



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ & ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

◆ **ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

◆ **ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ»

ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Β. Π. ΤΑΜΠΑΚΗΣ

**Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΟΝ ΜΠΕΡΞΟΝ:
ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΧΡΟΝΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2016

ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Β. Π. ΤΑΜΠΑΚΗΣ

**Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΟΝ ΜΠΕΡΞΟΝ:
ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΧΡΟΝΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

© ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Β. Π. ΤΑΜΠΑΚΗΣ, Ιωάννινα 2016

Ακροπόταμος Οικισμού «Τροχός», 301 00 Αγρίνιο

Αριθμός τηλεφώνου: 26410 20176

Ηλεκτρονική διεύθυνση: chtabakis@sch.gr



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ & ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

◆ **ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

◆ **ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

**ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ»**

ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Β. Π. ΤΑΜΠΑΚΗΣ

**Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΣΤΟΝ ΜΠΕΡΞΟΝ:
ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΧΡΟΝΙΚΗΣ ΣΥΝΕΧΕΙΑΣ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2016

Τριμελής συμβουλευτική επιτροπή:

(Σύμφωνα με απόφαση της Γενικής Συνέλευσης της Ειδικής Διατμηματικής Επιτροπής του Δ.Π.Μ.Σ. «Ελληνική Φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών» στη συνεδρίαση αρ. 45 / 13-12-2005.)

- Επιβλέπων: 1. **Ιωάννης Πρελορέντζος**, Καθηγητής
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Μέλη: 2. **Ελένη Καραμπατζάκη**, τέως Αναπληρώτρια Καθηγήτρια,
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. **Γκόλφω Μαγγίνη**, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια,
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Επταμελής εξεταστική επιτροπή:

(Σύμφωνα με απόφαση της Γενικής Συνέλευσης της Ειδικής Διατμηματικής Επιτροπής του Δ.Π.Μ.Σ. «Ελληνική Φιλοσοφία - Φιλοσοφία των Επιστημών» στη συνεδρίαση αρ. 110 / 24-05-2016)

- Επιβλέπων: 1. **Ιωάννης Πρελορέντζος**, Καθηγητής
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Μέλη: 2. **Ελένη Καραμπατζάκη**, τέως Αναπληρώτρια Καθηγήτρια,
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. **Γκόλφω Μαγγίνη**, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια,
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
4. **Βασίλης Κάλφας**, Καθηγητής
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Αριστοτέλειο
Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
5. **Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη**, Ερευνήτρια του
Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών.
6. **Ιορδάνης Μαρκουλάτος**, Επίκουρος Καθηγητής,
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
7. **Κωνσταντίνος Πέτσιος**, Καθηγητής,
Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδ/κής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Η παρούσα διδακτορική διατριβή υποστηρίχθηκε ενώπιον της Επταμελούς εξεταστικής επιτροπής στις 23 Ιουνίου 2016 στην αίθουσα τηλεδιάσκεψης του Τμήματος Φυσικής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και αξιολογήθηκε ομόφωνα ως «Άριστη». Το πρακτικό της δημόσιας παρουσίασης, εξέτασης και αξιολόγησής της επικυρώθηκε στη Γενική Συνέλευση της Ειδικής Διατμηματικής Επιτροπής (αρ. συν. 111 / 30-06-2016).

« Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό τής Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δέν ύποδηλοί τήν άποδοχή τών γνωμών του συγγραφέως.»
(N. 5343/32, άρθρο 202/2)

Ευχαριστίες

Επειδή «τα λόγια μας είναι παιδιά πολλών ανθρώπων», είναι δύσκολο να εκφράσει κανείς επάξια την ευγνωμοσύνη του σε όλους τους γονείς, τις μαίες αλλά και τους αναδόχους των λόγων που ακολουθούν, διότι κάποιους απ' αυτούς γνωρίζει, κάποιους όμως μπορεί να μην τους θυμάται πλέον ή ακόμη και να τους αγνοεί. Θα προσπαθήσω ωστόσο να αναφέρω όσους δύναμαι, με τη γενετική της μελέτης σειρά.

Θα πρέπει να ειπωθεί καταρχάς ότι ευγνωμοσύνη χρωστάω στην **Ελληνική Δημοκρατία**, χάρη στην επιχορήγηση της οποίας — μέσω υποτροφίας του *Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών* (1993-96) — μου δόθηκε η δυνατότητα μεταπτυχιακών σπουδών στη Γαλλία (Πανεπιστήμιο Paris-IV Sorbonne) και στο ερευνητικό κέντρο Léon-Robin, όπου καταρτίστηκα ως μελετητής της ελληνικής φιλοσοφίας. Αργότερα, ως εκπαιδευτικός, μου χορηγήθηκε εκπαιδευτική άδεια (2007), χάρη στην οποία ολοκληρώθηκε σημαντικό μέρος αυτής της μελέτης. Γι' αυτό επαίρομαι να θεωρώ εαυτόν δημόσιο αγαθό.

Θα πρέπει να μνημονεύσω από τη γαλλική περίοδο των σπουδών μου τον καθηγητή **Ζιλμπέρ Ρομεγιέ-Ντερμπέ** (Gilbert Romeyer-Dherbey), ο οποίος διέβλεψε την προοπτική της αρχικής ιδέας αυτής της εργασίας και την ενστερνίστηκε, παρέχοντάς μου κάθε δυνατή υποστήριξη σε δύσκολους καιρούς. Αδράττομαι επίσης της ευκαιρίας να ευχαριστήσω τον καθηγητή **Σωκράτη Δεληβογιατζή**, ο οποίος διετέλεσε επόπτης μου κατά την περίοδο που ήμουν υπότροφος. Μεγάλη χάρη χρωστάω στον αείμνηστο καθηγητή **Ζακ Μπρενσβίγκ** (Jacques Brunschwig), ο οποίος στάθηκε πάντοτε αρωγός και ουσιαστικός κριτής των προσπαθειών μου. Και βέβαια πολλά οφείλω στον αξέχαστο καθηγητή **Κωνσταντίνο Γεωργούλη**, πρώην Διευθυντή της Fondation Hellénique, η φιλία του οποίου υπήρξε για μένα ένας οίκος μαθητείας.

Από την ελληνική περίοδο της έρευνας οφείλω να ευχαριστήσω καταρχάς τον καθηγητή **Βασίλη Κάλφα**, ο οποίος με ώθησε να επανέλθω στον ερευνητικό στίβο δημοσιεύοντας μία σύντομη μελέτη μου για τον Πρωταγόρα στο *Υπόμνημα Φιλοσοφίας* (2007). Χάρη οφείλω επίσης στην καθηγήτρια **Θεώνη Αναστασοπούλου-Καπογιάννη**, η οποία απλόχερα μου εξασφάλισε αντίτυπα εργασιών της, και κυρίως της διδακτορικής της διατριβής για την έννοια της *συνέχειας* στη σκέψη του Μπερξόν. Θα πρέπει να ευχαριστήσω επίσης τον καθηγητή **Πάβελ Γκρέγκοριτς** (Pavel Gregoric), του Πανεπιστημίου του Ζάγκρεμπ, για την πρόθυμη συνεργασία του στο καίριο ζήτημα της αίσθησης του χρόνου, ενόψει του Παγκοσμίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας το 2013. Τέλος ευχαριστώ τον **Κώστα Χατζή**, ερευνητή στο LATTS Παρισίων, ο οποίος συνέβαλε με καίριο τρόπο στη βιβλιογραφική ενημέρωση.

Από τους ανθρώπους που συνέβαλαν με άλλον τρόπο στην αποπεράτωση της παρούσας μελέτης θα πρέπει να αναφέρω την καθηγήτρια και φίλη **Ράνια Σταθοπούλου**, η οποία συντρόφεψε φιλόξενα και αξέχαστα τις εξορμήσεις μου στα Γιάννενα. Και βέβαια τη **Γιώτα Σιούλα**, από τα στελέχη του τομέα Φιλοσοφίας, η οποία φρόντισε σε μεγάλο βαθμό να γειτνιασούν τα Ιωάννινα με το Αγρίνιο, αίροντας με τρόπους μαγικούς τις πρακτικές δυσκολίες της

απόστασης και τις δυσχέρειες της γραφειοκρατίας. Από τους συναδέλφους και φίλους μου οφείλω να ευχαριστήσω ιδιαίτερα τον **Φώτη Μάλαινο** και τον **Παναγιώτη Δρέλλια** για τη φιλία τους και τη θερμή τους συμπαράσταση κατά την εκπόνηση του έργου. Η εκτίμηση που μου έδειξαν με τιμά βαθύψυχα.

Ευχαριστώ επίσης τους ανθρώπους της **Πανεπιστημιακής Βιβλιοθήκης Ιωαννίνων**, οι οποίοι επέδειξαν ιδιαίτερη ανοχή στο πρόσωπό μου και πάντοτε ανταποκρίθηκαν ευγενικά στις αιτήσεις μου.

Χάρη χρωστάω και στην αδελφή μου, **Νάνση Ταμπάκη**, η οποία πρόθυμα επιμελήθηκε στην αγγλική τις ανακοινώσεις μου στα διεθνή συνέδρια που συμμετείχα αυτήν την περίοδο, καθώς και στην **Αρετή Κυλάφη**, η οποία προσφέρθηκε να επιθεωρήσει γλωσσικά το τελικό κείμενο της διατριβής, έστω και μετά την υποστήριξή της. Οπωσδήποτε τυχόν αβλεψίες ή παραλείψεις οφείλονται στον γράφοντα.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τα μέλη της Επταμελούς Εξεταστικής Επιτροπής, που έλαβαν τον κόπο να ασχοληθούν με ένα κείμενο ογκώδες και να προβούν σε καίριες παρατηρήσεις για τη βελτίωσή του. Ειδικά την κυρία **Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη**, τον καθηγητή **Κωνσταντίνο Πέτσιο** και τον καθηγητή **Ιορδάνη Μαρκουλάτο**.

Επιφύλαξα για το τέλος την αναφορά μου στα μέλη της Τριμελούς Επιτροπής, την καθηγήτρια **Ελένη Καραμπατζάκη**, την καθηγήτρια και φίλη **Γκόλφω Μαγγίνη**, η οποία μάλιστα είχε την ευγένεια να μου διαθέσει το εισηγητικό κείμενό της για πρόλογο της διατριβής, και ιδιαίτερα τον επιβλέποντά μου, καθηγητή και συνοδοιπόρο **Γιάννη Πρελορέντζο**, χωρίς την καταλυτική παρουσία και συμπαράσταση του οποίου η παρούσα μελέτη δεν θα είχε ολοκληρωθεί. Εκείνος στάθηκε ο πλέον άφθονος χορηγός νοήματος, οπότε αυτοδίκαια του απευθύνεται η παρούσα μελέτη.

Χάρης Ταμπάκης,
Αγγρίνιο, Μάιος 2016

Πρόλογος

Τοποθέτηση επί της διδακτορικής διατριβής του κ. Χαράλαμπου Β. Ταμπάκη

Συμβαίνει να γνωρίζω προσωπικά τον κ. Χ. Ταμπάκη από τα χρόνια των διδακτορικών μου σπουδών στο Παρίσι και υπ' αυτήν την έννοια η συμμετοχή μου στη διαδικασία αξιολόγησης αυτής της πολύ σημαντικής, μνημειώδους, θα τολμούσα να πω, εργασίας του δεν μπορεί παρά να έχει μία όλως ιδιαίτερη σημασία για εμένα. Στα χρόνια που κύλησαν ο Χ. Ταμπάκης «βασάνισε» το θέμα του — το θέμα του χρόνου — με τρόπο συστηματικό αλλά και πηγαίο, με σχολαστικότητα και εμβρίθεια, αρετές που διαποτίζουν τη διατριβή του, αλλά και με μια εξίσου παρούσα και έντονη διάθεση για αδιαμεσολάβητη και πηγαία επαφή με τη φιλοσοφική ερωτηματοθεσία. Για να το πω διαφορετικά, μέσα στις 700 και πλέον σελίδες αυτού του κειμένου-ποταμού η σχολαστικότητα δεν πιέζει και δεν καταπνίγει με το βάρος της την ελαφρότητα της πηγαίας έμπνευσης ούτε και την απολύτως προσωπική και μοναδική ποιότητα της σχέσης που αναπτύσσει ο υποψήφιος με τους κύριους συνομιλητές του, που είναι ο Αριστοτέλης και ο Μπερξόν, αλλά και με αυτούς που συνυπάρχουν αντιστοικτικά ή υποστηρικτικά προς αυτούς — τους Ελεάτες και τον Πλάτωνα, τους Σχολιαστές του Αριστοτέλη και τον Πλωτίνιο, τον Αυγουστίνο και τον Ντεκάρτ, τον Maine de Biran και τον Ravaisson, τον Merleau-Ponty και τον Deleuze. Έχεις κανείς την διαρκή αίσθηση μιας δραματοποίησης αυτής της αρχικής ερμηνευτικής αναμέτρησης που ξετυλίγεται μπροστά στα μάτια του αναγνώστη, θα λέγαμε, σε επεισόδια, καθένα από τα όποια αντιστοιχεί σε μια «στιγμή» της σκέψης, η οποία, όπως παρατηρεί ο υποψήφιος για την μπερξονική χρονικότητα, δεν είναι ένα διαιρετό μέρος αλλά ένα συνεχές, μια διάρκεια. Η διατριβή, συνεπώς, του Χ. Ταμπάκη, παρόλη την εξαιρετικά πλούσια εννοιολογική σκευή της, την ολοκληρωμένη βιβλιογραφική της τεκμηρίωση, την στιλπνή έκθεση των θεμάτων και την περίπλοκη διευθέτηση των επιχειρημάτων — διαχρονικών, καθώς εκτείνονται στη διαχρονία του φιλοσοφείν, και συγχρονικών, καθώς συνάμα συνομιλούν με τους επιφανέστερους σχολιαστές και λόγιους του σήμερα — *διαβάζεται σε μια διάρκεια, χωρίς διακοπές κι ασυνέχειες*· είναι ομοιογενής, συμπαγής και συγχρόνως ανάλαφρη παρόλο τον όγκο της, καθότι απολύτως αφομοιωμένη και διαυγής στην άρθρωση και τη δόμησή της.

Δεν θα ήθελα να επαναλάβω πράγματα που ειπώθηκαν ήδη είτε από τον επιβλέποντα καθηγητή, τον οποίο συγχαίρω γιατί συνέβαλε στην εκπόνηση μιας τόσο σημαντικής ερευνητικής εργασίας. Θα ήθελα, όμως, να θίξω μια σειρά παραγόντων που καθιστούν τη διατριβή του κ. Ταμπάκη υπόδειγμα για τον τρόπο που η σύγχρονη φιλοσοφία μπορεί να συνομιλήσει γόνιμα με την αρχαιοελληνική σκέψη, χωρίς να πέσει στην παγίδα των αναχρονισμών και της εύκολης ταύτισης ή, αντιθέτως, της αποστασιοποίησης.

1. Αδράττω εδώ την ευκαιρία για να αναφερθώ στον τρόπο που ο ίδιος ο υποψήφιος επανειλημμένα μέσα στο έργο του προειδοποιεί για τον κίνδυνο αυτόν, γράφοντας λ.χ. προκειμένου να διαφοροποιήσει την αριστοτελική έννοια του «τόπου» από τη νεότερη «έκταση» (σ. 238-9) ότι «θα πρέπει να προχωρήσει κανείς με περισσότερο σύνεση, επιφυλασσόμενος κυρίως από τις αναχρονιστικές ερμηνείες, οι οποίες μπορεί να αδικήσουν τη σκέψη των αρχαιότερων στοχαστών». Πράγματι, ο Χ. Ταμπάκης επιδεικνύει σύνεση και «επιείκεια», για να χρησιμοποιήσω έναν όρο της φιλοσοφικής ερμηνευτικής, σε ό,τι αφορά την αναμέτρησή του με τα κείμενα αλλά αποτελεί ευτυχές γεγονός ότι η επιλογή αυτή δεν του στερεί επουδενί την τόλμη στην ανάδειξη των ερμηνευτικών διακυβεύσεων, στην πολεμική με τις ερμηνείες εκείνες που θεωρεί λιγότερο επαρκείς από άλλες, τέλος, την εξαιρετικού βάθους ανάλυση όλων των όψεων του προβλήματος που τον απασχολεί, του προβλήματος του χρόνου.

3. Στόχος της εργασίας του είναι — και τον παραθέτω (σελ. 340-341) η συγκρότηση ενός οιονεί διαλόγου μεταξύ Αριστοτέλη και Μπερξόν. Η ιδιαιτερότητα αυτής, όμως, της πραγμάτευσης δεν έχει να κάνει με την απλή, γραμμική, θα λέγαμε, διαπίστωση και ανάπτυξη των επιρροών ή της γένεσης της μπερξονικής θεωρίας του χρόνου στον Αριστοτέλη.

Δεν είναι τυχαίο ότι πουθενά στο κείμενό του ο Χ. Ταμπάκης δεν ακολουθεί εξελικτικά τα κείμενα του Μπερξόν για να εντοπίσει τις πιθανές αναφορές ή επιδράσεις. Δεν είναι, επίσης, τυχαίο ότι ευθύς εξαρχής οι δύο φιλόσοφοι συνυπάρχουν στα τρία μέρη της διατριβής: στο πρώτο μέρος με αναφορά στα Παράδοξα των Ελεατών, στο δεύτερο μέρος, με πιο συστηματικό τρόπο, όσον αφορά τη διάρκεια και το «νυν», στο τρίτο με αναφορά στη ψυχή, την αίσθηση και τη γνώση του χρόνου. Η στόχευσή του Χ. Ταμπάκη είναι πολύ πιο διαφοροποιημένη και, βέβαια, πολύ πιο φιλόδοξη: να κάνει αυτή τη σχέση ή τον διάλογο να λειτουργήσει αμφίδρομα, με άλλα λόγια, να διαβάσει τον Μπερξόν στο φως του Αριστοτέλη αλλά, και εδώ έγκειται η πρωτοτυπία του, και τον Αριστοτέλη στο φως του Μπερξόν, και αυτό όχι για να καταργήσει τη μεταξύ τους χρονική απόσταση — κάθε άλλο, και οι αναφορές του σε ό,τι μεσολαβεί μεταξύ τους στην ιστορία της φιλοσοφίας το αποδεικνύει — αλλά για να καταστήσει πιο δυναμική αυτήν τη συμπλοκή. Είναι χαρακτηριστική η αποτύπωση αυτής της ερμηνευτικής στόχευσης σε ένα κρίσιμο σημείο του τρίτου μέρους της διατριβής («Ο δυναμικός χρόνος και η ψυχή»), που είναι σαφώς και η κορύφωσή της, όπου κάνοντας λόγο για το ζήτημα της εμπειρίας και της ενόρασης στον Μπερξόν, ο υποψήφιος αναφέρει: «Κατά παράδοξο λοιπόν τρόπο, πίσω από τη διάσταση στην ορολογία και τη διαφορετική ίσως αφετηρία του στοχασμού, διαφαίνεται η ίδια σκοπιμότητα που κινεί τη σκέψη των δύο στοχαστών [...] Το κατεξοχήν «αριστοτελικό» λοιπόν στοιχείο, που θα διακρίναμε στο μπερξονικό εγχείρημα θα εντοπιζόταν στην προσπάθεια διεύρυνσης του πεδίου της εμπειρίας, ώστε να συμπεριλάβει και δικαιοδοσίες γνωστικής θεμελίωσης των φαινομένων, να συμπεριλάβει δηλαδή εν μέρει τη μεταφυσική» (σελ. 351). Στην επανασύνδεση εμπειρίας και μεταφυσικής, στην ανάδειξη της αναπότρεπτης σημασίας της ανθρώπινης εμπειρίας στη θεώρηση του χρόνου ο υποψήφιος βλέπει τον βαθύτερο λόγο της κριτικής του Μπερξόν σε σύγχρονές του θεωρίες του χρόνου όπως η θεωρία της σχετικότητας, αλλά και τη συγγενιά του με την αριστοτελική πραγμάτευση του χρόνου σε συνάφεια με την ψυχή και την αίσθηση.

3. Ο υποψήφιος εστιάζει επανειλημμένα σε αυτό που συνιστά το κοινό έδαφος πραγμάτευσης του Αριστοτέλη με τον Μπερξόν, που είναι η αναζήτηση μιας εμπειρίας του χρόνου που δεν υποτάσσεται σε δυϊστικές ερμηνείες, κυρίως βέβαια, σε ό,τι αφορά τη φιλοσοφική νεωτερικότητα, τον δυϊσμό του και σώματος, καθώς η «αίσθηση του χρόνου» (σελ. 58) δεν υποτάσσεται σε τέτοιου τύπου δυιστικούς διαχωρισμούς. Η σημασία που ο υποψήφιος αναγνωρίζει στις «έξεις» και τα «πάθη» ως «ειδικά στοιχεία δυναμικότητας» στον Αριστοτέλη (σελ. 417) μαρτυρούν, κατ'αυτόν, ότι ο αριστοτελικός χρόνος διαθέτει εγγενώς ποιοτικά χαρακτηριστικά (σελ. 427) που τον κάνουν να ανθίσταται στην κραταιά κριτική που ασκεί ο Μπερξόν σε ολόκληρη τη μεταφυσική ιστορία του χρόνου ως ιστορία της ποσοτικοποίησής του. Φθάνει μάλιστα στο σημείο να υποστηρίξει, σχολιάζοντας την ερμηνεία του Ντελέζ στην μπερξονική αντιπαραβολή δυνατότητας και δυναμικότητας, ότι ο Αριστοτέλης απέχει πολύ από το να είναι ο εισηγητής της μεταφυσικής θεώρησης της δυνατότητας και του αντιθετικού μεταφυσικού ζεύγους πραγματικού και δυνατού, καθώς «από τη στιγμή που ο Σταγειρίτης απαιτεί τη συνθήκη της συνέχειας τόσο για τον χρόνο όσο και για τη μνήμη, έχει διανύσει τεράστια απόσταση στο πεδίο της χρονικής συνείδησης, ώστε να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι **έχει θέσει τα θεμέλια της φιλοσοφίας του δυναμικού**» (σελ. 466). Όσο κι αν εδώ, κατά τη γνώμη μου, ο υποψήφιος φέρεται πολύ μακριά στην κατεύθυνση της ανάγνωσης του Αριστοτέλη στο φως του Μπερξόν, το βέβαιο είναι ότι το ερμηνευτικό του εγχείρημα δεν υποχωρεί σε τετριμμένες και στερεότυπες θεωρήσεις αυτής της περίπλοκης σχέσης. Μαρτυρία, άλλωστε, της γερής δόμησής του είναι η *σταθερή επαναφορά του θέματος της συνέχειας* ως του οδηγητικού μίτου της όλης πραγμάτευσης

Γκόλφω Μαγγίνη,
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Φιλοσοφίας
Μέλος της Επταμελούς Εξεταστικής Επιτροπής
23 Ιουνίου 2016

Περιεχόμενα

Η θεωρία του χρόνου και της μνήμης από τον Αριστοτέλη στον Μπερξόν: διάλογος στη βάση της χρονικής συνέχειας

01.	Ευχαριστίες	iv
02.	Πρόλογος (εισήγηση καθηγήτριας κας Γκόλφως Μαγγίνη)	vi
03.	Περιεχόμενα διατριβής	viii
04.	Πίνακες συντομογραφιών	xiii
05.	Εισαγωγή	xx
5.1	Συνοπτική παρουσίαση της μελέτης	xxi
5.2	Η συνάντηση Αριστοτέλη και Μπερξόν στην ιστορία της φιλοσοφίας	xxvi

Μέρος Α'

Τα παράδοξα του μεγέθους, της κίνησης και του χρόνου 1

A1.	Εισαγωγή	3
A2.	Προβλήματα ισομορφισμού στο μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο	5
A2.1	Μέγεθος και πολλαπλότητα στα <i>Παράδοξα</i> του Ζήνωνα	9
A2.1.1	(1° Παράδοξο Πληθώρας): Μέγεθος και ύπαρξη	10
A2.1.2	(2° Παράδοξο Πληθώρας): Μέγεθος και απειρότητα	16
A2.1.3	Η απειρότητα ως απροσδιοριστία	23
A2.1.4	Συμπέρασμα: ο ελεατισμός κατά της πληθώρας και του αναγωγισμού	31
A2.2	Η αριστοτελική κριτική στα παράδοξα της κίνησης και του χρόνου	33
A2.2.1	Το παράδοξο του «Δρομέα» (ή «Διχοτομία» ή «Στάδιο»)	34
	α) Η μη αριστοτελική ερμηνεία του «Δρομέα»	38
	β) Η αριστοτελική ερμηνεία του «Δρομέα»	41
A2.2.2	Σχετικά με το παράδοξο του «Αχιλλέα»	46
A2.2.3	Η αριστοτελική απάντηση: συνέχεια και απειρότητα εντός ορίων	48
A2.2.4	Το παράδοξο του «Βέλους» και η κριτική στον ατομισμό	54
	α) Η κατάσθρωση του επιχειρήματος του «Βέλους»	54
	β) Η ατομική ανάλυση της κίνησης	58
	γ) Η τοπολογία του παράδοξου «Βέλους»	67
	δ) Το «Βέλος» στην παραδοξότητα του παρόντος	71
	ε) Η στένωση της έννοιας του «τώρα»	75
A3.	Η κριτική του Μπερξόν στα ελεατικά Παράδοξα και η απαίτηση της χρονικής συνέχειας	82
A3.1	Η συμβολή των ελεατικών παραδόξων στη διαμόρφωση της μπερξονικής φιλοσοφίας	82

A3.2	Θέσεις για μια νέα μεταφυσική της χρονικότητας	90
A3.2.1	Η πραγματικότητα της κίνησης	90
A3.2.2	Η πολλαπλότητα στην περιγραφή της κίνησης και του χρόνου	93
	α) Η διάρκεια και ο «συμπαντικός χρόνος»	95
	β) Ο προσδιορισμός της ταυτοχρονίας	102
A3.2.3	Η απαίτηση της συνέχειας	105
A3.2.4	Η έννοια του παρόντος	110
A3.2.5	Η διάρκεια: το παρόν και η μνήμη	114
A3.2.6	Μπερξονικά «παράδοξα»: διάρκεια και αριθμός	121
A4.	Συμπεράσματα	130

Μέρος Β΄

Η αριστοτελική θεωρία του χρόνου: συνέχεια και αριθμός 135

B1.	Εισαγωγή	137
B2.	Προγενέστερες του Αριστοτέλη θεωρίες για το χρόνο	139
B2.1	Η ταύτιση του χρόνου με την ουράνια σφαίρα (Θ^2)	140
B2.2	Ο χρόνος ως κίνηση του όλου (Θ^1)	143
B2.3	Η κριτική του Αριστοτέλη στις προηγούμενες θεωρίες	147
B3.	Ο χρόνος ως φυσικό φαινόμενο	151
B3.1	Η εξάρτηση του χρόνου από τη γενική μορφή της κίνησης	151
B3.2	Συνέπεια: ο χρόνος ως αισθητό φαινόμενο	153
B3.3	Η θεμελίωση των χρονικών δομών	156
B3.3.1	Οι ισομορφικές αλληλουχίες: βασικές αρχές	157
B3.3.2	Από το μέγεθος στον χρόνο: συνέχεια και ασυνέχεια	163
	α) Τόπος και χρόνος στις Κατηγορίες: το πρόβλημα της συνέχειας	165
	β) Μέγεθος και χρόνος στα Μετά τα Φυσικά, Δ΄	170
	γ) Συνέχεια και ασυνέχεια του χρόνου στα Φυσικά	174
B3.3.3	Κριτική παρέκβαση:	180
	α) Η κριτική από τη σκοπιά της καθαρής διάρκειας	180
	β) Απάντηση: Διάκριση χωρολογικών και τοπολογικών όρων	183
	γ) Μέγεθος και χρόνος: αντιπαραβολή των δύο προσεγγίσεων	190
B3.3.4	Ο χρόνος ως αριθμός της κίνησης	193
	α) Το πρότερον και ύστερον στο αριστοτελικό <i>Corpus</i>	195
	β) Το πρότερον και ύστερον στο βιβλίο ΦΑ, Δ΄	198
	γ) Η ισομορφική προοπτική των ακολουθιών	201
	γ ¹ Ερμηνεία της διατύπωσης <i>ὁ ποτε ὄν</i>	202
	δ) Μεγέθη, αριθμοί και αναλογίες	207
	δ ¹ Το πρόβλημα της ασυμμετρίας	209
	δ ² Η υπέρβαση της ασυμμετρίας στον Αριστοτέλη	214
	δ ³ Εφαρμογές της νέας (ευδοξιανής;) θεωρίας αναλογιών	216
	ε) Η αριθμητική ακολουθία του χρόνου	226
B3.3.5	Η οριακή ύπαρξη του χρόνου: το <i>τώρα</i> (<i>νῦν</i>)	234

α)	Το «τώρα» ως μεσότητα	235
α ¹	Η γεωμετρική σύλληψη του «τώρα»	239
α ²	Η δύναμει διαιρετική φύση του «τώρα»	243
α ³	Το διαρκές «τώρα»	245
β)	Το «τώρα» ως καθολικό όριο χρόνου	247
γ)	Το «τώρα» ως ίδιο και ως άλλο	260
γ ¹	Το «τώρα» είναι ίδιο «ὄ ποτ' ὄν»	262
γ ²	Το «τώρα» διαφέρει ως προς τον «λόγο» και το «είναι»	267
B4.	Συμπεράσματα και προοπτικές για τη θεωρία του χρόνου	273
B4.1	Γενική αποτίμηση της αριστοτελικής θεωρίας για τον χρόνο	273
B4.2	Αριστοτέλης και Μπερξόν: συγκλίσεις και αποκλίσεις στο πεδίο της χρονικότητας	279
B4.2.1	Η <i>διάρκεια</i> ως όψη του απόλυτου και η κριτική της μεταφυσικής	280
α)	Οι δύο όψεις της <i>διάρκειας</i>	280
β)	Η σύγκλιση Αριστοτέλη και Μπερξόν στο πεδίο του εμπειρισμού	284
γ)	Η κριτική στην αρχαία φιλοσοφία και η διακριτική μεταχείριση της αριστοτελικής θεωρίας	290
B4.2.2	Η αριστοτελική θεωρία του χρόνου από την προοπτική της μπερξονικής κριτικής	295
α)	Από τη μορφή στην εμπειρία του χρόνου	295
α ¹	Κίνηση και συνείδηση του χρόνου	295
α ²	Η υπόρρητη γεωμετρικότητα της χρονικής συνείδησης	297
α ³	Χρονική συνέχεια και διαφορά	298
α ⁴	Ο ψυχολογικός χρόνος	300
β)	Η συνείδηση του «τώρα» και ο συμπαντικός χρόνος	301

Μέρος Γ'

Ο δυνητικός χρόνος και η ψυχή

Γ1.	Οι τρόποι της χρονικής δυνατότητας	307
Γ1.1	Κατευθυντήριες απορίες	310
Γ1.2	Το πρόβλημα του <i>δυνάμει</i> χρόνου	312
Γ1.3	Η κίνηση και ο χρόνος ως δυναμικά φαινόμενα	315
Γ1.4	Ο χρόνος αποτελεί « <i>πάθος</i> » ή « <i>ἔξις</i> » μιας μεταβολής	324
Γ1.4.1	Το « <i>πάθος</i> » ως ιδιότητα μεταβολής	325
Γ1.4.2	Η « <i>ἔξις</i> » ως ειδική ιδιότητα	329
α)	Γενεαλογία της « <i>ἔξεως</i> »: ένας όρος της ιωνικής θεωρίας;	331
β)	Η « <i>ἔξις</i> » στην πλατωνική σκέψη: <i>κεκτήσθαι</i> και <i>ἔχειν</i>	335
γ)	Η « <i>ἔξις</i> » κατά τον Αριστοτέλη: η ειδοποίηση ως αιτία	343
γ ¹	Η μεταβατική λειτουργία: η « <i>ἔξις</i> » ως σχέση	344
γ ²	Η αμετάβατη λειτουργία: η « <i>ἔξις</i> » ως ιδιότητα	346
γ ³	Η μεταφυσική λειτουργία: η « <i>ἔξις</i> » ως δυναμική ιδιότητα	348
γ ⁴	Ἐξεις και πάθη στην ηθική φιλοσοφία	353
Γ1.4.3	Συμπέρασμα: ο χρόνος ως ειδητικό χαρακτηριστικό της μεταβολής	361

Γ1.5	Ο δυνητικός χαρακτήρας του χρόνου και της μνήμης στην μπερξονική φιλοσοφία	365
Γ1.5.1	Η επιστροφή της <i>έξης</i> (habitude) στη γαλλική φιλοσοφία κατά τον 19ο αιώνα	366
	α) Η <i>έξη</i> ως «habitude», κατά τους πνευματοκράτες φιλοσόφους	368
	β) Η έννοια της <i>έξης</i> στις θεωρίες για τη μνήμη	373
Γ1.5.2	Η ανάδειξη του δυνητικού (virtuel) στην μπερξονική φιλοσοφία: η ντελεζιανή ερμηνεία	377
	α) Η κριτική στην έννοια της <i>δυνατότητας</i> και η δημιουργικότητα	378
	β) Η οντολογία του δυνητικού	380
	γ) Η θεμελίωση της δυνητικής διάστασης του χρόνου	383
	δ) Η δυνητικότητα στο πεδίο της ζωής	389
Γ1.6	Συμπεράσματα για τη σκέψη της δυνατότητας και της συνέχειας	391
Γ2.	Η σχέση χρόνου και ψυχής κατά τον Αριστοτέλη	397
Γ2.1	Η συνύπαρξη χρόνου και ψυχής	398
Γ2.2	Η εμπειρία του χρόνου	406
Γ2.2.1	Η εμπειρία του χρόνου στα <i>Φυσικά</i>	407
	α) Η ταυτόχρονη αίσθηση της κίνησης και του χρόνου	409
	β) Η περίπτωση των εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας	411
	γ) Διάκριση της «αίσθησης» και της «γνώσης» του χρόνου	415
Γ2.2.2	Η εμπειρία του χρόνου στην αριστοτελική ψυχολογία	420
	α) Η σύγχρονη ψυχολογία για την «αίσθηση του χρόνου»	421
	β) Η διαμάχη γύρω από την «κοινή αίσθηση»	423
	β ¹ Η πλατωνική <i>αφετηρία</i> της «κοινής αίσθησης»	426
	β ² Κοινή αίσθηση: οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις	428
	γ) Δομή και λειτουργία της αισθητικής ψυχής	435
	δ) Η δύναμη της φαντασίας κατά τον Αριστοτέλη	444
	δ ¹ Σημασιολογική διερεύνηση	446
	δ ² Επισκόπηση της έννοιας της «φαντασίας» κατά τον Πλάτωνα ...	448
	δ ³ Ο επαναπροσδιορισμός της φαντασίας από τον Αριστοτέλη: συγκρότηση ενός νέου πεδίου εννοιολόγησης	456
	δ ⁴ Η αισθητική φαντασία και η δυνητικότητα των αισθητικών ειδών	465
	δ ⁵ Οι δύο φαντασίες και η νόηση	473
	δ ⁶ Το φάντασμα ως εικόνα και θεώρημα	484
	δ ⁷ Οι ορισμοί της μνήμης	492
	δ ⁸ Συμπέρασμα: η φαντασία ως πρωταρχική μνήμη	497
	ε) Η «αίσθηση του χρόνου» κατά τον Αριστοτέλη	500
	ε ¹ Προσδιορισμός μιας φευγαλέας έννοιας	501
	ε ² Ο χρόνος ως αισθητό	503
	ε ³ Η αίσθηση του χρόνου στα ζώα	520
	ε ⁴ Η αίσθηση και η γνώση του χρόνου	523
	ε ⁵ Το αίνιγμα του διαγράμματος για τη γνώση του χρόνου	525
	ε ⁶ Ερωτήματα και επισημάνσεις	540
Γ2.3	Συμπεράσματα για την εμπειρία του χρόνου κατά τον Αριστοτέλη	545

Μέρος Δ'

Παραρτήματα 549

Δ1. Η γνώση του χρόνου κατά την εποχή του Αριστοτέλη (4ος αι. π.Χ.)	551
α) Το πρόβλημα της χρονολόγησης στην αρχαιότητα	552
β) Τα ηλιακά ωροσκοπεία	556
γ) Ο μηχανισμός των Αντικυθήρων	558
Δ2. Η ανάδυση της μνήμης στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη	561
α) Η παράδοση της μνημοτεχνικής	563
β) Η υπερβατική ή ολική μνήμη	573
γ) Όψεις της μνήμης στον Πλάτωνα	578

Μέρος Ε'

Βιβλιογραφικοί πίνακες 585

E1. Γενικός βιβλιογραφικός κατάλογος	586
E1.1 Χρηστικό υπόμνημα	586
E1.2 Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία	587
E1.3 Ξενόγλωσση βιβλιογραφία	592
E2. Ειδικοί βιβλιογραφικοί κατάλογοι.	642
E2.1 Εκδόσεις αρχαίων κειμένων	642
E2.2 Θεματικός κατάλογος	*

Συντομογραφίες

Το μεγαλύτερο πρόβλημα στη συστηματοποίηση των συντομογραφιών υπήρξε αφενός η εξάπαντος κωδικοποίηση των έργων του Σταγειρίτη, αφετέρου η κωδικοποίηση της μπερξονικής εργογραφίας, για την οποία συναντήσαμε προβλήματα ακόμη και στις γαλλικές κριτικές εκδόσεις. Οπότε οι πίνακες που παρουσιάζουμε μπορούν να θεωρηθούν προτάσεις κωδικοποίησης των συγκεκριμένων έργων, σε συνδυασμό με την ακόλουθη κωδικοποίηση της Βιβλιογραφίας.

Στη συνέχεια προτάσσονται οι εργογραφίες των φιλοσόφων και ακολουθούν βασικά έργα και συχνές συντομεύσεις. Η ενότητα ολοκληρώνεται με τις συντομογραφίες των περιοδικών εκδόσεων, οι οποίες συμμορφώνονται γενικά με το σύστημα της *Année philologique*.

α) Αριστοτελική εργογραφία

Ο πίνακας που ακολουθεί παρουσιάζει τους τίτλους της αριστοτελικής εργογραφίας (*Corpus Aristotelicum*) σύμφωνα με την πρότυπη έκδοση του Ιμμ. Μπέκκερ (Im. BEKKER [1831]) και σε αντιστοιχία τις συντομογραφίες τους που χρησιμοποιούνται στην παρούσα μελέτη. Στις δύο δεξιές στήλες αναφέρονται τα έργα με τις διεθνείς λατινικές ονομασίες τους και με τις αντίστοιχες συντομογραφίες.

Αρχικά	Ελληνικός τίτλος	Αρχικά	Λατινικός τίτλος
AA	Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν ^(436a-449b)	SS	De sensu et sensibili
AG	Περὶ ἀτόμων γραμμῶν ⁽⁹⁶⁸⁾	LI	De lineis insecabilibus
AΘ	Ἄνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι	VSC	Ventorum situs et cognomina
AΘΠ	Ἀθηναίων πολιτεία	AR	Atheniensium respublica
AK	Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ⁽¹²⁴⁹⁾	VV	De uirtutibus et uiciis
An	Περὶ ἀναπνοῆς ⁽⁴⁷⁰⁾	Res	De respiratione
AP	Ἀναλυτικὰ πρότερα ⁽²⁴⁻⁾	APr	Analytica priora
Ap	αριστοτελικά αποσπάσματα	fr.	fragmenta aristotelica
AΥ	Ἀναλυτικὰ ὕστερα ⁽⁷¹⁻⁾	APo	Analytica posteriora
ΓΦ	Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ⁽³¹⁴⁾	GC	De generatione et corruptione
ΠΕρ	Περὶ ἐρμηνείας ⁽¹⁶⁾	Int	De interpretatione
Ευδ	Εὐδημος ἢ Περὶ ψυχῆς	Eud	Eudemus
ZΓ	Περὶ ζῶων γενέσεως ⁽⁷¹⁵⁾	GAn	De generatione animalium
ZΘ	Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου	VM	De uita et morte
ZI	Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι ⁽⁴⁸⁶⁾	HAn	Historia animalium
ZK	Περὶ ζῶων κινήσεως ^(698a-704b)	MAn	De motu animalium
ZM	Περὶ ζῶων μορίων ^(639a-697b)	PAn	De partibus animalium
ZΠ	Περὶ ζῶων πορείας ^(704a-714b)	IAn	De animalium incessu

HE	Ἠθικά Εὐδήμια ⁽¹²¹⁴⁾	EE	Ethica ad Eudemum
HM	Ἠθικά μεγάλα ⁽¹¹⁸¹⁾	MM	Magna Moralia
HN	Ἠθικά Νικομάχεια ⁽¹⁰⁸⁴⁾	EN	Ethica ad Nicomachum
ΘΑ	Περὶ θαυμασιῶν ἀκουσμάτων ⁽⁸³⁰⁾	Mir	De mirabilibus auscultationibus
Κατ	Κατηγορίαι ⁽¹⁾	Cat	Categoriae
ΜΑ	Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως ^(449b-453b)	MR	De memoria et reminiscencia
ΜΒ	Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος ⁽⁴⁶⁴⁾	LBV	De longitudine et breuitate uitae
Μετ	Μετεωρολογικά ⁽³³⁸⁾	Met	Meteorologica
Μηχ	Μηχανικά ⁽⁸⁴⁷⁾	Mec	Mechanica
ΞΖΓ	Περὶ Ξενοφάνους, Ζήνωνος κτλ.	MXG	De Melisso, Xenophane et Gorgia
ΜΥ	Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις ⁽⁴⁶²⁾	DS	De diuinatione per somnum
ΜΦ	Τὰ μετὰ τὰ φυσικά ⁽⁹⁸⁰⁾	MPh	Metaphysica
ΝΓ	Περὶ νεότητος καὶ γήρωος ⁽⁴⁶⁷⁾	JS	De iuuentute et senectute
Οικ	Οἰκονομικά ⁽¹³⁴³⁾	Oec	Oeconomica
ΠΑ	Περὶ ἀκουστῶν	Aus	De audibilibus
ΠΕν	Περὶ ἐνυπνίων ⁽⁴⁵⁸⁾	Ins	De insomniis
ΠΙ	Περὶ ἰδεῶν	Ide	De ideis
ΠΚ	Περὶ κόσμου ⁽³⁹¹⁾	Mun	De mundo
ΠΟ	Περὶ οὐρανοῦ ⁽²⁶⁸⁾	Cae	De caelo
Ποι	Περὶ ποιητικῆς ⁽¹⁴⁴⁷⁾	Poe	Poetica
Πολ	Πολιτικά ⁽¹²⁵²⁾	Pol	Politica
ΠΠ	Περὶ πνεύματος ⁽⁴⁸¹⁾	Spi	De spiritu
Πρβ	Προβλήματα ⁽⁸⁵⁹⁾	Prb	Problemata
Πρτ	Προτρεπτικός	Prt	Protrepticus
ΠΦ	Περὶ φυτῶν ⁽⁸¹⁴⁾	Pla	De plantis
ΠΧ	Περὶ χρωμάτων ⁽⁷⁹¹⁾	Col	De coloribus
ΠΨ	Περὶ ψυχῆς ^(402a-435b)	Ani	De anima ^(402a-435b)
ΡΑ	Ῥητορική πρὸς Ἀλέξανδρον ⁽¹⁴²⁰⁾	RA	Rhetorica ad Alexandrum
ΡΤ	Τέχνη Ῥητορική ⁽¹³⁵⁴⁾	Rhe	Rhetorica
ΣΕ	Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι ⁽¹⁶⁰⁾	SE	De sophisticis elenchis (= <i>Topica</i> , X)
Τοπ	Τοπικά ⁽¹⁰⁰⁾	Top	Topica
ΥΕ	Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως ⁽⁴⁵³⁾	SV	De somno et uigilia
ΦΑ	Φυσικὴ ἀκρόασις ^(184a-267b)	Phy	Physica auscultatio ^(184a-267b)
Φγν	Φυσιognωμονικά ⁽⁸⁰⁵⁾	Phg	Physiognomonica
Φιλ	Περὶ φιλοσοφίας	Phi	De philosophia

β) Μπερξονική εργογραφία

Στην παρούσα μελέτη χρησιμοποιούνται περιστασιακά και οι ακόλουθες συντομογραφίες των έργων του Μπερξόν στα γαλλικά, όπως αναφέρονται στον παρακάτω πίνακα. Αν και γενικά προσπαθήσαμε να ακολουθήσουμε τις πρόσφατες κριτικές εκδόσεις των PUF, διαπιστώσαμε ότι η κωδικοποίηση των έργων και η σελιδαρίθμηση ενδέχεται να παρουσιάζουν αποκλίσεις, ζητήματα που θα έπρεπε να είχαν επιλυθεί προτού αναληφθεί η κριτική έκδοση. Οπότε, για χάρη της ακρίβειας, διατηρούμε και στις μπερξονικές αναφορές το γενικό σύστημα παραπομπής στη Βιβλιογραφία, όπου ο αναγνώστης μπορεί να αναζητήσει περισσότερες και ακριβείς λεπτομέρειες σχετικά με τις ακριβείς εκδόσεις που χρησιμοποιήθηκαν.

Αρχικά	Γαλλικός τίτλος	Αρχικά	Ελληνικός τίτλος
DL	Quid Aristoteles de loco senserit	ΘΤ	Η θεωρία του <i>τόπου</i> κατά Αριστοτέλη
DI	Essai sur les données immédiates de la conscience	ΑΔ	Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης
DSi	Durée et simultanéité	ΔΤ	Διάρκεια και ταυτοχρονία
DS	Les deux sources de la morale et de la religion	ΔΠ	Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας
EC	L'évolution créatrice	ΔΕ	Η δημιουργική εξέλιξη
ES	L'énergie spirituelle:	ΠΕ	Η πνευματική ενέργεια:
CV	«La conscience et la vie»	ΣΖ	«Η συνείδηση και η ζωή»
AC	«L'âme et le corps»	ΨΣ	«Η ψυχή και το σώμα»
FV	«"Fantômes de vivants" et "recherche psychique"»	ΦΖ	«"Φαντάσματα ζωντανών" και "ψυχική έρευνα"»
Rv	«Le rêve»	Ο	«Το όνειρο»
FR	«Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance»	ΨΑ	«Η θύμηση του παρόντος και η ψευδής αναγνώριση»
EI	«L'effort intellectuel»	ΔΠ	«Η διανοητική προσπάθεια»
CP	«Le cerveau et la pensée»	ΕΝ	«Ο εγκέφαλος και η νόηση»
EPH	Écrits philosophiques	ΦΚ	Φιλοσοφικά κείμενα
M	Mélanges	Σ	Σύμμικτα
MM	Matière et mémoire	ΥΜ	Ύλη και μνήμη
PM	La pensée et le mouvant:	ΣΚ	Η σκέψη και το κινούμενο:
I¹	Introduction (1ère partie): «Croissance de la vérité - Mouvement rétrograde du vrai»	Ei¹	Εισαγωγή (α' μέρος): «Αύξηση της αλήθειας - Κίνηση οπισθοχώρησης του αληθινού»
I²	Introduction (2ème partie): «De la position des problèmes»	Ei²	Εισαγωγή (β' μέρος) «Για τη θέση των προβλημάτων»
PR	«Le Possible et le Réel»	Δ&Π	«Το Δυνατό και το Πραγματικό»
IP	«L'Intuition philosophique»	ΦΕ	«Η φιλοσοφική Εποπτεία»
PC	«La Perception du changement»	ΑΚ	«Η Αντίληψη της κίνησης»
IM	«Introduction à la Métaphysique»	EiM	«Εισαγωγή στη Μεταφυσική»
CB	«La Philosophie de Cl. Bernard»	KM	«Η Φιλοσοφία του Κ. Μπερνάρ»
VR	«Le Pragmatisme de W. James»	ΓΤ	«Ο Πραγματισμός του Γ. Τζέιμς»
VO	«La vie et l'œuvre de Félix Ravaisson»	ΦΡ	«Η ζωή και το έργο του Φελίξ Ραβαισόν»
R	Le rire	Γ	Το γέλιο

γ) Συντομογραφίες βασικών έργων που χρησιμοποιούνται στη μελέτη:

- Bonitz** *Index Aristotelicus*. Πρόκειται για το ευρετήριο όρων της αριστοτελικής εργογραφίας, το οποίο επιμελήθηκε ο Χ. Μπόνιτς. Αναντικατάστατο εργαλείο για κάθε μελετητή του αριστοτελικού έργου, το ευρετήριο αυτό εκδίδεται σήμερα ως πέμπτος τόμος στην πλήρη έκδοση του Ιμμ. Μπέκκερ (Imm. BEKKER [1831]* 5).
- Bm** Gilles DELEUZE [1966] *Le bergsonisme*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Quadrige (2007³, σελίδες 119· σε 19 εκ.).
- CAG** *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Η παραπομπή εδώ γίνεται στη συγκεντρωτική έκδοση των Ελλήνων σχολιαστών του Αριστοτέλη από την Ακαδημία του Βερολίνου. Τα έργα αυτά παρουσιάζονται συγκεντρωμένα στην Ειδική Βιβλιογραφία (Ε2.1 Εκδόσεις αρχαίων κειμένων / Σχολιαστές).
- DK** *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Πρόκειται για τη συγκεντρωτική έκδοση των ευρισκόμενων αποσπασμάτων από κείμενα Ελλήνων προσωκρατικών φιλοσόφων. Η έκδοση αυτή, την οποία επιμελήθηκε αρχικά ο Χ. Ντηλς και αργότερα ο Β. Κραντς, είναι η συστηματικότερη που διαθέτουμε και αποτελεί έναν κανόνα αναφοράς για τους Προσωκρατικούς. Δες στη Βιβλιογραφία, Η. DIELS [1903]*.
- KRS** Παραπέμπει στο έργο: *The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts* [= *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*]. Το σημαντικό αυτό έργο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1957 από τους Τζ. Σ. Κερκ και Τζ. Ρέιβεν, υποβλήθηκε όμως σε ευρείας έκτασης αναθεώρηση από τους συγγραφείς με τη συνεργασία του Μ. Σκόφηνλντ και επανεκδόθηκε το 1983. Δες Βιβλιογραφία, G. S. KIRK *et alii* [1983].
- LSJM** *A Greek-English Lexicon*. Το ελληνοαγγλικό λεξικό του Λίντελλ πρωτοεμφανίστηκε το 1843 και έκτοτε έχει δεχθεί διαδοχικές αναθεωρήσεις με τη συνεργασία εξάιρετων λογίων. Δες Βιβλιογραφία, Η. G. LIDDELL *et alii* [1843].
- RE** *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Εγκυκλοπαίδεια αρχαιογνωσίας, την οποία αρχικά εξέδωσε ο Αύγουστος Πάουλυ και η οποία επανεκδόθηκε αναθεωρημένη το 1931 από τον Γκ. Βίσσοβα. Δες Α. F. VON PAULY [1931]*.
- RH** [Cicero's] *Rhetorica ad Herennium*. With an english translation by H. CAPLAN [1954]*.
- SVF** *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Η καθιερωμένη συλλογή του Hans Von Arnim για τον αρχαίο Στωικισμό περιλαμβάνει μαρτυρίες που αφορούν τους Στωικούς φιλοσόφους από τον Ζήνωνα ως τον Αντίπατρο από την Ταρό. Δες Hans VON ARNIM.

δ) Άλλες συντομεύσεις που χρησιμοποιούνται στο κείμενο:

βλ. = βλέπε	κλπ. = και λοιπά
διευθ. = διευθυντής έκδοσης	ό.π. = όπου παραπάνω
εκδ. = εκδότης	πρβλ. = παράβαλε
ενν. = εννοείται	σελ. = σελίδα
επί του = σχόλιο πάνω σε χωρίο	σημ. = σημείωση
ιδ. = ιδίου (του ίδιου συγγραφέα)	σσ. = σελίδες
κ.εξ. = και εξής	στ. = στίχος

ε) Κατάλογος περιοδικών εκδόσεων

Ο Κατάλογος Περιοδικών Εκδόσεων παραθέτει τα στοιχεία κάθε περιοδικής έκδοσης και αντίστοιχα τη συντομογραφία που παραπέμπει σε αυτή. Έχει καταβληθεί προσπάθεια να περιληφθούν και οι κωδικοί αριθμοί καταλόγου βιβλιοθηκών, αν και η πληρότητα δεν έχει επιτευχθεί. Το σύστημα συντομογραφιών ακολουθεί κατά βάση την κωδικοποίηση της *Année Philologique*.

Συντόμηση	Πλήρης τίτλος και εκδότης ή υπεύθυνος έκδοσης του κάθε περιοδικού	Κωδικοί βιβλιοθηκών
AAN	Atti della Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli.	
AB	Annales bergsoniennes. Presses Universitaires de France / Épipiméthée.	
AC	L'Antiquité Classique. Louvain-la-Neuve: Institut d'Archéologie, Coll. Erasme.	BNF: 4 J.971 1, 1932-
AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin: Walter de Gruyter.	BNF: 8-R-8801
AHES	Archive for the History of Exact Sciences.	ΒΠΙ: δεν υπάρχει
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore: The Johns Hopkins Press.	BNF: 8-Z-11500
AIHS	Archives Internationales d'Histoire des Sciences.	ΒΠΙ: δεν υπάρχει
AncPhil	Ancient Philosophy. Pittsburg: Duquesne University.	BNF: 8-R-95637
Apeiron		
APh	L'année philologique. Paris: Les Belles Lettres.	BNF: 8-Q-5390
ArchPhilos	Archives de Philosophie: recherches et documentation. Paris: Beauchesne.	
Athenaeum	Athenaeum: studi periodici di letteratura e storia dell'antichità. Pavia: Università.	
AZP	Allgemeine Zeitschrift für Philosophie.	
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies	
CJPh	Canadian Journal of Philosophy.	
CIMAGL	Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin.	
CIAnt	Classical antiquity. Berkeley: University of California Press.	BNF: 4-J-2088
C&M	Classica et Mediaevalia	
CPh	Classical Philology. Chicago: University of Chicago Press.	BNF: 8-J-9462
CQ	Classical Quarterly. Oxford University Press.	BNF: 4-Z-1801
CWe	Classical Weekly.	BS: P 332-4
DA	Dissertations Abstracts	
DArch	Dialoghi di Archeologia. Roma: Edizioni Quasar.	
DHA	Dialogues d'histoire ancienne	
Dialogue	Dialogue. Canadian philosophical review. Kingston & Montréal.	BS: P 5704-8
Diotima	Διότιμα: επιθεώρησις φιλοσοφικής ερεύνης. <i>Ελληνική Εταιρεία Φιλοσοφικών Μελετών</i> .	
DUn	Dialogue and Universalism (Poland).	
Elenchos	Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico. Roma, Centro di Studio del pensiero antico dell'Università & Napoli, Bibliopolis.	BS: P 8104-4
	Études et commentaires.	BNF: 4-Z-3985
EPhen	Études Phénoménologiques	BNF: 8-R-95621
EPh	Études Philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France.	BNF: 4-R-3770
Eranos	Eranos: acta philologica Suecana. Uppsala: Eranos' Förlag.	ΒΠΙ: δεν υπάρχει
FundSc	Cahiers Fundamenta Scientiae. Séminaire sur les fondements des sciences. Strasbourg: Université Louis Pasteur.	BNF: 8-R-83812
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, N.C.: Duke University.	
Hermathena	Hermathena: a series of papers by Members of Trinity College, Dublin. Dublin, Hodges & Figgis.	BNF: 8-Z-427
Hermes		
HPTH	History of Political Thought. Exeter (United Kingdom): Imprint Academic.	

<i>IPhQ</i>	International Philosophical Quarterly. Fordham University of New York and Berchmans Philosophicum.	BSG: 4-AE SUP 2732
<i>JHA</i>	Journal for the History of Astronomy.	BPI: 520.905 (- 2004)
<i>JHPH</i>	Journal of the History of Philosophy. Berkeley, University of California Press.	BNF: 4-R-10887
<i>JHS</i>	Journal of Hellenic Studies. London: Society for the promotion of hellenic studies.	
<i>JPh</i>	Journal of philosophy. New York, 515 W. 116th Str.	BS: P 987-8
<i>JPs</i>	Journal de psychologie normale et pathologique. Paris: Alcan.	BNF: 8-T33-799, M-14914
<i>Kernos</i>	Kernos: revue internationale et pluridisciplinaire de la religion grecque antique. Liège, Univ., Centre d'études de la religion grecque antique.	
<i>LThPh</i>	Laval théologique et philosophique. Québec: Édition de l'Université Laval.	BS: P 853-4
<i>Méthexis</i>	Méthexis: revista argentina de filosofia antigua. Buenos Aires, 2057 Correo Central.	
<i>MH</i>	Museum Helveticum.	
<i>Mind</i>	Mind: a quarterly review of psychology & philosophy. London: Macmillan.	BNF: 8-R-1210
<i>Monist</i>	The Monist: an international quarterly journal of general philosophical inquiry. Published by Open Court for the Hegeler Foundation.	BNF: 8-R-13461 (1, 1890-)
<i>OSAPh</i>	Oxford studies in ancient philosophy. Oxford: University Press.	
<i>PhilosQ</i>	The Philosophical Quarterly. University of St. Andrews, Scots Philosophical Club.	BNF: 8-R-90692, 1982-
<i>Ph&PhenR</i>	Philosophy and phenomenological research. Buffalo: University of Buffalo Foundation.	BS: P 2814-8
<i>Phronesis</i>	Phronesis: a journal for ancient philosophy. Assen, van Gorcum.	BNF: 8-R-59305
<i>Phto</i>	Philosophy today.	
<i>PAS</i>	Proceedings of the aristotelian society. London.	BNF: 8-R-10919
<i>PBACAP</i>	Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy (1985 – ...). Edited by John J. Cleary and William Wians. Lanham (Md.): University Press of America.	
<i>RBPh</i>	Revue belge de philologie et d'histoire	
<i>REG</i>	Revue des études grecques. Paris: Les Belles Lettres.	BNF: 8-X-75
<i>RF</i>	Rivista di filosofia	
<i>RhMus</i>	Rheinisches Museum fur Philologie.	BNF: Z-37049 (1842-)
<i>RMM</i>	Revue de métaphysique et de morale. Paris: A. Colin.	BNF: 8-R-12631
<i>RPhA</i>	Revue de philosophie ancienne. Bruxelles: Éditions Ousia.	BNF: 8-R-97696
<i>RPhFE</i>	Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris: Presses Universitaires de France.	BLR: Art Ar B1 BNF: 8-R-847
<i>RPhL</i>	Revue philosophique de Louvain. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie.	BNF: 8-R-15717
<i>RScF</i>	Rassegna di scienze filosofiche. Napoli.	
<i>RSQ</i>	Rhetoric Society Quarterly	
<i>RSyn</i>	Revue de Synthèse.	
<i>RTh</i>	Revue thomiste. Revue doctrinale de théologie et de philosophie. Toulouse: École de Théologie.	BNF: 8-R-12350
<i>SHPS</i>	Studies in history and philosophy of science.	
<i>SJPh</i>	The Southern Journal of Philosophy.	
<i>StudClas</i>	Studii clasice	
<i>TAPhA</i>	Transactions and proceedings of the American philological association. Decatur, Ga, Scholars Pr.	
<i>TAPhS</i>	Transactions of the American Philosophical Society.	
<i>WS</i>	Wiener Studien.	
<i>YCIS</i>	Yale classical studies. New Haven: Conn., Yale University Press.	



Ηλιοτροπέιο κωνικού τύπου από πεντελικό μάρμαρο (S. GIBBS [1976]: 227, υπ' αρ. 3008G).
Βρίσκεται στην Αθήνα, ανατολικά από το μνημείο του Θρασύλλου και πάνω από το θέατρο
του Διονύσου. Έντεκα ακτινωτές γραμμές ορίζουν τις δώδεκα εποχιακές «ώρες» της μέρας,
και τρία ομόκεντρα ημικύκλια ορίζουν την ισημερία και τις τροπές.
Φωτογραφική λήψη Χ. Ταμπάκη (31-03-2010).

Εισαγωγή

Η παρούσα μελέτη θέτει ως κύριο αντικείμενο έρευνας τη **συνείδηση του χρόνου**, και ειδικότερα την κατανόηση του χρόνου και της μνήμης. Αφετηρία μας για την προσπέλαση αυτού του συναρπαστικού και πολυδιάστατου θέματος είναι δύο φιλοσοφικές θεωρήσεις, η αριστοτελική και η μπερξονική, οι οποίες θα έλεγε κανείς ότι αποτελούν αντιδιαμετρικές — αν όχι αντίπαλες — προσπελάσεις του χρονικού φαινομένου. Τουλάχιστον αυτό επεδίωξε να υποστηρίξει από την πλευρά του ο Ερρίκος Μπερξόν. Ξεκινώντας από αυτό και μόνο το δεδομένο, είναι σκόπιμο να αναρωτηθεί κανείς κατά πόσον η κριτική του Μπερξόν διατηρεί την εγκυρότητά της για τη γενικότερη προσέγγιση της χρονικής συνείδησης από τον Αριστοτέλη. Ενδιαφέρει μια τέτοιου είδους επανεξέταση καταρχάς στα πλαίσια μιας κίνησης επιστροφής και επανεξέτασης, η οποία είναι χαρακτηριστική για τον φιλοσοφικό στοχασμό. Κατά δεύτερο λόγο, η κριτική που συσσωρεύεται μέσα στην πορεία των χρόνων επιβάλλει την επανεξέταση, και μια τέτοια στιγμή υπήρξε η εμφάνιση το 1927 της φαινομενολογικής θεωρίας για το Είναι και τον Χρόνο από τον Μ. Χάιντεγγερ, ο οποίος χαρακτήρισε τη χρονική θεωρία του Μπερξόν ως «αριστοτελίζουσα». Ορίστε λοιπόν ποιο είναι το πεδίο των αντιπαραθέσεων εντός του οποίου θα κινηθούμε.

Όσον αφορά τον Αριστοτέλη, η διατύπωση «γενικότερη προσέγγιση», που χρησιμοποιήθηκε πριν, σημαίνει ότι θα πρέπει στην οπτική μας να συμπεριλάβουμε όχι μόνο τη φυσική θεωρία του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* αλλά και τις ψυχολογικές αναλύσεις του Σταγειρίτη, οι οποίες περιλαμβάνονται κυρίως στην πραγματεία *Περί ψυχής* και στα *Μικρά Φυσικά*. Μπορούμε άραγε να εγκαταλείψουμε την οπτική του δυϊσμού, η οποία συνεπάγεται την επιστημολογική προϋπόθεση του χάσματος ανάμεσα στο φυσικό και το ψυχικό πεδίο, προκειμένου να μετακινηθούμε στην ενιαία θεώρηση της φυσικής πραγματικότητας, στο πλαίσιο της οποίας θέτει και αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης τα ζητήματα που μας απασχολούν; Προς την υπέρβαση αυτού του νεωτερικού προβλήματος προσπάθησε να κινηθεί και η σκέψη του Μπερξόν, τουλάχιστον στα πρώτα του έργα, θεωρώντας, για παράδειγμα, την αντίληψη ως μέρος του αισθητού πράγματος. Όσον αφορά ειδικότερα τον χρόνο, θα πρέπει άραγε να αρκεστούμε στην προφάνεια της περιφημής διατύπωσης ότι «ο χρόνος είναι αριθμός της κίνησης», ή θα πρέπει να προσδιορίσουμε περαιτέρω τη διατύπωση αυτή και ενδεχομένως να τη συμπληρώσουμε με τις θεωρητικές διεμβολίσεις που επιχειρεί ο φιλόσοφος στα ψυχολογικά του κείμενα, κυρίως στο δοκίμιο *Περί μνήμης*; Και κατά πόσο άραγε συμβάλλει η θεωρία της μνήμης στην ολοκλήρωση της περιγραφής του χρονικού φαινομένου;

Ενδεχομένως με αυτές τις απορίες να επισύρουμε τη μομφή της συστηματοποίησης ενός πεδίου που ο Αριστοτέλης δεν θέλησε από μόνος του να συστηματοποιήσει, με βάση τα σωζόμενα γραπτά του. Χρέος μας όμως είναι να υποβάλουμε ξανά και ξανά τα ερωτήματά μας στους παλαιότερους στοχαστές, αναζητώντας νήματα που λανθάνουν ή που εξέπεσαν μέσα στην παλίρροια της ιστορίας, σε μία προσπάθεια να συνεχίσουμε τον παλιό αυτό διάλογο με νέες εξηγήσεις και πιο ενημερωμένες θεωρήσεις, αίροντας ίσως αντιφάσεις και προετοιμάζοντας καινούργιες απορίες. Στο διάβημά μας αυτό ομολογούμε ότι περισσότερο έχει να κερδίσει ο Έλληνας φιλόσοφος από μία ενδεχομένως ανανεωτική αναμόχλευση των θέσεών του, υπό το δριμύ φως της μπερξονικής κριτικής. Από την άλλη πλευρά, η στενή σχέση του Μπερξόν με την αριστοτελική σκέψη φαίνεται καταρχάς με την εκπόνηση της συμπληρωματικής, λατινικής του διατριβής *Περί τόπου* («*Quid Aristoteles de loco senserit*» 1889), ιδέες της οποίας επανέρχονται στη σκέψη του χρόνου. Κατά δεύτερο λόγο, υπάρχει

πάντα η στενή σχέση του Μπερξόν με τη σκέψη ενός εξέχοντος γάλλου αριστοτελιστή, του Φελίξ Ραβαισόν, ο οποίος καθορίζει σε σημαντικό βαθμό τον τρόπο πρόσληψης του Αριστοτέλη από τους Γάλλους φιλοσόφους προς τα τέλη του 19ου αιώνα. Υπό αυτά τα δεδομένα αξίζει να προσπαθήσουμε να φωτίσουμε τη σχέση των δύο φιλοσοφιών, τόσο σε εμφανές όσο και σε λανθάνον επίπεδο.

1. Συνοπτική παρουσίαση της μελέτης

Από πραγματολογική άποψη, ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει κατά νου την ιστορική και επιστημονική προοπτική της θεώρησης του *χρόνου* κατά την περίοδο που έζησε ο Σταγειρίτης, δηλαδή κατά τον 4^ο αιώνα π.Χ. Και αυτό διότι την περίοδο εκείνη σημειώνεται μία έκρηξη στις μαθηματικές και αστρονομικές γνώσεις, η οποία θα καταλήξει σε σημαντικές επινοήσεις, μία εκ των οποίων είναι τα *ηλιοτροπεία*, ενώ η άλλη είναι οι μηχανισμοί που προσδιορίζουν τον χρόνο, κορυφαίο παράδειγμα των οποίων είναι ο μηχανισμός των Αντικυθήρων (~150 π.Χ.). Αναδεικνύεται έτσι μία διαφορά στον τρόπο που αντιλαμβάνονταν τον χρόνο ο μέσος πολίτης της αρχαίας εποχής: δεν διέθετε τη σημερινή οικεία ιδέα της κατάτμησης του χρόνου σε ισόποσες διάρκειες αλλά μάλλον επιζητούσε την αναγωγή του *τώρα* και κάθε διάρκειας σε μικρότερες ή μεγαλύτερες χρονικές περιόδους, κατά κανόνα αυξομειούμενες, επιδιώκοντας έναν προσδιορισμό της χρονικής θέσης του. Όστε εντέλει ο δείκτης του ηλιοτροπείου μάς επισημαίνει μία *δυνάμει* τομή στις συνεχόμενες χρονικές διάρκειες, και αυτή είναι που ονομάζουμε «*τώρα*». Κάποια βοηθητικά στοιχεία συγκεντρώσαμε και παραθέτουμε υπό μορφή Παραρτήματος στο τέλος της μελέτης.

Αν στραφούμε προς το άλλο μείζον ζήτημα της μελέτης μας, αυτό της *μνήμης*, θα πρέπει να ξεκινήσουμε την ιστορία της έννοιας ήδη από την επική ποίηση — το μεγάλο ποίημα της *Οδύσσειας* θα λέγαμε ότι συγκροτεί έναν πρώτο καταστατικό χάρτη των μνημονικών χαρακτήρων και των τρόπων οικειοποίησής τους —, όπου η μνήμη ταυτίζεται με τη θεόπνευστη έμπνευση του ποιητή. Στους μεταγενέστερους χρόνους παρακολουθούμε μία διαδικασία απομυθοποίησης και εργαλειοποίησης της μνήμης, στην οποία εντάσσονται ο θεσμός του *μνήμονος* και η μέθοδος της *μνημοτεχνικής*, η τελευταία αναπτυσσόμενη κυρίως στα πλαίσια της ποίησης και της ρητορικής. Παράλληλα εξελίσσεται μία τάση εσωτερίκευσης ή εξατομίκευσης του υπερβατικού χαρακτήρα της μνημονικής ικανότητας, η οποία εκφράζεται από τη σωτηριολογία του *Ορφισμού*, συνδυάζεται με ορθολογικά στοιχεία στην περίπτωση του *Πυθαγορισμού* και καταλήγει στην πλήρως εξορθολογισμένη εκδοχή της με τον *Πλατωνισμό*. Ο Αριστοτέλης σχετίζεται κριτικά αλλά και εποικοδομητικά με αυτές τις παραδόσεις. Επιφυλάξαμε και αυτά τα στοιχεία σε μορφή Παραρτήματος.

Περνώντας στο καθαυτό μέρος της φιλοσοφικής ανάπτυξης, υποστηρίζουμε στο **Α' μέρος** της ότι το πιο ενδεδειγμένο σημείο, με αφετηρία το οποίο μπορούμε να ξεδιπλώσουμε εκ παραλλήλου τις φιλοσοφίες του Αριστοτέλη και του Μπερξόν για τη χρονική συνείδηση, θα πρέπει να είναι η έννοια της *συνέχειας*. Από την πλευρά του Μπερξόν μπορεί να εκλαμβάνεται ως περισσότερο δεδομένη η οπτική του *συνεχούς* στην κίνηση ή στη συνείδηση, με την έννοια της αλληλοδιείσδυσης μορφών ή κινήσεων, χωρίς απόλυτα όρια ειδοποίησης αλλά με διαφορές τονικότητας. Το απόλυτο για τον Μπερξόν θα πρέπει να ανιχνευ-

τεί αφενός προς την κατεύθυνση της ρευστότητας και του γίνεσθαι, αφετέρου προς την κατεύθυνση της αδρανούς ύλης. Θεμελιώδης παραδοχή για την μπερξονική φιλοσοφία είναι ότι μπορούμε να συλλάβουμε κατάλληλα το απόλυτο εφόσον η σκέψη μας συλλάβει την αδιαίρετη φύση της κίνησης και την ανεξάντλητη διαιρετότητα του χώρου. Ο Αριστοτέλης, από τη δική του πλευρά, θεωρεί και αυτός τη *συνέχεια* ως ύψιστη προϋπόθεση για τη σύλληψη της *κίνησης* και του *χρόνου*, αλλά την αντιλαμβάνεται ως δυνατότητα περαιτέρω διαίρεσης και ανάδειξης μερών τα οποία λανθάνουν μέσα σε ολότητες. Για τον Μπερξόν, κάθε διαίρεση ολότητας προκαλεί και μία αλλαγή φύσης, διότι εισάγει ή ενεργοποιεί μια *διαφορά*. Κατά τον Αριστοτέλη οι μορφές που αναδεικνύονται υπαγορεύουν τα αφηρημένα *όρια* των πραγμάτων. Κατά τον Μπερξόν τα όρια των πραγμάτων τίθενται από τη χρησιμοθηρία της συνείδησης, στην πραγματικότητα δεν υφίστανται διακεκριμένα πράγματα.

Διαπιστώσαμε αναπάντεχα ότι η συζήτηση αυτή, σημαντικό μέρος της οποίας ανάγεται στην οντολογική και γνωσιοθεωρητική λειτουργία των *ορίων*, συντελέστηκε σε κοινό πεδίο και για τους δύο φιλοσόφους που μας ενδιαφέρουν, με μία οξεία κριτική στα παράδοξα επιχειρήματα που αποδίδονται στον Ζήνωνα τον Ελεάτη. Κατ' αυτόν τον τρόπο λοιπόν ξεκινάμε να επισκοπούμε με ουσιαστικό τρόπο την ανάπτυξη ενός φιλοσοφικού διαλόγου.

Κατά τη γνώμη μας η ελεατική κριτική υπήρξε θεμελιώδης για την αριστοτελική φυσική θεωρία. Και αυτό διότι τα *Παράδοξα* θίγουν καίριες όψεις της εννοιολογικής σύλληψης του *μεγέθους*, της *κίνησης* και βέβαια του *χρόνου* — σύμφωνα με την αριστοτελική τους ανάγνωση. Οι τρεις αυτές διαστάσεις του πραγματικού, κατά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να θεωρηθούν μορφολογικά πεπερασμένες, προσδιορισμένες και συνεχείς, διότι διαφορετικά διαπιστώνεται από τον φιλόσοφο ότι προκύπτουν σοβαρά προβλήματα λογικής υφής. Η κριτική θεωρούμε ότι απευθύνεται σε κάθε προσέγγιση η οποία παραδέχεται ατομικές εννοιολογικές οντότητες ως θεμέλιο της φυσικής πραγματικότητας — κυρίως στο στόχαστρο τίθενται οι Μεγαρικοί αλλά και σχετικές θέσεις των Ακαδημαϊκών. Θα πρέπει λοιπόν να αποδεχθούμε τη δυνατότητα οριοθέτησης του πραγματικού, την οποία υποβάλλει η μορφή, και ταυτόχρονα να δεχθούμε τη δυνατότητα της εσωτερικής απειρίας που εξασφαλίζει η *συνέχεια*. Μία εφαρμογή αυτού του σκεπτικού είναι και το δυνάμει όριο του χρόνου, δηλαδή το λογικά προσδιορισμένο *ώρα*, στο οποίο καταλήγουμε μετά από αφαίρεση των ανύπαρκτων μερών του.

Εξετάζοντας παράλληλα τον προβληματισμό του Μπερξόν για τα *Παράδοξα*, παρακολουθούμε να ξεδιπλώνεται μία αντίδραση η οποία θέτει ως αντίπαλη κάθε μεταφυσική η οποία μπορεί να συγγέει την *κίνηση* και τον *χρόνο* με τη χωρική έκταση, αποδίδοντας εντέλει περισσότερη πραγματικότητα στον *χώρο* και εξιδανικεύοντας την ακινησία. Αρχηγέτη της αντίληψης αυτής ο Μπερξόν θεωρεί τον Ζήνωνα των *Παραδόξων*, συνεχιστές τους Ακαδημαϊκούς, τον Αριστοτέλη και κληρονόμο αυτών τον Καρτέσιο. Θα πρέπει πάντως να επισημάνουμε την παραδοχή του Μπερξόν ότι οι Αρχαίοι δεν έκαναν τόσο σαφή διαχωρισμό του χώρου ή και της ύλης από τα ποιοτικά τους χαρακτηριστικά. Στον αντίποδα της παραδοσιακής μεταφυσικής η προσπάθεια του Μπερξόν για μία νέα μεταφυσική θα αποδώσει περισσότερη πραγματικότητα στην κίνηση και θα θέσει τη *διάρκεια* ως θεμέλιο της χρονικής συνείδησης. Ο Γάλλος φιλόσοφος θα υποστηρίξει, ενάντια στον Αϊνστάιν, ότι κάθε χρόνος πρέπει να μπορεί να τίθεται με απόλυτο τρόπο ενώπιον μιας συνείδησης και εντέλει θα καταλήξει να αναγνωρίσει την ανάγκη αναγωγής κάθε *διάρκειας* σε μία χρονική συνείδηση συμπαντικής εμβέλειας. Κατά βάση θεωρούμε ότι ο Μπερξόν σκέφτεται αναλογικά, όταν προτείνει τη δυνατότητα συσχετισμού των διαρκειών, κατακρίνοντας συνάμα τον σύγχρονο τρόπο μαθηματικής θεώρησης της ταυτοχρονίας ως εντελώς σχηματικό.

Έχοντας υπόψη τις αντιρρήσεις που διατύπωσε ο Γάλλος φιλόσοφος, προσπαθούμε στο **Β' μέρος** της μελέτης να συγκροτήσουμε την αριστοτελική φυσική φιλοσοφία για τον χρόνο, με άλλα λόγια να προσδιορίσουμε το εννοιολογικό περιεχόμενο της έννοιας του

χρόνου, όπως αναλύεται κυρίως στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*. Η γενική μας ιδέα είναι ότι καταβάλλεται διττή προσπάθεια από τον Σταγειρίτη: α) προς την κατεύθυνση της απομυθοποίησης του χρόνου, ώστε αυτός να καταστεί φυσικό φαινόμενο και β) προς την κατεύθυνση αιτιολόγησης της συμμετρίας του, ώστε να ξεπεραστούν οι δυσκολίες ασυμμετρίας που προκάλεσαν την επιστημολογική κρίση στα μέσα του 5ου π.Χ. αιώνα. Η διαφορά της δικής μας προσέγγισης σε σχέση με άλλες μελέτες είναι ότι θεωρούμε ως προϋπόθεση το πλαίσιο της κριτικής των *Παραδόξων*, προκειμένου να αναδειχθεί ο οντολογικός συσχετισμός των εννοιών του *μεγέθους*, της *κίνησης* και του *χρόνου*, υπό την προϋπόθεση της *συνέχειας*. Πρόκειται εξάλλου για απαίτηση που προτάσσεται διαρκώς στην οικεία πραγμάτευση του *χρόνου*. Αποκαλούμε την εν λόγω θεώρηση «ισομορφική» και ανιχνεύουμε ποικίλες συνέπειές της, όπως είναι η παραγωγή συνεχόμενων ακολουθιών κατά τις φυσικές μεταβολές, οι οποίες χαρακτηρίζονται θεμελιωδώς από τη δομή *πρότερον και ύστερον*. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι το *μέγεθος* υπαγορεύει τη δομή της κίνησης και αντίστοιχα η κίνηση υπαγορεύει τη δομή του χρόνου κατά μία συνθήκη αναγκαίας αλληλουχίας. Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι η θεωρία στοχεύει σε κάθε παραγόμενη διάρκεια από οποιαδήποτε μορφή κίνησης, αν και το υπόδειγμά της είναι η μετακίνηση, χωρίς παράλληλα να αποκλείεται η δυνατότητα ενός χρόνου συμπαντικού. Θεωρούμε λοιπόν ότι ο χρόνος θα πρέπει να θεωρείται «*αριθμός συνεχούς*», δηλαδή μία δομή διαφοροποίησης που ξεδιπλώνεται ως δυνατότητα ταυτόχρονα με την κίνηση. Δυνάμει όρια επ' αυτού του συνεχούς θα είναι μαθηματικής υφής αναλογικοί συντελεστές, με βάση τις νέες δυνατότητες περιγραφής μεγεθών που επεξεργάστηκε ο Εύδοξος στην Ακαδημία, καθιστώντας εντέλει κάθε μέγεθος σύμμετρο. Κοινός διαιρέτης όλων των κινήσεων και όλων των χρόνων / διαρκειών θα είναι το *ώρα*, μία μαθηματική — και γι' αυτό το λόγο καθολική — οριοθέτηση του χρονικού συνεχούς, η οποία μας θέτει πάντοτε εν τω μέσω μιας αριθμητικής δυνατότητας.

Αν ιδωθεί κατ' αυτόν τον τρόπο η αριστοτελική θεωρία, πιστεύουμε ότι μειώνεται αισθητά η απόστασή της από τις μπερξονικές θέσεις. Ο Αριστοτέλης διέθετε τα εννοιολογικά και επιστημονικά εργαλεία για να αναπτύξει μια τέτοια θεώρηση του χρόνου, η οποία να προσεγγίζει τον απειροστικό λογισμό, ένα από τα πιο θαυμαστά εργαλεία που επινόησε ο ανθρώπινος νους, κατά τον Μπερξόν. Θα λέγαμε ότι η διατύπωση «αριθμός του συνεχούς» αποτελεί έναν αρχαϊκό τρόπο να εκφραστεί η *διαφορά* προσδιορισμένη κατά το πρότερον και ύστερον. Μία άλλη συνέπεια που προκύπτει και συνδέει τους δύο στοχαστές είναι η δυνατότητα ο χρόνος να καταστεί αισθητός, στοιχείο που θα πρέπει να θεωρηθεί ως κορύφωση της εμπειριστικής προσέγγισης που αναπτύσσεται από τους δύο φιλοσόφους. Αλλά τα *Φυσικά* δεν αφήνουν πολλά περιθώρια για μια τέτοια προοπτική, οπότε θα πρέπει να συμπεριλάβουμε στην οπτική μας και τα ψυχολογικά κείμενα.

Στο **Γ' μέρος** της μελέτης εξετάζουμε καταρχάς τον χρόνο ως δυνατότητα, και ακριβέστερα ως ηρτημένη δυνατότητα της κίνησης. Η σκοπιμότητα που διέπει εδώ τη συλλογιστική μας είναι να εδραιώσουμε ότι η ισομορφική θεωρία που ανιχνεύσαμε στα *Φυσικά* εξακολουθεί να ισχύει στο ψυχικό πεδίο, με τρόπο ώστε να επιτρέπει την αντιληπτική πρόσληψη του χρόνου. Τελική μας στόχευση θα είναι να κατανοήσουμε καλύτερα τους όρους υπό τους οποίους εκδηλώνεται ο χρόνος της μνήμης.

Στην προσπάθειά μας να ανιχνεύσουμε τον χρόνο από την άποψη της δυνατότητας (Γ1) θα σταθούμε ιδίως στη φράση του Αριστοτέλη ότι ο χρόνος είναι «πάθος ή έξη της κίνησης». Επειδή και ο ορισμός της μνήμης στο αντίστοιχο δοκίμιο εμπλέκει την έννοια της «έξης», χρειάστηκε να μελετήσουμε ενδελεχώς αυτόν τον όρο ο οποίος φαίνεται να αποκτά κομβική σημασία στην αριστοτελική σκέψη, όταν πρόκειται να περιγραφούν φαινόμενα δυναμικής υφής. Αν το «πάθος» δηλώνει την επενέργεια ενός αναγκαστικού αιτίου, η «έξη» δηλώνει την εσωτερική κατάσταση ή μια ψυχοσωματική ιδιότητα που εμφανίζεται όταν υπάρξει ο κατάλληλος αιτιώδης συσχετισμός. Η γνώμη μας είναι εντέλει ότι η «έξη» στα ζη-

τήματα που μας απασχολούν δηλώνει την εμφάνιση ενός μορφικού αιτίου, γι' αυτό θα μπορούσε να αποδοθεί καλύτερα ως «ικανότητα». Για παράδειγμα, ο μαθητής με την άσκηση αποκτά την *έξη* του μαθηματικού, μόλις θυμηθούμε κάτι εμφανίζουμε την *έξη* του φαντάσματος, η κίνηση εμφανίζει την *έξη* του χρόνου. Πρόκειται λοιπόν για την πρώτη εκδοχή της *εντελέχειας*, που σημαίνει ότι δηλώνει τη δυναμικότητα των μορφικών ιδιοτήτων, οι οποίες δεν παύουν να υπάρχουν ακόμη κι όταν παραμένουν αδρανείς. Ο όρος συνήθως συγχέεται με το *έθος*, δηλαδή τη συνήθεια, ωστόσο η διαφοροποίηση είναι ρητή στην αρχαιοελληνική σκέψη.

Η *έξη*, *παραδόξως*, είναι ένας όρος με παράξενη ιστορία: υιοθετήθηκε πλήρως από τους Στωικούς, μαζί με μεγάλο μέρος της αριστοτελικής ορολογίας, για να περάσει μετά στους Σχολαστικούς ως «*habitus*», και να αποκτήσει πάλι κεντρικό ρόλο στη νεότερη φιλοσοφική παράδοση με τους Εμπειριστές, απ' όπου τον παραλαμβάνουν πάλι οι Γάλλοι φιλόσοφοι, κυρίως μετά τον Μπιράν και βέβαια τον αριστοτελιστή Ραβαισόν. Όταν εκρήγνυται ξανά το ενδιαφέρον για τη θεωρία της μνήμης, ο Μπερξόν παραλαμβάνει τον όρο, για να εκφράσει τη διάσταση της δυναμικότητας και τη μνήμη σε σωματικό επίπεδο. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να καταφύγουμε για βοήθεια στην ντελεζιανή ερμηνεία της μπερξονικής φιλοσοφίας, η οποία αναδεικνύει ακριβώς τη σημασία της δυναμικότητας στην μπερξονική σκέψη.

Περνώντας ξανά στην αριστοτελική φιλοσοφία (Γ2), προσπαθούμε να ανιχνεύσουμε τη χρονικότητα στην αίσθηση, έχοντας υπόψη ότι κατά κύριο λόγο η αίσθηση απευθύνεται στο παρόν. Οπότε κατ' αυτόν τον τρόπο αντιλαμβανόμαστε καλύτερα την προσπάθεια του Αριστοτέλη, όταν ασκεί κριτική στις προηγούμενες αντιληπτικές θεωρίες, διότι δεν συμπεριέλαβαν αυτή τη διάσταση της δυναμικότητας στις περιγραφές τους. Προσπαθούμε να δείξουμε λοιπόν ότι η δυναμικότητα στηρίζεται στη συνθετότητα του αντιληπτικού συστήματος, η λειτουργική διαφοροποίηση του οποίου επιτρέπει όχι μόνο την υποδοχή ειδωποποιητών κινήσεων αλλά και την εκούσια ή ακούσια αναπαραγωγή τους ως οιονεί αντιληπτικών γεγονότων. Διαπιστώνουμε μάλιστα ότι στο αντιληπτικό κέντρο συμβαίνει ένα «πάθος ή *έξη*» της αίσθησης, το οποίο προκαλεί έναν αναγκαίο προσδιορισμό της αίσθησης του *μεγέθους*, της *κίνησης*... και του *χρόνου* (;) — τα λεγόμενα «κοινά αισθητά». Δεχόμαστε δηλαδή ότι ο *χρόνος* θα πρέπει να αποτελεί δεδομένο της κεντρικής αντιληπτικής ικανότητας, και αποδεικνύουμε πόσο παρούσα είναι στην ανάλυση η ισομορφική θεωρία.

Η θεωρία της αντίληψης συμπληρώνεται από τη νέα θεωρία της *φαντασίας*, η οποία διανοίγει ένα νέο πεδίο μελέτης του ψυχισμού και μάλιστα υπό τους όρους της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας. Απομακρυνόμενοι από την εμπειριστική και μηχανιστική προσέγγιση των ατομικών εικόνων, θεωρούμε ότι στον πυρήνα της φανταστικής λειτουργίας βρίσκεται η λειτουργία της αποβλεπτικής ψυχής, η οποία εργάζεται θετικά, ειδωποιώντας δεδομένα διαμέσου της αίσθησης. Εργάζεται δε παραθετικά, όταν η αίσθηση και κατ' επέκταση η νόηση αδρανούν. Αναλαμβάνοντας τον μπερξονικό όρο της πρωταρχικής μνήμης, υποστηρίζουμε ότι αυτήν ακριβώς τη λειτουργία επιτελεί κατά βάση η *φαντασία*. Η ίδια η μνήμη, όπως την ορίζει ο Σταγειρίτης, δεν είναι άλλο παρά ένας τρόπος ενεργοποίησης της φαντασίας, όταν η ψυχή επαναλαμβάνει τους γενεσιουργούς όρους της αίσθησης, αποδίδοντας στις εσωτερικευμένες ειδωποποιητικές κινήσεις τον παρωχημένο χρόνο τους.

Καταλήγουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι η «αίσθηση του χρόνου» είναι πλήρως αποδεκτός όρος κατά τον Αριστοτέλη, ο οποίος αποδέχεται έτσι τον χρόνο ως άμεσο δεδομένο της συνείδησης. Επειδή όμως ο χρόνος και η αίσθηση δεν μπορούν αν υπάρξουν πέρα από το — έστω διευρυμένο — παρόν, η αίσθηση του χρόνου θα πρέπει να είναι η επίγνωση του *τώρα* ως μέσου ή ως *αριθμητή* των αισθητών κινήσεων. Ο χρονικός ορίζοντας δηλαδή εμφανίζεται σε κάθε ζώο που αποκτά συνείδηση της διαρκούς ροής των αισθήσεων. Η «γνώση του χρόνου», εξάλλου, θα είναι η επίγνωση της διευρυμένης προοπτικής του χρόνου,

στην οποία μόνο μία καλά ειδοποιημένη νόηση μπορεί να κινηθεί, χάρη στη βοήθεια της φαντασίας. Αυτό προσπαθούμε να το υποστηρίξουμε επικαλούμενοι το «διάγραμμα της γνώσης του χρόνου» κατά τον Αριστοτέλη, όπου φαίνεται ότι οι φανταστικές κινήσεις χρησιμεύουν ως υποκείμενα για την ενεργοποίηση χρονικών ειδών και το αντίστροφο. Υπάρχει επομένως μια (αποβλεπτική) ικανότητα σύλληψης χρονικών αποστάσεων, και αυτό χάρη στη φαντασία. Ο ίδιος ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι για κάθε είδους σκέψη προϋποτίθεται ένα υφιστάμενο φάντασμα αλλά και η *συνέχεια* των ειδών ως ανεξάντλητη πολλότητα.

Τα αντίστοιχα διαγράμματα της γνώσης του χρόνου που βρίσκουμε στους Μπερξόν και Χούσσερλ αποδεικνύουν πόσο καίρια υπήρξε η αριστοτελική προσέγγιση, σφραγίζοντας έτσι έναν διάλογο ο οποίος ακόμη και σήμερα παραμένει ουσιώδης για την κατανόηση της συνείδησης του χρόνου.

*

* *

Δυστυχώς παραμένουν ζητήματα τα οποία δεν μπορέσαμε να αναλύσουμε όσο θα θέλαμε στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, καθώς ο χρόνος κατέστη αφόρητα πιεστικός παράγοντας. Ένα μείζον ζήτημα, για παράδειγμα, είναι η λειτουργία της *ανάμνησης* και ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης απομακρύνεται τόσο από τις πλατωνικές θεωρήσεις όσο και από την εργαλειώδη λογική της μνημοτεχνικής. Ένα άλλο ενδιαφέρον ζήτημα είναι η θεωρία της εικόνας και της φαντασίας στον Μπερξόν, και μάλιστα η διαφαινόμενη απαξίωση της φανταστικής λειτουργίας στα πλαίσια της μπερξονικής γνωσιοθεωρίας. Ένα άλλο θα ήταν η αντιπαράθεση του Μπερξόν με τις θέσεις του Γκαστόν Μπασλάρ περί ασυνέχειας. Δυστυχώς επίσης απραγμάτευτη έμεινε και η θεωρία που συνδέει τη μνήμη με την ηθική και το συναίσθημα, ένα κεφαλαιώδες ζήτημα για τη μεταγενέστερη μεσαιωνική φιλοσοφία. Ας προβάλλουμε ως δικαιολογία ότι οι δυνατότητες της θεωρίας είναι ανεξάντλητες και ότι εδώ προσπαθήσαμε να αναδείξουμε τις πιο θεμελιώδεις, τις συνιστώσες αρχές της χρονικής συνείδησης για δύο τόσο απομακρυσμένες φιλοσοφικές σκέψεις.

Στο μέσο της εκπόνησης αυτής της μελέτης — στο μέσο της διάρκειάς της — βρέθηκαν αφενός η ανέγερση μιας οικίας, η οποία βάρυνε αφόρητα στην περαίωσή της, και αφετέρου η εκδήλωση μιας παρατεταμένης οικονομικής ύφεσης με απροσδόκητη ένταση και συνέπειες, η οποία διέκοψε τη βιβλιογραφική ενημέρωση και επιδείνωσε τις συνθήκες συγγραφής. Ας είναι η ολοκλήρωση αυτής της εργασίας μια έκφραση αντίστασης στις συνθήκες απαξίωσης που ζούμε, και της πίστης μας σε αξίες που υπερβαίνουν την μικροψυχία των καιρών.

2. Η συνάντηση Αριστοτέλη και Μπερξόν στην ιστορία της φιλοσοφίας

«πᾶσι γὰρ ἡμῖν τοῦτο σύνηθες, μὴ πρὸς τὸ πρᾶγμα ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν ἀλλὰ πρὸς τὸν τάναντία λέγοντα· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐν αὐτῷ ζητεῖ μέχρι περ ἂν οὐ μηκέτι ἔχη ἀντιλέγειν αὐτὸς αὐτῷ. διὸ δεῖ τὸν μέλλοντα καλῶς ζητήσιν ἐνστατικὸν εἶναι διὰ τῶν οἰκείων ἐνστάσεων τῷ γένει, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐκ τοῦ πάσας τεθεωρηκέναι τὰς διαφοράς.»

«Car c'est la philosophie dans ce qu'elle a d'essentiel, c'est la philosophie générale d'Aristote (et non pas telle ou telle cosmogonie) qui remplit ces huit livres de la Physique, où M. Borel voit tout juste de quoi amuser la curiosité des bibliophiles.»

(H. Bergson, *Réponse à un article d'É. Borel*)

(Αριστοτέλης, *Περὶ οὐρανοῦ*, Β' 13. 294b 7-13)

Πῶς πρέπει να αντιμετωπίσουμε την ιστορία της σκέψης; Αυτό είναι το ερώτημα που καλείται να απαντήσει καταρχήν ένας ιστορικός της φιλοσοφίας. Σύντομα αντιλαμβάνεται όμως ότι το ερώτημα παραλλάζει, γίνεται πιο πρωταρχικό: για ποιους λόγους στρέφεται ένας φιλόσοφος προς τους προηγούμενους στοχαστές, μελετώντας τον τρόπο σκέψης τους; Για να απαντήσουμε προσωρινά στο ερώτημα, τοποθετούμε ενώπιόν μας δύο σπουδαία παραδείγματα φιλοσόφων: αυτό του κατά τεκμήριο πρώτου ιστορικού της φιλοσοφίας, του Αριστοτέλη, και αυτό ενός φιλοσόφου επικριτή της ιστορίας της φιλοσοφίας, του Μπερξόν. Ας στραφούμε πρώτα στον Σταγειρίτη, για λόγους αρχαιότητας αλλά και για την τάξη της ίδιας της ιστορίας.

Προτού ασχοληθούμε με την καθαυτό ιδιότητα του Αριστοτέλη, ως φιλοσόφου που συγκροτεί μια ιστορία της φιλοσοφίας, ας προσέξουμε κάτι το οποίο δεν λαμβάνεται υπόψη συνήθως. Ανάμεσα στους τίτλους των έργων του που μας έχουν διασωθεί, αναφέρονται και ορισμένα τα οποία θα παραξένευαν έναν μη ειδικό: ένας κατάλογος Ολυμπιονικών, ένας άλλος Πυθιονικών, ένας κατάλογος νικητών στα Διονύσια, ένας κατάλογος τραγικών διδασκαλιών...¹ Γ' αυτήν την τελευταία και πολύ σημαντική εργασία οι Αμφικτίονες των Δελφών τίμησαν τον Αριστοτέλη και τον Καλλισθένη με τιμητικό ψήφισμα.²

¹ Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι*, Ε' 26. Τα περισσότερα τεκμήρια που διαθέτουμε αφορούν τον κατάλογο των Πυθιονικών, ο οποίος θα πρέπει να συντάχθηκε στους Δελφούς, αμέσως μετά την απαλλαγή του Αριστοτέλη από την υπηρεσία του ως παιδαγωγού στην αυλή της Μακεδονίας και μετά τη μάχη της Χαιρώνειας (338 π.Χ.). Ο Αριστοτέλης, έχοντας ως βοηθό τον ανιψιό του Καλλισθένη, θα πρέπει να παρέμεινε εργαζόμενος αρκετό διάστημα στα δελφικά αρχεία για τη σύνταξη του καταλόγου, ο οποίος είχε αναγραφεί σε λίθινη στήλη που είχε τοποθετηθεί στον περίβολο του ναού του Απόλλωνα. Διασώζεται μάλιστα και μια επιγραφή που μαρτυρεί το ποσό με το οποίο αμείφθηκε ο λιθοξόος της στήλης (Ditt. *SiG*³, αριθμ. 275) — δεξ. I. DÜRING [1966] 1: 57-59. Ο P. MORAUX [1951]: 125-126, με βάση αυτό το στοιχείο, υπολόγισε ότι η έκταση της επιγραφής ήταν περίπου 21.000 γράμματα.

² Το ψήφισμα ανακλήθηκε το 323 π.Χ., όταν η Αθήνα ξεσηκώθηκε εναντίον των Μακεδόνων. Χαρακτηριστικό είναι ότι σε μία από τις τελευταίες επιστολές του προς τον προστάτη του Αντίπατρο (~322 π.Χ.) ο Αριστοτέλης σχολιάζει σχετικά με το γεγονός: «*ὑπὲρ τῶν ἐν Δελφοῖς ψηφισθέντων μοι καὶ ὧν ἀφήρημαι νῦν οὕτως ἔχω, ὡς μήτε μοι σφόδρα μέλλειν ὑπὲρ αὐτῶν μήτε μοι μηδὲν μέλλειν*» (Rose, fr. 666 = Αἰλιανός, *Ποικίλη ἱστορία*, 14. 1) — παραθέτουμε κατά την Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΑ [1998]: 332-33. Η στάση του Αριστοτέλη φαίνεται να συμβαδίζει με την ηθική του διδασκαλία (*ΗΝ*, Δ' 7. 1124a 15-16).

Αναρωτιέται έπειτα κανείς, ποιος να είναι ο λόγος που ωθεί έναν μελετητή της ευρύτητας του Αριστοτέλη να αναλάβει τέτοιου είδους εργασίες; Πέρα από τα οποιαδήποτε οικονομικά και ηθικά οφέλη — ένα τιμητικό ψήφισμα της Δελφικής Αμφικτιονίας δεν είναι λίγο —, υποθέτουμε ότι θα πρέπει να υπάρχει και κάποια ιδιαίτερη αντίληψη που να υποστηρίζει λογικά αυτού του είδους την ενασχόληση. Και δεν βρίσκουμε άλλον λόγο από ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την οργάνωση του παρελθόντος, οργάνωση που δεν βασίζεται σε μαθηματικούς υπολογισμούς αλλά σε ονόματα και πράξεις ανθρώπων που δοξάζονται και παραμένουν ονομαστά μετά από χρόνους. Γνωρίζουμε το σύνθημα της αναφοράς σε ονόματα προκειμένου να προσδιοριστεί κάποιος χρόνος, το εφάρμοζαν επίσης οι Αθηναίοι χρησιμοποιώντας κατ' έτος το όνομα του επώνυμου Άρχοντος. Οι γραπτοί κατάλογοι όμως πλέον ουσιαστικά αντικαθιστούν την εργασία των παλαιών μνημόνων ή, καλύτερα, αναπληρώνουν με τον καλύτερο τρόπο το κενό τους. Στην πράξη λοιπόν ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται να συγκροτήσει — και ταυτόχρονα ίσως να εξερευνήσει — το παρελθόν κάποιων σημαντικών θεσμών με πανελλήνια απήχηση. Πίσω από την επαγγελματική ενασχόληση διακρίνεται λοιπόν ένα έντονο ιστορικό ενδιαφέρον. Θα λέγαμε ότι εφαρμόζεται, κατά κάποιον τρόπο, η θεωρία της *Ποιητικής* του, που διδάσκει ότι η ιστορία βασίζεται στο καθ' έκαστον, ενώ η ποίηση ενδιαφέρεται για το καθόλου (*Ποι*, 9. 1451b 1-7).¹ Σε συνδυασμό με τη συλλογή των *πολιτειών* (συνταγμάτων) των ελληνικών πόλεων, εργασία που προώθησε με τον Θεόφραστο, ίσως θα πρέπει να μιλήσουμε για ένα συστηματικό ενδιαφέρον καταγραφής των επιτευγμάτων του ελληνικού πολιτισμού.

Ο θησαυρισμός όμως στον οποίο επιδίδεται ο Αριστοτέλης δεν είναι μόνον αρχαιακού αλλά και λειτουργικού τύπου. Στη *Ρητορική* επισημαίνει τη χρησιμότητα της επίκλησης *παραδειγμάτων*, δηλαδή γεγονότων του παρελθόντος, τα οποία επικαλείται κάποιος για να συμπεράνει σχετικά με κάτι πρόσφατο.² Στα *Τοπικά* συμβουλεύει τον θησαυρισμό και τη συστηματική καταγραφή γνώμων και επιχειρημάτων, προκειμένου να απομνημονευθούν και να καταστούν εύχερα προς χρήση ανά πάσα στιγμή, σε κάποια συζήτηση ή πραγμάτευση (*Τοπ*, Α' 14. 105b 12-18). Επίσης αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στις γνώμες των σοφών ή των ειδικών που προηγήθηκαν.³ Σε πολλά σημαντικά έργα του ξεκινά με μία διαπορητική εισαγωγή, όπου επισκοπεί τις γνώμες των προγενέστερων, διαπιστώνοντας ευστοχίες ή αστοχίες στα λεγόμενά τους.⁴ Όταν εξάλλου θα καταπιαστεί για να σχηματίσει την εικόνα της φιλοσοφικής εξέλιξης μέχρι τις μέρες του, χρησιμοποιεί το παραδοσιακό θέμα του «πρώτου ευρετή», αναζητά δηλαδή τον πρώτο άνθρωπο που ξεκίνησε την ενασχόληση με τον τρόπο της φιλοσοφικής θεωρίας.⁵

¹ Για τη σχέση του Αριστοτέλη με την ιστορία γενικότερα, δες R. WEIL [1964].

² ΡΤ, Α' 2. 1356b 2 κ.εξ. Παράβαλε Σοφοκλή, Οιδίπους τύραννος, στ. 915: «ὅποι' ἀνήρ ἔννους τὰ καινὰ τοῖς πάλαι τεκμαίρεται.»

³ Απ' όπου το κίνητρο για μία συλλογή παροιμιών που συνέταξε («*Παροιμία α'*», κατά τον Διογένη Λαέρτιο, *Βίοι*, Ε') αλλά και η απόδοση ιδιαίτερης βαρύτητας στα λεγόμενα των προγενεστέρων (*ΜΦ*, α' 1. 993a 31 – b 14).

⁴ Χαρακτηριστικό παράδειγμα το βιβλίο Α' των *ΜΦ*, ενώ η αναγκαιότητα της «*διαπορήσεως*» συστήνεται επίσης στην πραγματεία *Περί ψυχής* (Α' 2. 404a 20-24), για να ακολουθήσει η διά μακρών εξέταση των διάφορων θεωριών περί ψυχής.

⁵ Συνηθισμένο θέμα στην αρχαία σκέψη είναι η πρόταξη κάποιου ο οποίος θεωρείται πρωταίτιος μιας επινόησης, ταυτιζόμενος έτσι με την αρχή ως αιτία ευεργεσίας, και άρα προόδου, για τους ανθρώπους. Ο VAN GRONINGEN [1953]: 33 συνδέει το ενδιαφέρον για την «πρώτη αρχή» με την αναζήτηση ενός προσώπου που υπήρξε αίτιο καλού ή κακού. Δες σχετικά A. KLEINGÜNTHER [1934] «*Πρώτος εύρετής*», *Philologus*, Suppl. Band XXVI.1 (1934) — κείμενο που δεν διαθέτουμε. Έφορος, Θεόφραστος και Στράβων λέγεται ότι έγραψαν βιβλία περί «*Έφευρέσεων*».

Το σχεδιάσμα ιστορίας της φιλοσοφίας που προτείνει ο Αριστοτέλης το βρίσκουμε κατά βάση στο Α' βιβλίο των *Μεταφυσικών*. Εκεί περιγράφεται η αρχή της φιλοσοφικής έρευνας από τους Μιλήσιους φιλοσόφους — και δη τον Θαλή —, για να καταλήξει στον Πλάτωνα και βέβαια στον ίδιο τον Αριστοτέλη. Έχει παρατηρηθεί βέβαια ότι η προοπτική σχηματίζεται με κριτήρια που αρμόζουν στην Ακαδημαϊκή αντίληψη για τη δεσπόζουσα θέση της θεωρίας των Ιδεών στη φιλοσοφική παράδοση (M. FREDE [2004]). Και αν γίνεται προσπάθεια να καταγραφούν και να ταξινομηθούν οι σημαντικότερες θέσεις των προηγούμενων φιλοσόφων (τα «*ἔνδοξα*»), αυτό γίνεται μέσα από μια κίνηση επιβεβαίωσης της αριστοτελικής θεωρίας των *τεσσάρων αιτίων*, θεωρία η οποία προκαταβάλλεται αλλά και επικυρώνεται στην πορεία, όπως επισημαίνει ο Β. Κάλφας.¹

Έπειτα από τη δριμυία κριτική που άσκησε ο Χάρολντ Τσέρνις (H. CHERNISS [1935]) στην αξία της μαρτυρίας του Αριστοτέλη για τους προηγούμενους φιλοσόφους, προέκυψε το ζήτημα τι είδους ιστορία της φιλοσοφίας μάς παραδίδει ο Σταγειρίτης. Διότι η γενική σύλληψη φαίνεται να υποτάσσεται στην τελειότητα της αλήθειας που ανακάλυψε ο ίδιος ο Αριστοτέλης, ενώ ταυτόχρονα οι επιμέρους θέσεις ερμηνεύονται μέσα από τα εννοιολογικά σχήματα της αριστοτελικής ορολογίας. Εύλογο, θα πούμε, αν σκεφτούμε ότι ο Αριστοτέλης δεν είναι δοξογράφος αλλά φιλόσοφος, πράγμα που σημαίνει ότι δεν έχει εγκαταλείψει την προσπάθεια για την ανεύρεση της αλήθειας και ότι ακόμη και την ώρα που γράφει η στόχευσή του κατά κάποιον τρόπο τον ξεπερνά. Ένα φαινόμενο μάλιστα που παρατηρεί και ο ίδιος στους προηγούμενους φιλοσόφους είναι το γεγονός ότι τα πράγματα, η σύλληψη του πραγματικού, κοντολογίς η αλήθεια, ωθεί τη σκέψη τους μπροστά ή την επαναφέρει όταν έχει παραστρατήσει. Όπως παρατηρεί ο Ρ. ΑΥΒΕΝΚΟΥΕ [1962]: 84-85, είναι χαρακτηριστικό ότι, όποτε οδηγείται στην εξήγηση ενός σφάλματος, ο Αριστοτέλης δεν επικαλείται ποτέ κάποιο ελάττωμα του ανθρώπινου πνεύματος. Τα σφάλματα προκύπτουν κυρίως εξαιτίας μιας δύναμης αδράνειας που οδηγεί την έρευνα προς την κατεύθυνση της αλήθειας, ώσπου κάποια στιγμή η επαφή με τα πράγματα χάνεται, λόγω του ότι εκεί η ιδέα εξαντλήθηκε ή εφαρμόστηκε υπέρ το δέον. Για παράδειγμα, η ενολογία που ανέπτυξαν οι Ελεάτες δεν μπορούσε να εξηγήσει την πραγματικότητα του γίνεσθαι, οπότε εκείνοι επέλεξαν να απορρίψουν το γίνεσθαι συλλήβδην. Ωθούμενοι από τη δογματική προσήλωση στις αρχές τους και τη ρύμη του λόγου, οι φιλόσοφοι καταλήγουν ενίοτε σε παραβίαση της αλήθειας, σε «*πλασματώδεις*» παραδοχές.²

Ωστόσο οι αρχικές ιδέες δεν θεωρούνται πλήρως εσφαλμένες. Υπάρχει κάτι «*εύλογον*» σε κάθε φιλοσοφική σύλληψη, μία δρώσα αιτία που αποτελεί συνιστώσα της αλήθειας, αλλά η οποία μπορεί εντέλει να εκφράζεται αδέξια, ατελώς, ή με τρόπο απόλυτο, όπως είπαμε. Πρόκειται για μια στάση βαθιάς κατανόησης του φιλοσοφικού λόγου, να μην αντιμετωπίζει δηλαδή κανείς εξεταστικά μόνον την αλήθεια αλλά και τα κίνητρα που οδήγησαν στο λάθος, ώστε έτσι να ενισχύεται η πίστη στην αλήθεια.³ Η ανίχνευση του *εύλογου κινήτρου* για τη διατύπωση μιας αρχικής υπόθεσης ή ιδέας και η σύγκριση με την ενδεχομένως εσφαλμένη ή ελλιπή ανάπτυξή της, η οποία την οδηγεί στο περιθώριο, αποτελεί πολύτιμη

¹ Β. ΚΑΛΦΑΣ [2009]*: 52-54. Αυτό διαπιστώνεται με σαφήνεια στην ανακεφαλαίωση της έκθεσής του που παραθέτει ο Αριστοτέλης: *ΜΦ*, Α' 7. 988a 18 – b 21.

² *ΜΦ*, Μ' 7. 1082b 3: «*λέγω δὲ πλασματώδεις τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον*». Χαρακτηρισμός που συνήθως συνοδεύει το «*ἄτοπον*». Να παρατηρήσουμε εδώ ότι ο φιλόσοφος δεν ονοματίζει το πράγμα επιλέγοντας κάποιο από τα παράγωγα της *φαντασίας*, πιθανότατα επειδή η αιτία πρόκλησης του σφάλματος είναι αποκλειστικά ανθρώπινη επιλογή.

³ Ρ. ΑΥΒΕΝΚΟΥΕ [1962]: 86, σημ. 2. Ο Ωμπάνκ μιλά εν προκειμένω για μεθοδολογικό «*πρόγραμμα*» εργασίας και το ανιχνεύει να διατυπώνεται στα *ΗΝ*, Η' 14. 1154a 24 (πρβλ. *ΗΕ*, Γ' 2. 1235b 15 και *ΦΑ*, Δ' 4. 211a 10).

παρακαταθήκη στη γενικότερη προσπάθεια προσέγγισης της αλήθειας. Στο μέτρο που ο Αριστοτέλης εφάρμοσε αυτήν την ερευνητική αρχή, μπορούμε να πούμε ότι δικαιώνεται ως ιστορικός της φιλοσοφίας.

Όπως επισημαίνει ο Π. Ωμπάνκ, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι πίσω από το ιστορικό σχήμα του βιβλίου *ΜΦ, Α'* βρίσκεται η ιδέα μιας νομοτέλειας, που οδηγεί τη φιλοσοφική σκέψη, μέσα από διαδοχικές επιτυχίες και σφάλματα, σε ολοένα εμπριθέστερες προσεγγίσεις, με ύστατο σταθμό το αριστοτελικό επίτευγμα. Ωστόσο η διαρκής αντιπαράθεση του φιλοσόφου με τα πράγματα και η ενασχόληση με προβλήματα που δεν επιλύονται πάντοτε ικανοποιητικά, ταιριάζει περισσότερο με τη γενετική προσέγγιση των φιλοσοφικών θεωριών, η οποία αναδεικνύει ακριβώς αυτή την τριβή των φιλοσόφων με την αλήθεια. Οπότε το εξελικτικό σχήμα που δίνεται στο βιβλίο *ΜΦ, Α'* υποκαθίσταται στην ουσία από τη μέθοδο αναζήτησης του *εύλογου κινήτρου*, αρχή η οποία αναιρεί τη στερεότυπη ερμηνεία των θεωριών και ανοίγει τον ορίζοντα των αλληλουχιών και των πολλαπλών σημασιοδοτήσεων. Κατ' αυτόν τον τρόπο αναδεικνύονται λιγότερο οι φιλόσοφοι και περισσότερο τα ίδια τα προβλήματα, που επιμένουν και επιστρέφουν, συγκροτώντας εντέλει την ενότητα αλλά και την ταυτότητα του φιλοσοφικού λόγου: πώς προκύπτει η πολλαπλότητα, τι σημαίνει ύπαρξη, ποια είναι η απώτατη αιτία... Το σχήμα πλέον που υιοθετείται δεν είναι εκείνο της προοδευτικής ανέλιξης αλλά του διηνεκούς *διαλόγου*, με την κοινότητα του θέματος και τις διαφοροποιήσεις των συνομιλητών, τρόπον τινα μια προβολή της σωματικής μεθόδου στην ιστορία. Η διαλεκτική καθίσταται έτσι πρωταρχική φιλοσοφική μέθοδος για την ανεύρεση των αρχών, διότι οι αρχές δεν αποδεικνύονται και δεν υπάρχει άλλος τρόπος να τις συλλάβει κανείς παρά μέσα από τη συζήτηση με όσα έχουν θεωρήσει οι προηγούμενοι. Μάθημα αρχής το οποίο συγκρατούμε και στην παρούσα εργασία.

*

* * *

Αν στραφούμε στη συνέχεια προς τον Μπερξόν, θα παρατηρήσουμε την ίδια διαφορούμενη στάση απέναντι στο φιλοσοφικό παρελθόν: αφενός μια επικριτική θεώρηση των προγενεστερών και από την άλλη μια διαφοροποιημένη στάση αποδοχής.

Η επικριτική θεώρηση της φιλοσοφικής παράδοσης εκφράζεται σε αρκετά σημεία του μπερξονικού έργου και φαίνεται να αφορμάται από δύο βασικούς λόγους: α) Ο πρώτος λόγος συμπίπτει με την κριτική της χρήσης των *εννοιών* (concepts) στη φιλοσοφία και την επιστήμη. Ο Μπερξόν θεωρεί ότι αυτό που συνήθως συμβαίνει είναι να κατασκευάζεται από τη νόηση μία έννοια ως σύμβολο αποκομμένο από το πράγμα και χωρισμένο από την πληρότητα της εννοιακής σύλληψης. Η πρακτική αυτή δεν εμποδίζει για το ίδιο το πράγμα να παραχθούν πλείστες έννοιες, αντιπροσωπεύοντας επιμέρους όψεις του. Όστε οι έννοιες καταλήγουν να αποδίδουν όψεις του πράγματος, οι οποίες είναι μεν χρηστικές για τη νόηση, αποτυγχάνουν όμως να αναδείξουν την αλήθεια του. Και ο Μπερξόν συμπληρώνει ότι από εκεί και ύστερα παρακολουθούμε τους φιλοσόφους ή τους επιστήμονες να απονέμουν, με διαφορετικό τρόπο ο καθένας, σπουδαιότητα σ' αυτήν ή σ' εκείνη την έννοια. Κατά συνέπεια, «*οι απλές έννοιες δεν έχουν μόνο το μειονέκτημα να διαιρούν τη συγκεκριμένη ενότητα του αντικειμένου σε πλείστες όσες συμβολικές εκφράσεις· διαιρούν επίσης τη φιλοσοφία σε διακριτές σχολές, η καθεμία από τις οποίες υπερασπίζεται τη θέση της, διαλέγει τα πόνια της και ξεκινά με τις άλλες σχολές μία παρτίδα που δεν τελειώνει ποτέ*» («ΙΜ», στο BERGSON [1934]: 188).

Γυρνώντας λοιπόν το βλέμμα προς το παρελθόν της φιλοσοφίας, αυτό το ανούσιο παιχνίδι με τις έννοιες είναι το πρώτο χαρακτηριστικό που εισπράττει κανείς σε μεγάλο βαθμό.¹ Οπότε οι επικρίσεις που εξαπολύονται στη *Δημιουργική εξέλιξη* ενάντια στην προγενέστερη φιλοσοφία και στα λάθη επί λαθών που συσσωρεύει θα πρέπει να αφορμώνται από αυτού του είδους την τοποθέτηση.² Γιατί λοιπόν να ασχοληθεί κανείς σοβαρά με τη μελέτη αυτών των σχολών; Αυτό που προτείνεται ως αντίδοτο είναι η μέθοδος της *ενόρασης* και η δημιουργία νέων εννοιών, οι οποίες θα είναι περισσότερο προσαρμοσμένες στα πράγματα και στα χαρακτηριστικά τους.

Μία δεύτερη αφόρμηση για επικρίσεις στη φιλοσοφική παράδοση προέρχεται από τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο ίδιος ο φιλόσοφος τη γενική μέθοδο της φιλοσοφίας. Θα επικαλεστούμε επ' αυτού μία διάκριση την οποία αντλεί ο Μπερξόν από τον Τζέιμς, ανάμεσα στον *ερασιτέχνη* και τον *επαγγελματία* φιλόσοφο.³ Ο Μπερξόν χαρακτηρίζει «ερασιτέχνες» όσους φιλοσόφους παραλαμβάνουν από προηγούμενους ένα πρόβλημα μαζί με τις προτεινόμενες εναλλακτικές επίλυσής του και το μόνο που κάνουν είναι να προτείνουν κάποια από αυτές ως εύλογη. Ως «ερασιτέχνη» χαρακτηρίζει, για παράδειγμα, τον Σ. Μπάτλερ (S. Butler, 1835-1902), επειδή δεν κατάφερε να εντοπίσει το πρόβλημα της δαρβινικής θεωρίας στη μορφογενετική διαδικασία και να το διατυπώσει με δικούς του όρους.⁴ Οπότε το πρόβλημα εξακολουθεί διαρκώς να τίθεται και το μόνο που έχει να κάνει κανείς είναι να επιλέξει ανάμεσα από ισοδύναμες αλλά αντιφατικές λύσεις.

Ο «επαγγελματίας» φιλόσοφος αντίθετα είναι εκείνος που θέτει εξαρχής το πρόβλημα με νέους όρους, υποβάλλοντας αντίστοιχα και μία λύση, η οποία μπορεί να μην είναι ακόμη εμφανής αλλά διαφαίνεται ήδη μέσα από τους όρους της προβληματικής. Επομένως κατά τη διαδικασία αυτή δεν ανακαλύπτει τόσο, όσο *επινοεί* το πρόβλημα και τους όρους επίλυσής του («P» στο BERGSON [1934]: 51-53). Αξίζει να αναφέρουμε το παράδειγμα που συνοδεύει τη σκέψη: Ένας καθηγητής φιλοσοφίας θέτει το ερώτημα στον μαθητή: «Η ηδονή είναι ή δεν είναι η ευτυχία;» Και ο μαθητής αντιλαμβάνεται το ερώτημα ως εξής: «Σύμφωνα με το νόημα της ηδονής στο οικείο κεφάλαιο του σχολικού εγχειριδίου, θα πρέπει να παραδεχθεί κανείς ότι η ευτυχία είναι μια ποικιλία από ηδονές;» Το ερώτημα κατ' αυτόν τον τρόπο μεταβάλλεται σε στείρα διανοητική άσκηση, σε ήδη υπαγορευμένη ρητορική ερώτηση, απομακρυσμένη επί της ουσίας από κάθε πραγματική εφαρμογή.

Από αυτό ακριβώς το σημείο η προοπτική φαίνεται να αλλάζει. Στη διάλεξη της Μπολώνια (1911, «IP» στο *PM*) ο φιλόσοφος φαίνεται να υιοθετεί την οπτική του ιστορικού της φιλοσοφίας, όντας ακριβώς προορισμένος από τις εκπαιδευτικές ανάγκες να προβεί σε δι-

¹ Ο τύπος αυτών των εννοιών που προκύπτουν από την ενόραση θα έχει ως κύριο χαρακτηριστικό του τη *ρευσιτότητα*. Δες Ι. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ [2012]^ε: 195 κ.εξ.

² Δες κυρίως *EC*, κεφ. Δ', όπου αφιερώνονται ενότητες στην *Ιστορία των συστημάτων* και στην προκληθείσα *Αυταπάτη από τις ιδέες του μηδενός και της αμεταβλησίας*. Σχετικά με την ανεπάρκεια μιας σκέψης που εκτυλίσσεται με απλούς συνδυασμούς ή αναδιάρθρωση δεδομένων εννοιών, δες επίσης BERGSON [1907]: 48, [1934]: 45-46, 197-198, 221.

³ W. JAMES [1907] *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. Στη γαλλική μετάφραση του έργου (= *Pragmatisme*, Flammarion, 2007), σελίδες 91-92· δες και BERGSON [2011]: 715, σημ. 72.

⁴ Ο Μπάτλερ είχε συγγράψει ένα δοκίμιο κατά του δαρβινισμού (S. BUTLER [1879] *Evolution, Old and New*) υποστηρίζοντας θέσεις μεταμορφισμού του Λαμάρκ (Lamarck). Ο Μπερξόν διατυπώνει σχετικά τις απόψεις του το 1935 σε μία επιστολή προς τον Ντελάτρ (F. Delattre, δες BERGSON [2011]: 676 κ.εξ., ιδίως σελίδα 681). Ο M. GUEROUULT [1960]: 11-12 αναφέρει ένα άλλο παράδειγμα, αυτό του Ρενουβιέ (Ch. Renouvier, 1815-1903), ο οποίος υποστήριζε ότι η ιστορία της φιλοσοφίας προσφέρει απαντήσεις αντιφατικές σε προβλήματα αιώνια, τα οποία απαιτούν να προβεί κανείς σε (ηθικές) επιλογές.

δασκαλία αυτής της ιστορίας.¹ Στην αρχή λοιπόν κάθε φιλοσοφική θεωρία εμφανίζεται στον μελετητή σαν ένα πολύπλοκο αλλά ωραίο οικοδόμημα, λειτουργικό και φροντισμένο από όλες τις απόψεις, ώστε να παρέχει απαντήσεις σε ποικίλα ερωτήματα, συνδεδεμένο ταυτόχρονα με την παράδοση και το μέλλον, προετοιμάζοντας την επόμενη εποχή της σκέψης. Αλλά αυτό δεν αρκεί. Θα πρέπει ο μελετητής, αφού αποκτήσει την απαιτούμενη οικειότητα των στοιχείων, να προχωρήσει ένα στάδιο παραπέρα, προκειμένου να συλλάβει σε μία εικόνα την οργανική ενότητα των διάφορων στοιχείων του συστήματος σκέψης. Και τούτο όμως δεν είναι αρκετό. Το επόμενο βήμα θα είναι η υπέρβαση αυτής της ενδιάμεσης εικόνας, προς τη σύλληψη της αρχικής ενόρασης του φιλοσόφου. Αυτή συνιστά το μη αναγώγιμο στοιχείο κάθε φιλοσοφίας, κάτι απλό και μοναδικό σαν ιδέα, που δεν ανήκει σε καμία εποχή. Αυτό λοιπόν που προτείνει ο Μπερξόν είναι ένα είδος απελευθέρωσης από τη δουλειά της εννοιολόγησης και την τάση για σχηματοποίηση, προκειμένου να έρθουμε σε επαφή με το αρχικό δημιουργικό έναυσμα, το οποίο αποτελεί την πλέον προσωπική σφραγίδα του φιλοσόφου στο εννοιολογικό οικοδόμημα που στήνεται έπειτα με υπομονή.² Η εφαρμογή εν προκειμένω γίνεται πάνω στη φιλοσοφία του Μπέρκλεϋ.

Ο Μπερξόν παρουσιάζει τώρα μια νέα συνθήκη αντινομίας, την οποία βιώνει κάθε φιλόσοφος — και κάθε πνευματικός άνθρωπος γενικότερα. Από τη μία πλευρά παραμένει αναπόφευκτα εγκλωβισμένος στην εποχή του, που σημαίνει ότι δέχεται απαραίτητα επιδράσεις και καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τα προβλήματα και το εννοιολογικό οπλοστάσιο που διακινείται στη συγκεκριμένη εποχή. Από την άλλη πλευρά όμως κάθε σημαντικός φιλόσοφος ορθώνει το φιλοσοφικό του σύστημα σκέψης πάνω σε μία ιδέα, μία απλή ενόραση, η οποία αποτελεί στοιχείο άρρητο και συνιστά την πιο ουσιαστική επαφή με το απόλυτο. Στην προσπάθεια κάθε φιλοσόφου να εκφράσει με λόγο εκείνη την απλή ενόραση αναπτύσσεται το εννοιολογικό πλέγμα της φιλοσοφίας του, στα πλαίσια του οποίου νέα προβλήματα αναφύονται και παλαιότερα προβλήματα αλλάζουν νόημα, ενώ προκύπτει η ανάγκη επινόησης νέων εκφραστικών μέσων. Το παράδοξο του πράγματος είναι αυτή η σχέση ανυπέρβλητης *ασυμμετρίας* που προϋποτίθεται γενικά, ανάμεσα στην πηγαία ενόραση και την τελική έκφραση της σε μορφή διατυπωμένης σκέψης («IP» στο BERGSON [1934]: 119).

Ώστε εντέλει θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η όποια κριτική ασκείται εν ονόματι μιας ενόρασης που συλλαμβάνει το απόλυτο αλλά κατορθώνει να το εκφράσει με περισσότερο ή λιγότερο επιτυχημένο τρόπο — οπωσδήποτε θα υπάρχει κάποια απώλεια σε σχέση με το απόλυτο της ενόρασης. Στις περιπτώσεις όπου η σύλληψη της έκφρασης αποτυγχάνει και προκύπτει το λάθος, ο ιστορικός έρχεται να σχηματοποιήσει την έκφραση συγκρατώντας μονάχα τη βασική της δομή, καθιστώντας την κάτι τετριμμένο και συγκαλύπτοντας έτσι με λήθη την αρχική ενόραση.

¹ Ο GUEROUULT [1960]: 13 θεωρεί ότι, πέρα από τα εκπαιδευτικά του καθήκοντα, ο Μπερξόν ωθείται στην επαναξιολόγηση της ιστορίας της φιλοσοφίας και από τον Αιμ. Μπουτρού (É. Boutroux, 1845-1921), δάσκαλό του στην École Normale, ο οποίος του «*αποκαλύπτει μία μέθοδο στην ιστορία της φιλοσοφίας*» — τα τελευταία λόγια ανήκουν στον Ντομινίκ Παροντί (D. PARODI [1923] «Article nécrologique sur É. Boutroux.» *Annuaire de l'É.N. Supérieure*, [1923]: 93-94).

² Από την επιστολή προς Μπορέλ (Ιανουάριος 1908): Ο Μπερξόν αποκρούει τις μομφές περί άγνοιας και απαντά ότι οφείλει κανείς να λαμβάνει υπόψη την ιστορία του φιλοσοφικού προβληματισμού, διότι η σκέψη ακολουθεί μια πορεία προοδευτικής εμβάθυνσης και επανατοποθέτησης των αρχικών προβλημάτων («*La pensée, s'approfondissant de plus en plus elle-même depuis les premiers temps de la réflexion philosophique, a rencontré tour à tour ces larges strates d'idées qui correspondent aux grandes périodes de l'histoire de la philosophie*», [2011]: 358). Επισημαίνει ότι οι ρίζες των προβλημάτων που ανακινεί η φιλοσοφική σκέψη ανάγονται στους Έλληνες και προβαίνει σε ειδική μνεία των Παραδόξων, τα οποία, αν και σοφίσματα, περιέχουν σπουδαίο προβληματισμό αναφορικά με την αδυναμία κατάτμησης της κίνησης.

Να λοιπόν που διαπιστώνουμε και στον Μπερξόν τις ίδιες τάσεις που παρατηρήσαμε και στον Αριστοτέλη, απέναντι στην ιστορία της φιλοσοφίας: αφενός την αρχική, καταστροφικών προθέσεων στάση του ανανεωτή της φιλοσοφίας και αφετέρου την περισσότερο επιεική, συμπαθητική στάση του δασκάλου, ο οποίος αναζητά, ακόμη και πίσω από τα λάθη, μια έκλαμψη του αληθινού που ξεφεύγει από τον χρόνο. Αν ο Μπερξόν ονοματίζει αυτό το αρχικό στοιχείο «ενόραση», ο Αριστοτέλης θα το αποκαλούσε «εύλογο κίνητρο». Πρόκειται σε κάθε περίπτωση για την αναζήτηση των ψηγμάτων της αλήθειας πίσω από κάθε έκφραση υπεύθυνης διανοητικής εργασίας.

*
* *
*

Όσον αφορά τώρα την ενασχόληση του Μπερξόν ειδικότερα με την αριστοτελική φιλοσοφία, θεωρούμε σκόπιμο να περιγράψουμε και εδώ το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα κινηθούμε.

Η αφετηρία της συστηματικής ενασχόλησης του Μπερξόν με τη φιλοσοφία υπήρξε η σκέψη του Καντ. Ως καθηγητής της φιλοσοφίας στο λύκειο Μπλαιζ Πασκάλ του Κλερμόν-Φεράν (Clermont-Ferrand), από το 1883 έως το 1889, ο Μπερξόν μελέτησε συστηματικά τον Καντ, και κυρίως τη θεωρία του τελευταίου για τον χώρο και τον χρόνο, σε σημείο μάλιστα να ειπωθεί ότι τα *Άμεσα δεδομένα της συνείδησης* δεν είναι παρά η *Υπερβατολογική αισθητική* του Καντ, διορθωμένη ως προς τη θεώρηση της διάρκειας.¹

Παράλληλα ωστόσο ο Μπερξόν μελετά και την αρχαία φιλοσοφία, ωθούμενος από τις διδακτικές του υποχρεώσεις — μεταξύ άλλων και τη διδασκαλία της αριστοτελικής φιλοσοφίας.² Ετοιμάζει γι' αυτό μια έκδοση με μεταφρασμένα αποσπάσματα από τον Λουκρήτιο (1883), και για να συγγράψει την εισαγωγή παραθέτει στοιχεία από τα *Φυσικά* και τα *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη. Φανερώνεται έτσι ένα πρώτο ενδιαφέρον για τον αρχαίο ατομισμό και για το ζήτημα της *ασυνέχειας* στη φυσική πραγματικότητα. Αν θεωρήσουμε ότι ο ατομισμός είναι μία εκδοχή του ελεατισμού, αντιλαμβανόμαστε ποια πορεία θα πρέπει να οδήγησε τον Μπερξόν να μελετήσει τους *Παράδοξους συλλογισμούς* του Ζήνωνα από την Ελέα, κύρια πηγή για τους οποίους ακόμη και σήμερα είναι τα *Φυσικά* (ΦΑ, Ζ') του Αριστοτέλη. Στα *Παράδοξα* πράγματι αναπτύσσεται ένα σκεπτικό το οποίο συγγενεύει πολύ με ατομικού τύπου θεωρήσεις του χώρου (μέγεθος), της κίνησης και του χρόνου. Ενάντιος σ' αυτήν τη λογική κατακερματισμού της φυσικής πραγματικότητας στάθηκε ο Αριστοτέλης.

Η αναμέτρηση αυτή του Αριστοτέλη με τα *Παράδοξα* του Ζήνωνα φαίνεται πως αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τον νέο φιλόσοφο. Πιο συγκεκριμένα, μέσα από τις αναλύσεις του Αριστοτέλη ανακινείται ένας προβληματισμός πάνω στην ασυνέχεια ή μη της κίνησης, ο οποίος συνδέεται άρρηκτα με την αντίληψη για τον χώρο εντός του οποίου συντελείται η

¹ R.-M. MOSSÉ-BASTIDE [1949]: 11-12. Η συγγραφέας αναφέρει και ένα σχετικό σχόλιο από το έργο *Bergson à Clermont-Ferrand* του Ντεζεμάρ (Desaynard).

² Το ακαδημαϊκό έτος 1885-1886 μία από τις πρώτες του διαλέξεις έχει τίτλο: «Aristote et son influence sur le développement des sciences». Ο Μπερξόν διδάσκει αριστοτελική φιλοσοφία τόσο στο Κλερμόν-Φεράν (1885-1889) όσο και αργότερα στο Κολλέγιο της Γαλλίας (Collège de France), όπου ονομάζεται «καθηγητής της ελληνικής και λατινικής φιλοσοφίας». Έτσι το 1902-1903 σχολιάζει το Β' βιβλίο των *Φυσικών*, το 1903-1904 διδάσκει το Λ' των *Μεταφυσικών* και παράλληλα την «Ιστορία των θεωριών της μνήμης», όπου στα πέντε πρώτα μαθήματα οι αναφορές στην αρχαία φιλοσοφία είναι εκτεταμένες. Δες BERGSON [2011]: 132 και A. FRANÇOIS [2004]: 17 κ.εξ.

μεταβολή. Ο προβληματισμός αυτός εκβάλλει στις δύο διατριβές που παρουσίασε ο Μπερξόν το 1889: αφενός στα *Άμεσα δεδομένα (DL)* και αφετέρου στη λατινική διατριβή, *Quid Aristoteles de loco senserit* (= Τι θεωρούσε ο Αριστοτέλης για τον τόπο, DL).¹ Στα *Άμεσα δεδομένα* προβάλλεται μια νέα αντίληψη για τον χρόνο, ενώ η ιστορική μελέτη εστιάζει στην έννοια του *τόπου*, την οποία φαίνεται να χρησιμοποιεί στα *Φυσικά* ο Αριστοτέλης, αντί για την έννοια του *χώρου*. Η λατινική διατριβή, μία ιστορικού τύπου εργασία προορισμένη εξαρχής για μια συγκεκριμένη ακαδημαϊκή διαδικασία, δεν θα ξανατυπωθεί έκτοτε και ούτε γίνεται ποτέ μνεία της στα γραπτά του Μπερξόν.²

Ενδιαφέρουσα ωστόσο είναι η μέθοδος που εφαρμόζει ο Μπερξόν στην ιστορική του εργασία. Από τον πρόλογο ήδη, ο Μπερξόν θέτει ως στόχο του να «μελετήσει λέξη προς λέξη και μία προς μία» τις δυσκολίες που περικλείει η αριστοτελική πραγμάτευση του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*, ώστε να αναδείξει την «*κρυφή σκέψη και τη σειρά των επιχειρημάτων*» που οδήγησαν τον Σταγειρίτη στην παραδοχή της συγκεκριμένης θεωρίας. Απώτερος στόχος είναι η κατανόηση «*της πραγματικής σκέψης του Αριστοτέλη για τον τόπο*» (BERGSON [2011]: 67). Επομένως ο Γάλλος φιλόσοφος προβαίνει ουσιαστικά σε ανασκαφή της αριστοτελικής έκθεσης, αναζητώντας πίσω από τη δεδομένη παρουσίαση τα ουσιώδη εκείνα νήματα που οδηγούν την ανάπτυξή της. Δεν διστάζει μάλιστα να διαταράξει τη σειρά της αρχικής πραγμάτευσης, προτάσσοντας τη μελέτη της έννοιας του *κενού*.³ Η επιλογή αυτή έχει ερμηνευτικά κίνητρα: κατά τον Μπερξόν, το κλειδί της θεωρίας του *τόπου* έγκειται στο σκεπτικό της απόρριψης του *κενού*. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν μπορεί να υπάρχει ο *χώρος* (= κενό) ως οντότητα ανάμεσα στα πράγματα. Ένας πρώτος λόγος είναι διότι έτσι προκύπτει πρόβλημα απειρίας: το σύμπαν του Αριστοτέλη είναι κλειστό και αυτοαναφορικό, δεν μπορεί να υπάρχει λοιπόν *χώρος* που να εκτείνεται απεριόριστα. Κατά δεύτερο και ουσιαστικότερο λόγο, αν επιλέξουμε να κατανεύσουμε το *κενό* ανάμεσα στα πράγματα, άρα και ανάμεσα στα μέρη του πράγματος, όπως έκαναν οι Ατομικοί, θα προκληθεί πρόβλημα στην εξήγηση της κίνησης. Όπως επισημαίνει ο Μπερξόν, «*ο κόμπος του προβλήματος*», δηλαδή ο λόγος για τον οποίο ο Αριστοτέλης απέρριψε την ύπαρξη του *κενού*, είναι ο εξής: «*Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η αύξηση δεν συντελείται με παρένθεση μεγαλύτερων ή μικρότερων διαστημάτων αλλά με τη μεγαλύτερη ή μικρότερη ένταση όλων των μερών*» (BERGSON [2011]: 93). Και συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι, για να εξηγήσουν την ιδιότητα της αυξομείωσης των σωμάτων, οι φιλόσοφοι θέλησαν να τη διαχωρίσουν από την ύλη και να τη θεωρήσουν αυθύπαρκτη: την ονόμασαν λοιπόν «*κενό*». Πρόκειται όμως να αποδώσουμε ξανά στην ύλη την ιδιότητα της αυξομείωσης, διατηρώντας την αδιάσπαστη συνέχεια της ύλης και της μορφής. Σ' αυτήν την περίπτωση το *κενό* είτε δεν υπάρχει διόλου είτε, εφόσον υπάρχει, ταυτίζεται με την ύλη και συνιστά τις ιδιότητες του *πυκνού* και του *μανού* (αραιό).⁴ Αυτός είναι ο βασικός λόγος, υποστηρίζει ο Μπερξόν, για τον οποίο ο Σταγειρίτης καταλήγει να αντικαταστήσει την έννοια του *χώρου* με εκείνην του *τόπου*.

¹ Πρόκειται για την πρώτη σύγχρονη μελέτη εστιασμένη αποκλειστικά πάνω στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη, σημειώνει η R.-M. MOSSÉ-BASTIDE [1949]: 13. Θα ακολουθήσουν οι εργασίες των P. DUHEM [1908], O. HAMELIN [1920], H. CARTERON [1923], A. MANSION [1946], και παράλληλα στην Αγγλία οι εκδόσεις των αριστοτελικών έργων στη σειρά της Οξφόρδης, με πρωτεργάτη τον W. D. ROSS [1924]* και [1936]*.

² Δες τον πρόλογο του H. Gouhier στο BERGSON [1972] και τις πληροφορίες του A. FRANÇOIS [2012]: 338, σημ. 2, ο οποίος βασίζεται και στην έκδοση της αλληλογραφίας του Μπερξόν από τον A. Ρομπινέ (A. Robinet [2002]* Bergson, *Correspondances*, Paris: PUF).

³ Στο κεφάλαιο V της διατριβής του ο Μπερξόν περνά κατευθείαν, από τα κεφάλαια Δ' 1-2 και 4, στη μελέτη του *κενού*, η οποία αναπτύσσεται στα κεφάλαια Δ' 6-9.

⁴ Ο Μπερξόν παραπέμπει στα *Φυσικά*, Δ' 9. 217a 21 – b 27. Το συγκεκριμένο σημείο επισημαίνεται από τον A. FRANÇOIS [2012]: 348. Παράβαλε και R.-M. MOSSÉ-BASTIDE [1949]: 11.

Η τελική στάση του Μπερξόν απέναντι στον Σταγειρίτη είναι επικριτική. Ο Μπερξόν δεν καταλογίζει στον αρχαίο φιλόσοφο την αποτυχία του να συλλάβει το κενό ως ομοιογενή χώρο, όπως υποστήριζαν οι Ατομικοί αλλά και ορισμένοι Πυθαγόρειοι. Εκείνο το οποίο του καταλογίζει είναι ότι αγκιστρώθηκε στο αξίωμα της *συνέχειας* ύλης και μορφής, ώστε διαχώρισε την έννοια του *τόπου* από την ιδιότητα της *έκτασης*. Αυτό όσον αφορά τον «*ίδιο τόπο*». Όσον αφορά τον «*κοινό τόπο*», δηλαδή τον ουρανό, εδώ ο Σταγειρίτης αφαίρεσε την ιδιότητα της *απειρίας*. Η έννοια του *τόπου*, που έρχεται να αναπληρώσει το κενό, καταλήγει έτσι να είναι ποιοτική. Η πραγματική αποτυχία του φιλόσοφου δεν έγκειται λοιπόν στην ελλιπή κατανόηση των δυσκολιών που εγείρει η έννοια του ελεύθερου και απεριόριστου χώρου. Η αποτυχία του έγκειται στο ότι θεώρησε τις δυσκολίες αυτές αξεπέραστες και προσπάθησε να τις παρακάμψει με τους χειρισμούς που αναφέραμε (δες BERGSON [2011]: 122).

Η συγκεκριμένη κριτική φαίνεται να πηγάζει από την πραγματεία του Φελίξ Ραβαισόν για τη μεταφυσική του Αριστοτέλη: ο Ραβαισόν επιμένει ιδιαίτερα στις σχέσεις *τόπου* και *χώρου* στη σκέψη του Σταγειρίτη και προβληματίζεται κυρίως με το ζήτημα της απουσίας του *κενού*.¹ Ωστόσο η λύση που προκρίνει ο Αριστοτέλης δεν συμβαδίζει με τις προθέσεις του Μπερξόν στα *DI*, οι οποίες απαιτούν την αυστηρή διάκριση του *χώρου* από τη *διάρκεια*. Ο *χώρος* θα πρέπει να συλληφθεί ως καθαρά ομοιογενής και ποσοτική παράσταση της καθαρής έκτασης, ενώ η *διάρκεια* θα πρέπει να αναλυθεί ως ποιοτικός χρόνος. Άρα διαπιστώνεται διπλή διαφωνία: ο Αριστοτέλης συλλαμβάνει τον *τόπο* υπό όρους ποιότητας και τον *χρόνο* υπό όρους ποσότητας, συσχετίζοντας τον πρώτο με τα ίδια τα πράγματα και τον δεύτερο με την κίνηση. Ο Καντ από την πλευρά του συλλαμβάνει τον *χώρο* και τον *χρόνο* ως *a priori* συνθήκες των παραστάσεών μας, αποδίδοντας και στους δύο ποσοτικά χαρακτηριστικά. Το συμπέρασμα είναι ότι ο Αριστοτέλης συσκοτίζει το πρόβλημα του χώρου και της έκτασης, διότι ο *τόπος* καταλήγει να είναι μια χωρική έννοια χωρίς έκταση (BERGSON [1889]: 103-104).

Έστω αυτή η κύρια απόρριψη. Ωστόσο το ενδιαφέρον για τη σκέψη του Αριστοτέλη δεν εξαντλείται εκεί, όπως εύστοχα παρατηρεί η P.-M. Μοσέ-Μπαστίντ. Η αντιμετώπιση των *Παραδόξων* του Ζήνωνα ενέχει και άλλη μία παράμετρο, που είναι αυτή του αριστοτελικού *δυναμισμού*. Η απαίτηση της *συνέχειας* που προτάσσει ο Αριστοτέλης απέναντι στα παράδοξα της κίνησης σημαίνει την παράλληλη δυνατότητα απεριόριστης και κατ' αντιστοιχία διαίρεσης της έκτασης (μέγεθος), της κίνησης και του χρόνου — βασικό αξίωμα της θεωρίας που θα αποκαλέσουμε «ισομορφική». Δεν αρκεί όμως μόνον αυτή η παραδοχή. Αν η διαίρεση συντελεστεί απεριόριστα, όπως προϋποθέτουν τα *Παράδοξα*, πάλι η κίνηση θα καταστεί αδύνατη ή απροσδιόριστη. Γι' αυτό ο Αριστοτέλης εμπλέκει τη διαλεκτική του όλου και του μέρους, δεχόμενος ότι τα μέρη ενυπάρχουν μόνο *δυνάμει* στην ολότητα και επομένως

¹ F. RAVAISSON [1837] 1: 565-566. Είναι γνωστός ο θαυμασμός του Μπερξόν για τον Ραβαισόν, στο έργο του οποίου βρίσκει «λίγα πράγματα για το θέμα του αλλά πολύτιμα» (πρβλ. «VO» στο *PM*, 256 κ. εξ.). Γενικότερα για την αρχαία φιλοσοφία ο Μπερξόν συμβουλευόταν το μεγάλο έργο του Ed. G. ZELLER (1814-1908), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (το έργο εκδόθηκε σε τρεις τόμους, 1844-1852). Ο Μπουτρού το μετέφρασε στα γαλλικά ως: *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*. Παρίσι: Éditions Hachette (1877-1884). Σε υποσημείωση (BERGSON [2011]: 67, σημ. ii) αναφέρεται επίσης στα έργα των Chr. A. BRANDIS [1853-1857] *Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger*, G. R. Wolter [1848] *De spatio et Tempore* (φιλοσοφική διατριβή που εστιάζει κυρίως στον Αριστοτέλη), καθώς και στη συνοπτική διατριβή του Otto E. V. ULE [1850] *Untersuchung über den Raum und die Raumtheorien bei Aristoteles und Kant, nebst einer philosophischen Entwicklung des Raumbegriff als Verhältnis*. Χρησιμοποιεί επίσης συστηματικά την «κανονική» έκδοση του Αριστοτέλη από τον I. BEKKER [1831]*, όπου αναφέρονται όλες του οι παραπομπές. Δες BERGSON [2011]: 134 (σημ. 2), R.-M. MOSSÉ-BASTIDE [1949]: 14 και R. WASZKINEL [1991]: 222.

η απειρία επίσης είναι δυνητική στη *συνέχεια* (ΦΑ, Δ' 5. 212b 3-6). Όστε προκύπτει η διάκριση *ενεργεία* και *δυνάμει* τόπου, η οποία υποβάλλεται από την κίνηση. Εδώ φαίνεται κυρίως, κατά τον Μπερξόν, ότι ο Αριστοτέλης απομακρύνει την έννοια του *τόπου* από το στοιχείο της έκτασης. Αναλογίζεται κανείς μετά από αυτό, άραγε θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διάκριση *δυνάμει* και *ενεργεία* θα μπορούσε να ισχύσει και για τον χρόνο; Θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε ότι και οι δύο φιλόσοφοι αποδέχονται αυτήν τη θέση.

Αλλά το επιχείρημα του Μπερξόν μάς ωθεί σε περαιτέρω προβληματισμούς. Πράγματι, ο Αριστοτέλης εντάσσει σε ένα πλαίσιο δυναμικότητας την έννοια του *τόπου*, επιλογή στην οποία δεν θα κατέληγε, αν δεν υπήρχε η κατά τόπον κίνηση (ΦΑ, Δ' 4. 211a 12). Υπάρχει λοιπόν μια αμοιβαία μέριμνα και στους δύο φιλοσόφους να εξηγηθεί η πραγματικότητα της κίνησης, και μάλιστα με όρους που αξιοποιούν την εμπειρία. Η αριστοτελική οπτική μάλιστα τοποθετεί την εστία της κίνησης στο ίδιο το κινούμενο σώμα, που σημαίνει ότι δεν την ανάγει σε φαινόμενο επίπλαστο ή σχετικό, όπως προτείνουν τα *Παράδοξα* — ή όπως προτείνει η θεωρία της σχετικότητας, θα πρόσθετε ο Μπερξόν από την πλευρά του. Έχουμε επομένως δύο φιλοσοφίες που αποδέχονται την πραγματικότητα του κόσμου της πολλαπλότητας και του γίνεσθαι, θεωρούν την κίνηση ως φαινόμενο που εγγράφεται στην ίδια την ουσία του κινούμενου πράγματος και ως εκδήλωση των δυνατοτήτων που ενέχονται σ' αυτή. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα περιγράψει ο Μπερξόν από την πλευρά του τον κόσμο της δημιουργικής εξέλιξης, προσθέτοντας αυτό το τελευταίο — πλην σημαντικό — στοιχείο της αναπάντεχης δημιουργικότητας, το οποίο απουσιάζει από τη γενική σκόπευση του αρχαίου φιλοσόφου.

Για να ολοκληρώσουμε την αναφορά μας στην ιστορική προοπτική του διαλόγου που ξεκινάμε, θα πρέπει να επαναλάβουμε ότι η μπερξονική διατριβή στον Αριστοτέλη δεν έτυχε ιδιαίτερης τιμής από τον ίδιο τον συγγραφέα της. Δεν αναδημοσιεύθηκε ποτέ, ενόσω ζούσε ο Μπερξόν, ούτε συμπεριλήφθηκε ποτέ από τον ίδιο στον κατάλογο των έργων του. Προφανώς θεωρήθηκε από τον φιλόσοφο μια ακαδημαϊκή άσκηση, η οποία ξεπεράστηκε από την εξέλιξη της σκέψης του. Ο Ανρί Γκουγιέ ωστόσο μας επισημαίνει τη σημασία της στα πλαίσια της γενικότερης παρουσίας του αριστοτελισμού στο μπερξονικό έργο και τη συμβολή της στην προετοιμασία της κύριας διατριβής, των *Άμεσων δεδομένων* (*DI*), μέσα από την αποσαφήνιση της έννοιας του *χώρου* για τη φιλοσοφία της διάρκειας.¹ Μας παρουσιάζει επίσης ένα καλό παράδειγμα της εργασίας του Μπερξόν ως ιστορικού της φιλοσοφίας: την προσήλωση στο συγκεκριμένο πρόβλημα, τη συστηματική παραπομπή στο πρωταρχικό κείμενο, τη ζυγισμένη έκφραση που στοχεύει στην κυριολεξία του νοήματος, με τελικό σκοπό όχι να περισώσει τη συνοχή της αντικείμενης φιλοσοφίας, αλλά να δια φωτίσει περισσότερο το ίδιο το πρόβλημα που τέθηκε εξ αρχής, ανεξάρτητα από το αριστοτελικό του περικείμενο. Ο Α. Φρανσουά επισημαίνει με τη σειρά του την εφαρμογή του χαρακτηριστικού τρόπου ιστορικής μελέτης των φιλοσοφιών, τον οποίο θα προτείνει και αργότερα ο Μπερξόν: αυτός έγκειται στην προσπάθεια ανεύρεσης της βασικής ιδέας που διαπνέει την ανάπτυξη της σκέψης. Στην προκειμένη περίπτωση, η ύπαρξη του *κενού* απορρίπτεται υπέρ μιας θεωρίας περί *τόπου*, προκειμένου να διασωθεί η *συνέχεια* της μορφής και της ύλης κατά την εκδήλωση της κίνησης. Όπως παρατηρεί ο ίδιος, με αυτές τις προϋποθέσεις το φαινόμενο της αυξομείωσης κάποιου σώματος καταλήγει να περιγράφεται μέσα από τη δυναμική της *έντασης* — όρος όμως που δεν υπάρχει στο αριστοτελικό κείμενο, το οποίο περιορίζεται σε μία εξωτερική περιγραφή της φαινομενικής έκτασης. Σε τελική ανάλυση, η μέθοδος του Μπερξόν δεν διαφέρει ουσιαστικά από τη μέθοδο που εφαρμόζει ο Αριστοτέλης στη μελέτη των παλαιότερων φιλοσοφιών: και οι δύο αναζητούν την *ερμηνεία*.

¹ H. Gouhier, «Avant-propos», στο BERGSON [1972]: ix.

*
* *

Η δική μας εργασία σκοπεύει να κινηθεί σύμφωνα με τα θεωρητικά πλαίσια που ανιχνεύθηκαν παραπάνω, στοχεύοντας σε μια διασάφηση των ζητημάτων του χρόνου και της μνήμης, κοντολογίς της συνείδησης του χρόνου. Θα ανακινήσουμε τα ζητήματα αυτά υπό τη μορφή της αντιπαράθεσης δύο εμβληματικών φιλοσοφικών σκέψεων, προσδοκώντας ότι θα καταφέρουμε να προσεγγίσουμε με πιο διδακτικό τρόπο τα εύλογα κίνητρα ή την υποφώσκουσα ενόραση του καθενός από τους δύο στοχαστές.

Η επιλογή μας λοιπόν είναι αυτή του διαλόγου, για μία σειρά από λόγους, ορισμένοι από τους οποίους παρατέθηκαν νωρίτερα, στα πλαίσια του προβληματισμού για την ιστορία της φιλοσοφίας. Ας προσθέσουμε επίσης εδώ ότι, κατά τη γνώμη μας, δεν μπορεί να βοηθεί ουσιαστικά η ιστορία της φιλοσοφίας ως διανοητική ενασχόληση, όταν δεν ανακινεί τα προβλήματα που απασχόλησαν τον φιλόσοφο, τις λύσεις που προσπάθησε να διατυπώσει και τις εκκρεμότητες που παρήγαγε η σκέψη του. Δεν μπορεί, δηλαδή, να βοηθεί ιστορία της φιλοσοφίας που δεν αναλαμβάνει ξανά την πράξη του φιλοσοφείν με διάθεση ευθύνης, κατανόησης και προβληματισμού. Επειδή λοιπόν η επιδίωξη της σύλληψης και της διατύπωσης του απόλυτου έχει από καιρό κλονιστεί, και ωστόσο βλέπουμε η ανάγκη της θεωρίας να παραμένει με όλες τις σκευές που μας έχουν κληροδοτήσει οι παλαιότεροι, θεωρούμε ότι το κατεξοχήν πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης θα πρέπει να είναι ένας τόπος συνάντησης και συνδιαλλαγής. Στη συνάντηση εμφανίζονται οι διαφορές και αναμετρώνται επιδιώξεις και επιτεύγματα. Πρόκειται λοιπόν για μια μεθοδολογική επιλογή η οποία βοηθά στην ανακίνηση των ερωταποκρίσεων, παραμερίζοντας την αυτάρκεια και την αυταρέσκεια των επιλογών του ιστορικού. Πέραν αυτού, αν ο διάλογος αποδειχθεί γόνιμος, τότε ενδέχεται να προκαλέσει άλλους λόγους, για να συνεχιστεί στο διηνεκές αυτή η ιδιαίτερη άσκηση του ανθρώπινου λογισμού. Δεν αρνούμαστε βέβαια ότι η διδασκαλία αυτή είναι εξόχως πλατωνική. Εκείνο που ευχόμαστε είναι ο διάλογος που προσπαθήσαμε να συγκροτήσουμε να αποδειχθεί γόνιμος και διαρκής.

ΜΕΡΟΣ Α'

Τα παράδοξα του μεγέθους, της κίνησης και του χρόνου

21 Μαρτίου 1955, ο Ά. Αϊνστάιν γράφει προς την οικογένεια του αποθανόντος φίλου και συμβούλου του, Μικελάντζελο Μπέσο:

*«Ο θάνατος δεν είναι κάτι τελειωτικό...
Γιατί εμείς οι πεπεισμένοι φυσικοί θεωρούμε ότι η διάκριση
ανάμεσα σε παρελθόν, παρόν και μέλλον είναι απλώς αυταπάτη,
έστω και αν πρόκειται για επίμονη αυταπάτη...»*

(A. Einstein and M. Besso, Correspondence 1903-1955.

Επιμέλεια P. Speziali. Παρίσι: Hermann, 1972)

A1. Εισαγωγή

Οποιαδήποτε προσπάθεια να μελετηθεί η συνείδηση του χρόνου θα πρέπει να κινηθεί προς δύο κατευθύνσεις: να εξηγήσει τη χρονικότητα αφενός όπως εμφανίζεται σε σχέση με τον εξωτερικό κόσμο και αφετέρου όπως αναδύεται στην εσωτερη συνείδηση. Δεν θα πρέπει βέβαια κανείς έπειτα να παραβλέψει ότι οι δύο αυτές διαστάσεις είναι και αλληλένδετες, οπότε, για να εξηγηθεί το φαινόμενο της **μνήμης**, θα πρέπει αναπόφευκτα να θεωρηθεί παράλληλα και με το ζήτημα της παρουσίας του **χρόνου**. Διότι, όπως το επισήμανε καιρίαι ο Αριστοτέλης, κάθε επιμέρους ενθύμηση συνοδεύεται εξ ορισμού από τη συνείδηση του χρόνου: «*μετά χρόνου πάσα μνήμη*» (ΜΑ, 1. 449b 28). Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να υπάρξει ικανοποιητική ανάλυση των συνιστωσών της χρονικής συνείδησης, αν δεν προηγηθεί μια ευρύτερη θεωρητική προσέγγιση του χρονικού φαινομένου. Πράγματι, λειτουργίες όπως εκείνη της μνήμης φαίνεται να κινητοποιεί δραστικά τις χρονικές δομές που διατίθενται στον ανθρώπινο ψυχισμό, κυρίως με την απαίτηση της ουσιαστικής ανάδυσης του παρελθόντος: «*ή δὲ μνήμη τοῦ γενομένου*» (ΜΑ, 1. 449b 15). Και μιλάμε εδώ για «ουσιαστική ανάδυση», με την έννοια ότι δεν πρόκειται απλώς για εννοιολογική συγκρότηση ενός αφηρημένου παρελθόντος, όπως π.χ. «ο χρυσός αιώνας του Περικλή», αλλά για οιονεί επιστροφή συνθηκών και πραγμάτων με τα οποία κάποτε βρεθήκαμε πρόσωπο με πρόσωπο. Μια γενικότερη διερεύνηση λοιπόν της έννοιας του χρόνου αποτελεί προαπαιτούμενο για τη συστηματική προσέγγιση της εσωτερικής χρονικής συνείδησης, και αυτό μάλιστα θα ισχύει τόσο για τον Αριστοτέλη όσο και για τον Μπερξόν.¹

Διότι αντίστοιχο δρομολόγιο από τον *χρόνο* προς τη *μνήμη* ακολούθησε και ο ίδιος ο Μπερξόν κατά την προσπάθεια διαμόρφωσης της χρονοκεντρικής του φιλοσοφίας. Στη συνολική εργογραφία του προηγείται η εκπόνηση της πρώτης διδακτορικής του διατριβής (DI, 1888), όπου τίθεται το φαινόμενο του χρόνου (υπό την έννοια της *διάρκειας*) ως άμεσο δεδομένο της συνείδησης, και ακολουθεί η μεγάλη πραγματεία με τον τίτλο *Ύλη και μνήμη* (MM, 1896). Ήδη βέβαια από το κείμενο του 1888 ξεκινά η αντιπαράθεση του Μπερξόν με

¹ Η συγκεκριμένη προσέγγιση δεν θα πρέπει να θεωρηθεί αυτονόητη. Ο κατηγορηματικός τρόπος με τον οποίο εκφράζεται ο Αριστοτέλης στην πραγματεία του, αφορμάται πιθανότατα από τους απόηχους διενέξεων που έλαβαν χώρα στους κόλπους της Ακαδημίας, γύρω από τα θέματα της *μνήμης* και της *φαντασίας*. Βλέπουμε, για παράδειγμα, τον Πλάτωνα να ορίζει τη μνήμη στον *Φίληβο* προσπαθώντας να απομακρύνει από την έννοιά της κάθε συγκεκριμένη χρονική αναφορά (35c-e). Η μνήμη ορίζεται εκεί ως μία ορμή εξισορρόπησης των ζωτικών αναγκών του ζώου, η οποία ωθεί προς τα αντίθετα των παθημάτων και από την οποία πηγάζει η επιθυμία. Η υποτιθέμενη διάσταση ανάμεσα στον «ψυχικό» και τον «κοσμικό» χρόνο μελετήθηκε από τον Π. Ρικέρ (P. RICOEUR [1985] 3: 21 κ.εξ.) ως συμπληρωματική προσέγγιση με αφετηρία τις εμβληματικές αναλύσεις του Αριστοτέλη και του Αυγουστίνου. Ο Ρικέρ επιδοκιμάζει τον Αυγουστίνο διότι αποδέχθηκε τη μετρησιμότητα του ψυχικού χρόνου χωρίς να ανακινεί ζήτημα επιμιξίας του *χρόνου* με τον *χώρο*, όπως πράττει ο Μπερξόν (σελ. 22).

τις μαθηματικές ή επιστημονικές θεωρήσεις του χρόνου, στις οποίες απευθύνει τη μομφή της άδηλης χωροποίησης του χρόνου (κυρίως στο Β' κεφάλαιο του έργου). Η εν λόγω κριτική περιλαμβάνει προφανώς και την αριστοτελική θεώρηση του *χρόνου* ως *αριθμού* της κίνησης, θεώρηση στην οποία ο Μπερξόν έχει να προσάψει ότι συγχέει την εποπτεία του ετερογενούς *χρόνου* με εκείνην του ομοιογενούς *χώρου*. Γι' αυτόν τον λόγο βλέπουμε αμέσως στο συγκεκριμένο έργο μια προσπάθεια σύνδεσης του *αριθμού* με ένα συγκεκριμένο είδος πολλαπλότητας, το οποίο αποδίδει μεν την εικόνα της πληθώρας των εκτατών υλικών αντικειμένων αλλά είναι εντελώς ακατάλληλο για να αποδώσει τη διαδοχή των συνειδησιακών γεγονότων.¹

Ωστόσο η αντιπαράθεση του Μπερξόν με τις «αριστοτελικού τύπου» θεωρίες για τον χρόνο δεν θα πρέπει απαραίτητα να συνεπάγεται και ευθεία αντιπαράθεση με τον Αριστοτέλη. Γι' αυτό βάσιμα έχει επισημανθεί, για παράδειγμα από τον Μ. Χάιντεγκερ, ότι η μπερξονική αντίληψη περί χρόνου έχει ολοφάνερα προκύψει από μια ερμηνεία της αριστοτελικής θεωρίας.² Δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι η λατινική διατριβή (*thèse complémentaire*) του Μπερξόν είχε ως θέμα την αριστοτελική θεωρία για τον *τόπο* και υποστηρίχθηκε έναν χρόνο αργότερα από την κύρια διατριβή.³ Το ενδιαφέρον στοιχείο εδώ για μας είναι ότι, παρά τη διάθεση αντιπαράθεσης για τον λόγο ότι ο Αριστοτέλης αποτυγχάνει να συλλάβει σωστά την έννοια του *χώρου* ως *a priori* πραγματικότητας — και μάλιστα τη συσκοτίζει —, ο Γάλλος φιλόσοφος ενστερνίζεται τη ρεαλιστική προσπάθεια του Σταγειρίτη να συσχετίσει ξανά την *κίνηση* με την *ύλη* των πραγμάτων, αποκλείοντας ταυτόχρονα την ύπαρξη του *κενού* και υιοθετώντας ένα κοσμοείδωλο που χαρακτηρίζεται από πληρότητα και συνέχεια. Υπό αυτήν την προοπτική, η ύλη δεν νοείται πλέον ως αδρανής «υποδοχή» — όπως συνέβαινε στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα — ενώ η *κίνηση* περιγράφεται ως δυναμικό φαινόμενο που πραγματοποιείται μέσα στις συνθήκες πληρότητας του φυσικού περιβάλλοντος.

Στην προσπάθεια να θεμελιώσουν τη *συνέχεια* στην κίνηση — ο Αριστοτέλης και στην ύλη — οι δύο φιλόσοφοι συναντούν έναν κοινό αντίπαλο: τους παράδοξους συλλογισμούς που διατύπωσε ο **Ζήνων ο Ελεάτης** ενάντια στη δυνατότητα της πολλαπλότητας και της κίνησης. Ξεκινώντας λοιπόν από τη μελέτη αυτού του κρίσιμου πεδίου μάχης θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε στη συνέχεια κατά πόσο δικαιώνεται η επικριτική στάση του Μπερξόν στην αριστοτελική θεωρία του χρόνου. Ή, για να θέσουμε αντίστροφα το ερώτημα: θα μπορούσαμε άραγε με βάση την κριτική του Μπερξόν να αναθεωρήσουμε τη δική μας ερμηνεία της αριστοτελικής θεωρίας; Μία αναψηλάφηση των θεωριών για τον *χρόνο* φαίνεται ακολούθως επιβεβλημένη, προκειμένου να προχωρήσουμε με ευνοϊκότερες προϋποθέσεις στη μελέτη της θεωρίας για τη μνήμη. Ελπίζουμε παράλληλα να καταφέρουμε σε πρώτη φάση να ενεργοποιήσουμε τη συνθήκη του στοχαστικού διαλόγου ανάμεσα σε δύο σημαίνουσες φιλοσοφικές προσεγγίσεις, οι οποίες καθόρισαν τη φιλοσοφία της χρονικότητας.

¹ Δες BERGSON [1888]: 118-121 καθώς και την προσπάθεια του φιλοσόφου να διακρίνει την «παραδοσιακή» έννοια του *χρόνου* από την ποιοτικά καθορισμένη *διάρκεια* (σελ. 125 κ.εξ.).

² HEIDEGGER [1927] 2: 696-7, σημείωση 1 στη σελίδα 432 της αρχικής έκδοσης.

³ BERGSON [1889]: *Quid Aristoteles de loco senserit* [= *L'idée de lieu chez Aristote*]. Η διδακτορική διατριβή υποστηρίχθηκε στα λατινικά (Σορβόννη, 29 Ιουνίου 1889). Δες επ' αυτού τις παρατηρήσεις της R.-M. MOSSÉ-BASTIDE [1949]: 12-13 και της Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [2001]: 24-25.

A2. Προβλήματα ισομορφισμού στο μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο

Η αριστοτελική ανάλυση της έννοιας του *χρόνου* αποτελεί ένα θέμα το οποίο έχει βρεθεί από πολύ νωρίς στο επίκεντρο των φιλοσοφικών συζητήσεων και δεν έχει σταματήσει να συναρπάζει. Εύλογα, θα λέγαμε, αφενός διότι η ανάλυση που βρίσκουμε στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών* αποτελεί — από ιστορική άποψη — την πρώτη συστηματική προσπάθεια φιλοσοφικής αντιμετώπισης του ζητήματος και αφετέρου διότι ο αντίκτυπός της φτάνει μέχρι τις μέρες μας: κανείς δεν μπορεί να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία του χρόνου χωρίς να αναμετρηθεί με τις θέσεις του Αριστοτέλη. Ακόμη παραπέρα, όποιος καταπιαστεί με τη μελέτη των φαινομένων και με τις λειτουργίες της χρονικής συνείδησης, οφείλει προηγουμένως να διαθέτει μια στιβαρή θεωρητική άποψη για τη φύση του χρόνου. Ψυχικές λειτουργίες όπως η *μνήμη*, η *ανάμνηση* και η *συνείδηση της χρονικής προοπτικής* δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο επαρκούς μελέτης χωρίς την προκαταρκτική αποσαφήνιση του θεωρητικού πλαισίου με βάση το οποίο θα αναλυθούν, δηλαδή δίχως μια θεωρία για τον *χρόνο*. Ο πρώτος στόχος μας λοιπόν θα είναι να προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε και να αποσαφηνίσουμε τα θεμέλια της αριστοτελικής χρονικής θεωρίας, προτού προχωρήσουμε περαιτέρω στην εξέταση των ψυχικών λειτουργιών που σχετίζονται με τον *χρόνο*.

Ένας παραπάνω λόγος για να δοθεί το προβάδισμα στον *χρόνο* είναι ότι, κατά τη γνώμη μας, θα πρέπει να ανιχνευθούν οι θεωρητικές συγγένειες που μπορεί να υπάρχουν ανάμεσα στις αναλύσεις του Δ' των *Φυσικών* και σε εκείνες που αναπτύσσονται στα ψυχολογικά κείμενα του Αριστοτέλη, δηλαδή στην πραγματεία *Περί ψυχής* και στα *Μικρά Φυσικά*, όπου περιλαμβάνεται και το δοκίμιο για τη *μνήμη*. Θεωρούμε ότι οι συνάψεις δεν είναι αμελητέες και ότι θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη κάθε φορά που επιχειρείται η ερμηνεία των σχετικών φαινομένων, καθώς, απ' ό,τι φαίνεται, η ανάλυση των *Φυσικών* έχει προηγηθεί των αναλύσεων που αφορούν τα μνημονικά φαινόμενα. Αυτό όμως ελπίζουμε να καταστεί σαφές στη συνέχεια της μελέτης.

*

* *

Έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η αριστοτελική ανάλυση του χρόνου, ιδίως στην ενότητα 218a 30 – 219a 10 του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*, ενότητα που προηγείται του τελικού ορισμού, εκφράζεται σε ύφος αναπάντεχα σύγχρονο. Πράγματι, ο φιλόσοφος επικεντρώνει

την προσοχή του εκεί στον φυσικό και βιωμένο χρόνο, παραμερίζοντας εντελώς οποιαδήποτε αναφορά στον κοσμικό χρόνο. Εξαιτίας αυτού μάλιστα, ορισμένοι μελετητές δεν παρέλειψαν να επισημάνουν τον *υποκειμενικό* χαρακτήρα της μέχρις εκείνο το σημείο ανάλυσης που επιχειρεί ο Αριστοτέλης, κατηγορώντας τον ότι μετατρέπει τον χρόνο σε αποκλειστικά αντιληπτικό μέγεθος. Άλλοι διαπιστώνουν εδώ έντονο *ιδεαλισμό*, ακριβώς επειδή ο χρόνος καταλήγει να παρουσιάζεται δίχως αυτονομία ύπαρξης και ως υποχρεωμένος να υπάρχει μόνο διαμέσου ενός γνωστικού υποκειμένου.¹

Οι κριτικές ωστόσο στις οποίες αναφερθήκαμε θα μπορούσαν να ευνοήσουν εντέλει μια διαφορετική προσέγγιση: πέρα από οποιαδήποτε σύγχρονη απολογιστική ερμηνεία, ίσως θα πρέπει να συλλάβουμε την ανάλυση του Αριστοτέλη στα ιστορικά της πλαίσια, ως προσπάθεια να καταστεί ο χρόνος φυσικό φαινόμενο και, κατά συνέπεια, αντικείμενο της φυσικής. Εφόσον, δηλαδή, απομακρυνθούμε από τη νεότερη φιλοσοφική παράδοση που θέλει τις γνωστικές λειτουργίες διαχωρισμένες από τη φυσική τάξη πραγμάτων και συλλάβουμε την αίσθηση έτσι όπως πράγματι θεωρείται από τον Σταγειρίτη, δηλαδή ως *κοινό έργο σώματος και ψυχής* — και κατά συνέπεια ως μία λειτουργία με βάση φυσιολογική —, τότε ενδεχομένως η *αίσθηση* και μόνον του χρόνου θα επαρκούσε ως πιστοποιητικό για να εγγραφεί ο χρόνος στις φυσικές πραγματικότητες. Και επειδή ακριβώς για τον Αριστοτέλη *δεν υπάρχει διαφορά τάξης ανάμεσα στη φυσική κίνηση και στην αισθητηριακή κίνηση*, γι' αυτόν τον λόγο η αριστοτελική περιγραφή υπερβαίνει ταυτόχρονα τόσο τον υποκειμενισμό όσο και τον ιδεαλισμό που θα μπορούσε κανείς να της προσάψει. Είναι ακριβώς η παραδοχή της οντολογικής θεμελίωσης του χρόνου στο φυσικό φαινόμενο της κίνησης που επιτρέπει στην ανάλυση να αξιοποιήσει μια βάση κοινών εμπειριών και φυσικών ιδιοτήτων, εκφέροντας έτσι λόγο που απευθύνεται στην ευρύτερη πραγματικότητα. Παρότι λοιπόν ενίοτε βλέπουμε να αποκτά φαινομενολογική χροιά, η αριστοτελική ανάλυση στοχεύει στην αντικείμενη, φυσική πραγματικότητα και δεν περιορίζεται στην επικράτεια του υποκειμένου.

Για να αντεπεξέλθει στην κρίσιμη αυτή σκοπιμότητα της ανάλυσής του και προκειμένου να μπορέσει να θεμελιώσει περαιτέρω τη συμμετρία του χρόνου, ο φιλόσοφος εισάγει με αξιωματικό τρόπο μια θεωρία η οποία θα αποτελέσει κλειδί για το σύνολο σχεδόν της ερμηνείας των κινητικών φαινομένων που χαρακτηρίζουν το φυσικό πεδίο. Η εν λόγω θεωρία διατυπώνεται με τον πλέον ρητό τρόπο στην ενότητα 218a 30 – 219a 10 του βιβλίου Δ', αλλά ήδη από την αρχή της διαπραγμάτευσης είχε προϋποτεθεί σιωπηλά.² Η βασική ιδέα της θέλει τη διαδικασία με την οποία παράγεται στη φύση ο *χρόνος* να είναι *α ν ά λ ο γ η* με τη διαδικασία που παράγεται η *κίνηση* από το *μέγεθος*, θέση που διατυπώνεται με σαφή-

¹ Τόσο ο P. F. CONEN [1964]: 39, όσο και οι G. VERBEKE [1985]: 351-2, J.-M. DUBOIS [1967]: 142, επισημαίνουν την υποκειμενική προοπτική που διέπει την προκαταρκτική ανάλυση του Σταγειρίτη, αποτιμώντας την ο πρώτος αρνητικά και οι δεύτεροι θετικά. Στην ιδεαλιστική προσέγγιση, που αναπτύσσεται κατεξοχήν από τον O. HAMELIN [1920], ασκείται κριτική από τον J. MOREAU [1964]: 169.

² Η θεωρία προϋποτίθεται τουλάχιστο δύο φορές: α) στα πλαίσια της εξήγησης που δίνεται για τους εγκοιμισμένους στη Σαρδηνία (218b 25-27) και β) όταν παραλληλίζεται το χρονικό παρόν (*νύν*) με ένα αδιάστατο γεωμετρικό σημείο (*στιγμή*, 218a 18-19· πρβλ. 218b 31: «*έν ένι και άδιαιρέτω φαίνεται ή ψυχή μένειν*»). Η εξήγηση που παρατίθεται στο χωρίο 218b 25-27 και η ευκολία με την οποία οι σχέσεις χώρου και χρόνου μπορούν να μεταφραστούν σε γεωμετρικά σχήματα μαρτυρεί για τον βαθμό στον οποίο η αριστοτελική φυσική θεωρία βασίζεται στη γεωμετρική ανάλυση της έκτασης. Περισσότερα παραδείγματα μπορεί να αντλήσει κανείς από το βιβλίο Ζ' των *Φυσικών*.

νεια στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*. Επισημαίνουμε και πάλι ότι η *αναλογία* που ενεργοποιείται εδώ δεν αποτελεί ανεξακρίβωτη υποκειμενικότητα αλλά στηρίζεται σε προϋπάρχουσες φυσικές σχέσεις, οι οποίες εύκολα μπορούν να παρασταθούν με γεωμετρικό τρόπο. Πρόκειται, θα λέγαμε με σημερινούς όρους, για έναν *ισομορφισμό του εκτατού μεγέθους, της κίνησης και του χρόνου*, ο οποίος θα αποδειχθεί καθοριστικός και για την περιγραφή της χρονικής συνείδησης. Διότι, όπως θα δούμε, θα ισχύσει όχι μόνο στα *Φυσικά* αλλά και στο σύνολο των ψυχολογικών κειμένων.

Ειδικότερα, η βασική θέση από την οποία απορρέει η επιστημονική εγκυρότητα της αναλογίας *μεγέθους, κίνησης και χρόνου* φαίνεται να εκτείνεται σε όλη την κλίμακα του φυσικού κόσμου και δεν έχει τόσο ψυχολογική όσο κυρίως οντολογική και λογική σημασία. Σύμφωνα λοιπόν με τον Αριστοτέλη, η θεμελιώδης εστία των ειδητικών ιδιοτήτων τόσο της *κίνησης* όσο και του *χρόνου*, είναι το εκτατό *μέγεθος*. Από το *μέγεθος*, την πεπερασμένη δηλαδή φυσική έκταση, αντλούν ουσιώδη χαρακτηριστικά τόσο η οποιαδήποτε *μεταβολή* (η κίνηση στη γενική της έννοια) μπορεί να σχετίζεται με αυτό, όσο και ο *χρόνος*. Οι τρεις αυτές διαστάσεις ξεδιπλώνονται με οντολογική ιεραρχία σε ένα είδος *αλληλουχίας*, την οποία ο Αριστοτέλης περιγράφει ως *ακολουθία*: «*ἀκολουθεί τῷ μεγέθει ἡ κίνησις... διὰ τὸ ἀκολουθεῖν αἰὲ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν*» (218b 11, 19 και 219b 15-16). Έτσι λοιπόν, στο *μέγεθος* οφείλονται κατά βάση τα θεμελιώδη κατηγορήματα, τα οποία αντικατοπτρίζονται στην *κίνηση*, η οποία με τη σειρά της τα μεταδίδει στον *χρόνο*.

Οι μελετητές διχάζονται ως προς το πώς πρέπει να κατανοηθεί αυτός ο συσχετισμός. Όπως υπογραμμίζει ο V. GOLDSCHMIDT [1984]: 32, δεν καταβάλλεται εδώ από τον Αριστοτέλη προσπάθεια *αναγωγής (reductio)* του *χρόνου* στην *κίνηση* και κατ' επέκταση στο *μέγεθος*. Η οντολογική προτεραιότητα που αναγνωρίζεται με το παραπάνω αξίωμα στο *μέγεθος* δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι μεταφράζεται και σε χρονολογική προτεραιότητα ή σε γενικότερη σχέση αιτίας και αποτελέσματος. Θα λέγαμε ότι πρόκειται μάλλον για μια αντιστοιχία οντολογικής τάξης ανάμεσα σε τρεις διαστάσεις του φυσικού κόσμου, η οποία πηγάζει βέβαια από το εκτατό *μέγεθος* αλλά ξεδιπλώνεται με δομικές αλληλουχίες σε διαφορετικούς και ωστόσο παράλληλους τρόπους ύπαρξης. Αυτό σημαίνει ότι το *μέγεθος* μεταδίδει βέβαια ιδιότητες στην *κίνηση* και στον *χρόνο* αλλά *όχι όλες* τις ιδιότητές του. Θα λέγαμε ότι κυρίως επιτρέπει στην *κίνηση* και στον *χρόνο* να είναι φαινόμενα: *α)* διατεταγμένα, *β)* συνεχή και *γ)* πεπερασμένα. Η «διατεταγμένη» μορφή αυτών των φαινομένων συνεπάγεται ότι η *διαδοχή (τὸ ἐφεξῆς)* θα αποτελεί συστατική ιδιότητα, τόσο για την *κίνηση* όσο και για τον *χρόνο*. Η ιδιότητα της «συνέχειας» σημαίνει αφενός ότι αποκλείεται η ύπαρξη κενού στα φυσικά αυτά φαινόμενα και αφετέρου ότι αυτά θα ενέχουν τη δυνατότητα της επ' άπειρο διαίρεσης. Η «πεπερασμένη» τους τέλος μορφή προκύπτει από την οριοθετημένη δομή του εκτατού μεγέθους, η οποία εντέλει ανάγεται στην πεπερασμένη διάσταση του επίγειου φυσικού κόσμου αλλά και την εν γένει «κλειστή» δομή του αριστοτελικού σύμπαντος — όσο κι αν η αιώνια κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων μπορεί να αποτελεί εξαίρεση. Τίθεται έτσι ήδη ένα πλαίσιο κανονιστικής υφής, όπου το *μέγεθος* προβάλλει ως η πρωταρχική οντολογική εστία δυνατοτήτων.

Έχει μάλιστα υποστηριχθεί περαιτέρω, από τον Έντ. Χάσεϋ, ότι εδώ έγκειται ο πυρήνας της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας, με άξονα τον οποίο ξεδιπλώνεται το μεγαλεπή-

βολο σχέδιο («*grand design*», όπως αποκαλείται από τον Άγγλο μελετητή) του Αριστοτέλη να αναγάγει όλες τις ιδιότητες της κίνησης και του χρόνου στις αντίστοιχες ιδιότητες των εκτατών μεγεθών.¹ Υποτίθεται ότι ο Σταγειρίτης αποσκοπούσε έτσι να συστηματοποιήσει τη φυσική του διδασκαλία, χρησιμοποιώντας ως εξηγητικό εργαλείο την εσωτερική σχέση αυτών των τριών μεταβλητών: *του μεγέθους, της κίνησης και του χρόνου*.

Η δική μας προσέγγιση θα προσπαθήσει να κινηθεί με βάση τις παραπάνω παρατηρήσεις σε έναν ενδιάμεσο δρόμο, θεωρώντας ότι το ερμηνευτικό σχέδιο του Αριστοτέλη εντάσσεται στη γενικότερη προσπάθεια που καταβάλλει για την απομυθοποίηση των φυσικών (και ψυχολογικών) φαινομένων και την ένταξή τους σε ένα πεπερασμένο και μετρήσιμο πλαίσιο εξηγητικών αρχών. Κατά συνέπεια, αποδεχόμαστε αφενός ότι επιδιώκεται η αναγωγή ορισμών από τις ιδιότητες που εμφανίζουν ο *χρόνος* και η *κίνηση* στο *μέγεθος*, με την κριτική όμως επιφύλαξη ότι ο συσχετισμός αυτός θα πρέπει να προσδιοριστεί και να κατανοηθεί ακριβέστερα. Αφετέρου δε, θεωρούμε προφανές ότι ο Αριστοτέλης επιδιώκει κατ' αυτόν τον τρόπο να αξιοποιήσει το γεωμετρικό επιστημονικό παράδειγμα του καιρού του, προκειμένου να αναλύσει με επιστημονικές αξιώσεις τα φαινόμενα της *κίνησης* και του *χρόνου*, τα οποία φαίνεται καταρχάς να χαρακτηρίζονται από ατέλεια, απροσδιοριστία και παραδοξότητα.² Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε αργότερα στην πορεία της μελέτης μας πώς ο φιλόσοφος υπηρετεί συστηματικά αυτήν την προοπτική και στα ψυχολογικά κείμενα, εντάσσοντας κατ' αυτόν τον τρόπο και τη μελέτη της ψυχής στο γνωστικό πεδίο της φυσικής επιστήμης.

Έπειτα από όσα ειπώθηκαν, προκειμένου να φανεί καλύτερα η θεωρητική συσχέτιση *μεγέθους, κίνησης* και *χρόνου* καθώς και τα προβλήματα που αυτή έρχεται να αντιμετωπίσει — ή και να αναδείξει —, θα πρέπει να μελετήσουμε ενδελεχέστερα την έννοια του *μεγέθους*, και ειδικότερα τον τρόπο με τον οποίο η έννοια αυτή διαμορφώνεται και εμπλέκεται στα ζητήματα της *κίνησης* και του *χρόνου*. Θα προσπαθήσουμε επίσης να αποδείξουμε ότι η καταγωγή του σχετικού προβληματισμού είναι μεν ελεατική αλλά ότι στον Αριστοτέλη βρίσκει την πρώτη ολοκληρωμένη και λειτουργική αντιμετώπιση.

¹ Δες E. HUSSEY [1983]*: xxviii-xxxix, και παρακάτω, 142-143 (σχόλια στο χωρίο 219a 10). Ο Χάσσεϋ συνδέει τη θεωρία αυτή με την αριστοτελική μέθοδο της «σημασιολογικής εστίασης» (*focal meaning*), την οποία πρώτος εντόπισε και περιέγραψε ο G. E. L. OWEN [1960].

² Δες ΦΑ, Γ' 2. 201b 24-25: «*αίτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἢ κίνησις*». Βλέπε και παρακάτω, 201b 27 κ.εξ. Εξαιτίας της ατελούς φύσης της κίνησης, παραδέχεται ρητά ο φιλόσοφος, είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς τι ακριβώς είναι: «*ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ*» (201b 31-33). Διστακτικότητα προδίδει και το γεγονός ότι, παρά το σύνηθες, ο φιλόσοφος παραθέτει την ιστορία του ζητήματος μετά την προσπάθεια ορισμού της *κίνησης* στην ενότητα Γ' 2. των *Φυσικών*, αναζητώντας έτσι, κατά πάσα πιθανότητα, επιβεβαίωση των θεωρητικών επιλογών του (δες τα σχόλια του F. DE GANDT [1991]: 86-87). Για την παραδοξότητα του χρόνου, βλέπε την απορητική ενότητα της χρονικής πραγματείας στο Δ' των *Φυσικών* (10. 217b – 218a 30) και την περιγραφή του ως «*μόλις καὶ ἀμυδρῶς ὑπάρχοντος*».

A2.1 Μέγεθος και πολλαπλότητα στα παράδοξα του Ζήνωνα του Ελεάτη

Γνωρίζουμε πως ένα μέρος της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης αρνήθηκε συστηματικά να αποδεχθεί τη γνωστική συμμετρία της κίνησης, φτάνοντας μέχρι και την αναίρεση της λογικής της δυνατότητας. Αναφερόμαστε βεβαίως κατά κύριο λόγο στην ελεατική φιλοσοφική παράδοση του ακίνητου και αμετάβλητου Όντος, σύμφωνα με τη διδασκαλία του Παρμενίδη, απηχήσεις της οποίας βρίσκουμε και στην πλατωνική φιλοσοφία. Στο σημαντικότερο απόσπασμα του παρμενίδειου έπους, το οποίο διασώζεται κατά τμήματα από τον σχολιαστή του Αριστοτέλη, Σιμπλίκιο, βρίσκουμε να διατυπώνονται οι γνωστές θέσεις ότι το *ον (έόν)* είναι αγέννητο και άφθαρτο, αδιαίρετο και συνεχές, ακίνητο και αμετάβλητο, τέλειο.¹

Φαίνεται ότι οι θέσεις αυτές του Παρμενίδη προκάλεσαν ποικίλες αντιδράσεις, προερχόμενες είτε από οπαδούς άλλων φιλοσοφικών δογμάτων είτε από υπερασπιστές της κοινής λογικής. Το κύρος του δασκάλου, απέναντι στις επιθέσεις που δέχτηκε, υποτίθεται πως επιδίωξε να υπερασπιστεί ο μαθητής και συμπολίτης του Ζήνων, σε ένα σύγγραμμα (ή συγγράμματα;) του οποίου ακόμη και σήμερα αγνοούμε την ακριβή διάταξη. Η εν λόγω εικασία βασίζεται στη σχετική μαρτυρία του Πλάτωνα, όπως καταγράφεται στο διάλογό του *Παρμενίδης*. Τα στοιχεία από τον διάλογο μας οδηγούν να συμπεράνουμε ότι το έργο του Ζήνωνα αποτελούνταν από μία παράθεση συλλογισμών (*λόγων*), οι οποίοι εκκινούσαν από την υπόθεση της ύπαρξης πληθώρας πραγμάτων, για να καταλήξουν σε αντιφατικά συμπεράσματα, εφαρμόζοντας έτσι τη μέθοδο της εις άτοπον απαγωγής.²

¹ Σύμφωνα με το απόσπασμα *DK* (28): B8. Για τις ιδιότητες της *αυθυπαρξίας* και της *αφθαρσίας*, βλ. στ. 5-21. Για τις ιδιότητες της *αδιαιρεσίας* και της *συνέχειας*, βλ. στ. 22-25. Για την ιδιότητα της *ακινήσιας*, βλ. στ. 26-31. Για την *τελειότητα* βλ. στ. 32-49. Δες επίσης τις επισημάνσεις των σχετικών αναφορών και από τους *KRS* [1983]: 256-260.

² Πλάτων, *Παρμενίδης*, 127d - 128e. Η παρατήρηση ότι οι περισσότερες αντινομίες του Ζήνωνα αφορούνται από την υπόθεση: «*αν τα όντα είναι πολλά*», ανήκει στον Gr. VLASTOS [1975]. Για τις εικασίες σχετικά με τη μορφή που πιθανόν να είχε το σύγγραμμα (ή τα συγγράμματα) του Ζήνωνα, δες *KRS* [1983]: 272-273 και R. MAC KIRAHAN [1999]: 212-3. Οι επιθέσεις που δέχτηκαν οι απόψεις του Παρμενίδη εικάζουμε ότι προέρχονταν είτε από εκφραστές της κοινής λογικής (π.χ. κωμωδιογράφοι) είτε από οπαδούς φιλοσοφικών σχολών που υποστήριζαν τον *πλουραλισμό* και την *πολυειδία* στο σύμπαν, ενάντια στον παρμενίδειο μονισμό. Σύμφωνα με μια παλιά υπόθεση του P. TANNERY [1887]: 249 κ.εξ., μια τέτοια αντίπαλη σχολή θα πρέπει να ήταν οι Πυθαγόρειοι, οι οποίοι φέρονται να υποστήριζαν μία θεωρία *αριθμητικού ατομισμού* (*number-atomism theory*, κατά τον F. M. CORNFORD [1939]: 58-9). Με την υπόθεση Ταννερύ συντάχθηκαν επίσης και οι J. BURNET [1892]: 158-9, H. CHERNISS [1935], H. D. P. LEE [1936]*, G. S. KIRK, J. E. RAVEN (βλ. *KRS* [1983]: 482, σημ. 201) και άλλοι μελετητές (δες G. E. L. OWEN [1958]: 54 κ.εξ. και M. CAVEING [2009]: 4-6. Η νεότερη έρευνα, με πρωτεργάτη τον H. FRÄNKEL [1942], τείνει να εγκαταλείψει αυτήν την υπόθεση, όπως φαίνεται από τις εργασίες των W. BURKERT [1962]: 37-38, Gr. VLASTOS [1967]: 257, Fr. SOLMSEN [1971]: 500, σημ. 16 και J. BARNES [1982]: 234. Ο W. D. ROSS [1936]*: 655-7 ήδη ακολουθεί με συνετό τρόπο την τοποθέτηση του ζητήματος από τον Πλάτωνα, ότι

Και οι υπόλοιπες μαρτυρίες που διαθέτουμε σχετικά με τα ζηνώνεια παράδοξα φαίνονται να συνάδουν με το ένα σκέλος της πλατωνικής μαρτυρίας, εκείνο που αφορά την εναρκτήρια υπόθεση, αλλά όχι τόσο με τον σκοπό της υπεράσπισης του Παρμενίδη. Διότι αφενός οι συλλογισμοί που διατυπώνονται οδηγούν σε αντιφατικά συμπεράσματα, αφετέρου φαίνεται να πλήττουν και το αξίωμα της ενότητας του όντος, δικαιολογώντας έτσι τον χαρακτηρισμό τους ως «αντινομίες», ή καλύτερα ως «διλήμματα». Θα εξετάσουμε ακολούθως σε πρώτη φάση ορισμένα από τα *Παράδοξα της πολλαπλότητας* που έχουν διασωθεί ως την εποχή μας, προτού περάσουμε στη συνέχεια στην εξέταση των *Παραδόξων της κίνησης*, για τα οποία βασική πηγή μας είναι ο Αριστοτέλης.

A2.1.1 1ο Παράδοξο Πολλαπλότητας: Μέγεθος και ύπαρξη

Το 1^ο Παράδοξο της πολλαπλότητας (DIELS [1882]*: 140. 27 = DK [29]: B3b, έστω εδώ «Π1») όπως παραδίδεται από τον Σιμπλίκιο: Το επιχείρημα θέτει ως κοινή αφετηρία την υπόθεση ότι *υ π ά ρ χ ε ι π λ η θ ώ ρ α ό ν τ ω ν* και διαρθρώνεται σε δύο συλλογιστικά σκέλη ως εξής:

- (Π1) α) Αν τα πράγματα είναι πολλά, αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να είναι *τόσα όσα είναι (τοσαύτα είναι όσα έστί)*, δηλαδή ούτε περισσότερα ούτε λιγότερα. Οπότε αν τα πράγματα είναι όσα είναι, θα πρέπει κατ' ανάγκη να είναι *π ε π ε ρ α - σ μ έ ν α*.¹
- (Π1) β) Αν τα πράγματα είναι πολλά, αυτό θα σημαίνει ότι ανάμεσα σε δύο δεδομένα πράγματα θα υπάρχουν πάντοτε άλλα, και άλλα πάλι ανάμεσα σ' αυτά, επομένως εντέλει τα πράγματα που υπάρχουν θα είναι *ά π ε ι ρ α*.²

Αν ξεκινήσουμε λοιπόν από την προκείμενη ότι «*η πραγματικότητα αποτελείται από πληθώρα όντων*» (έστω πρόταση Π), βλέπουμε να προκύπτουν δύο αντιφατικά μεταξύ τους συμπεράσματα, τα οποία υπονομεύουν τη βασική αυτή υπόθεση των Πληθωριστών, δηλαδή των οπαδών της πολλαπλότητας. Το Π1α) σκέλος του παραδόξου φαίνεται να συλλογίζεται

δηλαδή σκοπός του Ζήνωνα ήταν να παρουσιάσει, από την πλευρά των Ελεατών, τις παραδοξότητες της υπόθεσης της πολλαπλότητας και όχι να ασκήσει πολεμική σε κάποια συγκεκριμένη σχολή.

¹ Η έκφραση που χρησιμοποιείται στο απόσπασμα, «*τοσαύτα είναι όσα έστί*», είναι αμφίσημη και δεν επιτρέπει να διακρίνουμε αν αναφέρεται α) στο *πλήθος* των πραγμάτων ή β) στο *μέγεθός* τους. Διατηρούμε την αμφισημία στην απόδοση αλλά ο Σιμπλίκιος κλείνει το παράθεμα σχολιάζοντας ότι αναφέρεται στο «*κατά τὸ πλήθος ἄπειρον*», το οποίο μάλιστα προκύπτει από τη διχοτόμηση («*ἐκ τῆς διχοτομίας*»). Το σχόλιο δείχνει προβληματικό, καθώς φαίνεται να παράγει το πλήθος από τη διαίρεση ενός πράγματος.

² Το συγκεκριμένο απόσπασμα χαρακτηρίζεται ως «*κατά λέξιν*» παράθεση από τον Σιμπλίκιο και θεωρείται από τους μελετητές το μόνο αδιαμφισβήτητο αυθεντικό από το σύνολο των παραδόξων που αποδίδονται στον Ζήνωνα. Κατά τα άλλα, χρησιμοποιούμε τη νεοελληνική απόδοση του Δ. Κούρτοβικ στην έκδοση των KRS [1983]: 274.

ως εξής: (1) αν τα πράγματα είναι πολλά (υπόθεση Γ), (2) τότε η ποσότητά τους είναι συγκεκριμένη, ούτε μεγαλύτερη ούτε μικρότερη. (3) Άρα τα όντα θα είναι πεπερασμένα. Οι κριτικές επί του επιχειρήματος δίστανται: Ο Γρ. Βλαστός εκτιμά την απλότητά του, ενώ ο Τζ. Μπαρνς, από τους πλέον σχολαστικούς αναλυτές των Προσωκρατικών, θεωρεί το Π1α) σκέλος καθαρό σόφισμα, με το σκεπτικό ότι μπορεί κάποιο πλήθος να είναι αριθμητό και ταυτόχρονα άπειρο.¹

Θα συμφωνήσουμε πως, πράγματι, θα χρειάζονταν επιπλέον προτάσεις και διευκρινίσεις για να κερδίσουμε κάτι από το επιχείρημα και να αποφύγουμε την ταυτολογία. Το πρόβλημα, κατά τη γνώμη μας, έγκειται στην αμφισημία των προτάσεων του Ζήνωνα. Το αρχαίο κείμενο αναφέρει: «*εί πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα· εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη*». Η αμφισημία μπορεί να εντοπιστεί στη φράση: «*τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ*», στην οποία δεν γίνεται σαφές το υποκείμενο του απαρεμφάτου «*εἶναι*». Ενδέχεται λοιπόν ο φιλόσοφος να αναφέρεται: α) στο πλήθος των πραγμάτων που υπάρχουν, για να προκύψει ένα συμπέρασμα που αφορά την περατότητα του κάθε πράγματος ξεχωριστά ή β) σε κάθε πράγμα ξεχωριστά, για να προκύψει ένα συμπέρασμα όσον αφορά το σύνολο των πραγμάτων που υπάρχουν. Σε διαφορετική περίπτωση, το νόημα περιπλέκεται και το επιχείρημα θα ισχυρίζεται ή ότι γ) «*το πλήθος των πραγμάτων είναι συγκεκριμένο, άρα είναι πεπερασμένο*» ή ότι δ) «*κάθε πράγμα δεν είναι μεγαλύτερο ή μικρότερο από τον εαυτό του, άρα είναι πεπερασμένο*». Στις περιπτώσεις γ) και δ) όμως δύσκολα αποφεύγεται η κατηγορία της ταυτολογίας, για να δικαιωθεί έτσι η επικριτική στάση του Τζ. Μπαρνς. Περισσότερο εύλογη φαντάζει, κατά τη γνώμη μας, η εκδοχή β), η οποία ξεκινάει από τα συγκεκριμένα πράγματα, για να συμπεράνει το πλήθος τους.²

Θα πρέπει να παρατηρήσουμε όμως εδώ ότι, για να ισχύσει ο συλλογισμός, προβάλλει ως απαραίτητη προϋπόθεση η αναιρέση της δυνατότητας για περαιτέρω διάκριση ή σύνθεση των όντων, έτσι ώστε να αποκλεισθεί η πιθανότητα μεταβολής της ποσότητάς τους. Αν δεν ισχύσει αυτός ο περιορισμός, τότε η μόνη εναλλακτική λύση που απομένει είναι να δεχθούμε ότι ο συλλογισμός λαμβάνει υπόψη του *τι συμβαίνει σε ακαριαίο ή μηδενικό χρόνο*, συνθήκη που πάλι καταλήγει στην αναστολή της κίνησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα όντα εκλαμβάνονται ως *τελεσίδικα οριοθετημένες ενότητες*, οι οποίες συμπεριφέρονται σαν αδιάσπαστες μονάδες. Κατ' αυτόν τον τρόπο ακινητοποιημένα, λέει το επιχείρημα, τόσο το πλήθος όσο και το μέγεθος των πραγμάτων καθίστανται δεδομένα και αμετάβλητα. Έστω και έτσι, είναι άραγε επαρκείς οι δεδομένες προκειμένες για το συγκεκριμένο συμπέρασμα; Θα

¹ Ο Γρ. VLASTOS [1967]: 245 βρίσκει το επιχείρημα «*beautiful in its simplicity*» και επιλύσιμο μονάχα με τη συμβολή των αποδείξεων του Κάντορ (G. Cantor) για τους απειράριθμους φυσικούς αριθμούς και τις απροσμέτρητες σειρές. Ο J. BARNES [1982]: 252 (και 620, σημ. 31) αντιτίθεται έντονα στην άποψή του με το επιχείρημα ότι το πλήθος των φυσικών αριθμών είναι μετρήσιμο και ταυτόχρονα άπειρο αλλά η αντίρρηση ήδη προβλέπεται από τον Γρ. VLASTOS [1967]: η απειρότητα της σειράς των φυσικών αριθμών είναι η ίδια αντιφατική ως έννοια (σελ. 246).

² Επισημάναμε ότι ο Σιμπλίκιος ολοκληρώνει την παράθεση σχολιάζοντας ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα αφορά το «*κατὰ τὸ πλήθος ἄπειρον*». Προσθέτουμε ότι παρόμοιο συλλογισμό διατύπωσε και ο Αριστοτέλης, ο οποίος, με βάση την περατότητα των φυσικών πραγμάτων, συμπεραίνει την περατότητα του σύμπαντος (ΠΟ, Α' 5. 271b 17-23). Σχετικά με την πεπερασμένη σφαιρικότητα του σύμπαντος, δες ΠΟ, Β' 4.

λέγαμε πως και πάλι δύσκολα καθίστανται επαρκείς, διότι αν υποθεθεί ότι αυτές οι παγιωμένες ενότητες διαθέτουν κατά παραχώρηση διαιρετότητα, τότε το πλήθος τους ενδέχεται να αποδειχθεί ανεξάντλητο, όπως φαίνεται στο Π1β) σκέλος του συλλογισμού.

Το Π1β) σκέλος, από την άλλη, ξεκινά εκλαμβάνοντας εξ αρχής την πληθώρα του όντος ως ανεξάντλητη. Αν κατανοηθεί με βάση τα λεγόμενα του Σιμπλίκιου, ο συλλογισμός εδώ μπορεί να ισχύσει μόνον εφόσον υποθέσουμε ότι η πολλαπλότητα συνεπάγεται *κατακερματισμό του όντος* και ότι, επομένως, τα πράγματα αποτελούν στην ουσία τους *συναθροίσεις διακριτών μερών*. Με την έννοια αυτή, ανάμεσα σε δύο διακριτά πράγματα ή ανάμεσα στα μέρη του ίδιου πράγματος («*μεταξύ τῶν ὄντων*», λέει ο Σιμπλίκιος) θα μπορούμε πάντοτε να διακρίνουμε πληθώρα πραγμάτων ή μερών, το πλήθος των οποίων είναι ανεξάντλητο. Όπως παρατηρεί βέβαια επ' αυτού ο Τζ. Μπαρνς, το συγκεκριμένο επιχείρημα δεν μπορεί να ισχύσει ως φυσική περιγραφή παρά μόνον ως γεωμετρική αφαίρεση.¹ Θα συμφωνήσουμε ότι πρόκειται για μια έντονα αφαιρετική λογική προσέγγιση, μια ορθολογικού τύπου σχηματοποίηση της πραγματικότητας, η οποία δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή ως φυσικά ισχύουσα. Ενδεχόμενα όμως θα μπορούσαμε να διακρίνουμε στον συλλογισμό δύο βασικές προϋποθέσεις, χάρη στις οποίες διατηρείται ο ομφάλιος λώρος με τη φυσική πραγματικότητα: α) ότι *τα πράγματα που υπάρχουν θα πρέπει οπωσδήποτε να διαθέτουν μέγεθος* (έστω αξίωμα Z1) και β) ότι *αποκλείεται ανάμεσα στα πράγματα η ύπαρξη του κενού* (έστω αξίωμα Z2).² Χωρίς αυτά τα δύο αξιώματα ο συγκεκριμένος συλλογισμός χάνει οποιοδήποτε έγκυρο νόημα. Μπορεί ωστόσο να αποκτήσει εγκυρότητα μέσα σ' ένα σύμπαν όπου η φυσική έκταση και η πληρότητα τίθενται ως βασικά προαπαιτούμενα. Αν κινηθούμε προς αυτή την κατεύθυνση της φυσικής ερμηνείας του συλλογισμού, θα πρέπει πάλι να εκλάβουμε τα λόγια του Σιμπλίκιου κατά γράμμα — ας θυμηθούμε ότι πρόκειται για κατά λέξη παράθεμα — και να εννοήσουμε ότι *ποτέ τα πράγματα δεν μπορούν να συναντηθούν, δηλαδή να συγκροτήσουν ενότητα*, διότι μεταξύ τους θα βρίσκονται πάντοτε άλλα πράγματα, απειράριθμα.

Η δυσκολία μας να παρακολουθήσουμε τον συλλογισμό έγκειται εν μέρει στη διαφαινόμενη ταύτιση της φυσικής με την εννοιολογική διαδικασία διαίρεσης. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε κανείς να δει το ζήτημα ως πρόβλημα διάκρισης δύο επιμέρους ουσιών, όπως επισήμανε ο Η. ΦΡΑΝΚΕΛ [1942]. Η συνέχεια του επιχειρήματος από τον Σιμπλίκιο (κατά DIELS [1882]*: 140. 34 - 141. 6), δείχνει ότι δεν είναι απαραίτητη η μεσολάβηση τρίτου όρου και ότι αρκεί να πει κανείς ότι κάτι διακρίνεται («*ἀπέχειν*») από κάτι άλλο, για να προκύψει το παράδοξο. Σε κάθε περίπτωση, είναι σκόπιμο να παρατηρήσουμε ότι το στοιχείο που, σύμφωνα με το σκεπτικό του Ζήνωννα, συμπεριφέρεται με τρόπο παράδοξο στην υπόθεση της Πολλαπλότητας είναι το *ὄριον* των πραγμάτων, το οποίο στη συλλογιστική του Π1α) φαίνεται

¹ J. BARNES [1982]: 253. Ο Μπαρνς θεωρεί ότι το επιχείρημα ισχύει μόνο σε περίπτωση που εννοηθεί στα πλαίσια διαίρεσης ενός εκτατού πράγματος και διατυπωθεί ως εξής: *Για κάθε πράγμα X, αν το X υπάρχει, θα υπάρχει πάντα και κάτι διακριτό το οποίο θα βρίσκεται στο μέσο του X*. Η ερμηνεία αυτή υποστηρίζεται και από την εκ των υστέρων αναφορά του Σιμπλίκιου στη *διχοτόμηση* (βλ. σημείωση παραπάνω).

² Όσον αφορά την (1), δεξ παρακάτω τα σχόλια πάνω στο απόσπασμα B2. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι Πυθαγόρειοι επιφύλασσαν στο κενό τον ρόλο του ορίου ανάμεσα στις φύσεις και στα στοιχεία των φυσικών διαδοχών, όπως π.χ. των αριθμητικών διαδοχών: ΦΑ, Δ' 6. 213b 22 = DK (58): B30.

να επιβάλλεται, ενώ στο Π1β) εξαφανίζεται υποχωρώντας διαρκώς. Δεν είναι ωστόσο λογικό να ισχύουν και τα δύο συμπεράσματα, οπότε η αρχική υπόθεση της *Πολλαπλότητας* οδηγεί σε *δίλημμα*. Τη συμπεριφορά του *ορίου* σε σχέση με το *μέγεθος* και την *κίνηση* θα προσπαθήσουμε να την παρατηρήσουμε και στα υπόλοιπα παράδοξα.

*
* *
*

Ερχόμενοι τώρα να εποπτεύσουμε τον συλλογισμό στο σύνολό του, θα συμφωνούσαμε με την παρατήρηση του J. BARNES [1982]: 236 ότι, από καθαρά λογική άποψη, στις ζηνώνειες αντινομίες δεν ακολουθείται ακριβώς ο συλλογισμός της *απαγωγής σε άτοπο* (*reductio ad absurdum*), ο οποίος θα ολοκληρωνόταν με την επισήμανση του σφάλματος της αρχικής υπόθεσης. Και αυτό διότι ναι μεν καταδεικνύεται στο επιχείρημα πως η υπόθεση της *Πολλαπλότητας* παράγει λογικά προβλήματα, εντούτοις η αρχική υπόθεση δεν εκπίπτει με σαφήνεια. Επομένως, οι αντινομίες του Ζήνωνα σχηματοποιούνται με την εξής συλλογιστική μορφή: « *Αν Π, τότε Θ και αν Π, τότε -Θ* ». Με βάση αυτό το σκεπτικό, ο τύπος συλλογισμού που εφαρμόζεται από τον Ζήνωνα θα έπρεπε να χαρακτηριστεί επί το ορθότερο ως *απαγωγή σε αδύνατο* (*reductio ad impossibile*).¹ Από αυτό το ενδεχόμενο όμως, το ενδεχόμενο δηλαδή η αρχική υπόθεση να μην καταρρίπτεται απαραίτητα, προκύπτει και μία απρόσμενη συνέπεια: Όσο κι αν μέσα από τα *Παράδοξα της Πολλαπλότητας* φαίνεται να ενισχύεται ο μονισμός του Παρμενίδη, διαφαίνεται στο βάθος ένα σοβαρό πρόβλημα, το οποίο έγκειται στη δυνατότητα αντιστροφής της ζηνώνειας διαλεκτικής εις βάρος της παρμενίδειας υπόθεσης. Όπως επισημαίνεται από τους KRS [1983]: 277, η επιχειρηματολογία που αναπτύσσει εν προκειμένω ο Ζήνων, ναι μεν αποσκοπεί στην εξυπηρέτηση του ελεατικού μονισμού, από την άλλη πλευρά όμως λειτουργεί ανατρεπτικά για την παρμενίδεια κοσμοθεωρία. Και αυτό διότι, στο μέτρο που ο Ελεατισμός αποδέχεται μια πραγματικότητα η οποία, *αν και αδιαίρετη*, αναπτύσσεται ωστόσο *κατ'έκταση*, τα αντινομικά επιχειρήματα του Ζήνωνα μπορούν κάλλιστα να στραφούν ενάντια στη θεωρία του δασκάλου του. Διότι *αν το ένα είναι αδιαίρετο*, όπως λέει η υπόθεση των Ελεατών, *τότε ενδέχεται να μηδενίζεται*, και *αν είναι εκτατό*, τότε *ενδέχεται να κατακερματίζεται σε μηδενικές ενότητες*.² Πρόκειται για μια πιθανότητα που καθιστά κατανοητές τις αναφορές σχολια-

¹ Αντίθετη άποψη διατυπώνει ο R. MAC KIRAHAN [1999]: 214-6, ο οποίος δέχεται τη θέση του Πλάτωνα (*Παρμενίδη*, 128b-d) ότι η συνήθης δομή των επιχειρημάτων αποσκοπεί στο να οδηγήσει μέσα από τα αντικρουόμενα συμπεράσματα σε ανασκευή της αρχικής υπόθεσης για την πολλαπλότητα και επομένως αποτελούν περιπτώσεις *απαγωγής*, αν και όχι τυπικές.

² Το πρόβλημα διαφαίνεται σε σχόλια του Αλέξανδρου Αφροδισιέα (*DK* [29]: A21a: «... [ενν. ο Ζήνων] *ἀνήρει τὸ ἔν...*») και σε απόσπασμα από τα *Φυσικά* του περιπατητικού Εύδημου από τη Ρόδο (*DK* [29]: A16), τα οποία μεταφέρει ο Σιμπλίκιος και στα οποία ο Ζήνων φέρεται να ασκεί κριτική στην *Ενότητα*. Ο Fr. SOLMSEN [1971]: 508-9 επισημαίνει ότι θα πρέπει εξάλλου να λάβουμε υπόψη την απόκλιση που μπορεί να υπάρχει ανάμεσα στις επιδιώξεις του πλατωνικού *Παρμενίδη*, όπου η ελεατική διδασκαλία παρουσιάζεται να επικεντρώνεται στο «*ἔν*», και στον μονισμό του ιστορικού Παρμενίδη, βασική ιδέα του οποίου υπήρξε το «*ἔόν*» και όχι το *ένα*. Με βάση αυτή τη σκέψη, οι αντινομίες του Ζήνωνα δεν θίγουν απαραίτητα τον πυρήνα της ελεατικής διδασκαλίας, συγκροτούν ωστόσο εριστικά επιχειρήματα.

στών της αρχαιότητας σχετικά με την αμφιλεγόμενη στάση του Ζήνωνα απέναντι στον ελεατικό μονισμό και ταυτόχρονα καθιστά εύλογη την αποστροφή του Αριστοτέλη ότι ο Ζήνων υπήρξε ο εφευρέτης της διαλεκτικής.¹

Το τελευταίο ενδεχόμενο δεν πέρασε απαρατήρητο, και αυτό φάνηκε στην περίπτωση του Γοργία από τους Λεοντίνους, επιφανούς εκπροσώπου της σικελικής σοφιστικής, ο οποίος συνέγραψε ένα έργο με τίτλο *Περὶ φύσεως* ή *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*.² Ο Γοργίας, με τη σειρά του, έρχεται να επιχειρηματολογήσει ότι το *ὄν* δεν μπορεί να υπάρξει, γιατί αν υπήρχε θα ήταν ή ένα ή πολλά. Δεν μπορεί να υπάρξει όμως ως *ένα*, γιατί αν είναι ποσότητα θα διαιρεθεί, αν είναι συνεχές θα επιμεριστεί, αν είναι μέγεθος θα διαιρεθεί και αν είναι σώμα θα είναι τριπλό: μήκος σώματος, πλάτος σώματος και βάθος σώματος. Είναι παράλογο να μην αποδεχτείς κάτι από τα προηγούμενα, οπότε το *ὄν* δεν μπορεί να υπάρξει ως ένα. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε ως πληθώρα, διότι το πλήθος αποτελείται από ενότητες, οι οποίες όμως έχει αποδειχτεί ότι είναι αδύνατο να υπάρξουν. Έτσι ο Γοργίας καταλήγει στον μηδενισμό: τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει.³

*
* *
*

Επιστρέφοντας στον Ζήνωνα, θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι στη συλλογιστική του Π1 *Παραδόξου*, που εξετάσαμε νωρίτερα, ενεπλάκησαν δύο άδηλα αξιώματα (Z1 και Z2), τα οποία αντλούνται, καθώς φαίνεται, από το σύγγραμμα του Παρμενίδη. Το ένα από τα αξιώματα αυτά αποφαίνεται ότι: **μία βασική ιδιότητα του ὄντος είναι το μέγεθος (Z1)**. Ο

Οι KRS [1983]: 286 και 482 (σημ. 202), συμφωνούν επ' αυτού, διαφωνία εκφράζει ο Gr. VLASTOS [1975], ενώ ο J. BARNES [1982] δεν δέχεται καν ότι ο Παρμενίδης υπήρξε μονιστής.

¹ Πρόκειται για έμμεση μαρτυρία που σώζεται από τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι*, Θ' 25), ο οποίος μάλλον παραθέτει από το χαμένο σήμερα έργο του Αριστοτέλη, *Σοφιστής* (δες W. D. ROSS [1955]*²: 15, απ. 1 = ROSE³ απ. 65). Αναρωτιέται τότε κανείς ποια θα είναι η διαφορά των συλλογισμών του Ζήνωνα από τους εριστικούς και αντιλογικούς τρόπους που καταγγέλλονται από τον Πλάτωνα (δες το χαρακτηρισμό «*έλεατικός Παλαμήδης*», που του αποδίδεται στον *Φαίδρο*, 261d· *πρβλ.* και την περιγραφή της εριστικής στον *Φαίδωνα*, 90b-d). Η αντιλογική πρόθεση του Ζήνωνα καταγράφεται και στον *Παρμενίδη* (128D). Για τη διαλεκτική ως σοφιστική και τη σχέση της με τους συλλογισμούς του Ζήνωνα, βλ. και G. KERFERD [1981]: 95 κ.εξ. Σύμφωνα με τον J. BRUNSCHWIG [1967]*, τα προβλήματα διαλεκτικής ήταν κατά κανόνα διατυπωμένα έτσι ώστε να επιδέχονται απάντηση του τύπου «ή Π, ή -Π» (σελ. xxv).

² Τη βάση για να ταυτιστούν οι δύο τίτλοι την προσφέρει ο Σέξτος Εμπειρικός (2ος αι. μ.Χ.) στο έργο του *Πρός λογικούς* (Α' 65 κ.εξ. κατά BURY [1935]*), ο οποίος διασώζει και ένα εκτενές απόσπασμα από το κείμενο του Γοργία (= DK [82]: B3). Άλλη σημαντική πηγή για το συγκεκριμένο έργο αποτελούν το 5^ο και 6^ο κεφάλαιο της ψευδο-αριστοτελικής πραγματείας *Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου* (= *De Melisso Xenophane Gorgia*, σελίδες 979a 12 – 980b 21 στο *Corpus aristotelicum*), η οποία χρονολογείται κατά προσέγγιση από τον 1ο αι. π.Χ. (δες N. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟ [1991]*: 203) αλλά δεν έχει συμπεριληφθεί στα *Αποσπάσματα* των H. DIELS και W. KRANZ [1903]*.

³ Σέξτος Εμπειρικός, *Πρός λογικούς*, Α' 73 (BURY [1935]*): «*οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν· εἰ γάρ ἐστιν, ἦτοι ποσόν ἐστιν ἢ συνεχές ἐστιν ἢ μέγεθος ἐστιν ἢ σῶμά ἐστιν· ... ὁμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔσται ἀδιαίρετον*». Αξίζει να σημειωθεί ότι η σημαντική αυτή αναφορά στη διαιρετότητα του μεγέθους δεν περιλαμβάνεται στο *Λεξικό των Προσωκρατικών* της ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ [1994], το οποίο ουσιαστικά αποδελτιώνει τη συλλογή των H. DIELS και W. KRANZ [1903]*.

Παρμενίδης δείχνει να αποδέχεται αυτήν την προϋπόθεση, όταν ισχυρίζεται ότι «*το ον είναι τώρα όλο μαζί, ένα και συνεχές*» (στ. 5-6), «*όμοιο στο σχήμα με καλοκαμωμένη σφαίρα*» (στ. 43), «*ισόρροπο από το κέντρο του προς κάθε κατεύθυνση*» (στ. 44), «*ομοιόμορφα κυρί-αρχο στα όριά του (έν πείρασι)*» (στ. 49).¹ Ο αρχαιοελληνικός όρος του *μ ε γ έ θ ο υ ς* δηλώνει κατά βάση το *ανάπτυγμα ενός σώματος* και δεν χρησιμοποιείται καθόλου από τον Παρμενίδη, απαντάται δε για πρώτη φορά σε φιλοσοφικά συμπραζόμενα στην ορολογία που αποδίδεται στον Ζήνωνα.² Υπάρχει η τάση, ακόμη και από σημαντικούς μελετητές, στη σημασία του *μεγέθους* να συμψύρεται η ιδιότητα του *όγκου (ὄγκος)* και εκείνη της *πυκνότητας (πάχος)* των πραγμάτων, παρά το γεγονός ότι ο Σιμπλίκιος δηλώνει σαφέστατα την εννοιολογική τους διαφορά.³ Το κοινό νόημα πάντως που διακρίνεται σε καθεμία από αυτές τις σημασιολογικές εκδοχές αναφέρεται τελικά στην ανάπτυξη κάποιου πράγματος σύμφωνα με τη διάσταση του χώρου, οπότε δικαιολογούμαστε να εννοούμε γενικά «έκταση», ενώ χρησιμοποιούμε τον όρο του *μεγέθους*.

Για να γίνουμε όμως περισσότερο ακριβείς, εκείνο που θα πρέπει να προσέξουμε είναι ότι το *μέγεθος* στο οποίο αναφέρεται ο Ζήνων στους συλλογισμούς του δεν είναι ούτε η απροσδιόριστη χωρική έκταση ούτε ο αφηρημένος χώρος του πράγματος, σύμφωνα με μια γεωμετρίζουσα προοπτική. Πρόκειται για το *ανάπτυγμα της φυσικής ύπαρξης*, ιδιότητα που αποτελεί ταυτόχρονα θεμελιώδες οντολογικό χαρακτηριστικό του Όντος — αλλά και κάθε φυσικού σώματος, *αν θεωρήσουμε ότι η πραγματικότητα δεν αποτελεί αδιάσπαστη ενότητα αλλά πληθώρα διακριτών σωμάτων*. Όσο κι αν πρόκειται για μια ορθολογικού τύπου σύλληψη, το *μέγεθος* ορίζεται πάντα με αναφορά σε συγκεκριμένα όντα και συνεπώς δεν έχει να κάνει με τις αδιαφοροποίητες διαστάσεις της καρτεσιανής θεώρησης, όσο με τη *συγκεκριμένη έκταση* ή το *πάχος* των σωμάτων. Όταν λοιπόν ανιχνεύονται, με τους όρους του ζηνώνειου προβληματισμού, οι λογικές δυνατότητες του *μεγέθους*, ουσιαστικά τίθεται υπό συζήτηση το ζήτημα της ύπαρξης *φυσικών ορίων* στα πράγματα με βασικό κριτήριο την έκτασή τους. Οπότε, παράλληλα με το ερώτημα για τη φυσική κατάσταση των όντων, αμφισβητείται και η δική μας δυνατότητα να θέτουμε όρια στα όντα

¹ Οι φράσεις σταχυολογούνται από το απόσπασμα B8 του *Περί φύσεως* (DK [28]: B8), το οποίο παραδίδεται από τον Σιμπλίκιο (DIELS [1882]*: 78. 5 κ.εξ., και 144. 29 κ.εξ.) και αποδίδονται στα νέα ελληνικά από τον γράφοντα. Με τη λέξη «ισόρροπο» αποδίδουμε την αρχαία «*ίσοπαλές*». Αμυχανία προκαλεί στους μελετητές η έννοια του *πείρατος* (= όριο) που χρησιμοποιείται στο στίχο 49 (πρβλ. και στίχο 31) από τον Παρμενίδη (δες τον προβληματισμό των KRS [1983]: 259).

² Βλέπε σχετικό λήμμα στο ΛΠΦ [1994]: 239. Κατά τους LSJM [1843], η λέξη χρησιμοποιείται ήδη από τον Όμηρο, αργότερα δε και από άλλους ποιητές, και σημαίνει *μεγαλοσύνη, μεγαλειότητα, δεσπόζον ανάστημα* (σελ. 1089a). Στην πεζογραφία απαντάται αρχικά στον Ηρόδοτο (Α' 202, Β' 44, Γ' 102 κ.λπ.), λίγο πολύ με τη σημασία του σημερινού *μεγέθους*. Ο όρος χρησιμοποιείται επίσης μεταφορικά, για να δηλώσει, για παράδειγμα, την ποσότητα των μόχθων (Ευριπίδη *Ἑλένη*, στ. 593) ή το «μέγεθος» της παρανομίας (Θουκυδίδη, Ζ' 15).

³ Στο 2ο *Παράδοξο της πολλαπλότητας*, όπως παραδίδεται από τον Σιμπλίκιο, βρίσκουμε τις διατυπώσεις: «*μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος*» και «*μέγεθός τι ἔχειν καί πάχος*» (DIELS [1882]*: 139. 9 και 140. 34 = DK [29]: B1 και B2). Δες επίσης τη σχετική παρατήρηση από τους KRS [1983]: 277, §2. Στον Πλάτωνα ο όρος του *μεγέθους* δηλώνει την έκταση ενός τόπου (*Πολιτεία*, 423b) ή ενός σχήματος (*Τίμαιος*, 57d), την επιφάνεια ενός σώματος σε αντιδιαστολή με το πάχος ή το πλήθος (*Πρωταγόρας*, 356c). Στον Αριστοτέλη, άλλοτε το *μέγεθος* παραπέμπει στο σχήμα (*ΠΨ*, Γ' 1. 425a 17), άλλοτε φαίνεται να περιλαμβάνει και τη μάζα του σώματος (*ΓΦ*, Α' 5. 321b 16), ενώ άλλοτε δηλώνει την έκταση ενός τόπου (*ΓΦ*, Β' 10. 337a 29-30).

και άρα τίθεται εν αμφιβόλω η γνωστική εγκυρότητα της κατηγορίας της *ποσότητας*. Οπωσδήποτε, τα προβλήματα αυτά σχετίζονται άμεσα και με το ζήτημα της ύπαρξης του *απειρου*, όπως θα φανεί στη συνέχεια. Ωστόσο δεν φαίνεται ο Ζήνων να στοχεύει απευθείας σ' αυτήν την έννοια, καθώς κομβικότερο σημείο στον προβληματισμό του αποτελούν μάλλον οι έννοιες του *ορίου* και της *διάκρισης*.

A2.1.2 2ο Παράδοξο Πολλαπλότητας: Μέγεθος και απειρότητα

Τα παραπάνω ζητήματα τίθενται με περισσότερη σαφήνεια στο 2ο Παράδοξο της Πολλαπλότητας του *όντος* (έστω εδώ Π2), το οποίο προσπαθούμε να ανασυνθέσουμε και πάλι με βάση τη μαρτυρία του Σιμπλίκιου και στο οποίο περιλαμβάνονται συλλογισμοί που καθιστούν τα ζητήματα του *μεγέθους* και του *ορίου* κρίσιμες έννοιες για την ελεατική θεωρία.¹ Και πάλι εδώ ο συλλογισμός επιδιώκει να οδηγήσει σε αντινομικά συμπεράσματα, αναπτύσσεται δε ως εξής:

- Π2 α) Αν η πραγματικότητα αποτελείται από πληθώρα πραγμάτων, [σ.σ. δηλαδή από διακριτές ενότητες], είναι αδύνατο τα όντα αυτά να έχουν *μέγεθος*. Γιατί θα πρέπει το καθένα να συνιστά ενότητα με τον εαυτό του [σ.σ. γεγονός που αποκλείει την ανάλυσή τους σε διάφορα μέρη, άρα αποκλείει και τη βασική ιδιότητα της φυσικής ύπαρξης, δηλαδή το *μέγεθος*]. Αν όμως δεν έχουν *μέγεθος* και προσπαθήσουμε να προσθέσουμε ή να αφαιρέσουμε κάποιο από αυτά σε κάποιο άλλο, το αποτέλεσμα δεν θα παρουσιάσει καμία διαφορά. Όντα όμως χωρίς *μέγεθος* είναι ανύπαρκτα.
- Π2 β) Αν ωστόσο τα πολλά υπάρχουν, είναι ανάγκη *το καθένα (ἕκαστον)* να διαθέτει κάποιο μέγεθος (~ όγκο;) και κάποια πυκνότητα (*ανάγκη μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος*) και να διακρίνεται (*ἀπέχει*) το ένα μέρος του από το άλλο: κάποιο μέρος του πράγματος *θα βρίσκεται μπροστά* [σ.σ. θα προέχει] σε σχέση με το υπόλοιπο πράγμα ή σε σχέση με κάποιο άλλο μέρος του πράγματος. Μα και για το μέρος που *βρίσκεται μπροστά (προέχει)* θα ισχύει το ίδιο σκεπτικό: και αυτό επίσης θα διαθέτει *μέγεθος* [σ.σ. αν όχι και πυκνότητα], διότι πάντα θα προκύπτει με τη

¹ Δες H. DIELS [1882]*: 139. 9 και 140. 34 = DK [29]: B2 και B1. Και αυτός ο συλλογισμός παραδίδεται από τον Σιμπλίκιο στο σχολιασμό του πάνω στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη και καταχωρήθηκε από τους Ντηλς και Κραντς ως αποσπάσματα B2 και B1 αντίστοιχα (DK [1903]* 1: 499-500). Την επανασύνδεση των δύο αποσπασμάτων σε ενιαίο συλλογισμό υποστήριξε με τρόπο καθολικά πλέον αποδεκτό ο H. FRÄNKEL [1942]. Δεν υπάρχει ωστόσο ομοφωνία για τον τρόπο με τον οποίο συνδέονται: ο J. BARNES [1982]: 239 (δες και σελ. 618, σημ. 18), τοποθετεί στη σειρά τα αποσπάσματα B3b και B1, θεωρώντας ότι το ένα αναφέρεται στο *κατὰ πλῆθος ἄπειρον* (B3b) και το άλλο στο *κατὰ μέγεθος ἄπειρον* (B1). Την εκδοχή του H. FRÄNKEL [1942] ακολουθούν οι D. FURLEY [1967]² και Fr. SOLMSEN [1971]: 513, το ίδιο και οι KRS [1983].

διαίρεση ένα νέο μέρος από το οποίο κάτι θα *προέχει*, ώστε δεν θα υπάρξει ποτέ κάποιο ύστατο μέρος σ' αυτήν τη σειρά ούτε και θα σταματήσει να διακρίνεται κάποιο μέρος από ένα άλλο. Κι αυτό, αν ισχύσει για μία φορά, μπορεί να ισχύει επ' άπειρον.¹

Το γενικό συμπέρασμα που εξάγεται από τα Π2α) και Π2β), σύμφωνα με τον Σιμπλίκιο, είναι ότι τα επιμέρους όντα «*θα πρέπει να είναι ταυτόχρονα τόσο μικρά ώστε να μην έχουν μέγεθος και τόσο μεγάλα ώστε να είναι άπειρα*» («*οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι*»), μια παραδοχή η οποία είναι αντινομική και οδηγεί σε δίλημμα. Ας δούμε όμως αναλυτικότερα τι συμβαίνει:

Στο πρώτο σκέλος του επιχειρήματος, Π2α), ξαναβρίσκουμε τον προβληματισμό σχετικά με το *ένα* και το *μέγεθος*. Είναι φανερό ότι ο συλλογισμός εκλαμβάνει ως αυτονόητο πως το *μέγεθος* επισύρει αναγκαία την ιδιότητα της διάκρισης μερών (διαίρεση). Η παραδοχή όμως που γεννά το παράδοξο είναι ότι στη σκέψη του Ζήνωννα η ιδιότητα του επιμερισμού δεν τίθεται απλά ως δυνατότητα αλλά ως *de facto* ύπαρξη πληθώρας διακριτών μερών, ένα δεδομένο το οποίο καταλύει τη συνθήκη της ενότητας. Προκειμένου όμως κάτι υπαρκτό να αποτελέσει ενότητα, θα πρέπει να είναι συνεχές και αδιαίρετο, ταυτόσημο μόνο με τον εαυτό του και σε καμία περίπτωση δυνάμενο να αναλυθεί σε επιμέρους στοιχεία. Η αναγκαστική συνέπεια αυτού του συλλογισμού είναι ότι *οι ενότητες δεν διαθέτουν μέγεθος*. Μια τέτοια παραδοχή όμως αντίκειται στο βασικό ελεατικό αξίωμα που εντοπίσαμε προηγουμένως, σύμφωνα με το οποίο *ό,τι υπάρχει πρέπει να διαθέτει και μέγεθος* (αξίωμα Ζ1). Το τελικό συμπέρασμα είναι πως δεν μπορεί να υπάρχει πληθώρα ενότητων.

¹ Το κείμενο του Σιμπλίκιου είναι αρκετά ασαφές και δυσνόητο, οπότε η ερμηνευτική παρέμβαση είναι επιβαλλόμενη. Ο τρόπος με τον οποίο αποδίδουμε το νόημα στα νέα ελληνικά συμφωνεί γενικά με τη μετάφραση του Β. Κύρκου στο *DK* [1903]* 1: 500, με μία απόκλιση: η φράση «*καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου*», αποδίδεται εκεί «*και να απέχει το ένα [ενν. ον] από τ' άλλο*». Ωστόσο, η αντωνυμία *αὐτοῦ*, που υπάρχει στο κείμενο, μας οδηγεί να εννοήσουμε ότι η φράση αναφέρεται πλέον στα *μέρη* του πράγματος. Για την επιλογή της απόδοσης του *ἀπέχειν* ως «*διακρίνεται*», βλ. Gr. VLASTOS [1971]: 225-6, όπου ορθά υποστηρίζεται ότι δεν είναι απαραίτητη η διαμεσολάβηση κάποιου διαστήματος, ώστε το *ἀπέχειν* να διατηρηθεί ως έχει (συμφωνεί και ο M. CAVEING [2009]: 34). Επίσης, στην ελληνική έκδοση των *KRS* [1983]: 275 (μετάφραση Δ. Κούρτοβικ), τα σχετικά χωρία μεταφράζονται με τρόπο που ερμηνεύει το αρχαίο ρήμα *προέχω* ως «*προεξέχω*» (η ίδια μετάφραση χρησιμοποιείται και στην ελληνική έκδοση του R. MAC KIRAHAN [1999]: 217). Το νόημα του συλλογισμού τότε μεταβάλλεται και αναφέρεται σε κάποιο μέρος που πάντοτε «*θα προεξέχει*» (= θα βρίσκεται πιο μπροστά από αυτό) κάθε φορά που θα αφαιρείται ένα τμήμα. Έτσι όμως συνεχίζεται μια παρανόηση για την οποία ο Σιμπλίκιος δέχθηκε (μάλλον άδικα) την κριτική των H. FRÄNKEL [1942]: 118 και Gr. VLASTOS [1959]: 171. Το ίδιο διαπιστώνεται και στο σχετικό κείμενο του D. FURLEY [1967]² (το οποίο ακολουθεί η μετάφραση της Φ. Τσιγκάνου, σελ. 475). Η μετάφραση που παραθέτουμε στηρίζεται στην ερμηνεία του *προέχω* ως «*βρίσκομαι μπροστά*». Η ιδιάζουσα σημασία του ρήματος αντανακλάται και στη λειτουργία της πρόθεσης *πρό* στην παράθεση του Σιμπλίκιου (απόσπασμα Β2), ιδίως στο χωρίο το οποίο φαίνεται να συνοψίζει το όλο επιχειρήμα: «*ὅτι μέγεθος ἔχει ἕκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων τῶ πρό τοῦ λαμβανόμενου ἀεί τι εἶναι διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν*» (στ. 17-18). Ο P. S. HASPER [2006] παραλληλίζει τη συγκεκριμένη σύνταξη του *πρό* επικαλούμενος χωρίο του *Παρμενίδη* (165 a – b 3) και υποστηρίζοντας την ερμηνεία η οποία κατανοεί το *πρό* στη συγκεκριμένη σύνταξη ως *ἐμπροσθεν* (βλ. σελ. 52, σημ. 4). Το νόημα που αποδίδεται έτσι είναι ότι πάντοτε θα τίθεται μπροστά σ' εμάς ένα μέρος του πράγματος, με αποτέλεσμα ο επιμερισμός να είναι ανεξάντλητος.

Η σημασία του αξιώματος Ζ1 παρατηρήθηκε και από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, ο οποίος το χαρακτηρίζει ως «το αξίωμα του Ζήνωνα», το διατυπώνει δε ως εξής: «*αν το ένα καθαυτό ήταν αδιαίρετο, τίποτε δε θα υπήρχε*».¹ Το γεγονός ότι η συγκεκριμένη αναφορά του Αριστοτέλη συνεχίζεται συναρτώντας αυτή τη θέση με γεωμετρικά σώματα όπως το επίπεδο και η γραμμή, το σημείο και η μονάδα, κατηύθυνε μέχρι πρόσφατα τους μελετητές να αποδώσουν γεωμετρικό περιεχόμενο στον συλλογισμό του Ζήνωνα, εξισώνοντας τις μονάδες και τις ενότητες με τα γεωμετρικά σημεία.² Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει, καθώς τα γεωμετρικά σχήματα έπονται ως προσθήκη στον αριστοτελικό επιχειρήμα και, κατά τον Σταγειρίτη, τότε φαίνεται να υπάρχουν, τότε όχι. Ο Αριστοτέλης μάλιστα συνδέει σαφώς το μέγεθος με τη σωματικότητα («*εί μέγεθος, σωματικόν*») και, κατά συνέπεια, με την ύλη, στον συγκεκριμένο συλλογισμό. Έτσι, η βασική ιδέα που αντλεί από το επιχειρήμα είναι πως μόνον ό,τι διαθέτει μέγεθος, και επομένως είναι σωματικό, υπάρχει με την πληρέστερη σημασία της ύπαρξης («*πάντη ὄν*»). Φαίνεται λοιπόν πεπεισμένος πως ο Ζήνων κινείται στο επίπεδο των φυσικών σωμάτων και οι συλλογισμοί του εντάσσονται στα πλαίσια της φυσικής φιλοσοφίας. Κατ' επέκταση, η αριστοτελική ερμηνεία μάς οδηγεί να συμπεράνουμε πως ο συλλογισμός Π2α) αφορά τρισδιάστατα φυσικά αντικείμενα, τα οποία διαθέτουν όγκο και μάζα, και αποσιωπά ή συγκαλύπτει τις οντολογικές αξιώσεις που μπορεί να προέβαλλε ο Ζήνων με τον ισχυρισμό του ότι «*όντα χωρίς μέγεθος είναι ανύπαρκτα*». Κατ' αυτόν τον τρόπο, ήδη με τον Αριστοτέλη, η σκέψη του Ζήνωνα εντάσσεται στη νέα φυσική φιλοσοφία και γεωμετροποιείται, απομακρυνόμενη από την καθαρά οντολογική της αξίωση.

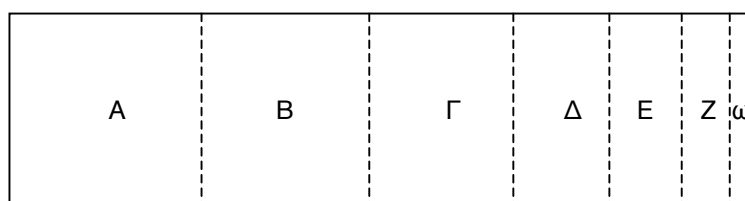
Όπως υπαινιχθήκαμε και νωρίτερα, στα πλαίσια της ανάλυσης του Π1β), υπάρχει η τάση να καταφεύγει κανείς στη γεωμετρία για να συλλάβει το νόημα των *Παράδοξων*. Η τάση σχετίζεται με ερμηνείες και διαμάχες που αναπτύσσονται ήδη από την αρχαία εποχή και αντικατοπτρίζονται στους σχολιαστές που εμπλέκονται στην παράδοση των *Παράδοξων*: Οι Εύδημος και Αλέξανδρος, ως αριστοτελικοί, θεωρούν ότι ο Ζήνων επιτίθεται στην *Ενότητα* ως υποστασιοποιημένη *Μονάδα*, ενώ ο Σιμπλίκιος, ως νεοπλατωνιστής, θεωρεί ότι ο Ζήνων επιτίθεται στο *Εν* καθ' αυτό, δηλαδή στο *Είναι* (M. CAVEING [2009]: 43). Εξάλλου, υπεύθυνος σε μεγάλο βαθμό γι' αυτήν την τάση συγκρητισμού μαθηματικών και φυσικής είναι και ο Αριστοτέλης, πράγμα που προέκυψε εν πολλοίς από τον ρόλο που διαδραμάτισαν τα γραπτά του ως βασική ιστορική πηγή για την προσωκρατική φιλοσοφία, ιδίως όσον αφορά τα αποκαλούμενα «Παράδοξα της κίνησης». Η ερμηνεία του Ζήνωνα συγχέεται έτσι με την επιδίωξη του ίδιου του Αριστοτέλη να μελετηθούν τα προβλήματα οριοθέτησης και μέτρησης της φυσικής κίνησης με βάση τα γεωμετρικά επιστημονικά πρότυπα, όπως θα δούμε παρακάτω. Αυτός είναι και ο σημαντικότερος λόγος για τον οποίο οι περισσότερες ερμηνευτικές απόπειρες του αποσπάσματος Π2β), με την αξίωσή του περί απειρίας των φυσικών σωμάτων,

¹ ΜΦ, Β' 4. 1001b 7 = DK [29]: A21: «*ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα, οὐθέν ἂν εἴη*». Σχετική με αυτό το ζήτημα είναι και η α' υπόθεση για το Έν στον *Παρμενίδη* του Πλάτωνα (137c κ.εξ.).

² Η ίδια τάση παρατηρείται και στην προσέγγιση του Εύδημου, όπως μαρτυρείται από τον Σιμπλίκιο: «*ἐνταῦθα δέ, ὡς ὁ Εὐδήμος φησι, καὶ ἀνήρει τὸ ἕν (τὴν γὰρ στιγμήν ὡς τὸ ἕν λέγει)*». Δες H. DIELS [1882]*: 99. 10 = DK [29]: A21a. Συγκρατούμε ἐπ' αὐτοῦ τα επικριτικά σχόλια του J. BARNES [1982]: 241 και τις αναφορές του (σελ. 619, σημ. 24) στα έργα των A. Grünbaum, *Modern Sciences and Zeno's Paradoxes* (Λονδίνο, 1968) και W. C. SALMON [1970]*.

συνήθως καταλήγουν στη μαθηματικοποίησή του. Με άλλα λόγια, το συμπέρασμα του Ζήνωνα σχετικά με την απροσδιοριστία των ορίων ερμηνεύεται ως συμπέρασμα αναίρεσης κάθε οριοθέτησης, παραδοχή η οποία καταλήγει να μεγεθύνει τα πράγματα επ' άπειρον.

Αν στραφούμε στη σύγχρονη ερμηνευτική παράδοση, θα διαπιστώσουμε ότι σημαντική επίδραση στον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουμε σήμερα τον Ζήνωνα έχει ασκήσει η ανάλυση που με τις εργασίες του προώθησε ο **Γρηγόρης Βλαστός** (Gregory Vlastos, 1907-1991). Το αποτέλεσμα ήταν να καταστεί στα νεότερα χρόνια η μαθηματική ερμηνεία της έννοιας του *α π ε ί ρ ο υ* θεμελιώδης για την κατανόηση τόσο των παραδόξων όσο και των αντινομιών του Ζήνωνα. Θα δούμε στη συνέχεια πως αυτό δεν είναι ούτε απαραίτητο ούτε αυτονόητο.



Σχήμα 1.
Το πληθωρικό μέγεθος.

Σύμφωνα με την κυρίαρχη ερμηνεία του Π2β), ο συλλογισμός αναπτύσσεται ως εξής: Αφετηρία μας είναι η παραδοχή της Πολλαπλότητας του πραγματικού. Σε οποιοδήποτε από τα πολλά «πράγματα», έστω το διάστημα Βω, το οποίο «προέχει» από το σύνολο του μεγέθους Αω (βλ. Σχήμα 1). Τότε, το ΑΒ «απέχει», δηλαδή *διακρίνεται*, από το Βω. Συνεπώς, μπορούμε να λάβουμε στο Βω ένα άλλο διάστημα που «προέχει», έστω το Γω, και ούτω καθεξής. Όπως φαίνεται, η διαδικασία αυτή μπορεί να επαναληφθεί οσοδήποτε φορές θελήσουμε και πάντοτε θα προκύπτει κάποιο μέρος το οποίο θα «προέχει» σε σχέση με το υπόλοιπο. Από τα παραπάνω συνάγουμε το συμπέρασμα ότι το πλήθος των πραγμάτων — ή εδώ των μερών του συνόλου — γίνεται προοδευτικά τόσο μεγάλο που εντέλει καθίσταται άπειρο. Κατά συνέπεια, ο Ζήνων δείχνει να καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το *άθροισμα* όλων αυτών των επιμέρους μεγεθών ανάγεται στο άπειρο, και αυτό σημαίνει ότι κάθε υπαρκτό πράγμα θα διαθέτει άπειρη έκταση σε επιφάνεια ή σε όγκο. Πρόκειται για συμπέρασμα το οποίο μας φαίνεται μεν λογικά απαράδεκτο αλλά το οποίο δύσκολα μπορούμε να αντικρούσουμε.

Ο Γρ. Βλαστός πρότεινε την εξής απόδοση του ζηνώνειου συλλογισμού, συγκροτώντας έτσι την πλέον οικεία στην απήχησή της σύγχρονη ερμηνεία:¹

(1) [σ. Σε κάθε πράγμα] Υπάρχει μία σειρά μερών χωρίς ύστατο μέρος.

¹ Βλέπε Gr. VLASTOS [1971]: 233-237, στις *Μελέτες* του [1993] 1. Για το σχήμα που παραθέτουμε, δες ό.π., σελ. 225.

- (2) *Επομένως υπάρχει άπειρος αριθμός μερών.*
- (3) *< Καθένα από αυτά τα μέρη διαθέτει κάποιο μέγεθος. >¹*
- (4) *Επομένως το σύνολο αυτών των μερών έχει άπειρο μέγεθος.*

Το καταληκτικό συμπέρασμα δείχνει να είναι παράδοξο και υπονομεύει την υπόθεση της Πολλαπλότητας, ιδίως αν το σκεφτούμε σε σχέση και με το Π1. Εξετάζοντάς το, διαπιστώνουμε ότι συγκατανεύουμε λογικά στην υπόθεση ότι θα υπάρχει πάντοτε το επόμενο βήμα, δηλαδή πάντοτε θα μπορούμε να διακρίνουμε εκ νέου μέρη στα ήδη ληφθέντα μέρη. Η συλλογιστική αυτή όμως θα έπρεπε να μας οδηγήσει μάλλον στην παραδοχή της *πληθώρας* του όντος και όχι στη μαθηματική απειρότητα. Έτσι, με βάση τη συγκεκριμένη απόδοση του επιχειρήματος, η κρίσιμη πρόταση φαίνεται να είναι η (3), η οποία εμπλέκει στον συλλογισμό την ιδιότητα του *μεγέθους*, για οποιοδήποτε μέρος του πράγματος προκύψει, οδηγώντας μας να υποθέσουμε την αθροιστική απειρία. Αν δηλαδή προκύπτουν άπειρα μέρη με *μέγεθος*, τότε διευκολύνεται κανείς να συμπεράνει ότι στο σύνολό τους αυτά θα μας δίνουν *άπειρο μέγεθος*. Από την άλλη πλευρά, το συμπέρασμα προκαλεί την κοινή λογική, ιδίως από τη στιγμή που είναι εύκολο να το αντιπαραβάλει κανείς με την πραγματικότητα και να διαπιστώσει, πρώτον, πως δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι *κάθε* μέρος ενός σώματος αναλύεται σε μικρότερα μέρη και, δεύτερον, ότι δεν αληθεύει πως μια τέτοια διαίρεση μπορεί να συνεχιστεί επ' άπειρον: τα φυσικά σώματα διαθέτουν πεπερασμένα μέρη και ένας πεπερασμένος αριθμός, έστω και απειροελάχιστων μερών, μάς δίνει το πεπερασμένο μέγεθος των φυσικών σωμάτων.²

Το παράδοξο του πράγματος θα λυνόταν με μια απλή πράξη αριθμητικής, για τον κοινό νο: μία γεωμετρική ακολουθία κλασμάτων του είδους: $1/2, 1/4, 1/8, 1/16 \dots 1/2^n$, αφαιρούμενη από τη μονάδα ποτέ δεν καταλήγει στο 0. Το ίδιο διαπιστώνεται και με αντίστροφο τρόπο, αν παρατηρήσει κανείς το ανωτέρω σχήμα (*Σχήμα 1*): τα αθροίσματα των μερών που λαμβάνονται με διαδοχικές διαιρέσεις δεν υπερβαίνουν σε καμία περίπτωση το όριο του ω ή την μονάδα. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Γρ. Βλαστός επισημαίνει πόσο απίθανο φαντάζει να διέπραξε ο Ζήνων ένα τόσο χοντροκομμένο λογικό σφάλμα. Ωστόσο, παρατηρεί, στο ίδιο σφάλμα περιπίπτουν τόσο ο Σιμπλίκιος, σε άλλα χωρία του έργου του, όσο και ο Επίκουρος στην *Πρός 'Ηρόδοτον* επιστολή του.³ Ο Αριστοτέλης, αντίθετα, πρώτος διατύπωσε αντιρρή-

¹ Η συγκεκριμένη προκειμένη (3) δεν περιλαμβάνεται στο παράθεμα του Σιμπλίκιου, όπου γίνεται αναφορά μόνον στο αρχικό μέγεθος του πράγματος και στο μέγεθος του «προέχοντος» μέρους. Αναφερθήκαμε επ' αυτού σε σημείωση νωρίτερα, επισημαίνοντας σφάλματα στις νεοελληνικές μεταφράσεις του αποσπάσματος Β1. Ο Γρ. Βλαστός αντλεί την προκειμένη (3) από τον πρόλογο του Σιμπλίκιου, όπου γίνεται επίκληση στο «αξίωμα του Ζήνωνα» (αξίωμα Ζ1). Στην ίδια λογική κινείται και ο ΜΑC ΚΙΡΑΝΑΝ [1999]: 218 και σημ. 13, παρακάμπτοντας την έλλειψη.

² Παραπλήσια είναι και η κριτική που απευθύνει ο J. BARNES [1982]: 244-5.

³ Το σφάλμα του Σιμπλίκιου εντοπίζεται στα χωρία Η. DIELS [1882]*: 459. 22 και 462. 3-5, ενώ του Επίκουρου στην *Πρός 'Ηρόδοτον* *επιστολή* (= Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι*, Ι' §§34-83), §§56-57. Ο Επίκουρος επιχειρηματολογεί αφενός ότι με τις άπειρες διαιρέσεις τα όντα ανάγονται εντέλει στην ανυπαρξία (§56) και αφετέρου ότι είναι σφάλμα να υποστηρίξουμε πως από μία άπειρη σειρά μεγεθών, οσοδήποτε μικρά κι αν είναι αυτά, προκύπτουν πεπερασμένα όντα (§57). Αυτό όμως, όπως γνωρίζουμε εκ των υστέρων σήμερα, δεν ισχύει στην περίπτωση των διαιρέσεων με λόγους φθίνουσες γεωμετρικές προόδους, οι οποίες είναι θεωρητικά άπειρες και τείνουν πάντα προς ένα όριο. Είναι εμφανής, εξάλλου, η παράλληλη δομή των συλλογισμών με εκείνους των αποσπασμάτων Β1 και Β2 του Ζήνωνα.

σεις λέγοντας ότι τέτοιου είδους κλασματικές σειρές, τηρώντας σταθερό τον λόγο της προόδου, τείνουν προς το όριο και όχι στην απειρία.¹ Το λανθασμένο συμπέρασμα φαντάζει εξόφθαλμο. Να πρόκειται άραγε για ιστορική παρερμηνεία;

Με βάση αυτές τις επισημάνσεις, ο Βλαστός πρότεινε ότι στους συλλογισμούς του Ζήνωνα θα πρέπει να περιλαμβανόταν η άδηλη παραδοχή ότι υπάρχει ένα *ελάχιστο στοιχείο ως μέλος στην κατανομή κάθε παρόμοιας ακολουθίας*.² Η διαίρεση έτσι τείνει να καταλήξει στη *μονάδα* και επομένως το σφάλμα εντοπίζεται στην προκειμένη (1), αποδίδοντας εντέλει στον Ζήνωνα ένα είδος *ατομισμού*, εφόσον προϋποθέτει ένα ελάχιστο στοιχείο και ένα *πέρας* στη διαίρεση. Το πρόβλημα είναι πως μια τέτοιου είδους ερμηνεία δεν υποστηρίζεται από καμία αρχαία πηγή. Ωστόσο, εξαιτίας ακριβώς αυτών των ζητημάτων αυτών που ανακινεί, το συγκεκριμένο επιχείρημα έχει κριθεί θεμελιώδες για τη διαμόρφωση της θεωρίας του Ατομισμού κατά τον 5ο αιώνα π.Χ.³

Διαβλέποντας τις παραπάνω δυσκολίες πολύ νωρίτερα, ο **Γκ. Ε. Λ. Όουεν** (G. E. L. Owen) είχε προτείνει την εκδοχή η διαίρεση, την οποία φαίνεται να προϋποθέτει το επιχείρημα του Ζήνωνα, να μην παράγει φθίνουσα γεωμετρική πρόοδο αλλά απλή αριθμητική ακολουθία, που σημαίνει ότι το *σύνολο* των μερών που προκύπτουν από τη διχοτόμηση θα διχοτομούνται ξανά, *σε ίσα όμως μέρη*. Έτσι θα απέφευγε να χρεώσει στον Ζήνωνα το σφάλμα της αποδοχής ενός ύστατου, ελάχιστου όρου, ο οποίος θα τερμάτιζε τη διαίρεση του πράγματος, ενώ ταυτόχρονα το πράγμα θα μπορούσε να διαιρείται επ' άπειρον σε ισομεγέθη μέρη, τα οποία όμως εντέλει δεν υπερβαίνουν ποτέ τα όριά του.⁴ Παράλληλα, δίνεται ικανοποιητικό νόημα στην προκειμένη (2), διότι τώρα πια οι σειρές μερών που προκύπτουν τείνουν προς το άπειρο, καθώς αναδιπλασιάζονται με κάθε διαίρεση. Εδώ όμως έγκειται και η αδυναμία της ερμηνείας του Όουεν: η ισομεγέθης διαίρεση, αν και ικανοποιεί την πρόταση (3), δεν συμβαδίζει με τις προκειμένες (1) και (2), παρά με την προϋπόθεση ότι θα διενεργείται κάθε φορά εξαρχής και για όλα τα μέρη που προκύπτουν. Μπορούμε πράγματι να συλλάβουμε άπειρες σειρές όλο και περισσότερο φθινόντων μερών, τα οποία ωστόσο διατηρούν κάποιο μέγεθος και δεν καταλήγουν στην ανυπαρξία, ικανοποιώντας το βασικό «αξίωμα του Ζήνωνα» (Z1). Πώς όμως από ένα πεπερασμένο άθροισμα, πεπερασμένων μερών, θα καταλήξουμε στο συνολικό άπειρο του πράγματος και στην προκειμένη (4); Τέλος, μία επιπλέον δυσκολία είναι ότι αυτή η εκδοχή δεν υποστηρίζεται από το σύνολο των τεκμηρίων που διαθέτουμε. Υπάρχει πάντως ένα χωρίο του Σιμπλίκιου, το οποίο θα μπορούσε να αναφέρεται σε μία τέτοιου είδους ισομερή διαίρεση και είναι γνωστό ως «*απόσπασμα του Πορφύριου*», διότι από τον Πορφύριο δηλώνει ότι αντλεί το επιχείρημα ο Σι-

¹ ΦΑ, Γ' 6. 206b 3-12. Ο Αριστοτέλης εντοπίζει το σόφισμα ως εξής: «*ἢ γὰρ διαιρούμενον ὀρᾶται εἰς ἄπειρον, ταύτῃ προστιθέμενον φανείται πρὸς τὸ ὠρισμένον*». Δηλαδή η διαίρεση ενός ορισμένου μεγέθους φαίνεται να μας οδηγεί σε απειρία, αν όμως αντιστραφεί και γίνει πρόσθεση των διακριθέντων μερών, θα διαπιστώσουμε ότι δεν έχει διαπραχθεί υπέρβαση του ορίου. Οι Αιγύπτιοι αποκαλούσαν μια τέτοια ακολουθία κλασμάτων «μάτι του Όρου» και την επέκτειναν έως το 1/64.

² Δες Gr. VLASTOS [1971]: 234-5 στις *Μελέτες* του [1993] 1.

³ Βλέπε σχετικά D. FURLEY [1967] και ειδικότερα [1967]². Επίσης C. C. W. TAYLOR [1999]: 272-3.

⁴ Δες G. E. L. OWEN [1957]: 48 και ειδικά σημ. 10.

μπλίκιος, προσθέτοντας όμως ότι, κατά τη γνώμη του, θα πρέπει να ανάγεται στον Ζήνωνα.¹ Δεν είναι ωστόσο ούτε βέβαιο ούτε απαραίτητο ότι σχετίζεται με το 2^ο Παράδοξο της πολυπλαπλότητας, το οποίο αντιμετωπίζουμε εδώ.

Θα πρέπει να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό, όπως κάναμε και νωρίτερα, ότι ο Ζήνων δεν αναφέρεται σε μια διαδικασία διαίρεσης η οποία είναι ενδεχόμενο να προχωρήσει ως έναν βαθμό, τείνοντας προς την απειρότητα. Μια τέτοια προσέγγιση δανείζεται όρους της αριστοτελικής φιλοσοφίας και επιδιώκει να παραστήσει την απειρία μέσα από το αριστοτελικό σύμπλοκο *δύναμης* και *ενέργειας*. Κατ' αυτόν τον τρόπο προσπαθεί, για παράδειγμα, να ερμηνεύσει ο H. FRÄNKEL [1942] τις σειρές των φθινόντων μερών που προκύπτουν από τη διαίρεση (σελ. 119-20). Ο Φραίνκελ θεωρεί ότι ξεκινάμε από τη μία πλευρά του φυσικού σώματος (αυτή που προέχει) και προσπαθούμε να μετρήσουμε το πάχος του μέχρι το εξωτερικό όριο της απέναντι πλευράς, καλύπτοντας τη συνολική απόσταση. Εξαιτίας όμως του ότι το τελευταίο βήμα δεν μπορεί ποτέ να συντελεστεί, η διαίρεση δεν ολοκληρώνεται και η σειρά δεν μπορεί να υπάρξει. Η προσέγγιση αυτή έχει χαρακτηριστεί «εποικοδομιστική» (*constructivist*) από άλλους μελετητές, είναι δε φανερό η σχέση της με την αριστοτελική ερμηνεία αλλά και τη μαθηματικού τύπου ανάλυση των παραδόξων.²

Η ένσταση που μπορεί να προβάλλει κανείς στην ερμηνεία αυτή είναι ότι η πληθώρα μερών, που προκύπτει μέσα από τον συλλογισμό, δεν σχηματίζεται στο μέτρο που προχωρεί η διαίρεση αλλά είναι ήδη υπαρχουσα. Δεν προϋποτίθεται κανενός είδους φυσική τομή ή κάποια προηγηθείσα διαίρεση. Ο συλλογισμός έχει να κάνει με φυσικά μέρη, τα οποία ανήκουν σε φυσικά σώματα.³ Όπως παρατηρεί βέβαια ο J. BARNES [1982]: 245, η προκείμενη (2) στον κατά Βλαστό συλλογισμό δεν μπορεί να έχει αντίκρουσμα στη φυσική πραγματικότητα. Διαφαίνεται όμως ένα μαθηματικό υπόστρωμα στον συλλογισμό, το οποίο θα συνέδεε το επιχείρημα του Ζήνωνα με τη *στερεομετρία*: κάθε γεωμετρικό στερεό A διαθέτει μία σειρά μερών $\{A_1, A_2, A_3, A_4, \dots, A_n\}$, τα μέλη της οποίας είναι γεωμετρικά στερεά. Και εφόσον ο όγκος ενός φυσικού σώματος περιγράφεται με βάση το γεωμετρικό στερεό που σχηματίζεται από τις χωρικές του συντεταγμένες, αν αποδειχθεί ότι ο γεωμετρικός όγκος είναι άπειρος, αυτό θα ισχύσει και για το φυσικό σώμα. Θα οδηγούμασταν έτσι στη λογική

¹ Το «*απόσπασμα του Πορφύριου*» παρατίθεται στο H. DIELS [1882]*: 140. 1-6. Ο Πορφύριος το αποδίδει στον Παρμενίδη αλλά ο ίδιος ο Σιμπλίκιος πιθανολογεί την προέλευσή του από τον Ζήνωνα και σ' αυτό φέρεται να συμφωνούσε ο Αλέξανδρος Αφροδισιάς. Τη ζηνώνεια προέλευση του επιχειρήματος έχει υποστηρίξει και ο S. MAKIN [1982]: 227-229. Με την ερμηνεία του Όουεν συνηγορεί και ο W. E. ABRAHAM [1972], ο οποίος υποστηρίζει ότι σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να ερμηνευθεί το «*προὔχον*», ώστε να δίνει το νόημα μιας *διάταξης* μερών. Κατ' αυτόν, ο συγκεκριμένος όρος αποδίδει μια *συμμετρική σχέση* μεταξύ μερών, όπως και το «*ἀπέχειν*» νωρίτερα. Έτσι καταλήγει στην ιδέα της επ' άπειρον διχοτόμησης αρχικά του πράγματος και στη συνέχεια κάθε μέρους που προκύπτει από το πράγμα (βλ. σελ. 42-3).

² Δες επ' αυτού την τοποθέτηση του P. S. HASPER [2006]: 69 και σημ. 45. Μία παρόμοιου τύπου «εποικοδομιστική» προσέγγιση δοκιμάζει ο R. MAC KIRAHAN [1999]: 218, διαπιστώνοντας ότι, τελικά, δεν διακρίνονται μέσα από την κατάτμηση «*τα ελάχιστα δομικά μέρη από τα οποία συναρπάζεται το αρχικό ον*», αν και στη δική του εκδοχή το τελικό συμπέρασμα του Ζήνωνα διατυπώνεται με το νόημα ότι «*καθένα από τα πολλά όντα είναι τόσο μεγάλο, ώστε να περιέχει άπειρα μέρη*» (σελ. 219).

³ Αντίρρηση που προβάλλεται με έμφαση από τον Gr. VLASTOS [1971]: 125: «*That no physical cut or fission is intended here is quite obvious.*» Συμφωνεί ο J. BARNES [1982]: 619, σημ. 25, ο οποίος προσθέτει ότι ο Ζήνων αναφέρεται σε φυσικά σώματα που διαθέτουν φυσικά μέρη.

παραδοχή ότι δεν μπορεί η διαίρεση να συνεχίζεται επ' άπειρον και ότι υπάρχουν κάποια βασικά στερεά από τα οποία αποτελούνται τα σώματα. Με τη λογική αυτή καταλήγουμε στον ατομισμό ή στον γεωμετρικό ατομισμό που διατυπώνεται στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα ή στην υπόθεση των ατομικών γραμμών, οι οποίες δεν ενέχουν πληθώρα καθώς δεν τέμνονται περαιτέρω. Η τελευταία υπόθεση αποδίδεται στον Ξενοκράτη, μαθητή του Πλάτωνα και μετέπειτα σχολάρχη της Ακαδημίας, ο οποίος αναμφίβολα υπέθεσε και την ύπαρξη ατομικών στερεών.¹

Αυτού του είδους οι υποθέσεις, ωστόσο, έχουν το προφανές μειονέκτημα ότι παραβιάζουν τα δεδομένα της ευκλείδειας γεωμετρίας και επιφέρουν σοβαρές επιπτώσεις στο σύνολο της αρχαίας κοσμοθεωρίας. Αν τέτοια ήταν η αφετηρία του Ζήνωνα, η επόμενη λύση θα ήταν να προτείνει κάποιος το ασυμβίβαστο της γεωμετρίας με τη φυσική πραγματικότητα, προσδίδοντας έτσι μian ύπαρξη ανεξάρτητη στις μαθηματικές οντότητες — μια λύση που προτιμήθηκε συχνά από τους φιλοσόφους της Ακαδημίας. Ο Τζ. Μπαρνς παρατηρεί επ' αυτού ότι, ακόμη κι αν επιλέξει κάποιος αυτήν τη λύση, εγείρονται τότε προβλήματα σχετικά με τη φύση του *χώρου*, ως διάστασης που υπεισέρχεται ανάμεσα στη γεωμετρική και τη φυσική πραγματικότητα. Ακόμη όμως και στα πλαίσια των αντινομικών συλλογισμών του, ο Ζήνων υποθέτει άρρητα ότι τα στερεά σώματα, και εν γένει ο *χώρος*, ακολουθούν ευκλείδεια συμπεριφορά, ότι δηλαδή είναι *συνεχή* και *απείρως διαιρετά*. Θα λέγαμε ωστόσο ότι, αν στοχεύεται ένα συμπέρασμα που να βασίζεται στα ίδια τα *Παράδοξα*, αυτό θα ήταν ότι τόσο ο *χώρος* όσο και ο *χρόνος* δεν είναι επ' άπειρον διαιρετοί και, επομένως, η γεωμετρία του *χώρου* δεν ακολουθεί τις προϋποθέσεις της ευκλείδειας γεωμετρίας, διότι η υποτιθέμενη πολλαπλότητα είναι μια παράδοξη συνθήκη. Διανοίγεται τότε ενώπιόν μας το ενδεχόμενο ο *χώρος* να αποτελείται από μικροσκοπικά *quanta* έκτασης, μία συνθήκη που μπορεί να συμπαρασύρει και τον *χρόνο*. Αν τα φυσικά σώματα δεν είναι παρά συναθροίσεις μερών, τότε γιατί να μην παρακολουθούν τόσο ο *χώρος* όσο και ο *χρόνος* αυτόν τον επιμερισμό;

A2.1.3 Η απειρότητα ως απροσδιοριστία

Προκειμένου να απαντηθούν οι σοβαρές απορίες που εγείρονται, θα πρέπει να δοθεί μια ικανοποιητική ερμηνεία στο συμπέρασμα του Ζήνωνα ότι το σύνολο των μερών ενός

¹ Γι' αυτούς τους λόγους θεωρήθηκε ότι τα επιχειρήματα του Ζήνωνα ευνόησαν τη θεωρία του ατομισμού (με απαρχή τον Τσέλλερ, δες W. D. Ross [1936]*: 479-480, H. CHERNISS [1935]: 75, σημ. 303). Η πληροφορία για τον Ξενοκράτη προέρχεται από τον Σιμπλίκιο (DIELS [1882]*: 138, 10-16 = απόσπασμα 42 κ.εξ. Heinze = DK [29]: A22b). Σχετικά με αυτό το ζήτημα είναι και τα αποσπάσματα 43-49 του Ξενοκράτη. Υπάρχει επίσης η πληροφορία ότι και ο Πλάτων δεχόταν την ύπαρξη *ατομικών γραμμών*, ενώ απέρριπτε την ύπαρξη των *σημείων*, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*ΜΦ*, Α' 9. 992a 10-24 και τα σχετικά σχόλια του Αλέξανδρου, κατά M. HAYDUCK [1891]*: 120. 6· *προβλ.* και *ΜΦ*,). Δες πάνω σ' αυτό και τα σχόλια του Th. HEATH [1949]*: 199 κ.εξ., ο οποίος παραπέμπει στο χωρίο ΑΓ, 1. 968a 19 – b 4 (= DK [29] A22) του ψευδο-Αριστοτέλη, καθώς και το σχόλιο από τα *Φυσικά*, Α' 3. 187a 1 (= DK [29]: A22a). Βασίζομαστε επίσης στη σχετική ανάλυση του J. DILLON [2003]: 111-118 για το πώς προέκυψε το ζήτημα αυτό.

πράγματος καταλήγει να έχει *άπειρο* μέγεθος (πρόταση 4 του Π2β). Εδώ βρίσκεται μάλλον και το προφανές λάθος που οι μελετητές προσήψαν στον Ζήνωνα, με πρώτον κατά σειρά τον Αριστοτέλη. Η ερμηνεία που θα ακολουθήσουμε στηρίζεται σε μια παλιά πρόταση του **Χέρμαν Φραίνκελ** (H. FRÄNKEL [1942]), με την οποία όμως δεν συμφωνούν οι αρχαίοι σχολιαστές και η οποία μόνον πρόσφατα αρχίζει να βρίσκει ανταπόκριση από τους νεότερους μελετητές.

Η ερμηνευτική παράδοση θέλει με βάση τη συγκεκριμένη πρόταση (4) να προκύπτει ένα άθροισμα μερών, το οποίο να τείνει προς το μαθηματικό άπειρο. Δεν είναι όμως βέβαιο ότι η έννοια του *απείρου* στα επιχειρήματα του Ζήνωνα αντιστοιχεί κάθε φορά στη σύγχρονη ιδέα της *απειρίας*, η οποία διαμορφώθηκε κυρίως κατά τον 19ο αιώνα. Στην εποχή κατά την οποία δραστηριοποιείται φιλοσοφικά ο Ζήνων, το «*ἄπειρον*» χρησιμοποιείται ως επίθετο για να σημάνει την ιδιότητα «αυτού που δεν έχει όριο».¹ Η ιδέα λοιπόν του Φραίνκελ εν προκειμένω ήταν ότι θα έπρεπε να ερμηνεύσουμε το «*ἄπειρον*» στο οποίο καταλήγουν τα περισσότερα από τα *Παράδοξα* του Ζήνωνα, όχι ως το *σύνολο που εκτείνεται στο άπειρο*, αλλά ως το *σύνολο που δεν έχει όριο*, το *απεριόριστο*. Η πρώτη εκδοχή οδηγεί σε ένα είδος απειρίας η οποία είναι οικεία στους μαθηματικούς και προκύπτει μέσα από αλληπάλληλες ποσοτικές προσθήκες, ενώ η δεύτερη προκύπτει μέσα από την αδυναμία μας να ολοκληρώσουμε μία σειρά από ολοένα και πιο ακριβείς προσεγγίσεις και να καθορίσουμε ένα τελικό *όριο (πέρας)*.

Παρατηρήσαμε νωρίτερα ότι η προσπάθεια του Φραίνκελ δεν τελεσφόρησε εξαιτίας της χρήσης εννοιολογικών εργαλείων τα οποία παρέπεμπαν στην αριστοτελική ορολογία (ζεύγος *δύναμης-ενέργειας*). Ο P. S. HASPER [2006] προσπάθησε πρόσφατα να απαγκιστρώσει την ερμηνεία του Π2β) συλλογιστικού σκέλους από τις μαθηματικού τύπου προσεγγίσεις, που καθόρισαν, τα προηγούμενα χρόνια, τον τρόπο που κατανοούμε τη σκέψη του Ελεάτη στοχαστή. Ο Χάσπερ θέτει υπό αναθεώρηση την προκειμένη (4) του συλλογισμού και εξετάζει απαρχής τους όρους υπό τους οποίους ένα σύνολο μερών συναποτελούν ένα οποιοδήποτε φυσικό σώμα που διαθέτει *μέγεθος*, *όγκο* και *πυκνότητα*. Θεωρώντας λοιπόν κάθε φυσικό σώμα αυτού του είδους, διακρίνουμε ένα μέρος που βρίσκεται μπροστά και άλλα μέρη που βρίσκονται πίσω, αριστερά ή δεξιά. Προκύπτει έτσι μια *διάταξη μερών* τα οποία διακρίνονται με βάση τις *σχέσεις* που ισχύουν μεταξύ τους. Επομένως βασιζόμαστε στη *διαφορά σχέσης* για να αποκτήσουμε τη συνολική ιδέα του *μεγέθους* ή τη συνολική ιδέα του *όγκου*. Η ίδια διαδικασία μπορεί να επαναληφθεί για κάποιο συγκεκριμένο μέρος του σώματος: μπορούμε να διακρίνουμε και σ' αυτό μικρότερα μέρη, τα οποία θα παρουσιάζουν κάποια *διάταξη* συσχετιζόμενα μεταξύ τους και ούτω καθεξής. Κατ' αυτόν τον τρόπο επαναλαμβανόμενος ο επιμερισμός καταλήγει διαρκώς να εμφανίζει ένα

¹ Το «*ἄπειρον*» είναι σύνθετη λέξη, με α' συνθετικό το στερητικό *α-* και β' συνθετικό είτε το ουσιαστικό *πέρας* (= όριο, σύνορο) είτε τη ρίζα *περ-* (= διαμέσου, πέρα από, προς τα εμπρός). Στην πρώτη περίπτωση θα σημαίνει πρωταρχικά «απεριόριστο», «δίχως όρια», «άπειρο» και στη δεύτερη περίπτωση θα σημαίνει «αυτό που δε διανύεται» ή «αυτό από το ένα άκρο του οποίου είναι αδύνατο να μεταβεί κάποιος στο άλλο». Συστηματικά όμως ο Ζήνων αντιπαράθετει το «*ἄπειρον*» στο *πεπερασμένον*, οπότε θα πρέπει μάλλον να κλίνουμε προς την πρώτη εκδοχή. Αν σ' αυτό συνυπολογίσουμε ότι η κοινή σημασία με την οποία ο όρος χρησιμοποιούνταν κατά τον 5ο αιώνα π.Χ. δήλωνε το «ανεξάντλητο», το «αχανές», το «ατελεύτητο», μπορούμε εντέλει να συμπεράνουμε ότι το άπειρο είναι «αυτό που δεν έχει κανένα όριο». Δες *LSJM* : 184a και R. MAC KIRAHAN [1999]: 220.

«προέχον» μέρος, δηλαδή ένα μέρος που διακρίνεται σε σχέση με κάποιο άλλο. Η συγκεκριμένη συνθήκη θα αναπαράγεται σε κάθε επιμερισμό, διότι προκύπτει από την πρωταρχική ιδιότητα της *συνέχειας* του *μεγέθους*, η οποία θα επιτρέπει πάντα στα λαμβανόμενα μέρη μία νέα διαφοροποίηση.¹

Η προηγούμενη ερμηνεία φαίνεται να ενισχύεται με τη χρήση του προσδιορισμού «*ἕκαστον*», ο οποίος εμφανίζεται στο προοίμιο του συλλογισμού και ο οποίος θα πρέπει να αναφέρεται σε κάθε σώμα ή σε κάθε μέρος σώματος από τα πολλά που παραδέχεται η υπόθεση της Πολλαπλότητας: «*μέγεθος ἔχει ἕκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων τῷ πρὸ τοῦ λαμβανομένου ἀεί τι εἶναι διὰ τὴν ἐπ' ἀπειρον τομήν*».² Οπότε το νόημα της συγκεκριμένης φράσης του Σιμπλίκιου καταλήγει να είναι: «*καθένα από τα πολλά και απεριόριστα πράγματα διαθέτει μέγεθος λόγω του ότι πάντα βρίσκεται κάτι μπροστά από αυτό που λαμβάνεται, χάρη στην απεριόριστη διαίρεση*». Από τη φράση αυτή του Σιμπλίκιου βέβαια αντλεί ο Γρ. Βλαστός την προκειμένη (3) στην εκδοχή του συλλογισμού που προτείνει. Αν η φράση ερμηνευθεί σύμφωνα με όσα είπαμε, τότε παύουμε να προϋποθέτουμε την παρεμβολή του *μεγέθους* και να ακολουθούμε μια αθροιστικού τύπου λογική, η οποία με τη σειρά της μας οδηγεί στη λύση της μαθηματικής απειρίας, για το συγκεκριμένο παράδοξο. Το συμπέρασμα που προκύπτει δεν είναι ότι το σώμα τελικά προεκτείνεται στο άπειρο αλλά ότι το κάθε επιμέρους σώμα *καταλήγει να φαίνεται απεριόριστο* (δηλαδή *άπειρο*), εφόσον δεν μπορεί να νοηθεί ένα τέλος (*πέρας*) στη σειρά των μερών που το αποτελούν. Με βάση τα παραπάνω, η μορφή του συλλογισμού που προτείνεται για το Π2β) έχει ως εξής:³

- (1) *Καθένα από τα πολλά συνίσταται από μία απεριόριστη σειρά φθινόντων μερών, χωρίς ύστατο μέρος.*
- (2) *Επομένως καθένα από τα πολλά είναι τόσο μεγάλο ώστε να μην έχει όριο.*
- (3) *Επομένως καθένα από τα πολλά είναι τόσο μεγάλο ώστε να είναι απεριόριστο.*

Η απειρότητα λοιπόν που προκύπτει δεν οφείλεται στο άθροισμα των μεγεθών που εμφανίζουν τα μέρη του πράγματος αλλά στο γεγονός ότι τελικά το κάθε *πράγμα, ιδωμένο ως σύνολο μερών*, περικλείει τη διάσταση του *απείρου*, επειδή δεν μπορεί να νοηθεί κάποιο ύστατο μέρος του το οποίο να μπορεί να λειτουργήσει ως εξαντλητικό όριο. Αυτό έρχεται να επιβεβαιώσει και το συμπέρασμα του συλλογισμού που παραθέτει ο Σιμπλίκιος, εφόσον εννοήσουμε πως αφορά τόσο το παράδοξο Π2α) όσο και το Π2β): *καθένα από τα επιμέρους πράγματα* θα είναι ταυτόχρονα πολύ μικρό για να υπάρχει και τόσο μεγάλο ώστε να είναι απεριόριστο.⁴

¹ Η ερμηνεία εδώ στηρίζεται στη φράση του Σιμπλίκιου: «*οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται*» (κατά DIELS [1882]*: 141. 5-6 = DK [29]: B1).

² Η. DIELS [1882]*: 139. 16-18. Το νόημα της φράσης θα φαινόταν καλύτερα αν διορθώναμε το «*ἀπείρων*» σε «*ἀπειρον*», σύμφωνα με μια παλιά πρόταση του Η. FRÄNKEL [1942]: 111 και 134, σημ. 45. Την πρόταση υιοθετεί ο D. FURLEY [1967]!: 476. Ο P. S. HASPER [2006]: 58 (σημ. 21), δεν θεωρεί απαραίτητη τη διόρθωση αλλά συμφωνεί με το σκεπτικό της.

³ Πρβλ. P. S. HASPER [2006]: 68.

⁴ Τη λύση της διαδοχής των αποσπασμάτων B2 και B1 πρότεινε πρώτος ο Fr. SOLMSEN [1960]: 172 (σημ. 56).

Η ερμηνεία που προτείνεται από τους Φραίνκελ και Χάσπερ έχει το μειονέκτημα ότι δύσκολα συνάδει με την ιδέα που είχαν οι αρχαίοι και οι βυζαντινοί σχολιαστές για τα συμπεράσματα των Παραδόξων του Ζήνωνα: το αντίθετο του πολύ μικρού παραπέμπει εύλογα στην ύπαρξη του απείρως μεγάλου, με τη μαθηματική έννοια του απείρου. Είναι γεγονός πάντως, πως οι περισσότεροι αρχαίοι σχολιαστές κατανοούν τον Ζήνωνα με αφετηρία τις αντιλήψεις του Αριστοτέλη και με βάση την παράδοση της Ακαδημίας, επομένως χωρίς καθαρά ιστορικά κριτήρια. Ίχνη ωστόσο αυτού του προβληματισμού εντοπίζονται σε μεταγενέστερους συγγραφείς.¹ Από την άλλη πλευρά, το πλεονέκτημα που προσφέρει η συγκεκριμένη ερμηνεία είναι ότι εξομαλύνει τη λογική παραδοξότητα στο συμπέρασμα της απειρίας, η οποία κινδύνευε να κατηγορηθεί ως σόφισμα, αναδεικνύοντας παράλληλα κάποιες βασικές ιδέες, χρήσιμες τόσο για την περαιτέρω κατανόηση των θεωρητικών θέσεων του Ζήνωνα όσο και για την περαιτέρω επεξεργασία παρόμοιων ζητημάτων στα πλαίσια και της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τον Χάσπερ, οι βασικές ιδέες στις οποίες στηρίζεται εδώ ο Ζήνων είναι οι εξής:

- (Z3) η ιδέα ότι *κάθε πράγμα αποτελείται από τα μέρη του και τίποτε παραπάνω* και
και
(Z4) η ιδέα ότι *κάθε διαιρετό πράγμα είναι ήδη διαιρεμένο στην πράξη και όχι δυνάμει ή αφαιρετικά.*²

Ο συνδυασμός των δύο παραπάνω θέσεων οδηγεί την ανάλυση ολοένα βαθύτερα, σε απειροελάχιστες οντότητες, προσεγγίζοντας διαρκώς ένα όριο το οποίο δεν επιτυγχάνεται ποτέ. Μπορεί με βάση την εμπειρία να προϋποθέτουμε και να αισθανόμαστε ότι το πράγμα στέκεται μπροστά μας, η ανάλυση όμως με βάση την αρχή της Πολλαπλότητας μάς διαψεύδει, διότι αποδεικνύει την ενότητα του πράγματος περιστασιακή και τα μέρη του απεριόρι-

¹ Η ερμηνεία υποστηρίζεται από μια κριτική παρατήρηση του Πλούταρχου στην πραγματεία «*Πρός τους Στωικούς*». Πιο συγκεκριμένα, στο χωρίο 1078 E-F διατυπώνεται ένσταση κατά της υπόθεσης ότι δεν υπάρχει ούτε πρώτο ούτε έσχατο μέρος στη φύση των σωμάτων αλλά πάντα υπάρχει κάτι επέκεινα του ορίου, το οποίο δεν εξαντλεί τη φύση του, οπότε το σωματικό υποκείμενο ανάγεται στην απειρία και την απροσδιοριστία («*μήτ' ἄκρον ἐν τῇ φύσει τῶν σωμάτων μήτε πρῶτον μήτ' ἔσχατον < μέρος εἶναι > μηδέν, εἰς ὃ λήγει τὸ μέγεθος τοῦ σώματος, ἀλλ' αἰεί < τι > τοῦ ληφθέντος ἐπέκεινα φαινόμενον εἰς ἄπειρον καὶ ἄριστον ἐμβάλλειν τὸ ὑποκείμενον.*»). Αν αυτό ίσχυε, διαμαρτύρεται εύστοχα ο Πλούταρχος, οι σχέσεις ανισότητας — και γενικά οι μαθηματικές σχέσεις — θα κατέρρεαν. Πράγματι, οι Στωικοί υποστήριζαν ξεκάθαρα ότι δεν μπορούν να προσδιοριστούν με σαφήνεια τα όρια των σωμάτων. Σύμφωνα με τους M. CASEVITZ & D. BABUT [2002]*: 308, σημ. 571, η ιδέα αυτή είναι λογική συνέπεια της αρχής της ἐπ' ἀπειρο διαιρετότητας της ὕλης και είναι επίσης αδιαχώριστη από την ιδέα της *συνέχειας* του πραγματικού, η οποία αποτελούσε τον ακρογωνιαίο λίθο της στωικής φυσικής και της μεταφυσικής. Η παραδοχή της φυσικής συνέχειας όμως σχετικοποιεί τις έννοιες του «όλου» και του «μέρους», επομένως αναιρεί και την υπόθεση του έσχατου μέρους των σωμάτων. Προκειμένου να αμβλύνει το πρόβλημα, ο ίδιος ο Χρυσίππος εισηγήθηκε τη διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη μερών, ένα από τα οποία αποκαλείται «έσχατον μέρος», το οποίο όμως εντέλει δεν αποτελεί παρά μια νοητική κατασκευή ή γλωσσική σύμβαση (δες παρακάτω στο ίδιο κείμενο, 1079 B, μαζί με τις σημ. 579 και 582).

² Ενδεχομένως στο σημείο αυτό να διαδραματίζει κάποιο ρόλο και ο αφορισμός του Παρμενίδη ότι «*η νόηση και το είναι συμπίπτουν*» (η περιφραση φράση που διασώζει ο Πλωτίνος: «*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*» στις *Ἐννεάδες* του, V.1, 8 = DK [28]: B3a). Αυτό εφαρμόζεται με την έννοια ότι αν μπορεί να νοηθεί το Ον ως πολλαπλά διαιρεμένο, σημαίνει ότι έτσι είναι ήδη.

στα. Η απροσδιοριστία εν κατακλείδι προκαλείται με την απεμπόληση των *ορίων*. Τι ακριβώς όμως συμβαίνει με τα όρια; Αν εξετάσουμε αναλυτικότερα τη συμπεριφορά των ορίων, θα διαπιστώσουμε ότι υπάρχουν τουλάχιστον τρεις τρόποι για να συλλάβουμε και να προσδιορίσουμε μία ενότητα, καθένας δε έχει τις συνέπειές του:

i. *Το όριο ως ανεξάρτητη και αφηρημένη οντότητα (O_1)*

Αν στο *Σχήμα 1*, που παραθέσαμε πιο πάνω, θεωρήσουμε το πράγμα $A\omega$, θα μπορούσαμε να πούμε πως η ύπαρξή του ορίζεται από τα όρια A και ω , τα οποία φαίνεται να σηματοδοτούν το μέγεθός του. Εφαρμόζοντας όμως τη (Z3), παρατηρούμε ότι το πράγμα αναλύεται σε μία σειρά φθινόντων μερών, των οποίων ωστόσο το μέγεθος ποτέ δεν μηδενίζεται. Πάντοτε επομένως θα μπορούμε να θεωρήσουμε ένα αδιάστατο όριο, ένα σημείο *πέρα* από τη σειρά των μερών, και τέτοια είναι τα A και ω , τα οποία δεν θα αποτελούν ουσιαστικό μέρος του πράγματος αλλά δύο *ανεξάρτητα* και *αφηρημένα* όρια *ante quem* υπάρξεως. Τα όρια αυτού του είδους έχουν σχέση περισσότερο με τη γεωμετρική φύση του χώρου παρά με το ίδιο το πράγμα και λειτουργούν κυρίως ως πεδία συμβάντων: λόγου χάρη, αγγίζω το $A\omega$ στο σημείο ω . Βεβαίως, το $A\omega$ μπορεί να μεταβάλει τα σημεία ορισμού του χωρίς να θεωρήσουμε ότι έτσι θίγεται η ουσία του. Η μαθηματική περιγραφή του πράγματος $A\omega$, με βάση αυτή τη θεώρηση, θα είναι (A, ω) , που σημαίνει ότι τα όρια A και ω δεν περιλαμβάνονται στα μέρη του πράγματος.

ii. *Το όριο ως αφηρημένο μέρος του πράγματος (O_2)*

Εφαρμόζοντας ωστόσο τη (Z3), αντιλαμβανόμαστε ότι προσεγγίζουμε την ύπαρξη του πράγματος με φυσικότερο τρόπο και αποδεχόμαστε ως περισσότερο εύλογη την εκδοχή ότι τα όρια θα πρέπει να αποτελούν μέρος του πράγματος, να ανήκουν σ' αυτό και να μην προστίθενται στο πράγμα. Προκειμένου να εξασφαλίσουμε αυτήν την προοπτική θα πρέπει να ακολουθήσουμε παρόμοια συλλογιστική με αυτήν του Ζήωνα και να προσδιορίσουμε το όριο διατρέχοντας διαδοχικά τα φθίνοντα μέρη του πράγματος: από το $B\omega$ στο $\Gamma\omega$, από το $\Gamma\omega$ στο $\Delta\omega$, από το $\Delta\omega$ στο $E\omega, \dots$ σε μια προσπάθεια να εντοπίσουμε εντέλει το όριο ως εξαρτημένο μέρος. Διαπιστώνουμε τότε ότι τείνουμε προς κάποιο αδιάστατο όριο ω , το οποίο είτε θα πρέπει να ανήκει στην πληθώρα των μερών που αναδύονται είτε θα πρέπει να ανήκει σε κάποιο ύστατο μέρος που να διαθέτει μέγεθος. Ύστατο μέρος με μέγεθος όμως δεν υπάρχει, άρα το ύστατο μέρος θα είναι το αδιάστατο — και συνεπώς αφηρημένο — όριο ω , το οποίο ακολουθεί πάντα το πράγμα ως αρχή και τέλος της ύπαρξής του. Η μαθηματική περιγραφή του πράγματος $A\omega$ τότε θα ήταν $[A, \omega]$, που σημαίνει ότι τα όρια περιλαμβάνονται στο υπό θεώρηση πράγμα. Αυτή θα ήταν η θεώρηση του Αριστοτέλη.

iii. *Το όριο ως συγκεκριμένο μέρος του πράγματος (O_3)*

Ακολουθώντας τη (Z3) θα μπορούσαμε επίσης να συλλάβουμε ως όριο ένα συγκεκριμένο μέρος του πράγματος, ούτε αφηρημένο ούτε ανεξάρτητο. Σύμφωνα όμως με το αξίωμα του Ζήωνα (Z1), μία βασική ιδιότητα του όντος είναι το μέγεθος και επομένως ό,τι

υπάρχει θα πρέπει να προσθέτει ή να αφαιρεί κάτι από το πράγμα. Αυτό άλλωστε ήταν και το συμπέρασμα από το πρώτο σκέλος του παραδόξου Π2α). Αν αυτό ισχύει, θα πρέπει να διατρέξουμε τη σειρά των μερών $B\omega$, $\Gamma\omega$, $\Delta\omega$, $E\omega$,... προκειμένου να εντοπίσουμε ποιο μέρος θα αποτελέσει τελικά το όριο. Η σειρά αυτή τότε είτε θα είναι ανεξάντλητη λόγω συνεχούς διαιρετότητας, οπότε καταλήγουμε στην παγίδα των παραδόξων, είτε θα υποθέσουμε ότι τερματίζεται κάπου, οπότε προβάλλει το βασικό αξίωμα του Ατομισμού για την ελάχιστη αδιαίρετη οντότητα — ή η παραδοχή των Ακαδημεικών για τις αδιαίρετες γραμμές.

Η γνώμη μας συμφωνεί με τη θέση ότι ο Ζήνων δεν αποδέχεται καμιά από τις τρεις εκδοχές του ορίου, και αυτό τεκμηριώνεται με βάση τα στοιχεία που διαθέτουμε. Διότι αν το όριο εκληφθεί όπως στην περίπτωση O_1 , τότε θα έχουμε να κάνουμε με ένα αφηρημένο γεωμετρικό όριο ανεξάρτητο του πράγματος, το οποίο θα λειτουργεί ακριβώς όπως και η έννοια του *τόπου*, δηλαδή ουσιαστικά θα εντοπίζει το πράγμα. Κάτι τέτοιο όμως φαίνεται να απορρίπτεται από τον Ζήωνα, ο οποίος φέρεται από τον Αριστοτέλη να έθετε το εξής πρόβλημα: «*αν πράγματι ο τόπος είναι κάτι, τότε μέσα σε τι θα υπάρχει;*»¹ Αν υπάρχει *τόπος του τόπου*, τότε οδηγούμαστε σε επ' άπειρον επανάληψη της ίδιας ιδέας, οπότε καταλήγουμε σε εννοιολογικό αδιέξοδο. Θα πρέπει εδώ να προσθέσουμε ότι η παραδοχή της ύπαρξης αφηρημένων μεγεθών δεν φαίνεται να συνάδει με τα όσα έχουμε ήδη αναφέρει για τους συλλογισμούς του Ζήωνα, καθώς σε κανένα σημείο δεν παραχωρεί ανεξάρτητη υπόσταση σε γεωμετρικές ή μαθηματικές οντότητες.

Το τελευταίο αυτό επιχείρημα θα ίσχυε εξίσου και για την περίπτωση του ορίου O_2 . Ειδικότερα πάντως για την περίπτωση αυτή, η συλλογιστική του Π2β) μας επιβάλλει να αναζητήσουμε το όριο σε μία σειρά μερών τα οποία διαρκώς βλέπουμε να διαφοροποιούνται καθώς δεν παύουν να αναλύονται σε όλο και μικρότερα μέρη, τείνοντας προς ένα ανέφικτο όριο. Αυτού του είδους η ανάλυση αποφέρει διττό αποτέλεσμα: αφενός το μέρος το οποίο λαμβάνουμε κάθε φορά παύει να υπάρχει, με το που αναλύεται διαδοχικά σε επιμέρους ενότητες, και αφετέρου η διαδικασία αυτή του επιμερισμού είναι ατέρμονη και δεν καταλήγει ποτέ σε έναν ύστατο όρο. Επομένως δεν μπορούμε να εντοπίσουμε ούτε το όριο της εκδοχής O_2 αλλά ούτε και ένα όριο του τύπου O_3 , που θα είχε περισσότερες πιθανότητες να γίνει αποδεκτό. Σύμφωνα με τον Ζήωνα, η ίδια η υπόθεση της Πολλαπλότητας μας οδηγεί να παραδεχθούμε την *ο ν τ ο λ ο γ ι κ ή π ρ ο τ ε ρ α ι ό τ η τ α τ ω ν μ ε ρ ώ ν* σε σχέση με το εκάστοτε όλο, του οποίου η ενότητα εξαφανίζεται με την ανάδυση των μερών και την υποχώρηση των ορίων. Η ίδια αυτή υπόθεση απαιτεί τόσο την πρόταση Z3 όσο και την Z4, εφόσον το πλήθος των μερών είναι αυτό που πρέπει να είναι κυρίως υπαρκτό και όχι το φαινομενικό όλο. Το σημείο αυτό υποστηρίζεται και από το λεγόμενο «Παράδοξο της κέγχρου» (Πκ), που διασώζουν τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Σιμπλίκιος.²

¹ ΦΑ, Δ' 3. 210b 22: «*ὁ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι "εἴ ἔστι τι ὁ τόπος, ἐν τίνι ἔσται," λύειν οὐ χαλεπόν*» (= DK [29]: A24). Πρβλ. και ΦΑ, Δ' 1. 209a 23.

² ΦΑ, Η' 5. 250a 19 (= DK [29]: A29) και Σιμπλίκιος κατά τον Η. DIELS [1895]*: 1108. 18-28 (= DK [29]: A29a). Η απώτατη προέλευση του επιχειρήματος φαίνεται ίδια, γιατί και στις δύο περιπτώσεις γίνεται χρήση του *μεδίμνου*. Ο Αριστοτέλης, από την πλευρά του, αναφέρει το επιχείρημα μέσα στα πλαίσια εξήγησης των «νόμων» της δυναμικής και αφού επισήμανε ότι, αν μία δύναμη κινεί ένα σώμα κατά ένα ορισμένο μήκος σε έναν δεδομένο χρόνο, μία διαίρεση του χρόνου (X) θα διαιρέσει το διανυθέν

Το εν λόγω *Παράδοξο* θέλει τον Ζήνωνα να προβληματίζει τον Πρωταγόρα για τον θόρυβο που πρέπει να παραγάγουν πέφτοντας ένας *μέδιμνος κεχριού* (~25 κιλά), ένας *κόκκος κεχριού*, ακόμη και το *ένα μυριοστό του κόκκου*. Ο Ζήνων θέτει το ερώτημα: Αν δεχτούμε ότι υπάρχει κάποια αναλογία ανάμεσα στις παραπάνω ποσότητες του κεχριού, δεν θα υπάρχει εξίσου κάποια αναλογία ανάμεσα στους θορύβους που αυτές οι ποσότητες θα προξενούν;¹ Πέρα από το ζήτημα που τίθεται όσον αφορά τη λειτουργία της αίσθησης, στο *Πκ* βλέπουμε να τίθεται σε εφαρμογή τόσο η αρχή ότι το *όλο* (ο σωρός του κεχριού) δεν είναι τίποτε παραπάνω από τα μέρη του όσο και η αρχή ότι το σύνολο των μερών υπάρχουν ήδη στην πράξη, αφού στο συνολικό αποτέλεσμα υπολογίζεται και ο θόρυβος που παράγει το μυριοστό μέρος ενός κόκκου. Από τη μία δηλαδή ακολουθείται μία λογική μαθηματικοποίησης του φυσικού φαινομένου — και μάλιστα με την επίκληση αναλογιών —, ενώ από την άλλη αντιπαραβάλλεται το αντιληπτικό φαινόμενο, το οποίο παρουσιάζει αδικαιολόγητη ασυμμετρία και λογική ασυνέπεια. Η ελεατική προσέγγιση καθίσταται πάντως εδώ περισσότερο σαφής, καθώς η υπόθεση της Πληθώρας οδηγεί σε λογική ασυμβατότητα και το τελικό συμπέρασμα φαίνεται να είναι ότι αυτή θα πρέπει να εγκαταλειφθεί.²

Η υπόθεση της Πληθώρας μάς οδηγεί επομένως σε αδύνατα συμπεράσματα. Αναρωτιέται όμως κανείς πώς, άραγε, θα αντιλαμβανόταν ο ίδιος ο Ζήνων τη σχέση της πραγματικότητας με το *μέγεθος*, στα πλαίσια της ελεατικής θεωρίας; Δεν διαθέτουμε, δυστυχώς, καμία θετική πληροφορία επ' αυτού. Η πλέον επεξεργασμένη ελεατική προσέγγιση που μας διασώθηκε πάνω στο ζήτημα αυτό συγκροτείται μέσα από πληροφορίες που αντλούμε από τα λιγοστά σωζόμενα αποσπάσματα του Ελεάτη **Μέλισσου** από τη Σάμο, ο οποίος υπήρξε σύγχρονος του Ζήνωνα. Ο Μέλισσος αποδίδει μία σειρά από κατηγορήματα στο *Ένα*, την υπέρτατη ύπαρξη, ανάμεσα στα οποία συγκαταλέγονται η *αιωνιότητα* (*αἰδίων*) και η *ἀπειρία* (*ἄπειρον*). Σε δύο συνεχόμενα χωρία που διασώζει ο Σιμπλίκιος, ο Μέλισσος υποστηρίζει ότι, εφόσον το *Ον* είναι αιώνιο, θα πρέπει να είναι και *ἀπειρο* ως προς το *μέγεθος*.³ Πιθανό-

μήκος (*M*) και μία διαίρεση της δύναμης (Δ) θα διαιρέσει το βάρος (*B*) του σώματος. Με άλλα λόγια, στη μετακίνηση ισχύουν οι αναλογίες X/M και Δ/B αλλά όχι η Δ/M , διότι ένα κλάσμα της δύναμης μπορεί να μην προκαλέσει μετακίνηση: ένας κωπηλάτης δεν μετακινεί το πλοίο. Η παράδοση του Σιμπλίκιου διασώζει μία δραματοποιημένη μορφή του παραδόξου, πιθανότατα από κάποιον γραπτό διάλογο, με πρωταγωνιστές τον Ζήνωνα και τον Πρωταγόρα. Υποτίθεται ότι κατ' αυτόν τον τρόπο ο Ζήνων θέτει ένα ζήτημα που αποδεικνύει την ανεπάρκεια των αισθήσεων στον αισθησιοκράτη Αβδηρίτη σοφιστή.

¹ Κατά τον Σιμπλίκιο (= H. DIELS [1895]*: 1108. 23-26) η απορία τίθεται ως εξής: «*οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστόν τὸ τοῦ ἑνός; ...οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί.*».

² Ο G. J. WHITROW [1948] αναλύει με ενδιαφέροντα τρόπο τη μαθηματική κατάστρωση του επιχειρήματος στις διάφορες εκδοχές του, υποστηρίζοντας ότι ουσιαστικά τίθεται ζήτημα ισχύος της αριθμητικής πρόσθεσης στη φυσική πραγματικότητα. Ο Ζήνων ισχυρίζεται ότι λογικά θα ισχύει: $a + a + a... = a$, μόνον αν $a = 0$, ενώ $a + a + a... > a$, μόνον αν $a \neq 0$ (όπου a ο επιμέρους θόρυβος). Αν εισαγάγουμε την παράμετρο του χρόνου, θα έχουμε: $a + a + a$ (κατά διαστήματα) $= a = 0$, ενώ αν έχουμε $n \cdot a$ (ταυτόχρονα) $> a = 0$. Δηλαδή η αριθμητική προσθετικότητα ισχύει από ένα επίπεδο και πάνω, οπότε τα αισθητικά γεγονότα καθίστανται ασύμμετρα (παραθέτουμε από το «On the foundation and application of finite classical Arithmetic», κατά τον M. CAVEING [2009]: 50-51). Ο CAVEING [2009]: 52-53 καταλήγει να αποδώσει το επιχειρήμα της Πληθώρας εδώ στην Πυθαγόρεια θεωρία των όντων-αριθμών.

³ Σιμπλίκιος κατά τον H. DIELS [1882]*: 109. 31-32: «*ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν αἰεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἀπειρον αἰεί χρῆ εἶναι.*». Στο χωρίο 109. 29-34 περιλαμβάνονται δύο αποσπάσματα του Μέλισσου (= DK [30]: B3 και B10) τα οποία συσχετίζουν το *ἀπειρο* με το *μέγεθος*.

τατα η θεωρητική επιδίωξη του Μέλισσου να είναι η οντολογική θεμελίωση του Ενός με την παράλληλη απόρριψη της ποσοτικής σημασίας του *μεγέθους*. Η θέση αυτή συνεπιφέρει τον εξοβελισμό της σωματικότητας του Όντος, με το σκεπτικό ότι, αν το Ον διέθετε σώμα, θα είχε και πυκνότητα, συνεπώς και μέρη, θέση που κρίνεται όμως απαράδεκτη, διότι θα ενέπλεκε το Ον στην κίνηση και στις μεταβολές που εμφανίζουν οι αισθήσεις.¹ Πώς συμβαίνει όμως να αποφεύγεται η εισαγωγή της διαφοράς και του ορίου, άρα και της πολλαπλότητας, σε μια πραγματικότητα η οποία διαθέτει μέγεθος; Ο Σιμπλίκιος προσπαθεί να δώσει κάποια απάντηση στο πρόβλημα, αποδίδοντας στον όρο του *μεγέθους* μια ιδιαίτερη σημασία: ισχυρίζεται πως το «μέγεθος» στο οποίο αναφέρεται ο Μέλισσος δεν είναι το *διαιρετό μέγεθος*, με άλλα λόγια η έκταση με ποσοτικά χαρακτηριστικά, διότι αναφέρεται σε μία αδιαίρετη ουσία. Και συνεχίζει λέγοντας πως το «μέγεθος» εδώ είναι το «*διάγραμμα... της υποστάσεως*» (H. DIELS [1882]*: 109. 34). Τα λόγια αυτά παραμένουν ακόμη και σήμερα αινιγματικά, υπονομεύοντας εκ των προτέρων κάθε απόπειρα ερμηνείας τους.² Ίσως η πλέον εύλογη υπόθεση που μπορεί να διατυπώσει κανείς, λαμβάνοντας υπόψη το σύνολο του προβληματισμού που προηγήθηκε, θα υποστήριζε ότι η ελεατική θεώρηση τείνει να μεταμορφωθεί σε ένα είδος μονιστικής θεολογίας, αρνούμενη κάθε προσδιορισμό ο οποίος θα διασπούσε την ενότητα και την αταραξία του Όντος, διαμέσου της παραδοχής ποσοτικών χαρακτηριστικών. Αυτό βέβαια δεν εμπόδισε τον Παρμενίδη από το να διατυπώσει τις δικές του σκέψεις πάνω στη φυσική πραγματικότητα, όπως ξέρουμε.

Από τη δική του πλευρά, ο **Αριστοτέλης** έχει επίγνωση του προβλήματος που συνιστά για τους Ελεάτες η σχέση ύπαρξης και μεγέθους. Πράγματι, επισημαίνει ο φιλόσοφος επικαλούμενος το αξίωμα του Ζήνωνα (Z1), αν το Ον είναι *ένα* και *αδιαίρετο*, τότε καταλήγει να μην είναι τίποτε. Μόνον ό,τι διαθέτει *μέρη* — άρα και *μέγεθος* — μπορεί να υπάρχει. Ίσως αυτή η γενική ιδέα να εξηγεί και την αντίδραση του Αριστοτέλη, ο οποίος παρατηρεί ότι η επίκληση του *απειρου* από τον Μέλισσο θα σημαίνει αναγκαστικά αναφορά στην κατηγορία της *ποσότητας* και όχι στην ουσία ή την ποιότητα.³ Για να διασώσει λοιπόν τη φυσική ύπαρξη από τη φορτική θεώρηση των Ελεατών, ο Αριστοτέλης είναι διατεθειμένος να αποδεχθεί τη θέση ότι το Ον διαθέτει *μέγεθος* και, εφόσον διαθέτει *μέγεθος*, θα είναι και

¹ Σιμπλίκιος κατά H. DIELS [1882]*: 109. 34 – 110. 2 (= DK [30]: B9). Περισσότερο διαφωτιστικό είναι ένα προηγούμενο χωρίο, το 107. 30 – 108. 2, όπου εξηγείται σαφέστερα ότι το ζήτημα της *σωματικότητας* είναι αλληλένδετο με την *πολλαπλότητα* και επομένως με την εισαγωγή του ορίου και της κίνησης στην πραγματικότητα. Το πρόβλημα που δημιουργείται είναι ότι σε άλλο απόσπασμα ο Μέλισσος φαίνεται να παραδέχεται την *πληρότητα* του Όντος και την ανυπαρξία κενού (DK [30]: B7). *Πληρότητα, μέγεθος, άπειρο* και *ασώματο* είναι έννοιες που δύσκολα συμβιβάζονται. Δες και το σχετικό σχόλιο στους KRS [1983]: 403.

² Ο Β. Κύρκος μεταφράζει: «*η ίδια η υπέρβαση της πραγματικότητας*» (στο DK [1903]* 1.). Ο J.-P. DUMONT [1988]* στην έκδοση της Πλειάδας μεταφράζει: «*la dignité de la substance*» (σελ. 315). Το λεξικό των LSJM δεν ξεκαθαρίζει την κατάσταση, καθώς δίνει δύο σημασίες για τη λέξη «*διάγραμμα*»: (1) πέρασμα, διάβαση στη ναυτική ορολογία και (2) εξύψωση στη λογοτεχνία (βλ. σελ. 410a), σημασίες οι οποίες δεν προσφέρουν κάτι στην κατανόηση. Επομένως η λύση του Β. Κύρκου είναι συνδυαστική των σημασιών αλλά μετατρέπει τον όρο σε τεχνικής υφής ορολογία, που δεν νομίζουμε πως είναι. Ενδιαφέρουσα είναι μία τρίτη εκδοχή που παραδίδεται από τον λεξικογράφο Ησύχιο, με τη σημασία «*κούφισμα*», η οποία θα ταίριαζε στην απόρριψη της σωματικότητας του Όντος.

³ Βλέπε τη σχετική διατύπωση στο χωρίο ΦΑ, Α' 2. 185a 32 (= DK [30]: A11). Πρβλ. επίσης ΦΑ, Γ' 6. 207a 7-8, όπου το *άπειρο* ορίζεται ως ανεξάντλητη ποσότητα. Σε άλλο σημείο, ο Αριστοτέλης διατυπώνει την άποψη ότι ο Μέλισσος εκφράζει μια περισσότερο υλιστική (= φυσική;) προσέγγιση στο *Εν*, ενώ ο Παρμενίδης μιλά περισσότερο θεωρητικά (ΜΦ, Α' 5. 986b 18-21).

σωματικό, άρα θα συμμετέχει στις διαδικασίες της διαίρεσης και της πρόσθεσης, με όλες τις παρεπόμενες μεταβολές που προκαλούνται.¹

Ποιες είναι οι συνέπειες όλης αυτής της συζήτησης; Επιβεβαιώνεται ότι η υπόθεση της Πληθώρας δεν μπορεί να δεχτεί το όριο ούτε ως μέρος του πράγματος, διότι δε νοείται να υπάρχει ύστατο μέρος. Μα δεν μπορεί να υπάρχει ούτε αφηρημένο μέρος, εφόσον έχουμε δεχτεί ότι καθετί που υπάρχει θα πρέπει να διαθέτει κάποιο μέγεθος. Όπως λοιπόν συμπεραίνεται και από τον Π. Σ. Χάσπερ, η απόρριψη της ύπαρξης των ορίων σε καθεμία από τις εκδοχές O_1 , O_2 και O_3 οδηγεί με αποδεκτό τρόπο στον συλλογισμό ότι, αν ακολουθήσουμε με συνέπεια την υπόθεση της Πληθώρας, το πράγμα αποδεικνύεται είτε ανύπαρκτο (Π2α) είτε απεριόριστο (Π2β), αναλυόμενο στα μέρη του. Το βλέπουμε μόλις αποπειραθούμε να αντιμετωπίσουμε ξανά το *Παράδοξο του κεχριού*: ακόμη και ένα μυριστό ενός κόκκου κεχριού ενδέχεται να παραγάγει κάποιο θόρυβο καθώς πέφτει. Η διαφοροποίηση που εισάγεται όμως από τον Αριστοτέλη είναι σημαντική: παρότι και ο μεμονωμένος κόκκος θορυβεί, αυτό δεν σημαίνει ότι το αποτέλεσμα θα πρέπει να μεταφέρεται με την *ίδια αναλογία* στον σωρό του κεχριού, όπως υποστηρίζει ο Ζήνων. Μέσα στο σύνολο της συγκεκριμένης μάζας, τα μέρη, αν και διακεκριμένα, υφίστανται μόνο *δυναμεία*. Ο σωρός για τον Αριστοτέλη συμπεριφέρεται ως ενότητα, ώστε παράγει *διαφορετική αναλογία* μάζας και θορύβου, η οποία, ως *αισθητικό είδος* πλέον, διαβαίνει το κατώφλι της ακοής.²

A2.1.4 Συμπέρασμα: ο Ελεατισμός κατά της πολλαπλότητας και του αναγωγισμού

Αν θελήσουμε να κάνουμε μία αποτίμηση των όσων ειπώθηκαν μέχρις αυτό το σημείο, θα λέγαμε τα εξής: Ο Ζήνων φαίνεται πως επέλεξε να επιτεθεί με απόλυτο τρόπο στην υπόθεση της Πολλαπλότητας, προβάλλοντας συλλογισμούς οι οποίοι ανάγουν, μέσα από μία ατέρμονη διαδικασία ανάλυσης, οποιαδήποτε υποτιθέμενη ύπαρξη σε απεριόριστες σειρές υποκειμένων μερών. Αυτού του είδους η διαδικασία καταλήγει τελικά να διαλύει (όχι

¹ Δες *ΜΦ*, Β' 4. 1001b 5-11 (= DK [29]: A21): «*ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἔν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη· ὃ γὰρ μῆτε προστιθέμενον μῆτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μείζον μηδὲ ἔλαττον, οὐ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος· καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν*». Ενδιαφέρουσα είναι και η συνέχεια του συγκεκριμένου χωρίου, όπου δηλώνεται ότι από το επίπεδο και τη γραμμή, εφόσον διαθέτουν μέγεθος, μπορεί να συντεθεί κάτι, ενώ από το σημείο και τη μονάδα δεν προκύπτει τίποτε. Τοποθέτηση εξόχως πλατωνίζουσα.

² Δες κυρίως *ΦΑ*, Η' 5. 250a 16-28, σχετική είναι όμως ολόκληρη η ανάλυση του κεφαλαίου Η' 5. Ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι αν πολλοί άνθρωποι μαζί μπορούν να κινήσουν ένα πλοίο, ένας μόνος του δεν μπορεί να το κινήσει ούτε κατ' ελάχιστο, χωρίς αυτό να αναιρεί την ασκούμενη δύναμη. Ο J. BARNES [1982]: 259 δεν έχει άδικο να παραλληλίζει το πρόβλημα του Ζήωνα με τα προβλήματα τύπου «σωρείτη» των Μεγαρικών: τότε, άραγε, η πρόσθεση ενός κόκκου μεταβάλλει τη συγκέντρωση σε σωρό; Αν και η στόχευση είναι διαφορετική, ο βασικός προβληματισμός παραμένει ίδιος: το ζηνώνειο παράδοξο (Πκ) αποσκοπεί να αποδείξει την πλάνη των αισθήσεων και της πολλαπλότητας στο φυσικό πεδίο, ενώ οι *σωρείτες* επιτίθενται στη γνωστική μας ικανότητα να ορίσουμε με ακρίβεια.

χωρίς κάποια δόση διαλεκτικής ειρωνείας) τα πράγματα σε απειροελάχιστες και, εντέλει, οιονεί υπάρχουσες οντότητες. Με την επιφύλαξη του αναχρονισμού για τη χρήση σύγχρονων όρων, θα λέγαμε ότι ουσιαστικά ο Ζήνων καταδεικνύει την ανεπάρκεια ορισμένων μορφών αναγωγισμού, που θα μπορούσε να υιοθετήσει κάποιος με αφετηρία το φυσικό μέγεθος, το πεπερασμένο δηλαδή ανάπτυσμα κάποιου φυσικού όντος.

Τα αξιώματα που προβάλλουν μέσα από τους συλλογισμούς που εξετάσαμε μέχρι τώρα είναι τα εξής:

- (Z1) *ότι τα πράγματα που υπάρχουν θα πρέπει οπωσδήποτε να διαθέτουν μέγεθος.*
- (Z2) *ότι αποκλείεται ανάμεσα στα πράγματα η ύπαρξη του κενού.*
- (Z3) *ότι κάθε πράγμα αποτελείται από τα μέρη του και τίποτε παραπάνω και*
- (Z4) *ότι κάθε διαιρετό πράγμα είναι ήδη διαιρεμένο στην πράξη.*

Ελπίζουμε λοιπόν να κατέστη εμφανές, τόσο από τους συλλογισμούς όσο και από τα αξιώματα που εντοπίστηκαν, ότι βασικό σημείο αναφοράς του ελεατισμού αποτελεί η έννοια του *πεπερασμένου μεγέθους*, προσδιορισμένη ως το φυσικό ανάπτυσμα ενός σώματος εντός υφιστάμενων ορίων. Υποστηρίξαμε σ' αυτό το σημείο ότι δεν θα πρέπει να συλλάβουμε την έννοια του *μεγέθους* υπό αυστηρά γεωμετρικούς όρους, όπως μας το υποβάλλει η μεταγενέστερη φιλοσοφική παράδοση, αλλά με ένα νόημα που συμπίπτει σχεδόν με την ιδιότητα που σήμερα αποκαλούμε «όγκο» του φυσικού σώματος, άρα υπό τρισδιάστατη προοπτική.

Η κριτική λοιπόν που ασκείται στην έννοια του *ορίου* αναδεικνύει μάλλον την απροσδιοριστία που επικρατεί εντός του κόσμου, παρά τη μαθηματική απειρότητα. Ωστόσο ούτε η απόλυτα ενολογική θεώρηση του αμετάβλητου Όντος, η οποία προβάλλεται ως εναλλακτική υπόθεση, μπορεί να ικανοποιήσει τη γνωστική απαίτηση κατανόησης του φυσικού κόσμου. Εφόσον τα παραδοξολογικά επιχειρήματα που εξετάσαμε αποτελούν άτυπες μορφές λογικής *απαγωγής σε αδύνατο*, στο βάθος προβάλλει η ανάγκη το φυσικό σώμα να αποτελεί ενότητα με οντολογική αυτοτέλεια. Αλλά αυτό είναι ένα στοιχείο που το προσθέτουμε εμείς εκ των υστέρων.

Αντιλαμβανόμαστε κατ' επέκταση ότι η αντίθεση του Αριστοτέλη στους συλλογισμούς του Ζήωνα αφοράται από την επιδίωξή του να διασωθούν και να περιγραφούν λογικά τα φαινόμενα της αίσθησης, και κυρίως η πολύτροπη υφή του φυσικού κόσμου, η οποία υπερβαίνει τόσο τον απόλυτο *μονισμό* των Ελεατών όσο και τον *πληθωρικό αναγωγισμό* που περιγράφεται μέσα από τα ζηνώνεια *Παράδοξα* και του οποίου η πιο γόνιμη εκδοχή θα αποδειχθεί ο *Ατομισμός*. Η απροσδιοριστία όμως που προκύπτει από τη διασκέδαση των ορίων και την εμφάνιση της *επιμεριστικής πληθώρας* αποτελεί πολλαπλή απειλή για την ύπαρξη ενός ιεραρχημένου και λειτουργικού κοσμοειδώλου. Ήδη επισημάναμε, με την αναφορά στο παράδοξο της *κέγχρου* (Πκ), ότι, για τον Αριστοτέλη, η φυσική οντότητα θα είναι κάτι παραπάνω από απλή συνάθροιση μερών. Στην κριτική του λοιπόν θα χρειαστεί να επιστρατεύσει τόσο την έννοια της *ενότητας* και του *ορίου*, όσο και τις έννοιες της *αναλογίας*, της *δύναμης* και της *ενέργειας*, υπάγοντάς τες όμως οντολογικά στην κυρίαρχη έννοια της *μορφής*.

A2.2 Η αριστοτελική κριτική στα παράδοξα της κίνησης και του χρόνου

Μέχρι στιγμής εξετάσαμε τις παραδοξότητες που ενδέχεται να εντοπιστούν αναφορικά με το μέγεθος των πραγμάτων και τα όριά τους. Για να ολοκληρωθεί η εξέταση των Παραδόξων θα πρέπει να εξετάσουμε και εκείνα που σχετίζονται με τα φαινόμενα της κίνησης και του χρόνου.

Όπως προδιαγράψαμε στην Εισαγωγή της μελέτης, σκοπός μας σ' αυτό το στάδιο της έρευνας είναι να ανιχνεύσουμε τις προϋποθέσεις και τα προβλήματα που σχετίζονται με τη διατύπωση από τον Αριστοτέλη της θεμελιώδους θεωρίας του για τον *ισομορφισμό μεγέθους, κίνησης και χρόνου*, με βάση την οποία θα εξηγηθεί αργότερα το *χρονικό συνεχές*. Στα πλαίσια αυτής της στόχευσης δεν μπορεί βέβαια κανείς να αγνοήσει τα περίφημα *Παράδοξα της κίνησης*, μία σειρά δηλαδή από αινιγματικούς συλλογισμούς, οι οποίοι αποδίδονται παραδοσιακά στον Ζήνωνα τον Ελεάτη και οι οποίοι αντιτίθενται στη δυνατότητα να υπάρξει πεπερασμένη φυσική κίνηση. Οι συλλογισμοί αυτοί φαίνεται πως είχαν ήδη αποκτήσει σημαντική φήμη στους φιλοσοφικούς κύκλους κατά την εποχή του Αριστοτέλη, στον οποίο άλλωστε χρωστάμε την εκτενέστερη αναφορά σ' αυτούς, όπως έχει διασωθεί ως τις μέρες μας.¹ Κατά τον Αριστοτέλη λοιπόν, τα παράδοξα που αφορούν την κίνηση ήταν τέσσερα: α) το παράδοξο του «Δρομέα» (γνωστό επίσης ως «Διχοτομία» ή «Στάδιο»), β) το παράδοξο του «Αχιλλέα», γ) το παράδοξο του «Βέλους» και δ) το παράδοξο των «Κινούμενων σειρών».

Σκοπός μας είναι να δείξουμε ότι η κριτική στο φαινόμενο της κίνησης, όπως αναπτύσσεται μέσα από αυτά τα επιχειρήματα, στηρίζεται σε θεωρητικά αξιώματα και προϋποθέσεις που είδαμε να χρησιμοποιούνται και στην περίπτωση των *Παραδόξων της Πληθώρας* (βλέπε προτάσεις Z1-Z4), αν και εκεί στρέφονταν μόνον κατά της έννοιας του *πεπερασμένου φυσικού μεγέθους*. Ελπίζουμε να φανεί έτσι ότι ο *ισομορφισμός* που υποστηρίζεται από τον Αριστοτέλη υπήρχε ήδη ως θεωρητική αρχή στην αρχαιοελληνική σκέψη και πως ο Σταγειρίτης τον εφαρμόζει με συνέπεια, εκμεταλλευόμενος παράλληλα τις δυνατότητες των νέων γεωμετρικών προσεγγίσεων. Οι νέες αυτές γεωμετρικές προσεγγίσεις έρχονται να υπερκεράσουν τα προβλήματα ασυμμετρίας που προκάλεσε η κρίση των άρρητων αριθμών και να ενισχύσουν περαιτέρω τη γεωμετρική μέθοδο ανάγνωσης της φύσης.

¹ Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, ο Αριστοτέλης είχε συντάξει μία μονογραφία για τους συλλογισμούς του Ζήνωνα (*Βίοι*, Ε' §25). Ο ίδιος ο Σταγειρίτης όμως αφήνει να εννοηθεί ότι δεν αντλεί τα προβλήματα αυτά από κάποια συγκεκριμένη πηγή. Δες, για παράδειγμα, τον τρόπο με τον οποίο αναφέρεται στο παράδοξο του «Δρομέα»: «*τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀπαντητέον καὶ πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας τὸν Ζήνωνος λόγον*» (ΦΑ, Θ' 8. 263a 4-5). Η διατύπωση αφήνει να εννοηθεί ότι τα προβλήματα που αποδίδονταν στον Ζήνωνα κατά τα χρόνια συγγραφικής δράσης του Αριστοτέλη ήταν τρέχον θέμα φιλοσοφικών (διαλεκτικών και εριστικών;) συζητήσεων.

A2.2.1 Το παράδοξο του «Δρομέα» (ή «Διχοτομία»)

Το 1ο Παράδοξο θέλει έναν δρομέα να μην μπορεί να διατρέξει την απόσταση του ενός σταδίου από την αρχή μέχρι το τέλος.¹ Η ανάλυση του επιχειρήματος παρουσιάζει και εδώ δυσχέρειες: οι αρχαίοι σχολιαστές διατάσσουν τον συλλογισμό με κατεύθυνση *οπισθοδρομική*, καταλήγοντας στην παντελή αδυναμία *έναρξης* της φυσικής κίνησης.² Σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή, το επίχειρημα διατυπώνεται ως εξής: *προκειμένου να διανύσει ο δρομέας ολόκληρη την απόσταση του σταδίου, θα πρέπει πρώτα να διανύσει τη μισή (1/2), πρωτύτερα τη μισή της μισής (1/4),... κ.λπ.* Η διχοτόμηση των αποστάσεων που προκύπτουν δεν φαίνεται να μπορεί να σταματήσει κάπου. Αν ξεκινήσουμε από μία συγκεκριμένη απόσταση (v) και σε κάθε επιμέρους απόσταση που προκύπτει εντός των ορίων της αρχικής αντιστοιχίσουμε έναν φυσικό αριθμό, τότε θα σχηματιστεί και πάλι, όπως στα παράδοξα της Πληθώρας, μία σειρά από μέρη, η οποία δείχνει απεριόριστη ($v = 1, 2, 3, 4, \dots$). Η συνέπεια είναι να καθίσταται αδιανόητη οποιαδήποτε δυνατότητα κίνησης, διότι με το που θα ξεκινήσει η κίνηση απαιτείται ήδη ο δρομέας να διατρέξει άπειρα μέρη.

Η *οπισθοδρομική* διάταξη του επιχειρήματος λειτουργεί έτσι ώστε να χρειάζεται και ειδική γλωσσική επιλογή, για να εκφραστεί σωστά: απαιτεί αλληπάλλληλη χρήση συντελεσμένων χρόνων. Αυτό συμβαίνει διότι η πορεία του συλλογισμού άγεται προς την αφετηρία της κίνησης, εφόσον: για να φτάσει στο τέρμα, ο δρομέας θα πρέπει να έχει φτάσει στη μέση της απόστασης, αλλά, για να φτάσει στη μέση, θα πρέπει να έχει φτάσει στο μισό της μέσης... κ.λπ. Έτσι το πέρασμα του δρομέα από κάθε υποδιάστημα απωθείται διαρκώς προς το προηγούμενο, ώστε εντέλει να φανεί ότι, αμέσως μόλις αποπειραθεί να κινηθεί, ο δρομέας θα συναντήσει μπροστά του ένα χάσμα απεραντοσύνης και θ' απομείνει σύξυλος.³

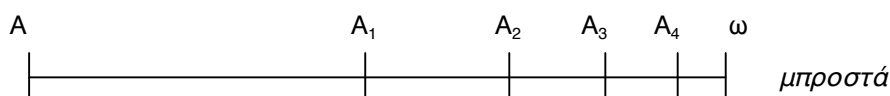
Το επίχειρημα παραδόθηκε με αυτή τη μορφή ως την εποχή μας και υιοθετήθηκε από αρκετούς σύγχρονους σχολιαστές, αν και ο W. D. ROSS [1936]*: 658 ήδη παρατηρεί ότι δεν

¹ Αριστοτέλης, ΦΑ, Ζ' 9. 239b 11-14 και Ζ' 2. 233a 21-31 (= DK [29]: A25). Σχετικό επίσης είναι το χωρίο Α' 3. 187a 1-3 (= DK [29]: A22a). Μια απλή νύξη υπάρχει στα *Τοπικά*, Θ' 8. 160b 7-9. Βλέπε και την ψευδο-αριστοτελική γραμματεία ΑΓ, 1. 968a 18 – b 4 (= DK [29]: A22). Οι σχολιαστές δεν παραδίδουν επ' αυτού αυτολεξεί αποσπάσματα του Ζήνωνα, ώστε δεν υπάρχει άλλη αρχαιότερη πηγή πέρα από τις έμμεσες αναφορές του Αριστοτέλη, στις οποίες, βέβαια, εμπλέκονται οι ερμηνευτικές του προθέσεις.

² Σύμφωνα με τα σχόλια του Σιμπλίκιου στα *Φυσικά* (κατά H. DIELS [1895]*: 1013. 7-10), του Θεμιστίου (κατά SCHENKL [1900]*: 199. 13-6) και του Φιλόπονου (κατά VITELLI [1888]*: 81. 8-12). Πρβλ. τις αναφορές του Σέξτου Εμπειρικού στις *Πυρρωνείους Υποτυπώσεις* (κατά MUTSCHMANN & MAU [1958]*: Γ' 76-81) και στο *Πρός φυσικούς* (κατά BURY [1936]*: Β' 139-41). Ο Gr. VLASTOS [1966]*: 190 (σημ. 4) συμπεραίνει ότι οι σχολιαστές του Αριστοτέλη δεν διέθεταν το πρωτότυπο του Ζήνωνα, γι' αυτό και η γνώση τους εξαρτάται από την ερμηνεία των αριστοτελικών αναφορών.

³ Τύπους συντελεσμένων χρόνων στην περιγραφή του χρησιμοποιεί, για παράδειγμα, ο Σιμπλίκιος (κατά DIELS [1895]*: 1289. 6-13), ο οποίος ακολουθεί την οπισθοδρομική διάταξη. Όπως όμως παρατηρεί ο Gr. VLASTOS [1966]*: 190 (σημ. 7), τέτοιου είδους λεξιλόγιο δεν χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος στηρίζεται κυρίως σε απαρέμφρατα ενεστώτα και αορίστου (*ἄψασθαι, ἀφικέσθαι, διελθεῖν*).

είναι καταρχάς ξεκάθαρο αν η ακολουθία που προκύπτει είναι *οπισθοδρομική* ή *εμπροσθοδρομική*. Ο ίδιος κλίνει ωστόσο προς την πρώτη εκδοχή διότι: *α)* δεν θεωρεί τόσο σημαντική τη διαφορά ανάμεσα στους δύο τρόπους κατάστρωσης του επιχειρήματος, εφόσον και στις δύο περιπτώσεις θα πρέπει να διανυθεί μια απείρου μεγέθους σειρά υποδιαίρεσεων μέχρι το τελικό όριο της απόστασης, και *β)* θεωρεί φυσικότερο να συμπληρωθεί η ασαφής διατύπωση του Αριστοτέλη στο χωρίο 239b 12-13, με τρόπο που να διχοτομεί προς την κατεύθυνση της αφετηρίας.¹



Σχήμα 2.
Η διαδρομή του σταδίου.

Θα μπορούσαμε ωστόσο να καταστρώσουμε το επιχειρήμα και αντίστροφα, με *εμπροσθοδρομική* δηλαδή κατεύθυνση, λέγοντας ότι ο δρομέας έχει να διανύσει μια ορισμένη απόσταση ως το τέρμα, έστω την απόσταση $A\omega$. Για να φτάσει όμως εκεί πρέπει πρώτα να διατρέξει μια σειρά από μέρη, η οποία σχηματίζεται από τη διαδοχική διαίρεση όλων των ημίσεων μερών προς την κατεύθυνση του τέρματος. Δηλαδή, πρώτα θα πρέπει να φτάσει στο $1/2$ της απόστασης, μετά στο επόμενο $1/4$ της απόστασης, μετά στο $1/8$, και ούτω καθεξής. Αν $A\omega = 1$, τότε σχηματίζεται η σειρά με τους όρους της ακολουθίας: $AA_1 = 1/2$, $A_1A_2 = 1/4$, $A_2A_3 = 1/8$, $A_3A_4 = 1/16, \dots$ Δηλαδή, αν προκύπτουν n μέρη, τότε $n = 1, 2, 3, 4, \dots$ (φυσικοί αριθμοί), και άρα γενικά θα ισχύει: $A_nA_{n+1} = 1/2^{n+1}$ (δες και σχήμα 2).² Με άλλα λόγια, βλέπουμε και πάλι να σχηματίζεται το παράδοξο της Πληθώρας, μόνο που τώρα εφαρμόζεται στην απόσταση και όχι στο ίδιο το σώμα.

¹ Η έκφραση του Αριστοτέλη είναι η εξής: «*διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος*» (ΦΑ, Ζ' 9. 239b 12-13). Μετά όμως από αυτή την αρχική διχοτόμηση τι θα επακολουθούσε; Ο W. D. ROSS [1936]*: 658-9 συμπληρώνει: «*and at the mid-point of the first half before it arrives at the end of the first half*». Θεωρεί δε ότι το επιχειρήμα κατ' αυτόν τον τρόπο γίνεται πολύ πιο παράδοξο, δεδομένου ότι αναιρείται εντελώς η δυνατότητα της κίνησης. Την *οπισθοδρομική* εκδοχή προτιμούν τόσο ο G. E. L. OWEN [1957]: 51, όσο και ο W. K. C. GUTHRIE [1965] 2: 92. Παλιότεροι μελετητές που τάσσονται με αυτήν την άποψη είναι ο E. Zeller στο έργο του *Die Philosophie der Griechen* (Leipzig, 1923⁷) 1: 756 (έμμεση αναφορά) και ο J. BURNET [1892]: 318. Την ίδια άποψη διατηρούν ο J. BARNES [1982]: 262 και εν μέρει ο R. MAC KIRAHAN [1999]: 224. Ο Μπαρνς μάλιστα θεωρεί ότι είναι προτιμότερη η ολική απαγόρευση της κίνησης με το σκεπτικό ότι «*every journey begun is eo ipso a journey ended*». Προτείνει επίσης ότι θα μπορούσε να διατάξει κανείς το επιχειρήμα με την απειρότητα να μην προκύπτει καθώς κατευθυνόμαστε προς τα άκρα αλλά προς το μέσο της απόστασης (δες BARNES [1982]: 268, με το σχετικό σχήμα).

² Ανάλογα σχήματα δίνονται από τους J. BARNES [1982]: 263, Gr. VLASTOS [1966]¹: 191 και P. S. HASPER [2006]: 59.

Σήμερα θεωρείται από την πλειονότητα των μελετητών η δεύτερη επιλογή ως προτιμώμενη κι αυτό γίνεται με βάση τους εξής κυρίως λόγους:

α) Ο ίδιος ο Αριστοτέλης επισημαίνει, αναφερόμενος στο λεγόμενο παράδοξο του «Αχιλλέα», ότι αυτό «*το επιχείρημα είναι ίδιο με αυτό της διχοτόμησης* [σσ. του «Δρομέα»], *διαφέρει όμως από εκείνο ως προς το ότι το πρόσθετο μέγεθος που λαμβάνεται κάθε φορά («τό προσλαμβανόμενον μέγεθος»)* δεν διαιρείται σε δύο ίσα μέρη». ¹ Στο παράδοξο του «Αχιλλέα» έχουμε αναμφισβήτητα δύο κινήσεις με εμπρόσθια κατεύθυνση και ασυμπτωτική συμπεριφορά, οπότε κάτι ανάλογο θα πρέπει να υποθέσουμε και για τον «Δρομέα». Εκτός εάν θέσουμε εν αμφιβόλω τη σαφή μαρτυρία του Αριστοτέλη επ' αυτού.

β) Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με την έκφραση το «*προσλαμβανόμενον μέγεθος*», που χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη για να περιγράψει τη διαδικασία προόδου και στα δύο παράδοξα. Η έκφραση στην περίπτωση του «Αχιλλέα» περιγράφει ξεκάθαρα την επιπλέον απόσταση που διανύεται κάθε φορά από τον Αχιλλέα και τη χελώνα, σχηματίζοντας έτσι την ιδέα της εμπροσθοδρομίας. Εξάλλου, η έκφραση θυμίζει έντονα μια παρόμοια διατύπωση στο *2ο Παράδοξο της Πληθώρας*, όπως είδαμε να τη χρησιμοποιεί ο Σιμπλίκιος: «*μέγεθος έχει έκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων τῷ πρὸ τοῦ λαμβανομένου...*». Το στοιχείο αυτό λογίζεται ως ένδειξη αυθεντικότητας του επιχειρήματος. ²

γ) Ένας ακόμη σημαντικός λόγος για να δεχτούμε την *εμπροσθοδρομική* διάταξη του επιχειρήματος είναι αυτός που επικαλείται ο Gr. VLASTOS [1966]: 190 και ο οποίος στηρίζεται στην αριστοτελική μαρτυρία: «*τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι τὰ ἀπειρα διελθεῖν ἢ ἄψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ*» (ΦΑ, Ζ' 2. 233a 21-23). Όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται καθόλου στην αδυναμία της κίνησης. Τα απαρέμφατα «*διελθεῖν*» και «*ἄψασθαι*» θέτουν το πρόβλημα με διαφορετικούς όρους και μας υποβάλλουν την ιδέα μιας ατέρμονης διαδρομής με επιμέρους στάδια («*καθ' ἕκαστον*»), η οποία δεν μπορεί να ολοκληρωθεί. Εξάλλου, η αναφορά στον πεπερασμένο χρόνο θα ήταν άχρηστη, αν η κίνηση δεν μπορούσε καν να ξεκινήσει.

Αν θεωρήσουμε ότι ξεπεράσαμε ένα πρόβλημα, απομένει το σημαντικότερο: ποιο ήταν ακριβώς το επιχείρημα του Ζήνωνα και πώς προκύπτει η παραδοξότητα; Οι Gr. VLASTOS [1966]: 190 και R. MAC KIRAHAN [1999]: 227 διατυπώνουν το επιχείρημα περίπου ως εξής:

¹ ΦΑ, Ζ' 9. 239b 18-20: «*ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν, διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος*» (= DK [29]: A26). Θα πρέπει, εξάλλου, να δώσουμε βάση και σ' αυτό που λέγεται πιο κάτω, ότι δηλαδή και στα δύο παράδοξα συμβαίνει να μη φτάνει ο δρομέας στο τέρμα εξαιτίας κάποιας διαίρεσης του μεγέθους (239b 22-24: «*ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρασ διαιρουμένου πῶς τοῦ μεγέθους*»). Διαφορετικά θα ἔπρεπε να εκφραστεί εδώ ο Αριστοτέλης σε περίπτωση που δεν θα μπορούσε καν να ξεκινήσει η κίνηση.

² Βλέπε παραπάνω τα σχόλια στο Π2β) ή H. DIELS [1882]*: 140. 34 (= DK [29]: B1). Ο W. D. ROSS [1936]*: 659 δεν δέχεται ως επαρκές αυτό το επιχείρημα, διότι η συγκεκριμένη έκφραση δεν αποδίδεται με βεβαιότητα στον «Δρομέα». Ένας επιπλέον λόγος, ο οποίος προβάλλεται από τον P. S. HASPER [2006]: 63 (σημ. 32), επικαλείται παραπλήσιο με τον «Δρομέα» συλλογισμό, που βρίσκεται στο απόσπασμα από το (ψευδο)αριστοτελικό δοκίμιο *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, 1. 968b 2-3, σε αριθμητική όμως εκδοχή. Αν ο συλλογισμός εκεί διατυπωθεί με όρους αριθμησης, θα είναι συμβατός μονάχα με την εμπροσθοδρομική εκδοχή. Σ' αυτό συνηγορούν οι Gr. VLASTOS [1966]: 190-1 και J. BARNES [1982]: 262 και 621 (σημ. 3). Η υπόθεση ότι η αριθμητική εκδοχή είναι παραλλαγή του «Δρομέα» ενισχύεται επίσης από το χωρίο ΦΑ, Θ' 8. 263a 4-11 του Αριστοτέλη.

- (1) Για να φτάσει ο δρομέας στο σημείο ω , θα πρέπει να διανύσει την απόσταση A ($A_1 A_2 A_3 A_4 \dots A_n$) ω (ή να εκτελέσει τα αντίστοιχα βήματα).
- (2) Η απόσταση αυτή περιλαμβάνει άπειρα επιμέρους διαστήματα.
- (3) Είναι όμως αδύνατο να διανύσει κανείς άπειρα διαστήματα (ή να εκτελέσει άπειρα βήματα).
- (4) Επομένως ο δρομέας δεν είναι δυνατό να φτάσει στο ω .

Όπως μπορεί να παρατηρήσει κανείς, η παραπάνω διατύπωση του επιχειρήματος απέχει από τον τρόπο που θέτει το ζήτημα ο Αριστοτέλης. Αυτό συμβαίνει διότι με τον Γρ. Βλαστό εγκαινιάζεται μία τάση στους μελετητές να περιορίζουν το πρόβλημα σε μία μόνο διάσταση, λέγοντας ότι, *αν ο δρομέας έχει να καλύψει άπειρα μέρη απόστασης μέχρι το τέρμα, η απόσταση γίνεται άπειρη και δεν μπορεί να καλυφθεί*. Εξοβελίζεται δηλαδή από τις συνισταμένες του συλλογισμού η παράμετρος του χρόνου, η οποία όμως συμπεριλαμβάνεται σαφώς από τον Αριστοτέλη.¹ Το παράδοξο τότε τίθεται ουσιαστικά με τους όρους του *2ου Παραδόξου της Πληθώρας* (Π2β), στο οποίο, προσπαθώντας να θεωρήσουμε ένα συγκεκριμένο φυσικό μέγεθος, ανακαλύπτουμε σ' αυτό ότι ενέχει άπειρα μέρη και συνεπώς μια διάσταση απροσδιοριστίας.² Στην ερμηνεία του Π2β) που παραθέσαμε νωρίτερα, προσπαθήσαμε να υποστηρίξουμε την ερμηνεία ότι η συλλογιστική του Ζήνωνα δεν καταλήγει απαραίτητα στη μαθηματική απειρότητα αλλά μάλλον στην *α π ε ρ ι ο ρ ι σ τ ί α*, με την έννοια ότι δεν είναι δυνατό να βρεθεί το ύστατο μέρος που θα ολοκληρώσει το μέγεθος, καθιστώντας το τώνοντι πεπερασμένο. Επεκτείνουμε τώρα την ερμηνεία εκείνη υποστηρίζοντας ότι είναι πολύ πιθανό και στον «Δρομέα» να έχουμε μία εφαρμογή αυτής της παραδοξότητας στο φυσικό πεδίο, δηλαδή στο πεδίο της κίνησης.

Από την άλλη πλευρά, ο W. D. ROSS [1936]*: 72 είχε ήδη παρατηρήσει πολύ εύστοχα ότι ο Αριστοτέλης εισάγει το πρόβλημα με πιο περίπλοκο τρόπο: *ισχυρίζεται ότι «το επιχείρημα του Ζήνωνα εσφαλμένα προϋποθέτει ότι δεν είναι δυνατόν τα άπειρα να τα διατρέχει ένα άλλο πράγμα και να αγγίζει το καθένα χωριστά μέσα σε πεπερασμένο χρόνο»*.³ Κατά συνέπεια, αν στηριχθούμε στα λεγόμενα του Αριστοτέλη, ο συλλογισμός του Ζήνωνα προέβαλλε την αντίθεση ανάμεσα στα άπειρα μέρη της απόστασης που πρέπει να διανυθεί και στον πεπερασμένο χρόνο μέσα στον οποίο πρέπει να γίνει η διάνυση, ώστε να συντελεστεί η πεπερασμένη κίνηση. Γι' αυτόν τον λόγο ο Σταγειρίτης προσάπτει στον Ζήνωνα την κατη-

¹ Το ίδιο παρατηρείται στην ανάλυση του J. BARNES [1982]: 266, όπου υποστηρίζεται ότι η παράμετρος του χρόνου συνιστά αριστοτελική προσθήκη και ότι η ουσία του προβλήματος παραμένει η χωρική απειρία: *«I am inclined to think that the reference to a finite time T did not occur in Zeno's original paradox: Zeno considered it impossible to touch infinitely many points; the impossibility is contained in the infinity of points, and factors of time are impertinent. Time is not, and need not be, mentioned in (2).»* Στην ίδια λογική κινούνται οι R. MAC KIRAHAN [1999]: 227 και S. MAKIN [1982]: 848.

² Ο Gr. VLASTOS [1966]!: 192 παρατηρεί ότι η προκείμενη: *«ένα μέγεθος το οποίο είναι επ' άπειρο διαιρετό είναι άπειρο σε μήκος»* δεν διατυπώνεται στο παράδοξο του «Δρομέα» αλλά έχει διατυπωθεί στο Π2β). Μάλλον περιπίπτει σε ερμηνευτικό ολίσθημα, διότι αναφέρεται στη μαθηματική απειρία ως *άθροισμα* των μερών που προκύπτουν από τη διαίρεση. Προσπαθήσαμε να δείξουμε νωρίτερα, ακολουθώντας την ερμηνεία των Φραίνκελ και Χάσπερ, ότι κάτι τέτοιο δεν είναι απαραίτητο να ισχύει.

³ ΦΑ, Ζ' 2. 233a 21-23: *«διό και ὁ Ζήνωνος λόγος ψεύδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχασθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἄψασθαι τῶν ἀπείρων καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ»*.

γορία ότι συγχέει εννοιολογικά την *απειρότητα* με την *άπειρη διαιρετότητα*. Από τη μαρτυρία του Αριστοτέλη τίθεται έτσι ένα σημαντικό πρόβλημα: παραδέχθηκε ο Ζήνων ότι ο χρόνος έχει πεπερασμένη δομή, αποτελείται δηλαδή από ελάχιστα, πεπερασμένα μέρη (*minima temporalia*) και ότι, σε αντίθεση με τον χώρο, δεν ενέχει απειρία;

α) Η μη αριστοτελική ερμηνεία του «Δρομέα»

Ο ισχυρισμός του Αριστοτέλη αντιμετωπίστηκε με καχυποψία από τους σύγχρονους μελετητές, οι οποίοι δυσπιστούν γενικά απέναντι στην ιστορική εγκυρότητα των λεγομένων του. Ειδικότερα, ο Gr. VLASTOS [1966]¹: 191-2 προβάλλει τρεις λόγους για τους οποίους η αριστοτελική μαρτυρία δεν θα πρέπει να θεωρηθεί έγκυρη:

α) Ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται ξεκάθαρα σε κάποιο κείμενο του Ζήωνα ή στον ίδιο τον Ζήωνα, προκειμένου να ισχυριστεί ότι προέβη στην ανωτέρω παραδοχή. Εκείνο το οποίο κάνει είναι να εντοπίζει ένα θεωρητικό σφάλμα το οποίο, κατά την άποψή του, περιλαμβάνεται σε ένα επιχείρημα που επικαλείται ως «ζηνώνειο». Επίσης, δεν θέτει με κατηγορηματικό τρόπο ότι ο χώρος και ο χρόνος στον Ζήωνα λειτουργούν ανομοιόμορφα ως προς τη διαιρεσιμότητα. Η συντομία και η ασάφεια των διατυπώσεων του λοιπόν επιδέχονται ποικίλες ερμηνείες.

β) Η επιδίωξη του Αριστοτέλη είναι να ασκήσει κριτική σε μια θεωρία που αναιρεί τη συνέχεια του *μεγέθους* και του *χρόνου*, οπότε βρίσκει λαβή σε έναν από τους συλλογισμούς που αποδίδονται στον Ζήωνα.

γ) Στο παράδοξο του «Αχιλλέα», δεν μπορεί να υπάρξει αυτονόμηση του *μεγέθους* από τον *χρόνο*. Όσο προχωρά η χελώνα και ακολουθεί ο Αχιλλέας, θα πρέπει να διατηρείται ο συσχετισμός στις προόδους των δύο κινήσεων, ειδάλλως το επιχείρημα θα καταρρεύσει. Ο συσχετισμός αυτός προϋποθέτει την αρμονική διαιρετότητα του *χρόνου* με βάση τα δεδομένα της απόστασης. Εφόσον αυτό προϋποτίθεται στον «Αχιλλέα», θα πρέπει να ισχύει εξίσου και στον «Δρομέα», αφού ο ίδιος ο Αριστοτέλης σχολιάζει ότι «*το επιχείρημα είναι ίδιο με τη διχοτόμηση*» (ΦΑ, Ζ' 9. 239b 18-20), δηλαδή ίδιο με τον «Δρομέα».

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, η διάσταση απόψεων που εμφανίζεται σχετίζεται κοντολογίς με την παραδοχή ή μη της αριστοτελικής μαρτυρίας. Όσοι απορρίπτουν, όπως ο Βλαστός, την κριτική που προβάλλει ο Αριστοτέλης, θεωρούν ότι ο *χρόνος* δεν παίζει σημαντικό ρόλο στη λογική του παραδόξου. Παραδέχονται όμως, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ότι το πρόβλημα δεν έχει μία αλλά δύο όψεις: αφενός (i) την απειρία της απόστασης και αφετέρου (ii) την απειρία των απαιτούμενων πράξεων για να καλυφθεί αυτή η απόσταση. Αυτό φαίνεται και στον τρόπο με τον οποίο διατυπώνει παραπάνω το επιχείρημα ο Βλαστός, ενώ ο J. BARNES [1982]: 263 το διατυπώνει με περισσότερο απλό τρόπο, ως κατεξοχήν απορία πάνω στη δυνατότητα της κίνησης: «για να κινηθεί κάτι, θα πρέπει να εκτελέσει άπειρες πράξεις, αυτό όμως είναι αδύνατο». Ας παρακολουθήσουμε την εξαιρετή ανάλυση του Gr. VLASTOS [1966]¹: 192 στην εξέταση των περιπτώσεων (i) και (ii):

(i) Η μία όψη του προβλήματος προβάλλει την αδυναμία της κίνησης εξαιτίας της δομής της απόστασης, δηλαδή του *μεγέθους*. Εάν εφαρμοστεί η διαδικασία της διαδοχικής διαίρεσης, θα προκύψει μία σειρά μεγεθών η οποία θα περιλαμβάνει απειράριθμα μέλη. Κατά τον Γ. Βλαστό, ισχύει πάντοτε το δικό του ερμηνευτικό δεδομένο για το Π2β), ότι δηλαδή *άπειρος διαμερισμός σημαίνει άπειρο μήκος*. Πρέπει όμως από την πλευρά μας να επισημάνουμε εδώ ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται πάντοτε σε *άπειρα* (σε πληθυντικό αριθμό) μέρη και όχι σε ένα ενιαίο άπειρο μήκος, το οποίο θα ήταν το άθροισμα όλων αυτών των μερών. Φαίνεται δηλαδή να εφαρμόζεται με συνέπεια η αρχή του *πληθωρικού διαμερισμού*, η ίδια που παρήγαγε τα παράδοξα της Πληθώρας.

(ii) Στη δεύτερη όψη του προβλήματος, η αδυναμία κίνησης προκύπτει εξαιτίας του ότι η διάνυση της πληθωρικής απόστασης καταλήγει να μην είναι ενιαία πράξη αλλά μία σειρά από *διακριτές φυσικές πράξεις*. Το σκεπτικό φαίνεται να είναι ότι, σε κάθε επιμέρους μέγεθος που είναι δυνατό να παραχθεί με τη διαδικασία του διαμερισμού, θα πρέπει να αντιστοιχεί μία φυσική πράξη. Πόσες τέτοιες πράξεις μπορεί να προκύψουν για τον δρομέα; Η απάντηση θα είναι: *άπειρες*. Γιατί πάνω στην απόσταση $A\omega$ μπορούν να υπάρχουν άπειρες διαιρέσεις και επομένως άπειρες επιμέρους αποστάσεις, τις οποίες πρέπει να διατρέξει με μία κίνηση τη φορά. Επομένως, η διάνυση του συνόλου της απόστασης $[A (A_1 A_2 A_3 A_4 \dots A_n) \omega]$ περιλαμβάνει την *ολοκλήρωση μιας άπειρης ακολουθίας διακριτών πράξεων* (= πρόταση Ο). Κατα συνέπεια, το να λέμε ότι ο δρομέας καταλήγει στο τέρμα ω αποτελεί αντίφαση, γιατί υποθέτουμε το *πέρασ* μιας σειράς που δεν έχει *πέρασ*, όπως ωραία έθεσε το ζήτημα ο Γ. Ντ. Ρος.¹ Γι' αυτό η προσοχή του Βλαστού επικεντρώνεται στην αντιφατικότητα που παρουσιάζει η πρόταση Ο. Το νόημα της Ο μπορεί να εκληφθεί ότι σημαίνει πως ο δρομέας πρέπει να *εκτελέσει όλες τις πράξεις της άπειρης ακολουθίας, συμπεριλαμβανομένης και της τελευταίας πράξης* (με την έννοια της επίτευξης του τέρματος, κατά Ρος)· τότε όμως η πρόταση εξακολουθεί να φαίνεται αντιφατική. Αλλά μπορεί επίσης να εκληφθεί ότι σημαίνει πως ο δρομέας πρέπει να *φτάσει σε σημείο που να μην έχει περαιτέρω πράξεις τέτοιου είδους να εκτελέσει, χωρίς να έχει παραλείψει καμία ενδιάμεση*. Κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούμε να παρακάμψουμε την αναφορά στο τελικό αποτέλεσμα, το οποίο θα είναι να βρεθεί ο δρομέας σε μία κατάσταση διαφορετική απ' ό,τι σε ολόκληρη τη σειρά των προηγούμενων πράξεων: σε κατάσταση στασιμότητας. Τότε η Ο δεν είναι απαραίτητα αντιφατική και το πρόβλημα επιτρέπει ένα περιθώριο διερεύνησης.²

¹ W. D. Ross [1936]*: «*For the fact apparently remains that, before it gets to the end of the line, the moving body will have had to get to the end of an infinite series, i.e. to have got to the end of something that has no end*» (σελ. 74). Με τον ίδιο τρόπο προσεγγίζει το ζήτημα ο H. FRÄNKEL [1942]: 2-4. Δες και Gr. VLASTOS [1966]*: 193, ο οποίος επικαλείται και τον Th. HEATH [1921] 1: 349-350.

² Το ζήτημα αποτέλεσε πεδίο σημαντικών εργασιών στη φιλοσοφία κατά το πρώτο μισό του 20ού αιώνα. Από αυτές θα πρέπει να αναφέρουμε: καταρχάς το βιβλίο του P. TANNERY [1887], ιδιαίτερα το κεφ. 10. Επίσης, τις σημαντικές εργασίες του B. RUSSELL [1903], κεφ. 42-3, και [1914], ιδιαίτερα το κεφ. 6. Ειδικά οι επισημάνσεις του Ράσελ συνέβαλαν τα μέγιστα ώστε να επανέλθει ο Ζήνων στο επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος. Πάνω στην ιδέα της άπειρης ακολουθίας πράξεων, ορισμένοι ερευνητές επινόησαν μια σειρά από υποθετικές μηχανές με τις οποίες προσπάθησαν να διερευνήσουν τα προβλήματα που εγείρει ο τρόπος συλλογισμού του Ζήνωνα. Σχετικές μελέτες δημοσιεύθηκαν στα τεύχη XI-XIII του περιοδικού *Analysis*, την περίοδο 1951-2 (δες αναλυτικά A. A. LONG [1999]*: 539). Ο M.

Το παράδοξο επομένως καταλήγει να είναι ένας προβληματισμός σε σχέση με το όριο της κίνησης. Ο Ζήνων επιδιώκει να συγκροτήσει μια παραδοξότητα, αντιπαραθέτοντας τη λογική περιγραφή με το φυσικό γεγονός, για να φτάσει στο συμπέρασμα ότι η κίνηση είναι λογικά αδύνατη. Επειδή όμως κάτι τέτοιο δεν μπορεί να το πετύχει, εάν ισχυριστεί ότι *όλα τα πιθανά βήματα πρέπει να γίνουν πριν φτάσει ο δρομέας στο τέρμα*, υποστηρίζει μια κατά τι διαφοροποιημένη θέση: *ότι είναι αδύνατο να γίνουν όλα τα άπειρα βήματα που χρειάζονται για να φτάσει ο δρομέας στο τέρμα*. Και αν δεν μπορούν να γίνουν όλα τα απαραίτητα βήματα, τότε δεν μπορεί να ολοκληρωθεί η κίνηση Αω στο σύνολό της.

Γίνεται φανερό, μετά από όσα ειπώθηκαν, ότι η αντίδραση του Ζήωνα δεν θεματοποιεί τόσο την έννοια του *απείρου* όσο την έννοια του *ορίου*, την οποία κάθε φορά προϋποθέτουμε ως υφιστάμενη στα πράγματα του φυσικού κόσμου. Γιατί η ύπαρξη του ορίου είναι τελικά αυτή που αποβάλλεται από τη συλλογιστική του Ζήωνα. Αναρωτιέται κανείς: *μα είναι δυνατό η κίνηση να μη φτάνει ποτέ στο τέλος της;* Αρκεί να σηκωθώ και να περπατήσω, για να φτάσω εκεί που θέλω, όπως λέγεται πως έπραξε ο Αντισθένης.¹ Η συνοπτική απάντηση του Ζήωνα θα ήταν ίσως ότι οι αισθήσεις είναι απατηλές και ότι δεν μπορεί να υπάρχει *πέρας* ως εξωτερικό και ανεξάρτητο όριο. Αν υποθέσουμε ότι μπορούν να υπάρξουν όρια, και πάλι αυτό δεν εμποδίζει το λογικό ενδεχόμενο ότι η φυσική κίνηση αποβαίνει απείρως πληθωρική και κανένα μέρος της δεν θα ανήκει σε κάποιο τελικό όριο. Αν πάλι υποθέσουμε ότι υπάρχει ένα τελικό μέρος της κίνησης ως όριο, η άπειρη πληθωρικότητα δε θα μας επιτρέψει να το φτάσουμε, καθώς πάντα θα υπάρχει μια *διαφορά* (δ) ένα απειροελάχιστο διάνυσμα του τύπου: $\delta = A_{\infty} \rightarrow \omega$, το οποίο θα πρέπει να το προσδιορίσουμε ως τελευταίο μέρος της κίνησης. Βέβαια, στην τελευταία περίπτωση, εφόσον η διαφορά καθίσταται απειροελάχιστη, θα μπορούσαμε να δεχτούμε από τη μεριά μας ότι τα όρια του διανύσματος $A_{\infty} \rightarrow \omega$ και της απόστασης Αω ταυτίζονται. Αυτή ήταν η λύση που προτάθηκε από τους μαθηματικούς του 4ου αιώνα π.Χ., και ειδικότερα από τον Εύδοξο, έναν από τους δασκάλους του Αριστοτέλη στην Ακαδημία.²

BLACK [1954]: 104-5, για παράδειγμα, επικαλείται τη λειτουργία μιας μηχανής (*Beta*) η οποία μετακινεί ανελλιπώς και στιγμιαία ένα κομμάτι μάρμαρο από τη δεξιά πλευρά της στην αριστερή. Τίθεται τότε το ζήτημα: σε δεδομένο χρόνο T , το μάρμαρο θα βρίσκεται αριστερά ή δεξιά; Ο Gr. VLASTOS [1966]: 194 παρατηρεί ότι, για να σχηματιστεί η απαραίτητη συνθήκη του παραδόξου, χρειάζεται ένα *πεπερασμένο σύστημα* φάσεων (εδώ: αριστερά-δεξιά) και μια *ακολουθία άπειρων διακριτών πράξεων*. Αν εισαγάγουμε κάποιο όριο, κάποια αλλαγή κατάστασης, το αποτέλεσμα θα είναι απρόβλεπτο.

¹ Λέγεται ότι ο σοφιστής Αντισθένης, μην μπορώντας να ανασκευάσει το συγκεκριμένο επιχείρημα, προτίμησε να σηκωθεί και να περπατήσει, αποδεικνύοντας στην πράξη το ψεύδος του. Η μαρτυρία αναφέρεται από τον Ηλία στα *Σχόλια εις Κατηγορίας Αριστοτέλους* (κατά A. BUSSE [1900]*: 109. 18-22 = DK [29]: A15).

² Οι μαθηματικοί ανέπτυξαν εν προκειμένω τη «*μέθοδο της εξάντλησης*», για να προσεγγίσουν με ικανοποιητική ακρίβεια τα εμβαδά και τους όγκους διάφορων καμπυλόγραμμων σχημάτων «*δι' εξαντλήσεώς τους (δπανάν)*», εγγράφοντας δηλαδή πολύγωνα των οποίων τα εμβαδά ήταν γνωστά. Και σ' αυτήν την περίπτωση, αναζητάται ο προσδιορισμός ενός κοινού ορίου ανάμεσα σε δύο αρχικά ασύμμετρα μεγέθη, όπως ο κύκλος και το πολύγωνο. Τέτοιες μέθοδοι όμως άρχισαν να αναπτύσσονται τουλάχιστον έναν αιώνα μετά την περίοδο ακμής του Ζήωνα (~450 π.Χ.), από τον Εύδοξο τον Κνίδιο — αν δεχθούμε την υπόθεση ότι ο Εύδοξος διαμόρφωσε αρχικά τη θεωρία που διατυπώνεται στα βιβλία IB' και IG' των *Στοιχείων* του Ευκλείδη). Δες T. L. HEATH [1921] 1: 406-408, D. R. DICKS [1970]: 207 (σημ. 9) και G. E. R. LLOYD [1973]: 54-8. Ο Εύδοξος επίσης θεωρείται ο εισηγητής της *νέας θεωρίας*

Ο Ζήνων όμως δεν αποδέχεται κάτι τέτοιο. Υποστηρίζει ότι η κίνηση αποτελείται από τα μέρη της — και τίποτα παραπάνω. Εφαρμόζεται δηλαδή η ίδια αρχή που είδαμε να ισχύει και στο 2ο Παράδοξο της Πληθώρας (Π2β) και η οποία καθιστούσε αδιανόητο τον εντοπισμό ενός τελευταίου μέρους για οποιοδήποτε δεδομένο μέγεθος. Στον «Δρομέα», αντίστοιχα, αδυνατούμε να διανοηθούμε την τελευταία φάση της κίνησης. Και αδυνατούμε να το κάνουμε ακριβώς διότι, με τον κατακερματισμό της απόστασης και της κίνησης εκ των έσω, εξοβελίζεται το όριο που θα μας αποκαθιστούσε την ενότητα του φαινομένου. Επεκτείνοντας την παραδοξότητα θα λέγαμε, συμφωνώντας με τον Τζ. Μπαρνς, ότι εξοβελίζονται γενικά τα όρια της κίνησης, είτε στραφούμε προς το τέλος της κίνησης είτε προς την αρχή της.

β) Η αριστοτελική ερμηνεία του «Δρομέα»

Μία διαφορετική προσέγγιση του προβλήματος προκύπτει μέσα από την αξιοποίηση της μαρτυρίας του Αριστοτέλη, με βάση την παρατήρηση του **Γ. Ντ. Ρος** ότι ο φιλόσοφος εμπλέκει την παράμετρο του χρόνου στη συλλογιστική του παραδόξου, όπως σημειώθηκε προηγουμένως.

Η μαρτυρία του Αριστοτέλη δεν είναι καταρχάς εύκολο να παρακαμφθεί, διότι επαναλαμβάνεται σε δύο διαφορετικά βιβλία των *Φυσικών*, στο Ζ' (2. 233a 21-23) και το Θ' (8. 263a 4-23). Θα επιμείνουμε όμως στο δεύτερο χωρίο διότι εκεί το πρόβλημα φαίνεται να εξετάζεται εκτενέστερα και, άρα, ακριβέστερα, όπως θα υπέθετε λογικά σκεπτόμενος κανείς.

Πρώτα-πρώτα, ο τρόπος με τον οποίο εισάγεται το παράδοξο από τον ίδιο τον Αριστοτέλη μάς δίνει να καταλάβουμε ότι δεν πρόκειται για μια πιστή και κατά λέξη μεταφορά. Ο φιλόσοφος αναφέρεται στους «*έρωτωντας τὸν Ζήνωνος λόγον*» (263a 4-5), πράγμα που σημαίνει ότι δεν αντιμετωπίζει ευθέως κάποιο επιχείρημα από κείμενο του Ζήωνα αλλά ζηνώνιου τύπου προβλήματα, τα οποία τίθενται προφορικά από κάποιους εκφραστές των ιδεών του. Η συνθήκη αυτή επαναλαμβάνεται μάλιστα λίγο αργότερα στο ίδιο χωρίο: «*ἤρωτᾶτο γὰρ εἰ ἐν πεπερασμένῳ ἄπειρα ἐνδέχεται διεξελθεῖν ἢ ἀριθμῆσαι*» (263a 16-17). Όπως βλέπουμε, το πρόβλημα τίθεται και πάλι με τον ίδιο τρόπο: «*γιατί τέθηκε το ερώτημα αν είναι δυνατό σε πεπερασμένο [ενν. χρόνος] να διατρέξει κάποιος ή να αριθμήσει άπειρα [ενν. διαστήματα]*». Ο σύνδεσμος που μας παραπέμπει σε προηγούμενη διατύπωση του προβλήματος δίνεται με τη φράση: «*ἐν μὲν οὖν τοῖς πρώτοις λόγοις τοῖς περὶ κινήσεως ἐλύομεν διὰ τοῦ τὸν χρόνον ἄπειρα ἔχειν ἐν αὐτῷ*» (263a 11-12) και πιθανότατα η φράση παραπέμπει στις σχετικές αναφορές του βιβλίου Ζ' (κεφ. 2 και 9) και στις λύσεις που προτάθηκαν εκεί.

των αναλογιών, η οποία διατυπώνεται στα βιβλία Ε' και ς' του Ευκλείδη, με τρόπο ώστε να γίνει εφαρμόσιμη σε όλα τα μεγέθη, σύμμετρα (ρητά) και ασύμμετρα (άρρητα). Πολύ αργότερα, τον 3ο αιώνα π.Χ., ο Αρχιμήδης θα εφαρμόσει την ίδια μέθοδο στον τετραγωνισμό καμπυλόγραμμων επίπεδων σχημάτων και τον κυβισμό καμπύλων επιφανειών (δες ιδίως το έργο του *Τετραγωνισμός Παραβολής*), θέτοντας έτσι τα θεμέλια του Απειροστικού Λογισμού, ο οποίος θα κατανοηθεί και θα τελειοποιηθεί πολύ αργότερα, διαδοχικά από τους Kepler, Cavalieri, Fermat, Leibniz και Newton. Δες επ' αυτού τα σχόλια του T. L. HEATH [1921] 2: 37, 39 και 106 κ.εξ.

Κατά συνέπεια, η γνώμη που διαμορφώνουμε είναι ότι ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει ένα συγκεκριμένο πρόβλημα, το οποίο σχετίζεται με το παράδοξο του «Δρομέα» αλλά για την αυθεντική διατύπωση του οποίου δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι. Ο Αριστοτέλης μάς δηλώνει ξεκάθαρα ότι δεν θέτει ο ίδιος το πρόβλημα — και δεν βρίσκουμε λόγους να αμφισβητήσουμε την αυθεντία του. Κλίνουμε λοιπόν προς το συμπέρασμα ότι αντιμετωπίζει δύο νεωτερίζουσες εκδοχές του αρχικού προβλήματος, το οποίο είναι λογικό πως θα έχει υποστεί κάποια θεωρητική επεξεργασία, μετά την παρέλευση ενός περίπου αιώνα συζητήσεων επ' αυτού.

Αναφερθήκαμε σε δύο εκδοχές διότι, αν προσέξει κανείς το κείμενο, πράγματι ο Αριστοτέλης μάς παραδίδει δύο εκδοχές: α) «*εἰ ἐν πεπερασμένῳ ἄπειρα ἐνδέχεται διεξελεῖν*» είναι η πρώτη και β) «*εἰ ἐν πεπερασμένῳ ἄπειρα ἐνδέχεται... ἀριθμῆσαι*», είναι δεύτερη, εκδοχές που σχηματίζουν τα δύο μέλη μιας διάζευξης. Κάποιοι λοιπόν θέτουν το ερώτημα με τον πρώτο τρόπο, εστιάζοντας στην αδυναμία να καλυφθεί μία σειρά άπειρων διαστημάτων, τα οποία προκύπτουν, εφόσον κάθε φορά πρέπει να διχοτομείται το μισό από την υπολειπόμενη απόσταση που πρέπει να διατρέξει ο δρομέας («*ἀεὶ τὸ ἥμισυ διέναι δεῖ*», 263a 5-6). Άλλοι όμως θέτουν το ίδιο επιχείρημα με διαφορετικό τρόπο («*τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον τινὲς ἄλλως ἐρωτῶσιν*», 263a 7), απαιτώντας να αριθμεί ο δρομέας κάθε πρώτο μισό διάστημα της συνολικής απόστασης που διανύει («*ἅμα τῷ κινεῖσθαι τὴν ἡμίσειαν πρότερον ἀριθμῆν καθ' ἕκαστον γινόμενον τὸ ἥμισυ*», 263a 8-9). Μέχρι να φτάσει στο τέρμα, θα πρέπει να έχει αριθμήσει έναν άπειρο αριθμό, κάτι που είναι αδύνατο.¹

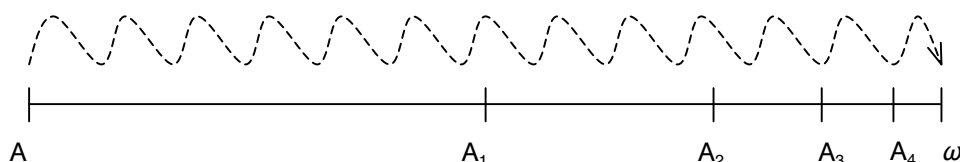
Είναι γεγονός ότι η διπλή εκδοχή διατυπώνεται δύο φορές στο κείμενο αλλά όχι με τον ίδιο τρόπο: την πρώτη φορά (263a 4-11) η παράμετρος του χρόνου απουσιάζει, αλλά επανεισάγεται με τη δεύτερη διατύπωση (263a 15-16), όταν ο φιλόσοφος επεξεργάζεται τη λύση του παραδόξου με βάση τη δική του θεωρία. Μπορεί άραγε ο χρόνος να λείπει από τη διάρθρωση του επιχειρήματος, όπως υποστήριξαν οι Γρ. Βλαστός και Τζ. Μπαρνς, θεωρώντας τη χρονική παράμετρο αριστοτελική προσθήκη;

Σύμφωνα με την έως τώρα ανάλυση, θα απαντούσαμε πως ναι, δεδομένου ότι το επιχείρημα μπορεί να λειτουργήσει εξίσου καλά, όπως έχουμε δει, με μόνες τις παραμέτρους της απόστασης και της κίνησης. Ας εξετάσουμε όμως τη συνθήκη από πιο κοντά:

Αυτό που συμβαίνει, σύμφωνα με την εμπειρία μας, είναι ότι η δεδομένη απόσταση του ενός σταδίου ($A\omega$) καλύπτεται από τον δρομέα με έναν αριθμό Δ διασκελισμών σε χρόνο X (βλέπε σχήμα 3). Ας υποθέσουμε ότι τα βήματα αυτά είναι ισομεγέθη. Ο δρομέας καλύπτει μεν την απόσταση αλλά δεν αγγίζει όλα τα σημεία της απόστασης: πατάει διαδοχικά σε διαφορετικό κάθε φορά σημείο. Η κίνησή του, επομένως, κατανέμεται στους διασκελισμούς του και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ενιαία αλλά ως ένα άθροισμα από επιμέρους κινήσεις. Από την άλλη μεριά, κάθε διασκελισμός εμφανίζει κάποια ενότητα, διότι νοείται ως ένα ξεχωριστό *κίνημα* από πάτημα σε πάτημα. Η συνολική κίνηση $A \rightarrow \omega$ τότε φαίνεται να συγκροτείται ουσιαστικά από τα μέρη της — μια πρόταση την οποία θα ονομάσουμε *2η αρχή της κίνησης* (K_2). Τα μέρη της κίνησης, με τη σειρά τους, φαίνεται να κα-

¹ Η αριθμητική εκδοχή του παραδόξου αναφέρεται και στην πραγματεία *Περί ἀτόμων γραμμῶν*, η οποία μας παραδόθηκε με το όνομα του Αριστοτέλη ως μέρος του *Corpus aristotelicum* αλλά πιθανότατα προέρχεται από άλλον συγγραφέα, της σχολής πάντως του Σταγειρίτη.

θορίζονται ουσιαστικά από τα επιμέρους διαστήματα στα οποία διαιρείται με το τρέξιμο η απόσταση $A\omega$ — πρόταση που θα ονομάσουμε *1η αρχή της κίνησης* (K_1). Συνεπώς, η μετακίνηση του δρομέα δεν μπορεί να συμβεί, αν δεν συνδεθεί με τα όρια κάποιου μεγέθους. Να πώς το μέγεθος αποβαίνει και πάλι το κυρίαρχο στοιχείο στο συλλογισμό, όπως και στο Π2β). Ως το σημείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν θα είχε πρόβλημα να συμφωνήσει με την ανάλυση και να αποδεχθεί τις δύο αρχές που διακρίναμε (K_1 και K_2).



Σχήμα 3.
Η απόσταση και οι διακριτές πράξεις.

Από εδώ και πέρα παρεμβαίνει ο Ζήνων. Διότι, αν υποθέσουμε ότι η $A\omega$ καθίσταται ένα μέγεθος *πληθωρικό*, άρα αποτελείται ουσιαστικά από πληθώρα μερών, και εφόσον η K_1 ισχύει, τότε κάθε κίνηση πάνω στην $A\omega$ θα πρέπει να αναλυθεί σε αντίστοιχα μέρη, με προϋούσα πληθωρικότητα. Δηλαδή, οποιοδήποτε μέρος της $A\omega$ κι αν θεωρήσουμε, αυτό θα αντιστοιχεί σε ένα *quantum* κίνησης (*κίνημα*). Αν τώρα θελήσω να θέσω το όριο αυτής της κίνησης, να διατρέξω δηλαδή όλα τα κινητικά *quanta* (*κινήματα*) προς το τέρμα, θα πρέπει πρώτα να εντοπίσω το όριο της απόστασης. Και ένας συνοπτικός τρόπος είναι να βαδίσω με γνώμονα τη μέθοδο της διχοτόμησης των αποστάσεων. Η προσπάθεια όμως θα αποτύχει διπλά, διότι τα μεγέθη της $A\omega$ και τα μέρη της κίνησης θα γίνονται, όσο πλησιάζω το όριο, είτε απειροελάχιστα είτε απειράριθμα, τόσο που θα σταθεί αδύνατο να τα εξαντλήσω με διαφοροποιημένες πράξεις. Διότι δεν είναι δυνατό να εκτελεστούν άπειρες διακριτές κινήσεις σε πεπερασμένο χρόνο και, κατά συνέπεια, η ίδια η δυνατότητα της κίνησης καθίσταται αδύνατη. Η εμπειρία, ωστόσο, μας μαρτυρά ότι κάποια στιγμή περνάμε στην επόμενη κατάσταση, αυτή της στάσης, χωρίς να εξαντλούμε την κίνηση. Μεταξύ της λογικής και της εμπειρίας προκύπτει πάλι το παράδοξο, όπως και στην περίπτωση της κέγχρου.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η βασική συνθήκη για τη συγκρότηση του παραδόξου είναι η *Υπόθεση της Πολλαπλότητας* (ή της *Πληθώρας*), κυρίως όπως την είδαμε να εφαρμόζεται στο Π2β). Στην περίπτωση του «Δρομέα», η οντολογική προτεραιότητα που αναγνωρίζεται στην πληθώρα διαστημάτων αντικατοπτρίζεται και παράγει την πληθωρικότητα της κίνησης. Ο χρόνος δεν διαδραματίζει απαραίτητα ρόλο στον συλλογισμό, εφόσον ουσιαστικότερος όρος είναι η έννοια της *κίνησης*.¹ Αν όμως προβλέψουμε μία αντίρρηση, ότι δηλαδή τα ουράνια σώματα εκτελούν άπειρες κινήσεις σε πεπερασμένη απόσταση, κάτι σύμφωνο με την

¹ Τη δυνατότητα εναλλαγής ανάμεσα στις δύο εκδοχές δέχονται ο R. SORABJI [1983]: 322 και ο P. S. HASPER [2006]: 63, σημ. 33.

εκδοχή (ii) που διέκρινε στο πρόβλημα ο Γρ. Βλαστός (βλέπε παραπάνω), τότε θα ήταν απαραίτητο να εισαχθεί η παράμετρος του χρόνου για να μην καταρρεύσει το επιχείρημα.¹ Θα είχαμε ίσως τότε μια περισσότερο επεξεργασμένη εκδοχή του αρχικού συλλογισμού, στην οποία το λεξιλόγιο της κίνησης θα το υποκαθιστούσε το λεξιλόγιο του χρόνου.

Ανάμεσα στους μελετητές, οι Γ. Ντ. Ρος, Ρ. Σοράμπτζι και ο Π. Σ. Χάσπερ αποδέχονται την αριστοτελική μαρτυρία ως έγκυρη. Περισσότερο αναλυτικός επί του ζητήματος είναι ο P. S. HASPER [2006], ο οποίος θεωρεί ότι η μαρτυρία του Αριστοτέλη ευσταθεί για μια σειρά από λόγους:

Ο πρώτος λόγος βασίζεται στο ιδιάζον λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης. Διότι ναι μεν το παράδοξο του «Δρομέα» δεν εισάγεται ως κατά λέξη παράθεση, το λεξιλόγιο όμως με το οποίο διατυπώνεται είναι κατεξοχήν αντι-αριστοτελικό. Ειδικότερα, στην κύρια αναφορά του Αριστοτέλη εμφανίζονται συχνά τύποι του ρήματος *ἄπτομαι*, κυρίως απαρεμφατικοί, σε εναλλαγή με τύπους του *διέρχομαι*, προκειμένου να δηλωθεί η ενέργεια της διάνυσης του σταδίου.² Όπως παρατηρεί ο P. S. HASPER [2006]: 62-3, το παράδοξο του «Δρομέα» εισάγεται κατά την πραγμάτευση των σχέσεων ανάμεσα στις παραμέτρους της απόστασης (*μέγεθος*) και του χρόνου, σε μια δεδομένη κίνηση. Η αριστοτελική θεώρηση που αναπτύσσεται στο περικείμενο του συλλογιστικού παραδόξου είναι η έννοια της *συνέχειας*, χάρη στην οποία εξασφαλίζεται η *σχέση αναλογίας ή ισομορφισμού* που διαπιστώνεται ανάμεσα στα φυσικά *μεγέθη* και στον *χρόνο*. Επειδή η συνθήκη της *συνέχειας* υπόκειται στην *κίνηση*, τόσο ο *χρόνος* όσο και το *μέγεθος* είναι δυνατό να διαμεριστούν κατά βούληση, διατηρώντας *την ίδια αναλογία* μεταξύ τους στα πλαίσια της κίνησης (232b 20 – 233a 17).³ Αντίστροφα πάλι, η απειρία του ενός στα πλαίσια της κίνησης θα σημάνει την απειρία και του άλλου (233a 31 – b 15), εφόσον δεχτούμε ότι ισχύει ο *ισομορφισμός*, δηλαδή η *αρχή διατήρησης της αναλογίας*. Η αρχή διατήρησης της αναλογίας στην κίνηση εκφράζεται στο παράδοξο του «Δρομέα» με την πρόταση *K₁*, η οποία εξαρτά ουσιαστικά την *κίνηση* από το *μέγεθος*. Η διαφορά είναι όμως ότι ενώ ο Ζήνων αναφέρεται σε *διακριτά μέρη* τα οποία καθίστανται απειράριθμα, ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε *ενότητες μεγέθους ή χρόνου*, οι οποίες θεωρούνται αυτοτελείς και όχι *ipso facto* πληθωρικές. Αυτή η διαφοροποίηση φαίνεται να επιβάλλει ορισμένες εκφραστικές ανωμαλίες από μέρους του Αριστοτέλη, όπως είναι, παραδείγματος χάρη, η περιγραφή της πληθώρας μεγεθών του Ζήωνα με την έκφραση: «*τὰ ἄπειρα*», σε πληθυντικό αριθμό (δες 233a 22, 23, 26, 30). Επιβάλλει επίσης, σ' αυτές τις περιπτώσεις, τη χρήση του ρήματος *ἄπτομαι*, το οποίο εκφράζει τη διακριτή κίνηση, αντί για το *διέρχομαι*, το οποίο εκφράζει καλύτερα την αριστοτελική αντίληψη της συνέχειας του μεγέθους και του χρόνου στην κίνηση.⁴ Στην ανάλυση του πα-

¹ Η πιθανότητα της άπειρης κίνησης ικανοποιείται μόνον στην περίπτωση της *κυκλοφορίας* και τέτοιου είδους κίνηση εκτελούν μόνον τα ουράνια σώματα (ΦΑ, Ζ' 10. 241b 18-20). Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να υπάρχει αιώνια κίνηση σε ευθεία τροχιά (ΦΑ, Θ' 8. 263a 2-3).

² Δες την εναλλακτική χρήση στο ΦΑ, Ζ' 2. 233a 22-23: «*διελθὲν ἢ ἄψασθαι*».

³ ΦΑ, Ζ' 2. 233a 3-5: «*τούτου δὲ [ενν. τοῦ χρόνου] διαιρουμένου καὶ τὸ ΓΚ μέγεθος διαιρεθήσεται κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον· εἰ δὲ τὸ μέγεθος, καὶ ὁ χρόνος*». Η σχετική θεωρία αναλύεται στο επόμενο κεφάλαιο.

⁴ Κατά τον HASPER [2006]: 63, η εκφραστική ανωμαλία φαίνεται ιδίως στο επιχείρημα που διατυπώνει ο Αριστοτέλης: «*τῶν μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀπέιρων οὐκ ἐνδέχεται ἄψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ*,

ραδόξου, που επιχειρήσαμε νωρίτερα, προσπαθήσαμε να δείξουμε πώς ο συλλογισμός αφορμάται από εμπειρικού τύπου διακριτές κινήσεις, για να καταλήξει στην πληθωρικότητα αυτών των κινήσεων, βήμα το οποίο δικαιολογεί τη χρήση του *ἄπτομαι* σ' αυτά τα συμφραζόμενα.

Κατά δεύτερο λόγο, η ίδια εκφραστική ανωμαλία εμφανίζεται με μεγαλύτερη ένταση στο συμπέρασμα του αριστοτελικού επιχειρήματος, σύμφωνα με το οποίο, εφόσον ο ισομορφισμός ή η αρχή της αναλογίας ισχύει, η κίνηση *θα διατρέξει (διέναι)* το άπειρο (κατά τη διαίρεση) διάστημα (προσοχή εδώ στον ενικό), σε άπειρο (κατά τη διαίρεση) χρόνο. Και ο Αριστοτέλης προσθέτει: «*καὶ ἄπτεσθαι τῶν ἀπείρων τοῖς ἀπείροις, οὐ τοῖς πεπερασμένοις*» (233a 30-31). Η τελευταία φράση θα πρέπει να σημαίνει ότι *η επαφή των άπειρων* (ενν. *διαστημάτων*) γίνεται σε άπειρους (ενν. χρόνους), όχι σε πεπερασμένους. Η χρήση της δοτικής «*τοῖς ἀπείροις*» είναι πράγματι πολύ ιδιαίτερη στο σημείο αυτό, όπως σωστά παρατηρεί ο P. S. HASPER [2006]: 64. Θα πρέπει να την εκλάβουμε ως δοτική του τρόπου, διότι ειδάλλως, αν θεωρηθεί ως δοτική του μέσου, το νόημα που θα προκύψει θα είναι ότι «*διαμέσου του χρόνου αγγίζουμε την απόσταση*». Νομίζω πως δεν θα πρέπει να υπάρχει αμφιβολία, με βάση τα συμφραζόμενα, ότι με την εν λόγω δοτική ο Αριστοτέλης εννοεί τα άπειρα χρονικά διαστήματα που αντιστοιχούν στα άπειρα μέρη της απόστασης, για τον κύριο λόγο ότι σε όλη τη συγκεκριμένη ενότητα (232b 20 – 233b 32) αναλύεται η κίνηση με βάση τη σχέση των παραμέτρων της απόστασης (*μέγεθος*) και του χρόνου.¹

Η προσπάθεια του Αριστοτέλη να εκφράσει αυτήν την παράδοση συνθήκη και οι εκφραστικές δυσκολίες που συναντά θα μπορούσαν να εξηγηθούν, κατά τον Π. Σ. Χάσπερ, με βάση την υπόθεση ότι ο Σταγειρίτης χρησιμοποιεί στα χωρία αυτά πρωτογενή στοιχεία από τα επιχειρήματα του Ζήνωνα. Τα στοιχεία αυτά φαίνεται να τα αντλεί, στη συγκεκριμένη περίπτωση, όχι τόσο από κείμενα όσο από μία διαμορφωμένη ελεατική παράδοση. Ενδεικτικό είναι επ' αυτού και το γεγονός ότι παραπλήσιο λεξιλόγιο, με τη χρήση του ρήματος *ἄπτομαι* όσο και του *καθ' ἕκαστον*, χρησιμοποιείται στην περιπατητικής προέλευσης πραγματεία *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, όταν γίνεται λόγος για το παράδοξο του «Δρομέα».²

τῶν δὲ κατὰ διαίρεσιν ἐνδέχεται· καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ χρόνος οὕτως ἄπειρος» (233a 26-28). Η ενέργεια του απαρεμφάτου δύσκολα προσαρμόζεται πλέον στο νόημα που παίρνει κάθε φορά ο όρος «*τὰ ἄπειρα*», καθώς αρχικά αναφέρεται σε ένα πληθωρικό σύνολο και έπειτα σε μία συνεχή ενότητα.

¹ Θεωρούμε ότι θα πρέπει σε κάθε *quantum* μεγέθους να αντιστοιχεί και ένα *quantum* χρόνου, χωρίς να καταλήγουμε σε ατομικές ενότητες. Οι απειροελάχιστες υποδιαιρέσεις μεγέθους και χρόνου θα πρέπει επίσης να έχουν πληθωρικό χαρακτήρα, να πληρούνται δηλαδή από απεριόριστα *quanta*. Ο Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ [1972]*: 181 μεταφράζει στο σημείο αυτό: «...και η επαφή των άπειρων γίνεται με τη μεσολάβηση χρονικών στιγμών που είναι άπειρες και όχι πεπερασμένες». Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως υποθέτει, όπως ο Γρ. Βλαστός, ότι ο Αριστοτέλης αποδίδει στον Ζήνωνα ατομική αντίληψη του χρόνου. Ο Β. ΚΑΛΦΑΣ [2015]* αποδίδει πιο σωστά: «...και μπορεί να έρθουν σε επαφή τα άπειρα με τα άπειρα και όχι με τα πεπερασμένα.» Ωστόσο στο σχόλιο 12 (σελ. 440) αναφέρεται σε «*άπειρα σημεία του άπείρως διαιρεθέντος διαστήματος*», τα οποία «*θα έρθουν σε επαφή με τις άπειρες θέσεις που θα κατέχει το κινούμενο στις άπειρες διαιρέσεις του χρόνου*».

² ΑΓ, 1. 968a 18 – b 5 (= DK [29]: A22): «*ἀνάγκη τι μέγεθος ἄμερές εἶναι, εἴπερ ἀδύνατον μὲν ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἀπείρων ἄψασθαι καθ' ἕκαστον ἀπτόμενον*». Δες και 4. 969a 2 – b 2. Στο ίδιο κείμενο παρατίθεται και η αριθμητική εκδοχή του «Δρομέα», την οποία είδαμε παραπάνω να χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης. Και σ' αυτήν την περίπτωση, η πράξη της αριθμησης συνδυάζεται με την «επαφή» των πληθωρικών διαστημάτων (1. 968a 24 – b 3 και 4. 969a 32 – b 7). Σύμφωνα με μία μαρτυρία του Αλέξανδρου Αφροδισιέα, την οποία διασώζει ο Σιμπλίκιος (κατά DIELS [1882]*: 138. 3 = DK [29]: A22b), στο

Η υπόθεση του Π. Σ. Χάσπερ δεν είναι άστοχη, κατά τη γνώμη μας όμως τα τεκμήρια που υπάρχουν δεν κρίνονται επαρκή για να αποδειχθεί η αναγωγή τους στον ίδιο τον Ζήνωνα και όχι σε κάποιο πυρήνα οπαδών της ελεατικής θεωρίας ή και της κινητικής απροσδιοριστίας. Οι λόγοι γι' αυτό είναι ότι, πρώτο, σε κανένα από τα βεβαιωμένα αποσπάσματα του Ζήνωνα δεν χρησιμοποιείται παραπλήσιο λεξιλόγιο, το οποίο να περιγράφει την πληθωρική απειρότητα με όρους «επαφής». Η συγκεκριμένη ορολογία εμφανίζεται μόνο στα πλαίσια της αριστοτελικής παράδοσης, η οποία ασχολείται επικριτικά με τα παράδοξα της κίνησης. Αλλά και ο ίδιος ο Αριστοτέλης τη χρησιμοποιεί μόνο μία φορά, ενώ επικαλείται σε τρία διαφορετικά σημεία το παράδοξο του «Δρομέα». Μία ακόμη ένδειξη είναι το γεγονός ότι απουσιάζει τέτοιου είδους ορολογία από την εκτενή αναφορά στο βιβλίο Θ' (8. 263a 4 κ.εξ.) των *Φυσικών*, όπου φαίνεται πως ο φιλόσοφος δεν αντλεί από συγκεκριμένο κείμενο αλλά αντιμετωπίζει προβλήματα που τίθενται από αντιπάλους. Επίσης, παραπλήσιο λεξιλόγιο θα περιμέναμε να βρούμε μάλλον σε κείμενα που εκφράζουν αναλύσεις των ατομικών φιλοσόφων.¹ Κατά συνέπεια, αν και η υπόθεση του Π. Σ. Χάσπερ θα πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη, δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για την ελεατική προέλευση του συγκεκριμένου περιγραφικού τρόπου.²

Το ζήτημα που απομένει είναι κατά πόσον η αριστοτελική μαρτυρία απηχεί με ακρίβεια αναλύσεις που προέρχονται από τον ίδιο τον Ζήνωνα και όχι από μεταγενέστερες θεωρητικές προσεγγίσεις. Η θέση που διαμορφώσαμε είναι ότι στη συγκεκριμένη σειρά παραδόξων διαπιστώνουμε ότι εφαρμόζεται η θεωρητική ανάλυση της φυσικής κίνησης στις συνιστώσες του *μεγέθους* και του *χρόνου*, τρόπος που φαίνεται να αρμόζει στην αριστοτελική πραγμάτευση του ζητήματος και όχι στον Ελεάτη προσωκρατικό. Τη θέση αυτή θα υποστηρίξουμε και στη συνέχεια, παρακολουθώντας τους περαιτέρω αντιλογικούς συλλογισμούς που παραθέτει ο Αριστοτέλης.

A2.2.2 Σχετικά με το παράδοξο του «Αχιλλέα»

Και στο λεγόμενο παράδοξο του «Αχιλλέα» ο Αριστοτέλης εφαρμόζει με συνέπεια την ίδια ερμηνευτική προσέγγιση, όπως την είδαμε στον «Δρομέα». Ο συλλογισμός εδώ θέλει ένα σώμα Β, κινούμενο με μεγάλη ταχύτητα («*τὸ ταχύτατον*»), να μην μπορεί να φτάσει

επιχείρημα της Διχοτόμησης («Δρομέας») ενέδωσε ο Ξενοκράτης ο Καλχηδόνιος, όπως είδαμε, αποδεχόμενος την ύπαρξη μερών και τις ατομικές γραμμές (δες απόσπ. 42 κ.εξ. κατά Heinze).

¹ Δες την ανάλυση της αίσθησης δια της επαφής στον Δημόκριτο, σύμφωνα με τον Θεόφραστο, *Περὶ αἰσθήσεων*, §49 κ.εξ., ιδίως §§ 55, 72 (= DK [68]: A135 = DIELS [1879]*: 513 κ.εξ.). Παρόμοια εκφράζεται και ο Αριστοτέλης (AA, 4. 442a 29-31 = DK [68]: A119). Το ίδιο λεξιλόγιο εμφανίζεται στο ΦΑ, Ζ' 1. 231a 21 – 231b 18, όπου εξετάζεται το πρόβλημα αν μπορούν τα συνεχή μεγέθη να αποτελούνται από αδιαίρετα μέρη· λόγου χάρη, αν μία γραμμή αποτελείται από σημεία.

² Ο R. SORABJI [1983]: 327 αποδέχεται ότι υπάρχει έντονη επίδραση του Ξενοκράτη στη διατύπωση της αριθμητικής εκδοχής του «Δρομέα», με τη στρατηγική της μετατόπισης του παραδόξου από τη διάλυση της άπειρης απόστασης σε μία απείρως επαναλαμβανόμενη πράξη (εδώ την αριθμηση άπειρων μερών).

ένα άλλο σώμα Α, κινούμενο με μικρότερη ταχύτητα («*τὸ βραδύτατον*»), αν υπάρχει μεταξύ τους μια διαφορά απόστασης. Διότι, αν το σώμα Α προηγείται κατά τι και βρίσκεται στο σημείο X_1 , για να το φτάσει το Β, θα πρέπει να φτάσει πρώτα στο σημείο αφετηρίας του (X_1) και έπειτα στο σημείο X_2 , όπου θα βρίσκεται εκείνη τη στιγμή το Α. Όταν όμως το Β θα φτάσει στο X_2 , το Α θα έχει μετακινηθεί στο σημείο X_3 , και ούτω καθεξής. Όποτε, δηλώνεται στο κείμενό μας, αναγκαστικά πάντοτε θα προπορεύεται το βραδύτερο.¹ Διότι η αρχική διαφορά απόστασης μεταξύ Α και Β αποδεικνύεται πληθωρικής φύσης και άρα ενέχουσα απειρία μερών, τα οποία θα πρέπει να διανυθούν για να καλυφθεί η απόσταση. Έτσι η διαφορά της απόστασης φαίνεται μεν πως τείνει να καλυφθεί αλλά στην πραγματικότητα δεν μπορεί να εξαντληθεί ποτέ. Με τρόπο δραματικό («*τετραγωδημένον*») οδηγούμαστε να παραδεχθούμε το παράδοξο συμπέρασμα ότι ο γρήγορος Αχιλλέας δεν θα φτάσει ποτέ την αργοκίνητη χελώνα.

Για τον Αριστοτέλη δεν διαπιστώνεται αξιοσημείωτη διαφορά ανάμεσα σ' αυτόν τον συλλογισμό και στον συλλογισμό που διατυπώνει το παράδοξο του «Δρομέα» (ή «*διχοτομία*»). Διότι, σημειώνει, και στις δύο περιπτώσεις συμβαίνει να μην επιτυγχάνεται ένα όριο («*πέρας*») μέσα από έναν τρόπο διαίρεσης («*διαιρουμένου πως*») ενός πεπερασμένου μεγέθους.² Η διαφορά ανάμεσα στα δύο επιχειρήματα, επισημαίνει ο φιλόσοφος, έγκειται στο ότι στην περίπτωση του «Δρομέα» το πρόσθετο μέγεθος διαιρείται κάθε φορά στη μέση, γιατί ο δρομέας πρέπει να φτάσει στο μέσο της υπόλοιπης διαδρομής. Στο παράδοξο του «Αχιλλέα» όμως το πρόσθετο μέγεθος προσδιορίζεται κάθε φορά από την — έστω και ελάχιστη — μετακίνηση της χελώνας. Ο Αριστοτέλης διαβάσει σωστά το επιχειρήμα, εάν υποθέσουμε ότι το τελικό όριο της συνολικής κίνησης θα πρέπει να είναι η συνάντηση των δύο σωμάτων, ενώ η απόσταση που τα χωρίζει αποτελεί το κρίσιμο μέγεθος. Ο Π. Σ. Χάσπερ παρατηρεί ότι και σ' αυτήν την περίπτωση ο Αριστοτέλης εστιάζει στην παράμετρο του χρόνου, καθώς ερμηνεύει τον συλλογισμό. Αυτό φαίνεται, αν διατάξουμε το επιχειρήμα ως εξής:

- (1) Καθώς ξεκινά ο αγώνας, η βραδύπορη χελώνα προπορεύεται του γοργοπόδαρου Αχιλλέα.
- (2) Για να καλύψει την απόσταση, ο Αχιλλέας θα πρέπει κάθε φορά να φτάνει στο σημείο όπου βρισκόταν η χελώνα πριν μετακινηθεί εκ νέου.
- (3) Κάτι τέτοιο συνεπάγεται διάνυση άπειρων διαστημάτων.
- (4) Κατά συνέπεια, η χελώνα θα προπορεύεται πάντοτε κατά τι.
- (5) Επομένως το γρηγορότερο δε θα καταφέρει *ουδέποτε* να προφτάσει το βραδύτερο.

Κατά την άποψη του Χάσπερ, για τον Αριστοτέλη η ελέγξιμη προκείμενη φαίνεται να είναι η (4), στο μέτρο που μας οδηγεί να παραδεχθούμε ότι δεν υπάρχει χρονική περίοδος κατά την οποία θα καλυφθεί η απόσταση. Θα πρέπει επομένως πρώτα να διαλυθεί η αμφιση-

¹ ΦΑ, Ζ' 9. 239b 17-18: «*ὥστε ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον*».

² ΦΑ, Ζ' 9. 239b 22-24: «*ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πως τοῦ μεγέθους*».

μία σχετικά με τη λέξη «*πάντοτε*», για να προχωρήσει έπειτα ο έλεγχος στο υπόλοιπο επιχείρημα. Η προκειμένη (4) λοιπόν φαίνεται να λέει ότι:

- (4_α) Η χελώνα θα προπορεύεται αναγκαστικά *σε κάθε επιμέρους περίοδο χρόνου* που αντιστοιχεί σε καθένα από τα απειράριθμα μέρη της πληθωρικής κίνησης.

Την παραπάνω εκδοχή ο Αριστοτέλης θα ήταν ίσως πρόθυμος να την παραδεχθεί, ότι δηλαδή, για όσο χρόνο η κίνηση των δύο σωμάτων δεν έχει φτάσει στο τελικό όριο, η (4_α) ισχύει.¹ Ωστόσο η (4) δε λέει ακριβώς αυτό. Αν την αναδιατυπώσουμε ώστε να συμπεριλάβει ένα τελικό όριο στην κίνηση, τότε θα έχουμε την εξής πρόταση:

- (4_β) Η χελώνα θα προπορεύεται αναγκαστικά *στη συνολική περίοδο χρόνου* που αντιστοιχεί στη συγκεκριμένη κίνηση.

Και αυτή είναι η πρόταση στην οποία ο φιλόσοφός μας αντιτίθεται. Διότι, για να ισχύσει η (4_β), θα πρέπει η προηγούμενη προκειμένη (η 3) να εννοηθεί με ένα πολύ συγκεκριμένο νόημα, το οποίο θα βασίζεται στην κρίσιμη έννοια της *απειρίας*. Εφόσον η κίνηση καταστεί άπειρη, διότι ανακαλύπτουμε με τον προοδευτικό διαμερισμό ότι το μέγεθος που πρέπει να διανυθεί δεν έχει πέρας, τότε η (4_β) θα αληθεύσει. Αν όμως παραδεχθούμε ότι *είναι δυνατό να διανυθεί μία πεπερασμένη απόσταση*, τότε η (4_β) δεν ισχύει.² Είναι χαρακτηριστικό ότι στην τελευταία φράση ο φιλόσοφος δεν εμπλέκει την παράμετρο του *χρόνου*. Θα χρειαστεί τότε να αναζητήσουμε την αμφισημία που παράγει τα παράδοξα στην ίδια την έννοια του *απείρου* που επικαλείται ο Ζήνων. Και, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ίδια αμφισημία βρίσκεται και στον πυρήνα του παραδόξου του «Δρομέα», άρα η λύση θα είναι ίδια (239b 25-26).

A2.2.3 Η αριστοτελική απάντηση: συνέχεια και απειρότητα εντός ορίων

Η λύση που προτείνει ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν επιλύει ακριβώς τα παράδοξα αλλά μάλλον συνιστά μία διαφορετική θεωρητική προσέγγιση, η οποία παρουσιάζει το πλεονέκτημα ότι σώζει τα κατ' αίσθηση φαινόμενα. Ο φιλόσοφος εντοπίζει το πρόβλημα των παραδόξων στην έννοια του *απείρου* που επικαλείται κάθε φορά ο Ζήνων. Εισάγει λοιπόν τη

¹ ΦΑ, Ζ' 9. 239b 27-28: «*ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται*».

² ΦΑ, Ζ' 9. 239b 28-29: «*ἀλλ' ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ δώσει διεξίναί τὴν πεπερασμένην*». Παρατηρούμε τον τύπο του ρήματος *διέρχομαι* που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στο σύνηθες λεξιλόγιο του για την κάλυψη μιας απόστασης. Μας προβλημάτισε η μετοχή που χρησιμοποιείται στο θηλυκό, ενώ θα περιμέναμε ουδέτερο, το οποίο θα παρέπεμπε στο *μέρος* ή, συνεπέστερα, στο *μέγεθος*. Ακολουθούμε τον W. D. Ross [1936]*: 416, ο οποίος εννοεί ως υποκείμενο της μετοχής το *γραμμὴν* (= *a finite line*).

διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη απειρότητας, τα οποία ισχύουν για όλα τα συνεχή μεγέθη, αν και εφαρμόζεται επί του παρόντος συγκεκριμένα στο μήκος και τον χρόνο. Διακρίνει λοιπόν α) το άπειρο *κατά διαίρεση* και β) το άπειρο *ως προς τα όρια*.¹ Στην πρώτη περίπτωση, μπορεί να ξεκινάμε από ένα οποιοδήποτε πεπερασμένο μέγεθος αλλά εφαρμόζοντας αλληπάλλληλες διαιρέσεις να καταλήγουμε σε άπειρα μέρη, τα οποία δεν φαίνεται να εξαντλούνται ποτέ. Διότι, όπως έχει ήδη αποδειχθεί (στην αρχή του βιβλίου ΦΑ, Ζ' 1), ένα συνεχές μέγεθος δεν μπορεί να αποτελείται από αδιαίρετα μέρη. Όσον αφορά τη β) περίπτωση, πρόκειται για την κατ'έκταση ή μαθηματική απειρία, εκείνη που θεωρεί πράγματα, πράξεις και κινήσεις πληθυνόμενα επ' αόριστον, ακριβώς επειδή απουσιάζουν τα όρια. Ο έλεγχός του λοιπόν προσάπτει στα παράδοξα επιχειρήματα το λογικό σφάλμα της μεταβολής στο νόημα του βασικού όρου (απειρία). Ας δούμε, για παράδειγμα, τι συμβαίνει στο παράδοξο του «Δρομέα», με βάση την αριστοτελική ερμηνεία:

- (1) Ο δρομέας πρέπει να διανύσει μια συγκεκριμένη απόσταση σταδίου με άπειρα μέρη.
- (2) Η επαφή όμως με άπειρα πράγματα απαιτεί να γίνει με εξίσου άπειρο τρόπο.
- (3) Γι' αυτό η επαφή με άπειρα πράγματα απαιτεί άπειρο χρόνο.
- (4) Άρα δεν είναι δυνατό να γίνει επαφή με άπειρα πράγματα σε πεπερασμένο χρόνο.²

Το πρόβλημα της αμφισημίας εντοπίζεται από τον Αριστοτέλη κατά το πέρασμα από τις προκείμενες στο συμπέρασμα. Δεν είναι δηλαδή ξεκάθαρο με ποια σημασία το επιχείρημα επικαλείται τον όρο της *απειρίας* στις προτάσεις (1)-(3): με την έννοια της επ' άπειρο διαίρεσης, με την έννοια της απεριόριστης έκτασης ή και με τις δύο; Αν το άπειρο περιλαμβάνεται στις προκείμενες του συλλογισμού με την έννοια β) της απροσδιόριστης έκτασης που δεν διαθέτει όρια, τότε υπάρχει πρόβλημα στην προκείμενη (1), διότι ξεκινάμε από την αφετηρία ότι ο δρομέας έχει να διανύσει μια συγκεκριμένη απόσταση, της οποίας μόνο τα μέρη δηλώνονται άπειρα. Το συμπέρασμα όμως καταλήγει να χρησιμοποιεί την έννοια της *κατ'έκταση απειρίας* σε αντιδιαστολή με τον πεπερασμένο χρόνο. Από την άλλη πάλι πλευρά, αν το επικαλούμενο άπειρο στις προκείμενες είναι αυτό που προκύπτει από τη διαίρεση, τότε το πρόβλημα θα εμφανιστεί στο συμπέρασμα, διότι είναι δυνατό να διανύσει κανείς το κατά διαίρεση άπειρο σε πεπερασμένο χρόνο. Θα πρέπει, τέλος, να προσθέσουμε ότι η ίδια κριτική αφορά και το παράδοξο του «Αχιλλέα», διότι και εκεί το επιχείρημα προβαίνει σε κατά-

¹ ΦΑ, Ζ' 2. 233a 24-26: «*διχῶς γὰρ λέγεται καὶ τὸ μῆκος καὶ ὁ χρόνος ἄπειρον, καὶ ὅλως πᾶν τὸ συνεχές, ἥτοι κατὰ διαίρεσιν ἢ τοῖς ἐσχάτοις*». Όπως σημειώνει ο W. D. Ross [1936]*: 642, η διάκριση ανάμεσα στο άπειρο ως προς τα άκρα και στο άπειρο κατά διαίρεση αντιστοιχεί στη διάκριση του βιβλίου Γ' ανάμεσα στο άπειρο «*κατὰ πρόσθεσιν*» ή «*προσθέσει*» (204a 6, 206a 15) ή «*ἐπὶ τὴν αὐξήσιν*» (204b 4, 207b 29), από τη μια μεριά, και στο άπειρο «*κατὰ διαίρεσιν*» (204a 7) ή «*ἐπὶ καθαιρέσει*» (206b 13) από την άλλη.

² Αποδίδουμε το επιχείρημα με κάποιες αλλαγές σε σχέση με τη διατύπωση του P. S. HASPER [2006]: 66, προκειμένου να αποδοθεί σαφέστερα και πληρέστερα ο συλλογισμός. Η σημαντικότερη παρέμβασή μας έγινε στην εισαγωγή της προκείμενης (1).

χρηση της έννοιας του *απείρου*, ξεκινώντας με την κατά διαίρεση απειρία και καταλήγοντας στην κατ' έκταση απειρία.

Δεν έχουμε λύση ωστόσο στο πρόβλημα, όπως ειπώθηκε, αλλά μάλλον μια θεωρητική αντίθεση, ο πυρήνας της οποίας είναι μια διαφορετική αφετηρία για την προσέγγιση φαινομένων όπως το *μέγεθος*, η *κίνηση* και ο *χρόνος*. Η διαφορετική αυτή αφετηρία στηρίζεται καταρχάς στο αξίωμα της *συνέχειας* που ο Αριστοτέλης προϋποθέτει και για τις τρεις παραπάνω φυσικές διαστάσεις, με βασικότερη το *μέγεθος*. Για τον Αριστοτέλη, ένα *μέγεθος* είναι *συνεχές*, όταν μπορεί να διαιρείται διαρκώς σε περαιτέρω διαμερίσιμα τμήματα.¹ Κατά δεύτερο αλλά εξίσου ουσιαστικό λόγο, έχουμε διαφορετική αντιμετώπιση των *ορίων* που καθορίζουν τα μεγέθη, τις κινήσεις και τους χρόνους: τα όρια κατά τον Αριστοτέλη λειτουργούν ως αφηρημένα και αδιάστατα μέρη του πράγματος (*O₂*), προσδιορίζοντας την αρχή και το τέλος τους, σύμφωνα με τη διάκριση που εισαγάγαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο (A1.1.3). Η αφηρημένη και αδιάστατη φύση των ορίων υποβάλλεται ακριβώς από το αξίωμα της *συνέχειας* που διέπει τις βασικές φυσικές διαστάσεις. Αν λοιπόν η *συνέχεια* αποτελεί μια εμπράγματη φυσική ιδιότητα του *μεγέθους*, της *κίνησης* και του *χρόνου*, τότε η αφηρημένη και αδιάστατη φύση του *ορίου* επιτρέπει τη γενικευμένη χρήση του στην τριπλή μορφή της *συνέχειας*, έτσι ώστε να προκύπτουν παράλληλοι ή ισόμορφοι διαμερισμοί.

Οι θεωρητικές επιπτώσεις της μιας ή της άλλης επιλογής δεν θα πρέπει να θεωρηθούν αμελητέες, διότι έχουν σημαντικό γνωσιολογικό αντίκτυπο. Η επιλογή του Αριστοτέλη επιτρέπει τη *συμμετρία* των τριών φυσικών διαστάσεων, στη βάση της *συνέχειας* και της δυνατότητας *γενικής οριοθέτησης*. Ολόκληρο δε το βιβλίο Ζ' των *Φυσικών* είναι αφιερωμένο σ' αυτόν τον στόχο, δηλαδή στη θεμελίωση της *θεωρίας του ισομορφισμού* ανάμεσα στις συνεχείς διαστάσεις και την απόρριψη της θεωρίας ότι το *μέγεθος*, η *κίνηση* και ο *χρόνος* μπορεί να αποτελούνται από αδιαίρετα («*άτομα*») μέρη. Στο κεφάλαιο Ζ' 1 αυτό αποδεικνύεται για το *μέγεθος*, στο κεφάλαιο Ζ' 2 για τον *χρόνο*. Από κει και ύστερα, ο Αριστοτέλης προχωρά στην θεωρητική περιγραφή του *μεγέθους* και του *χρόνου* μέσα από *αναλογικούς συσχετισμούς*, προϋποθέτοντας δηλαδή ότι: α) είναι και τα δύο μεγέθη συνεχή, και β) όταν διαιρείται το ένα, διαιρείται απαραίτητα και το άλλο.²

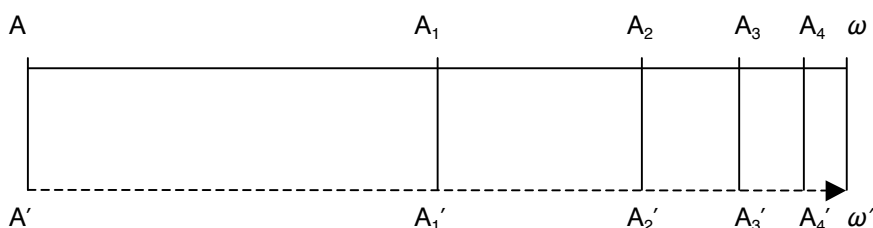
Θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι, παρά την ουσιώδη διαφορά που υπάρχει στον χειρισμό των *ορίων*, στο κρίσιμο ζήτημα της *συνέχειας* η απόσταση που χωρίζει τις δύο προσεγγίσεις δεν είναι τεράστια. Τόσο στα ζητώνεια επιχειρήματα όσο και στο σκεπτικό του Αριστοτέλη, η *συνέχεια* συνεπάγεται τη διαιρετότητα, και μάλιστα αυτό ακριβώς είναι το στοιχείο που επιτρέπει τη συγκρότηση των παραδόξων: η επ' άπειρον διαιρετότητα των μεγεθών. Κατά δεύτερο λόγο, όσον αφορά ειδικά τα παράδοξα της κίνησης, είδαμε στις περι-

¹ ΦΑ, Ζ' 2. 232b 24-25: «*λέγω δὲ συνεχὲς τὸ διαιρετὸν εἰς αἰεὶ διαιρετά*».

² ΦΑ, Ζ' 2. 233a 3-5: «*τούτου δὲ [ενν. τοῦ χρόνου] διαιρουμένου καὶ τὸ ΓΚ μέγεθος διαιρεθήσεται κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. εἰ δὲ τὸ μέγεθος, καὶ ὁ χρόνος*». Και πιο κάτω, 233a 16-17: «*αἱ γὰρ αὐταὶ διαιρέσεις ἔσονται τοῦ χρόνου καὶ τοῦ μεγέθους*». Ολόκληρο το χωρίο από το 232b 20 έως το 233b 32 αποσκοπεί στο να αποδείξει ότι το μέγεθος και ο χρόνος διαιρούνται ταυτόχρονα και με τρόπο ανάλογο, χωρίς να προκύπτει ποτέ κάποιο αδιαίρετο μέρος. Απορρίπτεται ουσιαστικά κατ' αυτόν τον τρόπο η θεωρία των Ατομικών φιλοσόφων.

πτώσεις του «Δρομέα» και του «Αχιλλέα» πως είναι απαραίτητο ο χρόνος να ακολουθήσει τις περιπέτειες του *μεγέθους*, διότι η διάνυση ενός μήκους απεριόριστων μερών απαιτεί *ανάλογα* απεριόριστο χρόνο. Ενδέχεται εξάλλου, αν η ορολογία της *επαφής* θεωρηθεί ισχύουσα, *μέγεθος* και *χρόνος* να *εφάπτονται*, πράγμα που μεθερμηνευόμενο σημαίνει ότι στην περίπτωση της *κίνησης* θα έχουν κοινό όριο: το *τώρα* (*νῦν*) ή τη στιγμή, δηλαδή κάποιο αφηρημένο σημείο. Αυτό ίσως γίνει περισσότερο κατανοητό με ένα διάγραμμα.

Στο διάγραμμα που δίνεται παρακάτω (σχήμα 4), εφαρμόζουμε αφαιρετικά τις αρχές της κίνησης όπως εξάγονται με βάση τα *Παράδοξα* του Ζήνωνα και σύμφωνα με τις ερμηνευτικές επισημάνσεις που παρενέβαλε ο Αριστοτέλης. Έστω ότι ο άξονας $A, A_1, A_2, \dots, \omega$ είναι η διαδρομή (δηλαδή το *μέγεθος*) που πρέπει να καλύψει ο δρομέας ή, εναλλακτικά, όπως είδαμε, ο Αχιλλέας κυνηγώντας τη χελώνα. Πρόκειται για ένα μέγεθος *πληθωρικό*, το οποίο δηλαδή διαθέτει απεριόριστα μέρη. Παράλληλος είναι ο άξονας του *χρόνου* ($A', A'_1, A'_2, \dots, \omega'$), ο οποίος έχει ακριβώς την ίδια συμπεριφορά με το *μέγεθος*: διαιρείται αντίστοιχα σε πληθώρα μερών τα οποία καταλήγουν να είναι άπειρα. Το συμπέρασμα που εξήγαγε ο Ζήνων υποστηρίζει ότι η κίνηση είναι αδύνατη διότι και οι δύο συνιστώσες της κίνησης, το *μέγεθος* και ο *χρόνος*, αποδεικνύονται απεριόριστοι.¹ Με άλλα λόγια, διατηρείται ως εδώ η αρχή που αναγνωρίσαμε νωρίτερα ως *1η αρχή της κίνησης* (K_1), σύμφωνα με την οποία το διανυόμενο *μέγεθος* καθορίζει ουσιαστικά τα μέρη και την εξέλιξη της κίνησης, επομένως και τα μέρη, δηλαδή τις περιόδους, του χρόνου.



Σχήμα 4.
Ο ισομορφισμός μεγέθους, κίνησης και χρόνου.

Η διαφοροποίηση που εισάγει ο Αριστοτέλης αφορά τη *2η αρχή της κίνησης* (K_2), όπως τη διακρίναμε νωρίτερα, σύμφωνα με την οποία κάθε κίνηση αποτελείται ουσιαστικά από τα μέρη της. Πρόκειται για εφαρμογή του γνωστού μας αξιώματος του Ζήνωνα ότι τα μέρη έχουν οντολογική προτεραιότητα σε σχέση με το σύνολο που απαρτίζουν. Γνωρίζουμε πλέον ότι η συγκεκριμένη αρχή είναι εκείνη που παράγει κάθε φορά την απροσδιοριστία (άπειρία) στα φυσικά μεγέθη, με την προοδευτική απόθεση του ορίου στο τέλος μιας άπει-

¹ Ο J. BARNES [1982]: 271 παριστάνει τα αντίστοιχα μεγέθη με τη βοήθεια μιας ασυμπτωτικής καμπύλης σε καρτεσιανό σύστημα αξόνων, όπου οι τιμές ξεκινούν από την απόσταση (1, 0) και τείνουν να καταλήξουν προς το (0, ∞). Η λογική είναι βέβαια σωστή, το σύστημα απεικόνισης όμως ξένο προς τη γεωμετρική αντίληψη του 4ου π.Χ. αιώνα.

ρης σειράς μερών. Εξετάσαμε το φαινόμενο αυτό στα πλαίσια των παραδόξων σαν επιμέρους συνέπεια της αρχικής υπόθεσης της Πληθώρας του Όντος, την οποία ήθελε να υπονομεύσει ο Ζήνων.

Αυτήν ακριβώς την υπόθεση έρχεται να δαμάσει ο Αριστοτέλης με την εισαγωγή της διάκρισης του *ἐνεργεία* και του *δυνάμει* όντος. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι η νέα θεωρία της απειρότητας που εισηγείται ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Γ' των *Φυσικών*, προϋποθέτει την οντολογική θεωρία της πολλαπλής έκφανσης του όντος («*πολλαχώς τὸ εἶναι*», ΦΑ, Γ' 6. 206a 21), η οποία θα θεμελιώσει τους δύο τρόπους ύπαρξης στη *δυνάμει* και στην *ενεργεία* κατάσταση. Έτσι, εφόσον η απειρότητα υποβάλλεται στη συνθήκη που μόλις είπαμε, οι συλλογισμοί του Ζήωνα δεν καταργούνται αλλά τροποποιούνται με την εισαγωγή της *δυνάμει* κατάστασης του όντος. Αυτό συνεπάγεται ότι τα μέρη που ανακαλύπτει κανείς σε κάποια δεδομένη ενότητα δεν υπάρχουν αυτοτελώς αλλά υπό προϋποθέσεις πραγματοποίησης — βλέπε, κατά την αριστοτελική ορολογία, *ενεργοποίησης*. Οπότε, στην περίπτωση της κίνησης του δρομέα, η απόσταση $A\omega$ είναι ταυτόχρονα *πεπερασμένη*, ως ένα συνεχές μέγεθος που ορίζεται από τα όρια A και ω , αλλά ταυτόχρονα είναι και *δυνάμει άπειρη*, στο μέτρο που μπορεί κανείς να διακρίνει άπειρες δυνατότητες διαίρεσης και παραγωγής μερών εντός του πεδίου της συνέχειάς της. Η δυνατότητα του απείρου ενεργοποιείται στα μεγέθη με τη διαδικασία του διαμερισμού, δηλαδή της επιβολής ορίων, η οποία ναί μεν παράγει πεπερασμένα αποτελέσματα, δεν εξαντλεί ωστόσο τις υποκείμενες δυνατότητες της *συνέχειας*. Επιπλέον, αφενός οι δυνατότητες διαμερισμού δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν όλες ταυτόχρονα, αφετέρου δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν όλες ακόμη και διαδοχικά: η πραγματικότητα υποβάλλει συχνά τους δικούς της περιορισμούς. Κατά συνέπεια, η *απειρότητα* τότε εκδηλώνεται ως σειρά από ανεξάντλητες δυνατότητες αλλά πεπερασμένες πραγματώσεις.¹ Η θεωρία της απειρότητας των μεγεθών στηρίζεται επομένως στο αξίωμα της οντολογικής *συνέχειας* μεταξύ των ορίων. Αυτή είναι που επιτρέπει τη δυνατότητα της διαίρεσης, έτσι όπως τη συλλαμβάνει ο Αριστοτέλης.

Η διαφορά των δύο προσεγγίσεων φαίνεται καθαρά στον χειρισμό των *ορίων*: Αν ξεκινήσουμε να διαιρέσουμε ένα μέγεθος με τον τρόπο του Ζήωνα, έστω το $A\omega$, θα δούμε πράγματι τη διαίρεση να επαναλαμβάνεται προς το άπειρο, παράγοντας μία άπειρη ακολουθία μερών: $1/2A\omega$, $1/4A\omega$, $1/8A\omega$, $1/16A\omega$, ... $1/2^v A\omega$. Αν αντιστρέψουμε όμως την προοπτική και θεωρήσουμε τα διαιρεμένα μέρη προσθετικά, τότε θα δούμε ότι αυτά τείνουν προς το όριο του μεγέθους: $1/2A\omega + 1/4A\omega + 1/8A\omega + 1/16A\omega + \dots + 1/2^v A\omega = A\omega$.² Από εκεί και ύστερα, είναι θέμα *αναλογιών*: Αν ξεκινήσει κανείς, λέει ο Αριστοτέλης, από ένα ορισμένο μέγεθος και εφαρμόσει διαδοχικά τον ίδιο λόγο («*τῷ αὐτῷ λόγῳ*»), χωρίς να υπολογίζει το αρχικό διάνυσμα σε κάθε του βήμα, δεν πρόκειται να διατρέξει το αρχικό μέγεθος («*οὐ διεξείσι τὸ πεπερασμένον*»). Η συγκεκριμένη μέθοδος εφαρμόζεται, ως κατεξοχήν παράδειγμα,

¹ ΦΑ, Γ' 6. 206a 28-29: «*καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν αἰεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' αἰεὶ ἕτερον καὶ ἕτερον*». Σημαντικό για το ζήτημα κρίνεται ολόκληρο το χωρίο ΦΑ, Γ' 6. 206a 18 – 206 b 3 (μαζί με το τμήμα 206a 29a-33, το οποίο ο W. D. Ross [1950]* εξοβελίζει, βασισμένος στον Φιλόπονο — δεσ ωστόσο την τοποθέτηση του T. HEATH [1949]*: 108).

² ΦΑ, Γ' 6. 206b 3-12. Η φράση «*πρὸς τὸ ὀρισμένον*», που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης (b 6), δηλώνει το όριο του συνολικού μεγέθους και όχι κάποιο συγκεκριμένο τμήμα του. Παράβαλε T. HEATH [1949]*: 108.

στο παράδοξο του «Δρομέα», όπου υπολογίζονται κάθε φορά νέα μέρη που προκύπτουν επί της $A\omega$ με βάση τον σταθερό λόγο $1/2$. Αν όμως ο λόγος αυξάνει κάθε φορά, έτσι ώστε να καλύπτεται το ίδιο διάστημα, τότε θα το διατρέξει («διέξεισι», b 11), «γιατί κάθε πεπερασμένο (ενν. μέγεθος) εξαντλείται από οποιοδήποτε καθορισμένο».¹ Είναι φανερό, καθώς πιστεύουμε, από το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται (μέλλοντας του ρήματος *διεξέρχομαι*) στα συγκεκριμένα χωρία του βιβλίου Γ', πως ο Αριστοτέλης έχει υπόψη του και αντιμετωπίζει την απειρότητα όπως περιγράφεται μέσα από τις αναλογίες του είδους που χρησιμοποιούνται στα παράδοξα της κίνησης και ειδικότερα στον «Δρομέα».

Συνεπώς, κατά την αριστοτελική προοπτική, τα διάφορα μέρη που διακρίνονται από τον Ζήνωνα ως επιμέρους και διακριτές κινήσεις AA_1 , A_1A_2 , A_2A_3 κ.λπ., υπάρχουν μόνο *δυνάμει* στα πλαίσια του όλου της κίνησης $A \rightarrow \omega$ και τα όριά τους είναι ανενεργά. Μπορούν, ωστόσο, να ενεργοποιηθούν από τον δρομέα, εφόσον αυτός πραγματοποιήσει μια στάση σε καθένα από αυτά, στιγμιαία έστω. Αν, για παράδειγμα, ο δρομέας σταθεί στο μέσο της απόστασης, με την πράξη του αυτή θα διαιρέσει την απόσταση σε δύο μέρη και άρα θα χρησιμοποιήσει το σημείο της στάσης με διπλή ιδιότητα: ως τέλος του πρώτου μέρους και ως αρχή του δεύτερου μέρους. Αν διαιρεθεί κατ' αυτόν τον τρόπο το μέγεθος, θα πάψει και η κίνηση επί της $A\omega$ να είναι συνεχής και θα διαιρεθεί σε δύο διαδοχικές κινήσεις. Το ίδιο θα συμβεί και με τον χρόνο που αντιστοιχεί στη συγκεκριμένη κίνηση, καθώς η στιγμή της στάσης θα διακρίνει δύο χρονικές περιόδους, ανάλογες των μερών της κίνησης και του μήκους της τροχιάς.² Αν συνεχιζόταν η διαδικασία με τον τρόπο που απαιτεί ο Ζήνων, θα είχαμε μια μετακίνηση με τον τρόπο του *staccato*, η οποία προς το τέλος θα ισοδυναμούσε με στάση, διότι θα γινόταν πλέον ανεπαίσθητη.³ Η απάντηση λοιπόν που προτείνει ο Αριστοτέλης παραπέμπει την πληθωρικότητα των ζηνώνειων μεγεθών στο πεδίο της δυνατότητας και επιφυλάσσει για τη φυσική πραγματικότητα μόνο τις *ενεργεία* εκδοχές του διαμερισμού μεγεθών, αποφεύγοντας έτσι τον κατακερματισμό κάθε φυσικής ενότητας σε πυρήνες απροσδιοριστίας. Το ελεατικό *Ον* αποδεικνύεται κατ' αυτόν τον τρόπο μονοσήμαντο και ακατάλληλο για να αντικατοπτρίσει τη φυσική πραγματικότητα. Σειρά έχει τώρα η εξέταση του παραδόξου του «Βέλους».

¹ ΦΑ, Γ' 6. 206b 9-12: «*ἐὰν δ' οὕτως αὖξῃ τὸν λόγον ὥστε ἀεί τι τὸ αὐτὸ περιλαμβάνειν μέγεθος, διέξεισι, διὰ τὸ πᾶν πεπερασμένον ἀναρῆσθαι ὀψοῦν ὠρισμένῳ*». Ο Σιμπλίκιος (κατά Η. DIELS [1882]*: 496. 28 κ.εξ.) παραθέτει το εξής παράδειγμα: αν ξεκινήσουμε από ένα μέγεθος 6 δακτύλων και αφαιρέσουμε το $1/6$, θα μείνουν πέντε δάκτυλοι. Μετά θα πρέπει να αυξήσουμε τον λόγο στο $1/5$, για να αφαιρέσουμε ακόμη έναν δάκτυλο, έπειτα στο $1/4$, έπειτα στο $1/2$, ώσπου τελικά ο λόγος να φτάσει στο όλο ($1/1$), για να αφαιρεθεί ο δάκτυλος που απομένει. Στην πρόοδο αυτού του τύπου, ο λόγος κάθε φορά αυξάνει έτσι ώστε το μέγεθος που αφαιρείται να παραμένει ίδιο. Πρβλ. Τ. HEATH [1949]*: 110.

² Η περιγραφή της ενεργοποίησης σημείων κατά την κίνηση παρατίθεται στο χωρίο ΦΑ, Θ' 8. 262a 21 – 262b 8. Βλέπε ιδίως τη φράση: «*ὥστε τῆς εὐθείας τῶν ἐντὸς τῶν ἄκρων ὀτιοῦν σημείων δυνάμει μὲν ἐστὶ μέσον, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ διέλη ταύτη καὶ ἐπιστὰν πάλιν ἄρξῃται κινεῖσθαι*» (262a 22-25). Να σημειώσουμε ότι η περιγραφή αφορά και τον χρόνο, καθώς λέγεται ότι, όσο το κινούμενο κινείται συνεχώς και δεν αλλάζει η κινητική του κατάσταση, θα βρίσκεται πάντοτε στο τώρα (*νῦν*) και σε κανέναν χρόνο πέρα από τον χρόνο του οποίου το τώρα αποτελεί διαίρεση στα πλαίσια της συνολικής κίνησης («*εἶναι ἐν τῷ νῦν, ἐν χρόνῳ δ' οὐδενὶ πλὴν οὐ τὸ νῦν ἐστὶν διαίρεσις, ἐν τῷ ὄλῳ*», 262a 30-31).

³ Το σχετικό επιχείρημα αναπτύσσεται στο χωρίο ΦΑ, Θ' 8. 263a 11 – 263b 9. Δες επ' αυτού την κριτική του J. BARNES [1982]: 267, για το κατά πόσο το επιχείρημα του Αριστοτέλη καταρρίπτει ή όχι τους ισχυρισμούς του Ζήνωνα.

A2.2.4 Το παράδοξο του «Βέλους» και η κριτική στον ατομισμό

Για να ολοκληρώσουμε την αναφορά στην ελεατική θεωρητική παράδοση των προβλημάτων της κίνησης και του χρόνου, απομένει ένα ακόμη σημαντικό για τη μελέτη μας κινητικό παράδοξο, το αποκαλούμενο παράδοξο του «Βέλους». Το συγκεκριμένο επιχείρημα αξίζει να το εξετάσουμε για μια σειρά από λόγους: Πρώτα-πρώτα, διότι εκφράζει με διαφορετικό τρόπο τη βασική υπόθεση του Ζήνωνα, ότι δηλαδή είναι λογικά αδιανόητη η εκτέλεση οποιασδήποτε κίνησης. Έπειτα διότι, περισσότερο ίσως από τα υπόλοιπα παράδοξα, έχει προκαλέσει έντονο προβληματισμό και το ενδιαφέρον σύγχρονων φιλοσόφων, επηρεάζοντας έτσι τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τη φυσική κίνηση, αλλά και τον χρόνο, ακόμη και σήμερα.¹ Τέλος, ένας τρίτος και πιο σπουδαίος λόγος που πρέπει να αναφερθεί είναι το γεγονός ότι το συγκεκριμένο «παράδοξο» εμπλέκει με καίριο τρόπο στη συλλογιστική του την έννοια του *παρόντος* (*νῦν*), αποκτώντας έτσι ιδιαίτερη θεωρητική σημασία όσον αφορά την εννοιολογική ανάλυση της χρονικότητας στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Θα πρέπει βέβαια καταρχάς να παρατηρήσουμε ότι, όπως συμβαίνει με όλα τα ζηνώνεια παράδοξα της κίνησης, έτσι και για το «Βέλος» εγείρονται σοβαρές — και σε μεγάλο βαθμό ανυπέρβλητες — αμφιβολίες όσον αφορά τόσο την ακριβή του διατύπωση όσο και την αληθινή του προέλευση, παρότι και αυτό μας παραδίδεται με τη διαμεσολάβηση του Αριστοτέλη. Δεν μπορούμε ωστόσο να γνωρίζουμε με βέβαιο τρόπο ούτε την αρχική εννοιολογική κατάσταση του επιχειρήματος ούτε κατά πόσο ο συλλογισμός αποδίδεται με πιστότητα από τον Σταγειρίτη ούτε αν, στην πάροδο των ετών που χωρίζουν τον ένα φιλόσοφο από τον άλλο, μεσολάβησε οποιαδήποτε παρέμβαση και υπήρξε νοηματική επεξεργασία του αρχικού επιχειρήματος από μεταγενέστερους φιλοσοφικούς κύκλους. Όλες αυτές οι δυσκολίες τίθενται όμως με περισσότερο επιτακτικό τρόπο στους μελετητές της Ελεατικής παράδοσης. Εμείς απλώς τις αναφέρουμε, προοδεύοντας προς την κατανόηση της αριστοτελικής θεωρίας, που είναι και ο πρώτος στόχος αυτής της μελέτης.

α) Κατάστρωση του επιχειρήματος του «Βέλους»

Το παράδοξο του «Βέλους» αναφέρεται τρίτο στη συστηματική απαρίθμηση των παραδόξων της κίνησης, απαρίθμηση την οποία παραθέτει ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Ζ' των *Φυσικών* (9. 239b 9 κ.εξ.). Η διατύπωσή του δίνεται με συντομευμένη μορφή (239b 30-33),

¹ Το ενδιαφέρον αυτό αναθερμάνθηκε από τα μέσα του 19ου αιώνα μετά από την *Ιστορία* του Zeller (1844-1852) και τις μελέτες του P. TANNERY [1887] (ιδίως το κεφ. 10). Ενθουσιώδεις τοποθετήσεις είχαμε από μέρους του B. RUSSELL [1903]: 347 και [1914]: 175 για τη σημασία των παραδόξων. Για την αναλυτική ιστορία του ζητήματος δες M. CAVEING [2009]: 3-4. Σχετικά με τη συμβολή των παραδόξων στη σκέψη του Μπερξόν, δες ακολούθως κεφ. Α3.

επιλογή που την είδαμε να επαναλαμβάνεται και στον «Αχιλλέα». Στην πραγματικότητα όμως, η συνολική οργάνωση του περικειμένου φανερώνει ότι τον φιλόσοφο τον απασχολεί ιδιαίτερα το εν λόγω παράδοξο, καθώς, με αφορμή την εκτενέστερη αναφορά σ' αυτό, φαίνεται να εισάγεται παρεμπιπτόντως στο συγκεκριμένο βιβλίο η απαρίθμηση των παραδόξων της κίνησης. Και, μάλιστα, εισάγεται με ύφος εντυπωσιακά πολεμικό: «*Ζήνων δὲ παραλογίζεται...*» (239b 5). Δεν αργεί να γίνει φανερό ότι ο κύριος λόγος για τον οποίο στρέφεται ενάντια στον Ελεάτη ο Σταγειρίτης είναι η κατάλυση των συνθηκών της κίνησης: το παράδοξο συμπέρασμα του συλλογισμού θέλει ένα ιπτάμενο βέλος να ακινητεί (239b 7), μην μπορώντας να προχωρήσει ως τον στόχο. Το επιχείρημα, στην πιο αναλυτική του μορφή, δίνεται από τον Αριστοτέλη ως εξής:

- (1) «*εἰ γὰρ αἰεὶ... ἡρεμεῖ πᾶν ὅταν ᾗ κατὰ τὸ ἴσον...*
- (2) «*ἔστιν δ' αἰεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν...*
- (3) «*ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι οἴστων*» (239b 5-7).

Όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, η προκειμένη (2) δεν γεννά ανυπέρβλητα προβλήματα κατανόησης, στο μέτρο που οι έννοιές της χαρακτηρίζονται εύχρηστες για την ερμηνευτική εργασία, με κυριότερη την έκφραση «*μέσα στο παρόν*» («*ἐν τῷ νῦν*»). Πλέον δυσνόητη όμως κρίνεται η προκειμένη (1) και ιδίως η χρονικοῦποθετική πρόταση «*ὅταν ᾗ κατὰ τὸ ἴσον*». Ο προσδιορισμός του νοήματος της τελευταίας αποβαίνει ιδιαίτερα δύσκολος και εγείρει τις περισσότερες αντιρρήσεις.

Ας δούμε πρώτα πώς προσέγγισαν το δύσκολο αυτό σημείο οι ερμηνευτές. Αν ξεκινήσουμε από τον Γ. Ντ. Ρος (W. D. Ross), η απόδοση της φράσης που προτείνει ακούγεται κάπως παράξενη: «*ὅταν αυτό [δηλαδή, το βέλος] είναι πάνω σ' αυτό που είναι ίσο με τον εαυτό του*».¹ Ο Ρος ακολουθεί μέχρις ένα σημείο τους σχολιαστές των *Φυσικών*, οι οποίοι στα αντίστοιχα σχόλιά τους δίνουν: Ο Θεμιστιος, «*ὅταν ᾗ κατὰ τὸ ἴσον αὐτοῦ διάστημα*» (κατά SCHENKL [1900]*: 199. 4-6)· ο Φιλόπονος, «*ἐν τῷ ἴσῳ ἑαυτοῦ τόπῳ*» (κατά VITELLI [1888]*: 816. 30 – 817. 2)· ενώ ο Σιμπλίκιος φαίνεται να είναι περισσότερο προσεκτικός και δύσκολα, θα λέγαμε, κρύβει την αμηχανία του για την ακριβή διατύπωση, δεδομένου ότι αποφεύγει να παραθέσει ένα ονοματικό συμπλήρωμα στο επίθετο «*ἴσον*», περιοριζόμενος μόνο στην προσθήκη της αυτοπαθούς αντωνυμίας: «*κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ*».² Αν εξαιρέσουμε λοιπόν τον Σιμπλίκιο, ο Θεμιστιος εννοεί ότι το βέλος βρίσκεται «*σε ἴσο με τον εαυτό του μήκος*», ενώ ο Φιλόπονος εννοεί ότι βρίσκεται «*μέσα στον ἴσο με τον εαυτό του τόπο*».

¹ Ολόκληρη η προκειμένη (1) κατά τον W. D. Ross [1936]* αποδίδεται ως εξής: «*if everything is at rest when it is over against that which is equal to itself*» (σελ. 416). Για τις δυσκολίες αποκατάστασης του κειμένου δεσ τα αναλυτικά σχόλιά του (σελ. 657, σχόλια *επί του* 239b 5-7).

² Η έκφραση επαναλαμβάνεται πλείστες φορές και ενίοτε εναλλάσσεται με την έκφραση: «*ἐν τῷ ἴσῳ αὐτῷ*». Δες H. DIELS [1895]*: 1011. 10-31, 1012. 1-19, επίσης 1015. 28 – 1016. 6. Ο D. H. P. LEE [1936]* στην έκδοσή του των αποσπασμάτων χρησιμοποιεί την επέκταση που δίνουν οι σχολιαστές στο κείμενο (στ. 30 έως 34) και γράφει: «*ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον*», παραμερίζοντας όμως το κύρος των αριστοτελικών χειρογράφων.

Ο Γρ. Βλαστός, από την πλευρά του, ακολουθεί την παλιότερη απόδοση του J. BURNET [1892]: «*όταν καταλαμβάνει έναν χώρο ίσο με τον εαυτό του*».¹ Αντιλαμβανόμαστε δηλαδή ότι ο Βλαστός επιλέγει να ακολουθήσει μια εκδοχή παραπλήσια νοηματικά με του Φιλόππου, υποθέτοντας ότι, αν ο Ζήνων είχε επιλέξει να ολοκληρώσει τη φράση, αυτή θα έλεγε: «*κατά τὸν ἴσον ἑαυτῷ τόπον*». Υποστηρίζει λοιπόν ότι ο *τόπος* θα ήταν η μόνη λέξη που θα ταίριαζε να χρησιμοποιηθεί ως συμπλήρωμα στη φράση.² Ο VLASTOS [1966]²: 205 (σημ. 1), συνεχίζει την υπόθεσή του ισχυριζόμενος ότι ο Ζήνων μάλλον θα είχε γράψει: «*ἐν τῷ ἴσῳ ἑαυτῷ τόπῳ*», διότι η σύνταξη με το *κατά* (+αιτ.) φαίνεται από τα συμφραζόμενα να είναι αριστοτελική. Πράγματι, ο Αριστοτέλης αναπτύσσει, αμέσως πριν από τα παράδοξα, ένα επιχειρήματα το οποίο στηρίζεται στη διατύπωση «*κατά τι εἶναι*» για το κινούμενο (βλ. 239a 23 – b 4). Ο Βλαστός θεωρεί ότι η συγκεκριμένη φράση αντιστοιχεί στη φράση «*κατά τὸ ἴσον*», η οποία χρησιμοποιείται στο παράδοξο του «Βέλους». Και νομίζουμε ότι η υπόθεσή του στέκει, τουλάχιστον όσον αφορά τη συντακτική αναλογία που επικαλείται. Εκείνο όμως το οποίο δεν βρίσκουμε στο κείμενό του είναι η προσπάθεια εξήγησης της νοηματικής σχέσης που υποτίθεται ανάμεσα στις δύο διατυπώσεις και η ενδεχόμενη διαφοροποίηση της δεύτερης σε σχέση με την πρώτη.

Με βάση την αποδοχή της έννοιας του *τόπου* ως συμπληρώματος στην προκειμένη (1), ο Βλαστός προχωρά την ερμηνεία του οικειοποιούμενος ένα παραπλήσιο επιχειρήματα κατά της κίνησης, το οποίο αποδίδεται στον Ζήωνα από μεταγενέστερες πηγές, πιο συγκεκριμένα από τον Διογένη Λαέρτιο και τον Επιφάνιο. Ο Λαέρτιος μάς διασώζει τον συλλογισμό που αναιρεί την κίνηση ως εξής: «*το κινούμενο δεν κινείται ούτε στον τόπο στον οποίο βρίσκεται ούτε στον τόπο που δεν βρίσκεται*».³ Περισσότερο αναλυτικός είναι ο Επιφάνιος, ο οποίος εισάγει το επιχειρήματα σχετιζοντάς το με την κίνηση της Γης και αναφέρει:

- (4) «*το κινούμενο κινείται είτε στον τόπο που βρίσκεται είτε στον τόπο που δεν βρίσκεται*·
- (5) *αλλά δεν κινείται ούτε στον τόπο που βρίσκεται ούτε στον τόπο που δεν βρίσκεται*·
- (6) *άρα δεν κινείται καθόλου*».⁴

Το ίδιο περίπου επιχειρήματα δανείζεται σε τρεις διαφορετικές περιπτώσεις και ο Σέξτος Εμπειρικός από τον Διόδωρο Κρόνο, χωρίς να ξεκαθαρίζει πάντως τίποτε σχετικά με το ζήτημα της αρχικής του προέλευσης.⁵ Για να λειτουργήσει όμως το επιχειρήματα αυτό, θα

¹ Gr. VLASTOS [1966]²: 205 (σημ. 1): «*when it occupies a space equal to itself*».

² Ο Βλαστός επικαλείται προς επίρρωση της θέσης του τη φράση: «*τόπον ἀλλάσσειν*», από το απόσπασμα B8 (στ. 41) του Παρμενίδη (κατά DK [28]). Ο Eu. ΡΟΥΣΣΟΣ [2002]^{*} 3: 105 επισημαίνει ότι «*εδώ έχουμε την πρώτη επιστημονική χρήση του όρου "τόπος"*».

³ Διογένη Λαέρτιου, *Βίοι*, Θ' 72 (= DK [29]: B4): «*τὸ κινούμενον οὐτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὐτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι*». Όπως παρατηρεί ο Gr. VLASTOS [1966]²: 206 (σημ. 4), η συγκεκριμένη μαρτυρία περιλαμβάνεται από τους DK στα γνήσια αποσπάσματα, χωρίς ωστόσο η επιλογή τους να είναι αιτιολογημένη.

⁴ H. DIELS [1879]^{*}: 590, §11 (= Επιφάνιος Κωνσταντινουπολίτης, *Adversus haereticos*, III. 2, §9).

⁵ Στην πιο απλή του μορφή το επιχειρήματα του Διόδωρου θέλει κάθε σώμα να βρίσκεται ακίνητο στον *τόπο* του, περιλαμβάνεται λοιπόν στους αρνητές της κίνησης ή *Στασιώτες*, όπως τους αποκα-

πρέπει να εξασφαλιστεί για τον όρο του *τόπου* ένα ιδιαίτερο νόημα, αρκετά διαφορετικό από εκείνο της κοινής χρήσης, όπως το βλέπουμε να συγκροτείται, για παράδειγμα, μέσα από τις σχετικές αναφορές στο λεξικό *LSJM* (1806a-b). Γενικά θα λέγαμε ότι η έννοια του *τόπου* μπορεί να συγχέεται με εκείνην της *περιοχής* ή της *τοποθεσίας*, μιας έκτασης δηλαδή μέσα στην οποία το σώμα μπορεί να κινείται, έστω και υπό κάποιους περιοριστικούς όρους. Το νέο νόημα που απαιτεί το επιχείρημα θέλει τον *τόπο* του πράγματος κομμένο και ραμμένο με βάση τα όρια του όγκου του, σαν ένα είδος κελύφους ή σαν μια μήτρα, που δεν περιέχει τίποτε άλλο πέρα από το συγκεκριμένο πράγμα. Περισσότερο κοντά τότε βρίσκεται στις θεωρητικές συνισταμένες της αριστοτελικής *τοπολογίας*, όπου απαντάται η διάκριση μεταξύ *κοινού* και *ιδίου* τόπου, με τον πρώτο να ορίζει μία περιοχή όπου εντοπίζεται πληθώρα πραγμάτων, ενώ ο δεύτερος περιγράφει τον *ιδιαίτερο* ή *πρώτο τόπο* ενός μόνο πράγματος. Σ' αυτήν τη δεύτερη περίπτωση, τα όρια του *τόπου* έρχονται να συμπίπτουν με τα όρια του πράγματος, επιφέροντας όμως την ασφυκτική συνθήκη της ακινησίας εντός των ορίων του τόπου.¹

Μπορούμε τότε να υποθέσουμε ότι υπάρχουν δύο τρόποι για να θεωρήσει κανείς τον *ίδιον τόπον* ενός πράγματος: είτε *α)* θα τον θεωρήσει ως το *όριο* (*πέρας*) ανάμεσα στο πράγμα και το πρώτο σώμα που άμεσα το περιβάλλει, όπως κάνει ο Αριστοτέλης, είτε *β)* θα τον θεωρήσει ως το ανάπτυγμα του μεγέθους του πράγματος, όπως ορίζεται από την ίδια του τη μορφή, και τότε η έννοια του *τόπου* θα τείνει να συμπίπτει με την έννοια της *ύλης*.²

λούσε ο Αριστοτέλης (*Πρός φυσικούς*, Β' 47-48· ο Σέξτος αναπτύσσει διεξοδικά στη συνέχεια το σκεπτικό και τις αντιρρήσεις του). Σε μια δεύτερη εκδοχή, το επιχείρημα παρουσιάζεται με τη μορφή απορριπτικού διλήμματος: το σώμα θα πρέπει να κινηθεί ή στον τόπο που βρίσκεται ή στον τόπο που δεν βρίσκεται, αλλά και οι δύο περιπτώσεις απορρίπτονται (*Πρός μαθηματικούς*, Α' 311-12 και Γ' 12· *Πρός φυσικούς*, Β' 86-90). Σε μια τρίτη εκδοχή, το επιχείρημα φανερώνει τον εννοιολογικό του πυρήνα, που έγκειται στη θεωρία των *αμερών* οντοτήτων (*Πρός φυσικούς*, Β' 142-143· παράβαλε και *Πρός μαθηματικούς*, Γ' 29-36, όπου ο Σέξτος ασχολείται με τον προσδιορισμό του *σημείου*). Σχετικές επίσης αναφορές βρίσκουμε στις *Πυρρωνείους Ύποτυπώσεις*, Β' 110-11, 242 και Γ' §71 (η πρώτη περίπτωση συνδέεται ρητά με τον Διόδωρο Κρόνο και τους συλλογισμούς του περί *άμερών*). Η δομή των έργων του Σέξτου φαίνεται καλύτερα στις εκδόσεις του R. G. BURY.

¹ Πρβλ. Αριστοτέλη ΦΑ, Δ' 2. 209a 35 – 209b 1: «*ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, ὃς περιέχει οὐδὲν πλέον ἢ σέ*». Παρακάτω στο ίδιο κείμενο, δηλώνεται ως αξίωμα του «*ιδίου*» ή «*πρώτου*» τόπου να μην είναι μεγαλύτερος ή μικρότερος από το πράγμα (Δ' 3. 210b 24 και 4. 211a 2). Βλ. και B. MORISON [2002]: 8-9.

² Για την *α)* περίπτωση, δες ΦΑ, Δ' 3. 209b 1-2: «*εἰ δὴ ἐστὶν ὁ τόπος τὸ πρῶτον περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων, πέρασ τι ἂν εἴη*». Δες επίσης 4. 210b 32 – 211a 6. Πρόκειται για τον έναν από τους δύο ορισμούς για τον *τόπο* που δίνονται στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών* και βασίζεται στην πλατωνική ιδέα του *περιέχοντος* ως ορίου (βλ. Παρμενίδης, 145A). Σχετικά με τη *β)* περίπτωση, δες ΦΑ, Δ' 3. 209b 6-7: «*ἢ δὲ δοκεῖ ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, ἢ ὕλη*». Στη θεώρηση αυτή φτάνει κανείς, λέει ο Αριστοτέλης, μέσα από μια διαδικασία αφαίρεσης όλων των γνωρισμάτων που προσδίδει στο πράγμα η μορφή, δηλαδή όρια και ιδιότητες. Τότε απομένει κάτι αόριστο, που είναι η *ύλη* και ο *τόπος* (209b 7-17). Στο σημείο αυτό ο Σταγειρίτης επικαλείται την περίφημη έννοια της «*χώρας*», που συναντάμε στον πλατωνικό *Τίμαιο* (48e-50c), και υποστηρίζει ότι αυτή ταυτίζεται ουσιαστικά με την *ύλη*. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν διακρίνει ανάμεσα στον *τόπο* και στη *χώρα*, όπως βλέπουμε να κάνει ο Πλάτων (κατά MORISON [2002]: 22-3). Δες επ' αυτού τα σχόλια του L. BRISSON [1992]*: 32, για την ενδόμυχη σχέση της πλατωνικής *χώρας* με την έννοια της *ύλης*, καθώς και του B. ΚΑΛΦΑ [1995]*: 115-118, για τον ακαθόριστο ρόλο της στην οργάνωση του φυσικού κόσμου, με μια πιθανολογούμενη επίδραση εδώ από τους Ατομικούς (σελ. 116, σημ. 14). Θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η έννοια του *τόπου* στον Πλάτωνα δεν σημαίνει ακόμη την πεπερασμένη έκταση που καταλαμβάνει κάθε πράγμα αλλά μια περιοχή εντός του σύμπαντος όπου τείνει να συγκεντρώνεται το μεγαλύτερο πλήθος κάποιου από τα 4 βασικά στοιχεία («*τόπος ἴδιος*», βλ. *Τίμαιος*, 57c). Ότι η πλατωνική «*χώρα*» κατέχει μάλλον τον ρόλο του αριστο-

Ο πρώτος τρόπος εντοπίζει το πράγμα *περιγραφικά*, ενώ ο δεύτερος *ενδομορφικά* ή *υποδοχικά*, κατά το αριστοτελικό ή το πλατωνικό λεξιλόγιο. Και οι δύο αυτοί τρόποι, πάντως, αποδίδουν τον περιορισμένο στα όρια του πράγματος *τόπο* που απαιτεί το επιχείρημα. Υποστηρίζεται λοιπόν ότι μέσα στα όρια του *τόπου* του το πράγμα δεν μπορεί να κινηθεί. Μπορεί άραγε να αλλάξει *τόπο*;

β) Η ατομική ανάλυση της κίνησης

Μέσα από τέτοιου είδους θεωρήσεις ωθούμαστε να υιοθετήσουμε μία συλλογιστική η οποία τείνει προς έναν ιδιότυπο ατομισμό. Θα πρέπει δηλαδή να θεωρήσουμε τόσο το πράγμα όσο και τον τόπο του ως *α δ ι α ί ρ ε τ α*, για να σκεφτούμε μετά πώς μπορεί να συντελεστεί η κίνηση μέσα σ' έναν κόσμο κβαντισμένο, έστω και ως έναν μόνο βαθμό. Και πράγματι, αυτό είναι το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο συγκατανεύει ο διαλεκτικός Διόδωρος Κρόνος, θεωρούμενος και ως ύστερο μέλος της σχολής των Μεγαρικών.¹

τελικού *τόπου* φαίνεται από ένα άλλο χωρίο, όπου η αλλαγή *χώρας* των στοιχείων του οργανισμού προβάλλεται ως αιτία αταξίας και νόσου στον εσωτερικό, παράλληλο κόσμο του σώματος (82a-83a). Σύμφωνα επίσης με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, ο Πλάτων παραδέχθηκε στην περίφημη «*άγραφή διδασκαλία*» του («*έν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν*», 209b 14-15) ότι ο *τόπος* και η *χώρα* εντέλει ταυτίζονται («*τόν τόπον καί τήν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο*», 209b 15-16). Θίγεται έτσι ένα ακόμη ιδιαίτερα αμφιλεγόμενο ζήτημα. Οι Α. Ε. TAYLOR [1928]*: ad 52b, W. D. ROSS [1936]*: 566, H. CHERNISS [1944] και Ε. HUSSEY [1983]*: 105 κρίνουν τη μαρτυρία του Αριστοτέλη επιπόλαιη, θεωρώντας ότι η άγραφή πλατωνική έκφραση για την ύλη ήταν το «*μέγα μικρόν*». Αντίθετα, ο CHARLTON [1970]*: 82 υποστηρίζει ότι οι πληροφορίες δεν είναι αναξιόπιστες: στο ΦΑ, Α' 9. μαθαίνουμε ότι η έκφραση «*μέγα μικρόν*» είναι η άγραφή διατύπωση που σημαίνει την ύλη-χώρα. Σ' αυτό το πνεύμα κινείται πρόσφατα και ο L. BRISSON [2003].

¹ Πρόκειται για τη σχολή που φέρεται να ίδρυσε ο μαθητής του Σωκράτη, Ευκλείδης (-366/365 π.Χ.), στα Μέγαρα, λίγο καιρό πριν από τον θάνατο του δασκάλου του. Κοντά σ' αυτόν μαθήτευσαν ο Αλεξίνος ο Ηλείος, ο Κλεινόμαχος από τους Θούριους, ο Ευβουλίδης ο Μιλήσιος και, κοντά στον τελευταίο, ο Απολλώνιος Κρόνος, ο οποίος θεωρείται δάσκαλος του Διόδωρου από την Ιασό της Καρίας (~300;), καθώς επίσης και ο Στίλπων ο Μεγαρεύς (380-300 π.Χ.). Ο χαρακτηρισμός αυτής της διαδοχής στοχαστών ως «σχολής» γίνεται με βάση τις πληροφορίες του Δ. Λαέρτιου (*Βίοι*, Β' 112) αλλά ζήτημα διαφιλονικούμενο παραμένει το κατά πόσο υπάρχει ακαδημαϊκή ή θεωρητική συγγένεια ανάμεσά τους, δεδομένου ότι άλλοτε χαρακτηρίζονται ως «Μεγαρικοί», άλλοτε ως «Εριστικοί» και άλλοτε ως «Διαλεκτικοί» (πληροφορίες του Δ. Λαέρτιου, Β' 106, 111-112 και Ζ' 80· βλ. επίσης στα λήμματα *Ευκλείδης* και *Σωκράτης* στο λεξικό της *Σούδας*). Ισχυρές αντιρρήσεις για την ύπαρξη Μεγαρικής Σχολής και την ομαδοποίηση των φιλοσόφων που αποδίδονται σε αυτή διατύπωση ο Κ. VON FRITZ [1931], ο οποίος θεωρεί την καθιέρωση της ενιαίας ονομασίας μεταγενέστερο δοξογραφικό κατασκεύασμα. Όπως παρατηρεί δε ο Ο. GIGON [1959]: 96-102, από τους μαθητές του Σωκράτη μόνον ο Πλάτων ίδρυσε σχολή με την πλήρη έννοια του όρου, γι' αυτό και η διαδοχή αυτών των φιλοσόφων περιορίζεται στη σχέση δασκάλου-μαθητή, όπως υποστηρίζει ο R. MULLER [1985]*: 10. Ο Κ. DÖRING [1972]* μίλησε για δύο αντιπαραβαλλόμενες τάσεις σε αυτόν τον κύκλο στοχαστών, τους «Μεγαρικούς» και τους «Διαλεκτικούς», ενώ ο G. GAMBINO [1977]: 25-53 θεώρησε ως καθαυτό Μεγαρικό μόνον τον Στίλπωνα. Ο D. SEDLEY [1977]: 74-7 τοποθετήθηκε περισσότερο κατηγορηματικά και υποστήριξε την ύπαρξη μιας αντίπαλης προς τους Μεγαρικούς ομάδας στοχαστών που αποκαλούνταν «Διαλεκτικοί», που σημαίνει μελετητές της λογικής, και θεωρεί ότι σ' αυτήν την ομάδα θα πρέπει να συμπεριληφθεί ο Διόδωρος (μαζί του συμφωνούν οι N. Denyer, J. Lear, S. Makin). Ανταπαντώντας ο Κ. DÖRING [1989] δεν δέχτηκε την ύπαρξη χωριστής «Διαλεκτικής» σχολής και προσπαθεί να επανεντάξει τον Διόδωρο στους Μεγαρικούς, αν και δέχεται τη σύνθετη και κατασκευασμένη υφή της συγκεκριμένης παράδοσης.

Ο Διόδωρος στηρίζει τόσο τη γνωσιολογική όσο και τη φυσική του προσέγγιση στην ύπαρξη ελαχίστων σωμάτων χωρίς μέρη: τα «ελάχιστα» ή «ἀμερή» — σύμφωνα με την ορολογία που αποδίδει σ' αυτόν ο Διονύσιος από την Αλεξάνδρεια (2ος αι. μ.Χ.) — τα οποία είναι άπειρα στον αριθμό, διαθέτουν ωστόσο ένα ορισμένο μέγεθος και αποτελούν μέρη του σύμπαντος.¹ Αν κανείς ξεκινήσει από αυτήν τη βασική ιδέα, την ύπαρξη ενός αδιαίρετου φυσικού σώματος, εύκολο είναι στη συνέχεια να ακολουθήσει η παραδοχή ότι και ο *τόπος* που το σώμα αυτό καταλαμβάνει είναι εξίσου αδιαίρετος, έπεται δε αυτής της λογικής και η ανάλογη υπόθεση για τον *χρόνο*. Θα είχαμε τότε τα εξής είδη κβαντισμένων διαστάσεων στη φυσική πραγματικότητα: Καταρχάς α) τα *ελάχιστα αμερή* ως προς το *μέγεθος*, παραδοχή που αποτελεί τη βασική υπόθεση εργασίας, από την οποία προκύπτουν β) τόσο ο κβαντισμός των συσχετισμών ανάμεσα στα αμερή μεγέθη (κβαντισμός ως προς τον *τόπο*) όσο και γ) ο κβαντισμός κάθε δυνατής κίνησης που θα περιλάμβανε αυτά τα αμερή. Η τελευταία συνέπεια θα ήταν ο κβαντισμός της διάστασης του *χρόνου*, ο οποίος πλέον θα αποτελείται από απειροελάχιστες ασυνεχείς διάρκειες. Η τελευταία θέση, που μας ενδιφέρει ιδιαίτερα, δεν είναι τόσο βεβαιωμένη. Ενδείξεις ωστόσο ότι ο Διόδωρος υποστήριξε αυτήν την αλληλουχία συνεπειών μάς προσφέρουν αφενός ο Σέξτος Εμπειρικός και αφετέρου ο Σιμπλίκιος στα σχόλιά του των *Φυσικών*.²

Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνευτική εκδοχή, ο Διόδωρος αξιοποίησε την ιδέα του δομικού παραλληλισμού ή *ισομορφισμού* στις ιδιότητες του *μεγέθους*, της *κίνησης* και του *χρόνου*, με τον τρόπο που είδαμε να συμβαίνει αυτό τόσο στα ζηνώνεια παράδοξα όσο και στις αναλύσεις του Αριστοτέλη.³ Μόνο που ο επακόλουθος κατακερματισμός της πραγματικότητας, στα αποσπάσματα του Διόδωρου, ποτέ δεν βλέπουμε να καταλήγει στην παραδοχή φυσικών ιδιοτήτων για τα αμερή μεγέθη, όπως γνωρίζουμε ότι υποστήριξαν οι Αβδηρίτες ατομικοί φιλόσοφοι, οπότε συμπεραίνουμε ότι εντέλει δεν προχώρησε στη συγκρότηση μιας ολοκληρωμένης φυσικής θεωρίας.⁴ Τα *ελάχιστα* (*minima*) ή *αμερή* του Διόδωρου παρα-

¹ Δες τα χωρία που συγκέντρωσε ο GIANNANTONI [1990]*, ως απόσπασμα II F 8, με πρώτη τη μαρτυρία από τον Αέτιο (κατά τον Στοβαίο, *πρβλ.* DIELS [1879]*: 289, 6-10). Η δοξογραφική παράδοση εναλλάσσει τον όρο «ελάχιστα» με τον όρο «ἀμερή», όπως μπορούμε να δούμε στα συγκεκριμένα χωρία. Η παραπομπή στον Διονύσιο Αλεξανδρέα (ή Περιγητή;) γίνεται από τον Ευσέβιο, στην *Ευαγγελική προπαρασκευή*, ΙΔ', 23. 4 (= DÖRING [1972]*: απ. 116). Την παραδοχή ότι ο Διόδωρος υποστήριξε κάποιας μορφής θεωρία και δεν περιορίστηκε σε διαλεκτικούς ακροβατισμούς τη στηρίζουμε αποκλειστικά στη μαρτυρία του Σέξτου Εμπειρικού, ο οποίος αναφέρεται στο «οικείον δόγμα» του Διόδωρου (*Πρός φυσικούς*, Β' 86 = GIANNANTONI [1990]*: II F 13), το οποίο μάλιστα «εδίδασκε» (ό.π., 97 και 143), σε αντίθεση με τους πυρρωνιστές Σκεπτικούς, οι οποίοι απέφευγαν να υποστηρίξουν συγκεκριμένες θέσεις. Δες και R. SORABJI [1983]: 19, R. MULLER [1988]*: 185-90.

² Σιμπλίκιος κατά Η. DIELS [1895]*: 926. 19-21: «ἀμερή δὲ καὶ τὰ νῦν καὶ αἱ μονάδες, ὥστε καὶ εἰ σώματα τινες ἀμερή λέγοιεν, ὡς ὁ Διόδωρος οἶται δεικνύναι, καὶ ἐπ' ἐκείνων τὰ αὐτὰ ῥηθήσεται» (= GIANNANTONI [1990]*: II F 9). Ο Σέξτος Εμπειρικός παραθέτει ένα επιχείρημα υπέρ της κίνησης σε αμερή χρόνο παραθέτοντας το διοδωριανό επιχείρημα («περιφορητικός λόγος») για την επί τόπου ακινησία (*Πρός φυσικούς*, Β' 85-87 = GIANNANTONI [1990]*: II F 13).

³ ΦΑ, Ζ' 1. 231b 18-20: «τοῦ δ' αὐτοῦ λόγου μέγεθος καὶ χρόνον καὶ κίνησιν ἐξ ἀδιαίρετων συγκείσθαι, καὶ διαιρεῖσθαι εἰς ἀδιαίρετα, ἢ μηθέν». Μέγεθος, κίνηση και χρόνος είναι λοιπόν για τον Αριστοτέλη ισομορφικά ομόλογα: ή όλα μαζί θα αποτελούνται από αδιαίρετα μέρη και θα διαιρούνται σε αδιαίρετα μέρη ή κανένα.

⁴ Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει και με βάση ένα ερμηνευτικό κείμενο του Χαλκίδιου για τον Τίμαιο (επί του 43a), το οποίο φέρει τον τίτλο *De Silva* (= *Περί ὕλης*, 203 και 209 κ.εξ.) και στο οποίο συ-

μένουν θεωρητικές συλλήψεις εργαλειακού τύπου για τον λογικό έλεγχο κάθε εκδοχής της φυσικής πραγματικότητας που θα στηρίζεται στην *πληθώρα*. Αντιλαμβανόμαστε ότι τα επιχειρήματά του θυμίζουν έντονα τις λογικές προϋποθέσεις στις οποίες βασίζονται τα ζήνωνα Παράδοξα της Πολλαπλότητας και της Κίνησης, με βασικότερη το θεμελιώδες αξίωμα του μεγέθους (Z1): τα *ελάχιστα* μπορεί να είναι απόλυτες και ανεπαίσθητες ενότητες αλλά διαθέτουν *μέγεθος*.¹ Οπωσδήποτε, ο Διόδωρος δεν επιμένει στην ατέρμονη διαιρετότητα του πραγματικού, μια υπόθεση που, όπως είδαμε, αναιρεί εκ βάθρων τη δυνατότητα της κίνησης. Σε αντίθεση λοιπόν με τον Ζήνωνα, φαίνεται να λαμβάνει υπόψη, υπό προϋποθέσεις, την εμπειρική διάσταση της κίνησης.² Το αποτέλεσμα παρόμοιων θεωρητικών τοποθετήσεων δεν μπορεί παρά να είναι μια κριτική των θεωριών της φυσικής μεταβολής, η οποία θα έχει επιπτώσεις κυρίως στην επιστημολογική ανάλυση του φαινομένου της κίνησης.

γκρίνονται οι θεωρίες του Δημόκριτου, του Επίκουρου, του Αναξαγόρα και του Διοδώρου (DÖRING [1972]*: απ. 118 = GIANNANTONI [1990]*: II F 10). Η σύγκριση φανερώνει ότι ο Διόδωρος δεν απέδωσε φυσικές ιδιότητες (*διάταξη, σχήμα, προσανατολισμό* — και *βάρος*, προσθέτουν οι KRS: 417-8 —, όπως οι Αβδηρίτες) ή ποιότητες (όπως ο Αναξαγόρας) στα άτομά του, περιοριζόμενος, κατά πως φαίνεται, στη διατύπωση λογικών αντιρρήσεων (K. DÖRING [1972]*: 129, R. MULLER [1985]*: 135). Μπορεί να συγκρίνει κανείς με την ανάλυση της φυσικής θεωρίας των καθαυτό Ατομικών από τους KRS: 423-5 και C. C. W. TAYLOR [1999]²: 272.

¹ Είναι αλήθεια ότι δεν μπορούμε να εξαγάγουμε ασφαλή ιστορικά συμπεράσματα, όσον αφορά την επίδραση των Ελεατών, και πιο συγκεκριμένα του Ζήνωνα, στη σκέψη του Διοδώρου. Το ζήτημα αυτό περιπλέκεται από τα πενιχρά ιστορικά στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας, προκειμένου να συγκροτήσουμε σαφέστερη αντίληψη σχετικά με τις απόψεις των φιλοσόφων που σχετίζονται με τον κύκλο των Μεγαρικών. Φαίνεται όμως ότι από τους Ελεάτες, και ιδίως από τον Ζήνωνα, ξεκινά μια παράδοση *αντινομικών* επιχειρημάτων ή «*άναιρετικών λόγων*» (WINDELBAND [1935] 1: 103-104), η οποία, διαμέσου και της *Σοφιστικής*, καλλιεργεί την τέχνη της λογομαχίας ή «*έριστική*» (πρβλ., λόγου χάρη, Πλάτωνος *Ευθύδημος*, 293b-c, 295a — 296b), από την οποία τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης προσπαθούν να διακριθούν (βλ. *Σοφιστικοί έλεγχοι*). Πρόκειται για μια παράδοση που πηγάζει εν μέρει και από τον ίδιο τον Σωκράτη (όπως παρατηρεί ο K. VON FRITZ [1931]: στήλ. 714-5), αλλά χαρακτηρίζεται από το αγωνιστικό-εριστικό και όχι το μαιευτικό πνεύμα του δασκάλου (πρβλ. E. HOFFMANN [1925]: 28-30). Ο ίδιος ο Ευκλείδης φέρεται να ασχολήθηκε με την «*ανάίρεσιν*» συμπερασμάτων ως θεωρητική μέθοδο (Δ. Λαέρτιος, *Βίοι*, Β' 107), ενώ οι μαθητές του Ευβουλίδης ο Μιλήσιος και Αλεξίνος ο Ηλείος προσέγγισαν ακόμη περισσότερο στο πνεύμα της Σοφιστικής και διακρίθηκαν στην επινόηση γνωστικών σοφισμάτων (*Ψεύτης, Κουκουλωμένος, Κερατάς*) και παραδοξολογιών σχετικών με τα όρια και την πληθώρα (*Σωρίτης, Φαλακρός*), κατά τον τρόπο του Ζήνωνα. Ο πρώτος μάλιστα υπήρξε σφοδρός πολέμιος του Αριστοτέλη (Δ. Λαέρτιος, *Βίοι*, Β' 108-109 και Θεμίστιος, *Λόγοι*, XIII, 285c), ενώ, σύμφωνα με σχετική μαρτυρία του Αριστοκλή (Ευσέβιος, *Εύαγγελικής προπαρασκευής*, ΙΕ', 2. 5 = GIANNANTONI [1990]*: II B 9), έγραψε και βιβλίο εναντίον του. Στα επιχειρήματα του *Κουκουλωμένου* και του *Ψεύτη*, που δείχνουν να είναι ευβουλίδειας επινόησης, άσκησε κριτική ο Αριστοτέλης (*ΣΕ*, 24. 179a 33-35 και 25. 180b 2-7 αντίστοιχα). Με τα παράδοξα της κίνησης φαίνεται ότι ασχολήθηκε ειδικά ο Διόδωρος (κατά τον Σέξτο Εμπειρικό, *Πρός φυσικούς*, Β' 85 κ.εξ.), αναλαμβάνοντας έτσι την παράδοση της κριτικής των εμπειρικών παραδοχών για την κίνηση, που είχε εγκαινιαστεί από τον Παρμενίδη και συνεχίστηκε από τον Ζήνωνα.

² Όσον αφορά αυτό το ζήτημα, οι E. ZELLER [1846], τόμος Β', σελ. 266-9 (έμμεση παραπομπή) και G. VLASTOS [1966]² προσπάθησαν να συνδέσουν τον Διόδωρο με την ελεατική παράδοση, ενώ οι J. STENZEL και W. THEILER [1931] αποπειράθηκαν να τον διαφοροποιήσουν. Ο D. SEDLEY [1977]: 84 αρνήθηκε τη σύνδεση, κυρίως με βάση τη σαφή μαρτυρία του Σέξτου ότι το επιχείρημα για την αδυναμία μετατόπισης επινοήθηκε από τον Διόδωρο (*Πυρρώνειοι ύποτυπώσεις*, Γ' 10. §71 = GIANNANTONI [1990]*: II F 16). Τα επιχειρήματά του δεν κρίνονται ιδιαίτερα πειστικά, για τον πρόσθετο λόγο ότι στην αναφορά του Σέξτου στους Ελεάτες αρνητές της κίνησης παρατηρείται ήδη επισκίαση του Ζήνωνα από τον Διόδωρο Κρόνο: «*συμφέρεται δέ τούτοις τοῖς ἀνδράσι* (ενν. οι Παρμενίδης και Μέλισσος: βλ. DK [28]: A26) *καὶ Διόδωρος Κρόνος...*» (Σέξτος Εμπειρικός, *Πρός φυσικούς*, Β' 46-48 = GIANNANTONI [1990]*: II F 12).

Πιο συγκεκριμένα, αυτό που μαθαίνουμε πως υποστήριζε ο Διόδωρος σχετικά με την κίνηση είναι: α) ότι τίποτα δεν κινείται αλλά β) ότι κάτι κινήθηκε. Αυτό σημαίνει ότι απορρίπτεται οποιαδήποτε εμπειρική ή θεωρητική περιγραφή που να καταφάσκει στην εκδηλωνόμενη κινήτικη διάρκεια (παρατατική περιγραφή).¹ Η όποια περιγραφική αλήθεια θα πρέπει να αναζητηθεί στη συντελεσμένη κίνηση (συντελεστική περιγραφή).²

Αναφερθήκαμε ήδη νωρίτερα στις συνέπειες της θέσης α). Όσον αφορά τη θέση β), αυτή δικαιώνεται αφενός από την αναδρομή στο εμπειρικό γεγονός της κίνησης αλλά και από τη λογική δυνατότητα να επαληθευτεί μια πρόταση, όταν το νόημά της παραπέμπει σε κάποιο ήδη συντελεσμένο γεγονός. Ενώ, από την άλλη, μια πρόταση δεν μπορεί να αληθεύει όσο αναφέρεται σε κάποιο συμβάν που βρίσκεται σε εξέλιξη, όσο δηλαδή παρατηρούμε την κίνηση να διαρκεί. Ο Διόδωρος επικαλείται χαρακτηριστικά το παράδειγμα μιας σφαίρας που πετάμε προς την οροφή.³ Το ερώτημα που θέτει είναι πότε αληθεύει η πρόταση ότι «η σφαίρα αγγίζει στο ταβάνι»; Όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, η πρόταση δεν μπορεί να αληθεύσει όσο η σφαίρα κινείται προς την οροφή. Αληθεύει ίσως για ένα απειροελάχιστο διάστημα χρόνου και αμέσως αναιρείται, διότι το άγγιγμά της διαρκεί ανεπαίσθητα. Αντίθετα, η πρόταση «η σφαίρα άγγιξε το ταβάνι» έχει μεγαλύτερες προοπτικές επαλήθευσης και προσεγγίζει αυτό που θα χαρακτηρίζαμε ως «αδιάσειστη αλήθεια». Συμβαίνει λοιπόν πάντοτε οι προτάσεις μας που περιγράφουν την κίνηση να έχουν περιορισμένη και προσωρινή αξίωση επαλήθευσης, ενώ οι προτάσεις που περιγράφουν συντελεσμένες κινήσεις επαληθεύονται καλύτερα από τα ίδια τα γεγονότα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, βέβαια, δίνεται απόλυτη προτεραιότητα στο γεγονός και τίθεται εν αμφιβόλω η όποια ενδεχομενικότητα. Γι' αυτόν τον λόγο έχει υποστηριχθεί ότι η κριτική του Διόδωρου επηρέασε σημαντικά τις εξελίξεις στον τομέα της λογικής, οδηγώντας στην υπέρβαση του κατηγορηματικού συλλογισμού του Αριστοτέλη και προετοιμάζοντας τον προτασιακό συλλογισμό των Στωικών, ο οποίος παρέχει την ευχέρεια συνεξέτασης ενδεχόμενων συνθηκών.⁴

Σχετικό με αυτή τη θεωρία εικάζεται ότι ήταν το περίφημο επιχείρημά του που αποκαλείται «*ὁ κυριεύων λόγος*» και στο οποίο ο Διόδωρος φέρεται να ταύτιζε ουσιαστικά τη δυ-

¹ Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς φυσικούς*, Β' 48 (= Giannantoni [1990]*: II F 12): «*κεκινήσθαι μὲν τι, κινεῖσθαι δὲ μηδὲ ἔν*». Παραπλήσια είναι η έκφραση της θέσης από τον Στοβαίο, ο οποίος αντλεί από τον Αέτιο (κατά DIELS [1879]*: 320, 7-8 = GIANNANTONI [1990]*: II F 11).

² Για τη λογική αυτή διάκριση βλ. ιδίως στον Σέξτο Εμπειρικό, *Πρὸς φυσικούς*, Β' 85-102 και 112-118 (= GIANNANTONI [1990]*: II F 13 και 14). Ο Διόδωρος δεν απέχει πολύ από τη διάκριση ανάμεσα σε *στατικό* και τον *δυναμικό* χρόνο, την οποία ανιχνεύει ο J. E. MAC TAGGART στον Ύστερο Νεοπλατωνισμό ([1927], τόμος II, κεφ. IV). Σχετική θα πρέπει να θεωρηθεί και η δική του αναλυτική προσέγγιση του χρονικού φαινομένου με τη χρήση των δύο τύπων χρονικής περιγραφής (σειρές Α και Β): η *συντελεστική* περιγραφή προσεγγίζει τη χρονική στατικότητα που δηλώνεται μέσα από την περιγραφή παγιωμένων σχέσεων με τις σειρές τύπου Β του Μακ Τάγκαρτ.

³ Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς φυσικούς*, Β' 101 (= GIANNANTONI [1990]*: II F 13).

⁴ Οι μαρτυρίες που θέλουν τον Διόδωρο δάσκαλο του ιδρυτή της Στοάς, Ζήνωνα, προέρχονται κυρίως από τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι*, Η' §§ 25 και 16 = Ζήνων, *SVF* 1: απ. 5), ο οποίος αντλεί από τον Ιππόβοτο. Ο G. GIANNANTONI [1990]* 1, έχει συγκεντρώσει τις σχετικές πληροφορίες ως απόσπασμα II F 3. Τη συμβολή των Μεγαρικών στην πρόοδο της λογικής επιστήμης που συντελέστηκε με τους Στωικούς εκτίμησε πρώτος ο Γκρότε (G. Grote), για να ακολουθηθεί από τον Γκόμπερτς (Th. Gomperz) και άλλους (βλ. GIANNANTONI [1990]* 4: 69-70. Για τη διαφορά αριστοτελικής και στωικής λογικής βλ. A. A. LONG [1974]: 230-232, ενώ για την επίδραση του Διόδωρου *ό.π.*, 29).

νατότητα με την πραγματικότητα.¹ Αρκετά χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Επίκτητος εισάγει το ζήτημα: μέσα από τη διαμάχη για την αλήθεια ανάμεσα στα παρελθόντα, στα παρόντα και στα μέλλοντα, νικητές αναδεικνύονται τα παρελθόντα, αυτά δηλαδή που πραγματικά συνέβησαν.² Δεν είναι εύκολο να αποκωδικοποιήσουμε το ακριβές νόημα της φράσης, διότι αυτή επιδέχεται πολλές ερμηνείες, ωστόσο, σε γενικές γραμμές, φαίνεται ότι το *παρελθόν* — και μάλιστα το εμπειρικό — προβάλλεται ως πηγή αλήθειας και γνώσης για τους ανθρώπους. Ουσιαστικά δηλαδή, σύμφωνα με τον Διόδωρο, ο *χρόνος* αναγορεύεται σε υπέρτατο κριτήριο καθώς εκείνος θα επαληθεύσει ή θα καταστήσει κενές περιεχομένου τις προτάσεις που διατυπώνουμε. Επομένως, το *παρελθόν* καθίσταται για μία ακόμη φορά στην αρχαία σκέψη θησαυροφύλακας της αλήθειας, με διαφορετικό βέβαια τρόπο απ' ό,τι συνέβαινε στην επική ποίηση.

Μια παρόμοια τοποθέτηση με εκείνη του *κυριεύοντος λόγου* φαίνεται να έχει υπόψη του ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα φυσικά*, όταν παρατηρεί ότι υπάρχουν φιλόσοφοι — και αυτή είναι η μόνη φορά που αναφέρεται ρητά στους Μεγαρικούς — οι οποίοι αποδέχονται την ύπαρξη της *δυνατότητας* μόνον εφόσον αυτή συνοδεύεται από την αντίστοιχη ενέργεια, ενώ δίχως την αντίστοιχη ενέργεια δεν υπάρχει δυνατότητα: μπορεί κανείς να είναι οικοδόμος μόνο για όσον καιρό οικοδομεί.³ Απορρίπτεται κατ' αυτόν τον τρόπο το πεδίο της *δυνητικής ύπαρξης* («*δυνάμει ὄν*»), στο οποίο στηρίζεται σε σημαντικό βαθμό ο Αριστοτέλης για την ανάλυση της κίνησης και τη συγκρότηση της φυσικής του φιλοσοφίας. Όπως όμως επισημαίνει επ' αυτού ο Λ. Μπρισόν, μια τέτοια υπόθεση καταλύει ευθέως τον περίφημο αριστοτελικό ορισμό της κίνησης ως «*ενεργοποίησης του δυνάμει ὄντος ως τέτοιου*» (ΦΑ, Γ' 1. 201a 10-11) και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή από τον Αριστοτέλη.⁴

¹ Βλ. κυρίως Κικέρων, *De fato*, VI. 12 – VII. 13· πρβλ. και IX. 17 (= GIANNANTONI [1990]*: II F 25).

² Επίκτητος, *Διατριβαί*, Β' 19, 1 (= GIANNANTONI [1990]* 1: II F 24): «*τῷ [τὸ] πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθὲς οὐτ' ἔστα*». Η αυθεντική κατάστρωση του επιχειρήματος παραμένει αντικείμενο έντονου προβληματισμού, όσο και η εγκυρότητά του. Δες σχετικά R. MULLER [1985]: 141 κ.εξ., καθώς και G. SEEL [1982], ο οποίος εξετάζει τη διαφοροποίηση στις αριστοτελικές διατυπώσεις του επιχειρήματος. Ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτες είναι οι προσπάθειες του N. DENYER [1998] και [1999] για την αναδιατύπωσή του.

³ Αυτό το σχόλιο αποτελεί και τη μόνη ρητή αναφορά που βρίσκουμε στο έργο του Σταγειρίτη για τους Μεγαρικούς: «*εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομῆν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ*» (ΜΦ, Θ' 3. 1046b 29-32). Ποιους ακριβώς εννοεί στο σημείο αυτό ο Σταγειρίτης ως «Μεγαρικούς»; Ο Αλέξανδρος σχολιάζει ότι πρόκειται για «*τούς περὶ Εὐκλείδην*» (κατά Μ. HAYDUSK [1891]*: 570. 25 – 572. 39 = GIANNANTONI [1990]*: II B 16). Αν όμως θεωρήσουμε ότι το βιβλίο Θ' των *Μεταφυσικών* αποτελεί ὄψιμο έργο (ο DÜRING [1966] 1: 113-4 το κατατάσσει στην περίοδο της δεύτερης διαμονής στην Αθήνα, 334-322 π.Χ.), τότε είναι απίθανο να αναφέρεται στον Ευκλείδη, ο οποίος είχε πεθάνει γύρω στο 365 π.Χ. Κατά πάσα πιθανότητα λοιπόν, εδώ εννοούνται οι μαθητές του Ευκλείδη, δηλαδή οι «περὶ τον Ευβουλίδη», όπως συμπέρανε με την εμπεριστατωμένη του ανάλυση ο Α. MAGRIS [1977] και επιβεβαίωσε ο G. GIANNANTONI [1990]* 4: 83-88. Με την απόρριψη, τέλος, κάθε μη πραγματοποιημένης δυνατότητας επιβεβαιώνεται η συνάφεια της μεγαρικής διαλεκτικής με την ελεατική παράδοση, η οποία προεκτείνεται ως τους Σκεπτικούς (βλ. E. BERTI [1981]: 61-79). Η απάντηση του Αριστοτέλη στο συγκεκριμένο ντετερμινιστικό επιχειρήμα εντοπίζεται από τους μελετητές στο 9ο κεφάλαιο της πραγματείας του *Περὶ ἑρμηνείας*, όπου υποστηρίζεται ότι η αναγκαιότητα που αδιαλείπτως διέπει τα φαινόμενα είναι δυνατό να μας οδηγήσει σε αληθείς προβλέψεις επικείμενων συμβάντων.

⁴ L. BRISSON [1997]: 154. Μια καλή σύνοψη της αριστοτελικής θεωρίας δίνεται από τον Ing. DÜRING [1966] 2: 456-61, χωρίς όμως εμβάθυνση στην αντιπαράθεση με τους Μεγαρικούς.

Στην ίδια προβληματική εντάσσονται και οι συλλογισμοί του Διόδωρου που καθιστούν το *παρόν* κάτι ασύλληπτο. Η συνθήκη αυτή προκύπτει εφόσον το *παρόν* θεωρηθεί ως ένα είδος *απειροελάχιστης διάρκειας* και παράλληλα του αφαιρεθεί κάθε δυνατότητα επιμερισμού, χωρίς ωστόσο να πάψει να αντιστοιχεί σε κάποια θετική διάρκεια. Το καλύτερο παράδειγμα επ' αυτού είναι η περίπτωση της σφαίρας, η οποία αγγίζει την οροφή σε χρόνο ακαριαίο, ο οποίος αμέσως παρέρχεται, γίνεται παρελθόν. Μήπως η ίδια συνθήκη δεν ισχύει κάθε φορά που εκδηλώνεται μια κίνηση; Η διαφοροποίησή της εκδηλώνεται σε ένα φευγαλέο παρόν, το οποίο δείχνει αδιαίρετο αν και υπαρκτό. Σε δύο ακόμη παραδείγματα μεταβολής, που αναφέρονται από τον Σέξτο Εμπειρικό, στην περίπτωση ενός τοίχου που καταρρέει και σ' εκείνην του θανάτου, ο Διόδωρος προσπαθούσε να δείξει ότι είναι μάταιο να κυνηγάμε και να προσπαθούμε να εκφράσουμε την επικαιρότητα του *παρόντος*, ακριβώς διότι πρόκειται για ένα αδιαίρετο πέρασμα που δεν εξαντλείται ποτέ και το οποίο διαπιστώνουμε μόνον ως παρελθόν.¹ Θα παρατηρήσουμε, επιπλέον, ότι τα τελευταία παραδείγματα δεν αφορούν τη μετατόπιση αλλά ένα περισσότερο δυσχερές πεδίο, αυτό της μεταβολής στην κατάσταση ενός πράγματος, όπως είναι το πέρασμα από τη ζωή στο θάνατο. Το πράγμα, ωστόσο, παραμένει αβέβαιο: χρησιμοποίησε πράγματι ο Διόδωρος την ιδέα του κβαντισμένου χρόνου;

Ο κβαντισμός του χρόνου περιλαμβάνεται ξεκάθαρα ως ιδέα σε ένα άλλο επιχείρημα που παραθέτει ο Σέξτος, χωρίς όμως να το αποδίδει ρητά στον Διόδωρο. Το επιχείρημα έχει ως εξής:

Αν κάτι κινείται, κινείται τώρα. Αν κινείται τώρα, κινείται στον παρόντα χρόνο. Αν όμως κινείται στον παρόντα χρόνο, θα πρέπει να κινείται σε αδιαίρετο χρόνο. Γιατί αν ο παρών χρόνος είναι διαιρέσιμος, θα διαιρείται βέβαια σε παρελθόντα και παρόντα χρόνο, οπότε δεν θα είναι πλέον παρών χρόνος. Αν τώρα κάτι κινείται σε αδιαίρετο χρόνο, διανύει αδιαίρετους τόπους. Αλλά αν κάτι διανύει αδιαίρετους τόπους, τότε δεν κινείται, διότι...

και ακολουθεί το γνωστό επιχείρημα για την αδυναμία της κίνησης επί τόπου.²

Ο συλλογισμός που αφορά τον χρόνο όμως είναι σημαντικός, διότι οδηγεί στη σύλληψη του *παρόντος* ως απειροελάχιστης χρονικής διάρκειας, καθώς σπαράσσεται από τη διεκδίκηση του παρελθόντος και του μέλλοντος. Είναι γνωστός ως «**επιχείρημα της στένωσης του παρόντος**» και θα μας απασχολήσει ειδικότερα σε επόμενο κεφάλαιο. Εκείνο που μας ενδιαφέρει προς το παρόν είναι η προοπτική του κβαντισμένου χρόνου που προκύπτει από την ανάπτυξη του συλλογισμού.

Οι μελετητές διχάζονται ως προς το αν ο Διόδωρος πράγματι υποστήριξε την ιδέα του κβαντισμένου χρόνου. Αν δηλαδή θεώρησε ότι ο χρόνος υπάρχει μέσα από κάποια ανε-

¹ Σέξτος Εμπειρικός, *Πρός φυσικούς*, Β' 347-350 (= GIANNANTONI [1990]*: II F 30) για τον τοίχο (πρβλ. και *Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις*, Β' 243) και Β' 346-347 (= GIANNANTONI [1990]*: II F 18) για τον θάνατο. Αναλαμβάνουμε εν προκειμένω τον σχολιασμό του R. MULLER [1985]*: 140-1 και 206, σημ. 271.

² Σέξτος Εμπειρικός, *Πρός φυσικούς*, Β' 119-120. Το συγκεκριμένο χωρίο δεν περιλαμβάνεται στις συλλογές αποσπασμάτων των DÖRING [1972]* και GIANNANTONI [1990]*, καθώς λείπει η ρητή συσχέτιση με τον Διόδωρο.

παίσθητη διάρκεια που αποτελεί κάθε φορά το *παρόν* και η οποία ανανεώνεται ακατάπαυστα, σαν το φτερούγισμα του ενοχλητικού εντόμου.¹ Οπωσδήποτε θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα διστακτικοί προτού αποδώσουμε θεωρητικές απόψεις σε έναν στοχαστή σαν τον Διόδωρο, ο οποίος ενεργοποιεί με παρόμοιο τρόπο τη διαλεκτική, διότι στην ουσία αγνοούμε ποιες ακριβώς ήταν οι προθέσεις του, δηλαδή ποια υπόθεση ήθελε να υπερασπιστεί προβάλλοντας τα επιχειρήματά του και ποια να καταπολεμήσει. Ο Διόδωρος θα αποδεχόταν ή όχι ως θεωρία τον ελεατικό μονισμό; Θα ενστερνιζόταν ή όχι τις βασικές αρχές του ατομισμού, από τη στιγμή που τον βλέπουμε να απομακρύνεται από τον αβδηριτικό ατομισμό; Τα επιχειρήματά του, βέβαια, βασίζονται στις αρχές του ατομισμού και φαίνεται να ενισχύουν τις ελεατικές θέσεις για την ανυπαρξία της κίνησης, προεκτείνοντας τα παράδοξα του Ζήνωνα. Είδαμε όμως πως, σε ορισμένο βαθμό, υπάρχει διαφοροποίηση και αποδοχή των *συντελεσμένων* κινήσεων. Από την άλλη πλευρά, θα πρέπει να εξετάσει κανείς και τα επιχειρήματα της αντίπαλης παράταξης, σαν το είδωλο μέσα από τον καθρέφτη, προτού αποφανθεί για το εύρος των λογικών δυνατοτήτων της εποχής. Ως αντίπαλο λοιπόν δέος στις ελεατικές θέσεις προβάλλεται ο Αριστοτέλης, ο οποίος είχε διατυπώσει την πιο στιβαρή μέχρι τότε απάντηση στα παράδοξα του Ζήνωνα. Επομένως, θα πρέπει να ανιχνεύσουμε τη χρήση επιχειρημάτων και από τις δύο πλευρές, προκειμένου να συμπεράνουμε αν θα μπορούσε να είχε χρησιμοποιήσει ο Διόδωρος την ιδέα του κβαντισμένου χρόνου.

Αποτελεί αξιοσημείωτο γεγονός και ταυτόχρονα ένα αίνιγμα, το δεδομένο ότι το σύνολο των ζητημάτων που ανακινούν τα επιχειρήματα του Διόδωρου αντιμετωπίζονται στην ουσία τους από τον Αριστοτέλη στο κεφάλαιο Ζ' 1. των *Φυσικών*, όπου εξετάζεται η περίπτωση οι *ομολογες* διαστάσεις του *μεγέθους*, της *κίνησης* και του *χρόνου* να αποτελούνται από αδιαίρετα μέρη. Είναι χαρακτηριστικό ότι η διερεύνηση του ζητήματος ξεκινά από την πλέον θεμελιώδη συνθήκη, η οποία είναι η *στοιχειώδης πληθωρικότητα* (= κβαντισμός) του *μεγέθους*. Εφόσον λοιπόν, συλλογίζεται ο Σταγειρίτης, το (πεπερασμένο) *μέγεθος* συγκροτείται από ένα πλήθος αδιαίρετων μερών, το ίδιο και μια μετακίνηση πάνω σ' αυτό θα συγκροτείται από ισάριθμες αδιαίρετες κινήσεις.² Αν αυτή η παράξενη συνθήκη ισχύει, τότε θα συμβεί η κίνηση να μην αποτελείται από κινήσεις αλλά από κινήματα, δηλαδή από αδιαίρετα κινηματικά κβάντα θετικής διάρκειας.³ Οπότε, κάθε αμερής ενότητα *μεγέθους*

¹ Την υπόθεση ότι ο Διόδωρος αποδέχθηκε τις ατομικές χρονικές διάρκειες υποστήριξαν ανεξάρτητα οι N. DENYER [1981]: 38, R. SORABJI [1983]: 19-20 και 369-71, R. MULLER [1985]*: 140-1. Κοντά σ' αυτούς θα πρέπει να αναφέρουμε και την F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY [1980]: 301-2, αν και η εργασία της αναφέρεται κυρίως στον Επίκουρο. Ο M. WHITE [1992]: 265 δείχνεται επιφυλακτικός ως προς το ζήτημα, αν και σε παλιότερη εργασία του είχε υποστηρίξει την άποψη του χρονικού ατομισμού στον Διόδωρο (βλ. M. WHITE [1986]: 76, σημ. 6).

² ΦΑ, Ζ' 1. 231b 21-22: «*εἰ γὰρ τὸ μέγεθος ἐξ ἀδιαίρετων σύγκειται, καὶ ἡ κίνησις ἢ τοῦτου ἐξ ἴσων κινήσεων ἔσται ἀδιαίρετων*». Θα έχουμε έτσι μια κίνηση κινηματογραφικού τύπου, αποτελούμενη από ασυνεχή και αδιαίρετα στιγμιότυπα. Πρόκειται ακριβώς για τα προβλήματα που εξετάζει και ο H. BERGSON [1907] στο κεφ. IV της *Δημιουργικής εξέλιξης*, που έχει τον τίτλο: Ο κινηματογραφικός μηχανισμός της σκέψης και η μηχανιστική αυταπάτη. Κινηματογραφική ορολογία χρησιμοποιεί και ο M. WHITE [1992]: 268-9 στη σχετική του ανάλυση.

³ ΦΑ, Ζ' 1. 232a 8-9: «*εἴη ἂν ἡ κίνησις οὐκ ἐκ κινήσεων ἀλλ' ἐκ κινήματων καὶ τῷ κεικινήσθαι τι μὴ κινούμενον*». Ο N. DENYER [1980]: 33 πρότεινε εν προκειμένω την εύστοχη αναλογία της φωτεινής επιγραφής πάνω σε πίνακα που αποτελείται από συστοιχίες φωτεινών ψηφίδων: η επιγραφή ως σύνολο δίνει την εντύπωση ότι μετακινείται, ενώ οι ψηφίδες παραμένουν ακίνητες και απλώς αναβοσβήνουν.

θα αντιστοιχεί σε μία αμερή ενότητα *κίνησης* και σε μία αμερή ενότητα *χρόνου*, δηλαδή, σε ένα χρονικό στιγμιότυπο. Η παράδοξη συνεπεια που θα προκύψει από αυτήν τη λογική θα είναι να μην μπορούμε να πούμε ότι ένα σώμα εκτελεί την τάδε κίνηση, διότι δεν θα μπορούμε να το συλλάβουμε και να το περιγράψουμε στη χρονική διάρκεια κατά την οποία εκτελεί κάθε κίνηση. Δηλαδή, εξηγεί ο Αριστοτέλης, αν το κινούμενο έχει να διατρέξει την απόσταση ΑΒΓ με μια ομόλογη κίνηση ΔΕΖ, τότε, όπως η απόσταση αποτελείται από τα αδιαίρετα μέρη ΑΒ και ΒΓ, έτσι και η κίνηση θα αποτελείται από τα κινήματα ΔΕ και ΕΖ. Δεν μπορούμε όμως να συλλάβουμε το κινούμενο κάπου μεταξύ των ορίων Α και Β, ενόσω δηλαδή εκτελεί το κίνημα ΔΕ, αφού κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι το κίνημά του δεν έχει ολοκληρωθεί, κατά συνέπεια θα μπορεί να διαιρεθεί, αφού θα διαθέτει επιμέρους τμήματα, και θα πάψει τότε να αποτελεί αδιαίρετη ενότητα, όπως υποθέσαμε αρχικά. Το ίδιο θα συμβεί δε και στον χρόνο που αντιστοιχεί στο συγκεκριμένο αμερές: θα είναι χρόνος 1, χωρίς δυνατότητα υποδιαίρεσεων.¹ Κατά συνέπεια, αυτό που μπορεί να γίνει είναι να αντιληφθούμε κάθε κινηματική ενότητα αφού αυτή έχει συντελεστεί, και να αποφανθούμε εκ των υστέρων για το τι έγινε. Έτσι και σε γλωσσικό επίπεδο, η περιγραφή της κίνησης δεν πρέπει κανονικά να γίνεται σε χρόνο ενεστώτα αλλά με τη χρήση συντελεσμένων χρόνων: *κεκινήσθαι, βεβαδικέναι, κεκινήμενον, βεβαδικός ἔσται, διελήλυθε* (όπως φαίνεται σε όλο το αριστοτελικό χωρίο 231b 28 – 232a 11). Οπότε θα συμβεί το παράδοξο, να έχει βαδίσει κάποιος μίαν απόσταση χωρίς να βαδίζει ποτέ και να φαίνεται ότι ηρεμεί ενώ ταυτόχρονα κινείται (232a 5-6 και 13-14).

Αναγνωρίζουμε στην παραπάνω κριτική τη συλλογιστική που ίσχυσε εν μέρει στην περίπτωση του «Δρομέα» και την οποία ξαναβρίσκουμε τώρα διατυπωμένη με κάπως διαφορετικές προϋποθέσεις, θεμελιωμένη δηλαδή σε αδιαίρετα μεγέθη. Το σημαντικό είναι ότι στα πλαίσια αυτής της ανάλυσης, ο Αριστοτέλης κάνει χρήση της ορολογίας του «*ελάχιστου ἀμεροῦς*», η οποία, όπως είδαμε, αποδίδεται στον Διόδωρο.² Δεδομένου λοιπόν ότι στο βιβλίο Ζ' των *Φυσικῶν* παρατίθενται από τον Αριστοτέλη τα κινητικά παράδοξα, και συγκεκριμένα το «Βέλος», με σαφείς αναφορές σε κβαντικό χρόνο, οδηγούμαστε στο εξής δίλημμα: είτε ο Διόδωρος γνώριζε την αριστοτελική κριτική και με βάση αυτή επεξέτεινε ανάλογα τα επιχειρήματά του είτε η ομάδα των παραδόξων της κίνησης, την οποία έχει υπόψη του ο Αριστοτέλης, αποτελεί μια επεξεργασμένη εκδοχή των παραδόξων της πολλαπλότητας υπό νέες προϋποθέσεις, η θεωρητική επεξεργασία των οποίων συντελέστηκε από τους διαλε-

¹ Το επιχειρήμα αυτό έχει ήδη διατυπωθεί από τον Πλάτωνα στον *Παρμενίδη*, όπου εξετάζονται οι ασυμβατότητες του Ενός ως προς τον χώρο και την κίνηση (138a – 139b).

² Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί στο χωρίο αυτό το επίθετο «*ἀμερής*» (π.χ. 231b 11-12: «*ἀλλ' οὐθὲν ἦν τῶν συνεχῶν εἰς ἀμερῆ διαιρετόν*») ενώ διαθέτει το αντίστοιχο στη δική του ορολογία που είναι το «*ἀδιαίρετος*» και ως εναλλακτική λύση διέθετε και το «*ἄτομος*» (π.χ. 232a 24: «*ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναι τι συνεχές*»). Δες ωστόσο την παράξενη χρήση του επιθέτου σε θηλυκό γένος στη φράση (232a 1-2): «*τὴν δὲ τὴν ἀμερῆ* [ενν. γραμμή, απόσταση;] *ἐκινεῖτο τὸ Ω, ἢ ἢ τὸ Δ κινήσεις παρῆν*» (πρβλ. 232a 7). Είναι χαρακτηριστικό ότι η πλειονότητα των χρήσεων του επιθέτου απαντά στο Ζ' των *Φυσικῶν*: 231a 28, 231b 3, 233b 7, 32, 236b 12, 237b 7, 239a 4, 240b 8, 12 (κατά τον BONITZ [1870]: 38a). Παραπλήσια ορολογία χρησιμοποιείται ήδη από τον Πλάτωνα στην Α' υπόθεση του *Παρμενίδη* (138a: «*τοῦ δὲ ἐνός τε καὶ ἀμεροῦς...*»).

κτικούς του κύκλου των Μεγάρων ή ακόμη και από μέλη της Ακαδημίας.¹ Κατά πόσον ισχύει κάτι από τα δύο ή κάποια άλλη, ανεξιχνίαστη εκδοχή, παραμένει αδύνατο μέχρι σήμερα να το βεβαιώσουμε. Το ενδιαφέρον όμως είναι ότι ο Αριστοτέλης, σε περισσότερα του ενός έργα του, αντιπαράκειται έντονα και συστηματικά σε μια ανώνυμη θεωρία που φαίνεται να συμερίζεται τις βασικές θέσεις που υιοθέτησε ο Διόδωρος, σύμφωνα με τα διασωθέντα αποσπάσματα των λόγων του. Θα παρακολουθήσουμε ενδελεχέστερα στη συνέχεια τα στοιχεία αυτής της θεωρίας.

Ένα τελευταίο ζήτημα που αξίζει να θίξουμε, προτού κλείσουμε την αναφορά μας στους Μεγαρικούς και στη σχέση τους με το παράδοξο του «Βέλους», είναι ότι μια θεώρηση βασισμένη σε *ελάχιστα αμερή* μεγέθη οδηγεί σε θεωρητική αναγωγή των όντων στις σειρές μοναδιαίων ενότητων από τις οποίες συνίστανται. Για να συγκροτήσουν όμως ένα συνολικό ον, αναφέρει ο Αριστοτέλης, οι αμερείς αυτές ενότητες θα πρέπει να *εφάπτονται* και να μην παρεμβάλλεται μεταξύ τους κάποιο ξένο σώμα.² Οδηγούμαστε έτσι στο πρόβλημα της *επαφής* των συστατικών ενότητων, γεγονός που για τον Αριστοτέλη είναι αδιανόητο, εφόσον οι συστατικές αυτές ενότητες θεωρηθούν ως *ελάχιστες, άτομες και αμερείς*. Στα πλαίσια της ισομορφικής λογικής του, ο Σταγειρίτης θεωρεί ότι η παραδοχή της επαφής των *ελαχίστων αμερών* θα σήμαινε ότι παραδεχόμαστε επίσης πως η γραμμή αποτελείται από σημεία, εφάπτομενα το ένα με το άλλο. Το ζήτημα υπήρξε φλέγον για τον αβδηρικό Ατομισμό, όπου ουσιαστικά η λύση δόθηκε με τη μεσολάβηση του μη όντος, δηλαδή του κενού χώρου και την αποφυγή της επαφής των ατόμων.³

¹ Τίθενται στο σημείο αυτό προβλήματα χρονολόγησης, διότι οδηγούμαστε να συμπεράνουμε ότι ο Διόδωρος θα πρέπει να συνέπεσε κάποια περίοδο με τον Αριστοτέλη, πριν τον θάνατο του τελευταίου και τη μαρτυρούμενη μετάβαση του πρώτου στην αυλή του Πτολεμαίου Σωτήρα, στην Αλεξάνδρεια. Ο SEDLEY [1977] όμως μετατοπίζει τη δραστηριότητα του Διόδωρου ανάμεσα στο 315 και στο 285-2 π.Χ., ετεροχρονισμένα δηλαδή σε σχέση με τον Αριστοτέλη, και ο WHITE [1992] τον ακολουθεί. Αντίθετα, οι K. DÖRING [1972]*, R. SORABJI [1983], R. MULLER [1988]: 54-5 και G. GIANNANTONI [1990]* 4: 74 συμφωνούν με παλιότερη προσέγγιση του Γαίγκερ (W. Jaeger) και τοποθετούν το θάνατο του Διόδωρου ανάμεσα στο 307 και το 300 π.Χ. Αν θεωρήσουμε επικρατέστερη την τελευταία άποψη, ο Διόδωρος θα ενταχθεί υπό όρους στον κύκλο των διαλεκτικών που πρόσκεινται στη μεγαρική παράδοση και θα θεωρηθεί κατά μία γενιά νεότερος του Αριστοτέλη (πρβλ. και W. WINDELBAND [1935] 1: 85) ή ακόμη και αντίπαλός του (πρβλ. F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY [1980]: 301). Με βάση αυτό το σκεπτικό, θα συμπεραίναμε ότι η κριτική του Αριστοτέλη αφορά κυρίως τον Ευβουλίδη και τους περί αυτόν, όχι άμεσα τον Διόδωρο. Δυστυχώς τα υπάρχοντα στοιχεία δεν επιτρέπουν περαιτέρω εξακρίβωση. Να σημειώσουμε επίσης ότι διασώζεται μία μαρτυρία του Αέτιου (DIELS [1879]*: 312, 8-9 = GIANNANTONI [1990]*: II F 8) που συνδέει τη θεωρία των *αμερών* με την Ακαδημία, και πιο συγκεκριμένα με τον Ξενοκράτη, η οποία παραμένει όμως ανεξακρίβωτη.

² ΦΑ, Ζ' 1. 231b 16-17: «*εἰ γὰρ εἰς ἀδιαίρετα, ἔσται ἀδιαίρετον ἀδιαίρετου ἀπτόμενον*». Και για τη μη παρεμβολή ξένου σώματος, βλ. 231b 12-13: «*ἄλλο δὲ γένος οὐχ οἶόν τ' εἶναι μεταξύ [τῶν στιγμῶν καὶ τῶν νῦν οὐθέν]*». Η εξοβελισμένη φράση, σύμφωνα με το κριτικό υπόμνημα του W. D. ROSS [1950]*, δεν υπάρχει στον παλιότερο σωζόμενο χειρόγραφο κώδικα Ε (= Parisinus graecus 1853) και στα σχόλια του Σιμπλίκιου.

³ Το πρόβλημα της επαφής των ατόμων, για τους αβδηρίτες Ατομικούς, μπορεί να επιλυθεί μόνο με την αναγκαιότητα της παρεμβολής του *κενού* που διακρίνει μεταξύ τους τις ουσίες. Ειδικά, οι διακριτές ατομικές οντότητες κινδυνεύουν να αφομοιωθούν μεταξύ τους. Δες τα σχόλια του Φιλόπονου στα *Φυσικά* (κατά VITELLI [1888]*: 494. 19-25) και στο *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (κατά VITELLI [1897]*: 158. 26 – 159. 7), καθώς επίσης τις παρατηρήσεις του C. C. W. TAYLOR [1999]²: 275.

Είναι πιστεύουμε φανερό ότι για τον Αριστοτέλη τα *ελάχιστα αμερή*, είτε θεωρηθούν ως χρονικές στιγμές είτε ως γεωμετρικά σημεία, δεν μπορεί να λειτουργήσουν παρά ως νοητά όρια χωρίς αυθύπαρκτη ουσία. Κατά συνέπεια, είναι αδύνατο να συγκροτήσουν υπαρκτές οντότητες. Ο Διόδωρος, αντίθετα, δεν έχει πρόβλημα να περιλάβει στη συλλογιστική του το αξίωμα ότι οι μοναδιαίες αμερείς του οντότητες είναι προικισμένες με ορισμένο μέγεθος. Από κει και ύστερα, αν και δεν υπάρχουν αναφορές στην παρεμβολή ή μη του κενού, φαίνεται πως εφραπτόμενες (:) οι ενότητες αυτές συγκροτούνται σε ευρύτερα μεγέθη, επιτρέπουν τη διαπίστωση συντελεσμένων, σύνθετων κινήσεων και επηρεάζουν επομένως δομικά τον χρόνο, κατακερματίζοντάς τον σε ακαριαίες διάρκειες: αυτές θα είναι οι αμερείς διάρκειες που με το ενδεχόμενό τους προβληματίζουν τον Σταγειρίτη και που στη δική του ορολογία αποκαλούνται τα «*νῦν*». Και ακριβώς σ' αυτό το σκεπτικό στηρίζεται το παράδοξο του «Βέλους», σύμφωνα με την εκδοχή στην οποία παραπέμπει.

γ) Η τοπολογία του παράδοξου «Βέλους»

Για να επιστρέψουμε στην ανάλυση του **Γρ. Βλαστού**, η θέση που εντέλει διατυπώνει είναι ότι τόσο ο συλλογισμός με βάση τον τόπο, κατά τον Επιφάνιο, όσο και μέρος του κινητικού παραδόξου, κατά τον Αριστοτέλη, αποτελούν σκέλη ενός και του αυτού συλλογισμού, τα οποία διαχώρισε κάποια στιγμή η χειρογραφική παράδοση και η ερμηνευτική επεξεργασία. Το ένα σκέλος του συλλογισμού θα δίνεται από τις προτάσεις (4), (5), (6) και το άλλο από τις (1), (2) και (3), με κάποιες διαφοροποιήσεις (εντός αγκυλών). Έτσι ο Βλαστός προτείνει την εξής ανασύνθεση του επιχειρήματος:

- (4) *Ένα κινούμενο < βέλος > κινείται είτε στον τόπο όπου βρίσκεται είτε στον τόπο που δεν βρίσκεται.*
- (5¹) *Αλλά δεν κινείται στον τόπο που δεν βρίσκεται*
- (5²) *ούτε και στον τόπο όπου βρίσκεται.*
- (+) *< Γιατί αυτός είναι ένας τόπος ίσος με τον εαυτό του >*
- (1) *και κάθε πράγμα πάντοτε ηρεμεί όταν βρίσκεται < σε έναν τόπο > ίσο με τον εαυτό του.*
- (6) *Επομένως < το βέλος > δεν κινείται καθόλου.*

Όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, η πρόταση που αποτελεί τον πυρήνα του επιχειρήματος είναι η (1), συμπληρωμένη με την αναφορά στον *τόπο*, όπως είδαμε να προτείνεται από τον Φιλόπονο. Γι' αυτόν τον λόγο ο VLASTOS [1966]²: 208, υποθέτει ότι ο Αριστοτέλης συνόψισε το επιχείρημα γύρω από αυτήν την πρόταση, παραλείποντας τις υπόλοιπες προϋποθέσεις. Αλλά, κατά τον Βλαστό, ο Σταγειρίτης δεν φαίνεται να σταμάτησε εκεί. Προχώρησε σε δική του ερμηνευτική απόδοση εισάγοντας στη συλλογιστική του επιχειρήματος έναν δικό του τεχνικό όρο: το «*νῦν*», δηλαδή το «*τώρα*». Και εδώ δημιουργούνται ορισμένες ακανθώδεις απορίες: Συμπεριλαμβανόταν εξαρχής στο παράδοξο του «Βέλους» η χρονική παράμετρος που εισάγεται με το «*τώρα*»; Πώς ακριβώς θα πρέπει να κατανοηθεί η εμπλοκή

του «τώρα» στην όλη συλλογιστική του; Ως ακαριαίο και αδιάστατο χρονικό όριο ή ως μοναδιαία και ελάχιστη χρονική διάρκεια; Και με βάση ποιο σκεπτικό συμπεραίνει ο Αριστοτέλης την παράδοξη συνέπεια ότι το επιχείρημα απαιτεί την προϋπόθεση να συγκροτείται ο χρόνος από τα «τώρα»;

Για να διευθετήσουμε κάπως τις παραπάνω απορίες θα πρέπει, πρώτα-πρώτα, να έχουμε υπόψη μας τη σταθερή αριστοτελική θέση, η οποία θέλει το «*νῦν*» (= *τώρα*) να αποτελεί αδιαίρετο χρονικό όριο και, κατά συνέπεια, να μην μπορεί να θεωρηθεί ως μέρος του χρόνου, όπως προκύπτει από την ερμηνεία του παραδόξου. Η θέση του Αριστοτέλη είναι στο σημείο αυτό σαφής: «το [παράδοξο] *συμπέρασμα* [ότι, παρότι το βέλος κινείται, εντούτοις στέκεται] *προκύπτει εξαιτίας του ότι* [ο Ζήνων] *θεωρεί πως ο χρόνος συγκροτείται από τα "τώρα"*» (239b 31-32). Επομένως ο χρόνος δεν μπορεί να συνίσταται από σειρά *στιγμών*, όπως μία ευθεία δεν μπορεί να συνίσταται από σειρά σημείων.¹ Και ο Σταγειρίτης καταλήγει λέγοντας: «*αν αναιρεθεί αυτή η προϋπόθεση, καταρρέει ο συλλογισμός*».²

Εμείς από την πλευρά μας βλέπουμε ότι ο συλλογισμός δεν καταρρέει απαραίτητα, εφόσον αποδοθεί με όρους τόπου, όπως παραπάνω, και όχι με όρους χρόνου. Διότι απλά, *τόπος* και *χρόνος* αποτελούν μεταβλητές της *κίνησης* οι οποίες, αν μηδενιστούν, μηδενίζονται και η *κίνηση*. Είναι εύλογο να γεννηθεί η υποψία ότι ο Αριστοτέλης ερμηνεύει το ζηνώναιο επιχείρημα, όπως θεωρεί ο Βλαστός, ή ότι έχει υπόψη του κάποιο επιχείρημα το οποίο προκύπτει μέσα από περαιτέρω επεξεργασία των αρχικών προβλημάτων. Η πεποίθηση ότι παρεμβάλλεται κάποιου είδους επεξεργασία διευκολύνεται και από το γεγονός ότι οι αρχαίοι σχολιαστές των *Φυσικών* δεν παρουσιάζουν ομοιογένεια στις αναφορές τους, καθώς συχνά η προσθήκη της αμφιλεγόμενης προκειμένης απουσιάζει από τη διατύπωση του προβλήματος και εμφανίζεται μονάχα στη λύση.³

Υπάρχουν ωστόσο κάποια προβληματικά στοιχεία στην κατασκευή του επιχειρήματος από τον Βλαστό, τα οποία απέτρεψαν μεταγενέστερους μελετητές από το να υιοθετήσουν τις θέσεις του: *α)* Το πρώτο μειονέκτημα είναι ότι απαξιώνει στην ουσία την αρχαιότερη μαρτυρία που διαθέτουμε για τα παράδοξα, και μάλιστα μια σημαίνουσα μαρτυρία, όπως αυτή του Αριστοτέλη. *β)* Δεύτερο, δείξαμε πώς ο τρόπος με τον οποίο κατανοεί το επιχείρημα επηρεάζεται σε σημαντικό βαθμό από τον ατομισμό του Διόδωρου, με αποτέλεσμα να αναπαράγεται το επιχείρημα του ατομισμού μάλλον, παρά του Ζήνωνα. Θα αναγνωρίζαμε τη ζηνώνεια λογική εφόσον θα είχαμε την ενεργοποίηση της ατέρμονης πληθωρικότητας στο μέγεθος του κινούμενου ή της διανυόμενης απόστασης. Κάτι τέτοιο όμως δεν συμβαίνει. Αντίθετα, μένουμε με την ιδέα ενός αδιαίρετου χώρου, προσαρμοσμένου ασφικτικά στην

¹ Η θεμελιώδης αυτή θέση για το χωροκίνησιοχρονικό συνεχές εκφράζεται σε πλήθος από χωρία των *Φυσικών*, τα οποία εντοπίζονται κυρίως στο βιβλίο Δ', που περιέχει την πραγματεία για τον χρόνο (10. 218a 3-30, 11. 219b 2 – 220a 26, 13. 222a 10 – 222b 29, 14. 222b 30 – 223a 15), όσο και στο βιβλίο Ζ' (1. 231a 21 – 231b 18, 9. 239b 8-9), όπου μέσα από την αντιμετώπιση επιμέρους προβλημάτων υποστηρίζεται η συνέχεια του χρόνου.

² ΦΑ, Ζ' 9. 239b 32-33: «*μη διδομένου γάρ τούτου ούκ ἔσται ὁ συλλογισμός*».

³ Από τις τρεις αναφορές του Σιμπλίκιου στο «Βέλος», η πρώτη (1011. 19-22) περιλαμβάνει στο πρόβλημα την αναφορά στο «*νῦν*», οι άλλες δύο όμως το παραλείπουν (1015. 28-31 και 1034. 4-7, κατά H. DIELS [1895]*). Ο Φιλόπονος το αναφέρει (κατά VITELLI [1888]*: 816. 30 κ.εξ.), ενώ ο Θεμίστιος σε δύο περιπτώσεις το παραλείπει (κατά SCHENKL [1900]*: 199. 4 κ.εξ. καθώς και 200. 29 κ.εξ.).

έκταση του κινούμενου σώματος. γ) Επιχειρηματολογήσαμε νωρίτερα πως η συλλογιστική του Ζήνωννα, τόσο στα Παράδοξα της Πολλαπλότητας όσο και στο παράδοξο του «Δρομέα», απορρίπτει ακριβώς την ύπαρξη ορίων που θα προσδιόριζαν είτε το μέγεθος του σώματος είτε τον τόπο που καταλαμβάνει. δ) Στο προηγούμενο σημείο συνηγορεί και το ζηνώνειο επιχείρημα της άρνησης του *τόπου*, το οποίο μαρτυρείται από τον Αριστοτέλη και τον Σιμπλίκιο και σύμφωνα με το οποίο, «αν κάθ'ε πράγμα βρίσκεται σε κάποιον τόπο, τότε θα υπάρχει και τόπος του τόπου και ούτω καθ'εξής στο άπειρο».¹ Και αυτή η μαρτυρία θα ήταν ο κυριότερος λόγος για να μη γίνει αποδεκτή η πρόταση του Βλαστού. ε) Ένας επιπλέον λόγος θα μας δινόταν από τη λεξιλογική ανάλυση. Η βασική πρόταση του Αριστοτέλη που συγκροτεί το επιχείρημα, και της οποίας όλοι αποδέχονται την ισχύ, είπαμε ότι είναι η πρόταση (1): «*εἰ γὰρ αἰεί... ἤρεμει πάν ὅταν ᾗ κατὰ τὸ ἴσον*». Περισσότερο σκοτεινός νοηματικά είδαμε ότι είναι ο προσδιορισμός «*κατὰ τὸ ἴσον*» και επισημάναμε κάποια ασάφεια στην ερμηνεία του. Αν αναλάβουμε εκ νέου την εργασία αυτή, θα αναζητούσαμε ένα ουδέτερο που να συμπληρώνει το νόημά του και όχι τον *τόπο*. Η ερμηνεία Βλαστού επομένως παρουσιάζει, κατά τη γνώμη μας, σημαντικά προβλήματα.

Στην κατεύθυνση μιας πιο αποδεκτής ερμηνείας του παραδόξου θα μπορούσε, πιστεύουμε, να βοηθήσει η ανάλυση που προηγείται άμεσα της έκθεσης των κινητικών παραδόξων (239a 23 – 239b 4) και όπου εξετάζεται το πρόβλημα: *πού βρίσκεται το κινούμενο κατά τη διάρκεια της κίνησής του*. Ο φιλόσοφος παίρνει τη θέση ότι *κατά τη διάρκεια του*

¹ Αριστοτέλης, ΦΑ, Δ' 1. 209a 23-25, 3. 210b 22-27 (= DK [29]: A24) και Σιμπλίκιος κατά DIELS [1882]*: 562. 3 (= DK [29]: B5) και 563. 17 κ.εξ. (= Εύδημος, *Εἰς Φυσικά*, απόσπ. 42 = DK [29]: A24a). Είναι αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης και στις δύο αναφορές του περιγράφει τον συλλογισμό ως απορία («*εἰ ὁ τόπος ἐστὶ τι, ἐν τίνι ἔσται;*»), η οποία όμως απαντάται: θα υπάρχει *τόπος* του *τόπου* και ούτω καθ'εξής. Το πρωταρχικό αξίωμα φαίνεται να είναι ότι (α) *κάθε ον βρίσκεται μέσα σε κάτι*. Οπότε, (β) *αν ο τόπος είναι ον, θα βρίσκεται μέσα σε κάτι*. Αλλά (γ) *αυτό που βρίσκεται μέσα σε κάτι βρίσκεται μέσα σε τόπο*. Επομένως (δ) *θα υπάρχει τόπος του τόπου και ούτω καθ'εξής*. Παραθέτουμε το επιχείρημα κατά τον M. CAVEING [2009]: 59, ο οποίος λαμβάνει υπόψη και τη διατύπωση του Φιλόπονου (κατά VITELLI [1888]*: 599. 1) και συνεχίζει τον συλλογισμό έως το συμπέρασμα της ανυπαρξίας του *τόπου*. Λαμβάνοντας υπόψη και μια άλλη παρατήρηση του Φιλόπονου (ό.π., 513. 8-12), θα λέγαμε ότι η ίδια η έννοια του *τόπου* προϋποθέτει την πολλαπλότητα — εκτός αν αναχθεί κανείς στο σύνολο του Όντος, για να το *τοπο-θετήσει* υπό καντιανή προοπτική, θεώρηση η οποία δύσκολα συμβαδίζει με την ελαστική σύλληψη του Όντος (δες κυρίως DK [28]: B8, στίχοι 26-32). Η «αλλαγή τόπου» πάντως χαρακτηρίζεται ως «*λόγια που τα παίρνουν οι θνητοί γι' αληθινά*» (ό.π., στ. 38-41). Παραμερίζοντας άλλες ερμηνείες, θα στραφούμε σε δύο μαρτυρίες του Αριστοτέλη για τους Πυθαγόρειους (ΜΦ, Α' 5. 990a 18-29 και ΦΑ, Δ' 6. 213b 22-27), οι οποίοι φαίνεται να υποστασιοποιούν τον *τόπο*. Κατά τα λεγόμενα του Σταγειρίτη, οι Πυθαγόρειοι παραδέχονται την τοπολογική διαφοροποίηση του ουρανού και κατ' επέκταση του επίγειου κόσμου, με βάση τις ύψιστες αρχές του *πέρατος* και του *απείρου*. Το τελευταίο αυτό ισοδυναμεί με το *κενό*, το οποίο διεισδύει στον κόσμο από το άπειρο και διακρίνει τον *τόπο* του κάθε πράγματος (δες ΜΦ, Θ' 6. 1048b 9-10 και W. D. ROSS [1955]*²: 137, απόσπ. 11 από το *Περὶ Πυθαγόρου* κατά τον Στοβαίο). Αν αυτό ισχύει, θα υπάρχουν διαφορετικοί τόποι από τους αριθμούς των πραγμάτων, στη λογική ότι: $1 \times (2 + 3) \neq 2 \times (1 + 3)$, διότι η αλλαγή θέσης και μόνο ενέχει διαφορετική αρίθμηση. Οι Πυθαγόρειοι βέβαια εξηγούν τη φυσική πραγματικότητα μέσα από τους αριθμούς. Άρα υπάρχουν *τόποι* οι οποίοι εμφανίζονται εξαιτίας των αριθμών και των αρχών που τους διέπουν. Όστε, όπως επισημαίνει ο M. CAVEING [2009]: 63, ακόμη και ένα γεωμετρικό αντικείμενο αποκτά φυσικο-οντολογικό χαρακτήρα: το πρόβλημα εντοπισμού σημείων σε μία ευθεία θα είναι πρόβλημα προσδιορισμού ενός φυσικού στοιχείου σε χώρο απόλυτα προσδιορισμένο. Η λογική οδηγεί στην παραδοχή ότι υπάρχουν αριθμημένες θέσεις για κάθε σημείο, άρα υπάρχει αριθμός του αριθμού, και τότε εύκολα ανάγεται κανείς σε ατέρμονες αναγωγές επανατοποθέτησης.

χρόνου («*χρόνον καθ' αὐτόν*») που εκτελείται μια κίνηση (και όχι σε κάποιο στοιχείο αυτού του χρόνου) είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε το ακριβές μέγεθος το οποίο αντιστοιχεί στο κινούμενο.¹ Η έννοια της αντιστοίχισης δίνεται εδώ με την έκφραση «*κατά τι*» και η έννοια της ακρίβειας, δηλαδή ο προσδιορισμός των άμεσων ορίων, με τη λέξη «*πρώτον*».² Αντίστροφα, ο προσδιορισμός της διάστασης κατά την οποία εκτείνεται το κινούμενο μπορεί να γίνει μόνο κατά τη διάρκεια της ακινησίας, όταν δηλαδή ο χρόνος παρέρχεται αλλά το σώμα δεν μετακινείται. Είναι παράξενο που ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί εδώ μια τόσο αφηρημένη ορολογία, αντί να χρησιμοποιήσει πιο πρόσφορους όρους, όπως το *μέγεθος* ή ο *τόπος*. Αυτό πιθανότατα δεν οφείλεται μόνο στη δυσκολία να εκφραστούν στην ελληνική γλώσσα οι νέες φιλοσοφικές συλλήψεις που αποδίδουν όψεις της φυσικής πραγματικότητας, όπως θεωρεί ο J. LEAR [1981]: 91. Κρίνοντας τις δύο προτεινόμενες έννοιες, θα δεχόμασταν ότι πιθανότατα η έννοια του *τόπου* δεν είναι η καταλληλότερη για να αποδώσει τη λογική του «Βέλους», εφόσον στην αριστοτελική σκέψη εξαρτάται από την ιδέα του *περιέχοντος*, ιδέα η οποία ελάχιστα θα μπορούσε να συμβάλει στην επίλυση των αποριών που προκαλούνται από το φαινόμενο της κίνησης. Ότι το *μέγεθος* θα μπορούσε να εξυπηρετήσει επιτυχέστερα τον συλλογισμό υποστηρίζεται και από τον Σιμπλίκιο, ο οποίος αποδίδει τη βασική προκειμένη λέγοντας: «*ἀδύνατον ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ κατά τι εἶναι τοῦ διαστήματος, ἐν ᾧ κινεῖται*» (κατά H. DIELS [1895]*: 1010. 2-3).³ Τόσο το *μέγεθος* όσο και το *διάστημα* είναι όροι που μπορούν να αποδώσουν τον διανυσματικό χαρακτήρα της κίνησης, όχι όμως η στατική έννοια του *τόπου*. Γι' αυτό άλλωστε η έννοια του *μεγέθους* θα συσχετιστεί ουσιαστικά με το φαινόμενο της κίνησης στην αριστοτελική φιλοσοφία, ελλείψει μιας πιο ενοποιητικής έννοιας για τον *χώρο* ως πεδίο εκδήλωσης των φυσικών φαινομένων.

Θα βλέπαμε λοιπόν με μεγαλύτερη σιγουριά την έννοια του *μεγέθους* (ή έστω εκείνη του *διαστήματος*) να εμπλέκονται στην παραδοξότητα του «Βέλους». Με βάση το παραπάνω σκεπτικό, θα συμπληρώναμε ως εξής την προκειμένη (1) του Αριστοτέλη: «*εἰ γὰρ αἰεὶ... ἡρεμεί πάν ὅταν ᾗ κατὰ τὸ ἴσον < ἐαυτῷ μέγεθος >...*». Το κέρδος μας από αυτήν τη διόρθωση μπορεί να φαίνεται ελάχιστο, μπορεί όμως να αποδειχτεί κάτι περισσότερο, αν παραδεχτούμε ότι προσεγγίζει περισσότερο την ορολογία και τη λογική του Ζήνωνα. Γιατί όταν κάτι είναι ίσο με τον εαυτό του είναι ακριβώς *ισοπαλές*, σύμφωνα με το χαρακτηρισμό του Παρμενίδη (DK [28]: B8), παραμένει ισόρροπο στα όριά του, επομένως η κίνηση δεν το αφορά στην ουσία του και δεν προκαλεί την παραγωγή της απροσδιοριστίας που είδαμε να φα-

¹ Ο Σιμπλίκιος σημειώνει ότι η έκφραση «*χρόνον καθ' αὐτόν*» σημαίνει τον συνολικό χρόνο της κίνησης. Το συγκεκριμένο χωρίο είναι αρκετά δυσνόητο, ακολουθούμε ωστόσο σε γενικές γραμμές την ερμηνεία του W. D. Ross [1936]*: 655 (σχόλιο στο 239a 33 – b 4.) Η έκφραση «*κατά τι εἶναι πρῶτον*» (239a 25) αποδίδεται από τον Ρος ως «*over against some particular thing primarily*». Ο J. LEAR [1981]: 93 την αποδίδει «*what it is up against*», συμφωνώντας με το πνεύμα της ερμηνείας του Ρος.

² Ο χαρακτηρισμός «*πρώτος*» χρησιμοποιείται για να δηλώσει τα άμεσα όρια τόσο στην περίπτωση του *τόπου* (βλ. παραπάνω, ΦΑ, Δ' 2. 209a 33: «*ὁ δ' ἴδιος, ἐν ᾧ πρώτῳ...*» και 209b 1-2) όσο και του *χρόνου* (βλ. ΦΑ, Ζ' 6. 236b 22 και 34).

³ Στη συνέχεια των σχολίων του ο Σιμπλίκιος χρησιμοποιεί εναλλακτικά το *διάστημα* για τις κινητικές περιγραφές και τον *τόπο* για τις στατικές (κατά DIELS [1895]*: 1010. 21-23): «*εἰ ἐν μηδενὶ χρόνῳ τὸ κινούμενόν ἐστι κατὰ τι τοῦ διαστήματος, ἐφ' οὗ κινεῖται, μηδὲ τὸν ἴσον αὐτῷ κατέχειν τόπον...*» και 28-29: «*ἐν τῷ νῦν δὲ μόνῳ κατέχει τὸν ἴσον ἐαυτῷ τόπον...*». Από την έννοια του *διαστήματος* λοιπόν ο Σιμπλίκιος περνά στην έννοια του *τόπου*.

νερώνεται μέσα από τον πληθωρισμό των μεγεθών στα παράδοξα που εξετάσαμε. Επιπλέον, μία τέτοιου είδους εννοιολογική συμπλήρωση μας παραπέμπει στον δεύτερο ορισμό του *τόπου* — που παραθέτει αλλά δεν υιοθετεί ο Αριστοτέλης —, σύμφωνα με τον οποίο ο *τόπος* προκύπτει από το *διάστημα του μεγέθους* και καταλήγει να ταυτίζεται με την *ύλη*.¹ Στο σημείο αυτό η διαλεκτική των Ελεατών από τη μία πλευρά και των Ατομικών από την άλλη πλευρά δεν φαίνεται να απέχουν πολύ. Αλλά ήδη οι έννοιες που χρησιμοποιούμε με βάση τις αριστοτελικές πληροφορίες δεν είναι οι κατάλληλες. Αν προσέξουμε τον ορισμό που δίνεται από τον Σταγειρίτη, θα αντιληφθούμε αμέσως το πρόβλημα: *τόπος είναι το διάστημα του μεγέθους...* Προφανώς στον ορισμό αυτό είναι το *μέγεθος* που παίζει το ρόλο της *ύλης* και όχι ο *τόπος*.

δ) Το «Βέλος» στην παραδοξότητα του *παρόντος*.

Η παραπάνω προσέγγιση γίνεται μάλλον σιωπηλά αποδεκτή από τους νεότερους μελετητές, οι οποίοι δίνουν περισσότερη βάση στην αριστοτελική μαρτυρία και αποφεύγουν να καταδικάσουν τη συμμετοχή του «τώρα» (*νύν*) στη διαδικασία του συλλογισμού. Το μεγάλο βέβαια άλλοθι του Αριστοτέλη, από ιστορική άποψη, είναι το επιβλητικό αξίωμα του Παρμενίδη για το *ὄν*: «*νύν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές*», το οποίο φαίνεται κυρίως να αποσκοπεί στην απόρριψη οποιασδήποτε διαφοροποίησης ή μεταβολής που θα εισήγαγε την πολλαπλότητα.² Μπορούμε βέβαια να υποθέσουμε ότι ο Ελεάτης φιλόσοφος αντιπαρτίθεται συνειδητά στον τρόπο με τον οποίο ο Ηράκλειτος συνελάμβανε την αιωνιότητα του κόσμου, την οποία ο τελευταίος στοχαζόταν μέσα από τις μεταβολές, τις διαστάσεις και τις αντιθέσεις που τον σπαράσσουν.³ Ο Παρμενίδης επιδιώκει, αντίθετα, να συλλάβει την αιωνιότητα στο διηνεκές *τώρα* και, επομένως, να αποκαταστήσει τη χρονική συνέχεια σε οποιαδήποτε έκφανση του *ὄντος*.⁴ Η αντίδραση από την πλευρά των πλουραλιστών ήρθε, όπως είπαμε, από την πλευρά του Αναξαγόρα, ο οποίος ισχυρίστηκε ότι «*τώρα είναι όλα μα-*

¹ Η διάκριση έχει αναφερθεί από τον Αριστοτέλη λίγο νωρίτερα, στο *ΦΑ*, Δ' 3. 209b 7-17.

² *DK* [28]: B8, στ. 5-6. Για μια κριτική προσέγγιση του συγκεκριμένου αξιώματος βλ. G. E. L. OWEN [1966]: 33. Ο Όουεν ανιχνεύει στο επιχείρημα του Παρμενίδη τον αποκλεισμό της πρώτης αιτίας μεταβολής και, κατά συνέπεια, της αρχής του Αποχρώντος Λόγου, όπως βλέπουμε αργότερα να τη διατυπώνει ο Λάιμπνιτς.

³ Ο Ηράκλειτος εντάσσει τη χρονική προοπτική στην ουσία του κόσμου: «*ἦν ἀεί καὶ ἔστιν καὶ ἔσται*» (*DK* [22]: B30). Ο Παρμενίδης αντιτείνει: «*εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσσεσθαι*» (B8: στ. 20). Δες πάνω σ' αυτό τα σχόλια του Eu. ΡΟΥΣΣΟΥ [2002]* 3: 91 (αριθ. 8.5).

⁴ Εδώ τίθεται το εξής πρόβλημα, αν θέλουμε να είμαστε περισσότερο ακριβείς: δεν μπορούμε να διακρίνουμε αν μαζί με το «*νύν*» ο Παρμενίδης αποδέχεται κάποια μορφή χρονικότητας του *ὄντος* και αν διακρίνει τη χρονικότητα του γίνεσθαι από την εντελώς άχρονη αιωνιότητα. Οι τελευταίες πάντως διακρίσεις θα πρέπει να αποδοθούν στον Πλάτωνα (*Τίμαιος*, 37d-38b και *Παρμενίδης*, 152b-e). Το παρμενίδειο αξίωμα αναλαμβάνει και ο Μέλισσος (*DK* [30]: B1), παραλλάσσοντας ωστόσο την αρχική διατύπωση και επανεισάγοντας την έννοια του «*ἀεί*» στη χρονική προοπτική. Προετοιμάζει έτσι, κατά μία έννοια, την εισαγωγή του *απείρου*. Για μια συζήτηση του προβλήματος, βλ. L. TARÁN [1965]*: 175 κ.εξ. και E. HEITSCH [1974]*: 166 κ.εξ.

ζί», εισάγοντας εξ αρχής ως αξίωμα την πολλαπλότητα του Όντος.¹ Επομένως, από ιστορικής πλευράς, είχε ήδη ξεκινήσει ένας θεωρητικός διάλογος που στους όρους του ενέπλεκε το «*νύν*» και, κατά συνέπεια, δεν υπάρχει καταρχήν κώλυμα για την αναγωγή του αριστοτελικού συλλογισμού στον ίδιο τον Ζήνωνα.

Οι *KRS* μάλιστα θεωρούν ότι το παράδοξο του «Βέλους», στη μορφή που διασώζεται από τον Αριστοτέλη, αποτελούσε το πρώτο σκέλος της αντινομίας που αποδίδει ο Διογένης Λαέρτιος στον Ζήνωνα, λέγοντας ότι «*το κινούμενο δεν κινείται ούτε στη θέση όπου βρίσκεται ούτε στη θέση όπου δεν βρίσκεται*».² Αποδέχονται δε ότι την αντινομία αυτή συμπεριέλαβε αργότερα στο οπλοστάσιο της διαλεκτικής του και ο Διόδωρος Κρόνος, κατά τη μαρτυρία του Σέξτου (*Πρός φυσικούς*, Β' 87). Η ανασύσταση λοιπόν του συλλογισμού που επιχειρούν είναι παρόμοια με εκείνην του J. LEAR [1981]: 91, με την ανάλυση του οποίου φαίνεται να συμπίπτουν. Παραθέτουμε εδώ τον συλλογισμό ελάχιστα διορθωμένο, με βάση τα όσα είπαμε προηγουμένως, ως προς τις προκειμένες (1), (2) και (3):

- (1) *Κάθε πράγμα που < αντιστοιχεί σε μέγεθος > ίσο με το μέγεθός του ηρεμεί.*
- (2) *Στο παρόν, κάθε πράγμα < αντιστοιχεί σε μέγεθος > ακριβώς ίσο με το μέγεθός του.*
- (3) *Επομένως στο παρόν, κάθε πράγμα ηρεμεί.*
- (4) *Αλλά κάθε πράγμα που κινείται κινείται πάντα στο παρόν.*
- (5) *Επομένως κάθε πράγμα που κινείται μένει πάντα — δηλαδή σε όλη τη διάρκεια της κίνησής του — ακίνητο.*

Τόσο οι *KRS* όσο και ο Τζόνθαν Λήαρ (J. Lear) χρησιμοποιούν στις προκειμένες (1) και (2) την έκφραση «*καταλαμβάνει χώρο*» (αγγλιστί: *occupies a space*) αντί για το «*αντιστοιχεί σε μέγεθος*», που χρησιμοποιήθηκε εδώ. Προτιμήσαμε όμως να αποφύγουμε μια απόδοση που θα χρέωνε στον Ζήνωνα μια έτοιμη θεωρία για τη δομή του χώρου και τη λειτουργία του *τόπου*, η οποία ίσως να αποδεικνυόταν αβάσιμος αναχρονισμός. Είδαμε, αντίθετα, ότι η *αντιστοίχιση μεγεθών* στα πλαίσια της κίνησης αποτελεί μια μέθοδο την οποία έχει κατά νου ο Αριστοτέλης προτού εισαγάγει την αναφορά του στα κινητικά παράδοξα. Η ίδια μέθοδος μάλιστα τίθεται σε εφαρμογή και στην περίπτωση του 4ου παραδόξου, το οποίο είναι γνωστό ως οι «*Κινούμενες σειρές*» (βλ. σχήμα 5).³

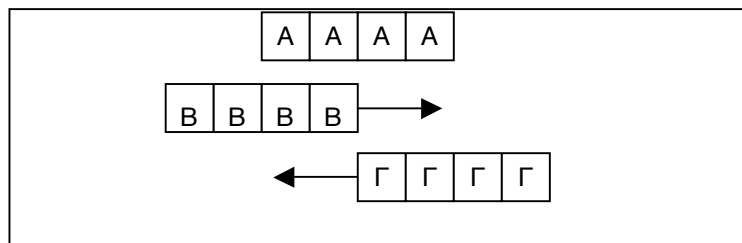
Στο εν λόγω παράδοξο των «*Κινούμενων σειρών*» συναντάμε μια σκηνοθεσία η οποία μας τοποθετεί μέσα σ' ένα στάδιο και υποθέτει τρεις παράλληλες σειρές που αποτελούνται από τέσσερις ίσους «όγκους» η καθεμία (ο Εύδημος μιλά για κύβους). Οι σειρές αυτές βρίσκονται σε διαφορετική η καθεμία κινητική κατάσταση: η πρώτη σειρά (AAAA) είναι ακίνη-

¹ Δες *DK* [59]: B6, στίχος 6 (= Σιμπλίκιος κατά *DIELS* [1882]*: 164. 29-30): «*και νύν πάντα όμου*». Αξιοπρόσεκτο είναι και το απόσπασμα B12 του Αναξαγόρα (= *DIELS* [1882]*: 156. 13 – 157. 4), ιδίως οι στίχοι 24-28 στο κείμενο του Σιμπλίκιου, όπου περιγράφεται η διαχρονική δράση του Νου στην οργάνωση και τη διαμόρφωση του σύμπαντος. Όσον αφορά στον Εμπεδοκλή, διαφαίνεται το σχήμα της κυκλικής δομής του χρόνου χωρίς κάποια ιδιαίτερη αναφορά στο *τώρα* (*DK* [31]: B17b, στ. 27-35).

² *KRS* [1983]: 281 και Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι*, Θ' 72 (= *DK* [29]: A4).

³ *ΦΑ*, Ζ' 9. 239b 33 – 240a 18 (= *DK* [29]: A28).

τη, ενώ η δεύτερη (BBBB) και η τρίτη (ΓΓΓΓ) σειρά κινούνται ισοταχώς αλλά προς αντίθετες κατευθύνσεις (σχήμα 5).¹



Σχήμα 5.
Οι «Κινούμενες σειρές».

Προκειμένου λοιπόν να μετρηθεί μια κίνηση, αυτό που πρέπει να κάνει κανείς είναι να αντιστοιχίσει το κινούμενο σώμα με κάποιο μέγεθος ακίνητο, προσπαθώντας με την αντιστοίχιση να πετύχει την ακρίβεια στη μέτρηση με τη σύμπτωση των ορίων και των μερών. Έστω ότι εδώ οι συνθήκες είναι ιδανικές και τα σώματα φαίνονται σύμμετρα, έχουμε δηλαδή τρεις παράλληλες τετράδες οπλιτών. Αν δοθεί διαταγή στις τετράδες να στοιχηθούν, τότε η τετράδα BBBB θα κάνει δύο βήματα προς τα δεξιά και η τετράδα ΓΓΓΓ δύο βήματα προς τα αριστερά. Ενώ όμως φαινομενικά οι τετράδες κινήθηκαν ισοταχώς, διότι κάλυψε η καθεμία δύο μέρη της AAAA, παρατηρούμε ότι η ΓΓΓΓ κάλυψε και τα τέσσερα μέρη της BBBB, άρα κινήθηκε με διπλάσια ταχύτητα. Και το ίδιο θα λέγαμε ότι ισχύει για τη BBBB, η οποία κάλυψε ολόκληρη τη ΓΓΓΓ. Τι ακριβώς συμβαίνει;

Το πρώτο που θα λέγαμε είναι ότι το παράδοξο θέλει να αποδείξει τον *σχετικό χαρακτήρα της κίνησης*, ο οποίος έγκειται στην επιλογή ενός συστήματος αναφοράς στα πλαίσια του οποίου αναλύεται και μετριέται το εκάστοτε κινητικό φαινόμενο. Αν όμως λάβουμε υπόψη την περίπτωση να κινηθούν ταυτόχρονα οι τετράδες BBBB και ΓΓΓΓ κατά δύο βήματα προς την ίδια κατεύθυνση, τότε θα συμβεί το παράδοξο να φαίνεται ότι κινείται μονάχα η σειρά AAAA. Με άλλα λόγια, το παράδοξο δεν επισημαίνει απλώς μια φαινομενική παραδοξότητα στη μέτρηση της κίνησης, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης (240a 1-4). Η σημασία του έγκειται μάλλον στην αμφισβήτηση του ίδιου του φαινομένου της κίνησης, το οποίο μεταβάλλεται σε επιφαινόμενο, ακριβώς επειδή θα πρέπει πάντα κανείς να επιλέγει κάποιο σύστημα αναφοράς, άρα να σχετικοποιεί το φαινόμενο. Κάτι τέτοιο όμως συνεπάγεται ότι δεν υπάρχει ένα απόλυτο σύστημα αναφοράς αλλά μόνον ενδεχόμενες περιγραφές. Με άλλα λόγια, η κίνηση ξεφεύγει από τη βεβαιότητα της νόησης και εναπόκειται στις συμβάσεις της κοινής εμπειρίας, ώστε φαίνεται να μην έχει αφεαυτής κάποια πραγματική υπόσταση.²

¹ Δες και το αντίστοιχο σχεδιάγραμμα του Αλέξανδρου Αφροδισιέα, το οποίο διασώζει ο Σιμπλίκιος (κατά Diels [1895]*: 1016. 9 – 1020. 6 = DK [29]: A28a).

² Δες και τις παρατηρήσεις των KRS : 285. Το ενδιαφέρον αυτό παράδοξο αποτελεί μια καίρια παρατήρηση στην υφή της κίνησης, η οποία θα αποτελέσει αφετηρία προβληματισμού και για τον Μπερξόν (δες παρακάτω, κεφ. A3.2.1 κ.εξ.).

Το στοιχείο όμως που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι η μέθοδος της αντιστοίχισης *μεγέθους* και *κίνησης*, που εφαρμόζεται και εδώ όπως και στο «Βέλος». Εφαρμόζεται δε σε τέτοιο βαθμό που θα πρέπει να παρατηρήσουμε κάτι παράξενο: φαίνεται να προϋποτίθεται ότι υπάρχουν αδιαίρετα μεγέθη τα οποία αντιστοιχούν σε αδιαίρετα *κινήματα*, άρα και σε αδιαίρετους χρόνους κίνησης. Το παράδοξο τότε θα ήταν ότι, ενώ κανονικά μία διάρκεια αντιστοιχεί σε ένα μέρος *μεγέθους*, με την κίνηση των σειρών παρατηρείται το φαινόμενο μία διάρκεια να αντιστοιχεί σε διπλάσια διανύσματα, γεγονός που σημαίνει ότι ο αμερής χρόνος μοιράζεται στις διανυσματικές ενότητες. Το παράδοξο φαίνεται να συνηγορεί υπέρ της *συνέχειας* του *μεγέθους*, της *κίνησης* και του *χρόνου*, προκειμένου να εγκαταλειφθεί η υπόθεση της ένα προς ένα αντιστοιχίας, η οποία εφαρμόζεται και στο «Βέλος». Η διαφορά είναι ότι στο «Βέλος» είχαμε ένα προς ένα αντιστοιχία ενιαίων μεγεθών, ενώ στην περίπτωση των «Κινούμενων σειρών» έχουμε αντιστοιχία περισσότερων του ενός μεγεθών (για την ακρίβεια, 1/2).

Επιστρέφοντας στο παράδοξο του «Βέλους», οι παραπάνω σκέψεις μάς οδηγούν να πούμε ότι, αν θεωρήσουμε το ιπτάμενο βέλος σε διαφορετικές φάσεις της τροχιάς του, θα δούμε ότι αυτό δεν αντιστοιχεί κάθε φορά σε περισσότερο μέγεθος απ' ό,τι έχει. Για μια τέτοια θεώρηση δεν τοποθετούμε το βέλος σε ένα σύστημα αναφοράς, όπως έγινε με τις κινούμενες σειρές, αλλά θεωρούμε αποκλειστικά το ίδιο το βέλος στη διαδρομή του. Ενδεχομένως τότε να πρέπει να παραδεχτούμε ότι, αφού κάθε φορά το βέλος διατηρεί ίδιο το μέγεθος στο οποίο αντιστοιχεί, τότε δεν κινείται. Για να το εκφράσουμε με άλλα λόγια, δεν φαίνεται να υπάρχουν λόγοι για να δεχτούμε ότι το βέλος καθ' αυτό παρουσιάζει σημάδια κίνησης, σε οποιοδήποτε σημείο της τροχιάς του κι αν το θεωρήσουμε.

Η μεταβλητή που εισάγεται με τη συλλογιστική του Αριστοτέλη θέλει οι διάφορες φάσεις της τροχιάς του βέλους να αντιστοιχούν όχι μόνο σε διαστήματα *μεγέθους* αλλά και σε *χρόνους*. Διότι, κατά τον Σταγειρίτη, για να θεωρήσεις την κατάσταση του βέλους σε οποιαδήποτε θέση, θα πρέπει να σταματήσεις τον χρόνο, να θέσεις δηλαδή ένα όριο στη χρονική ροή, και το όριο αυτό θα είναι το *τώρα* (*νῦν*). Πράγματι, σ' αυτήν την προοπτική, το βέλος αντιστοιχεί σε μέγεθος ίσο με τον εαυτό του και δεν κινείται καθώς δεν έχει χρόνο για να κινηθεί. Ως προς αυτό το συμπέρασμα δεν υπάρχει καμία διαφωνία ανάμεσα στον Αριστοτέλη, τον Ζήωνα και τον Διόδωρο. Ο Σταγειρίτης όμως προχωρεί παραπέρα, αναιρώντας και τη δυνατότητα ακινησίας στα πλαίσια του *τώρα*. Το βασικό του επιχείρημα λέει εδώ ότι, για να θεωρηθεί ότι ένα αντικείμενο ηρεμεί, θα πρέπει να παραμείνει αμετάβλητη η θέση του για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα, το οποίο θα πρέπει να οριοθετηθεί από δύο διαφορετικές στιγμές (*ΦΑ*, Ζ' 3. 234a 31 – b 9). Κατά συνέπεια, δεν νοείται ούτε κίνηση αλλά ούτε και ακινησία στο *τώρα*.

Είναι καιρός λοιπόν στο σημείο αυτό να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο το «*νῦν*» αποκτά την ιδιαίτερη σημασία του χρονικού ορίου στη σκέψη του Σταγειρίτη. Το σημείο είναι κρίσιμο, διότι ενδέχεται το «*τώρα*» να απορροφήσει όλη την ύπαρξη του χρόνου. Εξάλλου θα τεθεί το ζήτημα αν πράγματι το *τώρα* ισοδυναμεί με τη χρονική έννοια του «*παρόντος*».

ε) Η στένωση της έννοιας του «τώρα»

Η συγκεκριμένη σύλληψη του αδιαίρετου *παρόντος* δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως αριστοτελική καινοτομία, όπως θεωρεί ο Γρ. Βλαστός, καθώς ο συγκεκριμένος όρος είχε ήδη τύχει ιδιαίτερης επεξεργασίας στην προγενέστερη του Σταγειρίτη φιλοσοφική παράδοση. Σύμφωνα βέβαια με τις σχετικές παραπομπές στα λεξικά *LSJM* και *ΛΠΦ*, το «*νῦν*» στην τρέχουσα αρχαιοελληνική γλώσσα χρησιμοποιούνταν συχνότερα για να παραπέμψει στο *σήμερα*, παρά στο στιγμιαίο *τώρα*, όπως το αντιλαμβανόμαστε εμείς σήμερα. Μια τέτοιου είδους διαδεδομένη χρήση φαίνεται βέβαια εύλογη, για μια εποχή κατά την οποία η απαίτηση για ακρίβεια περιοριζόταν μάλλον στην έγκυρη χρονολόγηση παρά στη χρονομέτρηση ελάχιστων διαρκειών. Από την άλλη πλευρά πάντως, τα φιλοσοφικά δεδομένα που θα πρέπει να λάβουμε υπόψη σχετικά με τη θεωρητική επεξεργασία του «*νῦν*» είναι αρκετά, και κατά πρώτο λόγο η βαρύνουσα θέση του Παρμενίδη ότι το *ὄν* «*είναι τώρα όλο μαζί*», στην οποία αναφερθήκαμε. Το πρόβλημα παραμένει ότι στη φράση αυτή δεν ξεκαθαρίζεται η σχέση του *τώρα* με τη ροή του χρόνου και τη συνακόλουθη εννοιολογική διάκριση παρελθόντος και μέλλοντος, την οποία αναγνωρίζει αργότερα στο «*νῦν*» ο Αριστοτέλης. Κατά δεύτερο λόγο, είδαμε νωρίτερα ότι στο αδιαφοροποίητο *τώρα* του Παρμενίδη αντιτάχθηκε ο Αναξαγόρας, αποκαθιστώντας την ιστορικότητα και τη διαφοροποίηση του όντος στο παρόν.¹

Ο Πλάτων, από την πλευρά του, δεν είναι αρκετά σαφής στη χρήση του «*νῦν*». Το χρησιμοποιεί για να αναφερθεί σε μία τρέχουσα χρονική περίοδο (*Παρμενίδης*, 152b: «*ὁ νῦν χρόνος*»), γεγονός που δίνει λαβή στον Γρ. VLASTOS [1966]²: 207-8 να αποδώσει πρώτιστα στον Αριστοτέλη τη διαμόρφωση της έννοιας του *στιγμιαίου παρόντος* και να υποστηρίξει ότι σε καμία περίπτωση δεν θεματοποιείται και δεν αναλύεται περαιτέρω η έννοια του «*νῦν*», είτε από τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους είτε από τον Πλάτωνα. Και καταλήγει λέγοντας ότι δείχνει μάλλον απίθανο να μπορούσε να βασιστεί ένα επιχείρημα πάνω σ' αυτή την έννοια ήδη από τις αρχές του 5ου αιώνα π.Χ.

Ο Γκ. Ε. Λ. Όουεν όμως παρατήρησε ἐπ' αυτού ότι ο Βλαστός δεν ερμηνεύει σωστά το παραπάνω χωρίο. Οποσδήποτε στο πλατωνικό κείμενο υπάρχουν ασάφειες, μπορεί να αποδειχθεί ωστόσο ότι έχει ήδη διατυπωθεί από τον Πλάτωνα το επιχείρημα που οδηγεί στη θεώρηση του παρόντος ως στιγμιαίου και το οποίο ονομάσαμε «**επιχείρημα της στένωσης του παρόντος**».² Στα πλαίσια της Β' υπόθεσης του *Παρμενίδη* για τη σχετικότητα του Ενός (151e – 153b), ο Πλάτων εξετάζει το *ἔν* σε σχέση με τον *χρόνο*. Υπό αυτή την προοπτική, μαθαίνουμε ότι στο «*είναι*» κάθε συγκεκριμένου όντος μετέχει και ο *παρών χρόνος*, ενώ στο «*ήταν*» μετέχει ο παρελθών και στο «*θα είναι*» ο μέλλον χρόνος. Σ' αυτά τα πλαίσια νοούμενος, ο «*νῦν χρόνος*» φαίνεται αρχικά να είναι μία περίοδος που διαρκεί, καθώς βρίσκε-

¹ Ενδιαφέρον παρουσιάζει από άποψη ορολογίας ότι η *παρουσία*, αυτό που είναι «παρόν», δεν φαίνεται να έχει χρονική αλλά καθαρά οντολογική σημασία. Παράβαλε και τη μόνη αναφορά στο *παρόν* («*παρεόν*») από τον Εμπεδοκλή (*DK* [31]: B106).

² Πρόκειται για το επιχείρημα που είδαμε νωρίτερα ότι παρατίθεται από τον Σέξτο (*Πρός φυσικούς*, Β' 119-120), και προβληματιστήκαμε για το αν θα μπορούσε να αποδοθεί στον Διόδωρο Κρόνο. Δες και G. E. L. OWEN [1976]: 303-5. Με τον όρο «*στένωση*» αποδίδουμε τον αγγλικό όρο «*retrenchability*».

ται πάντοτε ανάμεσα στο παρελθόν και στο μέλλον, συγκροτώντας έτσι το δυναμικό πεδίο του *γίνεσθαι*. Από τη στιγμή όμως που η δομή της χρονικής διαφοράς θα επιμεριστεί σε παρελθόν, παρόν και μέλλον, δημιουργείται η συνθήκη της θεώρησης του παρόντος υπό στενότερη προοπτική. Αυτό θα σημαίνει πως, οτιδήποτε είναι να *γίνει* ένα συγκεκριμένο *Ον*, *γίνεται* πάντοτε στο *μεταξύ* του παρελθόντος και του μέλλοντος χρονικό διάστημα. Ωστόσο, παρατηρεί αμέσως ο φιλόσοφος, καθώς το *Ον* προοδεύει από το *κάποτε* στο *έπειτα*, δηλαδή από τον παρωχημένο στον επικείμενο χρόνο, δεν μπορεί ποτέ να ξεπεράσει το *τώρα*: «*οὐ γάρ που πορευόμενόν γε ἐκ τοῦ ποτέ εἰς τὸ ἔπειτα ὑπερβήσεται τὸ νῦν*» (152b). Και εφόσον προϋποτίθεται η σύμπτωση του *γίνεσθαι* με το *τώρα*, οδηγείται κανείς στο συμπέρασμα ότι τότε το *γίνεσθαι* αναστέλλεται και ότι το *Ον* στο *τώρα* δεν μπορεί να *γίνεται* αλλά μόνο να *είναι*.¹

Το παραπάνω συμπέρασμα δεν αφορά, βεβαίως, ένα *τώρα* που διαρκεί αλλά το *στιγμιαίο τώρα*, το οποίο αποτελεί μια νοητή συμπύκνωση ή διαίρεση του επικαιρικού χρόνου. Η συγκεκριμένη διαφοροποίηση χρησιμοποιείται και στη συνέχεια του *Παρμενίδη*, διότι, στην προσπάθεια να συλλάβει και να εκφράσει τον διαλεκτικό πυρήνα της χρονικότητας και του *γίνεσθαι*, ο Πλάτων προβαίνει στις εξής σκέψεις: Αυτό που προοδεύει «*τὸ προϊόν*» δεν μπορεί να περιοριστεί αποκλειστικά στο *τώρα*. Γιατί αυτό που προοδεύει υπόκειται στη συνθήκη να *εφάπτεται* και στα δύο αυτά, δηλαδή και στο *τώρα* και στο *έπειτα*, αφενός μεν αφήνοντας το *τώρα*, αφετέρου δε περιλαμβάνοντας το *έπειτα*, κι ανάμεσα στα δύο αυτά, το *τώρα* και το *έπειτα*, διεξάγεται το *γίνεσθαι*.² Κατά συνέπεια, μια κίνηση που παραδεχόμαστε ότι διεξάγεται στο παρόν καταλήγει να περιλαμβάνει και μέρος από το παρελθόν αλλά και από το μέλλον, κάτι όμως που είναι απαράδεκτο. Γι' αυτόν τον λόγο ο Πλάτων αποκλείει το *γίνεσθαι* από το *τώρα* («*νῦν*»): στο παρόν, κάθε πράγμα μπορεί μόνον να είναι ό,τι είναι αλλά δεν μπορεί να γίνει τίποτα.

Μετά από τόσους αιώνες σκέψης, εύκολα θα κατηγορούσε κανείς το πλατωνικό κείμενο για ασάφεια ως προς τη χρήση των όρων και την τελική διατύπωση των σημείων που ζητάμε να διασαφηνίσουμε. Θα έχει άδικο όμως, αν δεν λάβει υπόψη τόσο τη διαλεκτική υφή του όσο και το παράδοξο του ίδιου του πράγματος, δηλαδή της χρονικής προόδου. Είδαμε πως ο Διόδωρος αντιμετώπισε το συγκεκριμένο πρόβλημα αρνούμενος να αποδεχθεί την κίνηση εν τῷ γίνεσθαι και προτιμώντας να περιγράφει μόνο συντελεσμένες διαφοροποιήσεις. Εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ ωστόσο να παρατηρήσουμε είναι ότι ήδη στον Πλάτωνα η έννοια του «*νῦν*» εμφανίζεται λειτουργώντας με διπλό τρόπο: α) ως νοητή παύση στη χρονική ροή και συνθήκη κάθε απόφασης σχετικά με την ουσία των πραγμάτων και

¹ *Παρμενίδης*, 152b-c: «*ἐπίσχει τότε τοῦ γίνεσθαι... ἐπειδὴν τῷ νῦν ἐντύχη, καὶ οὐ γίνεται, ἀλλ' ἔστι τότ' ἤδη...*». Πρέπει να προσθέσουμε ότι το πλατωνικό κείμενο αναπτύσσεται με βάση την υπόθεση ενός ὄντος το οποίο φαίνεται κάθε φορά στα όρια του παρόντος χρόνου να γίνεται γηραιότερο αλλά και νεότερο. Αυτό μπορεί να συμβεί μόνον εφόσον στην ανάλυση του *παρόντος* βρεθεί να παρειαφρέουν τόσο το παρελθόν όσο και το μέλλον (*πρβλ.* 141b-c). Δες επίσης G. E. L. OWEN [1976]: 308, ο οποίος επισημαίνει ως πρόβλημα και τον αυτοαναφορικό τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων καταστρώνει τον συλλογισμό του θεωρώντας το συγκεκριμένο *Ον* ως νεότερο ή γηραιότερο σε σχέση με τον εαυτό του («*πρεσβύτερον ἑαυτοῦ*»).

² *Παρμενίδης*, 152c: «*τὸ γὰρ προϊὼν οὕτως ἔχει ὡς ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι, τοῦ τε νῦν καὶ τοῦ ἔπειτα, τοῦ μὲν νῦν ἀφιέμενον, τοῦ δ' ἔπειτα ἐπιλαμβανόμενον, μεταξύ ἀμφοτέρων γιγνόμενον, τοῦ τε ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν*».

β) ως αφετηρία του γίνεσθαι, δηλαδή ως υπέρβαση της συντέλειας που ωθείται διαρκώς προς κάτι άλλο. Το «*νῦν*» επομένως, συλλαμβάνεται από τη νόηση μόνον εφόσον ενεργοποιηθεί η συνθήκη διελευστικότητας ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον με ανασταλτικό ή με δυναμικό τρόπο. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια υποτυπώδη φαινομενολογία της χρονικής συνείδησης, η οποία δεν έχει ακόμη θεματοποιηθεί και η οποία περιορίζεται στη διαλεκτική της περιγραφή.

Γι' αυτό είναι σωστό να μη συγχέουμε την έννοια του «*νῦν*» με την έννοια του «*ἐξαίφνης*», την οποία επικαλείται αργότερα ο Πλάτων. Το «*ἐξαίφνης*» δηλώνεται ως μια φυσική παραδοξότητα («*φύσις ἄτοπος*»), η οποία φανερώνεται στη μεταβολή της κινητικής κατάστασης του πράγματος από την κίνηση στη στάση και τούμπαλιν. Χαρακτηρίζεται δε ως «παράδοξο» διότι είναι εκτός χρόνου, κάτι *ακαριαίο*.¹ Το *ακαριαίο* θα λέγαμε ότι λειτουργεί ως όριο κινητικών καταστάσεων ή ως ποσοτική ορίζουσα χρόνου, δεν ανακαλεί όμως τη συνθήκη της χρονικής δομής όπως το «*νῦν*», το οποίο παρουσιάζει την ιδιότητα να αυξομειώνεται στη γλωσσική του χρήση, ανάλογα με το πόσο παρελθόν ή πόσο μέλλον εμπλέκουμε κάθε φορά στο παρόν. Κατά συνέπεια, θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι ήδη στον Πλάτωνα χρησιμοποιείται η ειδική εκείνη θεώρηση που ονομάσαμε «*επιχείρημα στένωσης του παρόντος*».

*

* * *

Όσον αφορά τον Αριστοτέλη τώρα, θα πρέπει πρώτα να παρατηρήσουμε ότι στην αριστοτελική σκέψη οι δύο βασικές μας έννοιες, αυτή του *παρόντος* («*παρόν*») και εκείνη του *νῦν*, συγκλίνουν σε σημείο που να εναλλάσσονται.² Έτσι, για παράδειγμα, βλέπουμε το «*νῦν*» να ορίζει τον χρόνο ανάμεσα στο *γεγονός* (παρελθόν) και το *μέλλον*, καθώς ο φιλόσοφος αναπτύσσει το *επιχείρημα της στένωσης του παρόντος* στο βιβλίο Ζ' 2. των *Φυσικών* (233b 33 – 234b 9). Και είναι αυτό ακριβώς το επιχείρημα που μας παρέχει τον *ουσιαστικό και πρωτεύοντα* ορισμό του *νῦν*, πέρα από τις λίγο πολύ καταχρηστικές εφαρ-

¹ Παρμενίδης, 157d-e: «*ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσα...*». Έχει ειπωθεί ότι το «*ἐξαίφνης*» είναι ο πλατωνικός όρος που προσεγγίζει περισσότερο την αριστοτελική σημασία του «*νῦν*» ως χρονικής οντότητας χωρίς διάρκεια. Όπως όμως επισημαίνει ο Gr. VLASTOS [1966]²: 208 (σημ. 12), ο Πλάτων δεν αναλύει συστηματικά την έννοια του «*ἐξαίφνης*» ούτε της προσδίδει λειτουργία ανάλογη με εκείνη της γεωμετρικής στιγμής, όπως κάνει ο Αριστοτέλης (231b 6-15), ούτε και προσδιορίζει τις συστατικές της ιδιότητες, με κυριότερη εκείνη της συμμετοχής της ή μη στις χρονικές διάρκειες. Ο Σταγειρίτης φροντίζει μάλιστα να διακρίνει το «*ἐξαίφνης*» από το δικό του «*νῦν*», επισημαίνοντας ότι το πρώτο περιγράφει μian ανεπαίσθητη διάρκεια χρόνου (ΦΑ, Δ' 13. 222b 15). Θεωρούμε, σε αντίθεση με τον Βλαστό, ότι η ίδια διάκριση ανάμεσα στις δύο έννοιες θα πρέπει να ισχύσει και για τον Πλάτωνα.

² Στο σημείο αυτό επιμένει και ο G. E. L. OWEN [1976]: 305-6. Αν και παραδέχεται ότι ενδεχομένως στα χρόνια του Αριστοτέλη να υπήρχε σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα μια συμβατική χρήση του «*νῦν*» πλησιέστερη προς την έννοια της στιγμιαίας διάρκειας, ωστόσο ποτέ ο φιλόσοφος δεν θεωρεί το «*νῦν*» εντελώς αφηρημένο από την έννοια του *παρόντος* και την αντίθεση που προκύπτει ως προς τις διαστάσεις του παρελθόντος και του μέλλοντος. Η εναλλαγή *νῦν-παρόντος* είναι ένα κρίσιμο σημείο της αριστοτελικής ανάλυσης του χρόνου.

μογές της καθημερινότητας.¹ Σε παραδειγματική μορφή ο συλλογισμός θα είχε ως εξής: Έστω ότι διανύουμε το έτος 2014, του οποίου προηγήθηκε το 2013 και του οποίου έπεται το 2015. Το έτος όμως που αποκαλούμε «παρόν» ήδη αποτελείται από μήνες που πέρασαν στο παρελθόν και μήνες που θα έρθουν. Ακόμη ακριβέστερα, ο παρών μήνας αποτελείται από μέρες που πέρασαν και μέρες που θα έρθουν. Και η ίδια διαδικασία διαίρεσης θα συνεχιστεί μέχρι να φτάσουμε στην περιοχή της απειροελάχιστης διάρκειας του *παρόντος*, καθορίζοντας με ολοένα και αυξανόμενη ακρίβεια το *τώρα*. Εντέλει το τελικό και κυριολεκτικό, το «πρώτο» *τώρα* θα φανεί αδιαίρετο, ειδάλλως θα διεκδικηθεί και πάλι από το παρελθόν ή το μέλλον.² Σ' αυτό το συμπέρασμα οδηγεί το *επιχείρημα της στένωσης του παρόντος*.

Ο Αριστοτέλης όμως δεν καταλήγει στον ατομισμό: η βασική αρχή από την οποία θα πρέπει να ξεκινήσουμε είναι ότι το *τώρα* αποτελεί ένα αδιαίρετο όριο και όχι κανονική οντότητα. Η αριστοτελική λογική δηλαδή έρχεται να εφαρμοστεί επί των *ορίων*, σε αντίθεση με το σκεπτικό που είδαμε να διέπει τα Παράδοξα, τα οποία ουσιαστικά ασκούν πολεμική επί των ορίων, αρνούμενα την από αυτά απορρέουσα οντολογική (και φυσική) πολλαπλότητα. Όστε ολόκληρη η φιλοσοφία του Αριστοτέλη πάνω στην *κίνηση* και τον *χρόνο* προϋποθέτει την παραδοχή ότι η φυσική πραγματικότητα συλλαμβάνεται μέσα από φαινόμενα τα οποία μπορούν να οριοθετηθούν, διότι τα *όρια* που τίθενται ενδέχεται μεν να είναι αφηρημένα αλλά μπορούν να είναι και λειτουργικά, να ανταποκρίνονται δηλαδή στη μύχια δομή του φυσικού φαινομένου. Η διαφορά *τώρα* με *τώρα*, στιγμής με στιγμή, για τον Αριστοτέλη περιορίζεται σε μια διαφορά αναλογικής υψής, στα πλαίσια ενός σχήματος που κατασκευάζεται από τον λόγο, διότι το πρωτεύον και ουσιαστικό, από το οποίο πηγάζει, είναι το πρότυπο του κινούμενου σώματος, το οποίο απλώς μετατοπίζεται: *τώρα* είναι εδώ, μετά είναι αλλού.³ Αδιαίρετο και μόλις υπαρκτό, το «*νύν*» ακολουθεί πάντοτε το κινούμενο σώμα κατά την εκτέλεση της κίνησης, διατηρώντας πάντα την ίδια χρονική δομή και λειτουργία («*ὄ πο-*

¹ ΦΑ, Ζ' 2. 33-34: «*τὸ νύν τὸ μὴ καθ' ἕτερον ἀλλὰ καθ' αὐτὸ καὶ πρῶτον λεγόμενον*». Έχουμε λοιπόν μπροστά μας μία εφαρμογή της προσπάθειας σημασιολογικής εστίασης (*focal meaning*), όπως έχει παρατηρήσει αλλού ο G. E. L. OWEN [1960]: 192 κ.εξ.

² Τον αντίκτυπο του επιχειρήματος μπορούμε να τον ανιχνεύσουμε ακόμη και στους Στωικούς, οι οποίοι, ακολουθώντας την αριστοτελική συλλογιστική, σε καμία περίπτωση δεν θα ήταν πρόθυμοι να παραδεχτούν ότι η πραγματικότητα συγκροτείται από ατομικές οντότητες. Όπως μαθαίνουμε όμως από τον Πλούταρχο (*Πρὸς τοὺς Στωικούς*, 1081c – 1082a, κατά CASEVITZ & BABUT [2002]*), ο Χρύσιππος υποστήριξε τις εξής θέσεις για τον παρόντα χρόνο: α) ότι δεν υπάρχει ελάχιστος χρόνος (1081c), β) ότι το *τώρα* δεν είναι αδιαίρετο (1081c) και γ) ότι κάθε μέρος του παρόντος χρόνου μπορεί εξίσου να εκληφθεί ως παρελθόν ή ως παρόν (1081d – 82a). Όπως μπορούμε να δούμε, η πρώτη πρόταση απορρίπτει τη λογική των *ελαχίστων μερών* και τον ατομικό χρόνο. Η δεύτερη πρόταση προτείνει τη δυνατότητα *στένωσης του παρόντος*, διότι μας επιτρέπει να συλλάβουμε κάθε πραγματικό παρόν μόνον ως διάρκεια υποκείμενη σε περαιτέρω περιορισμούς. Η τρίτη πρόταση φαίνεται μάλλον αντιφατική αλλά είναι εκείνη που υποστηρίζει τη β), διότι, προκειμένου να αποφύγει τη στένωση του παρόντος σε απειροελάχιστη διάρκεια, ο Χρύσιππος αποδέχεται επί του παρόντος την απροσδιοριστία της χρονικής δομής. Δες και τα σχόλια του G. E. L. OWEN [1976]: 309.

³ Δες τον τρόπο με τον οποίο εκφράζει τη διαφορά: «*τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο*» (219b 19-20). 'Ότι ο Αριστοτέλης έχει στον νου του κυρίως τη *μετατόπιση* φαίνεται από την ακόλουθη έκφραση: «*καὶ τοῦτο δὴ τῷ ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι εἶναι ἕτερον*» (219b 21-22), όπου εστιάζει κυρίως στην αλλαγή τόπου.

τε ὄν»), μεταβάλλοντας ωστόσο περιεχόμενο ή αναφορά («εἶναι»)¹. Η λογική του ορίου, με την οποία ο Σταγειρίτης κατανοεί το *τώρα*, του επιτρέπει να μη θεωρεί ότι ο χρόνος επιφέρει κάποια ουσιώδη μεταβολή ή ότι ο χρόνος αποτελεί αιτία μεταβολής — πέρα από το γεγονός ότι η μετακίνηση («ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι») συμπαρασύρει και τον χρόνο σε μεταχρόνιση (άλλοτε και άλλοτε).

Τίποτε από τα παραπάνω δεν θα πρέπει να θεωρηθεί αυτονόητο στην εποχή του Σταγειρίτη. Για παράδειγμα, δεν φαίνεται να έχουν την ίδια γνώμη μ' εκείνον κάποιοι ανώνυμοι «Σοφιστές» (219b 20), την ταυτότητα των οποίων παραμένει αδύνατο να εντοπίσουμε. Αυτό που φαίνεται να κάνουν όμως είναι να δίνουν ουσιαστικό περιεχόμενο στις διαφορές που προκύπτουν από τις συντελούμενες μετακινήσεις και, κατά συνέπεια, τις μεταχρονίσεις. Σύμφωνα με το αριστοτελικό κείμενο, οι συγκεκριμένοι Σοφιστές θεωρούν ότι «ο Κορίσκος στο Λύκειο» θεωρείται ουσιαστικά διαφορετικός από τον «Κορίσκο στην αγορά» (219b 20-21). Επισημαίνεται έτσι ένα πρόβλημα που ελλοχεύει και στην αριστοτελική θεωρία, όπου δεν είναι ακόμη σαφές πώς θα χρησιμεύσουν τα «νῦν» για να προσδιορίσουν μια κίνηση που εκτυλίσσεται σε ορισμένη χρονική περίοδο. Για παράδειγμα: ο Κορίσκος είναι *τώρα* στη μέση της διαδρομής από το Λύκειο στην αγορά, ενώ μέχρι *τώρα* βρισκόταν στο Λύκειο και μετά από *τώρα* θα βρίσκεται στην αγορά.² Από πότε όμως βρισκόταν ο Κορίσκος στο Λύκειο και πότε παύει να είναι εκεί, για να δηλωθεί στο ενδιαμέσο, και από πότε θα αρχίσει να βρίσκεται στην αγορά; Τι είναι αυτό που θα μας εξασφαλίσει τη συνέχεια αυτών των μεταβολών, προκειμένου να μην είμαστε αναγκασμένοι κάθε φορά να προσδιορίζουμε εκ νέου το *τώρα*, ώστε οι δηλώσεις μας να αληθεύουν; Η στένωση του παρόντος κινδυνεύει να οδηγήσει στον κατακερματισμό του χρόνου και κατ' επέκταση του τόπου, προβλήματα δηλαδή που εντοπίστηκαν ήδη στο σκεπτικό των Παραδόξων.

Για να ισχύσει βέβαια η σοφιστική αντίρρηση, θα πρέπει να μη ληφθεί υπόψη η συνέχεια της απόστασης από το Λύκειο ως την αγορά και κατ' επέκταση η συνέχεια της μεταβολής που θα συντελεστεί σ' αυτήν τη διαδρομή σε αντίστοιχο χρόνο. Πάνω απ' όλα, δεν θα τεθεί ως ουσιώδες στοιχείο η οντολογική προτεραιότητα της ενότητας του κινούμενου σώματος («τόδε τι»), το οποίο κατά τη μετακίνησή του παρακολουθείται από την ταυτότητα του *τώρα* με την έννοια του παρόντος, στο οποίο συνείρονται πάντοτε οι προοπτικές του παρελθόντος και του μέλλοντος. Επομένως, η σοφιστική προσέγγιση που έχει υπόψη του ο Αριστοτέλης δέχεται τις διαφορές του τόπου και του χρόνου ως α σ υ ν ἔ χ ε ι ε ς που προκύπτουν από τη στιγμιαία φύση του *τώρα*. Με άλλα λόγια, οι συγκεκριμένοι Σοφιστές απορρίπτουν τη σχέση ουσίας του *παρελθόντος* και του *μέλλοντος* με το *παρόν*, θεωρώντας τα μέρη του χρόνου ως α ν ε ξ ἄ ρ τ η τ α, παρόλο που αναφέρονται στο ίδιο πράγμα, τον Κορίσκο.

Ο P. S. HASPER [2006]: 78-82 βασίζεται σ' αυτήν ακριβώς τη θεώρηση για να ερμηνεύσει το παράδοξο του «Βέλους». Υποστηρίζει δηλαδή ότι η αρχή που εφαρμόστηκε στα παράδοξα της Πληθώρας και στο παράδοξο του «Δρομέα» μπορεί να εφαρμοστεί και στον

¹ ΦΑ, Δ' 11. 219b 10-11: «τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν — τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον». Η ίδια διατύπωση, ελαφρά παραλλαγμένη, στο 219b 26-27: «ὥστε καὶ ἐν τούτοις ὃ μὲν ποτε ὄν νῦν ἔστι, τὸ αὐτὸ (...), τὸ δ' εἶναι ἕτερον».

² Με ανάλογο πνεύμα γίνονται οι παρατηρήσεις του G. E. L. OWEN [1976]: 310-11.

χρόνο: *κάθε τι που υπάρχει θα αποτελείται από τα μέρη του και τίποτ' άλλο.* Αν υποθέσουμε ότι ο χρόνος αποτελείται από τα γνωστά τρία μέρη: παρελθόν, παρόν και μέλλον, τότε βρίσκουμε στο ζητώνειο παράδοξο του «Βέλους» το κατεξοχήν πεδίο για την εφαρμογή του επιχειρήματος *στένωσης του παρόντος*. Εφόσον δηλαδή προσπαθήσουμε να διακρίνουμε απολύτως αυτά τα τρία μέρη, θα καταλήξουμε σε ένα *παρόν* το οποίο θα αντιστοιχεί σε χρονική περίοδο ανεξάρτητη από τα άλλα μέρη του χρόνου. Το ανεξάρτητο αυτό παρόν όμως δεν είναι το τέλος της διαίρεσης, διότι περιέχει ακόμη μέρος παρελθόντος και μέλλοντος: για να βρούμε το *πραγματικό παρόν* θα πρέπει να προχωρήσουμε τόσο τη διαίρεση, ώστε να φτάσουμε σε μια στιγμιαία και αδιαίρετη χρονική ποσότητα, ένα χρονικό αμερές, το οποίο θα αποκαλέσουμε «*ώρα*», αποδεχόμενοι το δεδομένο της φευγαλέας φύσης του, η οποία επιτρέπει μόνο την περιγραφή του ως συντελεσμένης αναφορικότητας. Αυτή είναι η μόνη χρονική πραγματικότητα, χάρη στην οποία μπορούμε και ονοματίζουμε ευρύτερα σύνολα ως παροντικά. Αποκαλούμε, λόγου χάρη, *τωρινό* τον μήνα Φεβρουάριο, επειδή στο σύνολο των μερών του περιλαμβάνεται το *πραγματικό ώρα*. Ο Π. Σ. Χάσπερ βλέπει λοιπόν εδώ μια εφαρμογή της αρχής προτεραιότητας των μερών επί του συνόλου.

Έτσι προκύπτει το συμπέρασμα ότι, στην πραγματικότητα, το βέλος αδυνατεί να κινηθεί, διότι δεν διαθέτει ποτέ τον απαιτούμενο χρόνο: κάθε φορά θα βρίσκεται στο *πραγματικό ώρα* του χρόνου και κάθε φορά θα αντιστοιχεί στο πραγματικό του μέγεθος. Η φαινομενική του κίνηση κατά την περίοδο Χ τελικά δεν μπορεί να νοηθεί ως κίνηση, ακριβώς επειδή σε κάθε *ώρα* το βέλος αντιστοιχεί στο μέγεθός του και όχι σε μεγαλύτερο μέγεθος.¹ Κάθε δεδομένη χρονική περίοδος, θα αναλύεται λοιπόν σε διαδοχή στιγμών, ανεξάρτητων μεταξύ τους, καθώς θα περνούν από την ανυπαρξία του μέλλοντος στην ύπαρξη του παρόντος και πάλι στην ανυπαρξία του παρελθόντος. Όπως μπορούμε πλέον να αντιληφθούμε, με βάση την παραπάνω ανάλυση, εύκολα καταλήγουμε σε μία σύλληψη του χρόνου η οποία συμπίπτει με την κβαντική θεώρηση του Διόδωρου. Το πράγμα δεν είναι χωρίς λογική: ό,τι κάνει το βέλος σε κάθε στιγμή της πορείας του, θα το κάνει σε ολόκληρη την πορεία.² Η λογική της προτεραιότητας των μερών φαίνεται *ώρα* καθαρά. Γι' αυτό ο Αριστοτέλης αμέσως προβάλλει τη — σχεδόν οργισμένη — αντίρρηση: «*Αυτό όμως είναι ψέμα. Γιατί δεν συντίθεται ο χρόνος από τα αδιαίρετα "ώρα", όπως και κανένα άλλο μέγεθος [ενν. δεν συντίθεται από αδιαίρετα μέρη]*».³ Αλλά η λογική του παραδόξου δεν έχει να κάνει με τη σύνθεση της κίνησης ή του χρόνου: μπορεί να εμμένει στα διακριτά *ώρα*. Το άλλο πρόβλημα που παραμένει σε μια τέτοια θεώρηση του «Βέλους» είναι η αναγκαιότητα κάθε *ώρα* να διαθέτει κάποια ελάχιστη διάρκεια, που σημαίνει ότι θα αποτελεί χρονική περίοδο.

¹ Αυτό ακριβώς το σημείο επισημαίνει ο J. BARNES [1982] ως το βασικό σφάλμα στον συλλογισμό του Ζήνωνα: κάθε φορά που εκτελούμε κινήσεις αντιστοιχούμε ακριβώς στο μέγεθός μας χωρίς ποτέ να μας προκυψει πρόβλημα.

² Την απόπειρα ερμηνείας του «Βέλους» με αυτό το πνεύμα ανέλαβε ο G. E. L. OWEN [1958]: 57-61. Ο Όουεν θεώρησε «*ordinary sense and not a bad logic*» την αναγωγή μίας σειράς ομοειδών καταστάσεων σε υπερκείμενο γένος, εκτιθέμενος όμως έτσι σε προβλήματα επαγωγικής λογικής (σελ. 58).

³ ΦΑ, Ζ' 9. 239b 8-9: «*τούτο δ' ἐστὶ ψεῦδος· οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαίρετων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν*».

Διότι μόνο στα πλαίσια μιας χρονικής περιόδου είναι δυνατό να διαπιστωθεί η κίνηση ή η ακινησία, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης.¹

Σύμφωνα λοιπόν με τα όσα είπαμε, ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται και κρίνεται το παράδοξο του «Βέλους» από τον Αριστοτέλη μάς επιτρέπει να αποδώσουμε στον Ζήνωνα μια κβαντική θεώρηση της κίνησης και του χρόνου, ίχνη της οποίας ξαναβρίσκουμε στη μεγαρική διαλεκτική. Είμαστε άραγε εγκλωβισμένοι σ' αυτήν την προοπτική; Ευτυχώς όχι. Η προσέγγιση του J. LEAR [1981] προσπαθεί να περιορίσει τις θεωρητικές απαιτήσεις του παραδόξου, προσεγγίζοντάς το στην αρχική απαίτηση του Παρμενίδη για το *παρόν*. Ο Λήαρ παρατήρησε ότι, προκειμένου να παραχθεί η παράδοξη συνθήκη, δεν είναι απαραίτητο να υποθέσουμε μία δεδομένη χρονική περίοδο, η οποία θα αναλύεται σε ασυνεχείς και αδιαίρετες στιγμές. Αρκεί να δεχτούμε ότι η κίνηση θα πρέπει να εκτυλιχθεί στο παρόν και μόνο στο *παρόν*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ασυνέχεια μετατίθεται εκ των πραγμάτων ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον, καθιστώντας το αιώνιο *παρόν* τον μόνο δυνατό ορίζοντα της κίνησης, ο οποίος όμως υπόκειται στο φιλοσοφικό επιχείρημα της στένωσης. Όλα τα υπόλοιπα, στιγμές και περίοδοι, παρελθόντα και μέλλοντα, αποτελούν δικές μας επινοήσεις, που συσκοτίζουν παρά διευκολύνουν την πρόσβαση στο πρωταρχικό φαινόμενο. Κατά συνέπεια, το παράδοξο στέκει ακόμη λογικά απρόσβλητο, και, αν κάτι επισημαίνει, αυτό θα είναι η φανερή αδυναμία μας να στοχαστούμε με επαρκή εγκυρότητα το φαινόμενο της κίνησης.

Η τελευταία σκέψη μπορεί να μας οδηγήσει με καίριο τρόπο στη σκέψη του Μπερξόν, προκειμένου να εξετάσουμε τον ρόλο που διαδραμάτισε η κριτική των Παραδόξων στην εκδίπλωση της φιλοσοφίας του Γάλλου στοχαστή. Το πιο ουσιώδες σημείο, το οποίο θεωρούμε ότι θα πρέπει να έχουμε διαρκώς υπόψη κατά τη διάρκεια της εξέτασης, είναι ότι ο Μπερξόν θα αποδεχτεί την πραγματικότητα της *κίνησης*, ωστόσο θα καταγγείλει τη μετακίνηση ως ψευδαίσθηση και θα βασιστεί περισσότερο στα υπόλοιπα είδη μεταβολής, προκειμένου να στοχαστεί για τον χρόνο — επιλογή εντελώς αντίστροφη από εκείνη που ακολούθησε ο Αριστοτέλης.

¹ ΦΑ, Ζ' 3. 234a 24 – b 9 και 8. 239a 23 – b 4. Δες και OWEN [1958]: 59-60. Τόσο ο Όουεν όσο και ο Gr. VLASTOS [1966]² επιμένουν στη σημασία της έκφρασης «*έν τῷ παρόν*», που χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη για να περιγραφεί η κίνηση. Στα αγγλικά αποδίδουν «*moving at an instant*» ή «*moving in an instant*», με το πρώτο να αποκλείει και το δεύτερο να περιλαμβάνει κάποια διάρκεια. Δες επ' αυτού και J. BARNES [1982]: 278, ο οποίος υποστηρίζει την πρώτη απόδοση. Ο Όουεν υποστηρίζει και αλλού ([1976]: 299) ότι ο Αριστοτέλης δεν διαθέτει ακόμη τα εργαλεία θεώρησης δυναμικών καταστάσεων σε συγκεκριμένα σημεία (*δύναμις, ισχύς*), όπως φαίνεται να κάνει ο συγγραφέας των *Μηχανικών*.

A3. Η κριτική του Μπερξόν στα ελαστικά Παράδοξα και η απαίτηση της χρονικής συνέχειας

Ο προβληματισμός σχετικά με τα Παράδοξα του Ζήνωνα επιστρέφει κατ' επανάληψη στο έργο του Μπερξόν, «σαν ένα θέμα βαγκνερικό», χωρίς αυτό να είναι διόλου τυχαίο.¹ Πέρα από τη γενικότερη, επιδεκτική στάση του απέναντι στην (αρχαία) ελληνική φιλοσοφία, για τον Γάλλο φιλόσοφο η κριτική της κίνησης, που αναπτύσσεται στα Παράδοξα, σηματοδοτεί ένα σημείο καμπής στην ιστορία της φιλοσοφίας: συνδέεται με μια στάση εγκατάλειψης της αντιληπτικής εγκυρότητας, οντολογικής υποβάθμισης της κίνησης και με τη συνακόλουθη γέννηση της παραδοσιακής μεταφυσικής των αμετάβλητων Ιδεών, την οποία ο ίδιος ο Μπερξόν δεν θα πάψει να καταγγέλλει.² Πώς καταλήγουμε όμως στον σχηματισμό αυτής της αντιπαράθεσης μέσα στην εξελικτική προοπτική της μπερξονικής σκέψης;

A3.1 Η συμβολή των ελαστικών παραδόξων στη διαμόρφωση της μπερξονικής φιλοσοφίας

Αν ξεκινήσουμε εξετάζοντας πρώτα την ιστορική πλευρά του ζητήματος, θα πρέπει να πούμε ότι η αναδίφηση των Παραδόξων αυτή την εποχή (τέλη του 19ου αιώνα) από τη γαλλική φιλοσοφική κοινότητα οφείλεται κατά κύριο λόγο στο κριτικό έργο του Σαρλ Ρε-

¹ Η φράση εντός εισαγωγικών ανήκει στον Ερρ. Γκουγιέ (H. Gouhier), όπως παρατίθεται από τον J. MILET [1974]: 53 (υποσημείωση). Για τις επανειλημμένες αναφορές στα Παράδοξα δες BERGSON [1888]: 84-86, [1896]: 213-215, [1907]: 308-315, 291-297, [1911]: 8 και 18 (καθώς και σελ. 44, σημ. 18 με περαιτέρω παραπομπές), [1932]: 51 και 72, [2011]: 515-518 (Διαλέξεις της Μαδρίτης, 1916). Ο Fr. WORMS [2004] παρατηρεί ότι η κριτική που τα Παράδοξα ασκούν στη σκέψη της κίνησης θα παραμείνει για πάντα στο έργο του Μπερξόν σημείο αναφοράς για τη δική του κριτική στην καθιερωμένη μεταφυσική, σε αντιπαράθεση με τη μεταφυσική στην οποία ο ίδιος αποβλέπει (σελ. 39).

² Στην επιστολή προς Μπορέλ ο Μπερξόν αναφέρει ξεκάθαρα πως στόχος του τελευταίου μέρους της *Δημιουργικής Εξέλιξης* ήταν να δείχθει πως οι κύριες δυσκολίες που αντιμετώπιζαν τότε η επιστήμη και η φιλοσοφία οφείλονταν στην αδικαιολόγητη επιμονή στην «ελληνική οπτική γωνία» («*le point de vue des Grecs*», BERGSON [2011]: 358, §2). Καταλήγει όμως επισημαίνοντας πως «*ακριβώς επειδή το πνεύμα μας είναι ακόμη διαποτισμένο από ελληνισμό, δεν μπορούμε να αποστασιοποιηθούμε από τη μελέτη της ελληνικής φιλοσοφίας*» (ό.π.). Ενδεικτικό πάντως για τη γενικότερη στάση του φιλοσόφου απέναντι στην ελληνική σκέψη είναι το προσκλητήριο που απευθύνει από το βήμα της Οξφόρδης για μίμηση του πνεύματος των αρχαίων, δηλαδή του απελεύθερου τρόπου σκέψης τους, ώστε να προκύψουν ενδεχομένως νεωτερικές προσεγγίσεις, ιδίως για τους τομείς της βιολογίας και της ψυχολογίας (δες BERGSON [1911]: 6).

νουβιέ (Ch. Renouvier, 1815-1903), ο οποίος, παρότι θεώρησε τους συλλογισμούς αυτούς ως *σοφίσματα*, αξιολόγησε θετικά τη συμβολή των Παραδόξων στην κριτική κατά του *δογματισμού*, σε σημείο να τα παραλληλίζει με τις καντιανές λογικές αντινομίες.¹ Μετά την επαναφορά τους στο φιλοσοφικό προσκήνιο, η συζήτηση γύρω από τα Παράδοξα εντείνεται και η στάση που υιοθετεί απέναντί τους κάθε θεωρητικός, στη συγκεκριμένη περίοδο της γαλλικής φιλοσοφίας — αλλά και της γαλλικής επιστήμης γενικότερα —, χρησιμεύει ενίοτε ως κριτήριο για την ένταξή του είτε στην παράταξη των *φορμαλιστών* (*formalistes*) είτε σ' εκείνη των *ενορατιστών* (*intuitionnistes*). Οι πρώτοι, ορμώμενοι από καντιανές θέσεις, προτάσσουν γνωστικά την επίθεση της υποκειμενικής μορφής επί της αντικείμενης υλικής και αντιληπτικής πραγματικότητας, ενώ οι δεύτεροι αποδέχονται τη δυνατότητα της άμεσης θεώρησης του πραγματικού, τόσο μέσα από την ενέργεια της αντίληψης όσο και διαμέσου της εποπτικής σύλληψης (*intuition*), ως αναγκαίας προϋπόθεσης για κάθε γνωστικό νεωτερισμό που συνεπάγεται την πρόοδο στον επιστημονικό τομέα.²

Ο ίδιος ο Μπερξόν εκείνη την περίοδο, απόφοιτος της *École normale* πλέον (1881), τελεί κυρίως υπό την επίδραση του επιστημονικού θετικισμού — με σημαντικότερους εκφραστές τον Αύγ. Κοντ (Aug. Comte, 1758-1857) και τον Κλ. Μπερνάρ (Cl. Bernard, 1813-1878) — αλλά και του γενικευμένου, μηχανιστικού εξελικτισμού που προωθούσε ο Χ. Σπένσερ (H. Spencer, 1820-1903). Μέσα όμως από τη συστηματική παρακολούθηση των ιατρικών και βιολογικών ερευνών του Κ. Μπερνάρ, θεμελιωτή της επιστημονικής φυσιολογίας, αλλά και μέ-

¹ Ch. RENOUVIER [1875] 1: «*Le fait est que ces s o p h i s m e s occupent, dans l'histoire de la philosophie ancienne, une place analogue à celle que les antinomies de Kant ont prise de nos jours*» (σελ. 43). Η πολυτομή Κριτική του Ρενουβιέ κινείται στα χνάρια της καντιανής κριτικής φιλοσοφίας. Εκδίδεται σταδιακά από το 1854 και περιλαμβάνει 4 μέρη. Το 1875 συντάσσεται και εκδίδεται μία αναθεωρημένη έκδοση όλου του έργου, όπου προτάσσεται η κριτική της λογικής (α' τόμος) και της ψυχολογίας (β' τόμος).

² Δες σχετική σημείωση στο υπόμνημα του BERGSON [1896]: 401. Οι *φορμαλιστές* δέχονται κάθε μορφή γνώσης ή αλήθειας (μαθηματικής κυρίως) ως συμβατική και συμβολική περιγραφή, η οποία επιβάλλεται πάνω στο απροσδιόριστο, υλικό υπόβαθρο της εμπειρίας. Οι *ενορατιστές* θεωρούν ότι στη γνωστική διαδικασία προϋποτίθεται η *ενόραση* (*intuition*) ως άμεση θεώρηση ή επαφή του πνεύματος με την πραγματικότητα. Αντλούμε τη σχετική διάκριση από τον Α. LALANDE [1926]* 1: 370 και 543. Στο ίδιο έργο η διαφωνία αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στο λήμμα σχετικά με την *αμεσότητα* (*immédiat*). Όπως φαίνεται στο κείμενο (ό.π., σελ. 473-6), στην αρχική διατύπωση, η οποία εναρμονιζόταν με τις μπερξονικές θέσεις του *Δοκιμίου* (*Dl*), αντέδρασαν οι Λασλιέ (J. Lachelier, 1832-1918) και Φουγιέ (A. Fouillée, 1838-1912), υποστηρίζοντας ότι δεν μπορεί να αναγνωρισθεί ανεπιφύλακτα ο χαρακτήρας της αντικειμενικότητας στα δεδομένα της αντίληψης. Ο Φουγιέ μάλιστα αποδέχεται ότι αμεσότητα μπορεί να υπάρξει μόνο σε ό,τι είναι *αυθόρμητο* (*spontané*) και *ίδιον* (*individuel*) — αποδίδουμε επίτηδες κατ' αυτόν τον τρόπο, παραπέμποντας εμμέσως στις θέσεις του Πρωταγόρα στον *Θεαίτητο* του Πλάτωνα. Ο Μπερξόν απαντά στην κριτική επικαλούμενος κυρίως τη *MM* αλλά και την *EC* (πρβλ. BERGSON [2011]: 362 και *PM* = [1934]: 188, 197· δες επίσης κεφάλαιο Δ2 στην παρούσα μελέτη). Η συγκεκριμένη αντιπαράθεση στον τομέα των μαθηματικών εκφράζεται εμβληματικά από τις θέσεις του Μπ. Ράσσελ (B. Russell, 1872-1970) και του Γάλλου μαθηματικού Ερρ. Πουανκαρέ (H. Poincaré, 1854-1912). Στα *Principles of Mathematics* [1903] ο Ράσσελ ουσιαστικά ταυτίζει τη φορμαλιστική λογική με τα μαθηματικά, ενώ ο Πουανκαρέ θεωρεί ότι απαραίτητο στοιχείο της μαθηματικής σκέψης είναι η *ενόραση* — σημειωτέον ότι βασική θέση του υπήρξε η απόρριψη της *ενεργεία* ύπαρξης του απείρου, ενώ οι εργασίες του συνέβαλαν σημαντικά στη θεωρία της σχετικότητας και στη σύγχρονη θεωρία του χάους. Επικεφαλής πάντως της σχολής των *ενορατιστών* στα μαθηματικά θεωρείται ο Ολλανδός Λ. Ε. Γ. Μπρόουερ (L. E. J. Brouwer, 1881-1966). Η διένεξη αυτή εκβάλλει και στον διάλογο του Μπερξόν με τον Αιμ. Μπορέλ, όπως θα φανεί και στη συνέχεια — για περαιτέρω πληροφορίες, δες BERGSON [2011]: 564-566.

σα από την προσπάθεια κατανόησης του τρόπου με τον οποίο εξελίσσονται οι ζωντανοί οργανισμοί, ο νεαρός ερευνητής οδηγείται σταδιακά στην κατανόηση της θεμελιώδους σημασίας που πρέπει να αποδοθεί στην έννοια του *χρόνου*.¹ Ωστόσο ούτε οι προηγούμενοι μελετητές είχαν εντάξει στα επιστημονικά ενδιαφέροντά τους την καθαρά θεωρητική μελέτη του *χρόνου* ούτε γενικότερα οι επιστήμονες της εποχής έθιγαν το συγκεκριμένο ζήτημα, αρκούμενοι εν πολλοίς στο πλαίσιο που είχαν περιγράψει ο Αριστοτέλης (ο *χρόνος* ως αριθμός της κίνησης), ο Νεύτων (ο *χρόνος* ως απόλυτη συνθήκη) και ο Καντ (ο *χρόνος* ως υπερβατολογική συνθήκη κάθε εμπειρίας). Ακόμη και όσοι, όπως ο Σπένσερ, προσπαθούσαν να επιβάλουν τον μηχανιστικό εξελικτισμό ως κυρίαρχο επιστημονικό πρότυπο σε κάθε γνωστικό τομέα, δεν διέκριναν το κρίσιμο ερώτημα που η ίδια η ιδέα της *εξέλιξης* απαιτούσε, το ερώτημα δηλαδή για την ουσιαστική φύση του χρόνου.²

Ήδη όμως η ίδια η έννοια του *χρόνου* αλλά και ο τρόπος που τίθεται το ερώτημα της ουσίας του υπερβαίνουν τα όρια της επιστήμης και εκβάλλουν στη φιλοσοφία και δη στη μεταφυσική. Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Μπερξόν, η αρχική του σκόπευση, όταν δρομολογούσε τη διδακτορική του διατριβή, ήταν να μελετήσει τις θεμελιώδεις έννοιες της μηχανικής. Στην πορεία όμως διαπίστωσε με «έκπληξη» (sic) ότι το ζήτημα του *χρόνου* καθαυτού, δηλαδή της *διάρκειας*, δεν τίθεται ουσιαστικά ποτέ στα πλαίσια της μηχανικής ή της φυσικής. Έτσι οδηγήθηκε σταδιακά στο πεδίο της ψυχολογίας και στην προσπάθεια να συλλάβει την καθαρή *διάρκεια*, μελέτη από την οποία προέκυψε το *Δοκίμιο (Dl)*.³ Παρότι λοιπόν ξεκινά εμποτισμένος από τον επιστημονισμό, ο Μπερξόν καταλήγει, διερευνώντας την έννοια του *χρόνου* (*διάρκεια*), να θεωρήσει επιβεβλημένο έργο την επαναθεμελίωση της μεταφυσικής, ερμηνεύοντας ταυτόχρονα εκ νέου την ιστορία της από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες του. Πώς ακριβώς κατέληξε στην εντυπωσιακή αυτή μεταστροφή;

Κατά τη διάρκεια της θητείας του στη μέση εκπαίδευση (1881-1888), ο Μπερξόν βρέθηκε υποχρεωμένος να εγκύψει στη διδασκαλία της αρχαίας φιλοσοφίας και δη του Αριστοτέλη.⁴ Ειδικά όμως η εξήγηση των σοφισμάτων του Ζήνωνα στους μαθητές του φαίνεται να τον οδήγησε στην αναζήτηση του βαθύτερου νοήματος αυτής της επίμονης και τόσο δογματικής κριτικής στη φυσική *κίνηση*.⁵ Αντιλήφθηκε τότε ότι από τον Ελεατισμό ξεκινά η

¹ Η σχέση φαίνεται καθαρά στον επιμνημόσυνο λόγο του Μπερξόν προς τιμήν του Κλ. Μπερνάρ (δες «CB» στο *PM*), όπου τονίζεται ιδιαίτερα η *επινοητικότητα* ως ουσιώδες στοιχείο της επιστημονικής μεθόδου που ανέπτυξε ο Μπερνάρ (BERGSON [1934]: 232).

² Το πλαίσιο των αντιρρήσεων του Μπερξόν στον εξελικτισμό του Σπένσερ δίνεται στην περίφημη αυτοβιογραφική αναφορά του στην «I» (*PM* = BERGSON [1934]: 2-3).

³ Η πορεία περιγράφεται από τον ίδιο τον Μπερξόν σε επιστολή του προς τον Ιταλό διανοούμενο Τζ. Παπίνι (Giovanni Papini, 1881-1956), στις 21-10-1903 (*EPh*, 282-283). Το θέμα της «έκπληξης» επαναλαμβάνεται και στο προαναφερθέν χωρίο της «I» (*PM*, 2), φανερώνοντας πώς επιβάλλεται η *ανακάλυψη* στις ετερόκλητες προθέσεις του νεαρού ερευνητή.

⁴ Δες επ' αυτού τον πρόλογο (*Avant-propos*) του Ερρ. Γκουγιέ (H. Gouhier) στο BERGSON [1972]: 9. Τα μαθήματα του Μπερξόν στον Αριστοτέλη: α) στη σχολή του Κλερμόν-Φεράν: (1885-6) *Φυσική-Μεταφυσική*, (1886-7) *Ηθική-Πολιτική*, (1888-9) *Μεταφυσική*. β) στο Λύκειο Henri IV: (1894) *Οι θεωρίες της ψυχής στον Αριστοτέλη*. γ) στο Κολλέγιο της Γαλλίας: (1902-3) *Φυσική Β'* — παραθέτουμε σύμφωνα με τη Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [2001]: 24, σημ. 22.

⁵ Δες τις σχετικές αναφορές του J. MILET [1974]: 50-53. Πιο εμπεριστατωμένα αναφέρεται στη μαρτυρία του ίδιου του Μπερξόν ο Σ. Ντυ Μπο στο ημερολόγιό του (22-02-1922): «C'est à l'issue d'un cours où il avait exposé à ses lycéens [σ. του Κλερμόν-Φεράν] l'argumentation des Éléates que se précisa pour

μεταφυσική παράδοση που συνεχίζεται με τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τον Πλωτίνο, και η οποία προσδιορίζει τη σκέψη του *Είναι* κατά τρόπον τέτοιο ώστε να απεμπολεί το γνωστικό και οντολογικό υπόβαθρο της *κίνησης*, προκειμένου να αναδείξει την υπεροχή και την αναγκαιότητα της σταθερής μορφής.¹ Με άλλα λόγια, ο Ελεατισμός προβάλλει για τον Μπερξόν ως η αφετηρία της μεταφυσικής των Ιδεών, από την οποία με πολύν κόπο αποστασιοποιήθηκε η νεότερη επιστήμη, όταν ο Γαλιλαίος ξεκίνησε να μελετά καθαυτή την κύλιση των σφαιρών επί κεκλιμένου επιπέδου, ανεξάρτητα από τοπολογικούς ή άλλους προσδιορισμούς. Οδηγείται έτσι στη θεμελιώδη ιδέα ότι στόχευση μιας νέας φιλοσοφίας θα ήταν η *μελέτη της κίνησης ως οντολογικού θεμελίου της πραγματικότητας*.

Κατά δεύτερο λόγο, το στοιχείο που γοητεύει τον Μπερξόν στα ελεατικά Παράδοξα έγκειται στις αντιφάσεις και στα λογικά αδιέξοδα που δημιουργούνται μέσα από τη μέθοδο του επιμερισμού και της κατάρτησης των φυσικών φαινομένων. Ουσιαστικά αποδέχεται καταρχήν την κριτική των Ελεατών, και μάλιστα ομολογεί ότι μέσα από τέτοιου είδους προσεγγίσεις η εξήγηση της κίνησης αποβαίνει αδύνατη. Για την ακρίβεια, οι παράδοξοι συλλογισμοί αφορούν στο σύνολό τους περιπτώσεις μετακίνησης, όπου φαντάζει εύλογος ο παραλληλισμός της τροχιάς με την κίνηση καθαυτή. Σε ευθεία διαφωνία όμως με την ελεατική μέθοδο του απειροστικού επιμερισμού *μεγέθους* και *κίνησης*, η βασική θέση πάνω στην οποία υφάινεται η μπερξονική φιλοσοφία πρεσβεύει ότι ο χρόνος και η κίνηση είναι *φύσει* αδιαίρετα φαινόμενα και επομένως οποιαδήποτε απόπειρα επιμερισμού ή μέτρησής τους αποτελεί κραυγαλέα αντινομία, σε αντίθεση με τη διάσταση του χώρου. Υποστηρίζει κατά συνέπεια ότι «*οι δυσκολίες και οι αντιφάσεις που εγείρονται σχετικά με το ζήτημα της κίνησης καταρρέουν από μόνες τους, εφόσον θεωρήσουμε την κίνηση ως ένα πράγμα απλό (δηλαδή, συνοπτικά, από τη στιγμή που θα αρνηθούμε να την ανακατασκευάσουμε)*».² Η

Bergson l'idée maîtresse de sa doctrine» (CH. DU BOS [1946], *Journal*, Παρίσι, σελ. 65, αναδημοσιεύθηκε στο BERGSON [1972]: 1541 κ.εξ.). Παράβαλε R. WASZKINEL [1991]: 217, σημ. 20 και Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [1990]: 179. Η μαρτυρία του Ντυ Μπο έγινε νωρίς κοινός τόπος για χορεία μπερξονιστών, οι οποίοι θεώρησαν ότι η σύλληψη της *διάρκειας* προέκυψε μέσα από την αναμέτρηση με τα Παράδοξα (M. Barthélemy-Madaule, J. Chevalier). Ωστόσο η μαρτυρία του Ντυ Μπο δεν επιβεβαιώνεται ρητά από κανένα μπερξονικό κείμενο (δες και τις αντιρρήσεις του S. MARIVÈTE [2011]: 188).

¹ «IM»: «*Toute cette philosophie qui commence à Platon pour aboutir à Plotin est le développement d'un principe que nous formulerions ainsi: "Il y a plus dans l'immuable que dans le mouvant, et l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution"*» (BERGSON [1934]: 217· πρβλ. και [1907]: 311-314).

² Από την επιστολή προς Μπορέλ (Ιανουάριος 1908): «*...les difficultés et les contradictions soulevées autour de la question du mouvement tombent d'elles-mêmes, quand on considère le mouvement comme une chose simple (c'est-à-dire, en somme, quand on renonce à le reconstruire)*» (BERGSON [2011]: 359). Η συγκεκριμένη επιστολή δημοσιεύθηκε αρχικά στη *RMM*, XVI, ως απάντηση σε ένα άρθρο του επιφανούς μαθηματικού Αιμ. Μπορέλ (É. Borel, 1871-1956), ο οποίος καταλόγιζε στον Μπερξόν άγνοια των σύγχρονων εξελίξεων στο πεδίο της γεωμετρίας και αδικαιολόγητη προσκόλληση στο παράδειγμα της ελληνικής γεωμετρίας (δες É. BOREL [1907]²). Ο Μπορέλ υπερθεμάτιζε επίσης πάνω στο θέμα της συμβολής της ενόρασης (intuition) για την εξέλιξη των μαθηματικών, αναλαμβάνοντας θέσεις του Πουανκαρέ — πρβλ. και το προηγούμενο άρθρο του É. BOREL [1907]¹. Ο Μπερξόν αποκρούει τις μομφές περί άγνοιας και απαντά ότι οφείλει κανείς να λαμβάνει υπόψη την ιστορία του φιλοσοφικού προβληματισμού, διότι η σκέψη ακολουθεί μια πορεία προοδευτικής εμβάθυνσης και επανατοποθέτησης των αρχικών προβλημάτων («*La pensée, s'approfondissant de plus en plus elle-même depuis les premiers temps de la réflexion philosophique, a rencontré tour à tour ces larges strates d'idées qui correspondent aux grandes périodes de l'histoire de la philosophie*», [2011]: 358). Επισημαίνει ότι οι ρίζες των προβλημάτων που ανακινεί η φιλοσοφική σκέψη ανάγονται στους Έλληνες και προβαίνει σε ειδική μνεία των Παραδόξων, τα οποία,

βασική αυτή θέση, η οποία υιοθετείται ήδη από το *Δοκίμιο* [1888], αποφαίνεται ότι κάθε κίνηση αποτελεί ένα λειτουργικό σύνολο, μία μορφή διαδοχικών διαφοροποιήσεων, η οποία δεν μπορεί παρά να εκλαμβάνεται ως ενιαία και ποιοτική ψυχική διαδικασία (σελ. 88). Όποτε επιχειρούμε τον επιμερισμό της σε μαθηματικού τύπου ομοιογενή στοιχεία, μεταχειριζόμαστε την κινητική διαδικασία υπό όρους εκτατού πράγματος και τότε αυτή χάνει το νόημά της.¹

Επομένως ο Μπερξόν αναγνωρίζει τη σπουδαιότητα των ελεατικών επιχειρημάτων για την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης και μάλιστα αποδέχεται εν μέρει την ασκούμενη κριτική, αλλά το γενικό του συμπέρασμα είναι ακριβώς αντίθετο από αυτό που υποτίθεται ότι τα επιχειρήματα αυτά αντιμάχονται: αντί να απορρίψει τη δυνατότητα της κίνησης, ο φιλόσοφος συμπεραίνει ότι *δεν μπορεί να γίνει καταρχήν αποδεκτός ο οποιοσδήποτε αναγωγισμός έναντι του κινητικού ή του χρονικού φαινομένου*. Κατ' αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία του θεμελιώνεται ακριβώς στους αντίποδες των προϋποθέσεων της κλασικής ελληνικής μεταφυσικής, η οποία βασιζόταν στις στατικές μορφές των πραγμάτων και της νόησης. Από την άλλη πλευρά θα παρατηρούσαμε ότι η τοποθέτηση του Μπερξόν αποδίδει ιδιαίτερα μορφολογικά χαρακτηριστικά στην *κίνηση*, όσο και αν συστηματικά απεμπολεί τα δικαιώματα της μορφής επί του γίνεσθαι. Η αντιστροφή αυτή του οντολογικού πλαισίου που επιχειρείται σημαίνει αυτοδίκαια ότι ο εμπνευστής της εγγράφεται ουσιαστικά ως ανανεωτής της κλασικής μεταφυσικής παράδοσης και επομένως προεκτείνει την εργασία του ελληνικού φιλοσοφικού πνεύματος.

Η ιδέα βέβαια του Μπερξόν δεν θα πρέπει να θεωρηθεί καινοφανής. Ήδη από τον 14ο αιώνα το ζήτημα της κίνησης απασχολούσε έντονα τους σχολαστικούς φιλοσόφους — και μάλιστα ο Ιωάννης Ντανς ο Σκώτος (John Duns Scotus, 1266-1308) φέρεται να είχε διατυπώσει την άποψη ότι κάθε κίνηση αποτελεί μια «*ρεύουσα μορφή*» (*forma fluens*), μια συνεχή ροή, η οποία δεν μπορεί να διαιρεθεί σε διαδοχικές φάσεις.² Αν θελήσουμε να εμβαθύνου-

αν και σοφίσματα, περιέχουν σπουδαίο προβληματισμό αναφορικά με την αδυναμία κατάτμησης της κίνησης. Και σημειώνει περαιτέρω: «Δεν αναφέρω τις πιο πρόσφατες εργασίες· ειδική μνεία ωστόσο χρωστάται στις εργασίες των κ.κ. Ντυνάν, Εβλέν και Πωλ Ταννερύ, οι οποίοι κατόρθωσαν να αναδείξουν τη σπουδαιότητα των επιχειρημάτων του Ζήνωνα» (δική μας μετάφραση της υποσημείωσης 1, [2011]: 359). Ο Μπερξόν αναφέρεται εδώ στις εργασίες των Ch. DUNAN [1884], F. ÉVELLIN [1880]. Ο Π. Ταννερύ επίσης φαίνεται ότι είχε δημοσιεύσει σχετικό άρθρο στη *Revue Philosophique*, τόμος XI, προτού εκδώσει τη συνθετική του εργασία για την ελληνική επιστήμη (δες P. TANNERY [1887]).

¹ Στις *Δύο πηγές* (*DS* = [1932]: 72) ο Μπερξόν επικαλείται και πάλι τον Ζήωνα, εξηγώντας το ζήτημα ως εξής: θεωρούμε την κίνηση μέσα από τη σταδιακή μείωση της απόστασης προς κάποιο τέρμα. Αλλά το τέρμα της κίνησης και το διάστημα που διανύθηκε δεν υπάρχουν, προτού το κινούμενο σταματήσει κάπου. Τότε ανασκοπούμε την κίνηση εκ των υστέρων και της προσδίδουμε διάνυσμα και όρια, ανατρέχουμε στις φάσεις της εξέλιξής της. Εμείς προσάπτουμε στην κίνηση αυτά τα χαρακτηριστικά, υπό τη μορφή προϋπαρξης του *δυνατού* στο *πραγματικό*, με μία ενέργεια ανασκοπευτικής πρόβλεψης («*prévision rétrospective*»). Αλλά η κίνηση είναι κάτι άλλο.

² Παραθέτουμε τη θέση του Ι. Ντανς αντλώντας από τον G. J. WHITROW [1980]: 194. Ο τελευταίος αναφέρει επίσης την αντίθετη θέση που υποστηρίχθηκε από τον Γρηγόριο του Ρίμινι (Gregorius de Arimino, 1300-1358), σύμφωνα με τον οποίο η κίνηση είναι «*ροή μορφής*» (*fluxus formae*), δηλαδή μια συνεχής σειρά από διακριτές φάσεις, οι οποίες διαφοροποιούνται με βάση τα τοπολογικά χαρακτηριστικά που αποκτά το κινούμενο σώμα ανά πάσα στιγμή της κίνησης. Ο Γρηγόριος εντάσσεται κατ' αυτόν τον τρόπο στην παράδοση του *νομιναλισμού* του Γουλιέλμου του Όκκαμ (William of Ochkam, 1287-1347), για τον οποίο η κίνηση δεν οφείλεται στην ύπαρξη κάποιας μορφής ή σε κάποια ροή της μορφής του κινούμενου σώματος. Κατά τον Όκκαμ, αρκεί να θεωρήσουμε ότι κάποιο σώμα διαφοροποιεί

με περισσότερο στον προβληματισμό που απορρέει από αυτή τη γενική τοποθέτηση, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η βάση της αντίρρησης του Μπερξόν είναι πολύ πιο βαθιά και διαπερνά τόσο τη λογική των Παραδόξων όσο και τη λογική του Αριστοτέλη. Αφορμάται δε από τη θεμελιώδη θέση ότι υπάρχει ριζική οντολογική διαφορά ανάμεσα στον *χώρο* και την *κίνηση*, θέση από την οποία προκύπτουν σοβαρές συνέπειες. Όπως διατυπώνεται εξ αρχής στο *Δοκίμιο* ([1888]: 82-83), το κύριο πρόβλημα στους συλλογισμούς του Ζήνωνα ανιχνεύεται στο αξίωμα της αλληλεγγύης ανάμεσα στο εκτατό *μέγεθος* και την *κίνηση*. Κατά τον Γάλλο φιλόσοφο, αυτό το παλαιό γνωσιολογικό σφάλμα ελλοχεύει σε κάθε θεώρηση που γεωμετρικοποιεί την κίνηση, αποδίδοντάς της ένα είδος ομοιομορφίας, μετατρέποντάς τη σε ταυτόχρονη διαδοχή στοιχείων και αναγνωρίζοντάς της παρεπόμενες ιδιότητες επιμερισμού, οι οποίες χαρακτηρίζουν ουσιαστικά τα εκτατά *μεγέθη*.¹ Η ίδια θέση υποστηρίζεται και στο *Υλη και μνήμη*, με ευθεία και αναλυτική αναφορά στα επιχειρήματα της «Διχοτομίας», του «Αχιλλέα», του «Βέλους» και του «Σταδίου».² Όπως υποστηρίζεται και στη *Δημιουργική εξέλιξη*, η κίνηση αποτελεί φαινόμενο άλλης τάξης από τη χωρική έκταση και, κατά συνέπεια, δεν νοείται η αναγωγή του ενός στο άλλο. Διότι είναι μεν δυνατό να διαιρεθεί μία γραμμή σε μικρότερα κομμάτια δίχως σοβαρές απώλειες στην ουσία της, είναι όμως αδύνατο να αναλυθεί μια κίνηση απλή, όπως εκείνη του βέλους, σε επιμέρους κινήσεις και μάλιστα να αναλυθεί τόσο που να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι

τους χωρικούς συσχετισμούς του με κάποιο άλλο σώμα, ώστε να έχουμε μια έγκυρη ιδέα του ότι βρίσκεται σε κίνηση. Αυτού του τύπου η προσέγγιση οδηγεί, προφανώς, στη σχετικοποίηση του φαινομένου της κίνησης, άποψη με βάση την οποία εργάζεται και η σύγχρονη φυσική.

¹ Ακριβέστερα, ο Μπερξόν μιλά για «*πρωταρχικό ελάττωμα*» στην ορολογία που χρησιμοποιούμε για να μιλήσουμε για τον *χρόνο* και τη *διάρκεια* (BERGSON [1888]: 166).

² BERGSON [1896]: 213 κ.εξ. Η αντίρρηση στη «Διχοτομία» εστιάζει στην ανάλυση της κίνησης σε στάδια ακινησίας από το σύνολο των οποίων δεν μπορεί να προκύψει κίνηση. Στον «Αχιλλέα» και στο «Βέλος» διαπιστώνεται η ίδια σύγχυση τροχιάς και κίνησης, ενώ για το «Στάδιο» αφιερώνει μία σημείωση (σελ. 215, σημ. 1), όπου καταδεικνύει τη λογική των Ελεατών να συμψηφίζουν την «καθαρή διάρκεια» με το διανυόμενο μέγεθος, αντί να μετρούν την κίνηση αναφερόμενοι στην «απόλυτη διάρκεια». Ειδικά για το παράδοξο του «Αχιλλέα», ο Μπερξόν δίνει τη λύση της ασύμπτωτης διαδοχής αδιαιρέτων πράξεων, θεωρώντας ότι κάθε βήμα αποτελεί αδιάρετη κίνηση και επομένως δεν δικαιούμαστε να υποκαθιστούμε τα βήματα του Αχιλλέα με εκείνα της χελώνας (BERGSON [1888]: 82-86 και [1911]: 22-23). Ταυτόχρονα αρνείται την απόπειρα του Φρ. Εβλέν να αμφισβητήσει την επίλυση των παραδόξων μέσω του απειροστικού λογισμού (λύση του Ταννερού) επιστρατεύοντας μεταφυσικές διακρίσεις (δες F. ÉVELLIN [1880]: 70-78, 92-97). Κατά τον Εβλέν, επισημαίνει ο Μπερξόν, «*η συνάντηση των δύο κινητών συνεπάγεται μια διάσταση (écart) ανάμεσα στην πραγματική κίνηση και στη φανταστική κίνηση, ανάμεσα στον καθαυτό χώρο και στον αορίστως διαιρέσιμο χώρο, ανάμεσα στον συγκεκριμένο χρόνο και στον αφηρημένο χρόνο*» (BERGSON [1888]: 85 — ο Κ. Παπαγιώργης μεταφράζει το «*écart*» ως «*παρέκκλιση*»). Προτείνεται δηλαδή ένα είδος διχαστικής θεώρησης των φυσικών και λογικών ή ιδεατών συνθηκών, με διαφορετικές οντολογικές ιδιότητες σε κάθε περίπτωση. Ο Μπερξόν αρνείται την ερμηνεία του Εβλέν, διότι θεωρεί ότι πρόκειται για υπόθεση φιλοσοφικά ανοικονόμητη, η οποία θα πρέπει να εγκαταλειφθεί προς όφελος της άμεσης εμπειρίας, που από μόνη της μας παρέχει στην πραγματικότητα την ουσιαστική σχέση της *διάρκειας* με την *κίνηση* και την ανεξαρτησία της από τον *χώρο*. Η επιχειρηματολογία πάντως του Φρ. Εβλέν χαρακτηρίζεται από τον Μπερξόν «*αποφασιστική*» (*décisive*) για το ζήτημα των Παραδόξων, σύμφωνα με τα λεγόμενά του στην *EC* (BERGSON [1907]: 311, σημ. 1), διότι κατορθώνει να υποστηρίξει ότι ο απειροστικός λογισμός λύνει το πρόβλημα μόνον εφόσον προϋποθέσουμε ότι τα δύο σώματα θα συναντηθούν, και τότε απομένει να ορίσουμε το *πότε*. Αλλά το ζήτημα είναι να πούμε *πώς* θα συναντηθούν, ερώτημα το οποίο αναλαμβάνει να απαντήσει και ο Μπερξόν. Για το ζήτημα αυτό δες και J. MILET [1974]: 46-47. Για τη συνέχεια της συζήτησης με τον Ταννερού, δες *EPH*, 508 (σημ. 2).

το βέλος ακινητεί σε κάθε θέση. Κατά τον Μπερξόν, αυτό που στην πραγματικότητα συμβαίνει είναι ότι συγχέουμε την κίνηση με την τροχιά της και εξαιτίας της σύγχυσης αυτής θεωρούμε ότι μπορούμε να αναλύσουμε την κίνηση με τον ίδιον τρόπο που αναλύουμε ένα αντικείμενο στον χώρο.¹ Κατά συνέπεια, η γενική αρχή με την οποία ο Μπερξόν αντιμετωπίζει τα ζηνώνεια Παράδοξα συνοψίζεται στην παραδοχή ότι η *έκταση* μπορεί να είναι απείρως διαιρέσιμη, η κίνηση όμως όχι.

Από φιλοσοφική άποψη, τα κινητικά παράδοξα επιλύονται, κατά τον φιλόσοφο, με τη σωστή ανάλυση της έννοιας της *κίνησης*. Συλλαμβάνουμε συνήθως τη (μετα-)κίνηση αποδίδοντάς της γεωμετρικά χαρακτηριστικά: τη θεωρούμε *εντός* του χώρου, ομοιογενή και διαιρετή. Αλλά δεν πρόκειται παρά για μια οικεία ψευδαισθηση, που παράγεται από την παρείσφρηση του *χώρου*. Αναμφίβολα το *πράγμα* καταλαμβάνει διαδοχικές θέσεις στον *χώρο*, αυτό όμως δεν εξηγεί πώς συντελείται το πέρασμα από θέση σε θέση. Αν θέλουμε να συλλάβουμε την *κίνηση* στην ουσία της, μας είναι απαραίτητη μια συνείδηση, η οποία θα συγκροτήσει το φαινόμενο της κίνησης ως *δ ι α δ ι κ α σ ί α ς π ο υ δ ι α ρ κ ε ί*. Αλλά τότε αποκαλύπτεται ότι η (μετα-)κίνηση, ως πέρασμα από το ένα σημείο στο άλλο, αποτελεί ψυχική σύνθεση και επομένως μια μη εκτατή διαδικασία, καθαρά ποιοτικής υφής.² Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι η *κίνηση* είναι φανταστική ή αποκλειστικό προϊόν της σκέψης. Όπως παρατηρεί ο Φρ. Βορμς, το ζήτημα της πραγματικότητας της *κίνησης* τίθεται ως το κατεξοχήν μεταφυσικό ζήτημα για τον Μπερξόν, διότι μας επιβάλλει να περάσουμε από τη θεωρητική συνεπαγωγή της *διάρκειας* στη θεώρηση της πραγματικής της ύπαρξης, τόσο εντός του εαυτού μας όσο και εντός των πραγμάτων.³

Για να συμπληρωθεί το πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται η συγκεκριμένη προσέγγιση, θα πρέπει να πούμε ότι ήδη από το *Δοκίμιο (DI)* και τη διατριβή *Περί τόπου (DL)* ο *χώρος* για τον Μπερξόν αποτελεί απαραίτητη αρχή διάκρισης, μια αναγκαιότητα η οποία φαίνεται να διέφυγε εντελώς από τη σκέψη του Σταγειρίτη.⁴ Το ζήτημα, για την ακρίβεια, δεν είναι μόνον το πώς θα διακριθούν τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε αλλά και πώς θα διακριθούν οι αισθήσεις μας ή οι σκέψεις μας. Ο Μπερξόν παρατηρεί ότι οι Πυθαγόρειοι προσπάθησαν να απαντήσουν στο πρόβλημα θεωρώντας ότι το *άπειρο κενό*, εκτεινόμενο πέραν του κόσμου, διαχέεται σαν πνοή εντός του σύμπαντος, διακρίνοντας τις ποικίλες φύσεις, τα συνε-

¹ Η πιο συστηματική κριτική στα επιχειρήματα του Ζήνωνα παρατίθεται στο BERGSON [1907]: 291-7.

² BERGSON [1888]: 82-83. Σε όλο το έργο του Μπερξόν η (μετα-)κίνηση θα αποτελεί προνομιακό φαινόμενο σύγχυσης ανάμεσα στη *διάρκεια* και τον *χώρο*. Αυτό εξαιτίας της υπόστασής της ως «*variabilité la plus voisine de l'homogénéité*» («*ποικιλότητα που γειτνιάζει μάλιστα με την ομοιογένεια*», «IM» στο BERGSON [1934]: 203). Ξεκαθαρίζουμε ότι η αναφορά γίνεται κυρίως για τη *μετακίνηση*, ενώ άλλα είδη *κίνησης* (= μεταβολής), όπως η *αλλοίωση*, εμφανίζουν εξαρχής τον καθαρά ποιοτικό τους χαρακτήρα.

³ WORMS [2004]: 67-75 για την ανάλυση της *κίνησης*, και κυρίως σελ. 69. Ο Βορμς στηρίζεται ακριβώς στο συγκεκριμένο χωρίο του *DI*, για να υποστηρίξει ότι ο Μπερξόν αναλαμβάνει τη *συνθετική* εργασία της συνείδησης, όπως την περιέγραψε ο Καντ. Θεωρεί δηλαδή ότι η αρχή συγκρότησης της *κίνησης* δεν βρίσκεται στα στοιχεία που χρησιμεύουν ως περιεχόμενο αλλά στην ίδια την ενέργεια της συνείδησης, αντίθετα με ό,τι υποστήριξαν για τον Μπερξόν οι SARTRE [1943] και MERLEAU-PONTY [1945] —δες σελ. 71 και σημ. 1.

⁴ Πρόκειται για την εναρκτήρια παρατήρηση στον πρόλογο του *DI* (BERGSON [1888]: viii).

χή πράγματα, και κυρίως τους αριθμούς.¹ Παρότι ο Αριστοτέλης ερμήνευσε εύστοχα την πυθαγόρεια θεωρία, όπως παραδέχεται ο Μπερξόν, ωστόσο δεν την αξιοποίησε προς όφελος της δικής του σκέψης.

Σε μία εκτενή υποσημείωση στη διατριβή *Περί τόπου* (*DL*), ο Μπερξόν αναφέρεται σε συγκεκριμένο χωρίο των *Φυσικών* (*Δ'* 3. 210b 11-31), για να υποστηρίξει ότι ο Αριστοτέλης προσπάθησε να αποφύγει το επιχείρημα του Ζήνωνα ότι «υπάρχει τόπος του τόπου». Γι' αυτό διέκρινε τον «πρώτο τόπο» κάθε πράγματος ως ιδιότητα που ανήκει σε κάποιο άλλο πράγμα, στο περιέχον. Οπότε δεν έχει νόημα να ισχυριστούμε ότι ο «πρώτος τόπος» καταλαμβάνει τόπο, εφόσον εκδηλώνεται ως «*ἔξις ἢ πάθος*» του περιέχοντος — ἔξις, όπως η υγεία, και πάθος, όπως η θερμότητα (*DL* στο BERGSON [2011]: 95, συνέχεια σημείωσης *i* από την προηγούμενη σελίδα). Και εδώ εντοπίζεται το λάθος του Σταγειρίτη: απορρίπτει την έννοια του ομοιογενούς χώρου και την αντικαθιστά με εκείνην του τόπου, έννοια που προσδιορίζεται με ποιοτικά χαρακτηριστικά, ενώ θα έπρεπε να συμβαίνει το ακριβώς αντίστροφο. Ο τόπος προσδιορίζεται από το περιέχον, ως ιδιότητα (*ἔξις*) του περιέχοντος αλλά και με απόλυτο τρόπο, ως περιέχουσα περιοχή του Σύμπαντος.

Η έννοια του χώρου, για τον Μπερξόν, δεν απέχει από την *a priori* χωρικότητα του Καντ. Πρόκειται για την καθαρή και ομοιογενή παράσταση με βάση την οποία παραθέτουμε ταυτόχρονα τα αντικείμενα, για να τα διακρίνουμε και για να τα διαιρέσουμε. Ο χώρος επομένως εκδηλώνεται στην παράθεση (*juxtaposition*) αλλά και στον επιμερισμό (*distinction*) των πραγμάτων. Η εν λόγω παράσταση παράγεται από την ψυχή προκειμένου να εξυπηρετήσει την πρόθεσή μας να αναλάβουμε δράση επί της πραγματικότητας, για την οποία απαιτείται στόχευση και προσανατολισμός. Ο Μπερξόν θεωρεί ότι ο καθαρός χώρος δεν διαθέτει ποιότητες, είναι ομοιογενής, όπως ακριβώς τον μελετά η γεωμετρία.² Κατά συνέπεια, το λάθος του Αριστοτέλη είναι ότι δεν κατάφερε να συλλάβει τον τόπο πέρα από τις ιδιότητες της ύλης.

Το πρόβλημα λοιπόν, κατά τον Μπερξόν, δημιουργείται όταν χρησιμοποιούμε την παράσταση του χώρου για να κατανοήσουμε φαινόμενα ποιοτικού ή χρονικού τύπου, η ουσία των οποίων ἔγκειται στη *διάρκεια*. Αναφέραμε ήδη την περίπτωση της *κίνησης*. Παρόμοια περίπτωση θα ήταν και η σύλληψη της ιδέας του μαθηματικού χρόνου ως ομοιογενούς και μετρήσιμης διάρκειας, θεωρία η οποία καταλογίζεται κυρίως στη σύγχρονη επιστήμη. Προτού προχωρήσουμε όμως σ' αυτήν την κατεύθυνση, προέχει να δούμε κάποια βασικά σημεία της μπερξονικής μεταφυσικής, τα οποία σχετίζονται με τις κύριες έννοιες που μελετάμε.

¹ Δες *DL*, στο BERGSON [2011]: 83. Για τη συγκεκριμένη αναφορά του Αριστοτέλη στους Πυθαγόρειους, δες *ΜΦ*, Α' 5. 990a 18-29 και *ΦΑ*, Δ' 6. 213b 22-27 και ενταύθα Α2.2.4 γ).

² Για την έννοια του χώρου δες BERGSON [1888]: 70-71, [1896]: 235-237, [1907]: 203. Επίσης τα σχόλια του Fr. WORMS [2013]: 36-38.

A3.2 Θέσεις για μια νέα μεταφυσική της χρονικότητας

Η παραπάνω καταγραφή των μπερξονικών αντιρρήσεων στη λογική των Παραδόξων μάς οδηγεί αναπόφευκτα σε ορισμένες καίριες παρατηρήσεις, οι οποίες άπτονται βασικών σημείων της μπερξονικής φιλοσοφίας και οι οποίες οπωσδήποτε χρησιμεύουν τόσο κατά την αντιπαράθεση με κάθε ελεατικού τύπου μεταφυσική όσο και κατά την αντιπαράθεση με την αριστοτελική θεωρία του χρόνου. Οι παρατηρήσεις λοιπόν που ακολουθούν επιδιώκουν να συνοψίσουν τις καίριες θέσεις της μπερξονικής φιλοσοφίας, όσον αφορά την *κίνηση*, τη *διάρκεια*, τον *χρόνο* και τη *μνήμη*. Ο απώτερος σκοπός αυτής της μεθόδευσης θα είναι να προσεγγίσουμε μετέπειτα τα ζητήματα αυτά στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας, ώστε να οδηγηθούμε σε μια πιο υποσχόμενη ανάγνωση των αριστοτελικών απόψεων.

A3.2.1 Η πραγματικότητα της κίνησης

Μία πρώτη παρατήρηση εστιάζει στην απαίτηση της **πραγματικότητας της κίνησης** και αφορμάται από το λεγόμενο παράδοξο των «Κινούμενων σειρών». Ο συλλογισμός του Ζήνωνα θέτει εκεί την απαίτηση η ταχύτητα ενός σώματος που κινείται προς κάποιο άλλο σώμα να παραμένει σταθερή, επομένως θα πρέπει καθαυτή να είναι *απόλυτη*, άσχετα αν και το άλλο σώμα κινείται προς το μέρος του. Δείξαμε προηγουμένως ότι η λογική που διέπει το συγκεκριμένο ελεατικό επιχείρημα φαίνεται να είναι ατομικού τύπου, τόσο όσον αφορά τον τόπο όσο και τον χρόνο της κίνησης. Στηρίζεται δηλαδή σε μία απόλυτη αντιστοιχία 1:1 όσον αφορά την κίνηση και το διανυθέν διάστημα, οπότε το πρόβλημα προκύπτει όταν μετά την κίνηση διαπιστώνεται μια αντιστοιχία 1:2 (ένα βήμα, δύο διαστήματα). Μπορούμε τώρα να παρατηρήσουμε ότι το εν λόγω παράδοξο ουσιαστικά ανιχνεύει σε ένα πρώιμο στάδιο τη σχετικότητα της κίνησης ως προς έναν σταθερό παρατηρητή και ως προς ένα αντίθετα κινούμενο σώμα, δηλώνοντας την παραδοξότητα του πράγματος. Η νεότερη επιστημονική εξέλιξη απάντησε εν προκειμένω ακολουθώντας με συνέπεια τον δρόμο της παρατήρησης, αποδεχόμενη δηλαδή τη *σχετικοποίηση του φαινομένου της κίνησης*. Το δεδομένο αυτό οδήγησε τον Μπερξόν να καταγγείλει μία αντίφαση που θεωρεί ότι διέπει το νεότερο επιστημονικό οικοδόμημα: ενώ δηλαδή η φυσική χειρίζεται κάθε επιμέρους κίνηση ως σχετική, αντιμετωπίζει παράλληλα το σύνολο των κινήσεων ως κάτι απόλυτο. Το χαρακτηριστικό παράδειγμα που επικαλείται ο Μπερξόν αντλείται από τις *Αρχές φιλοσοφίας* του Καρτέσιου (R. Descartes, 1596-1650), όπου, αφού διατυπωθεί καταρχάς με τον πλέον ρηξικέλευθο τρόπο η θέση της κινητικής σχετικότητας, μέσα από την ανάλυση της «αμοιβαιότητας» που διέπει

κάθε κινητικό φαινόμενο, παρατίθεται στη συνέχεια η διατύπωση των φυσικών νόμων της κίνησης, στοιχείο που υποδηλώνει ότι η κίνηση θεωρείται ως κάτι απόλυτο.¹

Η σημαντική διαφοροποίηση εν προκειμένω έγκειται στην υιοθέτηση από τον Μπερξόν της θέσης ότι **το φαινόμενο της κίνησης είναι απόλυτο** — η συγκεκριμένη θέση είναι η 2η που προτείνεται στα πλαίσια της ανάλυσης των σχέσεων της αντίληψης με την ύλη, στο έργο *Ύλη και μνήμη* (κεφ. IV). Πρόκειται για μια θεμελιώδους σημασίας θεωρητική επιλογή, η οποία θα λέγαμε ότι γίνεται με το νόημα του πρωτεύοντος χαρακτήρα που είχε το κινητικό φαινόμενο για τους αρχαίους φυσιολόγους, κι ακόμη πιο βαθιά, με το νόημα της υποστασιοποίησης της κίνησης, στο μέτρο που η τελευταία έχει την ιδιότητα να αυτοδιατηρείται και να συνεχεται χωρίς την ανάγκη κάποιου υποκειμένου.² Σύμφωνα με το σκεπτικό του φιλοσόφου, έχουμε τη δυνατότητα να αντιληφθούμε άμεσα τον απόλυτο χαρακτήρα του γεγονότος της κίνησης μέσα από τις διακυμάνσεις στην ένταση της απαιτούμενης *προσπάθειας*, καθώς και μέσα από τις μυϊκές συσπάσεις που αισθανόμαστε κάθε στιγμή, και γενικά μέσα από τις συνειδησιακές *μεταβολές κατάστασης ή ποιότητας*, οι οποίες θεωρούνται τεκμήρια για την πραγματικότητα των κινητικών φαινομένων.³ Επιπλέον, στο σύνολό τους αυτές οι αντιληπτικές διαφοροποιήσεις δεν είναι μετέωρες αλλά συνδέονται αιτιακά με αντίστοιχες μεταβολές που συμβαίνουν στην εξωτερική πραγματικότητα.⁴ Η συνείδηση, επομένως, αναγορεύεται σε υπέρτατο κριτή της πραγματικότητας του γίνεσθαι, με ό,τι κάτι τέτοιο συνεπάγεται γνωσιολογικά. Και από την πλευρά μας θα λέγαμε ότι συνεπάγεται κυρίως τον περι-

¹ Ο Μπερξόν παραπέμπει στο έργο του Καρτέσιου, *Principes de philosophie* (1644), 2: «Des principes des choses matérielles», §§ 28-29 και 37-38 αντίστοιχα. Δες BERGSON [1896]: 216 με τις υποσημειώσεις 1 και 2. Στα δύο πρώτα άρθρα των *Principes* παρουσιάζεται η σχετικότητα της κίνησης ανάμεσα σε δύο σώματα, για τα οποία λέμε ότι το ένα βρίσκεται σε ηρεμία. Τα άλλα δύο άρθρα αναπτύσσουν τον α' φυσικό νόμο (νόμος της αδράνειας), σύμφωνα με τον οποίο καμία κίνηση δεν λήγει από μόνη της, διότι η στάση είναι το αντίθετο της κίνησης και κανένα φυσικό σώμα δεν ωθείται από τη φύση στο αντίθετό του, δηλαδή στην καταστροφή του (§37). Επομένως, παρατηρεί επ' αυτού ο Μπερξόν, ο Καρτέσιος παραδέχεται ότι υπάρχει απόλυτη κίνηση, διαφορετικά δεν μπορεί να υπάρχει διάκριση ανάμεσα στη στάση και στην κίνηση. Προς επίρρωση της κριτικής του ο Μπερξόν επικαλείται και τη σχετική αναφορά του Λάιμπνιτς στον Καρτέσιο στο κείμενο «Specimen dynamicum» (1692) — περιλαμβάνεται στα *Mathematischen Schriften*, Β' Μέρος, 2ος τόμος, §37, σελ. 246. Στα πλαίσια βέβαια της νευτώνειας φυσικής, η αρχή της σχετικότητας προβλέπει ότι οι νόμοι της μηχανικής είναι ίδιοι σε όλα τα αδρανειακά συστήματα αναφοράς. Κατά συνέπεια, η μόνη διαφορά που μπορεί να παρατηρηθεί ανάμεσα σε δύο αδρανειακά συστήματα είναι η σχετική τους κίνηση. Αυτό σημαίνει ότι η ιδέα της απόλυτης κίνησης στον χώρο απομένει χωρίς νόημα. Η λεγόμενη «αρχή της σχετικότητας» παραλήφθηκε από τον Ά. Αϊνστάιν και γενικεύτηκε ώστε να συμπεριλάβει όχι μόνο τον χώρο αλλά και τον χρόνο. Σύμφωνα με την *Ειδική θεωρία της σχετικότητας*, οι μετρήσεις των χωρικών και των χρονικών διαστημάτων εξαρτώνται από το σύστημα αναφοράς στο οποίο γίνεται η μέτρηση (SERWAY *et alii* [1989]: 3-4, 10-13).

² BERGSON [1911]: «*Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas un mobile*» (σελ. 25), χωρίο που τονίζει ο ίδιος ο φιλόσοφος.

³ Πρόκειται κυρίως για «*ψυχικές*» ή «*συνειδησιακές*» καταστάσεις (*états psychiques* ή *états de conscience*), για «*ψυχικά*» ή «*ψυχολογικά*» γεγονότα (*faits psychiques* ή *psychologiques*), όπως: αισθήσεις, συγκινήσεις, συναισθήματα, πάθη, προσπάθειες, ιδέες (δες *DI* = BERGSON [1888]: 1, 5-15). Όλα αυτά τα είδη μεταβολών χαρακτηρίζονται από *ένταση* και αντιστοιχούν σε υλικές διαφοροποιήσεις.

⁴ BERGSON [1896]: 219. Ο Μπερξόν χρησιμοποιεί εν προκειμένω τη μεταφορική εικόνα μιας αλυσίδας που εκτείνεται στον κόσμο και της οποίας κρατάμε τα δύο άκρα: από τη μία άκρη λαμβάνουμε τα σήματα των μυϊκών αισθήσεων (ιδιοδεκτικότητα), από την άλλη τις αισθητές ποιότητες της ύλης έξω από εμάς. Ανάμεσα στα δύο άκρα τοποθετεί τις παντοίες κινήσεις των φυσικών σωμάτων.

ορισμό της εμβέλειας του κριτηρίου αυτού στο πεδίο της γήινης ανθρώπινης δραστηριότητας, για το οποίο προορίστηκε εξελικτικά μέσα στη φύση. Ας μην ξεχνάμε ότι και σήμερα, βασισμένοι στην αντίληψή τους, πολλοί άνθρωποι θα υποστήριζαν ότι η Γη δεν κινείται. Με περισσότερη κριτική διάθεση θα λέγαμε ότι, πράγματι, διαθέτουμε ένα κριτήριο για το απόλυτο φαινόμενο της κίνησης, μόνο που το ίδιο το κριτήριο δεν είναι απόλυτο.¹

Λαμβάνοντας υπόψη αυτά τα δεδομένα, από εκεί και ύστερα το ζήτημα είναι αν και κατά πόσο η κίνηση θα ταυτιστεί με τη διαπίστωση των διαδοχικών θέσεων που κατέλαβε το κινητό. Αν αυτού του είδους η τοπο-θετική διαφοροποίηση αναγορευτεί σε απόλυτο κριτήριο, το αποτέλεσμα θα είναι να καταλήξουμε στην παραδοχή του *απόλυτου χώρου*, με την έννοια του ομοιογενούς πεδίου εντός του οποίου διαδραματίζεται το γίνεσθαι του κόσμου. Οι νεότεροι φυσικοί εργάστηκαν κυρίως με βάση αυτή την υπόθεση — ο Μπερξόν αναφέρει παραδειγματικά τον Νεύτωνα (J. Newton, 1642-1727) και τον Όυλερ (L. Euler, 1707-1783).² Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως η φυσική ή μαθηματική περιγραφή της κίνησης αστοχεί, όπως θα δούμε στη συνέχεια, όσον αφορά την ουσία της κινητικότητας. Επόμενο είναι κάτι αντίστοιχο να συμβαίνει και όσον αφορά τον χρόνο: ενώ η καθαρή χρονική διάρκεια υπάρχει σαν οργάνωση και σαν καθαρή ετερογένεια, για διευκόλυνσή μας την προβάλλουμε πάνω στον *χώρο* και τη νοούμε σαν ομοιογενή και ταυτόχρονα δεδομένη διαδοχή. Στο σημείο αυτό διαπιστώνεται η σοβαρότερη παρερμηνεία στη σκέψη του χρόνου και αυτό που ο Μπερξόν θα περιέγραφε ως «η λήθη της διάρκειας» στην παραδοσιακή φιλοσοφία.

Μία ενδιαφέρουσα συνέπεια που προκύπτει από την μπερξονική προσέγγιση είναι η ενοποίηση του πεδίου των κινήσεων, οι οποίες καταλήγουν πλέον να χαρακτηρίζονται συλλήβδην κατά βάση ψυχικά γεγονότα. Αυτό σημαίνει ότι η διάκριση ανάμεσα σε «φυσικές» και «ψυχικές» μεταβολές εξασθενίζει, δεδομένου μάλιστα ότι η *μετακίνηση* καταγγέλλεται ως απατηλή μεταβολή και η παραδειγματική αναφορά στρέφεται προς τις μορφές αλλοίωσης. Επομένως η ανάλυση από τη μία πλευρά συμβαδίζει με τον αριστοτελικό ρεαλισμό και την ενοποιητική θεώρηση του φυσικού πεδίου της κίνησης, από την άλλη πλευρά όμως αντιστρέφει το κινητικό παράδειγμα, υπονομεύοντας την αριστοτελική ανάλυση.

¹ Για την έννοια του Απόλυτου, δες την τοποθέτηση του Μπερξόν στην *EC*: «*Il faut s'habituer à penser l'Être directement... Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure*» (BERGSON [1907]: 298. Για τη σχέση του Απόλυτου με τη διάρκεια, δες και «IM» στο *PM* (= BERGSON [1934]: 210-11). Ενδιαφέρουσες επισημάνσεις υπάρχουν επίσης στην αντιπαράθεση Μπερξόν-Φουγιέ στο λήμμα «Inconnu» του Λεξικού Λαλάντ (BERGSON [2011]: 365-6).

² BERGSON [1896]: 217. Θα πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ μια θεωρητική μετατόπιση που συντελείται στη θεώρηση του *χώρου* από τον Καρτέσιο έως τον Νεύτωνα και τους νεότερους φυσικούς. Ενώ στον Καρτέσιο η *ύλη* και η *έκταση* εμφανίζονται ουσιαδώς αλληλένδετα, στην Αγγλία η κριτική που ασκήθηκε στον υλισμό του Θ. Χομπς (Th. Hobbes, 1588-1679), κυρίως από μέρους των νεοπλατωνιστών του Καίμπριτζ, όπως ο Χ. Μορ (H. More, 1614-1687), οδήγησε σε διαφοροποίηση της ιδέας της *ύλης* από την ιδέα του *χώρου*. Όστε ο αδιαφοροποίητος *χώρος* καταλήγει να είναι κοινός υποδοχέας όλων των φαινομένων, κάτι σαν το πνεύμα ή την αντίληψη του Θεού, θεώρηση την οποία παραλαμβάνει και διατηρεί ο Νεύτων, παρά το γεγονός ότι οι νόμοι της κίνησης, τους οποίους ο ίδιος διατύπωσε, αντιβαίνουν στην ιδέα του απόλυτου χώρου (δες και S. HAWKING [1996]: 28). Σχετικά με την αλληλογραφία του Μορ με τον Καρτέσιο και τις συναφείς εννοιολογικές διαφοροποιήσεις, δες το *Επίμετρο* της κριτικής έκδοσης του BERGSON [1896]: 402-403.

A3.2.2 Η πολλαπλότητα στην περιγραφή της κίνησης και του χρόνου

Η δεύτερη παρατήρηση αφορμάται από τη **μαθηματική περιγραφή της κίνησης**, η οποία κρίνεται ως ανεπαρκής για να αποδώσει την ουσία του κινητικού φαινομένου και κατ' επέκταση του **χρόνου**. Όπως ήδη επισημίναμε, η αλγεβρική εξίσωση εκφράζει πάντα ένα τετελεσμένο γεγονός, ώστε η άλγεβρα θα μπορέσει να μεταγράψει τα εξαχθέντα συμπεράσματα σε μια *ορισμένη στιγμή* της διάρκειας αλλά όχι την ίδια τη διάρκεια και την κίνηση.

Βέβαια, από τις απαρχές ήδη της ελληνικής επιστήμης, προκειμένου να κατανοήσουμε τι ακριβώς συμβαίνει κάθε φορά με την κίνηση των σωμάτων, καταφεύγουμε στη γεωμετρική αναπαράσταση. Η χωρική αυτή συνθήκη όμως, την οποία επιβάλλουμε στην κίνηση, συνεπάγεται την ποσοτικοποίηση και άρα τη μαθηματικοποίηση του χρόνου, με στρεβλά επακόλουθα. Αν πάρουμε ως παράδειγμα την περίπτωση του «Αχιλλέα», οι μετρήσεις που θα πρέπει να εφαρμόσουμε προϋποθέτουν και απαιτούν τη συνθήκη του *ταυτόχρονου* για την επισήμανση των διαφόρων θέσεων που καταλαμβάνουν στον χώρο τα δύο κινητά, ο Αχιλλέας και η χελώνα. Παρατηρούμε όμως ότι η μαθηματική περιγραφή της κινητικής συμπεριφοράς των δύο σωμάτων αδυνατεί να περιγράψει την κίνηση ανάμεσα σε δύο ταυτοχρονίες. Μία αλγεβρική εξίσωση δεν μπορεί παρά να περιγράψει ένα *τετελεσμένο* γεγονός ως τομή στο γίνεσθαι ή να κάνει μια πρόβλεψη για ένα μελλοντικό γεγονός, βασιζόμενη όμως σε αναφορές επί συγκεκριμένων ορίων ή θέσεων.¹ Το συμπέρασμα που θα πρέπει να εξαγάγουμε εντέλει είναι ότι τα ελεατικά παράδοξα περιγράφουν την αδυναμία μας να συλλάβουμε θεωρητικά την κίνηση, ανεξάρτητα από τον χώρο ή τον «χωροποιημένο» χρόνο.

Ο Μπερξόν θεωρεί την ελαχιστοποίηση της απόκλισης των ταυτοχρονιών και των εξεταζόμενων θέσεων — βλέπε: την ακριβέστερη μαθηματική περιγραφή — μάταιο κόπο. Διότι, επισημαίνει, ακόμη και αν «ο αριθμός κατέχει διαδοχικά τα σημεία μιας γραμμής, η κίνηση δεν έχει τίποτε κοινό με την ίδια τη γραμμή» (BERGSON [1888]i: 163). Και στη συνέχεια πάλι επισημαίνει ότι «η πολλαπλότητα των συνειδησιακών καταστάσεων, ιδωμένη στην πρωταρχική της καθαρότητα, δεν παρουσιάζει καμία ομοιότητα με τη διακεκριμένη πολλαπλότητα που απαρτίζει έναν αριθμό» (BERGSON [1888]i: 164-5). Οπότε, ακόμη κι αν αντικαταστήσουμε την έννοια της *διαφοράς* με την έννοια της *διαφορικότητας*, ώστε να σημειώσουμε την πιθανότητα απροσδιόριστης επαύξεσης του αριθμού αυτών των διαστημάτων διάρκειας, τα μαθηματικά θα τοποθετούνται πάντα στα όρια του διαστήματος, όσο μικρό κι αν το θεωρούν. Πρόκειται για αντίρρηση που ο Μπερξόν απευθύνει και στους νεότερους φυσικομαθηματικούς, όπως ο Καρτέσιος, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει σύμβολο μαθηματικό που θα μπορέσει να αποτυπώσει με επάρκεια το φαινόμενο της κίνησης του κινητού και όχι την κίνηση των αξόνων προβολής ή των σημείων αναφοράς (BERGSON [1896]: 217).

¹ Η βασική κριτική στη μαθηματική περιγραφή της κίνησης αναπτύσσεται στο *Δοκίμιο* (BERGSON [1888]i: 162-163).

Με βάση το ίδιο σκεπτικό, εξάλλου, αναπτύσσεται η κριτική στο Α' κεφάλαιο του *Δοκιμίου (Dl)*, το οποίο αναφέρεται στην *ένταση των ψυχολογικών καταστάσεων (De l'intensité des états psychologiques)*. Οι ψυχολόγοι της εποχής επικρίνονται — και τα βέλη της κριτικής στρέφονται κυρίως στη γερμανική σχολή της πειραματικής ψυχολογίας του Β. Βουντ (Wilhelm Wundt, 1832-1920) αλλά και σε άλλους ομοϊδέατες της, όπως ο Βέλγος ψυχολόγος Ζ. Ντελμπέφ (Joseph Delbœuf, 1831-1896) — εξαιτίας της ποσοτικής προσέγγισης που εφαρμόζουν στα ψυχικά φαινόμενα, με εφαλτήριο κυρίως τον «νόμο» Βέμπερ-Φέσνερ (Weber-Fechner), σε μια προσπάθεια να συγκροτήσουν την ψυχολογία στα πρότυπα της φυσικής.¹ Ο Μπερξόν απαντά αποδεχόμενος την ύπαρξη κάποιου συσχετισμού ανάμεσα στο αντιληπτικό ερέθισμα (αιτία) και στο απορρέον αίσθημα (αποτέλεσμα) αλλά απορρίπτοντας την ισομορφική διαβάθμιση της σχέσης, η οποία εντέλει «*ενσωματώνει την αιτία στο αποτέλεσμα*» και «*εγκαθιδρύει ποσοτικές διαφορές μεταξύ αμιγώς εσωτερικών καταστάσεων*».²

Το πρόβλημα επομένως εντοπίζεται στην ομογενοποίηση που επιβάλλει η ποσοτική θεώρηση και στη μεταχείριση ποιοτικών φαινομένων σαν αρχιμήδεια μεγέθη. Αντίθετα, θα λέγαμε, οι ποιοτικές καταστάσεις που εκδηλώνονται στη συνείδηση θα πρέπει να αντιμετωπιστούν με τρόπο ο οποίος να αναδεικνύει τη χαρακτηριστική *ε τ ε ρ ο γ έ ν ε ι ά* τους. Διαφορετικά περιπίπτουμε στην πλάνη να σκεφτόμαστε και να αναλύουμε τέτοιου είδους φαινόμενα με βάση την ομογενοποιημένη παράσταση του *χώρου*.³ Και εδώ ουσιαστικά έγκειται η βασική αντίρρηση του Μπερξόν σε κάθε θεωρία του χρόνου, όπως αυτή του Αριστοτέλη ενδεχομένως, η οποία θα επιδίωκε να μεταφράσει την καθαρή *διάρκεια* σε αποκλειστικά μαθηματικές σχέσεις. Το είδος της πολλαπλότητας που προκύπτει από την ποσοτική θεώρηση της κίνησης ή της χρονικής διάρκειας, σύμφωνα με τη σχετική ανάλυση στο *Δοκίμιο*, είναι η διακεκριμένη πολλαπλότητα του αριθμού, η οποία αφενός ομογενοποιεί και αφετέρου διακρίνει τα στοιχεία που αναδεικνύει. Εισάγει, κατά συνέπεια, τη χωρική παράσταση στη σκέψη της *διάρκειας*. Η πολλαπλότητα που προσιδιάζει στη *διάρκεια*, εντούτοις, δεν περιλαμβάνει διακριτά στοιχεία αλλά *α λ λ η λ ο υ χ ί ε ς α λ λ η λ ο ε μ π λ ε κ ό - μ ε ν ω ν μ ε ρ ώ ν*. Ένα χρονικό αντικείμενο, για παράδειγμα, όπως είναι μια μουσική μελωδία, δεν αναπτύσσεται κατά παράταξη μερών (juxtaposition) αλλά μέσα από συνειδησιακές μορφές διαδοχής και οργάνωσης, όπου κάθε στοιχείο εντάσσεται και αναδιοργανώνει τα

¹ Η κριτική του Μπερξόν αναπτύσσεται στο BERGSON [1888]: 41-54. Ο «νόμος» Weber-Fechner προέβλεπε την ύπαρξη συγκεκριμένης αναλογίας, σύμφωνα με την οποία πολλαπλασιάζεται η ένταση του αντιληπτικού αισθήματος, όταν αυξάνεται η ένταση του ερεθίσματος. Οι ψυχοφυσιολόγοι της εποχής προσπαθούσαν να προσδιορίσουν αυτήν την αναλογία.

² Κατά συνέπεια στο *Δοκίμιο* ([1888]: 5-6) απορρίπτεται η διάκριση μεταξύ *εκτατής* (extensive) και *εντατικής* (intensive), δηλαδή μη μετρήσιμης, ποσότητας, όπως και η ιδέα του «*εντατικού μεγέθους*». Ο όρος «*εντατικό μέγεθος*» (intensive Größe) είχε χρησιμοποιηθεί από τον Καντ στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* για τα περιεχόμενα της αντίληψης (KANT [1781] 1: A166 / B207), επισύροντας την κριτική του Μπερξόν στο *Δοκίμιο* ([1888]: 2), για τη χρήση του όρου «*μέγεθος*» επί κινητικών ειδών.

³ Το μεγαλύτερο μέρος της αποδεικτικής διαδικασίας στο Β' κεφάλαιο του *Δοκιμίου* στοχεύει στο να καταδείξει αυτήν ακριβώς την πλάνη: σκεφτόμαστε το πιο συχνά υπό όρους *χώρου* («*...nous pensons le plus souvent dans l'espace*», BERGSON [1888]: vii), που σημαίνει ότι αναλύουμε τα αντικείμενα της σκέψης μας σε μέρη διακριτά και ομοιογενή. Χαρακτηριστικό της *διάρκειας* ωστόσο είναι η «*καθαρή ετερογένεια*» («*hétérogénéité pure*», *ό.π.*, σελ. 77).

προηγούμενα, διαμορφώνοντας εντέλει ένα διαφοροποιημένο Όλον με ανηρημένα μέρη.¹ Επομένως θα πρέπει να ασκήσουμε την αντίληψή μας έτσι ώστε να παραμερίσει άλλες, χωρικές ή φανταστικές παραστάσεις, προκειμένου να συλλάβουμε την εικόνα της «καθαρής διάρκειας», μέσα από τη θέαση που αποκαλείται «*άμεση ενόραση του χρόνου*» (*intuition immédiate du temps*), και αυτή θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι μας αποκαλύπτει το θεμέλιο κάθε κινητικής ή χρονικής μας αναφοράς.²

Στο σημείο αυτό όμως αξίζει να επισημάνουμε μία ενδιαφέρουσα παραχώρηση. Αφού εισαγάγει τη διάκριση ανάμεσα στην *αριθμητική* και την *ποιοτική* πολλαπλότητα, ο Μπερξόν σημειώνει ότι μπορούμε να παραδεχτούμε την *αριθμητική* πολλαπλότητα για τη *διάρκεια*, εφόσον η πολλαπλότητα αυτή δεν είναι *διακεκριμένη* αλλά *δυνητική* (*en puissance*) «*όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης*», αναφέρει ρητά ο Γάλλος φιλόσοφος.³ Η απρόσμενη αυτή παραδοχή επιδιώκει να εξασφαλίσει ότι η *διάρκεια* είναι μετρήσιμη, ενέχει την αριθμητική όψη μέσα στη διαδοχή προηγούμενων και επόμενων φάσεων, και αυτό φαίνεται στον βαθμό που δεν μπορεί να αντιστραφεί η ροή της και στον βαθμό που μπορεί να χρησιμεύσει ως υπόβαθρο για την παράσταση του *χρόνου*. Ωστόσο, μόλις αποπειραθούμε να εισαγάγουμε ενεργά τον αριθμό στη συνέχεια της και να διακρίνουμε μέρη ή ενότητες, αυτομάτως νοθεύεται από την παράσταση του *χώρου* και συγκαλύπτεται η ουσία της. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, ο Γάλλος φιλόσοφος μας προσφέρει ένα κλειδί για να προσεγγίσουμε πληρέστερα την αριστοτελική θεωρία του χρόνου και να αναδείξουμε τις συνάψεις που μπορεί να υποφώσκουν. Θα χρειαστεί όμως πρώτα επ' αυτού να συλλάβουμε καλύτερα τη σχέση της *διάρκειας* με τον *χρόνο*.

α) Η διάρκεια και ο «συμπαντικός χρόνος»

Ξεκινώντας από την παραδοχή ότι η κίνηση είναι απόλυτη και αδιαίρετη, και διαπιστώνοντας έπειτα ότι οι μαθηματικές περιγραφές αδυνατούν να εκφράσουν την ουσία της κίνησης και του χρόνου, τίθεται επιτακτικά το ερώτημα πώς θα πρέπει εντέλει να συλλάβου-

¹ Το παράδειγμα που επικαλείται ο φιλόσοφος στο *Δοκίμιο* είναι εκείνο της παρατήρησης ενός εκκρεμούς ωρολογίου (BERGSON [1888]: 78-79). Υπάρχουν πολλοί τρόποι να αντιληφθούμε την κίνησή του: α) μπορούμε να αντιληφθούμε τις ταλαντώσεις σχηματικά ως ομοίομορφη σειρά, ως πλήθος ή ως διακριτές κινήσεις που επαναλαμβάνονται, σαν τα σημεία που λαμβάνουμε σε μία ευθεία — η θεώρηση είναι κατεξοχήν *χωρικού τύπου*. β) μπορούμε επίσης να αποκλείσουμε τη διαδοχή πρότερου-ύστερου και να συγκρατήσουμε μόνο την τελευταία κίνηση, τον τελευταίο χτύπο του ρολογιού — και τότε εμμένουμε στο παρόν. γ) μπορούμε, τέλος, να αντιληφθούμε τις ταλαντώσεις «*τη μια μέσα στην άλλη, αλληλοδιεισδύουσες και οργανωμένες όπως οι νότες μιας μελωδίας, έτσι ώστε να σχηματίζουν εκείνο που θα αποκαλούσαμε αξεδιάλυτη ή ποιοτική πολλότητα, χωρίς καμιά ομοιότητα με τον αριθμό: έτσι θα επετύγχανα την εικόνα της καθαρής διάρκειας, αλλά επίσης θα είχα απαλλαγεί πλήρως από την ιδέα ενός ομοιογενούς περιβάλλοντος ή μιας καταμετρήσιμης ποσότητας*» (BERGSON [1888]: 144). Σύμφωνα με τον Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟ [2005]: 62 κ.εξ. (ιδίως σημ. 69), η απαρχή της ετερογενούς χρονικής θεώρησης εντοπίζεται στο έργο του Τζ. Σάλυ (James Sully, 1842-1923).

² Υπό το πνεύμα της *άμεσης ενόρασης του χρόνου* αναπτύσσεται η κριτική στο βιβλίο του J.-M. GUYAU [1890], δες κυρίως BERGSON [2011]: 150.

³ *DI* = BERGSON [1888]: «*Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote,*» (σελ. 90).

με την κίνηση και άρα τον χρόνο καθαυτόν; Ο προβληματισμός που είδαμε να εγείρεται εν προκειμένω από τον Μπερξόν καταλήγει σε ανατρεπτικά συμπεράσματα όσον αφορά τις έννοιες της **διάρκειας** και της **ταυτοχρονίας**. Στο βιβλίο που δημοσίευσε το 1922, αντιπαρτιθέμενος κριτικά με τη θεωρία του Αϊνστάιν (*DSI*), ο Μπερξόν υποστηρίζει ότι η χρονικότητα παράγεται από τη συνέχεια της εσωτερικής ζωής μας και επομένως η προτεραιότητα και η αυθεντικότητα της χρονικής διάστασης θα πρέπει να αναζητηθεί στην ίδια την ψυχική *διάρκεια* (BERGSON [1922]: 41). Πρόκειται για μια κεντρική και συνεπή θέση της μπερξονικής φιλοσοφίας: *δεν νοείται διάρκεια χωρίς συνείδηση*.¹

Μονονότι όμως αυτό ισχύει, η «καθαρή» διάρκεια συγκαλύπτεται μέσα στις ποικίλες ενέργειες και λειτουργίες της συνείδησης, κυρίως για λόγους πρακτικούς: η ζωή επιβάλλει τη δραστηριοποίηση του ζωντανού πλάσματος στον *χώρο* και, ειδικά για τον ανθρώπινο ον, απαιτεί επιλογές που θα ρυθμίζουν τη συνύπαρξή του στα πλαίσια της κοινωνίας.² Μέσα σ' αυτές τις συνθήκες, πώς θα καταφέρουμε να νοήσουμε σωστά τον καθαρό χρόνο; Η απάντηση στο ερώτημα δίνεται μέσα από μία διαδικασία αφαίρεσης των συνειδησιακών περιεχομένων και των χαρακτήρων της αντίληψης. Αν, για παράδειγμα, ξεκινήσουμε από το πλέον αφηρημένο και πλέον χρονίζον αντικείμενο, το άκουσμα μιας μουσικής μελωδίας, θα πρέπει να προχωρήσουμε βαθμιαία διαγράφοντας τις διαφορές των ήχων, διαγράφοντας τα χαρακτηριστικά και του ίδιου του ήχου — με άλλα λόγια, θα πρέπει να αφαιρέσουμε κάθε περιεχόμενο, αντικειμενικό ή υποκειμενικό —, προκειμένου να φτάσουμε στην πηγαία μορφή της συνειδησιακής διάρκειας που δίνεται ως συνέχεια πρότερου-ύστερου, ως αδιαίρετη πολλαπλότητα και ως αδιάσπαστη αλληλουχία: αυτός θα είναι ο θεμελιώδης χρόνος, δηλαδή η άμεσα αντιληπτή *διάρκεια* της συνείδησης.

Αν εμβαθύνουμε συστηματικότερα στο θέμα, θα πρέπει να εργαστούμε μέσα από διπολισμούς, διότι οι χαρακτήρες της διάρκειας αναφαίνονται *εντατικά*. Αυτό σημαίνει ότι η συνείδησή μας σχηματίζει εικόνες της πραγματικότητας οι οποίες ενσωματώνουν δυναμικές αντιφάσεις, στο μέτρο που εμπλέκουν τον *χώρο* με τη *διάρκεια*. Θα πρέπει επομένως να προχωρήσουμε αντιστικτικά, αν θέλουμε να συλλάβουμε τα καθαρά χαρακτηριστικά της. Επιχειρώντας να συνοψίσουμε την εργασία αυτή — κάτι που απέφυγε να πράξει τελείως ο ίδιος ο Μπερξόν — θα απαριθμούσαμε τα εξής στοιχεία: α) Η *διάρκεια* συνίσταται μέσα στη *διαδοχή* ενός περιεχομένου, όποιο κι αν είναι αυτό — το πιο συχνό περιεχόμενο είναι η εικόνα του εαυτού μας. Επομένως ποτέ τα μέρη της δεν είναι ταυτόχρονα. Σε αντίθεση η εικόνα του *χώρου* αναπτύσσει τα στοιχεία της στη συνθήκη της ταυτοχρονίας. β) Η *διάρκεια* είναι *συνεχής* ή *συνέχιση*, πράγμα που σημαίνει ότι προκύπτει μέσα από μια συνειδησιακή ενέργεια συγκρότησής της η οποία είναι αδιαίρετη, δηλαδή δεν διακρίνονται επ' αυτής μέρη. Με άλλα λόγια πρόκειται για την ενέργεια της συνείδησης που ενοποιεί τον χρόνο. Ο *χώρος*, αντίθετα, αποτελεί συνθήκη διάκρισης και ασυνέχειας, τόσο για την υλική πραγματικότητα όσο και για τις παραστάσεις ή τις ιδέες μας. γ) Επιπλέον η *διάρκεια* είναι

¹ BERGSON [1888]j: 80-81, 86, 170 (*DI*), [1907]i: 22 (*EC*), [1919]: 5 κ.εξ. (*ES*), [1922]: 45 (*DSI*), [1938]: 200-202 («IM» στο *PM*). Σημειωτέον ότι την έννοια της «διάρκειας» είχε χρησιμοποιήσει νωρίτερα ο Σπινόζα, σύμφωνα με τον Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟ [2005]: 49 και σημ. 5.

² *DI* = BERGSON [1888]: 102-103. Ο άνθρωπος θέτει απέναντί του τον κόσμο και την κοινωνία, υιοθετώντας την προοπτική του *χώρου*. Πρόκειται για τη διαδικασία συγκρότησης της εικόνας ενός άλλου «εγώ», βασισμένου σε χωρικές και γλωσσικές παραστάσεις.

πολλαπλότητα, αλλά πολλαπλότητα που υφίσταται δυνητικά, σε ανηρημένα στοιχεία. Η διακεκριμένη πολλαπλότητα ανήκει στον αριθμό, δηλαδή στην ομοιογένεια του *χώρου*. δ) Η *διάρκεια* υπάρχει μέσα από την καθαρή **ετερογένεια**, που σημαίνει ότι κανένα στοιχείο της δεν συμπίπτει με άλλο και οποιοδήποτε νέο στοιχείο προστεθεί μεταβάλλει τη δομή και το νόημα του Όλου. Χαρακτηριστικό του *χώρου*, αντίθετα, είναι η ομοιογένεια. ε) Η *διάρκεια* αποτελεί σύνολο **ποιοτήτων** που διατρέχουν κάθε φορά τη συνείδηση, με ποικίλη ένταση. Ο *χώρος* αντίθετα διέπεται από ποσοτικούς χαρακτήρες. ς) Η *διάρκεια* χαρακτηρίζεται από την **αλληλοδιείσδυση** των διαφόρων στοιχείων της. Κάθε νεότερη φάση εισέρχεται μέσα στην προηγούμενη και συνυπάρχει μαζί της ανηρημένη στο Όλον. Ο *χώρος* συνιστά αρχή διάκρισης των στοιχείων μεταξύ τους, σε υλικό ή νοητικό επίπεδο. ζ) Η *διάρκεια* προβάλλει πάντοτε ως μία συνεχόμενη **οργάνωση** στοιχείων, τα οποία συγκροτούν ένα όλον. Μία νέα προσθήκη προκαλεί αναδιοργάνωση και αναδόμηση του συνόλου. Ο *χώρος*, αντίθετα, εμφανίζει ανεξαρτησία των μερών και παράθεση. η) Άλλο ένα χαρακτηριστικό της *διάρκειας* είναι η **δημιουργικότητα** που εμφανίζει, παρουσιάζοντας την εξέλιξη του γίνεσθαι με απρόβλεπτο και μοναδικό τρόπο. Χαρακτηριστικό του *χώρου*, από την άλλη πλευρά, είναι η μηχανιστική λειτουργία, που βασίζεται στην αδράνεια και στην επανάληψη.¹

Εντέλει η εσωτερική *διάρκεια* (*durée intérieure*) ορίζεται συνοπτικά ως «η συνεχής ζωή μιας μνήμης η οποία επιμηκύνει το παρελθόν μέσα στο παρόν, είτε καθώς το παρόν περικλείει την ακατάπαυστα διογκούμενη εικόνα του παρελθόντος, αντιδιαστέλλοντάς τη, είτε μάλλον καθώς μαρτυρεί, μέσα από τη συνεχή ποιοτική μεταβολή του, το ολοένα βαρύτερο φορτίο που σέρνουμε πίσω μας, ενόσω γερνάμε. Χωρίς αυτήν την επιβίωση του παρελθόντος στο παρόν, δεν θα υπήρχε *διάρκεια*, αλλά μόνο κάτι το ακαριαίο [*instantanéité*]» («IM» στο *PM* = BERGSON [1934]: 200-201).

*

* *

Όπως γίνεται αντιληπτό από τα παραπάνω, η καθαρή *διάρκεια* δεν είναι ένα καθαυτό μετρήσιμο μέγεθος, διότι συνιστά ποιοτική μεταβολή της συνείδησης. Εφόσον η έννοια της μέτρησης συνεπάγεται τη δυνατότητα διαίρεσης, σύγκρισης ή παράθεσης μερών, δεν έχει καταρχήν νόημα η εφαρμογή της ούτε στη *διάρκεια* ούτε στην *κίνηση*. Όταν λοιπόν αναγόμεσθε από τη *διάρκεια* στην κοινή έννοια του *χρόνου*, ουσιαστικά νοθεύουμε την έννοια της *διάρκειας* με τη συνθήκη του *χώρου*, καθιστώντας τον χρόνο μετρήσιμο (δηλαδή χωρικό) μέγεθος. Το συμπέρασμα είναι άραγε ότι θα πρέπει να δεχτούμε τη *διάρκεια* ως ένα «ίδιο γεγονός», το οποίο δεν αφορά παρά την κάθε συνείδηση ξεχωριστά στην ατομικότητά της; Θα λέγαμε πως ουσιαστικά αυτό συμβαίνει κατά βάση, γι' αυτό ο Μπερξόν χρησιμοποιεί τον όρο «*εσωτερική διάρκεια*» (βλέπε παραπάνω). Κάθε προσπάθεια εξωτερίκευσης της *διάρκειας* θα σημαίνει ενεργοποίηση του *χώρου* και άρα νόθευση της χρονικότητας.

¹ Για όλα αυτά τα στοιχεία βασιζόμαστε κυρίως στο *Δοκίμιο*, κεφ. Β' (BERGSON [1888]: 56-84). Δες επίσης Fr. WORMS [2013]: 31-33, Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟ [2005].

Κατά παράδοξο τρόπο όμως, ο Μπερξόν παραδέχεται ως έγκυρη την υπόθεση ενός κοσμικού ή συμπαντικού χρόνου, έννοια στην οποία καταλήγει μέσα από την εξής συλλογιστική πορεία: Οποσδήποτε η καθαρή διάρκεια πηγάζει από την εσωτερη συνείδηση του καθενός από εμάς. Ωστόσο η ύπαρξή μας δεν αποτελείται μόνον από συνειδησιακές διεργασίες αλλά και από την υλική διάσταση του σώματος, το οποίο αλληλεπιδρά με το εκάστοτε περιβάλλον. Διαμέσου του σώματος λοιπόν αναπτύσσεται ένα αντιληπτικό πεδίο διάρκειας, το οποίο συμβαίνει να συμπίπτει εν μέρει με παρεμφερή αντιληπτικά δεδομένα άλλων συνειδήσεων, οι οποίες εμφανίζουν παραπλήσια χαρακτηριστικά διάρκειας (τα θηλαστικά ζώα, για παράδειγμα). Ο καθένας μας καταλήγει εντέλει να αναφέρεται στο πανταχού παρόν συναίσθημα μιας αδιάκοπης εξωτερικής κινητικότητας, η οποία ξετυλίγεται συνεχώς και της οποίας η συνείδησή του αποτελεί μέρος. Διαμορφώνεται έτσι η ιδέα μιας διασυνειδησιακής χρονικότητας, η οποία υπερβαίνει τους ρυθμούς και τα όρια εμπειρίας των επιμέρους συνειδήσεων. Ή, με άλλα λόγια, η συνείδηση αντιλαμβάνεται την ύπαρξη άλλων συνειδήσεων, συνειδητοποιώντας έτσι τα όρια της διάρκειάς της.¹

Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο να διατυπωθούν κάποιες επιφυλάξεις: α) Η πρώτη επιφύλαξη έχει να κάνει με την υποθετική υφή της έννοιας του κοσμικού χρόνου, έτσι όπως εισάγεται από τον Μπερξόν στο έργο του *DSi* — και αυτό παρά το γεγονός ότι ο ίδιος ο συγγραφέας θα θεωρούσε ως κατεξοχήν έργο μιας θεωρίας περί Σχετικότητας και βασικό συμπέρασμα της εργασίας του την ανάδειξη αυτής της έννοιας.² β) Κατά δεύτερο λόγο, η κοσμική διάσταση του χρόνου δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο χρόνος αυτός ενδέχεται να αποδειχθεί εξίσου αδιαίρετος και άπειρος, άρα ακατάλληλος για φυσικές μετρήσεις. γ) Ο Μπερξόν δεν αγνοεί τη βασική του αρχή ότι δεν υπάρχει διάρκεια χωρίς συνείδηση. Κατά συνέπεια, όταν προσπαθούμε να συλλάβουμε έναν χρόνο σε κοσμική διάσταση, ουσιαστικά παρασπονδούμε εμφυτεύοντας συνείδηση στα πράγματα ή και σε ολόκληρο το σύμπαν.³

¹ BERGSON [1922]: 44-45. Αξιοπρόσεκτο είναι το γεγονός ότι Μπερξόν διατείνεται πως πρόκειται για κατ' αναλογία συλλογισμό. Ο συλλογισμός όμως παραδόξως φαίνεται να καταλήγει σε μια καθαρή επαγωγή, τη συνείδηση της κοινής χρονικότητας. Για να μην περιπέσουμε σε ερμηνευτικό λάθος, θα πρέπει μάλλον να συμπεριλάβουμε στη θεώρησή μας και τα ζώα, ώστε να αποφύγουμε την περιγραφή του συσχετισμού που προκύπτει ως εννοιολογικής σύλληψης. Ο «συλλογισμός» στον οποίο αναφέρεται ο Μπερξόν θα πρέπει να είναι προ-εννοιολογικός, με την έννοια ότι δύο ζώα μπορούν να αντιληφθούν και να συγκρίνουν τις συνειδήσεις τους, ώστε η διαδικασία συσχετισμού και εξωτερίκευσης στηρίζεται στην αντίληψη και στην αναλογία. Δυνητικά και υπόρρητα ωστόσο η φύση εργάζεται επαγωγικά, στο μέτρο που η παραγόμενη εμπειρία και η συνήθεια από τέτοιου είδους συσχετισμούς αποτελεί γενίκευση.

² BERGSON [1922]: «*Telle est l'hypothèse du sens commun. Nous prétendons que ce pourrait aussi bien être celle d'Einstein, et que la théorie de la Relativité est plutôt faite pour confirmer l'idée d'un Temps commun à toutes choses. Cette idée, hypothétique dans tous les cas, nous paraît même prendre une rigueur et une consistance particulières dans la théorie de la Relativité, entendue comme il faut l'entendre. Telle est la conclusion qui se dégagera de notre travail d'analyse.*» (σελ. 45). Ο Μπερξόν έχει ήδη επισημάνει αυτή την απαίτηση και ενώπιον του ίδιου του Αϊνστάιν, κατά την περίφημη συνάντησή τους το 1922 (δες *ό.π.*, σελ. 392-393).

³ Η έννοια του «κοσμικού χρόνου» θα πρέπει να χαρακτηριστεί πρώιμη για την μπερξονική σκέψη, καθώς οι προϋποθέσεις της εμφανίζονται αντικρουόμενες. Στο *Δοκίμιο* είχε υποστηριχτεί ότι η διάρκεια μηδενίζεται στα πράγματα, όπου διαπιστώνεται μόνο το παρόν ή η ταυτοχρονία (BERGSON [1888]: 170). Στο *MM* γίνεται αποδεκτή η ιδέα της φύσης ως «αδρανούς» ή «εξουδετερωμένης» συνείδησης («*conscience neutralisée*», BERGSON [1896]: 279). Στην *EC* ωστόσο διατυπώνεται η ιδέα της «υπερσυνείδησης», η οποία διατρέχει ολόκληρο το σύμπαν (BERGSON [1907]: 246, 261).

Όπως παρατηρεί και ο Μερλώ-Ποντύ, το ιδιαίζον στοιχείο στην μπερξονική προσέγγιση είναι το νήμα εκείνο της *κοινής λογικής* (*sens commun*) που υποβάλλει τη χρονικότητα στην ενέργεια της ανθρώπινης εμπειρίας. Κατακρίνεται έτσι η ιδέα ενός χρόνου αποκομμένου από τη συνθήκη της εμπειρίας, ανιχνεύσιμου έμμεσα και μόνο δια μετρητικών μεθόδων, δηλαδή ενός χρόνου ο οποίος ουσιαστικά καταλήγει να είναι μια κενή μαθηματική σύλληψη. Για τον Μπερξόν η οδός προς το απόλυτο διέρχεται από την εμπειρία.¹ Αυτή είναι άλλωστε και η βασική θέση με την οποία ο Γάλλος φιλόσοφος προσέρχεται στον διάλογο με τον Αλβέρτο Αϊνστάιν.

Αναρωτιέται έπειτα κανείς: τι προσδοκούσε άραγε από τη θεωρία της Σχετικότητας ο Μπερξόν; Κατά κύριο λόγο μια δικαίωση της καθ' έκαστον εμπειρίας και της κοινής λογικής, μέσα από την αναγνώριση του γεγονότος ότι ο απόλυτος χρόνος της κλασικής φυσικής, που στέκει έξω και πάνω από τα φυσικά γεγονότα και την αντίληψη που έχουμε γι' αυτά, είναι απλώς ανυπόστατος. Το σημαντικό επίτευγμα της Σχετικότητας θα ήταν να υποστηρίξει θεωρητικά την ιδέα ενός κοινού, **συμπαντικού χρόνου**, μέσα από τη διεύρυνση της εικόνας μας για τον κόσμο και με βάση την αλληλοκάλυψη των αντιληπτικών μας πεδίων και άρα των επιμέρους διαρκειών. Επιπλέον, η παγκοσμιοποίηση του *χρόνου* θα μπορούσε να σημάνει τη χειραφέτησή του από τον *χώρο*, ώστε να αναδειχθεί η ουσία της χρονικότητας σε σωστά επιστημονικά και φιλοσοφικά πλαίσια. Τέλος, θα περίμενε ίσως έναν τρόπο να συνδεθεί η φυσική ανάλυση με την ιστορία της ζωής, όπως ο ίδιος ο Μπερξόν πρότεινε τη σύνδεση της μεταφυσικής με την ιστορία της ζωής στη *Δημιουργική εξέλιξη*.

Αντ' αυτών βρίσκεται μπροστά σε μια θεωρία η οποία α) αποδέχεται τη στενή διαπλοκή του χώρου με τον χρόνο, εισάγοντας την έννοια του «χωροχρόνου», β) υπερβαίνει το πλαίσιο της κοινής λογικής και της ανθρώπινης εμπειρίας στην εξαγωγή των συμπερασμάτων της — ειδικά με την αποδοχή της δυνατότητας διαστολής ή συστολής του χρόνου — και γ) αδιαφορεί εξίσου, όπως και η κλασική, νευτώνεια μηχανική, για την ιστορικότητα του γίνεσθαι εν γένει. Αυτό που μας παρέχει είναι μια άχρονη περιγραφή της κατάστασης του σύμπαντος, η οποία θα μπορούσε να ισχύει και προς την αντίστροφη κατεύθυνση: με τα δεδομένα μιας στιγμής θα μπορούσε κανείς να υπολογίσει με μεγάλη ακρίβεια την κατάσταση του σύμπαντος σε οποιαδήποτε άλλη στιγμή του παρελθόντος ή του μέλλοντος.²

Οπωσδήποτε το μεγάλο επιχείρημα των θεωριών της νευτώνειας μηχανικής όσο και της αϊνστάινειας Σχετικότητας έγκειται, πρώτον, στην τεράστια προγνωστική ισχύ που παρέ-

¹ Παραπέμπουμε στις σχετικές παρατηρήσεις του M. MERLEAU-PONTY [1956] διαμέσου των αποσπασμάτων και των σχετικών σχολίων που παρατίθενται στις σημειώσεις του BERGSON [1922]: 280-281 (σημ. 4).

² Όσον αφορά το σημείο α), δες τα σχόλια των P. COVENEY & R. HIGHFIELD [1990]: 35. Να παρατηρήσουμε επίσης ότι μετά τη διατύπωση της Σχετικότητας από τον Αϊνστάιν, αναπτύχθηκαν στα πλαίσια της κβαντομηχανικής προσεγγίσεις οι οποίες προτείνουν την ύπαρξη περισσότερων διαστάσεων τόσο για τον χώρο όσο και για τον χρόνο (ό.π., σελ. 465, σημ. 29). Για το σημείο β) θα παραπέμπουμε στην κριτική του M. MERLEAU-PONTY [1960]: 320 κ.εξ.. Η θεωρία της Σχετικότητας προβλέπει παραδοξότητες όπως η διαφοροποίηση της χρονικής ροής για δύο δίδυμους εκ των οποίων ο ένας υποβάλλεται σε επιταχύνσεις που προσεγγίζουν την ταχύτητα του φωτός (για την υπόθεση των δίδυμων δες R. SERWAY *et alii* [1989]: 17-18). Για το σημείο γ) δες ξανά P. COVENEY & R. HIGHFIELD [1990]: 70-76, μαζί με την παρατήρηση του Αϊνστάιν για την «αχρονικότητα» των νόμων της φυσικής (από τη συλλυπητήρια επιστολή για τον θάνατο του συνεργάτη του M. Μπέσσο, το 1955).

χουν και, δεύτερον, στην παροχή κριτηρίων επαλήθευσης ή διάψευσής τους (κατά τις προδιαγραφές διαψευσιμότητας του Κ. Πόππερ). Ο Μπερξόν πάντως δεν φαίνεται να αμφισβητεί τη λειτουργική επιτυχία της Σχετικότητας αλλά την εννοιολογική της επάρκεια, άρα και τη θεωρητική εγκυρότητά της, ιδιαίτερα όσον αφορά τη θέση της για την *ενόραση* (*intuition*).¹ Πιο συγκεκριμένα, όταν προβλέπεται η «συστολή» ή η «διαστολή» του χρόνου σε συνθήκες μεταβολής της επιτάχυνσης, τίθεται αυτομάτως το ζήτημα του πώς θα πρέπει να νοηθεί αυτός ο χρόνος.² Και ποιος άραγε αντιλαμβάνεται την όποια διαφοροποίηση επέρχεται ανάμεσα στην «κανονική» και τη «δισταλμένη» εκδοχή του χρόνου; Ας αναλογιστούμε εν προκειμένω την περίφημη υπόθεση των «Διδύμων»: θα έχει ο δίδυμος που ταξιδεύει την αίσθηση της επιβράδυνσης του χρόνου την ώρα που αυτό το φαινόμενο συμβαίνει ή απλώς με την επιστροφή του θα διαπιστωθεί εκ των υστέρων η συνολική διαφοροποίηση στις διαδικασίες μεταβολισμού του; Εάν ωστόσο εφαρμοστεί με συνέπεια η αρχή της σχετικότητας, δεν μπορεί να υπάρξει απόλυτο κριτήριο για το ποιος δίδυμος ταξιδεύει σε σχέση με τον άλλο. Ο φυσικός όμως επιλέγει ένα σύστημα αναφοράς, θεωρεί ως σταθερή βάση τον δίδυμο που παραμένει στη Γη και πάνω του εφαρμόζει την ανάλυση της Σχετικότητας, για να συμπεράνει το παράδοξο της αποκλίνουσας ή πολλαπλής χρονικότητας. Συνάμα μεταχειρίζεται τον δίδυμο που ταξιδεύει ως εικονικό ανδρείκελο, το οποίο εισάγει σ' έναν κόσμο υποθετικών χρονικών σχέσεων.³ Στην πραγματικότητα ο δίδυμος που ταξιδεύει δεν θα

¹ Το καταληκτικό σχόλιο του Μπερξόν στη συνάντηση της 6ης Απριλίου 1922 με τον Αϊνστάιν ήταν: «...une fois admise la théorie de la Relativité en tant que théorie physique, tout n'est pas fini. Il reste à déterminer la signification philosophique des concepts qu'elle introduit. Il reste à chercher jusqu'à quel point elle renonce à l'intuition, jusqu'à quel point elle y demeure attachée» (BERGSON [1922]: 397 — το συγκεκριμένο κείμενο περιλαμβάνεται επίσης στη συλλογή BERGSON [2011]: 540).

² Είναι χαρακτηριστικός ο εντελώς εξωτερικός τρόπος με τον οποίο ορίζεται ακόμη και σήμερα η «διαστολή του χρόνου»: «Σύμφωνα με έναν ακίνητο παρατηρητή, ένα κινούμενο ρολόι είναι πιο αργό κατά έναν συντελεστή γ^1 από ένα ολόιδιο ακίνητο ρολόι. Το φαινόμενο αυτό είναι γνωστό ως διαστολή του χρόνου.» (R. SERWAY *et alii* [1989]: 15). Ως θεωρητικός θα έπρεπε κανείς να αισθάνεται ιδιαίτερα άβολα, όταν η χρονικότητα που διέπει τα φαινόμενα προσδιορίζεται μέσα από ρολόγια, δηλαδή μέσα από εργαλεία ρυθμισμένα να λειτουργούν (να κινούνται) κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο.

³ Προσπαθούμε εδώ να συνοψίσουμε την ανάλυση του BERGSON [1922]: κεφ. IV, η οποία ξεσήκωσε τις περισσότερες αντιδράσεις. Για παράδειγμα, στην ένσταση του Ζ. Μπεκερέλ (J. BECQUEREL [1923]) ότι και ο δισταλμένος χρόνος είναι αισθητός και μετρήσιμος, ο Μπερξόν ενδεχομένως θα απαντούσε: «Ίσως, αλλά είναι αισθητός ως δισταλμένος;» Ο ίδιος επίσης σημειώνει ότι η μετακίνηση του δίδυμου μπορεί να θεωρηθεί ως *ομαλή* και *ευθύγραμμη*, τόσο κατά τη μετάβαση όσο και κατά την επιστροφή του στη Γη (σελ. 77, σημ. 1). Αναλαμβάνοντας το σκεπτικό του Μπερξόν θα παρατηρούσαμε εδώ ότι, σύμφωνα με την αρχή της Γενικής Σχετικότητας, ο σωστός τρόπος για να διακρίνουμε ποιος από τους δίδυμους κινείται είναι να εξετάσουμε τις μεταβολές στην *επιτάχυνση* που υφίσταται *de jure* ο ένας μόνο από τους δίδυμους. Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ η κίνηση καθαυτή δεν γίνεται πάντοτε αισθητή, η μεταβολή της επιτάχυνσης ή της αδρανειακής κατάστασης στην οποία βρισκόμαστε γίνονται κατά κανόνα αισθητές. Επομένως η «διαστολή» ή η «συστολή» του χρόνου δηλώνονται κατά κάποιον τρόπο στην αίσθηση, εφόσον σχετίζονται με τις μεταβολές στην κινητική κατάσταση. Πρόκειται για μία ενδιαφέρουσα συνέπεια, την οποία ακροθιγώς παρατηρεί ο Μπερξόν σε επόμενη υποσημείωση (σελ. 81, σημ. 1), επισημαίνοντας ότι εμπλέκεται και η *επιτάχυνση* στην υπόθεση, παραπέμποντας έτσι το πρόβλημα στην αρμοδιότητα της Γενικής Σχετικότητας. Η διατύπωση της Γενικής Σχετικότητας το 1915 ήρθε να συνδέσει την *επιτάχυνση* με τη *βαρύτητα* και τις στρεβλώσεις που προκαλεί η ύλη στον χωροχρόνο. Ο J. BECQUEREL [1923] πάντως έδειξε ότι το συγκεκριμένο παράδοξο μπορεί να διατυπωθεί και υπό τους όρους της Ειδικής Σχετικότητας, χρησιμοποιώντας τρία διαφορετικά ρολόγια τα οποία υπέβαλε σε διαφορετικές επιταχύνσεις.

αισθανθεί, για παράδειγμα, την καρδιά του να χτυπά πιο αργά ή τον χρόνο να αργοπορεί. Μ' αυτήν την τελευταία πρόταση αναφερόμαστε πράγματι στον χρόνο, όπως μπορούμε να τον κατανοήσουμε και να τον προσδιορίσουμε ως έννοια που βασίζεται σε μια αδιαίρετη διάρκεια — δεν αναφερόμαστε σε μια μαθηματικοποιημένη, γραμμικού τύπου μεταβλητή, η οποία λειτουργεί μεν ως συντελεστής εξισώσεων αλλά δε θυμίζει και πολλά από την ουσία της χρονικότητας. Μήπως εντέλει καταλήγουμε να χειριζόμαστε διάφορα επίπεδα χρονικότητας, από την *καθαρή διάρκεια* έως τον *δισταλμένο χρόνο* της Σχετικότητας, βαδίζοντας από την πραγματικότητα έως την πλασματική σύλληψη, η οποία όμως καθίσταται εντέλει ανυπόστατη;¹

Η απάντηση του Αϊνστάιν είναι εξίσου ενδιαφέρουσα και βασίζεται στη διάκριση ψυχολογικού και φυσικού χρόνου. Ο χρόνος των φιλοσόφων, διατείνεται, μπορεί να είναι ψυχολογικός — και απαντά εδώ στην απαίτηση του Μπερξόν να θεμελιώνεται η *διάρκεια* κατά βάση ψυχολογικά. Η φυσική επιστήμη όμως επινόησε τρόπους να εξετάζει καθαυτήν τη χρονικότητα των φαινομένων σε αντικειμενικά πλαίσια, θεωρώντας ότι δεν υπάρχει κάποιος προνομιούχος παρατηρητής, με την αντίληψη του οποίου θα πρέπει να συμμορφθούμε. Κατ' αυτόν τον τρόπο και η έννοια του *ταυτόχρονου* πέρασε από το πεδίο της αντίληψης στα αντικείμενα καθ' αυτά. Από εκεί και ύστερα δεν ήταν δύσκολο να συμπεράνουμε ότι υπάρχει κάποια χρονική τάξη στη διαδοχή των φαινομένων. Και ο Αϊνστάιν καταλήγει: «Αλλά τίποτε στη συνείδησή μας δεν μας επιτρέπει να συμπεράνουμε το ταυτόχρονο των φαινομένων, γιατί αυτά δεν είναι παρά διανοητικές κατασκευές, όντα λογικά.»² Κατ' αυτόν τον τρόπο ο φυσικός φαίνεται να ακυρώνει το πρόβλημα του φιλοσόφου, επικαλούμενος τον αυστηρά ορθολογικό χαρακτήρα της φυσικής σκέψης.

Παράξενο, θα λέγαμε, πώς ο σύγχρονος Γερμανός φυσικός βρίσκεται να ταυτίζεται με τον αρχαίο Ελεάτη φιλόσοφο στον τρόπο τους να «θεωρητικολογούν ξέφρενα», ακόμη και παραβιάζοντας τα δεδομένα της εμπειρίας, ενώ ο Γάλλος φιλόσοφος, απεναντίας, προσπαθεί να περισώσει την εγκυρότητά της. Ίσως η εντύπωση που αποκομίζει κάποιος ως παρατηρητής της συζήτησης να είναι ότι οι εκατέρωθεν τοποθετήσεις δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ικανοποιητικές, σαν να διεξάγεται διάλογος κουφών. Θα σταθούμε όμως ακόμη στην περίφημη αυτή αντιπαράθεση για να εξετάσουμε το σημείο-κλειδί όπου εντοπίζεται η σύγκρουση των δύο προσεγγίσεων, το ζήτημα δηλαδή της *ταυτοχρονίας*. Και αυτό θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε ευθύς στη συνέχεια.

¹ Φαίνεται πράγματι ότι στη σκέψη του Μπερξόν η ίδια η έννοια του *χρόνου* νοθεύει την ιδέα της *διάρκειας*, στο μέτρο που εμπλέκει τις ιδέες της *μέτρησης* και του *χώρου*. Αυτό ισχύει και για τον *φυσικό χρόνο*. Αλλά εδώ εισάγεται μια διαφοροποίηση: μπορεί να υπάρχει *α) φυσικός χρόνος πραγματικός*, στο μέτρο που διαρθρώνεται πάνω στη διάρκεια, και *β) φυσικός χρόνος φανταστικός*, στο μέτρο που συλλαμβάνεται ως θεωρητική κατασκευή, εν πολλοίς αυθαίρετη. Δες BERGSON [1922]: 283, σημ. 21. Χρήσιμο είναι εδώ να επισημάνουμε μία εκτενή σημείωση-τοποθέτηση του ίδιου του Μπερξόν στην «I^o» (BERGSON [1938]: 37-39, σημ. 1), αναφορικά με τη Σχετικότητα. Ο φιλόσοφος διατείνεται ότι η Σχετικότητα αποβαίνει ουδέτερη έναντι της μεταφυσικής του και ότι, όπως και να έχει, τόσο ο φυσικός όσο και ο φιλόσοφος θα πρέπει να κινούνται πάντοτε στα πλαίσια του κοινού χρόνου της εμπειρίας. Όσο για τον *χρόνο* που αναφέρεται στα πλαίσια του *χωροχρόνου*, αυτός έχει τη λειτουργία του στα πλαίσια της μαθηματικής φυσικής, ωστόσο εκεί εξαντλείται η όποια αξιωσή του επί της πραγματικότητας. Με άλλα λόγια, υπάρχει μόνο στους υπολογισμούς, δηλαδή στα χαρτιά.

² Από τη συνάντηση Μπερξόν-Αϊνστάιν (06-04-1922), BERGSON [1922]: 398 (ή [2011]: 541).

β) Ο προσδιορισμός της ταυτοχρονίας

Η στάση του Μπερξόν απέναντι στο ζήτημα της *ταυτοχρονίας* φαίνεται να ακολουθεί μία αρκετά συνεπή εννοιολογική ανάπτυξη. Στα *Άμεσα δεδομένα* η *ταυτοχρονία* παρουσιάζεται σαν ένα «ενωτικό» («*trait d'union*»), μια τομή ανάμεσα στο δίπολο που συνιστά ο *χώρος* και η *συμβολική παράσταση της διάρκειας*, δηλαδή ο *χρόνος* (BERGSON [1888]i: 151). Πάντα σύμφωνα με το *Δοκίμιο*, η *διάρκεια* μηδενίζεται στα πράγματα και αυτό που απομένει είναι μόνο το *παρόν* ή η *ταυτοχρονία* των πραγμάτων που μας περιβάλλουν (ό.π., 305-306). Σ' αυτήν την πρώτη προσέγγιση κυριαρχεί μία άδηλη απαίτηση: εφόσον προσδιοριστεί κατ' αυτόν τον τρόπο, η *ταυτοχρονία* θα προϋποθέτει την έννοια της *στιγμής* (*instant*), δηλαδή τη δυνατότητα αναίρεσης ή αναστολής της *διάρκειας* με τεχνητό τρόπο, ώστε να απομείνει η χωρική παράσταση των «ταυτόχρονων θέσεων» που καταλαμβάνουν τα πράγματα (BERGSON [1922]: 51). Εμφανιζόμενη ανάμεσα στον *φυσικό (κοινό) χρόνο* και την *καθαρή διάρκεια*, η *ταυτοχρονία* φαίνεται να λειτουργεί ως ένας όρος σύνδεσης, προσφέροντας τη δυνατότητα μέτρησης εκεί που είναι χρηστικά απαραίτητη: «μετρώ τον χρόνο» σημαίνει ουσιαστικά ότι μετρώ ταυτοχρονίες (BERGSON [1922]: 56-57).

Στην καθημερινή ζωή και στα πλαίσια του σύγχρονου δυτικού (αστικού) πολιτισμού είμαστε αρκετά εξοικειωμένοι με τη λειτουργία αυτή, κατά την οποία οριοθετούμε τον χρόνο και ορίζουμε ταυτοχρονίες χρησιμοποιώντας τα χρονόμετρά μας. Κατ' αντίστοιχο τρόπο ένας φυσικός ορίζει την ταυτοχρονία αναφερόμενος στις ενδείξεις δύο συντονισμένων ρολογιών, τα οποία μπορούν να χρησιμοποιηθούν και σε απόσταση το ένα από το άλλο. Στο σύμπαν της νευτώνειας μηχανικής, βέβαια, δύο συντονισμένα ρολόγια θα εξακολουθούν πάντοτε να δείχνουν τον ίδιο χρόνο όσο και αν απομακρυνθούν, ακόμη κι αν θεωρηθεί ότι βρίσκονται σε διαφορετικό σύστημα αναφοράς, διότι ο χρόνος ρέει με απόλυτο τρόπο παντού.¹ Στα πλαίσια της Σχετικότητας όμως αυτό δεν ισχύει, καθώς η θεωρία δεν προσδιορίζει τις ταυτοχρονίες αποκλειστικά με βάση τις ενδείξεις των ρολογιών αλλά λαμβάνοντας υπόψη και τις σχέσεις εγγύτητας — άρα χωρικές σχέσεις — που διέπουν τη λειτουργία τους στα πλαίσια του εκάστοτε αδρανειακού συστήματος αναφοράς. Κατά συνέπεια στα πλαίσια της Σχετικότητας η σχέση *ταυτοχρονίας* ισχύει μόνο για τοπικής εμβέλειας συστή-

¹ Σύμφωνα με τη νευτώνεια φυσική, «αδρανειακό σύστημα αναφοράς» θα θεωρηθεί κάθε σύστημα (σύνολο κινητικά συσχετιζόμενων στοιχείων) στο οποίο ένα ελεύθερο σώμα δεν παρουσιάζει επιτάχυνση. Κατ' επέκταση, ένα άλλο *σύστημα αναφοράς* θα θεωρηθεί εξίσου *αδρανειακό* ή *ισοδύναμο*, όταν κινείται με ομαλή ταχύτητα ως προς το πρώτο. Σε δύο ισοδύναμα αδρανειακά συστήματα, οι νόμοι της μηχανικής είναι ίδιοι, σύμφωνα με την αρχή της *νευτώνειας σχετικότητας*, και ο χρόνος απόλυτος. Όταν όμως εκδηλωθεί κάποιο συμβάν (Σ) στο ένα από τα δύο συστήματα και θέλουμε να το προσδιορίσουμε από το άλλο σύστημα, τότε οι συντεταγμένες θέσης και χρόνου του Σ δίνονται από τις *εξισώσεις μετασχηματισμού συντεταγμένων* του Γαλιλαίου, οι οποίες αναφέρονται στις τρεις χωρικές διαστάσεις συν τη συντεταγμένη του χρόνου. Θα πρέπει όμως να επισημάνει κανείς ότι η 4η συντεταγμένη, ο *χρόνος*, θεωρείται ίδια και στα δύο αδρανειακά συστήματα, γεγονός που στα πλαίσια της κλασικής μηχανικής εκφράζει την απολυτότητα του χρόνου. Συνακόλουθα, το χρονικό διάστημα που μεσολαβεί ανάμεσα σε δύο συμβάντα, θα πρέπει να είναι το ίδιο για τους παρατηρητές που βρίσκονται σε καθένα από τα δύο συστήματα (πρβλ. R. SERWAY *et alii* [1989]: 3-4). Να προσθέσουμε βέβαια ότι αυτό το θεωρητικό πλαίσιο αποδείχθηκε ανεπαρκές για τον τομέα της ηλεκτρομαγνητικής και αναθεωρήθηκε από την Ειδική Θεωρία της Σχετικότητας (δες και επόμενη σημείωση).

ματα και επομένως αφορά μόνο τοπικά ρευστά — για να χρησιμοποιήσουμε την μπερξονική ορολογία (ό.π., σελ. 54).¹

Εμφανής πρόθεση του Μπερξόν στην κριτική που ασκεί είναι να αποκλείσει τους χωρικούς προσδιορισμούς από την ταυτοχρονία και να αποκαταστήσει τη σχέση του όρου με τη *διάρκεια*, μια εργασία που συντελείται κατά βάση στο *DSi*. Με βάση λοιπόν τον ορισμό του Γάλλου φιλοσόφου, η *ταυτοχρονία* ορίζεται ως η δυνατότητα δύο ή περισσότερων γεγονότων να περιληφθούν σε μία ενιαία και στιγμιαία αντίληψη (BERGSON [1922]: 43). Σύμφωνα με έναν τέτοιο ορισμό, δεν μπορεί να υπάρχει ουσιαστική βάση για την αποδοχή του συγχρονισμού των φαινομένων, παρά μόνο μέσω του αντιληπτικού ενεργήματος: *μόνο τα αντικείμενα της αντίληψης δύναται να θεωρηθούν ταυτόχρονα* — και αυτό στο μέτρο που μετέχουν στην ίδια παροντική αλληλουχία ενεργημάτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο προτάσσεται η δήλωση της εκάστοτε απλής αίσθησης ως απόλυτο κριτήριο χρονικότητας για κάθε αντιληπτικό πεδίο, για κάθε παρατηρητή και για κάθε διάρκεια ξεχωριστά.

Μια τόσο τολμηρή εμπειρική προσέγγιση επιδιώκει να εξαλείψει το νόημα της *ταυτοχρονίας* όπως το προσδιόριζε ήδη η νευτώνεια μηχανική, δηλαδή μέσα από τη θεώρηση αδρανειακών συστημάτων αναφοράς και υπό την προϋπόθεση της παγκοσμιότητας ενός χρόνου ο οποίος δεν αποτελεί παρά μαθηματική σύλληψη. Υπό την μπερξονική οπτική όμως ο απόλυτος χρόνος αποκτά νέο περιεχόμενο. Η χρονικότητα θεωρείται ως *πραγματικότητα* παραγόμενη από τη συνείδηση, επομένως κάθε παρατηρητής βρίσκεται «εντός» της εικόνας του κόσμου, αποδίδοντάς της δικαιωματικά τη δική του χρονικότητα, τη δική του διάρκεια. Πέρα από τον ιδιοχρόνο εντούτοις, ο συντονισμός των χρονικών αναφορών πραγματοποιείται όταν τα ενσώματα υποκείμενα αντιλαμβάνονται το ένα το άλλο ή όταν τα αντιληπτικά πεδία τους επικαλύπτονται. Όταν μοιραζόμαστε το ίδιο αντιληπτικό παρόν, συνειδητοποιούμε προοδευτικά ότι αντιλαμβανόμαστε τον ίδιο κόσμο με τις υπόλοιπες αντιληπτικές συνειδήσεις.² Ακόμη παραπέρα, εφόσον υπάρχει η δυνατότητα να θεωρηθούν δύο γεγονότα μέσα σε μία και μόνη αντίληψη, τότε αίρονται και τα παράδοξα της Σχετικότητας. Η προσπάθεια λοιπόν που καταβάλλει ο φιλόσοφος συνίσταται μεθοδολογικά στην ενοποιητική θεώρηση των συστημάτων αναφοράς που διακρίνει και επιλέγει ο φυσικός, ώστε αυτά να μην έχουν μονοσήμαντη ισχύ.³ Επομένως οι εξισώσεις μετατροπής του Γαλιλαίου ή του

¹ Η παρατήρηση αυτή του Μπερξόν ισχύει και θα πρέπει να γίνει κατανοητή με αναφορά στο ακόλουθο διανοητικό πείραμα: Έστω ένα κινούμενο βαγόνι με άκρα Α και Β, ένας ακίνητος παρατηρητής Π εκτός βαγονιού και ένας παρατηρητής Π' που κάθεται στο μέσο του βαγονιού. Τη στιγμή που το μέσο του βαγονιού περνά μπροστά από τον Π δύο κεραυνοί χτυπούν τα άκρα Α και Β. Το συμβάν θα πρέπει να θεωρηθεί ταυτόχρονο για τον Π αλλά δεν μπορεί να θεωρηθεί ταυτόχρονο για τον Π', ο οποίος κινείται προς τη φορά του Β. Αν η ταχύτητα του φωτός είναι σταθερή, ο Π' θα δει πρώτα τον κεραυνό στο Β και με κάποια καθυστέρηση θα αντιληφθεί ότι κεραυνός χτύπησε και το σημείο Α. Επομένως δύο συμβάντα τα οποία είναι ταυτόχρονα σε ένα σύστημα αναφοράς, δεν είναι, εν γένει, ταυτόχρονα σε ένα σύστημα που κινείται ως προς το πρώτο. Αυτό σημαίνει ότι η ταυτοχρονία δεν είναι απόλυτη έννοια. Πρβλ. R. SERWAY *et alii* [1989]: 13 καθώς και A. EINSTEIN - L. INFELD [1938]: 161-167.

² Δες *DSi* (BERGSON [1922]: 58-59). Συναφείς επ' αυτού είναι και οι παρατηρήσεις του M. MERLEAU-PONTY [1960]: 302-303.

³ Ενδιαφέρον έχει εν προκειμένω το πώς ο Μπερξόν επεξεργάζεται την πειραματική υπόθεση του Αϊνστάιν με τους ταυτόχρονους κεραυνούς (BERGSON [1922]: 98-104): Τόσο το τρένο όσο και η σιδηροδρομική γραμμή θεωρούνται σε αντίρροπη κίνηση, ώστε να αποφευχθεί η επιλογή συστήματος ανα-

Λόρεντζ, που μας βοηθούν να μεταβαίνουμε από το ένα σύστημα αναφοράς στο άλλο, δεν αποτελούν παρά δευτερεύουσες εξαντικειμενικεύσεις. Η εικόνα μας για τον κόσμο βασίζεται στην αντίληψη, και εκεί βρίσκεται το νήμα της καθολικότητας και της χρονικότητας που θα πρέπει να ακολουθήσουμε. Το σκεπτικό του Μπερξόν, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε, αντιβαίνει ξεκάθαρα στις προϋποθέσεις της Σχετικότητας.

Στα πλαίσια τώρα της ανάλυσης του Μπερξόν η έννοια της *ταυτοχρονίας* αποκτά ποιητικές σημασίες, ανάλογα με το περιεχόμενο. Θα λέγαμε ωστόσο ότι δύο είναι τα κύρια είδη, παραπληρωματικά το ένα του άλλου (BERGSON [1922]: 53):

α) Το πρώτο είναι η *ταυτοχρονία ρευστών*, η οποία δεν προϋποθέτει τη στιγμιακή θεώρηση αλλά εκδηλώνεται κυρίως ως *συνέχεια της διάρκειας*: συνέχεια της εσωτερικής ζωής της συνείδησης ή συνέχεια μιας ηθελημένης κίνησης ή συνέχεια μιας οποιασδήποτε (εξωτερικής) κίνησης. Πρόκειται για το θεμελιώδες νόημα της *ταυτοχρονίας*, με το οποίο αναδεικνύεται ο ρόλος της *διάρκειας* που παράγει τον *χρόνο*. Η λειτουργία της δεν μπορεί να γίνει κατανοητή, αν δεν προϋποθέσουμε συνάμα τη δυνατότητα της συνείδησης να αναδιπλασιάζει (*dédoubler*) ή να προβάλλει μια διάρκεια πάνω σε κάποια άλλη. Σύμφωνα με τον ορισμό που διατυπώνεται από τον Μπερξόν, δύο εξωτερικές ροές δεν μπορούν να θεωρηθούν *ταυτόχρονες* παρά στο μέτρο που μπορούν να προβληθούν αναλογιστικά πάνω σε κάποια άλλη που τις περιβάλλει, τη δική μας διάρκεια (BERGSON [1922]: 51). Και ο φιλόσοφος συμπληρώνει: «...αυτή η διάρκεια είναι μόνο δική μας όσο η συνείδηση απευθύνεται σ' εμάς, γίνεται όμως εξίσου δική τους όταν η προσοχή μας περιβάλλει τις τρεις ροές μέσα σε ένα και αδιαίρετο *ενέργημα*» (ό.π.). Απαιτείται λοιπόν μια θεμελιώδης τριαδικότητα ροών, για να προκύψει η ταυτοχρονία. Κατά τον Ζ. Ντελέζ η διεργασία αυτή αποτελεί *ιδιάζουσα αναλογιστική (réflexive) ενέργεια* κάθε συνείδησης, ένα είδος *cogito*.¹ Καταλήγοντας θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η ανάλυση αφορά την πρωταρχική χρονικότητα, η οποία δεν προσφέρεται υπ' αυτή τη μορφή για ποσοτικές μετρήσεις αλλά είναι μάλλον υπαρξιακού-φαινομενολογικού τύπου. Ουσιαστικά πρόκειται για έναν οριζοντα χρονικότητας, ο οποίος πηγάζει από τη συνείδηση και ο οποίος διαπερνάται από ή διαχέεται σε ποικίλες άλλες χρονικότητες, διαφορετικού ρυθμού, έντασης, διάρκειας. Στη δυνητική αυτή διαφορετικότητα έγκειται και η πολλαπλότητά της.

φοράς. Εφόσον χτυπήσουν ταυτόχρονα οι κεραυνοί στα άκρα του τρένου, ταυτόχρονα θα φτάσουν και σε αντίστοιχα σημεία επί της γραμμής. Η ενοποιητική θεώρηση του Μπερξόν καταργεί την ασυμμετρία των συστημάτων αναφοράς που υποθέτει ο φυσικός, επιδιώκοντας έτσι να τοποθετηθεί στην πραγματικότητα και να μην υιοθετήσει συγκεκριμένη οπτική γωνία ούτε να περιγράψει μαθηματικά το τι συνέβη. Η μαθηματική περιγραφή έτσι καθίσταται περιοριστική ή στρεβλωτική. Στην ίδια ενοποιητική θεώρηση επιμένει ο Μπερξόν και στον διάλογό του με τον J. BECQUEREL [1923] (παραπέμπουμε με βάση τις *Lectures* του BERGSON [1922]: 415-416). Όπως παρατηρεί επ' αυτού ο H. BARREAU [1973]², η μπερξονική προσέγγιση κινείται στη λογική μετατροπής όλων των συστημάτων αναφοράς σε ισοδύναμα, ενώ, από την άλλη πλευρά, η σχετιστική φυσική δεν τα αποδέχεται ως ισοδύναμα, ώστε να προκύπτουν οι πολλαπλοί χρόνοι ως μαθηματικές εκδοχές (δες κυρίως σελ. 81). Φαίνεται εντέλει να υπάρχει μία αλληλεπικάλυψη πεδίων, στο μέτρο που ο φιλόσοφος θεωρεί έναν χρόνο αδιαίρετο και ενιαίο, με ποιοτικά χαρακτηριστικά, ενώ ο φυσικός επιδιώκει την ποσοτική εκτίμηση των χρονικών σχέσεων.

¹ G. DELEUZE [1966]j: 117 και ιδίως 118, σημ. 119. Ο Γ. Πρελορέντζος αποδίδει το «*réflexion*» ως «*αναστοχασμό*». Δοκιμάζουμε εάν η λέξη «*αναλογισμός*» αποδίδει ευχερέστερο νόημα.

β) Το δεύτερο είδος *ταυτοχρονίας* είναι εκείνο που περιλαμβάνει τη *θ ε ώ ρ η σ η* της *σ τ ι γ μ ή ς* και αναγνωρίζεται με βάση τη στιγμιακή αναφορά. Μία στιγμιαία αντίληψη, κατά την οποία καταστέλλεται ή αδρανοποιείται συνειδητά η διάρκεια, αποτελεί τον ορίζοντα της δυνατότητάς της. Οι προϋποθέσεις της είναι αφενός η *συνέχεια* που υπόκειται στον πραγματικό χρόνο, δηλαδή στη *διάρκεια*, καθώς και η χωροποιημένη παράσταση του χρόνου, ο οποίος παραλληλίζεται με μία γραμμή. Η διαδικασία που μετατρέπει τα σημεία της γραμμής σε *στιγμές* δεν παράγει παρά καθαρά διανοητικές θεωρήσεις, απλές δυναμικές παύσεις της διάρκειας.¹ Τα φαινόμενα κρίνονται ως ταυτόχρονα στο μέτρο που συμμετέχουν σ' αυτό το τεχνητά παγιωμένο παρόν — ιδέα βέβαια κατά βάση αντιφατική, διότι κάθε εξέλιξη ή διάρκεια χάνει το νόημά της εφόσον παγιωθεί. Η συγκεκριμένη εκδοχή της *ταυτοχρονίας* συνεργάζεται πληρέστερα με το ρολόι: με τη βοήθειά του επισημαίνονται καλύτερα οι στιγμές μέσα σε μια διάρκεια και συναρτώνται με τις εξωτερικές στιγμές. Ουσιαστικά γεννιέται έτσι ο οριοθετημένος ή συμβολικός χρόνος, ο οποίος κατ' αυτόν τον τρόπο γίνεται ομοιογενής, δηλαδή ποσοτικοποιείται και κατά συνέπεια νοθεύεται από την παράσταση του *χώρου*.²

A3.2.3 Η απαίτηση της συνέχειας

Το πιο ενδιαφέρον όμως σημείο ανάμεσα στις θέσεις του Μπερξόν θεωρούμε ότι εντοπίζεται σε μία καίρια οντολογική προϋπόθεση, την οποία μοιράζεται, παραδόξως, με τον Αριστοτέλη: **την προϋπόθεση της συνέχειας** που χαρακτηρίζει την *καθαρή διάρκεια*. Όπως τίθεται το ζήτημα στο κεφάλαιο IV της πραγματείας για την *Ύλη και τη μνήμη*, ο φιλόσοφος αποπειράται να διεμβολίσει τις παλαιότερες τοποθετήσεις των Εμπειριστών και των Δογματικών (Ορθολογιστών) στην ανάλυση της συνείδησης. Θεωρεί ότι το πρόβλημα προκύπτει και πάλι εξαιτίας της διείσδυσης της χωρικότητας στην ψυχολογική ανάλυση, με συνέπεια τη θεωρητική διάθλαση των συνειδησιακών καταστάσεων σύμφωνα με τα ιδεατά πρότυπα της χωρικής έκτασης (BERGSON [1896]: 206). Όστε και οι δύο προαναφερθείσες φιλοσοφικές κατευθύνσεις υποπίπτουν στο μεθοδολογικό σφάλμα να διαχωρίζουν τις ψυχολογικές μας καταστάσεις, να τις ανάγουν σε απρόσωπη μορφή και να τις ταξινομούν, προκειμένου να τις διακινήσουν στη συνέχεια ως κεκτημένη γνώση. Η διαφορά τους έγκειται

¹ BERGSON [1922]: «*Alors, ayant pointé sur le trajet du mouvement des positions, c'est-à-dire des extrémités de subdivisions de ligne, nous les faisons correspondre à des "instants" de la continuité du mouvement: simples arrêts virtuels, pures vues de l'esprit*» (σελ. 52).

² Η παραπάνω ανάλυση βασίζεται ουσιαστικά στην ενότητα BERGSON [1922]: 53. Ο G. DELEUZE [1966]i: διακρίνει στις αναλύσεις του Μπερξόν τέσσερις τύπους *ταυτοχρονίας*, σε διάταξη αύξουσας βαθύτητας: α) τη σχετικιστική ταυτοχρονία, η οποία διαπιστώνεται ανάμεσα σε απομακρυσμένα ρολόγια, τα οποία ενδέχεται να σημαίνουν διαφορετικό χρόνο· β) τα δύο είδη ταυτοχρονίας που διακρίνονται με αναφορά στην ίδια στιγμή: δηλαδή ανάμεσα σε ένα συμβάν και ένα κοντινό ρολόι και γ) την ταυτοχρονία ανάμεσα σ' αυτή τη στιγμή και σε μια στιγμή της διάρκειάς μας· δ) την ταυτοχρονία των ροών, την οποία προκρίνει ως μόνη ουσιαστική ο Μπερξόν (σελ. 124). Ακολουθούμε στην απαρίθμηση τις επιλογές του Γ. Πρελορέντζου (*αυτόθι*, σελ. 124, σημ. 127 και Σ.τ.μ.).

στο ότι οι Εμπειριστές, από τη μία πλευρά, επιμένουν στην εναλλαγή καταστάσεων και εξετάζουν τη συνείδηση σαν διαδοχή γεγονότων, ενώ οι Δογματικοί, από την άλλη πλευρά, αντιλαμβάνονται την αναγκαιότητα ενός δεσμού ανάμεσα στις διάφορες καταστάσεις αλλά δεν μπορούν να τον εντοπίσουν παρά ως προϋπάρχουσα, εξωτερική μορφή ή ως μία ακαθόριστη δύναμη φυσικής προέλευσης, η οποία εξασφαλίζει τη συνοχή των συνειδησιακών στοιχείων.

Η μπερξονική μέθοδος επιδιώκει τον επαναπροσδιορισμό της ύπαρξής μας με γνώμονα τη συνθήκη της *καθαρής διάρκειας* ως πρωταρχικής εκδήλωσης του Είναι. Με άλλα λόγια, εισηγείται τη γνωσιολογική επανατοποθέτησή μας με κέντρο αναφοράς το πρωταρχικό ρευστό της συνείδησης, το οποίο χαρακτηρίζεται από *συνέχεια*.¹ Πώς εννοεί όμως στο σημείο αυτό τη *συνέχεια* ο φιλόσοφος; Σύμφωνα με τη δική του περιγραφή, πρόκειται για το βαθμιαίο και ανεπαίσθητο πέρασμα της συνείδησης από τη μία κατάσταση στην άλλη. Πρόκειται δηλαδή για μια θεμελιώδη υπαρκτική συνθήκη, η οποία βιώνεται μεν στην πραγματικότητα από όλους, αλλά την οποία έχουμε μάθει να αποσυνθέτουμε με τεχνητό τρόπο, προκειμένου να προαγάγουμε τη χρηστικότητα της γνώσης μας. Θα το αντιληφθούμε καλύτερα αν αναλογιστούμε μία διάκριση η οποία δεν είναι τόσο εμφανής: ο φιλόσοφος αντιπαραθέτει τη συνθήκη του *σχεδιασμού* της δράσης μας, κατά την οποία ενεργούμε αναφερόμενοι σε μια αποσυντεθειμένη *διάρκεια*, με τη συνθήκη της ίδιας της *δραστηριοποίησης*, κατά την οποία εισαγόμαστε σε μία διάρκεια όπου οι διάφορες συνειδησιακές καταστάσεις διαχέονται η μία την άλλη, ώστε να λειτουργούμε αφοσιωμένοι ολόψυχα στο προκείμενο έργο.² Η αδιαίρετη συνέχεια της *καθαρής διάρκειας* (*durée pure*) μας δίνεται μέσα από την *καθαρή ενόραση* (*intuition pure*), πριν

¹ Αναφερόμενος κυρίως στο πρόβλημα της *ελευθερίας*, ο Μπερξόν επισημαίνει ότι, πέρα από τον εμπειρισμό και τον δογματισμό, μία τρίτη λύση θα ήταν «...*de nous replacer dans la durée pure, dont l'écoulement est continu, et où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre: continuité réellement vécue, mais artificiellement décomposée pour la plus grande commodité de la connaissance usuelle*» (BERGSON [1896]: 207). Άλλοτε βέβαια το στοιχείο της *διαφοράς* στη *διάρκεια* φαίνεται κυρίαρχο: «*La représentation d'une multiplicité de "pénétration réciproque", toute différente de la multiplicité numérique — la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu*» (επιστολή του Μπερξόν προς τον H. Höffding, [2011]: 443). Η έννοια της *συνέχειας* επισημαίνεται και εδώ παρούσα (ως «*pénétration réciproque*»), ενώ αποβαίνει σταθερό αξίωμα σε όλη την μπερξονική σκέψη: Το σύμπαν θεωρείται ως «*συνέχεια δημιουργίας*» (στο *DSi*: «*continuité de création*», [1922]: 62 και 162), η κίνηση χαρακτηρίζεται «*συνεχής*» και στο υποκείμενο και στα πράγματα (*PC* = [1911]: 24), η ίδια η *διάρκεια* και το *εγώ* αναφέρονται ως «*συνέχειες*» (στα μαθήματα «*Περί της ιδέας του χρόνου*»: «*continuité mobile*» και απλά «*continuité*», [1972]: 513 και 514). Επίσης, η *πραγματικότητα* ορίζεται ως «*συνέχεια του γίνεσθαι*» (*MM*: «*cette continuité de devenir qui est la réalité même*», [1896]: 154), αδιαίρετη και αδιάσπαστη (*PR*: «*La réalité est croissance globale et indivisée, invention graduelle, durée...*», [1938]: 105). Ο χρόνος προκύπτει μέσα από τη «*συνέχεια της εσωτερικής μας ζωής*» («*continuité de notre vie intérieure*», [1922]: 41), η συνείδηση της οποίας διαπλέκεται με το «*αδιάκοπο συναίσθημα μιας εξωτερικής κινητικότητας που ξετυλίγεται στο άπειρο*» («*...une continuité de vie constituée par le sentiment ininterrompu d'une mobilité extérieure qui se déroulerait indéfiniment*», [1922]: 49). Και δεν θα πρέπει να λησμονήσει κανείς τον τρόπο που παρουσιάζεται η βασική εκδοχή της *ταυτοχρονίας* ως σύμπτωσης τριών συνεχών ροών ([1922]: 53).

² Τη διαφοροποίηση αυτή σχολιάζει εύστοχα ο MERLEAU-PONTY [1960]: 306, αναρωτώμενος για την αφάνεια της Ιστορίας μέσα στο μπερξονικό έργο.

αυτή διασπαστεί τεχνητά σε πράγματα, γεγονότα ή λέξεις, δηλαδή σε στοιχεία διακεκριμένα και συμπαρατιθέμενα για λόγους χρηστικούς ή ζωτικούς.¹

Θα έλεγε κανείς σε πρώτη ματιά ότι ο Μπερξόν συναντά τον Ελεατισμό, στο μέτρο που αποδέχεται τη *συνέχεια του Όντος* ως θεμελιώδη και φυσιολογική συνθήκη. Πράγματι, η ιδέα ενός κόσμου ο οποίος εκτείνεται διαρκώς θρυμματιζόμενος και ο οποίος γίνεται αντιληπτός από μία εξίσου κατακερματισμένη συνείδηση, φαντάζει εντελώς παράλογος και δυσλειτουργικός από την άποψη του έμβιου όντος. Από την άλλη πλευρά πάλι, η εικόνα ενός κόσμου όπου η κίνηση είναι ανυπόστατη και κανείς δεν μπορεί να εκτελέσει έστω ένα βήμα αποτελεί προϊόν διανοητικής επεξεργασίας και συνεπώς απορρίπτεται, κυρίως διότι αποτυγχάνει να συγκροτήσει μια εμπειρία με καθολική ισχύ.² Η διαφορά του Μπερξόν λοιπόν από τους Ελεάτες έγκειται στο γεγονός ότι οι δεύτεροι επιμένουν δογματικά στα αξιώματά τους, εξωθώντας την ενολογία τους στις τελικές της συνέπειες και αναιρώντας την εμπειρία και κατ' επέκταση τη φυσική πραγματικότητα. Στη σκέψη βέβαια του Μπερξόν η προϋπόθεση της *συνέχειας* δεν παρουσιάζεται τόσο απόλυτη. Κάτι τέτοιο διαφαίνεται ήδη από τον προσδιορισμό της *συνέχειας* ως «*ανεπαίσθητης μετάβασης σε κάτι άλλο*» (βλέπε παραπάνω). Αυτό σημαίνει ότι μία σειρά από αντιθέσεις βρίσκουν τον τόπο τους υπό την έννοια της *διάρκειας*: αν περιγράψουμε τη *διάρκεια* ως προϊούσα διαφοροποίηση, μη αναστρέψιμη και συνεχή, αυτή δεν παύει να είναι και μη προβλέψιμη, άρα ασυνεχής.

Πιο αναλυτικά, αν υπάρχει στη *διάρκεια* μία δύναμη *ε μ μ ε ν ε ι α ς*, η οποία δεν μας επιτρέπει να επιμερίσουμε την κίνηση, υπάρχει επίσης και μία δύναμη *υ π έ ρ β α σ η ς*, η οποία συνιστά τη δημιουργικότητα και την ελευθερία.³ Εξάλλου, παρότι το *άεναιο γίνεσθαι* και η *αδιαίρετη συνέχεια* περιγράφουν ουσιαδώς το Είναι, ο Μπερξόν δεν μπορεί παρά να παρατηρήσει ότι *διαιρούμε, οριοθετούμε και παγιώνουμε* όψεις της πραγματικότητας, παράγοντας έτσι «πράγματα» ή «γεγονότα» ή «καταστάσεις».⁴ Γενικότερα θα λέγαμε ότι επιβάλλεται από τις ίδιες τις συνθήκες της ζωής η ανάγκη που παρωθεί να «αποκόπτονται» (*découper*) πράγματα μέσα από την ύλη — και ακόμη: κάθε ζώο, κάθε όργανο και κάθε οργανικός ιστός προβαίνει στη διαδικασία αυτή «γενικεύοντας», δηλαδή «ταξινομώντας» καταστάσεις και αντιδράσεις, με άλλα λόγια δοκιμάζοντας όμοιες ενέργειες και αντιδρά-

¹ Όπως λέγεται στην *EC* ([1907]i): «*Η φαινομενική ασυνέχεια της ψυχολογικής ζωής οφείλεται λοιπόν στο γεγονός ότι η προσοχή μας προσηλώνεται σ' αυτήν με μια σειρά ασυνεχών ενεργημάτων... Αλλά η ασυνέχεια των εμφανίσεών τους διακρίνεται πάνω στο βάθος μιας συνέχειας όπου διαγράφονται και στο οποίο οφείλουν τα ίδια τα μεσοδιαστήματα που τα διαχωρίζουν· είναι οι κρούσεις του κυμβάλου που ηχούν αραιά και πού μέσα στη συμφωνία*» (σελ. 18-19).

² Δες BERGSON [1896]: «*Si l'on imagine d'un côté une étendue réellement divisée en corpuscules, par exemple, de l'autre une conscience avec des sensations par elles-mêmes inextensives... comment iraient-elles rejoindre l'espace, ... pour construire une expérience universelle?*» (σελ. 275).

³ Η γαλλική ορολογία εδώ αναφέρεται σε «*plan d'immanence*» και «*plan de transcendance*». Δες J. LEBACQZ [1968]: 100 και Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [1990]: 25. Η τελευταία μελέτησε συστηματικά και ανέδειξε το θέμα συνέχειας-ασυνέχειας στην μπερξονική σκέψη.

⁴ Το ζήτημα αυτό πραγματεύεται ο Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ [2008]²: 442 κ.εξ., δείχνοντας πως ο Μπερξόν θεωρεί τις κάθε είδους οριοθετήσεις μας ως αποτελέσματα ψυχικών ενεργημάτων (σκέψη, αντίληψη, προσοχή, γλώσσα κ.ά.) με τα οποία αποσπούμε τεχνητά ενότητες από την πραγματικότητα, προκειμένου να παραχθεί ένα λειτουργικό και χρηστικό κοσμοείδωλο.

σεις σε περιπτώσεις ή συνθήκες που δεν είναι ταυτόσημες μεταξύ τους.¹ Εύλογα λοιπόν θα οδηγούνταν κανείς στην ερμηνεία της μπερξονικής *διάρκειας* ως *α σ υ ν ε χ ο ύ ς σ υ ν έ χ ε ι α ς*, αποδεχόμενος με αυτήν την αντινομική διατύπωση τη συνύπαρξη της ταυτότητας και της ετερότητας στα πλαίσια της *διάρκειας* — ερμηνεία η οποία οδηγεί με τη σειρά της και σε μία διαφορετική σύλληψη της αιτιότητας.²

Με βάση τα παραπάνω, θα δοκιμάζαμε να συστηματοποιήσουμε τον ρόλο της *συνέχειας* στη σκέψη του Μπερξόν συνοψίζοντάς τον στα εξής τρία σημεία:

α) Καταρχάς η ιδέα της *συνέχειας* απαντά στο πρόβλημα της σύμπτωσης του πνεύματος με το σώμα, κυρίως μέσα από τη διαδικασία της αντίληψης. Όπως υποστηρίζεται στο *MM*, η αντίληψη αποτελεί μια διαδικασία ώσμωσης της ύλης (καθαρή αίσθηση) με το πνεύμα (καθαρή μνήμη), κατά την οποία το παρελθόν διογκώνεται διαρκώς γύρω από το παρόν.³ Επιβεβαιώνεται έτσι η συμμετοχή του πνεύματος στη σχέση *διάρκεια = μνήμη* και άρα η ενέργεια του πνεύματος στην πραγματικότητα.

β) Ο δημιουργικός χρόνος, ως νέου τύπου *δυναμική έννοια* (concept fluant) και όχι ως *υποκείμενο της πραγματικότητας*, σημαίνει ότι η *διάρκεια* εκλαμβάνεται, κατά κάποιον τρόπο, ως *πλέγμα* (étouffe), ένα είδος μεταβαλλόμενης δομής που αναδεικνύει τις μορφές των πραγμάτων και διασφαλίζει την αέναη συνοχή του όντος.⁴ Κατά συνέπεια, το «πλέγμα» αυτό θα πρέπει να είναι αδιαίρετο, ενώ η αυθαίρετη διαίρεση ή κατάτμησή του θα συνεπάγεται την παύση και τη φθορά.

γ) Τέλος, μέσα από τη *συνέχεια* εντάσσεται το επιμέρους στο Όλον — δηλαδή το δημιουργήμα (κάθε αποτέλεσμα) εντάσσεται στη δημιουργική πράξη (αιτία) και αποκτά κατ' αυτόν τον τρόπο νόημα και πραγματική σημασία. Γι' αυτό και ενίοτε ο Μπερξόν δείχνει να ενδιαφέρεται περισσότερο για την πράξη της δημιουργίας παρά για το αποτέλεσμά της. Εξάλλου, κατ' αυτόν τον τρόπο προδιαγράφεται κι ένα νέο είδος αιτιότητας, το οποίο χάρη στη *συνέχεια* μάς ανάγει στην πηγή του πράγματος, ενισχύοντας την παρουσία μιας δύναμης εγγενούς στα βάθη του πραγματικού και ωστόσο υπερβατικής.⁵

¹ Ο Μπερξόν δοκιμάζει τη «φυσιολογική» αυτή απάντηση στο πρόβλημα της προέλευσης των *γενικών ιδεών* («I²», στο [1938]: 55). Εξάλλου, όπως η *Δημιουργική εξέλιξη* προσπαθεί να δείξει, η ίδια η αντίληψη δεν αποτελεί παρά ένα σύνολο δυνάμεων που πραγματοποιήθηκαν μέσα από τη φυσική εξέλιξη ως λειτουργικές και επιτυχείς απαντήσεις κατά τη διαδρομή της ζωής.

² Καίρια επισήμανση της Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [1990]: 30, η οποία προωθεί αυτήν τη θεωρητική εξήγηση για το δίπολο *συνέχειας-ασυνέχειας*. Ας παρατηρηθεί σ' αυτό το σημείο ότι ο Μπερξόν τηρεί αποστάσεις και από τον *ηρακλειτισμό*, εννοούμενον ως αέναη μεταβολή των πάντων και ταυτόχρονα ως ανυπαρξία μορφικών εννοτήτων («IM», στο BERGSON [1934]: 212 και σημ. 1).

³ Δες σχετικά τη συνοπτική περιγραφή στο παρακάτω χωρίο του *MM*: «*Toute perception occupe une certaine épaisseur de durée, prolonge le passé dans le présent, et participe par là de la mémoire. En prenant alors la perception sous sa forme concrète, comme une synthèse du souvenir pur et de la perception pure, c'est-à-dire de l'esprit et de la matière, nous resserrions dans ses plus étroites limites le problème de l'union de l'âme au corps*» (BERGSON [1896]: 274-275).

⁴ Δες, για παράδειγμα, στο *DSi*: «*...nous voyons dans la durée l'étoffe même de notre être et de toutes choses*» (BERGSON [1922]: 62).

⁵ Μια πιο εκτεταμένη επισκόπηση των λειτουργιών της *συνέχειας* παρέχεται από τη Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [1990]: 25-31, ωστόσο δεν νομίζουμε πως είναι απαραίτητο να ξεφύγουμε από το πλαίσιο που περιγράψαμε. Η ίδια στη διατριβή της διακρίνει περαιτέρω τρεις όψεις της *συνέχειας*: α) την *απόλυτα συνεχή συνέχεια*, δηλαδή την ύλη «*όπως την προϋποθέτει συνήθως ο ρεαλισμός*», η οποία «*εξελιίσσεται με τρόπο που επιτρέπει το πέρασμα από τη μία στιγμή στην επόμενη*

Η ιδιόμορφη αυτή θεώρηση της *συνέχειας* ως έννοιας ταυτόσημης ουσιαστικά με τη *διάρκεια* επιτρέπει στον Μπερξόν να αποφύγει τον μονισμό των Ελεατών και να υιοθετήσει δυϊστικού τύπου προσεγγίσεις, οι οποίες εν πολλοίς συγκροτούνται μέσα από την προοδευτική ενεργοποίηση σχέσεων πολικότητας: χώρος και χρόνος, ύλη και πνεύμα, ένα και πολλά, κίνηση και ακινησία, συνέχεια και ασυνέχεια, αιτιοκρατία και ελευθερία... Ξεδιπλώνεται έτσι ένας τρόπος του σκέπτεσθαι ο οποίος τοποθετεί εξαρχής την ύπαρξη μέσα στην αμεσότητα του φυσικού γίνεσθαι και αντιλαμβάνεται τον κόσμο μέσα από την αποδοχή της ζωτικής συνέχειας αλλά και της διαφοροποίησης που κινητοποιεί το Όλον. Ένας τέτοιος τρόπος δεν είναι ξένος στη φιλοσοφία και μάλιστα έλκει την καταγωγή του κατευθείαν από την αρχαιοελληνική σκέψη και ίσως, στα νεότερα χρόνια, από τον Ρομαντισμό.¹ Ο πλησιέστερος μάλιστα ομοϊδεάτης του στο σημείο αυτό φαίνεται να είναι ο Αριστοτέλης, ακριβώς εξαιτίας της συναφούς θεώρησης που υιοθετούν και οι δύο φιλόσοφοι για την προϋπόθεση της *συνέχειας*: μια ενοποιούσα οντολογική συνθήκη, στην οποία ενυπάρχει η πολλαπλότητα υπό ανηρημένη ή λανθάνουσα κατάσταση και από την οποία προκύπτουν κατά περίπτωση και αναγκαιότητα οι εξατομικευμένες μορφές, χωρίς ποτέ να αυτονομούνται ουσιαστικά από το περιέχον.² Η σύμπτωση εντοπίζεται στο γεγονός ότι και στις δύο φιλοσοφίες το *συνεχές* δεν αποτελεί ένα αθροιστικό σύνολο στοιχείων αλλά ένα ενοποιητικό οντολογικό υπόβαθρο. Η μεγάλη διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι, ενώ ο Μπερξόν βρίσκει σ' αυτό το σημείο το έρεισμα για να αποποιηθεί τη μαθηματικοποίηση του πραγματικού, ο Αριστοτέλης στο ίδιο αυτό αξίωμα βρίσκει το έρεισμα για να αποδεχθεί τη μαθηματικοποίηση του φυσικού στοιχείου ως δυνατότητα που προσφέρεται από την ίδια την υφή του πραγματικού. Θα προσπαθήσουμε αργότερα (Α3.2.6) να εστιάσουμε στο σημείο αυτό από την πλευρά του Μπερξόν και στο επόμενο μέρος (Β') της μελέτης μας να φωτίσουμε περαιτέρω τη διάσταση του ζητήματος στη σκέψη του Αριστοτέλη.

σύμφωνα με τη μαθηματική παραγωγή»· β) τη βιολογική συνέχεια, η οποία συνιστά εξέλιξη με «ασυνεχή άλματα», διότι η διάρκεια σ' αυτήν είναι «αποτελεσματική» (efficace)· και γ) την κατά βάθος ασυνεχή συνέχεια, η οποία στην εσωτερική φύση της συνιστά δραστηριότητα του πνεύματος.

¹ Ο Μ. MERLEAU-PONTY [1960]: 301-302 επισημαίνει την πρωτεϊκότητα της αντιληπτικής συνείδησης, όπως περιγράφεται από τον Μπερξόν, συνδεδεμένης με τον αρχαϊκό τρόπο σκέπτεσθαι των προκρατικών φυσιολόγων. Η συνάφεια του προβληματισμού με την αρχαία παράδοση επισημαίνεται και από τον Γ. ΜΟΥΡΕΛΟ [1964]: 84-85. Θα λέγαμε ωστόσο ότι ο Μπερξόν τοποθετείται πάνω στα παλαιά αυτά ζητήματα με τρόπο που συγγενεύει περισσότερο με τις φιλοσοφίες της φύσης που κληροδότησαν οι Ρομαντικοί — με κυριότερο ίσως παράδειγμα τον Σέλλινγκ (F. W. J. Schelling, 1775-1854) — στοχασζόμενοι πάνω στις δυνάμεις που διέπουν τα φυσικά φαινόμενα, όπως ο ηλεκτρισμός. Δες σχετικά το ενδιαφέρον κείμενο του Α. FAIVRE [1974], ιδίως σελ. 48-53.

² Η εύστοχη παρατήρηση γίνεται από τον J.-M. SALANSKIS [2004]: 231. Μεταφέρουμε τα λόγια του, διότι έχουν ενδιαφέρον: «*S'il est vrai que, comme l'affirme le premier tome du célèbre traité stalino-normalien Bourbaki [σσ. ψευδώνυμο ομάδας μαθηματικών αποφοίτων της ENS, οι οποίοι προσπάθησαν να συστηματοποιήσουν τη διδασκαλία των μαθηματικών στη Γαλλία], "tout objet mathématique est un ensemble", alors le continu bergsonien (c'est-à-dire, en profondeur, aristotélicien) est rigoureusement extra-mathématique: voilà précisément ce que Hermann Weyl avait bien vu dans son essai Das Kontinuum, où il cite Bergson dans L'Évolution créatrice, comme celui qui nous a enseigné que l'intuition fondamentale du continu est temporelle et échappe à toute mathématisation.*» Στο ίδιο πνεύμα προσέγγισης Αριστοτέλη και Μπερξόν κινείται και το κείμενο της Ing. SCHÜSSLER [1991], η οποία εστιάζει επίσης στην προϋπόθεση της *συνέχειας* ως βασικού στοιχείου που μοιράζονται από κοινού οι δύο προσεγγίσεις του *χρόνου-διάρκειας*.

A3.2.4 Η έννοια του παρόντος

Απόρροια της παραπάνω θεώρησης για τη *συνέχεια* αποτελεί και άλλη μία πτυχή της μπερξονικής φιλοσοφίας, η οποία σχετίζεται άμεσα με τα προβλήματα που θίξαμε λαμβάνοντας ως αφετηρία τα παράδοξα της κίνησης. Με βάση το αξίωμα της συνέχειας που χαρακτηρίζει τη *συνείδηση* και τη *διάρκεια*, τίθεται το πρόβλημα του πώς θα πρέπει άραγε να συλλάβουμε το «**παρόν**» και κατ' επέκταση τη διαφοροποίηση των πραγμάτων στον χρόνο ή τον χώρο. Εκδιώκοντας την κίνηση από τα δικαιώματα επί της ουσίας και αποδεχόμενοι τη συνέχεια του Όντος κατ' απόλυτο τρόπο, οι Ελεάτες αντιμετώπισαν το θεωρητικό αυτό πρόβλημα καταργώντας πολλές από τις επιπλοκές του. Από τη στιγμή όμως που φιλόσοφοι όπως ο Αριστοτέλης ή ο Μπερξόν αποδίδουν οντολογικό χαρακτήρα στην κίνηση, οφείλουν και έναν απολογισμό του «παρόντος», σε αντίθεση με την παρωχημένη ή την επερχόμενη φάση του γίνεσθαι.

Φαίνεται ότι για τον Γάλλο φιλόσοφο το «παρόν» θα πρέπει να διακριθεί από το νόημα που συνήθως αποδίδουμε στη χρονική «στιγμή». Ο λόγος για τον οποίο κάτι τέτοιο ισχύει είναι ότι, πρώτα-πρώτα, εφόσον παραδεχτούμε τη θεμελιώδη συνθήκη της *συνέχειας* στη συνειδησιακή διάρκεια, η κριτική μας θα πρέπει να στραφεί ενάντια στη χρονική σημασία της «στιγμής» ως αδιαίρετης χρονικής ενότητας. Θα πρέπει δηλαδή να παραδεχτούμε ότι η οποιαδήποτε χρονική «στιγμή» που επικαλούμαστε δεν αποτελεί παρά μια ηθελημένη και νοητή, άρα τεχνητή, διαίρεση στην αδιάλειπτη ρευστότητα της χρονικής συνείδησης, όπως ειπώθηκε και νωρίτερα (A3.2.2.β). Οπότε αυτού του τύπου η διαίρεση δεν αποδίδει κάποιο ουσιαστικό οντολογικό αντίκρισμα και δεν αποτελεί παρά μια αφαιρετική και καταχρηστική προβολή των χωρικών ιδιοτήτων στη χρονική εξέλιξη. Ο Μπερξόν θεωρεί εξάλλου ότι, όπως είναι αδύνατο να καταλήξουμε στη συγκρότηση μιας γραμμής μέσα από τη διάταξη μεμονωμένων σημείων, έτσι είναι αδύνατο μέσα από μία στιγμή να προκύψει χρόνος (BERGSON [1911]: 30). Αλλά αυτή είναι η επικριτική όψη του θέματος.

Από την άλλη πλευρά, ο φιλόσοφος αποδέχεται **ακαριαίες λειτουργίες** στη συνείδηση, οι οποίες όμως αναιρούνται από την ίδια την εξέλιξη της διάρκειας και την πλοκή των συνειδησιακών καταστάσεων. Για παράδειγμα, η ενέργεια της «καθαρής αντίληψης» (*perception pure*) αναδύεται αν εστιάσουμε στη στιγμή εκείνη κατά την οποία η αντίληψη διατηρεί ακόμη μέρος από τις ιδιότητες της ύλης, τη «στιγμή» ακριβώς που εφάπτεται το πνεύμα με την ύλη, δηλαδή στο σημείο που τέμνεται η «καθαρή αντίληψη» με την «καθαρή μνήμη» (*souvenir pur*). Ακόμη και αυτή η υποτιθέμενη «στιγμή» όμως δεν αποτελεί παρά μια λογικού τύπου υπόθεση, μια ιδανική περιγραφή υπό το πρίσμα της διακεκριμένης πολικότητας, υπό το οποίο μας καλεί ενίοτε ο Μπερξόν να παρατηρήσουμε τη *συνειδησιακή* διάρκεια. Πρόκειται επομένως για ένα φευγαλέο όριο, το οποίο επικαλύπτεται αμέσως από αλληπάλληλα ενεργήματα μνήμης και περαιτέρω αντίληψης.¹ Μιλώντας σε διαφορετικό επίπεδο και με ό-

¹ BERGSON [1896]: «*En fait, la perception "pure", c'est-à-dire instantanée, n'est qu'un idéal, une limite.*» (σελ. 274). Όλη η ανάλυση του κεφ. II στο *Δοκίμιο* αντιστρατεύεται την καθαυτό ύπαρξη της διακεκριμένης

ρους που υπερβαίνουν την αφηρημένη πολικότητα της συνείδησης, το παραπάνω όριο αποτελεί, θα λέγαμε, τον λειτουργικό πυρήνα αυτού που ο ίδιος αποκαλεί το «σημείο καμπής» ή το «κριτικό σημείο» της εμπειρίας («*tournant décisif de l'expérience*»): δηλαδή το *πέρασμα* από τα *άμεσα* δεδομένα της συνείδησης στα διανοητικά επεξεργασμένα ή *χρήσιμα*, με την έννοια ότι από εκεί και ύστερα αρχίζει να συγκροτείται η συγκεκριμένη εμπειρία, υπό την επίδραση πλέον των απαιτήσεων της αποτελεσματικότητας (BERGSON [1896]: 205-206).

Βέβαια, τέτοιου είδους περιγραφές των λειτουργικών ενεργειών της ψυχής προϋποθέτουν την εφαρμογή του *επιχειρήματος της στένωσης του παρόντος*, προκειμένου να αποσαφηνιστεί εάν το παρόν θα έχει ή δεν θα έχει διάρκεια. Το επιχείρημα εξετάζεται πράγματι από τον Μπερξόν στο *Ύλη και μνήμη*, για να απορριφθεί εντέλει το στιγμιαίο παρόν. Ο συλλογισμός βαίνει ως εξής: α) ίδιοι του χρόνου είναι η αέναη και συνεχής ροή (γίνεσθαι)· β) ο παρωχημένος χρόνος ονομάζεται «παρελθόν»· γ) και αποκαλούμε «παρόν» την περίοδο κατά την οποία ο χρόνος κυλά· δ) ωστόσο αυτή δεν μπορεί να είναι μια στιγμή μαθηματικού τύπου (δηλαδή ορισμένη ως καθαρή διαίρεση)· ε) χωρίς αμφιβολία, υπάρχει ένα ιδεατό παρόν (στιγμιακού τύπου), το οποίο συλλαμβάνεται με καθαρά λογικό τρόπο («*purement conçu*»), ως αδιαίρετο όριο που θα διαχώριζε το παρελθόν από το μέλλον· ς) αλλά το πραγματικό, συγκεκριμένο και βιωμένο «παρόν», αυτό το οποίο προσδιορίζεται από την τρέχουσα αντίληψή μου, αυτό αναπτύσσεται απαραίτητα σε κάποια διάρκεια (BERGSON [1896]: 152). Ο Μπερξόν καταλήγει σε ένα από τα κεντρικά συμπεράσματα της φιλοσοφίας του, ότι δηλαδή το «παρόν» *διαιρεί*, που σημαίνει ότι περιλαμβάνει εξ αρχής και το παρελθόν και το μέλλον. Ερμηνεύοντας τη σκέψη του φιλόσοφου θα τον δικαιώναμε από την άποψη ότι το *παρόν* δεν μπορεί ουσιαστικά να νοηθεί ως γεωμετρικό (μαθηματικού τύπου) σημείο: ακόμη και μετά την εφαρμογή του *επιχειρήματος της στένωσης*, το αδιαίρετο παρόν θα εμφανιστεί υπό τύπον διανύσματος, διολισθαίνοντας διαρκώς προς το μέλλον.¹ Από την άλλη πάλι πλευρά, το *διευρυμένο παρόν*, αυτό που διαρκεί, δεν αποτελεί παρά μια σύλληψη που διέπεται από ποιοτικούς επικαθορισμούς, θα ήταν λοιπόν μάλλον παράλογο να θελήσει κανείς να μετρήσει τη *διάρκειά* του, δηλαδή να το προσδιορίσει με εντελώς ποσοτικούς όρους.

Επομένως αυτή η ψυχολογική κατάσταση που αποκαλείται «*παρόν μου*» θα είναι ταυτόχρονα *αντίληψη* του άμεσου παρελθόντος και *πρόληψη* (détermination) του επικείμενου μέλλοντος. Εφόσον λοιπόν η αντίληψη του παρελθόντος δεν είναι παρά η μετάπλαση μιας πολύ μακράς διαδοχής στοιχειωδών δονήσεων και εφόσον το μέλλον προλαμβάνεται υπό τύπον δράσης ή κίνησης, το επόμενο συμπέρασμα που εξάγεται είναι ότι το «*παρόν μου*» είναι ταυτόχρονα αίσθηση και κίνηση. Δεδομένου ότι αυτό το *παρόν* θεωρείται ως ένα σύνολο αδιαίρετο, η μελλοντική κίνηση ουσιαστικά θα πρέπει να συναρτάται με τη συντελούμενη αίσθηση και μάλιστα να την προεκτείνει σε δράση. Το *παρόν μου*, καταλήγει ο Μπερ-

χρονικής στιγμής. Για τα προβλήματα που προκύπτουν από την καρτεσιανή αντίληψη της *στιγμής* ως στοιχείου του χρόνου, δες και την ανάλυση του J.-P. SARTRE [1943]: 165-167.

¹ Παραπλήσια θεώρηση του *παρόντος* αναφέρεται και στη διάλεξη *Περί της φιλοσοφικής ενόρασης* («IP», 1911) — δες BERGSON [1934]: 142. Η προσέγγιση με βάση το επιχείρημα της στένωσης εντοπίζεται στο ακόλουθο χωρίο: «...*c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait*» (BERGSON [1896]: 153).

ξόν, αποτελείται από ένα σύστημα αισθήσεων και κινήσεων, άρα είναι κατ' ουσίαν *αισθησιοκινητικό* (*sensori-moteur*) και συνίσταται τελικά στη συνείδηση που έχω του σώματός μου, όταν αυτό λειτουργεί ως κέντρο δράσης καταμεσής ενός πεδίου διαδραστικότητας.¹ Αν θελήσουμε να σπάσουμε την ενότητα του *παρόντος*, όπως την περιγράφει ο φιλόσοφος, και εφαρμόσουμε το επιχείρημα της στένωσης, θα καταλήξουμε να μιλάμε γι' αυτό το ιδεατό σημείο περάσματος από το παρελθόν στο μέλλον, μια *οιονεί ακαριαία τομή* (*«coupe quasi instantanée»*), την οποία διενεργεί η αντίληψή μας μέσα στη συνεχή ροή του γίνεσθαι που συνιστά την πραγματικότητα. Αυτή η διαρκής τομή είναι που αποδίδει την εικόνα του «υλικού κόσμου» και το σώμα μας καταλαμβάνει το κέντρο δράσης αυτού του κόσμου.

Καταλήγουμε έτσι στη σκέψη ότι η συνείδηση της *διάρκειας* και ειδικότερα η συνείδηση της διαρκώς ανανεωνόμενης επικαιρότητας του παρόντος πηγάζουν από την υλικότητα του σώματός μας, το οποίο υπάρχει ως ένα σύμπλοκο αισθήσεων και κινήσεων που καταλαμβάνει κάθε φορά έναν συγκεκριμένον *τόπο* στον *χώρο*. Η τελευταία διάκριση, αν και δεν θεματοποιείται με συστηματικό τρόπο στα μπερξονικά κείμενα, έρχεται προφανώς ως ανάμνηση της λατινικής διατριβής του 1889 στον Αριστοτέλη και εισάγει μια διαφοροποιημένη ποιοτικά εννοιολόγηση του χώρου. Κατά τον φιλόσοφο μάλιστα, από αυτήν την κατανομή αισθήσεων και κινήσεων σε συγκεκριμένους *τόπους* του *χώρου* προκύπτει εν μέρει η *μοναδικότητα του παρόντος*, δηλαδή κάθε διαφορετικός συσχετισμός (ή αλληλουχία) αισθήσεων και κινήσεων που προσδιορίζει με διαφορετικό τρόπο και τη συνολική ψυχική κατάστασή μας στο βιωμένο παρόν, διαμορφώνοντας τις κατά περίπτωση συγκυρίες. Ο κανόνας μάλιστα που εφαρμόζεται και συμβάλλει στην ετερογένεια της διαδοχής αναφέρει ότι δεν μπορεί να συνυπάρχουν περισσότερα από ένα πράγματα στον ίδιο *τόπο*.² Διακρίνουμε λοιπόν σ' αυτό το σημείο ένα στοιχείο σημαντικό για την κατανόηση της σκέψης του Γάλλου φιλοσόφου: πρόκειται για ένα είδος αλληλεξάρτησης που συλλαμβάνεται ανάμεσα στη συνείδηση της *διάρκειας* και σε εκείνη της *έκτασης*, στο μέτρο όμως που η τελευταία θα πρέπει να νοηθεί όχι ως αδιαφοροποίητος και ομοιογενής *χώρος* αλλά σαν *προσδιορισμένη* κάθε φορά *εστία* δράσεων ή αντιληπτικών διαφοροποιήσεων, η οποία συντελεί στην ποιοτική συγκρότηση του *παρόντος*.

Ας επιτραπεί να διαπιστώσουμε ακόμη μία φορά τη σύμπλευση της μπερξονικής με την αρχαία σκέψη, η οποία δεν εκκινούσε από τον απόλυτο και αδιαφοροποίητο χώρο για να κατανοήσει την ύπαρξη αλλά αντιμετώπιζε ακριβώς κάθε υλική ύπαρξη ως εκτεινόμενη, δηλαδή ως *μέγεθος* ανεπτυγμένο σε ορισμένον *τόπο*. Εξάλλου, οι ιδιομορφίες που περιέρονται στην αντίληψή μας, προσδιορίζοντας το εκάστοτε *παρόν*, αλλά και οι προθέσεις δραστηριοποίησης της συνείδησης διαμορφώνουν κάθε φορά τους τοπολογικούς εκείνους συσχετισμούς που οι αρχαίοι θεωρητικοί περιέγραφαν ως *επικαιρότητα* ή απλά «*καιρό*»,

¹ Όλη η σχετική ανάλυση βρίσκεται στο BERGSON [1896]: 153. Το «παρόν» χαρακτηρίζεται επίσης και ως «*ιδεοκινητικό*» («*idéo-moteur*», δες *αυτόθι*, σελ. 71), με την έννοια ότι η αίσθηση επιτρέπει την ανάκληση χρήσιμων ιδεών από το παρελθόν, προκειμένου να τις επαναδραστηριοποιήσει.

² BERGSON [1896]: «*Et cet ensemble est déterminé, unique pour chaque moment de la durée, justement parce que sensations et mouvements occupent des lieux de l'espace et qu'il ne saurait y avoir, dans le même lieu, plusieurs choses à la fois*» (σελ. 154).

έννοια που συνδυάζει χρονολογικά και τοπολογικά στοιχεία.¹ Για να πλειοδοτήσουμε επ' αυτού του σημείου, θα επισημάνουμε ότι κατ' ουσίαν ο Μπερξόν προβαίνει στην υιοθέτηση μιας αρχής αριστοτελικής προέλευσης, όσον αφορά την αντίληψη και την εκτατή πραγματικότητα: καθώς αναφέρει ο Σταγειρίτης, δεν μπορούν δύο διαφορετικές αισθήσεις να καταλαμβάνουν ταυτόχρονα τον ίδιο τόπο, δηλαδή να επηρεάζουν το ίδιο αισθητήριο.²

Υπ' αυτήν την έννοια είναι πολύ ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Γάλλος φιλόσοφος οδηγείται να συλλάβει τη λειτουργία που συνδέει την ύλη με το πνεύμα, δηλαδή την *αντίληψη*, ως μια λειτουργία *επεκτατική* (extensive). Στο παλιό πρόβλημα της αντίθεσης ανάμεσα στο *εκτεταμένο* (étendu) και στο *μη εκτεταμένο* (inétendu), δηλαδή ανάμεσα στην *ύλη* και το *πνεύμα*, ο φιλόσοφος δεν παίρνει τη θέση ούτε του υλισμού ούτε του ιδεαλισμού: η συνείδηση του υλικού σώματος δεν είναι παρά μια *εικόνα* όπως όλες οι άλλες, ενώ η διάνοιά μας δεν δημιουργεί ούτε κατασκευάζει τον κόσμο αλλά επιμερίζει, διακρίνει και αντιπαραθέτει με τρόπο λογικό ή χρηστικό τα περιεχόμενά της. Από την αρχή της αντίληψης ως το τέλος της μνήμης, η λειτουργία της συνείδησης φαίνεται να είναι *κριτική*, με την αντιληπτική σημασία που έδιναν οι αρχαίοι στο ρήμα «κρίνω» (= *διακρίνω*). Τοποθετημένη πλέον στα ίδια τα πράγματα, η *καθαρή αντίληψη* (perception pure) μεταβάλλει την εικόνα του εκτατού υλικού, ώστε δεν πρόκειται πλέον για την πληθωρική *έκταση* (étendue multiple), για την οποία μας μιλά ο γεωμέτρης, αλλά για την αδιαίρετη *επέκταση* (extension) της παράστασής μας, η οποία καθιστά δυνατή την προσέγγιση του *εκτατού* και του *μη εκτατού*.³ Αυ-

¹ Η αρχική σημασία της λέξης «καιρός» πλάθεται με βάση αναλογίες που παραπέμπουν στην τοξοβολία και την υφαντουργία, οπότε η λέξη αποδίδει καθαρά τοπικό νόημα: ακριβές σημείο, σημείο συνάντησης, κόμπος... (δες P. CHANTRAINE [1970] 2: 494). Αποτέλεσμα ύστερης επεξεργασίας θα πρέπει να είναι η σημασία που συνδέει τον *καιρό* με τον χρόνο, ως κατάλληλη στιγμή-ευκαιρία ή και χρονική περίοδο-εποχή — δες Πυθαγόρειους (DK [58]: B22 = MΦ, Α' 8. 989b 29 κ.εξ.), Δημόκριτο (DK [68]: B87) και Ανάξαρχο (DK [72]: B1a, κατά τον Στοβαίο), ο οποίος έκανε συστηματική χρήση του *καιρού* για την ευδαιμονία στη ζωή. Στην ιατρική ο *καιρός* έχει το νόημα του κρίσιμου χρόνου ή της κρίσιμης περιόδου: «*οἷ τε γὰρ ἰατροὶ τοὺς καιροὺς τῶν σωμάτων ἰκανῶς λέγουσι*» (Αριστοτέλους *Πολιτικά*, Η' 16. 1335a 41· *πρβλ.* [Ιπποκράτους *Ἀφορισμοί*, 1.1.]). Στον δικανικό λόγο συχνά εφαρμόζεται «καιρολογική» επιχειρηματολογία (δες A. TORDESILLAS [1991]: 249 κ.εξ. και W. K. C. GUTHRIE [1971] 31: 331). Κατά τον Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟ [1991]: 76, όταν η συνείδηση στρέφεται προς τη δράση, υποβάλλει την εικόνα της πραγματικότητας σε διαδικασία αναδόμησης, εργασία στην οποία συμβάλλουν προσδιορισμένα χρονικά και χωρικά στοιχεία. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι η *καιρικότητα* αποτελεί τη βιωμένη πραγματικότητα, ενώ η *χρονικότητα* και η *χωρικότητα* δεν αποτελούν παρά μη λειτουργικές, αφαιρετικές όψεις του πραγματικού (ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ [1997]: 53).

² Δες ανάλογη τοποθέτηση από τον Αριστοτέλη: AA, 7. 447b 5-26, όπου δηλώνεται ότι η μοναδικότητα της αίσθησης κάθε αισθητηρίου συμβάλλει ακριβώς στην ενότητα του αισθητού αντικειμένου, το οποίο σε αντίθετη περίπτωση θα διαλυόταν σε ασύνδετα στοιχεία.

³ Σ' αυτό το σημείο της ανάλυσής του ο Μπερξόν καθιστά κεντρικό σημείο αναφοράς τον όρο της «étendue», τον οποίο αποδίδουμε ως *έκταση*, και τον όρο της «extension», τον οποίο αποδίδουμε ως *επέκταση*. Ο πρώτος όρος χρησιμεύει για να περιγράψει την προσέγγιση ανάμεσα στο *εκτεταμένο* (étendu) και το *μη παρατεταμένο* (inétendu), ενώ ο δεύτερος την προσέγγιση της *ποιότητας* στην *ποσότητα*. Ουσιαστικά ο Μπερξόν ανάγει την υλική και την πνευματική υπόσταση στην πολικότητα της *έντασης* (intention) μέσα από τη διαβάθμιση της οποίας πραγματώνονται οι ποικίλες εκφάνσεις του Είναι. Αντίστοιχη ανάλυση παρατίθεται στην EC (BERGSON [1907]: 196-202). Δες επ' αυτού και την ανάλυση του G. DELEUZE [1966]: 125-130. Η γλωσσική συγγένεια των γαλλικών όρων που χρησιμοποιεί εν προκειμένω ο Μπερξόν δύσκολα αποδίδεται με συνέπεια στα ελληνικά. Ο Γ. Πρελορέντζος μεταφράζει την «étendue» ως *έκταση* και την «extension» άλλοτε ως *επέκταση* και άλλοτε ως *έκταση* (δες και Λεξιλόγιο, *ό.π.*, σελ. 228). Δοκιμάζουμε εδώ να κρατήσουμε τον όρο της «extension» σταθερό.

τό σημαίνει ότι η συγκεκριμένη μας, πλέον, αντίληψη περιλαμβάνει μια αλληλουχία πεπερασμένων «απλών αντιλήψεων», οι οποίες συστέλλονται και συντίθενται υπό την ενέργεια της μνήμης, ώστε από την αρχική τους διάσταση ν' απομείνει μόνον η ετερογένεια των αισθητών ποιοτήτων.¹ Το αντίστροφο συμβαίνει στην κατάσταση της ύλης, όπου η φυσική χαλάρωση και αδράνεια των στοιχείων προκαλεί ομογενοποίηση των αντικειμενικών μεταβολών (BERGSON [1896]: 200-203). Έτσι λοιπόν ο φιλόσοφος διερευνά έναν τρόπο να ξεπεραστεί ο δυϊσμός ύλης και πνεύματος μεταφράζοντας την *έκταση* και την *παράσταση*, την *ποσότητα* και την *ποιότητα*, με όρους διαβαθμισμένης *διάρκειας*.

A3.2.5 Η διάρκεια: το παρόν και η μνήμη

Όλες οι προηγούμενες αναλύσεις και τοποθετήσεις εκβάλλουν τελικά σε ένα κεντρικό σημείο, το οποίο θα λέγαμε ότι αποτελεί τον πυρήνα της σκέψης του Γάλλου φιλοσόφου: τη σχέση του *παρόντος* με τη *μνήμη* και τις παραδοξότητες που προκύπτουν από αυτή.

Στο κείμενο της διάλεξης του στην Οξφόρδη το 1911, ο Μπερξόν προβαίνει σε ορισμένες καίριες επισημάνσεις, όσον αφορά τη θεώρηση του *παρόντος*. Πρώτα-πρώτα, θεωρεί ως άμεσο δεδομένο της συνείδησης ότι αυτό που είναι *παρόν* μου δίνεται μέσα από τη *διάρκεια*. Παρατηρεί όμως αμέσως ότι η *διάρκεια* αυτή είναι ακαθόριστη, πάρα πολύ ευμετάβλητη: αυτό που θέτω ως *παρόν* μπορεί να είναι η τελευταία φράση που έγραψα αλλά και η τελευταία παράγραφος ή η σημερινή μέρα ή ακόμη και ο μήνας. Επικαλούμενος έτσι την εικόνα ενός διαβήτη που ρυθμίζεται να ορίζει κάθε φορά με τα δύο άκρα του ένα συγκεκριμένο διάστημα, ο φιλόσοφος θεωρεί ότι τη λειτουργία αυτή του προσδιορισμού του παρόντος την επιτελεί η *συνείδηση*, περιλαμβάνοντας στο πεδίο της *προσοχής* της μεγαλύτερες ή μικρότερες διάρκειες. Κατά συνέπεια, αν μια συνείδηση διέθετε τη δυνατότητα της άπειρης προέκτασης, θα μπορούσε να συμπεριλάβει στο πεδίο της *προσοχής* της ένα μεγάλο μέρος του παρελθόντος, μετατρέποντάς το σε *παρόν*, ίσως και ολόκληρο το παρελθόν.² Μέσα από αυτές τις σκέψεις όμως ανακαλύπτουμε ότι η διάκριση ανάμεσα στο *παρόν* και το *παρελθόν* καθίσταται περιστασιακή, αποτέλεσμα της συγκεκριμένης *προσπάθειας* που καταβάλλει η συνείδηση να θέσει ως αντικείμενο αυτό που την ενδιαφέρει. Μόλις η προσπάθεια αυτή μεταβληθεί, μόλις το ενδιαφέρον εκλείψει, αυτό που είχε τεθεί ως *παρόν*

¹ Δες *MM* (= BERGSON [1896]), 230-1: «*Dans notre durée, celle que notre conscience perçoit, un intervalle donné ne peut contenir qu'un nombre limité de phénomènes conscients.*»

² Ο φιλόσοφος επισημαίνει σ' αυτό το σημείο την κατάσταση των ανθρώπων που αντιμετωπίζουν τον θάνατο. Μια ξαφνική και ριζική αδιαφορία για τη ζωή, γι' αυτό που είναι ενώπιον και χρήσιμο, φαίνεται να ανοίγει διάπλατα την πύλη του παρελθόντος, ώστε η συνείδηση εμφορείται τότε από διάσπαρτες εικόνες του παρελθόντος. Δες BERGSON [1911]: 32 (αναφορά στους ορειβάτες, τους πνιγόμενους και τους ανθρώπους στην αγχόνη), [1896]: 172, [1919]: 76-77. Θα πρόκειται επομένως για ένα είδος πανοραμικής θέασης του παρελθόντος, η οποία προκύπτει από μία μορφή προσοχής *ανώτερη* από τη ζωή. Δες επί τούτου και H. BERGSON [1911]: 52, σχόλιο 101.

εξαφανίζεται, βυθιζόμενο στο αδρανές περιθώριο που ονομάζουμε «παρελθόν». Εκεί διαχέεται ώσπου να ενεργοποιηθεί και πάλι, δηλαδή ώσπου η συνείδηση να ενδιαφερθεί και να προσέξει πάλι αυτή την όψη της διάρκειας — κατ' αυτόν τον τρόπο άλλωστε βλέπουμε να καθορίζεται η επικαιρότητα και σε κοινωνικό επίπεδο: ένα μακρινό γεγονός (λόγου χάρη οι θηριωδίες του πολέμου) επιστρέφει στη μνήμη και επηρεάζει πάλι, γινόμενο παρόν.

Η συνείδηση λοιπόν ουσιαστικά λειτουργεί όπως ένας άνθρωπος που περπατά στο σκοτάδι κρατώντας έναν φακό ρυθμιζόμενης εμβέλειας. Ο φακός δημιουργεί ένα πεδίο εμποπείας, επιτρέποντάς μας τη δράση εντός του πεδίου. Το πεδίο ρυθμίζεται ανάλογα με το τι θέλουμε να συμπεριλάβουμε σ' αυτό και τι όχι: το φως εστιάζει σε συγκεκριμένες αποστάσεις ή διαχέεται αμβλύνοντας τη γωνία του. Ο Μπερξόν χρησιμοποιεί εν προκειμένω το περίφημο σχήμα του *κώνου*, με κορυφή εφαπτόμενη στο επίπεδο της αντίληψης.¹ Το σώμα του κώνου σχηματίζεται από την πνευματική μας ύπαρξη, την ύπαρξη δηλαδή του παρελθόντος, η οποία παραμένει πάντα διαθέσιμη αλλά στο μεγαλύτερο μέρος της αδρανής, σε κατάσταση *δυνητικότητας*. Καθορίζει όμως ανά πάσα στιγμή την αντίληψη και τη λειτουργία του σώματος, η οποία παριστάνεται με την κορυφή του κώνου και η οποία τέμνεται με τη διάσταση του χώρου και την υλικότητα, τον κόσμο δηλαδή, όπου κινείται το σώμα. Με άλλα λόγια, και πάλι εμφανίζεται το σχήμα της πολικότητας, προκειμένου να απεικονίσει αφενός τη συστολή της μνήμης καθώς προσεγγίζει το κέντρο δράσης του σώματος και αφετέρου τη διαστολή ή τη χαλάρωσή της καθώς τείνει προς το όνειρο και την αδιαφορία. Οι μεταφορές που χρησιμοποιούνται δεν θα πρέπει να μας παρασύρουν ώστε να παραβλέψουμε την πόλωση που επιχειρείται, ενώ ταυτόχρονα υποτίθεται από το ένα άκρο ως το άλλο η παρέμβαση ποικίλων πεδίων τονικότητας και διαφοροποίησης.²

Με βάση λοιπόν αυτές τις επισημάνσεις, αν θέσουμε το ερώτημα πώς αποθηκεύονται οι μνήμες και πώς επιστρέφουν στο παρόν, η απάντηση δεν μπορεί να δοθεί με βάση το πρότυπο του *εγγράμματος*, δηλαδή το πρότυπο του εγκεφάλου που καταγράφει και αποθηκεύει μεμονωμένες εικόνες. Προκειμένου να είναι όλο το παρελθόν κάθε φορά δυνητικά διαθέσιμο στη συνείδηση, ο Μπερξόν καταλήγει στο κεντρικό συμπέρασμα ότι η κίνηση της συνείδησης είναι αδιαίρετη, έτσι ώστε μπορεί να διαστέλλει ή να συστέλλει κατά βούληση τον ορίζοντα του παρόντος.³ Κατά συνέπεια, δεν είναι ο εγκέφαλος ή η συνείδηση που αποθηκεύουν και διατηρούν το παρελθόν αλλά το ίδιο το

¹ *MM* = BERGSON [1896]: 169 και παρακάτω, σελ. 181, όπου υπάρχει και η απεικόνιση των επιπέδων της μνήμης.

² Ας προσθέσουμε επίσης ότι ο φιλόσοφος αναλύει τη *λελογισμένη αντίληψη* (*perception réfléchie*) επικαλούμενος την εικόνα του ηλεκτρικού *κυκλώματος* που διατηρεί τους δύο πόλους, το αντιλαμβανόμενο πράγμα και το πνεύμα, σε αμοιβαία ένταση και αλληλοσυσχέτιση, σχηματίζοντας, μέσα από αυτή τη διαδικασία αλληλοτροφοδότησης, επάλληλους κύκλους κατανόησης (BERGSON [1896]: 114).

³ Στο επίπεδο της αντίληψης επίκεντρο είναι το σώμα και οι εγκεφαλικές λειτουργίες. Ωστόσο η ανάλυση σ' αυτό το επίπεδο απαιτεί την αναστολή της διάρκειας, όπως βλέπουμε να γίνεται στο κεφ. I του *Ύλη και μνήμη*. Παρότι ο Μπερξόν χρησιμοποιεί τον όρο «κίνηση» (*mouvement*), προκειμένου να αναλύσει τη λειτουργία του εγκεφάλου, δεν πρόκειται για καθαυτό κίνηση, η οποία διαρκεί, αλλά μάλλον για μια «στιγμιαία τομή στο εν γένει γίνεσθαι» (*πρβλ.* BERGSON [1896]: «*coupe instantanée dans le devenir en général*», σελ. 81). Όπως επισημαίνει ο Fr. WORMS [1997]: 97-98, η προοπτική αντιστρέφεται όταν ο φιλόσοφος περνά στην ανάλυση της μνήμης (κεφ. II): το σώμα απωθείται στην κατάληξη των συνειδησιακών λειτουργιών.

παρελθόν διατηρείται *αυτόματα* από μόνο του, εξαιτίας των ιδιοτήτων της *συνέχειας* και της *αδιαιρετότητας*, με τις οποίες εμφανίζεται στη συνείδηση. Γι' αυτόν τον λόγο η *διάρκεια* δεν έχει καθαυτό αντικείμενο αλλά ορίζεται ως μετάβαση, ως *μνήμη* που ενυπάρχει στην κίνηση.¹ Η βαθύτερη ουσία της έγκειται στην «*καθαρή κινητικότητα*» (*mobilité pure*), δηλαδή στην αδιάσπαστη αλληλουχία του πρότερου και του ύστερου, που δίνεται στη συνείδηση ως αδιαίρετο γεγονός (BERGSON [1922]: 49). Το βασικό συμπέρασμα στο οποίο οδηγούμαστε είναι ότι το παρελθόν συγκροτείται στο παρόν, με μια ενιαία και αδιαίρετη κίνηση της συνείδησης, που έχει ως αποτέλεσμα τη διαρκή παρουσία ενός παρελθόντος με *συνέχεια*, *οργανικότητα* και *διαθεσιμότητα*, στο οποίο αναγνωρίζουμε τον ενδόμυχο εαυτό μας (BERGSON [1908]: 130 κ.εξ.). Κατ' επέκταση θα λέγαμε ότι δεν υπάρχει κάποια ειδική ψυχική λειτουργία για τη διατήρηση του παρόντος αλλά μόνον η λειτουργία της συνείδησης, η οποία καταλήγει να είναι *de facto* μνημονική.

Όπως λοιπόν φαίνεται από τα παραπάνω, η συνείδηση έχει το προνόμιο να παρακολουθεί την κίνηση «εκ των έσω» και αυτός είναι ο μόνος τρόπος για να κατανοήσει κανείς τον αδιαίρετο χαρακτήρα και, κυρίως, την απόλυτη φύση της. Εξάλλου, η προσπάθεια που απαιτείται για να αντιληφθούμε το παρόν ή για να επικαιροποιήσουμε το παρελθόν φανερώνει αφενός την πραγματικότητα της κίνησης και αφετέρου την ιδιότητά της να διατηρείται. Ο φιλόσοφος θα παρατηρούσε σ' αυτό το σημείο ότι η φύση της κίνησης που ενυπάρχει στη συνείδηση είναι αδιαίρετη, ενώ οι κινήσεις που εκδηλώνονται εξωτερικά, στη φύση, μπορεί να αποδειχθούν πολλαπλές ή να επιδέχονται οριοθετήσεις μέσω των παύσεων που πραγματοποιούνται, οι οποίες άλλωστε είναι και σχετικές.²

Κατ' αυτόν τον τρόπο συγκροτείται μια «επαναστατική» θεώρηση της συνείδησης, στον πυρήνα της οποίας βρίσκεται η σύλληψη του παρόντος «*sub specie durationis*».³ Καλούμαστε τότε να προβούμε σε μία εκ νέου αναγωγή της σκέψης μας στο πραγματικό, προκειμένου να το συλλάβουμε υπό όρους διάρκειας. Για παράδειγμα, εφόσον δεν υπάρχει κάποια ειδική λειτουργία για τη μνήμη παρά μόνο η συνείδηση που διαρκεί επιτείνοντας την παρουσία του παρελθόντος, τότε ένα πρόβλημα που καθίσταται ουσιαστικό και χρήζει εξήγησης αφορά το φαινόμενο της *λήθης*, υπό την έννοια της αναστολής στην ευχέρεια πρόσβασης που διέθετε η συνείδηση στο παρελθόν.⁴ Ο Μπερξόν αντιμάχεται σφοδρά τις σύγ-

¹ BERGSON [1922]: «[σ. η διάρκεια] ...*Elle est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation; c'est une mémoire intérieure au changement lui-même, mémoire qui prolonge l'avant et l'après et les empêche d'être de purs instantanés...*» (σελ. 41).

² BERGSON [1911]: «*Non pas seulement notre passé à nous, mais aussi le passé de n'importe quel changement, pourvu toutefois qu'il s'agisse d'un changement unique, et par là même, indivisible: la conservation du passé dans le présent n'est pas autre chose que l'indivisibilité du changement*» (σελ. 35). Και αμέσως στη συνέχεια επισημαίνει: «*Il est vrai que, pour les changements qui s'accomplissent au-dehors, nous ne savons presque jamais si nous avons affaire à un changement unique ou à un composé de plusieurs mouvements entre lesquels s'intercalent des arrêts (l'arrêt n'étant d'ailleurs jamais que relatif)*».

³ BERGSON [1938]: 142 (όπως καταλήγει η «IP»). Ο MERLEAU-PONTY [1960] παρατηρεί ότι η φράση αποτελεί παραλλαγή της ρήσης του Σπινόζα ότι «*ο φιλόσοφος μελετά την πραγματικότητα sub specie aeternitatis*», εν είδει αιωνιότητας (σελ. 299, σημ. 14).

⁴ BERGSON [1911]: 32-33. Όσον αφορά την παθολογία της μνήμης, ο Μπερξόν εστιάζει την προσοχή του στις ποικίλες μορφές αφασίας, οι οποίες είχαν αρχίσει να μελετώνται εντατικά με εφαλτήριο την περίφημη εργασία του Πωλ Μπροκά (P. Broca) το 1861, η οποία εντόπιζε την αιτία της απώλειας της ο-

χρονές του θεωρίες εντοπισμού των διαφόρων ψυχικών λειτουργιών σε εξειδικευμένα τμήματα του εγκεφάλου και κυρίως αντιμάχεται την ιδέα ότι οι επιμέρους μνήμες μας αποθηκεύονται σε συγκεκριμένες περιοχές του εγκεφάλου. Για τον Γάλλο φιλόσοφο, η λειτουργία του εγκεφάλου δεν έγκειται στη διατήρηση του παρελθόντος αλλά στην παραγωγή σχεδίων δράσης προς επιβίωση. Όταν λοιπόν παρουσιάζεται κάποια ανωμαλία του τύπου της αδυναμίας ανάκλησης μιας πληροφορίας ή μια παθολογική απώλεια της λεκτικής ή της συμβολικής ικανότητας, εκείνο που θεωρεί πως συμβαίνει είναι ότι διακόπτεται η αλληλουχία των κινήσεων ανάκλησης, ώστε ο εγκέφαλος αδυνατεί να προβεί στην κατάλληλη ενέργεια και να διεκπεραιωθεί η επιθυμητή λειτουργία, ή αστοχεί ως προς την προσπάθεια που απαιτείται για να ευοδωθεί η ανάμνηση. Για την υπεράσπιση αυτής της θέσης καταβάλλεται μεγάλη προσπάθεια στη μελέτη του περί *Ύλης και μνήμης*.¹

Αυτή η ιδιαίτερη θεωρία για τη μνήμη, που βλέπουμε να συγκροτείται στη βάση της θεώρησης για τη *διάρκεια*, αποτελεί κεντρικό σημείο της μπερξονικής φιλοσοφίας. Το παρελθόν καθαυτό, η κ α θ α υ τ ό μ ν ή μ η (*souvenir pur*), δεν αποτελεί ένα σώμα διακεκριμένων ενθυμήσεων. Όταν θέλουμε να θυμηθούμε κάποια συγκεκριμένη περίοδο στο παρελθόν, η συνείδησή μας εκτελεί ένα *ιδιάζον ενεργήμα* («*conscience d'un acte sui generis*»), δια του οποίου μεταβαίνουμε διαμιάς στο πεδίο του παρελθόντος (BERGSON [1896]: 148). Το παρελθόν καθαυτό μάς διατίθεται σαν ένα αδιαίρετο και συνεχές όλον, στο οποίο η συνείδηση εισέρχεται με αυτού του είδους το ενεργήμα, ένα είδος «άλματος στην οντολογία», όπως το χαρακτηρίζει ο Ζ. Ντελέζ.² Πρόκειται για μια μνήμη η οποία συνέχει

μιλητικής ικανότητας (αφασία Μπροκά) σε βλάβη του οπίσθιου τριτημορίου της αριστερής κάτω μετωπιαίας έλικας του εγκεφάλου. Μετά και τη δημοσίευση της παρεμφερούς εργασίας του Καρλ Βέρνικε (C. Wernicke) το 1873, ο οποίος εντόπισε την αιτία της απώλειας της ικανότητας κατανόησης της ομιλίας (αφασία τύπου Βέρνικε) σε βλάβη του οπίσθιου τριτημορίου της άνω αριστερής κροταφικής έλικας, η θεωρία του εντοπισμού των νοητικών λειτουργιών στον εγκέφαλο απέκτησε τεράστια ώθηση. Στο κείμενο του 1908 για την *ψευδή αναγνώριση* («FR») τα φαινόμενα *παραμνησίας* αποδίδονται σε ελλιπή προσοχή και άρα σε εξασθένηση της θέλησης για δράση (BERGSON [1908]: 146 κ.εξ.).

¹ Στο Β' κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη* (ενότητα IV), ο Μπερξόν μελετά κυρίως την απώλεια της ακουστικής αναγνώρισης των λέξεων (λεκτική κώφωση ή αφασία Βέρνικε), υποστηρίζοντας ότι η όποια εντοπίσιμη εγκεφαλική βλάβη δεν προσβάλλει κάποιο υποτιθέμενο «κέντρο εικόνων» που καθιστά αδύνατη την αναγνώριση των λέξεων. Προτείνει αντίθετα ότι αυτό που πλήττεται είναι η ενεργοποίηση του «κινητικού σχήματος» (*schème moteur*), το οποίο αποδιαιρώνει τις εικόνες της αντίληψης διευκολύνοντας έτσι την επιλεκτική ανάκληση των κατάλληλων μνημονικών εικόνων (BERGSON [1896]: 120-128). Στη συνέχεια αντιστρέφει τη συνήθη διάταξη με την οποία ενεργοποιείται ο ερμηνευτικός μηχανισμός, προτείνοντας ότι πρόκειται για μια συνεχόμενη διαδικασία η οποία οδεύει μάλλον από την ιδέα προς τις ενθυμήσεις και από τις ενθυμήσεις προς την αντίληψη (*αυτόθι*, σελ. 135 κ.εξ.). Όταν λοιπόν παρεμβαίνει κάποια παθολογική αιτία, δεν είναι σε καμία περίπτωση η μνήμη που χάνεται αλλά η αποτελεσματικότητα κάποιου από τους εγκεφαλικούς μηχανισμούς που συμβάλλουν στην ενεργοποίηση της ερμηνευτικής λειτουργίας εκ των έσω, με συνέπεια να διασπάται η συνέχεια της διαδικασίας (BERGSON [1896]: 83, 140). Σε παραπλήσιο αποτέλεσμα καταλήγει και η διάσπαση της προσοχής (BERGSON [1908]: 146-7). Η κατάσταση που αντιμάχεται ο Μπερξόν είναι αυτή που περιγράφει ο Αλεξ. Λούρια: «*Γύρω στο 1880, νευρολόγοι και ψυχίατροι, εξοικειωμένοι με την πολύ απλή ψυχολογία εκείνης της περιόδου, ήταν πλέον ικανοί να σχεδιάσουν "λειτουργικούς χάρτες" του εγκεφαλικού φλοιού οι οποίοι, όπως νόμιζαν, τελικά θα διευθετούσαν το πρόβλημα της λειτουργικής δομής του εγκεφάλου ως οργάνου της διανοητικής δραστηριότητας μια για πάντα.*» (A. R. LURIA [1973]: 27). Αντίπαλος λοιπόν εδώ είναι η θεωρία του λειτουργικού εντοπισμού στην πρώιμη και απλοϊκή εκδοχή της.

² G. DELEUZE [1966]: 84 κ.εξ., όπου αναλύεται η καθαυτό μνήμη ως οντολογική διάσταση. Ο Ντελέζ δεν παραλείπει να παραβάλει τον Μπερξόν με τον Μ. Προυστ (M. Proust, 1871-1922). Αν και αναγνωρί-

δυναμικά κάθε είδους πολλαπλότητα, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Ζ. Υπολίτ, και στην οποία απευθυνόμαστε για να καταλήξουμε εντέλει σε μια δραστική πολλαπλότητα (*multiplicité effective*), τη μνημονική εικόνα.¹

Θα έπρεπε στο σημείο αυτό να διατρέξουμε τις διακρίσεις που εισάγονται καθ' οδόν από τον Μπερξόν, για να αναλύσουν το μνημονικό φαινόμενο. Η επιδίωξη ωστόσο του φιλοσόφου αντιβαίνει στη δική μας αναλυτική προσπάθεια, διότι η γενικότερη στόχευση του βασικού έργου του *Ύλη και μνήμη* δεν είναι να καταλήξει στον δυϊσμό αλλά, αντίθετα, να αναιρέσει τον βασικό δυϊσμό *χώρου και χρόνου (διάρκειας)* θεωρώντας τον μέσα από το πολωτικό πρίσμα της *διάρκειας*, όπου οι απορρέουσες αντιθέσεις λειτουργούν και εξηγούνται ενώπιον του θεμελιώδους φαινομένου που είναι η εκδήλωση της ζωής.²

Αν δεχτούμε ωστόσο ότι το *σώμα* αναπτύσσεται στη διάσταση του *χώρου* και λειτουργεί ως αγωγός κινήσεων, ενώ η *μνήμη* αναπτύσσεται στη διάσταση του *χρόνου* και παρουσιάζει τον υπέρτατο βαθμό ανεξαρτησίας, τότε θα διακρίναμε δύο μορφές εμφάνισης του παρελθόντος: *α)* το παρελθόν που φανερώνεται μέσα από τους κινητικούς μηχανισμούς του σώματος και *β)* το παρελθόν που φανερώνεται μέσα από τις ανεξάρτητες αναμνήσεις. Στην *α)* περίπτωση έχουμε να κάνουμε με τη *μ ν ή μ η* ως *σ υ ν ή θ ε ι α* ή *σ ω μ α τ ι κ ή μ ν ή μ η*: κινητικά σχήματα αντιληπτικών πράξεων αποδομούνται και αναλαμβάνονται από το σώμα συντιθέμενα προοδευτικά, «ξαναπαίζονται», εκβάλλοντας μέσα από την επανάληψη στη δράση ή στην αντίδραση. Προκύπτει έτσι μια μορφή «οικειώσης», η οποία δηλώνει τη συμβολή του σώματος στη διαδικασία αναγνώρισης και σημασιοδότησης της αντίληψης και παράλληλα διαμορφώνει την αντίδραση της προσαρμογής του στις επαναλαμβανόμενες συνθήκες του περιβάλλοντος.³ Στη *β)* περίπτωση όμως η μνήμη τίθεται με εντελώς διαφορετικούς όρους: το παρελθόν εμφανίζεται μέσα από παραστάσεις που αναφέρονται σ' αυτό ως *γεγονός*. Το ουσιαστικό στοιχείο εδώ εκφράζεται μέσα από τη *μοναδικότητα* της πράξης και όχι μέσα από την επανάληψή της. Ο ιστορικός αυτός χαρακτήρας της μνήμης γεγονότων προϋποθέτει μια μνημονική λειτουργία καταγραφής, η οποία ενεργεί άμεσα από τη στιγμή της αντίληψης και την οποία ο Μπερξόν ονομάζει *π ρ ω τ α ρ χ ι -*

ζει ότι οι δύο διανοητές νοούν τον χρόνο με διαφορετικό τρόπο, ισχυρίζεται ωστόσο ότι «*αμφότεροι δέχονται ένα είδος καθαρού παρελθόντος, ένα είδος αυτό καθαυτό του παρελθόντος*». Η διαφορά που επισημαίνει είναι ότι, σύμφωνα με τον Προυστ, το κύριο πρόβλημα του χρόνου είναι *πώς* αυτό το παρελθόν θα περιωσθεί και για εμάς· απαντά δε υποστηρίζοντας ότι αυτό καθαυτό το παρελθόν μπορεί να το βιώσει κανείς μέσα από την αθέλητη μνήμη που ανακαλούν οι συγκινήσεις. Αντίθετα, υποστηρίζει ο Ντελέζ, για τον Μπερξόν το καθαρό παρελθόν δεν ανήκει στον τομέα του βιώματος και οποιαδήποτε συγκεκριμενοποίησή του σε εικόνα ή ανάμνηση συνιστά ήδη μια υποβάθμιση (*ό.π.*, σελ. 88, σημ. 80· *πρβλ.* και DELEUZE [1964]: 74-75).

¹ J. HYPPOLITE [1949]³: 478. Ο Υπολίτ επεσήμανε με καίριο τρόπο αυτό το ιδιαίτερο είδος μνήμης και το διέκρινε από τη μνήμη των εικόνων και τη μνήμη της συνήθειας. Διευκρίνισε επίσης, ενάντια στις παρερμηνείες, ότι δεν πρόκειται για μια μνήμη εικόνων αλλά για το ενιαίο σύμπλοκο του παρελθόντος, το οποίο διαχειριζόμαστε, δηλαδή το διαιρούμε και το συγκεκριμενοποιούμε κατά περίπτωση (σελ. 476-477).

² Δες και F. WORMS [2004]: 16-18. Ο Βορμς σ' αυτήν την εργασία του παρακολουθεί την ανάπτυξη της βασικής αντίθεσης του *χώρου* και της *διάρκειας* στα βασικά έργα του μπερξονικού *corpus*.

³ Πρόκειται για μηχανισμούς την εκδήλωση των οποίων μπορούμε να παρατηρήσουμε στο ζωικό βασίλειο. Για τη βασική διάκριση των μνημονικών λειτουργιών δες BERGSON [1896]: 82-87 (στη σελ. 87 παρατίθεται η αναφορά στη σωματική μνήμη των ζώων· *πρβλ.* και WORMS [1997]: 101-105). Η αναφορά στην *οικειώση* που προκαλείται μέσα από τις βιολογικού τύπου διεργασίες: *αυτόθι*, σελ. 103.

κή ή παραστατική μνήμη (BERGSON [1896]: 89). Αυτού του είδους η μνήμη συγκροτεί εντέλει την πνευματική ζωή μας και συγκεκριμενοποιείται σε εικόνες οι οποίες ερμηνεύουν τα δεδομένα της αντίληψης.

Το διαφέρον και «νεωτερικό» στοιχείο, εν προκειμένω, έγκειται στο γεγονός ότι η περιστασιολόγηση (η διάκριση και αντιμετώπιση προσωρινών καταστάσεων) και η λειτουργική οργάνωση του κόσμου ξεκινούν ήδη μέσα από τις διεργασίες της *σωματικής μνήμης*, η οποία παρέχει τη δυνατότητα εξοικείωσης με αντικείμενα και καταστάσεις μέσω της *δράσης*. Η *σωματική μνήμη* διαπερνά μονίμως την *παραστατική μνήμη*, συμπληρώνοντας με στοιχεία χρήσιμα τις εκάστοτε συνθήκες του παρόντος — ένδειξη της ενοποιητικής θεώρησης για τη ζωή, όπως επισημάναμε. Ήδη λοιπόν ανιχνεύεται μια διαδικασία σχηματοποίησης αντικειμένων μέσα από τις βιολογικού τύπου διεργασίες της *σωματικής μνήμης*. Το πρώτο γονο αυτό σχήμα συμπληρώνεται ή τροποποιείται μέσα από τις ψυχικές διαδικασίες σχηματισμού της *παραστατικής μνήμης*, η οποία δοκιμάζει να υπεισέλθει στον μηχανισμό της δράσης προσφέροντας γνώσεις. Ο Μπερξόν διακρίνει δύο ειδών «ταυτόχρονες κινήσεις» σ' αυτήν τη διαδικασία αναζήτησης τελεσφόρου νοήματος: α) μία κίνηση συστολής, καθώς η (παραστατική) μνήμη προσφέρεται συλλήβδην στην τρέχουσα συνείδηση, και β) μία κίνηση περιστροφής, καθώς, στοχεύοντας το κατάλληλο επίπεδο, η μνήμη παράλληλα συστρέφεται, για να επιλεγεί η καταλληλότερη όψη της ενόψει της δράσης (BERGSON [1896]: 188). Με την ίδια ενέργεια, κάποια στοιχεία απωθούνται και συνωστίζονται στην περιφέρεια της συνείδησης, επειδή δεν αποτελούν «*εικόνες εύχρηστα συναρμόζουσες*» στην προκείμενη δράση, παραμένουν σε αδράνεια και επιστρέφουν στο Όλον.¹

Το ενδιαφέρον ερώτημα στο στάδιο που βρισκόμαστε θα ήταν: γιατί δεν συμβαίνει οι μνημονικές παραστάσεις να πλημμυρίζουν ακατάσχετα τη συνείδησή μας; Ο *εμπειρικός συνειρμισμός* των τελών του 19ου αιώνα απαντούσε στο ερώτημα βασιζόμενος στην ύπαρξη αυτοτελών μνημονικών εικόνων, αποθηκευμένων σε συγκεκριμένες περιοχές του εγκεφάλου μας, οι οποίες μπορούν να συσχετιστούν, με βάση τους κανόνες του συνειρμού, και οι οποίες διαθέτουν ήσσον δυναμικό εκδήλωσης σε σχέση με τα αντιληπτικά δεδομένα. Ο Μπερξόν αντιτείνει σ' αυτήν την προσέγγιση το δυναμικό πεδίο του *ασυνείδητου*, δηλαδή την *καθαρή μνήμη*, η οποία περιβάλλει κάθε αντιληπτικό μας ενέργημα με μία άδηλη μορφή εμπειρίας, πολύ πιο πλατιάς και απροσδιόριστης. Εκεί οργανώνονται και ταξινομούνται ψυχικές καταστάσεις, εισάγονται διαφορές που αποδίδουν χρόνους και θέσεις. Όπως επισημαίνεται σε ένα χωρίο από το έργο *Ύλη και μνήμη*: «*Η παρελθούσα ψυχολογική ζωή μας, ολόκληρη, προσδιορίζει την παρούσα κατάστασή μας, χωρίς να την καθορίζει με τρόπο αναγκαίο. Ολόκληρη επίσης αποκαλύπτεται στον χαρακτήρα μας, παρότι καμία από τις παρελθούσες καταστάσεις δεν εκδηλώνεται με σαφήνεια στον χαρακτήρα.*» (BERGSON [1896]: 164). Κατά τον Fr. WORMS [1997]: 153, το σύνολο των εικόνων του υλικού σύμπαντος παραμένει ασυνείδητο και μόνον κάποιες απομονωμένες εικόνες γίνονται αντιληπτές, ενώ

¹ BERGSON [1896]: «*images utilement associées*» (σελ. 90). Πρβλ. και BERGSON [1908]: 136. Η αδρανολογία των αντιληπτικών αισθημάτων συνιστά μια λειτουργία *απώθησης* (inhibition) ή ακύρωσης, στην οποία προβαίνει η συνείδηση, καθώς *επιλέγει* από τα άμεσα δεδομένα αυτό που την ενδιαφέρει σε πρακτικό επίπεδο. Πριν ακόμη χρησιμοποιηθεί από τον Φρόυντ, ο Μπερξόν παρέλαβε τον όρο της *απώθησης* από τον δάσκαλό του Θ. Ριμπό (Théodule Ribot, 1839-1916), και το περίφημο έργο του *Les maladies de la mémoire* (1881) — σύμφωνα με τον F. WORMS [1997]: 108.

η *καθαυτό μνήμη*, το πνεύμα, συλλαμβάνεται στην ολότητά της μέσα από το ήθος των επιμέρους προσώπων και μόνον τα διακριτά συστατικά της, οι επιμέρους μνήμες, γίνονται αντιληπτές με τρόπο διασαφητικό. Η συνείδηση εργάζεται λοιπόν πραγματοποιώντας «άλματα» στο αδρανές, αδιαφοροποίητο και αδιαίρετο σύνολο της *καθαυτό μνήμης*.

Όσο κι αν θα ήταν δύσκολο να ενστερνιστούμε την ερμηνεία του Ζ. Ντελέζ ότι η *καθαυτό μνήμη* εξαιρείται του βιώματος, δεν μπορεί παρά να παραδεχτεί κανείς ότι αυτή αποτελεί τη διέξοδό μας προς το Είναι και άρα την πηγή από την οποία αντλούμε νόημα για τις πράξεις και την ύπαρξή μας γενικότερα. Ο Ντελέζ παραβάλλει την έννοια και το ρόλο της με τη θεωρία της Ανάμνησης του Πλάτωνα, ως θεωρίας που «*καταφάσκει ένα καθαρό Είναι του παρελθόντος, μια οντολογική Μνήμη*». Και έχει δίκιο στο μέτρο που και για τον Αθηναίο φιλόσοφο η διαδικασία νοηματοδότησης εκβάλλει ως ένα είδος *a priori* στην εμπειρία και δεν αντλείται από αυτή. Στην περίπτωση του Μπερξόν όμως η *καθαυτό μνήμη* δεν είναι η αναλλοίωτη και υπερκόσμια τάξη των Ιδεών αλλά η παράγωγη τάξη του Γίγνεσθαι, η εμμένεια των κινήσεων και των ενεργημάτων που συγκροτούν τον αθέατο, δηλαδή ασύνειδο πυρήνα της συνείδησης. Η *καθαυτό μνήμη* επομένως δεν προϋπάρχει της συνείδησης, συγκροτείται παράλληλα με αυτή. Προκύπτει μέσα από μια διαδικασία *δι α ρ κ ο ύ ς α ν α - δ ι π λ α σ ι α σ μ ο ύ* των περιεχομένων του παρόντος, κατά την οποία το σύνολο της μνήμης αναδιπλασιάζεται, καθώς αφομοιώνει νέα στοιχεία, δηλωτικό και αυτό της συνέχειάς της.¹

Σ' αυτό το σημείο ο Μπερξόν φαίνεται να διασταυρώνεται ξανά με τον Αριστοτέλη. Έχουμε ήδη εντοπίσει τις συνάψεις που διαπιστώνονται όσον αφορά την οντολογική προϋπόθεση της *συνέχειας* στη χρονική ανάλυση. Θα επισημαίναμε και πάλι την οφειλή του Γάλλου φιλόσοφου στον αρχαίο στοχαστή, όταν ακριβώς θέτει την πρωταρχική μνήμη ως ένα συνεχές και αδιαίρετο όλο, στο οποίο *σ υ ν υ π ά ρ χ ο υ ν δ υ ν η τ ι κ ά π ο λ λ α - π λ ό τ η τ ε ς*, οι οποίες μπορούν να ενεργοποιηθούν μόνο μέσα από τις διαδικασίες της συνείδησης — θα το υποστηρίξουμε αυτό ενδελεχέστερα μιλώντας για την *αίσθηση του χρόνου* στον Αριστοτέλη (Γ2.2.2.ε). Για τον Μπερξόν βέβαια ο δυναμικός χαρακτήρας της μνήμης σημαίνει ότι αποτελεί την οντολογική μήτρα (ανα)παραγωγής νοημάτων ή εικόνων, όπου πάντοτε το προϊόν συνιστά μια έκπτωση της καταγωγικής σύλληψης — οι νεοπλατωνικές επιδράσεις είναι έντονες σ' αυτό το σημείο.² Η συγκεκριμένη ανάλυση ωστόσο λειτουργ-

¹ «FR»: «*Ce qui se dédouble à chaque instant en perception et souvenir, c'est la totalité de ce que nous voyons, entendons, éprouvons, tout ce que nous sommes avec tout ce qui nous entoure.*» (BERGSON [1919]: 137 και γενικότερα 135-137).

² Στη θεωρία της μνήμης είναι αφιερωμένη η πραγματεία 4. 3 - 4. 4 των *Έννεάδων*. Όσον αφορά τη μνήμη, ο Πλωτίνος, ακολουθώντας την πλατωνική παράδοση, διακρίνει την καθαυτό *μνήμη* (την ικανότητα ανάκλησης εμπειριών) από την *ανάμνηση* (την ικανότητα αναγωγής στις Ιδέες). Η απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα καθιστά αδύνατη τη λειτουργία της *μνήμης* και άχρηστη την *ανάμνηση*, ενόψει της άμεσης θέασης των Ιδεών. Ακόμη ωστόσο και σ' αυτό το επίπεδο της υπερβατικής πραγματικότητας, όπου η ψυχή πλησιάζει και ενώνεται με τον Νου, δεν αποδύεται τη μοναδικότητα της προσωπικότητάς της και είναι σε θέση να αναφερθεί στις εμπειρίες εκείνες οι οποίες ενίσχυσαν την πορεία της προς τον Νου, αν και πλέον θα φαντάζουν υποδεέστερες (*πρβλ.* και 5. 7. 1, όπου γίνεται αναφορά στην προσωπικότητα του Σωκράτη). Η πιο ουσιαστική συγγένεια του Πλωτίνου με τον Μπερξόν θα ήταν η προσπάθεια να διακριθούν οι ψυχοσωματικές λειτουργίες από την πηγή της νοηματοδότησής τους, δηλαδή να διακριθεί η ύλη από το πνεύμα. Παρά τη μεταφυσική του στόχευση βέβαια, ο Μπερξόν παραμένει φιλόσοφος της ζωής και όχι στοχαστής της υπέρβασης του κόσμου.

γεί πάνω στο θεωρητικό πρότυπο του *δυνάμει όντος*, με την ψυχή να έχει τη δυνατότητα να επικαλεστεί τα ίδια τα πράγματα, εκτελώντας ακριβώς μίαν ιδιάζουσα κίνηση, ένα άλμα στην περιοχή της πραγματικότητας του παρελθόντος. Αυτήν την παραγνωρισμένη σχέση ανάμεσα σε δύο κορυφαίες αναλύσεις του ανθρώπινου ψυχισμού θα ήταν ενδιαφέρον να την αναδείξουμε και να ανιχνεύσουμε σε ποιον βαθμό ισχύει.

A3.2.6 Μπερξονικά «παράδοξα»: διάρκεια και αριθμός

Ολοκληρώνοντας αυτήν την εξαιρετικά σύντομη παρουσίαση των μπερξονικών θέσεων αναφορικά με τον *χρόνο* και τη *μνήμη*, θα συγκρατήσουμε κάποια βασικά σημεία, τα οποία ενδέχεται να χρησιμεύσουν ως έρεισμα για την προσέγγιση ανάλογων ζητημάτων στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας: Το βασικότερο όλων θα είναι η *απαίτηση της συνέχειας*, η οποία προβάλλεται τόσο στο δυνητικό-ασυνείδητο επίπεδο όσο και στη σύλληψη της *διάρκειας*. Κατά δεύτερο λόγο διαπιστώσαμε την *ειδολογική θεώρηση της κίνησης* ως απόλυτης, αδιαίρετης και αυτοτελούς εκδήλωσης του γίνεσθαι. Τρίτο, είδαμε ότι ο *χρόνος* προκύπτει από την ουσία της *κίνησης* που είναι η *η καθαρή κινητικότητα*, και έχει κατά βάση ψυχολογική υπόσταση. Τέταρτο, το καθαρό «παρόν», στο οποίο εκδηλώνεται η διάρκεια, δεν είναι στιγμιαίο αλλά *διάρκει*, και μάλιστα με διανυσματικό τρόπο. Τέλος, αυτό το θεμέλιο της κίνησης που είναι η *διάρκεια* είναι ταυτόχρονα και *μνήμη* που περισώζει και συνιστά οντολογικά τον κόσμο.

Οι παραπάνω θέσεις δεν παύουν βέβαια να γεννούν απορίες και περαιτέρω προβληματισμούς — ο Ζ. Ντελέζ μάλιστα παραθέτει μία σειρά από «παράδοξα» που γεννά με τη σειρά της η ίδια η μπερξονική διδασκαλία: *α)* Το πρώτο «παράδοξο» εντοπίζεται στον οντολογικό χαρακτήρα που αποδίδεται στη μνήμη ως σφαίρα του παρελθόντος. Σύμφωνα με την περιγραφή του Μπερξόν, κατά τη διαδικασία της *αναγνώρισης* (*reconnaissance*), η συνείδηση τοποθετείται διαμιάς, με ένα άλμα, στο οντολογικό στοιχείο του παρελθόντος καθαυτού (*παράδοξο του άλματος*) — το οποίο, όπως επισημάναμε, για τον Ντελέζ δεν είναι βιωματικού χαρακτήρα. Το «παρελθόν» εδώ δεν αποτελεί ένα σύνολο βιωμάτων αλλά την *a priori* συνθήκη της αδιαφοροποίητης διάρκειάς μας. *β)* Δεύτερη παραδοξότητα αποτελεί η πρόταση ότι ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν προϋποτίθεται διαφορά φύσεως — η οποία προκύπτει ουσιαστικά από τη διάσταση ανάμεσα στον *χώρο* και τον *χρόνο* (*παράδοξο του Είναι*): το παρόν εκτείνεται στον χώρο, ενώ το παρελθόν στον χρόνο. *γ)* Σε συνέχεια του προηγούμενου σημείου θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι το παρόν δεν διαδέχεται το παρελθόν αλλά συνυπάρχει με αυτό μέσα στη μορφή της διάρκειας (*παράδοξο του ατέρμονου παρόντος*). Το παρελθόν προσφέρει εκείνη την αδιάλειπτη «σκίαση» που προσδίδει χρονική διάσταση στο παρόν. *δ)* Αυτό που συνυπάρχει με κάθε παρόν δεν είναι μόνον ό,τι παρήλθε

πρόσφατα αλλά ολόκληρο το παρελθόν, στο ακέραιο, σε διάφορα επίπεδα συστολής και χαλάρωσης (*παράδοξο της ψυχικής επανάληψης*).¹

Στα στοιχεία «παραδοξότητας» που ανίχνευσε ο Ντελέζ ερχόμαστε να προσθέσουμε ορισμένα ακόμη αμφιλεγόμενα σημεία, τα οποία θεωρούμε σημαντικά για την εργασία μας:

ε) Η συνύπαρξη του παρελθόντος περιλαμβάνει αδρανείς ή συγχωνευμένες πολλαπλότητες, από τις οποίες προκύπτουν οι ενεργές πολλαπλότητες που συμβάλλουν στην εμπειρία και την αντίληψη, δηλαδή οι επιμέρους μνημονικές εικόνες. Όστε στην *καθαυτό* μνήμη ανήκει η ιδιότητα να αναδιατάσσεται διαρκώς, καθώς συντονίζεται με νέες διάρκειες, αναιώνοντας προσωρινά τα χαρακτηριστικά της ατομικότητάς τους και ενεργοποιώντας τα ξανά εκ νέου, αν χρειαστεί (θα το ονομάζαμε: *παράδοξο της δυναμικότητας*).² Υπ' αυτήν την προοπτική η κατάσταση της συνείδησης παρουσιάζεται ως θεμελιωδώς σχιζοειδής: ταυτόχρονα με το *ενεργεία* περιεχόμενο της αντίληψης, το οποίο σφύζει από πληθώρα δυνατοτήτων, παράγεται και ένα *δυνάμει* ή *δυναμικό* είδωλό του, το οποίο μεταπίπτει σταδιακά στην αδράνεια του μνημονικού παρελθόντος, όλου του παρελθόντος. Πρόκειται για μία ακατάπαυστη εργασία αναδιπλασιασμού, η οποία παράγει την αίσθηση της «σκίασης» που προσδίδει στο φευγαλέο παρόν τη διάρκειά του και δεν το αφήνει να υποπέσει στην αφαίρεση που θα συνιστούσε μια υποτιθέμενη στιγμή. Η αποβλεπτική ενόραση (*intuition*) όμως, όταν μεταπηδά στο παρελθόν ανιχνεύοντας τον στόχο της, δεν ανασύρει από εκεί ατόφια την εικόνα του πράγματος, όπως υποτίθεται ότι διατηρήθηκε αυτή καθαυτή στη μνήμη, αλλά ενεργοποιεί με κόπο και προσπάθεια μία πολλαπλότητα πεδίων και χαρακτήρων, οι οποίοι επανασυνθέτουν την οντολογική σειρά του αντικειμένου σαν μία δέσμη ποιοτήτων. Η διεργασία συνίσταται στην επιβολή στη μνήμη της χωρικής δομής της αντίληψης αντικειμένων σαν «τομές». Έχουμε συναντήσει και νωρίτερα αυτόν τον παράξενο συνδυασμό χαρακτήρων ποιότητας και ποσότητας (A3.2.4). Γι' αυτό ο Μπερξόν επιμένει ότι στη διαδικασία ανάμνησης ή αναγνώρισης συμβάλλει και το σώμα, το οποίο αναπαράγει τα κατάλληλα κινητικά ή αντιληπτικά σχήματα.

*
* * *

ς) Αναδύεται ακολούθως, μέσα από τις προηγούμενες λογικές δυσκολίες, το εξής πρόβλημα: εντέλει ποια θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι είναι η σχέση της *διάρκειας* με τον *αριθμό*; Παρότι ίσως φαντάζει προφανής, στα πλαίσια της μπερξονικής φιλοσοφίας, η διάκριση της *διάρκειας* από τον *αριθμό*, ωστόσο κάτι τέτοιο δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως δεδομένο, για λόγους που έχουν να κάνουν και με την επαλήθευση των μπερξονικών συμπερασμά-

¹ DELEUZE [1966]: 91. Οι αντίστροφες προτάσεις θα συνιστούσαν θέσεις των συνειρμιστών ψυχολόγων προς τα τέλη του 19ου αιώνα, τις οποίες ο Μπερξόν αντιμάχεται.

² Κατά τον DELEUZE [1966]: 90, η *διάρκεια* είναι δυναμική συνύπαρξη: συνύπαρξη με τον εαυτό τους όλων των επιπέδων, όλων των τάσεων, όλων των βαθμών συστολής και χαλάρωσης. Δες και παρακάτω, κεφάλαιο Γ1.5.2. γ).

των. Το συγκεκριμένο ζήτημα απαιτεί και την περαιτέρω διασάφηση της σχέσης *διάρκειας* και *χώρου*, επομένως άπτεται της κεντρικής σύλληψης της μπερξονικής φιλοσοφίας.

Θα λέγαμε γενικά ότι η *αριθμητική δομή* υποφώσκει σε μία σειρά από παραδοχές, οι οποίες σχετίζονται με διαδικασίες διάκρισης, διαίρεσης και βέβαια σύνθεσης. Ας θυμίσουμε καταρχάς πως, ούτως ή άλλως, η *κίνηση* και η *διάρκεια* θεωρούνται νοητικές συνθέσεις και ψυχικές διαδικασίες (*DI*, 82), επομένως ενέχουν πολλαπλότητα, έστω και ποιοτική. Ο ίδιος ο Μπερξόν μάλιστα ισχυρίζεται ότι ένα αίσθημα (sentiment) μπορεί να είναι απλό ή πολύπλοκο (*DI*, 62) και ιδίως ότι η ένταση μιας αίσθησης διαμορφώνεται από τον «λίγο πολύ μεγάλο αριθμό απλών καταστάσεων που διαπερνούν τη θεμελιακή συγκίνηση»¹. Εντούτοις τόσο η *διάρκεια* όσο και γενικά οι πνευματικού τύπου διεργασίες, όπως η *κίνηση* και η εστίαση της προσοχής σε κάποιο αντικείμενο στον χώρο, χαρακτηρίζονται «αδιαίρετες» και «συνεχείς».² Ο G. DELEUZE [1966] επισημαίνει το ζήτημα λέγοντας ότι «*θα ήταν μεγάλο λάθος να πιστεύουμε ότι η διάρκεια είναι απλά το αδιαίρετο, παρότι ο Μπερξόν εκφράζεται συχνά έτσι για λόγους ευκολίας*» (σελ. 35). Και συνεχίζει: «*Στην πραγματικότητα, η διάρκεια διαιρείται, και δεν σταματά να διαιρείται: γι' αυτό άλλωστε είναι πολλαπλότητα*» (σελ. 36). Εφόσον λοιπόν η *διάρκεια* ενέχει (ποιοτική) πολλαπλότητα και επομένως καθίσταται διαιρετή, δεν θα πρέπει να είναι και αριθμήσιμη; Κάτι τέτοιο συμπεράναμε ήδη εξετάζοντας τη σχέση *πολλαπλότητας* και *διάρκειας* (A3.3.2). Επισημαίνεται δε ότι σε παλαιότερη μελέτη του για την έννοια του *χώρου* κατά τον Μπερξόν, ο Φ. Αντζίκ (F. Heidsieck) είχε διαβλέψει την ενδόμυχη σχέση της *διάρκειας* με τον *αριθμό*, η οποία ωστόσο δεν ανακινεί απαραίτητα τον *χώρο*.³

¹ *DI* = BERGSON [1888]: «*L'intensité pure [...] se réduit ici à une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques, ou, si l'on aime mieux, au plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale*» (σελ. 6). Ακολούθως στο κείμενο ο φιλόσοφος προσπαθεί να παρουσιάσει ένα υπόστρωμα φυσιολογικής πολλαπλότητας από το οποίο αναδύεται η ποιότητα: το φαινόμενο η ψυχή να καταλαμβάνεται από ένα αντικείμενο σημαίνει ότι η εικόνα του αντικειμένου τροποποιεί τον τόνο [σ. «*nuance*»] μυριάδων αισθήσεων και ενθυμήσεων, ώστε κατ' αυτό το νόημα τις διαπερνά, χωρίς ωστόσο αυτό να γίνεται εμφανές. Θεωρούμε επίσης ότι μία επιθυμία πέρασε από διαδοχικές βαθμίδες μεγέθους, χωρίς ωστόσο να δικαιούμαστε να μιλάμε για [αριθμητική] πολλαπλότητα ή για *χώρο* σε ένα ψυχικό φαινόμενο. Κατά τη διάρκεια μιας όλο και περισσότερο εντεινόμενης προσπάθειας, η παράστασή μας διαχωρίζει τις προοδευτικές μεταβολές που επέρχονται στη συγκεχυμένη μάζα των ψυχικών γεγονότων από τις πολλαπλασιαζόμενες μυϊκές συσπάσεις, και τους αποδίδει τη μορφή της διογκωνόμενης επιθυμίας (ό.π., σελ. 7).

² Για το συνεχές και το αδιαίρετο της *διάρκειας*: *DI*, 75· *πρβλ.* και *PM*, 200-201. Για το αδιαίρετο της *κίνησης* *δες* *MM*, 209 καθώς και την κριτική των Παραδόξων του Ζήνωνος. Να παρατηρήσουμε ότι και η κατεξοχήν πνευματική διαδικασία εστίασης της προσοχής σε επιμέρους χώρο χαρακτηρίζεται «αδιαίρετη», μέχρις ότου τα ενυπάρχοντα στοιχεία γίνουν ξέχωρα αντιληπτά και διακριθούν, αλλάζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη φύση του αισθήματος (*DI*, 63). Για τη διάκριση απλού και πολύπλοκου αισθήματος *δες* *DI*, 63.

³ F. HEIDSIECK [1957]: «*La quantité apparaît à Bergson comme une multiplicité, plus ou moins confusément nombrable [...]. L'espace, et non pas le nombre, constitue l'antithèse de la qualité chez Bergson [...] Ainsi la notion d'intensité psychologique et la notion de nombre ont leurs destins liés. Dénier l'intensité psychologique, c'est repousser le nombre du côté de l'espace.*» (σελ. 95). Παραθέτουμε σύμφωνα με τον S. MIRAVÈTE [2012]: 402.

Τη σύνδεση της *διάρκειας* με τον *αριθμό* επιχείρησε συστηματικά να υποστηρίξει ο Σ. Μιραβέτ (S. Miravète) στη διδακτορική του διατριβή και σε άλλες του παρεμβάσεις.¹ Το επιχείρημα του Μιραβέτ βασίζεται περαιτέρω στη *διάρθρωση* και την *ελαστικότητα* της *διάρκειας*: στο γεγονός ότι αναζητώντας μία ενθύμηση η συνείδηση διατρέχει *επίπεδα* μεγαλύτερης ή μικρότερης συστολής (δες κυρίως το σχήμα του κώνου: *MM*, 181), ενώ ο εντοπισμός συνίσταται σε μια προσπάθεια *διεύρυνσης* (*MM*: «*effort d'expansion*», σελ. 191), η οποία εντέλει καταλήγει στην επιζητούμενη παράσταση. Έτσι από τη συγκεχυμένη *διάρκεια* (*durée fusionnelle*) προκύπτει μία *διάρκεια* μελωδική (*durée mélodique*), χαρακτηριστικό της οποίας είναι οι εμφανείς διαρθρώσεις, επαναλήψεις κλπ. — με άλλα λόγια η αυξημένη ορατότητα (*visibilité*).² Ο Μιραβέτ επικαλείται επίσης την τοποθέτηση του Μπερξόν ότι ένα διάστημα βιωμένης και συνειδητής *διάρκειας* δεν μπορεί να περιλαμβάνει παρά έναν περιορισμένο αριθμό συνειδητών φαινομένων.³ Αν λάβουμε, τέλος, υπόψη ότι ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό της *διάρκειας* είναι η ιδιότητά της να περιλαμβάνει στον ίδιο «τόπο» περισσότερα στοιχεία, επικαλύπτοντας, έστω, και καθιστώντας ανεπαίσθητες επιμέρους στοιχειώδεις διαφοροποιήσεις, θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι κάθε διάρκεια αποτελεί μέγεθος χρόνου (*PM*, 166) καθώς και ότι κάθε διάρκεια συγκεράζει (*synthétise*) περισσότερες διάρκειες συσχετιζόμενες μεταξύ τους. Ο καθαυτός λόγος με βάση τον οποίο συμβαίνει η αλληλοδιείσδυση, η κράση και η σύγχυση αυτών των εννοιακών ενεργειών, καταλήγει να είναι λόγος αριθμητικής τάξης («*raison... d'ordre numérique*», MIRAVÈTE [2012]¹: 408). Επομένως η *διάρκεια* ενέχει την αριθμητική διάσταση σε συνδυασμό με την ετερογενή πολλαπλότητα, τη σύμπτωση πληθώρας στοιχείων αλλά και την ενύπαρξη μεγεθών. Ορίζεται δε ως συνθετική ψυχική ενέργεια, η οποία συγκεντρώνει πεπερασμένο αριθμό άλλων ενεργημάτων τα οποία διαθέτουν ποιοτική ομοιότητα, συνδέονται με συνέχεια μεταξύ τους, διαθέτουν χρονικό μέγεθος και υλική έκταση, διαμορφώνοντας μια ενότητα μελωδική ή συγκεχυμένη («*unité mélodique ou fusionnelle*», MIRAVÈTE [2012]: 417). Εάν τα στοιχεία της *διάρκειας* αυτής ήταν απόλυτα ομοιογενή, τότε θα μιλούσαμε για ανάπτυξη στον *χώρο*.

Με βάση αυτήν την ερμηνεία, πρόθεση του Μπερξόν ήταν να αποδώσει ακριβέστερα τη σχέση του χρόνου με τον αριθμό, προσπαθώντας να αντιμετωπίσει αφενός την ακρότητα της πλήρους μαθηματικοποίησης αυτής της σχέσης και αφετέρου την πλήρη εξάλειψή της. Προς αυτή την κατεύθυνση ο Μιραβέτ αναπτύσσει περαιτέρω την υπόθεσή του για την αριθμητική διάσταση της μπερξονικής *διάρκειας* υποστηρίζοντας ότι κύριος υπεύθυνος για την απόκρυψή της υπήρξε ο Βλαδίμηρος Ζανκελεβίτς (V. Jankélévitch, 1903-1985). Κατά τον MIRAVÈTE [2012]², η έννοια της *οργανικής ολότητας* (*totalité organique*), που χρησιμοποιεί ο Ζανκελεβίτς (JANKÉLÉVITCH [1931], κεφάλαιο 1) για τις λεγόμενες «πνευματικές» ή «χρονι-

¹ S. MIRAVÈTE [2011], [2012]¹ και [2012]². Ο Σ. Μιραβέτ υποδεικνύει στη διατριβή του ως απαρχή της μπερξονικής *διάρκειας* τον προβληματισμό για την αντίληψη της επιτάχυνσης (και όχι τόσο την επίλυση των ελαστικών παραδόξων) και υποστηρίζει γενικά ότι είναι απαραίτητο κάθε *διάρκεια* να διαθέτει διάρθρωση και κάποιου είδους αριθμητική δομή.

² S. MIRAVÈTE [2012]¹: 405-406. Ο συγγραφέας παραπέμπει ευθέως στον G. BACHELARD [1936], για να υποστηρίξει ότι η περιγραφή επιστρατεύει γεωμετρικές αναφορές και άρα καταλήγει στη μαθηματικοποίηση της προσπάθειας.

³ *MM* (= BERGSON [1896]): «*Dans notre durée, celle que notre conscience perçoit, un intervalle donné ne peut contenir qu'un nombre limité de phénomènes conscients*» (σελ. 231).

κές» οντότητες, στερείται της αριθμητικής διάστασης, με αποτέλεσμα να μην επαρκεί για να αποδώσει συνθέσεις χρονικών και χωρικών μεγεθών. Αναφερόμενος παραδειγματικά στο παράδοξο του Αχιλλέα και της χελώνας, ο Μιραβέτ θεωρεί τα εξής: ο Αχιλλέας καλείται λογικά να εκτελέσει άπειρα βήματα, προκειμένου να φτάσει τη χελώνα. Σύμφωνα με τον Ζήνωνα, η εν λόγω απειρότητα οφείλει να είναι πραγματική, ενώ, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι δυννητική. Αν βέβαια καταφύγουμε στη λογική ανάλυση των στοιχείων της κινητικής συνθήκης, κινδυνεύουμε να σχηματίσουμε δύο άπειρες σειρές, μία χωρική αλλά και μία χρονική, οι οποίες θα πρέπει να εξαντληθούν, καθιστώντας εντέλει το αισθητό γεγονός αδύνατο. Κατά τον Ζανκελεβίτς ο Μπερξόν ακολουθεί την κοινή λογική, καθώς ερμηνεύει το παράδοξο, διότι θεωρεί την κίνηση ως ένα απλό και πραγματικό γεγονός.¹ Επομένως το απλό γεγονός της πράξης θριαμβεύει έναντι του θεωρητικά αδυνάτου και της αριθμητικής ανάλυσης των στοιχείων.

Πόσο δίκιο έχει ο Μαριβέτ στις τοποθετήσεις του; Καταρχάς θα επαναλάβουμε την εξήγηση που δίνει ο Μπερξόν στο παράδοξο του «Αχιλλέα»: ο φιλόσοφος θεωρεί ότι στο παράδοξο συνδυάζονται δύο ασύμπτωτες σειρές αδιαίρετων πράξεων, με την έννοια ότι κάθε βήμα αποτελεί αδιαίρετη και ιδιάζουσα ενέργεια και επομένως δεν δικαιούμαστε να αντικαθιστούμε τα βήματα του Αχιλλέα με εκείνα της χελώνας (BERGSON [1888]: 82-86). Κατά συνέπεια το παράδοξο επιλύεται με βάση την καθαρά μπερξονική λογική ότι ο μαθηματικός επιμερισμός των βημάτων του Αχιλλέα είναι απαράδεκτος, ώστε οι κινήσεις των δύο σωμάτων έχουν συγκεκριμένη διάρκεια, η οποία δεν ανάγεται στο άπειρο. Κατά πόσο όμως ο Ζανκελεβίτς παρακολουθεί τη λύση που αναφέραμε; Θεωρούμε ότι η ερμηνεία του δεν βρίσκεται εκεί που την εντοπίζει ο Μαριβέτ αλλά στις προηγούμενες σελίδες του έργου του (JANKÉLÉVITCH [1931]: 69-73). Ο Ζανκελεβίτς παραλληλίζει την ανάλυση του Ζήνωνα με τη μαθηματική ανάλυση οποιουδήποτε θα ζητούσε να κατανοήσει τη δυναμική συνέχεια μιας κίνησης — και κατ' επέκταση οποιασδήποτε οργανικής ολότητας — «*ἀπό στοιχείων*» (*sic*), δηλαδή βάσει μιας ενεργούς και θετικής απειρίας στοιχείων. Το παράδοξο ερμηνεύεται δηλαδή στο πνεύμα της κριτικής που ασκείται στο έργο της *διάνοιας* στην *EC* (σελ. 29-33), και πιο συγκεκριμένα στη φράση: «*Αυτό που παρουσιάζεται στις αισθήσεις ως μία ιστορία συνεχής θα αποσυνεντίθετο, θα μας πει κάποιος, σε διαδοχικές καταστάσεις.*»² Και ο Ζανκελεβίτς παραπέμπει ακολούθως στην «IM», όπου, παρότι εξαιρείται το μαθηματικό εργαλείο του απειροστικού λογισμού, ωστόσο η μαθηματική προσέγγιση της πραγματικότητας απορρίπτεται και πάλι, διότι παραμένει συμβολική και δεν αφορά παρά ποσότητες. Στο μέτρο όμως που η ποσότητα δεν είναι παρά εν σπέρματι ποιότητα, η μεταφυσική θα πρέπει να συγκρατήσει τη γενετήσια ιδέα της μαθηματικής επιστήμης, για να την απευθύνει στη

¹ Ο Μαριβέτ αναφέρει επ' αυτού και την παραπομπή του Ζανκελεβίτς στον Ζοζέφ ντε Μαίστρ (Joseph de Maistre): «*On ne sait que répondre, mais on marche*» (JANKÉLÉVITCH [1931]: 73).

² *EC* (= BERGSON [1907]): «*Ce qui se présente aux sens comme une histoire continue se décomposerait, nous dira-t-on, en états successifs.*» Αναφέρουμε το συγκεκριμένο χωρίο κατά γράμμα, διότι ο Ζανκελεβίτς παραπέμπει εν συνεχεία στον Τολστόι (*Πόλεμος και ειρήνη*, III, iii, 1), ο οποίος διατυπώνει την προτροπή να σταματήσουμε να εγκύπτουμε στις επιμέρους κινήσεις και να θέσουμε κατά νου τη διαφορικότητα της Ιστορίας, ώστε να «εντάξουμε» («*intégrer*») τις αναρίθμητες και απειροστικές βουλήσεις στη συνέχεια της ολότητας.

συγκεκριμένη πραγματικότητα έξω από μαθηματικές προσεγγίσεις.¹ Γι' αυτό ο Ζανκελεβίτς σχολιάζει ότι «η μπερξονική μεταφυσική θα προχωρήσει πέρα από τον υπολογισμό των ρευστών και την απειροστική μαθηματική», προκειμένου να κατανοήσει την κινητικότητα. Και προσθέτει επ' αυτού ότι η κίνηση δεν γίνεται κατανοητή παρά μόνο μέσα από την κίνηση και την πράξη, «διότι μόνο η ίδια η πράξη ή η λειτουργία της γνώσης που τη μιμείται — δηλαδή η ενόραση — είναι φτιαγμένη στα μέτρα του ζωντανού» (JANKÉLEVITCH [1931]: 70).

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε πως, παρά το γεγονός ότι ο Ζανκελεβίτς δεν είναι τόσο ακριβής στην απόδοση των μπερξονικών αντιρρήσεων στο παράδοξο του «Αχιλλέα», ωστόσο έχει συλλάβει σωστά το πνεύμα της παραδοξολογίας και αποδίδει εν γένει σωστά τις μπερξονικές θέσεις. Ενδιαφέρον είναι επίσης ότι στη συνέχεια της μελέτης του ο Ζανκελεβίτς στρέφεται προς τον Αριστοτέλη, για να επικαλεστεί τα δύο βασικά επιχειρήματα του Σταγειρίτη απέναντι στο σόφισμα: α) τίποτε δεν εμποδίζει άπειρος χώρος να διατρέχεται σε άπειρο χρόνο (με άλλα λόγια, ο πληθωρικός χώρος αντιστοιχεί και σε πληθωρικό χρόνο) και β) η απειρία που παράγεται από τον συλλογισμό υπάρχει μόνο *δυνάμει*, διότι τα ενδιάμεσα σημεία ενεργοποιούνται μόνον εφόσον υπάρξει στάση.² Ο παραλληλισμός με τον Μπερξόν προτείνεται ευθύς αμέσως: «Άραγε και ο Μπερξόν δεν θα δει εκεί, όπως λέει, “δυνητικές στάσεις”»;³ Θυμίζουμε στο σημείο αυτό την αποστροφή του Μπερξόν για την αριθμητική πολλαπλότητα στη *διάρκεια*, η οποία μπορεί να υπάρχει αλλά μόνον δυναμικά, κατά την ορολογία του Αριστοτέλη (*DI* = BERGSON [1888]: 90).

Το σκεπτικό αυτό το παραβλέπει ο Μαριβέτ στη συλλογιστική του, προσπαθώντας να αποκλείσει τη *δυνητική* ύπαρξη του αριθμού στη *διάρκεια* και ισχυριζόμενος ότι ο αριθμός υπάρχει *ενεργεία* στην μπερξονική *διάρκεια*.⁴ Από την πλευρά μας δεν διαπιστώνουμε κάποια σοβαρή αντίθεση ανάμεσα στη θεώρηση του Μπερξόν και σε εκείνη του Ζανκελεβίτς — θα τονίζαμε μάλιστα την οξυδέρκεια του σχολιαστή, ο οποίος διαβλέπει στις αριστοτελικές θέσεις ένα πεδίο σύμπτωσης με την μπερξονική θεώρηση: ο αριθμός στη *διάρκεια* ενυπάρχει δυναμικά, εξαιτίας της *συνέχειας*, αφανίζεται όμως όταν η *διάρκεια* θεωρείται ως ποιοτική πολλαπλότητα. Θα συμφωνήσουμε ότι πρόκειται για ένα καίριο και ταυτόχρονα δυσνόητο ερμηνευτικά σημείο της μπερξονικής φιλοσοφίας.

¹ «IM» στο *PM* (= BERGSON [1934]: 214-215. Πιο συγκεκριμένα, μετά την αναφορά στον απειροστικό λογισμό ο Μπερξόν καταλήγει: «elle [σ. η μεταφυσική] *continuera dans le sens de la réalité concrète, non dans celui des procédés mathématiques.*»

² Ο Ζανκελεβίτς επικαλείται συγκεκριμένα τα χωρία *ΦΑ*, Θ' 8. 263a 13-14 και *Ζ'* 2. 233a 3-31 για τη σχέση της *χρονικής* απειρίας με τη *χωρική* απειρία. Τον απασχολεί επίσης η πιθανότητα η κίνηση να αναλυθεί σε στοιχειώδη *κινήματα* και σχετικά με αυτό υιοθετεί πλήρως την τοποθέτηση του Σταγειρίτη ότι το *όριο* δεν υπάρχει παρά ως κατηγορημα και ως στέρηση, βασιζόμενος και στα χωρία *ΦΑ*, Δ' 2. 220a 18-20, *Ζ'* 8 (προς το τέλος), *ΠΨ*, Γ' 6. 430b 20-24. Για την αριστοτελική θεωρία του χρόνου έχει επίσης υπόψη του το άρθρο του Η. CARTERON [1924] «Remarques sur la notion de temps d'après Aristote», *Revue philosophique*, II (1924): 67-81. Ο Ζανκελεβίτς ολοκληρώνει τη σχετική αναφορά του δηλώνοντας λακωνικά ότι το *κίνημα* είναι εξ ολοκλήρου δυναμική θέση («*position toute dynamique*», JANKÉLEVITCH [1931]: 70, σημ. 3).

³ JANKÉLEVITCH [1931]: «*Bergson n'y verra-t-il pas, comme il dit, des “arrêts virtuels”?*» (σελ. 70).

⁴ MARIVÈTE [2012]². Η σχετική τοποθέτηση δηλώνεται ξεκάθαρα προς το τέλος της διάλεξης ως απάντηση σε σχετική ερώτηση.

*

* *

Αν παρακολουθήσουμε το συλλογιστικό νήμα που ξετυλίγεται με αφετηρία την μπερξονική διάκριση των δύο μορφών πολλαπλότητας (ποσοτικής και ποιοτικής), πράγματι θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η θέση του Μιραβέτ εξασθενεί. Όπως με πολλή μαεστρία έδειξε ο Δ. Λαπουζάντ (D. LAPOUZADE [2010]), οι δύο αυτές μορφές κατανόησης εκβάλλουν σε δύο διαφορετικούς τύπους συγκρότησης του «εγώ», με άλλα λόγια της συνείδησης: α) Ο ένας θα είναι το καντιανό «εγώ» που αναπτύσσεται κατά *χώρο* μέσα από την παράσταση (représentation) που συνθέτει με τρόπο παραγωγικό. β) Ο άλλος τύπος θα είναι το «εγώ» της *διάρκειας*, το οποίο προκύπτει μέσα από παθητικές διαδικασίες σύνθεσης και το οποίο δεν εμφανίζει τους χαρακτήρες του αριθμού.¹ Επ' αυτού ο Λαπουζάντ επισημαίνει ότι «*θα ήταν λάθος να εκλάβουμε ως προϋπόθεση ότι κάθε σύνθεση είναι έργο ενός υποκειμένου ή ενός Εγώ ενεργητικού*» (LAPOUZADE [2010]: 30). Παρότι λοιπόν ο Φρ. Βορμς εύστοχα επεσήμανε ότι η *διάρκεια* αποτελεί «*νοητική σύνθεση*» (synthèse mentale), δεν κατέστησε εξίσου σαφές ότι η διαδικασία αυτή ακροβατεί στα «*όρια της παθητικότητας*» και ταυτοχρόνως είναι ενεργητική στον πυρήνα της φαινομενικής παθητικότητάς της, όπως ακριβώς συμβαίνει με τη *ζωή* (WORMS [2004]: 66-67). Και αξίζει σ' αυτό το σημείο να επισημάνουμε την εύστοχη παρατήρηση του Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ [1962] ότι η διάκριση ποιητικού-παθητικού, την οποία υιοθετεί ο Αριστοτέλης, αποτελεί κατά τον Μπερξόν συνέπεια της πλατωνικής επίδρασης στην αριστοτελική σκέψη, η οποία διακρίνει το δημιουργικό στοιχείο από το δημιουργηθέν και επομένως θεωρεί το αισθητό ως πποημένη μορφή του νοητού (σελ. 55-56).

Επομένως η συνείδηση παράγει διαρκώς χρονικές συνθέσεις με τρόπο ενεργητικό και παθητικό συνάμα. Η λογική του Λαπουζάντ μας οδηγεί περαιτέρω να υποθέσουμε ότι το *παρόν* συγκροτείται από χιάσματα χρονικών συνθέσεων, στις οποίες ενυπάρχουν ποικίλες πολλαπλότητες. Οι πολλαπλότητες αυτές ανασυγκροτούν αδιάλειπτα το βαθύτερο ή ασυνείδητο «εγώ», ενώ η συνείδηση συλλέγει τα αποτελέσματα αυτών των διεργασιών, υποβάλλοντάς τα στη σκοπιμότητα και την προοπτική του χώρου ως βιόσφαιρας (δες *DI*, 79). Η εν λόγω συνθήκη μάλιστα περιγράφεται από τον Μπερξόν κατά τρόπον ώστε η ποιοτική πολλαπλότητα να προϋποτίθεται της οποιασδήποτε διακριτής πολλαπλότητας, συντελούμενη σε βαθύτερα ψυχικά επίπεδα και αναδιοργανώνοντας δυναμικά τα περιεχόμενά της — παρότι ακόμη και η χρήση του όρου «πολλαπλότητα» αποτυγχάνει να διατυπώσει σωστά τη συνθήκη ενός πεδίου εντάσεων χωρίς διακριτούς όρους.² Η απροσδιοριστία της ενυπάρ-

¹ Παραδειγματικές περιπτώσεις τέτοιου τύπου περιγράφονται μέσα από την αντίληψη των ταλαντώσεων του εκκρεμούς (*DI*, 78-79), τη θέα ενός διάττοντος αστέρα (*DI*, 83), και καταλήγουν στη νοηματική διάκριση των δύο ειδών πολλαπλότητας (*DI*, 90).

² *DI* (= BERGSON [1888]): «...plusieurs états de conscience s'organisent entre eux, se pénètrent, s'enrichissent de plus en plus, et pourraient donner ainsi, à un moi ignorant de l'espace, le sentiment de la durée pure.» — αμέσως στη συνέχεια ο φιλόσοφος διατυπώνει την επιφύλαξη για τη διατύπωση: «*mais déjà, pour employer le mot "plusieurs", nous avons isolé ces états les uns des autres, nous les avons juxtaposés, en un mot;*» (σελ. 91). Και παρακάτω: «*Et pourtant nous ne pouvons former l'idée même de multiplicité distincte sans considérer parallèlement ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative.*» Και στη συνέχεια εξηγεί ότι οι δύο διεργασίες προχωρούν παράλληλα: «*Quand nous comptons explicitement des unités en les alignant dans l'espace, [...] il se poursuit, dans les profondeurs de l'âme, une organisation de ces unités les*

χουσας πολλαπλότητας θα μπορούσε ίσως να αποδοθεί υπό όρους απειροστικού λογισμού, με την έννοια ότι διαπιστώνεται μία συσώρευση διαφορικών κινήσεων σε υποαντιληπτικό επίπεδο, οι οποίες σχηματίζουν τη συνθήκη του απειροστικού στοιχείου ως *άμεσου δεδομένου* (*donné immédiat*) για τη συνείδηση. Σ' αυτήν την περίπτωση οι διαφορικές κινήσεις θα συνιστούσαν τα «νοούμενα» (*noumènes*), ενώ οι συσχετισμοί τους τα φαινόμενα που αναδεικνύονται μέσα σε πλαίσιο συνέχειας. Όπως όμως παρατηρεί ο Ζανκελεβίτς, ο Μπερξόν αρνείται και αυτήν την παραχώρηση στον *αριθμό*, επιμένοντας στην ουσία ότι οποιαδήποτε οριοθέτηση, όσο ελάχιστη και αν τεθεί, παραβιάζει την ετερογένεια της *διάρκειας*, για την οποία δεν υπάρχουν εξωτερικές ή ταυτόσημες στιγμές.¹

Ο Λαπουζάντ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι υπάρχουν δύο προοπτικές θεώρησης του *αριθμού* στην μπερξονική σκέψη: α) η «*εναργής ιδέα του αριθμού*» (*idée claire du nombre*), η οποία συνίσταται σε θέαση διαμέσου της *a priori* παράστασης του *χώρου* — ο *αριθμός* σ' αυτήν την περίπτωση ορίζεται ως «*δυνατότητα διαίρεσης μιας μονάδας σε μέρη κατά βούληση*» (*DI*, 61) — και β) η «*συγκεχυμένη ή σκοτεινή ιδέα του αριθμού*» (*idée confuse, obscure*), η οποία έρχεται να αποδώσει την καθαρή ετερογένεια της *διάρκειας* και σ' αυτήν την περίπτωση ο *αριθμός* περιέχεται *δυνάμει*, κατά τον τρόπο του Αριστοτέλη (δες *DI*, 77 και 90).²

Εύλογα θα αναρωτιόταν κανείς στη συνέχεια κατά πόσο η παραπάνω ερμηνεία αποδίδει σωστά τη σκέψη του Μπερξόν. Θα λέγαμε ότι αποτελεί πειστικότερη απάντηση στο ζήτημα της σχέσης του *αριθμού* με τη *διάρκεια*, σε αντίθεση με την τοποθέτηση του Μαριβέτ, η οποία φαίνεται να παραβιάζει τις έννοιες και τις προθέσεις του φιλόσοφου. Οπωσδήποτε θα πρέπει να έχει κανείς κατά νου ότι οι διακρίσεις στις οποίες προβαίνει ο Μπερξόν, παραδείγματος χάρη, ανάμεσα στη *διακριτή* και στην *ποιοτική* πολλαπλότητα, αποτελούν αποτέλεσμα μιας άσκησης της ενόρασης η οποία προκαλεί την πόλωση των συνθετικών διεργασιών της συνείδησης, προκειμένου να θεωρήσει κριτικά («καθαρά») τις υφιστάμενες μεθοδεύσεις. Μ' αυτό το σκεπτικό αντιλαμβανόμαστε κρίσεις του τύπου «*η καθαρή ποιότητα είναι ποσότητα εν τη γενέσει της*» ή το αντίστροφο. Η κατανόηση ωστόσο δυσχεραίνεται όταν πρέπει να συσχετιστεί η *ένταση* με το *μέγεθος* ή την ποσότητα: είδαμε, για παράδειγμα, από μία πληθώρα συσπάσεων να αναδύεται η αίσθηση της προσπάθειας. Στην προσπάθειά του να απεμπολήσει την αντίφαση, μήπως ο Μπερξόν παράγει τεχνητές πολώσεις;

Σε μια τέτοιου είδους κριτική υποβάλλει ο Ντελέζ την μπερξονική κριτική της *έντασης* (*intensité*), υποστηρίζοντας ότι η διάκριση ανάμεσα στον *μηχανισμό* και τον «*ποιοτισμό*» (*qualitativisme*) επαφίεται σε ταχυδακτυλουργία: ο ένας επωφελείται απ' ό,τι εξαφανίζει ο άλλος. Έτσι η *διαφορά* δεν γίνεται *ποιοτική* παρά στο μέτρο που ακυρώνεται ως έκταση. Η

*unes avec les autres, processus tout dynamique...». Ο Μπερξόν επιμένει και αλλού στον ταυτόχρονο σχηματισμό της αίσθησης και της μνήμης, ενώ απορρίπτει τον ετεροχρονισμό τους: *ES*, 130.*

¹ *DI*, 89. Παράβαλε σ' αυτό *PM*, 214-215· *MM*, 203· *DS*, 17. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι το απειροστικό στοιχείο διαφορικότητας στην εξέλιξη του ζωντανού ονομάζεται «*ζωτική ορμή*» (*élan vital*): *EC*, 182 και 13. Ο D. ΛΑΡΟΥΖΑΔΕ [2010] σχολιάζει επ' αυτού: «*Les critiques répétées que Bergson adresse aux usages scientifiques de la différentielle semblent destinées à préserver les ressources d'un usage strictement métaphysique de la différentielle, usage qui fait de "la recherche philosophique un véritable travail d'interprétation".*»

² Για τη διάκριση ανάμεσα στις δύο θεωρήσεις του αριθμού, δες ΛΑΡΟΥΖΑΔΕ [2010]: 37-38. Η σύνδεση του *αριθμού* με τον *χώρο* είναι μία ιδέα που ο συγγραφέας ανιχνεύει στον Καρτέσιο (η ουσιαδής σχέση του αριθμού με την έκταση που μετρά) και τον Λάιμπνιτς (συνθήκη τοποθέτησης μέσα στον χώρο των μονάδων).

ίδια η *διαφορά*, επισημαίνει ο Ντελέζ, δεν είναι περισσότερο ποιοτική απ' ό,τι είναι εκτατική (DELEUZE [1968]: 307-308). Και συμπληρώνει ότι, θέλοντας (ο Μπερξόν) να απελευθερώσει την ποιότητα από την επιφανειακή κίνηση που τη συνδέει με την αντινομία ή την αντίφαση, προίκισε την ποιότητα με χαρακτήρες που αρμόζουν στις ποσοτικές εντάσεις. Προκαλεί κατάπληξη ότι ο Μπερξόν δεν ορίζει την ποιοτική διάρκεια ως αδιαίρετη αλλά ως αυτό που μεταβάλλει τη φύση του καθώς διαιρείται, δηλαδή ως *δυναμική* πολλαπλότητα — σε αντίθεση με την *ενεργεία* πολλαπλότητα του αριθμού και της έκτασης, οι οποίες δε συλλαμβάνουν παρά διαφορές βαθμού (ό.π.). Κατά τον Ντελέζ, η θεμελιώδης διαφοροποίηση *ποιότητας* και *έκτασης* αποκτά λόγο μόνο στα πλαίσια μιας «*μεγάλης σύνθεσης της Μνήμης*», η οποία επιτρέπει τη συνύπαρξη όλων των βαθμών της διαφοράς ως βαθμών χαλάρωσης και συστολής.

Η θέση του Μαριβέτ, ότι *κάθε διάρκεια περιλαμβάνει ενεργεία αριθμό*, μπορεί να περιιώσει την μπερξονική ανάλυση από την ανεπάρκεια που της καταλογίζει ο Ντελέζ, το κόστος όμως για μια τέτοια επιχείρηση φαίνεται να είναι δυσανάλογο του σκοπού. Η λύση που θα προκρίναμε είναι ότι δεν υπάρχει ένα αλλά δύο ή και περισσότερα είδη ή εκδοχές *διάρκειας*. Ένα πρώτο είδος *διάρκειας* — το πλέον θεμελιώδες — είναι εκείνο που εκδηλώνεται κατά την ανάληψη δράσης, όπου διαφορετικά επίπεδα και τάσεις συστέλλονται και συγχέονται, προκειμένου να εκδηλωθεί ο τόνος μιας συγκεκριμένης απόφασης. Ένα άλλο είδος *διάρκειας* είναι εκείνο κατά το οποίο υιοθετούμε στάση *θεώρησης*, όταν δηλαδή διακρίνουμε δυνατότητες επιλογών και στάδια υλοποίησης της δράσης. Κατασκευάζουμε, με άλλα λόγια, τον αριθμό (MM, 207). Αναρωτιέται ωστόσο κανείς αν θα πρέπει να αναγνωριστούν και άλλες μορφές *διάρκειας*, περισσότερο ή λιγότερο εμπλεκόμενες με την έκταση.

*

* *

Οπωσδήποτε το ζήτημα είναι σημαντικό και δεν επιλύεται παρά με την υιοθέτηση κάποιων ερμηνευτικών προσεγγίσεων, λιγότερο ή περισσότερο πιστής στον τρόπο σκέψης που κανείς θεωρεί ως «μπερξονισμό». Η μπερξονική «ορθοδοξία» θα λέγαμε ότι εκφράζεται κυρίως μέσα από την ερμηνεία του Β. Ζανκελεβίτς, στον οποίο αποτυπώνεται η χειρονομία προσέγγισης του Μπερξόν με τον Αριστοτέλη. Εξίσου αποφασιστικά προς αυτήν την κατεύθυνση φαίνεται να κινείται ο Ντ. Λαπουζάντ, παραδεχόμενος την λανθάνουσα ύπαρξη αριθμού στην μπερξονική *διάρκεια*. Η εξέταση του ζητήματος βεβαίως μας ενδιαφέρει για την περαιτέρω μελέτη της αριστοτελικής θεωρίας του χρόνου, στο μέτρο που εκείνη βασίζεται πλήρως στην έννοια του *αριθμού*. Τα στοιχεία που αναδείχτηκαν μέσα από την ανάλυση της χρονικής συνείδησης κατά Μπερξόν, όπως είναι η σκέψη της διαφορικότητας στην κίνηση, ο απειροστικός χαρακτήρας της χρονικής συνείδησης, η συνέχεια και κυρίως η θεμελιώδης δυναμικότητα της *διάρκειας* με τον αποφαιτικό χαρακτήρα της, συνιστούν έναν εξοπλισμό κατανόησης της χρονικότητας, ο οποίος ενδεχομένως θα μπορούσε να χρησιμεύσει για να κατανοηθεί πληρέστερα η αριστοτελική θεωρία του χρόνου.

A4. Συμπεράσματα

Στα λεγόμενα *Παράδοξα του Ζήνωννα* του Ελεάτη είδαμε να αναπτύσσεται ένα είδος συστηματικής κριτικής στα φαινόμενα της κίνησης και της πολλαπλότητας, η οποία αντιπαράκειται τόσο στους αρχαίους θεωρητικούς της φύσης αλλά και στην κοινή εμπειρία. Πρόκειται για παράδοση η οποία ανάγεται στην Ελεατική σχολή, υπερασπιζόμενη θέσεις που διατύπωσε ο Παρμενίδης, και η οποία, στα χρόνια του Αριστοτέλη, εκφράζεται μέσα από τους παραδοξολογικούς συλλογισμούς τους οποίους επικαλούνταν κυρίως διαλεκτικοί ή σοφιστές που πρόσκεινταν στους κύκλους των Μεγαρικών φιλοσόφων.

Η συλλογιστική των *Παραδόξων* βασίζεται στο δόγμα του οντολογικού *ισομορφισμού* ανάμεσα στο *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο* και επιδιώκει, μέσα από σοφιστικού τύπου επιχειρήματα, αφενός να αναιρέσει την υπόθεση της *διαιρεμένης πραγματικότητας* και αφετέρου να καταδείξει την αδυναμία και το παράλογο της φυσικής *κίνησης*. Τα επιχειρήματα που διατυπώνονται καταλήγουν είτε στο παράδοξο της απροσδιόριστης πληθωρικότητας που ανιχνεύεται κατά τον επιμερισμό κάθε δεδομένου μεγέθους — και εδώ έγκειται κυρίως η τακτική του Ζήνωννα — είτε στην αναγωγή κάθε φυσικής μετακίνησης σε αδιαίρετα *αμερή* στοιχεία και στον επακόλουθο κβαντισμό της κίνησης και του χρόνου — επιλογή που πιθανότατα ακολουθήθηκε από τους Ατομικούς ή τους Διαλεκτικούς που οικειοποιήθηκαν αυτόν τον τρόπο σκέψης. Στα πλαίσια αυτής της συλλογιστικής εμφανίζεται και το *επιχείρημα της στένωσης του παρόντος*, το οποίο φαίνεται ήδη ενεργό στη διαλεκτική του πλατωνικού *Παρμενίδη* και το οποίο καθιστά το *παρόν* αδιαίρετο και ανεξάρτητο δομικό στοιχείο του χρόνου. Μέσα από τα *Παράδοξα* επομένως εκφράζεται μια φιλοσοφική παράδοση με έντονα κριτική στάση απέναντι στη λογικότητα του γίνεσθαι και γενικότερα απέναντι στο γνωστικό αντίκρισμα της εμπειρίας των κινητικών φαινομένων. Η κριτική αυτή στέκεται, κατά κάποιον τρόπο, στην αφετηρία της μεταφυσικής του εννοιοκρατικού ορθολογισμού, ο οποίος κυριάρχησε στην αρχαία ελληνική σκέψη με τον Πλάτωνα και τους διάδοχους του τουλάχιστον μέχρι και τον Πλωτίνο — και αυτή είναι η θέση που υιοθετεί ο Μπερξόν.

Ο Αριστοτέλης, από την πλευρά του, αντιπαράτέθηκε σθεναρά στους εκφραστές των Παραδόξων. Εστίασε το ενδιαφέρον του στη φιλοσοφία της *φύσης* ως αρχής της κίνησης, όπως εξαγγέλλεται στο βιβλίο Β' των *Φυσικών*, και επιδίωξε να επανεγγράψει την *κίνηση* και τον *χρόνο* στη δικαιοδοσία της φυσικής επιστήμης. Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι καταβλήθηκε έντονη προσπάθεια για την εκ νέου θεμελίωση της επιστημολογικής εγκυρότητας με την οποία έπρεπε να περιβληθεί το φυσικό γεγονός της *κίνησης* και το θεωρητικό παρεπόμενό της, που είναι ο *χρόνος*. Η αντιπαράθεση του Σταγειρίτη στα Παράδοξα της ελεατικής παράδοσης διεξάγεται λοιπόν μέσα από θέσεις **φ ο ρ μ α λ ι σ τ ι κ ο ύ δ υ ν α μ ι -**

σ μ ο ύ . Χωρίς να απορρίψει τη στενή σχέση που προϋποτίθεται ανάμεσα στο *μέγεθος* και στο φαινόμενο της *κίνησης*, ο Αριστοτέλης θα συλλάβει τη σχέση αυτή μέσα από τη συνθήκη της *σ υ ν έ χ ε ι α ς*, η οποία εκδηλώνεται ως δυνατότητα ανεξάντλητου επιμερισμού του πεπερασμένου *μεγέθους*, της αντίστοιχης επ' αυτού *κίνησης* και του *χρόνου* που της αναλογεί, εντός όμως δεδομένων ορίων. Τα όρια αυτά δεν αποτελούν μέρη του πράγματος αλλά αφηρημένες οριοθετήσεις επί του συνόλου μιας ενότητας, δηλαδή ουσιαστικά υπαγορεύονται από κάποια *μορφολογική* διαδικασία. Ο *φορμαλιστικός δυναμισμός* του Αριστοτέλη πλεονεκτεί σε σχέση με τα παραδοξολογικά επιχειρήματα των αντιπάλων του, διότι επιτρέπει σχέσεις διαφοροποιημένων αναλογιών και όχι μονοσήμαντες αντιστοιχίες ανάμεσα στις διαστάσεις του *μεγέθους*, της *κίνησης* και του *χρόνου*. Αν και στερείται σημαντικών εννοιολογικών εργαλείων, όπως αυτό του μαθηματικού *λογισμού* ή της *ισχύος* και της *δυναμικής κατάστασης*, είναι ωστόσο σε θέση να επεξεργαστεί διαφορές στην κίνηση ή την επιτάχυνση των σωμάτων. Το βασικό εξηγητικό πλαίσιο πάντως παραμένει ο *ισομορφισμός* μεγέθους, κίνησης και χρόνου, ένα θεωρητικό εφαλτήριο αρκετά δύσχρηστο και περιοριστικό, το οποίο εκθέτει τον φιλόσοφο σε ουσιαστική κριτική, η οποία ασκήθηκε, όπως είδαμε, από τον Μπερξόν.

Για να γεφυρώσουμε ιστορικά το χάσμα που χωρίζει τον Αριστοτέλη από τη σύγχρονη μπερξονική φιλοσοφία, ας επισημάνουμε ότι η θεωρητική δυνατότητα ο χρόνος να αποτελεί μια διάσταση διαφορετική από το χωρικό *μέγεθος* και την *κίνηση* ήδη προαναγγέλλεται από τους Στωικούς, οι οποίοι διακρίνουν την *εννοιολογική* από τη *βιωματική* σημασία του χρόνου.¹ Αρκετούς αιώνες αργότερα, ένας χριστιανός παθιασμένος με την αναζήτηση της θεϊκής υπόστασης, ο Αυρήλιος Αυγουστίνος (Ιερός Αυγουστίνος), θα επαναλάβει το επιχείρημα της *στένωσης του παρόντος*, σε μια προσπάθεια να διαλευκάνει το μυστήριο του χρόνου.² Προκειμένου να αποφύγει τόσο την παραδοξότητα του στιγμιαίου παρόντος και των ανύπαρκτων μερών του χρόνου όσο και τη δέσμευση από το φαινόμενο της κίνησης, ο Αυγουστίνος θα οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι στο *παρόν* θα πρέπει να περιλαμβάνεται και το παρελθόν και το μέλλον, διαμορφώνοντας έτσι την ιδέα του *διευρυμένου παρόντος* (αγγλ. *specious present*). Για να καταστεί εφικτή μια τέτοια λύση, θα αποδώσει ιδιαίτερη σημασία κατά κύριο λόγο στη *μνημονική λειτουργία* (*memoria*) και, κατά δεύτερο, στη λειτουργία της *προσμονής* (*expectatio*). Έτσι, με βάση το τρίπτυχο *προσμονή-προσοχή-μνήμη* (*expectatio-contutus-memoria*), το οποίο συγκροτεί το παρόν, ο Αυγουστίνος θα προτείνει τη διάκριση του χρόνου από την εκδήλωση της κίνησης και την πνευματικοποίησή του, την αναγνώρισή του δηλαδή ως (ελέω Θεού) ορίζοντα του πνεύματος, κατεύθυνση την οποία θα ακολουθή-

¹ Όπως υποστήριξε ο V. GOLDSCHMIDT [1953], η ιδέα του *διευρυμένου παρόντος* ανάγεται στους Στωικούς και πιο συγκεκριμένα στον Χρύσιππο, ο οποίος διέκρινε δύο όψεις στην έννοια του *χρόνου*: α) είτε την όψη της συνεχούς ροής είτε β) τη συνθετική του όψη (δες το κείμενο του Αέτιου, *SVF* II, 504). Η συνεχής ροή σχηματίζεται από την απειρία του παρελθόντος και του μέλλοντος. Όστε εννοιολογικά, το *παρόν* δεν υπάρχει — διότι δεν αποτελεί παρά ένα φευγαλέο όριο ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον. Αντίθετα, από την άποψη του βιώματος, μόνο το *παρόν* υπάρχει — διότι διαθέτει κάποια διάρκεια, ενώ το παρελθόν και το μέλλον υφίστανται μόνον ως δυνατότητες αναφοράς με αφετηρία το παρόν. *Πρβλ.* και A. VIRIEUX-REYMOND [1991]: 135-136.

² Augustinus, *Confessiones*, XI. §14 κ.εξ. Για το επιχείρημα της *στένωσης*, βλέπε §§19-20. Στην ελληνική έκδοση, AUGUSTINUS [1999] 2: 167-169.

σει αργότερα τόσο ο Μπερξόν όσο και η Φαινομενολογική Σχολή.¹ Επισημαίνουμε βέβαια ότι ο Αυγουστίνος δεν αφαιρεί από τη συνείδηση τη δυνατότητα μέτρησης της βιωμένης διάρκειας.

Η απόσταση όμως που χωρίζει τον Μπερξόν από τον Ζήνωνα — ή από το σκεπτικό που εκτίθεται στα λεγόμενα «Παράδοξα» — δεν είναι τόσο χρονική όσο θεωρητική, διότι ο Ελεάτης προβάλλει ως ο πιο εμβληματικός αντίπαλος του Γάλλου φιλοσόφου. Η σκέψη του τελευταίου αναπτύσσεται ακριβώς με τη σκοπιμότητα να ανατρέψει τη μεταφυσική που εγκαινιάζουν τα *Παράδοξα* και η οποία για αιώνες αναζητούσε τα ερείσματα του πραγματικού στον χώρο και την ακινησία. Στο μέτρο που και η νεότερη επιστήμη βασίστηκε σ' αυτήν τη μεταφυσική ή την αποδέχτηκε σιωπηλά ως ισχύουσα, προκλήθηκε ένα είδος «λήθης της διάρκειας» — διατύπωση του ίδιου του Μπερξόν —, αν μπορούμε να περιγράψουμε κατ' αυτόν τον τρόπο αφενός την παρερμηνεία του χρόνου και της κίνησης και αφετέρου την απώλεια του πλούτου της εσωτερικής ζωής, που χάνεται εξαιτίας της προαναφερθείσας θεωρητικής αστοχίας. Όσον αφορά το τελευταίο σημείο, αντιλαμβανόμαστε να χάνεται κυρίως η σημασία και η παρουσία του ενεργήματος της *μνήμης* για τη συνέχεια και την ουσία της ζωής.

Οπωσδήποτε, η κριτική του Μπερξόν αφορά και την αριστοτελική φυσική φιλοσοφία, κυρίως τη θεωρία του χρόνου. Η κριτική αιχμή στρέφεται ακριβώς στον θεωρητικό πυρήνα που αποδέχτηκαν τόσο οι Ελεάτες όσο και ο Αριστοτέλης: στο αξίωμα του *ισομορφισμού*, δηλαδή στη σχέση εξάρτησης του *χρόνου* από την *κίνηση*, της *κίνησης* από το *μέγεθος*. Όπως υποστηρίζεται αρχικά στα *Άμεσα δεδομένα* και επαναλαμβάνεται σταθερά σε όλο το μπερξονικό *Corpus*, η κίνηση αποτελεί φαινόμενο άλλης τάξης από τη χωρική έκταση και, κατά συνέπεια, δεν νοείται η αναγωγή του ενός στο άλλο. Διότι είναι μεν δυνατό να διαιρεθεί μία γραμμή σε μικρότερα κομμάτια δίχως σοβαρές απώλειες στην ουσία της, είναι όμως αδύνατο να αναλυθεί μια κίνηση απλή, όπως εκείνη του βέλους, σε επιμέρους κινήσεις και μάλιστα να αναλυθεί τόσο που να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το βέλος ακινητεί σε κάθε θέση. Για τον Μπερξόν, αυτό που στην πραγματικότητα συμβαίνει είναι ότι συγχέουμε την κίνηση με την τροχιά της και εξαιτίας της σύγχυσης αυτής θεωρούμε ότι μπορούμε να αναλύσουμε την κίνηση με τον ίδιο τρόπο που αναλύουμε ένα αντικείμενο στο χώρο.

Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει όσον αφορά τον χρόνο: ενώ η καθαρή χρονική διάρκεια υπάρχει σαν οργανισμός και σαν καθαρή ετερογένεια, για διευκόλυνσή μας την προβάλλουμε πάνω στον χώρο και τη νοούμε σαν ομοιογενή διαδοχή. Διαπιστώνεται λοιπόν η δυσκολία του ανθρώπινου πνεύματος να συλλάβει και να εκφράσει το γίνεσθαι στην εξέλιξή του, δυσκολία η οποία εμφανίζεται τόσο στη μαθηματική περιγραφή όσο και στη γλώσσα. Γι' αυτό μάς είναι ευκολότερη και γνωριμότερη η χρήση συντελεσμένων περιγραφών, όπως απαίτησε ο Διόδωρος, ή η άρνηση της μετακίνησης και γενικότερα της μεταβολής, όπως απαιτήσαν οι Ελεάτες. Αυτού άλλωστε καταλήγουν εντέλει και οι μαθηματικές περιγραφές της πραγματικότητας, κατά τον Μπερξόν.

¹ *Confessiones*, XI, §§34-7. Πρβλ. AUGUSTINUS [1999] 2: 181-6 και 186-90. Πολύ χρήσιμα είναι τα σχόλια της ελληνικής έκδοσης, σελ. 307-10. Για τη διαφορά αυγουστινικής και αριστοτελικής θεώρησης του χρόνου, βλ. P. RICŒUR [1985] 3: 21-42. Επισημάνανε επί τροχάδην τις παραπλήσιες θέσεις του Ι. Ντανς περί «*ρέουσας μορφής*» (*forma fluens*) και του Γρηγόριου του Ρίμινι περί «*ροής μορφής*» (*fluxus formae*), οι οποίες προέρχονται από τον 14ο αιώνα μ.Χ..

Το χάσμα λοιπόν της αριστοτελικής φυσικής σε σχέση με την μπερξονική θεωρία είναι μεγάλο, καθώς στη σκέψη του Σταγειρίτη προκαταλαμβάνεται η στενή οντολογική σχέση του *μεγέθους* με την *κίνηση* και τον *χρόνο*. Υπάρχουν εντούτοις κάποια χαρακτηριστικά σημεία στην αριστοτελική θεωρία τα οποία ενδέχεται να αποβούν καθοριστικά για το ζήτημά μας:

α) Καταρχάς κάθε επιμερισμός στην αριστοτελική φυσική διεκπεραιώνεται μέσα από το σχήμα *δυνάμει* και *ενεργεία*, ώστε το προβάδισμα δεν δίνεται στην πληθώρα των μερών που ενδέχεται να προκύψουν προκαλώντας απροσδιοριστία — όπως είδαμε να συμβαίνει στα *Παράδοξα*. Το προβάδισμα δίνεται στην αρχή της *συνέχειας* και στην αναδυόμενη *μορφή*, η οποία εξασφαλίζει την ενότητα του *μεγέθους* ή της *κίνησης* ή του *χρόνου*. Η *μορφή* αναπτύσσεται πάντα ανάμεσα στα αφηρημένα ή νοητά — πάντως λειτουργικά — όριά της και η δυναμικότητά της έγκειται εν μέρει στην ιδιότητα που έχει να περικλείει νέες ανηρημένες μορφές, οι οποίες διατηρούν τα λειτουργικά χαρακτηριστικά τους μόνον εντός των ορίων της συνέχειας. Αυτού του είδους η *συνέχεια* εντέλει ταυτίζεται εδώ με την *απειροτότητα*, νοούμενη όχι ως κατάργηση των ορίων και εξωτερική απροσδιοριστία αλλά ως δυνατότητα περαιτέρω διαιρέσεων και ενεργοποίηση δυνάμει μορφών.

β) Η φυσική επιστήμη που προσπαθεί να αναπτύξει ο Αριστοτέλης δεν βασίζεται στο *μέγεθος*, νοούμενο είτε ως έκταση είτε ως ποσότητα. Βασίζεται στο φαινόμενο της *κίνησης*, και προσπαθεί να θεμελιώσει τη γνωσιολογική της αξιοπιστία. Σ' αυτό το σημείο διαπιστώνουμε ρήξη του Σταγειρίτη με την Ακαδημαϊκή παράδοση και τις καταβολές της, η οποία επανασυνδέει τη σκέψη του με τις ιωνικές αφετηρίες της φιλοσοφίας. Ο Μπερξόν αναγνωρίζει την προσπάθεια, θεωρεί ωστόσο ότι δεν ευοδώθηκε όπως θα έπρεπε. Είναι σημαντικό πάντως ότι η έννοια του χρόνου προσαρτάται απευθείας στην κίνηση και δεν καταλήγει μια αφηρημένη νοητική αρίθμηση. Είναι ζήτημα απορίας το αν ο Μπερξόν εκκινεί από διαφορετική αφετηρία τη δική του θεωρία της χρονικής *διάρκειας*.

γ) Η αριστοτελική θεωρία ορίζει εντέλει τον χρόνο ως *αριθμό της κίνησης*. Από την άλλη πλευρά είδαμε ότι παραμένει αμφίβολη ακόμη και σήμερα η σχέση της μπερξονικής *διάρκειας* με τον αριθμό. Ως καλύτερη απάντηση θα προκρίναμε την ερμηνεία του Λαπουζάντ, σύμφωνα με την οποία η *διάρκεια* οργανώνεται πάντα ως αριθμήσιμη. Ο χρόνος, κατά τον Αριστοτέλη, θα είναι η ενεργοποίηση της αριθμήσιμης όψης της κίνησης. Και στις δύο περιπτώσεις προϋποτίθεται η διαφορεική κατάσταση της κίνησης και μία εμπειρία με αριθμήσιμα χαρακτηριστικά. Για τον Μπερξόν όμως η εμπειρία αυτή είναι μη αναγώγιμη σε εννοιολογικές επεξεργασίες, ενώ για τον Αριστοτέλη δεν τίθεται επιστημολογικό πρόβλημα κατά την αναγωγή της χρονικότητας στη μαθηματική έκφραση.

Το ζήτημα εντέλει για μας θα είναι αν, μέσα από αυτήν την κριτική, μπορούμε να ανακινήσουμε έναν διάλογο, ώστε να οδηγηθούμε σε πιο καίριες και επωφελείς αναγνώσεις της αριστοτελικής θεωρίας για τον χρόνο και τη μνήμη, αξιοποιώντας ορισμένες βασικές θεωρητικές απαιτήσεις, οι οποίες είδαμε να διαδραματίζουν ζωτικό ρόλο στην μπερξονική σκέψη. Τέτοιες θα ήταν: η οντολογική και επιστημολογική αποκατάσταση της κίνησης, η απαίτηση της συνέχειας του χρόνου και η αποδοχή της οντολογικής διάστασης της μνήμης ταυτόχρονα με τον δυναμικό χαρακτήρα των περιεχομένων της. Παραδόξως, όσο κι αν οι δύο αναλύσεις της χρονικότητας στέκουν αντίπαλες, θα λέγαμε αφενός ότι η νεότερη

χρωστά σαφώς στην αρχαία, αφετέρου όμως ενδέχεται η νεότερη θεωρία να μας βοηθήσει να ερμηνεύσουμε με τρόπο περισσότερο γόνιμο τις αριστοτελικές αναλύσεις του χρόνου και της μνήμης.

Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στην επόμενη ενότητα ότι, αν και ο Αριστοτέλης δεν προχώρησε στην απεξάρτηση του χρόνου από τη φυσική κίνηση, θεώρησε ωστόσο ως φυσική ακόμη και την κίνηση της ψυχής, η οποία αναγνωρίζει τον χρόνο ανεξάρτητα από άλλες, εξωτερικές κινήσεις. Από κει και ύστερα, το μέλημά του στις υπάρχουσες πραγματείες υπήρξε κυρίως η επιστημολογική και όχι τόσο η οντολογική νομιμοποίηση του χρόνου. Θα εξετάσουμε επίσης κατά πόσο ευσταθεί η επίθεση του Μπερξόν στην αριστοτελική σύλληψη του χρόνου ως *αριθμού*, με την έννοια δηλαδή του διακεκριμένου πλήθους. Προς την αντίθετη κατεύθυνση, θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς ότι η κίνηση και ο χρόνος ενέχουν δυνάμει μια απειρότητα, άρα μια εσωτερική απροσδιοριστία, ακριβώς εξαιτίας της *συνέχειας* που διέπει αυτά τα φαινόμενα — και στο σημείο αυτό ο Μπερξόν μάλλον θα έπρεπε να εκτιμήσει την τόλμη της αριστοτελικής σύλληψης.

ΜΕΡΟΣ Β'

Η αριστοτελική θεωρία του χρόνου: συνέχεια και αριθμός

*Go, wondrous creature! mount where science guides,
Go, measure earth, weigh air, and state the tides;
Instruct the planets in what orbs to run,
Correct old time, and regulate the sun;
Go, soar with Plato to th' empyreal sphere,
To the first good, first perfect, and first fair;
Or tread the mazy round his follow'rs trod,
And quitting sense call imitating God;
As Eastern priests in giddy circles run,
And turn their heads to imitate the sun.
Go, teach Eternal Wisdom how to rule —
Then drop into thyself, and be a fool!*

(Alexander Pope, *An Essay on Man* : Epistle II.1, 19-30)

B1. Εισαγωγή

Η συστηματική πραγμάτευση του χρονικού φαινομένου από μέρους του Αριστοτέλη αναπτύσσεται στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*, στα πλαίσια ενός σχεδίου που περιλαμβάνει τη μελέτη της *κίνησης* (ΦΑ, Γ' 1-3), του *απείρου* (ΦΑ, Γ' 4-8), του *τόπου* (ΦΑ, Δ' 1-4), του *κενού* (ΦΑ, Δ' 5-9) και τέλος του *χρόνου* (ΦΑ, Δ' 10-14). Η διάταξη αυτή αντικατοπτρίζει και μια θεωρητική επιλογή η οποία έχει την ιδιαίτερη σημασία της, καθώς ο *χρόνος* συγκαταλέγεται από τον φιλόσοφο ανάμεσα στα αντικείμενα που είναι δυνατό να απασχολήσουν τη φυσική φιλοσοφία, δηλαδή τον τομέα της φιλοσοφίας που μελετά ζητήματα τα οποία σχετίζονται με την *κίνηση*, σύμφωνα με τις αρχές του βιβλίου Β' των *Φυσικών*. Οπωσδήποτε, μια τέτοιου είδους επιλογή δεν θα πρέπει να θεωρηθεί αυτονόητη, οπότε καλούμαστε να διευκρινίσουμε τους όρους υπό τους οποίους συντελείται.

Γενικά θα λέγαμε ότι τόσο το εννοιολογικό περιεχόμενο των *Φυσικών* από μόνο του όσο και ο τρόπος προσέγγισης των διαφόρων θεμάτων μάς οδηγεί να συμπεράνουμε ότι δεν πρόκειται για το είδος της — μηχανικής κυρίως — φυσικής που έχουμε συνηθίσει. Μάλλον έχουμε να κάνουμε με ένα είδος μεταφυσικής ή, σωστότερα, φιλοσοφίας της επιστήμης, η οποία προσπαθεί να διαλευκάνει γενικές έννοιες ή αρχές οι οποίες περιγράφουν καίριες όψεις της ύπαρξης του φυσικού κόσμου και άρα μπορούν να καθοδηγήσουν τη μελέτη του.¹

Ειδικά όσον αφορά την έννοια του *χρόνου*, δεν θα υποστηρίζαμε ότι η αριστοτελική προσέγγιση υπήρξε τόσο ρηξικέλευθη, όσο για πολύν καιρό διατεινόταν η ερμηνευτική φιλολογία. Ένας παραπλήσιος ορισμός του *χρόνου ως αριθμού της κίνησης*, απ' ό,τι μπορούμε να διαπιστώσουμε, χρησιμοποιούνταν ήδη από τον Πλάτωνα, ίσως και από άλλους Ακαδημαϊκούς. Βασικά αξιώματα που υιοθετεί ο Σταγειρίτης στη μελέτη του *χρόνου* βρίσκονται ήδη σε εφαρμογή στα ελεατικά *Παράδοξα*. Η καθαυτό προσφορά του Αριστοτέλη λοιπόν θα πρέπει μάλλον να αναζητηθεί αλλού: στην προσπάθειά του να ενταχθεί ο χρόνος στον φυσικό κόσμο και να αποκτήσει σύμμετρη λογικότητα, ώστε να καταστεί μια διάσταση πρόσφορη για περαιτέρω εξηγήσεις. Προκειμένου να εξυπηρετήσει αυτόν τον στόχο, ο φιλόσοφος συναρτά τον *χρόνο* με την *κίνηση* και την *κίνηση* με το *μέγεθος*, στα πλαίσια μιας ισομορφικής θεώρησης, η οποία βασίζεται στην οντολογική συνθήκη της *συνέχειας*. Η συνθήκη αυτή πηγάζει από το εκτατό *μέγεθος*, το οποίο είναι πρωταρχικά συνεχές και μεταδίδει την ιδιότητά του αυτή στην *κίνηση* και στον *χρόνο*. Σε αντίθεση λοιπόν με ό,τι υποτίθεται ότι θα συνεπαγόταν ο βασικός ορισμός του, που θέλει τον *χρόνο αριθμό της κίνησης*, κεφαλαιώδης προϋπόθεση που θέτει ο Αριστοτέλης είναι η διάσταση του *χρόνου* να διέπεται από *συνέχεια*.

¹ Δες επ' αυτών και την Εισαγωγή του Β. ΚΑΛΦΑ [1999]*: 20-21 στο βιβλίο Β' των *Φυσικών*.

Παρατηρούμε συχνά ωστόσο το παραπάνω θεωρητικό πλαίσιο να υποσκελίζεται από τους μελετητές και έτσι να απομονώνεται ο ορισμός του χρόνου από τις προϋποθέσεις του, με συνέπεια να αναπτύσσεται τάση παρερμηνείας μίας από τις πιο αξιόλογες προσπάθειες στοχασμού του χρονικού αινίγματος. Έτσι, για παράδειγμα, αν ακολουθήσουμε τις απαιτήσεις της μπερξονικής προσέγγισης, θα πρέπει να θεωρήσουμε τον αριστοτελικό χρόνο ως κατεξοχήν παράδειγμα αλλοίωσης της χρονικότητας, στο μέτρο που η σύγχυση της χρονικής διάρκειας με την αριθμητική δομή εισάγει τον *χώρο* στη χρονικότητα και τη νοθεύει. Και δεν μπορούμε να μην παραδεχτούμε ότι η κατηγορία του Γάλλου φιλοσόφου είναι βάσιμη. Αυτό όμως που μπορούμε να κάνουμε για την υπεράσπιση του Αριστοτέλη είναι να δείξουμε ότι είχε ως έναν βαθμό συνείδηση του προβλήματος και ότι σε καμία περίπτωση δεν απαρνείται τη *συνέχεια* του χρόνου. Το αντίθετο, βασίζεται πάνω σ' αυτήν τη συνθήκη, προκειμένου να θεωρήσει τη χρονική μορφή ακόμη και στη μαθηματική της εκδοχή. Εξάλλου, από την άλλη πλευρά, είδαμε να διαγράφεται μία προοπτική θεώρησης της μπερξονικής *διάρκειας* υπό αριθμητική συγκρότηση.

Συνέπεια αυτών θα είναι αφενός μεν να δημιουργείται μία αντιπαράθεση σε καθοριστικό για τη σύλληψη της χρονικότητας ζήτημα, αφετέρου δε να διακρίνεται ένα περιθώριο σημαντικής σύμπτωσης απόψεων ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους, η οποία γίνεται περισσότερο εμφανής στο παρεξηγημένο έργο του Μπερξόν με τίτλο *Διάρκεια και ταυτοχρονία* (*Durée et Simultanéité*), όπου ο φιλόσοφος αντιπαρατίθεται στη θεωρία της σχετικότητας του Ά. Αϊνστάιν. Η προοπτική του συμπαντικού χρόνου, όπως ανιχνεύεται εκεί από τον Μπερξόν, βλέπουμε ουσιαστικά να συμφωνεί με την αριστοτελική χρονική αντίληψη. Μάλιστα και στις δύο περιπτώσεις οι φιλόσοφοι δεν απευθύνονται κατευθείαν στον καθολικό χρόνο αλλά ξεκινούν από την επιμέρους χρονικότητα των επίγειων κινήσεων, για να αναχθούν τελικά στην οικουμενική χρονική διάσταση.

Για τον Μπερξόν βέβαια απαραίτητο κριτήριο χρονικότητας είναι η συνείδηση που διαισθάνεται τη *διάρκεια*. Μπορούμε άραγε να ισχυριστούμε κάτι αντίστοιχο και για τον Αριστοτέλη, ότι δηλαδή διατυπώνεται στα κείμενά του η προϋπόθεση της αισθητικότητας του χρόνου; Θα ανιχνεύσουμε προοδευτικά την προοπτική μιας θετικής απάντησης στο συγκεκριμένο ερώτημα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο Σταγειρίτης τοποθετείται με σαφήνεια και χωρίς παλινωδίες επ' αυτού. Μπορούμε ωστόσο να συγκροτήσουμε με βάση τα γραπτά του μια τέτοιου είδους ερμηνεία. Έχουμε τότε να κερδίσουμε μία εντελώς διαφορετική κατανόηση της έννοιας του *χρόνου* στην αριστοτελική φιλοσοφία, αναπάντεχα μοντέρνα και πολυδιάστατη. Η μπερξονική σκέψη, από την πλευρά της, θα αποδειχθεί κατ' αυτόν τον τρόπο ιδιαίτερα γόνιμη ως ερμηνευτική αφετηρία και μάλιστα ενδέχεται να φανεί ότι ολοκληρώνει μία σημαντική φάση της φιλοσοφικής σκέψης, το νήμα της οποίας εκτείνεται από την αρχαία εποχή.

Τα ζητήματα αυτά θα επιχειρήσουμε να πραγματευτούμε στη συνέχεια.

B2. Προγενέστερες του Αριστοτέλη θεωρίες για τον χρόνο

Η φιλοσοφική θεματοποίηση της έννοιας του *χρόνου* δεν θα πρέπει να θεωρείται έργο του Αριστοτέλη. Φαίνεται ότι το συγκεκριμένο πεδίο είχε ήδη συγκροτηθεί ως οικεία προβληματική, όταν ο Σταγειρίτης καταπιάνεται με τη μελέτη του, στα μέσα του 4ου αιώνα π.Χ. Η προσπάθεια μάλιστα του Αριστοτέλη να διαφοροποιηθεί από προηγούμενες φιλοσοφικές τοποθετήσεις γίνεται εμφανής στο διαλεκτικό μέρος της πραγμάτευσής του. Πράγματι, μετά από μια εισαγωγική ενότητα όπου παρατίθενται οι απορίες σχετικά με την *ύπαρξη* ή μη του *χρόνου* (217b – 218a 30) — απορίες οντολογικής υφής οι οποίες θα μείνουν αναπάντητες — η πραγμάτευση περνά στο ζήτημα της *φύσης* του, το οποίο, λαμβάνοντας υπόψη την πολυσχιδία των προγενέστερων θεωριών, συνεχίζει και αυτό να παρουσιάζει αρκετές δυσχέρειες.

Ο φιλόσοφος αναφέρεται τότε επιγραμματικά σε δύο ομάδες παραδεδομένων θεωρητικών προσεγγίσεων, τις οποίες θα ονομάσουμε συμβατικά Θ^1 και Θ^2 , χωρίς να κατονομάζει ρητά τους εισηγητές ή τους εκπροσώπους τους. Αναφέρεται δηλαδή:

Θ^1 Σε μία μερίδα φιλοσόφων («*οί μὲν...*») που υποστηρίζουν ότι *ο χρόνος είναι η περιφορά του σύμπαντος* («*ἢ τοῦ ὅλου κίνησις*», ΦΑ, Δ' 10. 218a 33).

Θ^2 Και σε μια δεύτερη μερίδα φιλοσόφων («*οί δὲ...*») που υποστηρίζουν ότι *ο χρόνος ταυτίζεται με την ουράνια σφαίρα* («*ἢ σφαῖρα αὐτή*», ό.π., 218b 1).

Το κείμενο δεν μας δίνει περαιτέρω πληροφορίες για να προσδιορίσουμε την ταυτότητα των φιλοσόφων στους οποίους αναφέρεται, οπότε συσκοτίζεται και η προσπάθεια να διασταυρώσουμε το περιεχόμενο των θεωριών τους. Δεν αποκλείεται λοιπόν το ενδεχόμενο ο Αριστοτέλης να προβαίνει σε ερμηνευτικές επιλογές, χάριν συντομίας, ώστε να ομαδοποιούνται εδώ ετερογενείς θεωρητικές προσεγγίσεις καθώς προετοιμάζει την έκθεση της δικής του, περισσότερο επεξεργασμένης ανάλυσης. Ωστόσο, παρότι η επιγραμματική διατύπωση και η ανωνυμία των αναφορών δεν επιτρέπουν έναν ικανοποιητικό βαθμό βεβαιότητας, μπορούμε, με τη βοήθεια των αρχαίων σχολιαστών, να ανιχνεύσουμε ορισμένους συσχετισμούς και να συνθέσουμε ένα πλαίσιο πιθανών αντιστοιχιών. Προς αυτή την κατεύθυνση θα κινηθούμε στη συνέχεια, συσχετίζοντας τη Θ^1 κυρίως με τον Πλάτωνα και τη Θ^2 κυρίως με τη σχολή των Πυθαγορείων.

B2.1 Η ταύτιση του χρόνου με την ουράνια σφαίρα (Θ²)

Ας ξεκινήσουμε κάπως αντίστροφα, από τη δεύτερη ομάδα θεωρητικών, διότι η αξιωσή τους είναι εκείνη που φαίνεται φιλοσοφικά λιγότερο ισχυρή. Σχετικά με τους φιλοσόφους που υπονοούνται στην ομάδα Θ², υπάρχει η υπόθεση — στην οποία συνηγορούν και αρκετές από τις αρχαίες πηγές που διαθέτουμε — ότι κατά πάσα πιθανότητα πρόσκεινται σε κύκλους των Πυθαγορείων. Είχαν πράγματι φτάσει οι Πυθαγόρειοι σε μια τέτοια σύλληψη της σφαιρικότητας για το σύμπαν και τον χρόνο; Το πεδίο της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας παραμένει ομολογουμένως απρόσφορο για την εξακρίβωση τέτοιων στοιχείων. Όμως ο Th. L. HEATH [1921] 1: 205-7 εκφράζεται με ενθουσιασμό για τις αστρονομικές γνώσεις που οι Έλληνες διέθεταν ήδη από την εποχή του Πυθαγόρα, δηλαδή τον 6ο αιώνα π.Χ.. Περισσότερο συγκρατημένος, ο D. R. DICKS [1970]: 96-7 θεωρεί ότι στους Πυθαγόρειους οφείλεται η εδραίωση της ιδέας για τη σφαιρικότητα του σύμπαντος από τα τέλη του 5ου αιώνα π.Χ., καθώς και η ιδέα της περιστροφής των ουράνιων σωμάτων γύρω από ένα νοητό κέντρο.¹ Σημαντικό στοιχείο που συνηγορεί στα παραπάνω αποτελεί και το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης επικαλείται ένα παράδειγμα ηλιοκεντρικού πλανητικού συστήματος αποδίδοντάς το σε Πυθαγόρειους φιλοσόφους.²

Πέρα από τη σχετική μαρτυρία του Σταγειρίτη, διαθέτουμε ειδικότερα — όμως από τρίτο χέρι — έναν πυθαγόρειο ορισμό για τον χρόνο, ο οποίος παραδίδεται από τον Αέτιο, σύμφωνα με τον οποίο «*χρόνος είναι η σφαίρα του περιέχοντος*».³ Αν επιμείνουμε κατά γράμμα στη διατύπωση του Αέτιου, μπορεί να αντιληφθεί κανείς ότι η ύπαρξη του χρόνου φαίνεται να περιορίζεται στην περιβάλλουσα (περιέχουσα) τον κόσμο σφαίρα, ανεξάρτητα από τα συμβάντα που μπορεί να λαμβάνουν χώρα εντός της. Εντούτοις, παρά την εμφανή ομοιότητα, δεν είναι εύκολο να επιβεβαιώσουμε ότι οι δύο ορισμοί συμπίπτουν στη θεωρία στην οποία αναφέρεται ο Αριστοτέλης, καθώς ο βασικός όρος, «*το περιέχον*», είναι αρκετά

¹ Σύμφωνα με μια μαρτυρία του αστρονόμου Γέμινου (*Είσαγωγή εις τὰ φαινόμενα*, Α' 19-21), από τον 1ο αιώνα π.Χ., η ιδέα της κυκλικότητας των ουράνιων κινήσεων προήλθε από τους Πυθαγόρειους. Φαίνεται ωστόσο ελάχιστα πειστική ως μαρτυρία, δεδομένου ότι η συστηματική παρατήρηση των ουράνιων κινήσεων είχε ήδη πίσω της σημαντική ιστορία στους λαούς της Μεσοποταμίας και μάλιστα τους Βαβυλώνιους (Χαλδαίοι).

² ΠΟ, Β' 13. 293a 15 – 293b 32 = DK (58): B37. Ο Αέτιος, στηριζόμενος πιθανότατα στον Θεόφραστο, αποδίδει το σύστημα αυτό στον Φιλόλαο (*Placita*, II.ζ', 7 και III.ια', 10-17 = DK [44]: A16 και A17). Στα πλαίσια της κοσμολογίας των Πυθαγορείων συναντάμε για πρώτη φορά και την υπόθεση ότι η γη κινείται, όπως και τα υπόλοιπα ουράνια σώματα, γύρω από μία κεντρική εστία. Δες τη σχετική συζήτηση στον DICKS [1970]: 87 κ.εξ., μαζί με το σχήμα της σελ. 92.

³ Το σχετικό απόσπασμα από τον Αέτιο αναφέρει: «*Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι*» (*Placita*, I. κα', 1-3 [από την *Ἐπιτομή* του Πλουτάρχου] = I. 21, 1 [σύμφωνα με την *Ἐκκλησιαστική ιστορία* του Στοβαίου] = DIELS [1879]*: 318 και DK [58]: B33a). Οι Νηλς και Κραντς συσχετίζουν ανεπιφύλακτα την αναφορά του Αριστοτέλη και τον παρόντα ορισμό καταγράφοντάς τα μαζί ως αποσπάσματα (58:) B33 και 33a.

ασαφής. Ο Φιλόλαος, για παράδειγμα, με τον όρο «*περιέχον*» αναφέρεται στην περιοχή της αμετάβλητης και καθαρής εξωτερικής φωτιάς που περιβάλλει το υπόλοιπο σύμπαν. Τα μεταβαλλόμενα ουράνια σώματα, δηλαδή οι πλανήτες, ο Ήλιος, η Σελήνη, η Γη και η Αντιχθόνα, τοποθετούνται στην εσωτερη περιοχή του σύμπαντος, την οποία αποκαλεί «*κόσμο*».¹ Ὡστε για τον Φιλόλαο η «*σφαίρα του περιέχοντος*» φαίνεται να είναι η εξωτερική περιοχή του σύμπαντος, η περιοχή των άστρων. Το στοιχείο αυτό μπορεί να συνδυαστεί με μία άλλη μαρτυρία, η οποία ανάγεται και αυτή στον Φιλόλαο και η οποία αναφέρεται στην κατασκευή του κόσμου από τα πέντε κανονικά πολύεδρα (ή πλατωνικά στερεά): ο *κύβος*, η *πυραμίδα*, το *οκτάεδρο* και το *εικοσάεδρο* σχηματίζουν τα τέσσερα βασικά στοιχεία (αντίστοιχα: γη, φωτιά, αέρας, νερό), ενώ το *δωδεκάεδρο* αντιστοιχεί στην «*του παντός σφαίραν*» και σχετίζεται με τον χρόνο.² Ενδεχομένως λοιπόν αυτό να σχετίζεται και με τον ισχυρισμό του Αριστοτέλη ότι οι Πυθαγόρειοι «*τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν*», ταυτίζουν δηλαδή τα ουράνια σώματα με αριθμούς και θεωρούν πως ακόμη και οι μονάδες των αριθμῶν διαθέτουν μέγεθος.³ Επίσης, από μια μαρτυρία του Στοβαίου, που βασίζεται στο απωλεσθέν σήμερα αριστοτελικό έργο *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*, μαθαίνουμε για μια παράξενη κοσμολογία, σύμφωνα με την οποία ο ουρανός είναι ένας, διαπερνάται όμως από *χρόνο*, *πνοή* και *κενό*, στοιχεία που προέρχονται από το *ἀπειρο*.⁴ Πιθανότατα οι περιγραφές αυτές να σχετίζονται με την ιδέα ότι, προκειμένου να δημιουργηθεί ο κόσμος, η πρωταρχική ενότητα (*ἕν*) διαπερνάται από το «*ἀπειρον*» και έτσι προκαλούνται οι αλληπάλληλες διακρίσεις των πραγμάτων. Παρόμοια διαδικασία φαίνεται να ενεργοποιείται κατά τη γέννηση ενός ζωτανού οργανισμού, καθώς το νεογέννητο βρέφος αναψύχεται χάρη στην έξωθεν ανα-

¹ Αέτιος, *Placita*, II. 7, 7 = DIELS [1879]*: 336 = DK (44): A16.

² DK (44): A15 = Αέτιος, *Placita*, II. 6, στ. 17 κ.εξ. Παράβαλε σχετικά με τα υλικά του κόσμου το απόσπασμα (44:) B12, όπου τη θέση του δωδεκάεδρου παίρνει ο *αιθέρας*. Η στενή σχέση που διαφαίνεται ανάμεσα στο σχήμα του δωδεκάεδρου και στη διάσταση του *χρόνου*, στα πλαίσια τόσο της πυθαγόρειας όσο και της πλατωνικής κοσμολογίας, έχει επισημανθεί από τους μελετητές με αφορμή την παράλειψη του συγκεκριμένου στερεού από την κοσμολογική κατασκευή του πλατωνικού *Τίμαιου*. Ήδη από το 1924 ο Μ. Γκερού (M. Gueroult) είχε επισημάνει την ταύτιση του δωδεκάεδρου με το σύμπαν, στο άρθρο του «Le X^e livre des *Lois*.» *Revue des Études Grecques*, XXXVII (1924): 40 (παραθέτω την πληροφορία σύμφωνα με τον J.-F. Mattéi). Η απουσία του δωδεκάεδρου από την κοσμολογία του *Τίμαιου* εξηγείται από τον J.-F. ΜΑΤΤΕΪ [1997] ακριβώς λόγω της ταύτισής του με την ουράνια σφαίρα και όχι με τα συστατικά της, μια θεωρία ψήγματα της οποίας συναντάμε και σε άλλους πλατωνικούς διαλόγους (πρβλ. *Φαίδων*, *Πολιτεία*), όπου χρησιμοποιείται η εικόνα του πολυεδρικού, πολύχρωμου σύμπαντος.

³ *ΜΦ*, Μ' 6. 1080b 18-20. Η θεωρητική συνάφεια που υπονοείται ανάμεσα στις θ^1 και θ^2 δεν θα πρέπει να ξενίσει, καθώς αποτελεί γνωστή παραδοχή του Αριστοτέλη η στενή σχέση της πυθαγόρειας (κατω-Ιταλικής) και της πλατωνικής φιλοσοφίας (δες και *ΜΦ*, Α' 6. 987a 29-31).

⁴ Ιωάννης Στοβαίος, Έκλογαί, I.18.ι^ο (Wachsmuth και Hense) = W. D. Ross [1955]*²: απόσπ. 11 (= Rose² 196, Rose³ 201): «*τὸν μὲν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν ὃ διορίζει ἐκάστων τὰς χώρας αἰεὶ*». Η αποδοχή του χωρίου θα πρέπει να γίνει με κάποια επιφύλαξη. Σε ένα χωρίο των *Φυσικῶν* (*ΦΑ*, Γ' 5. 204a 32-34 = DK [58]: B29), ο Αριστοτέλης προσάπτει στους Πυθαγόρειους ότι μεταχειρίζονται το *ἀπειρο* σαν αυθύπαρκτη ουσία και μάλιστα ότι το επιμερίζουν. Αλλού δε παρατηρεί ότι οι Πυθαγόρειοι αποδέχονται την ύπαρξη του *κενού*, το οποίο διεισδύει από το *ἀπειρο* στον ουρανὸν σαν αναπνοή, λειτουργώντας ως διακριτικὸ των αριθμῶν και των πραγμάτων (*ΦΑ*, Δ' 6. 213b 22-27 = DK [58]: B30). Επιβεβαιώνεται επομένως ο Στοβαίος από τον Αριστοτέλη, ὅσον αφορά στον ρόλο του απείρου και του κενού, αλλά απουσιάζει η άμεση και συγκεκριμένη αναφορά στον χρόνο. Δες και κεφάλαιο A2.2.4.γ).

πνοή, το «*πνεῦμα*». Στην αφετηρία αυτών των ιδεών βρίσκεται πιθανότατα το δόγμα της αναλογίας *μεγάλοσμοου-μικρόσμοου*, το οποίο διευκολύνει τέτοιου είδους παραδοχές.¹ Αν πάντως η παραπάνω θεωρία ισχύει, τότε η κοσμολογία των Πυθαγορείων εκτίθεται στην κριτική ότι επιμερίζει το *άπειρο* και ότι αντιμετωπίζει το *χρόνο* και το *κενό* σαν διακριτές οντότητες (δες Α2.2.4.γ).

Τέτοιου είδους παραδοχές, όπως παρατηρεί ο W. BURKERT [1962]: 76, οφείλονται στην ευρέως διαδεδομένη κατά τον 5ο αι. π.Χ. αντίληψη που συσχετίζει την ουράνια σφαίρα με τον καθολικό χρόνο, αντίληψη την οποία χαρακτηρίζει προ-φιλοσοφική.² Με βάση τις υφιστάμενες μαρτυρίες, διαπιστώνουμε ότι η αντίληψη αυτή διείσδυσε έως ένα βαθμό στις πυθαγόρειες κοσμολογίες και απόηχοί της εμφανίζονται και στον Αριστοτέλη.³ Αντίστοιχες συλλήψεις με πιο ευφάνταστο χαρακτήρα βρίσκουμε αργότερα στις ορφικές δοξασίες, όπου ο θεοποιημένος Χρόνος προβάλλεται ως πρωταρχική, αρσενικοθήλυκη θεότητα, που ενίοτε συγχέεται με την Ανάγκη και καλύπτει τον κόσμο ως τα όριά του.⁴ Υπάρχουν επομένως βάσιμα στοιχεία για να αποδεχτούμε, με αρκετή δόση σύνεσης, ότι ορισμένοι Πυθαγόρειοι θεωρούσαν την εξωτερη περιοχή του σύμπαντος *πηγή του χρόνου*, εννοώντας με αυτό τη σφαίρα των αναλλοίωτων και σταθερών (ως προς την περιφορά τους) άστρων.

Ο Σιμπλίκιος πλειοδοτεί από την πλευρά του στην πυθαγόρεια προέλευση της θεωρίας που υπονοεί ο Αριστοτέλης, στηριζόμενος σε ένα κείμενο με τίτλο *Περί του παντός ή Κατηγορία*, το οποίο ο ίδιος αποδίδει εσφαλμένα στον Αρχύτα.⁵ Ο υποτιθέμενος ορισμός του Αρχύτα για τον χρόνο έχει ως εξής: «[ενν. χρόνος] *κινάσιός τινος αριθμός ή και καθό-*

¹ Η επισήμανση του συσχετισμού κοσμολογίας και εμβρυολογίας διαμέσου της ιπποκρατικής ιατρικής ανήκει κατά πρώτο λόγο στον Α. OLERUD [1951]: 50-57. Οι μαρτυρίες αποδίδουν την εμβρυολογία στον Φιλόλαο, ωστόσο δεν θα πρέπει να θεωρηθούν ασφαλείς (βλ. DK [44]: A27, απόσπασμα από τον λεγόμενο «Ανώνυμο [πάπυρο] του Λονδίνου», ο οποίος περιέχει επιτομές από την *Ιστορία της Ιατρικής* του Μένωνα, μαθητή του Αριστοτέλη. Δες επίσης το — νόθο — απόσπασμα C21 από τον Ι. Στοβαίο, *Έκλογαί*, I.20.2). Αναλυτικά αναφέρεται στη θεωρία ο W. BURKERT [1962]: 36-37, ενώ επιγραμματικά την αναφέρει και ο Ch. KAHN [2001]: 54-55.

² Ο W. BURKERT [1962]: 76, σημ. 145, παραθέτει ένα σχετικό απόσπασμα από τον κωμικό ποιητή Έρμιππο (περίπου 430-420 π.Χ.), όπου ο *χρόνος* με την έννοια του *ενιαυτού* έχει στρογγυλή όψη, κυκλική εξέλιξη, περιλαμβάνει τα πάντα και είναι άπειρος (απόσπ. 4 = Στοβαίος, *Έκλογαί*, I.8.36). Διασώζεται επίσης ένα σημαντικό απόσπασμα από την τραγωδία *Πειρίθους* του Κριτία (ή του Ευριπίδη;) όπου ο χρόνος παρουσιάζεται να περιβάλλει τον ουρανό σε ακατάπαυστη ροή, γεννώντας τον εαυτό του (DK [88]: B18a: «*άκάμας τε χρόνος περί τ' άένάφ ρεύματι πλήρης φοιτῆ τίκτων αύτός έαυτόν*»), ενώ σε άλλο απόσπασμα από τον *Σίσυφο* του Κριτία (;) ο ουρανός αποκαλείται «*χρόνου ποίκιλμα*» και ο χρόνος «*τέκτων σοφός*» (DK [88]: B25a).

³ Στο έργο του *Περί ουρανού* (Α' 9. 279a 11 – b 3), ο φιλόσοφος αναφέρεται στον θεϊκό «*αίωνα*», ο οποίος περιβάλλει τον κόσμο. Δες το σημείο αυτό και παρακάτω, σε σχέση με τον Πλάτωνα.

⁴ Ο KERN [1922]*: αποσπάσματα 54-59, 65-66, 68, 70. Στην ορφική παράδοση αναφέρονται δύο εκδοχές του χρόνου, η μία τερατώδης με τη μορφή του ερπετού, η άλλη εξανθρωπισμένη στη μορφή ενός στοχαστικού γέροντα. Ο GUTHRIE [1952]: 157 θεωρεί ότι η μορφή του ερπετού θα πρέπει να θεωρηθεί παλαιότερη, ανατολικής προέλευσης παράσταση του χρόνου, ενώ η δεύτερη η εξελληνισμένη εξέλιξη της αρχικής ιδέας. Η μορφή του ερπετού θεωρείται γενικά από τους ανθρωπολόγους τυπικό σύμβολο της διαρκούς ανανέωσης και της κυκλικής επανάληψης. Οι Ορφικοί υπήρξαν οι μόνοι ανάμεσα στην πλειάδα των θρησκευτικών και φιλοσοφικών αιρέσεων της αρχαίας Ελλάδας που αναβίβασαν συνειδητά τον Χρόνο σε θεότητα — αν δεν ταυτίσουμε τη μορφή αυτή με τον Κρόνο (απ. 68).

⁵ Οι DK (47): B9 απαριθμούν ποικίλες εκδοχές του τίτλου και το περιλαμβάνουν στα νόθα συγγράμματα η πατρότητα των οποίων αποδίδεται στον πυθαγόρειο φιλόσοφο από τον Τάραντα.

λω διάστημα τᾶς τῶ παντὸς φύσιος».¹ Κατά τον W. D. Ross [1936]*: 596 (επί του 218b 1), η διάζευξη που εμπεριέχεται στη διατύπωση του ορισμού είναι λογικά αδικαιολόγητη και ως προς το πρώτο σκέλος της είναι φανερό ότι αποτελεί προϊόν επίδρασης του αριστοτελικού ορισμού για τον χρόνο. Όσον αφορά το δεύτερο σκέλος, ο Σιμπλίκιος καταγίνεται να πείσει ότι ο όρος «διάστημα» δεν αναφέρεται σε κάποιο είδος έκτασης αλλά σε αυτό που θα λέγαμε, κατά τον Πλωτίνιο, «διάσταση» ή, κατά τον Αριστοτέλη, «έκσταση». (DIELS [1882]*: 788. 16-32). Επιδιώκει δηλαδή να προσδώσει στην πυθαγόρεια θεωρία του χρόνου ψυχολογική διάσταση, μια προσπάθεια της οποίας ίχνη διαπιστώνουμε και στον Πλούταρχο.² Θα πρέπει επομένως να θεωρήσουμε εμφανή την επίδραση του νεοπλατωνισμού στο σκέλος αυτό της παράδοσης που αναφέρεται στον Αρχύτα και, κατά συνέπεια, αβέβαιη.

Καταλήγουμε, με βάση όλα όσα επώθηκαν παραπάνω, στο γενικό συμπέρασμα ότι η θεωρία Θ^2 θα μπορούσε πράγματι να έχει διατυπωθεί και υποστηριχθεί από Πυθαγόρειους φιλοσόφους, με πιθανότερη πηγή προέλευσης τον Φιλόλαο. Ωστόσο το ακριβές περιεχόμενό της δεν μπορεί να καθοριστεί με ακρίβεια, λόγω έλλειψης τεκμηρίων. Η μαρτυρία του Αριστοτέλη, όσο έγκυρη κι αν θεωρηθεί, παραμένει αρκετά ελλιπής για να μας οδηγήσει σε ασφαλή συμπεράσματα. Ωστόσο αυτό το οποίο μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε είναι ότι ο προβληματισμός για τη φύση και την επίδραση του Χρόνου, όπως κι αν τον εννοήσει κανείς, έχει ξεκινήσει αρκετά νωρίς στην ελληνική σκέψη, με πρωτεργάτες κυρίως τους Ορφικούς και τους Πυθαγόρειους.

B2.2 Ο χρόνος ως κίνηση του όλου (Θ^1)

Όσον αφορά τη θεώρηση του τύπου Θ^1 , διαθέτουμε μία ευρείας αποδοχής παράδοση που διαμορφώθηκε κυρίως από τους αρχαίους σχολιαστές του Αριστοτέλη και η οποία συνδέει την αναφορά στο συγκεκριμένο χωρίο με την περιγραφή της δημιουργίας του *χρόνου*

¹ Σιμπλίκιος κατά DIELS [1882]*: 786. 12-13· *πρβλ.* και 700. 19-22. Ο Σιμπλίκιος έχει υπόψη του υπόμνημα του Ιάμβλιχου στο συγκεκριμένο κείμενο, τον οποίο πάντως υποπτεύεται για παρεφθαρμένη απόδοση του αρχικού κειμένου.

² Κατά τον Πλούταρχο, ο Πυθαγόρας όριζε το χρόνο ως «*τὴν τούρανου ψυχὴν*» (*Πλατωνικά ζητήματα*, 1007b), θεωρώντας τον έτσι ως ένα είδος πρωταρχικής αιτίας που συνέχει όλη τη φύση προσδίδοντας συμμετρία και τάξη στην κίνησή της. Η απόδοση του συγκεκριμένου ορισμού στην πυθαγόρεια διδασκαλία (προτάθηκε από τον A. DELATTE το 1915) δεν είναι πάντως βέβαιη. Ο H. CHERNISS [1935]: 214-216 συσχετίζει τη μαρτυρία με εκείνη που προέρχεται από το έργο του Αριστοτέλη *Περὶ Πυθαγορείων* (W. D. Ross [1955]*²: απ. 11 από τον Στοβαίο), όπου όμως ο χρόνος περιγράφεται ως εξωτερική οντότητα ως προς τον ουρανό. Η διατύπωση του Πλούταρχου μοιάζει να είναι νεοπλατωνικής προέλευσης και ίσως θα πρέπει να συσχετιστεί με τον ορισμό που δίνεται από τον Σπεύσιππο για την ψυχή ως «*ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ*» (απ. 40 Lang = Ιάμβλιχος κατά Στοβαίο I. 49. 32).

στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα (37c – 39e), παρότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν μας παρέχει κανένα σαφές στοιχείο.¹

Οι αναφορές του *Τίμαιου* στον χρόνο προτιμώνται, διότι είναι θεματικά περισσότερο καίριες και πλησιέστερες στη φυσικού τύπου ανάλυση από τις αντίστοιχες που βρίσκουμε στον *Παρμενίδη*, όπου συνδέονται με ζητήματα διαλεκτικής ενολογίας. Πρόκειται κυρίως για την περίφημη αποστροφή του Πλάτωνα που ορίζει το χρόνο ως κινούμενη εικόνα της αιωνιότητας, ένα αντίγραφο που μιμείται την αιωνιότητα, κινούμενο σύμφωνα με τον αριθμό.² Αυτή, εν πάση περιπτώσει, είναι η κλασική ερμηνεία του πλατωνικού κειμένου, η οποία πάντως δεν παύει να εγείρει σημαντικά ερωτήματα, τόσο συντακτικά όσο και νοηματικά. Πιο συγκεκριμένα, δεν είναι σαφές στις πλατωνικές διατυπώσεις ούτε το νόημα του όρου «*αίων*», σημείο που αποτέλεσε πεδίο αντιπαράθεσης ανάμεσα στους μελετητές, ούτε το νόημα των προσδιορισμών «*έν ένι*» και «*κατ' αριθμόν*» ούτε και των συντακτικών σχέσεων που συνδέουν μεταξύ τους τους διάφορους όρους.³ Αξιοπεριεργό επίσης είναι το γεγονός, όπως παρατήρησε ο R. BRAGUE [1982]: 13-27, ότι η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση που θέλει τον χρόνο εικόνα της αμετάβλητης αιωνιότητας εμφανίζεται πολύ όψιμα στα πλαίσια της πλατωνικής παράδοσης, ενώ το νόημά της θεμελιώνεται φιλοσοφικά από τον Πλωτίνο.⁴

¹ Η παραπομπή στον *Τίμαιο* υποδεικνύεται από τους Εύδημο, Θεόφραστο και Αλέξανδρο Αφροδισιέα, σύμφωνα με τον Σιμπλίκιο (βλ. DIELS [1882]*: 700. 18). Βλέπε και Θεόφραστο, *Φυσικῶν δόξαι*, απ. 15 (κατά H. DIELS [1879]*: 492).

² *Τίμαιος*, 37d: «*εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν*». Και παρακάτω: «*χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη*» (38a). Πρόκειται για την κλασική ερμηνεία της χρονικότητας στον Πλάτωνα, όπως βλέπουμε στις περισσότερες σύγχρονες μονογραφίες και μεταφράσεις: J. CALLAHAN [1948]: 3 κ.εξ., L. ROBIN [1943]* 2: 452 (μετάφραση του J. Moreau), R. SORABJI [1983]: 109, L. BRISSON [1992]*: 127, B. ΚΑΛΦΑΣ [1995]*: 213, Ph. TURETZKY [1998]: 14-16.

³ Όσον αφορά το νόημα του «*αἰῶνος*», το βασικό πρόβλημα που τίθεται σχετίζεται με το κατά πόσο η πραγματικότητα των πλατωνικών προτύπων εμπλέκεται στη *διάρκεια* ή απάδει εντελώς οιασδήποτε χρονικής διάστασης. Οπωσδήποτε το ζήτημα έχει να κάνει και με αντίστοιχες αποφάσεις στα πλαίσια της παρμενίδειας φιλοσοφίας. Έτσι ο F. M. CORNFORD [1937]*: 98 και 102 υποστήριξε πρώτος, ενάντια στη νεοπλατωνική παράδοση, ότι η *αιωνιότητα* στον Παρμενίδη και τον Πλάτωνα περιλάμβανε *διάρκεια*. Η ερμηνεία αυτή ενισχύθηκε από τους J. WHITTAKER [1968], W. VON LEYDEN [1964] και D. O' BRIEN [1985], οι οποίοι δέχτηκαν ότι η υπέρβαση της *διάρκειας* αποτέλεσε ένα θεωρητικό βήμα που προτάθηκε αιώνες μετά τον Πλάτωνα, από τους νεοπλατωνικούς και πιο συγκεκριμένα από τον Πλωτίνο (*Ἐννεάδες*, 3. 7. 2, στ. 32-33: «*αἰὼν ἀδιάστατος*»), οπότε αποτελεί αναχρονισμό η προβολή της στον *Τίμαιο*. Ο D. O' BRIEN [1985]: 65-66 διέκρινε εν προκειμένω ανάμεσα στη *χρονική διάρκεια* του μεταβαλλόμενου κόσμου και την *αχρονική διάρκεια* της υποδειγματικής πραγματικότητας, ερμηνεία που, κατά την άποψή του, υποστηρίζεται και από την αντίστοιχη διάκριση του Αριστοτέλη ανάμεσα στις χρονικές και τις αχρονικές οντότητες (*ΠΟ*, Α' 9. 279a 11 – b 3). Αντίθετα, ο L. TARAN [1965]*: 175, και κυρίως [1979]: 44-45, διακρίνει ανάμεσα στην *αιώνια διάρκεια* του δημιουργημένου κόσμου και στην *αχρονική αιωνιότητα* του υποδειγματικού κόσμου, θεωρώντας τον Πλάτωνα ως τον πρώτο μεταξύ των εισηγητών της *αχρονικότητας*. Δες επ' αυτού τα σχόλια των R. SORABJI [1983]: 108-112, B. ΚΑΛΦΑΣ [1995]*: 382-384.

⁴ Με βάση τα δεδομένα της ερμηνευτικής παράδοσης, ο R. BRAGUE [1982] εκφράζει αμφιβολίες για την αυθεντικότητα της ερμηνείας που θέλει τον χρόνο *εικόνα της αιωνιότητας*. Ο ίδιος θεωρεί ότι ο «*αἰὼν*» δεν είναι η νεοπλατωνική *αιωνιότητα* αλλά η άπειρη ζωή του τέλειου Όντος και ότι στον πλατωνικό ορισμό του *Τίμαιου* «*καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα*» η εικόνα του δεν είναι ο χρόνος αλλά ο «*οὐρανός*», ως αντικείμενο του «*ποι-*

Κατά τη γνώμη μας, η προσέγγιση του Ρ. Μπραγκ δεν παρουσιάζει και τόσο μεγάλη απόκλιση από την ευρέως παραδεκτή ερμηνεία, όχι τουλάχιστο τόσο όσο θα ήθελε να πιστεύει. Στο μέτρο που δεν μπορούμε να ταυτίσουμε τον χρόνο με τον ουρανό, δηλαδή με τα ουράνια σώματα, τα οποία μάλιστα αποκαλούνται αργότερα στο κείμενο του *Τίμαιου* «*ὄργανα χρόνων*» (41e) ή «*ὄργανα χρόνου*» (42d), οδηγούμαστε σε μια κατανόηση του χρόνου όπως αυτή προκύπτει από τις κινήσεις των σωμάτων αυτών, και κυρίως από την περιοδικότητα της διάρκειάς τους.¹ Όπως επισημαίνεται στο κείμενο του *Τίμαιου*, χάρη σ' αυτές τις κινήσεις έχουμε ημέρες και νύχτες και μήνες και ενιαυτούς (37e), δηλαδή τις φυσικές περιοδικότητες στις οποίες στηρίζεται η ζωή μας. Θα πρέπει να λάβουμε εδώ υπόψη ότι στον αρχαίο κόσμο ο χρόνος καθορίζεται ποικιλότροπα από τα ουράνια σώματα με βάση τις σταθερές περιφορές: ο ήλιος σηματοδοτεί τα μερόνυχτα και τα έτη, το φεγγάρι τους σεληνιακούς μήνες, τα άστρα και οι πλανήτες τις εποχές.² Εύλογα λοιπόν αναπτύσσεται η τάση να προσδίδεται στον χρόνο η κυκλική δομή της επανάληψης των ουράνιων περιφορών, σε σημείο εκείνος να τείνει να ταυτιστεί με την κίνηση ή την κυκλική τροχιά τους. Είδαμε νωρίτερα ότι παρόμοιες προ-φιλοσοφικές αντιλήψεις ήταν αρκετά διαδεδομένες ήδη από τον 5ο αιώνα π.Χ. και διεισδύουν συχνά σε φιλοσοφικές θεωρήσεις για τον χρόνο. Κάτι τέτοιο διαφαίνεται και στην πλατωνική διατύπωση «*αἰῶναν μιμούμενος καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλούμενος*» (38a), η οποία, παραδόξως, αναφέρεται στον χρόνο προβάλλοντας την κυκλική δομή του. Από εδώ συμπεραίνουμε ότι, αν ένας σοφός ήθελε να μελετήσει τη φύση του χρόνου, θα έπρεπε να στραφεί προς τη μελέτη του ουρανού και να θέσει ως στόχο του τη σύλληψη των αφανών σχέσεων που διέπουν τα ουράνια φαινόμενα, κυρίως μέσα από τη μαθηματικοποίηση της επαναλαμβανόμενης κυκλικής δομής τους.³

εἶ» (σελ. 46). Αυτό λοιπόν που στη συγκεκριμένη φράση αποκαλείται «*χρόνος*» θα είναι ο *αριθμός* με γνώμονα τον οποίο κινείται η εικόνα του *αἰῶνος*, δηλαδή ο ουρανός. Έτσι όμως δημιουργείται ανακόλουθο με την αναφορική «*τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν*» που έπεται. Μια καλή επισκόπηση της σχετικής συζήτησης παρατίθεται από τον Β. ΚΑΛΦΑ [1995]*: 384-6, σχόλιο 134.

¹ Ο Α. Ε. ΤΑΥΛΟΡ [1928]*: 258 σχολιάζει σχετικά με τη διαφοροποίηση ενικού-πληθυντικού της διατύπωσης ότι οφείλεται στη μετατόπιση της αναφοράς από τον ήλιο ή το φεγγάρι σε περισσότερα ουράνια σώματα, περιλαμβάνοντας και τους αστερισμούς ή τους πλανήτες.

² Από την αρχαία εποχή αναφέρονται αρκετά *Παραπήγματα*, δηλαδή πίνακες συσχετισμών αστρονομικών και μετεωρολογικών φαινομένων, χρήσιμοι τόσο για τη γεωργία και τη ναυτιλία όσο και για τον προγραμματισμό της θρησκευτικής ζωής των αρχαίων κοινωνιών. Κατάλοιπα τέτοιων πινάκων διαθέτουμε από τον Δημόκριτο, για τον οποίο οι σχετικές μαρτυρίες είναι συγκεντρωμένες από τους ΔΚ (68): Β14 (σελ. 308-316). Ο Βιτρούβιος μνημονεύει τα *παραπήγματα* των Ευδόξου, Ευκλήμονος, Καλίππου, Μέτωνος και άλλων (*De architectura*, IX. 6, 3). Ριζωμένη διαφαίνεται η αντίληψη ότι τα επίγεια πράγματα καθορίζονται από τα επουράνια φαινόμενα. Πρόκειται για γνωστό τόπο, θα δώσουμε όμως ένα παράδειγμα: η εμφάνιση στον βραδινό ουρανό του μεγάλου άστρου στον αστερισμό του Κυνός, δηλαδή του Σείριου, σήμαινε για τους αρχαίους την έναρξη της θερινής περιόδου (εξ ου και η έκφραση «*κυνικά καύματα*»). Για τις ποικίλες ανθρωπολογικές αντιλήψεις και τις μυθοπλασίες που συνδέονται με το συγκεκριμένο φαινόμενο, δες Μ. ΔΕΤΙΕΝΝΕ [1972], κυρίως 274 κ.εξ.

³ Κατά τον W. R. ΚΝΟΡΡ [1990]: 318 κ.εξ., προκειμένου ο Πλάτωνας να αποδώσει σχηματικά την κίνηση των πλανητών, στηρίζεται σε μια μακρόχρονη αστρονομική παράδοση που περιλαμβάνει τεχνικές γνώσεις (39c) και παρατηρήσεις, καθώς και μια διαμορφωμένη ορολογία (40c-d). Ο D. R. ΔΙΚΣ [1970]: 83 επίσης επισημαίνει ότι, αν και οι ιδέες της σφαιρικότητας του όλου και της περιοδικότητας απαντώνταν ήδη στην Προσωκρατική φιλοσοφία, μόνον από το δεύτερο μισό του 5ου π.Χ. αιώνα και σε κύκλους των Πυθαγορείων θα συναντήσουμε περιγραφές που να προσεγγίζουν στην αστρονομική ιδέα της ουράνιας σφαίρας. Πιθανότατα στους ίδιους κύκλους θα πρέπει να αναζητήσουμε και την απαρχή της ιδέας της ομαλής κυκλικής κίνησης, την οποία αξιοποίησαν αργότερα τόσο ο Εύδοξος όσο

Πέρα πάντως από αυτά τα δεδομένα θα πρέπει να επισημάνουμε ότι, σύμφωνα με τα στοιχεία που αντλούμε από τη δοξογραφία, οι άμεσοι επίγονοι του Πλάτωνα φαίνεται να συσχετίζουν ή να συγχέουν τον χρόνο με την ποσοτική αποτίμηση της κίνησης, χωρίς να τη συναρτούν απαραίτητα με τις κινήσεις της ουράνιας σφαίρας.¹ Η απόκλιση αυτή φανερώνει ίσως μια προσπάθεια γενίκευσης, η οποία προσεγγίζει αρκετά την αριστοτελική θεώρηση. Γενικά πάντως μπορεί κανείς να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η αναφορά του Αριστοτέλη στους θεωρητικούς της άποψης Θ' περιγράφει κατά κύριο λόγο τους φιλοσόφους της Ακαδημίας που εντάσσονται στην πλατωνική παράδοση. Κατά συνέπεια, η άποψη των περιπατητικών σχολιαστών επιβεβαιώνεται μέχρις αυτόν τον βαθμό.

Έχοντας αυτόν τον προϋποθέσει, θα θέλαμε στη συνέχεια να επιμείνουμε στον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας αφηγείται τη δημιουργία του χρόνου. Θα πρέπει να δεχτούμε ότι πρόκειται σαφώς για *δημιουργία*, στο μέτρο που ο χρόνος δεν υπήρχε προτού αποκτήσει κάποια οργάνωση η ουράνια σφαίρα — προηγείται η ενέργεια του Δημιουργού που εκφράζεται με το ρήμα «*διακοσμῶ*» στο πλατωνικό κείμενο. Ο χρόνος λοιπόν προκύπτει από τη στιγμή που θα υπάρξει αυτή η οργάνωση, στοιχείο που δηλώνεται με τη λέξη *συνάμα* («*ἄμα*», 37d).² Το σημείο αυτό δεν πέρασε απαρατήρητο από τον Αριστοτέλη: Σε ένα άλλο χωρίο του βιβλίου Θ' των *Φυσικών*, ο Σταγειρίτης αντιδιαστέλλει την πλατωνική θεωρία για τον χρόνο από τις υπόλοιπες χρονικές θεωρίες, λέγοντας πως, ενώ όλοι ομόφωνα αποδέχονται ότι ο χρόνος και η κίνηση είναι αιώνια, ο Πλάτωνας αντίθετα υποστηρίζει ότι ο χρόνος ξεκίνησε *ταυτόχρονα* με τη δημιουργία των ουράνιων σωμάτων.³ Προς επίρρωση των

και ο Αριστοτέλης (βλ. ΚΝΟΡΡ [1990]: 324 και ΚΑΛΦΑΣ [1995]: 392-3). Αντίθετα, ο Α.-F. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ [1981] υποστήριξε ότι ο Πλάτωνας, παραμερίζοντας τον ρόλο της παρατήρησης (όπως προτείνεται στην *Πολιτεία*, Η' 530b: «*τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν*»), επιδίωξε τη συγκρότηση μιας γενικής κινηματικής επιστήμης με αφαιρετικό-μαθηματικό τρόπο και η κοσμολογική του μέθοδος συνίσταται στη αποκάλυψη των μαθηματικών κανονικοτήτων που διέπουν τα ουράνια φαινόμενα. Έτσι λοιπόν σε μια τέτοια προσέγγιση θα επιστρατευτούν κατηγορίες νοητικές, όπως είναι αυτές του Ίδιου ή της Ταυτότητας (*αὐτόν*) και του Άλλου ή της Διαφοράς (*ἕτερον*), με βάση τις οποίες ο Πλάτωνας συλλαμβάνει τις πλατωνικές κινήσεις ως σύνθετες ομαλές κινήσεις, δηλαδή ελικοειδείς (βλ. 39a-b). Ο ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ [1981]: 17 θεωρεί ότι η ουσιαστική προσφορά του Πλάτωνα στην αστρονομία υπήρξε η αρχή της σύνθεσης των ομαλών κυκλικών κινήσεων, η οποία εφαρμόστηκε με αξιόλογο τρόπο και από τον Εύδοξο. Βλέπε επίσης L. BRISSON [1974]: 275 και [1992]*: 38-39.

¹ Ο Σπεύσιππος ορίζει τον χρόνο ως «*τὸ ἐν κινήσει ποσόν*» (Πλούταρχος, *Πλατωνικά ζητήματα*, 1007B = απόσπ. 53 [Lang]), ενώ παραπλήσιος ορισμός αποδίδεται και στον Στράτωνα: «*τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσόν*» (Σιμπλικίος κατά DIELS [1882]: 789. 34-35 και 790. 1-2 = απόσπ. 76 [Wehrli]). Ο Ξενοκράτης ως «*μέτρον τῶν γενητῶν καὶ κινήσιν αἰδίων*» (κατά τον Αέτιο στον DIELS [1879]*: 318b 13-14) και ο Εστιαίος ο Περίνθιος ως «*φορὰν ἄστρων πρὸς ἄλληλα*» (ό.π., 15-16). Σ' αυτά θα πρέπει να προστεθεί και ο διπλός ορισμός που παρατίθεται στους ακαδημαϊκούς προέλευσης «*Ὀρους*, όπου ο χρόνος ορίζεται ως «*ἡλίου κινήσις, μέτρον φορᾶς*» (411b).

² *Τίμαιος*, 37d: «*διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ... κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν... εἰκόνα, ...ὄν δὴ χρόνον...*». Πρόκειται για ένα σημείο που λανθάνει στη μετάφραση του Β. ΚΑΛΦΑ [1995]*: «*Ενώ λοιπόν έβαζε τάξη στον ουρανό, < έφτιαχνε συνάμα > και τη ρυθμικά κινούμενη αιώνια εικόνα της ακίνητης στην ενότητά της αιωνιότητας...*» (σελ. 213). Θεάσαμε την τροποποίηση που μας ενδιαφέρει εντός γωνιακών αγκυλών.

³ ΦΑ, Θ' 1. 251b 14-19: «*...Πλάτων δέ [ενν. τὸν χρόνον] γεννᾷ μόνος...*». Έχει παρατηρηθεί ότι ο Αριστοτέλης μεταχειρίζεται με τρόπο κυριολεκτικό, άρα ακατάλληλο, τη φιλοσοφική μυθοπλασία που εφαρμόζεται στον *Τίμαιο*. Το ζήτημα της σχέσης αλήθειας και μύθου στον *Τίμαιο* αντιμετωπίστηκε έγκυρα από τον Gr. VLASTOS [1965]². Για τη στάση του Αριστοτέλη βλέπε L. TARAN [1971]: 378-380 και G. VERBEKE [1985]²: 115.

λεγομένων του, ο Αριστοτέλης παραθέτει την τοποθέτηση του Δημόκριτου ότι είναι αδύνατο να έχουν γεννηθεί τα πάντα και ως απόδειξη γι' αυτό επικαλείται την ύπαρξη του χρόνου, ο οποίος θεωρείται αιώνιος ή απέραντος. Δυστυχώς δεν είναι εφικτό σήμερα να διασταυρώσουμε τη συγκεκριμένη πληροφορία.¹ Θεωρούμε όμως προφανές ότι ο Αριστοτέλης έχει εδώ υπόψη του τον *Τίμαιο*, καθώς εκεί διατυπώνεται η θεωρία της συγγένειας χρόνου και ουρανού (38b-c).

Η πλατωνική θεωρία λοιπόν θέλει τον χρόνο να δημιουργείται κάποια χρονική στιγμή, εφόσον και ο ουρανός δημιουργήθηκε κάποτε και ο χρόνος άρχισε να υπάρχει ταυτόχρονα με τον ουρανό.² Το σημείο εκείνο που παραμένει σκοτεινό και δεν διευκρινίζεται είναι το κριτήριο με βάση το οποίο θα πρέπει να κατανοηθεί η *ταυτοχρονία* την οποία προϋποθέτει η πλατωνική αλλά και η αριστοτελική — όπως θα δούμε — θεωρία. Στο σημείο αυτό θα επιμείνουμε αφού πρώτα εξετάσουμε την κριτική που ασκεί στους προγενέστερους ο Αριστοτέλης.

B2.3 Η κριτική του Αριστοτέλη στις προηγούμενες θεωρίες

Οι θεωρίες Θ^1 και Θ^2 εύκολα θα μπορούσαν να συσχετισθούν: αντιμετωπίζουν και οι δύο την ουράνια σφαίρα ως τη γενεσιουργό επικράτεια του χρόνου και αυτή θα υποθέσουμε ως την κοινή θεωρητική τους βάση. Η διαφορά τους περιορίζεται μόνο στην παρατήρηση ότι στη δεύτερη περίπτωση (Θ^2) ο χρόνος φαίνεται να είναι η ίδια η σφαίρα, σαν να λέμε το ίδιο το ρολόι και όχι η λειτουργία του. Ο Αριστοτέλης όμως δεν ενδιαφέρεται να προβεί σε μια εξονυχιστική κριτική, εξού και ο βιαστικός τρόπος με τον οποίο συμψύρονται και ομαδοποιούνται διαφορετικές ίσως τοποθετήσεις. Προφανώς αισθάνεται έτοιμος να έλθει σε ρήξη με τις προηγούμενες θεωρίες, προβάλλοντας τις δικές του αναλύσεις. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι προηγούμενοι δεν συνέβαλαν κατά τι στην προσέγγιση της αλήθειας, έστω και αστοχώντας κατά μεγαλύτερο ή μικρότερο μέρος.

¹ Είναι γνωστό, στα πλαίσια της κοσμολογίας των Ατομικών, ότι ο κόσμος στον οποίο ζούμε ίσως δεν είναι ο μοναδικός και ότι δεν υπήρχε από πάντα (βλ. Δ. Λαέρτιο, Θ^1 31 για τον Λεύκιππο και Γ^1 89 για τον Επίκουρο = *DK* [67]: A1 και A24a, καθώς και τα σχόλια των *KRS*: 416-18). Ωστόσο αιώνια είναι η ύπαρξη των ατόμων, ενδεχομένως λοιπόν αιώνιος να είναι και ο χρόνος. Συγκεκριμένη πάντως απόφαση του Δημόκριτου για τον χρόνο και τα χαρακτηριστικά του δεν διαθέτουμε (βλ. Σ. ΓΚΙΡΓΚΕΝΗΣ [2004]* 1: 85-91). Θα ήταν εξάλλου αναχρονισμός να προβάλουμε θεωρίες μεταγενέστερων ατομικών, όπως ο κβαντισμένος χρόνος του Επίκουρου, στο πρόσωπο του Δημόκριτου.

² *ΦΑ*, Θ^1 1. 251b 18-19: «*ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν [ενν. τον χρόνον] τῷ οὐρανῷ [γεγονέναι], τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν*». Ο W. D. Ross [1950]* και [1936]*: 689 στην έκδοσή του εξοβελίζει το πρώτο *γεγονέναι* ως εμβόλιμο και θεωρεί ότι ο συλλογισμός απαιτεί να εννοήσουμε το *εἶναι*. Οι WICKSTEED [1934]* 2: 276 και CORNFORD το διατηρούν. Ακολουθούμε την εκδοχή του Ρος. Ο Gr. VLASTOS [1939] σ' ένα παλιό του άρθρο προβάλλει επ' αυτού την άποψη ότι ο Πλάτωνας δεν ενδιαφέρεται για τη χρονικότητα που μπορεί να προϋπήρχε σε μια πρωταρχική, χαώδη κατάσταση. Για τον Πλάτωνα ο χρόνος εξυπακούεται ως *μετρήσιμος*, πράγμα που προϋποθέτει τάξη και κανονικότητα στις ουράνιες περιφορές.

Ας εξετάσουμε στη συνέχεια τις αντιρρήσεις που προβάλλονται εν προκειμένω από τον φιλόσοφο. Στο κείμενο των *Φυσικών* βλέπουμε να παρατίθενται εν τάχει τρεις αντιρρήσεις στις παραπάνω θεωρίες:

α) Η πρώτη αντίρρηση (218b 1-3: «*καίτοι τῆς περιφορᾶς καὶ τὸ μέρος χρόνος τίς ἐστὶ*») φαίνεται να επικαλείται τη δυνατότητα ανίχνευσης του χρόνου ακόμη και σε μερικότερες κινήσεις, που δεν συνιστούν πλήρη περιφορά. Δηλαδή, ενώ οι αστρονόμοι της θεωρίας Θ' μελετούν τις τέλειες περιφορές για να προσδιορίσουν το χρόνο, το επιχείρημα του Αριστοτέλη επισημαίνει ότι αρκεί ακόμη και ένα *μέρος* της περιφοράς, για να υπάρξει χρόνος.

Για να γίνει καλύτερα αντιληπτό το επιχείρημα θα πρέπει να φανταστούμε τους αρχαίους αστρονόμους (και φιλοσόφους ανάμεσά τους) να μετράνε τις πλήρεις περιφορές του ήλιου και των άστρων, προκειμένου να καθορίσουν με ακρίβεια τον χρόνο.¹ Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια πρακτική που συνηθίζεται *grosso modo* και σήμερα στην καθημερινή μας ζωή. Το αποτέλεσμα που προκύπτει — και αυτό ζητάμε — εκφράζεται σε ακέραιους αριθμούς, οι οποίοι αντιστοιχούν σε πλήρεις περιφορές (π.χ. ηλιακά έτη, σεληνιακοί μήνες, μέρες). Το επιχείρημα επομένως στοχεύει κατά κύριο λόγο να δείξει ότι και μία μερικότερη κίνηση παράγει χρόνο, πράγμα που σημαίνει ότι επιδιώκει να αποσπάσει τον χρόνο από την ταύτισή του με τη συγκεκριμένου τύπου κίνηση, δηλαδή την πλήρη ουράνια περιφορά. Προετοιμάζεται έτσι η συσχέτιση — και όχι η ταύτιση — του χρόνου με την κίνηση στη γενική της μορφή, θέση θεμελιώδης για την αριστοτελική θεώρηση. Κατά δεύτερο λόγο επισημαίνεται η επιστημολογική ανεπάρκεια των υπό στόχευση θεωρήσεων, στο μέτρο που η κλίμακα των ακέραιων αριθμών αποδεικνύεται ανεπαρκής για να αποδώσει μια ικανοποιητική μαθηματική εικόνα του φαινομένου.

β) Η δεύτερη αντίρρηση (218b 3-5: «*ἔτι δ' εἰ πλείους ἦσαν οἱ οὐρανοί, ὁμοίως ἂν ἦν ὁ χρόνος ἢ ὅτουοῦν αὐτῶν κινήσεις, ὥστε πολλοὶ χρόνοι ἅμα*») είναι υποθετικού χαρακτήρα και προβάλλει το ενδεχόμενο ύπαρξης περισσότερων ουρανών (δηλαδή ουρανίων σφαιρών) που να περιβάλλουν τη Γη. Αν αυτό συνέβαινε, λέει το αριστοτελικό επιχείρημα, η ροή του χρόνου θα άλλαζε από επίπεδο σε επίπεδο. Οι περίοδοι και οι εποχές θα αποκτούσαν μεγαλύτερη ή μικρότερη διάρκεια ανάλογα με την επιλογή του κινητικού συστήματος (βλέπε: σφαίρας) αναφοράς. Κατά συνέπεια, η ύπαρξη διαφορετικών συστημάτων στον ουρανό θα συνεπαγόταν την ταυτόχρονη ύπαρξη διαφορετικών χρόνων, πράγμα που δεν στέκει λογικά.

Και το συγκεκριμένο επιχείρημα φαίνεται επίσης να έχει διπλό αντίκτυπο: Αφενός καταδεικνύει τη σχετικότητα των συστημάτων μέτρησης του χρόνου, τα οποία ενδέχεται να διαφοροποιηθούν ανάλογα με το εκάστοτε κινητικό σύστημα αναφοράς πάνω στο οποίο

¹ Θυμίζουμε ότι η αστρονομική παράδοση που ξεκινά από τον Θαλή και τους Ίωνες φιλοσόφους περνά από τον Δημόκριτο, τον Εύδοξο, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη κ.ά., και συνεχίζεται στην ελληνιστική εποχή. Βλ. B. L. VAN DER WAERDEN [1950]: 90 κ.εξ. και D. R. DICKS [1970]: 52 κ.εξ.

προσαρμόζονται. Αφετέρου, και αυτό είναι το πιο σημαντικό, προβάλλει έμμεσα την αξίωση για *καθολικότητα* του χρονικού φαινομένου, την οποία δε φαίνεται να εξασφαλίζει η σύμπτωση του χρόνου με τις ουράνιες περιφορές. Διότι με το να απορρίπτει την ύπαρξη πολλαπλών και ετερόρρυθμων χρονικών προοπτικών, ο Σταγειρίτης υποδεικνύει την ανάγκη *μοναδικότητας* της χρονικής ροής.¹ Η *καθολικότητα* και η *μοναδικότητα* του χρόνου είναι στοιχεία που φαίνεται ότι πολλές φορές έτειναν να εγκαταλειφθούν στις φιλοσοφικές θεωρίες για τον χρόνο που διατυπώθηκαν προγενέστερα του Αριστοτέλη. Ο ίδιος ο φιλόσοφος επισημαίνει από τη μια τη στάση ορισμένων «σοφιστών» που δεν αποδέχονταν τη συνέχεια των κινήσεων στον χρόνο και αφετέρου τη στάση των «Πυθαγορείων», οι οποίοι θεωρούσαν με κυκλικό τρόπο την εξέλιξη των φυσικών πραγμάτων.²

- γ) Η τρίτη αντίρρηση, η οποία θα στρεφόταν κυρίως κατά των θεωρητικών του τύπου Θ², δεν διατυπώνεται ρητά, εξαιτίας της προφανούς απλοϊκότητας του πράγματος (218b 5-9: «*ἡ δὲ τοῦ ὄλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ χρόνος... ἔστιν δ' εὐηθικώτερον τὸ εἰρημένον ἢ ὥστε περὶ αὐτοῦ τὰ ἀδύνατα ἐπίσκοπεῖν*»). Η ιδέα προκύπτει αφού αναλογιστεί κανείς ότι τα πάντα φαίνεται να περιλαμβάνονται από τον χρόνο και συνάμα τα πάντα περιλαμβάνονται στη σφαίρα του σύμπαντος, οπότε το συμπέρασμα είναι ότι ο χρόνος θα είναι η ίδια η σφαίρα.

Ο Σταγειρίτης θεωρεί ότι οι φιλόσοφοι αυτοί παρασύρθηκαν από το γεγονός ότι ο χρόνος είναι παντού και φαίνεται να περιέχει τα πάντα, όπως η ουράνια σφαίρα. Η σύγχυση που φαίνεται να καταγγέλλεται μάλλον οφείλεται στην ταύτιση ενός εκτεινόμενου μεγέθους (της σφαίρας του σύμπαντος) με ένα διαρκές μέγεθος (χρόνος), δηλαδή της χωρικής

¹ Στην επισήμανση της σημασίας που αποκτά η παραπάνω κριτική συμπίπτουμε με την U. COOPER [2005]: 32-33.

² Για τους «σοφιστές», δες το χωρίο Δ' 11. 219b 19-21 και τη διεξοδική αναφορά στο προηγούμενο μέρος της μελέτης (ιδίως Α2.2.4). Για τους Πυθαγόρειους ισχύουν όσα ειπώθηκαν παραπάνω καθώς και η αναφορά στο χωρίο Δ' 14. 223b 24-26. Αξίζει να παρατηρηθεί ότι την αντίληψη περί κυκλικότητας του χρόνου ο Αριστοτέλης τη χαρακτηρίζει ως «*τὸ εἰωθὸς λέγεσθαι*» (223b 24), πράγμα που μας αφήνει να καταλάβουμε ότι η κυκλική θεώρηση έβρισκε με τον έναν ή τον άλλο τρόπο ευρεία αποδοχή. Το ζήτημα αυτό είναι επομένως γενικότερο και συνδέεται τόσο με τις τύχες του φυσικού κόσμου όσο και με την πορεία των ανθρώπινων πραγμάτων. Βέβαια σε αρκετούς Έλληνες φιλοσόφους βρίσκουμε την αντίληψη της κυκλικής εναλλαγής, όπως στον Ηράκλειτο και τον Εμπεδοκλή. Στον Ηράκλειτο η κυκλικότητα εντοπίζεται στην περιοδικότητα των μεταβολών που συμβαίνουν στον κόσμο, ο οποίος «*ἄπτεται*» και «*ἀποσβέννυται*» με μέτρο (βλ. DK [22]: B30). Σημειωτέον ότι την αποστροφή αυτή του Ηράκλειτου παρερμήνευσαν οι Στωικοί για να διαμορφώσουν την ιδέα ενός σύμπαντος αναγεννώμενου εκ βάθρων (βλ. ΡΟΥΣΣΟΣ [2000]* 2: 172-3). Στον Εμπεδοκλή είναι η *Φιλότιτα* και το *Νεῖκος* που συναρμόζουν ή χωρίζουν τα αιώνια στοιχεία (DK [31]: B17b). Η άποψη της κυκλικότητας αξιοποιείται περισσότερο συστηματικά από τον Πλάτωνα, και μάλιστα σε πολλαπλό επίπεδο: α) με τη θεωρία του περιοδικού κατακλισμού (*Τίμαιος*), β) με τη θεωρία της ανακύκλησης των πολιτευμάτων (*Πολιτεία*, Η' και *Νόμοι*, Γ'), γ) τη θεωρία της ανακύκλησης των ψυχών και της μετενάρκωσης (*Τίμαιος*, *Φαῖδρος* και *Πολιτεία*, 614b –621d). Πέρα από τον χώρο της φιλοσοφίας, η άποψη ότι η βασική ανθρώπινη φύση παραμένει αναλλοίωτη στο πέρασμα των αιώνων οδήγησε σε κυκλική θεώρηση των ιστορικών εξελίξεων ιστορικούς όπως ο Θουκυδίδης ή ο Πολύβιος (βλ. ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ [1977]: 86-97). Σ' αυτού του είδους τη θεώρηση αντέδρασαν στοχαστές όπως ο Ξενοφάνης και ο Πρωταγόρας, ο Δημόκριτος και άλλοι, οι οποίοι περιγράφονται εξαιτίας αυτού ως «*Διαφωτιστές*» και οι οποίοι υποστηρίζουν την ιδέα της προόδου στην ιστορική εξέλιξη.

με τη χρονική διάσταση. Πιθανότατα θα μπορούσε εύλογα να ισχυριστεί κανείς πως αν η περιγραφή Θ^2 ίσχυε, ο χρόνος θα έρρεε ακόμη και στην περίπτωση που η σφαίρα θα παρέμενε ακίνητη, ακόμη και αν έπαυε κάθε είδους δραστηριότητα στον κόσμο. Κατά συνέπεια, η έκταση και μόνο της σφαίρας θα μεταφραζόταν σε χρόνο.

Επιδιώκοντας να συνοψίσουμε αυτήν την ούτως ή άλλως επιγραμματική κριτική, μπορούμε να πούμε ότι οι αντιρρήσεις που προβάλλει ο Αριστοτέλης στοχεύουν αφενός στην προκαταρκτική κατάδειξη της σύγχυσης που οι παλαιότερες θεωρίες επιφέρουν ανάμεσα σε τρία σχετιζόμενα αλλά και διακριτά φαινόμενα: την *κίνηση*, την *ουράνια σφαίρα* και τον *χρόνο*. Τα αποτελέσματα αυτής της σύγχυσης θα επιδιώξει ο φιλόσοφος να τα αντιμετωπίσει από τις εξής διαφορετικές αφετηρίες: α) Δεν μπορεί ο χρόνος να ταυτιστεί με την έκταση, διότι αποτελεί φαινόμενο άλλης τάξης. β) Δεν προκύπτει από τέλειες ουράνιες περιφορές αλλά και από επιμέρους κινήσεις. γ) Δεν μπορεί να υπάρχουν πολλαπλοί χρόνοι αλλά ένας και καθολικός για όλο το σύμπαν. Θα προσθέταμε σ' αυτά κάτι τελευταίο, το οποίο δεν προκύπτει από τις συγκεκριμένες αντιρρήσεις που παραθέσαμε: δ) Όλες ουσιαστικά οι παλαιότερες αντιλήψεις θεωρούν το χρόνο απόλυτο, αυθύπαρκτο, σαν ένα υπερβατικό αίτιο ή σαν ουσία που επιδρά ανεξάρτητα πάνω στον γήινο κόσμο.

Αυτός ο τελευταίος ίσως είναι και ο βασικότερος λόγος για τον οποίο ο φιλόσοφος εναντιώνεται στις παραδεδομένες θεωρίες: το γεγονός ότι η ιδέα στην οποία αποκλειστικά βασίζονται είναι αυτή του *υπερκόσμιου χρόνου*, ενός χρόνου δηλαδή ο οποίος εκλαμβάνεται ως μια υπερβατική διάσταση κυκλοειδούς δομής, η οποία εξωτερικά μόνο σχετίζεται με τα επιμέρους επίγεια φαινόμενα. Σύμφωνα με αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ο υπερκόσμιος χρόνος γίνεται γνωστός αρχικά με την εμπειρία, γιατί ολόκληρη η ζωή πάνω στη Γη εξαρτάται από την επενέργεια των άστρων, αλλά κυρίως, σε φιλοσοφικό επίπεδο, με την κατανόηση και τη μέτρηση των ουράνιων περιφορών, ένα είδος ανώτερης γνώσης που βρίσκεται πέρα από τα δεδομένα της απλής εμπειρίας. Πρόκειται για έργο το οποίο ανέλαβαν εξ αρχής οι φιλόσοφοι, εκτελώντας και χρέη αστρονόμων. Με βάση τις συγκεκριμένες προσεγγίσεις, βέβαια, η σύνδεση του χρόνου με την επίγεια κίνηση και το γίνεσθαι χάνει σε σημαντικό βαθμό τη σημασία της, αφού η κοσμική σφαίρα δεν επηρεάζεται από άλλες αλλαγές πέρα από την κυκλική κίνηση (*κυκλοφορία*), η οποία επαναλαμβάνει με αναγκαιότητα και αδιαλείπτως τον αμετάβλητο εαυτό της.

Επομένως, στα πλαίσια μιας τέτοιας θεώρησης, η χρονική διάσταση καταλήγει να μην έχει ουσιαστική σχέση με το φυσικό, επίγιο γίνεσθαι. Ο φυσικός κόσμος έτσι φαίνεται υποδεέστερος και χρονικά ασύμμετρος, με την έννοια της ασυνέχειας που εγκαθίσταται ανάμεσα στην εκδήλωση του φαινομένου της κίνησης και στο δεδομένο χρονικό της ορίζοντα. Αφαιρείται, κατά συνέπεια, από τα κινητικά φαινόμενα εκείνη η δυνατότητα συμμετρίας τους από την οποία θα μπορούσε να εξαχθεί η αριθμητική τους όψη, δηλαδή μια όψη μορφική που θα μπορούσε να αποδώσει καθολικά ισχύουσα γνώση. Εμποδίζεται, κοντολογίς, η περαιτέρω ανάπτυξη της φυσικής ως επιστήμης. Το πλαίσιο αυτό θα προσπαθήσει να ακυρώσει ο Αριστοτέλης, ενοποιώντας το φυσικό πεδίο και εντάσσοντας σ' αυτό τον χρόνο.

B3. Ο χρόνος ως φυσικό φαινόμενο

B3.1 Η εξάρτηση του χρόνου από τη γενική μορφή της κίνησης

Ως συνέχεια της κριτικής στις προγενέστερες θεωρίες για τον χρόνο, ο Αριστοτέλης επιλέγει στα *Φυσικά* να ακολουθήσει μια τρίτη προσέγγιση, η οποία έλκει την προσοχή του σε σημείο που να τη χαρακτηρίζει ως «χρήζουσα διερεύνησης» (*σκεπτέον*, 218b 10). Είναι εκείνη που συνδέει τον χρόνο με την κίνηση και γενικά με τη μεταβολή: «*κίνησις εἶναι καὶ μεταβολή τις ὁ χρόνος*» (218b 9-10). Στο ερώτημα που τίθεται αργότερα «*αν ὁ χρόνος σχετίζεται μόνο με κάποιο συγκεκριμένο είδος κίνησης*» (223a 29-30), απαντά παρατηρώντας ότι κάθε είδος κίνησης εκδηλώνεται εντός του χρόνου. Επομένως ο *χρόνος* δεν αφορά κάποιο συγκεκριμένο είδος κίνησης αλλά την *κίνηση* στο σύνολό της, στη γενική της έννοια.¹

Η απομάκρυνση του ενδιαφέροντος από τις δύο πρώτες θεωρητικές προσεγγίσεις και η ακόλουθη επικέντρωση στην τρίτη έχει τη δική της σημασία και τα παρεπόμενά της. Η βασική συνέπεια είναι ότι ο Αριστοτέλης δεν εξαρτά αποκλειστικά τον *χρόνο* από τα συμβαίνοντα στην ουράνια σφαίρα και επομένως δεν εξετάζει πλέον τον *χρόνο* με την έννοια του κοσμικού μεγέθους — ή τουλάχιστο, όχι αποκλειστικά με την έννοια αυτή. Εξ αρχής δηλώνεται με σαφήνεια ότι η ανάλυσή του αναφέρεται τόσο στον «*ἄπειρον*» όσο και στον «*ἀεὶ λαμβανόμενον χρόνον*» (218a 1). Ας δεχτούμε προς το παρόν ότι ο πρώτος θα είναι ο κοσμικός χρόνος στην καθολικότητά του, ενώ ο δεύτερος κάποια πεπερασμένη διάρκεια, η οποία δύναται να ληφθεί ως αντικείμενο μόνον εφόσον οριοθετηθεί από κάποια συνείδηση. Οπότε, όσο κι αν αυτό μπορεί να ακούγεται παράδοξο, ο Αριστοτέλης κατορθώνει να συλλάβει την έννοια του χρόνου με πολύ πιο διευρυμένη σημασία, όπως ελπίζουμε να φανεί και στη συνέχεια.

Θα πρέπει εδώ να τονίσουμε πόσο σημαντικές αποδεικνύονται οι θεωρητικές επιπτώσεις της προσέγγισης αυτής. Διότι, εφόσον ο *χρόνος* δεν επαφίεται τώρα αποκλειστικά στην αιώνια κίνηση των ουράνιων σωμάτων, όπως προτείνεται στον *Τίμαιο*, αλλά παράγεται γενικά με κάθε κίνηση και μεταβολή, συνεπάγεται ότι μπορεί πλέον, πέρα από την εξωγήινη και μεταφυσική του υπόσταση, να αποκτήσει και μία επιπλέον διάσταση, τη *φυσική*, την οποία εμμέσως μόνο διέθετε όσο παρέμενε φαινόμενο που εκδηλωνόταν αποκλειστικά στην ουράνια σφαίρα. Δηλαδή, για να διατυπώσουμε την ιδέα με αριστοτελικούς όρους, από «*κατὰ συμβεβηκός*» φυσική ιδιότητα που ήταν ο *χρόνος* στις προηγούμενες θεωρίες, επιδι-

¹ ΦΑ, Δ' 14. 223a 33 – b 1: «*διὸ κινήσεώς ἐστὶν ἀπλῶς ἀριθμὸς συνεχοῦς, ἀλλ' οὐ τινός*».

ώκεται τώρα να εγγραφεί «*κατ' ουσίαν*» στη φυσική πραγματικότητα και μάλιστα ακριβώς από τη στιγμή που θα συνδεθεί ουσιαδώς με την κίνηση, αρχή της οποίας είναι η *φύση*.¹ Θα θεωρήσουμε λοιπόν ότι βασικό χαρακτηριστικό της αριστοτελικής θεωρίας είναι ότι επιλέγει να μη δώσει οντολογικό προβάδισμα στον *χρόνο* αλλά να τον συνδέσει με το καθαρά φυσικό γεγονός της κίνησης στη γενικότερη μορφή της. Η φυσική αντιμετώπιση του *χρόνου* φτάνει μάλιστα μέχρι το σημείο αυτός να θεωρηθεί από κάποιους ως ένα είδος αιτίας εγγεγραμμένης στη φύση των πραγμάτων, μία αιτία φθοράς.²

Πόσο σημαντική είναι άραγε αυτή η επιλογή; Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια θεωρητική απόφαση κεφαλιώδους σημασίας για την εξέλιξη της προσπάθειας που ορισμένοι μελετητές περιέγραψαν ως «*απομυστικοποίηση*» του *χρόνου*.³ Αν ξεκινήσουμε από το δεδομένο ότι η ουράνια τάξη διαφοροποιείται εντελώς από την επίγεια φυσική πραγματικότητα και περιορίσουμε την εκδήλωση του χρόνου στην ουράνια σφαίρα, τότε ο *χρόνος* αποκλείεται αυτομάτως από το πεδίο των φυσικών φαινομένων. Η παρακολούθηση των περιφορών του στερεώματος για τον προσδιορισμό των χρονικών περιόδων απαιτεί, με τα δεδομένα της εποχής, την εργασία όχι του φυσικού αλλά του μαθηματικού αστρονόμου, ο οποίος βασικό του μέλημα θα έχει να προσδιορίσει με ακρίβεια τις επαναλαμβανόμενες κυκλικές περιφορές των άστρων, με γνώμονα τον αριθμό και μέτρο την *ομαλή κυκλοφορία* τους.⁴ Μία τέτοιου είδους παραδειγματική θεώρηση αποκομίζουμε από την ανάγνωση του πλατωνικού *Τίμαιου*, ο οποίος, κατά τα φαινόμενα, στηρίζει την περιγραφή του σε ιδέες και τρόπους που αντλεί από την πυθαγόρεια παράδοση.⁵

Θα πρέπει λοιπόν να εκτιμηθεί κατάλληλα η προσπάθεια του Αριστοτέλη — η οποία ξεδιπλώνεται σε όλη την πραγμάτευση του βιβλίου Δ' — να συνδέσει αναπόσπαστα την ανάλυση του χρόνου με το φαινόμενο της κίνησης, νομιμοποιώντας έτσι τον χρόνο ως φαι-

¹ Θα πρέπει να επικαλεστεί κανείς γι' αυτό την άμεση και ουσιαστική εξάρτηση της κίνησης από την ανώτερη αρχή που είναι η *φύση*: «*ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός*» (ΦΑ, Β' 1. 192b 20-23).

² Αυτό γίνεται εμφανές στο χωρίο ΦΑ, Δ' 12. 221a 30 – b 7, όπου ο χρόνος αποκαλείται «*αἴτιος φθορᾶς*» (στ. 1-2), καθώς προκαλεί τη διάλυση, τη γήρανση και τη λήθη. Η ίδια μομφή επαναλαμβάνεται με έμφαση στο χωρίο Δ' 13. 222b 16-27.

³ Δες, για παράδειγμα, W. WIELAND [1962]: 316-334 και J. ANNAS [1975]: 105-107.

⁴ Η χρήση της ομαλής κυκλικής κίνησης την οποία εκτελούν τα ουράνια σώματα, ως κατεξοχήν μέτρου για το χρόνο, οδηγεί σε διαδεδομένες πλάνες, όπως είναι η ταύτιση του χρόνου με την κίνηση αυτή και η σύγχυσή του με την ουράνια σφαίρα ή η αντίληψη ότι οι ανθρώπινες υποθέσεις εξελίσσονται το ίδιο κυκλικά: φαίνεται ότι οι Πυθαγόρειοι υπέπεσαν σ' αυτό το σφάλμα, όπως επισημαίνει αναλυτικά ο Αριστοτέλης (ΦΑ, Δ' 14. 223b 18 κ.εξ.). Είναι σκόπιμο, στο σημείο αυτό, να παραβάλει κανείς και την κριτική που ασκείται από τον περιπατητικό Εύδημο τον Ρόδιο στην πυθαγόρεια θεωρία της επανάληψης των πάντων (DK [58]: B34 = Σιμπλικίος κατά DIELS [1882]*: 732. 26). Θα πρέπει εξάλλου να παρατηρήσουμε ότι και σχολιαστές του Αριστοτέλη, όπως ο Φιλόπονος, υπέπεσαν στο ίδιο σφάλμα, θεωρώντας ότι ο χρόνος δεν αφορά κάθε είδος κίνησης αλλά τη μετακίνηση, και μάλιστα την ομαλή μετακίνηση («*τεταγμένην*», δες Φιλόπονο κατά VITELLI [1888]*: 718. 14-17).

⁵ Οι πυθαγόρειοι απόηχοι στην κοσμολογία του Τίμαιου αποτελούσαν ήδη δεδομένο για τους Σπεύσιππο και Ξενοκράτη, όπως έδειξε ο W. BURKERT [1962], κεφ. Ι.3 (βλ. ιδίως σελ. 64-65). Καίρια είναι εδώ η παρατήρηση του J. CALLAHAN [1948]: 40 ότι η ανάλυση του χρόνου στα *Φυσικά* δε λαμβάνει ως αφητηρία τον υπερκόσμιο χρόνο του *Τίμαιου* ούτε και τον προϋποθέτει. Ο στόχος του Αριστοτέλη δεν είναι να εντοπίσει στον ουρανό την πηγή του χρόνου. Αντίθετα, προσπαθεί να συσχετίσει τον χρόνο με τη γενικότερη έννοια της *κίνησης* και έτσι να διακρίνει τις φυσικές σχέσεις που διέπουν το υπό εξέταση φαινόμενο.

νόμω φυσικής τάξης. Στα πλαίσια αυτής της προσπάθειας θα πρέπει να κατανοηθεί και η εμφάνιση του χρόνου ως διακριτής παραμέτρου στη συλλογιστική των παραδόξων που ο Αριστοτέλης παραθέτει ως «επιχειρήματα του Ζήνωνα». Ειδικότερα στο παράδοξο του «Δρομέα» αλλά και στο παράδοξο του «Βέλους» — και τα δύο κατεξοχήν κινητικά παράδοξα —, η προσέγγιση με όρους χρονικής φυσικής επιτρέπει στον Αριστοτέλη τη διατύπωση μιας απάντησης η οποία, αν και δεν εξαντλεί όλες τις απορίες, επαρκεί ωστόσο για να καταλύσει τις παραδοξολογίες προτείνοντας έναν άλλο τρόπο φυσικής θεώρησης, ο οποίος θα βασίζεται στην παραδοχή της *συνέχειας*.¹

B3.2 Συνέπεια: ο χρόνος ως αισθητό φαινόμενο

Η σημασία του αριστοτελικού θεωρητικού εγχειρήματος γίνεται φανερή σε όλο το εύρος της αν συνυπολογίσουμε ότι η φυσικοποίηση του χρόνου επιτρέπει την συμπερίληψή του στο πεδίο έρευνας του φυσικού και, κατ' επέκταση, καθιστά θεωρητικά δικαιολογημένη την αντίληψή του μέσω της αίσθησης. Διότι η αίσθηση του χρόνου θα είναι δυνατή μόνον εφόσον ο χρόνος σχετίζεται με τους νόμους των επίγειων φυσικών μεταβολών. Η συγκρότηση του χρόνου ως φυσικού — και μάλιστα αισθητού — φαινομένου συντελείται από τη στιγμή που θα συνδεθεί θεωρητικά με τη γενική μορφή της κίνησης: «γιατί ταυτόχρονα αισθανόμαστε την κίνηση και το χρόνο».² Σ' αυτό το σημείο η αίσθηση της κίνησης και του χρόνου χρησιμοποιούνται ως εμπειρικό επιχείρημα για να αποδειχθεί η οντολογική σχέση τους. Καταβάλλεται μάλιστα από τον φιλόσοφο ιδιαίτερη μέριμνα στις παραγράφους 218a 30 – 219a 10, ώστε να μην περιοριστεί η αναγωγή του χρόνου στην απλή μετακίνηση, σφάλμα το οποίο φαίνεται να ελλοχεύει στις απορριφθείσες θεωρίες. Διότι, ενώ μέχρις αυτό το σημείο του κειμένου ο Αριστοτέλης αρκούσαν στη χρήση του γενικού όρου κίνησης, από την παραπάνω ενότητα και έπειτα ζευγαρώνει την κίνηση με τη μεταβολή και ακυρώνει προσωρινά αλλά με ρητό τρόπο την όποια διαφορά τους.³ Η ακύρωση της διαφο-

¹ Θα πρέπει κανείς να ανατρέξει στα χωρία ΦΑ, Ζ' 2. 233a 21-23, Ζ' 9. 239b 31-33, καθώς και στο *ad hominem* επιχείρημα του Θ' 8. 263a 11-23. Σημαντικά παραμένουν εδώ τα σχόλια του W. D. Ross [1936]*: 72. Αναφερθήκαμε σχετικά σε προηγούμενο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης στην προσπάθεια του Αριστοτέλη να ερμηνεύσει τα παράδοξα της κίνησης με τρόπο που να εισάγει την παράμετρο του χρόνου.

² ΦΑ, Δ' 11. 219a 3-4: «*ἅμα γὰρ κινήσεως αισθανόμεθα καὶ χρόνου*». Σε ένα προηγούμενο χωρίο, το Δ' 11. 218b 21-23, υποστηρίζεται επίσης ότι προϋπόθεση για να αντιληφθούμε τον χρόνο είναι η μεταβολή. Στην πραγματεία *Περὶ οὐρανοῦ* επίσης ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει κίνηση χωρίς να εμπλέκεται κάποιο φυσικό σώμα. Εφόσον δε έξω από τον «ουρανό» δεν υπάρχει ούτε μπορεί να γεννηθεί κανένα σώμα, δεν υπάρχει ούτε κενό ούτε τόπος ούτε χρόνος έξω από τον «ουρανό», πέρα δηλαδή από τα όρια του φυσικού γίνεσθαι (ΠΟ, Α' 9. 279a 15-18). Δες και R. BODÉÛS [1991]: 108.

³ Η προσωρινή ακύρωση της διαφοράς των όρων «κίνησης» και «μεταβολή» εκφράζεται ως εξής: «*μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν*» (ΦΑ, Δ' 10. 218b 19-20). Οι δύο όροι εμφανίζονται μαζί και σε ένα χωρίο από τις *Ἐκλογές* του Ιωάννη Στοβαίου: «*ἀρχὰ κινήσιος καὶ*

ράς οφείλεται κατά πάσα πιθανότητα στο ότι ο όρος «κίνησις» στα *Φυσικά* παραπέμπει κυρίως στη σημασία της *μετατόπισης*, ενώ ο όρος «μεταβολή» δηλώνει σε γενικές γραμμές τη χωρίς μετατόπιση *αλλαγή*, τη *διαφοροποίηση* που μπορεί να περιλαμβάνει και τη γένεση ή τη φθορά.¹ Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται εντατικά στις δύο παραγράφους που αναφέρθηκαν προηγουμένως, εκεί ακριβώς όπου εντοπίζουμε μια προσπάθεια να περιγραφεί ο *χρόνος* από μια νέα αφετηρία, από την αφετηρία της φυσικής του ύπαρξης, και μάλιστα ανιχνεύεται στον ουδό της εμφάνισης και της απόκρουσής του ενώπιον της συνείδησης (218b 21 – 219a 10): *αισθανόμαστε τον χρόνο ταυτόχρονα με την αίσθηση της μεταβολής*.

Και στο σημείο αυτό, προκειμένου να αποδείξει τη θεμελιώδη εξάρτηση της ροής του *χρόνου* από την *κίνηση*, ο Αριστοτέλης προβαίνει στην επίκληση μιας ιδιαίτερης όσο και αρκετά κοινής εμπειρίας: επικαλείται ως παραδειγματική συνθήκη την *αίσθηση του χρόνου* μέσα στη σκοτεινιά (219a 4-6). Ας δούμε πιο λεπτομερώς τι συμβαίνει τότε:

Καθώς βρισκόμαστε μέσα στο σκοτάδι, τα εκτεινόμενα μεγέθη γίνονται ανεπαίσθητα. Η συνθήκη του σκότους μηδενίζει τη λειτουργία της όρασης και κατ' επέκταση ελαχιστοποιεί την αντίληψη του *χώρου*, ο οποίος συγκροτείται κατά βάση με οπτικά δεδομένα. Έστω ότι δεν είναι πρόσφορο ούτε το απαύγασμα της αστροφεγγιάς με το θεσπέσιο θέαμα της ουράνιας σφαίρας: «*ἐὰν ᾗ σκότος*» (στ. 4). Έστω ότι ελαχιστοποιούμε ακόμη περισσότερο την αίσθηση, αποκλείοντας κάθε αίσθημα το οποίο θα διαφοροποιούσε την αντίληψή μας και θα μας έδινε την ιδέα της κίνησης: «*καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν*» (στ. 4-5). Τι συμβαίνει τότε λοιπόν; Η αίσθηση της ροής του χρόνου θα σταματήσει; Όχι, παρατηρεί ο Αριστοτέλης... Απομένουν άλλα είδη κίνησης μέσα στην ίδια μας την ψυχή: μια βουλητική διαφοροποίηση, ένα διανοητικό ενέργημα, ψυχικά κινήματα από τα οποία ένα και μόνον αρκεί για να μας επισημάνει τη μεταβολή του χρόνου: «*κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῆ*» (στ. 5-6). Αρκεί λοιπόν μόνο ένα είδος αδιόρατης ψυχικής μεταβολής, ένα οποιοδήποτε ψυχικό ενέργημα, για να αντιληφθούμε αμέσως ότι κύλησε ο χρόνος: «*εὐθύς ἄμα δοκεῖ τις γεγόνεναι καὶ χρόνος*» (στ. 6).

μεταβολᾶς» (I.xx.2, σ. 172, 9 Wachsmuth). Το συγκεκριμένο κείμενο παραδίδεται από τον Στοβαίο ως απόσπασμα από το έργο *Περὶ ψυχῆς* του πυθαγόρειου Φιλόλαου (= DK [44]: B21), εμφανίζει ωστόσο έντονη την επιρροή της κοσμολογίας που αναπτύσσεται στον πλατωνικό *Τίμαιο* και ταυτόχρονα χρησιμοποιεί ορολογία που προέρχεται από την Περιπατητική σχολή. Κατά τους LSJM [1843] πάντως, δεν τεκμαίρεται κάποια ειδική χρήση του όρου *μεταβολή* πριν από την Περιπατητική σχολή (βλέπε σχετικό λήμμα).

¹ Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Σιμπλίκιος (κατά DIELS [1895]*: 801. 3-9), ο όρος «κίνησις» χρησιμοποιείται στα *Φυσικά* με δύο σημασίες: α) Με ευρύτερη σημασία, η οποία εξισώνει την *κίνηση* με τη *μεταβολή* (αλλαγή) και περιλαμβάνει τέσσερα είδη κίνησης: την κίνηση κατά την ουσία (γένεση και φθορά), την κίνηση κατά την ποιότητα (αλλοίωση), την κίνηση κατά την ποσότητα (αύξηση και μείωση) και την κατά τόπο κίνηση (μετατόπιση). β) Στη στενότερη σημασία, διαφοροποιείται η *κίνησις* από τη *μεταβολή* (που γίνεται ο γενικός όρος) και περιγράφει μόνον τα τρία τελευταία, μη ουσιώδη είδη κίνησης, επομένως αποκλείει τη γένεση και τη φθορά. Η ευρύτερη σημασία εξηγείται στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου Γ' των *Φυσικών*, ενώ η στενότερη σημασία στα δύο πρώτα κεφάλαια του βιβλίου Ε'. Κατά την ανάλυση του *χρόνου* ο Σταγειρίτης αναφέρεται στην *κίνηση* με τη γενική της σημασία, περιλαμβάνοντας επομένως και τη γένεση και τη φθορά στις χρονικές μεταβολές. Αυτό φαίνεται και από το χωρίο Δ' 14. 223a 29-33, όπου δηλώνεται κατηγορηματικά ότι και τα τέσσερα είδη κίνησης παράγουν *χρόνο*: «*καὶ γὰρ γίγνεται ἐν χρόνῳ καὶ φθείρεται καὶ αὐξάνεται καὶ ἀλλοιοῦται καὶ φέρεται*». Δες και τη συζήτηση του J. BRUNSCHWIG [1991]: 32-33, για τη σχέση κίνησης και μεταβολής και τα προβλήματα που προκύπτουν αναφορικά με την ενότητα των *Φυσικών* ως έργου.

Θεωρούμε το παραπάνω χωρίο ιδιαίτερα σημαντικό. Γιατί άραγε ο Αριστοτέλης επέλεγε να επικαλεστεί ως τεκμήριο μια τέτοιου είδους εμπειρία; Είναι προφανές ότι η συνθήκη του σκότους αναστέλλει την αίσθηση της όρασης, λόγω έλλειψης αντικειμένου. Προφανώς θέλει να αποκλείσει κάθε εξωτερική κίνηση ως αιτία της αίσθησης. Από την άλλη, φροντίζει να αποκλείσει ρητά την πιθανότητα και της εσωτερικής αίσθησης. Και σ' αυτήν ωστόσο την πειραματική κατάσταση κινητικής αφαίρεσης, απομένουν κάποια είδη κίνησης που ενεργοποιούνται από την ίδια την ψυχή: σκέψεις, επιθυμίες, ...ο χτύπος της καρδιάς στο κάτω-κάτω. Η συγκεκριμένη εμπειρία φαίνεται να επιλέχθηκε για να καταστήσει φανερό ότι δεν είναι αποκλειστικά και μόνον η κίνηση ως εξωτερική και φυσική μετακίνηση, αλλοίωση ή αυξομείωση που κάνει να αναδύεται στη συνείδησή μας ο χρόνος. Ακόμη και οποιαδήποτε ψυχική μεταβολή, γένεση ή φθορά επιθυμιών και σκέψεων, από τη στιγμή που αποτελεί είδος φυσικής κίνησης, χρονίζει και χρονίζεται, δηλαδή «λαμβάνει» το δικό της χρόνο στην εμπειρία και εντάσσεται στη ροή του χρόνου. Κατ' αντίστροφο τρόπο, έχοντας συνείδηση του χρόνου που προοδεύει, θεωρούμε ότι επήλθε και κάποια κίνηση ή μεταβολή. Ανάλογες είναι οι περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες δεν υπάρχει αίσθηση της μεταβολής και τότε νομίζουμε («οΐεσθαι», 218b 29) ότι δεν κυλά ο χρόνος. Στις περιπτώσεις αυτές η ψυχή φαίνεται να σταματά («φαίνεται μένειν», στ. 31-2), κατά κάποιον τρόπο, σ' ένα ενιαίο και αδιαίρετο παρόν («έν ενί και άδιαιρέτω», στ. 31). Η κατάσταση αυτή καταλύεται αμέσως μόλις επέλθει η αίσθηση κάποιας νέας, πεπερασμένης μεταβολής και οριστεί η κίνηση σε σχέση με δύο άκρα («όταν δ' αισθώμεθα και όρίσωμεν», στ. 32). Τότε λέμε («φάμεν», στ. 32) ότι κύλησε χρόνος.

Από την άλλη πλευρά, η διαπίστωση της σχέσης εξάρτησης του χρόνου από την κίνηση δεν σημαίνει ταύτιση.¹ Διότι ο Αριστοτέλης παρατηρεί πως α) αφενός η κίνηση εντοπίζεται κάπου, σε αυτό ή εκείνο το αντικείμενο, ενώ ο χρόνος βρίσκεται παντού και με τον ίδιο τρόπο σε όλα τα αντικείμενα (218b 10-13), και β) αφετέρου ότι η μεταβολή μπορεί να είναι αργή ή γρήγορη με βάση τον χρόνο που διαρκεί, ενώ ο χρόνος δεν μπορούμε να πούμε ότι επιταχύνει ή επιβραδύνει. Αντίθετα, το αργό και το γρήγορο ορίζονται με αναφορά στο χρόνο (218b 13-18).² Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Σταγειρίτης είναι ότι, εφόσον ο χρόνος δεν είναι ένα είδος κίνησης, τότε αναγκαστικά θα αποτελεί μια όψη της κίνησης, ένα πάθος της («πάθος τι κινήσεως».)³

Ήδη όμως παρατηρούμε κάποια σημεία στην παραπάνω ανάλυση τα οποία σήμερα θα μας φαίνονταν ιδιαίτερα προβληματικά. Για παράδειγμα, έχει αμφισβητηθεί η εγκυρότητα του συλλογισμού ο οποίος από επιστημολογικού τύπου προκείμενες — τα δεδομένα της αί-

¹ ΦΑ, Δ' 11. 219a 1-2: «*ότι μὲν οὖν οὔτε κινήσεις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν*».

² Στα ίδια επιχειρήματα θα στηριχθούν αργότερα τόσο ο Πλωτίνος (*Ἐννεάδες*, III. 7.8. 8-19) όσο και ο Αυγουστίνος (*Confessiones*, XI. 23.29), για να απορρίψουν την αναγωγή του χρόνου στις κινήσεις των ουρανίων σωμάτων και να κάνουν βήματα προς την ψυχολογική του θεώρηση ως «διάσταση» (ο πλωτίνειος όρος) της ψυχής ή «*distentio*» (ο κατ' αντιστοιχία αυγουστίνειος όρος, αποδίδεται ως *διάταση* ή *διέκταση*). Δες AUGUSTINUS [1999] 2: 176-7 και 307, σημ. 44. Το σοβαρό πρόβλημα που θα αντιμετωπίσει αυτού του είδους η προσέγγιση έχει να κάνει με τη μετρησιμότητα της χρονικής διάρκειας, όπως παρατηρεί ο P. RICŒUR [1985] 3: 21-24.

³ ΦΑ, Θ' 1. 251b 28. Στο βιβλίο Δ' αποκαλείται «*κινήσεως τι πάθος ἢ ἔξις*» (223a 18-19). Παράβαλε και Δ' 11. 219a 9-10: «*ἐπεὶ οὖν οὐ κινήσεις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν*». Η σχέση χρόνου και κίνησης βεβαιώνεται και στο χωρίο ΓΦ, Β' 10. 337a 23-24.

σθησης — καταλήγει σε οντολογικά συμπεράσματα για τη σχέση *κίνησης* και *χρόνου*.¹ Εξάλλου, η θεμελιώδης θέση του Αριστοτέλη για την εξάρτηση του χρόνου από την κίνηση — την οποιαδήποτε μορφή κίνησης — τον οδηγεί να αποδώσει χρονική διάσταση και στις ψυχικές κινήσεις, θέση η οποία ενδέχεται να αποβεί προβληματική.² Θα πρέπει πάντως να έχουμε υπόψη ότι ο Σταγειρίτης δεν αναγνωρίζει κανένα ποιοτικό χάσμα στον τομέα της φυσικής κίνησης και συνεπώς καμία ασυνέχεια ανάμεσα στον φυσικό χρόνο και τον ψυχικό χρόνο. Επόμενο είναι, με βάση τα παραπάνω, όταν ο φιλόσοφος αναφέρεται σε έναν χρόνο ο οποίος είναι παντού και για τα πάντα ο ίδιος, χωρίς διαφοροποιήσεις και αυξομειώσεις, να εγείρεται αμέσως το ερώτημα τι σχέση θα έχει ο χρόνος αυτός με τις επιμέρους κινήσεις και μάλιστα με τις ενέργειες της συνείδησης. Προβάλλει επομένως ως επιτακτική η διερεύνηση αυτών των αποριών, οι οποίες, κατά τη γνώμη μας, αναδεικνύουν στο μέγιστο τις κατακτήσεις αλλά και ταυτόχρονα τα προβλήματα και τις ελλείψεις της αριστοτελικής ανάλυσης του χρόνου.

B3.3 Η θεμελίωση των χρονικών δομών

Η προσπάθεια του Αριστοτέλη να συμπεριλάβει τον *χρόνο* στην αρμοδιότητα της φυσικής του επιστήμης τον οδήγησε να εξαρτήσει το φαινόμενο αυτό από την *κίνηση* — και μάλιστα από *οποιοδήποτε είδους* κίνηση. Η άποψη ότι ο *χρόνος* σχετίζεται με την κίνηση και τη μεταβολή αποτελεί το ισχυρότερο «*ένδοξον*», όπως δηλώνεται στο ίδιο το κείμενο, και επομένως αυτόν τον δρόμο ενδείκνυται να ακολουθήσει η έρευνα.³ Οι θεωρητικές αυ-

¹ Το ζήτημα πρώτος έθεσε ο J. MOREAU [1965]: 101-108 και τον ακολούθησε η J. ANNAS [1975]: 101. Ο S. SHOEMAKER [1969]: 366 κ.εξ. συζήτησε το ζήτημα από άποψη επαληθευσιμότητας και παρατήρησε ότι το επιχείρημα σώζεται, εφόσον δεχθούμε ότι δεν υπάρχουν ανεπαίσθητοι χρόνοι (είναι μια θέση την οποία ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται στο ΑΑ, 7. 448a 19 – b 16) και εφόσον η συλλογική εμπειρία δεν μπορεί να δείχθει εσφαλμένη. Ανάλογη άποψη διατυπώνει και ο R. SORABJI [1983]: 74-77. Σχετικό είναι και το πρόβλημα που θέτει ο ίδιος ο φιλόσοφος στο Δ' 14. 223a 21-29, αν θα μπορούσε να υπάρχει *χρόνος* χωρίς μια έμφρονα ψυχή, ωστόσο ο συλλογισμός στο συγκεκριμένο σημείο δεν είναι καθόλου ξεκάθαρος.

² Σύμφωνα με τον Σιμπλίκιο (κατά DIELS [1882]*: 708. 27-32), μια σχετική κριτική εντοπιζόταν στο Θ' βιβλίο της *Αποδεικτικής* του Γαληνού, όπου διατυπωνόταν το εξής πρόβλημα: Αν συμβαίνει να νοούμε τα πάντα μέσα από την κίνηση και τον χρόνο, πώς μπορούμε να νοήσουμε τα ακίνητα και αιώνια αναγνωρίζοντας ότι είναι τέτοια; Συμβαίνει επίσης, να μεταβάλλεται η σκέψη μας αλλά αυτό να μας διαφεύγει και να θαρρούμε ότι δεν κύλησε χρόνος (ό.π., 709. 1-4). Ο Σιμπλίκιος προσπαθεί να υπερασπιστεί τον Αριστοτέλη διακρίνοντας τη μεταβολή της νόησης (*ενέργεια*) από τη φυσική κίνηση.

³ ΦΑ, Δ' 10. 218b 9-10: «*ἐπεὶ δὲ δοκεῖ μάλιστα κινήσεις εἶναι καὶ μεταβολὴ τις ὁ χρόνος, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον*». Το *ένδοξον* συγκροτείται περαιτέρω με την επαναλαμβανόμενη χρήση του ρήματος *δοκεῖ* (218b 23, 29 και 219a 6, 7, 8, 14, 30, 32). Δεν διευκρινίζεται ωστόσο αν πρόκειται για μια γενικά αποδεκτή άποψη ή πρόκειται για απήχηση μιας συγκεκριμένης ανάλυσης κάποιου προηγούμενου στοχαστή. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει επιστημονική αξία στα *ένδοξα*, δηλαδή σε αντιλήψεις ή απόψεις που γίνο-

τές επιλογές ωστόσο δημιουργούν νέα, πολύ απαιτητικά προβλήματα, τα οποία ο φιλόσοφος καλείται να αντιμετωπίσει, διότι η υπαγωγή του χρόνου στην κίνηση, πέρα από την ανάγκη αναλυτικής περιγραφής του συσχετισμού που επιχειρείται, θέτει επίσης οντολογικά και γνωσιολογικά ζητήματα. Μία βασική απορία που προκύπτει έχει να κάνει με το κατά πόσο ο *χρόνος* μπορεί να θεωρηθεί αυτόνομο μέγεθος και σε ποιον βαθμό υπάγεται στην *κίνηση* ή την ορισμένη *έκταση* (*μέγεθος*). Πέρα από το ζήτημα της αυτονομίας του χρόνου, τίθεται και το ζήτημα της μέτρησής του. Ο Αριστοτέλης δέχτηκε την παραγωγή του χρόνου και από μία επιμέρους κίνηση: πώς άραγε θα καταστεί ο *χρόνος* αυτός μετρήσιμος; Τα δύο αυτά ζητήματα ανακινούν κατ' επέκταση τη διάκριση ανάμεσα στον *άπειρο* και τον *εκάστοτε λαμβανόμενο χρόνο*, ενώ κεντρική θέση στην αριστοτελική απόπειρα ανάλυσης θα καταλάβει και η έννοια του *ώρα* (*νῦν*).

Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να περιγράψουμε τους βασικούς όρους της αριστοτελικής θεωρίας για τον χρόνο, εστιάζοντας κυρίως στους όρους παραγωγής του, οι οποίοι τον εντάσσουν στη φυσική φιλοσοφία, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη. Αφού παρουσιαστούν οι βασικές χρονικές δομές που αποδέχεται ο φιλόσοφος, θα επιχειρήσουμε κατόπιν μία σύγκριση με την μπερξονική φιλοσοφία, ώστε να δειχθεί ότι υπάρχουν περισσότερα κοινά σημεία απ' ό,τι συνήθως γίνεται παραδεκτό και απ' ό,τι ο ίδιος ο Μπερξόν παραδέχθηκε ποτέ ότι υπάρχουν. Ήδη έχει φανεί ένα σημείο σημαντικό, το οποίο ελάνθανε σε προηγούμενες αναγνώσεις της αριστοτελικής θεωρίας: για τον Αριστοτέλη ο *χρόνος* έχει και αισθητή όψη, άρα μπορεί να αποτελέσει και άμεσο δεδομένο της συνείδησης.

B3.3.1 Οι ισομορφικές αλληλουχίες: βασικές αρχές

Καθώς ο Αριστοτέλης προχωρά στην έκθεση της θεωρίας του για τον χρόνο, στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*, ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι ολόκληρο το θεωρητικό του εποικοδόμημα βασίζεται σε μια γενικότερη θεώρηση, η οποία γίνεται αποδεκτή με τρόπο αξιωματικό και η οποία βρίσκει στη θεωρία του χρόνου μία εξειδικευμένη εφαρμογή της. Πρόκειται για μία θεωρία την οποία θα αποκαλέσουμε θεωρία του *δομικού ισομορφισμού* ανάμεσα στο *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*.

Έχουμε υποστηρίξει νωρίτερα ότι ατελέστερες εκδοχές της θεωρίας αυτής είναι δυνατό να ανιχνευτούν σε παλιότερες θεωρητικές προσεγγίσεις των φυσικών προβλημάτων, όπως μαρτυρούν τα κινησιολογικά παράδοξα που εξετάζονται στο βιβλίο Ζ' των *Φυσικών*. Η γνώμη μας είναι ότι, εκκινώντας από αναλύσεις παλαιότερων φυσικών σχετικά με το *μέγεθος* και την *κίνηση*, ο Αριστοτέλης διαμόρφωσε μια πιο επεξεργασμένη μορφή της θεωρίας, η οποία συμπεριλαμβάνει πλέον και τον *χρόνο* ως παράμετρο της φυσικής κίνησης. Γι' αυτό παρακολουθούμε τον φιλόσοφο να επεξεργάζεται τόσο τα φυσικά προβλήματα όσο και τα λογικά παράδοξα της κίνησης εισάγοντας το νέο επιστημολογικό εργαλείο του *χρόνου*

νται αποδεκτές από την πλειονότητα των ανθρώπων ή από σημαντικούς στοχαστές, ενδεχομένως με κάποιες τροποποιήσεις (πρβλ. σχετικές αναφορές στα *HN*, Η' 1. 1145b 2-7 και G. E. L. OWEN [1961]).

στην ανάλυσή τους. Ας προσπαθήσουμε να περιγράψουμε τα βασικά χαρακτηριστικά της *ισομορφικής θεωρίας*.

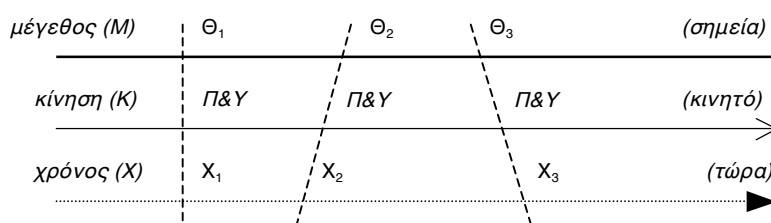
Η *ισομορφική θεωρία*, με πολύ επιγραμματικό τρόπο, διατείνεται ότι κατά την εκδήλωση ενός φυσικού φαινομένου, το οποίο απαραίτητα θα σχετίζεται με κάποιου είδους κίνηση, αναπτύσσονται ουσιώδεις σχέσεις ανάμεσα στις διαστάσεις του *μεγέθους* και της *κίνησης*, της *κίνησης* και του *χρόνου*. Πρόκειται καταρχάς για σχέσεις οντολογικής υφής, οι οποίες όμως καταλήγουν να έχουν και φυσικές και γνωσιολογικές συνέπειες. Αν επιχειρήσουμε μια περαιτέρω συστηματοποίηση της θεωρίας, θα λέγαμε ότι τα βασικά της προτάγματα είναι τα εξής:

- α) Ανάμεσα στις διαστάσεις του *μεγέθους*, της *κίνησης* και του *χρόνου* αναπτύσσονται σχέσεις προτεραιότητας και εξάρτησης. Με βάση τη δεδομένη σειρά, οι επόμενες διαστάσεις εξαρτώνται από τις αμέσως προηγούμενες. Πιο συγκεκριμένα, δεν μπορεί να υπάρξει *κίνηση*, αν δεν υπάρχει κάποιο αντίστοιχο *μέγεθος*, και δεν μπορεί να υπάρχει *χρόνος*, αν δεν υπάρχει *κίνηση*. Θα πρέπει μάλιστα να παρατηρήσουμε ότι δεν πρόκειται απλώς για προτεραιότητα επιστημολογική αλλά και οντολογική-αιτιακή.¹ Σημειωτέον ότι οι διαστάσεις στις οποίες αναφερόμαστε θεωρούνται πεπερασμένες και συγκεκριμένες. Η αριστοτελική ανάλυση αναπτύσσεται με το δεδομένο του κλειστού σύμπαντος και δεν έχει σχέση με την απειρία των καρτεσιανών συντεταγμένων.
- β) Η επόμενη βασική αξίωση θέτει ως θεμελιώδη ιδιότητα τη *συνέχεια* για καθεμία από τις φυσικές διαστάσεις (ΦΑ, Δ' 11. 219a 10-13). Πρόκειται για την ίδια ιδιότητα που είχε επικαλεστεί ο φιλόσοφος και ενάντια στα ζηνώνεια Παράδοξα της Πληθώρας. Όπως στα Παράδοξα, έτσι και στην ανάλυση του *χρόνου* λαμβάνεται ως παραδειγματική συνθήκη μία συγκεκριμένη πεπερασμένη απόσταση, η οποία πρέπει να διανυθεί («*ἔκ τινος εἰς τι*», 219a 10-11). Η *συνέχεια* θεωρείται ως δυνατότητα απανταχού διαίρεσης της δεδομένης απόστασης (*μεγέθους*) ή της αντίστοιχης (μετα-)κίνησης ή της αντίστοιχης χρονικής διάρκειας.
- γ) Σε συνέχεια των δύο πρώτων προταγμάτων, η θεωρία αποδέχεται ότι υπάρχει *δομική αλληλοουχία* μεταξύ των τριών διαστάσεων, πράγμα που σημαίνει ότι οι προηγούμενες υπαγορεύουν διαμορφώσεις στην *εσώτερη δομή* των επόμενων διαστάσεων. Με άλλα λόγια, διαπιστώνονται αλληλουχίες μερών εντός των δεδομένων ορίων, οι οποίες προκύπτουν με τη συγκεκριμένη σειρά, από το *μέγεθος* ως τον *χρόνο*, με ενδιάμεσο την *κίνηση*. Τα μέρη μπορεί να υφίστανται *δυναμικά*, με βάση το αξίωμα της *συνέχειας*, αλλά πάντως υπακούουν σε κάποια σχέση αναλογίας, η οποία δεν μπορεί να παραβιαστεί.
- δ) Τέλος, ένα τέταρτο χαρακτηριστικό της *ισομορφικής αλληλουχίας* θέλει τη διάταξη *πρότερο-ύστερο*, η οποία εμφανίζεται καταρχήν στον *τόπο*, να προβάλλεται στο *μέγεθος* και κατ' επέκταση στην *κίνηση* και τον *χρόνο*. Για τον Αριστοτέλη λοιπόν οι εν λόγω διαστάσεις είναι σαφώς προσανατολισμένες με την έννοια της κατεύθυνσης, έχουν δηλαδή διανυσματικό χαρακτήρα. Το σημείο αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερη

¹ Αυτό υπαινίσσεται η χρήση του «*διά*» (219a 12-13), το οποίο εισάγει αιτιολόγηση.

δυσχέρεια, καθώς οι εξηγήσεις που θα περιμέναμε από το κείμενο είναι ανύπαρκτες, οπότε αναγκαζόμαστε να επιδοθούμε σε ερμηνευτικές εικασίες. Η τοποθέτησή μας εν προκειμένω θα διαφέρει κατά τι από προηγούμενες προσεγγίσεις, διότι θα νοηματοδοτήσει με ιδιαίτερο τρόπο τον όρο του *μεγέθους* στα πλαίσια της ανάλυσης του *χρόνου*.

Για να αντιληφθούμε καλύτερα τις σχέσεις που διαμορφώνονται, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε σ' ένα σχήμα όπως το ακόλουθο (σχήμα 6):



Σχήμα 6.
Ο δομικός ισομορφισμός κατά τον Αριστοτέλη.

Ας υποθέσουμε ότι προκειμένου να καταστήσει σαφή τη θεωρία του ο Αριστοτέλης πιθανότατα μεταχειριζόταν τον ασπροπίνακα, όπου χάρασσε τρεις παράλληλες γραμμές (βλ. σχήμα 6). Η πρώτη (M) συμβολίζει μια ορισμένη ποσότητα *μεγέθους* ή την απόσταση που κάλυψε μια συγκεκριμένη κίνηση (έστω από το Θ_1 έως το Θ_3). Η δεύτερη γραμμή (K) συμβολίζει κάποια *κίνηση* που εκδηλώθηκε σε συνάρτηση με αυτό το μέγεθος, κατά κύριο λόγο μια μετακίνηση — η θεωρία θα συναντήσει επιπλέον δυσκολίες, αν εφαρμοστεί σε άλλου τύπου κινήσεις (π.χ. σε αλλοίωση ή αυξομείωση). Η τρίτη γραμμή (X) συμβολίζει τον *χρόνο* που αντιστοιχεί στη συγκεκριμένη κίνηση (X_1 έως X_3). Επειδή λοιπόν κάθε μέγεθος είναι *συνεχές*, η κίνηση επ' αυτού του μεγέθους θα είναι επίσης *συνεχής*, διότι η κίνηση *ρυθμίζεται* («*ἀκολουθεῖ*») από το μέγεθος. Τέλος, εξαιτίας του ότι η κίνηση είναι *συνεχής*, το ίδιο θα είναι και ο χρόνος που της αντιστοιχεί. Όπως πολύ σωστά επισημαίνει η U. COOPE [2005]: 49, θα πρέπει να δεχθούμε περαιτέρω ότι η δομική αλληλουχία συνεπάγεται πως θα υπάρχει πλήρης αντιστοιχία μερών μεταξύ *μεγέθους*, *κίνησης* και *χρόνου*. Έτσι, το μέγεθος Θ_{2-3} θα αντιστοιχήσει σε μέρος της συνολικής κίνησης και σε μέρος του συνολικού χρόνου, για παράδειγμα στο X_{2-3} . Αποτέλεσμα αυτού είναι μια ισοδύναμη συμμετρία, ώστε κάθε μέρος να μπορεί να μετρηθεί με βάση το προσεχές ή το επόμενο: η *κίνηση* μπορεί να μετρηθεί από το *μέγεθος* και το αντίστροφο, ο *χρόνος* μπορεί να μετρηθεί από την *κίνηση* και το αντίστροφο.¹

¹ Παραπλήσιο σχήμα παρατίθεται από τον G. E. L. OWEN [1976]: 312. Υπάρχει ωστόσο μια διαφοροποίηση: ο Όουεν παραθέτει στον άξονα της κίνησης τρία σημεία (a', b', c') τα οποία δεν είναι ξεκάθαρο

Συνέπεια αυτής της παραδοχής θα είναι ότι η συνολική κίνηση διαιρείται μόνο *δυνάμει*, όπως και το αντίστοιχο *μέγεθος* ή η *χρονική διάρκεια*. Αν διαιρούνταν *ενεργεία*, τότε θα είχαμε μια παύση, μια διακοπή της κίνησης σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο της διαδρομής, οπότε θα ενεργοποιούνταν ταυτόχρονα και κάποιο σημείο διαίρεσης στο συνεχές του μεγέθους.¹ Συνακόλουθα, παρατηρούμε στο σχήμα ότι δεν είναι απαραίτητο να έχουμε πάντοτε γεωμετρικά ισόποσες αντιστοιχίες μεταξύ των τριών διαστάσεων. Ενδέχεται η κίνηση αλλού να είναι ταχύτερη, όπως μεταξύ των Θ_1 και Θ_2 , οπότε μεγάλο μέγεθος καλύπτεται με μικρή κίνηση σε ελάχιστο χρόνο, αλλού να είναι βραδύτερη, οπότε μικρό μέγεθος καλύπτεται με μεγαλύτερη κίνηση και αντιστοιχεί σε περισσότερο χρόνο — εννοείται ότι οι αναλογίες υπακούουν στη σύμβαση της γεωμετρικής απεικόνισης. Το ουσιαστικό στοιχείο είναι ότι οποιαδήποτε διαίρεση κι αν επιχειρήσουμε, πάντοτε δημιουργείται μια αντιστοιχία μερών, γεγονός που αποδεικνύει τη *συνέχεια* και την *αλληλουχία* μεταξύ των τριών διαστάσεων.² Εκείνο που ενδέχεται να αλλάζει, παρατηρεί ο φιλόσοφος, είναι ο εκάστοτε *λόγος* (δηλαδή η *αναλογία*) που συνδέει τις τρεις ισομορφικές διαστάσεις, με άλλα λόγια η *ταχύτητα* με την οποία κινείται το φυσικό σώμα.³ Στα πλαίσια βέβαια μιας *ομαλής κίνησης* — και αυτήν έχει κυρίως υπόψη του ο Αριστοτέλης —, ο λόγος του *μεγέθους* προς τον *χρόνο* θα είναι παντού ο ίδιος, σε οποιοδήποτε μέρος της κίνησης. Ο λόγος θα μεταβάλλεται στις περιπτώσεις της επιταχυνόμενης ή επιβραδυνόμενης κίνησης.

Κάτι ιδιαίτερο που μπορεί να παρατηρηθεί στο σχήμα μας είναι κάποια αμηχανία να παρασταθεί αναλυτικά η κίνηση στον άξονά της. Πράγματι, ενώ απρόσκοπτα καταγινόμαστε να οριοθετήσουμε *σημεία* επί του άξονα Μ, *στιγμές* ή *τώρα* στον άξονα Χ (δηλώνοντάς τα ως τομές επί των διακεκομμένων γραμμών), διαπιστώνουμε ότι η κίνηση δεν οριοθετείται διαφορετικά καθαυτή παρά με απευθείας αναφορά στο κινούμενο σώμα ή στην αντίστοιχη χρονική διάρκεια. Αν επιδιώξουμε να εντοπίσουμε το όριο στην τάδε φάση της κίνησης, δεν θα βρούμε τίποτε άλλο παρά το κινούμενο σώμα να ορίζει το *πρότερον-ύστερον* (Π&Υ), δηλαδή την ανάπτυξη μιας διάταξης την οποία δανείζεται πρωταρχικά από το *μέγεθος*. Διαφορετικά, θα πρέπει να ανατρέξει κανείς σε χρονικές σχέσεις, ώστε να μπορέσει να αναλύσει τη *συντελεσμένη* κίνηση ως χρονική πλέον μορφή.⁴

σε τι ακριβώς αντιστοιχούν. Πρόκειται άραγε για φάσεις της κίνησης; Πώς όμως θα οριστεί η κίνηση χωρίς να γίνει αναφορά στο *μέγεθος* ή στον *χρόνο*;

¹ Αυτού του είδους η διακοπή της κίνησης απαιτεί να υπάρξει χρόνος της κίνησης και συνακόλουθα χρόνος της στάσης, όπως επισημαίνεται στο βιβλίο Ζ' 8. 239a 10 – b 4.

² Παρόμοια ζητήματα εξετάζονται στο βιβλίο Ζ' 2 των *Φυσικών*, 232a 23 – b 20 και 232b 20 – 233 a 21. Ο Αριστοτέλης θεωρεί την πλήρη αντιστοιχία μερών απόδειξη ότι δεν μπορεί να υπάρχει ασυνεχές μέγεθος ή χρονική διάρκεια, όπως δεν μπορεί να υπάρχει και αντιστοιχία πεπερασμένου μεγέθους με άπειρο χρόνο, υπαινισσόμενος προφανώς με την τελευταία αποστροφή τα ζηνώνεια Παράδοξα (βλ. 233a 21 κ.εξ.).

³ ΦΑ, Ζ' 2. 233b 19-22: «*ὁ λόγος τοῦ τάχους*». Ο Αριστοτέλης παραθέτει ένα παράδειγμα: $T_1 = X / 2M$ και $T_2 = X / \frac{1}{2}M$ (όπου T : *τάχος*, όπου X : *χρόνος*, όπου M : *μέγεθος*).

⁴ Ο φιλόσοφος έχει συνείδηση του προβλήματος. Στο βιβλίο Ζ' των *Φυσικών* ο Αριστοτέλης ορίζει δύο τρόπους διαίρεσης της κίνησης: α) ως προς το χρόνο και β) ως προς τις κινήσεις των μερών του κινούμενου σώματος (ΦΑ, Ζ' 4. 234b 21 – 235a 13). Κατά συνέπεια, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε στον άξονα της κίνησης ούτε σημεία ούτε χρονικές στιγμές. Γι' αυτό προτιμήσαμε να εμφανίσουμε μονάχα το κινούμενο σώμα (*φερόμενον*) που όμως παραμένει το ίδιο καθώς διαγράφει την κίνηση, αλλάζοντας ωστόσο τους χωροχρονικούς συσχετισμούς του. Αυτό άλλωστε φαίνεται να προτείνει και

Με βάση τα παραπάνω, η θεμελιώδης φυσική παράμετρος είναι το μέγεθος, δηλαδή το καθορισμένο ανάπτυσμα ενός φυσικού σώματος ή ενός μέρους του, αυτό που συνηθέστερα ονομάζεται και (χωρική) έκτασή του. Η βασική σκέψη εδώ είναι ότι οποιαδήποτε κίνηση εκδηλωθεί σε φυσικό επίπεδο θα πρέπει να εμπλέξει κάποιο φυσικό σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι θα αντιστοιχήσει οπωσδήποτε σε ορισμένο εκτατικό μέγεθος, δηλαδή σε κάποια έκταση.¹ Ειδάλλως, η κίνηση αυτή είτε δεν θα γίνει αντιληπτή είτε δεν θα αποτελεί φυσική κίνηση. Παρότι λοιπόν στο δοκίμιο για τον χρόνο, του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*, η αριστοτελική ανάλυση διευρύνει την οπτική της για να αναφερθεί στη γενική μορφή της κίνησης, είναι ωστόσο φανερό ότι βρίσκει την πληρέστερη εφαρμογή της στο υπόδειγμα της μετακίνησης, η οποία θεωρείται από τον Σταγειρίτη η θεμελιωδέστερη μορφή μεταβολής.²

Είναι πράγματι πιο εύκολο να κατανοήσουμε τους ισχυρισμούς του Αριστοτέλη στη βασική περίπτωση της μετακίνησης, καθώς η τροχιά αποτελεί διακεκριμένη συνιστώσα αυτού του είδους κίνησης. Μπορεί ωστόσο να υποστηριχθεί κανείς ότι δεν είναι απαραίτητο να περιορίσουμε τη θεωρία αποκλειστικά στη μετακίνηση: και στην περίπτωση της αυξομείωσης του όγκου είναι δυνατό να προκύψει μια σύμμετρη αντιστοιχία κίνησης και μεγέθους, εφόσον συγκριθούν οι διαστάσεις του σώματος σε δύο διαφορετικές φάσεις της συγκεκριμένης αλλαγής και δειχθεί η διαφορά. Η δυσκολία αυξάνεται στην περίπτωση της ποιοτικής μεταβολής (αλλοίωση): μια αλλαγή χρώματος ή μια θερμοκρασιακή μεταβολή αποτελούν κινήσεις οι οποίες εκδηλώνονται βέβαια συνυφασμένες με κάποιο μέγεθος, αλλά πώς θα δηλωθεί στην περίπτωση τους η δομική αλληλουχία; Η μηχανία επιτείνεται με το δεδομένο ότι ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί τη διαδικασία της ποιοτικής μεταβολής συνεχή, πιθανότατα διότι έτσι θα απέβαινε ασύμμετρη.³ Κατά τον E. HUSSEY [1983]*: 143, ο Σταγειρίτης αναζήτησε τη λύση στη μερολογική θεώρηση του προβλήματος. Σε ορισμένες δηλαδή κατηγορίες περιπτώσεων, είναι το ίδιο το μεταβαλλόμενο σώμα που προσφέρει τη συνιστώσα του μεγέθους, προκειμένου να συντελεστεί η κίνηση. Δεδομένου ότι από κάπου θα ξεκινήσει η μεταβολή, αυτή μεταδίδεται διαδοχικά στα διάφορα μέρη του σώματος με συνακόλουθες επιμέρους μεταβολές, οι οποίες εντέλει διαμορφώνουν ένα συνεχές σύνολο.⁴ Έτσι αποκαθίσταται η συνέχεια και η συμμετρία ακόμη και στην περίπτωση της αλλοίωσης.

Η υπαγόρευση της δομής από το μέγεθος στην κίνηση εκφράζεται από τον Αριστοτέλη με το ρήμα «ἀκολουθεί» (219a 11) και θα πρέπει να υποθέσουμε ότι γίνεται με τον εξής

ο ίδιος ο Αριστοτέλης (219b 15 – 220a 21). Το λακωνικό σχόλιο του W. D. Ross [1936]*: 599 στο συγκεκριμένο χωρίο (220a 16-17) συνηγορεί με την επιλογή μας.

¹ ΠΟ, Α' 9. 279a 15: «κίνησις δ' άνευ φυσικού σώματος ούκ έστιν».

² Η θέση αυτή προβάλλεται στο εναρκτήριο χωρίο του βιβλίου Δ': «καί τής κινήσεως ή κοινή μάλιστα καί κυριωτάτη κατά τόπον έστιν, ήν καλούμεν φοράν» (ΦΑ, Δ' 1. 208a 31-32). Κυρίως όμως εκφράζεται στο βιβλίο Θ' (ΦΑ, Θ' 7. 260a 26 – b 7). Από τα είδη της μετακίνησης μάλιστα, σημαντικότερη θεωρείται η κυκλική (ΜΦ, Λ' 7. 1072b 8-10 και 1073a 12). Ο W. D. Ross [1936]*: 563 σχολιάζει ότι η μετακίνηση χαρακτηρίζεται κοινή, διότι μετέχει σε όλα τα υπόλοιπα είδη κίνησης. Κατά συνέπεια, αν η θεωρία της ισομορφίας ισχύσει για τη μετακίνηση, μπορεί, τηρουμένων των αναλογιών, να επεκταθεί και στις υπόλοιπες μεταβολές.

³ Η άρνηση της συνέχειας στην ποιοτική μεταβολή φαίνεται από το χωρίο ΦΑ, Ζ' 4. 234b 10-20.

⁴ Μία παραδειγματική ανάλυση της ποιοτικής μεταβολής υπό μερολογική σκοπιά συναντάμε στο χωρίο ΦΑ, Ζ' 4. 234b 21 – 235a 10.

τρόπο: Ας υποθέσουμε ότι ξεκινάμε ένα ταξίδι με αυτοκίνητο από το Αγρίνιο στα Γιάννενα χωρίς ενδιάμεση στάση. Καθώς ταξιδεύουμε, η κίνησή μας δεν είναι ομοιογενής αλλά διαφοροποιείται, καθώς, ανάλογα με τη μορφολογία του δρόμου, δυσκολεύει ή διευκολύνεται, παρεκκλίνει ή ευθυγραμμίζεται, παρεμποδίζεται από άλλα οχήματα ή τυχόν εμπόδια που συναντάμε, ενδέχεται μάλιστα και να διακοπεί. Η κίνησή μας επομένως αποκτά μία δομή, η οποία υπαγορεύεται κατά βάση από διαφοροποιήσεις των μεγεθών με τα οποία σχετίζεται το κινούμενο σώμα μας, διαφοροποιήσεις που εν μέρει μεταφράζονται σε *τοπολογικούς* προσδιορισμούς (μπρος-πίσω, πάνω-κάτω, αριστερά-δεξιά). Περισσότερο τέλειες φαντάζουν οι ουράνιες κινήσεις, οι οποίες είναι περισσότερο κανονικές και οι οποίες υπόκεινται στους ελάχιστους τοπολογικούς προσδιορισμούς. Το αριστοτελικό σύμπαν είναι κλειστό και προσανατολισμένο με απόλυτο τρόπο ως προς το πάνω και το κάτω, την ανατολή και τη δύση των ουράνιων σωμάτων, τον βορρά και τον νότο. Ο προσανατολισμός της κίνησης λοιπόν δίνεται καταρχάς από τους τοπολογικούς προσδιορισμούς του διανυόμενου μεγέθους και, βαθύτερα ακόμη, από τη *διάταξη πρότερου και ύστερου* που παράγει το διανυόμενο μέγεθος αυτομάτως μόλις αρχίσει η κίνηση. Θα χρειαστεί να εγκύψουμε αναλυτικότερα σ' αυτό το σημείο στο επόμενο κεφάλαιο, δεδομένου ότι η ισομορφική θεωρία εμφανίζεται τόσο στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών* όσο και στο βιβλίο Ζ', αλλά δυστυχώς σε κανένα από τα δύο βιβλία δεν υποστηρίζεται και δεν εξηγείται η προτεραιότητα που ο φιλόσοφος αναγνωρίζει στο *μέγεθος*. Πιθανότατα να θεωρεί το σημείο αυτό αυτονόητο ή κάτι το οποίο συμπεραίνεται από άλλες του τοποθετήσεις.

*
* *

Προσπαθήσαμε μέχρι στιγμής να ανιχνεύσουμε τους άξονες της θεωρίας και τη λογική που θα μπορούσε να οδηγήσει τον φιλόσοφο στην τόσο αξιωματική παραδοχή της. Επισκοπώντας τη γενικότερα, θα λέγαμε ότι πρόκειται για μια θεώρηση η οποία δεν αντέχει για πολύ στον λογικό έλεγχο. Στην καλύτερη των περιπτώσεων, θα μπορούσε να ισχύσει στην ανάλυση κινητικών φαινομένων με ομαλή ταχύτητα μετακίνησης. Εκεί θα μπορούσαμε να δεχτούμε την αντιστοίχιση που προτείνει ο Αριστοτέλης, αν και τόσο οι εξαρτήσεις όσο και οι προτεραιότητες που προτείνει παραμένουν προβληματικές. Τα όρια της θεωρίας φαίνονται στις περιπτώσεις όπου θα είχαμε επιταχυνόμενη κίνηση ή κίνηση πολλαπλά μεταβαλλόμενη, όπως συμβαίνει συνηθέστερα στον φυσικό κόσμο. Με δυσκολία επίσης μπορούν να περιληφθούν οι περιπτώσεις κινήσεων όπως οι αλλοιώσεις ή οι αυξομειώσεις όγκου. Οι βασικές γραμμές της θεωρίας ωστόσο αποτέλεσαν πρότυπο για τους επιστήμονες μέχρι τα νεότερα χρόνια, μέχρι να εγκαταλειφθεί το γεωμετρικό παράδειγμα και να ενταχθεί στη φυσική η μελέτη της κίνησης καθαυτής — ουσιαστικά δηλαδή από τον 17ο αιώνα. Δεν παύει επίσης να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της αριστοτελικής σκέψης, διότι εμφανίζεται σε σημαντικές πτυχές της φυσικής φιλοσοφίας. Θα προσπαθήσουμε αργότερα να δείξουμε ότι η ισομορφική θεωρία τίθεται σε εφαρμογή τόσο στην πραγ-

ματεία *Περί ψυχής* όσο και στο δοκίμιο *Περί μνήμης*, γεγονός που καθιστά κεφαλαιώδη τη σημασία της για τη συνολική ερμηνεία της αριστοτελικής θεωρίας του χρόνου.

B3.3.2 Από το μέγεθος στον χρόνο

Όπως επιγραμματικά διατυπώθηκε παραπάνω, στην αριστοτελική φιλοσοφία απορρίπτεται η ιδέα του απροσδιόριστου, ομογενούς και αδρανούς χώρου που θα λειτουργεί ως ανεξάρτητος υποδοχέας ύλης, δηλαδή ως *a priori* συνθήκη ύπαρξης. Η έννοια του *τόπου* που υιοθετεί ο Αριστοτέλης προσεγγίζει περισσότερο τη νεότερη ανάλυση του Λάιμπνιτς, όπου η έκταση προκύπτει από τη συσώρευση και τον συνδυασμό των μερών σε ένα όλον. Ενώ όμως για τον Λάιμπνιτς τα μέρη εντέλει είναι αδιάστατες, μοναδιαίες οντότητες, για τον Αριστοτέλη τα μέρη υπάρχουν μόνο *δυνάμει* μέσα στο σύνολο, παραμένουν υποταγμένα στη συνολική δομή από την οποία αναδεικνύεται μια μορφή. Η προτεραιότητα που αναγνωρίζεται από τον Αριστοτέλη στην πραγματοποιημένη φυσική ύπαρξη, ως σύνθεση μορφής και ύλης, θα λέγαμε ότι καθιστά παράγωγες και δευτερεύουσες ιδιότητες το *μέγεθος*, την *κίνηση* και φυσικά τον *χρόνο*. Η θεωρητική αυτή επιλογή αντιβαίνει επίσης στην καντιανή οπτική που θέτει τον *χώρο* και τον *χρόνο* ως *a priori* συνιστώσες της εμπειρίας. Ο ρεαλιστικός εμπειρισμός του Σταγειριτή γίνεται έτσι προοδευτικά εμφανής.

Χαρακτηριστικό της θεωρητικής του προσέγγισης είναι το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αποφεύγει να εμπλέξει τη *μορφή* στις φυσικές διαδικασίες που θα καταλήξουν να μας αποδώσουν τη χρονική διάσταση της κίνησης.¹ Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η μορφή αποκλείεται εντελώς από τον φυσικό κόσμο, δεδομένου ότι συμμετέχει ως αιτία στη διαμόρφωση και στην κατανόηση της φυσικής πραγματικότητας (μορφικό αίτιο). Θα πρέπει, εξάλλου, να προσεχθεί ιδιαίτερα το σημείο εκείνο της ανάλυσης που θέλει τη *μορφή* να είναι εκείνη η οποία καθορίζει το *μέγεθος*, και κατ' επέκταση τον *τόπο* του φυσικού σώματος, σε συνάρτηση με την ύλη.² Δεν θα ήταν άστοχο να θυμίσουμε ότι και ο χρόνος λειτουργεί σαν ένα είδος αιτίας, με την έννοια ότι κάθε μορφή υλοποιείται για συγκεκριμένο χρόνο και κανένα φυσικό σώμα δεν μπορεί να θεωρηθεί αιώνιο. Ίσως αυτοί να είναι ορισμένοι βασικοί λόγοι για τους οποίους τόσο ο παράγοντας της *μορφής* όσο και εκείνος της *ύλης* παραμερίζονται κατά την ανάπτυξη της κινητικής θεωρίας. Πρωτεύον στοιχείο για τον φυσικό φιλόσοφο αναδεικνύεται, επομένως, το *μέγεθος*, προβάλλοντας ως η φυσική εκείνη διάσταση που σχετίζεται περισσότερο με την εξέλιξη της μεταβολής. Επαληθεύεται έτσι και ο χαρακτηρισμός της φυσικής ως «δεύτερης φιλοσοφίας». Το δυσάρεστο της υπόθεσης για εμάς είναι ότι το *μέγεθος* δεν έχει οριστεί επαρκώς από τον Αριστοτέλη, ώστε να ανταποκριθεί απρό-

¹ Η *μορφή* καθαυτή παραμένει εκτός χρόνου, κατά πάσα πιθανότητα επειδή συμμετέχει στην κίνηση μόνον κατά συμβεβηκός. Στο Α' βιβλίο της πραγματείας *Περί ψυχής* επικρίνονται οι θεωρίες που αποδίδουν κίνηση στην ψυχή, τη μορφή του ζωντανού φυσικού σώματος.

² ΦΑ, Δ' 2. 209b 2-4. Για την ακρίβεια, το *είδος* είναι εκείνο που ορίζει το *μέγεθος*.

σκοπτα στον κεντρικό ρόλο που καλείται να αναλάβει στα βιβλία Γ'-Ζ' των *Φυσικών*, ούτε έχει επισημανθεί έγκαιρα η συμβολή του στην εξέλιξη της κίνησης.¹

Από την πλευρά μας έχουμε επισημάνει, συζητώντας στα πλαίσια της παρούσας μελέτης τα Παράδοξα του Ζήνωννα, τον κεντρικό ρόλο που διαδραμάτιζε η έννοια του *μεγέθους* στη διαμάχη για την ύπαρξη ή μη της πληθώρας σωμάτων. Η σημασία του όρου αποβαίνει βαρύνουσα, για παράδειγμα, στη συλλογιστική του 1ου *Παραδόξου της Πολλαπλότητας* (Π1), καθώς σ' αυτό είδαμε να εφαρμόζεται το ελεατικό αξίωμα ότι *μια βασική ιδιότητα του όντος είναι το μέγεθος* (Ζ1).² Πρόκειται για αρχή την οποία ασπαζόταν και ο Αριστοτέλης, αποδεχόμενος και αυτός ότι κάθε ον διαθέτει μέγεθος και συμπεραίνοντας παραπέρα ότι, για να διαθέτει *μέγεθος*, παναπεί πως θα είναι και σωματικό.³ Ο συσχετισμός επομένως του *μεγέθους* με την ύλη, δηλαδή τη σωματικότητα, έλκει την καταγωγή της από την ελεατική σχολή και μας προσφέρει το νήμα εκείνο που θα μας οδηγήσει να κατανοήσουμε τον ρόλο του *μεγέθους* στο πεδίο της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας.

Στην αριστοτελική φυσική φιλοσοφία το *μέγεθος* εντάσσεται περίτρανα με την εισαγωγική δήλωση που διαβάζουμε στην *Περί ουρανού* πραγματεία ότι «*το μεγαλύτερο μέρος της γνώσης μας για τη φύση αφορά τα σώματα και τα μεγέθη, καθώς και τις ιδιότητες και τις κινήσεις που αυτά εμφανίζουν*».⁴ Αν συμβουλευτεί μάλιστα κανείς το ευρετήριο του H. BONITZ [1870]: 448b-449a, θα διαπιστώσει ότι ο όρος εμφανίζεται κυρίως στα ζωολογικά έργα και αρκετά συχνά στην πραγματεία *Περί ουρανού*, κατά τρίτο μόνο λόγο στα *Φυσικά* και στα *Μετά τα Φυσικά*. Στα *Φυσικά* επιβεβαιώνεται κατά κάποιον τρόπο η θέση αυτή, παραλλαγμένη όμως και επαυξημένη στη βάση της θεματικής προοπτικής των βιβλίων Γ' και Δ':

¹ Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ο όρος *μέγεθος* εμφανίζεται στα *Φυσικά* για πρώτη φορά σε αναφορά του Αριστοτέλη στους θεωρητικούς οι οποίοι τα «*άτομα ποιήσαντες μεγέθη*» (Α' 3. 187a 1-3, *πρβλ.* και 4. 188a 11-12). Η μάλλον αόριστη αυτή νύξη (ίσως δεν αφορά μόνον τους Ατομικούς αλλά και όσους διαλεκτικούς εντάσσονται στην παράδοση του Ζήνωννα, αν δώσουμε βάρος στην επίκληση της *διχοτομίας*, στο σημείο αυτό, η οποία φαίνεται να οδηγεί σε παραδοξολογία. Αργότερα, στο βιβλίο Γ', οι αναφορές στο *μέγεθος* έχουν να κάνουν με το πρόβλημα του πεπερασμένου ή μη χαρακτήρα του, σε αντιπαράθεση με την έννοια του *απείρου* (Γ' 4. 202b 30-32, 4. 204a 1-2 και 6. 206a 16-17). Μόνον όμως από το βιβλίο Δ' και εξής αναδεικνύεται ουσιαστικά ο ρόλος του *μεγέθους* στην εξέλιξη της κίνησης. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η σειρά με την οποία γράφτηκαν τα βιβλία των *Φυσικών* είναι αυτή την οποία έχουν υιοθετήσει οι στερεότυπες εκδόσεις από την εποχή του Ανδρόνικου Ρόδιου (1ος αιώνας π.Χ.).

² Αναφερόμαστε στο απόσπασμα DK [29]: B3b, το οποίο παραδίδεται από τον Σιμπλίκιο, και στη σχετική ανάλυση που προηγήθηκε στο κεφάλαιο A2.1 της παρούσας μελέτης.

³ *ΜΦ*, Β' 4. 1001b 7-11 — το συγκεκριμένο χωρίο σχετίζεται με το πρόβλημα του *ενός και των πολλών*. Ο Αριστοτέλης επικαλείται την απαίτηση του Ζήνωννα («*Ζήνωνος αξίωμα*», στ. 7) να μην είναι αδιαίρετο το Ένα, διότι τότε θα αποδεικνυόταν ανύπαρκτο. Πράγματι, αν το Ένα ήταν αδιαίρετο, τότε θα παρέμενε αμετάβλητο κατά την πρόσθεση ή την αφαίρεση μερών, πράγμα που καταλήγει να σημαίνει ότι δεν υπάρχει. Και ο φιλόσοφος προσθέτει: «*ώς δηλονότι όντος μεγέθους του όντος· και εί μέγεθος, σωματικόν*» (10-11).

⁴ *ΠΟ*, Α' 1. 268a 1-6. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε όλην αυτή την παράγραφο ο Σταγειρίτης χρησιμοποιεί τους όρους *σώμα* και *μέγεθος* ως συνώνυμους και εναλλακτικούς, θεωρώντας προφανώς πως οτιδήποτε έχει μέγεθος θα είναι και σωματικό. Στην αρχή του βιβλίου Γ' επίσης λέγεται ότι η φυσική φιλοσοφία ασχολείται με τις απλές και φυσικές ουσίες ή σώματα (φωτιά, χρώμα, νερό, αέρα), καθώς και με ό,τι προκύπτει από αυτές. Οπότε το μεγαλύτερο μέρος της φυσικής φιλοσοφίας έχει να κάνει είτε με σώματα είτε με ουσίες που υπάρχουν αδιαχώριστα από σώματα και μεγέθη (*ΠΟ*, Γ' 1. 298a 27 – b 4).

«η γνώση μας για τη φύση αφορά τα μεγέθη και την κίνηση και τον χρόνο».¹ Συγκρίνοντας τις δύο διατυπώσεις θα λέγαμε ότι διαπιστώνουμε μια ήδη επεξεργασμένη ιδέα για το πεδίο της φυσικής επιστήμης, στο μέτρο που τόσο τα μεγέθη όσο και το φαινόμενο της κίνησης καταλαμβάνουν κεντρική θέση.² Γενικά θα λέγαμε ότι ως *μεγέθη* περιγράφονται *υπάρχουσες φυσικές ποσότητες έκτασης* ή αντίστοιχα *σώματα*, η σημασιολογική χρήση όμως του όρου από τον Αριστοτέλη δεν είναι τόσο σταθερή. Ανάλογα λοιπόν με το περιεχόμενο, το μέγεθος μπορεί να αναφέρεται σε:

- α) *φυσικές ποσότητες*, ιδίως ποσότητες μεγέθους, με την έννοια που χρησιμοποιούμε τη λέξη και στα νέα ελληνικά, για να δηλώσουμε ορισμένον όγκο ή ύψος (π.χ. μέγεθος παπουτσιού).
- β) μπορεί να σημαίνει εξάλλου τα *φυσικά σώματα* ή τα όριά τους ή τις δυνάμεις (ιδιότητές) τους στο μέτρο που διαθέτουν κάποια φυσική ποσότητα· και
- γ) μπορεί επίσης να δηλώνει κάποια *αφηρημένη ποσότητα*.³

Πέρα από αυτή τη γενική σημασιολόγηση, αυτό που μας ενδιαφέρει ειδικότερα είναι η συνάφεια του *μεγέθους* με τον *χρόνο* και αυτή θα ανιχνεύσουμε στη συνέχεια, εστιάζοντας καταρχάς σε δύο περιπτώσεις αριστοτελικών κειμένων όπου αυτή η σχέση παρουσιάζεται, αρχικά στις *Κατηγορίες* και κατόπιν στα *Μετά τα φυσικά*. Η σειρά παρουσίασης υποθέτουμε ότι αντιστοιχεί και στη σειρά συγγραφής.

α) Τόπος και χρόνος στις *Κατηγορίες* : το πρόβλημα της συνέχειας

Η σύλληψη τόσο του *μεγέθους* όσο και του *χρόνου* με βάση τις ιδιότητες της *συνέχειας* και της *μετρησιμότητας* φαίνεται πως αποτέλεσε από νωρίς θεωρητική επιλογή του Αριστοτέλη, δεδομένου ότι την πρώτη μορφή μίας τέτοιου είδους ανάλυσης εντοπίζουμε

¹ ΦΑ, Γ' 4. 202b 30-31: «*ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη περὶ μεγέθη καὶ κινήσιν καὶ χρόνον*». Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η συνέχεια του κειμένου: «*καθένα ἀπὸ τα παραπάνω πρέπει να εἶναι εἴτε ἀπειρο εἴτε πεπερασμένο*» (31-32). Προφανώς η παρατήρηση προετοιμάζει την εξέταση του απείρου. Ακολουθεί όμως αμέσως μία αναίρεση: «*αν και δεν υπόκεινται τα πάντα στη διάκριση ἀπειρου και πεπερασμένου, για παράδειγμα μια ιδιότητα [πάθος] ἢ ἓνα σημεῖο [στιγμή]*» (32-33). Ο χρόνος θα παρουσιάσει ακριβώς τέτοια χαρακτηριστικά, να είναι ἓνα πάθος της κίνησης και να συμπεριφέρεται σαν ἓνα αδιάστατο σημεῖο.

² Από χρονολογική άποψη είναι δύσκολο να αποφανθούμε οριστικά για τη σχέση των δύο έργων. Το έργο *Περὶ ουρανοῦ* ενδεχομένως να περιλαμβάνει τα πρωιμότερα στάδια συγγραφής (διαθέτουμε γι' αυτό έναν *terminus post quem*, το έτος 357 π.Χ.), βέβαιο είναι όμως ότι υπέστη αναθεώρηση (βλ. Ρ. ΜΟΡΑΥΧ [1951]: 81-82). Αν δεχτούμε τα βιβλία Γ'-Ζ' των *Φυσικῶν* ως ἓνα ενιαίο σύνολο κειμένων, θα πρέπει να θεωρηθούν προγενέστερα της τελικής μορφής του *Περὶ ουρανοῦ*, δεδομένου ότι στο δεύτερο έργο βρίσκουμε συχνές αναφορές σε θέματα που απαντούν στο πρώτο. Αυτή είναι και η άποψη του Ι. DÜRING [1966] 2: 16 και 88.

³ Ακολουθούμε τον τρόπο που συνοψίζει τις σημασίες του *μεγέθους* ο Ε. HUSSEY [1983]*: 73. Να προσθέσουμε εδώ ότι διακρίνονται και *είδη* μεγέθους, όπως μήκος, πλάτος, βάθος (*ΜΦ*, Δ' 13. 1020a 11-12) ή γραμμή, επίπεδο, σώμα (*ΠΟ*, Α' 1. 268a 7-10).

στις *Κατηγορίες*, που θεωρούνται από τα πιο πρώιμα έργα του Σταγειρίτη.¹ Η θεωρητική σκόπευση του συγκεκριμένου έργου, βέβαια, δεν είναι φυσική αλλά γλωσσο-λογική, με την έννοια ότι ασχολείται με τους κύριους τρόπους κατηγορήσης, δηλαδή νοηματοδότησης της γλωσσικής έκφρασης. Ορισμένοι λοιπόν από τους βασικούς τρόπους, με βάση τους οποίους επιδιώκουμε να συγκροτήσουμε ολοκληρωμένο νόημα, προκύπτουν ως απάντηση στα ερωτήματα *πού* και *πότε* (*Κατ*, 4. 1b 25-27). Που σημαίνει ότι η απάντηση σε τέτοιου είδους απορίες θα συγκροτηθεί αναφορικά με τις αντίστοιχες έννοιες του *τόπου* και του *χρόνου*. Κατά απρόσμενο τρόπο, στην εξέλιξη του κειμένου οι συγκεκριμένες έννοιες δεν αντιμετωπίζονται αυτόνομα αλλά κατατάσσονται στις υποκατηγορίες της *ποσότητας*. Κατά κάποιον τρόπο δηλαδή συσχετίζονται. Σύμφωνα λοιπόν με το κείμενο (*Κατ*, 6. 4b 20 κ.εξ.), η *ποσότητα* μπορεί να είναι *συνεχής* («*συνεχές ποσόν*») ή *διακριτή* (*διωρισμένον ποσόν*). Στο κείμενο διευκρινίζεται ότι *συνεχείς* ονομάζονται οι ποσότητες εκείνες που εμφανίζουν ένα κοινό όριο («*κοινός ὄρος*») να συνδέει τα διάφορα μέρη τους. Ως είδη τέτοιων ποσοτήτων, ο φιλόσοφος αναφέρει στη σειρά τη *γραμμή*, την *επιφάνεια*, το *σώμα* και επιπρόσθετα τον *τόπο* και τον *χρόνο* (4b 24-25).

Χαρακτηριστικές λοιπόν ιδιότητες αυτών των ειδών θα είναι η *συνέχεια* και η *μετρησιμότητα*, σε αντιδιαστολή με το αριθμητικό πλήθος, το οποίο θα είναι ασυνεχές και αριθμητό. Όσον αφορά την ιδιότητα της *συνέχειας*, οι *συνεχείς ποσότητες* αναγνωρίζονται από τον *κοινό ὄρο* που συνδέει τα μέρη τους. Διαφαίνεται ίσως κάποια ασάφεια σ' αυτό το σημείο, καθώς *κοινός ὄρος* μπορεί να υπάρξει και ανάμεσα σε δύο ευθείες ή δύο επίπεδα που τέμνονται υπό γωνία. Για να αποφύγουμε τον σκόπελο, ας δεχτούμε πως ο Αριστοτέλης εννοεί ότι θα πρέπει να ξεκινήσουμε από μία ολότητα, π.χ. μία ευθεία, και πάνω στην ευθεία να ορίσουμε σημεία, ώστε να προκύψουν μέρη της ευθείας τα οποία θα συνδέονται με κοινούς ὄρους. Κατ' αναλογίαν, ένα σώμα μπορεί να είναι *συνεχές*, αν νοήσουμε επ' αυτού μέρη τα οποία θα διακρίνονται και ταυτόχρονα θα συνδέονται από κοινές επιφάνειες. Παρεπόμενη αυτής της ιδιότητας είναι η *μετρησιμότητα*, η οποία στηρίζεται στη δυνατότητα διαίρεσης ενός συνεχούς μεγέθους σε μια συνεχόμενη σειρά ίσων μερών. Θα πρέπει να συμπληρώσουμε εδώ δύο προϋποθέσεις, για να παραμείνει συνεχές και μετρήσιμο το συγκεκριμένο μέγεθος: α) ότι θα πρέπει να διαιρεθεί μόνο *δυνάμει* και β) ότι θα πρέπει να μπορεί να διαιρεθεί *οπουδήποτε*, ώστε να προκύψουν σειρές ισόποσων μερών. Στις *διακριτές* ποσότητες, αντίθετα, συγκυβερνούνται από τον φιλόσοφο ο *αριθμός* και ο *λόγος* (η ομιλία).² Ήδη λοιπόν καταστρώνονται από την αριστοτελική σκέψη εκείνου του είδους οι θέσεις οι οποίες θα διαδραματίσουν σημαντικό ρόλο στη φυσική φιλοσοφία και ειδικότερα στην ανάλυση της κίνησης. Όπως παρατηρούμε, βέβαια, απουσιάζουν από τη συγκεκριμένη ανάλυση εννοιολογικά στοιχεία σημαντικά για τη δομή της μεταγενέστερης θεωρίας, όπως η έννοια του *μεγέθους* και ιδίως η έννοια της *κίνησης*, η οποία

¹ Πιο συγκεκριμένα, το πιο παλιό θεωρείται το πρώτο μέρος του έργου (πριν το χωρίο 11b 8), η γνώση του οποίου προϋποτίθεται στα υπόλοιπα λογικά έργα. Βλ. I. DÜRING [1966] 1: 117.

² Αυτό ισχύει με την έννοια ότι οι αριθμοί που περιλαμβάνονται σ' ένα οποιοδήποτε αριθμητικό σύνολο αποτελούν διακριτές ποσότητες και δεν έχουν κοινά σημεία ο ένας με τον άλλο. Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση του *προφορικού λόγου*, καθώς οι φθόγγοι λειτουργούν ως ετερόκλητα στοιχεία που συνδυάζονται συμβατικά για να σχηματίσουν συλλαβές μακρόχρονες ή βραχύχρονες, σύμφωνα με τον προσωδιακό τονισμό της αρχαίας ελληνικής (*Κατ*, 6. 4b 33-35).

στα *Φυσικά* καλείται να διαδραματίσει συνδυαστικό ρόλο ανάμεσα στο *μέγεθος*, τον *τόπο* και τον *χρόνο*. Η εύλογη απορία που σχηματίζεται στη συνέχεια αφορά στη μεταξύ τους σχέση καθώς και την υπόσταση των συνεχών ποσοτήτων.

Προκειμένου να ανιχνεύσουμε την πιθανή σχέση που θα συνδέσει θεωρητικά τις συνεχείς ποσότητες, θα εστιάσουμε αρχικά την προσοχή μας στα είδη ποσοτήτων που αναφέρονται από τον Σταγειρίτη. Κατά πρώτο λόγο, η τριάδα *γραμμή-επιφάνεια-σώμα* δεν είναι τυχαία επιλογή: εμφανίζεται επανειλημμένα στα αριστοτελικά κείμενα να ισοδυναμεί με τον γενικό εκείνο όρο που είναι το *μέγεθος*, όρος ο οποίος κατά τα άλλα δεν εμφανίζεται καθόλου στις *Κατηγορίες*.¹ Πρόκειται ίσως για μια πρώιμη εκδοχή των δικών μας γνωστών τριών διαστάσεων του χώρου, υπό την επισήμανση όμως ότι αναφέρονται σε *συγκεκριμένες διαστάσεις ενός φυσικού σώματος*.² Να λοιπόν που πίσω από τα λεγόμενα του Αριστοτέλη διαγράφεται ήδη το *μέγεθος*, και μάλιστα υπό γεωμετρική προοπτική. Όπως επισημαίνει ο R. BODÉUS [1991]: 110, ο φιλόσοφος δεν αναφέρεται εδώ σε αφηρημένες ιδιότητες της *ποσότητας* αλλά σε πραγματικότητες που μπορούν να ποσοτικοποιηθούν. Και ο ίδιος παρατηρεί ότι στην περίπτωση της *γραμμής*, για παράδειγμα, δεν θα λέγαμε ότι αυτή αποτελεί καθαυτήν μια ποσότητα. Διαθέτει ωστόσο μίαν όψη πρόσφορη σε ποσοτική εκτίμηση, το *μήκος* της.

Από την πλευρά μας δεν θα δεχόμασταν ότι τα πράγματα έχουν ακριβώς έτσι. Συνεξετάζοντας και τα στοιχεία από τα *Μετά τα Φυσικά*, έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε ακριβέστερα ότι η *γραμμή* θεωρείται και εκεί *κατά κύριο λόγο* ποσότητα.³ Επιτρέπεται επομένως να συμπεράνουμε ότι το ίδιο θα ισχύει και για το *επίπεδο* και για τον *όγκο*. Κατά συνέπεια, τίποτε δεν εμποδίζει να θεωρήσουμε ότι ο φιλόσοφος εκλαμβάνει ήδη ορισμένες πραγματικότητες ως ποσότητες. Αυτό σημαίνει, για παράδειγμα, ότι ουσιώδες χαρακτηριστικό μιας γραμμής είναι να αναπτύσσεται μόνο σε ποσότητα μήκους. Τυχόν άλλες ιδιότητες αποβαίνουν έτσι δευτερεύουσες. Τι θα πρέπει άραγε να συμπεράνουμε στο σημείο αυτό για τον *χρόνο* και τον *τόπο*;

Εξετάζοντας τις επιπτώσεις της ανάλυσης αναφορικά με την έννοια του *χρόνου*, όπως προτείνει το κείμενό μας, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι ήδη εμφανίζονται εδώ ορισμένες βασικές θέσεις της θεωρίας που θα αναπτυχθεί αργότερα στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*. Ο *χρόνος* και ο *τόπος* εμφανίζονται ως ποσοτικά μεγέθη, διαθέτοντας τις βασικές ιδιότητες της *συνέχειας* και της *μετρησιμότητας*, όπως και κάθε *συνεχής ποσότητα*. Το σχήμα της σκέψης του Αριστοτέλη τον οδηγεί να συμπεράνει ότι ο *χρόνος* μπορεί να ειπωθεί *συνεχής ποσότητα* εφόσον ο *παρών χρόνος* («*ὁ νῦν χρόνος*», 5a 7), άσχετα από το αν και πόσο διαρκεί, θεωρηθεί ότι λειτουργεί ως κοινό όριο, συνδέοντας τον παρελθόντα με το μέλ-

¹ Η εν λόγω εξίσωση απαντάται συχνά στα αριστοτελικά κείμενα: ΠΟ, Α' 1. 268a 7· ΓΦ, Α' 2. 315b 28· ΜΦ, Δ' 13. 1020a 11· ΠΨ, Β' 11. 423a 22-23. Θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε και μεμονωμένες περιπτώσεις όπου ξέχωρα το μήκος ή η γραμμή ή το επίπεδο ή το σώμα αποκαλούνται *μεγέθη*: ΦΑ, Ζ' 1. 231b 19· ΜΦ, Ι' 1. 1053a 18· ΓΦ, Α' 5. 321b 16. Όλες οι αναφορές μπορούν να θεωρηθούν μεταγενέστερες του κειμένου των *Κατηγοριών*.

² Στο χωρίο ΠΨ, Β' 11. 423a 22-23, το βάθος ενός σώματος αποκαλείται «*τρίτον μέγεθος*». Κατά συνέπεια θα υπάρχει και «*πρώτο*» και «*δεύτερο*» μέγεθος. Ο όρος έτσι αποκτά το νόημα της *διαστάσεως* (βλ. BONITZ [1870]: 189a 33), δηλαδή τη σημασία της *προσδιορισμένης έκτασης*.

³ Δες, για παράδειγμα, ΜΦ, Δ' 13. 1020a 16, όπου το παράδειγμα του Αριστοτέλη για την «*καθαυτό*» ποσότητα είναι ακριβώς η *γραμμή*.

λοντα χρόνο. Το ίδιο μπορεί να ισχυριστεί ο φιλόσοφος και για τον *τόπο*, αν θεωρήσουμε ότι εύκολα εντοπίζονται κοινά όρια ανάμεσα σε συνεχόμενα μέρη. Ως εδώ λοιπόν φαίνεται να υπάρχει κάποια παραλληλία ανάμεσα στις δύο διαστάσεις. Δεν μπορούμε όμως να βγάλουμε εύκολα συμπέρασμα για το αν και κατά πόσο αναγνωρίζεται σ' αυτές αυθυπαρξία, όπως διαβλέπει ο Ρ. Μποντεύς. Αξιοπρόσεκτο είναι επίσης το γεγονός ότι δεν διευκρινίζεται περαιτέρω η σχέση τους, πέρα από την ποσοτική συγγένεια, καθώς απουσιάζει ο συνδεδετικός κρίκος της *κίνησης*, που συγκροτεί στην πληρότητά της την ισομορφική θεωρία. Το βέβαιο συμπέρασμα είναι ότι, απύσης της *κινήσεως*, ούτε ο *τόπος* ούτε ο *χρόνος* μπορούν να ταξινομηθούν στα φυσικά φαινόμενα.¹

Ίσως ο φιλόσοφος να μην επιδίωκε προς το παρόν τίποτε παραπάνω από το να συμπεριλάβει στην έκθεσή του δύο βασικούς τρόπους κατηγορήσεως, που μας επιτρέπουν να περιγράψουμε την πραγματικότητα με όρους ποσοτικούς: την έκταση ή τη θέση ενός αντικείμενου στον χώρο, τη διάρκεια ή τη σειρά ενός γεγονότος στον χρόνο. Η συνήθης διαδικασία που ακολουθούμε στις ποσότητες αυτές είναι να θέτουμε ένα αντικείμενο και να ποσοτικοποιούμε αναφερόμενοι σε κάποιο άλλο αντικείμενο που το περιέχει. Η κατηγορήση γίνεται με όρους όπως *έξω*, *μέσα* ή *δίπλα* και *πριν*, *μετά* ή *συνάμα* κλπ. Ρωτάμε, για παράδειγμα, «Πόσα άτομα χωράνε στο αυτοκίνητο;», και απαντάμε, «Πέντε» (= το αυτοκίνητο είναι πενταθέσιο). Αξίζει να διευκρινιστεί ότι το «πέντε» στην προκειμένη περίπτωση εκλαμβάνεται ως *δείκτης συνεχούς ποσότητας* για τη χωρητικότητα του συγκεκριμένου αυτοκινήτου και όχι ως αριθμός που δηλώνει διακριτές μονάδες. Αντίστοιχα ρωτάμε «Πόσο χρόνο απαιτεί η εργασία;» και απαντάμε «Μια μέρα δουλειά» (= ημερήσια εργασία), εννοώντας οκτώ ώρες — οι διακριτές ενότητες όμως, επειδή συνεχόνται, αναιρούνται στο σύνολο της μέρας. Τα παραδείγματα ποσοτικοποίησης που παραθέσαμε αναφέρονται στην πρώτη περίπτωση σε δεδομένα του *τόπου* (αυτοκίνητο) και στη δεύτερη του *χρόνου* (εργασία). Όστε στα πλαίσια αυτής της λογικής έχουμε να κάνουμε με δύο εντελώς διαφορετικές διατάξεις, οι οποίες μόνο καταχρηστικά μπορούν να επικοινωνήσουν, σε αντίθεση με την ισομορφική θεωρία που αναπτύσσεται στα *Φυσικά*.

Γίνεται λοιπόν κατανοητό ότι στη συγκεκριμένη ανάλυση ο φιλόσοφος βαδίζει έχοντας υπόψη κυρίως τα δεδομένα της συνήθειας και της κοινής εμπειρίας, η οποία διαφοροποιεί στη χρήση τον *χρόνο* από τον *τόπο*. Ο *χρόνος* και ο *τόπος* εμφανίζονται έτσι παραπλήσιοι όσον αφορά την ποσοτική τους λειτουργία αλλά διακριτοί όσον αφορά τη μορφολογία τους, σε σημείο που να μην μπορεί ο ένας να λογοδοτήσει για τον άλλο. Μια διαφορετικού τύπου λογική, η οποία θα ενέπλεκε στην ανάλυση και την κίνηση, θα μπορούσε να ανατρέψει τη συγκεκριμένη ταξινόμηση των εννοιών, μετατρέποντας απαραίτητα τον *τόπο* σε *χώρο*. Εύλογα τότε μπορεί να προτείνει κανείς δύο εικασίες: είτε *α)* το κείμενο των *Κατηγοριών* αφορμάται από ολωσδιόλου διαφορετική στόχευση και προϋποθέσεις, ώστε να μπορούμε να εκτιμήσουμε τη σχέση του με τα *Φυσικά*, είτε *β)* κατά την περίοδο που γράφτηκε το πρώτο μέρος των *Κατηγοριών* δεν είχε ακόμη συστηματοποιηθεί στη σκέψη του Αριστοτέ-

¹ Ο R. BODÉUS [1991]: 109 υποθέτει ότι οι έννοιες του *τόπου* και του *χρόνου* σχηματίζουν μια δυάδα η οποία έχει ισχύ υπερκατηγορίας, με το σκεπτικό ότι καθορίζει κάθε μορφή ύπαρξης ως «είναι έν...»: «είναι έν τόπω» και «είναι έν χρόνω». Η υπόθεσή του ενισχύεται από το γεγονός ότι οι ποσοτικοί προσδιορισμοί του *τόπου* και του *χρόνου* αποκαλούνται στο κείμενο «θεμελιώδεις» («κυρίως είρημένα», 5a 39 και 5b 9-10).

λη η θεωρία της κίνησης, και δη η ισομορφική θεωρία που διατυπώνεται στα *Φυσικά*, ώστε να υπάρχουν κοινές αναφορές. Η εικασία α) φαντάζει πιο πιθανή, αν και είναι δύσκολο να επιβεβαιωθεί εξαιτίας της έλλειψης στοιχείων και της διαφορετικής στόχευσης των δύο κειμένων.

*

* *

Οι διαφοροποιήσεις όμως δεν σταματούν εδώ. Ο Αριστοτέλης είχε εισαγάγει στο γένος των *ποσοτήτων* άλλη μία διάκριση: υπάρχουν α) από τη μια ποσότητες των οποίων τα μέρη παρατίθενται σε σχέση το ένα με το άλλο («*θέσιν ἔχουσι*») και β) από την άλλη ποσότητες των οποίων τα μέρη δεν παρουσιάζουν τέτοια παράθεση.¹ Έτσι σε μία γραμμή ή σε ένα επίπεδο μπορούμε να πούμε πού βρίσκονται τα μέρη τους σε σχέση με τα υπόλοιπα και με ποια συνδέονται. Για παράδειγμα, το πόδι του ανθρώπου βρίσκεται στο κάτω μέρος του σώματός του και συνδέεται με τον κορμό στο ισχίο, ενώ δε συνδέεται με το χέρι του. Δε συμβαίνει όμως το ίδιο για τον αριθμό, διότι δεν μπορούμε να πούμε ότι τα μέρη του έχουν κάποια θέση το ένα με το άλλο είτε ότι βρίσκονται κάπου είτε ότι συνδέεται το ένα με κάποιο άλλο. Άρα αρνείται την κατά παράταξη σύλληψη του *αριθμού*, απορρίπτοντας έμμεσα έτσι τη θεωρία των Πυθαγορείων για τους *τόπους* των αριθμών. Η διαφοροποίηση μάλιστα αυτή αφορά και τον *χρόνο*, για τον λόγο ότι, παρότι δηλώθηκε ως συνεχής, «*δεν υφίσταται κανένα από τα μέρη του*».² Μια τέτοια παρατήρηση δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι ήδη ο Αριστοτέλης έχει συλλάβει θεωρητικά τον *παρόντα χρόνο*, το *νῦν*, ως μια ύπαρξη αδιάστατη, ως έναν *κοινό όρο* ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον, αυτό που θα αποκαλέσει αργότερα στα *Φυσικά* «μεσότητα». Μόνον έτσι μπορεί να καταλήξει στην καθαρά ρητορική ερώτηση: «*Μα αυτό που δεν υφίσταται πώς θα μπορούσε να έχει κάποια θέση;*» (5a 27-28). Από αυτό συμπεραίνουμε ότι είχε παρατηρηθεί έγκαιρα από το Σταγειρίτη μια ουσιώδης διαφορά, η οποία διαφοροποιεί τον *τόπο* από τον *χρόνο* και στην οποία βασίζεται η συγγένειά του με τις *ασυνεχείς ποσότητες*: ο *τόπος* και ο *χρόνος* να μεν συνιστούν συνεχείς ποσότητες αλλά τα μέρη του χρόνου δεν υφίστανται — και από εδώ προκύπτει η συγγένειά του με τον ασυνεχή *αριθμό*.

Έχει λοιπόν επισημανθεί μια εγγενής αντίφαση που προκύπτει όσον αφορά την ιδιότητα της *συνέχειας* που αποδίδεται στον χρόνο ήδη από τις παλαιότερες πραγματείες του Αριστοτέλη. Το αντίξοο σημείο της συγκεκριμένης ανάλυσης, το οποίο προκάλεσε και ιδιαίτερο προβληματισμό στους μελετητές, είναι η αμφιλεγόμενη υπόσταση του *χρόνου* και η εν μερει διάκρισή του από τον *αριθμό*. Διότι με βάση αυτή τη διάκριση προκύπτει το ακόλουθο ερώτημα: πώς είναι δυνατό από τη μια να θεωρεί ο Αριστοτέλης τον *χρόνο* συνεχή, όπως ο *τόπος*, και από την άλλη να τον ορίζει στα *Φυσικά* ως «αριθμό»;

¹ Κατ, 6. 4b 21-23: «*καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν*». Παράβαλε εδώ ΦΑ, Δ' 11. 219a 15-16, χωρίο που θα σχολιάσουμε στη συνέχεια.

² Κατ, 6. 5a 27-28: «*ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων*».

Μία απάντηση στο πρόβλημα μπορεί να είναι η άποψη που πρώτος διατύπωσε ο J. MOREAU [1965] και με την οποία συντάχθηκε και ο R. BODÉUS [1991], ότι δηλαδή πρόθεση του Αριστοτέλη στα *Φυσικά* είναι να μεταρρυθμίσει την παραδοσιακή αντίληψη περί αλληλουχίας του *χώρου* (τόπου) και του *χρόνου*, περιορίζοντάς τη σε μία μορφή συμμετρίας. Κατά τη γνώμη μας δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο και δεν θα πρέπει να επιτρέψουμε τη σύγχυση ανάμεσα στις έννοιες του *τόπου* και του *μέγεθους*. Στις *Κατηγορίες* πράγματι ο φιλόσοφος φαίνεται να ακολουθεί επιλογές οι οποίες απομακρύνουν τον *χρόνο* από τον *τόπο*, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι καινοτομεί διασπώντας την παραδοσιακή σχέση αλληλουχίας μεταξύ των εννοιών. Δεν είναι αυτονόητο ότι στην κοινή λογική οι έννοιες αυτές παρουσιάζονται αλληλένδετες. Άλλωστε το ρήγμα στη σχέση *τόπου* και *χρόνου* θα λέγαμε ότι προώθησαν μάλλον πρώτοι οι Ελεάτες, μέσα από τη λογική της *συνέχειας* και της *ακινήσιας* του Όντος. Ο Αριστοτέλης, από τη μεριά του, είναι προφανές ότι επιλέγει στα *Φυσικά* να θεμελιώσει την *κίνηση* και τον *χρόνο* στο *μέγεθος*, που αποτελεί μια έννοια γεωμετρικής υφής, και όχι στον *τόπο*, ενώ παράλληλα συσχετίζει ουσιαδώς τον *χρόνο* με τον *αριθμό*. Θα λέγαμε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο επιδιώκει να επιτύχει δύο ουσιαστικά αποτελέσματα: α) μπορεί να χειριστεί στην ανάλυσή του *αποστάσεις*, χωρίς να δεσμεύεται από τα όρια του *τόπου* και β) καταφέρνει να συνδέσει τόσο το *μέγεθος* όσο και τον *χρόνο* με την εκδήλωση της *κίνησης* στη γενική της μορφή, άρα να φυσικοποιήσει και τις τρεις διαστάσεις. Κάτι τέτοιο βέβαια δεν αναιρεί τη βασική θεωρητική αντίφαση — στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω — που θέλει τον *χρόνο* από τη μια συνεχή, από την άλλη μια αριθμητική μορφή. Περισσότερα όμως επ' αυτού του ζητήματος θα πούμε εξετάζοντας αργότερα τον ορισμό του *χρόνου*. Θα περάσουμε τώρα στην εξέταση μιας άλλης σειράς κειμένων, τα οποία προέρχονται από τα *Μετά τα Φυσικά*.

β) Μέγεθος και χρόνος στα *Μετά τα Φυσικά*, Δ'

Ως είδος ποσότητας το *μέγεθος* εμφανίζεται και στα *Μετά τα Φυσικά*, στο φιλοσοφικό λεξικό που συνιστά το βιβλίο Δ'. Εκεί, μετά τον ορισμό της έννοιας της *ποσότητας*, διακρίνονται δύο είδη: α) το *πλήθος* και β) το *μέγεθος*. Το *πλήθος* είναι όρος που περιγράφει κάθε ποσότητα εφόσον είναι *αριθμήσιμη*, δηλαδή *δυνάμενη* να αναλυθεί σε έναν αριθμό ασυνεχών στοιχείων, και το *μέγεθος* όρος που περιγράφει κάθε ποσότητα *δυνάμενη* να διαιρεθεί σε έναν αριθμό συνεχόμενων μερών. Μια τέτοια ποσότητα ονομάζεται *μετρήσιμη*.¹ Σύμφωνα με το κείμενο λοιπόν προκύπτουν οι εξής διακρίσεις στο πεδίο της *ποσότητας*:

¹ ΜΦ, Δ' 13. 1020a 8-10: «*πλήθος μὲν οὖν ποσόν τι ἐὰν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ*». Ο φιλόσοφος διευκρινίζει στη συνέχεια ότι πλήθος ονομάζεται «*τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ*», ενώ μέγεθος ονομάζεται «*τὸ [ενν. διαιρετὸν δυνάμει] εἰς συνεχῆ*». Θεωρούμε απαραίτητο να εννοηθεί ως ισχύουσα η συνθήκη «*διαιρετὸν δυνάμει*» και στο β' σκέλος της διάκρισης, πράγμα που υποβάλλεται από τον επαναληπτικό χαρακτήρα της διατύπωσης και τη χρήση της αντίθεσης *μεν* και *δε*.

ΠΟΣΟΤΗΤΑ			
α) πλήθος		β) μέγεθος (μήκος, πλάτος, βάθος)	
γ) καθαυτά ποσά (γραμμή)		δ) κατά συμβεβηκός ποσά (μουσικό)	
γ ¹) κατ' ουσίαν (γραμμή)	γ ²) πάθη και έξεις (πολύ-λίγο κλπ.)	δ ¹) [απλώς;] (μουσικό, λευκό)	δ ²) πάθη και έξεις (κίνηση, χρόνος)

Πίνακας 1.
Διαιρέσεις της ποσότητας (κατά ΜΦ, Δ' 13. 1020a 7-32).

Το πρώτο σημείο που θα παρατηρήσουμε στην πρώτη διάκριση παραπάνω (σημεία α και β) είναι το σκεπτικό του Αριστοτέλη να συλλαμβάνει την πολλαπλότητα που ενέχει κάθε ποσότητα μέσα από τη λογική της *δυνητικής* ύπαρξης επιμέρους στοιχείων. Ουσιαστικά δηλαδή κάθε ποσότητα αποτελεί μια πολλαπλότητα στοιχείων αφομοιωμένων στην ενότητα μιας μορφής.¹ Είναι αξιοσημείωτο ότι τα μέρη αυτά υπάρχουν μονάχα *δυνάμει*, στα πλαίσια της μορφής, ακόμη και αν *κατ' ουσίαν* παραμένουν διάφορα μεταξύ τους. Όστε είτε έχει μπροστά του κανείς την ενιαία επιφάνεια του γραφείου είτε έναν σωρό από κεχρί, ο οποίος αποτελείται ουσιαστικά από μία συσσώρευση σπόρων, το αποτέλεσμα για τον Αριστοτέλη είναι το ίδιο και το επιμέρους εκλείπει μέσα στο όλον. Πρόκειται για μια συνεπή αριστοτελική παραδοχή, η οποία αντιτίθεται σε κάθε ατομιστικού τύπου θεώρηση, η οποία θα επέμενε στην αυτοτέλεια των συστατικών στοιχείων κάθε πολλαπλότητας. Ως δεύτερη παρατήρηση, θα πρέπει να προσέξει κανείς την προτεινόμενη διαφοροποίηση ανάμεσα στο *πλήθος*, δηλαδή τη «διακριτή» ποσότητα, και το *μέγεθος*, δηλαδή τη «συνεχή» ποσότητα. Η «διακριτή» ποσότητα παρουσιάζει έναν προκαθορισμό όσον αφορά τα στοιχεία που θα αποτελέσουν τις μονάδες αρίθμησης, με βάση το κριτήριο της ασυνέχειας. Για να μετρήσουμε ένα κοπάδι ζώων ή έναν σωρό από σπόρους δεν μπορεί παρά να χρησιμοποιήσουμε τα ζώα ή τους σπόρους ως μονάδες. Στην περίπτωση όμως της «συνεχούς» ποσότητας θα έχουμε ένα ενιαίο μέγεθος πάνω στο οποίο θα πρέπει να ορίσουμε ένα ομοειδές μέρος ως μέτρο και στη συνέχεια να μετρήσουμε το σύνολο διαιρώντας το σε ίσα μέτρα, δηλαδή ουσιαστικά να αριθμήσουμε ίσα μέρη προσπαθώντας να εξαντλήσουμε το σύνολο.² Έτσι, αν το συγκεκριμένο μέγεθος είναι μια γραμμή — και πάντα ο Αριστοτέλης εννοεί μια πεπερασμένη γραμμή — αυτή θα μετρηθεί εφόσον ορίσουμε ως μέτρο κάποια επιμέρους γραμμή (η οποία πολλαπλασιαζόμενη να ξεπερνά σε μέγεθος την πρώτη) και αριθμήσουμε ίσα μέρη ώσπου να

¹ Κατά τον ορισμό της *ποσότητας* (ΜΦ, Δ' 13. 1020a 7-8) ο Αριστοτέλης αποκαλεί «*ένυπάρχοντα*» τα μέρη τα οποία εμφανίζονται με τη διαίρεση του συνόλου ως ενότητες (*έν τι*) και ουσίες (*τόδε τι*).

² Όπως λέγεται στο ΜΦ, Ι' 1. 1053a 24-25, στις περιπτώσεις *συνεχών ποσοτήτων* αυτό που επιτρέπει τη μέτρηση είναι η *διαιρεσιμότητά* τους. Τότε το μέτρο καθορίζεται ως μέρος αυτής της ποσότητας, σε μια κατά συνθήκη διάσπαση της συνέχειάς της. Επομένως το μέτρο εδώ είναι συγγενές, το είδος δηλαδή του συνόλου δεν χάνεται κατά την ανάλυση σε στοιχεία: «*ἀεί δέ συγγενές τὸ μέτρον· μεγεθῶν μὲν γὰρ μέγεθος*». Ένα επιμέρους μέγεθος επομένως θα μετρήσει το μέγεθος που θέλουμε.

εξαντλήσουμε την αρχική ποσότητα. Η *διακριτή* ποσότητα, αντίθετα, αποτελεί *πλήθος* εφόσον αποτελείται από διακεκριμένα στοιχεία που δεν αποδέχονται περαιτέρω διαίρεση, σύμφωνα με την αντίληψή μας (και όχι σύμφωνα με τη νόηση). Για παράδειγμα, ένας τοίχος από τούβλα, ένα κοπάδι πρόβατα, είναι σύνολα που αποτελούνται από ασυνεχείς και μη διαιρετές αισθητές ουσίες.¹ Επομένως το *μέγεθος* εννοιολογικά αποδίδει για τον Αριστοτέλη το νόημα μιας συγκεκριμένης ποσότητας, η οποία χαρακτηρίζεται από τις ιδιότητες της *συνέχειας* (που σημαίνει δυνατότητα επ' άπειρον διαίρεσης) και της *μετρησιμότητας*, στοιχεία πολύ σημαντικά στα πλαίσια της ισομορφικής προσέγγισης, διότι τις ιδιότητες αυτές θα μεταδώσει τόσο στην *κίνηση* όσο και στον *χρόνο*.

Στον Πίνακα όμως (σχήμα 7) βλέπουμε ότι οι διακρίσεις στο βιβλίο Δ' των *Μεταφυσικών* δεν σταματούν εδώ. Ο φιλόσοφος εισάγει επιπλέον τη διάκριση ανάμεσα στις (*γ*) *καθ' αυτές* ποσότητες και (*δ*) τις *κατά συμβεβηκός* ποσότητες. Στην πρώτη κατηγορία θα ανήκουν πράγματα που δηλώνονται εξ αρχής ως ποσότητες, ενώ στη δεύτερη πράγματα που δεν σχετίζονται παρά συμπτωματικά με μια ποσότητα (π.χ. το ωραίο). Και προχωρά σε περαιτέρω διαίρεση των κατηγοριών αυτών. Στις *καθ' αυτές* ποσότητες διακρίνει (*γ'*) ποσότητες *κατ' ουσίαν*, που θα είναι εκείνες στον ορισμό των οποίων — και άρα στην ουσία τους — εμπλέκεται η έννοια του *ποσού* και (*γ²*) ποσότητες που αποτελούν *αναγκαίες μεταπτώσεις (πάθη)* και *ιδιότητες (ἕξεις)* μιας συγκεκριμένης ουσίας. Το παράδειγμα που μας προσφέρεται για την πρώτη κατηγορία (*γ'*) είναι αυτό της *γραμμής*, η οποία θεωρείται ως *καθ' αυτή* ποσότητα, πιθανότατα επειδή το *μέγεθος* περιλαμβάνεται στον ορισμό της.² Για τη (*γ²*) μας δίνονται οι χαρακτηρισμοί: *λίγο-πολύ*, *μακρόχρονο-βραχύχρονο*, *πλατύ-στενό*, *μικρό-μεγάλο* ή *μικρότερο-μεγαλύτερο* κλπ. Επιπλέον διαίρεση προκύπτει και στην κατηγορία των *κατά συμβεβηκός* ποσοτήτων: από τη μία πλευρά έχουμε μία ανώνυμη κατηγορία (*δ¹*) (*απλά ή κυρίως*;) *κατά συμβεβηκός* ποσοτήτων, όπως το μουσικό ή το λευκό, και από την άλλη πάλι μια ανώνυμη κατηγορία (*δ²*) *παθητικών κατά συμβεβηκός* ποσοτήτων, όπου κατατάσσονται

¹ ΜΦ, Γ' 1. 1053a 21-23: «*οὐχ ὁμοίως δὲ πᾶν ἀδιαίρετον, οἶον πούς καί μονάς, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντη, τὸ δ' εἰς ἀδιαίρετα πρὸς τὴν αἴσθησιν*». Το συνεχές *μέγεθος* μπορεί να υποβληθεί κατά βούληση στη διαδικασία διαίρεσης και αρίθμησης της συνέχειάς του.

² ΜΦ, Δ' 13. 1020a 18-20. Θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο Αριστοτέλης φαίνεται να έχει υπόψη του έναν ορισμό για τη *γραμμή* ο οποίος περιλαμβάνει σαφώς την παράμετρο της ποσότητας: «*ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι τὸ ποσόν τι ὑπάρχει*». Τέτοιος ορισμός όμως δε βρίσκεται πουθενά στο σωζόμενο *Corpus* των έργων του. Νωρίτερα στο βιβλίο Δ', η *γραμμή* ορίζεται ως «*αὐτό (ενν. το μέγεθος;) που διαιρείται κατά έναν μόνο τρόπο*» ή «*αὐτό που διαιρείται κατά μία μόνο διάσταση*» («*τὸ δὲ μοναχῆ γραμμῆ*», 1016b 26). Στην ενότητα της *ποσότητας* το *μήκος* ορίζεται ως «*μέγεθος... τὸ ἐφ' ἐν συνεχές*» (1020a 11-12), για να διευκρινιστεί στη συνέχεια ότι όπου *μήκος* εννοείται *γραμμή* (1020a 13-14). Παραπλήσιος είναι ένας ορισμός στον οποίο παραπέμπει ο Πρόκλος στα *Σχόλια* του στον Ευκλείδη (Α' 96-97 F): «*μέγεθος ἐφ' ἐν διαστατόν*», δηλαδή η γραμμή είναι «*μέγεθος που εκτείνεται προς μία διάσταση*». Στα *Τοπικά* (Ζ' 6. 143b 11-13) ελέγχεται ως προς την εγκυρότητά του ένας ορισμός σύμφωνα με τον οποίο η γραμμή ορίζεται ως «*ἀπαχο μήκος*», ορισμό που συγκρατεί και ο Ευκλείδης στα *Στοιχεία* του. Ο T. L. HEATH [1949]*: 88-91 υποθέτει ότι ο ορισμός αυτός έχει ακαδημαϊκή προέλευση. Καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης προκρίνει τη συστηματική χρήση του *μέγεθος* στους ορισμούς αυτού του τύπου, όρος που περικλείει και την απαιτούμενη έννοια της *ποσότητας*. Μια τέτοιου είδους προσαρμογή συνάδει με τη γενικότερη τοποθέτηση του Σταγειρίτη για χρήση πεπερασμένων μεγεθών στη γεωμετρία της εποχής του (βλ. ΦΑ, Γ' 7. 207b 27-34 και τα σχόλια του E. HUSSEY [1983]*: 93-96). Επομένως ο τελικός ορισμός της γραμμής θα ήταν «*μέγεθος συνεχόμενο κατά μία διάσταση*».

η κίνηση και ο χρόνος. Για τη (δ¹) κατηγορία μπορούμε να επικαλεστούμε παραδείγματα: ο τοίχος που βάφτηκε άσπρος είχε εμβαδό 9 μ² — που σημαίνει ότι η ποσότητα του λευκού χρώματος υπαγορεύεται από την υποκείμενη ουσία, το μέγεθος του τοίχου.¹ Το ενδιαφέρον μας βέβαια εστιάζεται περισσότερο στη (δ²) κατηγορία, η οποία μας επιτρέπει να εντυπώσουμε βαθύτερα στη σχέση κίνησης και χρόνου.

Αναφορικά με την τελευταία κατηγορία (δ³), ο φιλόσοφος δηλώνει ότι δεν αναφέρεται στην καθαυτό ουσία, που θα ήταν το κινούμενο σώμα (1020a 31), αλλά στο γεγονός της κίνησης («ὁ ἐκινήθη», ό.π.). Αν και το κείμενο στο σημείο αυτό δεν χαρακτηρίζεται από σαφήνεια, φαίνεται ξεκάθαρα να αντιμετωπίζονται η κίνηση και ο χρόνος ως παράγωγες ποσότητες παθητικού κυρίως χαρακτήρα («πάθη ἢ ἔξεις»). Ὅπερ σημαίνει μεθερμηνευόμενον, ότι ένα σώμα κινείται είτε παθαίνοντας (από κάτι άλλο) είτε εξαιτίας μιας ιδιότητας που ενέχει η ίδια η φύση του, π.χ. να γερνάμε, να τείνουμε προς τη γη. Επομένως η κίνηση απορρέει ως ποσότητα από την καθαυτό ουσία, δηλαδή το φυσικό σώμα, ο δε χρόνος κανονίζεται με βάση την κίνηση («ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην», και εννοεί σαφώς την κίνησιν, 1020a 32). Ὅπως καθίσταται φανερό, το κείμενο μας δίνει επιγραμματικά μεγάλο μέρος της ισομορφικής θεωρίας των Φυσικῶν, με την κατηγορία του μεγέθους να εμφανίζεται ως βασική και συνεχής ποσότητα, ενώ αντίθετα σημαντικό στοιχείο είναι η παράγωγη φύση της κίνησης και του χρόνου, ως φαινομένων που αντλούν την πραγματικότητά τους από τα χαρακτηριστικά της καθαυτό ποσότητας, η οποία παράγει γεγονότα συνεχή και διαιρετά.² Ἐνα άλλο σημαντικό στοιχείο είναι ότι και πάλι η θεωρητική επεξεργασία τοποθετεί την ανάλυση των εννοιῶν που μας ενδιαφέρουν υπό το γένος της ποσότητας, άρα εξελίσσεται ίσως και πάντως διευρύνεται το σκεπτικό των Κατηγοριῶν, ώστε να αναγνωρίζεται η δυνατότητα μαθηματικής έκφρασης τόσο στο μέγεθος όσο και στην κίνηση. Θα έπρεπε ωστόσο να προβληματίσουν ιδιαίτερα οι επιλογές του φιλοσόφου όσον αφορά το ζήτημα της μαθηματικής έκφρασης, καθώς φαίνεται από τις αναλύσεις του ότι έχει κατά νου για την κίνηση και τον χρόνο μία μαθηματική έκφραση η οποία θα διασώζει την πρωταρχική συνέχεια των ποσοτήτων.

Θα επιμείνουμε στην τελευταία επισήμανση, διότι είναι δηλωτική της συνολικής θεωρητικής προσέγγισης του Αριστοτέλη. Μιλήσαμε ήδη για το πρόβλημα που προκύπτει από τη μία με την αριθμητική φύση του χρόνου και από την άλλη με την ιδιότητα της συνέχειας. Η πρώτη παραπέμπει σε ασυνέχεια μορφής, δεδομένου ότι βασίζεται σε μια πολλαπλότητα αδιαίρετων μορφικά μονάδων, ενώ, απεναντίας, η δεύτερη συνεπάγεται για τον Αριστοτέλη τη δυνατότητα άπειρης διαιρετότητας. Το ζήτημα οπωσδήποτε είναι τεράστιο, διότι στην πρώτη περίπτωση η αρίθμηση στοιχείων προτάσσεται της τελικής μορφής, ενώ στη δεύτερη περίπτωση υποτάσσεται και παράγεται από την εκάστοτε μορφή. Αν θέλαμε να εμβαθύνουμε περισσότερο, θα λέγαμε ότι στη βάση της αντίφασης έγκειται μια θεμελιώδης θεωρητική επιλογή: θα δεχθούμε ότι οι αριθμοί υπάρχουν ανεξάρτητα, όπως υποστήριξε ο Πλά-

¹ Πρβλ. τα φαινόμενα σχέσεων μεγέθους και χρώματος που περιγράφονται στα Μετεωρολογικά (Γ' 4. 373b 24-27). Σημαντικό είναι επίσης το χωρίο ΑΑ, 6. 445b 9-10, όπου το μέγεθος εξισώνεται με την ποσότητα και καθορίζει τη χρωματική επιφάνεια που γίνεται αισθητή.

² ΜΦ, Δ' 13. 1020a 29-30: «καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχὴ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη».

των — και, πολύ αργότερα, ο Γκ. Φρέγκε (F. L. G. Frege, 1848-1925) —, ή θα υπάρχουν μέσα από τα πράγματα; Η επιλογή του Σταγειρίτη είναι σαφής: οι αριθμοί υπάρχουν μέσα από τα πράγματα.¹ Κατά συνέπεια, τόσο η κίνηση όσο και ο χρόνος δεν προκύπτουν βάσει κάποιου *a priori* μοναδιαίου παράγοντα, όπως θα συνέβαινε ίσως με τη χρονολόγηση των ουράνιων περιφορών ή υπό την προϋπόθεση των *αμερών* οντοτήτων, αλλά μέσα από τα ίδια τα πράγματα, τα πάθη και τις ιδιότητές τους. Επειδή λοιπόν η κίνηση και ο χρόνος αφορούν τα ίδια τα πράγματα, τα φυσικά δηλαδή σώματα, εξαρτώνται από τα *μεγέθη* με τα οποία αυτά υπάρχουν και με τα οποία συσχετίζονται. Από αυτά τα μεγέθη θεωρεί ο φιλόσοφος ότι πηγάζει η *συνέχεια* και η *διαιρετότητα* που χαρακτηρίζουν την κίνηση και τον χρόνο. Επομένως τα κινητικά και τα χρονικά φαινόμενα θα είναι κυρίως *δυνάμει μετρήσιμα* — και όχι αριθμήσιμα με την έννοια της προειλημμένης ασυνεχούς μονάδας.

Με βάση λοιπόν τα στοιχεία που συγκεντρώσαμε μέχρι τώρα, από τις σχετικές αναφορές στις *Κατηγορίες* και στα *Μετά τα Φυσικά*, θα προσπαθήσουμε επιστρέφοντας στο κείμενο των *Φυσικών* να διαμορφώσουμε μια όσο το δυνατόν πιο ολοκληρωμένη επισκόπηση της αριστοτελικής θεωρίας για τον χρόνο.

γ) Συνέχεια και ασυνέχεια του χρόνου στα Φυσικά

Η θεωρία του χρόνου που παρατίθεται στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών* ενέχει μία κεντρική αντινομία, για να μην πούμε αντίφαση, η οποία, κατά τη γνώμη μας, θα πρέπει να αναγνωριστεί και να αντιμετωπιστεί κατά προτεραιότητα από κάθε μελετητή της αριστοτελικής θεωρίας του χρόνου. Πρόκειται για τη θεώρηση του χρόνου υπό εναλλασσόμενες προοπτικές *συνέχειας* και *ασυνέχειας*. Αποκαλούμε την αντινομία αυτή «κεντρική» διότι επιπτώσεις ή παρακλάδια της απαντώνται στην πραγματεία με διάφορες μορφές: στη διαλεκτική του παρόντος (*νῦν*), στη σχέση της καθαρής διαδοχής (*πρότερον-ἕστερον*) με τη συνεχή κίνηση ή στη σχέση των χρονικών ορίων με τις διάρκειες που ορίζουν. Η κεντρική αντινομία θα μπορούσε να συνοψιστεί στην ταυτόχρονη αποδοχή από τον φιλόσοφο των εξής δύο προτάσεων:

- (Π₁) Της πρότασης ότι *ο χρόνος είναι αριθμός της κίνησης* και
- (Π₂) της πρότασης ότι *ο χρόνος είναι συνεχής*.²

Το χάσμα εμφανίζεται πρόδηλο στα πλαίσια της αριστοτελικής σκέψης, ιδίως αν λάβει κανείς ως προηγούμενο δεδομένο τη διαίρεση των *ποσοτήτων* σε *ασυνεχείς* και *συνεχείς*,

¹ Πολύ βασική για το ζήτημα αυτό είναι η πραγμάτευση του βιβλίου Γ' των *Μεταφυσικών*, ιδίως τα κεφάλαια 1-3. Κατ' αυτόν τον τρόπο θέτει το ζήτημα και η J. ANNAS [1975]: 99.

² Για την Π₁, δες ΦΑ, Δ' 11. 219b 1-2 και 5. Για την Π₂, δες *ό.π.*, 219a 10-13. Είναι αξιοσημείωτο ότι οι δύο θέσεις εμφανίζονται σε στενή γειτνίαση στο κείμενο.

όπως είδαμε νωρίτερα.¹ Από τη μία πλευρά, το *πλήθος* δηλώνεται ως γενική κατηγορία *ασυνεχούς* ποσότητας, με το σκεπτικό ότι αποτελείται από αδιαίρετες μονάδες — αδιαίρετες διότι αυτές θεωρούνται ως τα ύστατα στοιχεία του πλήθους — και επομένως η γνώση του ανατίθεται στον *ασυνεχή αριθμό*.² Πράγματι, η ελληνική θεωρητική παράδοση όριζε τον *αριθμό* ως *πλήθος διακεκριμένων μονάδων*, μια θεώρηση που με συνέπεια απαντάται και στα αριστοτελικά κείμενα.³ Όπως είναι φανερό, κάθε παρόμοια αντίληψη του *αριθμού* εύλογα αντιτίθεται στη *συνέχεια*. Από την άλλη πλευρά, *συνεχείς* ποσότητες θεωρούνται: κατά βάση το *μέγεθος*, κατ' επέκταση δε η *κίνηση* που μπορεί να αντιστοιχίσει στο *μέγεθος* αλλά και ο *χρόνος* που θα προκύψει από τη συγκεκριμένη κίνηση. Στις ποσότητες αυτού του είδους δεν υπάρχει εξαρχής κάποια μονάδα μέτρησης. Οποιοδήποτε *μέτρο* — δηλαδή μονάδα μέτρησης — θα πρέπει να οριστεί συμβατικά εκ των υστέρων, ως ένα *συγγενές* μέτρος το οποίο θα ληφθεί τόσες φορές ώστε να καλύψει το όλον της συνεχούς ποσότητας. Αυτή η δυνατότητα συνιστά τη *μετρησιμότητα* των συνεχών μεγεθών και κατά συνέπεια του χρόνου. Πώς λοιπόν νομιμοποιείται ο Αριστοτέλης να χαρακτηρίζει τον χρόνο «συνεχή ποσότητα» και ταυτόχρονα «αριθμό της κίνησης»;

Το θεωρητικό αυτό πρόβλημα έχει μακρά ιστορία, καθώς είχε απασχολήσει από πολύ νωρίς πλειάδα στοχαστών, οι οποίοι κατατάσσονται τόσο εντός όσο και εκτός της Περιπατητικής σχολής. Ήδη από τον 3ο αιώνα π.Χ. ο περιπατητικός **Στράτων ο Λαμψακνός**, διάδοχος του Θεόφραστου στην ηγεσία του Περιπάτου (288~269 π.Χ.), φέρεται να άσκησε έντονη κριτική στην αριστοτελική προσέγγιση και να διαφοροποιήθηκε από αυτήν.⁴ Κατά τον Σι-

¹ Κατ, 6. 4b 20 κ.εξ., καθώς και ΜΦ, Δ' 13. 1020a 7-32. Βλέπε παραπάνω την ανάλυση των χωρίων στην παρούσα μελέτη.

² Δες ΜΦ, Γ' 1. 1052b 20-24. Ακριβέστερα, το συγκεκριμένο χωρίο αναφέρεται στο *μέτρο*, με βάση το οποίο γνωρίζουμε την *ποσότητα*. Το *μέτρο* όμως θα δοθεί είτε από τη *μονάδα* (*ένή*) είτε από τον *αριθμό* (*ἀριθμῶ*).

³ Όταν μιλάμε για *αριθμό*, στην αρχαία Ελλάδα, αναφερόμαστε σε θετικές ακέραιες ποσότητες, δηλαδή αυτές που περιλαμβάνονται σήμερα στο σύνολο των *φυσικών αριθμών*, εάν εξαιρέσουμε το *ένα* και το *μηδέν* (VAN DER WAERDEN [1950]: 118). Ο J. KLEIN [1936]: 51 παραθέτει μία σειρά από ελληνικούς ορισμούς του *αριθμού*, οι οποίοι ανεξαιρέτως κινούνται στη λογική του πλήθους από διακριτά στοιχεία. Ο βασικός ορισμός του Αριστοτέλη δίνεται στα ΜΦ, Γ' 1. 1053a 30: «*ὁ δ' ἀριθμὸς πλήθος μονάδων*». Ο ίδιος ορισμός απαντάται και στα *Στοιχεῖα* του Ευκλείδη (βιβλίο Η', *Ορ.* 2). Παράβαλε επίσης τους ορισμούς στο ΜΦ, Δ' 13. 1020a 13: «*πλήθος πεπερασμένων*», στο Ζ' 13. 1039a 12: «*σύνθεσις μονάδων*»· καθώς και στα Μ' 9. 1085b 22 και Ν' 1. 1088a 5-6. Επίσης, ο *αριθμός* χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως *ασυνεχής* («*διωρισμένος*»), σε αντίθεση με τα συνεχή μεγέθη: Κατ, 6. 4b 23, 31· ΦΑ, Γ' 7. 207b 7-10: «*πολλὰ ἕνα*» και Δ' 12. 220b 3· ΠΨ, Γ' 1. 425a 19. Παρόμοιος ορισμός του αριθμού μαρτυρείται έμμεσα από τον Ιάμβλιχο και για τον Εύδοξο τον Κνίδιο: «*πλήθος ὠρισμένον (= πεπερασμένο)*» (κατά RISTELLI [1894]*: 10. 17). Οποσδήποτε, το παλιό ακροφωνικό σύστημα αρίθμησης, το οποίο ίσχυε και στην αττική την εποχή του Αριστοτέλη, ενισχύει αυτού του είδους την αντίληψη: το 4, λόγου χάρι, δηλωνόταν ως IIII, το 400 ως HHHH και το 404 ως HHHHIII. Όπως παρατηρούμε, οι αριθμοί συλλαμβάνονται μέσα από την απλή παράθεση ή σύνθεση στοιχείων. Ο J.-L. GANDIES [1988]: 16, αναφέρεται αόριστα σε μαρτυρία του Ιάμβλιχου που ανάγει τη σύλληψη αυτή του *αριθμού* στον Θαλή, στοιχείο που κατά πάσα πιθανότητα δηλώνει εξωελληνική προέλευση. Δες σχετικά S. CUOMO [2001]: 35-37 και M. CAVEING [1997]: 193-194.

⁴ Η μαρτυρία δίνεται από τον Σιμπλίκιο (κατά DIELS [1882]*: 788. 33 κ.εξ., ιδίως 789. 34-49) σε χωρίο όπου διατυπώνεται ο πυρήνας του στρατωνικού ορισμού. Ο ίδιος μιλά ξεκάθαρα για κριτική που ασκήθηκε από τον Στράωνα στους πρώτους Περιπατητικούς (βλ. «*αίτιασάμενος τὸν ὑπ' Ἀριστοτέλους τε καὶ τῶν Ἀριστοτέλους ἐταίρων ἀποδοθέντα τοῦ χρόνου ὀρισμόν*», *ό.π.* 788. 36-7). Φαίνεται να κατα-

μπλίκιο, ο Στράτων προσπάθησε να απομακρυνθεί από την ιδέα της αριθμητικής δομής και γι' αυτό διαμόρφωσε μια θεωρία που ήθελε τον χρόνο ένα είδος ποσοτικής αποτίμησης της διάρκειας ενός συμβάντος ή μιας πράξης, στη βάση του κινητικού συνεχούς. Είναι πιθανό μάλιστα να αμφισβήτησε την αριστοτελική αρχή ότι η συνέχεια της *κίνησης* απαιτεί ως προϋπόθεση τη συνέχεια του *μεγέθους*, αναγνωρίζοντας έτσι έναν βαθμό αυτοτέλειας στην κίνηση.¹ Η παράδοση όμως συσκοτίισε περισσότερο τη σκέψη του, καθώς μια άλλη μαρτυρία, από τον Σέξτο Εμπειρικό αυτήν τη φορά, θέλει τους οπαδούς του Στράτωνα να υποστηρίζουν την *ατομικότητα* του χρόνου και ταυτόχρονα τη *συνέχεια* των φυσικών σωμάτων και του τόπου, διαχωρίζοντας έτσι εντελώς τα δύο πεδία. Κάθε κίνηση τότε θα θεωρείται αδιαίρετη και θα συντελείται σε αδιαίρετο χρόνο.² Με βάση τα λεγόμενα του Σιμπλίκιου πάντως, μάλλον συνελάμβανε τον χρόνο ως συνεχή ποσότητα αλλά απέδιδε σ' αυτήν την επίγνωση καθαρά ψυχολογικό — και άρα υποκειμενικό — χαρακτήρα, απαλείφοντας έτσι σημαντικό μέρος της ευρύτερης φυσικής διάστασης που απέδιδε ο Αριστοτέλης στον χρόνο.³

Με παρόμοιο πνεύμα φαίνεται πως κινήθηκε και ο **Βόηθος ο Σιδώνιος**, ένας άλλος Περιπατητικός του 1ου αιώνα π.Χ., ο οποίος διέκρινε τον χρόνο από τα πράγματα που βρίσκονται εντός του και υποστήριξε ότι η αριθμητική φύση του χρόνου προκύπτει από την ανθρώπινη πράξη της αριθμησης ή της μέτρησης.⁴ Σ' αυτήν την ερμηνεία συνηγόρησε και ο **Αλέξανδρος Αφροδισιάς**, ο εγκυρότερος σχολιαστής του Αριστοτέλη, ο οποίος έζησε στο μεταίχμιο του 2ου και 3ου αιώνα μ.Χ. Σε ένα μικρό δοκίμιό του για τον χρόνο, που μας έχει διασωθεί από μετάφραση, ο Αλέξανδρος υιοθετεί μια μάλλον ιδεαλιστική τοποθέτηση απέναντι στο πρόβλημα, υποστηρίζοντας ότι στην πραγματικότητα ο χρόνος είναι ενιαίος και ότι μόνον η σκέψη μας διακρίνει στιγμές και χρονικές περιόδους, κατακερματίζοντάς τον. Η διαίρεση αυτή ωστόσο γίνεται μόνον *δυνάμει*.⁵ Γνωστή επίσης είναι και η αντίδραση του **Πλωτίνου**, ιδρυτή του Νεοπλατωνισμού κατά τον 3ο μ.Χ. αιώνα, ο οποίος ασκεί κριτική στο σημείο αυτό μέσα από την πραγματεία του για τον χρόνο, απορρίπτοντας τη σχέση της ου-

κρίνει ιδιαίτερα την ταύτιση της χρονικής *μονάδας* με το *τώρα* (ό.π., 789. 14-15). Κατ' αυτόν τον τρόπο ερμηνεύει τη συγκεκριμένη μαρτυρία και ο R. SORABJI [1983]: 378.

¹ Σιμπλίκιος κατά DIELS [1882]*: «*ὁ δὲ Λαμψακηνὸς Στράτων οὐκ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μόνον <συνεχῆ > τὴν κίνησιν εἶναι φησιν, ἀλλὰ καὶ καθ' ἑαυτήν,...*» (711. 9-10).

² Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς φυσικοὺς*, Β' 155. Ο R. SORABJI [1983]: 378-9 εντοπίζει στην προηγούμενη θέση την πιθανότερη αιτία παρανόησης, με το σκεπτικό ότι ο Στράτων και οι οπαδοί του θα διαχώρισαν το *μέγεθος* από την *κίνηση* προκειμένου να παραδεχθούν την ατομικότητα του *μεγέθους*. Κατά τον D. BOSTOCK [1988]: 267-8, δεν είναι τόσο σίγουρο ότι ο Στράτων *αρνείται* ότι η συνέχεια της κίνησης προκύπτει από την αντίστοιχη του *μεγέθους*. Η φράση του Σιμπλίκιου ενδέχεται να σημαίνει ότι *τόσο* εξαιτίας του *μεγέθους* *όσο* και *αφ'εαυτῆς* η κίνηση είναι συνεχής (αμφιλεγόμενη είναι η φράση: «*οὐκ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μόνον*»). Ο Μπόστοκ συμπεραίνει ότι, ελλείψει πηγών, δεν θα πρέπει να είμαστε καθόλου σίγουροι για τα λεγόμενα του Σέξτου ή του Σιμπλίκιου.

³ Δες, για παράδειγμα, πώς περιγράφεται η αποτίμηση της χρονικής διάρκειας: «*διὸ καὶ φασιν οἱ μὲν βραδέως ἤκειν οἱ δὲ ταχέως τὸν αὐτόν, ὡς ἂν ἐκάστοις φαίνηται τὸ ἐν τούτοις ποσόν*» (Σιμπλίκιος κατά DIELS [1882]*: 790. 2-3).

⁴ Η μαρτυρία δίνεται και πάλι από τον Σιμπλίκιο (κατά KALBFLEISCH [1908]*: 348. 2). Για το υποκειμενικό έργο της μέτρησης του χρόνου, δες Σιμπλίκιο κατά DIELS [1882]*: 766. 18-19.

⁵ Το ελληνικό πρωτότυπο του μικρού αυτού δοκιμίου έχει χαθεί. Διαθέτουμε μόνον μία αραβική μετάφραση, με βάση την οποία μεταφράστηκε και στα λατινικά. Εμείς χρησιμοποιούμε την αγγλική μετάφραση του R. W. SHARPLES [1982]: 94. 22-42 και 97. 4-9.

σίας του χρόνου είτε με τον αριθμό είτε με το μέτρο της κίνησης.¹ Ο Πλωτίνος υπήρξε ο πρώτος που εισηγήθηκε ότι ο χρόνος αποτελεί φαινόμενο που παράγεται στην ίδια την ψυχή. Το συμπέρασμα είναι ότι πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο είχε καταστεί αντικείμενο διαμάχης ήδη από την Αρχαιότητα.

*
* *

Οι μελετητές και σχολιαστές του Αριστοτέλη στα νεότερα χρόνια προσπάθησαν με διαφορετικούς τρόπους να επιλύσουν το πρόβλημα, το οποίο άπτεται με τρόπο καίριο του πυρήνα της αριστοτελικής θεωρίας του χρόνου. Ιδιαίτερα βαρύνουσα σημασία εξέλαβε μία ερμηνεία που πρώτος διατύπωσε ο **Θωμάς Ακινάτης** (Thomas Aquinas, 1225~1274) και την οποία θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε στα εξής τρία σημεία: *α)* Από το σύνολο των *κινήσεων*, η *μετακίνηση* είναι το είδος που διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο στο σύνολο της αριστοτελικής πραγματείας για τον *χρόνο* — και όχι απαραίτητα οι ουράνιες κυκλοφορίες, προσθέτουμε εμείς. *β)* Ο *χρόνος* ως *μέτρο* αποτελεί μία ιδιαίτερη όψη της πρωτογενούς κίνησης, η οποία μας δίνεται κυρίως ως *αριθμός*. *γ)* Μόνον η *αντίληψη* εγγυάται την ενότητα του *χρόνου*, η οποία έγκειται ακριβώς στη σύλληψη του *χρόνου ως αριθμού* της πρωτογενούς κίνησης.² Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι ο Θωμάς διέβλεψε με χαρακτηριστική οξυδέρκεια την προσπάθεια του Αριστοτέλη να εγγράψει τον *χρόνο* στο πεδίο της *Φυσικής*, γενικεύοντας την παρουσία του τόσο στις ουράνιες σφαίρες όσο και στη γήινη πραγματικότητα. Ακολουθεί βέβαια την ερμηνευτική παράδοση που θέτει την *αντίληψη* ως παράγοντα συγκρότησης της ενότητας του χρόνου, μια θέση που θα την κρίναμε υπερβολικά προωθημένη σε σχέση με τα στοιχεία που προκύπτουν από τα αριστοτελικά κείμενα. Εντέλει, ο Ακινάτης αποδέχεται τον *χρόνο* με τις δύο όψεις του *μέτρου* και του *αριθμού*, θεωρεί δηλαδή ότι πρόκειται για δύο τρόπους να αντιληφθούμε το *χρόνο*.

Στα χνάρια αυτής της ερμηνείας κινήθηκε και ο Π. Κόνεν (P. Conen), αποδεχόμενος τη διπλή όψη του *χρόνου*, ως *μετρήσιμου* μεγέθους και ως *αριθμού*, για να παρατηρήσει ωστόσο ότι υπάρχει μια βασική θεώρηση την οποία αποδέχεται ο Αριστοτέλης και αυτή είναι η αριθμητική όψη της κίνησης. Διότι τόσο ο βασικός ορισμός (219b 1-2) αλλά και οι ποικίλες επαναδιατυπώσεις του από τον Σταγειρίτη επιστρέφουν στην αριθμητική θεώρηση του *χρόνου*.³ Ο Κόνεν συμπεραίνει εξ αυτού ότι θα πρέπει να θεωρηθεί η αριθμητική φύση του *χρόνου* ως *προϋπόθεση* για τη μετρησιμότητά του.⁴

¹ Πλωτίνου, *Εννεάς Γ'*, 7. 9. 1-2. Δες επίσης R. SORABJI [1983]: 89 και Ph. TURETZKY [1998]: 44.

² THOMAS [1270]: IV, c. 11, l. 17, n. 3-6.

³ Ο P. CONEN [1964]: 140 παραπέμπει στα χωρία ΦΑ, Δ' 220a 24-25, 221b 2, 223a 19, 223a 29, Θ' 1. 251b 12 και ΠΟ, Α' 9. 279a 14-15.

⁴ P. CONEN [1964]: «*Alle diese Textstellen zeigen, daß in Aristoteles' Augen das Messen der Bewegung das Zählen der Bewegung voraussetzt, daß mithin die Zeit als Zahl von Natur aus eher ist als die Zeit als Maß*» (σελ. 141).

Μελετώντας το ίδιο πρόβλημα η Τζ. Άννας (J. Annas) πρότεινε την υπέρβαση της διαφοράς ανάμεσα στην αριθμητική και τη μετρική φύση του χρόνου, ερειδόμενη σε δύο κυρίως επιχειρήματα: α) στη γενικότερη προσπάθεια του Σταγειρίτη να μην επιτρέψει την ύπαρξη αριθμών έξω από τα πράγματα, πράγμα που σημαίνει ότι οι αριθμοί θα αποτελούν αφαιρετικές όψεις των ίδιων των πραγμάτων και β) στην απρόσκοπτη εναλλαγή αριθμητικής και μετρικής ορολογίας μέσα στα ίδια τα αριστοτελικά κείμενα. Για να υποστηρίξει τη θέση της, η Άννας επικαλείται κυρίως την ενολογία που αναπτύσσεται στο βιβλίο Ι' 1-3 των *Μεταφυσικών*, διατεινόμενη ότι εντέλει για τον Αριστοτέλη δεν έχει διάφορο να αναφέρεται στη μονάδα ως αριθμητική ή ως μετρική ενότητα.¹ Η θέση της αυτή ενισχύεται και από χωρία του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*, όπου εναλλάσσονται η θεώρηση του χρόνου ως αριθμού με τη θεώρηση του χρόνου ως μέτρου.²

Θέλοντας να συνεισφέρουμε στον προβληματισμό σχετικά με το ζήτημα, θα παρατηρούσαμε ότι κατά μεγάλο μέρος άπτεται του πεδίου της ενολογίας και ότι στη ρίζα του θα πρέπει να επισημάνουμε μια αμφισημία στην έννοια του *ενός* (1), το οποίο γενικά για τους Έλληνες δεν θεωρούνταν αριθμός. Η θεωρία του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* αλλά και γενικότερα οι αριστοτελικές τοποθετήσεις βλέπουμε να συνάδουν με τη γενική ελληνική αντίληψη ότι το «*έν*» δεν συγκαταλέγεται στους αριθμούς, διότι δε δηλώνει πλήθος.³ Με περισσότερη ωστόσο ακρίβεια εκφράζεται ο Αριστοτέλης στα *Μεταφυσικά*, Ι' 6. 1057a 2-7, όπου αφενός δηλώνεται το *πλήθος* ως γένος του αριθμού και αφετέρου εξηγείται η αντιδιαστολή του *ενός* με το αριθμητικό *πλήθος*. Σύμφωνα με την εκεί θεωρία, το *ένα* αντίκειται στον *αριθμό* όταν εκλαμβάνεται ως αδιαίρετο, δηλαδή ως *α π ό λ υ τ η μ ο ν ά δ α*, και τέτοια περίπτωση θα έχουμε στις περιπτώσεις *αρίθμησης*, όπου το *ένα* μετράει τον αριθμό.⁴ Από την άλλη πλευρά όμως, επισημαίνει ο Αριστοτέλης, η αντίθεση παύει να υφίσταται όταν το *ένα* δηλώνει μια συγκεκριμένη ενότητα, δηλαδή αποτελεί μερική ποσότητα ενός *μεγέθους* το οποίο δύναται να διαιρέσει. Η επανάληψη της συγκεκριμένης επιμέρους ενότητας επιτρέπει να διακριθεί πλήθος ίσων μερών επί του μεγέθους και κατ' αυτόν τον τρόπο καθιστά το *μέγεθος* μετρήσιμο. Περισσότερο σαφής επ' αυτού γίνεται ο Αριστοτέλης στο χωρίο 1088a 4-14, όπου λέγεται ότι το *ένα* και το *μέτρον* λειτουργούν ως αρχές, οι οποίες παράγουν αριθμητικό πλήθος. Στην τελευταία περίπτωση, το *ένα* εκλαμβάνεται ως *μ ο ν ά δ α μ έ τ ρ η σ η ς*, θεώρηση που από μόνη της αποκτά ιδιαίτερη επιστημολογική σημασία, κυ-

¹ J. ANNAS [1975]: «*Thus Aristotle begins by denying that one is a substance or independent item, as Plato had thought. Instead, he says, one is the measure of number. This is not a metaphor; Aristotle is explaining counting in terms of measuring, and he begins from the idea of a unit of measurement.*» (σελ. 99).

² Ένα τέτοιο χωρίο είναι το 221b 2-8, όπου ο *χρόνος* ορίζεται αρχικά ως «*ἀριθμὸς κινήσεως*» (221b 2) και λίγο αργότερα ως «*μέτρον κινήσεως*» (221b 7).

³ Βλ. ΦΑ, Δ' 12. 220a 27-32. Επίσης Μ. CAVEING [1997]: 211-212 και J. ANNAS [1975]: 100, σημ. 8. Ο Μ. CAVEING [1997]: 193 σημειώνει ότι το *έν* άλλοτε σημαίνει την «ενότητα» με τρόπο αντίστοιχο του δικού μας 1 (και έτσι αντιτίθεται στον *αριθμό*), άλλοτε σημαίνει το στοιχείο μιας ολότητας ή μιας σειράς και άλλοτε μια από τις δυνάμεις του 10, η οποία λειτουργεί ως στοιχείο ενός μεγαλύτερου αριθμού. Για παράδειγμα, στην αττική σημειογραφία θα είχαμε ΗΗΗΗ = 400, οπότε 1Η = 100.

⁴ ΜΦ, Ι' 6. 1057a 3-4: «*ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλήθος ἐνὶ μετρητόν*». Σε ένα άλλο χωρίο παραλληλίζεται το *ένα* με το *μέτρο*: «*ἀντίκειται δὴ τὸ ἐν καὶ τὰ πολλὰ τὰ ἐν ἀριθμοῖς ὡς μέτρον μετρητῶ*». Υπάρχουν ωστόσο χωρία όπου τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Αριστοτέλης επικαλούνται το *έν* ως αριθμό: *Νόμοι*, 818c· *Σοφιστής*, 238c· *Κατ.* 6. 5a 30-32· ΜΦ, Μ' 6. 1080a 23-28, 7. 1082b 28, 35.

ρίως εξαιτίας της ευρύτητας των πεδίων που προορίζεται να καλύψει: τη μουσική, την έκταση, την ποίηση, το βάρος, καθώς επίσης την κίνηση και τον χρόνο.¹

Η σημασία της συγκεκριμένης θεώρησης εντοπίζεται λοιπόν στον επαγωγικό της χαρακτήρα, με την έννοια ότι γενικεύεται η θεωρία του μέτρου, ώστε να εφαρμοστεί ευρύτερα στα φυσικά φαινόμενα. Διαφαίνεται επομένως μια σκοπιμότητα να καταστεί η ιδιότητα της *συμμετρίας* γενικευμένη φυσική ιδιότητα, μία μάλλον νεωτερική επιδίωξη για την εποχή που γράφει ο Αριστοτέλης. Όπως επισήμανε ο M. CAVIENG [1997]: 211-14, η θεώρηση του *ενός* ως *μονάδας μέτρησης* προϋποθέτει τη δυνατότητα κάθε μετρήσιμου πράγματος να διαιρεθεί ως προς το *ένα*, επομένως το *ένα-μέτρο* γίνεται ο κοινός διαιρέτης όλων των διαιρέσιμων πραγμάτων. Ας θυμηθούμε εδώ την επιμονή με την οποία ο Αριστοτέλης συσχετίζει στα *Φυσικά* την ιδιότητα της *συνέχειας* με εκείνην της *διαιρετότητας*: όλα τα συνεχή μεγέθη είναι απείρως διαιρετά (δυνάμει). Αν προεκτείνουμε τον παραπάνω συλλογισμό, θα ανακαλύψουμε αυτομάτως περαιτέρω συνέπειες των αριστοτελικών επιλογών: Η πράξη της διαίρεσης δεν ήταν για τους αρχαίους Έλληνες παρά μία μέθοδος συγκρότησης μιας *α - ν α λ ο γ ί α ς*, διότι, όταν ήθελαν να μετρήσουν κάτι, δεν έκαναν άλλο από να το διαιρούν σε ίσα μέρη. Έστω, λόγου χάρη, ότι θέλουμε να *διαιρέσουμε* (= *μετρήσουμε*) το 60 με μονάδα μέτρησης το 5. Θα πρέπει να κρατήσουμε σταθερό ως μέτρο το 5 και να το επαναλάβουμε τόσες φορές όσες χρειάζεται για να φτάσουμε στο 60, δηλαδή 12 φορές. Από τη διαίρεση λοιπόν προκύπτει η εξής σχέση: $1/5 = 12/60$. Ή αλλιώς, όπως θα γράφαμε σήμερα: $60/12 = 5/1$, εμείς όμως παραλείπουμε τον κοινό διαιρέτη 1, διότι τον εκλαμβάνουμε ως αυτονόητο. Από εδώ προκύπτει άλλο ένα συμπέρασμα: αν το *ένα* λειτουργεί ως γενικός διαιρέτης όλων των αριθμών, τότε το *ένα* θα είναι *ανάλογο* κάθε διαιρέτη αριθμού.

*
* *

Με βάση τα όσα ειπώθηκαν παραπάνω, οδηγούμαστε στα εξής συμπεράσματα: α) Το πρώτο συμπέρασμα είναι ότι η ιδιότητα της *συνέχειας*, την οποία αξιωματικά επικαλείται ο Αριστοτέλης για το *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*, ουσιαστικά περιγράφει τη δυνατότητα αυτών των μεγεθών να διαιρούνται *κατά μονάδα*, δηλαδή με οποιαδήποτε μονάδα τεθεί ως συγγενές μέτρο της διαίρεσης. Το δεύτερο συμπέρασμα είναι ότι, εξαιτίας της παραπάνω παραδοχής, θα πρέπει να υπάρχει ένας κοινός διαιρέτης ο οποίος θα λειτουργεί όπως το *ένα*, ο οποίος δηλαδή θα είναι ικανός να *διαιρεί με ισόμορφο τρόπο* και να καθιστά έτσι τα αντίστοιχα μέρη των παραπάνω μεγεθών *ανάλογα*. Ενδεχομένως τότε να νομιμοποιείται η κίνηση του Αριστοτέλη να εξετάσει αναλογίες που μπορεί να ισχύουν ανάμεσα και στις τρεις διαστάσεις, το *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*, ώστε αυτές να μπορούν να μετρηθούν και εναλλακτικά. Η αναλογία τότε θα μας δώσει ουσιαστικά έναν αριθμό μέσα

¹ *ΜΦ*, Ν' 1. 1087b 33: «*τὸ δ' ἔν ὃτι μέτρον σημαίνει*». Παραδείγματα ευρύτερης εφαρμογής του μέτρου δίνει ο Αριστοτέλης στο χωρίο *ΜΦ*, Ν' 1. 1087b 34-37: στην αρμονία μέτρο είναι η *δίεσις*, στο μέγεθος ο *δάκτυλος* ή ο *πούς*, στους ρυθμούς η *βάσις* ή η *συλλαβή*, στα βάρη κάποια *στάθμη*. Μία προσπάθεια εφαρμογής της θεώρησης αυτής θα έχουμε και στην περίπτωση της *κίνησης* και του *χρόνου*.

από τη συνέχεια, έναν αριθμό ο οποίος ενδέχεται να μην μπορεί να ειπωθεί, διότι εμείς δεν θα γνωρίζουμε εκ των προτέρων τη μονάδα του αλλά θα πρέπει κάθε φορά να την προσδιορίσουμε.

B3.3.3 Κριτική παρέκβαση:

α) Κριτική από τη σκοπιά της καθαρής διάρκειας

Κανένας μελετητής της φιλοσοφίας του χρόνου δεν μπορεί να προχωρήσει πέρα από το σημείο αυτό χωρίς να αντιμετωπίσει την καταλυτική κριτική που ασκήθηκε αρχικά από τον Πλωτίνο και διεξοδικότερα από τον Μπερξόν σε κάθε θεωρία που εμπλέκει το εκτατικό μέγεθος, και κατά συνέπεια την ιδέα του χώρου, στην κατανόηση της κίνησης και του χρόνου.¹ Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η πιο προβληματική θέση του Αριστοτέλη είναι εκείνη που αξιώνει ότι ο χρόνος αποτελεί *ένα είδος αριθμού που μετρά την κίνηση*. Θεωρεί ότι, για να ισχύει κάτι τέτοιο, θα πρέπει η ίδια η κίνηση ή κάποια μη χρονική όψη της να παρουσιάζουν την ομοιομορφία εκείνη που απαιτεί κάθε είδους μέτρηση και να μην είναι άτακτη. Απόλυτα ομοιόμορφες κινήσεις ωστόσο δεν υπάρχουν — όχι μόνο επί γης αλλά ούτε και στην ουράνια σφαίρα. Ο Πλωτίνος δέχεται ότι η *μετρική* θεώρηση ταιριάζει περισσότερο στον χρόνο, εφόσον τόσο αυτός όσο και η κίνηση εκλαμβάνονται ως *συνεχή* μεγέθη, παρά η *αριθμητική* θεώρηση, η οποία τον καθιστά *ασυνεχή* ποσότητα.² Αν ωστόσο ο χρόνος αποτελεί ένα μέγεθος ξέχωρο, το οποίο κατά κάποιον τρόπο συνοδεύει την κίνηση και τη μετράει, θα πρέπει να πούμε τι είδους μέγεθος είναι αυτό. Αν πρόκειται για ένα *sui generis* μέγεθος, τότε θα πρέπει να μετρηθεί με βάση κάποιο άλλο μέγεθος και όχι με βάση τον αφηρημένο αριθμό, διότι ο αριθμός θα του προσδώσει ασυνέχεια. Βλέπουμε να σχηματίζεται έτσι μία εις άπειρον αναγωγή, ακριβώς επειδή στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουμε τον χρόνο, κατά τον Πλωτίνο, εμφιλοχωρεί η έννοια του *μεγέθους*, η οποία εισάγει λαθραία στον χρόνο τη διάσταση του χώρου. Αλλά ναι μεν η κίνηση μπορεί να μετράται με βάση τον χώρο, ο χρόνος όμως για τον Πλωτίνο, παρότι μπορεί να θεωρηθεί ως μέγεθος, ποσότητα ή αριθμός, θα πρέπει κατά βάση να είναι μια διάσταση διαφορετική και μη αναγώγιμη σε κανένα από αυτά.

¹ Θα πρέπει να αναφέρουμε ότι παραπλήσια κριτική με αυτήν του Μπερξόν άσκησαν επίσης τόσο ο Ρ. Χ. Λότσε (R. H. Lotze, 1817-1881) όσο και ο Σάμ. Αλεξάντερ (S. Alexander, 1859-1938), στο έργο του *Space, Time and Deity* (κατά τον Ph. TURETZKY [1998]: 232, σημ. 4).

² Πλωτίνου *Έννεάς Γ'*, 7. 9. 1-2. Ο Π. ΚΑΛΛΙΓΑΣ [2004]*: 556 στα σχόλιά του επισημαίνει την επίδραση του Στράτωνος στην κριτική που ασκεί ο Πλωτίνος, παραθέτοντας και το γνωστό απόσπασμα 75 (Wehrli). Ο ίδιος παραπέμπει σε σχετικό απόσπασμα από το *Περί κόσμου* του Αλέξανδρου Αφροδισιέα (A 69, Genequand).

Όπως ειπώθηκε, διεξοδικότερη κριτική πάνω στο ίδιο πνεύμα άσκησε στα νεότερα χρόνια ο Μπερξόν, ο οποίος δεν στοχεύει βέβαια κατά κύριο λόγο τον Αριστοτέλη, η εμβέλεια της κριτικής του ωστόσο θίγει και τη δική του περίπτωση. Είδαμε ότι για τον Έλληνα φιλόσοφο το εκτατικό μέγεθος είναι αυτό που υπαγορεύει τη δομή της κίνησης, πράγμα που σημαίνει ότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται κάποια δυνατότητα *αναγωγής* της έκτασης στην κίνηση, στοιχείο βασικό για τη θεωρία του *ισομορφισμού*, με βάση την οποία εργάζεται στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*. Ο Γάλλος φιλόσοφος αντιθέτως καταγγέλλει μια σειρά από καταχρήσεις που συμβαίνουν στο σημείο αυτό, καθώς θεωρεί ότι η διάσταση του *χώρου* ενεργοποιεί εντελώς διαφορετικές συνθήκες σε σχέση με το φαινόμενο της κίνησης.

Ο Μπερξόν τοποθετείται στο ζήτημα εντυπωσιακά, από το πρώτο του κιάλας πόνημα, τα *Άμεσα δεδομένα της συνείδησης* [1888], ενάντια σε κάθε θεωρία της κίνησης ή του χρόνου η οποία θα μεταχειριζόταν τα κινητικά ή τα χρονικά φαινόμενα με όρους χωρικής ομοιογένειας. Κατά τον Μπερξόν το ζήτημα τέθηκε ως εξής: Θα δεχόμασταν καταρχάς ότι προσλαμβάνουμε τον *χώρο* μαζί με τις αισθητές ποιότητες που προσφέρει η εμπειρία μας. Η δυσκολία έγκειται στο να διακρίνουμε αν *α)* η *έκταση* αποτελεί μια συνισταμένη αυτών των φυσικών ποιοτήτων ή *β)* πρόκειται για μια ξέχωρη επίγνωση, επομένως συνιστά *ipso facto* μian οντότητα που υφίσταται και ξέχωρα από τις αισθητές ποιότητες. Στην πρώτη περίπτωση, η *έκταση* δίνεται ως αφαίρεση ή απόσπασμα της συνολικής εμπειρίας, μια πληροφορία που οι αισθήσεις μας θα παρείχαν από κοινού. Στα πλαίσια μιας τέτοιας θεώρησης ενδέχεται να γίνει δεκτό ότι η *έκταση* αποτελεί μια *de facto* φυσική ιδιότητα των αισθήσεων. Πρόκειται για μια παράδοση η οποία, διαμέσου των Εμπειριστών, ανάγεται ως τους αρχαίους φιλοσόφους και τον Αριστοτέλη. Στη δεύτερη περίπτωση, έχουμε μια θεώρηση που διατυπώνεται για πρώτη φορά από τον Ιμμ. Καντ (Imm. Kant, 1724-1804) στην *Υπερβατική Αισθητική* του, σύμφωνα με την οποία ο *χώρος* δεν αποτελεί αφαίρεση αλλά διαθέτει μian ύπαρξη ανεξάρτητη από το αισθητηριακό του περιεχόμενο. Για τον Καντ, ο *χώρος* θα αποτελεί μια από τις νοητικές *a priori* αρχές διαφοροποίησης και οργάνωσης του υλικού της εμπειρίας. Εκεί όμως που στοχεύουν κυρίως τα βέλη της κριτικής του Μπερξόν είναι οι εμπειριοκρατικές ή γενετικές θεωρίες των συγκαιρινών του ψυχολόγων οι οποίοι, ενώ θεωρούν μαζί με τον Καντ τις αισθήσεις μη εκτατές, λησμονούν ωστόσο καθ' οδόν την *a priori* νοητική διεργασία προσθήκης του χώρου και αναζητούν στους συνδυασμούς των αισθήσεων, δηλαδή στη συνύπαρξή τους, τον τρόπο με τον οποίο παράγεται η εκτατή μορφή της παράστασής μας.¹ Ο Μπερξόν επομένως επιστρέφει στις καντιανές προϋποθέσεις και θεωρεί ότι για την αντίληψη του χώρου απαιτείται από το πνεύμα ένα *sui generis* ενέργημα το οποίο θα συμπεριλάβει και θα συμπαραθέσει ταυτόχρονα όλες τις αισθήσεις. Το νοητικό αυτό ενέργημα συνίσταται στην *εποπτεία* (αποκαλείται και *σύλληψη*) ενός «κενού και ομοιογενούς περιβάλλοντος». Αυτό το ομοιογενές περιβάλλον είναι ο *αφηρημένος* ή *γεωμετρικός χώρος*, όπως τον συνέλαβε εν μέρει η αρχαία και ιδίως η νεότερη φιλοσοφία και επιστήμη, αυτός που είδαμε να συμπεριφέρεται με απροσδόκητο τρόπο στα ελαστικά Παράδο-

¹ Για όλη αυτή την ανάλυση ο αναγνώστης θα πρέπει να ανατρέξει στον BERGSON [1888]i, κεφάλαιο β', και κυρίως στις σελίδες 126-130.

ξα. Το νόημά του παράγεται με αφαιρετικό τρόπο και δεν συνιστά τίποτε άλλο παρά ένα διανοητικό εργαλείο, που χρησιμεύει στον μηχανιστικό χειρισμό της πραγματικότητας.¹

Αγγίζουμε εδώ ένα πολύ κομβικό σημείο, όπου διασταυρώνονται σημαίνουσες φιλοσοφικές θέσεις. Ο Μπερξόν προβαίνει στον εξής συλλογισμό: Δεχόμαστε ότι ο *χώρος* συλλαμβάνεται μέσα από ένα ενέργημα του πνεύματος, το οποίο συμπαραθέτει τις αισθήσεις μας προβάλλοντάς τες μέσα σε ένα πεδίο, ένα κενό και ομοιογενές περιβάλλον, από το οποίο απουσιάζει κάθε ιδιότητα. Αντί να μιλάμε για αφαίρεση στο σημείο αυτό μάλλον θα έπρεπε να μιλάμε για συμβολή μιας μορφής *a priori* αισθητικότητας στη συντέλεια της εμπειρίας. Στο μέτρο που η πνευματική αυτή σύλληψη του κενού και ομοιογενούς περιβάλλοντος χρησιμεύει στη διαφοροποίηση των αισθήσεων και στην ανάδειξη των ιδιοτήτων τους, αποτελεί μια αρχή διαφοροποίησης που εφαρμόζεται στην αισθητική ροή. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μορφή του χώρου ενεργεί διακριτικά και παρατακτικά πάνω στο υλικό των αισθήσεων, για να συγκροτήσει την εμπειρία. Επομένως, οποιαδήποτε παράστασή μας περιλαμβάνει τα στοιχεία της ομοιογένειας ή της αδρανούς ποιότητας, θα προκύπτει μέσα από την *a priori* αισθητικότητα του χώρου. Κατά τελική συνέπεια, «κάθε ομοιογενές και απροσδιόριστο περιβάλλον θα είναι χώρος» (BERGSON [1888]: 134).

Το τελευταίο βήμα αποβαίνει ιδιαίτερα καίριο, καθώς επιτρέπει στον Μπερξόν τη γενίκευση: αφού κάθε ομοιογενές περιβάλλον θα είναι *χώρος*, πώς θα διακριθούν περαιτέρω μορφές ομοιογένειας; Το ερώτημα, βέβαια, επεκτείνεται και στο φαινόμενο του *χρόνου*: Δεν είναι άραγε και ο χρόνος μια μορφή ομοιογένειας, ένα ομοιογενές και αδρανές περιβάλλον, όπου, αντί να συσσωρεύονται, οι αισθήσεις διαδέχονται η μία την άλλη; Θα μπορούσαμε ίσως να υποθέσουμε ότι ο χώρος είναι η ομοιογενής *συνύπαρξη* των αισθήσεων και ο χρόνος η ομοιογενής *διαδοχή*. Και πάλι όμως, παρατηρεί ο Μπερξόν, για να συλλάβουμε τη μορφή της ομοιογένειας στη διαδοχή θα πρέπει να διαμορφώσουμε μια παράσταση της *διάταξης* του χρόνου, όπου οι αισθήσεις διακρίνονται και άρα απέχουν η μία από την άλλη. Αυτό σημαίνει ότι ουσιαστικά αποσπάμε τον χρόνο από την καθαρή ετερογένεια της *διάρκειας* και τον θέτουμε ενώπιόν μας μονομιάς, σε ένα ομοιογενές πεδίο. Το συμπέρασμα είναι ότι η έννοια του χρόνου νοθεύεται από την παρείσφρηση της ιδέας του χώρου στο πεδίο της καθαρής συνείδησης. Καταστρατηγείται έτσι η καθαρή χρονική *διάρκεια*, όπου οι συνειδησιακές καταστάσεις οργανώνονται στο σύνολο της εμπειρίας, με διαδικασίες διάχυσης και αμοιβαίας διείσδυσης (BERGSON [1888]: 135-136).

Μέσα από την ανάλυση των μορφών ομοιογένειας ο Μπερξόν κατορθώνει να συλλάβει δύο μορφές της *διάρκειας*, μία *καθαρή* και μία *νόθη*. Η *καθαρή διάρκεια* βρίσκεται στην κατεύθυνση μιας διαδοχής ποιοτικών αλλαγών που συγχωνεύονται και αλληλοδιεισδύουν στα πλαίσια της συνείδησης, συγκροτώντας το ταυτόσημο Όλον του *εγώ*. Στην προοπτική αυτή, καμία αίσθηση και κανένα συνειδησιακό γεγονός δεν παρουσιάζεται με σα-

¹ Όπως πολύ εύστοχα συνοψίζει ο F. WORMS [2004] την μπερξονική θέση: «*Nous vivons dans la durée et nous pensons dans l'espace*» (σελ. 88 κ.εξ., όπου η ειδική ανάλυση της έννοιας του χώρου). Αναφερθήκαμε στο κεφάλαιο Β3.1 στην προσπάθεια του Μπερξόν να απαντήσει στις παραδοξότητες που επικαλείται η ελεατική παράδοση χειριζόμενη κατά βούληση το νόημα του ομοιογενούς ή γεωμετρικού χώρου. Ο φιλόσοφος επανέρχεται στο *MM*, ασκώντας κριτική κατά του καρτεσιανού και νευτώνειου χώρου ([1896]: 217-218) και αφιερώνει μία ενότητα από το 4ο κεφάλαιο του έργου του στο ζήτημα της *έκτασης* (*αυτόθι*, σελ. 235-245, ιδίως 237-238).

φές περίγραμμα, ώστε να ξεχωρίζει από κάτι άλλο. Η *καθαρή διάρκεια* με βάση αυτήν την περιγραφή, παραδόξως, γίνεται συνώνυμο της *καθαρής ετερογένειας*. Από την άλλη πλευρά, στο μέτρο που η συνείδηση διακρίνει και αντιπαραθέτει καταστάσεις και συμβάντα, εξωτερικεύοντας έτσι το ένα ως προς το άλλο, διαμορφώνει την προοπτική της διαδοχής και δομεί τη διάταξη του χρόνου. Κατ' αυτόν τον τρόπο εισάγει ουσιαστικά την ομοιογένεια στο ετερογενές υλικό της εμπειρίας, εισάγει δηλαδή τον *χώρο* στην ιδέα του *χρόνου* και παράγει τη *νοθευμένη διάρκεια*. Η νόθη διάρκεια παίρνει τότε τη μορφή της *αριθμητικής διαδοχής*. Διότι, στο μέτρο που ο *αριθμός* δεν είναι παρά μια παράθεση ομοιογενών στοιχείων, συγγενεύει περισσότερο με τον χώρο και τη νόθη διάρκεια παρά με την ετερογένεια που θα απαιτούσε η σύλληψη της καθαρής διάρκειας. Ο *χρόνος* μετατρέπεται τότε σε ένα είδος φαντάσματος του *χώρου*. Ο Μπερξόν παρατηρεί με οξυδέρκεια πως, εξαιτίας του γεγονότος ότι η *έκταση* παρεισφρέει στον τρόπο με τον οποίο στοχαζόμαστε τη *διάρκεια*, καθίσταται δυνατό να συμβολίσουμε τη χρονική διαδοχή με μία γραμμή όπου συνυπάρχουν τα διάφορα μέρη διακρινόμενα μεταξύ τους. Όχι επικαλύπτοντας το ένα το άλλο, όπως συμβαίνει στην πράξη, αλλά εφαπτόμενα κατά τρόπο συνεχή. Στα πλαίσια αυτού του σχήματος, η καθαρή διαδοχή αντικαθίσταται από την *ταυτοχρονία*, διότι, όπως υποστηρίζει ο Μπερξόν, καταλήγουμε να αντιλαμβανόμαστε το *πριν* και το *μετά* ταυτόχρονα.

β) Αντίλογος: Διάκριση τοπολογικών και χωρολογικών όρων

Η κριτική που απευθύνει ο Μπερξόν φαίνεται να στοχεύει ένα προς ένα τα σημεία στα οποία στηρίζεται κάθε είδους ισομορφική θεωρία, γι' αυτό και η σκιά που έριξε πάνω στην ερμηνεία της αριστοτελικής πραγμάτευσης του χρόνου εξακολουθεί να είναι βαρύνουσα, τουλάχιστον όσον αφορά τους Γάλλους μελετητές. Έτσι, για παράδειγμα, ο Ζ. Μορώ (J. MOREAU [1965]) στο υπομνηματικό έργο του για τον χώρο και τον χρόνο κατά τον Αριστοτέλη, υποστηρίζει σθεναρά ότι η αριστοτελική πραγματεία για τον χρόνο δεν στοχεύει στο να συλλάβει τη φύση της πραγματικής διάρκειας αλλά επιδιώκει να νομιμοποιήσει φιλοσοφικά την *παράσταση* (*représentation*) που μπορούμε να σχηματίσουμε για τον χρόνο, βάσει μετρήσεων και, κυρίως, μέσα από τη γεωμετρικοποίηση της κίνησης.¹ Επακόλουθο της συγκεκριμένης προσέγγισης είναι η αριστοτελική ανάλυση να ερμηνεύεται συχνά ως μια απόπειρα διανοητικής σύλληψης του χρόνου, βασισμένης στην παράσταση της αδιαφοροποίησης της *έκτασης* (*étendue*), εκδοχή η οποία συνάδει με την κριτική του Μπερξόν, στο μέτρο που

¹ Πρβλ. J. MOREAU [1965]: 100. Ο Μορώ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης παρακάμπτει την οντολογική απάντηση στο πρωταρχικό ερώτημα «*τι είναι ο χρόνος;*» για χάρη μιας επιστημολογικού τύπου απάντησης, η οποία εισάγει τον μαθηματικό χρόνο. Πρβλ. *ό.π.*, 114: «*Mais une étude critique, comme celle d'Aristote, s'attache à la genèse des objets de la représentation scientifique; elle recherche comment se constitue et à quoi correspond cette représentation du temps qui sert de trame à la représentation du mouvement...*».

ο τελευταίος επιφυλάσσει για τη *διάνοια* τον ρόλο του σχηματισμού της ομοιογενούς παράστασης.¹

Είναι εμφανές ότι το πρώτο βήμα της θεωρίας αποβαίνει καθοριστικό για τη συνέχεια, με το δεδομένο ότι η σχέση *μεγέθους* και *κίνησης* θα καθορίσει στη συνέχεια τη σχέση *κίνησης* και *χρόνου*. Αναφερόμενοι μάλιστα στην αλληλουχία αυτή, ορισμένοι μελετητές έφτασαν να μιλήσουν για *αναγωγή* του χρόνου, εκ μέρους του Αριστοτέλη, στο φαινόμενο της μετακίνησης.²

Η γνώμη μας είναι ότι θα πρέπει να προχωρήσει κανείς με περισσότερη σύνεση, επιφυλασσόμενος κυρίως από τις αναχρονιστικές ερμηνείες, οι οποίες μπορεί να αδικήσουν τη σκέψη των αρχαιότερων στοχαστών. Πιο συγκεκριμένα, αν εγκύψουμε προσεκτικότερα στο κείμενο του Μπερξόν, θα δούμε ότι ο φιλόσοφος εισάγει εκεί μία διάκριση που μπορεί να αποδειχθεί αρκετά σημαίνουσα. Επισημαίνει λοιπόν ότι, αν θελήσουμε να μιλήσουμε με περισσότερη ακρίβεια, η *αντίληψη της έκτασης* θα πρέπει να διαφοροποιηθεί από την *αντίληψη του χώρου*, χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι η μία δεν συνεπάγεται την άλλη. Ενώ γενικά η *έκταση* (*étendue*) λογίζεται ως συστατική ιδιότητα του *χώρου*, ο φιλόσοφος αναφέρεται εδώ στη *συγκεκριμένη, συνεχή, διαφοροποιημένη και συγχρόνως οργανωμένη έκταση*, για την οποία αμφιβάλλει κατά πόσον μπορεί να σταθεί αλληλέγγυα με τον άμορφο και αδρανή χώρο που την υποβαστάζει. Κατ' αυτόν τον τρόπο προσδιορισμένη η *έκταση* αποτελεί και αυτή *άμεσο δεδομένο της συνείδησης*, σε αντίθεση με τη συνείδηση του ομοιογενούς *χώρου*, η οποία μας δίνεται μέσα από ένα διανοητικό σχήμα. Ιδού λοιπόν ένα στοιχείο που μπορεί να αποβεί ιδιαίτερα χρήσιμο ερμηνευτικά. Διότι ναι μεν ο *χώρος* συνιστά μια μορφή αισθητικής ομοιογένειας, αυτού του είδους η σύλληψη όμως προϋποθέτει εξάσκηση και μια διάνοια με αυξημένες ικανότητες, εθισμένη να υπερτερεί αντιστρέφοντας τη φυσική τάξη πραγμάτων και επιβάλλοντας τη χωρική ομοιογένεια στην ποικιλία των δεδομένων της *έκτασης* και της *διάρκειας*.³

¹ Κατά τον BERGSON [1888]: 132, η παράσταση του ομοιογενούς χώρου προκύπτει ως αποτέλεσμα διανοητικής προσπάθειας και χαρακτηρίζει κυρίως τα νοήμονα όντα. Παράβαλε την προσέγγιση του MOREAU [1965], 116: «*Mais il est manifeste que c'est seulement la considération du mouvement local qui permet l'établissement de cette correspondance* [σσ. της αλληλουχίας μεγέθους, κίνησης και χρόνου]; *lui seul se prête directement à cette opération intellectuelle par où se constitue la représentation du temps.*» Επισημάναμε ήδη ότι αποτελεί σταθερή θέση του Αριστοτέλη η πρωτοκαθεδρία της κατά τόπον κίνησης ως κινητικής μορφής που υπόκειται και στις υπόλοιπες μορφές κίνησης. Πρβλ. και τα επιχειρήματα του V. GOLDSCHMIDT [1982]: 34.

² Παραδείγματος χάρη, ο J. M. DUBOIS [1967]: 164, μιλά για: «*...réduction, spontanément effectué par Aristote, du temps au mouvement local*». Το ζήτημα της αναγωγής του χρόνου σε γεγονότα που συμβαίνουν *εν χρόνω* αποτελεί κεντρικό σημείο προβληματισμού ακόμη και στις μέρες μας. Ο W. NEWTON-SMITH [1980]: κεφ. 2, ονομάζει την αναγκαιότητα της κίνησης για τον χρόνο «*αρχή του Αριστοτέλη*».

³ Η σημαντική αυτή διάκριση εισάγεται αρχικά στα *Άμεσα δεδομένα* (BERGSON [1888]i: 132-133), αν και γενικά στο έργο η *έκταση* (*étendue*) θεωρείται ως η βασική ιδιότητα του *χώρου* (*espace*-δες *αυτόθι*, σελ. 10, 298 και το *Συμπέρασμα*, κυρίως 307-311). Η ίδια διάκριση αναλαμβάνεται με σαφήνεια στο *Ύλη και μνήμη*, όπου η *συγκεκριμένη έκταση* αναγορεύεται σε *άμεσο δεδομένο* της συνείδησης, επενδυμένο με το χαρακτηριστικό της *συνέχειας* και της *διαφοροποίησης*. Ενώ ο *χώρος* θεωρείται πρωταρχικά ως υποκείμενος της συγκεκριμένης *έκτασης*, μία αφύσικη αντιστροφή έχει επέλθει στην όλη συνθήκη, ώστε μαζί με την *κίνηση* ο *χώρος* υποσκελίζει και την αισθητή *έκταση* (BERGSON [1896]: 208 και 244-245). Το σημείο αυτό παρατηρεί και ο Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ [2012]²: 88-89, με τις συνοδευτικές σημειώσεις.

Η διαφοροποίηση γίνεται περισσότερο εμφανής σε πρακτικό-βιοτικό επίπεδο, όταν προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο τα ζώα αντιλαμβάνονται και παριστάνουν τον εξωτερικό κόσμο. Εκπλήσσει, για παράδειγμα, τους επιστήμονες ο τρόπος με τον οποίο πολλά σπονδυλωτά, ακόμα και κάποια έντομα, καταφέρνουν να προσανατολίζονται στο περιβάλλον και να επιτυγχάνουν στις επιδιώξεις τους, εκεί που ο άνθρωπος αποτυγχάνει. Οι σχετικές έρευνες έχουν δείξει πόσο διαφορετική είναι η δική μας αντίληψη από εκείνη των πουλιών, τα οποία αισθάνονται την υπερίωδη ακτινοβολία, ή της νυχτερίδας, η οποία αισθάνεται την απόσταση μέσω της ακοής. Ένα έντομο, όπως η μέλισσα, διαφοροποιείται ακόμη περισσότερο, δεδομένου ότι διαθέτει σύνθετα μάτια και η όρασή της είναι συντονισμένη σε ένα φάσμα φωτεινής ακτινοβολίας που κυμαίνεται από το κόκκινο ως το υπερίωδες. Σε άλλες περιπτώσεις ζώων, εντυπωσιάζει η ικανότητά τους να επιστρέφουν στον τόπο καταγωγής, στην αρχική φωλιά, διανύοντας τεράστιες αποστάσεις, όπως βλέπουμε να κάνουν τα χέλια. Όλα τούτα σημαίνουν, όπως παρατηρεί και ο Μπερξόν, ότι τα ζώα σχηματίζουν μια αντίληψη του χώρου η οποία δεν είναι ούτε αφηρημένη ούτε ομοιογενής. Χαρακτηριστικό της είναι η ετερογένεια και η ποιοτική διαφοροποίηση. Εκεί λοιπόν που ο πολιτισμένος άνθρωπος χρειάζεται καρτεσιανές συντεταγμένες για να κινηθεί με επιτυχία στον χώρο, τα ζώα, με μόνη τη φυσική αίσθηση που διαθέτουν, τα καταφέρνουν περίφημα.¹

Επιστρέφοντας στην αριστοτελική θεωρία, θα πρέπει να τονίσουμε ότι η *χωρική ομοιογένεια* είναι μία έννοια η οποία απουσιάζει παντελώς από τα συστατικά της, και μάλιστα, δεν είναι τυχαίο ότι ο Μπερξόν υπήρξε ανάμεσα σ' αυτούς που τόνισαν την απουσία της έννοιας του *ομοιογενούς χώρου* στον Αριστοτέλη. Ένα από τα πιο ελκυστικά στοιχεία μάλιστα στην ανάλυση του Σταγειρίτη φαίνεται να είναι για τον Μπερξόν η ιδέα ότι ο κενός και απεριόριστος *χώρος* των Πυθαγορείων ή των Ατομικών αντικαθίσταται από μία πολλαπλότητα *τόπων*, πεπερασμένων όσον αφορά το μέγεθος και προσδιορισμένων ποιοτικά, όχι απλώς με βάση γεωμετρικού τύπου διαφορές. Το σύνολο των *τόπων* που περιλαμβάνονται τελικά στο σύμπαν σχηματίζει μια διάταξη, η οποία δεν οφείλεται στους *τόπους* αλλά στα φυσικά σώματα, καθώς *τόπος* δεν υπάρχει πριν από τα σώματα αλλά γεννιέται μέσα από την τάξη ή την παράθεση των σωμάτων.²

¹ BERGSON [1888]: 132-133, όπου ο φιλόσοφος επισημαίνει την αίσθηση της κατεύθυνσης και την ικανότητα προσανατολισμού των ζώων, που τους επιτρέπει να κινούνται σε άγνωστο χώρο σαν να διαθέτουν ενσωματωμένη πυξίδα.

² Αναφερόμαστε στη λατινική διατριβή του BERGSON [1889] για την έννοια του *τόπου* στον Αριστοτέλη και κυρίως στο κεφάλαιο IX (σελίδες 96-104), όπου συνοψίζονται τα συμπεράσματα της μελέτης. Εκεί αναφέρεται ειδικότερα: «...à la place d'un espace vide et illimité, nous aurons maintenant des lieux, non seulement limités par leur grandeur, mais encore définis par leur qualité» και καταλήγει: «...le lieu d'Aristote n'existe pas avant les corps, mais qu'il naît des corps ou plutôt de l'ordre ou de la disposition de ceux-ci» (σελ. 100-101). Στο ίδιο σημείο ο Μπερξόν επισημαίνει την ανάληψη παρόμοιων θέσεων από τον Λάιμπνιτς (G. W. Leibniz), στα πλαίσια μιας προσέγγισης που συνδυάζει *ατομισμό* και *αριστοτελισμό*. Όπως παρατηρεί, η διαφορά ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους εντοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο χειρίζονται τη σχέση του όλου με τα μέρη: Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ο *τόπος* αφορά το συνεχές σύνολο του πράγματος και θεωρεί τα μέρη του *δυνητικά ανηρημένα* (εφαρμόζοντας το σχήμα *δυνάμει-ενεργεία*), ενώ ο Γερμανός φιλόσοφος εφαρμόζει την ίδια αρχή οριοθέτησης του *τόπου* και στα υφιστάμενα μέρη. Οπότε ο Μπερξόν εξάγει το συμπέρασμα ότι *τόπος* και *έκταση* (extension) στον Λάι-

Η μόνη έννοια που εμφανίζεται στο αριστοτελικό *Corpus* και η οποία θα μπορούσε να αποδώσει με τον κατάλληλο τρόπο το νόημα του ομοιογενούς και αδρανούς περιβάλλοντος της αχανούς έκτασης, αφού αφαιρεθούν τα οποιαδήποτε διαφοροποιητικά στοιχεία, είναι η έννοια του κενού, έννοια την οποία επικαλέστηκαν οι Πυθαγόρειοι και οι Ατομικοί φιλόσοφοι, αφενός προκειμένου να εξηγήσουν τις φυσικές κινήσεις και αφετέρου για να διακρίνουν εξωτερικά τις ατομικές ουσίες.¹ Πρόκειται όμως για ένα είδος εξήγησης στο οποίο αντιτίθεται ο Αριστοτέλης, απορρίπτοντας κατηγορηματικά την ύπαρξη του κενού ως προϋπόθεσης της κίνησης. Και μάλιστα, το βασικό επιχείρημα που προβάλλει υποστηρίζει ότι μια τέτοια σύλληψη του κενού και άπειρου ή απροσδιόριστου χώρου είναι τόσο ομοιογενής, ώστε δεν προσφέρει καμιά διαφοροποίηση («διαφορά») τέτοια που να προκαλέσει ή να συντηρήσει την κίνηση.² Επομένως, μέχρις αυτό το σημείο τουλάχιστον, ο αρχαίος φιλόσοφος συμπίπτει με τις αντιρρήσεις του Μπερξόν, αντιλαμβανόμενος ως αναγκαία προϋπόθεση της κίνησης την ύπαρξη ενός ποιοτικά διαφοροποιημένου χώρου.³

Αν ακολούθως παραμερίσουμε την έννοια του κενού, απομένουν τρεις έννοιες της καθαυτού αριστοτελικής φιλοσοφίας, που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να αποδώσουν την ιδέα της έκτασης: είναι ο τόπος, το διάστημα και το μέγεθος. Μπορούν όμως οι έννοιες αυτές να αντιστοιχήσουν στην ιδέα ενός ομοιογενούς χώρου; Θα λέγαμε πως μάλλον όχι.

Πρώτα-πρώτα, ο τόπος κατά τον Αριστοτέλη παρουσιάζει τέτοια χαρακτηριστικά ώστε σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να συσχετισθεί με την αμιγή έκταση. Το γενικότερο, για παράδειγμα, χαρακτηριστικό της αριστοτελικής θεωρίας είναι ότι αναγνωρίζει *μέρη* και *είδη τόπου* (ΦΑ, Δ' 1. 208b 12-13). Αν στη συνέχεια εισδύσουμε στη λογική των διαφοροποιήσεων που αναπτύσσονται στα πλαίσια της θεωρίας, εκεί διακρίνεται ο φυσικός («*ἐν τῇ φύσει*», 208b 18) από τον σχετικό («*πρὸς ἡμᾶς*», 208b 14) τόπο. Όσον αφορά το δεύτερο είδος τόπων, ο προσδιορισμός τους βλέπουμε να μεταβάλλεται, καθώς εξαρτάται από τη θέση στην οποία βρισκόμαστε κάθε φορά («*κατὰ τὴν θέσιν... γίνεταί*», 208b 16).⁴

μπνις ταυτίζονται, ενώ στον Αριστοτέλη όχι. Δες επ' αυτού και τις σχετικές παρατηρήσεις του Β. MORISON [2002]: 170 (σημ. 115), οι οποίες επιβεβαιώνουν τις παραπάνω θέσεις.

¹ Οι αναφορές του Αριστοτέλη στους Ατομικούς σχετικά με την κίνηση: ΠΟ, Α' 7. 275b 29-31 (= DK [67]: A19) και Γ' 2. 300b 8-11 (= DK [67]: A16). Στους Πυθαγόρειους έχουμε αναφερθεί νωρίτερα.

² ΦΑ, Δ' 7. 214b 28 – 215a 24. Σύμφωνα με το σκεπτικό που αναπτύσσει ο Σταγειρίτης, ένα σώμα στο κενό είτε δεν θα είχε κανέναν λόγο για να κινηθεί (όπως η Γη) είτε θα κινούνταν προς όλες τις κατευθύνσεις.

³ Ο Μπερξόν συζητά το ζήτημα του κενού στο V κεφάλαιο της διατριβής του (BERGSON [1889]: 48-67) και διαπιστώνει ότι ουσιαστικά ο Σταγειρίτης αντιπαράκειται με μια σημαντική παράδοση της ελληνικής φιλοσοφίας, εφόσον απορρίπτει την ύπαρξη κενού για την αναγκαιότητα της κίνησης τόσο α) εντός των πραγμάτων, όπως ισχυρίζονταν οι Ατομικοί, β) όσο και εκτός των πραγμάτων, όπως παραδέχονταν οι Πυθαγόρειοι. Τέλος γ) απορρίπτει και τα επιχειρήματα των Ελεατών περί σύμπτωσης πραγμάτων στο κενό — αναφέρεται ονομαστικά ο Μέλισσος (ΦΑ, Δ' 6. 213b 12) —, τα οποία στόχευαν ουσιαστικά στην αναίρεση της κίνησης (δες κυρίως *ό.π.*, σελ. 51-52). Για τον ίδιο τον Μπερξόν η έννοια του κενού *χώρου* θα εξέφραζε κυρίως την ανάγκη να διακριθούν μεταξύ τους τόσο τα πράγματα όσο και οι ιδέες — δες επ' αυτού τον έπαινο που απευθύνει στους Πυθαγόρειους (*ό.π.*, σελ. 53).

⁴ Εκλαμβάνουμε τον όρο «θέση» εδώ ως παραπλήσιο της προσωρινής τοποθέτησης ή του μεταβαλλόμενου προσανατολισμού και όχι με την έννοια της σύμβασης (ο Ε. HUSSEY [1983]*: 101 βλέπει τη συμβατική σημασία στο 205b 34 αλλά μάλλον θα διαφωνήσουμε). Βλέπε τη σχετική συζήτηση στους J.

Όσον αφορά όμως την ύπαρξη των *φυσικών τόπων*, αυτοί δεν αλλάζουν αλλά παραμένουν προσδιορισμένοι με απόλυτο τρόπο μέσα στο σύμπαν. Η διαπίστωση αυτή προκύπτει μέσα από την παρατήρηση: οι κινήσεις των φυσικών σωμάτων καθορίζονται από *διαφορές* που οφείλονται κατά κύριο λόγο στη φύση τους, δηλαδή στα υλικά από τα οποία αποτελούνται. Αν, για παράδειγμα, σηκώσουμε με το χέρι μας μια πέτρα και έπειτα την αφήσουμε, ξέρουμε ότι θα πέσει: αυτό δηλαδή σημαίνει ότι θα κινηθεί προς τον *φυσικό τόπο* όπου πρέπει να βρίσκεται. Μια θρυαλλίδα αέρα θα κινηθεί προς την επιφάνεια του νερού, ενώ, αν θερμάνω με φωτιά τον αέρα ενός μπαλονιού, αυτό θα πετάξει προς τα πάνω. Στο αριστοτελικό σύμπαν επομένως διακρίνονται έξι «*διαστάσεις*» ή «*τόποι*», ανά δύο αντίθετοι μεταξύ τους, οι οποίοι είναι προορισμένοι να υποδεχτούν τα τέσσερα φυσικά στοιχεία και διαμέσου των οποίων κινείται κάθε φυσικό σώμα: *πάνω-κάτω, αριστερά-δεξιά, μπρος-πίσω*.¹ Κατά συνέπεια, κάθε σώμα αποκτά έτσι έναν απόλυτο φυσικό προσανατολισμό, που επηρεάζει την κινητική συμπεριφορά του. Αυτό σημαίνει όχι μόνο ότι ο *τόπος* υπάρχει ανεξάρτητα από τους συσχετισμούς των πραγμάτων αλλά και ότι ενίοτε λειτουργεί ως *δυναμικός παράγοντας κίνησης*.²

Σύμφωνα με την εμπειρία, η *δύναμη του τόπου* άλλοτε φαίνεται να προκαλεί την κίνηση και άλλοτε όχι. Όταν, παραδείγματος χάρη, βαδίζουμε στην ανηφόρα ή την κατηφόρα, η υψομετρική διαφοροποίηση (με αριστοτελικούς όρους: η απομάκρυνση και η προσέγγιση του σώματός μας *από* και *προς* τον φυσικό του τόπο) διαφοροποιεί ποιοτικά και ποσοτι-

MOREAU [1965]: 68-69, E. HUSSEY [1983]*: 100-101. Συμφωνούμε με το πνεύμα ερμηνείας του B. MORISON [2002]: 40, §1 και σημ. 126.

¹ ΦΑ, Γ' 5. 205b 24-34 και Δ' 1. 208b 8-22. Αυτά τα είδη αποκαλούνται και «*έναντιώσεις τόπου*» (ΦΑ, Θ' 8. 261b 34-36) ή και «*διαφορά*» (205b 32). Πρβλ. J. L. ACKRILL [1963]*: «*Aristotle thinks of "up" and "down" as naming two places*» (σελ. 97). Ο όρος «*διάστασις*», που χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη, είναι δύσκολο να αντιστοιχήσει στη γλώσσα μας. Πλησιέστερο σ' αυτόν θα θεωρούσαμε τον όρο *περιοχή* — και όχι «*direction*» (κατά P. H. WICKSTEED & F. M. CORNFORD [1929]*: 245) ή «*dimension*» (E. HUSSEY [1983]*: 13) που χρησιμοποιούνται. Ο Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ [1972]*: 88 αφήνει τον όρο αμετάφραστο. Ο Β. ΚΑΛΦΑΣ [2015]* τον αποδίδει ενίοτε ως «*διάσταση*» και άλλοτε ως «*διεύθυνση*» (δες σελ. 260, σημ. 4 και 5). Στα *Φυσικά* ο Αριστοτέλης ανάγει σε κοσμικό («*έν αὐτῷ τῷ ὄλῳ*», 205b 34) τον χαρακτήρα των έξι «*διαστάσεων*», εστιάζοντας κυρίως στην αντίθεση *πάνω-κάτω*, παρατηρώντας δηλαδή τις επιπτώσεις της βαρύτητας. Για να μάθουμε τι συμβαίνει με τις υπόλοιπες «*διαστάσεις*», θα πρέπει να αναφερθούμε στο ΠΟ, Β' 2 και 5, όπου αποπειράται να αποδείξει ότι και οι διαφορές *αριστερά-δεξιά, πίσω-μπρος* ισχύουν επίσης σε κοσμικό επίπεδο (πρβλ. και ΖΠ, 2. 704b 20-22, όπου καταβάλλεται προσπάθεια οι διαφορές αυτές να ανιχνευτούν και στο σώμα των ζώων). Συνακόλουθα λοιπόν υποστηρίζει ότι η δεξιά πλευρά του σύμπαντος είναι εκείνη της ανατολής των άστρων, ενώ η αριστερή είναι της δύσης (ΠΟ, Β' 2. 285b 16-19). Η έμπροσθεν πλευρά, ακολούθως, θεωρείται εκείνη στην οποία τα άστρα προχωρούν από τα δεξιά προς τα αριστερά, ενώ η αντίθετη πλευρά θεωρείται όπισθεν (ό.π., 4. 288a 2-12). Να παρατηρήσουμε εδώ ότι, όσον αφορά στον προσδιορισμό του *πάνω-κάτω*, εντοπίζεται μια διαφοροποίηση στα αριστοτελικά κείμενα, δεδομένου ότι στα *Φυσικά* έχει να κάνει με την απόσταση από το κέντρο του σύμπαντος προς την περιφέρεια (αυτό δηλώνει η κατανομή των στοιχείων σε φυσικούς τόπους), ενώ στο *Περί ουρανού* (ΠΟ, Β' 2. 285b 8-27) σχετίζεται με το νότιο (πάνω) και το βόρειο (κάτω) ημισφαίριο (ανάλογα στο ΖΠ, 4, πάνω και κάτω *μέρος*). Για τον εξ αυτού απορρέοντα διαχωρισμό του σύμπαντος σε έξι ημισφαίρια, βλ. W. D. ROSS [1936]*: 563. Το ζήτημα αυτό μάλλον είναι πυθαγόρειας προέλευσης, όπως παρατηρεί ο E. HUSSEY [1983]*: 100, ενώ ήδη ο Πλάτωνας είχε ασκήσει κριτική σ' αυτού του είδους τους απόλυτους προσδιορισμούς (*Τίμαιος*, 63a).

² Ο δυναμικός χαρακτήρας του *τόπου* καταφάσκει στο χωρίο 208b 10-11 («*ὅτι ἐστὶ τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν*») αλλά φαίνεται να αίρεται στο χωρίο 209a 22 («*οὔτε κινεῖ [ενν. ο τόπος] τὰ ὄντα*»). Ο B. MORISON [2002]: 52 θεωρεί ότι στη δεύτερη περίπτωση έχουμε *απορητικό* και όχι *θετικό* συμπέρασμα.

κά την κίνηση, ενώ η καθαυτό αιτία της κίνησης παραμένει η θέληση της ψυχής να κινηθεί. Ένας βράχος όμως, που πέφτει ξαφνικά από το βουνό, πώς κινήθηκε; Κατά κάποιον τρόπο λοιπόν οι φυσικοί τόποι λειτουργούν και ως αίτια, όχι όμως με την έννοια ότι ασκούν κάποιο είδος έλξης στα φυσικά σώματα αλλά μάλλον με την έννοια ότι δημιουργείται δυναμική ή τάση κίνησης στα σώματα αυτά.¹ Πιο συγκεκριμένα, τα στοιχεία από τα οποία αποτελούνται τα σώματα εμφανίζουν μια τάση να άγονται προς τον *φυσικό τόπο* τους, όχι εξαιτίας μιας εξωτερικής έλξης, αλλά εξαιτίας της ίδιας της *μορφής* τους, όπως επισημαίνεται και στην πραγματεία *Περί ουρανού*.² Για παράδειγμα, η μορφή της ύλης ως φωτιάς θα τείνει προς την ανώτερη περιοχή του ουρανού, ενώ η ύλη με τη μορφή της Γης θα τείνει προς το κέντρο του σύμπαντος. Αν δεχτούμε επομένως ότι στο σύμπαν προβλέπονται συγκεκριμένες περιοχές για κάθε αντίστοιχο στοιχείο, τότε από την ίδια τη φύση τους (δηλαδή εξαιτίας της φυσικής τους σύστασης) τα σώματα θα τείνουν είτε να μετακινηθούν προς μια ορισμένη περιοχή του σύμπαντος, για την οποία είναι προορισμένα, είτε θα τείνουν να ηρεμήσουν, αφού καταλάβουν τόπο στη συγκεκριμένη περιοχή.³ Κατά συνέπεια, θα συμφωνούσαμε με την άποψη ότι έχουμε εδώ την εκδήλωση ενός είδους *τελικού* αιτίου, το οποίο στη συγκεκριμένη περίπτωση θα συμπίπτει ουσιαστικά με το προεξάρχον, *μορφικό* αίτιο.⁴

Το συμπέρασμα από όλα τα παραπάνω είναι ότι οι *φυσικοί τόποι* στην αριστοτελική θεωρία παρουσιάζουν έντονη διαφοροποίηση, η οποία είναι εγγεγραμμένη στην ίδια την ουσία των σωμάτων. Μια τέτοιου είδους δυναμική προοπτική, οπωσδήποτε, δεν συνάδει με την έννοια του *χώρου* υπό νευτώνεια ή καντιανή σκοπιά, ως ομοιογενές Όλο στερημένο από ιδιότητες.

Αν στη συνέχεια θελήσουμε να εξετάσουμε την έννοια του «*ίδιου τόπου*», πάλι θα δυσκολευτούμε να αναγνωρίσουμε κάτι που να αντιστοιχεί στην απροσδιόριστη και ομοιογενή έκταση. Ως *ίδιος τόπος* ορίζεται από τον Αριστοτέλη «*τὸ πρῶτον περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων*» (ΦΑ, Δ' 2. 209b 1-2), ορισμός που επιτυγχάνεται μέσα από μια συλλογιστική διαδικασία η οποία κατέρχεται τη διάταξη των διαδοχικά εγκιβωτισμένων τόπων (ουρανός, αέρας, γη, σώμα), για να εντοπίσει το σώμα στα στενά πλαίσια των ορίων που παράγει η ίδια

¹ Π.χ. ο W. D. ROSS [1936]*: 563 μιλά για «*attractive influence*» που ασκεί ο τόπος προς το σώμα, όπως η μορφή ασκεί μια μορφή έλξης προς την αντίστοιχη ύλη.

² ΠΟ, Δ' 3. 310a 33-34: «*τὸ δ' εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος ἐστὶ φέρεσθαι*».

³ Δες ΠΟ, Α' 8. 276a 22-6 και Γ' 2.

⁴ Οπότε ουσιαστικά ο *σκοπός* εσωτερικεύεται στη *μορφή* και το *τελικό* αίτιο παύει να αποτελεί εξωτερική αιτία. Σύμφωνα με τον M. SCHOFIELD [1991]: 38-39, αυτό συμβαίνει κατά κανόνα στις περιπτώσεις όπου η ουσία των πραγμάτων εμπλέκεται σε σκόπιμα κατευθυνόμενη δραστηριότητα. Γενικότερα πάντως, την αναγκαιότητα της συνέργειας όλων των αιτίων στις φυσικές δραστηριότητες είχε ήδη επισημάνει ο W. D. ROSS [1923]: 110. Ο ρόλος του *τελικού* αιτίου στην αριστοτελική φιλοσοφία είχε υπερτιμηθεί από παλιότερους μελετητές, όπως ο E. Zeller, ο N. Hartmann και ο Aug. Mansion. Κατά τον MANSION [1946]: 35, η τεολογική ερμηνεία των φαινομένων αποβαίνει κυρίαρχη στην αριστοτελική φυσική. Ο W. WIELAND [1962]: 254-277 έδειξε με πειστικό τρόπο ότι η τεολογία εισάγεται από τον Αριστοτέλη κατ' αντιπαράθεση με την ερμηνεία του *τυχαίου* και ότι στον φυσικό κόσμο εκδηλώνεται πλήθος ενάντιων σκοπιμοτήτων (δηλαδή *τελικών* αιτίων), τα οποία όμως δεν αποβαίνουν καθοριστικά για τα γεγονότα (σελ. 259). Κατά τον R. SORABJI [1988]: 186-187, ο Αριστοτέλης θεωρεί τους *τόπους* ως *τελικά* αίτια, ποτέ ωστόσο δεν το παραδέχεται ρητά. Παρόμοια προσέγγιση υιοθετεί και ο B. MORISON [2002]: 49-53.

η μορφή του σώματος.¹ Η αμέσως επόμενη σκέψη του φιλοσόφου αντιδιαστέλλει τη *μορφή* και επομένως τον *τόπο*, από το *μέγεθος* και την *ύλη*, με τη λογική ότι η *μορφή* ορίζει το *μέγεθος* και την *ύλη* του σώματος.² Εφόσον διακριθεί και από τη *μορφή*, ως *τόπος* ο Αριστοτέλης επιδιώκει να εννοήσει το αδιάστατο σύνορο του εκάστοτε μορφοποιημένου σώματος με το εξωτερικό του περιβάλλον. Γι' αυτό και ο *τόπος* περιγράφεται ως *πέρας* του περιβάλλοντος προς το σώμα, δηλαδή κάτι σαν το αρνητικό αποτύπωμα μιας μορφής σε μια μήτρα αναπαραγωγής ή σαν ρήγμα στη συνέχεια ενός μεγαλύτερου σώματος.³ Δεν υπάρχει επομένως *τόπος* πέρα από τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στο μορφοποιημένο σώμα και ένα άλλο σωματικό όλον που το περιλαμβάνει. Το νοητό και γεωμετρικό αυτό περίβλημα το υπαγορεύει η ίδια η μορφή του εντοπισμένου σώματος, ώστε αυτού του είδους ο προσδιορισμός δεν είναι δυνατό να ξεχωριστεί από το σώμα. Την αριστοτελική αυτή ιδέα απηχεί και ο Θεόφραστος, λέγοντας ότι ο *τόπος* δεν υπάρχει ως ουσία αλλά προσδιορίζεται μέσα από τον συσχετισμό της *θέσης* και της *διάταξης* των σωμάτων με τα φυσικά τους συστατικά και τις ιδιότητες που εκδηλώνουν.⁴ Σχηματίζεται έτσι μία αλληλουχία τόπων οι οποίοι είναι γεωμετρικά συνδεδεμένοι, ώστε εντέλει να σχηματίζεται μία υπερδομή, η οποία με τη σειρά της μπορεί να είναι και ποιοτικά και μετρικά προσδιορισμένη.⁵ Κατά συνέπεια, ούτε ο *ίδιος τόπος* αντιστοιχεί στην ομοιογενή έκταση.

Όσο για την ομοιογενή έκταση που θεωρείται στα γεωμετρικά σχήματα, θα πρέπει να λάβει κανείς υπόψη του ότι: α) Για τον Αριστοτέλη η ύπαρξη των μαθηματικών οντοτήτων είναι μόνο θεωρητική, ισχύει δε μόνο στα πλαίσια υποθέσεων εργασίας οι οποίες δανείζονται τρόπους και συνθήκες από την πραγματικότητα.⁶ β) Και πάλι όμως, σε αντίθεση με την ευκλείδεια γεωμετρία η οποία αναπτύσσεται με βάση την αξιωματική δυνατότητα της επ' άπειρον έκτασης, η γεωμετρία που διαγράφεται μέσα από τα αριστοτελικά κείμενα είναι μια

¹ ΦΑ, Δ' 2. 209a 33 – b 3. Ο *τόπος* φαίνεται εντέλει να ταυτίζεται με τη *μορφή*: «*ὥστε δόξειεν ἂν τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή ἐκάστου ὁ τόπος εἶναι*» (209b 2-3). Πρβλ. και 209b 5-6: «*ὁ τόπος τὸ ἐκάστου εἶδος ἐστίν*».

² ΦΑ, Δ' 2. 209b 3-4: «*ᾧ [ενν. εἶδει] ὀρίζεται τὸ μέγεθος καὶ ἡ ὕλη ἢ τοῦ μεγέθους*».

³ ΦΑ, Δ' 2. 209b 5 και 4. 212a 6-6a (στην έκδοση του W. D. Ross [1950]*). Αργότερα δίνεται ένας πληρέστερος ορισμός: «*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον*» (Δ' 4. 212a 20), ο οποίος περιλαμβάνει και την απαίτηση της ακινησίας του τόπου. Φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης επιδιώκει να οριστεί ως *τόπος* ένα αμετακίνητο Όλο, για λόγους επιστημονικής ακρίβειας, προκειμένου δηλαδή να υπάρχει μια σταθερή αναφορά κατά τη διαδικασία εντοπισμού ενός σώματος (πρβλ. 212a 14-29).

⁴ Πρόκειται για κατά λέξη απόσπασμα από τα *Φυσικά* του Θεόφραστου (απ. 22 κατά WIMMER), το οποίο παραθέτει ο Σιμπλίκιος (κατά DIELS [1882]*: 639): «*μήποτε οὐκ ἔστι καθ' αὐτὸν οὐσία τις ὁ τόπος, ἀλλὰ τῇ τάξει καὶ θέσει τῶν σωμάτων λέγεται κατὰ τὰς φύσεις καὶ δυνάμεις*» (15-17). Ο Θεόφραστος προεκτείνει την εφαρμογή της θεωρίας αυτής και στα μέρη που αποτελούν ένα σώμα, ακόμη και αν αυτό είναι ένα ζώο.

⁵ Βλ. και ING. DÜRING [1966] 2: 50. Ο DÜRING αναφέρει χαρακτηριστικά επ' αυτού και μια παρατήρηση του S. SAMBURSKY [1956]: 96, σύμφωνα με τον οποίο η διαπλοκή γεωμετρίας και ύλης στην αριστοτελική θεωρία θυμίζει την έννοια του *χώρου* όπως απαντάται στη γενική θεωρία της σχετικότητας.

⁶ Βλέπε τη σχετική παρατήρηση του Αριστοτέλη στην πραγμάτευση του *τόπου*: ΦΑ, Δ' 1. 208b 22-25. Οι μαθηματικές οντότητες, λέει επί λέξη, μόνο ως προς τη θέση τους απέναντι σ' εμάς («*κατὰ τὴν θέσιν τὴν πρὸς ἡμᾶς*») έχουν αριστερή και δεξιά πλευρά, ειδικά δεν διαθέτουν αυθύπαρκτη φύση, ώστε να έχουν και ιδιότητες. Πρόκειται βέβαια για μια μαθηματική θεώρηση εντελώς αντίθετη από εκείνη που πρόσβευε ο Πλάτωνας, ο οποίος αναγνώριζε στις μαθηματικές οντότητες ανώτερη μορφή ύπαρξης από εκείνη των αισθητών πραγμάτων. Δες και E. HUSSEY [1983]*: 176-177 και 182-184.

γεωμετρία των πεπερασμένων μεγεθών.¹ Υπάρχει βέβαια τρόπος να φτάσουμε θεωρητικά στην *καθαρή έκταση*, μέσα από ένα διανοητικό πείραμα, χωρίς να καταλήξουμε στο κενό. Θεωρούμε αρχικά ένα πράγμα, ας πούμε μια μπρούντζινη σφαίρα («*σφαίρα*», 209b 10), από το οποίο αφαιρούμε αρχικά τα όρια (*πέρας*), ώστε να προκύψει μια απροσδιόριστη έκταση, έπειτα αφαιρούμε κάθε αισθητή ιδιότητα (*πάθος*). Αυτό που απομένει είναι το *διάστημα*, δηλαδή η καθαρή έκταση, αυτή όμως, για τον Αριστοτέλη, σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζεται με το κενό: το *διάστημα* ταυτίζεται με την απροσδιόριστη *ύλη*. Διότι, υποστηρίζει το κείμενο, «*όταν αφαιρεθεί από τη σφαίρα το όριο και οι αισθητές της ιδιότητες, δεν μένει τίποτε άλλο από την ύλη*» (209b 6-11). Και προς επίρρωση των λεγομένων του ο Αριστοτέλης επικαλείται την πλατωνική *χώρα*, η οποία θεωρεί ότι ταυτίζεται με την *ύλη*.²

Δικαιώνονται λοιπόν, με βάση την παραπάνω εξέταση, οι παρατηρήσεις του Μπερξόν σχετικά με την αντικατάσταση της έννοιας του *χώρου* από την έννοια του *τόπου* στον Αριστοτέλη.³ Ο (*ίδιος*) *τόπος* ενός σώματος τότε, ως συνθήκη εξαρτώμενη κυρίως από τη συνολική ύπαρξη του πράγματος, δεν μπορεί να είναι οποιοσδήποτε. Θα πρέπει να είναι αλληλένδετος με τα ποιοτικά και ποσοτικά χαρακτηριστικά της μορφής του σώματος, ώστε να ταιριάζει κυρίως σ' αυτό. Δεν έχει να κάνει επομένως με το αδιαφοροποίητο κενό, το οποίο επιτρέπει τη γεωμετρική σύλληψή του με τρόπο εξωτερικό ως προς το πράγμα. Η παρατήρηση αυτή μας βοηθά να κατανοήσουμε παραπέρα ότι και η αβίαστη κίνηση του πράγματος προς τα πάνω ή προς τα κάτω δεν μπορεί να είναι εξωτερική ως προς το πράγμα, όπως θα θεωρούσε, για παράδειγμα, ο Νεύτωνας. Αντίθετα, η φυσική κίνηση των πραγμάτων αποτελεί έναν τρόπο πραγμάτωσης της ουσίας τους, στο μέτρο που, όπως είπαμε, η ίδια η φύση τους λειτουργεί ως *τελικό* αίτιο.

γ) *Μέγεθος και χρόνος* : αντιπαραβολή των δύο προσεγγίσεων

Με βάση τα όσα ειπώθηκαν, θα πρέπει να έχει γίνει φανερό ότι σε καμία περίπτωση δεν περιλαμβάνεται η έννοια του *ομοιογενούς χώρου* στην αριστοτελική φιλοσοφία. Ωστόσο η κριτική του Μπερξόν δεν αναιρείται, στο μέτρο που η αριστοτελική θεωρία αφενός μεν αποδίδει ποιοτικά χαρακτηριστικά στον *τόπο*, αφετέρου δε διαπράττει αυτό ακριβώς το

¹ Δες σχετικά E. HUSSEY [1983]*: 178-179.

² Η παραπομπή στον *Τίμαιο* είναι μάλλον απρόσεκτη και αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι πουθενά στο πλατωνικό κείμενο δεν χρησιμοποιείται κατά λέξη ο όρος «*μεταληπτικόν*», τον οποίο επικαλείται ο Αριστοτέλης εξισώνοντάς τον αρχικά με τη *χώρα* (209b 14) και κατ' επέκταση με την *ύλη*. Η επακόλουθη αναφορά του στα «*άγραφα δόγματα*» του Πλάτωνα αποτελεί μια σπαζοκεφαλιά στα πλαίσια των πλατωνικών σπουδών. Περιοριζόμαστε να πούμε ότι η αυστηρά απορριπτική προσέγγιση αυτής της μαρτυρίας εκφράστηκε από τον H. CHERNISS [1945], ενώ το ζήτημα επανατέθηκε εντυπωσιακά το 1959 από τους μελετητές της Τυβίγγης (Tübingen), H. J. Krämer και C. Geiser, οι οποίοι υποστήριξαν emphaticά την προτεραιότητα της «*άγραφης φιλοσοφίας*» σε σχέση με τους γραπτούς διαλόγους. Ο Gr. VLASTOS [1963] διατυπώνει μια πιο μετριοπαθή προσέγγιση στο όλο ζήτημα.

³ BERGSON [1889]: 99 κ.εξ. Παρακολουθούμε εδώ την εξαιρετη ανάλυση στο τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής του.

θεμελιώδες σφάλμα που ο Γάλλος φιλόσοφος καταγγέλλει, διασυνδέει δηλαδή μία χωρική έννοια, το *μέγεθος*, με την έννοια του *χρόνου* και προκαλεί ομογενοποίηση εκεί που δεν θα όφειλε. Θα μπορούσαμε ωστόσο να παρεμβάλουμε τις εξής παρατηρήσεις, οι οποίες ενδέχεται να προκαλέσουν μια κριτική διάθλαση, να στρέψουν δηλαδή αλλού την αιχμή της αντιπαράθεσης:

1. Θα παρατηρούσαμε πρώτ' απ' όλα ότι, παρότι δεχόμαστε την ανάλυση του Δ' των *Φυσικών* ως κατεξοχήν έκφραση της αριστοτελικής θεωρίας για τον χρόνο, ενδέχεται η ανάλυση αυτή να μην ήταν κάποτε μεμονωμένη και επομένως τόσο απόλυτη όσο τη θεωρούμε. Η προσέγγιση, για παράδειγμα, που ανιχνεύσαμε στις *Κατηγορίες* και η εκεί διαφοροποίηση της *χρονικής* από την *τοπική* διάταξη μας δείχνει ότι θα μπορούσαν να υπάρχουν περαιτέρω επεξεργασμένες προσεγγίσεις της αριστοτελικής θεωρίας. Ωστόσο οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι, όπως είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, πάντοτε ο *χρόνος* εμφανίζεται στο υφιστάμενο *Corpus* υπό την κατηγορία της *ποσότητας*.

2. Δεύτερη παρατήρηση είναι ότι η έννοια του *μεγέθους* έρχεται να αντικαταστήσει την έννοια του *τόπου* στις χρονικές αναλύσεις που αναπτύσσονται στα πλαίσια της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας. Μια εύλογη επιλογή, καθώς ο παράγοντας της *κίνησης* δεν συνεργάζεται αρμονικά με τον μορφολογικής προέλευσης περιορισμό που είναι ο *τόπος* και ενδέχεται να προκληθούν θεωρητικές αγκυλώσεις, όπως είδαμε στο ελεατικό παράδοξο του Βέλους. Στη φυσική ανάλυση όμως ενδιαφέρει να αποδοθεί νόημα και συμμετρία στο φυσικό φαινόμενο που εκδηλώνεται καθώς μια απόσταση διανύεται από κάποιο φυσικό σώμα. Το *μέγεθος* λοιπόν εμφανίζεται ενταγμένο στα πλαίσια μιας ισομορφικής λογικής, η οποία συνδέει στενά τις τρεις διαστάσεις ενός κινητικού φαινομένου σε μία οντολογική ιεραρχία: *μέγεθος*, *κίνηση*, *χρόνος*. Όσο κι αν υπάρχει η τάση το *μέγεθος* να θεωρείται με τον γραμμικό γεωμετρικό του χαρακτήρα, αυτό δεν θα πρέπει να μας παραπλανήσει. Διότι το *μέγεθος* στην αριστοτελική φυσική ανάλυση αποκτά *διανυσματικό* χαρακτήρα. Αυτό σημαίνει ότι ενεργοποιείται στο μέτρο που θα εκδηλωθεί η κίνηση, η οποία το ενεργοποιεί ως τροχιά για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα. Δεν πρόκειται λοιπόν απλώς για την παράσταση μιας γραμμής αλλά για μία πεπερασμένη χωρική διάταξη, σαφώς δομημένη κατά το *πρότερον* και *ύστερον*. Ο φιλόσοφος είναι σαφής επ' αυτού: η διάταξη *πρότερον* και *ύστερον* στην *κίνηση* υπαγορεύεται από το *μέγεθος*. Αυτό σημαίνει ότι τα πράγματα διατάσσονται στη δυνατότητα της κίνησης, συμβάλλοντας σ' αυτήν κατά μέρος. Επομένως η τροχιά της κίνησης δεν είναι ο αδιαφοροποίητος *χώρος* αλλά ο συγκεκριμένος *τόπος* που ενεργοποιείται εξαιτίας της κίνησης και ο οποίος υπαγορεύει πώς θα κινηθεί το κινητό. Πρόκειται για μια κλειστού τύπου θεώρηση, η οποία δεν ανάγει το κινητικό φαινόμενο σε συντεταγμένες ομοιογενείς και απόλυτες αλλά εμμένει σε κάποιες από τις μορφολογικές του ποιότητες. Ο Μπερξόν και ο τρόπος του να αντιμετωπίζει την κίνηση ως μορφική ενότητα συμβαδίζει μέχρις εδώ σε μεγάλο βαθμό με τον αρχαίο φιλόσοφο και τις παραδοχές του. Εντούτοις απορρίπτει την ποιοτική αντιμετώπιση του χώρου ως ψευδαίσθηση οφειλόμενη στη μετακίνηση.

3. Μια τρίτη παρατήρηση θα ήταν ότι ο χρόνος δεν άπτεται άμεσα του *μεγέθους* αλλά της *κίνησης*. Η παρεμβολή της *κίνησης* απομακρύνει βέβαια τον *χρόνο* από τα χωρικά συμφραζόμενα, ιδιαίτερα αυτά της μετακίνησης, του υπαγορεύει ωστόσο δύο σημαντικές ιδιό-

τητες: α) τη διάταξη του *προτέρου και υστέρου*, δηλαδή μία συγκεκριμένη δομή την οποία αναλαμβάνει αρχικά η κίνηση σε κάθε σημείο της διαδρομής — λαμβανομένου κατεξοχήν υπόψη του προτύπου της *μετακίνησης* — και β) την ιδιότητα της *συνέχειας* — δηλαδή αφενός τη δυνατότητα να ανιχνευθούν επιμέρους φάσεις και διάρκειες στην εξέλιξη της κίνησης και αφετέρου την απουσία *κενού* στο μορφικό αυτό σύνολο: δεν υπάρχει εντός των ορίων του φαινομένου διάλειμμα διανυσματικό, κινητικό ή χρονικό. Και τα δύο αυτά στοιχεία συνδυασμένα εκφράζουν (α) από τη μία πλευρά αυτό που θα λέγαμε προϊούσα ετερογένεια ή διαφορά στην κίνηση και (β) από την άλλη πλευρά τη μοναδικότητα της κίνησης ως μορφολογικής ενότητας. Η επιμονή στην απαίτηση της *συνέχειας* για την κίνηση και τον χρόνο είναι εντυπωσιακή και στους δύο φιλοσόφους, και ο βασικός λόγος γι' αυτό τείνουμε να πιστέψουμε πως πρέπει να είναι η προσήλωσή τους στη δυνατότητα μορφολογικής ενοποίησης των φαινομένων, καθώς η *συνέχεια* από μόνη της αποτελεί ενοποιητική ιδιότητα. Παρότι λοιπόν τα σημεία τριβής είναι αρκετά, το κατεξοχήν πεδίο σύγκλισης των δύο φιλοσόφων θα είναι η προσπάθεια σύλληψης του κινητικού φαινομένου υπό όρους αυθύπαρκτης μορφολογικής ενότητας.

4. Το καίριο σημείο σύγκρουσης όμως που απομένει είναι η θεώρηση του *χρόνου* υπό την έννοια της *ποσότητας*, στην οποία εμμένει σταθερά ο Αριστοτέλης και η οποία οδηγεί τελικά στον ορισμό του *χρόνου* ως αριθμού της κίνησης. Η βασική μομφή που θα απευθύνει ο Μπερξόν — όχι μόνο στον Αριστοτέλη αλλά γενικά στις σχετικές με το θέμα φιλοσοφικές και επιστημονικές προσεγγίσεις — διατείνεται ότι συστηματικά ποσοτικοποιούν ένα κατεξοχήν ποιοτικό (συνειδησιακό) γεγονός.¹ Ο φιλόσοφος θεωρεί δηλαδή ότι η χρονική συνέχεια δεν μπορεί να εξασφαλιστεί στο μέτρο που θα εξαρτηθεί από τον *αριθμό* και κατ' αυτόν τον τρόπο ουσιαστικά καταλήγει να χωροποιείται η *διάρκεια*. Ο Μπερξόν προτείνει μία θεώρηση της κίνησης ως κάτι το εντελώς διακριτό από τον ομοιογενή χώρο, αποδίδοντας της εντέλει χαρακτηριστικά πρωταρχικής και αυτάρκους μορφικής ενότητας, η οποία συγκροτείται ως διαδικασία μόνον από τη συνείδηση και μέσα από το πρίσμα της *διάρκειας*. Πρόκειται βέβαια για μια θεώρηση η οποία φαίνεται να αντιστρατεύεται όλη την παράδοση της κλασικής ελληνικής φυσικής και βέβαια της μεταφυσικής.

Το περίεργο είναι ότι εντέλει και οι δύο φιλόσοφοι καταλήγουν να διαμορφώσουν μία ιδέα για την παγκοσμιότητα του χρόνου. Ο ένας μέσα από την αλληλεπικάλυψη των αντιληπτικών πεδίων και διαρκείων, ο άλλος μέσα από την αλληλεπικάλυψη των επιμέρους χρόνων ως το καθολικό «*έν χρόνω είναι*». Και οι δύο ανάγονται τελικά στη σύλληψη μιας χρονικότητας η οποία δεν είναι υπερβατική και εκτός του κόσμου αλλά προκύπτει μέσα από το κοσμικό γίγνεσθαι, μέσα και από την παραμικρότερη διεργασία που συμβαίνει στο σύμπαν. Και εδώ είναι το σημαντικό σημείο στο οποίο υπάρχει μια ανέλπιστα σύμπτωση. Είδαμε πόσο ο Μπερξόν επιμένει στη σύνδεση του χρόνου με τη συνείδηση, στην αντιπαράθεσή του με τον Αϊνστάιν. Επισημάναμε την παραδοχή της *διάρκειας* αλλά και της συγκεκριμένης *έκτασης* ως άμεσων δεδομένων της συνείδησης. Θα επιδιώξουμε να δείξουμε ότι και για τον Αριστοτέλη δεν μπορεί να υπάρχει χρόνος ο οποίος να μην είναι προσβάσιμος στη συνείδηση και μάλιστα να μην είναι αισθητός. Με άλλα λόγια, ενδέχεται ο *χρόνος* να θεωρηθεί άμεσο δεδομένο της συνείδησης και όχι απλώς ένα μαθηματικό εξαγόμενο. Αυτή την

¹ Δες το *Συμπέρασμα* των *DI* (Bergson [1888]: κυρίως 303 κ.εξ.).

κατεύθυνση θα επιδιώξουμε να καταστήσουμε φανερή μέσα από την επεξεργασία των βασικών εννοιών που ακολουθούν.

B3.3.4 Ο χρόνος ως αριθμός της κίνησης

Η σύλληψη από τους αρχαίους του *αριθμού* ως σύνθεσης μονάδων αποδεικνύεται εντέλει ιδιαίτερα προβληματική, διότι καθίσταται αντιφατική. Σήμερα, ακολουθώντας τον Γκ. Φρέγκε (F. L. G. Frege, 1848-1925), ξεκινάμε από καλύτερη θεωρητική βάση παραδεχόμενοι ότι οι αριθμοί δεν αποτελούνται από μονάδες αλλά αποτελούν *πρωταρχικά νοήματα*. Η μονάδα καταλήγει να θεωρείται ως ένα ιδιαίτερο ιδεατό αντικείμενο, με βάση το οποίο μπορούν να κατασκευαστούν άλλα ιδεατά αντικείμενα, όπως οι συνθέσεις των αριθμών, αλλά και αισθητά πράγματα, όπως τα 5 δάχτυλα των 2 χεριών μας. Η αριθμητική τάξη πρέπει να είναι πρόσφορη στη νόησή μας *πριν* από τα πράγματα και, κατά κάποιον τρόπο, ανεξάρτητη από αυτά, όπως ακριβώς υποστήριζε και ο Πλάτων. Με το ίδιο σκεπτικό ο Αθηναίος φιλόσοφος κατέληξε στην *Πολιτεία* (526a 1-4) του να περιγράψει τις *μονάδες* ως εντελώς αφηρημένες και ιδεατές, προτείνοντας εντέλει την υποστασιοποίησή τους. Αλλά το πρόβλημα που προκύπτει στο σημείο αυτό είναι το πώς θα διακριθούν αυτές οι μονάδες μεταξύ τους, από τη στιγμή που δεν διαθέτουν κανένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό.

Ο Αριστοτέλης προσπάθησε να δώσει μια απάντηση υπονομεύοντας το συγκεκριμένο πρόβλημα, αφού θεωρεί τους αριθμούς όχι ως συνθέσεις *a priori* ιδεατών μονάδων αλλά ως *αφαιρέσεις* που προκύπτουν από συγκεκριμένα πράγματα, τα οποία από μόνα τους δεν μπορούν να ταυτιστούν. Στο πνεύμα αυτό δηλώνει: «ο αριθμός είναι ο ίδιος των προβάτων και των σκυλιών, αν είναι ίσος και για τα δύο σύνολα· η δεκάδα όμως δεν είναι η ίδια ούτε τα δέκα είναι τα ίδια».¹ Επιδίωξη λοιπόν του Αριστοτέλη είναι να διατηρήσει τη *διαφορά* των πραγμάτων και στον αριθμό (το λέει ξεκάθαρα: «*διαφέρει διαφορᾶ*», 224a 6, 7, 8, 13), εκεί που η αρίθμηση ή η μέτρηση δεν θα είναι κάτι εντελώς αφηρημένο αλλά θα εξαρτάται από κάτι *υπαρκτό*, το οποίο θα έχει τη δυνατότητα να είναι και *αριθμητό*. Κατά συνέπεια, η θεωρητική προϋπόθεση που τίθεται σε ισχύ εδώ απαιτεί ότι ο *εμπράγματος* ή *πραγματικός* αριθμός θα διατηρεί τη διαφορά της ουσίας του πράγματος το οποίο περιγράφει και δεν θα καταλήγει να είναι αδιαφοροποίητη συγκέντρωση μονάδων.

Κάτι τέτοιο υποθέτουμε ότι προσπαθεί να εκφράσει ο φιλόσοφος, όταν ορίζει τον χρόνο ως «*ένα είδος αριθμού*» («*ἀριθμός τις*», 219b 5), εισάγοντας αμέσως τη διευκρίνιση ότι δεν πρόκειται για τον αφηρημένο αριθμό με τον οποίο μετράμε αδιαφοροποίητες μονάδες («*ὡς ἀριθμούμεν*», 219b 7, 8) αλλά πρόκειται για αριθμό που προκύπτει μέσα από τις ποικίλες διαστάσεις του ίδιου του πράγματος («*τὸ ἀριθμούμενον*» και

¹ ΦΑ, Δ' 14. 224a 2-4. Ενδιαφέρον είναι ότι το συγκεκριμένο επιχείρημα αναπτύσσεται περαιτέρω για να εφαρμοστεί και στα τρίγωνα (4-15).

«τὸ ἀριθμητόν», 219b 6-7, 8, 9).¹ Ωθούμαστε λοιπόν να σχηματίσουμε την ιδέα ότι η έννοια του αριθμού εδώ προκύπτει περισσότερο σαν πάθος ή ἔξις (= ιδιότητα) του ίδιου του πράγματος, όπως είδαμε και νωρίτερα να συμβαίνει στα *Μεταφυσικά* (ΜΦ, Δ' 13. 1020a 7-32), όχι σαν επίνοια του αριθμού υποκειμένου που προβάλλεται αφηρημένα στο πράγμα. Ακριβώς αυτή θα θεωρήσουμε ότι είναι η γενικότερη διατύπωση του ορισμού του χρόνου που δίνει ο Σταγειρίτης: ο χρόνος θα είναι «ένα είδος πάθους ή ιδιότητας της κίνησης, δεδομένου ότι είναι ο αριθμός της».²

Στη δική μας περίπτωση βέβαια, το πράγμα στο οποίο θα αντιστοιχεί ο χρόνος ως αριθμός θα είναι η κίνηση. Γι' αυτόν τον λόγο, μια πρώτη διατύπωση ορισμού για τον χρόνο στα *Φυσικά* παρατίθεται στο χωρίο 219b 2-3, όπου καταφάσκει η διάκριση και ταυτόχρονα η σχέση χρόνου και κίνησης: «κατὰ συνέπεια ο χρόνος δεν είναι κίνηση αλλά [ενν. ο χρόνος θα είναι] η κίνηση στο μέτρο που έχει αριθμό».³ Ειδικότερα, ο χρόνος δεν ταυτίζεται με την κίνηση και τη μεταβολή, ωστόσο δεν μπορεί και να υπάρξει χωρίς τη μεταβολή, όπως παρατηρείται (218b 21). Εδώ έγκειται το βασικό αξίωμα της αριστοτελικής θεωρίας του χρόνου, ότι δηλαδή ο χρόνος δεν διαθέτει αφεαυτού κάποια ξέχωρη υπόσταση αλλά αποτελεί μια ιδιαίτερη όψη της κίνησης, την αριθμητική ή ποσοτική της όψη. Στο μέτρο λοιπόν που εξαρτάται από την κίνηση, δηλαδή από το γίνεσθαι του κόσμου, ο αριστοτελικός χρόνος παύει να είναι απόλυτος στην ουσία του, με την έννοια της απολυτότητας που προϋποθέτει για τον χρόνο ο Νεύτων.⁴

¹ Πολλοί μελετητές εκλαμβάνουν ως βασικό ορισμό του χρόνου εκείνον που δίνεται στο χωρίο 219b 1-2 των *Φυσικών*: «*τοῦτο γάρ ἐστίν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*». Θα συμφωνήσουμε εδώ ξανά με τον E. HUSSEY [1983]*: 150-2, ο οποίος εκτιμά ότι η φράση αυτή θα πρέπει να είναι εμβόλιμη στη ροή του κειμένου, και αυτό για συντακτικούς και νοηματικούς λόγους. Ειδικότερα, δεν δικαιολογείται εδώ η χρήση του αιτιολογικού «γάρ», ιδίως όταν αμέσως μετά ακολουθεί διατύπωση του ορισμού που εισάγεται ως συμπέρασμα («ἄρα», 219b 2-3). Εξάλλου δεν έχει προηγηθεί καμία προετοιμασία ή συλλογισμός που να καταλήγει στην εισαγωγή του αριθμού. Να πρόκειται άραγε για προσθήκη του ίδιου του Αριστοτέλη;

² ΦΑ, Δ' 14. 223a 18-19: «*ἢ ὅτι κινήσεώς τι πάθος ἢ ἔξις, ἀριθμὸς γε ὧν*».

³ ΦΑ, Δ' 11. 219b 2-3: «*οὐκ ἄρα κινήσεις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κινήσεις*». Στο συγκεκριμένο χωρίο ανιχνεύεται συντακτικό ανακόλουθο, καθώς δεν διακρίνονται οι δύο προτάσεις που συνδέει το «ἀλλά». Αν στην πρώτη εννοήσουμε ως ρήμα το *ἐστί*, το νόημα θα είναι: «ο χρόνος επομένως δεν < είναι > κίνηση». Μετά το «ἀλλά» θα πρέπει πάλι να εννοήσουμε το *ἐστί*, του οποίου όμως το υποκείμενο είναι άδηλο. Το πλέον λογικό μας φαίνεται να εννοήσουμε επαναλαμβανόμενη τη σύνταξη: «*ἀλλὰ < ο χρόνος είναι > η κίνηση ως έχουσα αριθμό*».

⁴ Ειδικότερα, στα *Principia*, ο Νεύτων (I. NEWTON, 1642-1727) εισάγει τη διάκριση ανάμεσα στον απόλυτο και τον σχετικό χρόνο. Ο απόλυτος χρόνος εκτυλίσσεται παντού και πάντοτε ομοιόμορφα, χωρίς να σχετίζεται με οτιδήποτε έξω απ' αυτόν. Αυτός είναι, κατά τον Νεύτωνα, ο πραγματικός χρόνος στον οποίο αναφέρονται οι μαθηματικές περιγραφές, η καθαρή διάρκεια. Ο σχετικός χρόνος αντίθετα, είναι εκείνος που σχετίζεται με την κίνηση και την εμπειρία, επομένως με τις μεταβολές του φυσικού κόσμου, βάσει των οποίων διακρίνουμε μέρες, μήνες, εποχές κλπ. Πρόκειται για έναν χρόνο φαινομενικό, που τον απαντάμε στην κοινή χρήση, καθώς για μέτρο του λαμβάνεται κάποια εμπειρική διάρκεια. Ο Νεύτων, επομένως, κατατάσσει διαμιάς τον αριστοτελικό χρόνο στη σχετικότητα και τη φαινομενικότητα της εμπειρίας: «*Tempus absolutum verum & Mathematicum, in se & natura sua absq; relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioq; nomine dicitur Duratio; relativum apparens & vulgare est sensibilis & externa qaevis Durationis per motum mensura, (seu accurata seu inaequabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.*» (I. NEWTON [1686]: Σχόλιο I, σελ. 5· πρβλ. και σελ. 7). Δες επίσης, Ph. TURETZKY [1998]: 71-5 και M. WHITE [1989]: 209, σημ. 2.

Θα πρέπει ευθύς να επισημάνουμε ότι η παραδοχή αυτή προκάλεσε πλήθος ενστάσεων και εξέθεσε τον Αριστοτέλη σε αμείλικτη κριτική, όπως αναφέραμε, κυρίως από όσους θεωρητικούς υποστήριξαν την ιδέα μιας ανεξάρτητης συνθήκης για τον χρόνο, με προεξάρχοντα τον Πλωτίνο. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης, εξάλλου, δύσκολα μπορεί να συμβιβάσει τη θεωρητική του αφετηρία με την ιδέα του συμπαντικού χρόνου, την οποία ωστόσο αποδέχεται. Κι αυτό διότι οι δυσκολίες που προκύπτουν είναι αρκετές: α) Πρώτ' απ' όλα, η κίνηση λαμβάνει χώρα κάπου, δεδομένου ότι ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι η κίνηση και η μεταβολή εντοπίζονται στο αντικείμενο που κινείται ή μεταβάλλεται. Σε αντίθεση όμως ο χρόνος υφίσταται ο ίδιος παντού και για όλους (218b 10-15). β) Η κίνηση μπορεί να είναι αργή ή γρήγορη, ο χρόνος όμως είναι παντού ο ίδιος. Διακρίνεται δηλαδή το φαινόμενο του χρόνου από τις επιμέρους κινήσεις και αλλαγές, οι οποίες μπορεί να παράγουν χρονική διάρκεια ή να αντιστοιχούν οι ίδιες σε άλλες χρονικές διάρκειες αλλά ποικίλλουν ως προς τον ρυθμό που εκτυλίσσονται. γ) Η στάση επίσης αντιστοιχεί σε κάποια χρονική διάρκεια, δίχως ωστόσο να περιλαμβάνει κίνηση. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης μάλιστα είχε χρησιμοποιήσει με καίριο τρόπο αυτό το τελευταίο επιχείρημα, προκειμένου να αντιμετωπίσει τη θεωρία των Ατομικών.¹ Κι όμως, το ίδιο αυτό επιχείρημα απειλεί να τινάξει στον αέρα ολόκληρο το θεωρητικό του οικοδόμημα, το οποίο βασίζεται στη σύλληψη του χρόνου ως αριθμού της κίνησης.

Τα προβλήματα επομένως που εγείρει η συγκεκριμένη θεώρηση είναι πολλά, και δυστυχώς τα υπάρχοντα κείμενα δεν προσφέρουν σαφείς εξηγήσεις στις απορίες μας. Θα προσπαθήσουμε να τα αντιμετωπίσουμε εν καιρώ και καθ' οδόν, αφού προηγουμένως εστιάσουμε σε ένα άλλο, περισσότερο φλέγον για την ευρύτερη μελέτη μας πρόβλημα που αναφάνεται στο τέλος του 11ου κεφαλαίου, εκεί όπου έρχεται να διατυπωθεί πληρέστερα ο ορισμός: «ο χρόνος είναι αριθμός μιας κίνησης κατά το προηγούμενο και επόμενο και είναι συνεχής (καθώς αναφέρεται σε κάτι συνεχές)».²

Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε, ο ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν διαβλέπει κανένα πρόβλημα στο να αποδεχθεί τη *συνέχεια* ως ιδιότητα του συγκεκριμένου αριθμητικού είδους που συνιστά τον χρόνο. Η συγκεκριμένη μάλιστα θεώρηση χαρακτηρίζεται από τον φιλόσοφο «προφανής» («*φανερόν*», 220a 26). Από πού πηγάζει όμως και πού βασίζεται άραγε αυτή η προφάνεια που ο ίδιος τη θεωρεί πλέον τόσο δεδομένη; Προκειμένου να διαμορφώσουμε μια έγκυρη απάντηση στην απορία μας, θα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε τη λειτουργία του θεωρητικού ζεύγους *προηγούμενο-επόμενο* στον παραπάνω ορισμό.

α) Το «πρότερον και ύστερον» στο αριστοτελικό Corpus.

¹ Βλέπε κυρίως ΦΑ, Ζ' 8 αλλά και 9, όπου μετά τη θεωρία περί χρόνου στάσεως γίνεται αναφορά στις παραδοξολογίες του Ζήνωνα.

² ΦΑ, Δ' 11. 220a 24-26: «*ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχῆς (συνεχοῦς γάρ), φανερὸν*».

Ο ορισμός του χρόνου στο χωρίο 220a 24-26 περιλαμβάνει αρκετά σκοτεινά σημεία, με κομβικότερο όλων τη σημασία της διατύπωσης «*κατά τὸ πρότερον και ὕστερον*». Ειδικότερα, ο συγκεκριμένος προσδιορισμός δεν είναι σαφής ούτε ως προς το νόημά του ούτε ως προς τη συντακτική του λειτουργία στη διατύπωση του ορισμού: προσδιορίζει άραγε τον αριθμό ή την κίνηση; Αν προσδιορίζει την κίνηση, ο χρόνος ορίζεται ως αριθμός της κίνησης κατά το προηγούμενο και το επόμενο. Αν προσδιορίζει τον αριθμό, ο χρόνος θα οριστεί ως αριθμός κατά το προηγούμενο και το επόμενο μιας κίνησης. Προκειμένου να διαφωτίσουμε το σκοτεινό αυτό σημείο, είμαστε αναγκασμένοι και πάλι να ανατρέξουμε στα υπόλοιπα αριστοτελικά κείμενα, αναζητώντας ένα κατάλληλο νόημα για τη διατύπωση.

Μία γενική επισκόπηση των αριστοτελικών εδαφίων όπου απαντάται η συγκεκριμένη φράση μάς επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι επρόκειτο για καθιερωμένη διατύπωση που ήταν σε χρήση στους κόλπους της πλατωνικής Ακαδημίας. Είναι αρκετές οι αναφορές του Αριστοτέλη που συνδέουν τη διατύπωση *πρότερον και ὕστερον* με μια ιεράρχηση στην τάξη των Ιδεών, η οποία, απ' ό,τι φαίνεται, κατέληγε να διασαφηνίζεται μέσα από λογικές διαιρέσεις.¹

Η συγκεκριμένη διατύπωση εμφανίζεται ήδη από τις *Κατηγορίες* (12.), όπου μάλιστα σχετίζεται *κατά κύριο λόγο* με τον χρόνο.² Η προτεραιότητα εκεί αφορά τα κατηγορήματα *παλιότερο* και *νεότερο*, τα οποία αποδίδονται συγκριτικά και πάντα σε σχέση με τη χρονική ποσότητα στην οποία αντιστοιχούν («*χρόνον πλείω*», 14a 28). Κατά δεύτερο λόγο, η διατύπωση αφορά τον τρόπο με τον οποίο διατάσσεται κάποια *ουσία* («*ἢ τοῦ εἶναι ἀκόλουθις*», 14a 30-31), με την έννοια ότι ενδέχεται να περιλαμβάνει μέρη τα οποία βρίσκονται σε συγκεκριμένη σχέση με άλλα. Το παράδειγμα που επικαλείται ο Αριστοτέλης σ' αυτήν την περίπτωση είναι αριθμητικό: το 1 θα είναι πάντοτε προηγούμενο του 2, ειδάλως καταλύεται η ουσία του αριθμού. Θα προσέξουμε εδώ πρώτα-πρώτα ότι η «*ἀκόλουθις*» είναι ο ίδιος όρος που χρησιμοποιείται και στα *Φυσικά* για να περιγράψει τον συσχετισμό ανάμεσα στο μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο. Εξάλλου, η τοποθέτηση του Αριστοτέλη έχει και μερολογικό χαρακτήρα: δεν αρκείται δηλαδή στην απλή ταξινόμηση των στοιχείων μιας σειράς αλλά παρατηρεί επίσης ότι το *πρότερον* λειτουργεί ως ο ν τ ο λ ο γ ι κ ῆ π ρ ο ὕ π ὀ θ ε σ η για να υπάρξει το *ὕστερον*. Για παράδειγμα, όταν υπάρχει το 1 δεν είναι απαραίτητο να υπάρξει το 2, όταν όμως υπάρχει το 2, τότε θα πρέπει απαραίτητα να υπάρξει και το 1. Ο φιλόσοφος καταλήγει λέγοντας ότι δεν αντιστρέφεται η «*ἀκόλουθις τοῦ εἶναι*», δηλαδή η διάταξη της ουσίας (14a 35).

Στο βιβλίο Δ' 11. των *Μεταφυσικών*, η σημασία της διάταξης *πρότερον-ὕστερον* φαίνεται να αφορά γενικότερα την *ουσία* και δευτερευόντως τον *χρόνο*. Στον εννοιολογικό

¹ Μια τέτοια σαφής αναφορά στον Πλάτωνα υπάρχει στο χωρίο *ΜΦ*, Δ' 11. 1019a 1-4. Άλλες σχετικές αναφορές υπάρχουν στα *Μετά τα Φυσικά*, Μ' 6. 1080b 11-12 και Μ' 8. 1084b 2 – 1085a 2. Στο τελευταίο αυτό χωρίο συζητάται η προτεραιότητα του *όλου* σε σχέση με το *μέρος*, με παραδειγματική περίπτωση τον *αριθμό*. Είναι φανερό ότι υπάρχει αντιπαράθεση με κάποιους οι οποίοι προσεγγίζουν τον *αριθμό* με απόλυτο τρόπο: «*πῶς οὖν ἀρχὴ τὸ ἔν; ὅτι οὐ διαιρετόν, φαίν*» (1084b 13-14). Ο Αριστοτέλης μεταθέτει τη συζήτηση σε ζήτημα λογικής ή χρονικής προτεραιότητας (δες και *ΜΦ*, Β' 3. 999a 6-13). Αναφορά στις Ιδέες συναντάμε επίσης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (Α' 6. 1096a 17-19).

² *Κατ*, 12. 14a 26-27: «*πρότερον ἐτέρου ἕτερον λέγεται τετραχῶς, πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατα κατὰ χρόνον*».

πυρήνα της (*focal meaning*, κατά Όουεν) η σχέση προτεραιότητας-υστερότητας κανονίζεται «*κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν*» (1019a 2-3), μια διάκριση που χρησιμοποιούσε και ο Πλάτωνας. Σύμφωνα με αυτό το κριτήριο, «*πρότερα*» θα ειπωθούν όσα πράγματα μπορούν να υπάρξουν χωρίς προϋποθέσεις, ενώ «*ύστερα*» θα ειπωθούν τα πράγματα των οποίων η ύπαρξη προϋποθέτει άλλα πράγματα. Ανακαλείται έτσι η διάκριση που διατυπώθηκε και στις *Κατηγορίες*. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι το σχήμα αυτό μας δίνει κατά βάση το γενικό πρότυπο με βάση το οποίο οργανώνονται οι διαφόρων ειδών ακολουθίες (1019a 11-12). Κατά συνέπεια, έχουμε μια εφαρμογή του γενικού προτύπου στην περίπτωση που η προτεραιότητα οριστεί σε σχέση με ένα σταθερό σημείο αναφοράς, το οποίο καλείται «*πρώτον*» ή «*ἀρχή*». Η παραγωγή της ακολουθίας προηγούμενου-επόμενου προϋποθέτει εδώ την επιλογή μιας αρχής, η οποία είτε θα υπαγορεύεται με απόλυτο τρόπο και θα συμφωνεί με τη φύση («*ἀπλῶς καὶ τῇ φύσει*», 1018b 11) ή θα είναι αυθαίρετη και σχετική («*πρὸς τι*», «*πρὸς τὸ τυχόν*»).

Το πρώτο παράδειγμα που δίνεται εδώ από τον Αριστοτέλη αφορά τον *τόπο* : λαμβάνοντας έναν ορισμένο τόπο ως αρχή, μπορούμε να σχηματίσουμε μια ακολουθία προτεραιότητας είτε με απόλυτο τρόπο (αναφερόμενοι στους φυσικούς τόπους των πραγμάτων) είτε με τρόπο αυθαίρετο (θέτοντας ως αρχή κάποια θέση). Στην περίπτωση αυτή, πρότερο θα οριστεί αυτό που βρίσκεται εγγύτερα στην αρχή, δηλαδή στον ορισμένο *τόπο*. Η λογική αυτή όμως ανατρέπεται στο δεύτερο παράδειγμα, το οποίο αφορά τον *χρόνο* : εάν θέσουμε ως αρχή το *τώρα* (*νῦν*) και ανατρέξουμε στο παρελθόν, προηγούμενα σε διάταξη θα φανούν τα γεγονότα που απέχουν περισσότερο από το *τώρα* σε σχέση με τα πρόσφατα (τα Τρωικά θα είναι προγενέστερα των Μηδικών). Αν ωστόσο αναφερθούμε στο μέλλον, η προοπτική αντιστρέφεται και προηγούμενα θα φανούν τα αμέσως επικείμενα σε σχέση με τα μελλοντικά. Το ενδιαφέρον είναι εδώ ότι ο Αριστοτέλης εφαρμόζει τη λογική της *ἀκολουθίσεως τοῦ εἶναι*, θεωρεί δηλαδή ότι δεν μπορεί να αντιστραφεί η διάταξη και να συμβούν τα Μηδικά χωρίς να έχουν προηγηθεί τα Τρωικά. Με ανάλογο τρόπο, δεν μπορεί να έρθει ο επόμενος μήνας, εάν πρώτα δεν εξαντληθεί ο τρέχων μήνας. Το τρίτο παράδειγμα εν προκειμένω αφορά την *κίνηση*, όπου ως αρχή τίθεται το ποιητικό της αίτιο: «*τὸ πρῶτον κινήσαν*» (1018b 20). Ο φιλόσοφος φαίνεται να έχει στο νου του μια ακολουθία κινητικών φάσεων που έχει ως αφετηρία (αρχή) την αιτία που προκάλεσε την αρχική κίνηση. Στα πλαίσια μιας κινητικής ακολουθίας, μία κινητική φάση βρίσκεται εγγύτερα στην αρχή και λογίζεται ως *πρότερα*, διότι προϋποθέτει λιγότερες κινητικές φάσεις απ' ό,τι κάποια άλλη φάση. Έτσι, στην εξέλιξη της ζωής ενός ανθρώπου, η ύπαρξή του ως παιδιού θα θεωρηθεί *πρότερα* της ύπαρξής του ως άντρα, κι αυτό διότι το παιδί βρίσκεται κοντύτερα στην καταγωγική αρχή της ζωής, δηλαδή στον γονέα που το γέννησε. Η ανδρική ηλικία όμως προϋποθέτει την παιδική, θα θεωρηθεί επομένως μεταγενέστερη.¹

Το συμπέρασμα από τα παραπάνω είναι ότι ο Αριστοτέλης παραλαμβάνει μεν την ιδέα της *ακολουθίας* ή *διάταξης ουσιών* από την ακαδημαϊκή παράδοση, αλλά επεκτείνει την εφαρμογή της στον *τόπο*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*. Οι βασικοί κανόνες λοιπόν για τη συγκρότηση παρόμοιων ακολουθιών φαίνεται να είναι οι εξής:

¹ Μια επισκόπηση των σημασιών της σχέσης *πρότερον-ύστερον* δίνεται από τον P. AUBENQUE [1962]: 46-50, ο οποίος προσπαθεί κυρίως να προσδιορίσει την *οντολογική* προτεραιότητα.

- A¹) να υπάρχει κάποια εστία αναφοράς, η οποία θα οριστεί ως αρχή της ακολουθίας·
- A²) να υπάρχουν δύο τουλάχιστον όροι οι οποίοι θα συσχετιστούν μεταξύ τους ως προς την προτεραιότητα και την υστερότητα·
- A³) η όλη διάταξη να διέπεται από αναγκαιότητα, έτσι ώστε ο ύστερος όρος να μην μπορεί να υπάρξει δίχως τον πρότερο.

Έχοντας υπόψη τους παραπάνω κανόνες, μπορούμε να περάσουμε στην εξέταση της σχέσης *πρότερου και υστέρου* σύμφωνα με το βιβλίο Δ' των *Φυσικών*.

β) Το πρότερον και ύστερον στο βιβλίο ΦΑ, Δ'

Η διατύπωση «*πρότερον και ύστερον*» εμφανίζεται στα *Φυσικά* ως θεμελιώδες στοιχείο της ισομορφικής θεωρίας που εισηγείται για τον χρόνο ο Αριστοτέλης. Ειδικότερα, αφού προηγηθεί η ενότητα όπου παρατίθεται η φαινομενολογική περιγραφή του χρόνου (218b 21 – 219a 10), αρχίζει η παράθεση της καθαυτό αριστοτελικής θεωρίας με τη θέσπιση της ακολουθίας *μεγέθους, κίνησης, χρόνου* στη βάση της συνέχειας (219a 10 – b 2). Το κείμενο σ' αυτό το σημείο συνθέτει μια προσεγμένη και συνεκτική ενότητα, σε σχέση με τις επόμενες παραγράφους, οι οποίες έχουν τη μορφή σημειώσεων χωρίς κάποιον ενιαίο ιστό.¹ Οι βασικές προκείμενες που επικαλείται ο φιλόσοφος είναι οι εξής: α) κάθε κινούμενο κινείται (= μεταβάλλει) *από κάτι σε κάτι*· β) κάθε μέγεθος είναι συνεχές· γ) η κίνηση «ακολουθεί» το μέγεθος· δ) άρα η κίνηση θα είναι συνεχής· ε) εξαιτίας της κίνησης θα είναι και ο χρόνος συνεχής.

As παραμερίσουμε προσώρας τα προφανή προβλήματα της ισομορφικής θεωρίας που προσπαθεί να καταστρώσει ο Αριστοτέλης και ας εξετάσουμε τη συνοχή του συλλογισμού. Εκείνο που παρατηρούμε είναι η ιδιαίτερα ασαφής σχέση της α) προκείμενης με τις υπόλοιπες προτάσεις. Η φανερή εμπλοκή του *μεγέθους* στον συλλογισμό μάς οδηγεί να υποθέσουμε ότι ο φιλόσοφος σκέφτεται έχοντας υπόψη του κυρίως το πρότυπο της *μετακίνησης*, όπως έχει ήδη αναφερθεί. Το γεγονός λοιπόν ότι η πεπερασμένη κίνηση εκδηλώνεται *από κάτι σε κάτι* («*ἐκ τινος εἰς τι*», 219a 10-11) σημαίνει ότι συνθήκη της κίνησης είναι να έχει μία *αφετηρία* και ένα *τέρμα*, άρα δύο όρους οι οποίοι τίθενται σε σχέση *συνέχειας* και οι οποίοι θα πρέπει να χαρακτηριστούν ο ένας ως *πρότερος* και ο άλλος ως *ύστερος*. Κατά συνέπεια, το κινούμενο σώμα με την κίνησή του παράγει μία ακολουθία η οποία έχει αρχή της το *πρώτο κινήσαν* και *τέρμα* της την ηρεμία του κινούμενου σώματος, σύμφωνα με τον πρώτο κανόνα των ακολουθιών (A¹, δεξ προηγούμενη ενότητα). Η ακολουθία αυτή δεν μπορεί να αντιστραφεί, που σημαίνει ότι υπάρχει απαραίτητα κατεύθυνση στην κίνηση και, κατ' ανάγκη, μια *θ ε μ ε λ ι ώ δ η ς α σ υ μ μ ε τ ρ ί α* στην εκδήλωσή της — ασυμμετρία η οποία αφορά και το *μέγεθος*, με την έννοια ότι παύει και το αντίστοιχο διάστημα να είναι

¹ Δες επ' αυτού τα σχόλια του P. CONEN [1964]: 62-65.

αδιαφοροποιήτο και εμφανίζει δομή. Είναι πολύ σημαντικό επίσης να ειπωθεί ότι η ακολουθία *προτέρου-υστέρου* αναπτύσσεται εδώ σε *συνέχεια* και όχι σε σειρά διακριτών όρων. Αυτό σημαίνει ότι, αν θεωρήσουμε δύο επιμέρους φάσεις της κίνησης, θα ισχύσει και πάλι η σχέση προηγούμενη-επόμενη, μόνο που οι φάσεις αυτές θα υπάρχουν *δυνάμει* και όχι *ενεργεία*. Διότι, προκειμένου να υπάρξουν *ενεργεία*, θα πρέπει το κινούμενο να διαιρέσει πράγματι τη συνέχεια και τότε αναγκαστικά θα σταματήσει.¹ Ο Αριστοτέλης καταλήγει ισχυριζόμενος πως, εξαιτίας του ότι το *μέγεθος* είναι συνεχές, και η *κίνηση* θα είναι συνεχής και, εξαιτίας της κίνησης, συνεχής θα είναι και ο χρόνος, ο οποίος μας δίνει την *ποσότητα*, δηλαδή το μέτρο της κίνησης.

Όπως παρατηρεί εν προκειμένω η U. COOPE [2005]: 62 κ.εξ., στα *Φυσικά* διακρίνεται μια διαφοροποίηση στην προσέγγιση της χρονικής ακολουθίας, σε σχέση με τα *Μεταφυσικά*. Ενώ δηλαδή στα *Μεταφυσικά* είχαμε μια προσέγγιση που έθετε ως αρχή το *τώρα*, για να διατάξει τις χρονικές ακολουθίες γεγονότων κατά πάγιο τρόπο, στα *Φυσικά* έχουμε μια προσέγγιση που θεμελιώνεται στην *κίνηση* και στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον χρόνο. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε μια περιγραφή του *στατικού χρόνου*, όπως απορρέει από τις σειρές «Β» κατά Μακ Τάγκαρτ (J. E. Mc TAGGART [1908]) — δηλαδή τις διατακτικές χρονικές σχέσεις του τύπου *πριν, μετά, νωρίτερα* κ.λπ. —, ενώ στη δεύτερη περίπτωση έχουμε περιγραφή του *ρέοντος χρόνου*, ο οποίος αντιστοιχεί στις σειρές «Α» (χρονικές σχέσεις ρέουσας διάρκειας, του τύπου *τώρα, σήμερα, αύριο* κ.λπ.). Επίσης, ενώ στα *Μεταφυσικά* το *τώρα* ήταν δεδομένο, στην ανάλυση των *Φυσικών* το *τώρα* χάνεται μέσα στη διάρκεια της κίνησης ή πολλαπλασιάζεται σε πολλά *δυνάμει τώρα*.

Η παρατήρηση ότι στα *Φυσικά* ο χρόνος παρουσιάζεται με ρέοντα τρόπο ισχύει και έχει διατυπωθεί από παλιά.² Κύριος λόγος γι' αυτήν τη θεωρητική σύλληψη πιστεύουμε ότι είναι η επιμονή στη συνέχεια. Κατά την άποψή μας όμως, αυτό δεν σημαίνει ότι αποκλείεται εντελώς από την ανάλυση η σύλληψη των στατικών χρονικών σχέσεων. Οι δύο περιγραφές ενδέχεται να συνδυάζονται στο αριστοτελικό κείμενο, ανάλογα με τον ρόλο τον οποίο καλείται να διαδραματίσει το *τώρα (νῦν)*. Είδαμε στα *Μεταφυσικά* το *τώρα* να λειτουργεί ως κεντρική αρχή του χρόνου, καθορίζοντας τις σχέσεις τόσο στο παρελθόν όσο και στο μέλλον. Στα *Φυσικά* κυριαρχεί η περιγραφή του χρόνου που θα ονομάζαμε «*γενετική*», με την έννοια ότι παρακολουθούμε πώς συμβαίνει η παραγωγή του χρόνου από την κίνηση. Υπ' αυτήν την έννοια, θα λέγαμε, η ανάλυση περιλαμβάνει και την *εμπειρία του χρόνου*, προκειμένου το υπό εξέταση φαινόμενο να εγγραφεί πλήρως στη δικαιοδοσία της φυσικής επιστήμης. Σύμφωνα λοιπόν με το κείμενο, για να γνωρίσουμε τον χρόνο («*χρόνον γνωρίζομεν*», 219a 22), υπάρχουν δύο τρόποι: *α*) είτε θα αισθανθούμε στην κίνηση («*αἴσθησιν λάβωμεν ἐν τῇ κινήσει*», 219a 25) δύο διακριτά *τώρα* και θα τα ορίσουμε ως *προ-*

¹ ΦΑ, Δ' 11. 220a 9-13. Για το σημείο αυτό δεσ επίσης ΦΑ, Θ' 8. 263a 23 – b 3 και Θ' 7. 262a 21-31. Ενδιαφέρον είναι ότι στο πρώτο από αυτά τα χωρία ο Αριστοτέλης εξισώνει την αρίθμηση με τη διχοτόμηση. Η ιδέα του είναι ότι σε μία συνεχή ποσότητα, *μέγεθος* ή *κίνηση* ή *χρόνος*, υπάρχουν άπειρες *δυνάμει* διαιρέσεις που ενεργοποιούνται με την αρίθμηση μερών ή με τη διχοτόμηση. Η ενεργοποίησή τους προκαλεί διάσπαση της συνέχειας. Δύσκολο να δεχτούμε κάτι τέτοιο στην περίπτωση της αρίθμησης, δηλαδή της νοητής διάκρισης μερών.

² Δες W. D. ROSS [1936]*: «*The view that this suggests is that, as movement is the flux of a moving body, time is the flux of the now from the future through the present into the past*» (σελ. 67· δεσ και σελ. 68).

ηγούμενο και επόμενο, διαφοροποιώντας τα με βάση κάτι ενδιάμεσο («*μεταξύ τι*», 219a 22-30), είτε β) θα αντιληφθούμε το *τώρα* ως ένα και το αυτό αλλά συνδεδεμένο με την ακολουθία διαφοροποίησης («*ώς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός*», 219a 32). Τότε, καταλήγει, θεωρούμε ότι επήλθε χρόνος, άρα και κίνηση. Η τελευταία εκδοχή (β) μας συνδέει, καθώς πιστεύουμε, με την ανάλυση των *Μεταφυσικών*, όπου το *τώρα* λειτουργεί καθαρά ως αρχή του χρόνου, δηλαδή ως κατάληξη μιας παρελθούσας ακολουθίας και αφετηρία μιας μέλλουσας ακολουθίας.¹ Ο φιλόσοφος δεν παραλείπει, εξάλλου, να επισημάνει ότι «*το τώρα είναι που οριοθετεί τον χρόνο*» (219a 29-30). Ας αναλογιστούμε όμως: ποιος νομιμοποιείται να αναγνωρίζει και να θέτει, όχι απλά στιγμές, αλλά το *τώρα* μέσα στον χρόνο, πέρα από τη συνείδηση;

Η παραπάνω θεώρηση εκθέτει τον Αριστοτέλη σε δύο βασικά προβλήματα, και τα δύο λογικής υφής. Το πρώτο έχει να κάνει με το πέρασμα από μια ανάλυση του χρόνου υπό όρους φυσικής σε μια ανάλυση φαινομενολογικού-γνωσιολογικού τύπου, η οποία επιστρατεύει τα ισχύοντα στην ανθρώπινη εμπειρία. Κάτι τέτοιο έχει υποστηριχθεί ότι υπονομεύει το επιχείρημα που αναπτύσσει ο Σταγειρίτης. Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως, αφενός θέτουμε υπό αμφισβήτηση τη συνεργασία της εμπειρίας με τη φυσική επιστήμη — κάτι που επ' ουδενί θα δεχόταν ο Αριστοτέλης — και αφετέρου προϋποθέτουμε ένα αυστηρά συγκροτημένο επιστημονικό πλαίσιο για μια φυσική επιστήμη η οποία βρίσκεται στην αφετηρία της, ενώ σήμερα διαθέτει, πλέον, παράδοση αιώνων. Παραδόξως οι σημερινοί «φυσικοί» επιστήμονες είναι διατεθειμένοι να εγκαταλείψουν την εμπειρία, προκειμένου να ακολουθήσουν τις μαθηματικές συνέπειες των υποθέσεών τους — και το είδαμε αυτό ξεκάθαρα στην αντιπαράθεση του Μπερξόν με τον Αϊνστάιν (δες κεφάλαιο Α3.2.2.).

Το συγκεκριμένο πρόβλημα δεν θα μας απασχολήσει άλλο προς το παρόν, δεδομένου μάλιστα του ότι πασχίζουμε να αναδείξουμε την προσπάθεια του Αριστοτέλη να εγγράψει την ανάλυση του χρόνου στον τομέα της φυσικής. Το δεύτερο πρόβλημα έχει να κάνει με την κυκλικότητα που φαίνεται να ενέχει η μέχρις εδώ συλλογιστική πορεία, εφόσον από το *πρότερον-ύστερον* στην κίνηση καταλήγουμε στον χρόνο και αντίστροφα από το *πρότερον-ύστερον* στον χρόνο καταλήγουμε πάλι πίσω στην κίνηση. Όπως εύστοχα προσπάθησε να διευθετήσει το θέμα ο W. D. Ross [1936]*: 65, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο χρόνος φαίνεται να είναι η *ratio essendi* της κίνησης, δηλαδή η συνθήκη που καθιστά δυνατό σε ένα φυσικό πράγμα να βρίσκεται σε διαφορετικά μέρη ή να υφίσταται διαφορετικές καταστάσεις. Αντίστροφα, η ύπαρξη ενός πράγματος σε διαφορετικά μέρη ή σε διαφορετικές καταστάσεις, δηλαδή η κίνηση, γίνεται η *ratio cognoscendi* μέσα από την οποία διαπιστώνουμε την ύπαρξη του χρόνου.

Μας απομένει λοιπόν να εξετάσουμε εμβριθέστερα την αριθμητική φύση της ακολουθίας *πρότερον-ύστερον* στην κίνηση, για να περάσουμε κατόπιν στη λειτουργία του *τώρα*, η οποία φαίνεται να είναι θεμελιώδης για την αριστοτελική θεωρία του χρόνου.

¹ Και δεν είναι άλλωστε το μόνο σημείο: στο χωρίο ΦΑ, Δ' 11. 220a 9-14, παρατίθεται η περιβόητη αναλογία του *τώρα* με το γεωμετρικό σημείο, το οποίο συνέχει και ταυτόχρονα οριοθετεί. Πολύ χρήσιμες μας είναι στο σημείο αυτό οι επισημάνσεις του D. BOSTOCK [1980]: 136-7.

γ) Η ισομορφική προοπτική των ακολουθιών

Αφού ο φιλόσοφος διατυπώσει σε πρώτη φάση τους ισομορφικούς συσχετισμούς *μέγεθος, κίνησης και χρόνου*, που προϋποθέτει η θεωρία του, αναφέρεται ακολούθως στη σχέση *προτέρου-υστερού* λέγοντας ότι αυτή υπάρχει κατά πρώτο λόγο στον *τόπο* (219a 14-15). Στην περίπτωση που αναρωτηθούμε αν εδώ εννοείται ο *φυσικός τόπος*, έρχεται αμέσως μια διευκρίνιση: « ε δ ώ β έ β α ι α [ενν. το *πρότερον-ύστερον* υπάρχει] ως προς τη θέση » (219a 15-16). Τι μπορεί να σημαίνει αυτή η απόφανση; Με αριστοτελικούς όρους σκεφτόμενοι, θα προτείνουμε το εξής: Εφόσον πρόκειται να συγκροτηθεί μία ακολουθία *πρότερου-υστερού*, πρώτα θα πρέπει να ορίσουμε μια αρχή (κανόνας *A'* των ακολουθιών), με βάση την οποία θα κρίνουμε. Ας υποθέσουμε — χωρίς αυτό να είναι απαραίτητο — ότι η αρχή αυτή είναι μια θέση, το *εδώ*. Αμέσως παρατηρούμε ότι τα πράγματα γύρω από το *εδώ* μπορούν να ενταχθούν σε μία ακολουθία, η οποία μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο τυχαία. Τόποι περιλαμβάνονται μέσα σε άλλους τόπους ή τόποι πραγμάτων συλλαμβάνονται σε διάταξη.¹ Για παράδειγμα: εδώ το κάθισμα, δίπλα το γραφείο, έπειτα άλλο κάθισμα (τυχαίο), έπειτα η βιβλιοθήκη, ο τοίχος,... κ.λπ. Ή, άλλο παράδειγμα: εδώ, στην κορυφή του λόφου, κάτω από το δέντρο, κάτω από τον ουρανό, κάτω από τις ουράνιες σφαίρες... Η δεύτερη ακολουθία φαίνεται λιγότερο τυχαία και διέπεται περισσότερο από φυσική αναγκαιότητα (σύμφωνα με τον κανόνα *A*³). Επομένως η διάταξη στον χώρο, γιατί περί αυτού πρόκειται, δεν έχει να κάνει απαραίτητα με την υποκειμενική οπτική: κάθε πράγμα μπορεί να βρίσκεται στη μέση μιας σειράς από αλληλένθετους τόπους. Εάν αλλάξει η θέση, δηλαδή η αρχή αναφοράς και η σειρά, θα υπάρξουν οπωσδήποτε και μεταβολές στην παραγόμενη ακολουθία.²

Η παραπάνω λογική μεταφέρεται αιφνιδιαστικά και αυτούσια από τον Αριστοτέλη στο *μέγεθος*, χωρίς να υπάρξει πρώτα κάποια εξήγηση για τη μετάβαση. Ισχυρίζεται ότι το ίδιο το *μέγεθος* πλέον μπορεί να εμφανίσει δομή ακολουθίας.³ Εκείνο που θα σκεφτόταν αμέσως κανείς είναι ότι ως *μέγεθος* εδώ ο Σταγειρίτης εννοεί την *απόσταση*. Πιθανότερο όμως είναι να εννοεί γενικά *ποσότητα έκτασης*, συμπεριλαμβάνοντας τόσο την εξωτερική απόσταση όσο και την εσωτερική του πράγματος έκταση, δεδομένου ότι αυτή η έννοια του *μέγεθος* θα αντιστοιχήσει στη γενική έννοια της *κίνησης*, έτσι όπως έχει τεθεί εξαρχής από

¹ Δες επ' αυτού τις διατάξεις που δίνονται στο ΦΑ, Δ' 2. 209a 31 – b 1.

² Ορισμένες ξενόγλωσσες μεταφράσεις αποδίδουν εδώ τη θέση ως «σύμβαση», πράγμα που όμως θα πρέπει να θεωρηθεί ως ανακριβές. Κατά την άποψή μας, πρόκειται μάλλον για μια «συμβατική αρχή τοποθετήσεων». Ο E. HUSSEY [1983]*: 147 προτείνει επ' αυτού «(relative) location» ή «orientation» και νομίζω ότι ως προς το πνεύμα δεν διαφωνούμε. Οπωσδήποτε, μία απόλυτη αρχή παρόμοιων ακολουθιών *τόπου* θα θεωρήσουμε ότι είναι το κέντρο της Γης.

³ Αναφερόμαστε στο χωρίο ΦΑ, Δ' 11. 219a 14-16. Η εν λόγω μετάβαση γίνεται ως εξής: Η παράθεση της βασικής θεωρίας έχει ξεκινήσει πρώτα από την ιδιότητα της *συνέχειας* που εμφανίζει το *μέγεθος* (219a 10-14). Η επόμενη ιδιότητα όμως, που είναι το *πρότερον και ύστερον*, εμφανίζεται πρώτιστα στον *τόπο*. Και ο συλλογισμός αμέσως συνεχίζει: «*ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον...*». Χωρίς καμία δικαιολόγηση, ο ένας όρος αντικατέστησε τον άλλο, ώστε να προκύψει η ιδιότητα του *πρότερου-ύστερου* στο *μέγεθος* και μετέπειτα να προβληθεί στην κίνηση.

την ανάλυση του Αριστοτέλη.¹ Εφόσον τώρα το μέγεθος εμφανίζει την ιδιότητα της *συνέχειας*, η ακολουθία *πρότερον-ύστερον* θα πρέπει να συγκροτείται από *δυνάμει μέρη* τα οποία πρόσκεινται το ένα στο άλλο. Κατά τη γνώμη μας, ο Αριστοτέλης αναιρεί εν προκειμένω το αντιλογικό σκεπτικό των ζητώνειων παραδόξων, το οποίο ακολουθούσε τη διαλεκτική του κατακερματισμού των *μεγεθών* σε απειροελάχιστα μέρη, καθιστώντας ουσιαστικά το σώμα απροσδιόριστο και επομένως αδύνατη την κίνηση. Θα θέλαμε να τονίσουμε το σημείο αυτό: *το μέγεθος δε θεωρείται πλέον ως ενεργεία αναλυμένο στα μέρη του*. Οποιοσδήποτε μερισμός του συνεχούς Όλου είναι εφικτός μόνον ως *δυνατότητα*. Κατά συνέπεια, η λογική του Αριστοτέλη δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ανεπιφύλακτα αναγωγική και σε καμία περίπτωση δεν είναι μηχανική.

Περνώντας τώρα στην *κίνηση*, το *πρότερον και ύστερον* (στο εξής, χάριν συντομίας, Π&Υ) τίθεται ως *ανάλογο*, με τη χρήση της εξής φράσης: «*καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ Π&Υ, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ*» (219a 17-18). Για να επεκταθεί τελικά η διάταξη του Π&Υ και στον χρόνο, με την επίκληση της ισομορφικής ακολουθίας: «*ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ Π&Υ διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν*» (219a 18-19). Η ιδέα που σχηματίζουμε με βάση το κείμενο είναι ότι ο φιλόσοφος εξισώνει τη σχέση της ισομορφικής ακολουθίας *μεγέθους-κίνησης-χρόνου* με μία σχέση τριπλῆς *αναλογίας*. Η αναλογία λοιπόν λειτουργεί ως ο συνδεδετικός κρίκος ανάμεσα στις διατάξεις του μεγέθους, της κίνησης και του χρόνου. Περαιτέρω στο κείμενο, μας δίνεται άλλο ένα διευκρινιστικό στοιχείο: «*ἔστι δὲ τὸ Π&Υ ἐν τῇ κινήσει ὃ μὲν ποτε ὄν κινήσις ἔστιν*» (219a 19-20). Ο κομβικός ρόλος που αποκτά η διατύπωση «*ὃ ποτε ὄν*» στην τελευταία φράση μάς καλεί να τη διασαφηνίσουμε κατά το καλύτερο δυνατόν. Πόσο δε μάλλον όταν η χρήση της συνδέεται με μιας πρώτης τάξεως αντινομία. Διότι, αφού συσχετιστεί το Π&Υ με την κίνηση, μέσω της διατύπωσης *ὃ ποτε ὄν*, ακολουθεί αμέσως η επισήμανση ότι στην ουσία του το Π&Υ δεν πρέπει να συγχέεται με την κίνηση: «*τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κινήσις*» (219a 19-21).

Κατά συνέπεια, η κατανόηση της θεωρίας σ' αυτό το σημείο προϋποθέτει μια ερμηνευτική εργασία προς δύο κατευθύνσεις: *α)* αφενός προς τη διερεύνηση της *αναλογίας* που προτείνεται ανάμεσα στην ακολουθία του *μεγέθους* και την ακολουθία της κίνησης και *β)* αφετέρου προς τη διαλεύκανση του νοήματος της περιβόητης διατύπωσης «*ὃ ποτε ὄν*», η οποία αποβαίνει όρος-κλειδί για την ύπαρξη της κινητικής ακολουθίας. Για λόγους νοηματικής συνοχής, θα αντιμετωπίσουμε πρώτα το ζητούμενο *β)*.

γ' Η διατύπωση *ὃ ποτε ὄν* (ΟΠΟ)

Όσον αφορά στη διατύπωση «*ὃ ποτε ὄν*» (στο εξής ΟΠΟ), η διαθέσιμη φιλολογία είναι τεράστια και αδύνατο να καλυφθεί πλήρως στα πλαίσια της παρούσας μελέτης. Θα αρ-

¹ Ο όρος *μέγεθος* χρησιμοποιείται και στα *Φυσικά* για να δηλώσει το μήκος: «*ὥστε τὰ ἐν ἴσῳ ταῦτὸ μέγεθος κινούμενα ἰσοταχῆ*» (Η' 4. 249a 19). Στο δοκίμιο *Περί μνήμης* βρίσκουμε ένα παράλληλο χωρίο (2. 452b 7-17), το οποίο αναφέρεται στη *γνώση του χρόνου* και στο οποίο ο όρος «*μεγέθη*» σημαίνει την έκταση των πραγμάτων. Για τις αποστάσεις τότε χρησιμοποιείται ο όρος «*ἀπόστημα*». Θα επανέλθουμε στο σημαντικό αυτό χωρίο αργότερα.

κεστούμε λοιπόν σε ορισμένα βασικά σημεία, τα οποία μπορούν να διευκολύνουν την πορεία της δικής μας έρευνας προς την κατανόηση της μνημονικής λειτουργίας της ψυχής.

Η συγκεκριμένη διατύπωση απαντάται σε τρία αριστοτελικά κείμενα: στα *Φυσικά* (επτά συνολικά φορές στο βιβλίο Δ')¹, στο *Περί γενέσεως και φθοράς* (Α' 3. 319a 33 - b 4) και στο *Περί ζώων μορίων* (Β' 2. 649a 15-19 και 3. 649b 24-25). Αναφέραμε τα κείμενα με τη σειρά η οποία υποτίθεται ότι αποδίδει και τη χρονική τάξη της συγγραφής τους, στο πνεύμα των θέσεων του W. JAEGER [1923].² Τα *Φυσικά* λοιπόν περιλαμβάνουν τις 7 από τις 10 συνολικά περιπτώσεις που χρησιμοποιείται η διατύπωση, όλες στο βιβλίο Δ'. Αν δεχτούμε ότι πρόκειται για το νεότερο από τα τρία κείμενα, εκείνο που θα πρέπει να ανήκει στην πρώτη περίοδο διαμονής του Σταγειρίτη στην Ακαδημία (367-347 π.Χ.), τότε πιθανότατα να έχουμε να κάνουμε με μια τεχνική διατύπωση που αντλείται από πλατωνικές φιλοσοφικές καταβολές.³ Κάτι τέτοιο φαίνεται να υποδηλώνει και η τόσο συχνή χρήση της διατύπωσης στην πραγματεία για τον χρόνο, ενώ εγκαταλείπεται ή σπανίζει στα μετέπειτα έργα.

Δεσπόζοντα ρόλο για την κατανόηση της συγκεκριμένης διατύπωσης εξακολουθεί να κατέχει η «παραδοσιακή» ερμηνεία, η οποία μετρά ήδη αρκετούς αιώνες. Με βάση λοιπόν όσα η γραμματειακή παράδοση μας επιτρέπει να γνωρίζουμε, οι βυζαντινοί σχολιαστές του Αριστοτέλη, Φιλόπονος και Σιμπλίκιος (από τις αρχές του 6ου αιώνα μ.Χ.), είχαν προτείνει ήδη την ερμηνεία σύμφωνα με την οποία η διατύπωση *ΟΠΟ* περιγράφει το ουσιαστικό υπόβαθρο που ενοποιεί το κινητικό φαινόμενο, αυτό που, επιστρατεύοντας τεχνική αριστοτελική ορολογία, θα λέγαμε «υποκείμενο» (= ουσιαστικό υπόβαθρο ή υπόσταση).⁴ Το σκεπτικό της ερμηνείας είναι ότι το *υποκείμενο*, δηλαδή το πράγμα που κινείται, παραμένει κατά κάποιον τρόπο ίδιο μέσα από τη μεταβολή, ώστε να μπορούμε να πούμε ότι το «Χ» μεταβάλλει, και κατ' αυτόν τον τρόπο αποκτάμε ενιαία ιδέα της κίνησης.⁵ Στα νεότερα χρόνια, σημείο αναφοράς αποτέλεσε η ανάλυση που διεξήγαγε ο Α. TORSTRICK [1857], ο οποίος προσέγγισε το ζήτημα τόσο από ερμηνευτική όσο και από γλωσσική άποψη. Η φιλοσοφική ερμηνεία του Τόρστρικ αναπαρήγαγε ουσιαστικά την εκδοχή των βυζαντινών σχολιαστών, φτάνοντας μάλιστα μέχρι το σημείο, σε νεότερο άρθρο του ([1867]: 464) να υποκαταστήσει την αρχική αριστοτελική διατύπωση με τον περισσότερο οικείο όρο του *υποκειμένου*. Η ερμηνεία του Τόρστρικ έτυχε ευρείας αποδοχής, αφού υιοθετήθηκε ως επικρατέστερη από την πλειονότητα της νεότερης φιλολογικής κριτικής. Τη βλέπουμε, για παράδειγμα, να επιστρέφει στα τόσο ευσύνοπτα σχόλια που παραθέτει ο W. D. ROSS [1936]*, ο οποίος θεωρεί ότι το νόημα στο χωρίο 219a 20-21 θα πρέπει να αποδοθεί με τρόπο που να λέει ότι «το Π&Υ

¹ Τα εδάφια που περιλαμβάνουν τη διατύπωση είναι κατά σειρά τα εξής: 219a 20-21· 219b 11, 14-15, 18, 26· 220a 8· 223a 27.

² Δες επ' αυτού και I. DÜRING [1966] 1: 109-110. Σίγουρο θα πρέπει να θεωρηθεί ότι το πλέον όψιμο έργο είναι το ζωολογικό. Τα *Φυσικά* θεωρούνται πρωιμότερο έργο, ενώ το *Περί γενέσεως και φθοράς* εικάζεται ότι ανήκει σε ώριμη συγγραφική περίοδο. Δες Β. ΚΑΛΦΑ [2011]*: 11-12.

³ Διαθέτουμε μια πολύ καλή εξέταση — και πειστική επιβεβαίωση — του ζητήματος από τον R. BRAGUE [1982]: 116-120.

⁴ Ο αριστοτελικός έμπνευσης όρος εξηγείται κυρίως στα *Μεταφυσικά*, Ζ' 1. 1028a 25-29 και 3. 1028b 36 κ.εξ., όπου συνδέεται με την ουσία, το «*τί ἦν εἶναι*».

⁵ Δες Σιμπλίκιο κατά DIELS [1882]*: «*καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ λέγει, ὃ μὲν ποτε ὄν κινήσεις, τουτέστιν ἡ ὑπαρξίς αὐτῆ καὶ τὸ ὑποκείμενον*» (712. 24-26· πρβλ. και 726. 20-21). Όσο για τον Φιλόπονο, δες Η. VITELLI [1888]*: 720. 27-28.

στην κίνηση είναι κίνηση, αναφορικά με το υποκείμενό του, αλλά η ουσία του δεν είναι κίνηση».¹ Η ίδια ερμηνεία βλέπουμε να αναπαράγεται από μία πλειάδα μελετητών στα νεότερα χρόνια, οι οποίοι είτε αρκούνται να παραπέμπουν στους Τόρστρικ και Ρος είτε καταλήγουν στα ίδια συμπεράσματα, ερμηνεύοντας ανάλογα και τα υπόλοιπα χωρία όπου απαντάται η διατύπωση.²

Ήδη όμως η γλωσσική ανάλυση του ΤΟΡΣΤΡΙΚ [1857]: 173 έδειχνε προς άλλη κατεύθυνση, την οποία παρέβλεψε και την οποία θεωρούμε σκόπιμο να αναδείξουμε. Η συντακτική ανάλυση της φράσης «*ἔστι δὲ τὸ Π&Υ ἐν τῇ κινήσει ὃ μὲν ποτε ὄν κινήσις ἐστίν*» (219a 20-21) θα μας οδηγήσει στις εξής παρατηρήσεις:

- α) Το Π&Υ παρατηρούμε ότι συγκροτεί ένα ενιαίο ονοματικό σύνολο, δυνάμει του άρθρου, το οποίο δεν επαναλαμβάνεται για να δημιουργήσει δύο υποκείμενα.³ Θεωρούμε δηλαδή ότι τα δύο στοιχεία της διάταξης, σε αυτή τη φάση του συλλογισμού, κατά κάποιον τρόπο συμπίπτουν. Θα πρέπει δηλαδή να λάβει υπόψη του κανείς ότι ανά πάσα στιγμή κατά τη διάρκεια της κίνησης εκδηλώνεται το στοιχείο της διάταξης ή του κινητικού προσανατολισμού, χάρη στο οποίο παράγεται η κινητική ακολουθία. Στο στοιχείο αυτό συμπίπτουν κάθε φορά προηγούμενες και επόμενες κινητικές φάσεις, έτσι ώστε εντέλει, ενόσω κινείται κάτι, μεταπίπτει σε μία κατάσταση απροσδιοριστίας ή ασυμμετρίας.
- β) Ο Τόρστρικ αρχικά και κατόπιν ο W. D. ROSS [1936]* και [1950]* πρότειναν τον εξοβελισμό του δευτέρου «*ἐστίν*» (στ. 20), με το σκεπτικό ότι πρόκειται για περιττή επανάληψη. Από τη δική μας πλευρά θεωρούμε ότι δεν πρόκειται για απλή επανάληψη αλλά για διαφορετική χρήση του ρήματος, το οποίο ενδέχεται να λειτουργεί ως υπαρκτικό,

¹ W. D. ROSS [1936]*: «*The general sense of the sentence must be 'the before and after in movement is, as regards its subject, movement; but its essence is not movement.'*» (σελ. 598). Για να ευσταθεί η ερμηνεία αυτή, ο Ρος θεωρεί την έκφραση «*ὃ μὲν ποτε ὄν* (ενν. *κινήσις*)» στερεότυπη και επεξηγηματική της φράσης «*τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει*».

² Σημειώνουμε ενδεικτικά τη μελέτη του P. CONEN [1964]: 76 (και σημ. 28, όπου παραπέμπει στους Τόρστρικ και Ρος), εκείνη του J. MOREAU [1965]: 137, την έκδοση των *Φυσικῶν* που επιμελήθηκε ο H. WAGNER για τη γερμανική Ακαδημία (δες E. GRUMACH [1967]* 11: 572, με κατευθείαν παραπομπή στον ΤΟΡΣΤΡΙΚ [1857]), το άρθρο του H. BARREAU [1968]: 213, τη μελέτη του G. BÖHME [1974]: 172 (και αυτός παραπέμπει στον ΤΟΡΣΤΡΙΚ [1857]), το άρθρο του D. BOSTOCK [1980]: 137 (σημ. 3, παραπέμπει στον ROSS [1936]*), τους σχολιασμούς των V. GOLDSCHMIDT [1982]: 32 (σημ. 6) και R. SORABJI [1983]: 93, με τις περαιτέρω σημειώσεις. Πιο πρόσφατα, ο F. VOLPI [1988]: 33 υποστήριξε εκ νέου ότι η διατύπωση *ΟΠΟ* αποτελεί σύντμηση της φράσης: «*ὃ ποτε < τυγχάνει > ὄν < υποκείμενον >*». Μια τέτοιου είδους ερμηνευτική προσέγγιση μπορεί να βρει υποστήριξη στα σχετικά χωρία που αντλούνται από τα κείμενα εκτός των *Φυσικῶν*, κυρίως από τη μελέτη *Περὶ ζῶων μορίων*, όπου η εν λόγω διατύπωση χρησιμοποιείται για να περιγράψει το υλικό από το οποίο αποτελείται το αίμα, το οποίο όμως αφεαυτού δεν είναι θερμό: «*τὸ δ' ὑποκείμενον καὶ ὃ ποτε ὄν αἷμά ἐστίν, οὐ θερμόν*» (*ZM*, Β' 3. 649b 24-25). Να παρατηρήσουμε εδώ ότι δεν είναι απαραίτητο να ταυτίζεται το υποκείμενο με το *ΟΠΟ*. Σε αντίστοιχα μάλιστα χωρία γίνεται λόγος για το «*πρώτον υποκείμενον*» ή «*ἐνυπάρχον*» (*ΦΑ*, Α' 8. 192a 31 και Β' 1. 193a 10). Ας σημειώσουμε, τέλος, τη νεοελληνική απόδοση του Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ [1972]*, η οποία εντάσσεται ξεκάθαρα στη γερμανική ερμηνευτική παράδοση: «*Το προτύτερο και το υστερώτερο που υπάρχει στην κίνηση, ως ον τέλος πάντων (δηλαδή ως υποκείμενο), είναι κίνηση... κλπ.*» (σελ. 132). Είναι φανερό εδώ ότι καταστρατηγείται η δομή του κειμένου.

³ Ο W. D. ROSS [1936]* ακολουθεί την εκδοχή του κειμένου που δίνουν οι (παλιότεροι) κώδικες E και F, ενώ οι κώδικες GHIJP περιλαμβάνουν και δεύτερο άρθρο. Οι νεότεροι μελετητές συμφωνούν με την επιλογή του.

ενώ στην αρχή είναι συνδυαστικό. Παραθέσαμε νωρίτερα την ανάπτυξη του αριστοτελικού συλλογισμού, ο οποίος στόχευε να εξασφαλίσει ότι το Π&Υ *υπάρχει* στο μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο. Ο φιλόσοφος τώρα έρχεται να προσδιορίσει το Π&Υ στην κίνηση: «*ἔστι δὲ τὸ Π&Υ ἐν τῇ κινήσει*»...

- γ) Αν κωδικοποιήσουμε τη φράση και θέσουμε όπου *κίνησις* = X, τότε η διατύπωσή μας γίνεται: «*ἔστι τὸ Π&Υ ἐν τῇ X ὃ ποτε ὄν X ἔστιν*». Εξοβελίζοντας το «*ἔστιν*» εντοπίζεται πρόβλημα στη σύνταξη της μετοχής «*ὄν*». Πρώτος ο TORSTRIK [1857]: 170-73 παρατήρησε ότι το υποκείμενό της ενδέχεται να είναι το ουσιαστικό «*κίνησις*», το οποίο αντλείται από τον εμπρόθετο που προηγείται, ενώ η αναφορική αντωνυμία «*ὃ*» λειτουργεί ως κατηγορούμενο (έτσι εξηγείται και η χρήση του άρθρου «*τῇ*» στον εμπρόθετο). Θα έχουμε λοιπόν να κάνουμε με μία ειδική περίπτωση έλξης του συνδυαστικού τύπου από το κατηγορούμενο.¹ Η γνώμη μας είναι ότι το «*ὃ*» λειτουργεί ως κατηγορούμενο στο Π&Υ, προσδιορίζοντάς το: «*εἶναι αὐτό το οποίο...*». Αν επίσης θεωρήσουμε ότι η μετοχή «*ὄν*» είναι υποθετική, σχηματίζεται ένας λανθάνων υποθετικός λόγος που εκφράζει το πραγματικό.
- δ) Μία τελευταία δυσκολία στη φράση προκύπτει από τη λειτουργία του επιρρήματος «*ποτε*». Θα είναι χρονικό επίρρημα (= *εκείνη τη στιγμή*), θα δηλώνει την επανάληψη (= *κάθε φορά*) ή θα λειτουργεί αοριστολογικά (= *οτιδήποτε*); Μία παράδοση που ξεκινά από τον Κ. Πραντλ (C. Prantl) το ερμηνεύει με χρονική σημασία ως «*αὐτό που εἶναι ἓνα πράγμα σε μια δεδομένη στιγμή*» και ακολουθείται ως προς αυτό αρχικά από τον Ρος, αργότερα από τους Ντ. Μπόστοκ και Ρ. Μπραγκ.² Την αοριστολογική εκδοχή εισηγείται από την πλευρά του ο Ε. HUSSEY [1983]*, με την απόδοση: «*Το Π&Υ στην κίνηση εἶναι, αναφορικά με αὐτό που το κάνει να εἶναι ὅ,τι εἶναι (what makes it what it is) κίνηση...*» (σελ. 148) και ακολουθείται από την U. COOPE [2005], η οποία αποδίδει: «*that, whatever it is, by being which the change is...*» (σελ. 174-5).

Επομένως θεωρούμε ότι το Π&Υ εκδηλώνεται στην *κίνηση* με έναν ιδιαίτερο τρόπο — και όχι όπως στο *μέγεθος* —, με τρόπο ώστε, όταν υπάρχει, να εκδηλώνεται η κίνηση. Με άλλα λόγια, το Π&Υ στο μέγεθος μπορεί να υπάρχει πάντα αλλά δεν προκαλεί απαραίτητα την κίνηση, δηλώνεται ως θέση. Όταν προκληθεί η κίνηση, ενεργοποιείται το Π&Υ με δια-

¹ Παραπέμπουμε στην ενδελεχή ανάλυση του R. BRAGUE [1982]: 103, με τα παραδείγματα που επικαλείται από άλλα φιλοσοφικά κείμενα (σημ. 10). Στην ίδια γλωσσική ανάλυση προσυπογράφουν οι D. CHARLES [2004] και U. COOPE [2005]: 173-177.

² C. PRANTL [1854]* 1: «*was ein Ding gerade je einmal ist*» (σελ. 205 κ.εξ., καθώς και σελ. 502). Μια παραλλαγή αυτής της εκδοχής φαίνεται να ακολουθεί και ο W. BRÖCKER [1935]: 96 και 102, όταν ερμηνεύει ως «*για κάθε φορά, αὐτό που η κίνηση εἶναι*» (219a 20-21) και «*αὐτό που το τώρα κάθε φορά εἶναι*» (219b 12). Ο Ρ. CONEN [1964] όμως πρόβαλε σωστά την ένσταση ότι η ερμηνεία αυτή δεν συνάδει με την παρουσία της μετοχής «*ὄν*» (σελ. 71 κ.εξ.). Ο BRAGUE [1982], στηριζόμενος κυρίως στο χωρίο 220a 8, αποδίδει: «*γιατί το κινούμενο εἶναι ἓνα· αλλά ὄχι αὐτό που ὄντας σε μια δεδομένη στιγμή (εἶναι κινούμενο) — γιατί θα μπορούσε να διακόψει (ενν. την κίνηση), ...κ.λπ.*» (σελ. 106). Και ο D. BOSTOCK [1980]: «*the thing which at any time is the before and after in movement is a movement (though its being is something else and not movement)*» (σελ. 137).

φορετικό τρόπο, διότι τότε το κινούμενο εισέρχεται σε δυναμική κατάσταση μεταβολής. Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος, η ουσία του είναι διαφορετική και δεν είναι κίνηση.¹

Οπωσδήποτε το σημείο παραμένει αμφιλεγόμενο και η οριστική του αντιμετώπιση υπερβαίνει τις δυνάμεις του γράφοντος. Αν επιτρέπεται η διατύπωση μιας προσωπικής γνώμης, αυτή θα έκλινε προς την τοποθέτηση του Ε. Χάσσεϋ, βασιζόμενη στο σκεπτικό πως όλοι οι μελετητές θα μπορούσαν να συμφωνήσουν ότι η διατύπωση *ΟΠΟ* οφείλεται στην προσπάθεια από μέρους του Αριστοτέλη να εκφράσει με αφηρημένο τρόπο μία *οντολογική προϋπόθεση*, που επιτρέπει κάθε φορά να αποκτήσει οντότητα, δηλαδή συγκεκριμένη μορφή, η κίνηση. Εφόσον λοιπόν απομακρύνουμε την περίπτωση να ταυτιστεί το περιεχόμενο της διατύπωσης *ΟΠΟ* είτε με την έννοια του υποκειμένου *πράγματος* (δηλαδή με το κινούμενο σώμα) είτε με την έννοια του υπόβαθρου, αυτό που απομένει είναι να πούμε ότι ο φιλόσοφος αναφέρεται με λογικό τρόπο στην *αναγκαία συνθήκη* του κινητικού φαινομένου, τη συνθήκη εκείνη που εμείς θα χαρακτηρίζαμε ως *τροχιά ή κατεύθυνση* στην εξέλιξη της κίνησης, ελλείψει επιτυχέστερου όρου. Η συνθήκη του Π&Υ επομένως θα υπαγορεύσει την εξέλιξη της κίνησης, άρα και το είδος της: θα είναι μετακίνηση, αλλοίωση, αυξομείωση ή περιστροφή; Πρόκειται σίγουρα για μια διαφορετική και ανοίκεια σύλληψη της κίνησης, η οποία την οδηγεί να συνδεθεί στενά και με τον χώρο, ιδίως στην περίπτωση της *μετακίνησης*. Αυτή η *αναγκαία συνθήκη* (ΟΠΟ) θεωρούμε ότι εξειδικεύεται από τον Αριστοτέλη σε *παραγωγική συνθήκη της διαδοχής Π & Υ*, σε μια προσπάθεια να εκφραστεί αφενός ο θεμελιώδης προσανατολισμός που εκδηλώνεται ανά πάσα στιγμή σε κάθε μορφή μεταβολής και αφετέρου ο διανυσματικός χαρακτήρας της ακολουθίας της. Το παράδοξο στο κινητικό φαινόμενο έγκειται στο γεγονός ότι το *μέγεθος* μπορεί να εμφανίζει κάποια οντολογική σταθερότητα, η *κίνηση* όμως δεν υπάρχει με άλλο τρόπο παρά μέσα από την **παρουσία της συνθήκης του Π&Υ**, με άρθρο αυτή τη φορά, συνθήκη που αποτελεί την οντολογική της προϋπόθεση. Αυτήν τη διαρκώς ανανεωόμενη ενεργοποίηση της συντελούμενης διαδοχής θεωρούμε ότι εκφράζει τελικά η διατύπωση *ΟΠΟ*. Με αυτό το δεδομένο, χρειάζεται τώρα να ξαναδούμε τα πράγματα κάπως από την αρχή.

*
* *

Το παράδοξο λοιπόν φαινόμενο, για μια λογική που στηρίζεται στις μορφές, υπήρξε ανέκαθεν η *κίνηση*, φαινόμενο που γνωρίζουμε σε ποιο βαθμό ένα μέρος της ελληνικής δι-

¹ Ο Β. ΚΑΛΦΑΣ [2015]* συγκρατεί το «*έστι*» του κειμένου και μεταφράζει εν προκειμένω: «*Το πριν και το μετά στην κίνηση είναι αυτά που, επειδή ακριβώς υπάρχουν, υπάρχει και η κίνηση*» (σελ. 337). Άρα συμφωνεί ως επί το πλείστον με τις επιλογές μας, εκτός από το ότι αποδίδει τη μετοχή «*δν*» ως αιτιολογική, ενώ εμείς τη θεωρούμε υποθετική. Έτσι μιλά για «οντολογική ταύτιση» της *διαδοχής* (Π&Υ) με την κίνηση, θέση στην οποία δεν θα συγκατανεύαμε (ό.π., σημ. 7). Θεωρούμε ότι, όπως η διαδοχή (Π&Υ) υπάρχει αλλά δεν είναι αυτή το μέγεθος, έτσι και στην κίνηση υπάρχει ως οντολογική προϋπόθεση η διαδοχή (Π&Υ), αλλά δεν είναι αυτή η κίνηση. Άλλωστε, ο φιλόσοφος προσθέτει στη συνέχεια ότι το Π&Υ στην ουσία τους είναι διαφορετικά και δεν ταυτίζονται με την κίνηση (219a 21).

ανόησης πολέμησε παθιασμένα να το εξορίσει από τη γνωσιολογική νομιμότητα. Το μέγεθος, από την άλλη πλευρά, είχε ήδη αποκατασταθεί ως έγκυρο γνωστικό αντικείμενο (τουλάχιστο στα χρόνια του Αριστοτέλη), μέσα από τις προσπάθειες των γεωμετρών και στερεομετρών. Κάτι τέτοιο αποδεικνύεται, για παράδειγμα, και μέσα από τη στερεομετρική περιγραφή του πλατωνικού *Τίμαιου*, που ουσιαστικά αποτελεί μια εκδοχή κοσμολογίας. Απομένει ίσως η αποκατάσταση της συμμετρίας των άρρητων μεγεθών, αλλά και σ' αυτόν τον τομέα είχε συντελεστεί εκπληκτική πρόοδος, χάρη στη θεωρία των αναλογιών. Η απόπειρα του Σταγειρίτη στα *Φυσικά* αποσκοπεί στην αποκατάσταση της συμμετρίας και στον τομέα της *κίνησης* και στην ένταξή της στο πεδίο της επιστημονικής δυνατότητας, με το αξίωμα μάλιστα της κατεξοχήν διάστασης του συνόλου των φυσικών φαινομένων. Η *ισομορφική θεωρία* που εφαρμόζεται στα *Φυσικά* αποτελεί ένα βασικό θεωρητικό εργαλείο προς αυτήν την κατεύθυνση. Στο πλαίσιο λοιπόν αυτής της θεωρίας, η λογική της ακολουθίας *Π&Υ* γίνεται ο ομφάλιος λώρος που θα συνδέσει το μέγεθος (ή τον τόπο) με την *κίνηση* και θα εγγράψει στο κινητικό φαινόμενο κάποια δομικά στοιχεία, τα οποία θα αποτελέσουν συστατικά της *μορφής* του. Όπως παρατηρούμε λοιπόν, γίνεται αξιωματικά δεκτό από τον φιλόσοφο ότι η ακολουθία του *Π&Υ*, που εμφανίζεται στα *μεγέθη* ως θεσιακή σειρά, εμφανίζεται κατ' αναλογίαν και στην *κίνηση* ως η αναγκαία συνθήκη της συντελεστικής διαδοχής, με τρόπο μάλιστα που ουσιαστικά να συγκροτεί την *κίνηση* ως φαινόμενο. Και κατ' αυτόν τον τρόπο, επομένως, ερμηνεύουμε το βασικό χωρίο 219a 20-21: «Το *Π&Υ* είναι στην *κίνηση* αυτό που όταν υπάρχει συντελείται η *κίνηση*». Με απλούστερα λόγια, το *Π&Υ* δεν είναι η *κίνηση*, είναι ο συντελεστής διαδοχής με βάση τον οποίο διαγράφεται, παράγεται η εκάστοτε *κίνηση*. Όπως επισημαίνεται στο ίδιο το κείμενο, το *Π&Υ στην κίνηση* είναι *κίνηση*, σε σχέση με αυτό που το κάνει να είναι, αλλά το είναι του διαφέρει και δεν είναι *κίνηση* (219a 21: «*τὸ εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις*»). Ο Ντ. Ρος συνοψισε το πράγμα περιγράφοντάς το ουσιαστικά ως *ratio essendi*.

Πρόκειται ουσιαστικά, όπως εμείς συμπεραίνουμε, για τη σύλληψη του *συντελεστή διαδοχής* μέσα στη συνέχεια — ο φιλόσοφος θα μας δώσει ως εικόνα τον παραλληλισμό του σημείου που παράγει μία ευθεία (219b 16-18). Το πρόβλημα είναι ότι η ευθεία μπορεί να υφίσταται μετά την παρέλευση του σημείου, ο *συντελεστής διαδοχής στην κίνηση* όμως δεν υφίσταται ουσιαστικά παρά μόνο στον αφρό του κύματος της μεταβολής, όπου συνείρονται οι προηγούμενες και οι επόμενες διαδοχές. Για όλους αυτούς τους παραπάνω λόγους, δεν μπορούμε να δεχτούμε ότι το *Π&Υ στην κίνηση* αποτελεί είτε κάποια σταθερή οντότητα, δηλαδή *υπόσταση*, είτε κάποιο υπόβαθρο κινητικό, με την έννοια του αιτίου.¹

Έχει σημασία επίσης εδώ να παρατηρήσουμε ότι στο κομβικό αυτό σημείο δεν μνημονεύεται καθόλου από τον φιλόσοφο το κατεξοχήν αριστοτελικό δίπολο της *πραγματικό-*

¹ Χρησιμοποιώντας νεότερη ορολογία, ο HUSSEY [1983]*: 148 προτείνει ότι το *Π&Υ στην κίνηση* λειτουργεί ως *επικαιρικά υπάλληλος έννοια* (αποδίδω έτσι τον όρο *phased sortal concept*), δηλαδή ως έννοια που αποδίδει έναν επικαιρικού τύπου μετρήσιμο συντελεστή ή ένα κριτήριο ανάλυσης του βασικού φαινομένου που είναι η *μεταβολή* (η *κίνηση* στη γενική της μορφή). Τον όρο της *επικαιρικά υπαλλήλου έννοιας* εισήγαγε ο D. WIGGINS [1967]: 24, προκειμένου να περιγράψει λογικά επιμέρους όψεις μιας βασικότερης ουσίας, που εμφανίζονται μόνον εν παρόδω, ως κάποιο προσωρινό στάδιο επικαιρότητας. Τέτοια είναι, για παράδειγμα, η έννοια «έφηβος».

τητας και της δυνατότητας (*ένεργεία και δύναμι*), προκειμένου να οριστεί η κίνηση από τη σκοπιά του σώματος θεωρημένου ως *κινήτου* (201a 29: «*ἢ κινήτόν*»), όπως βλέπουμε να γίνεται στο βιβλίο Γ' (ΦΑ, Γ' 1. 201a 9-19 και 27-29). Αντίθετα, όλη η συζήτηση στο βιβλίο Δ' διεξάγεται κάτω από την προοπτική της διανυσματικής ακολουθίας. Σ' αυτήν την προοπτική, το δίπολο *ένεργεία* και *δύναμι* θα λανθάνει πίσω από την ίδια τη διαδοχή, καθώς θα εναλλάσσονται πάντοτε οι *δύναμι* με τις *ένεργεία* φάσεις της κίνησης. Όπως θέτει το ζήτημα ο BRAGUE [1982]: 131, η ενεργοποίηση της δομής του Π&Υ σε κάποια δεδομένη στιγμή επιτρέπει στην κίνηση να είναι κίνηση, δίχως η ίδια η δομή να αποτελεί κίνηση αφεαυτής της.

Με βάση τα παραπάνω, αν ανασυστήσουμε εκ των υστέρων ή ακόμη και αν προδιαγράψουμε τη *διαδοχή Π&Υ*, αυτή θα αποτελεί κάθε φορά την ταυτότητα της συγκεκριμένης μεταβολής, διότι σ' αυτήν συνίσταται ουσιαστικά η μοναδική μορφή της. Για παράδειγμα, ο τρόπος με τον οποίο κρουολογώ εμφανίζεται με παρόμοια στάδια κάθε φορά, τα οποία δεν αντιστρέφονται ούτε αλλάζουν σειρά και με βάση αυτά εντέλει αναγνωρίζω τη συγκεκριμένη μεταβολή. Στην αρχή νιώθω την επιβολή του ψύχους, έπειτα αρχίζω να βήχω, έπειτα εκδηλώνεται πονόλαιμος και πυρετός, κατόπιν καταρροή και καρηβαρία, μέχρι προσδευτικά να εξαφανιστούν και τα τελευταία συμπτώματα, για να πω ότι ανάρρωσα. Στις ίδιες διαπιστώσεις, άλλωστε, βασίζεται σε μεγάλο μέρος της η ιατρική επιστήμη. Αν λοιπόν η συντελούμενη διαδοχή μπορεί να είναι αντικείμενο αίσθησης, όπως ξεκάθαρα λέγεται στο κείμενο, ωστόσο η ανασύσταση της διαδοχής δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της αίσθησης αλλά του *λόγου*.¹ Διότι αυτό που υπάρχει και συλλαμβάνει η αίσθηση είναι η συντελούμενη διαδοχή στην εξέλιξή της, δηλαδή μεμονωμένες κινητικές φάσεις: *βήχω*. Η κίνηση βέβαια μπορεί να τεθεί και συνολικότερα ως: *γίνομαι με συγκεκριμένο τρόπο άρρωστος*, δηλαδή *το Χ γίνεται Χ*. Αυτή η θεώρηση όμως προϋποθέτει ανασκόπηση της συντελεσθείσας διαδοχής στην κίνηση προς επίγνωση του αιτίου και του αποτελέσματος: *εγώ κρουολογώ*. Αναφερόμαστε τότε σε μια διαδικασία που ξεφεύγει από τα πλαίσια της αίσθησης και χρειάζεται επιστράτευση πρόσθετων, νοητικής υφής ικανοτήτων, για περαιτέρω προσδιορισμό.

Αν συλλάβουμε το νόημα του Π&Υ στην κίνηση με τον παραπάνω τρόπο, αναδεικνύεται εύλογη η εννοιολογική δυσχέρεια που υπάρχει στο προκειμένο χωρίο και η οποία εκβάλλει σε εκφραστική δυσκολία, οδηγώντας τον φιλόσοφο να παραμερίσει τον οικείο όρο του *υποκειμένου*, για να υιοθετήσει συστηματικά την πλέον πρόσφορη αφηρημένη διατύπωση. Προτού καταλήξουμε σε συμπεράσματα, απομένει στη συνέχεια να μελετήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η θεωρία της αναλογίας εμπλέκεται στη συζήτηση του χρονικού φαινομένου.

¹ Το Π&Υ μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο αίσθησης, όπως λέγεται στο χωρίο ΦΑ, Δ' 11. 219a 24-25: «*ὅταν τοῦ Π&Υ ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν...*». Η διάκριση του Π&Υ στην κίνηση με το σύνολο τη κίνηση φαίνεται στο χωρίο 220a 6-8: «*καὶ γὰρ ἡ κινήσεις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἐν (καὶ οὐχ ὁ ποτε ὄν — καὶ γὰρ ἂν διαλίποι — ἀλλὰ τῷ λόγῳ)*». Εδώ φαίνεται καθαρά ότι οι ευρύτερες ενότητες των κινητικών φαινομένων *λέγονται*, δηλαδή περιγράφονται, με άξονα αναφοράς το κινούμενο σώμα και όχι με βάση τη συντελούμενη διαδοχή, η οποία μπορεί να παρουσιάσει ασυνέχεια (*διάλειψις*).

δ) Μεγέθη, αριθμοί και αναλογίες

Τίθεται τώρα το ζήτημα της *αναλογίας* ανάμεσα στην ακολουθία του *μεγέθους* και σε εκείνη της *κίνησης*. Το ερώτημα που προβάλλει στο σημείο αυτό είναι πώς νομιμοποιείται ο Αριστοτέλης να θεωρεί ότι μπορεί να υπάρξει σχέση *αναλογίας* ανάμεσα σε *μεγέθη* και *κινήσεις*, και κατ' επέκταση, ανάμεσα σε *κινήσεις* και *αριθμούς* — εφόσον λάβουμε υπόψη μας ότι ο χρόνος ορίζεται ως *αριθμός της κίνησης*; Η αντινομία στην οποία σκοντάφτουμε και πάλι έγκειται στο γεγονός ότι από τη μία πλευρά *το μέγεθος* και *η κίνηση* χαρακτηρίζονται από *συνέχεια* και *διαιρετότητα*, ενώ από την άλλη πλευρά ο *αριθμός* συλλαμβάνεται ως πλήθος ενοτήτων. Όπως θα διαπιστώσουμε, πρόκειται για ένα ζήτημα πολύπτυχο, το οποίο σημάδεψε όχι μονάχα την αριστοτελική θεωρία του χρόνου αλλά ολόκληρη την αρχαιοελληνική επιστήμη. Προκειμένου να μπορέσουμε να το αντιμετωπίσουμε, θα πρέπει να ξεκινήσουμε *ἀριστοτελικῶ τῷ τρόπῳ* από την αρχή, δηλαδή από την ανακάλυψη της μαθηματικής *ασυμμετρίας*.

δ' Το πρόβλημα της ασυμμετρίας

Υπήρξε στην ιστορία του ελληνικού πνεύματος ένα πρόβλημα που απασχόλησε έντονα τους αρχαίους στοχαστές, και εννοούμε εδώ κυρίως τους φιλοσόφους και μαθηματικούς που ανήκαν στους κύκλους των Πυθαγορείων, τους στοχαστές της Ακαδημίας αλλά και γενικότερα τους αρχαίους μαθηματικούς. Το πρόβλημα προέκυψε από την ανακάλυψη ότι υπάρχουν *ασύμμετρα μέγθη* και, κατ' επέκταση, *ασύμμετροι αριθμοί*. Η ανακάλυψη αυτή, σύμφωνα με τις μαρτυρίες των αρχαίων υπομνηματιστών, θα πρέπει να πιστωθεί στους Πυθαγόρειους μαθηματικούς και, όπως είναι γνωστό, εκφράζεται παραστατικά με τη σχέση της διαγωνίου ενός τετραγώνου με τις υπόλοιπες πλευρές του. Εφόσον δηλαδή τεθεί η πλευρά του τετραγώνου ως μονάδα μέτρησης, δεν είναι δυνατό να μετρηθεί η διαγώνιος του τετραγώνου. Πρόκειται βέβαια για τον αριθμό που σήμερα περιγράφουμε ως $\sqrt{2}$, αποδεχόμενοι ότι είναι δυνατό να εννοηθεί μια *ποσότητα* η οποία δεν ανάγεται σε ακέραιη μονάδα, δηλαδή δεν υπάγεται στο σύνολο των *φυσικών* αριθμών αλλά στο σύνολο των *πραγματικών* αριθμών. Όπως είδαμε όμως νωρίτερα, οι Έλληνες παρέμειναν αυστηρά προσηλωμένοι στην έννοια του *αριθμού* ως πλήθους ακεραίων μονάδων, απορρίπτοντας ακόμη και τα κλάσματα — και αυτό σε αντίθεση με τους Βαβυλώνιους μαθηματικούς, οι οποίοι δεν είχαν πρόβλημα να αντιμετωπίζουν οποιοδήποτε ευθύγραμμο τμήμα ως αριθμό. Η διαφορά είναι ότι οι Βαβυλώνιοι, όταν δεν μπορούσαν να προσδιορίσουν επακριβώς μια τετραγωνική ρίζα, αρκούσαν σε μία τιμή κατά προσέγγιση, όπως κάνουν σήμερα στην πράξη οι μηχανικοί ή οι φυσικοί επιστήμονες. Η συγκεκριμένη αντιμετώπιση μπορεί να αποδεικνύεται σωτήρια στην πρακτική εφαρμογή, δεν ικανοποιεί ωστόσο τις απαιτήσεις της απόλυτης γνώσης, και ειδικότερα της επιστήμης των μαθηματικών, η οποία οφείλει να καθορίσει με ακρίβεια και μια για πάντα τον τρόπο να μετράται η διαγώνιος.

Όπως είπαμε, το πρόβλημα μεταφέρεται κατ' επέκταση και στο πεδίο των αριθμών, εκφραζόμενο με την εξίσωση $x^2 = 2$, η οποία δεν είναι δυνατό να επιλυθεί με βάση την αρχαιοελληνική προσέγγιση του *αριθμού*.¹

Ένα σχόλιο στο βιβλίο Ι' του Ευκλείδη θέτει το πρόβλημα ως εξής: οι Πυθαγόρειοι, ενώ διέθεταν ένα κοινό μέτρο για όλους τους *αριθμούς*, δηλαδή τη *μονάδα*, δεν μπορούσαν να βρουν ένα κοινό μέτρο για όλα τα (ομοειδή μεταξύ τους) *μεγέθη*,... αφού όλα τα (ομοειδή) μεγέθη είναι διαιρέσιμα στο άπειρο και ποτέ δεν καταλήγουν σε κάποιο μέγεθος τόσο μικρό που να μην επιδέχεται περαιτέρω διαίρεση.² Με την παραπάνω περιγραφή του προβλήματος θεωρούμε φανερό ότι βρισκόμαστε ακριβώς στο ζήτημα που ερευνάμε, δηλαδή στο πώς νομιμοποιείται ο Αριστοτέλης να προϋποθέτει σύμμετρο το πεδίο των *μεγεθών*, των *κινήσεων* και των *αριθμών*. Διαφαίνεται έτσι το εύρος του θέματος και δεν αποτελεί υπερβολή για τους ιστορικούς να μιλάνε για μια «επιστημολογική κρίση», η οποία συντάραξε για καιρό την ελληνική σκέψη και της οποίας την έκταση και το βάθος είναι πράγματι δύσκολο να εκτιμήσουμε σωστά, ακόμη και σήμερα. Χαρακτηριστική ένδειξη της σημασίας που αποδόθηκε στη συγκεκριμένη δυσκολία αποτελεί ο θρύλος σύμφωνα με τον οποίο ο πρώτος από τους Πυθαγόρειους που παραβίασε τον κανόνα της σιωπής και κοινοποίησε την ύπαρξη τέτοιου προβλήματος χάθηκε σε ναυάγιο.

Η επιστημονική ιστοριογραφία έχει εμπεδώσει από αρκετό καιρό, όσον αφορά το σημείο αυτό, την άποψη ότι η λύση προς την οποία κινήθηκαν οι Πυθαγόρειοι μαθηματικοί — κατά πιθανότητα για να αποφύγουν τον σκόπελο της ασυμμετρίας των μεγεθών — ήταν η γεωμετρική επεξεργασία αλγεβρικών προβλημάτων, ορισμένα από τα οποία είχαν ήδη διατυπωθεί σε πρωτόλεια αριθμητική μορφή από τους Βαβυλώνιους μαθηματικούς αλλά τα οποία ήταν αδύνατο να τα επιλύσουν σε καθαρά αλγεβρική μορφή, ακριβώς εξαιτίας της περιορισμένης ιδέας που διέθεταν για τον *αριθμό*.³ Δείγματα της μεθόδου που εφαρμόστηκε

¹ Θεωρούμε όλα τα παρατιθέμενα στοιχεία αρκετά γνωστά. Οι σχετικές αρχαίες μαρτυρίες, οι οποίες αποδίδουν την ανακάλυψη της ασυμμετρίας στους Πυθαγόρειους, προέρχονται από τον Πρόκλο και τον Πάππο, παρατίθενται δε στα εγχειρίδια των Β. L. VAN DER WAERDEN [1950]: 141-2, 123 και Τ. L. HEATH [1921] 1: 117-8. Ο Χηθ παραθέτει επίσης, αντλώντας από τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη (Ι', §117), την αρχαία απόδειξη της αριθμητικής ασυμμετρίας στην οποία καταλήγει η μέτρηση της διαγωνίου. Η απόδειξη εφαρμόζει την *εις άτοπον απαγωγή* προκειμένου να δείξει το αποτέλεσμα της μέτρησης ταυτόχρονα άρτιο και περιττό, συμπέρασμα απορριπτό. Στην ίδια απόδειξη, πιθανότατα πυθαγόρειας προέλευσης, φαίνεται να παραπέμπει και ο Αριστοτέλης (*ΑΠ*, Α' 23. 41a 26-30). Δες την αναδιτύπωσή της από τον Ε. ΣΤΑΜΑΤΗ [1953]* 2: 8 και τον Γ. ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΔΗ κ.ά. [2000]* 2: 85-86 (ο τελευταίος παραθέτει και τη γεωμετρική εκδοχή που επεξεργάστηκε ο Ο. Becker στο βιβλίο του *Das mathematische Denken der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, σελίδες 51-52).

² Ευκλείδης κατά HEIBERG [1977]* 5.2: 415, 417. Δες επίσης HEATH [1921] 1: 197.

³ Η ερμηνεία αυτή εμφανίστηκε στην επιστημονική ιστοριογραφία κατά τα τέλη του 19ου αιώνα και την εισηγήθηκε πρώτος ο Π. Ταννερύ (P. Tannery, 1843-1904) ακολουθούμενος από τον Χ. Γκ. Τσόϋτεν (H. G. Zeuthen, 1839-1920). Η χρήση του όρου «*γεωμετρική άλγεβρα*» εφαρμόστηκε συστηματικά στο έργο του Τ. HEATH [1909]*, ενώ η υπόθεση της βαβυλωνιακής προέλευσης των ελληνικών μαθηματικών, ιδίως όσον αφορά την ιωνική και νοτιοϊταλική σχολή, ενισχύθηκε από τα αρχαιολογικά ευρήματα στο α' μισό του 20ού αιώνα (δες κυρίως Ο. NEUGEBAUER [1951]: 188 κ.εξ.). Η χρήση αλγεβρικού τρόπου σκέψης σε γεωμετρικά πλαίσια στην αρχαία γεωμετρία καθιερώθηκε ως κυρίαρχο ιστορικό συμπέρασμα μέσα από το έργο του Β. L. VAN DER WAERDEN (δες [1950]: 138-142) και ακολουθήθηκε από τις περισσότερες ιστορίες των μαθηματικών στον 20ό αιώνα. Πάρα πολύ διδακτική είναι η τοποθέτηση του ζητήματος από τους Γ. ΘΩΜΑΪΔΗ και Ν. ΚΑΣΤΑΝΗ (δες [1993]: 28-29), στα πλαίσια μιας επιστημο-

εντοπίζονται στο Β' βιβλίο των *Στοιχείων* του Ευκλείδη, όπου τα προς μελέτη μεγέθη είναι πάντοτε ευθύγραμμα τμήματα: παρατηρούμε, δηλαδή, ότι αντί το κείμενο να αναφέρεται στο «γινόμενο $αβ$ », μιλά για το «ορθογώνιο που περιέχεται από τα $α$ και $β$ ». Συνακόλουθα, ο τρόπος του συγγραφέα των *Στοιχείων* να δηλώσει το $α^2$ ήταν να χρησιμοποιήσει τη διατύπωση: «το από του $α$ τετράγωνο».¹ Με βάση ωστόσο το δεδομένο βαθμό εξέλιξης της Πυθαγόρειας ανάλυσης και με δεδομένη μόνον τη θεωρία των φυσικών αριθμών, η ουσιαστική επίλυση του προβλήματος της ασυμμετρίας δεν μπορούσε να δοθεί. Κι αυτό διότι χρειαζόταν μία γενική θεωρία αναλογιών, η οποία να δύναται να εφαρμοστεί σε όλα τα *συνεχή* και *ασυνεχή* μεγέθη, σύμμετρα και ασύμμετρα ως προς δεδομένη μονάδα.² Ή, εν πάση περιπτώσει, απαιτούνταν η διεύρυνση της θεωρίας των αριθμών, ώστε να συμπεριλάβει και τους κλασματικούς αριθμούς — οι οποίοι, στο κάτω-κάτω, δεν είναι παρά λόγοι ακεραίων.

Οι **Πυθαγόρειοι**, βέβαια, έφτασαν μέχρι τη διατύπωση μιας θεωρίας αριθμητικών αναλογιών, η οποία βασίζεται στο σύνολο των φυσικών αριθμών και την αποτύπωση της οποίας βρίσκουμε στο βιβλίο Η' των *Στοιχείων*. Η εν λόγω θεωρία συνάδει πλήρως με το πνεύμα της πυθαγόρειας παράδοσης, η οποία έτεινε να εξομοιώσει την αριθμητική μονάδα με το γεωμετρικό σημείο και το άτομο της ύλης. Παρατηρήθηκε όμως από τους μελετητές ότι δεν συμβιβάζεται με τη θεωρία της αναλογίας που αναπτύσσεται στο Ε' βιβλίο των *Στοιχείων* και η οποία αφορά *λόγους μεγεθών*.³ Διαπιστώνεται επομένως ένας διχασμός στο σύνολο του έργου, ο οποίος πηγάζει ακριβώς από τη διάσταση *μεγεθους* και *αριθμού*: τα αριθμητικά βιβλία Η', Θ' και Ι' δεν παραπέμπουν καθόλου στο βιβλίο Ε', επειδή οι αποδείξεις που

λογικής παράδοσης η οποία ανάγεται στον θετικισμό του Ωγκύστ Κοντ (Aug. Comte, 1798-1857) και η οποία προσπαθεί να προβάλλει αναδρομικά το σχήμα της προόδου στην επιστημονική γνώση.

¹ VAN DER WAERDEN [1950]: 131-132. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα εφαρμογής αυτής της μεθόδου αποτελεί η πρόταση Β' 4 των *Στοιχείων*, η οποία έχει ως εξής: «*Εάν η ευθεία γραμμή τμηθῆ ως ἑτυχεν, το τετράγωνον της ὅλης ευθείας εἶναι ἴσον προς τα τετράγωνα των τμημάτων και το διπλάσιον ορθογώνιον το περιεχόμενον ὑπὸ των τμημάτων*» (ἀπόδοση Ε. ΣΤΑΜΑΤΗ [1953]* 1: 103). Οι VAN DER WAERDEN και HEATH [1909]* 1: 372 θεωρούν ότι πρόκειται για τη γεωμετρική διατύπωση και ἀπόδειξη της αλγεβρικής ταυτότητας: $(α+β)^2 = α^2+β^2+2αβ$.

² Θα πρέπει εδώ να επισημάνουμε ότι έχει διατυπωθεί κριτική κατά της κυρίαρχης ιστοριογραφικής άποψης, η οποία εστιάζει τόσο στην επιχειρούμενη σύνδεση γεωμετρίας και άλγεβρας όσο και στην υποτιθέμενη βαβυλωνιακή προέλευση των ελληνικών μαθηματικών. Πρώτος ο Α. SZABO [1969]: 461-494 υποστήριξε την ύπαρξη ενός πρώιμου σταδίου της ελληνικής γεωμετρίας, που κύριο χαρακτηριστικό του είχε τον παραμερισμό της θεώρησης των αναλογιών και του προβλήματος της ασυμμετρίας. Η διαμάχη ωστόσο ξέσπασε έντονη με ένα πολεμικό άρθρο του Ρουμάνου μαθηματικού S. UNGURU [1974], ο οποίος υπερασπίστηκε την αυτοτέλεια και πρωτοτυπία της αρχαίας ελληνικής γεωμετρίας ως σκέψης για τον χώρο, προικισμένης με οντολογικό υπόβαθρο και έναν ιδιόμορφο τρόπο αντιμετώπισης προβλημάτων, σύμφωνα με τον οποίο οι αρχαίοι γεωμέτρες συγκροτούσαν τις αποδείξεις τους (κατασκευή ενός σχήματος μόνο με γνώμονα και διαβήτη, ακολουθούμενη από ρητορική απόδειξη). Στον Ουνγκούρου αντιπαρατέθηκαν οι Β. L. VAN DER WAERDEN, Η. FREUDENTHAL και Α. WEIL (δες τη συλλογή των κειμένων στον πολύ ενδιαφέροντα τόμο των Γ. ΧΡΗΣΤΙΑΝΙΔΗ & Δ. ΔΙΑΛΕΤΗ [2006]*), επιμένοντας στις αλγεβρικές συνιστώσες της αρχαίας γεωμετρίας αλλά παραχωρώντας έστω κατά τι περισσότερη αυτονομία στην ελληνική σκέψη και διευρύνοντας την παράδοση (δες Γ. ΘΩΜΑΪΔΗ και Ν. ΚΑΣΤΑΝΗ [1993]: 44). Το πρόβλημα βρίσκεται ακόμη υπό εξέταση και η διαμάχη συνεχίζεται.

³ Δες, για παράδειγμα, το πρώτο σχόλιο του Ε. ΣΤΑΜΑΤΗ [1953]* 2, στην *Εισαγωγή* του στα βιβλία των αναλογιών: «*Η θεωρία των αναλογιών χρησιμοποιεί ως μαθηματικόν αντικείμενον την έννοιαν “μέγεθος” και όχι την έννοιαν “αριθμός”*» (σελ. 7).

αφορούν τους *αριθμούς* δεν μπορούν να ισχύσουν για τα *μεγέθη*.¹ Κατά συνέπεια, δεν θα μπορούσε να ισχύσει με αυστηρότητα και ικανοποιητική λειτουργικότητα ο *ισομορφισμός* ανάμεσα στα δύο μαθηματικά αντικείμενα, τον *αριθμό* και το *μέγεθος*. Έτσι παρέμεινε άλυτο, τουλάχιστον ως τις αρχές του 4ου π.Χ. αιώνα, το πρόβλημα της ύπαρξης *ασύμμετρων* ή *άρρητων* ή *άλογων* γραμμών, σύμφωνα με τους όρους που καθιερώθηκαν από τη γεωμετρική ανάλυση.²

Η σπουδαιότητα που εξέλαβε το ζήτημα στα πλαίσια της ελληνικής φιλοσοφίας φαίνεται από τις απόπειρες των φιλοσόφων να το αντιμετωπίσουν: πρώτα-πρώτα από τις σχετικές εργασίες του **Δημόκριτου** αλλά, κυρίως, από τις επανειλημμένες σχετικές αναφορές στα έργα του **Πλάτωνα**.³ Στον *Θεαίτητο*, ειδικότερα, εμφανίζονται να συμμετέχουν δύο από τους σημαντικότερους συντελεστές στην επίλυση του προβλήματος, ο Θεόδωρος ο Κυρηναίος και ο ίδιος ο Θεαίτητος.⁴ Σύμφωνα με τα γραφόμενα (147d), ο Θεόδωρος είχε εργαστεί στην απόδειξη της ασυμμετρίας που προκύπτει για τις πλευρές τετραγώνων με εμβαδά 3, 5,... έως και 17 τετραγωνικούς πόδες. Πρόκειται επομένως για την ασυμμετρία γραμμών με μήκος $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$,... $\sqrt{17}$. Όπως ξεκάθαρα αναφέρεται όμως στο κείμενο, ο Θεόδωρος δεν είχε προχωρήσει πέρα από αυτό το σημείο, που σημαίνει ότι δεν είχε καταφέρει να γενικεύσει την απόδειξη για την ύπαρξη αυτών των ασύμμετρων μεγεθών.⁵ Περισσότερο καθοριστική στο ζήτημα της ασυμμετρίας φαίνεται να υπήρξε η συμβολή του ίδιου του Θεαίτητου (415-369 π.Χ.), καθώς μαρτυρείται ότι κατόρθωσε τη γενίκευση της θεωρίας των αρρήτων, στη βάση μιας συλλογιστικής που υποδεικνύεται από το σχετικό απόσπασμα του Πλά-

¹ Έξοχη η ανάλυση του VAN DER WAERDEN [1950]: 123-130. Στις ίδιες διαπιστώσεις καταλήγει και ο J.-L. GARDIES [1988]: 10-13.

² Δες και T. L. HEATH [1921] 1: 117-8 και 196-200.

³ Ο Διογένης Λαέρτιος περιλαμβάνει στα έργα του Δημόκριτου έναν τίτλο «*Περὶ ἀλόγων γραμμῶν καὶ ναστῶν*» (*Βίοι φιλοσόφων*, Θ' 47 = DK [68]: A 33). «*Άλογος*» εδώ σημαίνει «ασύμμετρος» (ΛΠΦ: 23-24) και «*ναστόν*» είναι το στερεό σώμα (ΛΠΦ: 259). Ήδη παρατηρούμε στον Δημόκριτο ότι το ζήτημα αγγίζει και τη φυσική φιλοσοφία. Ο όρος «*ἄλογος γραμμῆ*» ως συνώνυμο της *ασύμμετρης γραμμῆς* μαρτυρείται και από τον Πλάτωνα (*Πολιτεία*, 534d). Η σημασία του ζητήματος εκφράζεται έντονα στους *Νόμους* (819d-820c), όπου ομολογείται η οψιμάθεια του ομιλητή και καταλογίζεται αισχύνη σε όποιον το αγνοεί. Αναφορές όμως υπάρχουν ήδη στον *Ιππία μείζονα* (303b) για την αριθμητική απόδειξη των Πυθαγορείων, τον *Μένωνα* (82b-85b), τον *Θεαίτητο* (147e) και τον *Παρμενίδη* (140c), ενώ στην *Πολιτεία* (546d) οι τεχνικοί όροι «*ρήτός*» και «*ἄρρητος*» απαντώνται σε ήδη καθιερωμένη χρήση.

⁴ Ο σκηνικός χρόνος που τοποθετείται ο διάλογος είναι το 399 π.Χ., περίοδος που συμπίπτει με την ακμή του Δημόκριτου και του μαθηματικού Ιπποκράτη από τη Χίο. Διαθέτουμε όμως έναν *terminus post quem* για τη συγγραφή του, δεδομένου ότι αναφέρεται στον θάνατο του Θεαίτητου, ο οποίος ήλθε ως επακόλουθο μιας ασθένειας σε εκστρατεία το 369 π.Χ.

⁵ Αποτελεί παραδοσιακό χαρακτηριστικό της ελληνικής γεωμετρίας ότι πρέπει πρώτα να αποδείξει τη δυνατότητα ύπαρξης ενός προβλήματος, δηλαδή την εγκυρότητά του, προτού ασχοληθεί με τη λύση του (HEATH [1921] 1: 260). Ποια ακριβώς υπήρξε η μέθοδος που εφαρμόστηκε από τον Θεόδωρο και γιατί περιορίστηκε σε ελάχιστες περιπτώσεις παραμένει αβέβαιο. Ο J. H. Anderhub υποστήριξε ότι θα πρέπει να βασίστηκε στο Πυθαγόρειο θεώρημα και στην ιδέα της *διαδοχικής αφαιρέσεως* ή *ανθυφαίρεσης* (η οποία ως μέθοδος προέρχεται από τη Θεωρία των Αριθμών), προκειμένου να προσδιορίσει τον *μέγιστο κοινό διαιρέτη* δύο μεγεθών, δηλαδή, στην περίπτωση της συμμετρίας, το μέγιστο κοινό *μέτρο*. Αν αυτό δεν υπάρχει, τα μεγέθη είναι ασύμμετρα. Ο VAN DER WAERDEN, από την πλευρά του, πρότεινε μια απόδειξη η οποία αξιοποιεί και αυτή την *ανθυφαίρεση*, όχι όμως για τον προσδιορισμό ενός κοινού μέτρου αλλά με το σκεπτικό ότι, εάν ξεκινήσουμε από τον λόγο (αναλογία) δύο μεγεθών και ο λόγος αυτός διατηρείται μετά από έναν αριθμό διαδοχικών ανθυφαιρέσεων, χωρίς να καταλήγει στη μονάδα, τότε τα μεγέθη είναι ασύμμετρα. Δες VAN DER WAERDEN [1950]: 163-67.

των.¹ Ο Θεαίτητος ξεκίνησε την απόδειξή του από αριθμητικές βάσεις και διέκρινε δύο είδη στον *αριθμό*: αυτόν που αποκάλεσε *τετράγωνο* — όταν προκύπτει από γινόμενο ίσων παραγόντων — και επίσης τον *προμήκη* — όταν προκύπτει από γινόμενο άνισων παραγόντων. Οι πλευρές των τετραγώνων που προκύπτουν από το πρώτο είδος είναι σύμμετρες και αποκαλούνται *μήκη*, ενώ οι πλευρές των ορθογωνίων είναι ασύμμετρες και αποκαλούνται *δυνάμεις*, διότι μπορούν να αποδώσουν σύμμετρα εμβαδά. Το σκεπτικό της απόδειξης φαίνεται να είναι ότι, αν εξετάζοντας τον λόγο δύο γραμμών δεν καταλήγουμε σε λόγο τετραγώνου προς τετράγωνο, τότε κάποια από τις αρχικές γραμμές θα θεωρηθεί ασύμμετρη. Το σημαντικά στοιχεία που οφείλουμε να παρατηρήσουμε εδώ είναι τρία: Αφενός ο χαρακτηριστικός τρόπος με τον οποίο το πρόβλημα επεκτείνεται από το καθαρά αριθμητικό πεδίο στο πεδίο της γεωμετρικής άλγεβρας. Καθίσταται δυνατό έτσι να συσχετιστούν γραμμές, επιφάνειες και στερεά, για να εκφραστεί η συμμετρία τους με αριθμητικούς λόγους. Παράλληλα, εγκαινιάζεται μια μέθοδος *διάκρισης* ή *διαίρεσης* των μεγεθών, η οποία θα οδηγήσει στη σύλληψη μεγεθών σύμμετρων ή ασύμμετρων ως προς αυτά τα ίδια και όχι ως προς προϋπάρχουσα μονάδα. Ταυτόχρονα, διαγράφεται και μια δυνατότητα διεξόδου από το πρόβλημα της ασυμμετρίας, μέσα από τη χρήση ανάλογων γραμμών και επιφανειών, κατάκτηση που η αξιοποίησή της θα φανεί αργότερα στα *Στοιχεία* του Ευκλείδη.²

Από τα στοιχεία λοιπόν που διαθέτουμε για την εργασία του Θεαίτητου προκύπτει ότι έχει ξεπεράσει την παλαιότερη, πυθαγόρειας προέλευσης, σύλληψη της αριθμητικής αναλογίας, όπως αυτή διατυπώνεται στο βιβλίο Η' των *Στοιχείων*.³ Και αυτό για τον λόγο ότι η *αριθμητική αναλογία* εφαρμόζεται μεν σε αριθμούς αλλά όχι σε ευθύγραμμα τμήματα, διότι αυτά δεν είναι εκ των προτέρων σύμμετρα, δεν διαθέτουν δηλαδή κάποιο κοινό μέτρο. Όπου κοινό μέτρο, θα πρέπει να εννοήσουμε ένα ομοειδές *μέγεθος* το οποίο να λειτουργεί ως μέγιστος κοινός διαιρέτης, διότι, σ' αυτά τα συμφραζόμενα, «μετρεί» σημαίνει *διαιρεί ακριβώς*. Δυστυχώς δεν μας έχει διασωθεί ο ορισμός της αναλογίας που χρησιμοποίησε ο Θεαίτητος, πιθανότατα διότι οι μεταγενέστερες εξελίξεις και ο νέος ορισμός που διατύπωσε ο **Εύδοξος** τον κατέστησαν παρωχημένο. Τα στοιχεία που διαθέτουμε δυστυχώς μόνο μια αμυδρή εικόνα μας επιτρέπουν να σχηματίσουμε για τις εξελίξεις σ' αυτόν τον τομέα κατά τις αρχές του 4ου π.Χ. αιώνα.

¹ Η μαρτυρία περιλαμβάνεται στον *Θεαίτητο* (147d – 148b), σε συνέχεια της αναφοράς στον Θεόδωρο. Η πλατωνική μαρτυρία φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από έναν ανώνυμο σχολιαστή της πρότασης Ι' 9 του Ευκλείδη (HEIBERG [1977]* 5.2: 450, σχόλιο αριθ. 62). Ο HEATH [1921] 1: 259 αναφέρει και άλλο ένα σχετικό σχόλιο από αραβικό υπόμνημα στο βιβλίο Ι' των *Στοιχείων*, του οποίου η πατρότητα ανάγεται στον Πάππο.

² Δες επ' αυτού τις παρατηρήσεις του J.-L. GARDIES [1997]: 152-4 και 230-34. Κατά τον Γκαρντί, η μέθοδος του Θεαίτητου εκβάλλει στη θεωρία της συμμετρίας μεγεθών στα *Στοιχεία* (Κ' 9): τα μεγέθη είναι σύμμετρα εφόσον και μόνον η σχέση τους ανάγεται σε σχέση αριθμητική. Συνέπεια αυτής της σύλληψης είναι στο βιβλίο Κ' η *συμμετρία* να εκφράζεται με όρους αριθμητικής.

³ Ο παλαιότερος ορισμός του βιβλίου Η' των *Στοιχείων* αφορούσε αποκλειστικά τους αριθμούς και όριζε ότι αριθμοί είναι ανάλογοι όταν ο πρώτος είναι ισάκις πολλαπλάσιος του δεύτερου, ή το αυτό μέρος, ή τα αυτά μέρη, όπως ο τρίτος του τέταρτου.

δ² Η υπέρβαση της ασυμμετρίας στον Αριστοτέλη

Αν περάσουμε στην εξέταση του Αριστοτέλη, θα δούμε ότι η θέση του στο όλο ζήτημα εμφανίζεται καταρχάς αρκετά ξεκάθαρη: στα *Αναλυτικά* τον βλέπουμε να διακρίνει τις αριθμητικές από τις γεωμετρικές οντότητες, επικρίνοντας τους Πυθαγόρειους που καλλιέργησαν τη σύγχυση ανάμεσα στα δύο.¹ Στα *Ηθικά Νικομάχεια* απαντούμε τον εξής ορισμό της αναλογίας: «*ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλάχιστοις*» (*ΗΝ*, Ε' 6. 1131a 31-32), ενώ παρατίθεται και μία μαθηματική διάκριση ανάμεσα στη *γεωμετρική* και την *αριθμητική* αναλογία.² Στα *Φυσικά* πάλι (Γ' 7. 207a 33 – b 27), ο Αριστοτέλης αποδέχεται ορισμένες κοινές αρχές για τους *αριθμούς* και τα *μεγέθη*, όπως το *όριο* (*πέρας*) και το *άπειρο*, παρατηρεί όμως ότι αυτές λειτουργούν αντίστροφα σε κάθε είδος: οι αριθμοί χαρακτηρίζονται από πεπερασμένη δυνατότητα διαίρεσης (διότι καταλήγουν στη μονάδα) και άπειρη δυνατότητα αύξησης, ενώ τα μεγέθη χαρακτηρίζονται από άπειρη δυνατότητα διαίρεσης και πεπερασμένη δυνατότητα αύξησης (με το σκεπτικό ότι δεν μπορεί να υπάρξει μέγεθος μεγαλύτερο από τον κόσμο). Με άλλα λόγια, επιβεβαιώνεται το χάσμα της ασυνέχειας για τους αριθμούς και της συνέχειας για τα μεγέθη. Εκείνο πάντως που πρέπει να έχουμε υπόψη είναι ότι ο Σταγειρίτης δεν αναγνωρίζει στις αριθμητικές έννοιες κάποια οντολογική υπόσταση, όπως φέρονται να έκαναν πριν από αυτόν οι Πυθαγόρειοι και ο Πλάτων.³ Για τον Αριστοτέλη οι μαθηματικές οντότητες είναι αφαιρέσεις και κατά συνέπεια η καθαρή τους υπόσταση είναι μόνον γνωσιολογική. Με βάση τα παραπάνω, φαίνεται να διατηρείται η διάσταση που εντοπίσαμε προηγουμένως και στα *Στοιχεία* του Ευκλείδη ανάμεσα σε αριθμούς και μεγέθη.

Υπάρχει ωστόσο ένα χωρίο από τα *Τοπικά* του Αριστοτέλη — τα οποία θα πρέπει να γράφτηκαν πριν από το 348 π.Χ. —, όπου λέγονται τα εξής:

«Φαίνεται, επίσης, ότι και στα μαθηματικά μερικές [προτάσεις] δεν αποδεικνύονται εύκολα λόγω έλλειψης ορισμού, όπως [είναι η πρόταση] ότι η ευθεία που τέμνει ένα παραλληλόγραμμο και είναι παράλληλη προς τη [μία] πλευρά [αυτού], διαιρεί ομοίως και την πλευρά [που τέμνει] και το χωρίο. Ενώ, όταν έχει διατυπωθεί ο ορισμός, το λεγόμενο γίνεται αμέσως φανερό· διότι τα χωρία και οι πλευρές έχουν την ίδια **αντανάιρηση**· και αυτός είναι ο ορισμός “του αυτού λόγου”».⁴

¹ *ΑΥ*, Α' 8. 75a 38 – b 20: «*οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δείξει, οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῆ...*» και συνεχίζει. Είναι αλήθεια ότι ο φιλόσοφος επιτρέπει ένα ενδεχόμενο συνεργασίας, όταν τα μεγέθη είναι, κατά κάποιον τρόπο, αριθμοί, αναβάλλει όμως την εξέτασή του για αργότερα: «*τοῦτο δ' ὡς ἐνδέχεται ἐπὶ τινων, ὕστερον λεχθήσεται*» (75b 6).

² Για τη *γεωμετρική* αναλογία, δες *ΗΝ*, Ε' 3. 1131b 12-13 και για την *αριθμητική* *ΗΝ*, Β' 6. 1106a 35-36 και Ε' 4. 1132a 30.

³ Δες *ΜΦ*, Α' 6. 987b 11-18 και γενικότερα έως 988a 17. Ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι οι Πυθαγόρειοι θεωρούσαν πως τα όντα υπάρχουν «μιμούμενα τους αριθμούς», ενώ ο Πλάτων αναγνώριζε μία ενδιάμεση ύπαρξη («*μεταξύ*», b 16) στις μαθηματικές οντότητες, ανάμεσα στην τάξη των αισθητών και των νοητών πραγμάτων («*εἶδη*», b 15). Δες και Ε. HUSSEY [1983]*: 176-7 (Additional Note A).

⁴ *Τοπ*, Θ' 3. 158b 24 κ.εξ., κυρίως 29-36. Ο Αριστοτέλης ξεκινά τον συλλογισμό του από την παρατήρηση ότι, όταν η θέση που διατυπώνεται δεν περιλαμβάνει ξεκάθαρο ορισμό, δεν είναι εύκολο να συ-

Εδώ προφανώς γίνεται λόγος για ένα παραλληλόγραμμο σχήμα, και η πρόταση που τίθεται προς απόδειξη θα λέει ότι: *μία ευθεία που είναι παράλληλη ως προς μία πλευρά [έστω α] και τέμνει μία άλλη πλευρά του παραλληλογράμμου δημιουργεί επιφάνειες και ευθύγραμμα τμήματα [έστω β, γ] με ίσο μεταξύ τους λόγο. Σε αλγεβρική γλώσσα, το θεώρημα διατυπώνεται ως εξής: $aβ : aγ = β : γ$ (όπου τα γράμματα παριστάνουν ευθύγραμμα τμήματα).*

Από το παραπάνω χωρίο μαθαίνουμε ότι η αποδεικτική διαδικασία είναι αυτή που ο Αριστοτέλης ονομάζει «**ανταίρεση**», ο φιλόσοφος δεν μας δίνει ωστόσο τον ορισμό της αναλογίας, με βάση τον οποίο φωτίζεται, όπως λέει, η διαδικασία. Σύμφωνα με το σχόλιο του Αλέξανδρου στο συγκεκριμένο χωρίο, λέγοντας «*άνταίρεσις*» ο Αριστοτέλης εννοεί το ίδιο με την «*άνθυφαίρεσιν*», η οποία, σύμφωνα με τις προτάσεις Η' 2 και Κ' 2, 3 του Ευκλείδη, σημαίνει *α φαιρώ εναλλάξ τον μικρότερο μεταξύ δύο αριθμών — ή ευθύγραμμων τμημάτων — από τον μεγαλύτερο, προκειμένου να υπολογισθεί ο μέγιστος κοινός διαιρέτης (ο γνωστός και ως αλγόριθμος του Ευκλείδη).*¹

Που σημαίνει ότι, αν $A > B$ και $v_1, v_2, v_3...$ κ.λπ. είναι φυσικοί αριθμοί, τότε ισχύει:

$$A = x_1 * B + Y_1 \quad (\text{δηλαδή το } A \text{ ισούται με } x_1 \text{ φορές το } B \text{ συν το υπόλοιπο } Y_1)$$

$$B = x_2 * Y_1 + Y_2 \quad (\text{δηλαδή το } B \text{ ισούται με } x_2 \text{ φορές το } Y_1 \text{ συν το υπόλοιπο } Y_2)$$

$$Y_1 = x_3 * Y_2 + Y_3 \quad \text{και ούτω καθεξής...}^2$$

Οπότε, αν σχηματίσουμε τον λόγο $A : B$, θα προκύψει μία σειρά διαδοχικών κλασματώσεων η οποία θα περατωθεί μόνον εφόσον: $x_v * Y_{v-1} = Y_{v-2}$, οπότε τα A και B αποδεικνύονται σύμμετρα. Και κάτι τέτοιο φαίνεται τώρα πολύ πιθανό να συμβεί.

Παρότι λοιπόν παλαιότεροι μελετητές θεώρησαν ότι η *ανθυφαίρεση* επινοήθηκε κατά τα μέσα του 4ου αιώνα, δεδομένου ότι ο Θεόδωρος δεν τη γνώριζε το 400 π.Χ., η μαρτυρία του Αριστοτέλη αποδεικνύει ότι ήδη πριν από τα μέσα του 4ου αιώνα, η *ανθυφαίρεση* (ή *ανταίρεση*) είχε γίνει γνωστός τρόπος ορισμού της αναλογίας τουλάχιστο στα πλαίσια της

ζητήσεις και να επιχειρηματολογήσεις, διότι δε γνωρίζεις πού ακριβώς εναντιώνεσαι, σε ένα πράγμα ή σε περισσότερα. Έπειτα εξειδικεύει αναφερόμενος σε δυσκολίες που προκύπτουν σε ορισμένα γεωμετρικά θεωρήματα, όπου είναι απαραίτητος ο ορισμός: «*εοικε δὲ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἕνια δι' ὀρισμοῦ ἔλλειψιν οὐ ραδίως γράφεσθαι, οἷον ὅτι ἢ παρὰ τὴν πλευρὰν τέμνουσα τὸ ἐπίπεδον ὁμοίως διαιρεί τὴν τε γραμμὴν καὶ τὸ χωρίον· τοῦ δὲ ὀρισμοῦ ῥηθέντος εὐθέως φανερόν τὸ λεγόμενον· τὴν γὰρ αὐτὴν ἀνταίρεσιν ἔχει τὰ χωρία καὶ αἱ γραμμαί· ἔστι δ' ὀρισμὸς τοῦ αὐτοῦ λόγος οὗτος.*»

¹ Αλέξανδρος κατά WALLIES [1891]: 545. 15-21. Ο Αλέξανδρος εξηγεί πρώτα ότι για να κατανοήσουμε τη συγκεκριμένη πρόταση για την ανάλογη τομή, θα πρέπει να γνωρίζουμε τον παλιότερο ορισμό της αναλογίας: «*ἔστι δὲ ὀρισμὸς τῶν ἀναλόγων, ᾧ οἱ ἀρχαῖοι ἐχρῶντο, οὗτος· ἀνάλογον ἔχει μεγέθη πρὸς ἄλληλα ὧν ἡ αὐτὴ ἀνθυφαίρεσις· αὐτὸς δὲ τὴν ἀνθυφαίρεσιν ἀνταίρεσιν εἶρηκε· τὰ δ' ἀνάλογον ἔχοντα πρὸς ἄλληλα καὶ ὁμοίως ἔχειν πρὸς ἄλληλα λέγεται*». Βλέπε ἐπ' αὐτῶν και J.-L. GARDIES [1988]: 23-4, Th. L. HEATH [1949]*: 80-83. Ο M. CAVEING [1998]: 112 ακολουθεῖ τὴν ἀποψη ὅτι ἀπὸ τὸν Αριστοτέλη ως τὸν Ευκλείδη ἡ ορολογία ἐξελίχθηκε και επικράτησε τελικὰ ὁ ὅρος «*άνθυφαίρεσις*». Στὸν Ευκλείδη βέβαια βρίσκουμε μόνο τὸ ρῆμα «*άνθυφαιρέω*» (Η' 1, 2 και Κ' 2, 3).

² Χαρακτηριστικὸ τῆς μεθόδου εἶναι ἡ ἐναλλαγή τῶν ὀρων κατὰ τὴ διαδικασία τῆς ἀφαίρεσης, στοιχείο που δικαιολογεῖ τὴν πρόταξη τῆς πρόθεσης «*άντι*». Ἐνα αριθμητικὸ και ἕνα γεωμετρικὸ παράδειγμα ἐφαρμογῆς τῆς μεθόδου διασώζονται ἀπὸ τὸν Θέωνα Σμυρναῖο στὴν *Εἰσαγωγή* του στὸν Πλάτωνα (§§42-45, κατὰ E. HILLER [1878]*) και ἀπὸ τὸν Πρόκλο (*Σχόλια εἰς Πλάτωνος Πολιτείαν*, Β': 24 κ.εξ., 393 κ.εξ., κατὰ HULTSCH & KROLL) ἀντίστοιχα, τα οποία παρατίθενται ἀπὸ τὸν E. ΣΤΑΜΑΘΗ [1953]*: 8-14.

Ακαδημίας. Ο Αριστοτέλης λοιπόν τη γνώριζε σίγουρα και άρα κατείχε έναν τρόπο να υπερβαίνει το πρόβλημα της ασυμμετρίας και να αποδίδει λόγο στα μεγέθη.¹

Με βάση τα παραπάνω, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο **ορισμός της αναλογίας** που ο Αριστοτέλης έχει κατά νου στα *Τοπικά* είναι ο εξής: *δύο μεγέθη 'α' και 'β' είναι ανάλογα προς τα 'γ' και 'δ', όταν η αντανάιρεση, δηλαδή η αφαίρεση εναλλάξ του μικρότερου από το μεγαλύτερο, προχωρεί στα 'α' και 'β' κατά τον ίδιο τρόπο όπως στα 'γ' και 'δ'*. Δηλαδή αν ο α αφαιρεθεί από τον β (ή αντίστροφα ο β αφαιρεθεί από τον α) τόσες φορές όσες ο γ από τον δ (ή αντίστροφα), κατόπιν τα υπόλοιπα και πάλι ίδιο αριθμό φορές κ.λπ., τα αριθμητικά αποτελέσματα που θα προκύπτουν θα είναι τα ίδια, ώσπου τα μεγέθη να εξαντληθούν. Η ίδια διαδικασία θα ακολουθηθεί και στην περίπτωση του παραλληλογράμμου που επικαλέστηκε ο Αριστοτέλης: τις διαιρέσεις των ευθύγραμμων πλευρών τις ακολουθούν και τα αντίστοιχα τμήματα του παραλληλογράμμου, οπότε δημιουργούνται παραλληλόγραμμα τμήματα $\alpha\beta$ και $\alpha\gamma$ ανάλογα των β και γ .² Με βάση λοιπόν τον παραπάνω ορισμό, συμπεραίνουμε ότι καθίσταται δυνατή η αναγωγή των αναλογικών σχέσεων από τα ευθύγραμμα τμήματα στις επιφάνειες και από τις επιφάνειες στους όγκους που επεξεργάζεται η στερεομετρία, ενώ παράλληλα οι σχέσεις αυτές μπορούν να αποδοθούν με αναλογίες φυσικών αριθμών. Αρκεί κάθε φορά μία απλή προσαρμογή: για παράδειγμα, αν ένα επίπεδο, το οποίο είναι παράλληλο ως προς μία πλευρά παραλληλεπίπεδου, τέμνει το παραλληλεπίπεδο σε μία άλλη πλευρά, οι όγκοι που προκύπτουν είναι ανάλογοι προς τις επιφάνειες που προκύπτουν από την τομή. Επιμερίζοντας και διαιρώντας τα μεγέθη καταλήγουμε σε μέρη που αποσκοπούμε να εκλάβουμε ως **μέγιστους κοινούς διαιρέτες**, δηλαδή ως κοινά μέτρα ή μονάδες μέτρησης, και τα οποία καλούνται να εκφράσουν το σύνολο του μεγέθους με τη μορφή αλγεβρικού γινομένου. Ουσιαστικά επαληθεύεται έτσι η πρόταση Γ', 5 των *Στοιχείων*, η οποία αναφέρει ότι: «*τα σύμμετρα μεγέθη έχουν τον λόγο που έχει αριθμός με αριθμό*». Αφού δεχθούμε αυτήν τη θεωρητική βάση, είναι εύκολο στη συνέχεια, με τον ίδιο τρόπο, να αποδειχθούν ορισμένες βασικές ιδιότητες των αναλογιών, όπως είναι η *εναλλαγή των μέσων όρων*.

δ³ Η ευδοξιανή θεωρία αναλογιών και εφαρμογές της

¹ Τόσο ο J.-L. GARDIES [1988]: 24 όσο και ο M. CAVEING [1998]: 111 κ.εξ. (δες και σημ. 55) αναφέρονται στο έργο του Oscar Becker για την ανάδειξη του κεντρικού ρόλου που κατέχει στην ευκλείδεια γεωμετρία ο αλγόριθμος που προκύπτει από την *ανθυφαίρεση* στο ζήτημα του *κοινού μέτρου*, ρόλος που βέβαια θα πρέπει να διαμορφώθηκε από τους προηγούμενους μαθηματικούς. Οι σχετικές παραπομπές είναι: O. BECKER [1933] στο *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abteil B: Studien, II: Eudoxus-Studien I: «Eine voreuklidische Proportionslehre und ihre Spuren bei Aristoteles und Euklid»* (σελ. 311-333). Καθώς και O. BECKER [1964]: *Die Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*. Freiburg/München: Karl Alber (σελ. 81). Δυστυχώς δεν διαθέτουμε πρόσβαση στα συγκεκριμένα έργα.

² Η διατύπωση της αναλογίας με βάση την *αντανάιρεση* δίνεται κατά VAN DER WAERDEN [1950]: 205-6. Το αντίστοιχο θεώρημα στα *Στοιχεία* διατυπώνεται ως Ζ' 1: «*τα ύψη των παραλληλογράμμων έχουν τον ίδιο λόγο με τις βάσεις τους*» και αποδεικνύεται με βάση τον ορισμό της αναλογίας στο Ε' 5.

Θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η μέθοδος της *αντανάιρησης* υπήρξε μια πρόοδος σε σχέση με την παλαιότερη, καθαρά αριθμητική θεωρία της αναλογίας. Διότι, πέρα από τους φυσικούς αριθμούς, συμπεριλαμβάνει και αποκαθιστά τη συμμετρία των μεγεθών, άρα συνιστά θεωρητική επέκταση. Η πρόοδος αυτή που συντελείται στον τομέα της θεωρίας των αναλογιών φαίνεται ότι επιφέρει σημαντικές επιστημολογικές συνέπειες κατά τις αρχές του 4ου π.Χ. αιώνα. Η βασική συνέπεια είναι ότι η θεωρία της αναλογίας προσφέρει τη δυνατότητα να γίνει εργαλείο μέτρησης και κατανόησης του φυσικού κόσμου, στο μέτρο που μπορεί πλέον η γεωμετρία να εφαρμοστεί και στην ανάλυση πολύπλοκων φυσικών φαινομένων.¹ Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα να συμβαίνει σε χωρία των *Φυσικών* και της *Περί ουρανού* πραγματείας, όπου μελετώνται οι κινητικές συμπεριφορές των σωμάτων υπό το πρίσμα των αναλογικών σχέσεων στις οποίες υπόκεινται οι διάφορες μεταβλητές, όπως είναι το *μήκος*, η *ισχύς*, το *βάρος* και ο *χρόνος*. Διανοίγεται κατ' αυτόν τον τρόπο ένα πεδίο λαμπρό, το οποίο θα εκμεταλλευτεί αργότερα η μηχανική με τις εφαρμογές των μοχλών.²

Χαρακτηριστικά δείγματα της προσπάθειας αυτής ανιχνεύουμε στο **βιβλίο Η'** των *Φυσικών*, στο οποίο αξίζει να αναφερθούμε κάπως εκτενέστερα. Ειδικότερα, στο κεφάλαιο Η' 4 του συγκεκριμένου βιβλίου, αναζητάται απάντηση στο ερώτημα αν τα διάφορα είδη της κίνησης είναι *συμβατά* («*συμβλητόν*») μεταξύ τους ως προς την ταχύτητα.³ Τι σημαίνει όμως «συμβατά»; Ακολουθώντας κατά βάση την ερμηνεία των αρχαίων σχολιαστών, θα λέγαμε ότι το ζήτημα που τίθεται είναι αν μεταξύ των διαφόρων ειδών κίνησης υπάρχει μέτρο σύγκρισης και, κατ' επέκταση, αν υπάρχει κοινό μέτρο.⁴ Η σκόπευση αφορά τόσο τα είδη της μετακίνησης, πιο συγκεκριμένα την *ευθύγραμμη* και την *κυκλική* μετακίνηση («*εὐθεῖα*» και «*περιφερής*», 248a 12-13), όσο και άλλα είδη κίνησης, όπως η *αλλοίωση* (248a 13-15), η *γένεση* και η *φθορά* (249b 19-20). Ας πάρουμε, για παράδειγμα, δύο δρομείς που τρέχουν στο στάδιο, ο ένας την απόσταση των 100 μέτρων και ο άλλος την απόσταση των 400 μέτρων. Μπορούν να συγκριθούν οι δύο κινήσεις για να πούμε ότι η μία κίνηση υπήρξε γρηγο-

¹ Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα λογικού παραλληλισμού σε επίπεδο ταξινόμησης μας δίνεται σε χωρίο της πραγματείας *Περί ζώων μορίων* (Α' 3. 643a 27-30). Για να σχηματίσει τους κανόνες της διαίρεσης των ζώων, ο Αριστοτέλης επικαλείται τη διαίρεση των γεωμετρικών σχημάτων.

² Σημαντικά για το ζήτημά μας είναι τα χωρία ΦΑ, Δ' 8. 215a 24· Η' 5. 249b 27 – 250a 9. Επίσης, ΠΟ, Α' 6. 273b 30· Α' 7. 275a 7-10 και 20· Γ' 2. 301b 4-13. Στον τομέα της μηχανικής, πολύ εύστοχες παραμένουν οι παρατηρήσεις του Η. CARTERON [1975] πάνω στο ζήτημα της *ισχύος* στην αριστοτελική σκέψη. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι τις σχέσεις *ισχύος*, *μήκους* και *βάρους* μελετά και η πραγματεία με τον τίτλο *Μηχανικά*, στην οποία διατυπώνεται για πρώτη φορά ο νόμος του μοχλού (Γ' 850a 36 – b 6). Το συγκεκριμένο έργο όμως δεν θεωρείται σήμερα γνήσια αριστοτελικό, αν και εικάζεται ότι έχει γραφεί κατά τον 3ο ή και τον 4ο αιώνα π.Χ.

³ ΦΑ, Η' 4. 248a 10-11: «*ἀπορήσειε δ' ἂν τις πότερόν ἐστι κίνησις πᾶσα πάση συμβλητῇ ἢ οὐ*». Ο Αριστοτέλης ορίζει, κάπως πρόχειρα, ότι: «*ὁμοταχὲς τὸ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἴσον κινούμενον*» (248a 11-12). Πρόκειται όμως για έναν ορισμό που μπορεί να ισχύσει μόνο σε ορισμένες περιπτώσεις μετακίνησης. Όπως παρατηρείται από τον W. D. ROSS [1936]*: 677, το κεφάλαιο Η' 4. αποτελεί μια ιδιαίτερα δυσχερή ενότητα, με συχνές παραφθορές στην παράδοση του κειμένου και στριφνή έκφραση. Το ύφος είναι έντονα απορηματικό, ενώ προτάσεις και αντιρρήσεις εναλλάσσονται ταχύτατα και δύσκολα μπορεί κανείς να παρακολουθήσει την ανάπτυξη των συλλογισμών.

⁴ Ο Θεμιστίος στην *Παράφρασή* του παρατηρεί: «*οὐκ ἔστι δὲ πᾶσα κίνησις πάση συμβλητῇ οὐδὲ κοινὸν μέτρον ἀπασῶν...*» (κατά SCHENKL [1900]*: 206. 24-5) και ο Σιμπλικίος συμπληρώνει: «*ἀπορήσας δὲ τοῦτο δείκνυσιν, ὅτι οὐκ ἔστι πᾶσα κίνησις πάση συμβλητῇ (οὐ γάρ ἐστι πασῶν κοινόν τι μέτρον), ἀλλ' αἱ ὁμοειδεῖς μόνον ἀλλήλαις*» (κατά DIELS [1895]*: 1082. 17-19).

ρότερη ή ίση ή βραδύτερη από την άλλη; Σήμερα ίσως δεν αντιμετωπίζουμε ιδιαίτερο πρόβλημα, διότι θεωρούμε δεδομένο ότι μπορούμε να αναλύσουμε την κίνηση των 400 μέτρων σε δύο ευθύγραμμες και δύο τοξωτές κινήσεις, ώστε να μετρήσουμε το συνολικό μήκος, τον χρόνο που απαιτήθηκε και να καταστρώσουμε τον τύπο: η ταχύτητα (Τ) ισούται με το πηλίκο του μήκους (Μ) της κίνησης προς τον αντίστοιχο χρόνο (Χ). Δηλαδή, με βάση την αναλογία μήκους / χρόνου, καταλήξαμε να συλλάβουμε και να εξοικειωθούμε με το αφαιρετικό μέγεθος της *ταχύτητας*. Ο Αριστοτέλης όμως προβληματίζεται έντονα σχετικά και με το πώς θα πρέπει να προχωρήσει η αφαίρεση: να παραμεριστούν οι *ομωνυμικές* περιπτώσεις που συσκοτίζουν τις σχέσεις (248b 6-12),¹ να βρεθεί η σωστή γενίκευση (249a 11-14),² να καταστρωθεί η αναλογία (249a 25). Οι ποιοτικές μεταβολές (αλλοιώσεις) απαιτούν άλλα σταθμά σύγκρισης / μέτρησης, διότι έχουμε να συγκρίνουμε ομοιότητες και διαφορές ποιότητας (π.χ. πόσο άσπρισε, πόσο ανάρρωσε, 249b 7-12), ενώ η κίνηση της γένεσης επιτρέπει χρονικές συγκρίσεις μόνον ανάμεσα σε ομοειδή πλάσματα (249b 20-26). Το γενικό συμπέρασμα θα πρέπει να είναι ότι σε κάθε είδος κίνησης διαφέρουν οι παράγοντες που πρέπει να ληφθούν υπόψη, προκειμένου κάποια συγκεκριμένη κίνηση να καταστεί συγκρίσιμη. Προσοχή: Αυτό δεν σημαίνει ότι εγκαταλείπεται η θεωρία των αναλογιών.

Το αμέσως επόμενο κεφάλαιο, το Η' 5, έχει καταστεί περίφημο καθώς έχει προσελκύσει την προσοχή φιλοσόφων, μελετητών και ιστορικών της επιστήμης. Η προσπάθεια να αξιολογηθούν οι αναλογίες στα πλαίσια της φυσικής ανάλυσης γίνεται εδώ περισσότερο ευκρινής. Ο φιλόσοφος ξεκινά από τη θέση ότι κατά το φαινόμενο της κίνησης εκδηλώνονται σχέσεις αναλογίας ανάμεσα σε τέσσερις φυσικούς παράγοντες: το σώμα που προκαλεί την κίνηση («*τὸ κινούν*», έστω Α), το κινούμενο σώμα («*τὸ κινούμενον*», έστω Β), την απόσταση της κίνησης («*μήκος*», έστω Μ) και τη διάρκειά της («*ὁ χρόνος*», έστω Χ). Οι αναλογίες που μπορούν να ισχύσουν είναι οι εξής:

- 1) Το Α κινεί το Β/2 σε απόσταση 2Γ και σε χρόνο Δ (250a 1-3).
- 2) Το Α κινεί το Β/2 σε απόσταση Γ και σε χρόνο Δ/2 (250a 3).
- 3) Το Α κινεί το Β σε απόσταση Γ/2 και σε χρόνο Δ/2 (250a 4-5).
- 4) Το Α/2 κινεί το Β/2 σε απόσταση Γ και σε χρόνο Δ (250a 6-7).

Ορισμένοι μελετητές θέλησαν να διακρίνουν στις παραπάνω σχέσεις μια πρώτη προσπάθεια κωδικοποίησης των βασικών νόμων της κίνησης, οπότε έθεσαν τον Αριστοτέλη στην απαρχή μιας πορείας η οποία, διαμέσου του Φιλόπονου, καταλήγει στις αναλύσεις του Γαλιλαίου και του Νεύτωνος. Υπέρ αυτής της προσέγγισης φαίνεται να συνηγορεί μία σειρά από λόγους: πρώτ' απ' όλα, η προσπάθεια αφαιρετικής θεώρησης του φυσικού φαινομένου και ο προσδιορισμός ενός περιορισμένου αριθμού μεταβλητών που εμπλέκονται σ' αυτό. Κατά δεύτερο λόγο, πολύ σημαντική είναι και η χρήση του γραμματικού συμβολισμού, με τρόπο που να διευκολύνει τη μαθηματικοποίηση των σχέσεων. Τέλος, ορισμένοι, όπως οι Ντράμπκιν και Ρος, θεώρησαν ότι οι αναλογίες που διατυπώνονται φαίνεται να έχουν ισχύ

¹ Δες εδώ την εμφανή ομοιότητα με το χωρίο *Τοπ*, Α' 15. 107b 13-18.

² Φαίνεται να καταλήγει στην ιδέα ότι το γένος *κίνηση* δε συνιστά για τα είδη του ενότητα που να αποκλείει τις ομωνυμίες. Δες και την άποψη του Σιμπλίκιου (κατά DIELS [1895]*: 1097. 6-7).

νόμων για το φαινόμενο της κίνησης.¹ Τότε η μόνη διαφορά που θα φαινόταν να διαστέλλει τον Αριστοτέλη από τον Νεύτωνα θα ήταν ότι ο Έλληνας θεωρεί πως η εφαρμογή δεδομένης ισχύος στη μάζα προκαλεί σταθερή ταχύτητα, ενώ ο Άγγλος θεωρεί ότι η εφαρμογή αυτή προκαλεί επιτάχυνση. Είναι πράγματι μεγάλος ο πειρασμός στο σημείο αυτό να θεωρήσουμε ότι εδώ διατυπώνονται οι νόμοι της κίνησης και να εκλάβουμε τον Αριστοτέλη ως γνήσιο πρόδρομο της νεότερης φυσικής.²

Εντούτοις οι νεότεροι ερευνητές δεν θεωρούν ότι ο φιλόσοφος εδώ επιδιώκει κάποια καθολική έκφραση αρχών της κίνησης, στα πλαίσια της διαμόρφωσης ενός συνεκτικού σχήματος εξήγησης, δηλαδή μιας συστηματικής θεωρίας, για τη φυσική πραγματικότητα.³ Μάλλον αυτό που ενδιαφέρεται να πετύχει είναι να ανιχνεύσει, με τρόπο όμως που δεν μπορούμε να παραδεχτούμε ως κατάλληλο, αν μπορούν να διακριβωθούν σχέσεις αναλογίας ανάμεσα στους παράγοντες της κίνησης και αν οι αναλογίες αυτές, στη συγκεκριμένη περίπτωση που απασχολεί τον φιλόσοφο, διατηρούνται μέσα από τις επιμέρους μεταβολές.⁴ Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η θεωρία της αναλογίας εισάγεται στην αριστοτελική σκέψη διαμέσου επιδράσεων από αποτελέσματα ερευνών άλλων φιλοσόφων ή μαθηματικών και επομένως δεν συνιστά πρωτότυπο εύρημα. Οπωσδήποτε όμως συνιστά μια πρώτη έκφραση του νέου επιστημονικού πνεύματος, με βάση το οποίο θα εργαστούν αργότερα ο Αρχιμήδης και ο Γαλιλαίος.

Αξίζει στη συνέχεια να αναφερθούμε σε άλλη μία, εξίσου αξιοπρόσεκτη, κατά τη γνώμη μας, προσπάθεια εφαρμογής της θεωρίας των αναλογιών. Η περίπτωση εντοπίζεται στα **Ηθικά Νικομάχεια**, όπου οι αναλογίες επιστρατεύονται προκειμένου να προσδιοριστούν επιμέρους μορφές του *δικαίου*.⁵ Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης ορίζει το *δίκαιο* ως «*ἀνάλογόν τι*» (*ΗΝ*, Ε' 6. 1131a 33), δηλαδή το θεωρεί ως μια σχέση ισότητας λόγων, η οποία δημιουργείται ανάμεσα σε δεδομένους, όχι κατ' ανάγκη ίσους όρους. Για το *διανεμητικό δίκαιο* απαραίτητη είναι η ύπαρξη τεσσάρων όρων, οι οποίοι θα αποτελέσουν τους όρους της αναλογίας, δηλαδή: αφενός δύο πρόσωπα ή δύο ομάδες προσώπων που ενδέχεται να είναι άνισης αξίας και αφετέρου δύο αγαθά ή ποσότητες αγαθών που θα πρέπει να τους διανεμηθούν, έτσι ώστε να προκύψει η ζητούμενη ισότητα των λόγων ανάμεσα στην εγνωσμένη αξία του κάθε προσώπου και στα αγαθά που του επιδικάζονται. Πρόκειται για ένα παράξενο ζύγι, το οποίο στην ουσία αποδέχεται και νομιμοποιεί την ανισότητα που μπορεί να ισχύει στην κα-

¹ Ο I. E. DRABKIN στο άρθρο του [1938] αλλά και στο [1948] *A Sourcebook in Greek Science* (σε συνεργασία με τον M. R. COHEN). Ο W. D. ROSS εκφράζεται κατ' αυτόν τον τρόπο στην ενότητα «Aristotelian dynamics» ([1936]*: 26 κ.εξ.).

² Ο E. HUSSEY [1983]*: 194 θεωρεί ότι το κεφάλαιο αυτό (Η' 5) αποτελεί τον «*ακρογωνιαίο λίθο*» στην αριστοτελική φυσική θεωρία, κάτι σαν το 2^ο Νόμο της Μηχανικής του Νεύτωνα. Ο R. WARDY [1990]*: 300 κ.εξ., χαρακτηρίζει ωστόσο αυτού του είδους τις ερμηνείες «*Whiggish*», ελληνιστί: «*προοδευτίζουσες*», με την έννοια ότι εμφορούνται από την ιδέα της νομοτελειακής προόδου στην οποία υποτίθεται ότι συντείνει όλη η ιστορική εξέλιξη.

³ Η στάση αυτή εκφράστηκε αρχικά από τον H. CARTERON [1975]: 171-2, αργότερα από τους G. E. R. LLOYD, F. DE GANDT [1982] και, εν μέρει, από τον E. HUSSEY [1983]*: xvii. Δες και WARDY [1990]*: 304-6.

⁴ Ο WARDY [1990]*: 316 εκφράζει την άποψη ότι οι αναλογίες ελάχιστο ρόλο διαδραματίζουν στη γενική φυσική θεωρία του Αριστοτέλη και πάντοτε σχηματίζονται ενόψει ενός συγκεκριμένου προβλήματος.

⁵ *ΗΝ*, Ε' 6-8. Στηριζόμαστε εδώ κυρίως στα σχόλια του HEATH [1949]*: 272-6.

τανομή των *κοινών αγαθών* της πολιτείας, σε σχέση με την εκάστοτε εγνωσμένη *αξία* των προσώπων (1131a 27-33). Ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι η αναλογία μπορεί να είναι *διακεκριμένη* («*διηρημένη*», 1131a 32) που σημαίνει ότι εμπλέκει τέσσερις διαφορετικούς όρους, ή *συνεχής*, που σημαίνει ότι ένας όρος — πιθανότατα το προς διανομή αγαθό — λαμβάνεται δύο φορές. Αυτού του είδους οι αναλογίες αποκαλούνταν από τους μαθηματικούς και γεωμετρικούς (1131b 12-13), προφανώς επειδή εφαρμόζονταν κυρίως σε γεωμετρικά μεγέθη. Αυτό φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από την αναπάντεχη παρατήρηση ότι «*η αναλογία δεν ισχύει μόνον σε μοναδιαίους αριθμούς αλλά συνολικά στον αριθμό*».¹ Η διάκριση εδώ θα πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα, διότι επιφέρει επιστημολογικές επιπτώσεις. Ο Αριστοτέλης αποδέχεται με σαφήνεια αφενός την ύπαρξη μιας γενικής έννοιας για τον *αριθμό* και αφετέρου την ύπαρξη *ειδών*, όπως είναι ο *μοναδιαίος αριθμός*. Κατά τη γνώμη μας, προκειμένου να καταστεί δυνατή η σύλληψη μιας γενικότερης ιδέας για τον *αριθμό*, θα πρέπει να προϋπάρξει η κατάλληλη θεωρητική γενίκευση, η οποία θα αποδείξει την αναγκαιότητα αλλά και τη δυνατότητα ορισμένες σχέσεις πραγμάτων να αποδοθούν υπό μετρήσιμους ποσοτικούς όρους. Μια τέτοιου είδους απαίτηση δεν βλέπουμε ποια άλλη θεωρία θα μπορούσε να την ικανοποιήσει πέρα από μια γενικευμένη θεωρία αναλογιών.

Πράγματι, η *αξία* ενός προσώπου αποτελεί ένα μέγεθος το οποίο δεν μπορεί αυτό καθαυτό να μετρηθεί αριθμητικά αλλά μπορεί να προσδιοριστεί εντασσόμενο σε συγκρίσεις, οι οποίες μεταφράζονται ουσιαστικά σε λόγους σχέσεων. Από την άλλη πλευρά τώρα, υπάρχει και το *διορθωτικό δίκαιο*, το οποίο εφαρμόζεται στις συναλλαγματικές αξίες, όπως αυτές αναγνωρίζονται στις πράξεις και στα πράγματα. Η ισχύουσα αναλογία σ' αυτές τις περιπτώσεις είναι η λεγόμενη *αριθμητική* (1132a 2), διότι λειτουργεί με βάση την καθαρή ποσοτική εξίσωση μιας προκληθείσας ανισότητας, δηλαδή αδικίας. Η απονομή του δικαίου με βάση αυτή την αναλογία προϋποθέτει *μέτρηση*, προκειμένου να καθοριστεί επακριβώς ποιο είναι το κέρδος και ποια η ζημία στη συναλλακτική σχέση δύο προσώπων. Η *αριθμητική αναλογία* διευκολύνεται με την εξεύρεση κάποιου κοινού μέτρου, το οποίο θα επιτρέψει την απρόσκοπτη γενίκευση των συναλλαγών, εφόσον οι συναλλασσόμενοι σε μια κοινωνία δεν παράγουν ομοειδή αλλά ετεροειδή έργα (π.χ. ένας γιατρός και ένας τσαγκάρης). Την ανάγκη του *κοινού μέτρου* έρχεται να καλύψει η εφεύρεση του *νομίσματος*, το οποίο λειτουργεί ως *κοινός διαιρέτης* ή ως τρίτος όρος σε μια συνεχή αριθμητική αναλογία, βοηθώντας να εξευρεθεί το μέσο και το δίκαιο στη συναλλαγή.

Εμφανίζεται επομένως μια σαφής προσπάθεια αξιοποίησης της θεωρίας των αναλογιών πέρα από το μαθηματικό πεδίο, και σ' αυτήν έρχεται να συνεισφέρει πρόθυμα ο Αριστοτέλης. Εκείνο που θα προσέξουμε ιδιαίτερα στο κείμενο που προαναφέραμε είναι η διαφοροποίηση ανάμεσα στη *γεωμετρική* και την *αριθμητική* αναλογία, διότι φαίνεται να προδίδει

¹ HN, Ε' 6. 1131a 33: «*τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ*». Δηλαδή η σχέση $A/B = \Gamma/\Delta$ δεν ισχύει μόνον όταν οι όροι είναι ακέραιοι αριθμοί αλλά και όταν αυτοί είναι αριθμοί με τη γενική έννοια, που σημαίνει ότι συμπεριλαμβάνει και τους *ἀρρητους* ή *ἀσύμμετρος* ή *ἀνόμοιους* (προς τους φυσικούς) αριθμούς. Ο Ε. ΣΤΑΜΑΤΗΣ [1953]* 2: 19 επικαλείται εν προκειμένω και το χωρίο ΜΦ, Δ' 15. 1021a 3-7, υιοθετώντας όμως το κείμενο της έκδοσης Loeb («*ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρος, κατὰ μὴ σύμμετρον δὲ ἀριθμὸν λέγεται...*»), για να υποστηρίξει τη σύλληψη των ἀσύμμετρων από τους αρχαίους. Η ανάγνωση όμως του ίδιου χωρίου από τους W. D. ROSS [1924]* και W. JAEGER [1957]* αποκλείει την αριθμητική έκφραση της ασυμμετρίας («*κατὰ μὴ σύμμετρον δὲ ἀριθμὸς οὐ λέγεται...*»).

τις εξελίξεις στα επιστημονικά πράγματα. Ειδικά η *γεωμετρική αναλογία* φαίνεται αφενός να επιτρέπει τη συσχέτιση ανομοιογενών μεγεθών, όπως η προσωπική αξία και τα δημόσια αγαθά, πράγμα που δεν μπορούσε να επιτύχει η *αριθμητική αναλογία*. Επιπλέον, φαίνεται να οδηγεί στη σύλληψη μιας γενικότερης έννοιας του *αριθμού*, ο οποίος θα μπορεί να παραμένει απροσδιόριστος απέναντι στη μέτρηση και στη μονάδα, χωρίς αυτό να τον εμποδίζει να ενταχθεί σε σχέσεις ποσοτικού χαρακτήρα ή σύγκρισης. Αυτή η γενική έννοια του *αριθμού* υποτίθεται ότι θα περιλαμβάνει και την τάξη των $\alpha\rho\rho\eta\tau\omega\nu\ \alpha\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}\nu$, σε αντίθεση με τους μετρήσιμους ακέραιους. Σ' αυτό το συμπέρασμα θα οδηγούσε το γεγονός ότι οι *γεωμετρικές αναλογίες* προσφέρουν περισσότερες δυνατότητες από τις *αριθμητικές* και επομένως η θεωρία τους αποτελεί μια νεότερη επιστημονική εξέλιξη. Θα πρέπει πάντως να είναι κανείς πολύ επιφυλακτικός σ' αυτό το ζήτημα. Είπαμε και προηγουμένως ότι ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται να δέχεται την ιδέα μιας άλλης τάξης αριθμών. Η βασική του ιδέα φαίνεται να είναι ότι πίσω από τα φαινομενικά ασύμμετρα μεγέθη υπάρχει η δυνατότητα αρίθμησης ή μέτρησης, αρκεί να εφαρμοστεί επ' αυτών το κατάλληλο μέτρο. Μέχρι αυτό να βρεθεί, ο αριθμός πίσω από το μέγεθος θα παραμένει αόριστος.¹

Όσο μπορούμε να επισκοπήσουμε τις εξελίξεις, κάτι τέτοιο φαίνεται να ισχύει. Θα πρέπει κάποια στιγμή να προκλήθηκε ένας αναβρασμός στην Ακαδημία εξαιτίας των εξελίξεων στον τομέα της γεωμετρίας, με αιχμή του δόρατος την επέκταση των εφαρμογών που επέτρεπαν οι γεωμετρικές αναλογίες και την αξιοποίηση των άρρητων αριθμών. Οι γενικεύσεις που επιτρέπει η νέα θεωρία και η απορρέουσα ενοποιητική θεώρηση διαφορετικών, μέχρι τούδε, τομέων, θα πρέπει να γέννησε νέες απαιτήσεις στη φιλοσοφική σκέψη και γλώσσα.

Προς αυτή την άποψη συνηγορεί κι ένα άλλο χωρίο του Αριστοτέλη, από τα *Αναλυτικά ύστερα* (Α' 5. 74a 17-25) αυτήν τη φορά, όπου ο φιλόσοφος αναφέρεται στη δυνατότητα της καθολικής απόδειξης. Εκεί ισχυρίζεται ότι παλιότερα («*ποτε*») η ιδιότητα της εναλλαγής των μέσων όρων σε μία αναλογία αποδεικνυόταν ξέχωρα για τους *αριθμούς*, για τις *γραμμές*, για τα *στερεά* και για τους *χρόνους* («*ἢ χρόνοι*», 74a 19).² Η αιτιολόγηση που δίνεται γι' αυτό είναι ότι δεν υπήρχε ένας κοινός παρονομαστής που να ενοποιεί, κατά κάποιον τρόπο, τα διαφορετικά αυτά είδη. Τώρα όμως απαιτείται ο κοινός παρονομαστής, διότι προσφέρεται γενική απόδειξη για τη συγκεκριμένη ιδιότητα της αναλογίας («*νῦν δὲ καθόλου δείκνυται*», 74a 23). Η γενική έννοια που πριν έλειπε και τώρα αναζητείται πιθανότατα να είναι εκείνη της *γενικευμένης ποσότητας* ή η καθολική έννοια του *ποσοῦ*, όπως είδαμε νωρίτερα να εμφανίζεται στα *Μεταφυσικά* (Δ' 13. 1020a 7-32).³ Σχετικές θα πρέπει να θεωρηθούν και οι νύξεις που γίνονται σε δύο άλλα χωρία των *A-*

¹ Γι' αυτό η προσπάθεια του Ε. ΣΤΑΜΑΤΗ [1953]* 2, να υποστηρίξει την αναγνώριση μιας τάξης άρρητων αριθμών από τους αρχαίους Έλληνες μας φαίνεται παρακινδυνευμένη. Ο ίδιος πάντως στηρίζεται και σε εργασίες παλιότερων μαθηματικών, όπως οι Γερμανοί HULTSCH, STOLZ και ο Δανός ZEUTHEN.

² Ο Φιλόπονος ερμηνεύει διαφορετικά τα λόγια του Αριστοτέλη και υποθέτει ότι το «*ποτε*» του κειμένου δεν σημαίνει «κάποτε» αλλά «ενίστε». Δεν διακρίνει επομένως τη χρονολογική αναφορά στην αποδεικτική πρόοδο που εμείς εντοπίζουμε. Όπως παρατηρεί ο HEATH [1949]*: 43-44, η χρήση του παρατατικού στο κείμενο και η ακριβολογία του Αριστοτέλη συνηγορούν υπέρ της χρονικής ερμηνείας.

³ Είναι αλήθεια ότι ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει τον νέο θεωρητικό όρο, πιθανότατα επειδή αυτός δεν υπάρχει. Στην υπόθεση όμως ότι πρόκειται για τη γενική έννοια του *ποσοῦ* οδηγεί και το σχετικό χωρίο των *Κατηγοριών* (6. 4b 20 κ.εξ.). Ο Φιλόπονος συμφωνεί επίσης, ενώ ο Θεμιστοχίδης στην παρά-

ναλυτικών, όπου εμφανώς στα πλαίσια του αναλογικού συσχετισμού συμψηφίζονται οι γραμμές και οι αριθμοί ως προς την ποσοτική τους αύξηση, πάλι ωστόσο το διαφιλονικούμενο μέγεθος παραμένει ανώνυμο και περιγράφεται μόνον ως «*αύξειςς τοιαδί*».¹ Διαμέσου λοιπόν της θεωρίας των αναλογιών μπορούμε να φτάσουμε στην ενοποίηση των πεδίων και να εξετάσουμε τους χρόνους όχι ως χρόνους καθαυτούς αλλά, όπως λέει παρακάτω το κείμενο, «*κατ' αριθμόν*» (74a 31), δηλαδή ως γενικευμένες σύμμετρες ποσότητες, ρητές ή άρρητες, με άλλα λόγια ως «αρχιμήδεια» μεγέθη.

Ποια είναι όμως η θεωρία αναλογίας στην οποία αναφέρονται τα *Αναλυτικά*; Αν υποθέσουμε ότι το κείμενο γράφτηκε γύρω στο 335 π.Χ., η θεωρία αυτή θα μπορούσε να είναι εκείνη του Ευδόξου, ο οποίος θα πρέπει να συνέπεσε με τον Αριστοτέλη στην Ακαδημία, κατά τη διάρκεια της δεύτερης παραμονής του στην Αθήνα, γύρω στο 369 π.Χ.² Διότι, όπως μαρτυρείται, η πιο σημαίνουσα επιστημονική πρόοδος στον τομέα των αναλογιών πραγματοποιήθηκε από τον **Ευδόξο** τον Κνίδιο (~396-347 π.Χ.) και αποτυπώνεται στο Ε' βιβλίο των *Στοιχείων* του Ευκλείδη, το οποίο πιστεύεται ότι ουσιαστικά αναπαράγει τη θεωρία του. Η ενασχόληση του Ευδόξου με τις αναλογίες εικάζεται ότι θα ξεκίνησε τον καιρό που θήτευσε ως μαθητής του Θεαίτητου στην Αθήνα, την εποχή που ο λαμπρός μαθηματικός συνερ-

φρασή του δεν δίνει κάποιον όρο. Ο VAN DER WAERDEN [1950]: 206 βέβαια ισχυρίζεται ότι εδώ εισάγεται για πρώτη φορά η αρχιμήδεια έννοια του $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\omicron\upsilon\varsigma$ ως γενικευμένης ποσότητας. Υπέρ της άποψης του συνηγορούν χρήσεις όπως αυτή που βρίσκουμε στον περίφημο ορισμό της τραγωδίας: «*μίμησις πράξεως... μέγεθος έχούσης...*» (Ποι, 6. 1449b 24-25). Αντίθετα ο HEATH [1949]: 44 ισχυρίζεται ότι η γενικευτική έννοια του *μεγέθους*, όπως αυτή χρησιμοποιείται πλέον σήμερα, δεν απαντάται πριν από τον Ευκλείδη και υποθέτει ότι υπήρξε ίσως η προσωπική συμβολή του αρχαίου μαθηματικού στη διαμόρφωση της ορολογίας.

¹ ΑΥ, Β' 17. 99a 8-10: «*οἶον διὰ τί καὶ ἐναλλάξ ἀνάλογον; ἄλλο γὰρ αἴτιον ἐν γραμμαῖς καὶ ἀριθμοῖς καὶ τὸ αὐτὸ γε· ἢ μὲν γραμμῆ, ἄλλο, ἢ δ' ἔχον αὐξῆσιν τοιανδί, τὸ αὐτό*». Τροποποιήσαμε ελαφρά τη στίξη του κειμένου, για να φανεί καλύτερα η ροή του νοήματος. Σχετικό θα πρέπει να θεωρηθεί και το χωρίο ΑΥ, Α' 24. 85a 37 – b 1, όπου λέγεται ότι ο αναλογικός συσχετισμός δεν υπολογίζει γραμμές ή αριθμούς, στερεά ή επίπεδα, αλλά κάτι «*παρὰ ταῦτα*».

² Η θέση ότι η θεωρία στην οποία παραπέμπει ο Αριστοτέλης είναι εκείνη του Ευδόξου υποστηρίχθηκε αρχικά από τον Ο. BECKER [1933] στο κείμενό του «Eudoxos-Studien, I» που δημοσιεύθηκε από τους NEUGEBAUER, STENZEL και TOEPLITZ στον τόμο *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* (Abteilung B: *Studien*, Band 2, σελ. 311-333). Με την άποψη του BECKER συντάσσεται εν πολλοίς και ο I. MUELLER [1970]: 1-6, ο οποίος θεωρεί ότι στο διάστημα που μεσολάβησε ανάμεσα στη συγγραφή των *Τοπικών* και σ' εκείνη των *Αναλυτικών* ο Αριστοτέλης ενημερώθηκε για το νέο επιστημονικό εργαλείο, ώστε αναφέρεται πλέον στην ευδοξιανή θεωρία και όχι στην παλιά αποδεικτική μέθοδο της *ανταίρεσης*. Εξάλλου, χωρία όπως τα ΦΑ, Θ' 10. 266b 2-4 και Γ' 7. 207b 27-34 φανερώνουν ότι ο Αριστοτέλης κατέχει την απόδειξη και τις συνέπειες του «λήμματος» που ο Αρχιμήδης αποδίδει στον Ευδόξο (= *Στοιχεία*, Κ' 1), σχετικά με τη δυνατότητα υπερκάλυψης ενός μεγέθους μέσω πολλαπλασιασμού ενός μικρότερου μεγέθους, μα και τη δυνατότητα αναλογικής μείωσης του αρχικού μεγέθους. Κατά τον Μιούλερ, μάλιστα, ο Αριστοτέλης αποδίδει πιστότερα την ευδοξιανή θεωρία, η οποία δέχθηκε περαιτέρω επεξεργασία αργότερα από τον Ευκλείδη, ώστε να ληφθούν υπόψη ζητήματα ομοιογένειας των όρων που εμπλέκονται στις αναλογίες. Η παράδοση παρουσιάζεται ιδιαίτερα ελλιπής στο σημείο αυτό και οι χρονολογίες προτείνονται κατά προσέγγιση. Βέβαιη θα πρέπει πάντως να θεωρηθεί η σχέση του Ευδόξου με την Ακαδημία, μάλλον με τις ιδιότητες αρχικά του μαθητή (γύρω στο 373 π.Χ.) και κατόπιν του ανεξάρτητου επισκέπτη-ερευνητή (γύρω στο 369 π.Χ.). Δεδομένη θα πρέπει να θεωρείται και η γνωριμία του με τον Αριστοτέλη (δες επ' αυτών Χρ. ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ [2003]: 313 και 316-7). Γενικά ωστόσο οι αναφορές του Σταγειρίτη στους μαθηματικούς είναι μάλλον επιφανειακές και απαξιωτικές από τη σκοπιά της φιλοσοφίας (δες, για παράδειγμα, ΜΦ, Α' 9. 992a 32-33). Εξάιρεση παρόλ' αυτά αποτελεί η περίπτωση του Ευδόξου, ο οποίος αναγνωρίζεται ως αστρονόμος και φιλόσοφος συνάμα (S. CUOMO [2001]: 74).

γαζόταν και με τον Πλάτωνα, στα πλαίσια της Ακαδημίας.¹ Ο νέος ορισμός της αναλογίας που διατυπώνεται από τον Εύδοξο ξεπερνά πολλά από τα παλαιότερα προβλήματα ασυμμετρίας και δύναται να εφαρμοστεί παντού όπου διαπιστωθεί ποσοτικός συσχετισμός. Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, «λέμε ότι τα μεγέθη έχουν τον ίδιο λόγο το πρώτο προς το δεύτερο και το τρίτο προς το τέταρτο, όταν τα ισάκεις πολλαπλάσια του πρώτου και του τρίτου των ισάκεις πολλαπλασίων του δεύτερου και του τέταρτου καθ' οιονδήποτε πολλαπλασιασμό είναι συγχρόνως μεγαλύτερα, ή ίσα, ή μικρότερα, όταν ληφθούν καταλλήλως».² Με άλλα λόγια, αν συμβολίσουμε την ισότητα λόγων ως $\alpha : \beta = \gamma : \delta$, τότε προκύπτει ότι:

$$\begin{array}{llll} \text{Αν} & \chi \alpha > \psi \beta & \text{τότε} & \chi \gamma > \psi \delta \\ \text{και αν} & \chi \alpha = \psi \beta & \text{τότε} & \chi \gamma = \psi \delta \\ \text{και αν} & \chi \alpha < \psi \beta & \text{τότε} & \chi \gamma < \psi \delta, \end{array}$$

σχέσεις που ισχύουν ανεξάρτητα από τις τιμές που λαμβάνουν εκάστοτε οι ακέραιοι χ και ψ . Τι παρατηρούμε; Ότι, αν και έχουμε εισαγάγει μεταβλητές και έχουμε μετατρέψει την ποσότητα των αρχικών μεγεθών μας, οι σχέσεις των λόγων διατηρούνται ως αρχικά είχαν. Αυτό επιτρέπει στον Εύδοξο να μεταχειρίζεται τους παράγοντες της αναλογίας ως *συνεχή μεταβλητά μεγέθη*, το οποία μπορούν να προσεγγίζουν σε όρια και μπορούν να προσεγγίζονται οσοδήποτε κοντά από άλλα μεταβλητά μεγέθη.³

Κατά συνέπεια, στον πυρήνα όλης της ευδοξιακής θεωρίας των αναλογιών θα πρέπει να εννοήσουμε μία εντελώς ρηξικέλευθη σύλληψη των ιδιοτήτων του *συνεχούς μεγέθους*, η οποία, για να επιτύχει τη συμμετρία, δεν θα βασίζεται πλέον στον *πληθωρισμό των μεγεθών* (μέσω προσθήκης ή επιμερισμού) αλλά στη διάγνωση των συσχετισμών με άλλα μεγέθη. Αυτό δεν συνέβαινε στην περίπτωση της υποτιθέμενης θεωρίας του Θεαίτητου, όπου κάθε ευθύγραμμο τμήμα, ρητό ή άρρητο, αντιμετωπιζόταν ως μια διακεκριμένη οντότητα με καθορισμένες αλγεβρικές ιδιότητες, που ξεχωρίζει εμφανώς από άλλα ευθύγραμμο τμήματα, ανεξάρτητα από το πόσο πολύ την προσεγγίζουν ως προς το μέγεθος. Εξάλλου, ο Θεαίτητος προσδιορίζει έναν λόγο διά μέσου μιας ακολουθίας ακεραίων που προκύπτουν από τη διαδικασία των διαδοχικών *ανταναιρέσεων* (ή ανθυφαιρέσεων), αποσκοπώντας σε μια αριθμητική αναλογία που θα προκύψει μέσα από την ανεξάντλητη διαιρετότητα των μεγεθών. Ο Εύδοξος, αντίθετα, προσδιορίζει έναν λόγο ως σχέση *μεταξύ* δύο άλλων ρητών λόγων που τον περικλείουν από τις δύο πλευρές.

Από μια διαφορετική προσέγγιση, θα πρέπει να πούμε ότι η αφήγηση της επιστημονικής εξέλιξης που μόλις σκιαγραφήσαμε εναρμονίζεται με το πνεύμα όσων θα έδιναν βάση στις πενιχρές μαρτυρίες που διαθέτουμε, προκειμένου να συγκροτήσουν πίσω από το παραπέτασμα του χρόνου την προσωπική συμβολή των δύο αρχαίων θεωρητικών, του Θεαίτητου

¹ Η συναναστροφή με τον Θεαίτητο δεν μαρτυρείται από τις αρχαίες πηγές. Καλά μαρτυρημένη είναι μόνον η σχέση του Ευδόξου με τον Πλάτωνα (δες F. LASSERRE [1966]*, *Testimonia* 6a, 6b, 7). Ο Θεαίτητος, όπως αναφέραμε, πέθανε το 369 π.Χ. (δες και GUTHRIE [1975] 4: 52-3). Εφόσον ο Πλάτων επέστρεψε στην Αθήνα και ίδρυσε την Ακαδημία γύρω στο 387 π.Χ., θα πρέπει ήδη να είχε πολύχρονη και συχνή συνεργασία με τον Θεαίτητο, κοντά στον οποίο κυρίως μαθήτευσε ο Εύδοξος (αυτή η εκδοχή υποστηρίζεται γενικά, δες CANTO-SPERBER [1997]*: 598 και ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ [2003]: 308). Πολύ πιο συγκρατημένη στάση εκφράζει ο M. CAVEING [1998] 3: 311 (βλ. και σημ. 54), ο οποίος επιμένει στην απουσία βεβαιωμένων μαρτυριών, ώστε να εκτιμηθεί είτε η συνεισφορά του Ευδόξου είτε του Θεαίτητου.

² Σύμφωνα με την απόδοση του Γ. Χριστιανίδη, στο VAN DER WAERDEN [1950]: 204.

³ Γενικεύουμε εδώ κάπως τις παρατηρήσεις του VAN DER WAERDEN [1950]: 223.

και του Ευδόξου. Η πλέον κριτική στάση εκφράζεται από τον M. CAVEING [1998] 2: 311-314, ο οποίος παρατηρεί τα εξής: Πρώτον, η απόδοση στον Εύδοξο της θεωρίας που αναπτύσσεται στα βιβλία Ε' και Ζ' των *Στοιχείων* στηρίζεται αποκλειστικά σε ανώνυμα σχόλια, τα οποία αναπαράγουν με τη σειρά τους μία εκδοχή της ανώνυμης παράδοσης.¹ Κατά δεύτερο λόγο, ο M. Καβέν υποστηρίζει ότι οι θεωρητικές απαιτήσεις του βιβλίου Ε' επηρέασαν τη διατύπωση και την οργάνωση των βασικών όρων και των γενικών αξιωμάτων που παρατίθενται στο βιβλίο Α' των *Στοιχείων* και τα οποία χρησιμοποιούνται συστηματικά στο βιβλίο Ε'. Συμπεραίνει από εδώ ότι υπάρχει αλληλεξάρτηση και ότι έχει προηγηθεί μια ενοποιητική επεξεργασία, σε συνάρτηση μάλιστα με τις επιστημολογικές προδιαγραφές του Αριστοτέλη. Επισημαίνει, εξάλλου, ότι προκειμένου να διαλευκάνει κανείς τη σχέση της θεωρίας που υπαινίσσεται ο πλατωνικός *Θεαίτητος* με τη θεωρία του βιβλίου Ε', θα πρέπει να εξακριβώσει σε ποιο βαθμό η *ανθυφαίρεση* προϋποθέτει «αρχιμήδειας» φύσης μεγέθη και κατά πόσο ταυτίζονται οι «λόγοι» που περιλαμβάνει όταν είναι περιοδική (αντίρρηση κατά του K. Von Fritz). Παρατηρεί, τέλος, ότι η μέθοδος της *ανθυφαίρεσης* οδηγεί κατευθείαν στον υπολογισμό των παραγώγων ενός συνεχούς κλάσματος (δυνατότητα που υποτίθεται ότι ήλεγχε ήδη ο Θεαίτητος, κατά τον Φαν Ντερ Βέρντεν). Οπότε, είτε θεωρήσουμε μία σειρά ακεραίων κατά προσέγγιση του άρρητου μεγέθους είτε παισιώσουμε το μέγεθος αυτό με έναν συνδυασμό άλλων σχέσεων, η διάκριση ανάμεσα στις δύο μεθόδους δεν έχει ιδιαίτερα βάσιμη ισχύ. Οπωσδήποτε, στη δεύτερη περίπτωση έχουμε μία ιδιοφυή γενίκευση, η οποία ανοίγει νέα πεδία και προοπτικές, χωρίς πάντως να απομακρύνεται ριζικά από τις προηγούμενες διαδικασίες.

*
* *

Αν θέλαμε να συνοψίσουμε τα συμπεράσματά μας από την παραπάνω εξέταση, θα λέγαμε καταρχάς ότι ο Αριστοτέλης μάς δίνει πληροφορίες για μία περίοδο κατά την οποία η οργάνωση των ελληνικών μαθηματικών ήταν διαφορετική από εκείνη που αντικατοπτρίζεται στα βιβλία των *Στοιχείων* από τον Ευκλείδη. Θα λέγαμε μάλιστα ότι ίσως ήταν λιγότερο ευρεία και συστηματική αλλά ταυτόχρονα περισσότερο συνεκτική. Η οργάνωση αυτή υποθέτουμε ότι στηριζόταν στη χρήση της *άνταναιρέσεως* (ή *άνθυφαίρέσεως*), μέθοδος η οποία επέτρεπε τη γενική υπαγωγή μεγεθών και αριθμών στις αποδεικτικές της δυνατότητες, μέσα στα πλαίσια μιας ευρύτερης θεωρίας αναλογιών. Εξαιτίας των αδυναμιών της όμως, η θεωρία αυτή ξεπεράστηκε με τη διατύπωση της πιο ολοκληρωμένης θεωρίας αναλογιών από τον Εύδοξο, η οποία ωστόσο δεν έτυχε συστηματικής αξιοποίησης από τους αρχαίους μαθηματικούς, διαπίστωση η οποία ισχύει επίσης και για τον Αριστοτέλη.²

¹ Βλ. HEIBERG [1977]* 5.1: σχόλιο 1, στίχοι 7-8 («*τινές... λέγουσι*») και σχόλιο 3, στίχοι 1-9 («*λέγεται*»). Επομένως η απόδοση του βιβλίου Ε' στον Εύδοξο στηρίζεται καθαρά στην ανώνυμη προφορική παράδοση.

² Μια ανίχνευση της εξελικτικής πορείας στον τομέα αυτό και των λόγων για τους οποίους εγκαταλείφθηκε η παλιότερη θεωρία παραθέτει ο J.-L. GARDIES [1988]: 33-43.

Γεγονός είναι βέβαια ότι η εντελέστερη θεωρία του Ε' βιβλίου των *Στοιχείων* μπορεί να ανταποκριθεί αποτελεσματικότερα στην απαίτηση της *συνέχειας* που προβάλλει ο Αριστοτέλης για το *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*, στα πλαίσια της ισομορφικής θεωρίας του, με την προϋπόθεση ότι αυτά θα θεωρηθούν ως αρχιμήδειες ποσότητες, οι οποίες τίθενται υπό σχέση αναλογίας. Από την άλλη πλευρά όμως, η ιδέα της αριθμητικής ή γεωμετρικής *ακολουθίας*, στα πλαίσια κάποιου δεδομένου μεγέθους, δηλαδή η κατάντροση των σειρών του τύπου *πρότερον και ύστερον* υπό όρους αναγκαιότητας, φαίνεται να προκύπτει ευκολότερα μέσα από τις διαδικασίες της *ανθυφαίρεσης*. Επιπλέον, η μέθοδος της *ανθυφαίρεσης* είναι εκείνη που αναδεικνύει τον ρόλο των ορίων στον καθορισμό των επιμέρους μεγεθών, ενώ παράλληλα συνδέει αριθμούς και μεγέθη, μέσα από τη λογική του *μέγιστου κοινού διαιρέτη* και τον προσδιορισμό της αρχιμήδειας μονάδας. Κατά τη γνώμη μας, αυτή υποθέτουμε πως ήταν και η θεωρία την οποία είχε υπόψη του και ο Αριστοτέλης στο χωρίο ΑΥ, Α' 5. 74a 17-25.¹ Οφείλουμε βέβαια εδώ να επισημάνουμε ότι κανένα από τα μέχρι τούδε στοιχεία δεν μας παρέχει απόλυτη βεβαιότητα.

Το ζητούμενο για την έρευνά μας ήταν η βάση πάνω στην οποία ο Αριστοτέλης νομιμοποιείται να συνδέσει διαμέσου της αναλογίας τρεις διαφορετικές φυσικές πραγματικότητες, όπως είναι το *μέγεθος*, η *κίνηση* και ο *χρόνος*. Διαπιστώσαμε ότι, αν εξαιρέσουμε κάποιες ελλείψεις στην ορολογία, ο φιλόσοφος διέθετε τα απαραίτητα επιστημονικά εργαλεία που θα του επέτρεπαν να προχωρήσει στη γενίκευση αυτή, παρακάμπτοντας το αρχικό εμπόδιο της *συνέχειας* των μεγεθών και της *ασυνέχειας* που προκύπτει από την αριθμητική σύλληψή τους, με βάση πάντα την ελληνική αντίληψη για τον *αριθμό*. Έχει έτσι τη δυνατότητα, μέσω της αναλογίας, να συλλάβει και να περιγράψει σχέσεις και συνέπειες που αφορούν τόσο στο πεδίο της γεωμετρίας όσο και στο πεδίο της φυσικής ή ακόμη της ηθικής και πολιτικής οργάνωσης. Διότι η ουσία και η περαιτέρω χρησιμότητα στη θεώρηση της αναλογίας έγκειται στην εκ των προτέρων αποδοχή της ιδέας ότι *υπάρχουν στη φύση σχέσεις μεταξύ μορφών και ποσοτήτων οι οποίες δύνανται να παραμείνουν σταθερές μέσα από τη μεταβολή* (εφόσον θεωρήσουμε τον πολλαπλασιασμό ή τη διαίρεση ως μεταβολή) *και σχέσεις ομοιότητας που διατηρούνται παρότι τα ποσοτικά δεδομένα ενδέχεται να αλλάζουν κατά την εξέλιξη του γίνεσθαι*.

Στη βάση αυτή θα πρέπει, κατά τη γνώμη μας, να κατανοηθεί και η αριστοτελική θεωρία του χρόνου, ως σύλληψη δηλαδή της αριθμητικής δομής που μπορούμε να εξαγάγουμε από την κίνηση επί συνεχούς μεγέθους, μόλις βρεθεί ένας κοινός διαιρέτης.

¹ Την άποψη αυτή συμμερίζεται και ο J.-L. GARDIES [1988]: 20-23, χρησιμοποιώντας επιπλέον επιχειρήματα που βασίζονται στις διατυπώσεις των *Στοιχείων* και στην απήχηση που είχε η νέα θεωρία στις επιστημονικές εξελίξεις. Παρατηρεί δηλαδή ότι ο Ευκλείδης δεν σκέφτεται να αξιοποιήσει τις συνδυαστικές δυνατότητες της νέας θεωρίας αλλά παραθέτει ξέχωρα την πυθαγόρεια-αριθμητική και την «ευδόξεια» γεωμετρική θεωρία, σαν περιγραφές που αφορούν δύο διαφορετικά πεδία. Ο Αρχιμήδης επίσης διατηρεί τη διάκριση μεγεθών-αριθμών στα έργα του αλλά φροντίζει κάθε φορά να αναδεικνύει τις προϋποθέσεις των προτάσεών του, χωρίς να χρησιμοποιεί ποτέ το αξίωμα της 4ης αναλόγου στα θεωρήματά του (GARDIES [1997]: 164). Δεδομένου λοιπόν ότι και ο Αρχιμήδης στις εργασίες του τηρεί την ίδια στάση, διαπιστώνουμε ότι η «ευδόξεια» θεωρία παρέμεινε ανεκμετάλλευτη για τους φιλοσόφους και τους μαθηματικούς τουλάχιστον μέχρι τον 3ο αιώνα π.Χ.

ε) Η αριθμητική ακολουθία του χρόνου

Αν λάβουμε υπόψη όλα όσα ειπώθηκαν, θα πρέπει να δεχτούμε ότι η *ισομορφική* θεωρία για τον χρόνο στηρίζεται σε προόδους που είχαν επιτευχθεί σε ευρύτερους τομείς της φιλοσοφικής και επιστημονικής έρευνας, προόδους τις οποίες έρχεται να αξιοποιήσει ο Αριστοτέλης στην ερμηνεία του φυσικού γίνεσθαι. Και ναι μεν η πρόοδος στον τομέα της θεωρίας των αναλογιών είναι αδιαμφισβήτητη, ωστόσο η αμώγ γε πώς εφαρμογή της στην ανάλυση των φυσικών φαινομένων δεν είναι εκ προοιμίου επιτυχής, όχι τουλάχιστο χωρίς να εξασφαλιστούν οι σωστές αφαιρετικές προσεγγίσεις και οι σωστές προϋποθέσεις ανάλυσης. Οπωσδήποτε, στην κατεύθυνση αυτή που βλέπουμε να διανοίγεται βάδιση αργότερα ο Αρχιμήδης και πολύ αργότερα οι νεότεροι φυσικοί. Προς το παρόν, το σημαντικό για μας στοιχείο είναι ότι η θεωρία των αναλογιών παρέχει τη δυνατότητα να συνδεθούν μεταξύ τους, και μάλιστα με τρόπο σύμμετρο, τρεις φυσικές διαστάσεις: *το μέγεθος, η κίνηση και ο χρόνος*, ο τελευταίος ως όψη της κίνησης.

Το ερώτημα που τίθεται στη συνέχεια είναι: σε ποια ακριβώς όψη της κίνησης αναφερόμαστε; Μία πρώτη απάντηση στο ερώτημα θα έλεγε ότι ο χρόνος μάς δίνεται εφόσον θεωρήσουμε την κίνηση ως *συνεχή ποσότητα*, μια ιδιότητα που προκύπτει κατ' αναλογίαν του μεγέθους. Αυτό όμως δεν αρκεί. Είναι απαραίτητο η *ποσότητα* αυτή να σχηματίζεται κατ' ουσίαν σύμφωνα με τη δομή του *πρότερου και ύστερου* (Π&Υ), πράγμα που σημαίνει ότι η συνολική μορφή της κίνησης αλλά και κάθε επιμέρους φάση της θα αναπαράγουν χρονικά τη διάταξη του Π&Υ *ως έχει συντελεστεί κατά την κίνηση*. Κατ' αυτόν τον τρόπο σχηματίζεται το Π&Υ στον χρόνο, αποκρυσταλλώνοντας ουσιαστικά την ακολουθία της κίνησης.¹ Υπόκειται έτσι κανείς στον πειρασμό να θεωρήσει ότι ο χρόνος δεν είναι παρά μια μορφή *δι-ά-τ-α-ξ-η-ς* («*τάξις τις*»), όπως τον συλλαμβάνει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης σε μια πρώτη φάση της σκέψης του, διάταξη η οποία είναι εγγεγραμμένη με ουσιαστικό τρόπο στην κίνηση.² Μια διάταξη η οποία βασίζεται στους συσχετισμούς προηγούμενο-επόμενο και — σύμφωνα με τους κανόνες των ακολουθιών που αναφέραμε (A^{1-3}) — διέπεται από την ίδια αναγκαιότητα που συγκροτεί την κίνηση, έτσι ώστε ο ύστερος όρος να μην μπορεί να υπάρξει δίχως τον πρότερο. Εδώ θεωρούμε ότι έγκειται ουσιαστικά το νόημα του χρόνου ως *αριθμού*: είναι η *αριθμητική όψη του Π&Υ στην κίνηση*, η σωρευτική ανάπτυξη δηλαδή της κινητικής ακολουθίας, θεωρούμενης ως *δυνάμει αριθμούμενης* ή άλλως ως *αριθμητής* (219b 6-9). Με άλλα λόγια, πρόκειται για την αριθμητική θεώρηση του κινητικού φαινομένου ως *έκστασης* της ουσίας από τα καθαυτό όριά της.

¹ ΦΑ, Δ' 219a 18-19: «*ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν*». Το απαρέμφατο «*ἀκολουθεῖν*» εδώ δεν θα πρέπει να εννοηθεί απλώς ως «*συννοδεύει*» αλλά μάλλον ως «*συμμορφώνεται*».

² Μία καίρια επισήμανση στις *Κατηγορίες*, β. 5a 27-30: «*ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων· ὁ δὲ μὴ ἔστιν ὑπομένον, πῶς ἂν τοῦτο θέσιν τινὰ ἔχοι; ἀλλὰ μάλλον τάξιν τινὰ εἴποις ἂν ἔχειν τῷ τὸ μὲν πρότερον εἶναι τοῦ χρόνου τὸ δ' ὕστερον*». Στα συμφραζόμενα του ίδιου χωρίου παραλληλίζεται ο αριθμός με τον χρόνο και τον λόγο, στη βάση του σκεπτικού ότι τα μέρη τους δεν υφίστανται.

Αξιοσημείωτη επίσης είναι η παρατήρηση ότι ο φιλόσοφος φαίνεται να δέχεται πως το *Π&Υ* στην κίνηση είναι απροσδιόριστο, ενόσω ακόμη η κίνηση συντελείται. Η συνείδηση του χρόνου αναδύεται αμέσως μόλις διακρίνουμε το *πρότερο* από το *ύστερο*, θέτοντας έτσι όρια στην κίνηση, και εννοήσουμε κάτι άλλο ενδιάμεσα (219a 25-29). Επομένως διακρίνουμε δύο διαφορετικά «*τώρα*», αποσπώντας ένα μέρος της συνέχειας από το Όλον της κίνησης και τότε έχουμε συναίσθηση της χρονικής διάρκειας. Οι αφανείς και *δυνάμει* όροι της ακολουθίας εμφανίζονται τώρα ως δυνάμει διαιρέσεις της κίνησης ή χρονικές οριοθετήσεις. Εξάλλου η ίδια η διατύπωση «το *Π&Υ*» από μόνη της φανερώνει τη δυνατότητα μιας διαίρεσης.

Στο παραπάνω χωρίο η συνείδηση παρεμβαίνει αναδεικνύοντας την εμμένουσα ετερότητα στις κινητικές ακολουθίες και τερματίζοντας την απροσδιοριστία της συνθήκης του *Π&Υ*. Τη θεμελιώδη ετερότητα του *χρόνου* προσπαθεί να αποδώσει ο Αριστοτέλης με τον ορισμό του ως *αριθμού*, προσδίδοντας έτσι μία σήμανση μοναδικότητας στους συσχετισμούς των κινητικών φαινομένων. Και εδώ έγκειται η ουσιώδης διαφοροποίησή του από τον Μπερξόν: Ο Γάλλος φιλόσοφος συλλαμβάνει τον χρόνο μέσα από τα πράγματα, σαν αυτός, δηλαδή η *διάρκεια*, να συνιστά τη *ratio essendi* των πραγμάτων. Όστε ουσιαστικά περιγράφει τον τρόπο που η συνείδηση παράγει τον κόσμο από τον χρόνο, μέσα από αλληλοδιδασδύσεις φαινομένων και νοημάτων, την καθαρή ετερογένεια, όπως λέει ο ίδιος. Από την άλλη πλευρά, ο Έλληνας φιλόσοφος συλλαμβάνει τα πράγματα μέσα στον χρόνο, που σημαίνει ότι ο χρόνος εδώ λειτουργεί ως μία επιπλέον *ratio cognoscendi*, μία ειδικού τύπου αριθμητική όψη του κόσμου, η οποία αναδεικνύει με τη σειρά της την ετερότητα του γίνεσθαι.

Το επόμενο ερώτημα που τίθεται είναι για τι είδους *αριθμό* πρόκειται, δεδομένου ότι ο φιλόσοφος εναλλάσσει στο κείμενό του τη χρήση των εννοιών του *μέτρου* και του *αριθμού*. Δεν θα συμφωνούσαμε εδώ με την άποψη της J. ANNAS [1975], ότι δηλαδή οι δύο έννοιες μπορούν να χρησιμοποιηθούν εναλλακτικά, με βάση και το βιβλίο Ι' των *Μεταφυσικών*. Θεωρούμε σωστότερη την προσέγγιση των BOSTOCK [1980], BRAGUE [1982] και COOPE [2005], οι οποίοι τονίζουν περισσότερο τη διατακτική φύση του χρόνου ως αριθμού, η οποία δεν συνεπάγεται απαραίτητα τη δυνατότητα μέτρησής του. Αυτό διότι η μέτρηση προϋποθέτει αφενός μεν κάποιο μέτρο, αφετέρου δε τη δυνατότητα ομοιόμορφης επανάληψης και εφαρμογής του μέτρου πάνω σε δεδομένη ποσότητα. Αν και ο D. BOSTOCK [1980] εκφράζεται κάπως απόλυτα όσον αφορά τις δυνατότητες μέτρησης του χρόνου στην εποχή του Αριστοτέλη, η θέση μας θα ήταν ότι η μέτρηση καθίσταται δυνατή μόνον εφόσον ο χρόνος καταστεί σύμμετρο μέγεθος, δηλαδή εφόσον αποκτήσει αριθμητική δομή διεπόμενη από φυσική αναγκαιότητα.¹ Η φυσική αναγκαιότητα της αριθμητικής του δομής εξασφαλίζεται με την εγγραφή της — και όχι με την επιβολή της — στο φαινόμενο της κίνησης και με την κατ' επέκταση συναγωγή της από τις αρχές της κινητικής ακολουθίας, οι οποίες με τη σειρά τους υπαγορεύονται από τις πρωταρχικότερες δομές του μεγέθους. Το ρεαλιστικό αποτέλεσμα όλων αυτών είναι ότι, προκειμένου να διασχίσω την απόσταση και να φτάσω στον

¹ D. BOSTOCK [1980]: 144. Ο Μπόστοκ παραγνωρίζει τη διάδοση που γνώριζε στον ελληνικό κόσμο η επιστήμη των *ηλιοτροπειών* ή *σκιοθήριων*, για την οποία ο Εύδοξος υπήρξε ένας από τους πρωτοπόρους (δες ιδίως E. MAULA [1976] και [1979] καθώς και Παράρτημα Α' στην παρούσα μελέτη).

αντικρινό ναό που βλέπω από το παράθυρο, απαιτείται μια σειρά καθοριστικών κινήσεων και ο ανάλογος χρόνος. Στη σειρά αυτή αναγκαστικά θα προηγηθούν κάποιες κινήσεις (για παράδειγμα, θα βγω *πρώτα* από το σπίτι) και θα επακολουθήσουν άλλες (θα διασχίσω *έπειτα* την αυλή), σχηματίζοντας μια διαρκώς αυξανόμενη ακολουθία με αρχή την απόφασή μου να μεταβώ στον ναό. Πόσος χρόνος θα απαιτηθεί τελικά ώσπου να φτάσω είναι ζήτημα μέτρησης, η οποία προϋποθέτει καταρχάς ότι μπορούν να τεθούν όρια και στη συνέχεια ότι εξασφαλίζεται αναλογία στα μεγέθη και ομοιογένεια στα μέτρα τους.

Ο ίδιος ο φιλόσοφος δηλώνει εντέλει ότι στοχάζεται κατά βάση τον χρόνο ως *αριθμό κατά το μέγεθος*, όπως συμπεραίνουμε από ορισμένα κρίσιμα χωρία του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*, κατ' αναλογία δηλαδή με την ποσότητα μιας ευθείας. Επιμένει μάλιστα επανειλημμένα ότι πρόκειται για αριθμό *συνεχή* και όχι μοναδιαίο.¹ Επομένως δεν συλλαμβάνει σε καμία περίπτωση τον χρόνο σαν αποτελούμενο από μοναδιαίες ποσότητες κίνησης ή *κινήματα*, οι οποίες διαδέχονται η μία την άλλη κατά παράταξη. Τώρα πλέον, η εφαρμογή της αριθμητικής δομής για την ποσοτικοποίηση ενός συνεχούς μεγέθους δεν προκαλεί ανυπερβλήτα γνωσιολογικά προβλήματα, δεδομένου ότι η θεωρία των αναλογιών έχει προσφέρει τη δυνατότητα συμμετρίας ανάμεσα σε συνεχείς (άρρητες) και ασυνεχείς ποσότητες. Δεν θα πρέπει λοιπόν να μας προβληματίσει το γεγονός ότι στα πλαίσια μιας συνεχούς κίνησης διακρίνουμε αφαιρετικά μοναδιαίες ποσότητες, ενώ στην ουσία αυτές δεν υφίστανται. Διότι, όπως παρατηρήσαμε και νωρίτερα, η θεωρία της αναλογίας δεν απαιτεί την ύπαρξη μονάδας αλλά τη δυνατότητα *απρόσκοπτης διαίρεσης*, ώστε να καθίσταται ανά πάσα στιγμή δυνατό να προσδιοριστεί η κατάλληλη μονάδα, δηλαδή το μέτρο που θα αποδώσει τις σχέσεις μεταξύ των μεγεθών.

Κατ' αυτόν τον τρόπο θεωρούμε ότι θα πρέπει να γίνει αντιληπτή και η παρατήρηση περί *αριθμητικών ελαχίστων*, που περιλαμβάνεται στο κεφάλαιο Δ' 12 των *Φυσικών*. Το δύσκολο αυτό χωρίο του κεφαλαίου 12 ξεκινά με την πρόταση ότι «*ο ελάχιστος αριθμός, με τη γενικότερη έννοια, είναι η δυάδα*».² Εδώ όμως φαίνεται ότι κινδυνεύει να προκληθεί σύγχυση. Γι' αυτό και η παρατήρηση συμπληρώνεται ως εξής: [ενν. *ο ελάχιστος*] «*αριθμός μπορεί να υπάρχει, μπορεί και να μην υπάρχει*». Και δίνεται στη συνέχεια το παράδειγμα: όσον αφορά τη γραμμή, ελάχιστος αριθμός *ως προς το πλήθος* θα είναι οι *δύο* (2) γραμμές ή η *μία* (1). *Ως προς το μέγεθος* όμως δεν υπάρχει ελάχιστος, στο μέτρο που μία γραμμή μπορεί να διαιρεθεί απεριόριστα (220a 27-30). Συναντάμε λοιπόν πάλι τη διάσταση ανάμεσα στη *συνεχή* και την *ασυνεχή ποσότητα*, εκφρασμένη από τον φιλόσοφο με τρόπο ομολογουμένως δυσνόητο. Στην πρώτη περίπτωση αναφέρεται η εκδοχή του *αναλυτικού* ή *μοναδιαίου αριθμού*, όπου οι μονάδες είναι δεδομένες ή προϋπάρχουν. Στη δεύτερη περίπτωση, περιγράφεται ο *γενετικός* ή *άρρητος αριθμός*, όπου μένει να καθορι-

¹ ΦΑ, Δ' 11. 220a 24-26: «*ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστερον, καὶ συνεχῆς (συνεχοῦς γάρ), φανερόν*». Ο χρόνος χαρακτηρίζεται επίσης «αριθμός κατά μέγεθος» στο αμέσως επόμενο χωρίο (12. 220a 27-32· *πρβλ.* και 14. 223a 33 – b 1).

² ΦΑ, Δ' 12. 220a 27: «*ἐλάχιστος δὲ ἀριθμὸς ὁ μὲν ἀπλῶς ἐστὶν ἡ δυάς*». Πιθανότατα η συγκεκριμένη τοποθέτηση του Αριστοτέλη θα πρέπει να συσχετιστεί με μία φράση του Φιλόλαου, ο οποίος αποκαλεί τη *δυάδα* «*Χρόνου σύννευον*» (DK [44]: B20c). Η σύνδεση της φράσης με το *χρόνο* γίνεται από τον παραπομπέα, τον Ιωάννη Λαυρέντιο Λυδό (*Περὶ μηνῶν*, IV. 12).

στεί με κάποιον τρόπο η μονάδα μιας δεδομένης συνεχούς ποσότητας.¹ Το αξιοπρόσεκτο σημείο είναι ότι ο *χρόνος* εμφανίζεται εντέλει και με τις δύο εκδοχές: αν θεωρηθεί αναφορικά με το αριθμητικό πλήθος (δηλαδή με βάση προκαθορισμένη μονάδα διάρκειας), ο *ελάχιστος χρόνος* θα είναι ένας ή δύο, αν θεωρηθεί όμως σύμφωνα με το μέγεθός του (δηλαδή ως άρρητη διάρκεια που ωστόσο παραμένει μετρήσιμη), τότε δεν υπάρχει ελάχιστος χρόνος. Πρόκειται βέβαια για μια θεώρηση που αντιβαίνει στην εκ προοιμίου ύπαρξη ατομικών ποσοτήτων χρόνου (*κινήματα*), θέση την οποία ενδεχομένως υποστήριζαν οι ατομιστές φιλόσοφοι και πίσω από την οποία οχυρώνονταν ορισμένοι ρέκτες της διαλεκτικής, όπως ο Διόδωρος. Οπωσδήποτε, τα παραδείγματα που παρατίθενται από τον Αριστοτέλη στο κείμενο των *Φυσικών* δεν είναι και τα πιο πετυχημένα, διότι αφορούν ποσότητες από διακριτά πράγματα, συσκοτίζοντας έτσι την ολόπλευρη θεώρηση: «ο αριθμός αυτών των αλόγων» (220a 23-24), «τα εκατό αλόγα και οι εκατό άνθρωποι» (220b 11-12). Ωστόσο, δεν παύουν εν προκειμένω να είναι ποσότητες τις οποίες θα πρέπει να θεωρήσουμε εν όλω, αναιρώντας την ύπαρξη των ξεχωριστών μονάδων από τις οποίες αποτελούνται και οι οποίες υπάρχουν μόνο *δυνάμει*, όπως συμβαίνει και στο παράδειγμα του σωρού από κεχρί.²

Η βασική ιδέα λοιπόν είναι ότι μπορούμε να εξαγάγουμε από κάθε κίνηση την αριθμητική της όψη, με βάση την οποία μπορούμε να συγκρίνουμε κινήσεις και χρόνους. Η όψη αυτή συλλαμβάνεται εξίσου είτε ως *διακριτή* (μοναδιαία) είτε ως *συνεχής* (βάσει αναλογιών) αρίθμηση. Κατά συνέπεια η θεωρία του Σταγειρίτη πιστεύουμε ότι αποδίδεται πληρέστερα, αν ισχυριστούμε ότι αντιμετωπίζει τον χρόνο ως *ποσοτική αποτύπωση* της κίνησης, μία αριθμητικής φύσης διαφοροποίηση, η οποία συσσωρεύεται αδιάκοπα στον ορίζοντα ρευστότητας των φαινομένων, όπου εκδηλώνεται το εκάστοτε *Π&Υ*, ενώ οτιδήποτε προηγούμενο, παύει μεν ουσιαστικά να υπάρχει, από την άλλη όμως δεν παύει να επηρεάζει χρονικά και να καθορίζει την εξέλιξη, διότι συσσωρεύεται στον αριθμό. Προκύπτει δηλαδή μια ιδιαιτερότητα σ' αυτό το σημείο: τα μέρη της *κίνησης* δεν υπάρχουν, όπως δεν υπάρχουν και τα μέρη του *χρόνου*. Ο χρόνος όμως ως αριθμός τα προϋποθέτει ως ανηρημένα: για να βρισκόμαστε στο 2014, θα πρέπει να εννοηθούν όλα τα προηγούμενα έτη. Αν δεν συνεχίσουμε κάποια προηγούμενη αρίθμηση αλλά θελήσουμε να θεσπίσουμε μια νέα αρχή, απλώς θα αγνοήσουμε τις προηγούμενες φάσεις του γίνεσθαι. Ανάλογη συνθήκη ισχύει μόνο σε δύο περιπτώσεις, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη: στην περίπτωση του *αριθμού* και στην περίπτωση του *λόγου* (*Κατ.* 6. 5a 30-37). Το προηγούμενο θα υπάρχει, έστω και *δυνάμει*, στην αιχμή της κίνησης, σύμφωνα με τους κανόνες των ακολουθιών (ιδίως σύμφωνα με τον κανόνα A^3), δεδομένου ότι ούτε το *επόμενο* μπορεί να υπάρξει χωρίς το *προηγούμενο*. Ανιχνεύουμε επομένως μια σχέση αναγκαιότητας και επικαθορισμού, που συνδέει το

¹ Παραπλήσια τοποθέτηση έχουμε και στο σχόλιο του E. HUSSEY [1983]*: 160 (επί του 220a 27). Ο Χάσσεϋ παραδέχεται εδώ την επίδραση της θεωρίας του Ευδόξου, κάτι το οποίο όμως δεν αποτελεί βεβαιότητα για εμάς. Παραμένει ωστόσο εύστοχη η παρατήρησή του ότι ο Αριστοτέλης αποκλείει τη χρήση κλασμάτων υπό μορφήν αριθμών.

² Αναφερόμαστε στην αντίδραση του Αριστοτέλη απέναντι στον ισχυρισμό που ο Ζήνων υποτίθεται ότι απηύθυνε στον Πρωταγόρα, ότι δηλαδή, αν παράγει θόρυβο η πώση όλου του σωρού, τότε θα πρέπει να θορυβεί και οποιοδήποτε μέρος του (*ΦΑ*, Η' 5. 250a 19-28). Είδαμε νωρίτερα ότι το συγκεκριμένο πρόβλημα αντιμετωπίζεται από τον Αριστοτέλη μέσα από το ζεύγος *δυνάμει* και *ενεργεία*: είναι το σύνολο που παράγει την ηχητική ισχύ και όχι το μέρος.

παρόν και το μέλλον της κίνησης με το παρελθόν.¹ Πρόκειται λοιπόν για ένα είδος αναγκαίας μνήμης, που συνίσταται στη διαδικασία συσώρευσης του χρόνου ως αριθμού. Επομένως ο χρόνος είναι ποσότητα αλλά *διεταγμένη ποσότητα*, η οποία αποδίδει σαφή διεύθυνση.

*
* *
*

Το προτελευταίο ερώτημα που θα θέσουμε στην παρούσα ενότητα εστιάζει στην επιλογή του Αριστοτέλη να συναρτήσει τον *χρόνο* με τον *αριθμό*. Για ποιον σκοπό άραγε επιλέχθηκε η σύνδεση αυτή; Το ερώτημα είναι δύσκολο να απαντηθεί, ωστόσο θα προτείνουμε μία απάντηση η οποία θεωρούμε ότι είναι η πλέον ενδεδειγμένη, με βάση τις νεότερες εργασίες πάνω στο ζήτημα.

Όπως από την αρχή του παρόντος κεφαλαίου έχουμε υποστηρίξει, βασική επιδίωξη του Αριστοτέλη στην πραγμάτευση του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* είναι να συγκροτήσει μια ολοκληρωμένη θεωρητική προσέγγιση η οποία θα εξηγήει το φαινόμενο του *χρόνου* με όρους οι οποίοι θα εγγράφουν απρόσκοπτα το φαινόμενο αυτό στο πεδίο ερεύνης της φυσικής φιλοσοφίας, και εννοούμε τη φυσική φιλοσοφία υπό αριστοτελικούς όρους. Εφόσον η φυσική φιλοσοφία αποσκοπεί κατά κύριο λόγο στην κατανόηση του γίνεσθαι, το αριστοτελικό σχέδιο εξυπηρετείται στον βαθμό που ο *χρόνος* συνδέεται με την *κίνηση*, μέσω της ισομορφικής θεωρίας που προσπαθήσαμε να περιγράψουμε στις προηγούμενες ενότητες. Παραμένει ωστόσο μια εκδοχή του χρόνου την οποία ο φιλόσοφος δεν αρνείται και η οποία υπερβαίνει την έννοια της ποσοτικής θεώρησης που ασκείται πάνω σε μια συγκεκριμένη κινητική εκδήλωση. Πρόκειται για την έννοια του άπειρου και παγκόσμιου χρόνου, ο οποίος περιλαμβάνει στην επικράτειά του όλες τις επίγειες κινήσεις και, κατά συνέπεια, όλες τις επιμέρους χρονικότητες. Τίθεται λοιπόν καταρχάς το ζήτημα πώς θα νομιμοποιηθεί η ύπαρξη ενός τέτοιου συμπαντικού μεγέθους στα πλαίσια της φυσικής φιλοσοφίας, από τη στιγμή μάλιστα που γνωρίζουμε τις προηγούμενες θεωρήσεις όσων τοποθετούσαν το χρόνο στην απώτερη σφαίρα του κόσμου. Κατά δεύτερο λόγο, τίθεται και το ζήτημα συνάφειας των επιμέρους χρονικών ποσοτήτων, σε σχέση και με τις κινήσεις στις οποίες αντιστοιχούν, ώστε να μπορεί να υπάρξει *γνώση του χρόνου*, προγραμματισμός, συντονισμός ή συγχρονισμός, ταυτοχρονία, ακόμη και έγκυρη χρονομέτρηση.

Η ιδέα πιστεύουμε ότι υπάρχει ήδη από τις *Κατηγορίες*, αν και σε ασαφή μορφή. Ο *αριθμός* και ο *λόγος* παρουσιάζουν παραπλήσιες ιδιότητες με τον *χρόνο*, αποτελούν δηλαδή μορφές διάταξης των οποίων τα μέρη δεν υπάρχουν παρά σε δυναμική μορφή. Για παράδειγμα, ο αριθμός 523 μας υποβάλλει την ιδέα μιας *δομής* όπου υπάρχουν ως ανηρημένα

¹ Η αναγκαιότητα αυτή διαπιστώνεται κατά κανόνα *εκ των υστέρων* και δεν δεσμεύει απαραίτητα το μέλλον, διότι τα ενδεχόμενα μπορεί να είναι περισσότερα και επομένως λειτουργεί ο παράγοντας που ονομάζουμε *τύχη*. Αυτό που *ήδη* συνέβη όμως δεν μπορεί να αλλάξει, ούτε κι αν το θελήσει ο ίδιος ο θεός, όπως δηλώνεται κατηγορηματικά στα *Ηθικά Νικομάχεια* (*HN*, Ζ' 2. 1139b 10-13), με την επίκληση των στίχων του τραγικού ποιητή Αγάθωνα.

μέρη πεντακόσιες είκοσι τρεις μονάδες ή θέσεις.¹ Ο *αριθμός* και ο *χρόνος* (ενδεχομένως και ο *λόγος*, αλλά ίσως όχι με τη μορφή της ομιλίας) μοιράζονται μάλιστα και μια άλλη ιδιότητα: δύνανται να έχουν καθολική εμβέλεια. Όπως είδαμε νωρίτερα στην ανάλυση του βιβλίου Ε' των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο *αριθμός* μπορεί να αποτελέσει μία γέφυρα συμμετρίας και συσχετισμού ανάμεσα σε μεγέθη, τα οποία ενδέχεται να είναι ανόμοια ή και ανομοιογενή. Μιλάμε εδώ για τον *αριθμό* στη γενική του έννοια, η οποία περιλαμβάνει και τον *αριθμό κατά μέγεθος* (όπως προσδιορίζεται στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*) και όχι απλώς τον *μοναδιαίο*. Επιπλέον όμως ο *αριθμός* εμφανίζει τη διάταξη εκείνη της ακολουθίας και του σαφή προσανατολισμού, στοιχείο το οποίο αποδείχτηκε ουσιώδες για την εκδήλωση της *κίνησης*. Η αφηρημένη αριθμητική τάξη οργανώνεται πράγματι με βάση το κριτήριο του *προηγούμενου* και του *επόμενου*, στο οποίο αποδίδεται τέτοια αναγκαιότητα, ώστε να αναγνωρίζεται με καθολικό τρόπο η ισχύς της αριθμητικής διάταξης.

Επιπλέον, η αριστοτελική θεωρία θα εξαντλούνταν πολύ γρήγορα αν παρέμενε στην περιγραφή ενός *χρόνου* ο οποίος θα λειτουργούσε μόνον ως ένας επιμέρους ποσοτικός χάρτης εντός των ορίων μιας συγκεκριμένης κίνησης. Απαιτείται εξάλλου η δυνατότητα ενός *συμπαντικού, ανεξάντλητου και ομοιόμορφου χρόνου*, οποίος θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως μέγεθος αναφοράς και σύγκρισης, δηλαδή ως *μέτρο* για όλες τις κινήσεις. Τα χαρακτηριστικά που πρέπει να εμφανίζει αυτός ο χρόνος εξηγούνται ως εξής: *Πρώτον*, πρέπει να είναι συμπαντικός, προκειμένου να μπορεί να συμπεριλάβει όλες τις επίγειες χρονίζουσες κινήσεις. *Δεύτερον*, απαιτείται να είναι ανεξάντλητος, διότι ο κόσμος είναι αιώνιος και παράγει διαρκώς κινήσεις. *Τρίτον*, πρέπει να είναι ομοιόμορφος, διότι μόνον έτσι θα μπορεί να χρησιμεύσει ως υπόδειγμα και μέτρο σύγκρισης, δεδομένου ότι οι επιμέρους κινήσεις μπορεί να είναι ακανόνιστες και αυξομειούμενης επιτάχυνσης. *Συμπαντικός, ανεξάντλητος και ομοιόμορφος* είναι βέβαια κατηγορήματα που θα ταίριαζαν κάλλιστα και στον αριθμό, θεωρούμενο ως αφηρημένη και ανεξάρτητη οντότητα από την πλατωνική φιλοσοφία. Εφόσον λοιπόν ήδη προϋπήρχε η θεώρηση του ουράνιου χρόνου, τόσο στενά συνδεδεμένου και με την καθημερινή ζωή των ανθρώπων, αυτό που μας προσφέρει ο Αριστοτέλης είναι η ενοποιημένη φυσική θεωρία του *χρόνου* από την επίγεια ως την ουράνια κλίμακα, που αποτελεί εντέλει μια ειδική αριθμητική έκφραση της κίνησης με καθολική ισχύ.

Θα επιμείνουμε εδώ στην επανάληψη ενός πολύ κρίσιμου σημείου: η αριστοτελική ανάλυση προσεγγίζει τον χρόνο όχι υπό την έννοια του *a priori απόλυτου αριθμού* αλλά υπό την έννοια του *αριθμούμενου αριθμού*, του οποίου η μονάδα ενδέχεται να παραμένει απροσδιόριστη ή άρρητη. Ένας τέτοιου είδους αριθμός προκύπτει *a posteriori* ως αφαίρεση από συνεχές φυσικό μέγεθος ή σώμα, που σημαίνει ότι ανήκει ή αναφέρεται απαραίτητα σε κάποιο φυσικό μέγεθος ή σώμα. Η συγκεκριμένη ανάλυση υπαγορεύει στον μελετητή τη μεθοδολογική ανάγκη να μελετήσει τα κινητικά φαινόμενα παρατηρώντας τους συσχετισμούς που ξεδιπλώνονται κατά την εξέλιξή τους και να επιφυλαχθεί από αυθαίρετες κρίσεις. Εφόσον δε τα *μεγέθη* και οι *κινήσεις* αποτελούν συνεχή φυσικά μεγέθη, οι συσχετισμοί που μπορούν να προκύψουν στα πλαίσια μιας φυσικής έρευνας θα εξυπηρετηθούν κυ-

¹ Όπως επισημαίνει και ο R. BRAGUE [1982], ένας αριθμός είναι προπάντων μία δομή, μια συνάθροιση (σελ. 137 και σημ. 67).

ρίως από αναλογίες γεωμετρικού τύπου, όπως υποστηρίχθηκε και νωρίτερα, με αφορμή το Ε' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*.

*
* *

Απομένει όμως ακόμη ένα πρόβλημα, προκειμένου να ολοκληρωθεί το βασικό πλαίσιο για την αριστοτελική θεωρία της αριθμητικής φύσης του χρόνου. Η συμπαντική διάσταση του χρόνου να μεν εξασφαλίζει την ύπαρξη ενός σταθερού συγκριτικού μεγέθους, αυτό όμως δεν εξασφαλίζει από μόνο του τη διαδικασία της σύγκρισης. Ας επικαλεστούμε ένα παράδειγμα. Έστω ότι θα ήθελα να ξέρω πόση ώρα κοιμήθηκα το μεσημέρι που πέρασε. Για να το μάθω, θα πρέπει να εργαστώ πάνω στη διάρκεια του ύπνου γνωρίζοντας από πότε ξεκινά μέχρι πότε σταματά. Αυτό όμως δεν μπορώ να το κάνω παρά σε συνάρτηση με κάποια άλλη κινητική διάρκεια, η οποία να καλύπτει όλη τη διάρκεια του ύπνου μου. Έστω ότι κοιμόμουνά τόσο χρόνο όσο χρειάστηκε η Ερωφίλη για να μελετήσει τα μαθηματικά της. Κατά καθολικό μέτρο, κοιμήθηκα ένα εικοστό τέταρτο της περιγείας ηλιακής κίνησης (υπό αριστοτελική και καθημερινή προοπτική). Σε ποια βάση όμως ισχύει η αναλογική ισότητα: διάρκεια ύπνου = διάρκεια μελέτης Ερωφίλης = 1 : 24 της ηλιακής περιφοράς;

Όπως ειπώθηκε προηγουμένως, η αναλογία ουσιαστικά είναι μια πράξη εξίσωσης διαιρητικών πράξεων. Προκειμένου λοιπόν να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα της ασυμμετρίας των φυσικών κινήσεων συνολικά, θα πρέπει να καταστούν σύμμετρα όλων των ειδών τα κινητικά μεγέθη, κι αυτό συνεπάγεται τη δυνατότητα ένταξής τους σε αναλογικούς συσχετισμούς. Υπάρχει βέβαια ένα μέγεθος το οποίο μπορεί να χρησιμεύσει ως κοινή αναφορά όλων των επίγειων κινήσεων, ικανό να δεχτεί κάθε μέτρο σύγκρισης που θα επιλέξουμε: οι ουράνιες κινητικές περιφορές και ο απορρέων χρόνος. Έχουμε αποφύγει όμως συστηματικά μέχρι τώρα να αναφερθούμε στον όρο που καθιστά δυνατή την οικουμενική συμμετρία των κινήσεων, δηλαδή την *τ α υ τ ο χ ρ ο ν ί α*. Η ιδέα είναι ότι η ρίζα της συμμετρίας που διαπιστώνεται μέσα από τις αναλογίες των διαφόρων χρόνων θα πρέπει να προκύπτει μέσα από την απανταχού δυνατότητα καθολικής τομής όλων των χρόνων. Αναζητάμε δηλαδή αυτή τη φορά τον *ελάχιστο κοινό διαιρέτη όλων των κινήσεων*, έναν όρο απαραίτητο προκειμένου να καταστούν έγκυρες ή σύμμετρες όλες οι δυνατές αναλογίες και οι συσχετισμοί μεταξύ των διαφόρων τύπων κινήσεων και των αντίστοιχων χρόνων. Αυτό σημαίνει ότι εάν διαιρεθεί η διάρκεια της ζωής μου σε διάρκεια ύπνου (Υ), τότε θα υπάρξει δυνατότητα αντίστοιχου επιμερισμού στη ζωή της Ερωφίλης σε διάρκεια μελέτης (Μ), ώστε με τον ανάλογο επιμερισμό της μέρας (Ω) να βρεθεί αν ισχύει η ζητούμενη σχέση: $Υ / Ω = Μ / Ω$. Η γνώμη μας είναι ότι το ρόλο του *ελάχιστου κοινού διαιρέτη* καλείται να αναλάβει το *τώρα* (*νύν*), εξασφαλίζοντας έτσι τη δυνατότητα συμμετρίας κάθε είδους κίνησης με την απανταχού παρουσία του σε κάθε διάρκεια. Γι' αυτόν τον λόγο άλλωστε απαιτείται η θεώρηση της κίνησης στη γενική της μορφή, όπως είδαμε.

Εάν η θεώρηση του *τώρα* ως *ελάχιστου κοινού διαιρέτη* ισχύει, τότε θα πρέπει να αναμένουμε τις εξής συνέπειες: α) Το *τώρα* θα διαδραματίσει κεντρικό ρόλο στην αριστο-

τελική χρονική θεωρία, για τον πρόσθετο λόγο ότι μόνον αυτό φαίνεται να υπάρχει από τα μέρη του *χρόνου*, αν και ουσιαστικά δεν αποτελεί παρά ένα όριο ή μια *δυνάμει* διαίρεση. β) Το *τώρα* προσφέρει τη δυνατότητα δυνητικής διαίρεσης κάθε μορφής κίνησης οποτεδήποτε χρειαστεί, κατά συνέπεια θα είναι αυτό στο οποίο βασίζονται οι χρονικές αναλογίες και επομένως το *τώρα* θα συνιστά τον χρόνο ως *αριθμό* της κίνησης. Ώστε λειτουργώντας ως *όριο (πέρας)*, το *τώρα* αριθμεί την κίνηση διαιρώντας την. γ) Κατά κάποιον τρόπο, επομένως, εφόσον το *τώρα* λειτουργεί ως κοινός διαιρέτης όλων των αριθμητικών διαρκειών, καθιστώντας τες σύμμετρες, θα λειτουργεί και σαν ένα είδος ελάχιστης *μονάδας* στα πλαίσια του *αριθμού κατά το μέγεθος* — μία μονάδα αδιαίρετη, σχεδόν ανύπαρκτη. δ) Το *τώρα* πιθανότατα να δίνεται από τη συνείδηση και μόνο, ή, εν πάση περιπτώσει, η συνείδηση του *τώρα* ενδέχεται να αποτελεί τη λυδία λίθο της συνείδησης του χρόνου, διότι αυτή είναι η συνθήκη που καθιστά σύμμετρες όλες τις μορφές της χρονικής εμπειρίας.

Ελπίζουμε, με βάση τους παραπάνω συλλογισμούς, να κατέστη φανερή η αναγκαιότητα που οδηγεί την αριστοτελική ανάλυση του χρόνου να εκβάλλει στη χρονική δομή του *τώρα*, αναγορεύοντάς τη σε βασικό της στοιχείο. Η αριστοτελική θεωρία του χρόνου, συνεπώς, δεν μπορεί να ολοκληρωθεί, αν δεν συζητηθεί σε βάθος και αυτό το σημαντικό δομικό στοιχείο της.

B3.3.5 Η οριακή ύπαρξη του χρόνου: το *τώρα* (*νῦν*)

Η θεωρητική σύλληψη του *τώρα* (*νῦν*) καταλήγει να είναι ίσως η πιο διαλεκτική απόπειρα σε ολόκληρη την αριστοτελική φιλοσοφία.¹ Και αυτό διότι από την κομβική αυτήν έννοια εξαρτώνται πλήθος αντινομίες, οι οποίες θα μπορούσαν να εκληφθούν και ως αντιφάσεις. Για να διαπιστώσει κανείς άμεσα πόσο αντιφατική καθίσταται η έννοια του *τώρα*, αρκεί να διατρέξει εν τάχει τις εναντιότητες που ανακινούνται κατά την προσπάθεια ανάλυσης της έννοιας αυτής από τον Αριστοτέλη:

- α) Το *τώρα* αποτελεί μια μεσότητα. Τούτο σημαίνει πρώτα-πρώτα ότι συνεχεί τον χρόνο, με την έννοια ότι συνδέει μεταξύ τους τα μέρη του, το *παρελθόν* με το *μέλλον*. Συνάμα όμως το *τώρα* διαίρει δύναμει τον χρόνο, επιτελώντας διπλή λειτουργία: αφενός διακρίνει το εκάστοτε *παρελθόν* από το *μέλλον* και αφετέρου λειτουργεί ως *διαιρέτης*, με την έννοια ότι ανά πάσα στιγμή — δηλαδή ανά παν *τώρα* — μπορεί να τεθεί ένα όριο στον χρόνο, ώστε να οριστεί μία πεπερασμένη διάρκεια ή μία κίνηση.
- β) Το *τώρα* είναι μια διάστατη χρονική δομή, μια τομή στη χρονική συνέχεια, η οποία δεν περιλαμβάνει καθόλου διάρκεια. Το *τώρα* ωστόσο ορίζει συνεχόμενες χρονικές διάρκειες, οι οποίες μπορούν να χρησιμεύσουν ως μέτρα για την κίνηση ή τον χρόνο. Επίσης αριθμεί τον χρόνο, με την έννοια ότι όταν χρονολογούμε, ουσιαστικά δεν κάνουμε άλλο από το να διευθετούμε μία σειρά από *τώρα* προς το παρελθόν ή το μέλλον, σύμφωνα με τους όρους μιας ακολουθίας πρότερου-ύστερου.
- γ) Το *τώρα* είναι κάθε φορά διαφορετικό αλλά και ίδιο. Είναι κάθε φορά *διαφορετικό*, δεδομένου ότι ο χρόνος ακολουθεί την κίνηση και, γενικότερα, το γίνεσθαι του κόσμου, το οποίο είναι ακατάπαυστο. Αλλά είναι και κάθε φορά *ίδιο*, στο μέτρο που μπορούμε να το επικαλούμαστε ξανά και ξανά, εμμένοντας στην αιχμή του χρόνου, ή να ανιχνεύουμε το αποτύπωμά του σε κάποια παρωχημένη χρονική διάρκεια.
- δ) Το *τώρα* ανήκει ως όριο στη μορφή της συγκεκριμένης κίνησης, δεδομένου ότι ο χρόνος νοείται κάθε φορά ως η αριθμητική όψη της κίνησης. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, το *τώρα* δεν ανήκει σε καμία επιμέρους κίνηση αλλά

¹ Ας σημειωθεί, παρεμπιπτόντως, ότι από γραμματική άποψη το *νῦν* ανήκει στα χρονικά επιρρήματα, χρησιμοποιείται όμως συστηματικά από τον Αριστοτέλη ως έναρθρο ουδέτερο (*τὸ νῦν*) και άρα ουσιαστικοποιείται. Αντιστοιχεί βέβαια στο δικό μας *τώρα*, εφόσον νοηθεί ως το πλέον άμεσο παρόν, καταλήγει όμως μετά τη λογική ανάλυση να δηλώνει μια αδιαίρετη και φευγαλέα χρονική στιγμή, η οποία ωστόσο δεν προσδιορίζεται τόσο ποσοτικά όσο λειτουργικά, δηλαδή ως *δυνάμει* μεσότητα.

είναι κ α θ ο λ ι κ ό , αναφέρεται δηλαδή στον συμπαντικό χρόνο, ο οποίος είναι ίδιος και μοναδικός για όλες τις επιμέρους κινήσεις.

Αναμφίβολα, τα παραπάνω σημεία συνιστούν ισάριθμες δυσκολίες για την κατανόηση της αριστοτελικής θεωρίας. Ίσως όμως η βασικότερη δυσχέρεια που έχει να αντιμετωπίσει ο μελετητής να είναι ο κίνδυνος της *ταυτολογίας*, δηλαδή το ενδεχόμενο σύμπτωσης των εννοιών του *χρόνου* και του *τώρα*. Ο κίνδυνος είναι υπαρκτός, αν λάβουμε καταρχάς υπόψη ότι η συνθήκη του *τώρα* αναγνωρίζεται από τον Αριστοτέλη ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ίδια την ύπαρξη του *χρόνου*. Κατά δεύτερο λόγο, η ύπαρξη του χρόνου φαίνεται να συμπυκνώνεται ουσιαστικά στη συνθήκη του *τώρα*, η οποία συνοψίζει και επαναλαμβάνει τα αριθμητικά χαρακτηριστικά του. Με βάση τις παρατηρήσεις αυτές, το αριστοτελικό επιχείρημα δείχνει να είναι κυκλικό: ο χρόνος βασίζεται στο *τώρα*, το οποίο φαίνεται να αναλαμβάνει κάποια από τα χαρακτηριστικά του χρόνου. Επομένως, θα πρέπει να εξετάσουμε κατά πόσο οι δύο έννοιες διαφοροποιούνται, ενώ κάθε απόπειρα διαφοροποίησης των δύο εννοιών θα πρέπει ταυτόχρονα να περιγράψει και τη σχέση αναγκαιότητας που τις συνδέει.

Έχοντας λοιπόν κατά νου τις παραπάνω δυσχέρειες, θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να συγκεντρώσουμε τις περιγραφές και τις διάσπαρτες αναφορές στο *τώρα*, όπως ανιχνεύονται στα αριστοτελικά κείμενα, προκειμένου να δούμε με ποιον τρόπο μπορούν να συνδυαστούν, ώστε να συγκροτήσουν μια συνεκτική θεώρηση. Η ερμηνεία μας θα επιμείνει ιδιαίτερα αφενός στον προσδιορισμό της μοναδικότητας του *τώρα* και αφετέρου στη διασαφήνιση της συνδυαστικής-διαιρετικής λειτουργίας που επιτελεί, στα πλαίσια της χρονικής συνέχειας. Ελπίζουμε έτσι να αναδειχθεί με ανάγλυφο τρόπο η πολυδιάστατη και καιρία σημασία της έννοιας του *τώρα* για ολόκληρη την περί *χρόνου* θεωρία που αναπτύσσεται στα φυσικά κείμενα του Αριστοτέλη.

α) Το «τώρα» ως μεσότητα

Εστίασαμε νωρίτερα την προσοχή μας σε ένα πρόβλημα που ο Αριστοτέλης επισήμανε στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα, δηλαδή το γεγονός ότι ο χρόνος δεν υπήρχε από πάντα, όπως υποστήριζαν *όλοι* οι προηγούμενοι φιλόσοφοι — αναφέρεται στο σημείο αυτό ως παράδειγμα ο Δημόκριτος, όμως θα πρέπει να επισημάνουμε ότι υπήρχε τουλάχιστον ισχυρή μυθολογική και ορφική παράδοση για τη γέννηση του χρόνου — αλλά δημιουργήθηκε ταυτόχρονα («*ἄμα*», 37d) με την οργάνωση του ουρανού.¹ Ας προσπαθήσουμε να εξετάσουμε με περισσότερη προσοχή την απάντηση του Αριστοτέλη:

¹ Παράβαλε και ΦΑ, Θ' 1. 251b 14-19 (= DK [68]: A71): το σημείο αυτό σπεύδει να υποστηρίξει και ο Σιμπλίκιος στα σχόλιά του (κατά DIELS [1895]*: 1153. 22). Ωστόσο η κατάταξη του Δημόκριτου στους υποστηρικτές του «αγέννητου» χρόνου θα πρέπει να αντιμετωπιστεί με σκεπτικισμό, αν λάβουμε υπόψη, πρώτον, ότι οι Ατομικοί θεωρούσαν πιθανή την ύπαρξη άπειρων κόσμων (και γεννητών και φθαρτών), δεύτερον, ότι δεν αναγνώριζαν άλλη ουσία πέρα από τα άτομα και το κενό (κατά Διογένη Λαέρτιο, *Βίοι...* Ι' 44 = DK [68]: A1). Μια μαρτυρία επίσης του Σέξτου Εμπειρικού, την οποία συνδυάζει με

«Αν λοιπόν είναι αδύνατο και να υπάρξει και να νοηθεί χρόνος χωρίς το τώρα, το δε τώρα είναι ένα είδος με σ ό τ η τ α ς , περιλαμβάνοντας συνάμα («ἔχον ἄμα») αρχή και τέλος, από τη μια την αρχή του μέλλοντος και από την άλλη το τέλος του παρελθόντος χρόνου, τότε είναι αναγκαίο να υπάρξει πάντοτε χρόνος.»¹

Στο παραπάνω χωρίο από το βιβλίο Θ' των *Φυσικών* δεν εκφράζεται κάποια διαφορετική θεώρηση σε σχέση με τη βασική ανάλυση του βιβλίου Δ'. Το κείμενο διατείνεται ξεκάθαρα αφενός πως είναι αδύνατο να υπάρξει και να νοηθεί ο χρόνος χωρίς το *τώρα* και αφετέρου πως το *τώρα* εγγυάται την αιωνιότητα του χρόνου. Ξεκινώντας από αυτήν τη βασική ιδέα, θα λέγαμε ότι το θεμέλιο της αριστοτελικής σύλληψης του χρόνου καθίσταται η ιδιότητα που αποκαλεί « με σ ό τ η τ α τ ο υ ν ὄ ν » , δηλαδή η έννοια που στα νέα ελληνικά θα ισοδυναμούσε με το *τώρα*, συνοψίζοντας, όπως θα δούμε, στο νόημά της αφενός την ιδέα του *παρόντος* και αφετέρου εκείνην της *χρονικής στιγμής*. Θα εξηγήσουμε παρακάτω γιατί ο Αριστοτέλης δεν επιμένει στη διάκριση αυτών των δύο εκδοχών.

Η εν λόγω *μεσότητα* νοείται στο παραπάνω απόσπασμα ως ταυτόχρονη *διπλή λειτουργία*, η οποία παράγει ανελλιπώς την ύπαρξη στο χρόνο: το εκάστοτε *τώρα-παρόν* αποτελεί ταυτόχρονα αρχή και τέλος, αφετηρία του επόμενου χρόνου και τέρμα του προηγούμενου. Από την άποψη του μελετητή της αριστοτελικής φιλοσοφίας, δικαιολογούμε αν ισχυριστούμε ότι το *νὺν* ως *μεσότητα* ανήκει σ' εκείνο το είδος των αριστοτελικών εννοιών που χρησιμοποιούνται για να γεφυρώσουν μια εναντιότητα. Αυτού του είδους οι έννοιες εμφανίζονται συνήθως στο μέσο μιας εναντίωσης και βοηθούν να συγκροτηθεί μία κομβική ισορροπία ανάμεσα σε δύο αντίθετους όρους, επιτρέποντας έτσι την ταυτόχρονη συνύπαρξη μιας συνέχειας και μιας διάκρισης.² Η *μεσότητα* λοιπόν *συνέχει* δύο μέρη, που σημαίνει

την επικούρεια ατομική παράδοση, χαρακτηρίζει τον χρόνο ως «*φάντασμα*» της μέρας και της νύχτας (DK [68]: A72), μια φαντασία δηλαδή, την οποία γεννά η εναλλαγή των ουράνιων περιφορών.

¹ ΦΑ, Θ' 1. 251b 19-23: «*εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἄμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον*». Ο Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ [1972]*: 240 αποδίδει την αρχική δευτερεύουσα ως αιτιολογική («Αφού λοιπόν...»), ενώ η απόδοση του Β. ΚΑΛΦΑ [2015]*: 557 είναι παραπλήσια με τη δική μας. Ο συλλογισμός του Αριστοτέλη σ' αυτό το σημείο αναπτύσσεται μέχρι τη σειρά 251b 28. Για την αλληλένδετη σχέση ύπαρξης του *νὺν* με τον χρόνο, δες και ΦΑ, Δ' 11. 219b 33 – 220a 1. Η ιδέα του *τώρα* ως χρονικής μεσότητας διαφαίνεται και στην πραγματεία *Περὶ ἑρμηνείας*, όπου τα ρήματα ορίζονται ως έκφραση του παρόντος («*τὸ νῦν ὑπάρχειν*», 3. 16b 9-10), ενώ οι «*πτώσεις*» (= οι διάφοροι χρονικοί ρηματικοί τύποι) τους ορίζονται ως εκφράσεις του «*πέριξ χρόνου*» (16b 18-19).

² Στην πραγματεία *Περὶ ψυχῆς* ανάλογος ρόλος αποδίδεται τόσο στην αίσθηση στο σύνολό της όσο και στη λειτουργία των επιμέρους αισθήσεων, καθώς και στο *ενδιάμεσο υλικό* της αισθητηριακής λειτουργίας (δες ΠΨ, Β' 11. 424a 4-5, 12. 424b 1-2· Γ' 7. 431a 11 και 18-20, 13. 435b 21-22). Η έννοια της *μεσότητας* διαδραματίζει επίσης σημαντικό ρόλο στην ηθική θεωρία του Αριστοτέλη, προκειμένου να προσδιοριστεί η «αρετή» ως *μεσότητα* ανάμεσα σε ζεύγη αντιθετικών καταστάσεων, οι οποίες δεν παύουν να έχουν και φυσική διάσταση (δες ΗΝ, Β' 2 και 7). Επίσης, στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών* παραλληλίζεται ρητά το *νὺν* με το *σημείο (στιγμή)*, με κριτήριο ακριβώς τη λειτουργία τους: και τα δύο συνέχουν ένα μέγεθος και συνάμα το ορίζουν (ΦΑ, Δ' 11. 220a 10-11). Ο G. ROMEYER-DHERBEY [1987]: 374, δοκιμάζει να κατηγοριοποιήσει τις έννοιες αυτές ως «αμφίπλευρες» ή «επαμφοτερίζουσες» (*concepts bifaces*), έχοντας προφανώς υπόψη του τον ρωμαϊκό θεό Ιανό. Νομίζω ότι ο χαρακτηρισμός «διαλεκτικές» θα ταίριαζε καλύτερα στα πράγματα.

ότι τα συνδέει, και ταυτόχρονα τα *διακρίνει* (ορίζει), που σημαίνει ότι επιτρέπει κάποιον βαθμό αυτονομίας και διαφοροποίησης. Από την άποψη της διαλεκτικής και επιστρατεύοντας πλατωνική ορολογία, θα λέγαμε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο ο Αριστοτέλης προσπαθεί μέσα από μία έννοια να εκφράσει την *ταυτότητα* και τη *διαφορά* στον χρόνο.

Η τελευταία παρατήρηση έχει την ιδιαίτερη σημασία της, καθώς μας οδηγεί να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης αντιπαράθεται στην πλατωνική σύλληψη του χρόνου, προτάσσοντας ταυτόχρονα τη δική του αρχή σκέψης. Η διαφορά των δύο προσεγγίσεων, πλατωνικής και αριστοτελικής, γίνεται τώρα πιο φανερή: Ο Πλάτων υποστηρίζει στον *Τίμαιο* την *εκ γενετής* αλληλουχία της ουράνιας σφαίρας και του χρόνου, ως κοσμική αντανάκλαση («*εικόνα*») της ψυχής του αιώνιου όντος. Μια μεγαλειώδης βέβαια σύλληψη, η οποία όμως μόνο καταχρηστικά μεταδίδει τη χρονικότητά της στον επίγειο κόσμο. Ακόμη και αν δεν λάβουμε υπόψη κατά γράμμα όσα λέγονται στον *Τίμαιο* για τη γέννηση του χρόνου, πάλι το πρόβλημα της ασυμμετρίας ανάμεσα στον επίγειο και τον ουράνιο κόσμο παραμένει.¹ Ο Αριστοτέλης, από την πλευρά του, στρέφεται στο *τώρα* (*νῦν*) ως έκφραση της αιωνιότητας και της συμμετρίας του χρόνου καθαυτού, επομένως και της κίνησης, επομένως (προσθέτουμε εμείς) και του κόσμου.²

Σε αναλυτική μορφή το επιχείρημα του Αριστοτέλη διατείνεται ότι: εφόσον (*α*) κ ά - θ ε φ ο ρ ά που αναφερόμαστε στον *χρόνο* δημιουργείται αυτομάτως αυτή η συνθήκη *μεσότητας* των χρονικών ακολουθιών και εφόσον (*β*) κάθε φυσική ύπαρξη που ενέχει κινητική δυναμικότητα δεν γίνεται παρά να χρονισθεί, τουτέστιν, να συμπεριληφθεί στη χρονική ροή («*έν χρόνω είναι*»), και εφόσον, τέλος, (*γ*) υπάρχει ένα ακατάπαυστο γίνεσθαι στον κόσμο, τότε εύλογα συνεπάγεται ότι ο χρόνος θα πρέπει να είναι αιώνιος. Το επιχείρημα μπορεί να γίνει αποδεκτό μόνο με τους όρους της αριστοτελικής φιλοσοφίας, η οποία δέχεται την εξάρτηση του χρόνου από την κίνηση και θεωρεί επίσης ότι υπάρχουν στον κόσμο αιώνιες κινήσεις.

Το επόμενο βήμα για τον Σταγειρίτη είναι η συνθήκη αυτή να προβληθεί σε όλη την επικράτεια του χρόνου: όπως δηλώνεται ξεκάθαρα στο κείμενο, χωρίς το *νῦν* δεν μπορεί ούτε να υπάρξει ούτε να νοηθεί οποιαδήποτε χρονική διάρκεια. Αποτελεί δηλαδή προϋπόθεση, συνάμα οντολογική και γνωσιολογική («*είναι και νοῆσαι*»). Γι' αυτό, στη συνέχεια του ίδιου κειμένου, ο φιλόσοφος γενικεύει την τοποθέτησή του λέγοντας ότι «*τίποτα δεν μπορεί να ληφθεί στον χρόνο ανεξάρτητα από το νῦν*».³ Κατά την άποψή μας, η θέση σημαίνει

¹ Αν και κατά πόσο η αφήγηση του *Τίμαιου* θα πρέπει να εκληφθεί ως ισχύουσα, είναι ένα ζήτημα με μεγάλη ιστορία. Ο Gr. VLASTOS [1939]: 383, επεσήμανε την ύπαρξη μιας παράδοσης που ανάγεται στον Ξενοκράτη και η οποία θέλει την αφήγηση λογικά ισχύουσα, αν και δεν είναι πλήρως αληθής. Ο Αριστοτέλης τοποθετείται ξεκάθαρα στο ζήτημα, εκλαμβάνοντας τα λεγόμενα ως ισχύοντα και υποστηρίζοντας ότι ο Πλάτων μιλά σαφώς για δημιουργία του χρόνου. Δες *ΠΟ*, Α' 10. 279b 32 – 280a 10 και *ΦΑ*, Θ' 1. 251b 17-19. Αργότερα ο VLASTOS [1965]²: 412-14 επανήλθε υποστηρίζοντας ότι η περιγραφή του *Τίμαιου* θα μπορούσε να ισχύσει εφόσον λάβουμε υπόψη ότι για τον Πλάτωνα ο χρόνος είναι αφεαυτού *μετρήσιμος*, κάτι που μπορεί να καταστεί δυνατό μόνον εφόσον υπάρξει ομαλή κίνηση, γεγονός που προϋποθέτει ένα κινητικά οργανωμένο στερέωμα.

² Στο ίδιο νήμα σκέψης, δες *ΦΑ*, Θ' 1. 251b 26-28: «*ἀλλὰ μὴν εἴ γε χρόνον, φανερόν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν* [ενν. *αἰώνιον*]».

³ *ΦΑ*, Θ' 1. 251b 24-25: «*οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν*». Και στο βιβλίο Δ' επαναλαμβάνεται η θέση για τον θεμελιώδη χαρακτήρα του *νῦν*: «*εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη*» (Δ' 11. 219b 33 – 220a 1).

ότι, οποιονδήποτε χρόνο και αν θεωρήσουμε, οποιονδήποτε *γεγονός*, μελλοντικό ή παρελθοντικό, αυτό θα εμφανίζεται πάντοτε συνδεδεμένο με τη *μεσότητα* του *τώρα*, διανοίγοντας και ορίζοντας ταυτόχρονα την προοπτική ενός διαφοροποιημένου παρελθόντος και ενός διαφοροποιημένου μέλλοντος ως συνθηκών δυνατότητας. Αν στο σημείο αυτό επικαλεστούμε την ανάλυση των *ακολουθιών*, θα πούμε ότι το *τώρα* λειτουργεί κάθε φορά ως αρχή και ως τέλος, δηλαδή ως το *πρότερον & ύστερον* που συγκροτεί τις κατευθύνσεις του παρελθόντος και του μέλλοντος χρόνου. Από την άλλη πλευρά, θεωρούμενο καθ' αυτό, το *τώρα* αποτελεί την *αρχή της μεσότητας*, δηλαδή τον παραγωγικό πυρήνα της χρονικής ακολουθίας *πρότερον-ύστερον* — η οποία έχουμε δει ότι είναι καθαρά αριθμητικής φύσης και αντιστοιχεί πλήρως με την πρωταρχικότερη παραγωγική δομή *πρότερον-ύστερον* της κίνησης, σύμφωνα με τους νόμους του ισομορφισμού που δέχεται ο Αριστοτέλης.

Επιπρόσθετα, το ίδιο επιχείρημα που συμπεραίνει την αιωνιότητα του κόσμου, μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Αριστοτέλης αποσκοπεί εδώ εμμέσως στη γενίκευση της συνθήκης του *τώρα* : δεν αποσκοπεί δηλαδή στη σύλληψη της *μεσότητας* που ενεργοποιείται αποκλειστικά στο έσχατο *παρόν*, όπου υπάρχει κατεξοχήν ο χρόνος, αλλά στην έκφραση μιας καθολικής συνθήκης για τον χρόνο, η δικαιοδοσία της οποίας θα εκτείνεται και πέρα από τα στενά πλαίσια της διάρκειας του παρόντος. Πιο αναλυτικά, θα λέγαμε ότι συμβαίνει το εξής: υποθέτουμε ότι ο φιλόσοφος γνωρίζει πολύ καλά ότι το *τώρα* υπάρχει κατά κύριο λόγο ως *παρόν*, αυτό το φευγαλέο *πρώτο παρόν*, που το συναντάμε στην αιχμή του ορίζοντα των γεγονότων και το οποίο εμφανίζεται κατεξοχήν ως *μεσότητα*. Στο μέτρο όμως που είναι εφικτό, κάποια πλάσματα μπορούν να νοήσουν τον χρόνο ανεξάρτητα από το *παρόν* και να συλλάβουν ένα παρωχημένο ή ένα μελλούμενο *τώρα*. Η ιδέα είναι ότι και πάλι, το *γεγονός* ή *εικαζόμενο τώρα* θα εμφανίζει τα χαρακτηριστικά της *μεσότητας*, δηλαδή θα συλλαμβάνεται μονίμως μέσα από τη δομή του *πρότερου-ύστερου*, ενεργοποιώντας τους συσχετισμούς των συνδέσεων μιας χρονικής ακολουθίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η έννοια του *νύν* εμφανίζει στον Αριστοτέλη ένα εξειδικευμένο, τεχνικό νόημα, καθώς αξιοποιείται θεωρητικά ώστε να αντιμετωπίσει προβλήματα και προοπτικές που ξεφεύγουν από τη θεώρηση του τρέχοντος χρόνου.¹ Μπορεί επομένως να μην έχουμε ζήσει τη μάχη της Τροίας αλλά μπορούμε κάλλιστα να τη νοήσουμε στη χρονική προοπτική, τοποθετώντας την πριν από τη μάχη του Μαραθώνα, πάντα σε σχέση με το παρόν *τώρα*. Με τον ίδιο τρόπο μπορούμε να θυμόμαστε το περσινό καλοκαίρι ή την πρώτη μας μέρα στο σχολείο. Το *τώρα* τείνει εντέλει να νοείται σε τέτοιο σημείο αφαίρεσης, ώστε να λειτουργεί ως η καθολική δομή της χρονικότητας, χωρίς απαραίτητα να λέμε ότι ανήκει στην τάδε συγκεκριμένη κίνηση. Η συνέπεια είναι παράδοξη: οποιοσδήποτε χρόνος μπορεί να είναι *τώρα*, ή, με άλλα λόγια, δεν μπορούμε να διακρίνουμε ποιο θα είναι το σύνεγγυς *τώρα*. Πρόβλημα ισχύον, το οποίο αναφύεται εντός της συνθήκης της *συνέχειας*.

Για να ολοκληρώσουμε την πρώτη φάση προσέγγισης των χαρακτηριστικών του *νύν*, θα προσθέταμε και το εξής: η έκρηξη δυναμικότητας που χαρακτηρίζει το κινητικό φαινόμενο, σύμφωνα με τον ορισμό της κίνησης που δίνεται στο βιβλίο Γ' 1. των *Φυσικών*, αντι-

¹ Την υπόθεση ότι με αφετηρία την έννοια του *νυν-παρόντος* ο Αριστοτέλης κατέληξε στην έννοια του *νυν-στιγμής*, υποστήριξε με βάσιμα ιστορικά στοιχεία ο G. E. L. OWEN [1976]. Στην ίδια άποψη συνέκλιναν ήδη ο F. MILLER [1974] και έπειτα η S. WATERLOW [1984].

κατοπτρίζεται κατά τι και στον χρόνο. Με αυτό εννοούμε ότι η βασική χρονική δομή χαρακτηρίζεται από τη **δυνάμει κατάσταση** των στοιχείων της, που είναι το *παρόν*, το *παρελθόν* και το *μέλλον*. Από τις τρεις αυτές διαστάσεις, μόνο μία, το έσχατο *παρόν*, θα μπορούσε να τεθεί ως θεμέλιο του αριστοτελικού χρόνου. Στο καθαρό *παρόν*, ωστόσο, θα δούμε ότι αποδίδονται στερητικά χαρακτηριστικά, διότι μονίμως αναιρείται από την επέλαση του παρελθόντος στο μέλλον και η διάρκειά του καταλήγει να είναι μηδενική. Επιπλέον, αν αναζητήσουμε τα συστατικά στοιχεία οποιασδήποτε χρονικής διάρκειας, δεν θα καταλήξουμε σε στιγμιαία παρόντα και δεν θα δούμε ποτέ ένα πλήθος παρόντων να απαρτίζουν ένα χρονικό σύνολο. Σε αντιδιαστολή με μια τομή τύπου Ντέντεκιντ, η αριστοτελική χρονική *διάρκεια* δεν έχει άλλο θεμέλιο από τη συνέχεια της *κίνησης*.¹ Κατά συνέπεια, αν θέλουμε να αποδώσουμε αριθμητική μορφή στην εκδήλωση δυναμικότητας του κινητικού φαινομένου, θα αναφερθούμε στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον του γίνεσθαι, δηλαδή ουσιαστικά θα αναφερόμαστε σε τρία διαφορετικά πεδία δυναμικότητας.

a¹ Η γεωμετρική σύλληψη του «τώρα»

Θα πρέπει βέβαια να αναγνωρίσουμε τη συνδρομή της γεωμετρικής παράδοσης στην ευρύτερη θεώρηση του *τώρα*, η οποία παράδοση είχε ήδη επεξεργαστεί την έννοια του *σημείου* (στιγμή) επί δοσμένης ευθείας. Ο παραλληλισμός του *τώρα* με το γεωμετρικό *σημείο* εκφράζεται μάλιστα με τους ίδιους όρους οι οποίοι χρησιμοποιήθηκαν και για τη σχέση της *κίνησης* με το *μέγεθος*: το *τώρα* λειτουργεί όπως το κινούμενο *σώμα*, διακρίνοντας δηλαδή σε μια *συνεχή* ακολουθία προηγούμενα και επόμενα μέρη· το *τώρα* στον χρόνο, το *κι-*

¹ Ο Γερμανός μαθηματικός P. Ντέντεκιντ (J. W. R. Dedekind, 1831-1916) επινόησε την έννοια που ονομάζεται «τομή Ντέντεκιντ» (γερμανικά: «Schnitt»), και σήμερα αποτελεί τον τυπικό ορισμό των πραγματικών αριθμών. Η ιδέα πίσω από μια τομή είναι ότι ένας αριθμός άρρητος διαιρεί τους ρητούς αριθμούς σε δύο τάξεις (σύνολα), με όλα τα μέλη μιας τάξης (ανώτερης) να είναι αυστηρά μεγαλύτερη από όλα τα μέλη της άλλης (κατώτερης) τάξης. Για παράδειγμα, η τετραγωνική ρίζα του 2 κατανέμει όλους τους αρνητικούς αριθμούς και τους αριθμούς των οποίων τα τετράγωνα είναι μικρότερα από 2 στην κατώτερη τάξη, ενώ τους θετικούς αριθμούς των οποίων τα τετράγωνα είναι μεγαλύτερα από 2 τους κατανέμει στην ανώτερη τάξη. Κάθε δυνατή θέση σε μια συνεχή γραμμή μπορεί να αντιστοιχιστεί μαθηματικά είτε σε έναν ρητό είτε σε έναν άρρητο αριθμό. Έτσι, δεν υπάρχουν κενές θέσεις, διαλείμματα ή ασυνέχειες. Ο Ντέντεκιντ δημοσίευσε το 1912 τις σκέψεις του για τους άρρητους αριθμούς και τις τομές σε ένα φυλλάδιο με τίτλο: «Stetigkeit und irrationale Zahlen» (= «Η Συνέχεια και οι άρρητοι αριθμοί», δες <http://www.math.ru.nl/werkgroepen/gmfw/bronnen/dedekind2.html>). Ο τρόπος που σκέφτεται το ζήτημα ο Ντέντεκιντ διακρίνει δύο σειρές αριθμών, ρητούς και άρρητους, τις οποίες έπειτα συγχωνεύει για να προκύψει η γεωμετρική συνέχεια. Στα χρονικά συμφραζόμενα, αν το *τώρα* διενεργεί μια τομή στη χρονική ακολουθία, δημιουργεί δύο αυστηρά απόλυτες τάξεις, η μία κατώτερη (η τάξη του *πρότερου*) και μία ανώτερη (η τάξη του *ύστερου*), ενώ το ίδιο το *τώρα* δεν ανήκει σε καμία από τις δύο τάξεις, διότι απουσιάζει από τη δεδομένη σειρά (δες και M. WHITE [1992]: 74). Για να μπορέσουμε να συλλάβουμε με λογικό τρόπο τους συσχετισμούς που παράγουμε νοητικά, διαφαίνεται εδώ η ανάγκη διπλασιασμού των χρονικών σειρών, κατά τρόπο ώστε να αναδειχθεί μία υποκείμενη άρρητη χρονικότητα, στα πρότυπα της μπερξονικής *διάρκειας*, η οποία κατά συνθήκη μόνο θα αντιπαραβάλλεται με τη ρητή μαθηματική χρονικότητα. Άλλωστε το στοιχείο της αρνητικότητας που είναι διάχυτο στην αριστοτελική ανάλυση της έννοιας του *τώρα* δεν φανερώνει τίποτε άλλο από τη λογική ανάγκη να εκφραστεί με διαφορετικούς όρους αυτός ο διχασμός που διέπει τη συνείδηση του χρόνου.

νούμενο στην κίνηση. Και μάλιστα, παρατηρεί ο Αριστοτελής, αυτό συμβαίνει κατ' αντιστοιχία (*ἀκολουθεῖ*) του τρόπου με τον οποίο το γεωμετρικό σημείο (*ἡ στιγμή*) οριοθετεί μία ευθεία.¹ Η ισομορφική προσέγγιση γίνεται έντονα εμφανής σ' αυτόν τον αφαιρετικό παραλληλισμό, ο οποίος αποσκοπεί να επιβεβαιώσει τις παραγόμενες δομικές αλληλουχίες στο μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο, κατά τον επιμερισμό της συνέχειάς τους από αντίστοιχους παράγοντες οριοθέτησης ή διαίρεσης.

Ενδιαφέρον θα ήταν στο συγκεκριμένο στάδιο να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ένα γεωμετρικό σημείο ορίζεται και ακολούθως τον τρόπο με τον οποίο οριοθετεί. Από την έρευνα διαπιστώνουμε ότι ο τρόπος ορισμού του γεωμετρικού σημείου δεν υπήρξε καθόλου απλή υπόθεση. Ο πιο παλιός ορισμός που αντλούμε από την παράδοση φαίνεται να έλκει την καταγωγή του από πυθαγόρειους γεωμέτρους, οι οποίοι όριζαν το σημείο ως «μονάδα που προσέλαβε θέση».² Το στοιχείο που ενδέχεται να ενοχλήσει στον συγκεκριμένο ορισμό είναι η σύγχυση που φαίνεται να προκαλείται ανάμεσα σε μια αφηρημένη οντότητα, τη μονάδα, και τον τοπικό της προσδιορισμό, τη θέση. Εικάζεται ότι αυτός υπήρξε ο λόγος για τον οποίο παρενέβη θεωρητικά ο ίδιος ο Πλάτων, ο οποίος, όπως μαθαίνουμε από τον Αριστοτέλη, άσκησε κριτική στη γεωμετρική έννοια του σημείου (*στιγμή*), με το σκεπτικό ότι αυτή θα πρέπει να αποτελεί εντελώς αφηρημένη υπόθεση των γεωμετρών.³

Ωστόσο, και η υπόθεση του ίδιου του Πλάτωνα, ότι δηλαδή η γραμμή παράγει τη γραμμή, εκτίθεται στην κριτική στο μέτρο που προϋποθέτει μια ατομική γραμμή ως όριο ή αρχή κάθε γραμμής («*ἀρχὴν γραμμῆς*», στ. 21-22), πράγμα που σημαίνει ότι ο ιδρυτής της

¹ Παρατηρήσαμε και νωρίτερα (δες κεφ. Γ3.3.1 και σχήμα 6) τον παραλληλισμό του σημείου με το κινούμενο σώμα, χάρη στο οποίο, καθώς λέγεται, γνωρίζουμε την κίνηση και το Π&Υ σ' αυτήν: «*καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμή τὸ φερόμενον, ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὑστερον*» (ΦΑ, Δ' 11. 219b 16-18). Επίσης, 220a 9-11: «*ἀκολουθεῖ δὲ καὶ τοῦτο [ενν. τὸ νῦν] πῶς τῇ στιγμή· καὶ γὰρ ἡ στιγμή καὶ συνέχει τὸ μῆκος καὶ ὀρίζει· ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχὴ τοῦ δὲ τελευτῆ*». Η συνθήκη της μεσότητας λοιπόν συλλαμβάνεται κατ' αναλογίαν με τα ισχύοντα στη γεωμετρία ανάμεσα στο αδιαίρετο όριο και το συνεχές μέγεθος.

² Στην αρχαία διατύπωση: «*μονὰς προσλαβοῦσα θέσιν*». Ορισμός που παραδίδεται από τον Προκλό [2007]*: 95 (στίχοι 22-23, κατά FRIEDLEIN [1873]*) και χρησιμοποιείται και από τον Αριστοτέλη, όπως βλέπουμε στο ΠΨ, Α' 4. 409a 6: «*ἡ γὰρ στιγμή μονὰς ἔστι θέσιν ἔχουσα*».

³ Η θεωρητική αφετηρία της κριτικής του Πλάτωνα δεν είναι αναγνώσιμη με ευκρίνεια. Ο Αριστοτέλης, στο χωρίο ΜΦ, Α' 9. 992a 19-24, παραθέτει το πρόβλημα ως εξής: «*ἔτι αἱ στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσιν*». Και ο ίδιος συνεχίζει απαντώντας ότι, κατά τον Πλάτωνα, θα πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην αφηρημένη υπόθεση των στιγμών και στην αρχή που θα παράγει την εκάστοτε γραμμή. Αυτή, συμπληρώνει, δεν μπορεί να είναι άλλη από την «*ἄτομον γραμμὴ*», όπως πολλές φορές έχει ισχυριστεί ο ίδιος ο Πλάτωνας («*τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει*», στ. 22). Πιθανότατα ο Σταγειρίτης στηρίζεται εδώ σε αναμνήσεις προφορικής διδασκαλίας (αυτό δηλώνει η συστηματική χρήση παρατατικών χρόνων στο χωρίο). Οι λόγοι που μπορεί να οδήγησαν τον Πλάτωνα στην απόλυτη διάκριση στιγμῆς και γραμμῆς αναλύονται διεξοδικά από τον W. D. Ross [1924]* 1: 203-207. Θα αναφέρουμε μόνον δύο, οι οποίοι φαίνονται κυριότεροι: α) ο πρώτος λόγος προκύπτει από την ανάγκη συμμόρφωσης με το πνεύμα της θεωρίας των ἰδεών, κατά την οποία μία γραμμή θα πρέπει να προκύπτει από μία πρότυπη γραμμή· β) ο δεύτερος λόγος που προβάλλεται (και ο οποίος προκρίνεται από τον Ρος) θέλει η αιτία της διάκρισης να είναι η αντιμετώπιση του επιχειρήματος της Διχοτόμησης που διατύπωσε ο Ζήνωνας, μέσα από την επίκληση ενός ὑστατου ὀρου ο οποίος θα τερματίζει τη διαίρεση. Βέβαια, η θεωρία περί *ατόμων γραμμῶν*, η οποία απαντά στο ζηνώνειο παράδοξο, συνήθως αποδίδεται από τους σχολιαστές στον Ξενοκράτη, η μαρτυρία του Αριστοτέλη όμως υποδεικνύει την πλατωνική της προέλευση. Κατά της ύπαρξης ατομικών γραμμῶν επιχειρηματολογεί και η περιπατητικής (αν όχι αριστοτελικής) προέλευσης πραγματεία *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*. Δες και Β. ΚΑΛΦΑ [2009]*: 324.

Ακαδημίας παραδεχόταν την ύπαρξη μιας θεμελιώδους οντότητας στον πυρήνα του γραμμικού συνεχούς, θέση που, ειδικά για τον Αριστοτέλη, είναι από μόνη της προβληματική. Γι' αυτό και ο τελευταίος προτιμά στο φιλοσοφικό λεξικό του (*ΜΦ*, Δ') να διακρίνει ανάμεσα στη *μονάδα*, ως αδιαίρετη και αποποθέτητη ποσότητα, και τη *στιγμή*, ως *αδιαίρετη και τοποθετημένη ποσότητα*.¹ Δύο είναι επομένως τα χαρακτηριστικά του *σημείου*, κατά τον Αριστοτέλη, ένα αρνητικό και ένα θετικό: είναι *αμερές* και έχει *θέση*. Με αυτά τα δεδομένα, ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι στο Α' βιβλίο των *Στοιχείων* του Ευκλείδη δεν χρησιμοποιείται πλέον ο περισσότερο πραγματικός όρος «*στιγμή*» αλλά ο περισσότερο αφηρημένος όρος «*σημείον*», επιλογή που την ερμηνεύουμε ως πιθανή συνέπεια της πλατωνικής κριτικής.² Από την άλλη πλευρά επίσης, το *σημείο* στα *Στοιχεία* ορίζεται μόνο με το αρνητικό του χαρακτηριστικό, ως «*αυτό που δεν έχει κανένα μέρος*», ικανοποιώντας έτσι εν μέρει και την κριτική που ασκεί ο Αριστοτέλης στις πλατωνικές θέσεις και στους παλιότερους ορισμούς.³ Δεν παρατίθεται ωστόσο το θετικό χαρακτηριστικό της *στιγμής*, που είναι, όπως είδαμε, η *θέση*.

Ο αποφαιτικός αυτός τρόπος ορισμού δικαιολογείται από τον Αριστοτέλη για το *σημείο*, όπως και για ορισμένες άλλες περιπτώσεις, όπου αυτό που επιδιώκεται να οριστεί δηλώνει μια *στέρηση* (όπως θα συμβεί, λόγου χάρη, για την περίπτωση του τυφλού).⁴ Το *σημείο* ως έννοια δηλώνει μια στέρηση, διότι δεν είναι άλλο από μια άρση της συνέχειας, μια διαίρεση επί του ενιαίου μήκους μιας γραμμής. Το *σημείο* επομένως δεν είναι άλλο παρά η θέση όπου διακόπτεται η συνέχεια και τίθεται ένα όριο. Δεν θα πρέπει να μας παραξενεύει λοιπόν η αρνητική κατηγορία του *σημείου* (*στιγμή*), όταν διαχωρίζεται από τα ένυλα σώματα (*ΠΟ*, Β' 13. 296a 16-17) ή όταν χαρακτηρίζεται ως *αβαρές* (*ΠΟ*, Γ' 1. 299a 30-31). Γίνεται αντιληπτό επίσης γιατί δεν μπορούν δύο *σημεία* να είναι συνεχόμενα (*ΓΦ*, Α' 2. 317a 12-13) ή γιατί μια γραμμή δεν μπορεί να αποτελείται από *σημεία* (*ΦΑ*, Δ' 8. 215b 19).

Μόλις γίνει κατανοητή η στερητική φύση του *σημείου*, θα καταστεί αντιληπτό γιατί η οντότητα αυτή δεν μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο λίθο οποιασδήποτε μορφής ύπαρξης. Θεωρείται από τον Αριστοτέλη μια οντότητα δευτερεύουσα, εξαρτώμενη, μια άρνηση της συνέχειας και ταυτόχρονα μια οριοθέτηση. Άρνηση, διότι αίρει τη συνέχεια της γραμμής, και

¹ *ΜΦ*, Δ' 6. 1016b 24-26: «*τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντη καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντη καὶ θέσιν ἔχον στιγμή*». Παράβαλε και τον ορισμό που δίνεται στο *ΠΨ*, Α' 4. 409a 6.

² Η υπόθεση αυτή διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον I. L. HEIBERG (βλέπε HEATH [1909]* 1: 156 και W. D. ROSS [1924]* 1: 207).

³ *Στοιχείων* Α' 1: «*σημείον ἐστίν, οὐ μέρος οὐθέν*». Μια παράλληλη συντακτική χρήση του *μέρους* στον ενικό βρίσκουμε στα *Μετά τα Φυσικά* (Ζ' 10. 1035b 31-32): «*μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους*». Παλιότεροι ορισμοί επομένως ενέπλεκαν στον ορισμό του *σημείου* την έννοια της *μονάδας* ή της *γραμμής* («*πέρας γραμμής*») θα πρέπει να ήταν ο δόκιμος πλατωνικός ορισμός), γι' αυτό και η κριτική που ασκεί ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* (Ζ' 4. 141b 21) γίνεται με το πνεύμα ότι είναι αντιεπιστημονικό να ορίζει κανείς το *σημείο* επικαλούμενος τη *γραμμή*.

⁴ *ΠΨ*, Γ' 6. 430b 20-21: «*ἡ δὲ στιγμή καὶ πᾶσα διαίρεσις δηλοῦται ὡσπερ ἡ στέρησις*». Ο Πρόκλος, από την πλευρά του, προσπαθεί να δικαιολογήσει την παράλειψη του θετικού χαρακτηριστικού από τον ορισμό του *σημείου* λέγοντας ότι οι πρώτες αρχές μιας επιστήμης ενδέχεται να μην μπορούν να οριστούν παρά με τρόπο αποφαιτικό, όπως έπραξε ο Παρμενίδης (κατά G. FRIEDLEIN [1873]*: 94, στ. 7-18) και ότι ο ορισμός είναι επαρκής, όσον αφορά το πεδίο της γεωμετρίας, διότι το *σημείο* είναι το μοναδικό αμερές γεωμετρικό αντικείμενο, όπως αντίστοιχα είναι η *μονάδα* για τον αριθμό (*αυτόθι*, σελ. 93, στ. 18-19).

θέση, διότι τοποθετείται ακριβώς χάρη στην ύπαρξη των μερών της γραμμής, τα οποία συνιστούν τον *τόπο* της. Αυτονόητο είναι ότι χωρίς την ύπαρξη αυτών των μερών δεν μπορεί να τεθεί κανένα *σημείο*. Σε τελική ανάλυση, εκείνο που υπάρχει ως αναφαίρετη ιδιότητα στο *σημείο* είναι ο *τόπος* του, ο μόνος αξεχώριστος και θετικός προσδιορισμός που φέρει.¹

Γι' αυτούς τους λόγους, όπως παρατηρεί και ο HEATH [1909]* 1: 156, κατά πάγια τακτική ο Αριστοτέλης στρέφεται ενάντια σε θεωρητικούς οι οποίοι καταφεύγουν σε συνθετικού τύπου προσεγγίσεις στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουν την πραγματικότητα και ορίζουν τα πράγματα, υιοθετώντας δηλαδή την αναγωγή σε θεμελιώδεις, αδιαίρετες (και γι' αυτό μη περαιτέρω αναγώγιμες) οντότητες. Η κριτική εδώ μπορεί να αφορά τόσο τους υποστηρικτές της ατομικής θεωρίας όσο και ακαδημαϊκής προέλευσης στοχαστές, οι οποίοι υποστήριζαν δόγματα όπως εκείνο της σύνθεσης γραμμής από ατομικές γραμμές ή και από σημεία.² Η λογική αυτή, κατά τον Αριστοτέλη, οδηγεί στην αναγκαία συνέπεια της κατάργησης κάθε *μεγέθους*, διότι δεν είναι αποδεκτό από συνεχόμενες διαιρέσεις να προκύπτει ασυνεχές μέγεθος. Η ίδια λογική οδηγεί, κατ' επέκταση, και στην κατάργηση του *χρόνου*. Διότι, όπως ο φιλόσοφος υποστηρίζει, το *αδιαίρετο τώρα* είναι για τον χρόνο ό,τι και το *σημείο* για τη γραμμή.³ Κατ' αναλογίαν επομένως, η χρονική *στιγμή* δεν θα δηλώνει τίποτε άλ-

¹ Όπως δηλώνεται στο χωρίο ΦΑ, Δ' 1. 209a 11-12: «*οὐδεμίαν διαφορὰν ἔχομεν στιγμῆς καὶ τόπου στιγμῆς*». Ας παρατηρηθεί εδώ ότι σ' ένα χωρίο της πραγματείας *Περὶ ζώων κινήσεως*, ο Αριστοτέλης επικρίνει όσους αποδίδουν κάποια ιδιαίτερη δύναμη στους *πόλους* γύρω από τους οποίους περιστρέφεται η ουράνια σφαίρα, ενώ, όπως παρατηρεί, αυτοὶ δεν ἔχουν μέγεθος και δεν είναι τίποτε ἄλλο πὰρ *σημεία* και *όρια* («*οὐθὲν ἔχοντας μέγεθος ἄλλ' ὄντας ἔσχατα καὶ στιγμάς*», 3. 699a 21-22) — η μομφή φαίνεται να απευθύνεται σε Πυθαγόρειους οι οποίοι θεοποιοῦσαν τα σημεία των πόλων, αν λάβουμε υπόψη τα σχετικά σχόλια του Πρόκλου (κατὰ G. FRIEDLEIN [1873]*: 90, στ. 14 κ.εξ.). Πάντως, για να εξηγήσει το φαινόμενο της βαρύτητας, ο ἴδιος ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε ένα σημείο: το κέντρο (*μέσον*) του σύμπαντος, προς το οποίο κατευθύνονται αναγκαία κάποια από τα φυσικά στοιχεία και η Γη στο σύνολό της (ΠΟ, Β' 14. 296b 7-9). Επισημαίνει δε ότι το σημείο αυτό συμπίπτει *κατὰ συμβεβηκός* μόνο με το κέντρο της Γης. Αν ωστόσο η Γη μετατοπιζόταν στη θέση της Σελήνης, ενδεχομένως θα διαλυόταν σε μέρη που πάλι θα κινούνταν προς το κέντρο του σύμπαντος (ΠΟ, Δ' 3. 310b 2-5). Γι' αυτήν του τη θέση ο φιλόσοφος δέχτηκε τις αντιρρήσεις των Επικούρειων, οι οποίοι ἀπέρριψαν ως παράλογη την ιδέα ότι οποιοδήποτε σημείο στο χώρο, ανεξάρτητα από το σώμα που το καταλαμβάνει, θα μπορούσε να αποτελέσει το φυσικό *terminus ad quem* της βαρύτητας (Λουκρήτιος, *De rerum natura* I, στ. 1052-60, 1074-6). Και πάλι, ο Πλούταρχος με οξυδέρκεια αντέτεινε πόσο «αδιανόητο» θα ήταν κάποιο κινούμενο σώμα να ξεπεράσει λόγω αδράνειας αυτό το σημείο και κατόπιν κινούμενο να επιστρέψει πάλι προς αυτό (*Περὶ προσώπου Σελήνης*, 924 a-b). Η αριστοτελική θέση γίνεται περισσότερο κατανοητή στα πλαίσια της θεωρίας των διαφοροποιημένων *τόπων* του σύμπαντος, στους οποίους τείνουν να καταλήξουν συγκεκριμένα στοιχεία (ΠΟ, Δ' 3. 311b 5-9), οπότε θεωρείται κατὰ κάποιον τρόπο εύλογη η κίνηση της Γης προς το μέσον της αντίστοιχης περιοχής, όπου βρίσκεται και το μέσο του σύμπαντος. Παρότι λοιπόν ο Σταγειρίτης αποφεύγει να αποδώσει οποιαδήποτε ἄλλη ιδιότητα στο *σημείο* πέρα από εκείνην του *τόπου* ή της *θέσης*, δεν το κατορθώνει αυτό τελικά όσον αφορά το *μέσον* του σύμπαντος.

² Δες τη συστηματική κριτική που ασκείται στην *Περὶ ουρανοῦ* πραγματεία (Γ' 1. 299a 1-11), για όσους ορίζουν με συνθετικό ή γενετικό τρόπο το στερεό με βάση το επίπεδο, το επίπεδο με βάση τη γραμμή και τη γραμμή με βάση το σημείο. Ο ἴδιος μάλιστα ο Αριστοτέλης επικαλείται ως προς το ζήτημα αυτό τη συνέπεια των θέσεών του. Ο Ρ. ΜΟΡΑΥ [1965]*: 163 θεωρεῖ εν προκειμένω ότι η μνεία παραπέμπει στο χωρίο ΦΑ, Ζ' 1. 231a 21 κ.εξ., οπότε προκύπτει η απευθείας σύνδεση με τη διδασκαλία των *Φυσικῶν* (σημ. 2 ἐπὶ της σελ. 105).

³ ΠΟ, Γ' 1. 300a 13-14: «*πρὸς δὲ τούτοις καὶ εἰ ὁ χρόνος ὁμοίως ἔχει, ἀναιροῖτ' ἂν ποτε ἢ ἐνδέχοιτ' ἂν ἀναιρεθῆναι· τὸ γὰρ νῦν τὸ ἄτομον οἶον στιγμῆ γραμμῆς ἐστίν*». Ο Αριστοτέλης αποδέχεται βέβαια

λο πέρα από τη θέση όπου διαιρείται μια χρονική περίοδος. Και τέτοιου είδους θα είναι η μοναδικότητά της, μοναδικότητα τομής. Η τομή αυτή ωστόσο δεν μπορεί παρά να γίνεται *δυνάμει*, διότι το γίνεσθαι — και κατά συνέπεια ο χρόνος — δεν σταματούν ποτέ.

α² Η δύναμει διαιρετική φύση του «τώρα»

Από τα παραπάνω γίνεται προφανές ότι ο Σταγειρίτης αρνείται σθεναρά, σε όλα τα επίπεδα, το άλμα από τη συνέχεια στην ασυνέχεια. Θεωρεί δηλαδή ότι αδιαίρετα γεωμετρικά αντικείμενα καταλήγουν να είναι μονάχα οι τομές, τα όρια, τα οποία όμως δεν ανήκουν στα ίδια τα πράγματα αλλά στη διαδικασία *εντοπισμού* και *επιμερισμού* τους. Είναι προφανής η ερμηνευτική δυσκολία που αναφύεται σ' αυτό το σημείο και εύλογος θα φάνταζε ως λύση ένας αναδιπλασιασμός της φύσης του χρόνου, ώστε να διακριθεί το ρέον παρόν από τη χρονική διάταξη. Μία τέτοιου είδους επιλογή θα ανταποκρινόταν, όπως επισημάναμε εν παρόδω νωρίτερα, τόσο στο σχήμα των χρονικών σειρών Α και Β τύπου Μακ Τάγγαρτ, όσο και στην μπερξονική απαίτηση να διακριθούν οι ροές που συνιστούν το διαρκές γίνεσθαι από τη συντελεσμένη υφή του διατεταγμένου ή μαθηματικού χρόνου. Δυστυχώς η θεωρητική αυτή διάκριση δεν έχει συστηματοποιηθεί από τον Αριστοτέλη — όχι τουλάχιστο με βάση το υφιστάμενο *Corpus*.

Αντίθετα, αν εστιάσουμε στη σχέση που συνδέει το *γεωμετρικό σημείο* με την *αδιαίρετη χρονική στιγμή*, θα αναγκαστούμε να καταλογίσουμε στον Σταγειρίτη τη μομφή της θεωρητικής ασυνέπειας — με βάση βέβαια τις δικές μας, ανακεφαλαιωτικές δυνατότητες. Η ασυνέπεια προκύπτει διότι αφενός μεν η *χρονική στιγμή εκλαμβάνεται ως αδιαίρετη μονάδα που επέχει θέση στον χρόνο*, αφετέρου δε η *μοναδικότητα της στιγμής* στον χρόνο δεν θα πρέπει να ερμηνευθεί ως παραγωγικό θεμέλιο της χρονικής διάστασης, όπως τείνουμε σήμερα να θεωρούμε. Η *μοναδικότητα* εδώ λειτουργεί αρνητικά ως προς την ύπαρξη και θετικά μόνον ως προς τη διαίρεση. Ακριβέστερα, λειτουργεί ως προσδιορισμός μιας *δυναμικής διαίρεσης* με χαρακτηριστικά *θεμελιώδη*. Με άλλα λόγια, δηλώνει τη δυνατότητα μιας απόλυτης *τομής* πάνω στη συνεχή ακολουθία της χρονικής διάστασης.¹ Αυτού του είδους η διαίρεση χαρακτηρίζεται από μέρους μας ως *θεμελιώδης* για δύο και μόνο λόγους: *α)* διότι εξαντλεί *επί τόπου* τη δυνατότητα περαιτέρω διαιρέσεων της χρονικής συνέχειας και *β)* διότι, χάρη σ' αυτήν, αναδεικνύεται η διάταξη των πρότερων και ύστερων μερών της κίνησης, δηλαδή η ίδια η δομή του χρόνου. Με άλλα λόγια, η *στιγμή* είναι ένα *τώρα* το οποίο τιθέμενο διακρίνει αμέσως τη συνεχόμενη χρονική διάρκεια σε προηγούμενα και σε επόμενα μέρη.

ότι με την κίνηση ένα σημείο μπορεί να παραγάγει μία γραμμή (*ΠΨ*, Α' 4. 409a 4-5) και κάτι τέτοιο γίνεται ορατό ως *φαντασία*, π.χ. στους διάττοντες αστέρες (*ΠΚ*, 4. 395b 6-7). Η δυνατότητα αυτή όμως δεν χρησιμοποιείται ποτέ από τον ίδιο ως ορισμός.

¹ Το *νύν* δηλώνεται με σαφήνεια ως *τομή* σε επιμέρους χωρία των *Φυσικών* εκτός του βιβλίου Δ': Θ' 8. 262b 20-21, 30 και Ζ' 6. 237a 9.

Η θέση που ορίζεται κάθε *στιγμή*, με κάθε *ώρα*, θα πρέπει να είναι μοναδική, ειδάλως επικρέματα το ενδεχόμενο να επέλθει σύγχυση μεταξύ των διαφορετικών *στιγμών*. Αυτό θα συνέβαινε πράγματι αν η *στιγμή*, πέρα από τόπο, διέθετε και κάποια θετική ποσότητα, οπότε θα ήταν δεδομένη η θεμελιώδης φυσική ασυνέχεια. Αν όμως ακολουθήσουμε με συνέπεια το αριστοτελικό νήμα σκέψης, θα πρέπει να επιμείνουμε στο γεγονός ότι οι *στιγμές* δεν διαθέτουν κάποιο άλλο χαρακτηριστικό, πέρα από τη μοναδικότητα της θέσης τους. Γι' αυτό και αποκλείεται να υπάρχουν διαδοχικές ή συνεχόμενες στιγμές, γιατί θα ταυτίζονταν μεταξύ τους. Σε κάθε *στιγμή* ή *ώρα* επομένως αντιστοιχεί ένα ιδιαίτερο περιβάλλον προηγούμενων και επόμενων διαδοχών. Αυτό που συμπεραίνεται στη συνέχεια είναι ότι η *χρονική στιγμή* ή *ώρα* επαναλαμβάνει στην ισομορφική προοπτική τον θετικό χαρακτήρα της *μεσότητας* που εμφανίζει και το *γεωμετρικό σημείο*: όπως το βασικό χαρακτηριστικό του σημείου είναι να τοποθετείται *εν τόπω*, έτσι και το βασικό χαρακτηριστικό της *στιγμής* είναι να τοποθετείται *εν χρόνω*, να διαιρεί δηλαδή με μοναδικό τρόπο τη χρονική διάρκεια, και αυτή η διαίρεση είναι που ονομάζεται «*ώρα*» (*νῦν*).¹

Από τα παραπάνω φαίνεται ότι ο ουσιαστικός ρόλος του *ώρα* είναι περισσότερο διαιρητικός παρά συνεκτικός, διότι, σύμφωνα με την αξιωματικό μέρος της αριστοτελικής θεωρίας, προϋποτίθεται η *συνέχεια* στην κίνηση και στον χρόνο, επομένως το πρώτο αποτέλεσμα μιας διαίρεσης όπως το *ώρα* θα είναι η διάκριση μερών στη συνεχόμενη διάρκεια. Κατά τον Αριστοτέλη όμως, δεν πρόκειται για συντελεσμένη τομή αλλά για *μεσότητα* ανάλογη με εκείνη που εμφανίζεται αν θεωρήσουμε ένα σημείο *εν τω μέσω* μίας ευθείας, ή μία μονάδα *εν τω μέσω* ενός πλήθους, του οποίου μαθαίνουμε τον αριθμό. Ο διαιρητικός ρόλος του *ώρα*, δηλαδή, δεν είναι εξίσου πραγματικός με τον ρόλο του *γεωμετρικού σημείου*: το *ώρα* δεν διαιρεί παρά *δυνάμει* (222a 14), και αυτή είναι η ιδιότητα που καταλύει την αναλογία του με το *γεωμετρικό σημείο* επί δοσμένης ευθείας· γιατί το *ώρα*, σε αντίθεση με το *σημείο*, δεν μπορεί να παραμείνει ταυτόσημο.² Μέσα στην πραγματικότητα της κινητικής ροής, του γίνεσθαι, το *ώρα* λανθάνει σαν πολλαπλή δυνατότητα απειροελάχιστης διαίρεσης, σαν ένας άρρητος αριθμός. Υπάρχει λιγότερο απ' ό,τι τα *σημεία* μιας γραμμής, ακόμη λιγότερο απ' ό,τι οι μονάδες μέσα στο πλήθος και πολύ λιγότερο απ' ό,τι οι σπόροι του κεχριού που πέφτουν. Αυτά τουλάχιστον υπάρχουν δυνάμει μέσα στην πραγματικότητα του συνόλου, ενώ η πραγματικότητα του χρόνου αμφισβητείται βάσιμα. Εξάλλου, ακόμη και η θέση ενός δεδομένου *ώρα* δεν παύει να μετατοπίζεται διαρκώς μέσα στο μεταβαλλόμενο χρονικό συνεχές και δεν φαίνεται να τίθεται αφεαυτής: όλοι απομακρυνόμαστε σταθερά από το χτες που ζήσαμε, ελάχιστοι ενδιαφέρονται να το ανασύρουν. Είναι δικό μας έργο η αξιοποίηση της δυνατότητας που μας παρέχει η ψυχή, του να μπορούμε δηλαδή να χειριστούμε, που σημαίνει να οριοθετήσουμε, αποτελεσματικά τις

¹ Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί επίσης απροβλημάτιστα την έκφραση «*σημείον χρόνου*»: Θ' 8. 262b 2, 263b 9-10, 264a 3. Δες επίσης ΠΟ, Α' 12. 283a 11, 13 και 18.

² ΦΑ, Δ' 13. 222a 13-14: «*ἀλλὰ τοῦτ' οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς στιγμῆς μενούσης φανερόν. διαιρεῖ δὲ δυνάμει*»· δες και 11. 220a 12-14: «*ἀνάγκη ἴστασθαι, εἰ ἔσται ἀρχὴ καὶ τελευτὴ ἢ αὐτὴ στιγμή· τὸ δὲ νῦν, διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον, αἰεὶ ἕτερον*». Στο τελευταίο χωρίο φαίνεται και πάλι η προσήλωση του φιλοσόφου στην εξάρτηση του χρόνου από την κίνηση, από τη συμπεριφορά του κινούμενου σώματος.

χρονικές διάρκειες στη σκέψη και στον λόγο μας, αφαιρώντας ή προσθέτοντας σε αυτές ποσότητα.

Γι' αυτό το *νῦν*, αποδόθηκε συχνά ως «στιγμή» (*momentum*) από ξενόγλωσσους μελετητές και ως επί το πλείστον εύλογα, δεδομένου ότι οι αναφορές του Σταγειρίτη συχνά ξεφεύγουν από το τρέχον *παρόν* και μιλούν για δύο ή περισσότερα «*τώρα*» ως προσδιορισμούς του χρόνου.¹ Όπως επισήμανε επ' αυτού ο J. LEAR [1981], ελλοχεύει πάντα ο κίνδυνος να θεωρήσουμε το αριστοτελικό *τώρα* ως μια θετική αδιαίρετη διάρκεια, μία ελάχιστη χρονική ποσότητα, αφαιρώντας του τον στερητικό χαρακτήρα του *ορίου*, με τον οποίο το αντιμετωπίζει ο φιλόσοφος. Πράγματι, στο σημείο αυτό απαιτείται ιδιαίτερη προσοχή, διότι η σύλληψη του *τώρα* ως *μεσότητας* ενέχει και μία άλλη, λιγότερο φανερή συνέπεια: καθιστά βέβαια από τη μια πλευρά δυνατό να νοήσουμε και να αναφερθούμε σε ένα οποιοδήποτε *τώρα*, ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο *παρόν*, αλλά από την άλλη πλευρά, επιπλέον, επιτρέπει να αναφερθούμε σε ένα *τώρα* το οποίο μπορεί να περιλαμβάνει διάρκεια.

α³ Το διαρκές «τώρα»

Έχει πράγματι παρατηρηθεί ότι δεν καθίσταται σαφές στην ανάλυση του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* αν το *τώρα* νοείται ως *στιγμιαίο* ή *διαρκές*. Οπωσδήποτε, βρίσκουμε να γίνεται χρήση του *στιγμιαίου τώρα* στο βιβλίο Ζ' των *Φυσικών*, με βάση το επιχείρημα της *στένωσης του παρόντος* (3. 233b 33 κ.εξ.), θα μπορούσε όμως κάποιος να ισχυριστεί ότι αυτό ενδέχεται να εξυπηρετεί τον ειδικότερο προβληματισμό που αναπτύσσεται στο συγκεκριμένο κεφάλαιο και πως ίσως δεν αρκεί για να γενικεύσουμε. Στο βιβλίο Δ' γίνεται βέβαια σαφής αναφορά στο «*παρόν άτομον νῦν*» (222b 7-8), αλλά θα μπορούσε και εδώ, αν και κάπως βεβιασμένα, να ισχυριστεί κάποιος πως το περικείμενο αφήνει το περιθώριο να υποθέσουμε ότι πρόκειται για *έ ν α ε ί δ ο ς τ ώ ρ α* και ίσως όχι για το μοναδικό είδος.

Από την πλευρά μας θα συμφωνήσουμε, σε γενικές γραμμές, με την τοποθέτηση του Β. Βήλαντ ότι η βασική λογική ανάλυση απαιτεί το *τώρα* ως *στιγμιαίο*.² Θα συμπληρώσουμε όμως ότι η αριστοτελική θεωρία του χρόνου κινείται παράλληλα σε πολλά επίπεδα, όπως συχνά συμβαίνει στην αριστοτελική φιλοσοφία, προκειμένου για έννοιες που τυγχάνουν και εμπειρικής εφαρμογής ή εμφανίζονται στο καθημερινό λεξιλόγιο. Ένα λοιπόν επίπεδο είναι αυτό της λογικής ή μαθηματικής ανάλυσης, ενώ άλλο είναι αυτό της καθημερινής γλωσσικής χρήσης και ίσως άλλο αυτό της εμπειρίας. Μέσα δε από κάθε προσέγγιση ενδέχεται να αναδεικνύονται διάφοροι τύποι του *τώρα* και της κατανόησης του χρόνου εν γένει.³ Για πα-

¹ Χαρακτηριστικότερο είναι το παράδειγμα των εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας, οι οποίοι «*συνάπτουν το προηγούμενο τώρα στο επόμενο τώρα και τα ενοποιούν*» (ΦΑ, Δ' 10. 218b 25-26). Δες επ' αυτού την κριτική που ασκεί ο J. LEAR [1981] στον G. E. L. OWEN [1976], καθώς και το σχετικό άρθρο του H. BARREAU [1968]. Θα αναλύσουμε το παράδειγμα στο Δ' μέρος της μελέτης.

² W. WIELAND [1962]: «*Das Jetzt ist dabei lediglich die Grenze (πέρας, 218a 24) der Zeit und als solche punktual und ohne Erstreckung*» (σελ. 323 και σημ. 6).

³ Η ανάλυση του *νῦν* καταλαμβάνει κυρίως το κεφάλαιο 13 του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*. Το πρώτο σημείο που τονίζεται από τον Αριστοτέλη είναι η λειτουργία του ως *μεσότητας* στο χρονικό συνεχές. Έπειτα παρατηρεί ότι αυτός είναι ένας τρόπος με τον οποίο εκφράζεται το *τώρα*: «*τὸ μὲν οὖν οὕτω*

ράδειγμα, ένας τύπος της γλωσσικής χρήσης είναι και το *τώρα* που εκφράζει τον *εγγύς χρόνο*, όπως οι εκφράσεις: «τώρα έρχομαι» ή «τώρα θα 'ρθω», οι οποίες επιτρέπονται εξαιτίας της χρονικής εγγύτητας των γεγονότων.¹ Μιλάμε επίσης για την «τωρινή μέρα» ή για τον «τωρινό μήνα» ή για τον «τωρινό χρόνο», θεωρώντας κάθε φορά ότι πρόκειται για κάποια χρονική ενότητα η οποία στοιβάζεται ανάμεσα σε παρωχημένες ή σε ανώριμες διάρκειες.

Η ρευστότητα αυτή του *τώρα* όμως φαίνεται να αφορά την καθημερινή γλωσσική χρήση και δεν αντέχει στη φιλοσοφική κριτική. Η αποκλειστική λογική του Αριστοτέλη απαιτεί την ξεκάθαρη διάκριση των μερών του χρόνου, πράγμα όμως που, ιδίως σε παλιότερες εποχές, ίσως δεν θα ήταν τόσο χρήσιμο στην καθημερινή ζωή και πιθανότατα οι άνθρωποι δεν θα το πρόσεχαν. Η απαίτηση για περισσότερη ακρίβεια στη μέτρηση του χρόνου αφορά μόλις τους τελευταίους δύο ή τρεις αιώνες. Εξάλλου, η ρευστότητα αυτή του *τώρα* έχει σαφώς να κάνει με την έννοια του χρόνου ως *παρούσας διάρκειας*, μια ροή μεταβολών τις οποίες αισθανόμαστε να διαρκούν χωρίς σαφή όρια, ως **παρόν**: «διατρέχουμε» τη μέση του μήνα ή της χρονιάς ή του αιώνα, όπως παρακολουθούμε ένα γεγονός να εκτυλίσσεται και να μην έχει ορατό τέλος. Αναφερόμαστε έτσι στον *ρέοντα χρόνο*, ο οποίος χαρακτηρίζει τα γεγονότα στην εξέλιξή τους, κυρίως ως παρόντα. Κατά συνέπεια, στη λογική του «ρέοντος χρόνου», του χρόνου της εμπειρίας, το *τώρα* ενδέχεται να φανεί εκτεταμένο και διαρκές, το λεγόμενο «*specious present*», το οποίο περιέγραψε στις *Εξομολογήσεις* του και ο ιερός Αυγουστίνος.

Θα δούμε και παρακάτω ότι η σύλληψη του *τώρα* υπό το πρίσμα της *μεσότητας* το τοποθετεί στην ευρύτερη περιοχή του *λόγου* και όχι αυστηρά στην περιοχή της μαθηματικής λογικότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο διανοίγονται ποικίλες προοπτικές στη θεωρία, μία από τις οποίες είναι η καθιερωμένη γλωσσική περιγραφή του χρόνου και μία άλλη η δυνατότητα περιγραφής του διευρυμένου χρόνου στον ορίζοντα της ανθρώπινης εμπειρίας. Η τελευταία μάλιστα βασίζεται στη συνολική εξέλιξη της κίνησης, για να κατανοήσει το *παρόν*, το οποίο αναγκαία διευρύνεται. Κι αυτό επειδή η συγκεκριμένη κίνηση, τη μορφή της οποίας ξεκίνησε κάποιος να αισθάνεται, δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί ή ίσως έχει ολοκληρωθεί μόλις πρόσφατα και η συνείδηση ακόμη τη συγκρατεί.²

λέγεται τῶν νῦν» (222a 20-21). Είναι φανερό ότι ακολουθούν και άλλοι τρόποι, με τον αμέσως επόμενο να είναι το *τώρα* που περιγράφει τον *εγγύς χρόνο*.

¹ Ο τύπος αυτός επισημαίνεται αντίστοιχα στο κείμενο: «*ἤξει νῦν, ὅτι τήμερον ἤξει· ἤκει νῦν, ὅτι ἤλθε τήμερον*» (ΦΑ, Δ' 13. 222a 21-22). Ο φιλόσοφος συνεχίζει λέγοντας ότι τα γεγονότα της Τροίας ή ο κατακλυσμός δεν μπορούμε να πούμε ότι έγιναν «τώρα», εξαιτίας της χρονικής απόστασης που μας χωρίζει από αυτά. Παρόμοια επίκληση ενός εκτεταμένου παρόντος βρίσκουμε και στην πάροδο του Χορού της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή. Θυμίζουμε ότι, σύμφωνα με την υπόθεση, μόλις ξημέρωσε η μέρα μετά τη λήξη των εχθροπραξιών, οι γιοί του Οιδίποδα είναι νεκροί και η πολιορκία της Θήβας έχει λυθεί αποβραδīs. Ωστόσο, ο Χορός τραγουδά: «*ἐκ μὲν δὴ πολέμων τῶν νῦν θέσθε λησμοσύναν*» (= «*στους τωρινούς πολέμους τη λησμοσύνη φέρτε*», στ. 150-151). Η Ν. LORAUX [1997]: 271-6 δίνει ιδιαίτερη προσοχή στη διατύπωση, η οποία φανερώνει ότι η έριδα που πρόσβαλε την πόλη δεν έχει λήξει ακόμη και ότι το φάρμακι της εξακολουθεί να μολύνει τις ψυχές των ανθρώπων. Χρειάζεται λοιπόν να επέλθει λησμοσύνη, ώστε να απομακρυνθεί η έριδα και να σταματήσει ο φριχτός κύκλος των τραγικών συνεπειών.

² Σε παρόμοια συμπεράσματα καταλήγει και ο R. BRAGUE [1982]: 131-133, ο οποίος επισημαίνει ότι καλό είναι να έχουμε υπόψη ότι η ερμηνευτική μας προσέγγιση δεν εξαντλεί απαραίτητα τις επιδιώξεις

β) Το “τώρα” ως καθολικό όριο του χρόνου

Υποστηρίξαμε προηγουμένως ότι γύρω από την έννοια του *τώρα* (*νῦν*) συγκροτείται το θεωρητικό οικοδόμημα της αριστοτελικής θεωρίας του χρόνου. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο Σταγειρίτης διολισθαίνει προς μία φιλοσοφία του χρονικού *παροντισμού* ή προς τον *φαινομενισμό*, επιλογή η οποία θα συμπύκνωνε τη χρονική προοπτική στο παρόν.¹ Οπωσδήποτε υπάρχουν ισχυρά ερείσματα για την ανάπτυξη παρόμοιου τύπου θεωρητικών προσεγγίσεων, στη βάση των οποίων θα διαφαινόταν αξιώματα του ατομισμού. Η ατομική προσέγγιση είναι εκείνη που θα επέμενε στην απομόνωση του *τώρα* ως αδιάσπαστης ποσότητας και, κατά συνέπεια, στην οντολογική ανυπαρξία του παρελθόντος και του μέλλοντος. Σε τέτοιου είδους συνθήκες ασυνέχειας, η *τυχειότητα* αποκτά πρωτεύοντα ρόλο υποκαθιστώντας την *αιτιότητα*, η οποία υφαίνει τους συσχετισμούς της σε βάθος χρόνου, ενώ η *διάρκεια* αντικαθίσταται από τη *συχνότητα* και την καθαρή αριθμοποίηση του χρόνου. Το λεξιλόγιο προσαρμόζεται στην αντίστοιχη θεώρηση: αντί να λέμε ότι *πάντα συμβαίνει το Χ* (π.χ. πάντοτε ανατέλλει ο ήλιος), λέμε *κάθε φορά που συμβαίνει το Χ* (π.χ. κάθε φορά που ανατέλλει ο ήλιος). Επιπλέον, ο ατομισμός δεν αρέσκει στη διαίρεση, στην οποία καταφεύγουν χαρακτηριστικά οι θεωρίες της χρονικής συνέχειας, αλλά επιδιώκει τον πολλαπλασιασμό των *στιγμών*, τη χρονική πληθώρα, προκειμένου να εξασφαλίσει τη δαψίλεια των μονάδων που απαιτούνται για να ευοδωθούν τα φαινόμενα.² Επομένως, από την άποψη των ατομικών θεωριών, η χρονική προοπτική που αναπτύσσεται σε βάθος παρελθόντος ή μέλλοντος καθίσταται ένα καθαρά ψυχικό φαινόμενο, που διαμορφώνεται κατά κύριο λόγο με βάση τις πρακτικές της συνήθειας.³

και τις διακρίσεις του κειμένου, οι οποίες μπορεί να είναι πολυσχιδείς. Ο ίδιος επικαλείται εν προκειμένω την απαίτηση του Μ. HEIDEGGER [1975] να αναδεικνύεται η *Διάσταση* (*die Dimension*) στο *τώρα*, ανεξάρτητα από το αν αυτό εμφανίζει ή όχι διάρκεια: «*Im Jetzt als solchem liegt schon die Verweisung auf das Nicht-mehr und Noch-nicht. Es hat in sich selbst die Dimension, die Erstreckung nach einem Noch-nicht und Nicht-mehr*» (τόμος 24, σελ. 351).

¹ *Παροντισμός*: φιλοσοφία της ζωής ή και φιλοσοφία της ιστορίας, σύμφωνα με τη οποία το *παρόν* αποτελεί την κυρίαρχη έκφανση της πραγματικότητας. Ο G. BACHELARD [1931] χρησιμοποιεί εναλλακτικά τον όρο *φαινομενισμός*, στο μέτρο που το *παρόν* γίνεται αντιληπτό μέσα από τη ροή των φαινομένων (πρβλ. σελ. 123 και 133).

² Την ατομική προοπτική στην αρχαία φιλοσοφία την εξετάσαμε νωρίτερα, με βάση τα κινητικά *Παράδοξα* του Ζήνωνα. Στα νεότερα χρόνια, σημαντικός απολογητής μιας τέτοιου είδους φιλοσοφικής προσέγγισης υπήρξε ο Λάιμπνιτς (G. W. VON LEIBNIZ, 1646-1716), ο οποίος προσπάθησε να αναλύσει την πραγματικότητα μέσα από σύμπλοκα ασυνεχών *μονάδων*. Ο Λάιμπνιτς ωστόσο παραμερίζει την *τυχειότητα* για χάρη μιας *προσποκατεστημένης αρμονίας*, σφραγίδα της επενέργειας του θείου στον κόσμο (LEIBNIZ [1714]: 27). Υπό το φως των επιστημονικών εξελίξεων του 20ού αιώνα, και κυρίως με την ανάπτυξη της κβαντομηχανικής θεωρίας, η ατομική ανάλυση της κίνησης και του χρόνου επανήλθε δυναμικά στο προσκήνιο. Μία πολύ περιεκτική φιλοσοφική επισκόπηση του ζητήματος της χρονικής ασυνέχειας μας έδωσε ο G. BACHELARD [1931], βασιζόμενος σε προηγούμενες εργασίες των G. ROUPNEL (*Siloth*) και J.-M. GUYAU [1890]. Για μια πιο σύγχρονη εξέταση υπ' αυτήν την προοπτική, δες J. BIGELOW [1996].

³ Χαρακτηριστική αποστροφή του BACHELARD [1931]: «*Ο χρόνος είναι ουσιαστικά θυμικός*» (σελ. 138).

Αυτό που υποστηρίξαμε εξαρχής, αντίθετα, είναι ότι από την πλευρά του Αριστοτέλη αυτό που ενδιαφέρει δεν είναι η συμπύκνωση και η εσωτερικοποίηση του χρόνου αλλά η ανάπτυξη του ως φυσικού φαινομένου εγγεγραμμένου στην κίνηση. Στον πυρήνα αυτού του σύμπλοκου βρίσκεται η ιδέα ότι η *συνέχεια της κίνησης* αποτελεί προϋπόθεση της *χρονομικής συνέχειας* και κατ' επέκταση του *τώρα*. Διότι η χρονική *συνέχεια* είναι η ιδιότητα που εξασφαλίζει, χάρη στην ανεξάντλητη δυνατότητα διαίρεσης, ότι πάντοτε, όποτε στρεφόμεστε στη χρονική προοπτική, θα είναι δυνατό να ανιχνεύσουμε τη συνθήκη του *νύν*, δηλαδή να θέσουμε ένα ενδιάμεσο όριο, με βάση το οποίο θα συγκροτηθεί η διάκριση προηγούμενου και επόμενου χρόνου. Γι' αυτόν τον λόγο, η γλωσσική διατύπωση που αναδεικνύει την αριστοτελική ιδέα του *τώρα* είναι εκείνη που βασίζεται στη μορφή: *ενώ Χ έγινε Ψ*. Για παράδειγμα, *ενώ έδυε ο ήλιος, άρχισε να βρέχει*.

Το *τώρα* επομένως, σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, δεν είναι η απομονωμένη και ανεξάρτητη οντότητα, όπως θα πρέσβευε ένας ατομικός φιλόσοφος. Το *τώρα* είναι *μεσότητα*, που σημαίνει ότι εξαρτάται από την ύπαρξη των μερών που ορίζει, δηλαδή από τον προηγούμενο και τον επόμενο χρόνο. Γι' αυτό δηλώνεται με έμφαση στα *Φυσικά* ότι το *τώρα* συνεχίζει τον χρόνο με την έννοια ότι συνάπτει τον παρελθόντα με τον επόμενο χρόνο, λειτουργώντας το ίδιο ως ενδιάμεσο όριο (*πέρας*) στη χρονική προοπτική.¹ Στην ουσία αυτό που κάνει το *τώρα* είναι να αναδεικνύει τη μορφή της προϋπάρχουσας συνέχειας στο φυσικό γεγονός της κίνησης. Κατά συνέπεια, ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται να αποδώσει έναν βαθμό πραγματικότητας στο σύνολο του χρόνου, ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο *παρόν*, ειδάλλως το *τώρα-στιγμή* δεν θα μπορούσε να υποδειχθεί ως δυνατότητα ενδιάμεσης οριοθέτησης αλλά θα γινόταν η καθαυτό χρονική ύπαρξη, όπως πρεσβεύουν οι ατομικοί.

Το συγκεκριμένο σημείο είναι πάρα πολύ ενδιαφέρον, καθώς συνδέεται στενά με τα γενικότερα προβλήματα της ύπαρξης του χρόνου. Διότι ένα από τα χρονικά παράδοξα που αντιμετωπίζει αρχικά ο μελετητής είναι η συνθήκη ότι ο χρόνος δεν υπάρχει καθόλου ή ότι «μόλις και αμυδρά» υπάρχει, δεδομένου ότι τα μέρη του, δηλαδή το παρελθόν και το μέλλον, είναι ανύπαρκτα.² Η πρώτη σκέψη που διαμορφώνει κανείς επ' αυτού προτείνει ότι εφόσον ο χρόνος υπάρχει *τώρα*, το *τώρα* θα ανήκει στον χρόνο. Ο Αριστοτέλης όμως αρνείται ότι το *τώρα* αποτελεί μέρος του χρόνου (218a 6), με το σκεπτικό ότι ένα σύνολο θα πρέπει να αποτελείται από τα μέρη του, ενώ ο χρόνος δεν συντίθεται από τα *τώρα*, αφού αυτά είναι αδιαίρετα.³ Υποθέτουμε από αυτήν την τελευταία θέση ότι ο φιλόσοφος έχει ήδη εφαρμόσει τον συλλογισμό που σε προηγούμενη ενότητα αποκαλέσαμε «επιχείρημα στένωσης του παρόντος» και ο οποίος οδηγεί στη σύλληψη του *τώρα* (*νύν*) στην πρωτεύουσα και καθαυτό σημασία του: σαν ένα αδιάστατο και αδιαίρετο όριο, το οποίο ορίζει τον χρόνο ως προς δύο «κατευθύνσεις», την κατεύθυνση του παρελθόντος και την κατεύθυνση του μέ-

¹ ΦΑ, Δ' 13. 222a 10-12: «τὸ δὲ νῦν ἐστὶν συνέχεια χρόνου, ὡσπερ ἐλέχθη· συνεχὶ γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσόμενον, καὶ πέρας χρόνου ἐστίν».

² ΦΑ, Δ' 10. 217b 32-33: «ὅτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδὲ τις ἂν ὑποπέυσειεν». Θα πρέπει να συμπεριλάβει κανείς το συλλογισμό έως το 218a 3 και στη συνέχεια αναλυτικότερα το επιχείρημα 218a 3-8.

³ ΦΑ, Δ' 10. 218a 8: «ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν». Πρβλ. ΦΑ, Ζ' 9. 241a 2-4.

λοντος ή, γενικότερα, τον προηγούμενο και τον επόμενο χρόνο.¹ Μετά την εφαρμογή του επιχειρήματος, το αναγκαίο συμπέρασμα που θα έπρεπε να προκύψει θα αναφέρει ότι, από ποσοτική άποψη, το *τώρα* δεν περιλαμβάνει διάρκεια. Και μάλιστα, η οριακή ή στερητική φύση του *τώρα* είναι που το διαφοροποιεί από τον *χρόνο*, ώστε να αποφύγουμε τον κίνδυνο της ταυτολογίας. Διότι, όπως είπαμε παραπάνω, το *διαρκές παρόν* δεν αποτελεί παρά καταχρηστική γλωσσική διατύπωση της καθημερινής εμπειρίας. Από την άλλη πλευρά, η ποσοτική ή προσθετική απειρία του χρόνου είναι μια εκδοχή που δεν προσελκύει ιδιαίτερα το ενδιαφέρον του φιλοσόφου. Σύμφωνα με την ανάλυση του βιβλίου Γ' των *Φυσικών*, το *άπειρο κατά πρόσθεση* μπορεί να υπάρξει μόνον *δυνάμει* και όχι *ενεργεία*. Ο ίδιος ο *αριθμός* στη γενική σημασία του, μόνο *δυνάμει* μπορεί να είναι *άπειρος*. Η πραγματοποίηση του αριθμού και, κατά συνέπεια, του χρόνου, εμφανίζουν την απειρότητα στη δυνατότητα της απειριότητας της διαιρετότητας του συνεχούς.

Εάν τώρα λάβουμε υπόψη τα όσα είπαμε καθώς εξετάζαμε την αριθμητική φύση του χρόνου, θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι η διαιρετότητα του *αριθμού* — σύμφωνα με την επικρατούσα στην αρχαιότητα αντίληψη περί *αριθμού* — ανάγεται και εξαντλείται στη *μονάδα*, τον ελάχιστο κοινό διαιρέτη όλων των αριθμών. Εφόσον όμως η θεωρία του χρόνου έχει να κάνει με τον *γενικό* ή *κατά το μέγεθος αριθμό*, όπου η μονάδα δεν αποτελεί προειλημμένη και καθορισμένη ποσότητα, η δυνατότητα διαίρεσης δεν εξαντλείται παρά στην ίδια την ενέργεια της απειροελάχιστης διαίρεσης. Αυτού του είδους η *θ ε μ ε λ ι ώ δ η ς δ ι α ί ρ ε σ η*, όπως τη χαρακτηρίσαμε, δεν θέτει καμία ποσότητα αλλά μόνον τοποθετείται ως μοναδικό όριο. Εντοπίζει δηλαδή στη χρονική διάρκεια ένα μοναδικό και αδιάστατο *τώρα*, το οποίο εκλάβαμε γενικά, στην αριθμητική ανάλυση, ως *ελάχιστο κοινό διαιρέτη όλων των χρόνων*.

Γι' αυτό το *τώρα* παραλληλίζεται, επίσης καταχρηστικά, όπως θα πρέπει να παραδεχτούμε, με την *αριθμητική μονάδα*.² Λέμε «καταχρηστικά», διότι το κοινό στοιχείο που μοιράζονται οι δύο έννοιες, η *αριθμητική μονάδα* και το *τώρα*, δεν είναι η συνθήκη της θεμελιώδους ποσότητας αλλά η συνθήκη της πρωταρχικής δομής, που από τη μια συνιστά τη γενική έννοια του *αριθμού* και από την άλλη τον *χρόνο*. Σε κάθε περίπτωση, οι θεμελιώδεις δομές, αφενός της *μονάδας* και αφετέρου του *τώρα*, λαμβάνουν το νόημά τους μόνο στα πλαίσια της εκάστοτε διαδοχής *Π&Υ* στην οποία συμμετέχουν και σε καμία περίπτωση δεν νοούνται απομονωμένες. Ο φιλόσοφος μάλιστα επιμένει ότι στοιχεία όπως το *τώρα*, το *πρότερον*, το *ύστερον* κ.λπ., *π ε ρ ι έ χ ο ν τ α ι* στον χρόνο, όπως τα στοιχεία του *αριθμού* περιέχονται στον γενικό *αριθμό*. Και γενικότερα, τα γεγονότα διατάσσονται στον χρόνο κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο επιμέρους *αριθμοί* περιέχονται σε έναν μεγαλύτερο *αριθμό* και

¹ ΦΑ, Ζ' 2. 233b 33 – 234b 9. Το *επιχείρημα της στένωσης* ξεκινά από μια παρούσα χρονική περίοδο, όπως, για παράδειγμα, το τρέχον έτος, για να αφαιρέσει προοδευτικά τα παρελθόντα και μέλλοντα μέρη της περιόδου που δεν υπάρχουν, ώστε να καταλήξει εντέλει στη στιγμιαία εκείνη οριακή παρουσία του χρόνου που θα αποτελέσει το πραγματικό *παρόν*. Διατυπώθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο η γνώμη μας ότι εδώ έχουμε μια εφαρμογή της μεθόδου *σημασιολογικής εστίασης (focal meaning)*, κατά G. E. L. OWEN [1960]: 192 κ.εξ., η οποία βρίσκει στη σημασιολόγηση του *τώρα* μια πολύ καλή εφαρμογή. Χρησιμοποιούμε εδώ τον όρο «κατευθύνσεις» για να περιγράψουμε με κάποιον ανεκτό βαθμό εγκυρότητας τη διάταξη προοπτικής του *χρόνου*, του οποίου τα μέρη κατ' ουσίαν δεν υπάρχουν.

² ΦΑ, Δ' 12. 221a 13-15: «ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ὁ χρόνος, τὸ μὲν νῦν καὶ τὸ πρότερον καὶ ὅσα τοιαῦτα οὕτως ἐν χρόνῳ ὡς ἐν ἀριθμῷ μόνας καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον».

επιμέρους τόποι περιέχονται σε έναν μεγαλύτερο τόπο.¹ Το επιχείρημα ισχύει στο μέτρο που δεν φτάνουμε στο απώτατο όριο του χρόνου, του αριθμού και του τόπου, δηλαδή ισχύει στα πλαίσια της φυσικής.

Κατά συνέπεια, επιβεβαιώνεται ότι η ίδια η σύλληψη του χρόνου, μέσα από το οριακό και μόλις υπαρκτό *παρόν*, επιτρέπει επιπλέον στον φιλόσοφο να διαβεβαιώσει ότι βρισκόμαστε πάντοτε στη *μέση* του κοσμικού χρόνου, ούτε προς την αρχή ούτε προς το τέλος. Γι' αυτό ο χρόνος στην αριστοτελική προοπτική δεν ενδιαφέρει να είναι άπειρος όσο να είναι *αιώνιος*. Και είναι αιώνιος στο μέτρο που ο κόσμος είναι αιώνιος και το γίνεσθαι του κόσμου είναι αιώνιο, εφόσον πάντα θα παράγεται χρόνος όσο θα εκδηλώνεται έστω και η παραμικρότερη μεταβολή, από τις αιώνιες περιφορές των ουράνιων σωμάτων έως μία καινούργια σκέψη που μας περνά από το μυαλό. Κάπως έτσι ο φιλόσοφος κερδίζει επί γης την προοπτική της αιωνιότητας, την οποία ο Πλάτων ατένιζε στον ουρανό.

*
* * *

Η αδιαίρετη δομή τού *τώρα* εντοπισμένη πάνω στο *συνεχές* της χρονικής ροής. Πρόκειται για μια εκ πρώτης όψεως παράδοξη ιδέα, ωστόσο η λογική μας αντίσταση απέναντι στην εναντιότητα που φαίνεται να περιλαμβάνει υποχωρεί, καθώς η γεωμετρία έχει ήδη προσφέρει το ισομορφικό πρότυπο μιας αντίστοιχης σχέσης, ήτοι την υπόθεση ενός *σημείου* επί συνεχούς *ευθείας*. Ο παραλληλισμός αυτός δεν μένει χωρίς συνέπειες, η πιο βασική από τις οποίες θα λέγαμε πως είναι ότι το *τώρα* γενικεύεται τόσο, ώστε να ξεφύγει από τον περιοριστικό εναγκαλισμό του *τρέχοντος παρόντος* και να προσλάβει την ιδιότητα του *απανταχού τώρα* στο χρονικό διηλεκές, κατ' αναλογία της *απανταχού στιγμής* εντός των ορίων μιας πεπερασμένης ευθείας.² Το *τώρα* καθίσταται έτσι ουσιαστικά μια αφηρημένη οντότητα, ηρητημένη ως προς τις δυνατότητές της από τη γεωμετρική αναγκαιότητα, συνθήκη η οποία όμως δεν ισχύει κατ' ανάγκη για τις φυσικές οντότητες.

¹ ΦΑ, Δ' 12. 221a 16-18: «*τὰ δὲ πράγματα ὡς ἐν ἀριθμῷ τῷ χρόνῳ ἐστίν· εἰ δὲ τοῦτο, περιέχεται ὑπὸ χρόνου ὡς περ < καὶ τὰ ἐν ἀριθμῷ ὑπ' ἀριθμοῦ > καὶ τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τόπου*». Ακολουθούμε το κείμενο του W. D. Ross [1950]*. Ο Hussey [1983]* εξοβελίζει τη δοτική «*τῷ χρόνῳ*», αλλά κατά τη γνώμη μας δεν αδυνατίζει καθόλου το νόημα του επιχειρήματος, το οποίο προσπαθεί να μεταφέρει στη χρονική προοπτική τις ιδιότητες της αριθμητικής διάταξης.

² Χρησιμοποιούμε την έκφραση *απανταχού στιγμή* προκειμένου να αποδώσουμε τον όρο «*ubiquitous point*» τον οποίο χρησιμοποιεί ο E. Hussey [1983]* στα ερμηνευτικά του σχόλια (δες σελ. 153 και 171) με τη σημασία της «*μη προσδιορισμένης τοπικά δυνατότητας για διαίρεση*» (*an unlocalized potentiality for division*). Σχετικά με την προβολή της γεωμετρίας στον φυσικό κόσμο δες το Παράρτημα Α, «*Aristotle's philosophy of mathematics*» που περιλαμβάνεται στο βιβλίο του ίδιου. Είναι πολύ σημαντικό εδώ να επισημάνουμε ξανά ότι η αριστοτελική γεωμετρία είναι μια *γεωμετρία των πεπερασμένων μεγεθών*, σε αντίθεση με την εκλειδική γεωμετρία, η οποία στα αξιώματά της ενσωματώνει την απειρότητα (*finitism in geometry*, σελ. 179). Ενδιαφέρουσα επίσης είναι και η τοποθέτηση του Σιμπλίκιου επί του ζητήματος αυτού στα σχόλια για την πραγματεία *Περί ούρανοῦ* (κατά Heiberg [1894]*: 25). Ο Σιμπλίκιος δικαιολογεί τη χρήση γεωμετρικής ανάλυσης στις φυσικές κινήσεις με το σκεπτικό ότι η (κατά τόπον) κίνηση διεξάγεται κατά μήκος μιας απλής ή σύνθετης γραμμής.

Θα πρέπει να επισημάνουμε στο σημείο αυτό ορισμένες έντονες ερμηνευτικές δυσχέρειες που παρουσιάζει η ανάπτυξη της αριστοτελικής θεωρίας όσον αφορά το *τώρα*. Η κύρια δυσκολία έγκειται στη διάσταση που προκύπτει ανάμεσα α) στη θεώρηση του *τώρα* ως *αριθμού* της κίνησης, από τη μια πλευρά, και από την άλλη β) στη θεώρησή του ως *αριθμητικής μονάδας*.¹ Ο βαθμός δυσκολίας αυξάνεται αν σκεφτούμε ότι, ούτως ή άλλως, αν οι δύο αυτές εκδοχές ισχύουν, θα πρέπει να θεωρηθούν στην προοπτική της συνέχειας του χρόνου.

Όσον αφορά την πρώτη θεώρηση (α), έχει σωστά παρατηρηθεί ότι αυτό που μετράμε ουσιαστικά στον χρόνο δεν είναι διάρκειες αλλά *τώρα*, αντίρρηση την οποία θα προσυπέγραφε και ο Μπερξόν.² Όπως όμως ειπώθηκε και νωρίτερα, θα αποφύγουμε να εξισώσουμε την *αρίθμηση* με τη *μέτρηση* του χρόνου, ακολουθώντας μια προσέγγιση που συμφωνεί με τις θέσεις της U. COOPE [2005]: 96-98, η οποία αντιτίθεται στον συμψηφισμό αρίθμησης και μέτρησης. Την άποψη ότι η *αρίθμηση* καταλήγει να είναι *μέτρηση* προσπάθησαν να υποστηρίξουν ο P. CONEN [1964] και αργότερα η J. ANNAS [1975]. Θα διαφωνήσουμε όμως με την U. COOPE στην απόρριψη της ερμηνείας του E. HUSSEY [1983]*: 151, ότι ο χρόνος είναι αριθμός της μεταβολής, ως *αριθμός αριθμούμενος*. Το σκεπτικό μας έχει ως εξής:

Θεωρούμε ότι θα πρέπει κάθε ενδεχόμενη ερμηνεία να σεβαστεί δύο βασικές αρχές της ανάλυσης του Αριστοτέλη: ότι δηλαδή, πρώτον (α), η κίνηση θα πρέπει να οριοθετηθεί προκειμένου να αριθμηθεί και ότι, δεύτερον (β), αριθμείται *κατά συμβεβηκός* με βάση τα *τώρα*. Με αφετηρία την αρχή (α), αυτό που πρέπει να παραδεχτούμε είναι ότι η διαίρεση του *τώρα* αποτελεί προϋπόθεση για να προκύψει ο αριθμός της κίνησης, χωρίς ωστόσο να πρέπει να αναγορεύσουμε το *τώρα* σε *χρόνο*. Ο *χρόνος* θα πρέπει να παραμείνει κατά βάση η έννοια της συνεχούς και δυναμικής διάρκειας, όσο κι αν οι αριθμητικές και μετρικές μας επινοήσεις πασχίζουν να τον θέσουν σε καλούπια. Παρόλ' αυτά, αν αριθμήσουμε τον χρόνο, θα αριθμήσουμε με βάση τα *τώρα*, οπότε το *τώρα* θα ιδωθεί ως *αριθμός*: *ήμουνα στο μάθημα για αρκετή ώρα, πετάχτηκα μετά να ψωνίσω κάτι και τώρα επιστρέφω στο σπίτι για φαγητό*. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα χρησιμοποιούνται άδηλα τέσσερα *τώρα* για να ορίσουν τρεις χρονικές περιόδους σε παράταξη, με τον αντίστοιχο τρόπο που θα απαιτούνταν τέσσερα σημεία για να ορίσουν τρεις συνεχόμενες και πεπερασμένες ευθείες γραμμές — οπότε δεν έχει άδικα παρατηρηθεί ότι η βασική θεωρία του Αριστοτέλη ενδιαφέρεται περισσό-

¹ Το *τώρα* αποκαλείται «αριθμός», στο μέτρο που *αριθμεί* την κίνηση, σ' ένα πολύ αμφισβητούμενο χωρίο, το οποίο ο W. D. ROSS [1950]* σηματοδοτεί ως *locus desperatus*. Πρόκειται για το ΦΑ, Δ' 11. 220a 22: «[ενν. *τὸ νῦν*] ἢ δ' ἀριθμεί, ἀριθμός». Από την άλλη πλευρά, ο Αριστοτέλης είχε νωρίτερα παραλληλίσσει το *κινούμενο σώμα* (Σ) και την *κίνησή* του (Κ) με τον *αριθμό του κινούμενου σώματος* (αΣ) και τον *αριθμό της κίνησης* (αΚ): «*ἅμα γὰρ ὡς περ τὸ φερόμενον καὶ ἡ φορά, οὕτως καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου καὶ ὁ τῆς φορᾶς*», για να καταλήξει εντέλει να πει ότι χρόνος είναι ο αΚ, ενώ το *τώρα* λειτουργεί όπως ο αΣ, «*σαν τη μονάδα στον αριθμό*»: «*τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἶον μονὰς ἀριθμοῦ*» (ΦΑ, Δ' 11. 220a 4· πρβλ. και 12. 221a 14-15).

² Διευκρίνιση που πρώτος διατύπωσε ο J. CALLAHAN [1948]: 52, ότι δηλαδή μετράμε τον χρόνο με όρια τα *νῦν*. Όπως ο ίδιος δε παρατηρεί στη συνέχεια, ο χρόνος θα είναι το άθροισμα των *νῦν* στο νου (σελ. 58). Ανάλογα ερμηνεύει η S. WATERLOW [1984]: 110, λέγοντας ότι «ο χρόνος είναι ο τρόπος με τον οποίο απαντάμε στην ερώτηση: “Πόσο πολύ απέχει ή απείχε ή θα απέχει ένα δεδομένο γεγονός Χ πριν ή μετά από ένα άλλο δεδομένο γεγονός Ψ;”».

τερο για τις πάγιες σχέσεις μεταξύ των γεγονότων, για την *τάξη* δηλαδή του χρόνου, παρά για τους ευμετάβολουσ συσχετισμούς του παρόντος.¹

Κατ' αυτόν τον τρόπο, δηλαδή μέσα από τις διαιρέσεις δύο ή περισσότερων *ώρα*, ορίζεται το (ποσοτικό) μέγεθος του χρόνου. Διότι ο χρόνος θα είναι *αριθμός της κίνησης* κατά δύο έννοιες: α) Είτε αναφορικά με ένα και το αυτό *ώρα*, το οποίο από μόνο του θα σηματοδοτεί την αρχή κάθε μέλλοντος χρόνου και το τέλος κάθε παρελθόντος χρόνου, άρα θα επιμερίζει διαρκώς τον χρόνο, εφόσον από μόνο του ένα *ώρα* φανερώνει τη χρονική *μεσότητα*. β) Είτε θα είναι αριθμός της κίνησης κατά τρόπο ανάλογο με εκείνον που μας αποδίδει τον αριθμό μιας γραμμής, δηλαδή *μέσα από τον συσχετισμό των ορίων της*.² Στην α) περίπτωση τοποθετούμαστε στο μέσον του χρόνου και παρακολουθούμε τη χρονική ροή, στη β) περίπτωση — που απασχολεί περισσότερο τον φιλόσοφο — αποσπάμε από τη χρονικότητα ένα συγκεκριμένο διάστημα. Θα πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ την πλήρη αξιοποίηση των δυνατοτήτων της ισομορφικής θεωρίας, η οποία επιτρέπει την απρόσκοπτη χρήση των γεωμετρικών αναλογιών σε χρονικά θεωρητικά συμφραζόμενα. Αν λοιπόν μεταφράσουμε τις γεωμετρικές διατυπώσεις σε όρους του χρόνου, θα πρέπει να πούμε ότι η χρονική διάρκεια της κίνησης ορίζεται και αριθμείται με βάση τα όριά της, δηλαδή αναφορικά με τουλάχιστο *δύο ώρα*, επειδή το μεμονωμένο *ώρα* λειτουργεί ως *όριο διαιρετικής δυνατότητας* και δεν μπορεί να συμπεριλάβει διάρκεια, άρα ούτε και κίνηση. Κατ' επέκταση, δεν αποτελεί μέρος του χρόνου που οριοθετεί, και αριθμεί μόνον *κατά συμβεβηκός*.³ Τι ακριβώς σημαίνει αυτό;

Ας παραμερίσουμε προς το παρόν τη διαδικασία της μέτρησης, η οποία θέτει περαιτέρω απαιτήσεις, και ας θεωρήσουμε τον χρόνο μιας συγκεκριμένης διάρκειας: γράφω από *τότε*, το πρωί, ως *ώρα*, το μεσημέρι. Η συγκεκριμένη διάρκεια αντιστοιχεί σε μία συνεχή

¹ Το ζήτημα αυτό βέβαια συνδέεται με τη γενικότερη αποτίμηση της αριστοτελικής ανάλυσης και της εκάστοτε ερμηνευτικής προσέγγισης που υιοθετείται. Υπάρχει από τη μία πλευρά η παράδοση των W. D. ROSS [1936]*: 67, G. E. L. OWEN [1976]: 150-1 και άλλων, οι οποίοι διαμορφώνουν από τα λεγόμενα του κειμένου μια *δυναμική* και *ρέουσα* άποψη για τον αριστοτελικό χρόνο. Από την άλλη πλευρά, ο W. WIELAND [1962]: 327 εστιάζει περισσότερο στον στατικό χαρακτήρα της αριστοτελικής περιγραφής. Ορισμένοι μελετητές, όπως ο F. MILLER [1974]: 145-7 και αργότερα ο N. KRETZMANN [1976]: 91-2, προσπάθησαν να ανιχνεύσουν στην ανάλυση θεωρητικές μετατοπίσεις οι οποίες θα συνέπιπταν με τους τύπους των σειρών “Α” και “Β”, που διέκρινε ο MAC TAGGART [1908] και [1927]. Δες επ' αυτού τις παρατηρήσεις του M. WHITE [1989]: 219 κ.εξ.. Ο R. SORABJI [1983]: 46-51, από την πλευρά του, υπερασπίζεται την ενδιάμεση θέση, ότι δεν μπορούμε να διακρίνουμε ξεκάθαρα ανάμεσα στις δυναμικές ή τις στατικές διατυπώσεις ούτε και είναι μεθοδολογικά απρόσβλητη η αναζήτηση προρρήσεων που να παραπέμπουν σε μεταγενέστερες θεωρίες. Σεβόμαστε την άποψη του αλλά θα λέγαμε ότι η ερμηνεία οφείλει να χρησιμοποιεί όλα τα διαθέσιμα εργαλεία, με επισήμανση βέβαια της ιστορικότητάς τους. Εν συντομία θα υποστηρίζαμε ότι η πρωταρχικότητα που αναγνωρίζεται από τον Αριστοτέλη στο χρονικό συνεχές έχει να κάνει κυρίως με τη *ρέουσα* όψη του χρόνου (παρελθόν, παρόν, μέλλον), που σχετίζεται με τις σειρές “Α”, ενώ η αριθμητική τάξη του χρόνου αποδίδει τις σταθερές χρονικές σχέσεις (προτεραιότητα, ταυτοχρονία, υστερότητα), που παραπέμπουν στις σειρές τύπου “Β” κατά Mac Taggart. Η θέση του Μπερξόν επ' αυτών θα ήταν ότι οποιαδήποτε μορφή μαθηματικοποίησης του χρόνου αποκρύπτει και στρεβλώνει την ουσία του, που είναι η διάρκεια.

² ΦΑ, Δ' 11. 220a 14-16: «*ὥσθ' ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς, ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτῆ, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς μᾶλλον*». Σ' αυτήν την περίπτωση ο φιλόσοφος θεωρεί ως χρόνο τη χρονική διάρκεια και λαμβάνει τα όριά της ως δείκτες αριθμητικής διαφοροποίησης (π.χ. από τότε που ήρθε πέρασαν πέντε λεπτά).

³ ΦΑ, Δ' 11. 220a 21-22: «*ἢ μὲν οὖν πέρασ τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν*».

χρονική ποσότητα, που ορίζεται στα πλαίσια της μέρας. Όσο κι αν δεν το λέμε ρητά, κάθε διάρκεια προσδιορίζεται κάθε φορά σε σχέση με αυτό που προηγήθηκε και σε σχέση με αυτό που θα επακολουθήσει. Το τότε και το τώρα επομένως μεταφράζονται σε δύο χρονικά όρια, τα οποία προσφέρονται στη σκέψη ως διαιρέσεις σε διαφορετική χρονική φάση, άρα με διαφορετική χρονική αξία, άρα με διαφορετικό αριθμό. Η διαφορά τους μου δίνει τη συνείδηση της ποσοτικής διάρκειας, δηλαδή τον αριθμό, του χρόνου που μεσολάβησε, άσχετα από το αν η διάρκεια αυτή έχει μετρηθεί με ακρίβεια ή όχι. Μπορούμε, για παράδειγμα, να πούμε ότι «πέρασαν πέντε λεπτά», μπορούμε επίσης να πούμε ότι «πέρασε λίγη ώρα». Αλλά ακόμη και για να είμαστε σε θέση να διατυπώσουμε αυτή την τελευταία κρίση, απαιτείται μια ποσοτική επίγνωση του χρόνου. Ο σημαντικός ισχυρισμός που προβάλλει ο Αριστοτέλης σε όλη αυτή τη διαδικασία είναι ότι ουσιαστικά η διάρκεια προκύπτει από την κίνηση που διαφοροποιεί, όχι από τα όρια που τίθενται. Τα όρια, θεωρημένα ως άκρα, παραπέμπουν στη διαφορά κατά συμβεβηκός, ενώ δηλαδή η διάρκεια δεν τους ανήκει. Ωστόσο το τώρα είναι αριθμός, στο μέτρο που αριθμεί· αυτό σημαίνει, στο μέτρο που παρέχει τη δυνατότητα οριοθέτησης χρονικών διαρκειών μέσα στο συνεχές της κίνησης και του χρόνου. Εφόσον όμως η διάρκεια προκύπτει από την κίνηση, η ίδια η κίνηση προσφέρεται ως υποκείμενο, ως ύλη, επί του οποίου εφαρμόζεται η αριθμηση, άρα παρέχει και τους αναγκαίους συσχετισμούς. Το συμπέρασμα είναι ότι κάθε τώρα υπάρχει στο μέτρο που η κίνηση είναι αφεαυτής αριθμήσιμη. Σε αντίθετη περίπτωση, εξάλλου, θα έπρεπε το τώρα να συμμετέχει με τρόπο καθοριστικό στους ορισμούς του χρόνου που παρατίθενται από τον φιλόσοφο, πράγμα το οποίο δεν συμβαίνει ποτέ.

Ένα άλλο σημαντικό σημείο που επισημάναμε στην αρχή της παρούσας ενότητας έγκειται στο γεγονός ότι η αριθμητική θεώρηση του τώρα αφενός το καθιστά μια αφηρημένη οντότητα, αφετέρου όμως του προσδίδει και την απαραίτητη γενίκευση, ώστε να μπορεί να περιγράψει τον χρόνο με τρόπο απόλυτα συμμετρικό. Το κείμενο καθιστά σαφές αυτό το σημείο με τον εξής τρόπο: υποστηρίζεται ότι στο ίδιο τώρα μπορεί να συμβαίνουν περισσότερες από μία κινήσεις. Ποιος είναι τότε ο αριθμός και ο χρόνος της κάθε κίνησης; Το συγκεκριμένο πρόβλημα αντιμετωπίζεται στην παράγραφο Δ' 14. 223a 29 – b 12, και η απάντηση που δίνεται λέει ότι, *όταν τα όρια δύο χρόνων συμπίπτουν, αυτό σημαίνει ότι οι χρόνοι αυτοί είναι ίσοι*. Τότε μιλάμε για έναν χρόνο, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι ο ίδιος χρόνος αντιστοιχεί σε δύο κινήσεις, οι οποίες ενδέχεται να είναι και διαφορετικές μεταξύ τους (π.χ. μια μετατόπιση και μια αλλοίωση ή μια αργή και μια γρήγορη κίνηση). Μορφολογικά μάλιστα, θα μπορούσαμε να δεχτούμε δύο ίσους χρόνους (ενν. χρονικές διάρκειες), ακόμη και αν αυτοί δεν είναι ταυτόχρονοι: «*είδει δὲ καὶ οἱ μὴ ἅμα*» (223b 4). Η συνέχεια του επιχειρήματος είναι δηλωτική: ο αριθμός των επτά σκυλιών και των επτά αλόγων είναι ο ίδιος, ας αλλάζει το υποκείμενο του αριθμού. Βλέπουμε λοιπόν ότι ο φιλόσοφος στοχεύει συνειδητά στην καθολική εμβέλεια του αριθμού, ο οποίος, όταν αφορά την κίνηση, χαρακτηρίζεται ως «*ἀπλῶς ἀριθμὸς συνεχοῦς*» (223a 33). Υποθέτουμε ότι πρόκειται για έναν γενικό, ρητό ή ἄρητο, αριθμό, του οποίου η μονάδα κρύβεται μέσα στη συνέχεια της κίνησης και δεν αντιστοιχεί σε κάποιο συγκεκριμένο πράγμα («*ἀλλ' οὐ τινος*», 223b 1). Από κει και ύστερα, μπορούμε να γενικεύσουμε και να πούμε ότι *για όλες τις κινήσεις* (άσχετα από το είδος) *που τελειώνουν ταυτόχρονα, ο χρόνος θα είναι ο ίδιος* (223b 6-7). Και κατ' επέκταση, ο

χρόνος θα είναι παντού ο ίδιος, επειδή και ο αριθμός των κινήσεων που είναι ταυτόχρονες θα είναι παντού ο ίδιος. Χάρη λοιπόν στην *αριθμητική ιδιότητα* του *ώρα* επιτυγχάνεται η γενίκευση της εμβέλειας του χρόνου σε όλες τις κινήσεις.

Η βάση λοιπόν στην οποία στηρίζεται η ιδέα του καθολικού και παγκόσμιου χρόνου δεν είναι άλλη από την ιδέα της ταυτοχρονίας, δηλαδή τη θεωρητική δυνατότητα να θέσουμε ίδια χρονικά όρια σε διαφορετικές κινήσεις. Με τη σειρά της πάλι η ιδέα της *ταυτοχρονίας* βασίζεται στην αδιαίρετη και *δυνάμει* φύση του *ώρα*, το οποίο έρχεται να λειτουργήσει ως αριθμητικός προσδιορισμός. Δηλαδή βασίζεται στη σύλληψη του *ώρα* ως ειδικής υπόστασης ορίου, το οποίο κατ' ουσίαν δεν ανήκει στο χρονικό συνεχές το οποίο προσδιορίζει. Εφόσον το *ώρα* δεν ανήκει στο χρονικό συνεχές, με την έννοια ότι δεν αποτελεί μέρος του, τίθεται σαν ένα ανεξάρτητο όριο και επομένως ως μία ύπαρξη διαφορετική από την καθαυτό κινητικότητα, όπως αντίστοιχα ένα σημείο πάνω στην ευθεία δεν σχετίζεται με την ευθύτητα. Σε τέτοιου είδους επιλογές υποθέσαμε ότι οδήγησαν τα Παράδοξα της πληθώρας και της απροσδιοριστίας, τα οποία εξετάσαμε στο Α' μέρος της μελέτης μας. Θεωρούμε ότι η αντιφατική λογική του πράγματος αίρεται μόνον εν μέρει από τον Αριστοτέλη, στο μέτρο που θα λάβουμε υπόψη τη θεώρηση του *ώρα* ως *μεσότητας*, δηλαδή το γεγονός ότι εμφανίζεται πάντοτε καταμεσής του χρόνου, διακόπτοντας και συνέχοντας τη χρονική προοπτική.

Ο φιλόσοφος πλησιάζει έτσι πάρα πολύ στο να παραδεχτεί ότι το *ώρα* ανήκει στα γνωσιοθεωρητικά εργαλεία της συνειδησης που γνωρίζει τον χρόνο. Ωστόσο δεν είναι διατεθειμένος να το παραχωρήσει εξολοκλήρου στη συνειδηση, αφαιρώντας έτσι την εγγενή δομή που ο χρόνος αποκτά από την κίνηση. Διότι λέγεται σαφώς στο βιβλίο Ζ' των *Φυσικών* ότι το *ώρα* μπορεί να σηματοδοτήσει την έναρξη ή την παύση της κίνησης. Μπορεί επίσης να σηματοδοτήσει τον χρόνο της στάσης, ανάμεσα από δύο μεταβολές της κινητικής κατάστασης. Και πάλι όμως θα λειτουργήσει ως μία κενού περιεχομένου διαλεκτική διαίρεση: η κίνηση θα έχει ολοκληρωθεί στο όριο του *ώρα* και ταυτόχρονα θα επίκειται να ξεκινήσει η στάση.

Τα φυσικά γεγονότα φαίνεται να μας οδηγούν να προσέξουμε τα *σημεία* ή τις *στιγμές* όταν σ' αυτά διαδραματίζονται γεγονότα κομβικά ή κρίσιμα. Με αυτήν την έννοια, δεν πρόκειται απλώς για αυθαίρετους καθορισμούς ή για γνωσιολογικά εργαλεία άνευ αντικρύσματος αλλά για όρια που υπαγορεύονται καταρχήν από τα ίδια τα πράγματα και τις κινήσεις τους — ο Μπερξόν εδώ θα μιλούσε για φυσικές διαρθρώσεις της διάρκειας. Η στιγμή του τερματισμού σ' έναν αγώνα καθορίζεται με αριθμητικό τρόπο και στέκει κάπου ανάμεσα στη διάρκεια μιας κίνησης. Η στιγμή που το λιοντάρι θα ορμήσει για να αρπάξει το θύμα είναι κρίσιμη και για τα δύο ζώα, διότι καθορίζει τη συνέχεια της ύπαρξής τους. Η κρισιμότητα της όμως χάνεται, ο οριακός της χαρακτήρας υποχωρεί, καθώς αίρουμε το βλέμμα προς την αιώνια πορεία του Ήλιου στον ουρανό. Με τη *στιγμή* επομένως μπορεί να οριστεί ο χρόνος και κατ' επέκταση μπορούν να οριστούν πλέον όλες οι κινήσεις, έστω κι αν αυτό δεν είναι πάντοτε εφικτό ή ευδιάκριτο ότι συμβαίνει, για άλλους όμως λόγους. Κατ' αυτόν

τον τρόπο η *στιγμή* ή το *τώρα* λειτουργεί *τοπολογικά* στον χρόνο, πράγμα που, μεθερμηνευόμενο σε χρονική ορολογία, σημαίνει ότι λειτουργεί *αριθμητικά*.¹

*

* *

Με βάση τα όσα είπαμε μέχρις αυτό το σημείο, πιστεύουμε πως είμαστε τώρα σε θέση να διατυπώσουμε με τον εξής συνοπτικό τρόπο την αριστοτελική θεώρηση του χρόνου:

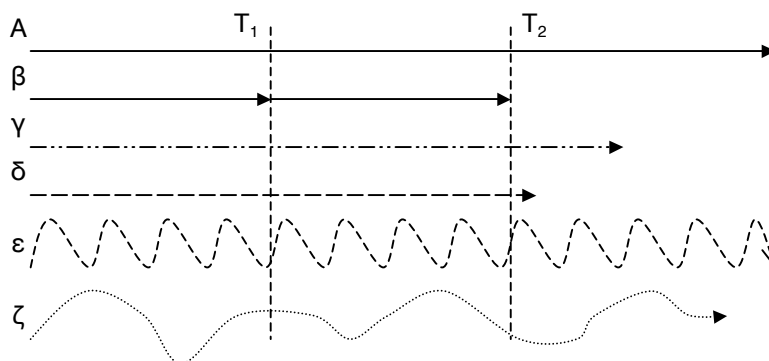
Θα λέγαμε λοιπόν ότι στον φυσικό κόσμο εκδηλώνεται αδιαλείπτως πληθώρα κινήσεων, οι οποίες ενδέχεται να διαφέρουν ως προς το είδος και τον «χρόνο». Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον «χρόνο» της κίνησης, εννοεί δύο πράγματα: αφενός τη *διάρκεια* της, η οποία καταλήγει να ταυτίζεται με μία ποσοτική εκτίμηση, και αφετέρου τη *χρονότητα* της, δηλαδή την οριοθέτηση της συγκεκριμένης κίνησης σε σχέση με άλλες κινήσεις. Και οι δύο διαδικασίες είδαμε ότι είναι πολύ σημαντικές, ειδικά στο μέτρο που ο χρόνος καλείται να συμμετάσχει ως μέγεθος σε αναλογίες που θα περιγράψουν και θα αναλύσουν τα κάθε είδους κινητικά φαινόμενα, όπως γίνεται στο κεφάλαιο Η' 5 των *Φυσικών*. Οι βασικές επιδιώξεις λοιπόν του Αριστοτέλη είναι δύο: αφενός η *φυσικοποίηση* του χρόνου, η αποκατάστασή του ως φυσικού φαινομένου, και αφετέρου η *ποσοτικοποίησή* του, η μετατροπή του σε μετρήσιμο μέγεθος.

Η λύση στο πρώτο πρόβλημα ήταν η σύνδεση του χρόνου με τη γενική μορφή της κίνησης. Η λύση στο δεύτερο πρόβλημα, ενώπιον του οποίου βρέθηκε ο φιλόσοφος, ήταν περισσότερο πολύπλοκη, διότι θα έπρεπε να εξασφαλιστεί η δυνατότητα συμμετρίας των χρονικών διαφορών, έτσι ώστε να προκύψουν χρονικά μεγέθη τα οποία θα καταστούν συγκρίσιμα μεταξύ τους ή και μετρήσιμα με τρόπο αντικειμενικά ισχύοντα και όχι με τρόπο αυθαίρετο. Αυθαίρετος αποβαίνει συχνά ο τρόπος της προσωπικής εμπειρίας του χρόνου, εφόσον η εκτίμηση της διάρκειας ή της διαδοχής αλλάζει από άνθρωπο σε άνθρωπο.

Η απάντηση του Αριστοτέλη, όπως υποστηρίξαμε, στηρίζεται στις νέες δυνατότητες των αναλογιών, οι οποίες επιτρέπουν τη σύγκριση και τη μέτρηση ακόμη και σε περιπτώσεις ανομοιογενών μεγεθών. Στη βάση όμως της αναλογικής συμμετρίας υπάρχει η θεμελιώδης ιδιότητα της *συνέχειας*, η οποία καθιστά πραγματοποιήσιμη την απανταχού διαιρετότητα των εκτατών, άρα και των κινητικών, άρα και των χρονικών μεγεθών. Στο υπόβαθρο της θεμελιώδους ιδιότητας που είναι η *συνέχεια* των μεγεθών συμπεραίνεται η αριθμητική δομή του χρόνου, η οποία επαφίεται στο αδιάστατο *τώρα* και, χάρη στην ανεξάντλητη διαιρετότητα των συνεχών μεγεθών, επιτρέπει τους αναλογικούς συσχετισμούς, με βάση τους

¹ Διαφωνούμε, επομένως, με τη διάκριση που εισάγει ο M. WHITE [1989] ανάμεσα στον «τοπολογικό» και τον «ποσοτικό» χρόνο, με την έννοια ότι ο πρώτος εμφανίζει τους χαρακτήρες της *συνέχειας*, ενώ ο δεύτερος την *αριθμητική διάταξη* που ανταποκρίνεται στον αριστοτελικό ορισμό του χρόνου. Κατά τη γνώμη μας, η αριθμητική φύση του *τώρα* υπόκειται και στις δύο αυτές εκδοχές, λαμβάνεται όμως εδώ ως *μεσότητα* και εκεί ως *πέρας*. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να αδιαφορεί στο βιβλίο Δ' για την κρισιμότητα των στιγμών που διακρίνονται στον χρόνο, εμμένοντας σε μία καθαρά μαθηματική σύλληψη του *τώρα*. Η *καιρικότητα* απουσιάζει από τη χρονική ανάλυση, όπως τουλάχιστον μας έχει διασωθεί.

οποίους γνωρίζουμε τον χρόνο. Το *τώρα* επομένως λειτουργεί σαν ένας καθολικός διαιρέτης των χρονικών διαρκειών, επιτρέποντας έτσι να υπάρξει η απαραίτητη συμμετρία ανάμεσα σε διαφορετικά είδη κίνησης ή και ανάμεσα σε αποστασιοποιημένες κινήσεις.



Σχήμα 8.
Η καθολική λειτουργία του «τώρα».

Όπως παριστάνεται αφαιρετικά στο Σχήμα 8, στον φυσικό κόσμο μπορεί να εκδηλώνεται παράλληλα πληθώρα κινήσεων (έστω $A, \beta, \gamma, \delta, \epsilon, \zeta, \dots$), με διαφορετικά χαρακτηριστικά και διαφορετική διάρκεια. Όλες αυτές οι κινήσεις παράγουν χρόνο, που σημαίνει ότι μπορεί να τους αποδοθεί κάποια ποσοτική μορφή διάρκειας. Περισσότερο τέλεια και παραδειγματική κίνησης υποθέσουμε ότι είναι η A , στο μέτρο που είναι *ομαλή* (ας δεχτούμε ότι αυτό σημαίνει *ομοιόμορφη* και *επαναλαμβανόμενη*) και *αιώνια*: αυτή θα προσομοιάζει στην περιστροφική κίνηση της ουράνιας σφαίρας και μπορεί να χρησιμεύσει ως μέτρο όλων των κινήσεων, διότι ο αριθμός της προσδιορίζεται με μεγαλύτερη ευκολία (π.χ. 1 μέρα, 2 μέρες, ... κλπ.).¹

Αν υποθέσουμε μία δύναμη τομή (T_i), είτε στην κίνηση A είτε σε άλλη κίνηση, αυτή θα σηματοδοτεί ένα *τώρα* το οποίο μπορεί να ισχύσει και για οποιαδήποτε άλλη κίνηση συμβαίνει σε ολόκληρο τον φυσικό κόσμο. Η επέκταση αυτή τού *τώρα* όμως θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι μπορεί να γίνει μόνον εφόσον διαθέτει την ιδιαίτερη εκείνη *αριθμητική φύση* που θα επιτρέψει αυτήν τη γενίκευση, χάρη στις ιδιότητες καθολικής ισχύος των μαθηματικών οντοτήτων. Για να συμβεί αυτό θα πρέπει το *τώρα* να είναι μία *θεμελιώδης διαίρεση*, να έχει δηλαδή *μοναδικό* και *αδιαίρετο* χαρακτήρα. Κατ' επέκταση, το όριο T_i θα λειτουργεί πάντοτε ως *μεσότητα* στα πλαίσια της κίνησης A , η οποία εκφράζει τον απόλυτο και αιώνιο χρόνο, ενώ για τις υπόλοιπες κινήσεις θα εμφανίζεται άλλοτε ως *μεσότητα* (π.χ. για τις $\gamma, \delta, \epsilon, \zeta$) και άλλοτε ως *πέρας* (π.χ. για τη β).

¹ Όπως απαιτείται στο κείμενο: «*ἡ κυκλοφορία ἢ ὁμαλὴ μέτρον μάλιστα, ὅτι ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης γνωριμώτατος*» (ΦΑ, Δ' 14. 223b 19-20).

Αν στη συνέχεια θελήσουμε να ποσοτικοποιήσουμε μια κίνηση, ας πούμε τη δ , θα πρέπει να θέσουμε μια αφετηρία, ένα όριο βάσει του οποίου θα συγκροτηθούν οι αριθμητικές σειρές που λανθάνουν στο κινητικό συνεχές. Έστω το T_1 επί της δ . Παρατηρούμε τότε ότι, για να ποσοτικοποιηθεί μια κινητική διαδοχή, θα πρέπει να αναφερθεί σε μια άλλη κινητική διαδοχή. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να συγκροτηθεί μεταξύ των κινήσεων μια αναλογία μερών με βάση μία δεδομένη αφετηρία. Κάτι τέτοιο πάλι προϋποθέτει ότι το T_1 αντιστοιχεί ως διαίρεση σε κάθε άλλη κίνηση που διεξάγεται παράλληλα με τη δ και με βάση αυτή την ιδιότητα μπορούμε να μιλάμε για *τ α υ τ ο χ ρ ο ν ί α*. Αν δηλαδή μετά από το T_1 υποθέσουμε άλλο ένα *τώρα* (T_2), τότε παρατηρούμε ότι ο συσχετισμός T_1 και T_2 ορίζει διάρκειες οι οποίες μπορούν να θεωρηθούν χρονικά ίσες ή και ταυτόχρονες, όσο κι αν οι αντίστοιχες κινήσεις διαφέρουν. Να γιατί ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο χρόνος διαφέρει από την κίνηση, αν και δεν παύει να αποτελεί μια όψη της: διότι καμία επίγεια κίνηση δεν μπορεί να γενικευτεί σε τέτοιο βαθμό ώστε να χρησιμεύσει ως καθολικό ποσοτικό κριτήριο μεταβολής.

Κατά συνέπεια, η απάντηση στο πρόβλημα της ποσοτικοποίησης και της συμμετρίας του χρόνου προϋποθέτει τη δυνατότητα συγκρότησης σχέσεων αναλογίας μεταξύ μερών κινήσεων, με βάση τα κοινά όρια που παράγει η μαθηματική θεώρηση του *τώρα*. Με άλλα λόγια, η σύμπτωση ή η ταυτοχρονία μεταξύ γεγονότων που δεν ανήκουν στην ίδια κινητική διαδοχή θα είναι η βάση της *χρονικής τάξης ή διαδοχής* — όπου *χρονική διαδοχή* θα σημαίνει τη διαδοχή στοιχείων σε ποσοτικοποίησιμα διαστήματα, δηλαδή *χ ρ ο ν ο λ ο γ ι κ ή δ ι α δ ο χ ή*. Τουτέστιν, η καθολική ισχύς τού *τώρα* μάς επιτρέπει να συλλάβουμε τις διαδοχές των κινήσεων και να χρονολογήσουμε: αν η ζωή μου είναι η κίνηση (δ), είμαι σε θέση να αντιληφθώ ότι πριν τα T_1, T_2 κάποια άλλη κίνηση συνέβαινε στη (β). Κατ' αυτόν τον τρόπο, το *τώρα* δεν είναι ανάγκη να τίθεται κάθε φορά επί του απόλυτου χρόνου της ουράνιας σφαίρας αλλά μπορεί να τεθεί επί κάποιας περιορισμένης κίνησης και μόνο στο μέτρο που την αφορά. Από την άλλη, το αποτέλεσμα είναι μια *καθολική χρονική τάξη*, τέτοια ώστε να υπάρχει αντιστοιχία μερών και διαιρέσεων για κάθε μέλος κινητικής διαδοχής. Η πλήρης συμμετρία, βέβαια, απαιτεί και την ύπαρξη συνεχούς ομαλής κίνησης (στο σχήμα 8 η κίνηση Α), την οποία ο Αριστοτέλης υποθέτει και παραδέχεται στην περίπτωση της περιστροφής της ουράνιας σφαίρας, όπως είπαμε και προηγουμένως.¹

Μια εξίσου σημαντική παρατήρηση πρέπει να διατυπωθεί σ' αυτό το σημείο: Η καθολική εμβέλεια του *τώρα* ως αδιαίρετης χρονικής τομής εξασφαλίζεται κυρίως από τη *μ ο ν α δ ι κ ό τ η τ α* της χρονικής *στιγμής*. Διότι αν η *στιγμή* δεν ήταν *μοναδική* (με την έννοια της αδιαίρετης μονάδας) αλλά μπορούσε να επιμεριστεί, τότε κάποιες κινήσεις θα συνέβαιναν εντός της *στιγμής*, όπως αποδεικνύει ο φιλόσοφος στο Ζ' των *Φυσικών* ή θα συνέβαιναν οι παραδοξότητες που περιγράφει ο Ζήνων στο παράδοξο των Κινούμενων Σειρών. Αν επίσης η *στιγμή* δεν ήταν *μοναδική* ως *αριθμός* (δηλαδή με την έννοια ότι αντιστοιχεί κατ' απόλυτη χρονική σειρά σε κάποιον αριθμό), θα προέκυπτε σύγχυση και ατασθαλία στο φυσικό γίγνεσθαι. Για να υπάρξει λοιπόν η χρονική τάξη πρέπει να τεθεί το *τώρα* και μάλιστα ως *μοναδικό*, ώστε να λειτουργήσει ως αρχή με βάση την οποία θα κριθεί η σχετική

¹ Η ερμηνεία μας συμπίπτει σε μεγάλο βαθμό με την αντίστοιχη της S. WATERLOW [1984]: 110-11, την οποία λάβαμε υπόψη αφού είχε γραφεί το μεγαλύτερο μέρος του κειμένου.

διάσταση από κάθε γεγονός.¹ Με βάση το *τώρα* προκύπτουν οι απόλυτες σχέσεις προτεραιότητας μεταξύ γεγονότων όπως τα T_1 και T_2 , αναδεικνύεται δηλαδή η διάταξη *πρότερον-ύστερον*, που αφορά τόσο τα γεγονότα όσο και τα όριά τους, και συνιστά, κατ' επέκταση, την αριθμητική φύση του χρόνου.

Ένα πρόβλημα που ανακύπτει εδώ είναι ότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε σχέσεις προτεραιότητας μεταξύ γεγονότων, αν δεν έχουμε μία τρίτη αναφορά, που θα είναι το εκάστοτε *παρόν*. Επειδή δύο οποιαδήποτε γεγονότα όπως τα T_1 και T_2 ενδέχεται να θεωρηθούν ως διιστάμενα, είτε στο παρελθόν είτε στο μέλλον, ενώ μπορούν επίσης και να θεωρηθούν ως παρόντα και ταυτόχρονα, η διάκρισή τους και η σχέση προτεραιότητας που θα τους αποδοθεί απαιτεί ένα *παρόν*, έστω και αφανές, από το οποίο θα διίστανται και σε σχέση με το οποίο θα διαταχθούν συναμεταξύ τους. Κατά συνέπεια, δεν γίνεται να αποδοθούν σχέσεις προτερόχρονου, ταυτόχρονου ή υστερόχρονου (σχέσεις τύπου “B” κατά Μακ Τάγγαρτ), χωρίς να προϋποτίθεται αναφορά σε ένα *παρόν* (τύπου “A” κατά Μακ Τάγγαρτ). Επομένως η αιθιαλής ύπαρξη του *τώρα-παρόντος* είναι αυτή που δομεί τον χρόνο και αυτή με βάση την οποία διατάσσονται οι προοπτικές των προηγούμενων ή των επόμενων διαδοχών, οι διαδοχές του παρελθόντος και του μέλλοντος.²

*
* *
*

Θα έλεγε κανείς ότι πρόκειται για θεωρητική ακροβασία. Με τον τρόπο που ερμηνεύσαμε τα αριστοτελικά κείμενα προσπαθήσαμε να αναδείξουμε τη σημασία της θεώρησης του *τώρα* ως *μεσότητας* για την κατανόηση του χρονικού φαινομένου. Υποστηρίξαμε ότι η θεώρηση αυτή προϋποθέτει την ιδέα της αδιάλειπτης *συνέχειας* του χρόνου, στα πλαίσια της αέναης και συνεχούς ροής του φυσικού γίνεσθαι, μια παραδοχή που έρχεται να εξασφαλίσει την *απανταχού δυνατότητα* λήψης μιας *στιγμής-τώρα*, η οποία λειτουργεί ως *ελαχιστος κοινός διαιρέτης*, μηδενικός ως προς την ποσότητα διάρκειας αλλά μοναδικός ως προς τη θέση του. Η μοναδικότητα θέσης στη θεώρηση του *τώρα* επιτρέπει τη λειτουργία

¹ «Διάσταση» είναι ο όρος που χρησιμοποιείται από τον Πλωτίνο, ενώ «*Dimension*» ο όρος που χρησιμοποιείται από τον Χάιντεγκερ, όπως επισημάναμε νωρίτερα.

² ΦΑ, Δ' 12. 221a 19-23. Ο Αριστοτέλης παραλληλίζει την τάξη του χρόνου με την τάξη του αριθμού. Συμπεραίνει τότε ότι, για να περιέχεται κάτι στον χρόνο («*έν χρόνῳ εἶναι*»), δεν αρκεί απλώς να συμβαίνει όταν υπάρχει χρόνος. Όπως δεν αρκεί απλώς να υπάρχει *τόπος*, για να περιέχεται κάτι. Αν ήταν έτσι, συμπληρώνει, θα μπορούσε ένας σπόρος κεχριού να περιέχει τον ουρανό. Προεκτείνοντας τις συνέπειες αυτής της αριστοτελικής εις άτοπον απαγωγής, θα λέγαμε ότι, για να περιέχεται κάτι από τον χρόνο, θα πρέπει να *αριθμείται* από τον χρόνο, πράγμα που συνεπάγεται ότι θα παράγει τον ίδιο συγκρίσιμο ή μετρήσιμο χρόνο, εμπίπτοντας στην εμβέλεια κάποιων χρονικών ορίων. Η απαίτηση αυτή έχει την παράδοση συνέπεια οτιδήποτε είναι αιώνιο να μην ανήκει στο χρόνο (Δ' 12. 221b 3-4), δεδομένου ότι ούτε χρονικά όρια έχει ούτε η ύπαρξή του μετρίεται από τον χρόνο (*πρβλ.* και 221b 23 – 222a 9). Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι διαφεύγει της χρονικής μεσότητας του παρόντος. Σχετικά με το ζήτημα αυτό και τα ερμηνευτικά προβλήματα που προκύπτουν δες U. COOPE [2005]: 150 κ.εξ.

του ως καθολικού αριθμητικού ορίου, το οποίο θα ισχύει για κάθε φυσική κίνηση, εξασφαλίζοντας έτσι την αναλογικότητα και τη συμμετρία στις απανταχού χρονικές διάρκειες.

Η προσπάθειά μας, μέχρι στιγμής τουλάχιστον, σκόπευε στη συγκρότηση μιας αξιόπιστης εικόνας για την αριστοτελική θεωρία και τα ζητήματα που αυτή τάχθηκε από τον εμπνευστή της να αντιμετωπίσει. Αναμφίβολα βρισκόμαστε μπροστά σε μία ιδιαίτερα επεξεργασμένη θεώρηση, η οποία, παρότι μας παραδόθηκε με φανερές συλλογιστικές ελλείψεις και παρά το πέρασμα των αιώνων, διατηρεί ακόμη τη δύναμή της. Το γενικό συμπέρασμα βέβαια θα πρέπει να μας πείσει ότι η αριστοτελική θεωρία του χρόνου δεν έρχεται να αντιμετωπίσει με τρόπο συνολικό και θεμελιώδη το χρονικό φαινόμενο. Έρχεται να απαντήσει σε ορισμένα επείγοντα για την εποχή του ζητήματα, όπως είναι η επιστημονική εγκυρότητα της γνώσης του χρόνου, η δομική συγκρότηση της χρονικής προοπτικής και η συμμετρία των χρόνων και των φυσικών κινήσεων. Θα πρέπει συνεπώς να παραδεχτούμε ότι ισχύει σε μεγάλο βαθμό η παρατήρηση του J. MOREAU [1965] πως οι περισσότερες παρατηρήσεις του Αριστοτέλη στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών* αφορούν στη συγκρότηση της *παράστασης* του χρόνου παρά στην προσέγγιση της ουσίας του. Αλλά αυτή η παρατήρηση προέρχεται από κάποιον σύγχρονο, ο οποίος θα ήθελε να αποσπάσει ουσία από την κίνηση, προκειμένου να την παραχωρήσει στον χρόνο.

Ένα ακόμη σημαντικό πρόβλημα που προκύπτει από την αριστοτελική ανάλυση αναφορικά με το *τώρα* έχει να κάνει με τη σύγχυση ανάμεσα στο *τώρα-στιγμή*, στο οποίο φαίνεται να σκοπεύει κατά κύριο λόγο ο Σταγειρίτης, και το *τώρα-παρόν*, το οποίο είδαμε να συνιστά την καταγωγική αρχή κάθε χρονικής διάστασης. Αναρωτιέται κανείς αν έχει νόημα η διάκριση ανάμεσα στα δύο, και αν ναι, ποια θα είναι τα κριτήρια με βάση τα οποία θα γίνει. Όπως παρατήρησε η S. WATERLOW [1984]: 124-5, η συνέχεια ανάμεσα στα μέρη του παρελθόντος και του μέλλοντος δεν θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη, όπως συμβαίνει σε μία ευθεία που χωρίζεται σε ένα σημείο, διότι δύσκολα μπορεί να εξασφαλιστεί ότι αυτό που ακόμη δεν υπάρχει θα έχει την ίδια δομή με αυτό που υπήρξε. Εξάλλου, συνεχίζει, το ίδιο το *παρόν* φαίνεται να μην έχει άλλο προσδιορισμό πέρα από την αυτοαναφορά: αν ρωτήσουμε «*πότε συμβαίνει το Χ*» και η απάντηση είναι «*τώρα*», παρατηρούμε ότι είναι περιττός κάθε περαιτέρω προσδιορισμός. Αν δηλαδή ισχυριζόμαστε ότι η χρονική προοπτική διατάσσεται με βάση τη διαδοχή *προηγούμενο-επόμενο*, το ίδιο το *παρόν* θα πρέπει να λειτουργήσει ως ανεξάρτητη αρχή αυτής της διαδοχής και άρα το ίδιο, καθώς και ό,τι συμβαίνει στο *παρόν*, δεν εντάσσεται στη διαδοχή. Άρα το *παρόν* δεν ανήκει στον χρόνο και έτσι καταλήγουμε στο ίδιο συμπέρασμα που προέκυψε και για το *τώρα*.

Θα ήταν νομίζω τίμιο να παραδεχτεί κανείς εξαρχής ότι τέτοιου είδους σημαντικά ζητήματα δεν μπορούν να βρουν ικανοποιητική απάντηση στα πλαίσια της ισομορφικής προοπτικής *μεγέθους-κίνησης-χρόνου* που ακολουθεί ο Αριστοτέλης. Και αυτό διότι κατά βάση η εγκυρότητα του ισομορφικού συσχετισμού ενός *γεωμετρικού σημείου* με μία *χρονική στιγμή* φαίνεται να εξαντλείται πάρα πολύ γρήγορα. Ίσως η μόνη αντιμετώπιση του προβλήματος, το οποίο οφείλουμε να πούμε ότι διέγνωσε και ίδιος ο φιλόσοφος, να είναι η διαλεκτική αντιμετώπιση του *τώρα* υπό το πρίσμα της *ταυτότητας* και της *διαφοράς*. Τη συγκεκριμένη θεωρητική αντινομία θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε στη συνέχεια.

γ) Το “*τώρα*” ως ίδιο και ως άλλο

Η αριστοτελική θεώρηση του *τώρα*, την οποία προσπαθήσαμε προηγουμένως να συγκροτήσουμε φωτίζοντας ορισμένες άδηλες πτυχές της, δεν παύει να διέπεται από ορισμένες σοβαρές αντινομίες. Η κυριότερη εξ αυτών έγκειται στην παραδοχή ότι το *τώρα* είναι και δεν είναι ίδιο, κάθε φορά που το ανιχνεύουμε: «*τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό*» (ΦΑ, Δ' 11. 219b 12-13, 31-32). Κατά τη γνώμη μας εδώ γίνεται εμφανής, περισσότερο απ' ό,τι σε οποιοδήποτε άλλο σημείο της θεωρίας, η διαλεκτική προσέγγιση στην οποία συχνά ο Αριστοτέλης καταφεύγει αναλύοντας την έννοια του χρόνου. Το ζήτημα αυτήν τη φορά φαίνεται να τίθεται με τους εξής όρους:

Ο φιλόσοφος παραδέχεται καταρχάς ότι ο χρόνος δεν μπορεί να υπάρξει ή να νοηθεί χωρίς το *τώρα*. Επομένως, κάθε φορά που αναφερόμαστε στον χρόνο ή σε κάποια διάρκεια, οριοθετούμε το χρονικό συνεχές ενεργοποιώντας — τουλάχιστον — ένα *τώρα-στιγμή*. Το *τώρα* αυτό δεν μπορεί να αποτελεί μέρος του χρόνου, εφόσον θεωρείται ως ένα αδιαίρετο και αδιαίρετο χρονικό όριο. Κατά δεύτερο λόγο, ζούμε και παρακολουθούμε πάντοτε την εξέλιξη της κίνησης τοποθετημένοι στο έσχατο *τώρα-παρόν*, από το οποίο δεν γίνεται να αποσπαστούμε. Αν κάθε προηγούμενο *τώρα* υπήρξε κάποτε *παρόν*, και αν το *παρόν* είναι πάντοτε *τώρα*, ενώ επιπλέον μπορώ να νοήσω ένα μελλοντικό *τώρα-στιγμή* που δεν έγινε ακόμη *παρόν*, προβάλλει το ερώτημα αν όλα αυτά τα *τώρα* θα είναι κάθε φορά διαφορετικά ή εντέλει θα είναι το ένα και μόνο αέναο *παρόν* που θα διαπιστώνω πάντοτε. Με άλλα λόγια, μπορώ να αναφερθώ σε ένα *παρόν* προχθεσινό, χθεσινό, σημερινό, αυριανό ή μεθαυριανό. Πρόκειται κάθε φορά για το *ίδιο* παρόν ή για *διαφορετικά* παρόντα;

Ένα δεδομένο από το οποίο μπορούμε να ξεκινήσουμε είναι ότι απορρίπτεται, εξ ορισμού, η ταυτόχρονη συνύπαρξη στιγμιαίων *παρόντων* (*νῦν*).¹ Το χρονικό όριο του παρόντος πρέπει κάθε φορά να είναι *ένα* και *μοναδικό*, ειδάλλως, αν ήταν δύο, αυτό θα σήμαινε αυτομάτως χρονική διαίρεση και καταμερισμό του ενός στο παρελθόν ή το μέλλον. Επίσης, δεν μπορεί να νοηθεί ότι το ένα *τώρα* διαδέχεται το προηγούμενο *τώρα*, τουλάχιστον όχι με την καταχρηστική ευκολία που σήμερα μπορούμε, εθισμένοι στη μηχανική κανονικότητα των χτύπων του ρολογιού, να πούμε ότι η μία *στιγμή* διαδέχεται την άλλη. Αυστηρά μιλώντας, ένα αδιαίρετο όριο δεν μπορεί να υπάρξει συνεχόμενα με άλλο αδιαίρετο όριο, διότι αυτομάτως θα τους αποδοθεί μέγεθος, οπότε θα πέσουμε στις παγίδες της παραδοξότητας που έντεχνα έστησε ο Ζήνων και οι συν αυτώ. Οι συνέπειες ενδέχεται να είναι δύο: α) Τα συνεχόμενα μοναδιαία όρια θα συμπίπτουν απολύτως, οπότε θα συμβεί κάποιο προηγούμε-

¹ ΦΑ, Δ' 10. 218a 15: «*καὶ τὰ νῦν ἅμα μὲν ἀλλήλοις οὐκ ἔσται*». Να παρατηρήσουμε εδώ ότι ο φιλόσοφος φαίνεται να έχει υπόψη του *στιγμές* οι οποίες μπορεί να είναι και *παρούσες*. Άρα δεν διακρίνει ανάμεσα στη *στατική* και τη *δυναμική* στιγμή, για να αναλάβουμε εδώ μια εννοιολογική διάκριση που πρώτος εισηγήθηκε ο P. CONEN [1964]: 115-6 και την οποία αξιοποίησε περαιτέρω στην ερμηνεία του ο V. GOLDSCHMIDT [1982]. Πάντως ο ασύμπτωτος χαρακτήρας των *τώρα* δεν αποκλείει τη συνύπαρξη χρονικών διαρκειών με την ευρεία έννοια, με την έννοια δηλαδή των άνισων χρονικών περιόδων που περικλείεται η μία στην άλλη (π.χ. την παρούσα ώρα της μέρας του τρέχοντος μηνός — βλ. και 218a 12-14), δεδομένου του ότι το *τώρα* που ορίζει αυτές τις περιόδους θα είναι το ίδιο.

νο και κάποιο επόμενο *τώρα* να βρεθούν συνάμα, προκαλώντας έτσι την κατάρρευση της δομής προτερόχρονο-υστερόχρονο της χρονικής συνέχειας, και τότε θα συμβεί το παράδοξο όλα τα γεγονότα του περασμένου έτους να αποτελούν ένα ελάχιστο τμήμα της σημερινής μέρας.¹ β) Τα συνεχόμενα μοναδιαία όρια θα εφάπτονται κατά τι, που σημαίνει ότι θα διαθέτουν μέρη, οπότε δεν θα είναι μοναδιαία και θα προσφέρονται σε περαιτέρω διαίρεση. Σημειωτέον ότι, αν η χρονική μονάδα αποδειχτεί πληθωρική, τότε θα ισχύσουν οι απαιτήσεις του Ζήνωνα και θα χρειαστεί ενδεχομένως να διατρέξουμε άπειρες στιγμές, δηλαδή άπειρο χρόνο, για να εκτελέσουμε και την παραμικρότερη κίνηση.²

Η λύση που δίνει ο Αριστοτέλης στο προηγούμενο πρόβλημα δεν είναι ευνόητη. Επιζητά αφενός η ανάλυσή του να μην καταλήξει σ' ένα αδιαφοροποίητο και ατέρμονο *παρόν*, όπως αυτό που υποστήριξε ο Παρμενίδης, αφετέρου να μη διασκεδαστεί σε μια πληθώρα παρόντων η οποία θα πλήξει τη συνέχεια της *κίνησης* και κατ' επέκταση του *μεγέθους*. Η επιλογή του λοιπόν θα πρέπει να δώσει λογική λύση σ' ένα πρόβλημα του τύπου *η ενότητα στην πολλαπλότητα*. Η λύση μεθοδεύεται με τον εξής συλλογισμό:

- α) Η κίνηση, καθώς αναπτύσσεται, είναι πάντοτε διαφορετική. Όσο διαρκεί, εντείνεται και μεταβάλλεται.
- β) Το ίδιο συμβαίνει και με τον χρόνο: κάθε φορά που αναφερόμαστε στην επικαιρότητά του θα είναι διαφορετικός.
- γ) Το *τώρα* όμως εμφανίζεται από τη μια πλευρά ως ίδιο και από την άλλη πλευρά ως διαφορετικό.
- δ) Γιατί στο μέτρο που το *τώρα* αντιστοιχεί κάθε φορά σε διαφορετική κίνηση και σε διαφορετικό χρόνο, θα είναι διαφορετικό.
- ε) Με βάση όμως τις προϋποθέσεις εκείνες που όταν ισχύουν υπάρχει το *τώρα* («*ὅ δέ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν*»), θα είναι το ίδιο.

Ο συλλογισμός για την ταυτότητα και την ετερότητα του *τώρα* αναπτύσσεται στο κεφάλαιο 11 του βιβλίου Δ', σε μια προσεγμένη και συνεκτική, από άποψη γραφής, ενότητα (219b 10-33). Η ανάλυση του Αριστοτέλη διατάσσεται με βάση το δίλημμα που ανακύπτει στο υπό εξέταση φαινόμενο, όπως φαίνεται και στο μέρος δ) του παραπάνω συλλογισμού, και εκφράζεται ως εξής: «*Το τώρα είναι ίδιο “ὅ ποτ' ἦν... τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἔτερον”*» (219b 11). Παρατηρούμε λοιπόν ότι η ταυτότητα του *τώρα* στηρίζεται στο νόημα της τεχνικής διατύπωσης «*ὅ ποτ' ἦν*», ενώ, από την άλλη πλευρά, η ετερότητα βασίζεται σε διαφορές στο επίπεδο της ουσίας.³ Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να εξετάσουμε τα δύο σκέλη ξέχωρα.

¹ ΦΑ, Δ' 10. 218a 25-30. Αξιοπρόσεκτη είναι στο σημείο αυτό η χρονική συμπίεση που φαίνεται να παθαίνει το παρελθόν σε σχέση με τα πιο πρόσφατα γεγονότα του παρόντος.

² ΦΑ, Δ' 10. 218a 18-19: «*ἔστω γὰρ ἀδύνατον ἐχόμενα εἶναι ἀλλήλων τὰ νῦν, ὥσπερ στιγμὴν στιγμῆς*». Ο παραλληλισμός με το γεωμετρικό σημείο (*στιγμαί*) είναι εδώ αρκετά εύγλωττος. Δύο χρονικά *τώρα* δεν μπορούν να είναι συνεχόμενα, με το ίδιο σκεπτικό που και δύο αδιάστατα σημεία πάνω σε μία ευθεία δεν μπορούν να γειτνιάσουν: ή θα συμπίσουν εντελώς ή θα βρεθούν σε απόσταση. Πρβλ. και ΦΑ, Ζ' 1. 231b 6-10.

³ Η τεχνική διατύπωση της διαφοροποίησης παραμένει σχετικά σταθερή στο κείμενο (219b 10-33). Η ταυτότητα τίθεται μέσω της διατύπωσης «*ὅ ποτ' ἦν*» (219b 11) ή «*ὅ ποτ' ὄν*» (219b 14-15, 18-19, 26). Η

γ' Το τώρα είναι ίδιο «*ὅ ποτ' ὄν*»

Υποθέτουμε ότι η θέση της ταυτότητας του *τώρα* μέσω της διατύπωσης «*ὅ ποτ' ὄν*» (ΟΠΟ) επιδιώκει σαφώς να απομακρύνει τη συγκεκριμένη δομή από τη χρονική διαφοροποίηση και επομένως από τη μεταβολή που την παράγει.

Θυμίζουμε ότι η ίδια χειρονομία έχει επαναληφθεί νωρίτερα, με επίκληση της ίδιας διατύπωσης, προκειμένου να περιγραφεί η συνθήκη της ακολουθίας στην κίνηση, δηλαδή το *πρότερον & ύστερον* (Π&Υ) στην κίνηση. Όπως επισημαίνεται εκεί στο κείμενο, «*το Π&Υ είναι στην κίνηση αυτό που όταν υπάρχει (ΟΠΟ) συντελείται η κίνηση*»(219a 20-21). Όπως υποστηρίξαμε νωρίτερα στην ανάλυση του συγκεκριμένου χωρίου (δες κεφ. Β3.3.4 γ'), το Π&Υ δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως κίνηση αλλά ως ένας *σ υ ν τ ε λ ε σ τ ή ς δ ι α δ ο χ ή ς*, με βάση τον οποίο διαγράφεται και η εξέλιξη της εκάστοτε κίνησης. Αν λάβουμε υπόψη ότι το Π&Υ υπάρχει αρχικά στο *μέγεθος*, θεωρούμε ότι με τη διατύπωση αυτή ο φιλόσοφος έρχεται να περιγράψει την τοπολογική *κ α τ ε ύ θ υ ν σ η* που ενδέχεται να ακολουθήσει κάθε φορά η (μετα-)κίνηση.

Ας πάρουμε το παράδειγμα μιας σταγόνας νερού στη μέση ενός πιάτου. Όσο το πιάτο παραμένει επίπεδο, δεν φαίνεται να υπάρχει Π&Υ με βάση το οποίο θα τεθεί σε πορεία μετακίνησης η σταγόνα. Αν όμως γείρω ελαφρά το πιάτο, αυτομάτως θα δημιουργηθεί στη θέση που βρίσκεται η σταγόνα μία νέα συνθήκη Π&Υ, η οποία θα προκαλέσει την κίνηση της σταγόνας προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση. Το παράδειγμά μας βέβαια εφαρμόζεται στο κατεξοχήν είδος κίνησης, τη μετακίνηση. Η μέριμνα του Αριστοτέλη πάντως, σε όλη την πραγμάτευση του χρόνου, είναι η θεωρία να περιλαμβάνει και την ποιοτική μεταβολή (αλλοίωση). Μπορεί σ' αυτήν την περίπτωση να εφαρμοστεί απρόσκοπτα; Ας θεωρήσουμε την παραπάνω σταγόνα σε κατάσταση ισορροπίας: ακόμη και αν δεν υπάρχει η συνθήκη Π&Υ που προκαλεί τη μετακίνηση πάνω στο πιάτο, υπάρχει η συνθήκη Π&Υ που σιγά-σιγά ευνοεί την εξάτμιση της σταγόνας. Αυτή θα πρέπει να θεωρηθεί ότι δρομολογεί τη μεταβολή του νερού της σταγόνας σε αέρα.

Κατ' αυτόν τον τρόπο ερμηνεύουμε την αποστροφή του Αριστοτέλη ότι το Π&Υ στο *μέγεθος* εμφανίζεται ως προς τη *θέση* (219a 15-16), για να μεταδοθεί μετά στην κίνηση. Στην ουσία του διαφέρει όμως και δεν είναι κίνηση (219a 21: «*τὸ εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις*»), εφόσον εκληφθεί ως ο *συντελεστής διαδοχής*.

Με ανάλογο τρόπο πιστεύουμε ότι θα πρέπει να ερμηνευθεί και η ΟΠΟ ταυτότητα του *τώρα*. Ανεξάρτητα από την κίνηση, η ταυτότητα θα ανιχνεύεται στη συνθήκη που ενεργοποιείται κάθε φορά ώστε να υπάρξει το *τώρα*, δηλαδή στη δομή εκείνη που του επιτρέπει να είναι. Όπως εξηγήσαμε νωρίτερα, το *τώρα* θα πρέπει να νοηθεί, κατ' αναλογία με το γεωμετρικό σημείο, ως στερητική φύση, μια μοναδικότητα που προκύπτει ως *θεμελιώδης διαίρεση* στο χρονικό συνεχές. Η θεμελιώδης αυτή διαίρεση, απόλυτη στο νόημά της, παράγει και την απόλυτη διάκριση *πρότερου* και *ύστερου* στο χρόνο. Στο μέτρο που το *τώρα* φανερώνεται να εκτελεί πάντοτε την ίδια λειτουργία, συμπίπτει στη σκέψη του Σταγειρίτη με

ετερότητα τίθεται μέσω της διατύπωσης «*τὸ δ' εἶναι ἕτερον*» (219b 11 και 27) αλλά και μέσω της διατύπωσης «*τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο*» (219b 19-20).

το αμετάβλητο στην εξέλιξη του χρόνου *παρόν* («*τὸ αὐτὸ τὸ νῦν αἰεί*», 219b 31-2), το οποίο πρώτος φαίνεται να συνέλαβε ο Παρμενίδης.

Ο Αριστοτέλης όμως από την πλευρά του δεν φτάνει στη σύλληψη του αμετάβλητου παρόντος μέσα από το δόγμα της αδιάσπαστης συνέχειας του ὄντος και την αναίρεση της κίνησης αλλά, αντίθετα, μέσα από την κατάφασή της. Ο παράγοντας της κίνησης είναι το καταλυτικό σημείο της Αριστοτελικής θεωρίας, διότι μεσολαβεί ανάμεσα στον χώρο και τον χρόνο, προδιαγράφοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις χρονικές δομές. Είναι χαρακτηριστικό ότι για τον Σταγειρίτη το παράδειγμα της διαρκούς διαίρεσης δίνεται με την εικόνα του γεωμετρικού *σημείου*, όταν αυτό κινείται σε γραμμική τροχιά, ή από το ίδιο το *κινούμενο σώμα (φερόμενον)* θεωρούμενο ως γεωμετρικό σημείο. Προχωρεί μάλιστα περαιτέρω, ισχυριζόμενος ότι στην ιδιαίτερη φύση του *κινούμενου σώματος* εδράζεται η ίδια η διαίρεση του *τώρα*. Υπ' αυτήν την έννοια, το *τώρα* ακολουθεί την οντότητα του κινούμενου πράγματος κατά τη διάρκεια της μεταβολής, διαμέσου των διαφορετικών καταστάσεων που διέρχεται («*ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ*»), παραπλήσια με ένα σημείο που κινείται πάνω σε γραμμική τροχιά.¹ Ὅπως εύλογα διαπιστώνει κανείς, η θεώρηση του αειπαγούς *παρόντος* βασίζεται στην εμμένεια της φύσης του κινούμενου σώματος, το οποίο αποτελεί τη μόνη συγκεκριμένη ουσία (*τόδε τι*) που εμπλέκεται στη μεταβολή, δεδομένου ότι ούτε η κίνηση ούτε ο χρόνος υφίστανται αφεαυτών.² Με άλλα λόγια: η συγκεκριμένη ουσία του φυσικού σώματος που υφίσταται τη μεταβολή γίνεται η εστία όπου παράγεται αδιάλειπτα η διαίρεση και ο συνειρημός του *Π&Υ* στην κίνηση και, κατ' επέκταση, στον χρόνο. Επομένως το κινούμενο σώμα, μέσα στην υλικότητα της μορφής του, γίνεται η εστία του αειπαγούς *παρόντος*. Αυτή η εξάρτηση μάλιστα από την ουσία του σώματος είναι που καθιστά το αειπαγές *παρόν* περισσότερο γνώριμο: για να γνωρίσουμε το *παρόν*, αρκεί να στραφούμε στα ίδια τα πράγματα.³

¹ Αντλούμε τα περισσότερα από αυτά τα στοιχεία από την ενότητα ΦΑ, Δ' 11. 219b 2-33. Ο παραλληλισμός τού *τώρα* με γεωμετρικό *σημείο* και αυτού με το *κινούμενο σώμα* διατυπώνεται εκεί σε δύο σημεία: «*καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμή τὸ φερόμενον, ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον*» (16-18) και «*ἡ στιγμή γὰρ ἢ λίθος ἢ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι*» (19). Στο τελευταίο χωρίο ακολουθοῦμε μία διόρθωση που πρότεινε ο G. E. L. OWEN [1976]: 312, σημ. 32, στο κείμενο του W. D. ROSS [1950]*, αντικαθιστώντας με ἄρθρο (*ἢ*) την πρώτη διάζευξη (*ἢ*). Τη διόρθωση υιοθετεί και ο E. HUSSEY [1983]*: 154. Και στη συνέχεια όμως του κειμένου ο Αριστοτέλης συνδέει το *τώρα* με το κινούμενο σώμα: «*τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει, ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν*» (23-25). Πρβλ. επίσης 220a 4-14, καθώς και τα σχόλια του W. D. ROSS [1936]*: 599. Μία ενδιαφέρουσα παρατήρηση που κάνει εν προκειμένω η S. WATERLOW [1984] είναι ότι η τροχιά της κίνησης και ο χρόνος της δεν προϋπάρχουν, όχι τουλάχιστον όπως προϋπάρχει η ευθεία που διαιρείται από ένα σημείο.

² ΦΑ, Δ' 11. 219b 30-31: «*καὶ γὰρ ἡ κίνησις διὰ τὸ κινούμενον καὶ ἡ φορὰ διὰ τὸ φερόμενον· τόδε γὰρ τι τὸ φερόμενον, ἢ δὲ κίνησις οὐ*». Επομένως η αναφορά στην κατηγορία της ουσίας (*τόδε τι*) προσδίδει οντολογική υποστήριξη στην προτεραιότητα του σώματος επί της κίνησης και της χρονικής διαφοράς, όχι απλώς γνωσιολογική, όπως ισχυρίζεται ο G. E. L. OWEN [1976]: 313, §2, βασισμένος στην ανάλυση της σχέσης *πρότερον-ὕστερον* από το βιβλίο Δ' των *Μεταφυσικῶν* (ΜΦ, Δ' 11. 1018b 9 – 1019a 14). Θεωρώ ότι στο σημείο αυτό δεν θα πρέπει να διαχωρίσουμε την οντολογική από την επιστημολογική προτεραιότητα, όπως μπορεί να συμβαίνει σε άλλες περιπτώσεις.

³ ΦΑ, Δ' 11. 219b 28-9: «*καὶ γνώριμον δὲ μάλιστα τοῦτ' ἔστιν*». Υποθέτουμε ότι η αποστροφή αυτή αφορά το αειπαγές *παρόν* που είναι πάντοτε ίδιο, προσαρμοσμένο στην ουσία του πράγματος. Στο ίδιο ερμηνευτικό πνεύμα κινείται και ο E. HUSSEY [1983]*: 156-7, με την ανάλυση του οποίου συμπιπουμε εδώ.

*
* *
*

Ο Αριστοτέλης δεν σταματά όμως εδώ. Αναγνωρίζει μία επιπλέον ιδιότητα στο *τώρα*, την οποία θα συμπεριλάβουμε σ' εκείνη την όψη του που αποκαλέσαμε «*αιτιαγές παρόν*». Ισχυρίζεται δηλαδή ότι το *τώρα* επιτελεί και μία *συνεκτική λειτουργία* στη χρονική δομή, συνείροντας το προηγούμενο (*πρότερον*) και το επόμενο (*ύστερον*) σε μια συνεχή διάσταση, η οποία θα συνιστά τελικά την ενότητα του χρονικού φαινομένου: «*συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν*» (220a 5). Εφαρμόζοντας δηλαδή τη διαλεκτική του *σημείου* στη χρονική προοπτική, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει στο *τώρα* μια λειτουργία συνδυαστική, εφόσον συνέχει και ταυτόχρονα διαιρεί δύο αντιθετικές καταστάσεις, το παρελθόν και το μέλλον. Ένα σημαντικό πρόβλημα είναι ο τρόπος με τον οποίο θα πρέπει να συλλάβουμε αυτήν την αντινομία: δεν αποτελεί επιστημολογικό πρόβλημα η συνοχή, δηλαδή η ενοποίηση, του παρελθόντος με τον μέλλοντα χρόνο; Πάνω σε ποια βάση και με ποια δικαιολόγηση μπορεί να γίνει αποδεκτή αυτή η απαίτηση;

Προκειμένου να διαγνώσουμε καλύτερα το πρόβλημα, θα εστιάσουμε καταρχάς στη λειτουργία τού *τώρα* ως *αρχής* των χρονικών προοπτικών του *Π&Υ*. Παρατηρήσαμε ήδη μια αναντιστοιχία που προκύπτει ανάμεσα στο *γεωμετρικό σημείο* και το *χρονικό τώρα*: το *σημείο* μένει, ενώ το *τώρα* ακολουθεί το *κινούμενο σώμα*. Η συγκεκριμένη συνθήκη θα λέγαμε ότι από τη μία πλευρά αποδίδει σταθερότητα *θέσης* στο γεωμετρικό σημείο αλλά από την άλλη πλευρά προκαλεί πολλαπλότητα και άρα διαφοροποίηση *θέσεων* στο *τώρα-παρόν*. Η διάκριση φαίνεται να είναι εύλογη: δεν θα μπορούσαμε να αναπτύξουμε με έγκυρο τρόπο τη γεωμετρική ανάλυση, αν τα σημεία των σχημάτων δεν διέθεταν θετική σταθερότητα. Οι συνέπειες αυτής της παραδοχής στον τρόπο δόμησης των ακολουθιών είναι οι εξής: Το *γεωμετρικό σημείο* μπορεί λειτουργεί ως *εναλλακτική αρχή διαδοχής*, διότι παράγει τη *δυνατότητα πολλαπλών διαδοχών*, οι οποίες διατάσσονται προς όλες τις κατευθύνσεις και οι οποίες ενδέχεται να διαφοροποιηθούν, εφόσον επιλεγεί κάποιο άλλο σημείο ως αρχή. Το *τώρα-παρόν* παρουσιάζει μάλλον τον χαρακτήρα μιας *απόλυτης αρχής*, η οποία παράγει *απόλυτες σχέσεις* μεταξύ των στοιχείων διαδοχής. Για παράδειγμα: Η διάταξη *Π&Υ* των μερών από το Αγρίνιο ως τα Γιάννενα αλλάζει ανάλογα με το πού κατευθύνεται κανείς, ωστόσο η χρονική διάταξη *Π&Υ* μιας πορείας που εκτελείται δεν αλλάζει, πράγμα που σημαίνει ότι η *αρχή διάταξης* είναι απόλυτη. Στην ενδόμυχη φύση τού *τώρα* ανήκει η διατακτική λειτουργία που κατανέμει τις κινήσεις κατά προτεραιότητα και υστερότητα.¹

¹ Τη διάταξη των γεωμετρικών σημείων με απόλυτο τρόπο θα μπορούσε να εξασφαλίσει ίσως μία διάταξη καρτεσιανού τύπου σε ένα κλειστό σύμπαν, όπως αυτό που περιγράφει ο Αριστοτέλης. Η εξέταση μιας τέτοιας υπόθεσης δεν είναι άστοχη, θεωρούμε όμως ότι ξεπερνά τις βλέψεις του φιλοσόφου στα δεδομένα πλαίσια της ανάλυσης του χρόνου. Η S. WATERLOW [1984]: 119 (σημ. 22) αναφέρεται σε απόψεις του Ρ. Σοράμπτζι, ο οποίος τείνει να εξισώσει το *Π&Υ στον χώρο* με το *Π&Υ στην κίνηση*. Δεν θεωρούμε άστοχο κάτι τέτοιο, με την έννοια ότι η διάταξη στον χώρο ενέχει ήδη τη δυνατότητα μιας κίνησης επ' αυτής της διάταξης, και άλλωστε στο παράδειγμα της σταγόνας προσπαθήσαμε ήδη να αναδείξουμε αυτήν τη διάσταση. Θα συμφωνήσουμε ωστόσο με τη Σ. Γουόττερλοου στη διαφοροποίηση αυτών των δυνατοτήτων. Η διάταξη *Π&Υ* λειτουργεί διαφορετικά όταν η σταγόνα ισορροπεί στο

Κατά συνέπεια, κάθε γεγονός θα τοποθετείται στη διάταξη Π&Υ του χρόνου στο μέτρο που συνδέεται με το *τώρα-παρόν* και απέχει από αυτό κάποια δεδομένη απόσταση.¹ Ένα παρελθόν γεγονός επομένως θα πρέπει άμεσα να συσχετιστεί με το *παρόν τώρα* προκειμένου να ενταχθεί στη χρονική προοπτική. Η σχέση αυτή θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι εννοείται από τον Αριστοτέλη υπό τη συνθήκη της *συνέχειας*, η οποία εξασφαλίζει τη σύνδεση. Δύο παρελθόντα γεγονότα, ένα πρότερο (Π) και ένα ύστερο (Υ), θα πρέπει να συσχετιστούν με το *παρόν τώρα*, προκειμένου να υπάρξουν στη χρονική προοπτική, και έπειτα να συσχετιστούν μεταξύ τους σε έναν λόγο Π / Υ ως προς το Π&Υ του *παρόντος*. Όταν στραφούμε προς το μέλλον, μπορούμε επίσης να διαμορφώσουμε παρόμοιους λόγους, αναφερόμενοι σε γεγονότα τα οποία δεν έχουν ακόμη συμβεί. Πώς θα διακρίνουμε το παρελθόν από το μέλλον; Με αφετηρία πάντα την απόλυτη αρχή του *παρόντος τώρα*, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι από το παρελθόν στο μέλλον η προοπτική των διαδοχών αλλάζει: αυτό που στο παρελθόν είναι *πρότερο* είναι και το πιο μακρινό από το *παρόν*, ενώ το *ύστερο* είναι πιο κοντινό. Στην προοπτική του μέλλοντος, αντίστροφα, αυτό που τοποθετείται *πρότερο* είναι πιο κοντινό, ενώ το *ύστερο* είναι πιο μακρινό.² Σε κάθε περίπτωση πάντως, η απόλυτη σχέση πρότερου προς ύστερο δεν αλλάζει — εκτός αν λαθεύουμε στην αίσθηση ή στους υπολογισμούς μας.

Υπ' αυτήν την έννοια το *παρόν τώρα* ενοποιεί και συνεχίζει τον χρόνο, λειτουργώντας ως *αρχή* στην οποία αναφέρεται κάθε χρονικό γεγονός, παρελθοντικό ή μελλοντικό. Μπορούμε να συμπεράνουμε κάτι τέτοιο ακριβώς στο μέτρο που οι ίδιες δομές του χρόνου που ανιχνεύουμε στο παρελθόν ισχύουν και για το μέλλον. Με άλλα λόγια, παρακολουθούμε απρόσκοπτα ένα μελλοντικό γεγονός να πλησιάζει και εξίσου απρόσκοπτα να πραγματοποιείται και να βυθίζεται στο παρελθόν. Από τη στιγμή που τίθεται τό *τώρα*, αυτομάτως προκύπτει το ζεύγος *παρελθόν-μέλλον*, όπως ανάλογα προκύπτουν τα ζεύγη δεξι-αριστερό και κοίλο-κυρτό.³ Για να λειτουργήσει όμως ως *όριο* παρελθόντος και μέλλοντος, ως *αρχή* (και *τέλος*) των χρονικών ακολουθιών και ως *μεσότητα* στη χρονική συνέχεια, το *παρόν τώρα* θα πρέπει να είναι απόλυτο, να είναι επομένως *αδιάστατο*, αποτέλεσμα μιας θεμελιώδους διαίρεσης. Έτσι γίνεται πλέον δυνατό να το εντοπίσουμε: θα τοποθετείται πάντα ως τέλος της διαδοχής του πιο πρόσφατου παρελθόντος και ως αρχή της διαδοχής του πιο άμεσα επικείμενου μέλλοντος.⁴ Με άλλα λόγια, ο μόνος τρόπος να εντοπί-

πάτο και διαφορετικά όταν αρχίζει να κινείται. Στη δεύτερη περίπτωση παρεμβαίνει μια αναγκαιότητα, ένα *αίτιο*, το οποίο έρχεται να ταυτίσει *μία* από τις πιθανές διατάξεις με την *τροχιά* της κίνησης. Σε τρίτο επίπεδο, η χρονική ακολουθία περιγράφει τις διαδοχές των καταστάσεων της ακινησίας και της κίνησης που διέρχεται η σταγόνα.

¹ ΦΑ, Δ' 14. 223a 5-6: «*πρότερον γάρ καὶ ὕστερον λέγομεν κατὰ τὴν πρὸς τὸ νῦν ἀπόστασιν, τὸ δὲ νῦν ὄρος τοῦ παρήκοντος καὶ τοῦ μέλλοντος*».

² Αυτό διατυπώνεται σαφέστατα στο χωρίο ΦΑ, Δ' 14. 223a 8-13.

³ Δες ΦΑ, Δ' 13. 222a 34 – b 4.

⁴ Η S. WATERLOW [1984]: 124-5 παρατηρεί ότι, εφόσον το *τώρα* λειτουργεί ως απόλυτη αρχή, δεν είναι δυνατό το ίδιο να τοποθετηθεί στη χρονική τάξη, όπως προβλέπει ο Αριστοτέλης. Όλα τοποθετούνται στον χρόνο με βάση το *τώρα*, αλλά ποιος και πώς θα τοποθετήσει το *τώρα*; Η αντίρρηση θα έλεγα ότι ισχύει στην περίπτωση μιας φιλοσοφίας χρονικού *παροντισμού*, όπου το *τώρα* εξαντλεί τη χρονική πραγματικότητα και οιαδήποτε απόφαση επί του χρόνου ξεφεύγει από το *παρόν* περιορίζεται αυτομάτως σε μια λεκτικού τύπου διατύπωση, ένα *λεκτόν*, για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία των Στωικών, η οποία είναι παρούσα και ισχύει ή δεν ισχύει σε σχέση με το *παρόν*. Μία τέτοιου είδους

σοιμε το άμεσο *τώρα* είναι να στραφούμε στην *αίσιση*. Διότι στα πλαίσια αυτής της λειτουργίας το *τώρα* τίθεται με απόλυτο τρόπο και χωρίς αμφισημίες. Πρόκειται όμως για μια μετάβαση την οποία δεν πραγματοποιεί με την επιθυμητή σαφήνεια ο φιλόσοφος και την οποία θα αναγκαστούμε να προτείνουμε στα πλαίσια της δικής μας ερμηνευτικής προσέγγισης (στο επόμενο μέρος της μελέτης), συστηματοποιώντας ίσως έναν προβληματισμό που απέμεινε σε εκκρεμότητα.

*
* * *

Κατά τη διεκπεραίωση της προηγούμενης ανάλυσης έγινε αντιληπτό ότι η ταυτότητα του *τώρα* συμπίπτει με τη θεώρηση του «*αιπαγούς παρόντος*», το οποίο συλλαμβάνεται κατ' αναλογία του κινούμενου σώματος που υφίσταται τη μεταβολή. Όπως ειπώθηκε νωρίτερα, η εμμενής ουσία του κινούμενου σώματος συνιστά την εμμένουσα ταυτότητά του διαμέσου της κίνησης και ταυτόχρονα παράγει το *τώρα* ή αποτελεί την εστία του. Αυτό θα λέγαμε ότι συμβαίνει ακριβώς διότι, όσο μεταβάλλεται, το ίδιο το σώμα (ή κάποιο μέρος του) υφίσταται μια στέρηση τοπολογικής υφής, μια μείωση της ουσίας του ή *έκσταση*, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης.¹ Στο τελικό αποτέλεσμα της μεταβολής θα φανεί αν το σώμα κέρδισε ή έχασε από την ουσία του, ιδιαίτερα αν αυτό αποτελεί σώμα σύνθετο, από ύλη και μορφή, και όχι απλώς ένα φυσικό στοιχείο.

Αναθέσαμε εξάλλου τη συνεκτική λειτουργία του *τώρα* σ' εκείνη την όψη του που διερευνάμε ως «*αιπαγές παρόν*», διότι η χρονική *συνέχεια* θα είναι ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά που θα συναντάμε όσο θα θέτουμε την ταυτότητα του *τώρα*. Όπως προσπαθήσαμε να υποστηρίξουμε παραπάνω, η ταυτότητα του *τώρα* θα καταφάσκεται από τη διηλεκτική παρουσία του ως *παρόντος* και αυτή θα συνιστά την ενότητά του, ανεξάρτητα από την κίνηση και επομένως τη χρονική διαφοροποίηση. Σε αντίθεση με άλλους μελετητές, θεωρούμε ότι η ταυτότητα αυτή εξασφαλίζεται τόσο από τη διαιρετική όσο και από τη συνεκτική του λειτουργία ως *μεσότητα* στα πλαίσια της χρονικής συνέχειας, ακριβώς επειδή διεκπεραιώνεται με *στειρητικό* τρόπο. Διότι δεν θα πρέπει να ξεχνάμε, πρώτον, ότι ο χρόνος για τον Αριστοτέλη δεν περιορίζεται στο *τώρα* αλλά καθορίζεται από το *τώρα*, πράγμα που σημαίνει, δεύτερον, ότι η *συνέχεια* αποτελεί το πρωταρχικό χαρακτηριστικό του, το οποίο θεμελιώνεται ήδη από την *κίνηση* και το *μέγεθος*. Η στερητική παρεμβολή του *τώρα*

προσέγγιση αποδίδει ο Σέξτος Εμπειρικός στους Στωικούς, ενώ από την πλευρά της επικούρειας ατομικής φιλοσοφίας ο Λουκρήτιος προσπαθεί να αποδώσει κάποια πραγματικότητα σε επιμέρους ιδιότητες των πραγμάτων ή των τόπων που ανάγονται στο παρελθόν (δες επί τούτου την ανάλυση του J. BIGELOW [1996]: 41-46). Στα πλαίσια της Αριστοτελικής φιλοσοφίας ωστόσο, το *τώρα* δεν παύει να είναι ένα *όριο*, μια *μεσότητα* που διασπά το χρονικό συνεχές και υπαγορεύεται από τους συντελεστές της κίνησης. Κατά συνέπεια, η αφετηρία της ανάλυσης του Σταγειρίτη προϋποθέτει ότι, κατά κάποιον τρόπο, υπάρχουν περισσότερα πράγματα στον χρόνο από το στιγμιαίο παρόν. Υπ' αυτήν την άποψη πλησιάζει στη θέση του Μπερξόν ότι το παρελθόν υπάρχει όλο στο *παρόν*.

¹ ΦΑ, Δ' 13. 222b 16: «*μεταβολή δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν*». Πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι ο E. HUSSEY [1983]* εξοβελίζει τη φράση από το κείμενο ως μεταγενέστερη προσθήκη. Ωστόσο σύγκρινε και ΠΨ, Α' 3. 406b 12-13. Επισημαίνουμε ότι πρόκειται για σημείο που κατακρίνει ο Μπερξόν.

δεν κάνει τίποτε άλλο από το να αναδεικνύει αυτήν τη συνέχεια, ακριβώς επειδή το *τώρα* είναι αδιάστατο και δεν παρεμβάλλει τίποτε ουσιαστικό. Κανένα κενό δεν παρατηρείται. Η ροή της κίνησης είναι απρόσκοπτη και σε οποιαδήποτε φάση μπορεί να τεθεί η μεσότητα του *τώρα*, εφόσον τίθεται δυνατικά.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, μία από τις παραδοξότητες του χρόνου που μας προκαλούν αμηχανία, δηλαδή η ανυπαρξία των παρελθόντων και επερχόμενων μερών του, κατά κάποιον τρόπο αίρεται στη μεθόριο του *αιτιαγούς παρόντος*, εφόσον αίρεται κατά το ήμισυ και η οντολογική διαφοροποίηση παρελθόντος και παρόντος, έτσι ώστε να μπορούν να αποτελέσουν τη συνεκτική μορφή του χρόνου που απαιτείται από τη θεωρία μας. Το ζήτημα σε ποιον βαθμό αίρεται αυτή η διαφοροποίηση θα αποτελέσει αντικείμενο προβληματισμού στην επόμενη ενότητα, όπου θα εξετάσουμε τη διαφοροποιητική λειτουργία του *τώρα*.

Ένα τελευταίο στοιχείο που θα θέλαμε να προσθέσουμε, ολοκληρώνοντας προσώρας την ανάλυσή μας, είναι ότι η θεώρηση του *τώρα* υπό το πρίσμα της ταυτότητας θα οδηγούσε αρκετά μακριά από τη θεώρησή του ως πληθωρικού αριθμού, ώστε δεν θα παρήγαγε στον χρόνο καμία άλλη διάταξη πέρα από τη βασική δομή του παρελθόντος και του μέλλοντος, η οποία, όπως είπαμε, θα κατέληγε επίσης ήσσονος σημασίας, δεδομένης της συνέχειας του χρόνου. Διότι είτε θεωρηθεί ως διαιρετικό είτε ως συνεκτικό, το *αιτιαγές παρόν* μάς εισάγει σε έναν τρόπο αδιαφοροποίητης πρόσληψης του χρόνου, όπου σημασία έχει περισσότερο το σχήμα της διαρκούς ροής των πραγμάτων παρά τα σαφή όρια και οι σχέσεις προτεραιότητας ή υστερότητάς τους. Αυτό το είδος παρόντος θα οδηγούσε σε περιγραφές που θα έμοιαζαν γλωσσικά με τις σειρές τύπου «Α» κατά MAC TAGGART [1908] αλλά και σε παραπλήσιες περιγραφές με τις οποίες ο Μπερξόν αποδίδει τη χρονική ρευστότητα της συνείδησης. Ακόμη και σε αυτήν την περίπτωση πάντως ο χρόνος δεν καταλύεται αλλά μεταβάλλεται η ουσία του: αποκλείεται η διαδοχή και η γεωμετρική θεώρηση, ενώ αποκτά μεγαλύτερη σημασία η σφαίρα της δυναμικότητας που καθορίζει ως έναν βαθμό την εξέλιξη του γίνεσθαι.¹

Ο παραπάνω συσχετισμός δεν θα πρέπει να ξενίσει. Πράγματι, ο *ρέων χρόνος* αποτελεί μια δυνατότητα την οποία ο Αριστοτέλης βασίζει στην αφαιρετική προσέγγιση του *τώρα*, δηλαδή στην ιδιότητα της *ταυτότητας* που παρουσιάζει κατά τη χρονική μεταβολή. Αυτή η προσέγγιση ωστόσο δεν εξαντλεί την Αριστοτελική θεωρία, η οποία στην πλήρη ανάπτυξή της αντιλαμβάνεται τον χρόνο αξεχώριστο από την αριθμητική διάταξή του, η οποία τον διαφοροποιεί σε κάθε στιγμή, όπως θα δούμε αμέσως μετά.

γ² Το «τώρα» διαφέρει ως προς τον «λόγο» και το «είναι»

Ερχόμαστε στη συνέχεια να εξετάσουμε τη διαφοροποιητική φύση του *τώρα*, η οποία το παρουσιάζει ως «άλλο» κάθε φορά που τίθεται. Αναπτύσσοντας αυτήν την προσέγγιση επιμένουμε στη διαφορετικότητα του *τώρα*, η οποία ωστόσο ποτέ δεν φτάνει στα όρια της ασυνέχειας. Αποτελεί πάντως μια ηρτημένη δυνατότητα της *μεσότητας* που είναι. Έτσι, το

¹ Προς αυτήν την κατεύθυνση κινείται η σκέψη του Ντελέζ αναφορικά και με τον Μπερξόν.

τώρα είναι πάντοτε διαφορετικό, με την έννοια ότι αλλάζει στιγμιαία αναφορά: «*ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον*» (219b 13-14). Έχουμε πλέον να κάνουμε με το *στιγμιαίο τώρα*, το οποίο εμφανίζεται διαφορετικό μόνον στην ανάπτυξη του χρόνου και μόνον στην προοπτική της διάταξης Π&Υ.

Ο παραλληλισμός τού *τώρα* με το *γεωμετρικό σημείο* οδηγεί στη θεώρησή του υπό την έννοια της *χρονικής στιγμής*, η οποία φαίνεται να ορίζει χρονικές ποσότητες διαφοροποιούμενη (219a 25-30), ενώ ως αδιαφοροποίητη παραμένει μία μηδενική ορίζουσα, δίχως αναφορά σε χρονική διάρκεια (219a 30-33). Η *στιγμή*, υπό αυτήν την έννοια, λειτουργεί ως χρονικό όριο («*διήρηται* [ενν. ο χρόνος] *κατὰ τὸ νῦν*», 220a 5) και ως (χρονολογικός) αριθμός για τις χρονικές περιόδους — όχι όμως και ως μονάδα μέτρησης, διότι είναι αδιάστατη.¹

Όπως παρατηρήσαμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο, σε αντιδιαστολή με το *ἐξαίφνης*, το οποίο αναφέρεται στη στιγμιαία *διάρκεια*, κάθε διαφορετικό *τώρα* δεν παύει να είναι μονάδα και συνάμα να επέχει συγκεκριμένα και μοναδική θέση ανάμεσα στο *πρότερον* και το *ὑστερον* του χρόνου, δηλαδή ανάμεσα στο εκάστοτε παρελθόν και μέλλον, όπως κάθε α-

¹ Παρότι ένας τέτοιος συσχετισμός *στιγμής-μονάδας* διαφαίνεται στο κείμενο: «*χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμός, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἶον μόνος ἀριθμοῦ*» (220a 3-4). Θα πρέπει να θεωρήσουμε όμως ότι πρόκειται για μια παρομοίωση σε αφηρημένο επίπεδο, η οποία μάλλον δεν κρίνεται επιτυχής. Θα θεωρούσαμε δηλαδή ότι ο φιλόσοφος επιδιώκει εδώ να αναδείξει τη σχέση αριθμού και δύναμει ορίου διαίρεσης. Σε καμία περίπτωση πάντως δεν θα πρέπει να εννοηθεί η *μονάδα* ή το *τώρα* με την έννοια του συστατικού στοιχείου. Υπάρχει, ομολογουμένως, άλλο ένα χωρίο από το οποίο προκύπτει η ίδια σύγχυση ανάμεσα στην αρίθμηση και τη μέτρηση — και αναφερόμαστε στην καίρια φράση του Αριστοτέλη: «*τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ἢ πρότερον καὶ ὑστερον*» (219b 9-10). Παραθέτουμε την τελευταία φράση όπως την αποδίδει ο IMM. BEKKER [1831]* και το σύνολο των χειρογράφων (εκτός του παρισινού E), εκδοχή που υποστηρίζεται και από τους Φιλόπονο (κατά VITELLI [1888]*: 725. 1) και Σιμπλίκιο (κατά DIELS [1882]*: 722. 1 και 15). Το νόημα που αποδίδεται όμως φαίνεται να μη συνάδει με την υπόλοιπη θεωρία (βλ. κυρίως 218a 6-8), για τον κύριο λόγο ότι το *τώρα*, επειδή ακριβώς είναι αδιαίρετο και μηδενικό περιεχομένου, δεν μπορεί να χρησιμεύσει ως *μέτρο* της χρονικής διάρκειας. Υποστηρίζεται βέβαια στο κείμενο ότι αντιλαμβανόμαστε το πέρασμα του χρόνου διακρίνοντας τα *τώρα* ως στιγμές (219a 22-30), αυτό όμως διαφέρει από τη μέτρηση του χρόνου, η οποία θα πρέπει να περιλαμβάνει και μονάδες μέτρησης. Ένας δεύτερος λόγος υποψίας είναι ότι το «*μετρεῖ*» δεν συνάδει με τη διατύπωση «*ἢ πρότερον καὶ ὑστερον*» (βλ. τα σχόλια του W. D. ROSS [1936]*: 599). Γι' αυτούς τους λόγους ο Τόρστρικ πρότεινε ως ορθότερο το μάθημα «*ὀρίζει*», διόρθωση που υιοθέτησε ο W. D. ROSS [1936]* και [1950]* — ο Β. ΚΑΛΦΑΣ [2015]* την αποδέχεται σιωπηλά. Εναλλακτικά έχουν προταθεί επίσης το *διαίρει* από τον Γκότσλιχ (Gottschlich) και το «*ὑστερον ὀρίζει*», που περιλαμβάνεται στα χειρόγραφα E και V, συγκρατείται δε από τον Πραντλ (Prantl). Αν και ο E. HUSSEY [1983]*: 44 στη μετάφρασή του δέχεται το «*μετρεῖ*» (= *measuring*, βλ. και αποκλίσεις από το κείμενο του Ρος στη σελ. 209), θεωρούμε ότι τα επιχειρήματα των παλαιότερων είναι ισχυρά και ότι δεν μπορούμε να έχουμε μέτρηση υπ' αυτούς τους όρους. Εφόσον δεχτούμε ότι έχουμε εμπέδωση λάθους στη χειρόγραφη παράδοση, η γνώμη μας είναι ότι προτιμότερη θα ήταν η διόρθωση του ρήματος σε «*ἀριθμεῖ*». Η νοηματική συγγένεια των ρημάτων προσφέρει μια αιτιολογία στη χειρόγραφη απόκλιση και το θεωρητικό περιεχόμενο εξομαλύνεται στον βαθμό που πράγματι το *τώρα* αποτελεί βάση αρίθμησης του χρόνου κατά το Π&Υ. Επιπλέον, στο χωρίο 220a 22, λέγεται για το *νῦν* ότι «*ἢ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός*». Το συγκεκριμένο, βέβαια, χωρίο οβελίζεται από τον ROSS [1950]* και άλλους, εδώ όμως θα συμφωνήσουμε με τον E. HUSSEY [1983]*, ο οποίος διατηρεί το κείμενο, όπως και ο Β. ΚΑΛΦΑΣ [2015]*. Πράγματι, η διαφωνία δεν φαίνεται να επηρεάζει την κρίσιμη φράση «*ἢ δ' ἀριθμεῖ*», την οποία είχε μπροστά του και ο Αλέξανδρος Αφροδισιάας, σύμφωνα με τα σχόλια του Φιλόπονου (κατά VITELLI [1888]*: 738. 24-8) και του Σιμπλίκιου (κατά DIELS [1882]*: 729. 7-13). Ο Αλέξανδρος μάλιστα πρότεινε εν προκειμένω τη διόρθωση: «*ἢ δ' ἀριθμεῖται*», για τους λόγους που παραθέσαμε. Για περισσότερες λεπτομέρειες και πιο απαισιόδοξα συμπεράσματα, δες W. D. ROSS [1936]*: 603.

ριθμημένο όριο πάνω σε κάποιο συνεχές μέγεθος.¹ Το *τώρα* δεν παύει να είναι *διαιρητική μονάδα* κάθε φορά που τίθεται, δηλαδή ακόμη και αν νοηθεί ως παρωχημένη χρονική στιγμή, που κάποτε υπήρξε παρούσα. Κατ' αυτόν τον τρόπο εκφράζεται η φύση του *τώρα* ΟΠΟ. Εκείνο που αλλάζει όμως και μας επιτρέπει να μιλάμε για διαφορετικά *τώρα* θα πρέπει να είναι η θετική φύση του, δηλαδή η εκάστοτε *θέση* τού *τώρα* στη συνέχεια της κίνησης και του χρόνου.

Ο Αριστοτέλης έρχεται να εκφράσει αυτήν τη διαφορά μέσα από μια συλλογιστική που αφορμάται και πάλι από τη γεωμετρική *μεσότητα*. Το *μέσο*, λέει στο βιβλίο Θ' των *Φυσικών*, ανήκει εξίσου στα δύο μέρη που το περιβάλλουν, ώστε, ενώ *ως προς τον αριθμό* θα είναι ένα, *ως προς τον λόγο* θα είναι δύο.² Είναι φανερό εδώ ότι η διατύπωση μάς εισάγει σε ένα πεδίο το οποίο απαιτεί μια εναλλακτική θεώρηση του τύπου *ως Α και ως Β*. Κατά συνέπεια, αν εφαρμόσουμε στον χρόνο την ανάλυση αυτή, θα πρέπει να πούμε ότι «*το σημείο* [ενν. που διαιρεί τον χρόνο] *είναι κοινό και στα δύο, δηλαδή και στο προηγούμενο και στο επόμενο, και είναι το ίδιο και ένα ως προς τον αριθμό (ταυτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ), ως προς τον λόγο όμως δεν είναι το ίδιο (λόγω δ' οὐ ταυτόν), γιατί είναι τέλος του ενός, του άλλου όμως αρχή*» (ΦΑ, Θ' 8. 263b 12-14). Μια τέτοια διπλή θεώρηση από πού θα μπορούσε να προσφερθεί, αν όχι από μια συνείδηση, ένα υποκείμενο το οποίο έχει τη δυνατότητα της διπλής προοπτικής; Και όχι μόνον αυτό: θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η διαφορά εισάγεται ως *λόγος*, πράγμα που σημαίνει ότι αν ο χρόνος είναι η *μεσότητα* που περιγράψαμε, τότε η προοπτική του πέρα από το «*αειπαγές παρόν*» απαιτεί ένα διαφορετικό γνωστικό έρεισμα. Κατά συνέπεια, πρόκειται για μια εμπεδωμένη θεώρηση στην αριστοτελική φυσική, να αντιμετωπίζεται το *τώρα* ως ένα στον αριθμό και ταυτόχρονα ως πολλά (δύο ή και περισσότερα), αρκεί να περάσει κανείς στην περιοχή του *λόγου*, δηλαδή στην περιοχή των αναλογιών, οι οποίες διέπουν και την έλλογη συνείδηση. Αυτό που λέγεται με άλλα λόγια είναι ότι το *τώρα* αποκτά νόημα είτε ως τέλος του παρελθόντος είτε ως αρχή του μέλλοντος, συγκροτώντας έτσι μια συνεχόμενη αναλογία, στην οποία καταλαμβάνει τη θέση του μέσου όρου: παρελθόν / τώρα = τώρα / μέλλον.

Ανάλογη διατύπωση βρίσκουμε και στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*, όταν εισάγεται η προοπτική *ως... και ως...* για το *τώρα*. Το *τώρα* είναι το ίδιο ΟΠΟ, *ως προς τον λόγο* όμως είναι άλλο, αφορμή με την οποία εισάγεται το παράδειγμα του Κορίσκου: άλλο είναι να βρίσκεται ο Κορίσκος στο Λύκειο και άλλο να βρίσκεται ο Κορίσκος στην αγορά (219b 19-21). Και είναι ακριβώς αυτή η εννοια του διαφορετικού *τώρα* που μισανοίγει ένα παράθυρο προς τη Σοφιστική (219b 20). Διότι οι Σοφιστές, κατά τον Αριστοτέλη, φαίνεται να παραβλέπουν την ενοποιητική διάσταση της κίνησης, άρα και του χρόνου, που προσφέρει η ουσία «Κορίσκος», και επιμένουν στη διαφορά των *λεκτών* προτάσεων: «ο Κ είναι στο λ», «ο Κ είναι στο α», οι οποίες δεν μπορούν να αληθεύουν ταυτόχρονα. Επιτρέπουν έτσι — τουλάχιστον στην περίπτωση της μετακίνησης — μια ασύμμετρη εξίσωση (αν όχι επιβολή) του διαφοροποιημένου χώρου με την (στην) ουσία, πράξη που καταστέλλει τη συνέχεια της κίνησης και επομένως

¹ ΦΑ, Δ' 13. 222b 15-16: «*τὸ δ' ἐξαιφνης τὸ ἐν ἀναισθητῷ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν*».

² ΦΑ, Θ' 8. 262a 19-21: «*τριῶν γὰρ ὄντων, ἀρχῆς, μέσου, τελευτῆς, τὸ μέσον πρὸς ἑκάτερον ἄμφω ἐστίν, καὶ τῷ μὲν ἀριθμῷ ἓν, τῷ λόγῳ δὲ δύο*». Τροποποιήσαμε ελαφρά τη στίξη στη φράση σε σχέση με το κείμενο του W. D. Ross [1950]*.

του χρόνου. Υποστηρίξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο ότι τέτοιου είδους σοφιστικές προσεγγίσεις μπορεί να συνδέονται αφενός με ατομικού τύπου θεωρίες, οι οποίες κατακερματίζουν τη χρονική προοπτική, και αφετέρου με φαινομενιστικές θεωρίες — ενδεχομένως πρωταγόρειας καταγωγής —, οι οποίες ανάγουν το υπάρχον στην αίσθηση. Και οι δύο αυτοί τύποι θεωριών εύκολα καταλήγουν στον *παροντισμό*, ως θεωρία για τον χρόνο.

Όσον αφορά τον Αριστοτέλη, η απάντησή του επιμένει στην ενότητα και την ταυτότητα της κίνησης, η οποία βασίζεται στο *κινούμενο σώμα (φερόμενον)*. Με βάση το *κινούμενο σώμα* καθίσταται *κυρίως* δυνατό να γνωρίσουμε την κίνηση και, κατ' επέκταση, τον χρόνο. Διότι, όπως είδαμε, το *τώρα* εστιάζεται κάθε φορά στο *κινούμενο σώμα* και ο χρόνος συνοδεύει την κίνησή του. Γι' αυτό η χρονική διαφοροποίηση εισάγεται με τη γενικού περιεχομένου διατύπωση «*έν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ*», η οποία αργότερα εξειδικεύεται ως «*ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι*» (219b 22), στοχεύοντας κατά κύριο λόγο στο είδος της *μετακίνησης*. Πρόκειται επομένως για μια διατύπωση που προϋποθέτει την ουσιαστική ενότητα του *κινούμενου σώματος*, το οποίο, καθώς κινείται, μεταβάλλει διαδοχικά *θέσεις*, προκαλώντας αντίστοιχες διαφοροποιήσεις στην κινητική ακολουθία του. Δεδομένου ότι τα μέρη του χρόνου δεν υφίστανται κατ' ενέργεια και δεδομένου ότι οι διάφορες θέσεις που διατρέχει το κινούμενο σώμα επιστρέφουν πάραυτα στη δυνατότητα, προβάλλει αδήριτη η αναγκαιότητα του *λόγου*, ο οποίος θα λειτουργήσει συν-θέτοντας τις διάφορες δυνατές θέσεις της κινητικής ακολουθίας *Π&Υ*, την οποία ενεργοποίησε η ενότητα του κινούμενου σώματος, σε μία. Η σύν-θεση αυτή που παρουσιάζει την κινητική πορεία του σώματος δεν είναι πλέον η διαδοχή *Π&Υ* που παρήγαγε την κίνηση αλλά γίνεται η *αριθμημένη* διαδοχή *Π&Υ*, η οποία αναφέρεται στο *τώρα*, στο *πριν* και στο *μετά* της κίνησης με μια διαφορετική νομοτέλεια, που την κάνει εντέλει να είναι *χρόνος*. Ο φιλόσοφος επιμένει και επαναλαμβάνει στο κομβικό αυτό σημείο: «*το τώρα είναι, εφόσον εκλάβουμε το Π&Υ στην αριθμητική του όψη*».¹ Και πάλι από μόνο του το *τώρα* δεν είναι παρά ένα όριο, μια στερητική μοναδικότητα θέσης. Εκείνο που στοχεύεται να αναδειχθεί μέσω τού *τώρα* είναι η συνέχεια της διάρκειας του χρόνου, η οποία προϋποθέτει την αδιάκοπη εκείνη συν-θετική λειτουργία, που στην αριστοτελική ορολογία ονομάζεται *αριθμός συνεχούς* ή *κατά το μέγεθος*. Γιατί ο χρόνος δεν θα είναι όπως ο αριθμός του μεμονωμένου *τώρα*, δηλαδή της μονάδας, αλλά θα είναι όπως ο αριθμός των ορίων μιας γραμμής, άρα αριθμός διάρκειας.² Για να τον βρούμε, θα πρέπει κάπου, σε κάποιο *τώρα*, να θέσουμε ένα δυνητικό, έστω, όριο στην κίνηση και να διακρίνουμε τον προηγούμενο και τον επόμενο χρόνο. Διότι «*το τώρα, εξαιτίας του ότι κινείται το κινούμενο σώμα, είναι πάντοτε διαφορετικό*» (220a 14).

Και στο σημείο αυτό είναι καιρός να κάνουμε μία ακόμη σημαντική παρατήρηση: θα πρέπει δηλαδή να παρατηρήσουμε ότι, στο ίδιο κείμενο των *Φυσικών* και χρησιμοποιώντας μία παραλλαγμένη διατύπωση σε σχέση με την αρχική που αναφέραμε, ο φιλόσοφος μεταφέρει ανεξήγητα την εστία της χρονικής διαφοράς από τον *λόγο* στο *είναι* («*τὸ δ' εἶναι αὐ-*

¹ ΦΑ, Δ' 11. 219b 25: «*ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν*». Η φράση επαναλαμβάνεται αυτούσια λίγο παρακάτω, στο στίχο 28.

² ΦΑ, Δ' 11. 220a 14-16: «*ὥσθ' ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς, ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτῆ, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς μᾶλλον*». Στη συνέχεια του συλλογισμού και μέχρι το τέλος του κεφαλαίου 11 ο φιλόσοφος προσπαθεί να αποκλείσει κάθε περίπτωση παρεμβολής ορίου ή διακοπής της συνέχειας του χρόνου.

τῷ ἕτερον», 219b 11), απόφαση που, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται να δικαιώνει εν μέρει τη Σοφιστική.

Για να κατανοήσουμε τη συγκεκριμένη επιλογή, θα πρέπει να προσδιορίσουμε σωστά το *είναι* στο οποίο αναφέρεται εδώ ο φιλόσοφος. Άραγε πρόκειται για την κατηγορία εκείνη του όντος που ο Αριστοτέλης ονομάζει *κατά συμβεβηκός* και επομένως μη αναγκαία; Άραγε δεν θα δεχόμασταν πως είναι αναγκαίο ο Κορίσκος, αν είναι, να είναι *κάποτε* και *κάπου*; Μέσα από μια προκαταρκτική λογική εξέταση, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι το είδος τού *είναι* που σχετίζεται με τον *χρόνο* διέπεται από αναγκαιότητα και εκβάλλει στο λόγο *λεγόμενο πολλαχώς*, δηλαδή με πληθώρα τρόπων. Γι' αυτό και ο φιλόσοφος θεωρεί θεμιτό να το εναλλάσσει απρόσκοπτα στο κείμενό του με τον *λόγο*. Διότι οι τρόποι που το *είναι* αυτό σημαίνεται από τον λόγο συνιστούν τα *σχήματα της κατηγορήσεως* («*σχήματα τῆς κατηγορίας*»), μέσω των οποίων δηλώνεται το *καθαυτό είναι*.¹ Επομένως δεν έχουμε να κάνουμε με οτιδήποτε τυχαίο, που συνεπάγεται το *συμβεβηκός*, αλλά με τους *αναγκαίους* τρόπους με τους οποίους φανερώνεται *δια του λόγου* η πραγματικότητα. Βρισκόμαστε εδώ ενώπιον μιας παλιάς και εμπεδωμένης αριστοτελικής διδασκαλίας, η οποία έχει διατυπωθεί τόσο στις *Κατηγορίες* όσο και στα *Τοπικά*, στα πρωιμότερα δηλαδή από τα παραδεδομένα αριστοτελικά κείμενα.

Κατά συνέπεια, θα ήταν λάθος να εννοήσουμε εδώ ότι το *είναι* στο οποίο αναφέρεται η χρονική διαφορά θα δηλώνει μόνο τη συγκεκριμένη ουσία (το αριστοτελικό «*τί ἦν εἶναι*» ή «*τί ἐστίν*», η σχολαστική *quidditas*) ως μία άχρονη και αναλλοίωτη μορφή, ένα *καθόλου*. Είδαμε και νωρίτερα, με αφορμή ορισμένες σχετικές αναφορές στις *Κατηγορίες*, ότι και ο *χρόνος* (όπως άλλωστε και ο *τόπος*) περιλαμβάνεται σ' αυτόν τον κατάλογο *σημάτων* που σηματοδοτούν το *καθαυτό* ή *κυρίως είναι*. Έτσι, το *καθαυτό είναι* δεν δηλώνεται μόνον αν πούμε: «ο Κορίσκος». Δηλώνεται εξίσου αν πούμε: «ο Κορίσκος *είναι* στο Λύκειο» ή «ο Κορίσκος *είναι* στην αγορά». Οι προηγούμενες προτάσεις, δομημένες με το συνδετικό *είναι*, δεν σημαίνουν κάτι διαφορετικό από το ότι «ο Κορίσκος *λυκειάζει*» ή «ο Κορίσκος *αγοράζει*».² Οποσδήποτε όμως σημαίνουν μεταξύ τους κάτι διαφορετικό, μια διαφορά ουσίας στην οποία επέμενε, κατά τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, η Σοφιστική. Αν επομένως ο *τόπος* μπορεί να αποτελεί ένα συνδηλωτικό στοιχείο του *καθαυτό είναι*, το ίδιο θα πρέπει να δεχτούμε ότι συμβαίνει και με τον *χρόνο*. Οι χρονικές διαφορές θα λειτουργούν συνδηλωτικά για οποιαδήποτε ουσία, φανερώνοντας το *είναι* της μέσα στον χρόνο. Για παράδειγμα, «*η Ερωφίλη καθυστερεί σήμερα στις πρωινές ετοιμασίες της*», κάτι που μπορεί να αποτελεί έναν βάσιμο λόγο για να υποθέσει κανείς ότι κάτι δεν πάει καλά. Αν καταλήξουμε στον γιατρό, αυτός θα προσπαθήσει να συγκροτήσει μια αληθή εικόνα τού *είναι* της διαμέσου του *λόγου* και με άξονα κυρίως τα ερωτήματα *τι* και *πότε*. Οπότε θα πρέπει να είναι κανείς σε θέση να μεταφράσει, με τη βοήθεια του *λόγου*, μια συγκεκριμένη διαδοχή κινήσεων σε

¹ Δες *ΜΦ*, Δ' 7. 1017a 22-30. Τα *σχήματα* (*sic*) που δίνονται στο συγκεκριμένο χωρίο είναι: η *ουσία*, το *ποιόν*, το *ποσόν*, η *σχέση (πρός τι)* η *ενέργεια*, το *πάθος*, ο *τόπος* και ο *χρόνος*. Στις *Κατηγορίες* (4. 1b 25-27) και στα *Τοπικά* (Α' 9. 103b 20-39) δίνονται οι πληρέστεροι κατάλογοι καθώς προστίθενται επίσης η *διάθεση (κεῖσθαι)* και η *έξη (ἔχειν)*.

² Ο W. D. Ross [1924]* 1: 308 είχε ήδη παρατηρήσει σχετικά ότι μπορεί στην περιοχή του *λόγου* να αντιμετωπίζουμε το λεγόμενο *συνδετικό είναι*, και αυτό όμως αποτελεί μέρος, σε μεταφυσικό επίπεδο, του *υπαρκτικού είναι*, οι τρόποι του οποίου εξειδικεύονται στις *Κατηγορίες*.

αριθμητικούς συντελεστές, λαμβάνοντας ως αφετηρία το *τώρα-παρόν* : πρώτα άργησε να ξυπνήσει, έπειτα διαμαρτυρήθηκε για πόνους, στη συνέχεια... Ο χρόνος γίνεται έτσι η απάντηση στην ερώτηση «*πότε*,» και τα *τώρα*, με την ευρύτερη έννοια, έρχονται να σηματοδοτήσουν αποστάσεις προς την κατεύθυνση του παρελθόντος ή του μέλλοντος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η διαφοροποιητική θεώρηση του *τώρα* καταλήγει σε εκείνη τη διάταξη που είναι χαρακτηριστική της χρονικής προοπτικής, σχηματίζοντας σχέσεις του τύπου προτερόχρονο, υστερόχρονο ή ταυτόχρονο (σειρές τύπου “B”, κατά Μακ Τάγγαρτ).

Από αυτήν την άποψη, η θεωρία του χρόνου εκβάλλει τελικά στην περιοχή του *λόγου* και της *οντολογίας*, όπου διασταυρώνεται με υπέρτερα αυτής νοήματα, συμμετέχοντας στην ιδέα ενός *είναι εν τω μέσω του κόσμου*, το οποίο αντλεί και εκλογικεύει την ύπαρξη του απευθυνόμενο στο αέναο *γίνεσθαι* της φυσικής πραγματικότητας.

*
* * *

Με τα όσα είπαμε προηγουμένως προσπαθήσαμε να ανιχνεύσουμε τις λογικές απαιτήσεις και τις συνέπειες που εγείρει η αριστοτελική φιλοσοφία μέσα από τη θεώρηση της διαφοροποιητικής ύπαρξης του *τώρα*. Είδαμε, περισσότερο έντονα από πριν, να τίθεται, μέσα από τη διαφοροποίηση του *τώρα*, ζήτημα διαφορετικότητας του *είναι*, στοιχείο το οποίο καλείται να δηλώσει και να αναδείξει ο *λόγος*. Κατά συνέπεια, αυτό που διαπιστώνουμε είναι ότι, όποτε έχουμε διάσταση του *χρόνου* σε δύο ή περισσότερα όρια, όπως στην περίπτωση της χρονολόγησης, η χρονική διαφοροποίηση απαιτεί εντέλει μια συνείδηση η οποία θα συγκρατήσει και θα φανερώσει τη διαφοροποίηση της *ουσίας*, νοηματοδοτώντας την ταυτόχρονα μέσα από τον λόγο. Στο σημείο αυτό, υποθέτουμε, η Αριστοτελική θεωρία θα μπορούσε να παραχωρήσει τη θέση της σε μια φαινομενολογικού τύπου ανάλυση, η οποία θα πρόσφερε ίσως μια πληρέστερη περιγραφή των συνθηκών υπό τις οποίες η συνείδηση συναντά ή συγκροτεί νοηματικά τη χρονιζόμενη ουσία.

Εδώ ας σημειώσουμε μόνον, για να μην παρεκκλίνουμε από το θέμα της πραγμάτευσής μας, ότι η θεώρηση του Αριστοτέλη θα έρθει να συναντήσει τις μεταγενέστερες εκείνες θεωρίες οι οποίες θα υποστηρίξουν την εκδοχή της χρονικής συνέχειας, περιορίζοντας έτσι το παροντικό ή στιγμιαίο *τώρα* σε ρόλο μάλλον αρνητικό ή στερητικό. Ο ρόλος αυτός ανατίθεται συνήθως στη συνείδηση και, όπως θα δούμε, ο ίδιος ο φιλόσοφος μπαίνει στον πειρασμό να αναρωτηθεί αν εντέλει ο χρόνος δεν είναι παρά ένα προϊόν της αριθμητικής δυνατότητας της συνείδησης. Αλλά το ζήτημα αυτό θα αποτελέσει αντικείμενο προβληματισμού στο επόμενο μέρος της μελέτης μας.

B4. Συμπεράσματα και προοπτικές για τη θεωρία του χρόνου

Έχοντας ολοκληρώσει σ' αυτό το μέρος της μελέτης μας την παρουσίαση της θεωρίας του Αριστοτέλη για τον χρόνο, θα προχωρήσουμε στη συνέχεια στη συνολική αποτίμηση της θεωρητικής αυτής συμβολής, προκειμένου να αποσαφηνίσουμε τις κατακτήσεις της αλλά και τα σημεία όπου διαπιστώνουμε ότι υπάρχουν ζητήματα που παραμένουν αναπάντητα ή απαντώνται με μη ικανοποιητικό τρόπο. Αφού ολοκληρώσουμε τη συνοπτική μας κριτική, θα προχωρήσουμε στη συγκριτική προσέγγιση των αριστοτελικών με τις μπερξονικές θέσεις για τη χρονικότητα, προκειμένου να διαπιστώσουμε τα σημεία στα οποία μπορεί να υπάρχουν συγκλίσεις και εκείνα στα οποία οι δύο φιλοσοφίες παραμένουν ασύμβατες.

Η γνώμη μας είναι ότι μπορούμε να διαπιστώσουμε χαρακτηριστικές συνάψεις, περισσότερες ίσως απ' όσες θα αναγνώριζε ο ίδιος ο Μπερξόν και απ' ό,τι συνήθως πιστεύεται. Σημαντική, εξάλλου, κρίνουμε την προοπτική κάποιες από τις μπερξονικές απαιτήσεις να οδηγήσουν σε νέες ερμηνείες, αν όχι τη συνολική αντιμετώπιση των χρονικών φαινομένων από τον Αριστοτέλη, τουλάχιστο κάποιων επιμέρους κεφαλαίων της. Και αυτό το τελευταίο στοιχείο θα αποτελούσε ένα ουσιαστικό όφελος που ενδέχεται να εξαχθεί από την παρούσα μελέτη, στο μέτρο που θα αποδείκνυε ότι ο διάλογος που προσπαθούμε να συγκροτήσουμε καθίσταται γόνιμος και όχι ανεμιαίος, όπως θα έλεγε ο Πλάτων.

B4.1 Γενική αποτίμηση της αριστοτελικής θεωρίας για τον χρόνο

Μετά τη διερεύνησή μας δεν θα πρέπει να υπάρχει πλέον αντίρρηση στην εκτίμηση ότι η αριστοτελική ανάλυση του χρόνου αποτελεί μια συστηματική προσπάθεια περαιτέρω εκλογίκευσης τόσο του χρονικού όσο και του κινητικού φαινομένου. Από ιστορική άποψη η προσπάθεια αυτή εντάσσεται βέβαια στο επιστημολογικό παράδειγμα της συγκεκριμένης φιλοσοφικής παράδοσης και εποχής, το οποίο στηρίζεται στη γεωμετρική σύλληψη της κίνησης υπό όρους σύμμετρου μεγέθους. Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε, στην αριστοτελική ανάλυση εφαρμόζεται κατά παραδειγματικό τρόπο η αρχή της *ισομορφικής θεώρησης* των τριών αλληλένδετων διαστάσεων, δηλαδή του πεπερασμένου *μεγέθους*, της αντίστοιχης *κίνησης* και τέλος του αντίστοιχου *χρόνου*, έτσι ώστε να παράγονται

ουσιώδεις σχέσεις αναλογίας. Προσπαθήσαμε να αναδείξουμε τόσο τα πλεονεκτήματα όσο και τους περιορισμούς που επιφέρει μια τέτοιου είδους σύλληψη. Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε καταρχάς να κωδικοποιήσουμε τα βασικά χαρακτηριστικά και τα πλεονεκτήματα της ισομορφικής θεωρίας, όπως την παρουσιάσαμε μέχρι αυτό το σημείο, προκειμένου κατόπιν να επισημάνουμε ζητήματα που παραμένουν σε εκκρεμότητα και τα οποία είτε αφορούν προβλήματα εγγενή στη συγκεκριμένη προσέγγιση είτε, αν και αντιμετωπίσιμα, για κάποιον λόγο έχουν μείνει αναπάντητα στην κύρια ανάλυση του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*.

*
* *
*

Η ισομορφική θεώρηση λοιπόν είδαμε να προσφέρει μια σειρά από πλεονεκτήματα στον μελετητή της φυσικής φιλοσοφίας — και μάλιστα στον μελετητή της μεταφυσικής, εφόσον η αριστοτελική φυσική φιλοσοφία ουσιαστικά αποτελεί μία προσπάθεια εννοιολογικής συγκρότησης των αρχών του μεταβαλλόμενου κόσμου. Τα πλεονεκτήματα αυτά θα λέγαμε ότι είναι τα εξής:

α) Καταρχάς επιτρέπει τη **διασύνδεση τριών όψεων του πραγματικού**, οι οποίες ενδέχεται να θεωρούσε κάποιος ότι είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους — εννοούμε το *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*. Όποιος έχει υπόψη του τους παράδοξους συλλογισμούς της ελεατικής παράδοσης θα πρέπει να έχει αντιληφθεί ότι τα επιχειρήματα αυτά συγκροτούν μια συλλογιστική που αποσυνδέει την κατ' αλληλουχία εκδήλωση των τριών παραπάνω όψεων, υπονομεύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη συνοχή της φυσικής πραγματικότητας αλλά και εκείνη της αντίληψής μας για τον φυσικό κόσμο. Η ισομορφική θεώρηση αντίθετα έρχεται να διαρθρώσει σε οντολογική βάση τις τρεις αυτές εκδοχές της φυσικής πραγματικότητας, αποκαθιστώντας έτσι αφενός τη συνοχή της κοινής εμπειρίας και αφετέρου τη λογικότητα της κίνησης στα πλαίσια της φυσικής φιλοσοφίας.

β) Μία δεύτερη σημαντική κατεύθυνση προς την οποία κινήθηκε η αριστοτελική θεωρία είναι η **σύνδεση του χρόνου με την κίνηση** στη γενική της μορφή («αρχή του Αριστοτέλη»). Αυτό θα πρέπει να γίνει αντιληπτό με την έννοια ότι δεν μπορεί να υπάρχει χρόνος, αν δεν υπάρχει κάποια μορφή κίνησης ως οντολογική προϋπόθεση. Η ίδια η φύση όμως αποτελεί την αιώνια αρχή του γίνεσθαι. Κατά συνέπεια, η επιλογή αυτή επιτρέπει την ένταξη του χρονικού φαινομένου στη φυσική φιλοσοφία, εφόσον αποδίδει τη χρονική δυνατότητα σε κάθε είδους κίνηση (ή και επιμέρους ακινησία), από τη μικροσκοπική κλίμακα της ανάπτυξης ενός λουλουδιού έως τη μακροσκοπική κλίμακα της κίνησης των ουρανίων σωμάτων. Η ενοποίηση του φυσικού πεδίου δεν είναι βέβαια κάποια πρωτόγνωρη ιδέα, θεωρείται μάλλον κάτι δεδομένο για όλους σχεδόν τους προπλατωνικούς φυσιολόγους. Είναι ωστόσο πρωτόγνωρος ο βαθμός και ο τρόπος με τον οποίο συντελείται, διότι επιτρέπει τη διατύπωση κανόνων και συσχετισμών ανάμεσα στα φυσικά μεγέθη — μεταξύ αυτών και ο *χρόνος* —, στα πλαίσια μιας γενικά εξασφαλισμένης συμμετρίας. Ο Αριστοτέλης κινείται αποφασιστικά, θα λέγαμε, προς την κατεύθυνση μιας πιο πλήρους και ρεαλιστικής περιγραφής της φυσικής πραγματικότητας. Τίθενται έτσι επιστημονικά θεμέλια τα οποία θα συνοδεύσουν

μετέπειτα την αρχαία φυσική «φιλοσοφία» στην κορύφωσή της κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο.

γ) Είναι εξάλλου πολύ ενδιαφέρουσα και αξιοπρόσεκτη η επιλογή του Αριστοτέλη να θέσει ως πρωταρχικό **θεμέλιο της ισομορφικής θεωρίας την ιδιότητα της συνέχειας**, η οποία πηγάζει από το εκτατό *μέγεθος*, μεταδίδεται στην *κίνηση* και από την *κίνηση* μεταδίδεται στον *χρόνο*. Η *συνέχεια* αποτελεί καταρχήν ενοποιητικό χαρακτηριστικό, οπουδήποτε κι αν εφαρμόζεται. Εάν εφαρμοστεί στον φυσικό κόσμο, οδηγεί λογικά σε αναιρέση της πολλαπλότητας που παράγουν τα κάθε λογής όρια, είτε στο εσωτερικό πεδίο μίας μορφής — οπότε η *συνέχεια* θα αναιρεί την ύπαρξη των μερών — είτε στην εξωτερική συσχέτιση με άλλες μορφές — οπότε θα μιλάμε για σύμφυση πραγμάτων, όπως στην περίπτωση του σωρού. Ο Αριστοτέλης έχει μάλλον υπόψη του τη *συνέχεια* εντός πεπερασμένων ορίων, όρια τα οποία παραμένουν ενεργοποιημένα για κάποιο χρονικό διάστημα και έπειτα ενδέχεται να αναιρεθούν. Εφόσον θεωρηθεί κατ' αυτόν τον τρόπο, η ιδέα της *συνέχειας* συνεπάγεται την παραδοχή της δυνάμει *απειρίας* στο εσωτερικό των ενεργοποιημένων μορφολογικών ενοτήτων, οπότε η η απειρία δηλώνεται ως δυνατότητα διαδοχικών διαιρέσεων. Αυτός λοιπόν ο συνδυασμός της μορφολογικής συνέχειας με την παράλληλη ύπαρξη ορίων, επισύρει απαραίτητα και την εννοιολογική διάκριση της *ενεργητικής (ένεργεία)* και της *δυνητικής (δυνάμει)* συνθήκης ύπαρξης, κατά την οποία, ανάλογα με τη θέση και την κατάσταση των ορίων, αναδεικνύονται επιμέρους ή συνολικότερες μορφές. Όπως είδαμε, η πολλαπλότητα παραμένει ανηρημένη στα πλαίσια του συνεχούς, ώσπου να διαφοροποιηθούν τα συνεχόμενα όρια. Επομένως η ισομορφική θεωρία αντιμετωπίζει μορφολογικές ενότητες φαινομένων, οι οποίες διέπονται από οντολογική συνέχεια εντός ενεργοποιημένων ορίων και αναφέρονται σε στενή αλληλουχία με άλλες μορφολογικές ενότητες. Όταν λοιπόν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*, θα πρέπει να έχουμε υπόψη ότι θεωρεί ενότητες εντός των οποίων υφίστανται δυνητικά όρια, τα οποία δύνανται να ενεργοποιηθούν κατάλληλα, ώστε να προκύψουν είτε νέες φυσικές μορφές (π.χ. να ολοκληρωθεί μια κίνηση) είτε νέες, επιμέρους λογικές μορφές (π.χ. να σκεφτώ τι έκανα στη διάρκεια μιας ώρας). Ωστόσο το ίδιο το όριο, επειδή είναι ποσοτικά μηδαμινό και αμερές, δεν μπορεί να ανήκει στο συνεχές, άρα ουσιαστικά δεν δηλώνεται παρά ως εξάντληση δυνατοτήτων της μορφής, δηλαδή ως άρνηση ή τόπος διαίρεσης.

δ) Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η λογική της *συνέχειας* ευνοεί τις ολότητες και αντιβαίνει στους ατέρμονους επιμερισμούς. Πώς προκύπτει εντέλει η **πολλαπλότητα**; Θα λέγαμε ότι η πολλαπλότητα προκύπτει με δύο τρόπους: *α)* εξωτερικά της δεδομένης μορφής με την ενεργοποίηση ορίων που διακόπτουν τη συνέχεια και αναδεικνύουν νέες μορφές· και *β)* εσωτερικά του συνεχούς μέσα από τη διάταξη *πρότερον και ύστερον*. Αν εστιάσουμε σ' αυτήν την τελευταία ιδέα, θα πρέπει να θυμηθούμε ότι η συγκεκριμένη διάταξη αναφαίνεται πρώτιστα στο *μέγεθος* — όπως και η *συνέχεια* — και από το *μέγεθος* μεταδίδεται στην *κίνηση*, η οποία με τη σειρά της τη μεταδίδει στον *χρόνο*. Η εν λόγω σύλληψη είναι καθαρά μεταφυσική (με το νόημα του οντολογικού ή εννοιολογικού θεμελίου) και από κοινού με τη συνθήκη της *συνέχειας* συγκροτούν τον εννοιολογικό πυρήνα της αριστοτελικής θεωρίας. Ας αναρωτηθούμε σ' αυτό το σημείο: *γιατί η κίνηση διαρκεί*; Η απάντηση που δίνεται από τον Σταγειρίτη υποστηρίζει ότι το *μέγεθος* εμφανίζει τη δυνατότητα μιας κινητικής

διάταξης, πάνω στην οποία βαδίζει το κινούμενο σώμα και κατ' αυτόν τον τρόπο παράγεται μια ανηρημένη πολλαπλότητα επί του συνεχούς, μία αλληλουχία δυνατοτήτων. Το ίδιο το κινούμενο δίσταται σε *πρότερον και ύστερον*, καθώς τίθεται σε κινητική κατάσταση, μέχρι να εξαντλήσει τις κινητικές του δυνατότητες. Έτσι περιγράφεται η κινητικότητα με κινητικούς όρους, ως δυναμικό συνεχές. Το παραπάνω πρόβλημα όμως τίθεται και υπό καθαρά χρονικούς όρους: *γιατί δεν συντελούνται όλα ακαριαία;*

ε) Πράγματι, η συνθήκη της *συνέχειας* λογικά θα έπρεπε να προκαλέσει απώλεια μερών και κατάρρευση του χρόνου στο ατέρμονο *παρόν*. Η **συνθήκη του *πρότερου και ύστερου* ωστόσο αποτελεί έναν παράγοντα διαφοροποίησης** στην εκδίπλωση της κίνησης, και αυτός ο παράγοντας είναι που ουσιαστικά θέτει το κινούμενο σε λειτουργία φυσικού οριοθέτη όλης της κίνησης, καθώς αναλαμβάνει τη διάταξη του προηγούμενου και του επόμενου από το εκτατό μέγεθος. Πέρα λοιπόν από τη διαφοροποίηση στη δυναμική κατάσταση του κινούμενου σώματος — η κατεξοχήν εστία της κίνησης —, έχουμε και άλλη μία διαφοροποίηση, που αφορά τη διαρκή ανάπτυξη της κίνησης. Η διαφοροποίηση αυτή, μεταφραζόμενη σε χρονικούς όρους, συνιστά το παρελθόν και το μέλλον, ενώ η εστία της κίνησης συνιστά αντίστοιχα την εστία του χρονικού παρόντος.

Η περαιτέρω όμως ανάπτυξη της αριστοτελικής θεωρίας του *χρόνου ως αριθμού της κίνησης* προϋποθέτει και μία θεωρία η οποία θα μπορεί να δικαιολογήσει τη μαθηματική απόδοση του *συνεχούς* και θα επιτρέπει το συσχετισμό της συγκεκριμένης κίνησης με αντίστοιχες ή και ευρύτερες κινήσεις, σε σχέση παραλληλίας. Η μαθηματικοποίηση του *χρόνου* δηλαδή εξυπηρετεί στη δυνατότητα αναγωγής, σύγκρισης και μέτρησης μιας κίνησης σε σχέση με άλλες κινήσεις ή και χρόνους. Υποστηρίξαμε εν προκειμένω ότι οι εξελίξεις στον τομέα της θεωρίας των αναλογιών θα πρέπει να επέτρεψαν στον Αριστοτέλη να μη χειριστεί απλά αριθμητικές αλλά γεωμετρικές ενότητες, που σημαίνει να μην απωλέσει την ιδιότητα της *συνέχειας* — έστω και σχηματικής — καθώς ανέλυε τη χρονική μορφή. Η διαφοροποίηση λοιπόν στη διάσταση του *χρόνου* δηλώνεται με την έννοια του *αριθμού επί συνεχούς*, ο οποίος αποτελεί έκφραση της διαφοροποίησης του *πρότερου και ύστερου* στη συνέχεια της κίνησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται και ο παραλληλισμός των διαρκειών και η αναγωγή σε μια μέγιστη διάρκεια, η οποία μπορεί να περιλαμβάνει όλες τις άλλες ως μετρήσιμα μεγέθη. Και αυτός θα είναι ο συμπαντικός χρόνος με την αέναη ροή του.

ς) Ποιος είναι όμως ο παράγοντας που επιτρέπει την **καθολικότητα και τη συμμετρία του χρόνου**; Υποστηρίξαμε ότι, όπως αντίστοιχα συμβαίνει και στην κίνηση, έτσι και στον *χρόνο* θα πρέπει να αναζητηθεί ένας *ελάχιστος οριοθέτης* ή *διαιρέτης*, αυτή τη φορά όμως θα πρέπει να μπορεί να είναι *κοινός* για όλες τις διάρκειες. Τον ρόλο αυτόν καλείται να αναλάβει η μαθηματική έννοια του παρόντος, ή, ακριβέστερα, του *τώρα*. Το *τώρα* αποτελεί τη χρονική — δηλαδή τη μαθηματική — εκδοχή του *πρότερου και ύστερου* στην κίνηση, δηλαδή το όριο εκείνο το οποίο διαιρεί και ταυτόχρονα συνέχει τη χρονική διάρκεια σε παρελθόν και μέλλον: το *τώρα* λοιπόν χαρακτηρίζεται ως *μεσότητα*. Είναι πάντοτε ίδιο όσον αφορά τον λειτουργικό του ρόλο: συγκροτεί τη θεμελιώδη χρονική μορφή — αλλά είναι και πάντοτε διαφορετικό όσον αφορά την αξία του: επισημαίνει τη χρονική *διαφορά*. Το *τώρα* κάθε φορά αριθμεί, με την έννοια ότι εκφράζει διαρκώς μια νέα διαφορά, αναπροσδιορίζοντας ακατάπαυστα τη χρονική διάσταση. Από μόνο του δεν είναι παρά ένα όριο, το οποίο

συμπίπτει ενδεχομένως με το τελείωμα μιας κινητικής μορφής. Η μαθηματική υπόσταση του *τώρα* ωστόσο επιτρέπει στον φιλόσοφο να γενικεύσει τη χρήση του ως ορίου, ανιχνεύοντας τη δομή του παντού όπου διαπιστώνεται χρόνος. Παντού όπου τίθεται χρόνος, θα τίθεται με τη μορφή μιας μεσότητας ή, αν θέλουμε να ορίσουμε ένα χρονικό διάστημα, με τη θέση δύο ορίων, ο συσχετισμός των οποίων θα εκφράζεται με τη μορφή της αναλογίας. Επομένως, από τη μία πλευρά, θα λέγαμε ότι δεν νοείται οποιαδήποτε *αρχή* στον *χρόνο* πέρα από το *τώρα* — παντού όπου στραφούμε ή τοποθετηθούμε στη χρονική προοπτική θα βρεθούμε στη μέση του χρόνου. Από την άλλη πλευρά, οποιαδήποτε έννοια *ταυτοχρονίας* — και άρα οποιαδήποτε διαδικασία χειρισμού των χρονικών αναφορών — προϋποθέτει μια κατανόηση του *τώρα* η οποία θα υπερβαίνει την επιμέρους κίνηση και θα ανάγεται σε έλλογο (μαθηματικό) επίπεδο κατανόησης της χρονικής ροής. Κατά συνέπεια, προκειμένου να γνωρίζει κανείς, άνθρωπος ή ζώο, έστω και στοιχειωδώς τον χρόνο, αυτό που απαιτείται είναι βασικά αυτή η *γνώση* του *τώρα* ως μεσότητας. Το τελευταίο αυτό στοιχείο θα αποδειχτεί πολύτιμο για τη *γνώση του χρόνου*, όπως θα δούμε στο οικείο κεφάλαιο.

*

* *

Πιστεύουμε ότι τα παραπάνω σημεία αρκούν για να αποδώσουν τη δυναμικότητα της αριστοτελικής θεωρίας, δοσμένης σε ένα συνεκτικό πλαίσιο. Τα σημεία εκείνα στα οποία συνήθως δεν επέμεναν οι παραδοσιακές προσεγγίσεις είναι η διάσταση της *συνέχειας*, την οποία τόσο επίμονα επικαλείται ο φιλόσοφος, καθώς και η διάσταση του *συνεχούς αριθμού*, η οποία θεωρούμε ότι μπορεί να εξηγηθεί πληρέστερα με την ερμηνεία που προτείνουμε. Η μέχρι τώρα προσπάθειά μας βέβαια κινήθηκε στα πλαίσια της ιστορικής και φιλοσοφικής κατανόησης. Θα δούμε στη συνέχεια την κριτική που ασκήθηκε από τον Μπερξόν στην Αριστοτελική θεώρηση και παράλληλα τη δική του τοποθέτηση, ώστε να συγκροτηθεί ένας οιονεί διάλογος ανάμεσα στους δύο στοχαστές. Από την πλευρά μας θα επισημάνουμε προςώρας κάποια ζητήματα που παραμένουν εκκρεμή ή και απορίες που δημιουργούνται από τις μέχρι τώρα αναλύσεις.

α) Μία απορία που προκύπτει — και την οποία θέτει και ο ίδιος ο φιλόσοφος — διατυπώνεται ως εξής: αν ο χρόνος ορίζεται ως αριθμός και εφόσον μόνο μία ψυχή μπορεί να αριθμήσει, άμεσο επόμενο είναι η ύπαρξη του αριθμού να προϋποθέτει την ύπαρξη της ψυχής που μπορεί να αριθμήσει. Κατά συνέπεια, η ύπαρξη του χρόνου θα είναι αλληλένδετη με την ύπαρξη της χρονικής συνείδησης. Η απορία τίθεται στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*, ωστόσο δεν αντιμετωπίζεται με πληρότητα — ή, εν πάση περιπτώσει, τελεσίδικα — από τον φιλόσοφο, παρά με τρόπο απορητικό και δοκιμαστικό. Θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι διαφαίνεται στη διατύπωσή του ένας δισταγμός να υπαχθεί ολόκληρη η ανάλυση του χρόνου σε μια ψυχολογική συνιστώσα. Με ποιους όρους και πώς άραγε θα μπορούσε να γίνει κάτι τέτοιο; Πρόκειται για ένα ερώτημα που μας οδηγεί κατευθείαν στο επόμενο μέρος της μελέτης μας, αφού όμως πρώτα εξετάσουμε και τις σχετικές θέσεις του Μπερξόν πάνω στο θέμα.

β) Συνοφασμένο με το προηγούμενο πρόβλημα είναι και το ζήτημα του *ώρα*. Πιο συγκεκριμένα, ο μαθηματικός προσδιορισμός του *ώρα*, τον οποίο προκρίνει ο φιλόσοφος στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*, έχει το ανεπιθύμητο αποτέλεσμα τα *ώρα* να καταλήγουν να υφίστανται αδιάκριτα μέσα στο συνεχές του χρόνου. Οπωσδήποτε μία διέξοδος για να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα είναι να δεχθούμε ότι η «τοποθετική» λειτουργία των *ώρα* από μόνη της συνιστά μια διαφοροποίηση αριθμητικού τύπου, η οποία βασίζεται στη διαφοροποίηση του *πρότερου και ύστερου* στην κίνηση. Το κινητικό συνεχές σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να είναι ακαριαίο ή μηδενικό — τότε δεν θα είχαμε κίνηση αλλά άλλου είδους διαφοροποιήσεις, για παράδειγμα νοητικές. Το πρόβλημα όμως δεν εξαφανίζεται εντελώς, γιατί τίθεται με τη μορφή: *πώς θα ξεχωρίσω το πλέον έσχατο ώρα* — το *ώρα* δηλαδή στο οποίο εκδηλώνεται το γίνεσθαι, το *ώρα* που ζω — αν δεν βασιστώ στην άμεση εμπειρία; Όπως ήδη έχουμε επισημάνει, και η κριτική του Μπερξόν στις μαθηματικές συλλήψεις του χρόνου βασίστηκε σ' αυτό ακριβώς το επιχείρημα, ότι δηλαδή ο χρόνος θα πρέπει να δίνεται πρώτιστα στη συνείδηση. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στο επόμενο μέρος ότι και ο Αριστοτέλης οδηγήθηκε σε παρόμοια προσέγγιση, διευρύνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο δραστικά την εμβέλεια της αίσθησης.

γ) Όστε καταλήγουμε να πούμε ότι η χρονική θεωρία στηρίζεται από τη μία πλευρά στη σύλληψη της *συνέχειας* στην κίνηση και από την άλλη στη σύλληψη της χρονικής δομής του *ώρα* ως δυνητικού και αδιάστατου ορίου, το οποίο παράλληλα συγκροτεί τη δομή του χρόνου. Αναλογίζεται κανείς έπειτα, κατά πόσο ο Σταγειρίτης κατάφερε να αποδώσει την ουσία του χρόνου. Αν παρακάμψουμε το ζήτημα της εμπλοκής της συνείδησης, το οποίο μεταθέτουμε για αργότερα, και εξετάσουμε την ισομορφική θεωρία καθαυτή, θα διαπιστώσουμε οπωσδήποτε σημαντικές κατακτήσεις αλλά και μία καίρια ανεπάρκεια, πέρα από τα σημεία που θίξαμε παραπάνω.

Καταρχάς η πρόταξη της ιδιότητας της *συνέχειας* σε συνδυασμό με το ζεύγος *δυνάμει και ενεργεία* θεωρούμε ότι αποτελούσε μια επιτυχή και λειτουργική περιγραφή, η οποία εντάσσεται αρμονικά στο ευρύτερο αριστοτελικό κοσμοείδωλο. Η παρεπόμενη σύνδεση του χρόνου με την έννοια του *συνεχούς αριθμού* θεωρούμε ότι αποτελεί μια κατάκτηση η οποία θα πρέπει να εκτιμηθεί γενικότερα. Διότι η συγκεκριμένη σύλληψη αποτελεί έναν τρόπο απόδοσης της χρονικής διάταξης *πρότερου και ύστερου*, δηλαδή έναν τρόπο απόδοσης της οντολογικής διαφοράς, ο οποίος εκφράζει την αναγκαιότητα και τον καθολικό χαρακτήρα του χρονικού απόλυτου. Εάν σ' αυτό συνυπολογίσουμε τον νέο, ευδοξιανό τρόπο μαθηματικού προσδιορισμού ενός μεγέθους, κατά τον οποίο τα όρια αποδίδονται ως λόγοι προς παρακείμενα μεγέθη, τότε αντιλαμβανόμαστε ότι η αριστοτελική προσέγγιση συγκεντρώνει ικανή αναλυτική ισχύ και πολλαπλές δυνατότητες, στο μέτρο που μπορεί να αποδώσει οποιαδήποτε μορφολογικά προσδιορισμένη διάρκεια. Στο μέτρο, δηλαδή, που η χρονική διάρκεια μπορεί να αποδοθεί ως ποσοτικοποιημένη διαφορά. Άρα θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η θεωρία καταφέρνει ως επί το πλείστον να επιτύχει τους στόχους της, αν αυτοί συνίστανται στη σύνδεση του χρόνου με τη φυσική πραγματικότητα, στη δικαιολόγηση της συμμετρίας του και στην εξήγηση της καθολικότητάς του.

Το κρίσιμο σημείο θα λέγαμε ότι έγκειται στο πέρασμα από το εκτατό *μέγεθος* στην *κίνηση*. Η μετάφραση οντολογικών ιδιοτήτων της καθαρής έκτασης, όπως η *συνέχεια* και η

διάταξη *πρότερον και ύστερον*, σε καθαρά κινητικές ιδιότητες παραμένει κατά βάση σχήμα οξύμωρο και δύσκολα αποδεκτό έξω από τα πλαίσια μίας καθαρά γεωμετρικής λογικής. Η κριτική του Μπερξόν θα στραφεί ενάντια σ' αυτόν ακριβώς τον συσχετισμό και θα διεκδικήσει για την κίνηση και τον χρόνο μία *συνέχεια* διαφοροποιημένη και αδιαίρετη. Ενδεχομένως βέβαια το ίδιο κώλυμα θα μπορούσε να επικαλεστεί κανείς και όσον αφορά τη μετάφραση των ιδιοτήτων της *κίνησης* σε ιδιότητες του *χρόνου*. Ωστόσο η σύνδεση του *χρόνου* με την *κίνηση*, και κατ' επέκταση με το φυσικό γίνεσθαι εν γένει, και η απόδοση συμμετρίας και αλληλουχίας στις ποικίλες αυτές όψεις ή διαστάσεις της φυσικής πραγματικότητας συνιστά ακόμη και σήμερα ένα συναρπαστικό εγχείρημα, ένα ζήτημα που παραμένει ανοιχτό και αποτελεί πεδίο σημαντικών αντιπαραθέσεων. Εκείνο πάντως που ελπίζουμε να καταφέραμε μέχρις εδώ είναι να αναδείξουμε επιτυχέστερα τη συμβολή του Αριστοτέλη στην ιστορία αυτού του ζητήματος. Θα περάσουμε ακολούθως στην αντιπαραβολή των μπερξονικών θέσεων για τον χρόνο.

B4.2 Αριστοτέλης και Μπερξόν: αποκλίσεις και συγκλίσεις στο πεδίο της χρονικότητας

Το έτος 1902 ο Μπερξόν είναι εντεταλμένος καθηγητής στην έδρα της ελληνικής και λατινικής φιλοσοφίας στο Κολλέγιο της Γαλλίας (Collège de France), όταν αφιερώνει τα μαθήματα του ακαδημαϊκού έτους 1902-3 στην ιδέα του *χρόνου*, το «*κεντρικό πρόβλημα της μεταφυσικής*», όπως ο ίδιος το χαρακτηρίζει.¹ Για την ακρίβεια, η σειρά αυτή μαθημάτων φέρει τον γενικό τίτλο: «*Histoire de l'idée de temps*». Αν ωστόσο εγκύψουμε στο περιεχόμενο των μαθημάτων, θα διαπιστώσουμε ότι οι ιστορικές αναφορές που περιλαμβάνονται σ' αυτά είναι εντέλει ελάχιστες και γενικόλογες. Αντίθετα η φιλοσοφική ανάλυση ανακινεί έννοιες όπως: *απόλυτο, σχετικό, άπειρο, πεπερασμένο, μεταφυσική, επιστήμη*, οι οποίες τίθενται ως προαπαιτούμενες στην προκειμένη διερεύνηση. Επομένως, για να είμαστε πιο ακριβείς, θα πρέπει εξ αρχής να λάβουμε υπόψη ότι, για τον Γάλλο φιλόσοφο, το πρόβλημα του *χρόνου* συνδέεται αξεδιάλυτα με τα παραδοσιακά ζητήματα της *μεταφυσικής* και δευτερευόντως εκβάλλει σε επιστημονικού τύπου συστηματοποιήσεις ή εφαρμογές. Επιπλέον, όπως είδαμε και στο προηγούμενο μέρος της παρούσας μελέτης (A3.2.5), θα πρέπει να έχουμε υπόψη ότι το πρόβλημα της *χρονικότητας*, στα πλαίσια της μπερξονικής φιλοσοφίας, τίθεται στην ουσία του υπό την έννοια της *διάρκειας*, μιας έννοιας η οποία δε φαίνεται να ταυτίζεται πάντα με εκείνη του *χρόνου*.

¹ BERGSON [1902]: 26. Στην έκδοση των *Annales bergsoniennes*, που διαθέτουμε, δημοσιεύθηκαν τα δύο από τα τέσσερα μαθήματα εκείνης της χρονιάς. Όπως επισημαίνει και ο A. FRANÇOIS [2004]: 18, τα μαθήματα αυτά προετοιμάζουν την «IM», η οποία δημοσιεύθηκε τελικά το 1903 στη *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Ποιος θα είναι όμως ο απώτερος σκοπός αυτής της προβληματικής; Ο τελικός στόχος της νέας μεταφυσικής, που ευαγγελίζεται ο Μπερξόν, και αυτός που θα κρίνει το αποτέλεσμα της έρευνας, είναι να φτάσουμε πλησιέστερα στη σύλληψη του *απόλυτου*. Το *απόλυτο*, αναλυμένο σε *ύλη* και *πνεύμα*, αποτελεί μια ιδέα μεταφυσική που άλλαξε πολλά ονόματα στην ιστορική της πορεία και για τον ακριβή προσδιορισμό της οποίας θα πρέπει να εργαστούμε περαιτέρω. Όπως όμως ο Μπερξόν διδάσκει, η *διάρκεια* και ο *χρόνος* αποτελούν την πιο προσβάσιμη για εμάς όψη του *απόλυτου*, την ψυχική — άρα και πνευματική — όψη της ουσίας του.¹ Για να φτάσουμε σ' αυτήν, διαμέσου της μπερξονικής σκέψης, η έρευνα την οποία επιβάλλεται να προτάξουμε έχει να κάνει με τη διαφορά της *διάρκειας* και του *χρόνου*, κατ' επέκταση και με την κριτική που θα πρέπει να ασκηθεί σε παλαιότερες προσεγγίσεις.

B4.2.1 Η «διάρκεια» ως όψη του απόλυτου και η κριτική της μεταφυσικής

α) Οι δύο όψεις της διάρκειας

Η έννοια της *διάρκειας* αποτελεί κλειδί για όλη την μπερξονική φιλοσοφία και είναι ζήτημα που ο φιλόσοφος επεξεργάζεται συνεχώς από το *Δοκίμιο (DI)* έως και τη *Δημιουργική εξέλιξη (EC)*. Προτείνουμε εδώ ως αφετηρία μας την ανάλυση της έννοιας όπως αποσαφηνίζεται στην «Εισαγωγή στη μεταφυσική» (*IM*). Στο κείμενο αυτό, που προετοιμάζεται ήδη πριν από το 1902, η *διάρκεια* παρουσιάζεται υπό διπλή όψη: *α)* καταρχάς την πρωταρχική ή πηγαία όψη, αυτή που για τον φιλόσοφο φαίνεται να συμπίπτει εν μέρει με τη σύλληψη του «απόλυτου», και *β)* την επεξεργασμένη ή σχηματοποιημένη όψη, η οποία προορίζεται για χρηστικούς σκοπούς. Πιο συγκεκριμένα, όσον αφορά τη δεύτερη όψη (*β*), υποστηρίζεται ότι το ανθρώπινο πνεύμα διαθέτει τη δυνατότητα επεξεργασίας της πρωταρχικής *διάρκειας*, κατά πρώτο λόγο μέσα από τις διαδικασίες της *φαντασίας*. Η επεξεργασία που διενεργείται από τη *φαντασία* σταθεροποιεί τη *διάρκεια*, ευθύς μόλις παρέλθει, και η σχηματοποίηση που προκύπτει προσφέρει ακολούθως στο πνεύμα μια εκδοχή της *διάρκειας* σε διαχειρίσιμη μορφή, δηλαδή ως *παράσταση* (*représentation*).² Κατά τον Μπερξόν, η σχηματοποιημένη παράσταση της *φαντασίας* παράγεται μέσα από τη συμπάραθεση εννοιολογικού τύπου προσεγγίσεων, όπως η *ενότητα* και η *πολλαπλότητα*, η *συνέχεια*, η *πεπερασμένη* ή *άπει-*

¹ BERGSON [1902]: 45. Παράβαλε και *EC*, IV = BERGSON [1907]: 283, όπου λέγεται ότι το *απόλυτο* αποκαλύπτεται, σε έναν ορισμένο βαθμό, μέσα μας, διότι η ουσία του είναι *ψυχολογική* και όχι μαθηματική ή λογική. Ένα άλλο μέρος (πόλος) του απόλυτου θα είναι η *ύλη*.

² BERGSON [1896]: «*Mais il ne faudrait pas confondre les données des sens, qui perçoivent le mouvement, avec les artifices de l'esprit qui le recompose. Les sens, laissés à eux-mêmes, nous présentent le mouvement réel, entre deux arrêts réels, comme un tout solide et indivisé. La division est l'œuvre de l'imagination, qui a justement pour fonction de fixer les images mouvantes de notre expérience ordinaire, comme l'éclair instantané qui illumine pendant la nuit une scène d'orage*» (σελ. 211). Πρβλ. *αυτόθι*, σελ. 200, 203-204, 228, 236.

ρη διαιρετότητα. Το αποτέλεσμα θα είναι μία αντιπροσωπευτική παράσταση της πρωταρχικής διάρκειας, πρόσφορη για διαίρεση, απαρίθμηση, ανάκληση κ.λπ., η οποία όμως έχει συγκρατήσει μόνο κάποιες γενικές όψεις της πραγματικής διάρκειας. Αυτό σημαίνει ότι η φαντασία τείνει να αντικαθιστά την πρωταρχική διάρκεια με μία συμβολική ενέργεια (αυτή που παραδοσιακά αποκαλούμε παράσταση), η οποία μπορεί μεν να έχει χρηστική αξία αλλά δεν αποτελεί εντέλει παρά ένα αφαιρετικό σύμβολο γενικής ισχύος και δεν μπορεί να ταυτιστεί με την πραγματική διάρκεια. Κατ' αυτόν τον τρόπο καταλήγουμε στην παραπάνω διάκριση των δύο τρόπων θεώρησης της χρονικότητας: α) την παγιωμένη όψη της διάρκειας που διατίθεται από το πνεύμα (*durée figée*) και από την άλλη β) τη διάρκεια καθαυτή (*la durée elle-même*), την οποία συνήθως παραμελούμε.¹

Με βάση τα προηγούμενα λοιπόν θα λέγαμε ότι η έννοια του χρόνου περιγράφει το πεδίο της διάρκειας που σχηματίζεται από τη συνείδηση μετά την παραστατική επεξεργασία. Ο «φυσικός» ή «κοινός» χρόνος επομένως θα είναι ένας χρόνος συμβολικός, αφαιρετικός, και στη χειρότερη περίπτωση θα πρόκειται για τον μαθηματικό χρόνο, ο οποίος καταλήγει να αποδίδει ελάχιστα χαρακτηριστικά της πραγματικής διάρκειας. Για να δούμε καλύτερα τη διαφορά, ας προσπαθήσουμε να αντιπαραθέσουμε στον παραστατικό χρόνο την πραγματική διάρκεια, η οποία ισχυριζόμαστε ότι συνιστά την πρωταρχική χρονικότητα. Ότι απαιτείται είναι να προσπαθήσουμε να νοήσουμε τον χρόνο και την κίνηση ως αδιαίρετες συνέχειες, δηλαδή ως απόλυτες όψεις της πραγματικότητας.² Στη σύλληψη αυτού του είδους της πραγματικότητας, με άλλα λόγια στη σύλληψη της χρονικής όψης του απόλυτου, καταλήγουμε διαμέσου μιας ειδικής στάσης της συνείδησης, την οποία θα χαρακτηρίζαμε ως ένα είδος άσκησης «εποχής» (παρόμοια με τη σημασία που δίνει στον όρο η φαινομενολογία), η οποία είναι απαραίτητη για να μπορέσει η συνείδηση να διαπεράσει το φράγμα των νοητικών προβολών και να συλλάβει τη διάρκεια στην αμεσότητά της, μέσα από την ενέργεια της ενόρασης (*intuition*).³ Όπως έχουμε επισημάνει

¹ Η διάκριση στην «IM» = BERGSON [1934]: 187-189, ιδίως σελ. 189.

² «PC»: «*La durée réelle est ce qu' on a toujours appelé le temps, mais le temps perçu comme indivisible*» (BERGSON [1934]: 166). Αυτή άλλωστε θεωρεί ο ίδιος ο Μπερξόν τη βασική ιδέα της σκέψης του.

³ Η φιλοσοφική αυτή πρακτική, που κατάγεται από τους αρχαίους Σκεπτικούς και αξιοποιήθηκε από τον Καρτέσιο, επανέρχεται χαρακτηριστικά στη φιλοσοφική σκέψη προς τα τέλη του 19ου αιώνα. Η εφαρμογή της από τον Μπερξόν εντοπίζεται καταρχάς στο *Δοκίμιο (DI)*: «*Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même*» (BERGSON [1888]: 67). Δεν εφαρμόζεται όμως με τον ίδιο τρόπο και από τους φαινομενολόγους, με πρωτοπόρο τον Χούσερλ, ο οποίος την οικειοποιείται ρητά (E. HUSSERL [1913]: §32, σελ. 102). Ενώ στη φαινομενολογία η άσκηση της εποχής οδηγεί στη φαινομενικότητα, προκειμένου να τεθεί ο κόσμος μέσα από τον *a priori* συσχετισμό του με το υποκείμενο, στον Μπερξόν μια παρόμοια άσκηση αποσκοπεί να οδηγήσει κατ' αρχάς σ' έναν κοινό τόπο, όπου ο κόσμος τίθεται ως αδιαφόρετη εικόνα, για να προετοιμάσει την ενεργοποίηση της ενόρασης, δηλαδή τη σύλληψη της διάρκειας. Ούτε εδώ πάντως εγκαταλείπεται η υποκειμενικότητα, καθώς η διάρκεια συλλαμβάνεται από τη συνείδηση (Fr. Worms [2004]: 46). Ο C. RIQUELIER [2004] διακρίνει δύο φάσεις της μπερξονικής εποχής στη MM: α) η πρώτη θα συνίσταται στην εξουδετέρωση της δραστικότητας των εικόνων και β) η δεύτερη στην ενεργοποίηση της ενόρασης κατά τρόπο ώστε να συνδεθούμε με την πρωταρχική πραγματικότητα στο γενετικό σημείο της εμπειρίας, δηλαδή τη διάρκεια (σελ. 281-283). Και ο MERLEAU-PONTY [1960] είχε παρατηρήσει αυτό το στοιχείο στην μπερξονική ανάλυση, θεωρώντας την ενόραση ως έναν ιδιαίτερο τρόπο να «βλέπουμε» τον κόσμο υπό χρονική προοπτική (σελ. 299). Οι φαινομενολόγοι θα χρεώσουν στον Μπερξόν την αδυναμία να συλλάβει τη ριζική εκδίπλωση του κόσμου ως φαινομενικότητας

και σε προηγούμενο κεφάλαιο της μελέτης μας (Α3.2.2.α), ο «καθαρός χρόνος» προσεγγίζεται μέσα από μία διαδικασία αφαίρεσης των συνειδησιακών περιεχομένων και των χαρακτήρων της αντίληψης, προκειμένου να φτάσουμε σε εκείνη την πηγαία μορφή της συνειδησιακής *διάρκειας* η οποία εμφανίζεται ως συνέχεια πρότερου-ύστερου, ως αδιαίρετη πολλαπλότητα και ως αδιάσπαστη αλληλουχία: αυτός θα είναι ο θεμελιώδης χρόνος, δηλαδή η άμεσα αντιληπτή *διάρκεια*.¹

Στην «Εισαγωγή στη μεταφυσική» («ΙΜ») η ίδια διαδικασία περιγράφεται ως προσπάθεια αποστασιοποίησης από το θέατρο των παραστατικών εικόνων. Πιο συγκεκριμένα, προτείνεται αρχικά η επιλογή των πλέον ετερόκλητων παραστάσεων, ώστε διαμέσου της αμοιβαίας απόκρουσής τους να εμποδιστεί η κατάληψη της *ενόρασης* (intuition) από οποιαδήποτε συγκεκριμένη παράσταση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως υποστηρίζεται, η προκαλούμενη ένταση (tension) θα εξοικειώσει τη συνείδηση με μια ιδιαίτερη διάθεση, η οποία επιτρέπει ακριβώς την εμφάνιση του θεμελιώδους πεδίου της χρονικότητας. Τα χαρακτηριστικά που αναδύονται είναι αμιγώς ποιοτικά: συνέχεια εξελισσόμενης ροής, ασύγκριτη με οποιαδήποτε μορφή συγκεκριμένης ρευστότητας· διαδοχή ποικιλίας συνειδησιακών φάσεων, κατά την οποία η μία φάση προετοιμάζει και διεισδύει στην άλλη, αναιρώντας τη χωρική παράταξη· ανανέωση της διαφοράς και διαρκής πρόοδος, κατά τρόπο ώστε να δηλώνεται πάντα μια κατεύθυνση ανάπτυξης και καμία φάση να μην είναι ταυτόσημη με άλλη, ενώ ταυτόχρονα κάθε νέα φάση αναφύεται μέσα από την προηγούμενη — με άλλα λόγια, η *διάρκεια* εκδηλώνεται απαραίτητα ως η ενέργεια της *μνήμης* που συνέχει τη συνείδηση, αναδιατάσσοντας ακατάπαυστα τα περιεχόμενά της. Ο φιλόσοφος αποδίδει συνοπτικά την όλη συνθήκη με την εικόνα του ελαστικού που τεντώνεται όλο ένταση.²

Η *πραγματική διάρκεια*, που περιγράφεται μέσα απ' αυτή τη διαδικασία, δίνεται ως ανεικονική φάση της συνείδησης, η οποία δεν περιλαμβάνει παραστάσεις ούτε εννοιολογικά περιεχόμενα. Και αυτό διότι ο Μπερξόν θεωρεί ότι μπορεί να αποδοθεί απευθείας, μέσα στην καθαρή *ενόραση* (intuition), και έμμεσα σε εικόνες, όχι όμως μέσα από εννοιολογικές παραστάσεις. Η συνείδηση μάλιστα αποτελεί τον προνομιακό τόπο παρατήρησης της *διάρκειας*, διότι προσφέρει το πλεονέκτημα της θεώρησης εκ των ένδον, άρα προσφέρεται στην απευθείας *ενόραση*, υπό τους όρους που περιγράψαμε.

Η «θεώρηση εκ των ένδον» ανάγεται ουσιαστικά σε μεθοδολογικό πρόταγμα για τον Μπερξόν, ο οποίος θεωρεί ότι για μεγάλο χρονικό διάστημα η φιλοσοφική και επιστημονική παράδοση στηρίχθηκε σε ιδέες, έννοιες και υποθέσεις, οι οποίες περιέγραφαν μόνο εξωτερικά και συσχετιστικά τα πράγματα, αστοχώντας έτσι στη σύλληψη του *απόλυτου*, δηλαδή της καθαρής *διάρκειας*.³ Αντίθετα, αν θελήσουμε να εφαρμόσουμε την ενδεδειγμένη μ έ -

η οποία προορίζεται να συγκροτηθεί από ένα υποκείμενο, δηλαδή μέσα από την αποβλεπτικότητα (δες την ενδιαφέρουσα αυτή αντιπαραβολή από τον R. BARBARAS [2004]).

¹ Στο *DSim* η *διάρκεια* περιλαμβάνεται αρχικά στην έννοια του *χρόνου*, για να αποκληθεί, μετά τη διαδικασία της «εποχής»: «ο θεμελιώδης χρόνος» (BERGSON [1922]: 42).

² Δες «ΙΜ» = BERGSON [1934]: 184-5. Αντίστοιχη περιγραφή της *διάρκειας*: *αυτόθι*, σελίδες 200-1.

³ Στα *Μαθήματα* του 1902-3 διακρίνονται δύο τρόποι γνώσης του εκάστοτε αντικειμένου: ο ένας αποκαλείται «εξωτερικός» και ο άλλος «εσωτερικός». Ο πρώτος είναι σύνθετος και οδηγεί σε σχετική γνώση μέσα από μια διαδικασία ανακατασκευής του πράγματος. Ο δεύτερος τρόπος βασίζεται στην *ενόραση*, δηλαδή σε άμεση και απλή σύλληψη του πράγματος, και καταλήγει σε γνώση απόλυτη (BERGSON [1902]: 34-35). Για τη μεθοδολογική όψη της *ενόρασης*, δες G. DELEUZE [1966], κεφ. Α'.

θ ο δ ο τ η ς ε ν ό ρ α σ η ς (intuition), όπως την αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος, θα πρέπει να καταβάλουμε μια ιδιαίτερη προσπάθεια μέσα από τη φαντασία μας, ώστε να τοποθετηθούμε εντός του πράγματος — λόγου χάρη, εντός του κινούμενου σώματος — και να συλλάβουμε τη διάρκειά του μέσα από μια πράξη συμπάθειας με αυτό.¹ Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι έτσι μόνο μπορούμε να συλλάβουμε το απόλυτο στην κίνηση, αποδίδοντας δηλαδή στο κινήτο μία εσωτερική διάσταση, η οποία προσομοιάζεται με μια μορφή άδηλου και άτυπου ψυχισμού (BERGSON [1934]: «*états d'âme*», σελ. 178). Αυτού του είδους η προσωπική, εντέλει, εμπειρία μάς προσφέρει τη δυνατότητα πρόσβασης στην απόλυτη, τη θεμελιώδη γνώση, δηλαδή στο άφατο (προ-εννοιολογικό) και μοναδικό στοιχείο που συνιστά κάθε ξεχωριστή εκδήλωση της πραγματικότητας. Γι' αυτό και σε κάθε περίπτωση αποδεικνύεται απαραίτητη προκειμένου να γνωρίσουμε με πληρότητα.

Αυτό που θα πρέπει να προστεθεί ως συμπλήρωμα στα παραπάνω είναι ότι ο Μπερξόν, ήδη από την εποχή του *Δοκιμίου* (*DI*), προχώρησε στην κριτική του παραδοσιακού ορθολογισμού που καλλιεργούσε η κατεστημένη φιλοσοφική παράδοση όσο και η θετικιστική επιστημονική σκέψη. Η κριτική αυτή τον ώθησε στη διάκριση της νόησης από το πνεύμα και στην αναγόρευση της ενόρασης στη μοναδική φιλοσοφική μέθοδο που δύναται να προσεγγίσει με σωστό τρόπο το απόλυτο.² Διότι εντέλει, καταλήγει το 1934, «η καθαρή μεταβολή, η πραγματική διάρκεια, είναι πράγμα πνευματικό ή διαποτισμένο από πνευματικότητα» («¹» = BERGSON [1934]: 29). Αυτό είναι επομένως και το καθαυτό αντικείμενο της ενόρασης, η πραγματική διάρκεια ή η πνευματικότητα, την οποία ο φιλόσοφος θεωρεί κατά κύριο λόγο στην καθαρή μεταβολή και κατά δεύτερο λόγο στα υλικά πράγματα — διότι στο μέτρο που και η υλική εκδοχή της πραγματικότητας αποτελεί μέρος του Απόλυτου, μετέχει κατά κάποιον τρόπο στην πνευματικότητα (ό.π.).

¹ «IM» = BERGSON [1934]: «*Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique... d'inexprimable*» (σελ. 181)· δεξ και νωρίτερα, σελ. 178, όπου η αναφορά στη φαντασία. Αλλού, στο ίδιο κείμενο, ο Μπερξόν αποκαλεί την ενέργεια αυτή «*une dilatation de l'esprit*» (ό.π., σελ. 206). Τόσο στα Μαθήματα του 1902-3 όσο και στην «IM», ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τέσσερα ετερόκλητα παραδείγματα για να παραστήσει τη μέθοδο που προτείνει: την εκμάθηση μιας ξένης γλώσσας, την κίνηση στο χώρο, το παράδειγμα του ήρωα ενός μυθιστορήματος και την εξέλιξη της μεταβολής σε ένα έμπυχο πλάσμα. Διαπιστώνεται ότι σε καμία από τις παραπάνω περιπτώσεις δεν μπορούμε να έχουμε ικανή γνώση του πράγματος (με την ευρεία έννοια), αν δεν καταφέρουμε να συλλάβουμε εννοιακά (εκ των ένδον) αυτό το άφατο και απλό στοιχείο το οποίο βρίσκεται στον πυρήνα της συγκρότησής τους. Ο J. MULLARKEY [2002]: 314 πάντως σημειώνει ότι από το 1911 παρατηρείται μια εναρμόνιση στα γραπτά του Μπερξόν, όπου βεβαιώνεται ότι δεν είναι απαραίτητο, για να εφαρμοστεί η ενόραση, να μεταφερθούμε εκτός του τομέα της αίσθησης. Οπωσδήποτε όμως, θα προσθέταμε, αυτό και μόνο δεν επαρκεί.

² Η καταστάλαξη σε αυτή τη διάκριση φαίνεται να συντελείται στην περίοδο των *Μαθημάτων* που προετοιμάζουν την «IM». Όπως σημειώνει ο Α. Μπουανίς (Α. Bouaniche), η νόηση στα *DI* είναι συνώνυμο του πνεύματος ή της διάνοιας και δηλώνει την πνευματική δύναμη σύλληψης του χώρου (BERGSON [1888]: 222, σημ. 7). Η εποπτεία (intuition) εξάλλου φαίνεται να αφορά όχι στη διάρκεια αλλά στην αναπαράσταση του χώρου (σύμφωνα με τον ίδιο, ό.π., σελ. 222, σημ. 6). Ακόμη και στην περίοδο της *IM* (~1903), ο Μπερξόν περιγράφοντας την ενόραση θα μιλήσει για «*sympathie intellectuelle*» και «*auscultation intellectuelle*», ενώ, όταν το 1934 περιέλαβε το ίδιο κείμενο στον τόμο *PM*, αντικατέστησε το επίθετο «*intellectuelle*» με το «*spirituelle*» (πνευματική). Δες Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟ [2012]: 120-1, ο οποίος παραπέμπει σε σχετική σημείωση του Φρ. Φρυτώ ντε Λακλό (Fr. Fruteau de Lacroix) από την κριτική έκδοση της *PM* (P.U.F., 2009, σελ. 433-434).

β) Η σύγκλιση Αριστοτέλη και Μπερξόν στο πεδίο του εμπειρισμού

Ας σταματήσουμε προσωράς και ας αναλογιστούμε τα όσα ειπώθηκαν. Η τοποθέτηση του Μπερξόν φαίνεται να μας απομακρύνει από τις αριστοτελικές περιγραφές και να μας ει-σάγει σε ένα νέο πλαίσιο θεωρίας. Η μεταφυσική την οποία εισηγείται δεν είναι η καθιερω-μένη, εννοιολογικά σχολαστική μεταφυσική της παράδοσης, που κατάγεται από τον πλατω-νικό ιδεαλισμό, αλλά μία εκκοσμικευμένη ή φυσιολογίζουσα (*naturalisante*) μεταφυσική, πρόσφορη ακόμη και για καθημερινή χρήση, διότι βασίζεται εντέλει στην πληρότητα ενός νέου, αναθεωρημένου τύπου ε μ π ε ρ ί α ς .¹

Τα ζωντανά πλάσματα, και ιδίως ο άνθρωπος, διαθέτουν προνομιακούς τρόπους ά - μ ε σ η ς πρόσβασης στην πραγματικότητα. Πρόκειται εδώ για βασική θέση του φιλοσό-φου, η οποία τον κατατάσσει στους *ενορατιστές* (όσους θεωρητικούς δηλαδή αποδέχονται τη δυνατότητα αντικειμενικής πρόσβασης στο πραγματικό): *η αντικειμενικότητα είναι εμμε-νής στην καθαρή αντίληψη και άμεση*.² Ενάντια λοιπόν σε όσους υποστηρίζουν ότι η γνώση που αποκτούμε για τα πράγματα είναι κατ' αξίωμα *σχετική* και ότι «παραμορφώνει» ή «κατα-σκευάζει» το αντικείμενό της, ο Μπερξόν υποστηρίζει ότι «*κάθε φυσική γνώμη [croyance naturelle] θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως αληθινή, κάθε φαινομενικότητα ως πραγματική, εφ' όσον δεν έχει καταδειχθεί ο απατηλός της χαρακτήρας*».³ Επομένως ο ρόλος της *συνείδη-σης* δεν είναι να δημιουργεί κατάλληλες ψυχικές καταστάσεις εκ του μηδενός αλλά να δια-κρίνει, να επιλέγει και να συγκροτεί τη γνώση. Κατά τον φιλόσοφο, η άρνηση της αντικειμε-νικότητας συνεπάγεται την *a priori* άρνηση της δυνατότητάς μας να γνωρίσουμε και με τους δύο τρόπους που διαθέτουμε: *α)* και με τον τρόπο της *στατικής εννοιολόγησης* (όπου ούτως ή άλλως η γνώση διακρίνεται από το αντικείμενό της) αλλά και *β)* με τον τρόπο της

¹ Ο ίδιος ο Μπερξόν εκφράζει τη σκοπιμότητα, μέσα από τη μέθοδο της *ενόρασης*, να υπάρξει προ-σέγγιση ανάμεσα στην επιστήμη και τη μεταφυσική (BERGSON [1934]: 206) και καταλήγει τελικά να απο-καλέσει τη μεταφυσική «*expérience intégrale*» (ό.π., σελ. 216). Για τον «φυσιολογικό» χαρακτήρα της μπερξονικής μεταφυσικής δες J. MULLARKEY [2002]: 313 κ.εξ.. Ο τελευταίος παρατηρεί ότι, ενώ στην περίοδο της «IM» (~1903) ο Μπερξόν προδιαγράφει τη σύνοδο μεταφυσικής και επιστήμης, αργότερα, στην περίοδο της *EC* (~1907) καταλήγει σε διαχωρισμό του πεδίου τους, αναθέτοντας στη μία τη γνώ-ση της καθαρής *διάρκειας* και στην άλλη την εννοιολόγηση του πεδίου της χωρικότητας (ό.π., σελ. 321). Το σημείο αυτό επιβεβαιώνεται από τις τελικές του θέσεις, όπως εκφράζονται στην «I²» (~1934), όπου διακρίνονται ξεκάθαρα η μεταφυσική από την επιστήμη, στο μέτρο που η μία στοχάζεται το *πνεύμα*, ενώ η άλλη την αδρανή *ύλη*, ως δύο διαφορετικοί αλλά ισότιμοι τρόποι να προσεγγίσει κα-νείς την πραγματικότητα, δηλαδή το απόλυτο (BERGSON [1934]: 33 κ.εξ.).

² *ES* = BERGSON [1919]: 35. *Πρβλ.* τις απαντήσεις του στην κριτική της *αμεσότητας*, [2011]: 362-364. Για τη διαμάχη *φορμαλιστών* και *ενορατιστών* δες και κεφάλαιο A3.1.

³ *PM* («I²») = BERGSON [1934]: 36 και ιδίως 37. Δες και την απάντηση στην κριτική των Λασλιέ και Φου-γιέ (LALANDE [1926]* 1: 476-7), όπου ο Μπερξόν υπερασπίζεται την πρόσβαση της συνείδησης στην α-ντικειμενικότητα λέγοντας ότι στην *MM* προσπάθησε να υποστηρίξει ότι η αντικειμενικότητα του υλι-κού πράγματος είναι εμμενής στη συνείδηση (εφόσον εκληφθεί στη μορφή της «καθαρής» αντίλη-ψης) και ότι στην *EC* κατέδειξε πως η άμεση ενόραση συλλαμβάνει τόσο την ουσία της ζωής όσο και εκείνη της ύλης.

άμεσης ενόρασης, όπου το ενέργημα της γνώσης συμπίπτει με το γενετικό ενέργημα της ίδιας της πραγματικότητας.¹

Η μέθοδος της *ενόρασης*, όπως φαίνεται και από τα παραπάνω, επιτάσσει τη διεύρυνση των δυνατοτήτων του πεδίου της αντίληψης — ακριβέστερα: αναδεικνύει περαιτέρω δυνατότητες γνώσης μέσα από την αντιληπτική λειτουργία. Στα πλαίσια αυτού του ανανεωμένου εμπειρισμού οδηγούμαστε να δώσουμε ιδιαίτερη σημασία τόσο στην προ-λογική όσο και στη μετα-λογική εργασία της *ενόρασης*, η οποία δρα σε μεγάλο βαθμό εκτός των πλαισίων της εννοιολόγησης. Αυτό διότι οι διαδικασίες αντιληπτικής και διανοητικής επεξεργασίας προκαλούν τεχνητή κατάτμηση της ενιαίας, πρωταρχικής ενόρασης σε εξωτερικά στοιχεία και άρα διαστρέβλωση της φυσικής πραγματικότητας.² Η έξοδος από τα αυστηρά πλαίσια της *εκλογίκευσης* σημαίνει την απομάκρυνση όχι μόνον από τον Ορθολογισμό (δογματισμό), ο οποίος αποδίδει περισσότερη ουσία στις έννοιες, αλλά και από τον παραδοσιακό Εμπειρισμό, ο οποίος, παρότι αντιλαμβάνεται το πρόβλημα υποβάθμισης του πρωταρχικού της εμπειρίας, συνεχίζει να χειρίζεται *ιδέες*, δηλαδή *a priori* λογικές ενότητες.³ Το στοιχείο του άφατου, του προ-εννοιολογικού, είναι στοιχείο της πραγματικότητας, το οποίο μόνον η *ενόραση* μπορεί να συλλάβει και να αναδείξει, σε μια στιγμή δημιουργικότητας. Επομένως το διακύβευμα της μεταφυσικής εντοπίζεται ουσιαστικά στο ζητούμενο μιας ανώτερης *εμπειρίας*, η οποία θα κινητοποιεί το πνεύμα στο έπακρο, προκειμένου να μπορέσει να συλλάβει υπερ-αισθητικές και υπερ-διανοητικές *διάρκειες*.

Φαίνεται απαραίτητο όμως να προβούμε τώρα σε μια σημαντική διευκρίνιση, όσον αφορά την *εμπειρία*: Κατά τον Μπερξόν, *μία ύπαρξη δεν μπορεί παρά να δίνεται μέσα από την εμπειρία*.⁴ Αυτή η εμπειρία θα αποκληθεί θέαση ή επαφή, γενικά *εξωτερική αίσθηση*, όταν θα θέσει απέναντί της κάποιο υλικό στοιχείο ή μια ιδιότητα ως ξεχωριστό αντικείμενο.⁵ Θα αποκληθεί όμως *ενόραση* (intuition), όταν θα απευθυνθεί στο πνεύμα. Το πνευματικό

¹ «...l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité.» Είναι η φράση στην οποία καταλήγει η απάντηση του Μπερξόν στην κριτική που δέχθηκε (LALANDE [1926]* 1: 477 = BERGSON [2011]: 365). Η διαφωνία με τον Φουγιέ συνεχίζεται και σχετικά με το *απόλυτο*.

² *MM* (= BERGSON [1896]: 203-204). Το θέμα της *κατάτμησης* αναδεικνύει ο Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ [2008]².

³ Ο φιλόσοφος καταφέρεται τόσο ενάντια στον ορθολογισμό (δογματισμό) όσο και στον εμπειρισμό, με το επιχείρημα ότι και οι δύο προσεγγίσεις προβαίνουν σε ανεπαρκείς αναλύσεις, εκλαμβάνοντας τις εννοιολογικές τους επισημάνσεις ως πραγματικά μέρη του αντικειμένου τους. Έτσι οι ορθολογιστές (δογματιστές) αφορμώνται από γενικές ιδέες, στις οποίες όμως δεν καταφέρνουν να αποδώσουν ουσιαστικό περιεχόμενο, ενώ οι εμπειριστές ξεκινούν από επισήμανση καταστάσεων στις οποίες εντέλει δεν καταφέρνουν να αποδώσουν ενότητα συνόλου (BERGSON [1934]: 193-194). Ας θυμηθούμε, εν παρόδω, τον ορισμό του *χρόνου* που διατυπώνει ο Τζον Λοκ: «any constant periodical appearance of ideas» (J. LOCKE [1690]: II, xiv, 19). Το στοιχείο της *ιδέας* (= παράσταση) εδώ δεν προϋποθέτει κανένα χάσμα ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της εμπειρίας, δίνεται άμεσα. Η πρωταρχική πηγή της διακριτής ιδέας ωστόσο παραμένει άγνωστη — όπως ανεξήγητο παραμένει το τι θα σημαίνει πρωταρχικά «constant» και «periodical», χωρίς προηγούμενη ιδέα του χρόνου. Ωστε και για τους Εμπειριστές οι ιδέες είναι δεδομένες και διακριτές από τη στιγμή που θα γίνουν αντιληπτές.

⁴ «P» = BERGSON [1934]: «La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience» (σελ. 50). Η σκέψη συμπληρώνεται ακολούθως με την απόδοση της υλικότητας στην αίθηση και της πνευματικότητας στη *διάρκεια*.

⁵ Στην πραγματεία *MM* η αντίληψη ορίζεται ως το σύνολο των εικόνων της ύλης συσχετιζόμενο με τη δυνατότητα δραστηριοποίησης μιας συγκεκριμένης και προσδιορισμένης εικόνας, της εικόνας του σώματός μου (BERGSON [1896]: 17· *πρβλ.* αυτόθι, σελ. 257).

στοιχείο που συλλαμβάνεται από την *ενόραση* θα λέγαμε ότι δεν είναι η απλή κίνηση — αυτή συλλαμβάνεται και μέσα από την κοινή εμπειρία — αλλά αυτό που αντιστοιχεί στην εσωτερική *αρχή κίνησης* του πράγματος, του οποιουδήποτε πράγματος τίθεται ως οιονεί αντικείμενο της εμπειρίας. Γι' αυτό και βλέπουμε να αποδίδεται στα πράγματα ένας ορισμένος τύπος ψυχισμού: η *ψυχή*, σ' αυτήν την περίπτωση, θα λέγαμε ότι συμπίπτει με την εκάστοτε *αρχή κίνησης* του πραγματικού, δηλαδή με την ιδιαίτερη *φύση* του. Ακόμη περαιτέρω, αν ξεδιπλώσουμε περαιτέρω την μπερξονική ιδέα, θα πρέπει να επιστρατεύσουμε την αρχαία ορολογία, για να πούμε ότι ο ψυχισμός που διαφαίνεται εδώ είναι η *μορφή*, το «*εἶδος*» μέσα από το οποίο εκδηλώνεται κάθε φορά το *απόλυτο*. Στα *Μαθήματά* του μάλιστα του 1904, ο Μπερξόν αναφέρεται στο αριστοτελικό *είδος* ως τη «*γενετική αρχή*» του πράγματος ή «*το πνεύμα μέσα στο πράγμα*», αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλούσε μορφή ψυχολογική, αντιληπτή. Σε αντίθεση λοιπόν με την απλή συμπαράθεση στοιχείων, αρχή στην οποία βασίζεται η μηχανιστική αντίληψη ή αναγωγισμός, ο Μπερξόν θεωρεί ότι για τον Σταγειρίτη αντικείμενο γνώσης είναι το *είδος* εκείνο που συγκεντρώνει οργανικά τα χαρακτηριστικά του πράγματος σε μία *ιδέα*, κάνοντας να συγκλίνουν γύρω από μία αδιόρατη εστία όλα τα στοιχεία του. Η συγκεκριμένη προσέγγιση βέβαια δεν παύει να είναι επηρεασμένη από τον Φ. Ραβασόν και τη δική του ερμηνεία του αριστοτελικού *είδους* ως «γενετικού άξονα» του πράγματος.¹ Εδώ όμως έχουμε μια γνωστική μετατόπιση, διότι το *είδος* με αυτή τη σημασία θα είναι πλέον αρμοδιότητα της *ενόρασης*, και όχι της απλής αίσθησης.

Ο ίδιος ο Μπερξόν αναγνωρίζει στο σημείο αυτό την πολυσχιδία που φαίνεται να χαρακτηρίζει την *ενόραση*, αν συνοψίσουμε τις διάφορες εκδηλώσεις της: στην περίπτωση της σύλληψης της κινητικής αρχής, στην ιδέα που επεξεργάζεται ο καλλιτέχνης, στη σύλληψη του πραγματικού και συγκεκριμένου, όταν ακόμη το πράγμα δεν έχει αποκοπεί από το όλο της πραγματικότητας με την εννοιολόγηση ή τη γλώσσα, κατά την απλή αίσθηση, η *ενόραση* μας δίνει «*πολλαπλές όψεις του πράγματος, συμπληρωματικές και ενδεχομένως άνισες*» («*l'*», 30). Ο φιλόσοφος σπεύδει να υπερασπιστεί τη ανάλυσή του λέγοντας ότι η πολυσχιδία της *ενόρασης* αποβαίνει ελάχιστη μπροστά στην πολυσημία άλλων βασικών όρων, όπως φανερώνεται στα παραδοσιακά φιλοσοφικά συστήματα. Και επικαλούμενος ως

¹ Η αριστοτελική θεωρία της γνώσης παρουσιάζεται αναλυτικά στα *Μαθήματα* I και II του 1904 στο Collège de France (BERGSON [1904]). Στο *Μάθημα* I αναπτύσσεται κυρίως η ερμηνεία του αριστοτελικού παραλληλισμού νόησης και πραγματικότητας, ενώ στο *Μάθημα* II γίνονται ειδικότερες αναφορές στη λειτουργία της νόησης, της αντίληψης και της μνήμης. Προσδιοριζόμενο ειδικότερα, το *είδος* εκεί εκλαμβάνεται ως γενετική αρχή («*loi de génération*», σελ. 67) που δημιουργεί σύγκλιση στοιχείων του πράγματος (σελ. 66), παραλληλιζόμενο έτσι με την εργασία ενός καλλιτέχνη, όπως ο Λεονάρντο, που συλλαμβάνει το ζωγραφικό θέμα του κατά την αρχή γέννησης της μορφής του. Το 1904 ο Μπερξόν διαδέχτηκε τον Φ. Ραβασόν (J. F. G. Ravaisson-Mollien, 1813-1900) ως μέλος της Ακαδημίας Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών και στην εναρκτήρια εισήγησή του ανέγνωσε μία πρώτη εκδοχή της σύντομης μονογραφίας του για τη ζωή και το έργο του προκατόχου του («VO»). Εκεί φανερώνεται από πού αντλεί τις σχετικές αναλύσεις του για το αριστοτελικό *είδος* και τον διεξοδικό παραλληλισμό με τον τρόπο εργασίας του Λεονάρντο (δες «VO» = BERGSON [1934]: 264-266). Το έργο αναφοράς λοιπόν είναι η δίτομη μελέτη του F. RAVAISSON [1837] για την αριστοτελική μεταφυσική. Ας σημειωθεί πάντως ότι στην *EC* το αριστοτελικό *είδος* θεωρείται υπό την τριπλή εκδοχή της *ποιότητας*, της *μορφής* και του *σχεδίου* ή *σχεδιάσματος* της συντελεσθείσας ενέργειας, η οποία εκφράζεται ως επίθετο, ουσιαστικό και ρήμα αντίστοιχα. Επομένως η *ιδέα* ή *μορφή* ερμηνεύεται ως μία σταθερή *όψη* («*vue*») που αποσπάμε από την αστάθεια των πραγμάτων. Γι' αυτό ο Μπερξόν την εξισώνει με τη *στιγμή* («*moment*»· δες BERGSON [1907]: 314 και 302-303, αντίστοιχα [1907]: 297).

τεκμήριο τον *Index aristotelicus* του Η. BONITZ [1870], προσκαλεί να διαπιστώσουμε την πολυσημία που αποκτά η έννοια του *είδους* κατά τη χρήση της από τον Αριστοτέλη.¹ Ο παραλληλισμός που προτείνεται είναι επομένως άμεσος: όπως η ενόραση πολυτροπεί προσπαθώντας να συλλάβει το απόλυτο, έτσι και ο Αριστοτέλης αναγκάστηκε να πολυτροπήσει προσπαθώντας να συλλάβει την πραγματικότητα και να την εκφράσει μέσα από έναν βασικό όρο, το «*εἶδος*», ο οποίος όμως μοιραία διατρέχεται από τόσα νοήματα, που καταλήγει να γίνεται πολυσυλλεκτικός. Ενδεχομένως λοιπόν δύο σημασίες του να φανούν έως και αντιφατικές, ωστόσο καθίστανται εύλογες στο μέτρο που οι ενδιάμεσες σημασίες αποδίδουν την πολυσχιδία αλλά και το ενοποιητικό πεδίο του πραγματικού: «*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*», όπως επισημαίνει ο Σταγειρίτης (*ΜΦ*, Γ' 2. 1003a 33 – b 10).

Παρότι όμως η *ενόραση* παρουσιάζει πολυσχιδία εκδηλώσεων, το περιεχόμενό της είναι ενοποιητικά απλό: να συλληφθεί η κινητική ή γενεσιουργός αρχή του πράγματος. Υπόδειγμα γι' αυτού του τύπου τη σύλληψη θα πρέπει να θεωρηθεί ο κοπιώδης τρόπος με τον οποίο γίνεται εντέλει κατανοητός από έναν μελετητή ο πυρήνας ενός στιβαρού φιλοσοφικού συστήματος ιδεών. Μετά από μελέτη και προσπάθεια καταλήγει κανείς να συλλάβει σε ένα απλό και ανέκφραστο διανόημα το πλήθος των ποικίλων εκφράσεών του.² Αντίστοιχη ανάγκη δημιουργείται και στην αριστοτελική σκέψη, διότι η καθαυτή αίσθηση δε μας παρέχει παρά δευτερεύουσες και αποσπασματικές όψεις του πράγματος, τα *συμβεβηκότα* του. Για να μπορέσουμε να έχουμε ολοκληρωμένη σύλληψη του οποιουδήποτε αντικειμένου, θα πρέπει η ψυχή να συνεισφέρει την απαιτούμενη ενότητα. Στο μέτρο λοιπόν που ισχύει ο αριστοτελικός παραλληλισμός ψυχής και πράγματος, προτείνεται από τον Αριστοτέλη η υπόθεση ότι στο εσωτερικό της ψυχής συγκροτείται μια εστιακή δομή ανάλογη με το εξωτερικό πράγμα, μια διάταξη που υποδέχεται τα επιμέρους χαρακτηριστικά του πράγματος, οργανώνοντάς τα σε μορφικό σύνολο. Τη λειτουργία αυτή επιτελεί, κατά τον Μπερξόν, η λεγόμενη «κοινή αίσθηση», μια ψυχική δομή η οποία καλείται να συγκροτήσει τα πράγματα στο ψυχικό πεδίο — το αριστοτελικό, θα λέγαμε, αντίστοιχο της καντιανής σχηματοποίη-

¹ «I» στο BERGSON [1934]: «*Parcourez la liste des sens du mot "εἶδος" dans l' Index Aristotelicus: vous verrez combien ils diffèrent. Si l'on en considère deux qui soient suffisamment éloignés l'un de l'autre, ils paraîtront presque s'exclure. Ils ne s'excluent pas, parce que la chaîne des sens intermédiaires les relie entre eux*» (σελ. 30). Σε επιστολή του προς τον Κ. Μπουρκέν (C. Bourquin) ο Μπερξόν αναφέρεται ξανά στην πολυσημία που παρουσιάζουν αριστοτελικοί όροι, όπως «*δύναμις*» και «*ενέργεια*», «*ύλη*» και «*μορφή*», όροι που επηρέασαν την ανθρώπινη σκέψη για αιώνες και εξακολουθούν να την επηρεάζουν. Η εξήγηση που προβάλλει είναι ότι και οι μεγάλοι φιλόσοφοι προσπαθούν επανειλημμένα να προσεγγίσουν τις κεντρικές τους έννοιες από πολλές απόψεις, περιγράφοντας κατά βάθος το ίδιο πράγμα με διαφορετικούς τρόπους, στην προσπάθεια να διερύνουν τη σκέψη τους, να την εκλεπτύνουν ή να την προσαρμόσουν, προκειμένου να αποδώσουν την πραγματικότητα (*EPH* = BERGSON [2011]: 548). Στο ίδιο πνεύμα δίνονται τα παραδείγματα των όρων «*ουσία*» και «*ύπαρξη*» στη φιλοσοφία του Σπινόζα.

² «IP» στο BERGSON [1934]: 118-120. Για την ακρίβεια, αυτός που έχει συλλάβει εναργέστερα τον απλό πυρήνα του συστήματος είναι ο φιλόσοφος. Από εκεί και ύστερα, όλη η φιλοσοφική προσπάθεια έγκειται στην εννοιολογική διασάφηση της πρωταρχικής σύλληψης. Στα πλαίσια αυτής της προσπάθειας, κατά τον Μπερξόν, υφάινεται η πολυπλοκότητα του κάθε συστήματος, στο μέτρο που η αρχική σύλληψη παρουσιάζει κατά πάγιο τρόπο μια ανυπέρβλητη ασυμμετρία σε σχέση με τα γλωσσικά και εννοιολογικά σύμβολα που ενεργοποιούνται για να την εκφράσουν και να την εξειδικεύσουν. Οι μελετητές της Ιστορίας των Ιδεών δεν δύνανται καν να συλλάβουν την πρωταρχική Ιδέα, οπότε θα πρέπει να αρκεστούν σε μια *εικόνα* της, η οποία θα κινείται ανάμεσα στην απλότητα της *ενόρασης* και την πολυπλοκότητα της εννοιολόγησης.

σης.¹ Στη διαδικασία αυτή δεν μπορεί να αποκλειστεί η συμβολή της νόησης, όταν ειδικά η ψυχή εργάζεται ως ενιαίο σύνολο.

Κατά παράδοξο λοιπόν τρόπο, πίσω από τη διάσταση στην ορολογία και τη διαφορετική ίσως αφετηρία του στοχασμού, διαφαίνεται η ίδια σκοπιμότητα που κινεί τη σκέψη των δύο στοχαστών: να δοθεί νόημα και διέξοδος προς τη γνώση του *απόλυτου*, μέσα από την επαναθεμελίωση της εμπειρίας. Γι' αυτό, διαμέσου και της ερμηνείας του Ραβασόν, ο Μπερξόν αναγνωρίζει στον Αριστοτέλη την προσπάθεια, χωρίς να εγκαταλειφθεί το πεδίο της «αισθητικής *ενόρασης*» (*intuition sensible*) του πραγματικού, των συγκεκριμένων πραγμάτων, να διευρυνθεί η γνωστική μας ικανότητα με μια «διανοητική *ενόραση*» (*intuition intellectuelle*). Η τελευταία προκύπτει μετά από διανοητική προσπάθεια, η οποία κατορθώνει να διαπεράσει το περίβλημα της υλικής υπόστασης, προκειμένου να συλλάβει την αδιόρατη εκείνη διατύπωση, τον ενδόμυχο συνδυασμό που αποτελεί αρχή της υλοποίησης και που φανερώνει τη διασύνδεση των όντων μεταξύ τους, την ενότητα της σκέψης που οργανώνεται σε ευρύτερες ενότητες και συμπυκνώνεται οδεύοντας προς τα μεγαλύτερα είδη, μέχρι να φτάσει στην ανώτατη συμπύκνωση, τη σκέψη που σκέφτεται τον εαυτό της, χωρίς τη διαμεσολάβηση εικόνων.²

Το κατεξοχήν «αριστοτελικό» λοιπόν στοιχείο, που θα διακρίναμε στο μπερξονικό εγχείρημα, θα εντοπιζόταν στην προσπάθεια διεύρυνσης του πεδίου της *εμπειρίας*, ώστε να συμπεριλάβει και δικαιοδοσίες γνωστικής θεμελίωσης των φαινομένων, να συμπεριλάβει δηλαδή εν μέρει τη μεταφυσική.³ Ειδικότερα η συγκεκριμένη στόχευση μεθοδεύεται μέσα από την εφαρμογή της *ενόρασης* επί του φυσιολογικού και κινησιολογικού πεδίου, εντός του οποίου λαμβάνει χώρα το γεγονός της εμπειρίας. Αυτή ακριβώς όμως δεν ήταν και η βασική στόχευση της προσπάθειας του Αριστοτέλη, απέναντι στο σεπτό οικοδόμημα της

¹ Ο καταρχήν μεταφυσικός παραλληλισμός *ψυχής* και *πράγματος* επιφέρει και τον μορφολογικό παραλληλισμό των δύο αυτών ενότητων. Η ενοποιητική δομή του πράγματος θα πρέπει κατά κάποιον τρόπο να κοινοποιηθεί και στην ψυχή. Όστε η υπόθεση της *κοινής αίσθησης* εντάσσεται σ' αυτήν την αναγκαιότητα (BERGSON [1904]: 74). Ο ίδιος ο Μπερξόν θεωρεί ότι αυτού του είδους ο παραλληλισμός, που αναπτύσσεται από τον Αριστοτέλη, διατρέχει και τη νεότερη φιλοσοφία ως τον Καντ, με ελάχιστες και επουσιώδεις διαφοροποιήσεις (δες *ό.π.*, σελ. 58-59). Η ερμηνεία αυτή της «κοινής αίσθησης» δεν είναι βέβαια πολύ ικανοποιητική, κυρίως επειδή οι καντιανές αποχρώσεις της είναι εμφανείς. Η ιστορία της όμως είναι μεγάλη και αυτήν παρακολουθεί και ο Γάλλος φιλόσοφος. Για μια ενδελεχέστερη εξέταση δες επόμενο μέρος, κεφ. Γ2.2.2.

² «VO» στο BERGSON [1934]: 258. Η μεταφυσική αυτή καταλήγει στη θεολογία, μέσα από την αναγωγή στη «*νόησιν νοήσεως*», όπως ορίζεται η Αριστοτελική θεότητα (*ΜΦ*, Λ' 9. 1074b 33-35 — η σχετική ανάλυση στο BERGSON [1904]: 55-56· *πρβλ.* και *ΕC* = BERGSON [1907]: 321-323, *DS* = BERGSON [1932]: 257-259). Να επισημάνουμε ότι ο Μπερξόν είχε επιμεληθεί τη μετάφραση του σχετικού αριστοτελικού κειμένου *ΜΦ*, Λ' — το κεφ. 7 δημοσιεύθηκε στην επιθεώρηση *Philosophie*, LIV [2007]: 9-12, με επιμέλεια των Μ. Ναρσύ (M. Narcy) και Φ. Σουλέζ (Ph. Soulez).

³ Στην αναφορά του για τη γαλλική φιλοσοφία (κείμενο του 1915 αναθεωρημένο το 1933), ο ίδιος ο Μπερξόν περιγράφει το έργο του ως απόπειρα «*να μεταφερθεί η μεταφυσική στο πεδίο της εμπειρίας*», ώστε να συγκροτηθεί, με τη συνδρομή της επιστήμης και της συνείδησης, μια φιλοσοφία του συγκεκριμένου (BERGSON [2011]: 472). Ο Φρ. Βορμς σχολιάζει σχετικά ότι ο Μπερξόν κινείται ανάμεσα σε φιλοσοφίες του *απόλυτου* (μεταφυσικής στόχευσης) και σε φιλοσοφίες *εμπειρικές* (κριτικής στόχευσης), ξεδιπλώνοντας μια προσπάθεια να ξαναβρεθεί η μεταφυσική μέσα στην εμπειρία, στοχαζόμενος με άξονα τη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στον *χώρο* και στη *διάρκεια*, τις δύο θεμελιώδεις όψεις της ζωής (Fr. WORMS [2004]: 13).

πλατωνικής μεταφυσικής;¹ Εύλογη τότε ακούγεται η απόφαση του Μπερξόν ότι «ο Αριστοτέλης είναι ο θεμελιωτής της μεταφυσικής και ο εισηγητής μιας συγκεκριμένης μεθόδου σκέψης, που είναι η ίδια η φιλοσοφία» («VO» = BERGSON [1934]: 258).

Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι η παρακάτω αντίρρηση θα μπορούσε να απευθυνθεί και στους δύο φιλοσόφους: αρκεί άραγε μια τέτοιου είδους προσέγγιση, για να πούμε ότι καταργήθηκαν τα καντιανά όρια της υπερβατολογικής σκέψης και ότι αυτό που συλλαμβάνουμε είναι το *απόλυτο* — και όχι ένα αυθαίρετο καθρέφτισμα της δικής μας νοητικής επιβουλής;² Η απάντηση και των δύο φιλοσόφων βασίζεται αφενός στην ενέργεια της αισθητικότητας και αφετέρου στην ενέργεια της διάνοιας, οι οποίες θεωρούνται ως διέξοδοι του ανθρώπινου πνεύματος (ψυχής) προς τη γνώση του *απόλυτου*. Θα τολμούσαμε δε να πούμε ότι σε κάποιο βαθμό ισχύει και για τον Αριστοτέλη αυτό που ισχύει για τον Μπερξόν, ότι δηλαδή προσπαθεί να συλλάβει την κινητικότητα ως διαρκούσα οντότητα.³ Αυτό θα προτάσσαμε ως το βασικότερο κοινό στοιχείο. Στη βάση αυτή θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ότι απαιτείται επιπλέον μέριμνα για την επιστημονική προσέγγιση της πραγματικότητας, απαιτείται δηλαδή η συστηματική καλλιέργεια μιας λογικότητας η οποία θα είναι εμμενής (δεν θα ανατρέχει σε υπερβατικές αρχές) και θα ελέγχεται μονίμως από τα πράγματα, βασιζοντας τα συμπεράσματά της σε συγκεκριμένα στοιχεία. Αυτή άλλωστε είναι και η προοπτική που προδιαγράφεται από τον Μπερξόν και ο δρόμος στον οποίο ο ίδιος βάδισε ήδη από την εποχή της *MM*.⁴

¹ Στην *EC* ο Μπερξόν αναγνωρίζει στον Αριστοτέλη ότι αποπειράθηκε να παρακάμψει την αυθυπαρξία των πλατωνικών Ιδεών, χωρίς ωστόσο να το καταφέρει. Διατήρησε τη βασική ιδέα της αρχαίας σκέψης, ότι δηλαδή για να υπάρξει η κίνηση θα πρέπει να προϋπάρχει κάποιας μορφής ακινησία. Έτσι διάρθρωσε τα διάφορα *είδη* εντός της σφαίρας του φυσικού κόσμου και τοποθέτησε το ανώτατο Είδος (Θεός) ακίνητο στα όρια του σύμπαντος (BERGSON [1907]: 321).

² Η περίφημη τοποθέτηση του Immanuel KANT [1781] 1: 330-331 (= A 277-8 / B 333-4) αναφέρεται σε μια «άδηλη ή εσωτερική φύση των πραγμάτων», στην οποία διεισδύουν ως έναν βαθμό «η παρατήρηση και η ανάλυση φαινομένων», δηλαδή η ανθρώπινη *εποπτεία*, όπως την εννοεί ο Γερμανός φιλόσοφος. Αποκλείεται η πρόσβαση σε «υπερβατικά ερωτήματα, που υπερβαίνουν τη φύση» και ανάμεσα σ' αυτά συγκαταλέγεται η σχέση της αισθητικότητας προς ένα αντικείμενο καθώς και «η υπερβατική αρχή από την οποία εκπορεύεται αυτή η ενότητα» («*Der transzendente Grund dieser Einheit*»), δηλαδή η ενότητα του υποκειμενικού με το αντικειμενικό στοιχείο. Όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, η *εποπτεία* στην οποία αναφέρεται ο Καντ είναι η συνολική έλλογη ικανότητα του ανθρώπινου όντος και όχι η προ-εννοιολογική μπερξονική *ενόραση*. Εξάλλου, το πεδίο του *φυσικού* φαίνεται να περιορίζεται για τον Καντ στα μέτρα των φαινομενικών δυνατοτήτων του υποκειμένου. Αφαιρείται κατ' αυτόν τον τρόπο από τη μεταφυσική η όποια αλληλουχία της με το φυσικό πεδίο.

³ Παραπέμπουμε περαιτέρω στην ενότητα A3.2.1 της μελέτης μας, όπου περιγράφεται η *κίνηση* κατά τον Μπερξόν ως απόλυτη πραγματικότητα, και στο επόμενο μέρος της μελέτης μας, όπου αναλύεται η αισθητικότητα κατά τον Αριστοτέλη.

⁴ Στον πανηγυρικό για τον Κλωντ Μπερνάρ («CB») προδιαγράφεται μια φιλοσοφία η οποία θα είναι ικανή να παρακολουθεί τη συγκεκριμένη πραγματικότητα στους ελιγμούς της («*suivre la réalité concrète dans toutes ses sinuosités*») και δεν θα υποτάσσει τη φύση στις δεδομένες ιδέες της αλλά θα προσπαθεί, παράλληλα με την επιστήμη, να επιφέρει τη διαστολή της σκέψης σε τέτοιο βαθμό, ώστε να συναντήσει την έκταση της φύσης (BERGSON [1934]: 237). Ο Μπερξόν θεωρεί μια ήδη ηρτημένη αρετή της γαλλικής φιλοσοφίας τη συνεργασία με την επιστήμη (δες BERGSON [2011]: 475 και 672). Μία εφαρμογή παρατηρούμε ήδη, για παράδειγμα, στη *MM*, όπου ο Μπερξόν βασίζεται στις εργασίες των Μάξγουελ (J. C. Maxwell, 1831-1879), Φάραντεϋ (M. Faraday, 1791-1867) και Τόμσον (πρόκειται για τον W. Thomson, Lord of Kelvin, 1824-1907, εισηγητή της θεωρίας περί ατομικής δίνης) για να υποστηρίξει την

γ) Η κριτική στην αρχαία φιλοσοφία και η διακριτική μεταχείριση της αριστοτελικής θεωρίας

Έστω αυτή η παράλληλη επιδίωξη της σκέψης επί του συγκεκριμένου και ταυτόχρονα η βαθιά κατανόηση του Αριστοτέλικού *είδους*, ως σύλληψης η οποία θα μπορούσε να συμπίπτει με τη γενετική αρχή των όντων και των φαινομένων. Παρόλες λοιπόν τις διαφορές που αναφύονται εξ αρχής, αποδεικνύεται ότι ο Γάλλος φιλόσοφος επιλέγει συχνά ως συνομιλητή του τον Σταγειρίτη, όχι μόνο στο ξεκίνημα της φιλοσοφικής του διαδρομής αλλά και στο μέσο, κατά την περίοδο που προετοιμάζει τη *Δημιουργική εξέλιξη*. Μέχρι στιγμής ωστόσο παρουσιάσαμε μόνο τα σημεία σύγκλισης. Πού θα εντοπίζαμε τις διαφορές των δύο στοχαστών;

Από την περίοδο 1903-1904 έως την *EC*, η προοπτική φαίνεται να αλλάζει. Ενώ στα *Μαθήματα* ο Μπερξόν υποστήριζε ότι ο Αριστοτέλης υιοθετεί τον παραλληλισμό της νόησης με τα πράγματα, στο έργο του 1907 ο παραλληλισμός αυτός φαίνεται να επιφυλάσσεται για τους νεότερους φιλοσόφους, αρχής γενομένης από τον Καρτέσιο και τη ριζική διάκριση έκτασης και σκέψης. Στο μέτρο δε που οι αρχαίοι δεν συνελάμβαναν με τόσο απόλυτο τρόπο τέτοιου είδους διακρίσεις — ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα, την ποσότητα και την ποιότητα —, προβάλλονται ως πρότυπο μιας αρχέγονης ενότητας στη σκέψη, η οποία θα έπρεπε να ξανακερδηθεί μέσα από τη σκέψη της *διάρκειας*.¹ Οπότε, αν το ζητούμενο είναι η σύμπτωση υποκειμένου και αντικειμένου, αυτή προβάλλεται εμβληματικά αλλά μεμονωμένα στην αριστοτελική «*νόησιν νοήσεως*». Η σκέψη της *διάρκειας* όμως απαιτεί ακόμη και η επιμέρους συνείδηση να ταυτιστεί με την αλήθεια, διότι αποτελεί μέρος της. Θα λέγαμε ότι προς αυτήν την κατεύθυνση κινήθηκε ο Αριστοτέλης μέσα από την ανάλυση της εμπειρίας, ο Μπερξόν ωστόσο φαίνεται να μη λαμβάνει υπόψη του τη θεωρία της αίσθησης, επιμένοντας στη νοησιαρχική προσέγγιση του βιβλίου *Λ' των Μεταφυσικών*.² Θεωρεί λοιπόν ότι, αν ξεκινήσει κανείς από τη θεώρηση της *μορφής* ως ανεξάρτητης από τον χρόνο, τότε ουσιαστικά καταλήγει να χειρίζεται μία *έννοια*, η οποία δεν έχει τίποτε να κάνει με την αντίληψη.

αναίρεση της σωματιδιακής δομής της ύλης και την υποκείμενη *συνέχεια* της φυσικής πραγματικότητας (BERGSON [1896]: 223-224). Δες για το θέμα αυτό και Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟ [2012]: 69 κ.εξ.

¹ *EC* = BERGSON [1907]: 327-328. Οι αρχαίοι συγχωνεύουν όλες τις έννοιες της επιστήμης σε μία και μόνη, αγκαλιάζοντας την ολότητα του πραγματικού. Εξάλλου, περίφημη είναι η παρατήρηση του Μπερξόν ότι η «ψυχή» κατά τον Αριστοτέλη είναι λιγότερο πνευματική από τη δική μας «ψυχή», και το «σώμα», διαποτισμένο από την Ιδέα, είναι λιγότερο σωματικό από το δικό μας «σώμα». Δες και τη σχετική επισήμανση του Α. FRANÇOIS [2004]: 33, όσον αφορά τη μετατόπιση που παρατηρείται στην *EC* στο ζήτημα του παραλληλισμού.

² Ο Μπερξόν συγκρατεί την ιδέα του Θεού ως απόλυτης έννοιας, η οποία περιλαμβάνει *δυναμικά* όλες τις άλλες και από την οποία διαχέεται η λογικότητα στον κόσμο. Όστε ο Αριστοτέλης συνέλαβε τις Ιδέες τη μία μέσα στην άλλη και τοποθέτησε πάνω από τον φυσικό κόσμο μία μορφή ως *Εἶδος εἰδῶν* ή *νόησις νοήσεως*. Εικόνα του Θεού αποτελεί ο «*ποιητικός νοῦς*» στον άνθρωπο, δηλαδή η ασυνείδητη διάνοια, από την οποία προέρχονται ή ενεργοποιούνται οι έννοιες που καταλήγουν στη συνείδησή μας — δίνεται εδώ η παραπομπή στο αρχαίο κείμενο: *ΠΨ*, Γ' 5. 430a 14-17 (*EC* = BERGSON [1907]: 322, σημ. 1· *πρβλ.* και *DS* = BERGSON [1932]: 255-259, όπου επεκτείνεται η κριτική). Δες και ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ [1962]: 55.

Στην προοπτική της αιωνιότητας, στην οποία προβάλλεται η έννοια, η διάρκεια και το γίνεσθαι θα φανούν ως εκπτώσεις της τελειότητας.¹

Με βάση τα παραπάνω θα λέγαμε ότι η ερμηνευτική μετατόπιση οφείλεται στο γεγονός ότι στην *EC* ο Μπερξόν δεν επιδιώκει πλέον να παρουσιάσει με πιστότητα τη σκέψη του Αριστοτέλη και τα επιτεύγματά της αλλά επιδιώκει να αντιπαρατεθεί στον κύριο θεωρητικό του αντίπαλο, την πλατωνική θεωρία των Ιδεών. Στο μέτρο που αυτή η θεωρία εισήγαγε την υποβάθμιση της μεταβολής και της ύλης, θεωρώντας τες ως πτώσεις του πραγματικού, ουσιαστικά ευθύνεται για την απώλεια της ουσίας του γίνεσθαι. Υπό την προοπτική των Ιδεών τα αριστοτελικά Είδη μεταβάλλονται σε παγιωμένες όψεις της πραγματικότητας, σε στιγμές ή σημεία της μεταβολής, που έχουν πλέον χάσει τη ζωτική τους σχέση με τη *διάρκεια*, έχουν μεταβληθεί σε έννοιες, για να χρησιμεύσουν στην τεχνητή ανασυγκρότηση της πραγματικότητας. Όσον αφορά τη χρονική τους όψη, είναι βέβαια ρυθμισμένα να διαρκούν σύμφωνα με το μέτρο της αιωνιότητας, έχουν όμως εντέλει αναχθεί σε σχήματα, τα οποία, κατά τον Μπερξόν, στερούνται πραγματικότητας.² Ο Αριστοτέλης καταλήγει να θεωρείται ως συνεχιστής της πλατωνικής οντολογίας, και όχι ως ανανεωτής της φιλοσοφικής σκέψης. Αυτό είναι το πνεύμα της κριτικής που αναπτύσσεται στην *EC*. Θα δούμε στη συνέχεια ότι η κριτική αυτή έχει ήδη προετοιμαστεί κατά την περίοδο 1902-1904.

*

* *

Επισκοπώντας ειδικότερα το ζήτημα της θεώρησης του χρόνου, θα λέγαμε ότι τόσο στα *Μαθήματα* 1902-3 όσο και στην «ΙΜ», ο Μπερξόν καταγγέλλει την ανεπάρκεια της παραδοσιακής εννοιολόγησης στη φιλοσοφία, εκλαμβάνοντας την *έννοια* (concept) ως σύμβολο ή *σημείο* το οποίο, εξαιτίας της γενικότητας και της στατικότητάς του, αδυνατεί να εκπροσωπήσει σωστά το πράγμα και, κυρίως, να αποδώσει την ενδόμυχη διάσταση της κίνησης.³ Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η βασική ιδέα της αρχαίας φιλοσοφίας που υποστηρίζει τον μηχανισμό του συμβόλου, με άλλα λόγια τη δομή της στερεότυπης *μορφής*, εντοπίζεται στην παραδοχή ότι μια μεταβλητή ποικιλία δεν μπορεί παρά να εκφράζει αμετάβλητες αρχές. Η ιδέα αυτή οδήγησε τους αρχαίους διανοητές να αποδώσουν περισσότερη πραγματικότητα στις Ιδέες και έτσι να εκλάβουν τη *δράση* ως εξασθενημένη θεωρία, τη *διάρκεια* ως κινούμενη εικόνα της αιωνιότητας και την

¹ *EC* = BERGSON [1907]: 317-318, με ιδιαίτερη έμφαση στη φράση: «*La forme ainsi posée, indépendante du temps, n'est plus alors celle qui tient dans une perception; c'est un concept*» (η έμφαση δίνεται από τον συγγραφέα).

² *EC* = BERGSON [1907]: 316-317. Η κριτική στη θεωρία των Ιδεών συμπαρασύρει και τον Αριστοτέλη, ο οποίος θεωρείται ότι, παρά την προσπάθειά του, δεν μπόρεσε να απεξαρτηθεί ουσιαστικά από τη θεωρητική σύλληψη του Πλάτωνος (δες και *ό.π.*, 321). Πρβλ. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ [1962]: 20.

³ Ειδικά το β' από τα μαθήματα του 1902-3 αφιερώνεται αποκλειστικά στην έννοια του *σημείου* ως στοιχείου το οποίο επιβάλλεται από τη νόηση στην πραγματικότητα, προκειμένου η τελευταία να γίνει αντικείμενο χειρισμού ή πεδίο δράσης (BERGSON [1902]²: 47 κ.εξ.).

ψυχή ως πτώση της Ιδέας («IM» στο BERGSON [1934]: 217). Πρόκειται δηλαδή για τη βασική αρχή που οδήγησε στην έκπτωση του γίνεσθαι.

Η παραπάνω επισήμανση ωθεί τον Μπερξόν να διαχωρίσει την αρχαία από τη νεωτερική (moderne) εποχή, με το σκεπτικό ότι οι αρχαίοι επέμειναν στην ακρίβεια της περιγραφής (στον αναλυτικό ή εννοιολογικό τρόπο σκέψης), ανάγοντας μάλιστα την πραγματικότητα σε ένα σύστημα γενών, όπως φαίνεται καθαρά στη λογική του Αριστοτέλη. Αντίθετα, στη νεωτερική εποχή — από την Αναγέννηση και μετά — το υπόδειγμα εξήγησης άλλαξε και οι επιστήμονες (ή οι φιλόσοφοι) έστρεψαν το ενδιαφέρον τους προς την εξιχνίαση των νόμων που διέπουν τα φαινόμενα. Όστε στα πλαίσια του σχήματος της νομοτέλειας καταβλήθηκε προσπάθεια θεώρησης της κίνησης με αυτόνομο τρόπο (με πρωτοπόρο τον Γαλιλαίο), χωρίς να υπεισέρχονται σ' αυτήν τοπολογικές έννοιες. Αυτό το τελευταίο σφάλμα καταλογίζεται στον Αριστοτέλη, ο οποίος προσπαθεί να εξηγήσει τα κινητικά φαινόμενα (εννοούνται εδώ κυρίως τα βαρυτικά) εισάγοντας απόλυτους τοπολογικούς προσδιορισμούς στο σύμπαν.¹

Οπότε, αν αποδίδουμε σωστά τη συλλογιστική πορεία του Γάλλου φιλοσόφου, η αριστοτελική θεωρία του χρόνου θα πρέπει να συγκαταλεχθεί στη μεταφυσική φιλοσοφική παράδοση που ξεκινά από τους Ελεάτες και, με βασικό εφαλτήριο τον πλατωνικό ιδεαλισμό, καταλήγει στον Πλωτίνο. Η μεταχείριση που επιφυλάσσει ο Αριστοτέλης στην κίνηση και τον χρόνο θα πρέπει να χαρακτηριστεί εννοιολογικού τύπου, διότι στα πλαίσια της ισομορφικής θεωρίας του συγχέει την έκταση (δηλαδή το μέγεθος) με την κίνηση και τον χρόνο, ενώ προβάλλει τη διαιρετότητα του μεγέθους τόσο στην κίνηση όσο και στον χρόνο, επιδιώκοντας τη συμμετρία και κατ' επέκταση τη μαθηματικοποίηση των κινητικών και χρονικών φαινομένων, επομένως και την εναλλαγή των δύο αυτών διαστάσεων για χρηστικούς σκοπούς. Με πολύ συνοπτικό τρόπο, αυτή θα λέγαμε ότι είναι η απόκλιση που εκκρεμεί μεταξύ των δύο θεωρήσεων.

Το περίεργο είναι ότι πουθενά ο Μπερξόν δεν συνδέει ρητά την αριστοτελική ανάλυση του χρόνου με την ιδέα του χώρου, ούτε καν εκεί που θα περιμέναμε να το κάνει, όταν καταγγέλλει τη χωροποίηση της χρονικότητας. Στο *DI*, για παράδειγμα (BERGSON [1888]: 151-171), η ασκούμενη κριτική στρέφεται μεν ενάντια στα ελεατικά Παράδοξα αλλά δεν αναφέρεται καθόλου στον Αριστοτέλη. Και το ίδιο σχήμα επαναλαμβάνεται αυτούσιο στο σύνολο του δημοσιευμένου μπερξονικού *Corpus*. Το δεδομένο αυτό μας οδηγεί να σκεφτούμε ότι ίσως η καταδίκη να μην είναι τόσο απόλυτη — και, θα προσθέταμε, τόσο άδικη.² Θα θεωρούσαμε επίσης μάλλον βιαστικές τις τοποθετήσεις που θα υποστήριζαν τη διάσταση του Αριστοτέλη από τον Μπερξόν με βάση τα επιχειρήματα ότι αποδέχεται την ιδέα του

¹ Δες «IM» στο BERGSON [1934]: 218, με την αναφορά στο αριστοτελικό «πάνω» και το «κάτω». Η παρατήρηση βέβαια αναδεικνύει το γεγονός ότι δεν νοείται ομογενοποιημένος χώρος στο αριστοτελικό σύμπαν, ενώ, αντίθετα, η ομογενοποίηση του χώρου — με την έννοια του «πεδίου» — εισάγεται από τον Γαλιλαίο, ο οποίος προσπαθεί να ξετάσει τη συμπεριφορά του κινητού χωρίς να προϋποθέτει προνομιακές στιγμές παρατήρησης. Πρβλ. και *EC* = BERGSON [1907]: 329-330. Αναρωτιέται όμως κανείς αν στην περίπτωση της μετακίνησης — και γενικά με την προϋπόθεση των βαρυτικών επιδράσεων — μπορεί να θεωρηθεί η κίνηση ανεξάρτητα από τις τοπολογικές συνιστώσες. Για τη διαφορά υποδείγματος μεταξύ αρχαίας και νεότερης επιστήμης δες και Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟ [2006]: 444-445.

² Η παρατήρηση για τη στάση του Μπερξόν γίνεται με βάση και τον R. WASZKINEL [1991]: 230.

κυκλικού χρόνου ή ότι θεωρεί τον χρόνο αιτία φθοράς παρά γέννησης.¹ Ενδεχομένως τότε, αν ακολουθήσουμε με μεγαλύτερη συνέπεια τα νήματα της μπερξονικής και της αριστοτελικής σκέψης, να οδηγηθούμε σε κάπως διαφορετικά συμπεράσματα.

Πράγματι, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Μπερξόν δεν παραλείπει να διακρίνει μια τάση στην αρχαία φιλοσοφία να προσεγγίσει τον χρόνο όχι υπό όρους εννοιολογικής ανάλυσης αλλά υπό όρους ψυχολογικούς. Η τάση αυτή μπορεί ίσως να εξηγηθεί με βάση την ιδέα της συνάφειας που οι αρχαίοι στοχαστές αποδέχονταν ότι ίσχυε ανάμεσα στη *φυσική τάξη*, από τη μία πλευρά, και τη *ζωική τάξη*, από την άλλη πλευρά.² Ξαναβρίσκουμε με άλλα λόγια το παλιό θέμα της *κινησιουργού ψυχής*, το οποίο παρατηρήσαμε έμμεσα και προηγουμένως, όταν αναδύθηκε η ιδέα του *ψυχισμού* μέσα από την κινητική αρχή.³ Η εν λόγω ιδέα οδηγεί την αρχαία επιστήμη στη θεώρηση της πραγματικότητας υπό ένα πρίσμα *πολυεστιακό*, θα λέγαμε, στα πλαίσια του οποίου στόχος θα είναι να ανιχνευθούν οι «*προνομιακές στιγμές*» (*moments privilégiés*) των εκάστοτε γνωστικών αντικειμένων, με άλλα λόγια κάποια οριακά χαρακτηριστικά τους. Όστε η διερεύνηση των *ειδών* δεν είναι άλλο από την αναζήτηση αυτών των οριακών χαρακτηριστικών της ιστορίας των πραγμάτων.⁴

Η διαφορά γίνεται πιο σαφής μέσα από τη σύγκριση αρχαίας και νεότερης επιστήμης. Δεχτήκαμε ότι η σύγχρονη επιστήμη εργάζεται αναφερόμενη σε *σημεία* ή *σύμβολα*, τα οποία υποκαθιστούν τα αντικείμενα. Τέτοιου είδους βέβαια θα θεωρηθεί και η εργασία της φυσικής αναφορικά με την κίνηση και τον χρόνο. Με πρωτοπόρους τους Κέπλερ και Γαλι-

¹ Εξετάζουμε την κριτική που ασκείται από τη Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [1990]: 366-367, με άξονα τις εξής δύο κύριες αντιρρήσεις: *α)* Για να αποδώσει στον Αριστοτέλη την ιδέα του κυκλικού χρόνου βασίζεται στο χωρίο ΦΑ, Δ' 14. 223b 21-29, το οποίο όμως είναι ξεκάθαρα δοξογραφικό. Η βασική ιδέα του Αριστοτέλη είναι ότι ο χρόνος μετριέται καλύτερα με βάση την ομαλή κυκλοφορία («*ἡ κυκλοφορία ἢ ὁμαλῆς μέτρον μάλιστα*», 223b 19), διότι ο αριθμός της είναι ο πλέον γνώριμος. Από εδώ προκύπτουν οι ιδέες περί κυκλικότητας, τις οποίες ο Σταγειρίτης δεν αποδέχεται, όπως φαίνεται μέχρι το τέλος της ενότητας (224a 2). Όσον αφορά την υπόθεση ότι ο χρόνος αποτελεί αιτία φθοράς, θα πρέπει να μας προβληματίσει κάπως περισσότερο. Σε μία αναφορά που σχετίζεται με τον Πάρωνα τον Πυθαγόρειο διαπιστώνεται μὲν ότι η φθορά στο χρόνο αποτελεί φαινόμενο συχνότερο απ' ὅ,τι η γέννηση, με το σκεπτικό ότι, ακόμη και αν δεν κινείται κάτι, «*φθείρεται με τον χρόνο*», όπως συνηθίζουμε να λέμε («*καὶ ταύτην μάλιστα λέγειν εἰώθαμεν ὑπὸ τοῦ χρόνου φθοράν*», 222b 24-25). Ωστόσο η καθαρά Αριστοτελική θέση ἐπ' αὐτοῦ διατυπώνεται αμέσως στη συνέχεια: «*οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν*» (222b 25-27). Επομένως αυτό που θα πρέπει να συμπεράνουμε είναι ότι, όπως νωρίτερα χαρακτηρίστηκαν *συμβεβηκυῖες* στον χρόνο οι μεταβολές της γέννησης και του είναι (222b 21-22), τώρα ἔτσι χαρακτηρίζεται και η μεταβολή της φθοράς, με την ἔννοια ότι σ' αυτές τις μεταβολές δεν δὲρα ο χρόνος ως αἴτιο ἀλλὰ αὐτές συμβαίνουν ἐντὸς του χρόνου. Δες σχετικά τη μετάφραση του E. HUSSEY [1983]*: 51 καθώς και την ανάλυση του W. D. ROSS [1936]*: 391.

² EC = BERGSON [1907]: 227-228 και 329.

³ Η ιδέα ότι η ψυχή αποτελεί την κατεξοχήν κινητική αρχή εξετάζεται από τον Αριστοτέλη στο Α' βιβλίο της πραγματείας *Περὶ ψυχῆς* (Α' 6. 403b 26 κ.εξ.) και αφορά ουσιαστικά όλους τους Προπλάτωνικούς φιλοσόφους συν τον Πλάτωνα και τον Ξενοκράτη (γι' αυτούς ειδικά, δες Α' 8. 404b 16-30).

⁴ EC = BERGSON [1907]: 330. Ο Μπερξόν ισχυρίζεται ότι ο αρχαίος τρόπος σκέψης απαιτεί να τίθενται ὅρια στην ιστορία του πράγματος και με βάση τα ὅρια αυτά να χαρακτηρίζονται αντίστοιχες περίοδοι, χωρίς να ενδιαφέρει το πέρασμα από τη μία περίοδο στην ἄλλη ἢ οι μεταβολές που υπεισέρχονται στη διάρκειά τους. Για παράδειγμα, οι περίοδοι της «εφηβείας» και του «γήρατος» στη μελέτη ενός ἔμβιου ὄντος. Στη μελέτη μιας κίνησης, ως προνομιακές στιγμές τίθενται η αρχή ἢ το τέλος της, και αυτές αναγορεύονται ως «ουσιώδεις» στιγμές για τη γλωσσική περιγραφή της, από την οποία θα αντλήσει τους χαρακτηρισμούς της για ολόκληρη την κίνηση και η επιστήμη.

λαίο, οι νεότεροι επιστήμονες θεώρησαν ότι μπορούν να επιβάλουν τη συμβολική ομογενοποίηση και στην κίνηση, επομένως και τις ιδιότητες επιμερισμού του χώρου, αδιαφορώντας για τις φυσικές διαρθρώσεις των πραγμάτων. Το αποτέλεσμα ήταν να προκύψει μία χρονική προοπτική εξίσου ομογενοποιημένη όπως η προοπτική του χώρου και, κατά συνέπεια, η χρονικότητα να προσφέρεται εύλογα για κατά βούληση διαίρεση. Η σύγχρονη φυσική λοιπόν θεωρεί ότι δεν υπάρχουν «προνομιακές στιγμές» και ότι μπορεί να αποσυνθέτει τον χρόνο απεριόριστα.

Αντίθετα ο Μπερξόν υποστηρίζει ότι για την αρχαία σκέψη η θεώρηση του χρόνου από την οποία αφορμάται «*περιλαμβάνει τόσες αδιαίρετες περιόδους, όσα είναι και τα διαδοχικά γεγονότα που παρουσιάζουν ένα είδος ατομικότητας*» (EC, 331). Στην κατάτμηση αυτή προβαίνουμε με τη φυσική μας αντίληψη και τη γλώσσα μας. Δεν προτείνεται δηλαδή ως πρότυπο η ομοιογένεια, ώστε να επιτραπεί η κατά βούληση κατάτμηση, αλλά η ποιοτική και ποσοτική διαφοροποίηση, ως χαρακτηριστικά που υπαγορεύουν τη σύλληψη της *διάρθρωσης* του χρόνου. Επομένως διακρίνουμε περιόδους καταρχάς με βάση τα φυσικά γεγονότα, έπειτα με βάση τη φυσική αντίληψη που σχηματίζουμε γι' αυτά, και τέλος με βάση τη γλώσσα, στο μέτρο που μπορεί να παρακολουθήσει τις φυσικές διαφοροποιήσεις (EC, ό.π.). Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η *ατομικότητα*, για την οποία κάνει λόγο παραπάνω ο φιλόσοφος, δεν αφορά ομοιογενείς μονάδες ή έσχατα πηλικά αλληπάλληλων διαιρέσεων. Αναφέρεται μάλλον σε μορφολογικού τύπου προσδιορισμούς γεγονότων ή αδιαίρετων φάσεων, όπου η μορφή επιβάλλεται ως παγιωμένη διαφορά σε μία περίοδο μεταβολών. Το πλέον προβληματικό βήμα συντελείται όταν, μέσα από παρόμοιο σκεπτικό, «οι αρχαίοι» μετατρέπουν τη *μορφή* σε *έννοια* και θεωρούν τον χρόνο υπό εννοιολογική προοπτική, καταλήγοντας έτσι σε ποιοτικού τύπου περιγραφές και ενδεχομένως σε ποσοτικές παραλλαγές αυτών των μορφολογικών θεωρήσεων, οι οποίες όμως στερούνται ολοένα και περισσότερο την επαφή με την πραγματικότητα στην εξέλιξή της. Βάσει αυτού του σκεπτικού καταλήγουμε στην απαξίωση του γίνεσθαι και στην πλατωνική θεώρηση του χρόνου ως κινούμενης εικόνας της αιωνιότητας.

Το συμπέρασμα στο οποίο μπορούμε προς το παρόν να καταλήξουμε είναι ότι ο Μπερξόν υιοθετεί μια ζυγισμένη και προσεκτική στάση απέναντι στην αρχαία θεωρία και ειδικά απέναντι στον Αριστοτέλη. Παρότι εκτιμά ότι οι αρχαίοι ευθύνονται για την κατεύθυνση που εξέλαβε πολύ σύντομα η μεταφυσική και η επιστημονική σκέψη, παραγκωνίζοντας τη σκέψη του χρόνου από το πεδίο της ουσίας, αναγνωρίζει ωστόσο ότι ακολούθησαν μία εμμενή στην ίδια τη νόηση τάση, η οποία, αν μη τι άλλο, δεν διέσχιζε με απόλυτο τρόπο τις βασικές όψεις της πραγματικότητας: την ψυχή και το σώμα, την ποσότητα και την ποιότητα, το είδος και την ύλη. Στον Αριστοτέλη ειδικά θα μπορούσαν να αναγνωριστούν περαιτέρω ελαφρυντικά, όπως είναι η προσπάθεια να τεθεί συστηματικά το ζήτημα του χρόνου στα πλαίσια της φυσικής φιλοσοφίας, και μάλιστα υπό τις προϋποθέσεις της *συνέχειας* και της προϊούσας διαφοροποίησης, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε. Ωστόσο αυτό που κυριάρχησε είναι η πλατωνική μεταφυσική των εννοιών.

B4.2.2 Η αριστοτελική θεωρία του χρόνου από την προοπτική της μπερξονικής κριτικής

α) Από τη μορφή στην εμπειρία του χρόνου

Κατά πόσο μπορούμε άραγε να πούμε ότι η κριτική ανάλυση του Μπερξόν ισχύει, ανεξάρτητα από τις υπαγορεύσεις της δικής του φιλοσοφικής στόχευσης; Αν υποθέσουμε ότι η μελέτη μας διεξάγεται υπό την προοπτική των ίσων ερμηνευτικών αποστάσεων και με το προνόμιο της σχετικής χρονικής απόστασης από τους δύο στοχαστές, θα επισημαίναμε τα εξής κρίσιμα σημεία:

α¹ Κίνηση και συνείδηση του χρόνου

Μελετώντας στα προηγούμενα κεφάλαια την αριστοτελική θεωρία, υποστηρίξαμε ότι η θεώρηση του *χρόνου* εγγράφεται άμεσα στην πραγματικότητα της *κίνησης*, η οποία υποβάλλει στον *χρόνο* τόσο την ιδιότητα της *συνέχειας* όσο και εκείνη της *διάταξης* κατά το *πρότερον και ύστερον* — με την τελευταία ουσιαστικά να αποτελεί έκφραση της χρονικής διαφοράς. Λαμβάνοντας καταρχήν υπόψη ότι οποιαδήποτε κίνηση μπορεί να αποδώσει *χρόνο*, αντιλαμβανόμαστε ότι με κάθε μεταβολή μάς δίνεται η δυνατότητα να συλλάβουμε μία χρονική μορφή η οποία θα διέπεται από τα δύο ουσιώδη συστατικά που αναφέραμε και θα καθορίζει έτσι έναν «*πρώτον χρόνο*», δηλαδή τον ακριβή ή σύμμετρο χρόνο της κίνησης.¹ Αν σ' αυτά συνυπολογίσουμε ότι, μέσω της ισομορφικής θεωρίας, μας δίνεται επιπλέον η δυνατότητα να προσδιορίσουμε την εκάστοτε χρονική μορφή με βάση τους αναλογικούς συσχετισμούς που τη διέπουν, σχηματίζουμε τότε μια σύλληψη του χρόνου που ικανοποιεί πολλές από τις προδιαγραφές της μπερξονικής *διάρκειας* — εκτός βέβαια από τις αρχές της αδιαιρετότητας και της αδιάλειπτης καινοτομίας. Η ερμηνεία αυτή ενισχύεται και από τον γεωμετρικό χαρακτήρα της αριστοτελικής ανάλυσης: επισημάναμε ότι ο αριθμός που δίνεται ως *χρόνος* είναι *αριθμός συνεχούς* και θα πρέπει να οριστεί κυρίως μέσα από γεωμετρικούς λόγους, όχι μέσα από διακριτές μονάδες.

Η σκέψη του Αριστοτέλη βέβαια αναπτύσσεται υπό το πρίσμα της εξωτερικής φυσικής πραγματικότητας, γι' αυτό στο βιβλίο Δ' λαμβάνει ως πρότυπο τη *μετακίνηση*. Ακόμη και αν θεωρήσουμε τη μετακίνηση μια ψευδαίσθηση, όπως προτείνει ο Μπερξόν, διαπιστώνουμε ότι βασική αφετηρία στη σκέψη και των δύο φιλοσόφων παραμένει ο στοχασμός πάνω στην πραγματικότητα της κίνησης. Ενώ όμως ο Αριστοτέλης φροντίζει να διακρίνει ανάμεσα στην κίνηση και στη χρονική μορφή — με όλες τις συνέπειες αυτής της διάκρισης —,

¹ Δες ΦΑ, Ζ' 6. 236b 19-32. Όπως επισημαίνει και ο W. D. Ross [1923]: 137, φαίνεται εδώ η μεγάλη συνάφεια που υπάρχει ανάμεσα στην αριστοτελική θεωρία του *χρόνου* και στη θεωρία του *τόπου*, από την οποία αφορμάται άλλωστε και ο Μπερξόν.

στον Μπερξόν το στοιχείο αυτό δεν εκφράζεται με σαφήνεια: δεν είναι δηλαδή εμφανές ποια θα είναι η σχέση της κίνησης με τη *διάρκεια*, ώστε συχνά προκύπτει σύγχυση ανάμεσα στις δύο έννοιες. Γι' αυτό στο βάθος της αντίληψης της *διάρκειας* εμφανίζεται η *κινητικότητα* ως πρωταρχικό στοιχείο χρονισμού.

Χαρακτηριστικό αυτής της αλληλοεπικάλυψης είναι ένα χωρίο του δοκιμίου «PC», όπου, αφού ο Μπερξόν υποστηρίξει ότι η χρονική *διαδοχή* την οποία έχει αυτός υπόψη δεν είναι εκείνη της παράταξης αλλά της αλληλοδιείσδυσης, στη συνέχεια παρατηρεί: «*Δεν βρίσκουμε κανένα ενδιαφέρον στο να ακούμε το αδιάκοπο βουητό της βαθύτερης ζωής. Και ωστόσο η πραγματική διάρκεια βρίσκεται εκεί. Χάρη σ' αυτήν συμβαίνουν σε έναν και μόνον χρόνο οι μεγαλύτερες ή μικρότερες κινήσεις τις οποίες παρακολουθούμε τόσο μέσα μας όσο και στον εξωτερικό κόσμο.*»¹ Προφανώς η *διάρκεια* στην οποία αναφέρεται το συγκεκριμένο χωρίο είναι εκείνη της εσωτερικής ζωής του ανθρώπου. Η *διάρκεια* αυτή, ως απόλυτη προϋπόθεση, αντιπαραβάλλεται με τις επιμέρους κινήσεις που αντιλαμβανόμαστε να εκδηλώνονται εντός του οργανισμού μας όσο και εκτός αυτού. Άραγε οι κινήσεις στις οποίες αναφέρεται το απόσπασμα θα είναι άλλες *διάρκειες* ή καθεμία απ' αυτές θα αντιστοιχεί και σε κάποια *διάρκεια*; Το κείμενο καταλήγει σε μία γενική διαπίστωση: «*Κατ' αυτόν τον τρόπο, ακόμη και αν πρόκειται για το εντός ή για το εκτός, για εμάς ή για τα πράγματα, η πραγματικότητα είναι η ίδια η κινητικότητα. Αυτό είναι που εξέφραζα λέγοντας ότι υπάρχει μεταβολή αλλά δεν υπάρχουν πράγματα που μεταβάλλονται.*»² Σ' αυτή την περίπτωση, και με την ισχύ που περιβάλλει την γενική απόφαση, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η *κίνηση* ως έννοια ουσιαστικά θα ταυτίζεται με τη *διάρκεια*.

Πράγματι, υποθέτουμε ότι ο Μπερξόν δεν θα είχε ιδιαίτερο πρόβλημα να παραδεχτεί την ουσιαστική σύμπτωση της έννοιας της *διάρκειας* με εκείνη της *κίνησης*, αν αυτό που τον ενδιαφέρει ουσιαστικά είναι να συγκροτήσει μια μεταφυσική θεμελιωμένη στην τελευταία. Θα πρέπει βέβαια να παραδεχτεί επίσης ότι υπάρχουν πολλές *διάρκειες*, οι οποίες είναι πεπερασμένες και επομένως δύνανται να συγκριθούν: άλλες θα είναι ισόχρονες αλλά πιο αργές, άλλες ανισόχρονες αλλά ίσες κλπ. Αμέσως δηλαδή αναφύεται το ζήτημα του *αριθμού της κίνησης* ή το ζήτημα του *αριθμού της διάρκειας*, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε και στο οικείο κεφάλαιο (A3.2.6). Ο Αριστοτέλης αποκάλυψε τον αριθμό της κίνησης «χρόνο», επισημαίνοντας ότι πρόκειται για αριθμό συνεχούς. Ο Μπερξόν θα μπορούσε ίσως να παραδεχτεί ότι η *διάρκεια* ενέχει δυνάμει τον αριθμό, νομίζουμε όμως ότι σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή η αριθμητική διάταξη για τη *διάρκεια* (ή την κίνηση). Ο αριστοτελικός χρόνος εξακολουθεί να χαρακτηρίζεται από μαθηματικά χαρακτηριστικά, τα οποία ο μπερξονισμός συστηματικά αποκρούει. Οι επιπλοκές που εμφανίζονται με βάση το παραπάνω σκεπτικό δείχνουν ανυπέρβλητες.

¹ «PC» στο *PM* = BERGSON [1934]: «*Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là. C'est grâce à elle que prennent place dans un seul et même temps les changements plus ou moins longs auxquels nous assistons en nous et dans le monde extérieur*» (σελ. 167· η ελληνική απόδοση είναι δική μας).

² ό.π. : «*Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même. C'est ce que j'exprimais en disant qu'il y a du changement, mais qu'il n'y a pas de choses qui changent.*» Η *κινητικότητα* εδώ θα είναι συνώνυμη του *γίνεσθαι*.

Το εύλογο συμπέρασμα είναι ότι η κινήσιολογία που αναπτύσσεται ως κύριο χαρακτηριστικό του φυσικού κόσμου είναι το θεωρητικό πλαίσιο που αρμόζει και στις δύο θεωρίες του χρόνου που εξετάζουμε, όσο και αν οι εκτιμήσεις μπορεί να διαφέρουν αναφορικά με το ποια από τις δύο κατορθώνει να ανιχνεύσει διεισδυτικότερα τη χρονικότητα εντός του πλαισίου αυτού. Δεν μπορούμε στο σημείο αυτό να μην αναλογιστούμε την κριτική στάση του Χάιντεγγερ, ο οποίος περιγράφει ένα σχήμα ιστορικής εξέλιξης της έννοιας του χρόνου, στο οποίο συσχετίζει συστηματικά τον Αριστοτέλη με τον Μπερξόν στα πλαίσια αυτού που αποκαλεί «κοινότοπη κατανόηση του χρόνου» (*vulgäre Zeitverständnis*).¹

a² Η υπόρρητη γεωμετρικότητα της χρονικής συνείδησης

Για να παραμείνουμε στα νήματα που διακρίνει η χαϊντεγγεριανή ερμηνεία, ας αναφερθούμε αναλυτικότερα σε μία αποστροφή από το *Είναι και Χρόνος*, όπου επισημαίνεται ότι: «...η μπερξονική αντίληψη περί χρόνου έχει ολοφάνερα προκύψει από ερμηνεία της αριστοτελικής πραγματείας περί χρόνου. Δεν είναι απλώς μια εξωτερική βιβλιογραφική σύμπτωση, το ότι ταυτόχρονα με το μπερξονικό “Essai...”, όπου εκτίθεται το πρόβλημα περί *temps* και *durée*, εμφανίστηκε μια πραγματεία του Μπερξόν με τίτλο: *Quid Aristoteles de loco senserit*. Παίρνοντας υπόψη του τον αριστοτελικό ορισμό του χρόνου ως “*ἀριθμοῦ κινήσεως*” ο Μπερξόν προτάσσει της ανάλυσης του χρόνου μια ανάλυση του αριθμού.» (HEIDEGGER [1927] 2: 697).

Τα νήματα που διακρίνονται παραπάνω είναι δύο: αφενός η σχέση της λατινικής διατριβής *Περί τόπου* (1889) με τη διαμόρφωση της κριτικής στάσης του Μπερξόν απέναντι στην αριστοτελική θεωρία και αφετέρου η πρόταξη της ανάλυσης του αριθμού στο *Δοκίμιο (D)*, η οποία προφανώς διαλέγεται απευθείας με τον αριστοτελικό ορισμό του χρόνου. Όσον αφορά το πρώτο, είδαμε ότι αυτό που καταλογίζεται στον Αριστοτέλη είναι η διατύπωση μιας θεωρίας περί *τόπου* η οποία αποδίδει στην έννοια αυτή ποιοτικά χαρακτηριστικά και ταυτόχρονα απορρίπτει την έννοια του *χώρου* ως αδιαφοροποίητης έκτασης. Ο Σταγειρίτης κατηγορείται έτσι για νόθευση της χωρικότητας από τη μία πλευρά και της χρονικότητας από την άλλη. Όσον αφορά το δεύτερο, θα πρέπει να θεωρηθεί επίσης εύστοχη η παρατήρηση ότι η ανάλυση του αριθμού που προτάσσεται στο *Δοκίμιο* αποσκοπεί κυρίως στην κριτική της αριστοτελικής θεωρίας, αλλά και κάθε θεωρίας που αντιμετωπίζει με μαθηματικούς όρους τη χρονικότητα — και εδώ θα πρέπει να εννοήσουμε κυρίως τη σύγχρονη μη-

¹ HEIDEGGER [1927] 1: (§5), σελ. 49. Διαφοροποιούμε ελαφρά από τη μετάφραση του Γ. Τζαβάρα, χρησιμοποιώντας το επίθετο «κοινότοπος» αντί για «κοινότυπος», για να αποδώσουμε το γερμανικό «*vulgäre*». Η ιδέα του Χάιντεγγερ είναι ότι η «οντική» ή «παραδοσιακή» έννοια της χρονικότητας, στο πεδίο της οποίας εμπίπτουν οι αναλύσεις των Αριστοτέλη και Μπερξόν, δεν είναι αστήρικτη αλλά έχει και αυτή τα δικαιώματά της επί της θεμελιώδους χρονικότητας. Κατέστη όμως «κοινός τόπος» και «κλειστή» θεώρηση, εμποδίζοντας την εργασία κατανόησης του χρόνου ως ορίζοντα του Είναι. Ο Χάιντεγγερ στρέφεται ενάντια στον Μπερξόν θεωρώντας ότι παρανόησε την αριστοτελική θεωρία και υπονόησε το περιεχόμενό της εκλαμβάνοντας τον χρόνο ως χώρο. Δες και HEIDEGGER [1927] 2: (§82), σελ. 696, κ.εξ. Η Γ. ΜΑΓΓΙΝΗ [2009] μελέτησε ενδελεχώς τις σχετικές αναφορές του Χάιντεγγερ στο δημοσιευμένο *Corpus* των μαθημάτων του, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο Γερμανός φιλόσοφος αντιμετωπίζει συστηματικά τον Μπερξόν ως την τελευταία εκδοχή ή αναθεώρηση της «κοινότοπης» θεώρησης του χρόνου, η οποία ανάγεται στον Αριστοτέλη (σελ. 129 κ.εξ.).

χανιστική φυσική. Είδαμε βέβαια ότι το ζήτημα δεν είναι τόσο απλό. Η μπερξονική *διάρκεια* ενδέχεται να παρουσιάζει μία αριθμήσιμη όψη, έστω και σε δυνητικό επίπεδο. Ο αριστοτελικός χρόνος, από την άλλη πλευρά, δεν είναι απαραίτητο να είναι διακριτός αριθμός αλλά αριθμός συνεχούς, οπότε ενδέχεται να εμπίπτει και αυτός στη δυνητικότητα που παραδέχεται ως υπόθεση και ο Μπερξόν. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε μία προσπάθεια σύλληψης της κινητικής *διαφοράς* υπό όρους, θα λέγαμε, διαφορικού λογισμού, με την εξής διαφοροποίηση: Για τον Μπερξόν η κινητική διαφοροποίηση παραμένει δυνητική ή άρρητη, και οποιαδήποτε προσπάθεια ενεργοποίησής της προκαλεί αλλοίωση στη φύση της. Για τον Αριστοτέλη η άρρητη αριθμητική διάταξη της κίνησης μπορεί απρόσκοπτα να καταλήξει σε έκφραση, χάρη στα νέα εργαλεία των αναλογιών, και τότε θα αποκληθεί δικαιωματικά «χρόνος». Ο Μπερξόν απορρίπτει αυτό το ενδεχόμενο ως νόθευση της χρονικότητας και λήθη του απόλυτου όντος.

Οπωσδήποτε ο Αριστοτέλης δεν ταυτίζει τον χρόνο με το *απόλυτο*, ιδέα στην οποία θεμελιώνει τη φιλοσοφία του ο Μπερξόν. Ενδεχομένως όμως μπορούμε να ακολουθήσουμε περαιτέρω αυτό το νήμα της σκέψης, για να φτάσουμε στην πρωταρχική διάσταση του χρόνου, στοχαζόμενοι παράλληλα με τις αναλύσεις των *Φυσικών*. Θα πρέπει τότε να βασιστούμε στην μπερξονική θέση ότι η φυσική λειτουργία της διάνοιάς μας ενέχει μια λανθάνουσα γεωμετρικότητα, προγενέστερη της επιστημονικής γεωμετρίας, «η σαφήνεια και η προφάνεια της οποίας ξεπερνούν εκείνες των άλλων παραγωγών» (EC, 206). Έτσι υποκείμενο κάθε παράγωγης παράστασης είναι ένα γεωμετρικό μέγεθος, δηλαδή μια συνεχής ποσότητα, η οποία καλύπτεται από επάλληλες ποιοτικές διαφοροποιήσεις. Έτσι η διάνοια είναι σε θέση να αντιμετωπίζει ζητήματα καταστάσεων και μεγεθών, προτού περάσει στο στάδιο της αναλογιστικής (*réflexive*) λειτουργίας: «ο πρωτόγονος ξέρει καλύτερα από τον πολιτισμένο να υπολογίζει αποστάσεις, να ορίζει μια κατεύθυνση, να θυμάται από μνήμης το συχνά περίπλοκο σχέδιασμα της διαδρομής που διέτρεξε...».¹ Πρόκειται για «άλλα μαθηματικά, δυνητικά ή υπόρρητα, που είναι φυσικά στο ανθρώπινο πνεύμα» και τα οποία βέβαια διαφέρουν από τα συμβατικά μαθηματικά που συγκρότησε η ελληνική μαθηματική παράδοση.² Η συγκεκριμένη ιδέα τίθεται ως υπόθεση εργασίας και μπορεί να μας καθοδηγήσει στην προσέγγιση του αριστοτελικού χρόνου υπό ψυχολογική προοπτική, στο μέτρο που η χρονική διάρκεια θα δίνεται πλέον ως υποκείμενη γεωμετρική ποσότητα στη συνείδηση.

α³ Χρονική συνέχεια και διαφορά

Η ερμηνευτική αυτή κατεύθυνση μπορεί να ενισχυθεί περαιτέρω από μια άλλη, αντίστροφη παρατήρηση του Μπερξόν — πάλι από την EC —, η οποία αφορά συλλήβδην την αρχαία φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Πλωτίνο διαφαίνεται η αντίληψη ότι η *αποδοχή μιας πραγματικότητας συνεπάγεται την ταυτόχρονη αποδοχή όλων των ενδιάμεσων βαθμίδων πραγματικότητας ανάμεσα σε αυτή και στο καθαρό μηδέν* (σελ. 305). Ο κανόνας αφορά

¹ EC = BERGSON [1907]: 207. Τη συγκεκριμένη αναφορά του ο Μπερξόν την αντλεί από τη μελέτη *Le cerveau* του BASTIAN [1882] 1: 166-170.

² «I» στο PM = BERGSON [1934]: «...une autre [σ. mathématique], virtuelle ou implicite, qui est naturelle à l'esprit humain» (σελ. 36). Δες επίσης Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟ [2012]: 85, με περαιτέρω αναφορές.

βέβαια κυρίως τα *είδη*, αν αυτά τίθενται ως κατεξοχήν πραγματικότητες στις ιδεαλιστικές πειθαρχίες. Εφαρμόζεται όμως αναπάντεχα από τον Μπερξόν στον *αριθμό*, με το παράδειγμα του 10. Αν δηλαδή τεθεί το 10 ως τελική πραγματικότητα, αυτό θα συνεπάγεται την ύπαρξη όλων των ενδιάμεσων σταθμών έως το μηδέν. Αυτό σημαίνει και πάλι ότι παράλληλα με την καθαρά ποσοτική διάσταση — το 10 — δεχόμαστε μία σειρά από επιμέρους προσδιορισμούς, οι οποίοι πλέον είναι ποιοτικής υφής, διότι λειτουργούν ως ανηρημένοι ή δυνητικοί ενδιάμεσοι σταθμοί. Πόσο μάλλον αν δεχτούμε ότι η τελική ποσότητα είναι συνεχής, όπως είναι η χρονική διάρκεια: οποιαδήποτε χρονική απόσταση θεωρήσουμε ως μορφή, θα παραδεχτούμε συνάμα την ανηρημένη ή δυνητική ύπαρξη όλων των ενδιάμεσων στάσεων, καταλήγοντας τελικά σε μία μορφή ποσοτικά και συνάμα ποιοτικά καθορισμένη. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Σταγειρίτης προσπαθεί να αποδώσει στη χρονική προοπτική αφενός την ενότητα της *συνέχειας* και αφετέρου τη *διαφοροποίηση* ως μαθηματική αξία, όπως προσπαθήσαμε να αποδείξουμε. Θα πρέπει εδώ να αναλογιστούμε επίσης την τοποθέτηση του Μπερξόν ότι στα πλαίσια της αρχαίας θεωρίας αμβλύνεται εντέλει η διάκριση μεταξύ ποσότητας και ποιότητας, όπως αντίστοιχα συμβαίνει και με τη διάκριση ψυχής και σώματος (*EC*, 328).

Μια ανάλογη συνθήκη είδαμε να εμφανίζεται για τον Μπερξόν κυρίως στην ανίχνευση του αριθμού της *διάρκειας* (A3.2.6) και να παραμένει ως εκκρεμές ζήτημα η μετάβαση από την ποσότητα στην ποιότητα. Εξάλλου, πάνω σ' αυτό ακριβώς το σημείο ο Γάλλος φιλόσοφος έχει δεχτεί επίσης την κριτική του Χάιντεγκερ, με το σκεπτικό ότι δεν έχει αποσαφηνίσει επαρκώς τις έννοιες της ποιότητας και της ποσότητας.¹ Σύμφωνα βέβαια με την πραγματεία περί *Μνήμης και ύλης*, η μετάβαση από την ποσότητα στην ποιότητα στηρίζεται στην απροσδιοριστία των λανθανουσών δονήσεων. Έτσι, για παράδειγμα, σε μια μελωδία, ο ρυθμός γίνεται αισθητός καθώς η αντιληπτή ποιότητα αναλύεται σε επαναλαμβανόμενες και διαδοχικές ταλαντώσεις συνδεδεμένες με εσωτερική συνέχεια (σελ. 227). Είναι αξιοπρόσεκτο πώς μία ατομικού τύπου λογική καταλήγει να αποδίδει ένα φαινόμενο ρευστότητας.

Αν επιμεινουμε στην αριστοτελική θεωρία, θα πρέπει να παρατηρήσουμε μία θεωρητική αδυναμία στον τρόπο διαφοροποίησης των στιγμών μεταξύ τους. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να έχει υπόψη του ότι η σύλληψη μιας αναλογίας επί συνεχούς πεδίου είναι ο μόνος τρόπος διαφοροποίησης των στιγμών μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, το *τώρα* λειτουργεί με δύο τρόπους: ως μεσότητα, η οποία παραπέμπει στο κυρίως παρόν, και ως πέρασ, το οποίο προϋποθέτει τη σύλληψη μιας αναλογίας με αφετηρία το παρόν. Περαιτέρω πληροφορίες για το ζήτημα θα μπορέσουμε να παράσχουμε αφού εξετάσουμε τη λειτουργία της αίσθησης.

Γενικότερα η αποδοχή της οντολογικής και γνωσιολογικής εγκυρότητας του γίνεσθαι δρομολογεί μία σειρά από αναδιατάξεις και συμπεράσματα, όπως είναι, για παράδειγμα, η παραδοχή ότι τα πράγματα συλλαμβάνονται από τις αισθήσεις εν είδει διαφοροποιητι-

¹ Η κριτική περιλαμβάνεται στο μάθημα με τίτλο «*Λογική. Το ερώτημα για την αλήθεια.*» (ΧΕ 1925). Ο Χάιντεγκερ εστιάζει στην έννοια της *διάρκειας* ως ποιοτικής διαδοχής του βιωμένου χρόνου και επισημαίνει: «*Σε αυτότο σημείο ο Μπερξόν αγγίζει βέβαια τα όριά του, καθώς δεν μας λέει ούτε τι είναι ποσότητα ούτε τι είναι ποιότητα, δεν δίνει καμία θεμελιώδη ερμηνεία αυτών των δύο κατευθυντήριων μίτων, τους θέτει ως γνωστούς εκ προοιμίου και περιγράφει δυστυχώς τον ποιοτικό χρόνο, τη διάρκεια, με εικόνες, για την εννοιακή επεξεργασία των οποίων δεν γίνεται καθόλου λόγος.*» (HEIDEGGER [1976] (GA 21): 249-251 — παραθέτουμε τη μετάφραση της Γ. ΜΑΓΓΙΝΗ [2009]: 137.

κών κινήσεων (*διαφοραί*). Ήδη ο Αριστοτέλης έχει αποδεχθεί αυτήν τη συνέπεια στην γνωσιοθεωρία του. Εάν κανείς άρει την εμπιστοσύνη του στη σταθερότητα και την αυθυπαρξία της ουσίας, και παραδεχτεί ότι δεν υπάρχουν πράγματα αλλά μόνον μεταβολές, τότε θα συναρτήσει κάποια από τα χαρακτηριστικά της ουσίας με τη συντελούμενη μεταβολή, προχωρώντας έτσι προς την κατεύθυνση υποστασιοποίησης της διαφοράς. Όταν, για παράδειγμα, ο Μπερξόν παραδέχεται την ύπαρξη πεπερασμένων κινήσεων, αλλά όχι πραγμάτων, και όταν θεωρεί ότι τα πράγματα υπάρχουν μόνο για κάποια συνείδηση που τα συγκροτεί για χρηστικούς λόγους, κινείται ήδη προς την κατεύθυνση που αναφέραμε. Μας εισάγει ουσιαστικά στη φιλοσοφία της *διαφοράς*, επισημαίνοντας επίσης τον αναπάντεχο χαρακτήρα του γίγνεσθαι, την ανάδυση της απρόβλεπτης καινοτομίας. Θα αναφερθούμε περαιτέρω σ' αυτό το στοιχείο κατά την εξέταση της *δυναμικότητας*.

α⁴ Ο ψυχολογικός χρόνος

Ήδη παρατηρούμε ότι η αριστοτελική σκέψη διάνυσε σημαντικό μέρος του δρόμου που οδηγεί προς τη σύλληψη κάποιων θεμελιωδών χαρακτηριστικών της μπερξονικής *διάρκειας*, όπως είναι η συνέχεια και η διαδοχή. Απομένουν άλλα δύο, πολύ καθοριστικά βήματα, το ένα από τα οποία θα ήταν η εξ ολοκλήρου ανάθεση στην αντίληψη του έργου συγκρότησης της χρονικής συνείδησης. Προς αυτήν την κατεύθυνση φαίνεται να κινείται ο Αριστοτέλης, όταν θέτει το ερώτημα αν θα μπορούσε να υπάρξει χρόνος χωρίς την ύπαρξη μιας ψυχής η οποία θα αριθμήσει τη διάρκεια (ΦΑ, Δ' 14. 223a 16-29) — το ερώτημα τίθεται όμως εντελώς δοκιμαστικά, σαν μία εκκρεμής υπόθεση εργασίας. Κατ' επέκταση, τίθεται το ζήτημα αν ο χρόνος μπορεί να θεωρηθεί ως αισθητός, και μάλιστα αν μπορεί να αποδοθεί ως άμεσο δεδομένο της συνείδησης, στα πλαίσια τώρα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Πρόκειται για ζητήματα ιδιαίτερα σημαντικά, διότι από τις απαντήσεις που θα δοθούν θα εξαρτηθεί και η θεωρία της μνήμης, αν πρόκειται ή όχι να συνδεθεί αρμονικά με τις αναλύσεις των *Φυσικών*. Επιφυλασσόμαστε όμως να εξετάσουμε τις απορίες αυτές καθώς και τις απαντήσεις που επιδέχονται στο επόμενο μέρος της μελέτης μας.

Θυμίζουμε οσονούπω ότι ο Μπερξόν θεωρεί τη φύση της *διάρκειας* τέτοια ώστε να μπορεί να συλληφθεί και να αναγνωριστεί μόνον από μία συνείδηση. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει την πνευματική της φύση. Δεν θα λέγαμε ωστόσο ότι η *διάρκεια* αποτελεί καθαρά πνευματική ύπαρξη και άρα εμπίπτει πλήρως στην κατηγορία των ψυχολογικών εννοιών. Θα λέγαμε καλύτερα ότι η εμμενής πνευματικότητα των ζωντανών πλασμάτων εξελίχθηκε έτσι ώστε να μπορεί με διάφορους τρόπους να έρχεται σε επαφή με το απόλυτο, τόσο με την ύλη όσο και με τις διάφορων ειδών *διάρκειες* που συνθέτουν τον κόσμο. Στη *Δημιουργική εξέλιξη* ο φιλόσοφος δοκιμάζει να προχωρήσει ακόμη πιο μακριά από τον υποκειμενισμό, ανιχνεύοντας τη μεγάλη ζωτική *διάρκεια*, αυτήν που αποκαλεί *ζωτική ορμή* (*élan vital*).

Απομένει, τέλος, άλλο ένα σημαντικό βήμα, όπως παρατηρήσαμε, το οποίο δε συντελείται πλήρως από τον Σταγειρίτη: είναι η θεώρηση της χρονικότητας ως αδιαίρετης — η θεμελιωδέστερη ίσως σύλληψη της μπερξονικής φιλοσοφίας. Θα την εξετάσουμε στα πλαίσια της θεώρησης του *ώρα*.

β) Η συνείδηση του «τώρα» και ο συμπαντικός χρόνος

Ο παραλληλισμός των δύο σημαντικών προσεγγίσεων της χρονικότητας, τις οποίες εξετάζουμε, δεν μπορεί να ολοκληρωθεί αν δεν επισημάνουμε τις θέσεις που αφορούν στο *παρόν*, καθώς και στη δυνατότητα παράθεσης ταυτοχρονικών αναφορών στην προοπτική του χρόνου. Και τούτο διότι η δυνατότητα συγχρονισμού κινήσεων ή πράξεων, όχι μόνο στα στενά πλαίσια του παρόντος αλλά και στην ευρύτερη προοπτική του χρόνου, αποτελεί ζωτικής σημασίας λειτουργία τόσο για τα ανθρώπινα όντα όσο και για πολλά είδη του ζωικού βασιλείου.

Αν ξεκινήσουμε από τις θέσεις του Γάλλου φιλοσόφου, θα πρέπει να προτάξουμε τη βασική θέση της μπερξονικής φιλοσοφίας ότι *δεν νοείται διάρκεια χωρίς συνείδηση*, διότι η χρονικότητα παράγεται από τη *συνέχεια* της εσώτερης ζωής μας.¹ Είδαμε επίσης ότι, κατά παράδοξο τρόπο, ο Μπερξόν παραδέχεται ως έγκυρη την υπόθεση ενός *κοσμικού* ή *συμπαντικού χρόνου*, δηλαδή την ιδέα μιας διαπροσωπικής χρονικότητας, η οποία υπερβαίνει τους ρυθμούς και τα όρια της άμεσης εμπειρίας μας. Στην έννοια αυτή καταλήγει θεωρώντας ότι διαμέσου του σώματος αναπτύσσεται ένα αντιληπτικό πεδίο διάρκειας, το οποίο συμπίπτει εν μέρει με αντιληπτικά δεδομένα παρεμφερών συνειδήσεων.² Δεν χρειάζεται εδώ να προχωρήσουμε σε παραπέρα λεπτομέρειες και στην αντιπαράθεση με τις νεότερες φυσικές θεωρίες. Αρκεί να επισημάνουμε ότι και ο υποτιθέμενος *κοσμικός χρόνος* θα πρέπει να εννοηθεί εξίσου αδιαίρετος όπως και η καθαρή διάρκεια (*DSi*, 48).

Το σχήμα που φαίνεται να έχει κατά νου ο φιλόσοφος έχει ως εξής: Ο πρωταρχικός χρόνος θα είναι η *καθαρή* ή *πραγματική* διάρκεια (*durée pure* ή *réelle*), η οποία δίνεται ως αδιαίρετη κινητική μορφή. Ακόμη και αν θεωρηθεί η διάρκεια ως αναγόμενη στο σύμπαν, δεν θα πάψει να διατηρεί τα χαρακτηριστικά της *συνέχειας* και της *αδιαιρετότητας*. Ο χρόνος ωστόσο που χρησιμοποιούμε ως κοινή έννοια προκύπτει μέσα από συμβολικές διεργασίες, όπως είπαμε, οι οποίες εισάγουν χωρικές ιδιότητες στη διάρκεια, νοθεύοντάς τη. Τέτοιου είδους θα είναι κατ' εξειδίκευση και ο *φυσικός χρόνος*, ο οποίος διατίθεται για μέτρηση, πράγμα που σημαίνει ότι επιτρέπει τη διαίρεσή του, τη σύγκριση χρονικών διαστημάτων και τη συμπάρθεση περιόδων. Στα πλαίσια του τελευταίου εφαρμόζεται και η διάκριση *πραγματικού* και *φανταστικού χρόνου*, με τον πρώτο να αρμόζει στην πραγματικότητα και να συνεργάζεται με την αντίληψη, ενώ ο δεύτερος αποτελεί μια επινόηση μαθηματικού τύπου (π.χ. ο διεσταλμένος χρόνος της Σχετικότητας).

Εκείνο που περισσότερο μας ενδιαφέρει είναι ο τρόπος που η παραπάνω προσέγγιση σχετίζεται και με την έννοια του *τώρα*. Αν θελήσουμε να θεωρήσουμε το *τώρα* καθαυτό, θα

¹ Για το μέρος της θεωρίας που αφορά τον Μπερξόν δες πιο αναλυτικά κεφάλαιο Α3.2.2. της παρούσας μελέτης.

² Στην «P» ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι η *ενόραση* μας τοποθετεί άμεσα εντός της συνείδησης, ώστε γι' αυτόν τον λόγο θα πρέπει να προκύπτουν τα φαινόμενα «*ψυχολογικής ενδώσωσης*» (*endosmose psychologique*), όπως η προκαταρκτική συμπάθεια ή αντιπάθεια (BERGSON [1934]: 28). Οι συνειδήσεις, επομένως, δεν είναι τόσο ευδιάκριτα διαχωρισμένες όσο τα σώματα.

προβούμε σε μια τεχνητή ενέργεια μηδενισμού της *διάρκειας*, η οποία καταλήγει στη θεώρηση της καθαρά χωρικής παράστασης των θέσεων που καταλαμβάνουν τα πράγματα. Αν εξετάσουμε αναλυτικότερα το εν λόγω διάβημα, θα διαπιστώσουμε ότι προβαίνουμε σε δύο τύπου νοητικές ενέργειες: *α)* αφενός εφαρμόζουμε τη διαδικασία της *στένωσης* του παρόντος, προκειμένου να αποκλείσουμε διαφοροποιητικά αισθήματα ή σκέψεις που αφορούν παρωχημένα ή επικείμενα βιώματα, ώστε να επικεντρωθούμε στην επικαιρότητα της καθαρά αντιληπτικής λειτουργίας· *β)* σε δεύτερη φάση προσπαθούμε να συγκρατήσουμε από την αντιληπτική λειτουργία μονάχα τη χωρική ποσότητα, δηλαδή να θεωρήσουμε αποκλειστικά την *έκταση* που φανερώνεται στην όρασή μας — και σε καμμία άλλη αίσθηση, ειρήσθω εν παρόδω —, μηδενίζοντας την ποσότητα που παράγεται από τη συσσώρευση της κινητικότητας. Έτσι καταλήγουμε να ταυτίσουμε το *τώρα* με τη *στιγμή*, δηλαδή την άδεια από κίνηση και διαφορά άρση του γίνεσθαι. Με βάση την καθαρά τεχνητή παραγωγή της *στιγμής* και τον επίσης καθαρά ποσοτικό προσδιορισμό της, υποθέτουμε ότι θα πρέπει να καταχωρίσουμε τη συγκεκριμένη έννοια ανάμεσα στα σύμβολα εκείνα που χειρίζεται ο συμβολικός ή μαθηματικός χρόνος.¹

Μέσα από τέτοιου είδους αφαιρετικές διαδικασίες τείνουμε να συλλάβουμε τις σχέσεις των πραγμάτων προβαλλόμενες στην παράσταση της χωρικότητας, μιας χωρικότητας η οποία εκτείνεται εμπειρικά όσο και το πεδίο της αντίληψής μας, δυνητικά όμως μπορεί να επεκταθεί απεριόριστα. Παράγουμε δηλαδή, κατά μία έννοια, την ιδέα της *ταυτοχρονίας* παρασταίνοντας νοητικά μια γενική παύση της διάρκειας. Εύλογα λοιπόν στα *Άμεσα δεδομένα* η *ταυτοχρονία* παρουσιάζεται σαν μια τομή ανάμεσα στο δίπολο που συνιστά ο *χώρος* και η *συμβολική παράσταση της διάρκειας*, δηλαδή ο *χρόνος* (*DI*, 151). Θα πρέπει ωστόσο να παρατηρηθεί ότι η ταυτοχρονία δεν έχει νόημα, αν δεν προβάλλεται ταυτόχρονα πάνω στο *συνεχές της διάρκειας* — ή, εν πάση περιπτώσει, πάνω στο συνεχές του συμβολικού χρόνου. Διότι μπορεί σ' αυτή την περίπτωση να έχουμε παύση της εξέλιξης, ωστόσο δεν έχουμε απόλυτο μηδενισμό του χρόνου: θα πρέπει να εντοπίσουμε ένα *τώρα* στον ορίζοντα της χρονικής προοπτικής, μέσα στη διάταξη των διαφοροποιήσεων. Επομένως η *ταυτοχρονία* υπερβαίνει κατ' ουσίαν την έννοια της *στιγμής*, επιμένοντας κυρίως στην *α)* αφαιρετική διαδικασία, από τις δύο που αναφέραμε προηγουμένως, και ανασυγκροτώντας τη νοητικά κατά βούληση. Γι' αυτόν τον λόγο η *ταυτοχρονία* ορίστηκε από τον Μπερξόν ως *η δυνατό-*

¹ Αυτός είναι περίπου και ο τρόπος που ο Έγκελος προσδιορίζει το *τώρα*, εκκινώντας από την ανάλυση του *χώρου* ως «*αμεσολάβητης αδιαφορίας του εκτός-εαυτού-Είναι της φύσης*» (*Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών*, μέρος Β': *Φιλοσοφία της φύσης*). Τουτέστιν ο *χώρος* είναι η αφηρημένη πολλαπλότητα των μέσα του διαφοροποιήσιμων *σημείων*. Οπότε, όταν το *σημείο* διαφοροποιήσει κάτι μες στον *χώρο*, γίνεται *άρνηση της άρνησης* και «*υπεραίρεται*» έναντι των υπολοίπων σημείων, χωρίς να καταργεί τον *χώρο*. Η αρνητικότητα αυτή, που αναπτύσσει τους προσδιορισμούς της εντός του *χώρου* αλλά διακρίνεται τιθέμενη δι' εαυτήν, είναι *χρόνος* (*Εγκυκλοπαίδεια*, §257). Το σχετικό χωρίο επισημαίνεται από τον Μ. HEIDEGGER [1927] 2: §82, σελ. 692 κ.εξ., ο οποίος διαπιστώνει ότι με αυτήν τη λογική «*το τώρα παραμένει ισοπεδωμένο κι επικαλυμμένο, ώστε να μπορεί να εποπτεύεται ως κάτι παρευρισκόμενο, έστω και αν "ιδεατά" παρευρισκόμενο.*» Ο Χάιντεγκερ ανακαλύπτει και παλαιότερες συνάψεις ανάμεσα στην αριστοτελική και την εγγελιανή θεωρία του χρόνου, ώστε να μιλά για «*αποφασιστική εισβολή της αριστοτελικής Οντολογίας και Λογικής*» στην περίοδο ανάμεσα στον Καντ και τον Έγκελο (ό.π., σελ. 697, σημ. 1). Στο ίδιο κείμενο παρατίθεται και η συγκριτική αναφορά στον Μπερξόν, με την επισήμανση ότι ο Γάλλος φιλόσοφος αντιστρέφει τον Έγκελο και αναγορεύει τον *χρόνο* σε *χώρο*. Για τον Χάιντεγκερ, και οι δύο θεωρίες εντάσσονται στην αριστοτελική παράδοση.

τητα δύο ή περισσότερων γεγονότων να περιληφθούν σε μία ενιαία και στιγμιαία αντίληψη (DSi, 43). Και γι' αυτόν τον λόγο, εφόσον παραδεχθεί τη δυνατότητα σύλληψης ενός συμπαντικού χρόνου, θα πρέπει να υποθέσει τη δυνατότητα μιας συμπαντικής συνείδησης, όπως αναφέραμε κατά την αντιπαράθεση με τη θεωρία του Αϊνστάιν (A3.2.2.α).

Το συμπέρασμα είναι ότι ουσιαστική βάση για την αποδοχή του συγχρονισμού των φαινομένων μπορεί να υπάρξει μόνο μέσω του αντιληπτικού ενεργήματος: μόνο τα αντικείμενα της αντίληψης δύνανται να θεωρηθούν ταυτόχρονα — και αυτό στο μέτρο που μετέχουν στην ίδια παροντική αλληλουχία ενεργημάτων, δηλαδή στην ίδια χρονική *συνέχεια*. Γι' αυτό η *στιγμή* δεν είναι απαραίτητη προκειμένου να τεθεί το θεμελιώδες νόημα της ταυτοχρονίας ως *τ α υ τ ο χ ρ ο ν ί α ρ ε υ σ τ ώ ν*. Αυτός ο βασικός τύπος *ταυτοχρονίας* δεν προϋποθέτει τη στιγμιακή θεώρηση αλλά εκδηλώνεται κυρίως ως *συνέχεια της διάρκειας*: συνέχεια της εσωτερικής ζωής της συνείδησης ή συνέχεια μιας ηθελημένης κίνησης ή συνέχεια μιας οποιασδήποτε (εξωτερικής) κίνησης (DSi, 53). Το δεύτερο είδος *ταυτοχρονίας* είναι εκείνο που περιλαμβάνει τη θεώρηση της *στιγμής* και αναγνωρίζεται με βάση τη στιγμιακή αναφορά. Όστε η *ταυτοχρονία* λειτουργεί ως ένας ποσοτικός όρος σύνδεσης, προσφέροντας τη δυνατότητα μέτρησης εκεί που είναι χρηστικά απαραίτητη: «μετρώ τον χρόνο» σημαίνει ουσιαστικά ότι μετρώ ταυτοχρονίες (DSi, 56-57).

Γιατί άραγε τίθεται η δήλωση της εκάστοτε απλής αίσθησης ως απόλυτο κριτήριο χρονικότητας για κάθε αντιληπτικό πεδίο, για κάθε παρατηρητή και για κάθε διάρκεια ξεχωριστά; Θα απαντούσαμε λέγοντας ότι η ίδια η συνείδηση συγκροτείται ως διάρκεια στο μέτρο που είναι προορισμένη να εσωτερικεύει τη φυσική διάρκεια, στο μέτρο δηλαδή που εντάσσεται σ' αυτήν και αναγνωρίζει εκεί την εκδήλωση του απόλυτου. Κάθε συνείδηση επομένως διαθέτει εκ γενετής την τάση να οικειοποιείται το απόλυτο και αυτή είναι μια διεργασία που συντελείται καταρχάς μέσω της αντίληψης. Έτσι συναντάμε και πάλι την αρχή του εμπειρισμού, στο σημείο εκείνο όπου πρέπει η αντίληψη να αφοσιωθεί στο γίνεσθαι του κόσμου, παρασύροντας το σώμα σε δράση. Γι' αυτό η χρονικά συγκροτημένη συνείδηση καλείται πάντα, κάθε φορά που ξυπνάμε, να λάβει γνώση καταρχάς του *τώρα* και κατά δεύτερο λόγο να διακρίνει για ποιο *τώρα* πρόκειται.

*

* *

Όταν στα *Φυσικά* ο Αριστοτέλης αναλύει από την πλευρά του τον χρόνο καταλήγει σ' αυτή την έννοια του *τώρα*, την οποία έχει τη σοφία να μην την προσδιορίσει ως χρονική μονάδα, δηλαδή ως αυτό που εμείς θα αποκαλούσαμε *στιγμή* — ως ένα ακόμη αμερές στοιχείο —, αλλά ως χρονική δομή συνέχειας και ασυνέχειας, ως μεσότητα. Παρατηρήσαμε όμως την έλλειψη μιας συνείδησης η οποία θα αναγνωρίσει το έσχατο *τώρα* μέσα στη συνεχή παράσταση του χρόνου. Η εννοιολογική μεν, και ωστόσο ρεαλιστική προσέγγιση του Σταγειρίτη στα *Φυσικά* μας οδηγεί να δούμε καταρχάς ως δείκτη χρονικό όχι τη συνείδηση αλλά το ίδιο το σώμα θεωρούμενο ως *κινητό*, το οποίο περιγράφεται τότε ως το *πρότερον* και *ύστερον* εν κινήσει. Δηλαδή, με άλλα λόγια, την καθαρή κινητικότητα εν τη γενέσει της

και σε αδιάσπαστη εξέλιξη, όχι όμως και το σύνολο της κίνησης. Το σημείο αυτό φαίνεται καθαρά όταν ο φιλόσοφος θέτει το ζήτημα της ύπαρξης του χρόνου σε περίπτωση ανυπαρξίας μιας συνείδησης που θα αριθμήσει την κίνηση (ΦΑ, Δ' 14. 223a 16-29). Καταλήγει τότε στην υπόθεση ότι θα μπορούσε να υπάρχει αυτό που αποτελεί την οντολογική προϋπόθεση του χρόνου («*ὅ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος*»), εφόσον μπορεί να υπάρχει και κίνηση χωρίς ψυχή. Αυτή η οντολογική προϋπόθεση είναι το *πρότερον* και *ύστερον* στην κίνηση, η αριθμητική όψη των οποίων είναι εντέλει ο χρόνος.

Όπως όμως πράττει και ο Μπερξόν, αναζητώντας μία πηγή ευρύτερης χρονικής συνείδησης για να καταστήσει σύμμετρες τις επιμέρους διάρκειες, έτσι κι εμείς ωθούμαστε να αναζητήσουμε μια απώτερη πηγή χρονικότητας. Ο ίδιος ο Μπερξόν μας οδηγεί να δούμε ότι η απώτερη πηγή κινητικότητας στο αριστοτελικό σύμπαν δεν είναι άλλη από το «*πρώτον κινούν*», δηλαδή τον θεϊκό νου, ο οποίος θέτει το σύμπαν σε κίνηση και κατά συνέπεια «*κινεί τὸν ἄπειρον χρόνον*», όντας ο ίδιος αμερής και αδιαίρετος (ΜΦ, Λ' 7. 1073a 5-8). Εφόσον αυτό το υπέρτατο ον περιγράφεται ως «*νόησις νοήσεως*» (ΜΦ, Λ' 7. 1074b 34), ορίστε που καταλήγουμε σε ένα είδος κοσμικής νόησης, την οποία ο Μπερξόν ερμηνεύει μέσα από τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, δηλαδή ως νόηση που έχει ως αντικείμενο τον εαυτό της (BERGSON [1904]: 56). Κατά την «πτώση» της ή τη διάχυσή της στα κατώτερα επίπεδα του κόσμου, η κοσμική ή «θεία» νόηση εμφανίζεται ως *συνείδηση* και γεννά τον χρόνο προκαλώντας κίνηση της ψυχής και των σωμάτων (ό.π.). Οδηγούμαστε έτσι να προβούμε στο συμπέρασμα ότι, όπως η κοσμική νόηση βρίσκεται εκτός χρόνου, σε ένα αιώνιο παρόν, κατά παράλληλο τρόπο και η συνείδηση θα συγκροτεί τον χρόνο μέσα από το «*ὅ ποτε ὄν*» του χρόνου.

Σ' όλη αυτήν την περιγραφή ο Μπερξόν θα παρατηρήσει δυσλειτουργίες, στο μέτρο που θα πρέπει να εξηγηθεί ο κόσμος και η ζωή ως ενιαίο και πολυσχιδές φαινόμενο, μέσα από ένα σχήμα διαχωρισμού της υπέρτατης νόησης από την κίνηση καθαυτή. Το τελικό ζητούμενο όμως είναι να συμπέσει η κίνηση με τη συνείδηση, διότι κατά τον Μπερξόν μόνον έτσι γεφυρώνεται το χάσμα της μεταβαλλόμενης ύπαρξης με την ίδια την κατανόσή της: όταν ξεκινήσουμε από την αρχή ότι και τα δύο αποτελούνται από το ίδιο υλικό, τη *χρονικότητα*. Γι' αυτό, πάνω απ' όλα, η φιλοσοφία του Μπερξόν μας διδάσκει πόσο παρεξηγημένη αλλά και πόσο κεφαλαιώδης είναι η έννοια του χρόνου, όχι ως μαθηματικό μέγεθος αλλά ως απροσμέτρητη ουσία της ανθρώπινης συνείδησης.

Με βάση λοιπόν όσα ειπώθηκαν προσυπογράφουμε πλήρως στην παλιά παρατήρηση του Χάιντεγгер, ότι «*η μπερξονική αντίληψη περί χρόνου έχει ολοφάνερα προκύψει από ερμηνεία της αριστοτελικής πραγματείας Περί χρόνου*» (M. HEIDEGGER [1927] 2: 697, σημ. 1). Θα θεωρούσαμε μάλιστα ότι έχει προκύψει από συνολική ερμηνεία της αριστοτελικής μεταφυσικής, την οποία επιδιώκει να επαναδιατυπώσει υπό το πρίσμα της *διάρκειας*. Ελπίζουμε μέχρις αυτό το σημείο οι καταβολές και οι αποκλίσεις να έγιναν φανερές. Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να ερμηνεύσουμε την ψυχολογική πλευρά της χρονικότητας στην αριστοτελική σκέψη, προωθώντας περαιτέρω το διάλογο μεταξύ των δύο στοχαστών — ελπίζουμε προς όφελος και των δύο φιλοσοφιών.

ΜΕΡΟΣ Γ'

Ο δυνητικός χρόνος και η ψυχή

MACBETH

*Cure her of that:
Canst thou not minister to a mind diseas'd,
Pluck from the memory a rooted sorrow,
Raze out the written troubles of the brain,
And with some sweet oblivious antidote
Cleanser the stuff'd bosom of that perilous stuff,
Which weighs upon the heart?*

(W. Shakespeare, [*Macbeth*], Act V, scene III, vs 39-45)

*Μνήμη που με πονάς
μην είσαι εσύ η αίσθηση όπου στα δυο με σχίζει
λέω μην του μειόκαινου η καταβολή
το βιος που μου αφήσανε μέσα στα κόκαλα
οι αιώνες, κι είναι μες στους εσπερινούς
που εντός μου η πλημμύρα ανεβαίνει τόση.*

(Έκτωρ Κακναβάτος, [*Ωρα δειλινή*])

Γ1. Οι τρόποι της χρονικής δυνατότητας κατά τον Αριστοτέλη και τον Μπερξόν

Στόχος μας σ' αυτό το επόμενο στάδιο της έρευνας είναι να ανιχνεύσουμε τους διάφορους *τρόπους της ύπαρξης* (modalities) του χρόνου στην αριστοτελική και την μπερξονική φιλοσοφία, τους τρόπους δηλαδή με τους οποίους δηλώνεται εμφανώς ή παραμένει σε διάθεση ή, ακόμη, μόλις που υποφώσκει ο *χρόνος* κατά τη συνάντησή μας με διάφορες πτυχές της πραγματικότητας, γενικότερα στο φυσικό και ειδικότερα στο ψυχικό πεδίο. Πρόκειται, κατά κάποιον τρόπο, για ένα είδος αναζήτησης των «χαμένων» όψεων του χρόνου, η οποία θα διεξαχθεί υπό φιλοσοφικούς όρους. Η προσέγγισή μας θα βασιστεί στα κύρια σημεία της ερμηνείας που σχεδιάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο της εργασίας μας, τα οποία θα μπορούσαν να συνοψιστούν ως εξής, όσον αφορά τον Αριστοτέλη:

Υποστηρίξαμε ότι η αριστοτελική θεωρία του χρόνου είναι δομημένη με άξονα την αρχή των ισομορφικών αλληλουχιών που υφίστανται ανάμεσα στο *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*. Από τη θεμελιώδη αυτή παραδοχή προκύπτει ότι η ιδιότητα της *συνέχειας* — η οποία νοείται από τον Αριστοτέλη ως ανεξάντλητη δυνατότητα θεώρησης επιμέρους στοιχείων εντός των ορίων ενός δεδομένου μεγέθους — πηγάζει οντολογικά από το πεπερασμένο *μέγεθος* και επιβάλλεται νομοτελειακά στην *κίνηση* και στον *χρόνο*. Με τη συγκεκριμένη ανάλυση, λοιπόν, αφενός επεκτείνεται ουσιαστικά η έννοια του *συνεχούς ποσοτικού μεγέθους* στις κινητικές και χρονικές μεταβολές και αφετέρου διευρύνεται αντίστοιχα η έννοια της σύμμορφης δυνατότητας επιμερισμού, ώστε να συμπεριλάβει και τον χρόνο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, και παρά τις αδυναμίες της, η ισομορφική θεώρηση επιτυγχάνει να αποκαταστήσει και να ενοποιήσει θεωρητικά σε σημαντικό βαθμό το πεδίο των φυσικών φαινομένων, ενώ ταυτόχρονα αποδίδει σύμφυτες ιδιότητες συμμετρίας στα κινητικά και χρονικά φαινόμενα.

Όσον αφορά ειδικότερα τον *χρόνο*, το δόγμα της ισομορφικής σχέσης ανάμεσα στον *χρόνο* και την *κίνηση* επιτρέπει στον Αριστοτέλη να περιγράψει τον χρόνο ως εγγενές **πάθος** ή **έξη** της συντελούμενης κίνησης, ανάγοντάς τον έτσι σε φυσικό γεγονός ή φαινόμενο. Μια τέτοια περιγραφή καθιστά περισσότερο θεμελιωμένη οντολογικά την ύπαρξη του *χρόνου* και μας προσφέρει τη θεωρητική βάση για να δεχθούμε ότι τόσο η *κίνηση* όσο και ο *χρόνος* αποτελούν φαινόμενα συγγενή, παρότι φευγαλέα, της φύσης, καθώς παραχωρούν το πλείστο της ύπαρξής τους στην ήδη συντελεσμένη ή την ηρτημένη και επικείμενη *δυναμικότητα*, δηλαδή, με όρους χρονισμού, στο παρελθόν και το μέλλον.

Η συγκεκριμένη θεώρηση επομένως προσφέρει και ένα πρόσθετο, πολύ ενδιαφέρον πλεονέκτημα. Πέρα από την ενοποίηση και τη συμμετρία που επιτυγχάνει στο φυσικό πεδίο, κατορθώνει να αποφύγει τη συρρίκνωση του κινητικού και του χρονικού φαινομένου στο

στιγμιαίο *παρόν*, επιλογή που θα οδηγούσε στον *παροντισμό* και, αναπόφευκτα, στον γνωσι-οθεωρητικό φαινομεναλισμό. Αντίθετα, μέσα από την ανάλυση της θεμελιώδους δομής του *τώρα* ως μεσότητας, αναδύεται η δυνατότητα θεώρησης *μερών* στην κίνηση και τον χρόνο, ενώ παράλληλα ενισχύεται η ιδέα ότι η *κίνηση* και ο *χρόνος* δεν εξαντλούνται στη στιγμιαία μορφή της παρουσίας τους ως αιχμή της επικαιρότητας αλλά μπορεί να υπάρχουν και να λέγονται *πολλαχώς*, τόσο ως φυσικά μεγέθη — δηλαδή ως συνεχείς ποσότητες — όσο και ως μετρήσιμα μεγέθη — δηλαδή ως αριθμητικές ποσότητες. Επιγραμματικά λοιπόν θα λέγαμε το εξής: η αριστοτελική θεώρηση του *τώρα* δεν μπορεί να σταθεί δίχως μια συμπληρωματική θεώρηση, η οποία θα καθιστά εύλογη τη *δυνητική* ύπαρξη του χρόνου, κυρίως με βάση την ιδιότητα της *συνέχειας* που τον χαρακτηρίζει ως ισομορφικό μέγεθος. Αυτές πιστεύουμε ότι θα πρέπει να είναι, κατά τον Σταγειρίτη, οι αρχικές θεωρητικές παραδοχές που επιτρέπουν στα κινητικά και χρονικά φαινόμενα να επισημανθούν και να κατανοηθούν με αξιώσεις πληρότητας.

Κατ' επέκταση της παραπάνω ερμηνευτικής προοπτικής έχει υποστηριχθεί ότι οι αριστοτελικές αναλύσεις για το ζήτημα του χρόνου βασίζονται εντέλει στην προϋπόθεση της **ψυχής**, διότι απαιτείται καταρχάς μια ψυχή που θα αναγνωρίσει και θα συγκροτήσει το χρόνο εσωτερικά, για να τον προβάλει έπειτα στον φυσικό κόσμο, στις μεταβαλλόμενες οντότητες. Όστε οδεύοντας από την πλέον εφήμερη έως την πλέον διαρκή μεταβολή, αναγόμεστε τελικά στην υπερκόσμια νόηση, την *νόησιν νοήσεως* της πρώτης ουράνιας σφαίρας, από τη διάρκεια της οποίας παράγεται ο κοσμικός χρόνος.¹ Ουσιαστικά δηλαδή η εν λόγω ερμηνεία τοποθετεί την προέλευση και τη γέννηση του φυσικού και κοσμικού χρόνου στη συνείδηση της *διάρκειας*. Η τοποθέτηση κρίνεται σημαίνουσα, διότι αυτό που προτείνει είναι ότι, παρά τον φυσικό χαρακτήρα της προσέγγισης και την προσπάθεια αντικειμενικής θεμελίωσης του χρόνου που περιγράφεται στο Δ' βιβλίο των *Φυσικών*, η αφετηρία της αριστοτελικής χρονικής ανάλυσης ουσιαστικά ταυτίζεται με εκείνη των φιλοσοφικών θεωρήσεων του εσωτερικού ή ψυχικού χρόνου, όπως είναι, για παράδειγμα, οι θεωρήσεις του Πλωτίνου, του Αυγουστίνου, εντέλει και του Μπερξόν.² Το ριζικά διαφοροποιό στοιχείο της αριστοτελικής θεωρίας θα έγκειται στο γεγονός ότι το πέρασμα από το αισθητό στο νοητό, από το βίωμα στη λογική σύλληψη, διεξάγεται διαμέσου της δομής *πρότερου-ύστερου* και ιδίως διαμέσου του αριθμού.

Από την πλευρά μας θα είμαστε περισσότερο επιφυλακτικοί απέναντι σ' αυτού του είδους την ερμηνεία, η οποία φαίνεται να προωθεί την ανάλυση σε σημεία όπου οι πηγές μας και η ιστορική μαρτυρία δεν μας καλύπτουν με σαφήνεια. Συνάδοντας με το πνεύμα των μαθημάτων του Μπερξόν για την αριστοτελική θεωρία, το 1904, θα τηρούσαμε τις επιφυλάξεις μας για το κατά πόσον μπορούμε να αναγνωρίσουμε στην *νόησιν νοήσεως* ρόλο παρόμοιο με αυτόν της συνείδησης. Η οντότητα αυτή για τον Αριστοτέλη βρίσκεται εκτός των ορίων της ψυχής, άρα και εκτός χρόνου, ωστόσο παράγει τον χρόνο στους κατώτερους ου-

¹ Πρόκειται για την ερμηνεία που διατύπωσε κυρίως ο π. Α.-J. FESTUGIÈRE [1934], ο οποίος με τη σειρά του βασίζεται σε ερμηνευτικές προσεγγίσεις του Θωμά Ακινάτη. Η θεολογία του Αριστοτέλη και η σύλληψη του θεού ως υπέρτατης σκέψης βρίσκεται κυρίως στο βιβλίο Λ' των *ΜΦ*.

² Δες J.-M. DUBOIS [1967]: 115-120. Στο σύνολό της η μελέτη του Ντυμπούα εξερευνά αυτή την προοπτική.

ρανούς, στο μέτρο που προκαλεί την αέναη κινητοποίησή τους. Γι' αυτό ο Μπερξόν, όπως είδαμε στα μαθήματά του, μίλησε για *παράλληλισμό* αναφερόμενος από τη μια πλευρά στη νοητική και από την άλλη στη φυσική ή την ψυχική τάξη πραγμάτων. Κατά τη γνώμη μας, το μεγαλύτερο επίτευγμα του Αριστοτέλη υπήρξε η προσπάθεια εξήγησης της οντολογικής εξάρτησης του χρόνου από οποιαδήποτε μορφή μεταβολής. Αληθεύει βέβαια ότι η σύνδεση του *χρόνου* με τον *αριθμό* φαίνεται να προϋποθέτει, και ίσως με επιτακτικό τρόπο, την παρουσία της ψυχής. Με αυτή τη λογική ωστόσο θα καταλήξουμε να πούμε ότι ολόκληρο το αριστοτελικό σύμπαν προϋποθέτει την ύπαρξη της ψυχής, εφόσον είναι και νοητό και αισθητό. Πρόκειται μάλλον γι' αυτήν την όψη της αρχαίας σκέψης στην οποία ο Μπερξόν διέβλεπε ότι δεν υπάρχουν αποκλειστικές οριοθετήσεις και απόλυτες διακρίσεις ανάμεσα στο έμψυχο και το άψυχο, την ψυχή και το σώμα. Θα προσπαθήσουμε ωστόσο από την πλευρά μας να υποβάλουμε εκ νέου σε βάσανο τη συγκεκριμένη ερμηνεία, ώστε να διαπιστώσουμε υπό ποιους όρους μπορεί να υποστηριχθεί και αν διατηρεί ακόμη έως σήμερα κάποια σφριγηλά στοιχεία.

*
* * *

Επομένως, με αφετηρία τις προηγούμενες προκαταρκτικές παρατηρήσεις, που αφορούν γενικότερα το πεδίο της *αριστοτελικής φιλοσοφίας*, θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να ανιχνεύσουμε τη σχέση που μπορεί να υπάρχει ανάμεσα στο φαινόμενο του *χρόνου* και την *ψυχή*, μελέτη που απαιτείται για μια ολοκληρωμένη θεώρηση του *χρόνου* από τη σκοπιά του *φυσικού φιλοσόφου*, όπως τουλάχιστο αντιλαμβάνεται το έργο του τελευταίου η αριστοτελική φιλοσοφία. Και αυτό διότι, πρώτ' απ' όλα, και η *ψυχή* αποτελεί στοιχείο της *φύσης*, της ουσίας δηλαδή που χαρακτηρίζεται από το αδιάκοπο γίνεσθαι.¹ Κατά δεύτερο λόγο, όπως διαφαίνεται κυρίως μέσα από την ανάλυση της θεωρίας του *τώρα*, η συμβολή της ψυχής θα κριθεί απαραίτητη προκειμένου να αναδειχθεί η *διαφορετικότητα* του *τώρα*, να *οριστεί* ο χρόνος και μέσα από αυτή τη διαδικασία να διακριθούν τα μέρη του.²

Και η ψυχολογική έρευνα επομένως εγγράφεται στο πεδίο της φυσικής φιλοσοφίας, κατά τον Αριστοτέλη. Ειδικότερα εξάλλου, στο μέτρο που διαπιστώνονται «*έργα*» (βλέπε: λειτουργίες) τα οποία διεκπεραιώνονται από κοινού από την ψυχή και το σώμα, ο φυσικός οφείλει επίσης να μελετήσει τα σύνθετα ψυχο-σωματικά φαινόμενα.³ Υπό αυτούς ακριβώς

¹ Η σχετική συζήτηση καταγράφεται στην πιο εκτεταμένη της μορφή στο Α' βιβλίο της πραγματείας *Περί ψυχής* και κυρίως στις παραγράφους 402b 16 - 403b 19. Σύμφωνα με τα εκεί λεγόμενα, η μελέτη της ψυχής πέρα από το ότι συμβάλλει σημαντικά στη γνώση της αλήθειας, αποτελεί ειδικότερα μέρος της γνώσης μας για τη *φύση*: «*μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν* [ενν. *συμβάλλεσθαι*, 402a 6]». Η μελέτη της ψυχής τοποθετείται έτσι εξ αρχής στα πλαίσια της φυσικής φιλοσοφίας, καθώς η γνώση της αφορά ένα μέρος της φύσης και επιπλέον μας επιτρέπει να γνωρίσουμε περισσότερο τη *φύση* στο σύνολό της.

² Δες τον σχετικό προβληματισμό που αναπτύσσεται στην ενότητα ΦΑ, Δ' 10. 218a 3-30, καθώς και τις σκέψεις που διατυπώθηκαν στην ενότητα Β3.3.5 γ).

³ Αντιπροσωπευτικά δείγματα αυτού του είδους των μελετών αποτελούν τα κείμενα που ομαδοποιήθηκαν από τους εκδότες κάτω από τον γενικό τίτλο «*Μικρά φυσικά*», ομάδα στην οποία συμπεριλαμ-

τους όρους αναλύεται από τον Αριστοτέλη και το φαινόμενο της *μνήμης*, δεδομένου ότι θεωρείται ως ψυχοσωματικό φαινόμενο, το οποίο εκδηλώνεται ως *πάθος* ή *έξη* που υφίσταται κάθε παρωχημένο αντιληπτικό ενέργημα με την πάροδο του χρόνου. Έχοντας λοιπόν υπόψη γενικότερα την υπαγωγή της ψυχικής ανάλυσης στα πλαίσια της φυσικής φιλοσοφίας, θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να εξετάσουμε πιο αναλυτικά τις δυνατότητες που εκδηλώνονται για τη φυσική και την ψυχική χρονικότητα.

Γ1.1 Κατευθυντήριες απορίες

Προς το τέλος της ανάλυσης του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* (223a 16-29), υπάρχει ένα περιβόητο χωρίο στο οποίο ο Αριστοτέλης θέτει ταυτόχρονα δύο ζητήματα, τα οποία φαίνονται καταρχάς να είναι επιστημολογικής υφής. Το πρώτο αφορά *τη σχέση που μπορεί να έχει ο χρόνος με την ψυχή* και το δεύτερο αφορά την αντίληψη ότι *ο χρόνος βρίσκεται παντού, και στη στεριά και στη θάλασσα και στον ουρανό*. Η ακριβής διατύπωση των αντίστοιχων αποριών έχει ως εξής:

- (A¹) (223a 21-22:) *Αν δεν υπήρχε η ψυχή θα ήταν δυνατό να υπάρχει ο χρόνος ή όχι;*
- (A²) (223a 17-18:) *Γιατί πιστεύεται («δοκεῖ») ότι υπάρχει χρόνος σε καθετί, και στη στεριά και στη θάλασσα και στον ουρανό;*

Εκ πρώτης όψεως τα δύο ζητήματα φαίνεται να μη σχετίζονται μεταξύ τους, εφόσον το πρώτο θα χαρακτηριζόταν γνωσιολογικού, ενώ το δεύτερο μάλλον επιστημονικού χαρακτήρα. Φαίνεται ωστόσο ότι δεν είναι εντελώς ασύνδετα, καθώς και τα δύο έχουν να κάνουν με τη σύλληψη του χρόνου ως γνωστικού αντικειμένου. Απ' ό,τι φαίνεται δε, ο φιλόσοφος συλλογίζεται τα ζητήματα με τρόπο ο οποίος δεν διακρίνει ανάμεσα στις ψυχικές και τις φυσικές διαδικασίες εκδήλωσης του χρόνου. Ας μην ξεχνάμε ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας προ-χριστιανικής και προ-καρτεσιανής επιστημονικής προσέγγισης, η οποία θεωρεί ως ενιαίο το πεδίο το οποίο μοιράζονται απρόσκοπτα τόσο οι ψυχικές λειτουργίες όσο και οι φυσικές διαδικασίες. Ίσως εξάλλου ο ίδιος ο φιλόσοφος να θεωρεί ότι υπάρχει στο σημείο που εξετάζουμε διασύνδεση των ζητημάτων, δεδομένου ότι συντάσσει τις απορίες και τα αντίστοιχα απαντητικά επιχειρήματα σε σχήμα χιαστό: *α, β* (απορίες), *β', α'* (λύσεις).

Η διασύνδεση ίσως γίνει φανερή μέσα από τη διερεύνηση των δυνατών απαντήσεων: Μία επιλογή θα ήταν να απαντήσει κανείς αρνητικά στην πρώτη (A¹) απορία. Στην περίπτωση

βάνεται και το δοκίμιο *Περί μνήμης*. Όπως δηλώνεται στο βασικότερο κείμενο, δηλαδή στο *Περί αισθήσεως*, σκοπός της μελέτης είναι οι *κοινές λειτουργίες* σώματος και ψυχής (AA, 1. 436a 6 – b 8). Παράλληλα με αυτό χωρία βρίσκουμε και στην *Περί ψυχής* πραγματεία (για παράδειγμα ΠΨ, Γ' 10. 433b 19).

ση αυτή η ύπαρξη της ψυχής καθίσταται αναγκαία συνθήκη για να φανερωθεί ή να ενεργοποιηθεί η ύπαρξη του χρόνου, ο οποίος διαφορετικά θα παρέμενε απλώς μια άδηλη δυνατότητα της φυσικής πραγματικότητας. Η ίδια επιλογή θα προετοιμάζε επίσης σε μεγάλο βαθμό την απάντηση στη δεύτερη απορία (A²), καθώς θα ήταν πλέον αποκλειστικά στην ευχέρεια της ψυχής η ανίχνευση του χρόνου οπουδήποτε θα διαπιστωνόταν και η παραμικρή υπόνοια της κίνησης, αρχής γενομένης από τις εσωτερικές, συνειδησιακές της διεργασίες. Να παρατηρήσουμε επίσης ότι η διατύπωση της απορίας (A²) υποδεικνύει ουσιαστικά ένα φαινόμενο ή ένα *ένδοξο* — είναι χαρακτηριστική η χρήση του ρήματος «δοκεῖ» —, το οποίο καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τον ψυχισμό των ανθρώπων. Στην περίπτωση πάλι που η A¹ απαντηθεί θετικά, η A² ουσιαστικά θέτει ένα φυσικό φαινόμενο, το οποίο θα βρει τη δικαιολόγησή του με βάση τα δεδομένα της A¹. Όστε οι δύο απορίες δεν είναι τόσο ασύνδετες όσο φαίνονται εκ πρώτης όψεως.

Δυστυχώς όμως για τον αναγνώστη, η έκφραση του Αριστοτέλη στο συγκεκριμένο χωρίο είναι πάρα πολύ συντομευτική, σχεδόν βιαστική, προκαλώντας έκτοτε πολύ διιστάμενες ερμηνείες μεταξύ των σχολιαστών του, τόσο όσον αφορά το νόημα όσο και την εγκυρότητα των λεγομένων του.¹ Επιπλέον, το ύφος που διέπει όλο το χωρίο χαρακτηρίζεται έντονα απορητικό, δυνητικό (modal) και εντέλει διαλεκτικό. Πράγματι, διαπιστώνουμε συχνή χρήση ερωτηματικών τρόπων, δυνητικής ευκτικής και άλλων εκφράσεων (π.χ. ρηματικά επίθετα -τός) που δηλώνουν δυνατότητα ή ενδεχομενικότητα.² Τέλος, αντί για ευθεία απάντηση στην πρώτη απορία (A¹) έχουμε παράθεση αντιλογικών επιχειρημάτων. Όλα αυτά τα στοιχεία συνθέτουν την εντύπωση ενός πολύ ασταθούς θεωρητικού εδάφους και καθιστούν εύλογη την άποψη ότι ενδέχεται να βρισκόμαστε ενώπιον προβλημάτων τα οποία δεν λαμβάνουν — εδώ τουλάχιστον — τελεσιδική απάντηση.

Περνώντας τώρα στην εξέταση της συγκεκριμένης διατύπωσης των προβλημάτων, θα λέγαμε ότι η διατύπωση της δεύτερης απορίας (A²) την κάνει να φαντάζει περισσότερο εύκολη, καθώς σχετίζεται με θέσεις που έχουν εμπεδωθεί στην πορεία της ανάλυσης του Δ' βιβλίου. Μέσω της συγκεκριμένης απορίας τίθεται το ζήτημα της εμβέλειας του χρονικού φαινομένου, της *παγκοσμιότητάς* του, καθώς ο χρόνος φαίνεται να περικλείει καθετί εντός των ορίων του φυσικού κόσμου: στεριά, θάλασσα και ουρανό. Η διατύπωση μάλιστα αναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη μια θέση που αναφέρθηκε νωρίτερα στο Δ' βιβλίο, κατά την παράθεση των δοξογραφικών αντιλήψεων.³ Η απάντηση που παρέχεται στο ερώτημα αυτό επικαλείται την ουσιώδη σχέση χρόνου και κίνησης, θα δούμε όμως ότι δεν είναι τόσο απλή στις προϋποθέσεις της.

¹ Ο W. D. Ross [1936]: 68 επισημαίνει την εμφανή σπουδή στην έκφραση και τον αποσπασματικό χαρακτήρα του προβληματισμού, ο οποίος δεν επαναλαμβάνεται σε κανένα άλλο σημείο στο *Corpus*. Γι' αυτούς τους λόγους εκλαμβάνει την προσέγγιση εδώ ως δοκιμαστική.

² Η χρήση πλαγίων ή ευθειών ερωτήσεων είναι, πιστεύουμε, εμφανής («*πώς ποτε ἔχει..., διὰ τί..., ἀπορήσειεν ἂν τις*», 223a 16, 17, 18-21). Γενικότερα η χρήση της δυνητικής ευκτικής σε συνδυασμό με το απορηματικό ύφος αποτελούν εμφατικά στοιχεία από την αρχή του χωρίου: «*εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἂν τις*» (223a 21-22), ενώ ανάλογο αποτέλεσμα δίνει και η χρήση της υποθετικής πλάγιας ερώτησης: «*εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς*» (223a 27-28). Συχνή είναι επίσης η χρήση της διάζευξης «*ἢ*» (223a 18, 22, 24), ακόμη και με ιδιωματικό τρόπο («*ἀλλ' ἢ...*», 223a 26).

³ ΦΑ, Δ' 10. 218b 6-7: «ὅτι ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστίν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαῖρα».

Όσον αφορά την πρώτη απορία (A¹), που θέτει το ζήτημα εξάρτησης του χρόνου από την ψυχή, φαίνεται εξαρχής η δυσκολία της. Πιθανότατα θα πρέπει να συσχετίσουμε το συγκεκριμένο πρόβλημα με την προκαταρκτική «*διαπόρησιν*» την οποία παραθέτει ο φιλόσοφος στην αρχή της πραγμάτευσης του χρόνου, κι αυτό διότι φαίνεται να συνδέεται με τα γενικότερα ζητήματα της ύπαρξης και της φύσης του χρόνου, τα οποία τίθενται εκεί (217b 30-32). Θα πρέπει επίσης να προσθέσουμε ότι στην ίδια εκείνη εναρκτήρια ενότητα ο φιλόσοφος αναφέρεται σε απορίες που είχαν τεθεί σωστά («*καλῶς ἔχει διαπορήσαι*», 217b 30) και μέσα από τους *ε ξ ω τ ε ρ ι κ ο ύ ς λ ό γ ο υ ς*, κατά συνέπεια έχει στη διάθεσή του ένα σωρευμένο και επεξεργασμένο υλικό κριτικής και θεωρητικής σκέψης, το οποίο είχε εκτεθεί σε δημόσια διάλεξη ή, εν πάση περιπτώσει, είχε δημοσιευθεί. Έτσι συμπεραίνουμε ότι δείγμα της επιχειρηματολογίας που αναπτύχθηκε βρίσκουμε στο χωρίο που συζητάμε σε συντομευμένη μορφή, και αυτό είναι στοιχείο που δικαιολογεί εν μέρει τη χρήση του δι-αλεκτικού ύφους, το οποίο φαίνεται ότι διατηρείται από μία αρχική πραγμάτευση.

Ακολουθώντας την επιλογή του Αριστοτέλη, θα εξετάσουμε τις απορίες με τη σειρά της πραγμάτευσής τους και όχι με τη σειρά που διατυπώνονται στο κείμενο.

Γ1.2 Το πρόβλημα του *δυνάμει* χρόνου

Πώς μπορεί άραγε να υποστηριχθεί ότι υπάρχει χρόνος που είναι ο ίδιος παντού και πάντα, ο οποίος ρέει ομοιόμορφα και ανεξάρτητα από την ταχύτητα της κίνησης; Η *παγκοσμιότητα* του χρόνου, δηλαδή το φαινόμενο της καθολικής του εμβέλειας και της ομοιομορφίας του, είναι ένα θέμα το οποίο είχε θίξει και νωρίτερα στο βιβλίο Δ' ο Αριστοτέλης, χωρίς όμως να έχει προηγουμένως διασαφηνιστεί η σχέση του με την κίνηση (μεταβολή).¹ Εδώ θα λέγαμε ότι διατυπώνεται κάπως διαφορετικά: *για ποιο λόγο μπορούμε να πούμε ότι όλα περιλαμβάνονται στην εμβέλεια του χρόνου, δηλαδή ότι όλα χρονίζονται;* Η απάντηση που δοκιμάζει τώρα ο φιλόσοφος στη συγκεκριμένη απορία (A²) δίνεται με τον εξής συλλογισμό, τον οποίο παρουσιάζουμε σε αναδιατεταγμένη μορφή:

Απάντηση στην A² απορία:

- α) [Ο χρόνος ορίζεται ως ένα είδος αριθμού της κίνησης (219b 1-2).]
- β) [Γενικότερα,] ο χρόνος αποτελεί ένα *πάθημα* (*πάθος*) ή μια *ιδιότητα* (*ἕξις*) της κίνησης (223a 18-19).
- γ) Επομένως ο χρόνος και η κίνηση συνυπάρχουν (*ἅμα*) και στην κατάσταση της δυνατότητας και στην κατάσταση της ενέργειας (223a 20-21).
- δ) Από την άλλη πλευρά, οτιδήποτε βρίσκεται σε έναν τόπο είναι *κινητό* (223a 19-20).

¹ Δες αρχικά ΦΑ, Δ' 10. 218b 13 (όπου μάλιστα η *παγκόσμια* εμβέλεια του χρόνου αντιπαράτίθεται στο περιορισμένο ή τοπικό φαινόμενο της κίνησης), έπειτα 11. 219b 10 και 12. 220b 5-6.

- ε) Η στεριά, η θάλασσα και ο ουρανός είναι κινητά γιατί βρίσκονται σε τόπο (223a 19-20).
- ς) Επομένως σε καθετί, και στη στεριά και στη θάλασσα και στον ουρανό, υπάρχει χρόνος (δυνάμει των προηγουμένων).

Όπως βλέπουμε στον παραπάνω συλλογισμό, ο Σταγειρίτης πλέον πατά γερά στη θεωρητική προϋπόθεση της σύνδεσης *χρόνου* και *κίνησης*, σύμφωνα με την οποία ο χρόνος αποτελεί την αριθμητική όψη της *κίνησης*, ώστε να αποκαλείται πλέον «πάθημα» ή «ιδιότητά» της («*κινήσεώς τι πάθος ἢ ἕξις*»).¹

Θα ερμηνεύσουμε προσωρινά τη συγκεκριμένη διατύπωση λέγοντας ότι ο χρόνος παρουσιάζεται είτε ως *αναγκαία διαμόρφωση* (*πάθος*) οποιασδήποτε μεταβολής είτε ως *ειδική ιδιότητα* (ο αριστοτελικός όρος είναι *ἕξις*) την οποία εμφανίζει η κίνηση. Θεωρούμε δηλαδή ότι η διάζευξη «*πάθος ἢ ἕξις*» (και όχι πλέον αόριστα «*τῆς κινήσεώς τι*», όπως λέγεται στο 219a 9-10) προτείνει την εναλλαγή των δύο όρων ως όψεων του ίδιου γένους και δεν συνιστά δίλημμα. Διότι, κατά τη γνώμη μας, το σημαντικό που πρέπει να ειπωθεί εδώ είναι ότι *ο χρόνος εντάσσεται στη σφαίρα των δυνατοτήτων που προκύπτουν από την εκδήλωση της κίνησης*. Οποσδήποτε εδώ θα χρειαστούν περαιτέρω διευκρινίσεις, ωστόσο δεν μπορούμε να πούμε ότι μέχρι στιγμής προκύπτει κάποιο επιπλέον πρόβλημα.

Επιπλέον, το τελευταίο σκέλος του επιχειρήματος (προτάσεις δ'-στ') με τις κινησιολογικές του προϋποθέσεις δεν φαίνεται να δημιουργεί κάποιο ιδιαίτερο πρόβλημα, καθώς η σχέση της *κίνησης* με τον τόπο είναι ήδη διαπιστωμένη. Ο φιλόσοφος έχει επιχειρηματολογήσει νωρίτερα πως «*όλοι θεωρούν ότι τα όντα βρίσκονται κάπου [δηλαδή σε κάποιον τόπο]... και μάλιστα το πιο κοινό και πρωτεύον είδος μεταβολής είναι η αλλαγή τόπου... η μετατόπιση*» (ΦΑ, Δ' 1. 208a 29-32). Όπως έχει επισημανθεί, εξάλλου, «*δεν θα ερευνούσαμε σχετικά με τον τόπο αν δεν υπήρχε η κατά τόπο μεταβολή*». Στο ίδιο δε χωρίο συμπληρώνεται αμέσως ότι «*εξαιτίας αυτού κατά κύριο λόγο νομίζουμε ότι ο ουρανός βρίσκεται σε τόπο, επειδή δηλαδή βρίσκεται πάντοτε σε κίνηση*» (ΦΑ, Δ' 4. 211a 12-14). Κατά συνέπεια, αν διευρύνουμε την εμβέλεια των συλλογισμών, μπορούμε εφαρμόζοντας το ίδιο σκεπτικό να συμπεριλάβουμε ανάμεσα στα πράγματα που κατέχουν τόπο — και άρα δύνανται να κινηθούν — και τη στεριά και τη θάλασσα, εφόσον με τον ένα ή τον άλλον τρόπο συμμετέχουν στο γενικότερο φαινόμενο της μεταβολής — ας αναλογιστούμε αντίστοιχα τα φαινόμενα του σεισμού και της παλίρροιας. Καταλήγουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι και οι φυσικές αυτές περιοχές περιλαμβάνονται στην εμβέλεια του χρόνου, αφού δύνανται να κινηθούν.²

¹ ΦΑ, Δ' 14. 223a 18-19. Η ίδια διάζευξη επανέρχεται και αλλού στο *Corpus* (δες και παρακάτω).

² Ενδιαφέρον έχει να προσέξουμε στο σημείο αυτόν τον συσχετισμό του *χρόνου* με τον τόπο: έχει εξαχθεί νωρίτερα από τον Αριστοτέλη το συμπέρασμα ότι ο τόπος δεν αποτελεί ούτε μέρος του πράγματος ούτε κάποια *ειδική ιδιότητα*, αλλά είναι *χωριστός*: «*ώστε ούτε μόριον ούθ' ἕξις ἀλλὰ χωριστός ὁ τόπος ἐκάστου ἐστί*» (ΦΑ, Δ' 2. 209b 27-28). Αυτό σημαίνει ότι το πράγμα μπορεί να αλλάξει τόπο χωρίς αυτό να επηρεάσει την ουσία του — αν και η απόφανση αυτή δεν έχει ισχύει απροϋπόθετα, διότι το αριστοτελικό σύμπαν είναι *τοπολογικά διαφοροποιημένο* όσον αφορά την ύλη των όντων: ο τόπος της πέτρας είναι κάτω, του αέρα πάνω. Αντίστοιχα ο χρόνος δεν αποτελεί μέρος ή *ειδική ιδιότητα* της ουσίας του πράγματος αλλά ανήκει σ' αυτό *ως κινητό*, στο μέτρο δηλαδή που μεσολαβεί η κινητική ιδιότητα.

Θα πρέπει να διευκρινίσουμε, βέβαια, ότι το παραπάνω συμπέρασμα εξάγεται βασισμένο σε συσχετισμούς μερών. Αυτό σημαίνει ότι ο ουρανός ως *όλον* παραμένει ακίνητος, ενώ τα *μέρη* του είναι εκείνα που μετατοπίζονται σε κυκλικές τροχιές και μας οδηγούν να συμπεράνουμε για το σύνολο. Το ίδιο θα ισχύσει και στην περίπτωση της θάλασσας ή της στεριάς. Παρατηρώντας, για παράδειγμα, τις κατολισθήσεις σε ένα βουνό ή ακόμη και τα σεισμικά φαινόμενα, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι και η στεριά κατέχει κάποιον τόπο. Στο σύνολό του όμως το ίδιο το Σύμπαν δεν μπορούμε να πούμε ότι βρίσκεται κάπου.¹

Η αλήθεια είναι ότι η παραπάνω συλλογιστική δεν μένει αλώβητη στην κριτική. Ακολουθώντας το ίδιο σκεπτικό θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι και η Γη ολόκληρη κατέχει κάποιον τόπο, επομένως μπορεί να κινηθεί, συμπέρασμα που αντιβαίνει όμως στο αριστοτελικό κοσμοείδωλο. Το ενδιαφέρον μας ωστόσο στρέφεται ειδικά σε μία προκείμενη του παραπάνω συλλογισμού, η οποία εισάγει δυσεπίλυτες δυσχέρειες για την κατανόηση του χρόνου, την πρόταση (γ). Στη συγκεκριμένη προκείμενη έχει επικεντρωθεί και η ερμηνευτική κριτική που έχει ασκηθεί στο επιχείρημα, και τούτο διότι απαιτεί τη συνύπαρξη *χρόνου* και *κίνησης*, τόσο όσον αφορά τη *δυνάμει* όσο και την *ενεργεία* κατάσταση. Το πρόβλημα μάλιστα ενδέχεται να αποδειχτεί ευρύτερης σημασίας για την αριστοτελική θεωρία, διότι, στα πλαίσια της ισομορφικής προσέγγισης που υιοθέτησε ο Αριστοτέλης, έγινε αποδεκτή η στενή αλληλουχία κίνησης (μεταβολής) και χρόνου, θέση που επιβεβαιώνεται και πάλι από τον φιλόσοφο στην παραπάνω πρόταση.

*
* *

Προκειμένου να διαφωτίσουμε ερμηνευτικά την παραπάνω αξίωση, θα πρέπει καταρχάς να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο θα γίνει κατανοητή η *δυνάμει* και η *ενεργεία* κατάσταση του χρόνου αναφορικά με την κίνηση. Ήδη ο Αλέξανδρος Αφροδισιάας φαίνεται πως είχε εντοπίσει τη δυσκολία και είχε υποθέσει ότι ο Αριστοτέλης έχει εδώ κατά νου τις αντιδιαμετρικές καταστάσεις της ηρεμίας και της κίνησης: είναι αποδεκτό ότι ένα *κινητό* μπορεί είτε να βρίσκεται σε φάση εκτέλεσης της κίνησης είτε σε στάση, η οποία ανά πάσα στιγμή ενδέχεται να διαταραχθεί. Γι' αυτό ακριβώς άλλωστε ο φιλόσοφος αναφέρεται στο συλλογισμό του σε σώματα *κινητά* (= αυτά που έχουν τη δυνατότητα της μεταβολής).² Αυτό που θα πρέπει επομένως να εννοήσουμε στην πρόταση γ) είναι ότι «ο χρόνος και η κίνηση συνυπάρχουν, είτε η κίνηση είναι δυνάμει είτε ενεργεία».³

¹ Τα ζητήματα αυτά αντιμετωπίζονται εκτενώς στο χωρίο ΦΑ, Δ' 5. 212a 31 – b 22. Ειδικά για το Σύμπαν, δες 212b 14: «*τὸ δὲ πᾶν οὐ̄ που*» — δεν νοείται τόπος για το Σύμπαν.

² Οι σχετικές απόψεις του Αλέξανδρου Αφροδισιάα μεταφέρονται στο σχολιασμό του Σιμπλίκιου (κατά DIELS [1882]*: 757. 5 – 758. 27), ο οποίος φαίνεται εδώ να στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στον αρχαίο σχολιαστή. Σ' εκείνον, άλλωστε, παραδέχεται ότι ανήκει και η παρατήρηση για το *κινητόν* (ό.π., 757. 20-23).

³ Σε μια παρόμοια ερμηνεία κατέληξε υπομνηματίζοντας το κείμενο και ο Θωμάς Ακινάτης (THOMAS [1270] 2): «*Tempus est simul cum motu, sive motus accipiatur secundum actum sive secundum potentiam*» (lectio xxiii, σελ. 222). Είναι χαρακτηριστική η διαβάθμιση σε πρωτεύουσες και δευτερεύουσες κατα-

Σύμφωνα λοιπόν με αυτήν την ερμηνεία, ο *δυναμει χρόνος* θα αφορά την κατάσταση της ηρεμίας, οπότε το *κινητό* δεν θα υφίσταται καμία μεταβολή. Όπως όμως παρατηρεί ο Σιμπλίκιος, ακόμη και κατά τη διάρκεια της ηρεμίας ενός κινητού σώματος ο χρόνος υφίσταται, διότι και η στάση έχει τη διάρκειά της, η οποία μάλιστα δύναται να μετρηθεί, όπως υποστηρίχθηκε στο κεφάλαιο Δ' (12. 221b 7-23). Πώς επομένως να κατανοήσει κανείς την παραδοχή ότι η διάκριση της *ενεργεία* και της *δυναμει* κατάστασης ισχύει για τον χρόνο; Ο ίδιος ο Σιμπλίκιος προσπαθεί να ξεπεράσει τον σκόπελο προτείνοντας ότι η έννοια της *δυναμει* κίνησης (και κατ' επέκταση και του *δυναμει* χρόνου) δεν αφορά την ηρεμία και την κίνηση αλλά την *ανυπαρξία* και τη *γέννηση*. Εφαρμόζεται δηλαδή σε όντα τα οποία είναι δυνατό να υπάρξουν αλλά δεν έχουν γεννηθεί ακόμη και γι' αυτό βρίσκονται εκτός χρόνου.¹

Όποια ερμηνευτική προσέγγιση από τις παραπάνω και να υιοθετήσει κανείς, κατά τη γνώμη μας η θεωρητική δυσκολία στην ουσία της θα παραμένει και θα συνίσταται στην εφαρμογή της διάκρισης *δυναμει* και *ενεργεία* τόσο στην έννοια της *κίνησης* όσο και στην έννοια του *χρόνου*. Ιδιαίτερα δε προβληματίζει η έννοια του *δυναμει χρόνου*, είτε αναφέρεται στην κατάσταση της ηρεμίας είτε στην κατάσταση της ανυπαρξίας.² Κατά συνέπεια, μια σωστή ερμηνεία θα πρέπει να ξεκινήσει από τη διασάφηση της *δυναμει* και της *ενεργεία* κατάστασης στην κίνηση.

Γ1.3 Η κίνηση και ο χρόνος ως δυναμικά φαινόμενα

Αν θέσουμε ως αφετηρία την έννοια της *κίνησης*, θα πρέπει να θυμηθούμε ότι ο βασικός ορισμός της, όπως δίνεται στο βιβλίο Γ', εμπλέκει με απρόσμενο τρόπο τη *δυναμει* κατάσταση με την *εντελέχεια* στην *κίνηση*: «*ἢ τοῦ δυναμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν*» (ΦΑ, Γ' 1. 201a 10-11). Αλλά στον συγκεκριμένο ορισμό δεν εμφανίζεται καθαρά η διάσταση της *ενέργειας*, που χρειαζόμαστε, οπότε το ζήτημα που τίθεται είναι το κατά πόσο, στους διάφορους ορισμούς της κίνησης που διατυπώνονται από τον Αριστοτέλη, χρησιμοποιούνται εναλλακτικά οι δύο όροι, της *εντελέχειας* και της *ενέργειας*, ή εισάγονται με κάποια διαφοροποίηση.

στάσεις του *ενεργεία* και του *δυναμει* ὄντος που χρησιμοποιεί ο Ακινάτης, για να ξεπεράσει τις ερμηνευτικές δυσκολίες του χωρίου. Την ερμηνεία του Θωμά υιοθετεί και ο J. CALLAHAN [1948]: 74-5, αν και τη θεωρεί διαφοροποιημένη σε σχέση με εκείνην του Αλέξανδρου — κατά τη γνώμη μας αδικαιολόγητα. Δες αντίστοιχα και V. GOLDSCHMIDT [1982]: 113 (σημ. 9).

¹ Σιμπλίκιος κατά DIELS [1882]*: 758. 28-30. Προς την άποψη αυτή φαίνεται να συγκλίνει και ο W. D. ROSS [1936]*: 610-11 (σχόλιο στο 20-21).

² Ο V. GOLDSCHMIDT [1982]: 113 σχολιάζει με χαρακτηριστικό τρόπο: «On ne voit guère ce que serait un "temps potentiel": même pour l' intelligence du paragraphe suivant cette expression ne conviendrait pas, et quant aux non-êtres dont il était question au chapitre 12, ils sont, lorsqu' ils existent, dans un temps actuel et, quand ils n'existent plus (ou pas encore), ils ne sont pas dans le temps du tout.» Αλλά, θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς, γιατί να είναι περισσότερο κατανοητή η έννοια της *δυναμει* κίνησης;

Ακολουθώντας καταρχάς το νήμα της ετυμολογίας μπορούμε να εντοπίσουμε κάποια νοηματική διαφορά, δεδομένου ότι ο ένας όρος συγκροτείται με βάση τον λεκτικό πυρήνα του *τέλους*, ενώ ο άλλος με βάση τον πυρήνα του *έργου*. Κατά συνέπεια, σύμφωνα με την ετυμολογία των όρων, η *εντελέχεια* παραπέμπει στην *τελειότητα* ή την *εκπλήρωση*, ενώ η *ενέργεια* δηλώνει το αποτέλεσμα μιας *δραστηριότητας* ή μιας *ενεργοποίησης*.¹ Φαίνεται λοιπόν ότι ο όρος της *ενέργειας* αποδίδει ένα νόημα κινητικής υφής, το οποίο θα καθιστούσε προβληματική την άμεση χρήση του σε ορισμό της κίνησης, καθώς θα ενείχε τον κίνδυνο της ταυτολογίας. Εξαιτίας αυτού, ίσως, ο φιλόσοφος αποφεύγει να χρησιμοποιεί τον όρο *ενέργεια* στις βασικές διατυπώσεις των ορισμών της κίνησης, καταφεύγοντας συστηματικότερα στην επιλογή του όρου *εντελέχεια*.² Με βάση τα παραπάνω θα

¹ Θεωρούμε σαφές ότι ο όρος «*έντελέχεια*» συγκροτείται πάνω στο σημασιολογικό θεμέλιο της λέξης *τέλος*, που σημαίνει τον *σκοπό*. Με αυτήν την έννοια οι δύο όροι χρησιμοποιούνται σε ένα χωρίο από το βιβλίο Θ' των *Μεταφυσικών*, όπου λέγεται ότι: «*τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέθειαν*» (Θ' 8. 1050a 21-23). Γίνεται φανερό από το κείμενο ότι η *ενέργεια* συνδέεται με την παραγωγή ενός έργου ως σκοπού, ως λειτουργίας, ενώ η *εντελέχεια* δηλώνει την υπαρκτική εντέλεια. Οι LSJM: 575b και ο P. CHANTRAINE [1970] 2: 352a προτείνουν την ετυμολόγηση της *εντελέχειας* από το ρηματικό σύνολο *έντελής-ές ἔχειν*, το οποίο παραπέμπει στην ιδέα της *τελειότητας* και της *ολοκλήρωσης*, όπως και το *έντελώς ἔχειν*, εκδοχή που ήδη πρότεινε ο Θεμιστίος (κατά HEINZE [1899]*: 39. 17 κ.εξ.). Στοιχεία ετυμολογικά παραθέτει στα σχόλιά του και ο W. D. ROSS [1924]* 2: 245-6. Για μια πιο πρόσφατη προσπάθεια ετυμολόγησης, δες D. GRAHAM [1989]. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι ο M. HEIDEGGER [1953]: 91 επιδίωξε να απαλείψει εντελώς τη *σκοπιμότητα* από το εννοιολογικό πεδίο της *εντελέχειας*, μιλώντας για την *τελειότητα* της ουσίας υπό όρους *μορφής*, ωστόσο οι περισσότεροι αριστοτελιστές δεν ακολουθούν την ερμηνεία του. Σύμφωνα με τον R. BRAGUE [1991]: 119 (σημ. 12), η χρήση του όρου «εντελέχεια» από τον Αριστοτέλη αποδεικνύει ότι ο συγκεκριμένος όρος είναι νοηματικά πολυδιάστατος και ότι η σημασία της *τελειότητας* παρακολουθείται από εκείνην της *σκοπιμότητας*. Πράγματι, σε μία από τις διατυπώσεις του ορισμού της κίνησης λέγεται: «*ἔστιν δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελῆς*» (ΦΑ, Θ' 5. 257b 8-9), πράγμα που σημαίνει ότι η εντελέχεια εδώ υπολείπεται της τελειότητας, αν και δεν στερείται σκοπιμότητας. Από την άλλη πλευρά, ο Αριστοτέλης εννοεί την *ενέργεια* διακεκριμένη από την κινητικότητα (όπως στα ΗΝ, Η' 14. 1154b 27: «*οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσις*»· πρβλ. ΜΦ, Θ' 6. 1048b 18-34). Οφείλουμε να προσθέσουμε, τέλος, ότι ορισμένα είδη *ενέργειας* δεν διακρίνονται από τη σκοπιμότητα και την ενεργοποίησή τους (π.χ. να βλέπω, να σκέφτομαι, να ζω), γεγονός που διαπιστώνεται και σε θεολογικό επίπεδο (η νόηση ως ενέργεια του Θεού) και ότι άλλο ζήτημα θα είναι η μεταβολή που ενδέχεται να προκύψει από την ενέργεια, καθώς η κίνηση δεν διευθύνεται πάντα από τη σκοπιμότητα που ο Αριστοτέλης αποκαλεί *τελικό αίτιο* (*οὐ ἔνεκα*), όπως φαίνεται στο ΖΜ, Α' 1. 641b 11 κ.εξ., ιδίως 24-26. Δες ἐπ' αὐτῶν και τα σχόλια του P. AUBENQUE [1962]: 440-443.

² Από την εισαγωγή του πρώτου του ορισμού στο χωρίο ΦΑ, Γ' 1. 201a 10-11, που ήδη αναφέραμε, ο όρος «*εντελέχεια*» χρησιμοποιείται κατά κόρον στη συνέχεια του κειμένου: 17, 20, 21, 28, 30, 33. Παρόμοιος ορισμός δίνεται και στο Γ' 1. 201b 4-5: «*ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστιν*», καθώς επίσης και στο 2. 202a 7-8 (αν και ο HUSSEY [1983]* εξοβελίζει τη φράση, μάλλον άδίκα, γιατί η *εντελέχεια* εξακολουθεί να βρίσκεται σε εντατική χρήση στους στίχους 202a 12, 14, 16, καθώς και στο 3. 202b 25-26). Αναφέρθηκε ήδη στην προηγούμενη σημείωση το χωρίο ΦΑ, Θ' 5. 257b 8-9, το οποίο θα πρέπει να συμπληρωθεί και από το Θ' 1. 251a 9-10. Όσον αφορά το τελευταίο χωρίο υπάρχει διχογνωμία: το μάθημα που συγκρατεί ο W. D. ROSS [1950]*, ακολουθώντας την αυθεντία των κωδίκων E, K και τον Σιμπλίκιο (κατά DIELS [1882]*: 414. 15-16) θέλει τη φράση ως «*φαιμέν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐνέργειαν τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν*». Ωστόσο, οι κώδικες F, I και J, μαζί με τους Αλέξανδρο, Πορφύριο και Θεμιστίο (όπως μαρτυρεῖ ο ίδιος ο Σιμπλίκιος, *ό.π.*, 16-21) διαβάζουν «*έντελέθειαν τοῦ κινητοῦ*» (αυτήν την εκδοχή ακολουθούν οι WICKSTEED & CORNFORD [1934]* 2, *ad loc.*). Πιο σπάνια, επομένως, είναι τα χωρία όπου η *κίνηση* ορίζεται ως *ενέργεια*. Τέτοια περίπτωση έχουμε στο ΦΑ, Γ' 1. 201b 31-32: «*ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελῆς δέ*», στο οποίο συμπληρώνεται: «*ἐνέργειαν μὲν τινα εἶναι, ... χαλεπήν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχόμενην δ' εἶναι...*». Πιθανότατα εδώ η αναφορά στο

λέγαμε ότι ο όρος «εντελέχεια» σημαίνει την υπαρκτική πληρότητα της ουσίας, η οποία με το να υπάρχει και μόνο εκπληρώνει κάποιο είδος σκοπιμότητας. Κατά κανόνα βέβαια η σκοπιμότητα του κάθε όντος, ειδικά σε ένα σύμπαν τελεολογικό, όπως το συλλαμβάνει ο Αριστοτέλης, εξυπηρετείται από το ιδιαίτερο *ἔργον* (= λειτουργία) για το οποίο προορίζεται η φύση του. Επομένως ο όρος «ενέργεια», από την άλλη, θα σημαίνει κατά βάση κάτι ανάλογο, προτιμάται ωστόσο από τον Αριστοτέλη όταν επιδιώκεται η συνυποδήλωση κάποιας δραστηριότητας και συμπληρώνεται εν ανάγκη με τον σχεδόν συνώνυμο όρο της «εντελέχειας».¹

Από αυτήν την άποψη, πληρέστερος φαίνεται να είναι ο ορισμός στο χωρίο ΦΑ, Γ' 1. 201a 27-29, ο οποίος επαναλαμβάνει κατά βάση τη διατύπωση του αρχικού ορισμού, με τη διαφορά ότι περιλαμβάνει και τους δύο όρους που εξετάσαμε: «*ἢ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος < ἐντελέχεια >, ὅταν ἐντελεχέῃ ὄν ἐνεργῆ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινητόν, κίνησις ἐστίν*». Σε αναλυτική παράφραση: *κίνηση είναι η εκπλήρωση του σκοπού της ηρτημένης δυνατότητας ενός πράγματος, όταν αυτό, ενώ βρίσκεται σε κατάσταση εκπλήρωσης, δεν λειτουργεί ως τέτοιο που είναι αλλά ως κινητό*. Με άλλα λόγια, η κίνηση είναι η ενεργοποίηση της δυναμικότητας του όντος ως όντος που μπορεί να μεταβληθεί. Δίκαια βέβαια θα αντέτεινε κάποιος ότι ένας τόσο γενικευτικός ορισμός προκαλεί έντονη αίσθηση ανεπάρκειας, ας συνηγορήσουμε ωστόσο ότι ο Σταγειρίτης προσπαθεί κατ' αυτόν τον τρόπο να συμπεριλάβει κινήσεις οι οποίες μπορεί να μην προέρχονται από το ίδιο το πράγμα αλλά να είναι βεβιασμένες. Δεν θα επεκταθούμε άλλο στα προβλήματα αυτά, διότι, λαμβάνοντας υπόψη αυτήν τη διατύπωση, θα θέλαμε να προβούμε στη συνέχεια σε ορισμένες πιο καίριες για το θέμα μας παρατηρήσεις:

Θα πρέπει πρώτα-πρώτα να παρατηρήσουμε ότι το «*δυνάμει ὄν*» δεν είναι εντελώς απροσδιόριστο. Η εμφάνιση της *εντελέχειας* ή της *ενέργειας* συνιστά μια νέα όψη κάποιας ήδη υπάρχουσας, βασικής δομής ή *ουσίας*, που οι ποικίλες εκφάνσεις της δηλώνονται στους αριστοτελικούς ορισμούς με την αναφορική διατύπωση «*ἢ*»: «*ἢ τοιοῦτον*», «*ἢ κινή-*

τέλος (μέσα από το χαρακτηρισμό «*ἀτελής*») αποκρούει τη χρήση της *εντελέχειας*. Εξάλλου η έκφραση «*ἐνέργειά τις*» (= *κάποιου είδους ενέργεια*), που χρησιμοποιείται, σημαίνει ότι η προκείμενη ανάλυση δεν είναι ακριβής και ότι ο ίδιος ο φιλόσοφος παραδέχεται τη δυσκολία της σύλληψης (πρβλ. ΠΨ, Β' 5. 417a 16-17). Περαιτέρω ορισμοί της κίνησης ως *ενέργειας* και ως *εντελέχειας*, με τους δύο όρους να χρησιμοποιούνται αδιακρίτως, υπάρχουν στο αμφίβολης προέλευσης βιβλίο Κ' των *Μεταφυσικών* (9. 1065b 14-23), το οποίο δεν περιβάλλεται με αυθεντικότητα, καθώς αποτελεί συμπλήρωμα της διδασκαλίας των *Φυσικών* (μια πολύ κατατοπιστική παρουσίαση της σχετικής συζήτησης δίνεται από τον L. COULOUBARITSIS [1997]: 269, σημ. 16). Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι, αν και ο ίδιος ο Αριστοτέλης επισημαίνει σε αυστηρά πλαίσια τη νοηματική διαφορά των όρων (δες επίσης και ΜΦ, Θ' 3. 1047a 30 – b 2) και προκρίνει στους ορισμούς της κίνησης τη χρήση της *εντελέχειας*, η διαφορά αυτή εντούτοις δεν είναι τέτοια που να απαγορεύει τη χρήση τους ενίοτε ως συνωνύμων (αξιοπρόσεκτη είναι η εναλλαγή στα περίπου ταυτόσημα χωρία 201b 31-32 και 257b 8-9). Με το παραπάνω σκεπτικό συνάδουν και οι περιπτώσεις που παραθέτει ο H. BONITZ [1870]: 253b 46 – 254a 12. Ο W. D. ROSS [1924]* 2: 245 συμφωνεί επ' αυτού και επισημαίνει άλλες δύο παράλληλες χρήσεις στο βιβλίο Α' των *Μεταφυσικών*, όπου αφενός ο Θεός περιγράφεται ως *ενέργεια* (δες κεφ. 6. και 7., π.χ. 1071b 19-20) αλλά και ως *εντελέχεια* (9. 1074a 36). Σύμφωνα με αυτό το πνεύμα τοποθετείται ο R. BRAGUE [1991]: 114, ενώ οι L. A. KOSMAN [1969]: 42 και L. COULOUBARITSIS [1997]: 269-71 θεωρούν συνεπέστερη τη χρήση της *εντελέχειας* στους ορισμούς της κίνησης.

¹ Κάτι τέτοιο βλέπουμε να συμβαίνει στα *Φυσικά* μετά τη διατύπωση του βασικού ορισμού και από το χωρίο Γ' 1. 201b 5 έως το τέλος του κεφαλαίου Γ' 3.

τόν». Τέτοιου είδους δυνατότητες για μια ουσία μπορεί να είναι το *ἀλλοιωτόν* ή το *φθαρτόν*, κι άλλες ακόμη, όπως το *αἰσθητόν* ή, προσθέτουμε εμείς, και το *ἀριθμητόν*.¹ Διαφαίνεται λοιπόν η θεμελιώδης ιδέα ότι κάθε συγκεκριμένη ουσία περικλείει πολλαπλότητα δυνατοτήτων — ή «*εἶναι*», όπως θα έλεγε πιο τεχνικά ο Αριστοτέλης — οι οποίες φανερώνονται καθώς ενεργοποιούνται. Για να χρησιμοποιήσουμε μια ήδη γνωστή διατύπωση, θα πούμε ότι η αρχική ουσία μπορεί να είναι μία ως προς τον αριθμό, αποδεικνύεται όμως πολλαπλή ως προς τα είδη που περιλαμβάνει.² Γενικά θα λέγαμε ότι πρόκειται κάθε φορά για την *εντελέχεια* κάποιας δυνατότητας, η οποία πριν ελάνθανε και τώρα εμφανίζεται κατά τη μεταβολή αποκλείοντας άλλες δυνατότητες. Για παράδειγμα, ένας καρπός μπορεί να περικλείει ποικίλες δυνατότητες: μπορεί να δώσει ένα νέο δέντρο, μπορεί να θρέψει άλλους οργανισμούς ή ακόμη και να θεραπεύσει ορισμένες παθήσεις. Κάποιες από αυτές τις ιδιότητες τις γνωρίζουμε και τις χρησιμοποιούμε (= ενεργοποιούμε), ενώ κάποιες άλλες ίσως δεν τις γνωρίζουμε ακόμη — που σημαίνει ότι δεν τις γνωρίζει η ιατρική ή η διατροφολογία. Οπότε, κάθε φορά που τρώμε ένα μήλο, ενεργοποιούμε μια από τις δυνατότητές του, το *ἀναλώσιμον* ή το *θρεπτικόν*, η οποία παύει να υπάρχει αμέσως μόλις το μήλο φαγωθεί. Αντίστοιχες ιδιότητες διαπιστώνονται και σε όλα τα άψυχα πράγματα: με τον πηλό δεν μπορώ να φτιάξω μια πόρτα αλλά μπορώ να φτιάξω έναν τοίχο, ένα σκεύος ή ένα αγαλματίδιο, και η μια δυνατότητα έρχεται να αποκλείσει την άλλη. Επίσης, οι χτίστες, οι γλύπτες ή άλλες κατηγορίες τεχνιτών γνωρίζουν καλύτερα από τον καθένα τις δυνατότητες που κρύβει η φύση των υλικών και μπορούν να τις χειριστούν κατά βούληση.

Οι εκάστοτε δυνατότητες των όντων δεν φαίνονται — που σημαίνει ότι δεν εκδηλώνονται με άλλον τρόπο — παρά μέσα από την κίνηση. Διότι κατά τη διάρκεια της *κίνησης* φανερώνεται ή εκπληρώνεται η δυνατότητα μιας ουσίας να υπάρξει με έναν νέο προσδιορισμό, με μια συγκεκριμένη σκοπιμότητα, καθώς η ουσία περνά από *κάτι που ήταν σε κάτι άλλο, που δεν είναι ακόμη*: «*ἔκ τινος εἰς τι*» (ΦΑ, Ε' 1. 224b 1, 225a 1). Σίγουρα πρόκειται για ένα *πέρασμα*, αλλά όχι τόσο με την έννοια της μεταβολής του *δυνάμει σε εντελεχεία είναι*. Πρόκειται μάλλον για τη διαδρομή που οδηγεί από μία μορφή *εντελέχειας* σε μία άλλη μορφή *εντελέχειας*. Για παράδειγμα, από άνθρωπος αμαθής γίνομαι άνθρωπος μορφωμένος. Κατά τη διάρκεια της κίνησης, επομένως, έχουμε μια *εντελεχεία φανέρωση* της δυνατότητας ως τέτοιας, με αυτό το τελευταίο να σημαίνει ότι η κίνηση παύει, όταν σταματήσει να ισχύει η εντελέχεια της δυνατότητας. Όσο μορφώνομαι, παύω να είμαι αμαθής. Γι' αυτό λοιπόν ο Αριστοτέλης, ορίζοντας την *κίνηση* (= μεταβολή), λέει χαρακτηριστικά ότι είναι η

¹ Τα παραδείγματα δυνατοτήτων που επικαλείται εν προκειμένω ο Αριστοτέλης είναι το *ἀλλοιωτόν*, το *αὔξητόν*, το *φθιτόν*, το *γενητόν*, το *φθαρτόν*, το *φορητόν* και το *οἰκοδομητόν*, όλα στο χωρίο ΦΑ, Γ' 1. 201a 11-16. Είναι φανερό ότι καταβάλλεται προσπάθεια να αντιπροσωπευθούν όλα τα είδη της μεταβολής (*κίνησης*).

² ΦΑ, Α' 7. 190a 15-16: «*δεῖ τι ἀεὶ ὑποκείσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῶ ἐστὶν ἕν, ἀλλ' εἴ-δει γε οὐχ ἕν*». Ολόκληρο το κεφάλαιο Α' 7. ασχολείται με το ζήτημα της ουσίας που παραμένει διαμέσου των μεταβολών που επέρχονται, για να προκύψει τελικά ότι «*τὸ γίνεσθαι λέγεται πολλαχῶς*» (190a 31). Σε ανάλογο πνεύμα δες το χωρίο ΓΦ, Α' 3. 318b 33 και εξής, όπου η ανάλυση καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «*ὃ μὲν γὰρ ποτε ὄν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό*» (319b 3-4).

εκβολή στην πραγματικότητα μιας συγκεκριμένης δυνατότητας, ως τέτοιας που είναι.¹

Μπορούμε τώρα να προχωρήσουμε σε μια πιο συστηματική θεώρηση των εννοιών της *δυνατότητας*, της *εντελέχειας* και της *ενέργειας*, στο μέτρο που σχετίζονται με το φαινόμενο της *κίνησης* :

Σύμφωνα και με το πρώτο γενικό αξίωμα περί κίνησης που εφαρμόζει από την αρχή της ανάλυσής του ο Αριστοτέλης, όλες οι ουσίες του σύμπαντος κόσμου μπορεί να υπάρχουν με δύο τρόπους: α) μόνον στην κατάσταση της εντελέχειας, ή β) σε μια κατάσταση όπου δυνατότητα και εντελέχεια συνυπάρχουν. Προστίθεται επίσης ότι το αξίωμα αυτό ισχύει για όλες τις βασικές *κατηγορίες* του *όντος* (ουσία, ποσότητα, ποιότητα, κ.λπ.).² Οι περισσότεροι αρχαίοι σχολιαστές ακολουθούν, αναφορικά με το συγκεκριμένο χωρίο, μια ερμηνεία σύμφωνα με την οποία στην κατηγορία α) συγκαταλέγονται οι άυλες και πρωταρχικές *μορφές (εἶδη)*, καθώς και ορισμένες από τις υπερσελήνιες οντότητες, ενώ στην κατηγορία β) συγκαταλέγονται οι οντότητες που είναι *σύνθετες* από ύλη και μορφή, επομένως οι οντότητες που είναι *φυσικές*. Αυτό σημαίνει ότι οι φυσικές οντότητες της κατηγορίας β) συνίστανται μεν *εντελεχεία* από *ύλη* και *μορφή*, συμμετέχουν όμως *ταυτόχρονα* («*ἅμα*», λένε από κοινού οι Αλέξανδρος και Σιμπλίκιος) και στη συνθήκη του *δυνάμει*, με την έννοια ότι μπορούν να αποκτήσουν μία νέα μορφή (π.χ. ο χαλκός να αποκτήσει τη μορφή του αγάλματος).³ Κατά συνέπεια, θα πρέπει να αναζητήσουμε την κίνηση ανάμεσα στις περιπτώσεις όπου η *εντελέχεια* εκδηλώνεται παράλληλα με τη *δυνατότητα*, εκεί δηλαδή όπου κάποια ύλη δύναται να δεχθεί νέες μορφές.

¹ Καταλυτική υπήρξε σ' αυτό το σημείο η κριτική που άσκησε ο L. A. KOSMAN [1969], ο οποίος έδειξε πόσο παραπλανητικές υπήρξαν οι ερμηνείες που θεωρούσαν την κίνηση ως ένα *πέρασμα* από τη δύναμει στην ενεργεία κατάσταση και κατ' επέκταση μετέφραζαν την *ενέργεια* ως *ενεργοποίηση* (actualization). Ο KOSMAN [1969]: 41-46 ουσιαστικά αναλαμβάνει μια κριτική που άσκησε πρώτος ο Ακινάτης σε όσους σχολιαστές της εποχής του όριζαν την κίνηση είτε ως «*exitus de potentia in actum*» είτε, σε μια πιο βελτιωμένη εκδοχή, ως «*actus exeuntis de potentia in actum*» (δες THOMAS [1270] 2: Lib. III, Cap. I, Lec. II, n. 2). Το σκεπτικό της κριτικής είναι ότι η έννοια του *exitus* (ή ακόμη και αυτή του *actus exeuntis*) περικλείει ήδη κινητικό νόημα και έτσι οδηγεί σε ταυτολογία. Κι όμως, οι περισσότεροι μελετητές της εποχής μας δεν παρεξέκλιναν από την παραδοσιακή ερμηνεία (δες τις επισημάνσεις του L. COULOUBARITSIS [1997]: 266, σημ. 5). Την υιοθέτηση τόσο της πρώτης όσο και της δεύτερης εκδοχής διαπιστώνουμε και στο σχολιασμό του W. D. ROSS [1936]*: 536-7, με παράλληλη εμφάνιση μίας τάσης να θεωρηθεί η *εντελέχεια-ενέργεια* ως η *αρχή* ή το *αποτέλεσμα μιας προηγηθείσας διαδικασίας*, στο πνεύμα της κριτικής του Ακινάτη. Οι κυριότεροι μετέπειτα αριστοτελιστές κινήθηκαν προς αυτήν τη δεύτερη εκδοχή, του συντελεσμένου *actus*, αφήνοντας την *εντελέχεια* αμετάφραστη και αποδίδοντας την *ενέργεια* ως «*acte*» ή «*actuality*». Δες P. AUBENQUE [1962]: 453-6, W. WIELAND [1962]: 249, L. A. KOSMAN [1969]: 50 (*constitutive actuality*), S. WATERLOW [1982]: 112 κ.εξ., R. BRAGUE [1991]: 115 και L. COULOUBARITSIS [1997]: 276.

² ΦΑ, Γ' 1. 200b 26-28. Παραπλήσια θεωρία διατυπώνεται και στο αμφιλεγόμενο βιβλίο Κ' των *Μεταφυσικών* (9. 1065b 5-7), μόνο που εκεί ο όρος της *εντελέχειας* αντικαθίσταται από την *ενέργεια*.

³ Την ίδια ερμηνεία επικαλούνται ο Σιμπλίκιος (κατά DIELS [1882]*: 398. 4-31), ο Θεμίστιος (κατά HEINZE [1899]*: 67. 20 – 68. 7) και ο Ιωάννης Φιλόπονος (κατά VITELLI [1888]*: 347. 14-25). Σημειωτέον ότι για μια ακόμη φορά ο Σιμπλίκιος στηρίζεται στον Αλέξανδρο Αφροδισιέα, όπως φαίνεται από τη συνέχεια του κειμένου (ό.π., 399. 19 κ.εξ.). Αν σ' αυτά συνεκτιμήσουμε και τις παρεμβάσεις του Πλωτίνου και αργότερα του Πορφύριου, καταλαβαίνουμε ότι το ζήτημα αυτό είχε ήδη προβληματίσει κατά την αρχαιότητα (δες τις αναφορές που παραθέτει ο Σιμπλίκιος, ό.π., σελ. 398. 32 και 399. 19).

*
* *
*

Κατ' αυτόν τον τρόπο τίθεται το ζήτημα στα *Φυσικά*. Αν θελήσουμε στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο να συνδυάσουμε στοιχεία και από τις αναλύσεις της πραγματείας *Περί ψυχής*, θα ανακαλύψουμε περαιτέρω διαφοροποιήσεις στον τρόπο που η *δυνατότητα συνυπάρχει με την εντελέχεια*. Διότι, όπως λέγεται εκεί, η *ύλη* χαρακτηρίζεται από τη *δυνατότητα*, ενώ η μορφή από την *εντελέχεια*. Όταν *ύλη* και *μορφή* συμπίπτουν, όταν επομένως βρισκόμαστε στο πεδίο της *φύσεως*, συμπίπτουν συνάμα η *δυνατότητα* και η *εντελέχεια*, μόνο που θα πρέπει να γίνει μια ακόμη διευκρίνιση. Στο πεδίο της *εντελέχειας* εισάγεται μια διάκριση από την οποία προκύπτουν δύο εκφάνσεις: η **πρώτη εντελέχεια**, που αντιστοιχεί σε μια κεκτημένη ή ήδη ενεργοποιημένη δυνατότητα, και η **δεύτερη εντελέχεια**, η οποία αντιστοιχεί στην επανενεργοποίηση αυτής της δυνατότητας. Το κατεξοχήν παράδειγμα που χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο είναι η κατοχή της *επιστήμης* και η εξάσκηση της *επιστήμης*.¹

Ας επιμείνουμε στην ανωτέρω διάκριση, η οποία εφαρμόζεται από τον Αριστοτέλη συστηματικά στα ψυχικά φαινόμενα και δη στον ορισμό της ψυχής, που παρατίθεται στο Β' βιβλίο της πραγματείας. Ο συλλογισμός άρχεται από το δεδομένο ότι κάθε φυσικό σώμα, έμψυχο ή άψυχο, συνιστά μια *ουσία σε εντελέχεια*, μια *ουσία σύνθετη από σώμα και μορφή* (412a 15-16). Στην περίπτωση του έμψυχου σώματος, αυτό που το διαφοροποιεί από άλλα φυσικά σώματα θα είναι η *ψυχή ως μορφή*. Άρα, σύμφωνα με τον περίφημο ορισμό, *η ψυχή θα είναι η εντελέχεια ενός φυσικού σώματος που έχει τη δυνατότητα της ζωής* (412a 19-22). Ο φιλόσοφος όμως δεν σταματά εδώ: εφόσον διακρίθηκαν δύο εκφάνσεις *εντελέχειας*, επισημαίνει επακριβέστερα ότι η *ψυχή* θα είναι η *πρώτη εντελέχεια του φυσικού σώματος με δυνατότητα ζωής* (412a 27-28). Και στο σημείο αυτό εισάγεται μία *αναλογία* («*ἀνάλογον*», στ. 25), η οποία προτείνει ότι: όπως υπάρχει κατοχή της επιστήμης και εξάσκηση της επιστήμης, έτσι στη συνθήκη ύπαρξης της ψυχής υπάρχει ο ύπνος και η εγρήγορση. Ο ύπνος μάλιστα περιγράφεται ως «*ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν*» (412a 25-26). Επομένως, σε μια πιο συστηματική παρουσίαση θα λέγαμε ότι στον φυσικό κόσμο, εξαιτίας της συναγωγής ύλης και μορφής, παρατηρούνται συμπτώσεις *εντελεχεία* μορφών με *δυνατότητες*, συνθήκη που γεννά μεταβολές. Οι μεταβλητοί αυτοί συνδυασμοί άλλοτε υφίστανται ως *πρώτες εντελέχειες* (αδρανείς πλην υπάρχουσες εκδοχές μορφής) και άλλοτε ως *δεύτερες εντελέχειες* ή απλώς ως *ενέργειες* (ενεργοποιημένες ή εντελείς εκδοχές μορφής).

Με βάση τα παραπάνω, μπορούμε να διατυπώσουμε σχηματικά την εν τω γίνεσθαι ύπαρξη των φυσικών σωμάτων, μέσα από τις διαδοχικές εκφάνσεις της *δυνάμει* και της *ενεργείας* ουσίας, με τον εξής τρόπο:

Δ¹ Το *εντελεχεία* φυσικό σώμα (Φ) έχει τη *δυνατότητα* να αποκτήσει μια νέα μορφική ιδιότητα (μ): π.χ. ο άμουσος άνθρωπος να γίνει μουσικός, το ατσάλι να γίνει τσεκούρι.

¹ ΠΨ, Β' 1. 412a 9-11 και παρακάτω, 22-27.

- E¹ Το (Φ) ενεργεί ή παθαίνει κατά τρόπο ώστε να εμφανιστεί σύμπτωση της σκοπιμότητας και της δυνατότητας να αποκτηθεί μια νέα μορφική ιδιότητα (Φμ): π.χ. ο άμουσος άνθρωπος μαθαίνει μουσική, το ατσάλι χυτεύεται για να γίνει τσεκούρι.
- Δ² Το εντελεχεία φυσικό και ειδο-ποιημένο σώμα (Φμ) δεν ασκεί τις ουσιώδεις ιδιότητές του (Φμ): π.χ. ο μουσικός αναπαύεται, το τσεκούρι αποθηκεύεται.
- E² Το (Φμ) ενεργεί σύμφωνα με την ουσία του και τις πολλαπλές της όψεις, φανερώνοντας τις ιδιότητές του (Φμ[#]): ο μουσικός παίζει μουσική, το τσεκούρι χρησιμοποιείται στην κοπή ξυλείας.

Σημειωτέον ότι, για να καταλήξουμε στην παραπάνω περιγραφή, απομονώσαμε μια συγκεκριμένη έκφανση της μορφής ενός φυσικού όντος, όπως αυτή πραγματοποιήθηκε μέσα από τη λειτουργία της (φάσεις E¹ και E²), και κατόπιν ανασυνθέσαμε την ιστορία της. Παρατηρούμε ότι αρχικά (Δ¹) η συγκεκριμένη μορφική έκφανση δεν υπάρχει. Προστίθεται όμως στην υπόλοιπη μορφή, μέσα από την πράξη που τείνει σ' αυτήν — και θα είναι αυτή η δραστηριότητα που ο L. A. KOSMAN [1969]: 50 αποκάλεσε « σ υ ν ι σ τ ώ σ α ε ν τ ε λ ε χ ε ι α » (*constitutive actuality*). Είναι αλήθεια ότι θα μπορούσαμε να περιορίσουμε την περιγραφή των φάσεων σε τρεις (Δ¹, E¹, E²), όπως συμβαίνει συνήθως, επίτηδες όμως παρεμβάλαμε και τη φάση Δ², προκειμένου να αναδείξουμε πλήρως την πολυπλοκότητα των συνδυασμών του εντελεχεία με το δυνάμει ον, συνδυασμοί οι οποίοι οδηγούν στη δημιουργία μιας νέας μορφικής εντελέχειας.¹

*

* * *

Ενδιαφέρον θα ήταν στη συνέχεια να εξετάσουμε αν η προηγούμενη «φυσική» ανάλυση μπορεί να μεταφερθεί στο ζήτημα του χρόνου και, για να το καταφέρουμε, θα πρέπει

¹ Συνήθως η ανάλυση αρκείται στις τρεις καταστάσεις (ή στιγμές) της ουσίας που περιγράφει ο Αριστοτέλης. Έτσι ο L. ROBIN στη σχετική σημείωσή του στο λεξικό του A. LALANDE [1926]* 1: 17, ο D. W. HAMLYN [1968]*: 82-84, ο L. COULOUBARITSIS [1997]: 275. Ο I. DÜRING [1966] 2: 29-30 (σημ. 81 και 87) επισημαίνει ότι η θεωρία των *τριών σταδίων (ἔξις-χρήσις-ἐνέργεια)* εμφανίζεται σπερματικά στον *Προτρεπικό* (λόγο προς Θεμισώνα), κατά τη διάκριση των διαφόρων σταδίων γνώσης (δες απόσπασμα 14 κατά W. D. ROSS [1955]*2: 49-50). Με αφετηρία τη βασική διάκριση σε *κατὰ δύναμιν* και *κατ' ἐνέργειαν* γνώση, έχουμε: α) από τη μια απλή διάθεση της ικανότητας για γνώση, έπειτα μάθηση και κατοχή της γνώσης, β) από την άλλη χρήση της γνώσης και πραγματική θεωρία. Οι διακρίσεις συνοψίζονται στη φράση: «*ἐν μὲν τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν λέγομεν, ἐν δὲ τὸ κεκτηῖσθαι τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχειν*» (παρακάτω στο κείμενο χρησιμοποιείται και η αντίθεση *καθεύδειν-ἐγερθῆναι*). Όπως παρατήρησε ο I. DÜRING [1969]*, σ' αυτό το πρώιμο έργο διαπιστώνεται μια υστέρηση στη χρησιμοποιούμενη ορολογία, σε σχέση με τις μετέπειτα αναλύσεις των *Ηθικών*. Πάντως η διατύπωση «*ἐπιστήμην ἔχειν*» μας επιτρέπει να διακρίνουμε την έννοια της *ἔξης*, αν και απουσιάζει η χρήση της. Οφείλουμε τέλος να επισημάνουμε ότι τα στάδια θα πρέπει να είναι *δύναμις-ἔξις* και *χρήσις-ἐνέργεια*, διαφορετικά δεν αποδίδεται σωστό νόημα. Σε ανάλογο χωρίο του βιβλίου Η' των *Φυσικών* (3. 247b 7-18), βλέπουμε οι λέξεις και οι έννοιες που αντιστοιχούν στην τριπλή διάκριση να υπάρχουν σε ικανοποιητικό βαθμό, ενώ η θεωρία βρίσκεται πλήρως αναπτυγμένη στην πραγματεία *Περί ψυχῆς* (B' 5. 417a 21 κ.εξ.).

να ξεκινήσουμε από τη θεμελιώδη σύλληψη του φυσικού σώματος ως *κινητού*. Στην πραγματικότητα, διατείνεται ο Αριστοτέλης, δεν υπάρχει φυσικό σώμα που να μην είναι και *κινητό*. Κατά συνέπεια, κάθε φυσικό σώμα, ως *κινητό*, υπάγεται εξ ορισμού στη συνθήκη του *χρόνου*, εξαιτίας και μόνον αυτής της συγκεκριμένης ιδιότητας που προκύπτει από την εντελέχεια της μορφής του. Με πιο σύγχρονους όρους, θα λέγαμε ότι από τη στιγμή που μπορούμε αυτοδίκαια να αποδώσουμε σε ένα σώμα κάποιον έγκυρο λόγο αναφορικά με την *κινητική του κατάσταση*, το σώμα αυτό θα εντάσσεται απρόσκοπτα και στην οντο-λογική του *χρόνου*. Ο χρονισμός αυτός μάλιστα θα είναι, ως επί το πλείστον, *δυνητικός* — δηλαδή μια αναγκαία συνισταμένη της κινητικής κατάστασης ή μια εξαρτημένη ιδιότητα της κίνησης που εκδηλώνεται — και κατ' ελάχιστο μόνο θα μπορεί να χαρακτηριστεί *ενεργός* — στο μέτρο που συμμετέχει διαρκώς στο εξελισσόμενο γίνεσθαι και στο μέτρο που διαρθρώνεται ποσοτικά από κάποιο υποκείμενο η κινητική κατάσταση. Όστε λοιπόν η κινητική όψη της οποίας ύπαρξης είναι το στοιχείο που επιτρέπει τον χρονισμό, ακόμη κι αν πρόκειται για τη θάλασσα ή για το βουνό που φαίνεται από το παράθυρο.

Για να διευκρινίσουμε κάπως τα παραπάνω δυσνόητα σημεία, ας πάρουμε για παράδειγμα ένα βουνό: Το ίδιο δεν κινείται αλλά είναι δυνατό να κινηθεί, άρα είναι από τη φύση του *κινητό*. Όσο δεν κινείται, ο χρόνος που του αναλογεί είναι μια λανθάνουσα ιδιότητα της κινητικής του κατάστασης. Πρόκειται για έναν χρόνο κατά συμβεβηκός, ο οποίος πηγάζει από την εντελέχεια της ύπαρξης του βουνού στο *τώρα*, δηλαδή από τη συμμετοχή του στον κοινό (παγκόσμιο) χρόνο που παράγεται από τις ομαλές και αέναες — βλέπε *σύμμετρες* — κινήσεις των ουράνιων σωμάτων, οι οποίες φαίνεται να περιβάλλουν κάθε πεπερασμένη και επίγεια μεταβολή. Αν κάποια ώρα το βουνό αρχίσει να κινείται, για παράδειγμα κατά τη διάρκεια κάποιου σεισμού, η κίνησή του θα παραγάγει έναν ιδιαίτερο χρόνο ως *αναγκαία ιδιότητα (πάθος)* της συγκεκριμένης κίνησης, η οποία θα διαρκέσει από κάποια στιγμή *T_χ* (*τώρα-χ*) μέχρι κάποια άλλη στιγμή *T_ψ* (*τώρα-ψ*), σύμφωνα με την τάξη του πρότερου και ύστερου. Ο χρόνος αυτός ωστόσο χάνεται αμέσως μόλις εκδηλωθεί, με τον ίδιο τρόπο που φευγαλέα εμφανίζεται και η ενέργεια της κίνησης, αυτή η αντιφατική σύμπτωση εντελέχειας και δυνατότητας. Όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος, η συγκεκριμένη κίνηση και ο συγκεκριμένος χρόνος εμφανίζονται και χάνονται ταυτόχρονα. Ωστόσο, αν και χάνονται ταυτόχρονα, δεν εξαφανίζονται ολωσδιόλου, διότι ο χρόνος αποτελεί επίσης μια *ειδική ιδιότητα* της κίνησης (*ἔξις*), που σημαίνει ότι η κίνηση παράγει μια πάγια και αναφαίρετη χρονική μορφή με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Καταλήγει έτσι να διαφαίνεται μια περιοχή δυνατότητας, που θα είναι αυτή του *δυνητικού* ή *συντελεσμένου χρόνου*. Αυτός ο *δυνητικός* ή *συντελεσμένος χρόνος* παρέχει εξ ορισμού τη δυνατότητα ανακίνησής του, γι' αυτήν τη διαδικασία όμως θα απαιτηθεί μια ψυχή η οποία θα συμβάλει με την κατάλληλη, την ειδική κίνηση: θα ανασκοπήσει, λόγου χάρη, τη σεισμική δραστηριότητα με αφετηρία ένα νέο *τώρα*, θα συγκρίνει ή θα μετρήσει κινήσεις προκειμένου να αποφανθεί για τη διάρκεια του σεισμού. Αντιλαμβανόμαστε ότι θα πρόκειται πλέον για τη λειτουργία της μνήμης. Ο λόγος των ορίων της συγκεκριμένης διάρκειας (*T_χ* → *T_ψ*) σε σχέση με το νέο *τώρα* θα μας δώσει μια νέα *ενεργοποίηση* του εκτικού χρόνου, δηλαδή μια ποσοτική αλλά και ταυτόχρονα ποιοτική αντίληψη της συντελεσμένης κίνησης με αφετηρία το *παρόν*.

Κατά συνέπεια, με βάση τα όσα είπαμε παραπάνω, μπορούμε κατ' αντιστοιχία να διακρίνουμε τέσσερις καταστάσεις χρονισμού ενός όντος, κατά τις οποίες διαφοροποιούνται ανάλογα οι χρονικές του δυνατότητες:

- X¹ Την κατά συμβεβηκός και δυνάμει συμμετοχή ενός όντος (Φ) στον κοινό και παγκόσμιο χρόνο διαμέσου της απλής εντελεχεία ύπαρξης ("Φ").
- X² Την εντελέχεια της χρονικής δυνατότητας ενός όντος ("Φ") διαμέσου της συμμετοχής του σε κάποιο είδος μεταβολής ("Φχ").
- X³ την αυτόματη παγίωση των χαρακτηριστικών της κίνησης μέσα από τη διαμόρφωση ενός χρονικού είδους ("Φχ¹").
- X⁴ την ενεργοποίηση των χρονικών συσχετισμών (λόγων) μιας ή περισσότερων κινήσεων στα πλαίσια ενός σύνθετου ψυχικού ενεργήματος, εκτική λειτουργία η οποία προϋποθέτει αφενός μία κατάλληλα ειδοποιημένη ψυχή και αφετέρου τη διάνοιξη ενός ορίζοντα κινητικών και χρονικών δυνατοτήτων ("Φχ^{1...ν}").

Εντέλει ο χρόνος αποδεικνύεται κυρίως *δυνάμει* οντότητα και ελάχιστα *ενεργεία*, ακριβώς όπως και η κίνηση. Και κατά παράδοξο τρόπο μάλιστα, η αποκορύφωση της ενεργοποίησής του επιτυγχάνεται με δύο τρόπους: *α)* κατά κύριο λόγο μέσα στην παροδικότητα του *τώρα*, κατά την εκδήλωση της κίνησης, αλλά και *β)* με την προϋπόθεση ενός επαρκούς ψυχικού ενεργήματος, το οποίο θα ανασυγκροτήσει την εκτική όψη της κίνησης.

Εκεί λοιπόν που ο Νεύτων μιλά για τον απόλυτο χρόνο και ο Καντ ανιχνεύει τον χρόνο ως τον υπερβατολογικό ορίζοντα κάθε δυνατής εμπειρίας, ο Αριστοτέλης από την πλευρά του ανιχνεύει τον χρόνο ως μία φυσική μορφική ιδιότητα στην κίνηση, η οποία εκδηλώνεται και παρέρχεται παράλληλα με αυτή χωρίς να καταλύεται ως δυνατότητα, χωρίς να εκβάλλει στην ανυπαρξία. Απόδειξη το γεγονός ότι μπορεί να ανιχνευθεί και να χρησιμεύσει ακόμη και ως παρωχημένη (ή ακόμη και ως πρώτη, προκαταβολική) δυνατότητα ανακίνησης της μεταβολής.

Ας προσεχθεί στο σημείο αυτό ότι αποφεύγουμε να μιλήσουμε για μια κυριολεκτικά «αριθμητική» εκτίμηση του χρόνου, διότι δεν θεωρούμε ότι αυτή είναι οπωσδήποτε απαραίτητη για την αριστοτελική θεωρία. Στη χρονική εκτίμηση απαραίτητη είναι η γνώση της ειδικής — αριθμητικής, κατά μία έννοια — διάταξης των κινήσεων και μια αντίληψη της διάρκειας με την έννοια του συνεχούς μεγέθους. Κατ' αυτόν τον τρόπο και ένας θηρευτής του ζωικού βασιλείου μπορεί να εκτιμήσει την κίνηση που θα διαγράψει το θήραμα, ώστε να επιτεθεί τη στιγμή που θα κρίνει καταλληλότερη. Ακόμη κι ένα ζώο μπορεί να νιώσει ότι ένα γεγονός απομακρύνεται στον χρόνο ή ότι οι συνθήκες μετασχηματίζονται με κάποιον ρυθμό. Θα πρόκειται τότε για την εφαρμογή των υπόρρητων ή δυνητικών μαθηματικών, στα οποία είχε αναφερθεί και ο Μπερξόν (δες Γ4.2.2. α¹).

Επομένως, για να επιστρέψουμε στην αρχική απορία (Α¹), θα υπήρχε ο επίγειος χρόνος, αν δεν υπήρχε κάποια ψυχή να χρονομετρήσει; Η ακριβής απάντηση είναι ότι μάλλον θα υπήρχε (είτε ως *δυνάμει* είτε ως *ενεργεία* χρόνος), όντας απλώς μία συμμετρική ιδιότητα της κίνησης. Δεν θα υπήρχε ωστόσο η δυνατότητα να ενεργοποιηθεί ο χρόνος πέρα από τη φευγαλέα επικαιρότητα του παρόντος. Αμέσως με το που θα εξασφαλίσουμε την ύπαρξη

μιας ψυχής ικανής να αναμετρά την πραγματικότητα, δηλαδή να συγκρίνει κινήσεις και δι-
 άρκειες, θα δημιουργηθεί αυτομάτως και η δυνατότητα πλήρους ενεργοποίησης του χρό-
 νου. Πιστεύουμε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούμε να φωτίσουμε μια αρκετά δυσνόητη
 αλληλουχία εννοιών στη σκέψη του Αριστοτέλη, ερμηνεύοντας ταυτόχρονα και το βασικό
 πρόβλημα από το οποίο ξεκινήσαμε, δηλαδή τη δυνητικότητα της χρονικής μορφής.

Στην παραπάνω ανάλυση όμως χρησιμοποιήσαμε κάπως καταχρηστικά δύο βασικούς
 όρους, αυτόν του *πάθους* και της *έξεως*, όροι οι οποίοι επανέρχονται στη θεωρία μας ανα-
 φορικά με τη μνήμη. Στη συνέχεια της έρευνας θα ανιχνεύσουμε περαιτέρω την έννοια του
δυνάμει χρόνου, εξετάζοντας εκ του σύνεγγυς τη διάζευξη των όρων *πάθος* και *έξις* στην
 αριστοτελική σκέψη, ώστε να προωθήσουμε την έρευνά μας στοχεύοντας εντέλει στην έν-
 νοια της μνήμης.

Γ1.4 Ο χρόνος ως έξις ή πάθος μιας μεταβολής

Η ανάλυση της χρονικής δυνατότητας κατά τον Αριστοτέλη βασίζεται στο θεωρητικό
 αξίωμα της οντολογικής εξάρτησης του *χρόνου* από την *κίνηση*, σύμφωνα με την οποία ο
 χρόνος αποτελεί μία αριθμητική όψη της *κίνησης*, ώστε να αποκαλείται πλέον «*κινήσεώς τι
 πάθος ή έξις*».¹ Ερμηνεύσαμε προηγουμένως τη συγκεκριμένη διατύπωση λέγοντας ότι ο
 χρόνος παρουσιάζεται είτε ως *α ν α γ κ α ί α δ ι α μ ό ρ φ ω σ η* (*πάθος*) οποιασδήποτε
 μεταβολής είτε ως *ε ι δ ι κ ή ι δ ι ό τ η τ α* («*έξις*») την οποία εμφανίζει η κίνηση. Οι δύο
 όροι, το *πάθος* και η *έξις*, εμφανίζονται συχνά εκ παραλλήλου παρατιθέμενοι στην αριστο-
 τελική φιλοσοφία, ενίοτε μάλιστα πλαισιώνονται και από τον όρο της *δύναμης*.² Η νοηματι-
 κή διαφοροποίησή τους θα πρέπει να θεωρηθεί δεδομένη, καθώς ποτέ δεν ταυτίζονται, εί-

¹ ΦΑ, Δ' 14. 223a 18-19. Η σύζευξη των δύο όρων δεν είναι αποκλειστική αλλά επανέρχεται και αλ-
 λού στο *Corpus* (δες στη συνέχεια).

² Η πρώτη ρητή αναφορά θα πρέπει να βρίσκεται στη *Ρητορική*, εφόσον αυτή θεωρηθεί από τα πρώι-
 μα έργα του Σταγειρίτη: «*τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα τρία ἐστί, πάθη, δυνάμεις, ἔξεις*» (ΡΤ, Β' 8. 1385b
 34)». Στις ηθικές πραγματείες συχνά εμφανίζεται η διδασκαλία που ανιχνεύει στην ψυχή έξεις, δυνά-
 μεις και πάθη ή κινήσεις (ΗΝ, Β' 5. 1105b 19-21), ενώ οι ίδιες έννοιες συνδέονται και με την αρετή
 (ΗΕ, Β' 1. 1218b 36 – 1219a 1). Στα *Μεταφυσικά* οι σχετικές αναφορές είναι διάσπαρτες (ΜΦ, Δ' 6.
 1015b 34 και 13. 1020a 19). Επίσης στην πραγματεία *Περί ψυχής* γίνεται λόγος για δυνάμεις ή έξεις με
 τις οποίες κρίνουμε ή αληθεύουμε ή σφάλουμε και αναφέρονται η αίσθηση, η γνώμη, ο νους, η γνώ-
 ση (ΠΨ, Γ' 3. 428a 3-5). Στην *Περί αισθήσεως* πραγματεία η διαφοροποίηση είναι έντονη: «[ενν. από τα
 κοινά έργα της ψυχής καί του σώματος] *ἐνια δὲ τὰ μὲν πάθη ταύτης ὄντα τυγχάνει, τὰ δ' ἔξεις...*»
 (ΑΑ, 1. 436b 4-5). Στην πραγματεία *Περί μνήμης* χρησιμοποιούνται σχεδόν εναλλακτικά στο 1ο κεφά-
 λαιο, προτού ο φιλόσοφος καταλήξει στον ορισμό της μνήμης που ολοκληρώνει την ανάλυση και ορί-
 ζει εντέλει τη μνήμη ως «*ἔξιν φαντάσματος*» (451a 15-16). Σταχυολογούμε τις αναφορές: α) η μνήμη
 χαρακτηρίζεται αρχικά ως πάθος (449b 5)· β) κατόπιν ως έξις ή πάθος ενός αισθήματος ή ενός αντι-
 λήμματος (449b 25)· γ) το φάντασμα της μνήμης αποκαλείται πάθος της (κοινής;) αίσθησης (450a 10-
 11) — σε μια φράση που οι εκδότες εξοβελίζουν· δ) και σε ακόμη μία διαπορούμενη φράση αναφέρε-
 ται «κάτι σαν ζωγραφιά» του οποίου την *έξιν* ονομάζουμε μνήμη (450a 30).

ναι γεγονός ωστόσο ότι συχνά εμφανίζονται διαφοροποιημένοι μόνον από το διαζευκτικό «ή», οπότε εύλογα υποθέτουμε ότι οι σημασίες τους συγγενεύουν σε σημείο τέτοιο ώστε να μπορούν να εναλλάσσονται. Στο μέτρο που και οι δύο όροι χρησιμοποιούνται για να αποδοθούν καίριοι χαρακτηρισμοί στον χρόνο και στη μνήμη, καλούμαστε να εξετάσουμε κατά πόσο οι δύο όροι διαφοροποιούνται μεταξύ τους και με ποια λογική συνδέονται. Ας ξεκινήσουμε πρώτα από το *πάθος*.

Γ1.4.1 Το «πάθος» ως ιδιότητα μεταβολής

Αν θελήσουμε να ανιχνεύσουμε καταρχάς τη γενική έννοια του όρου «*πάθος*», θα πρέπει να ανατρέξουμε στο φιλοσοφικό λεξικό του βιβλίου Δ' των *Μεταφυσικών*, όπου ο όρος δηλώνεται με δύο βασικές σημασίες: (α) με τη σημασία της ποιότητας που επιδέχεται μεταβολής και (β) με τη σημασία της ίδιας της ποιοτικής μεταβολής που υφίσταται κάποιο ον.¹ Το κοινό στοιχείο των δύο εκδοχών έγκειται στην απαίτηση κάποιο ον να είναι το ίδιο φορέας της ποιότητας ή της ποιοτικής μεταβολής — και αυτό σημαίνει να *πάσχει*. Η διάκριση των δύο σημασιών γίνεται με αναφορά στην εκδήλωση ή μη της κίνησης αλλοίωσης, άρα με επίκληση της δυναμικής κατάστασης στην οποία βρίσκεται η συγκεκριμένη ποιότητα. Στην (α) περίπτωση έχουμε απλώς δυνατότητα μεταβολής, στη (β) περίπτωση όμως έχουμε μια ενεργοποιημένη δυνατότητα, δηλαδή μια δυνατότητα που εκδηλώνεται ως τέτοια που είναι. Όπως παρατηρούμε στο ίδιο κείμενο, η ποιοτική αυτή μεταβολή διαπιστώνεται με το αντίστοιχο φαινόμενο — ο Αριστοτέλης αναφέρει παραδειγματικά τη λευκότητα και τη μελανότητα, τη γλυκύτητα και την πικρότητα, τη βαρύτητα και την ελαφρότητα, εννοώντας ότι κάτι γίνεται λευκό, μαύρο, γλυκό κλπ. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι η έννοια του *πάθους* καταλήγει να περιγράφει τις επιμέρους ιδιότητες των όντων, έτσι όπως αυτές υφίστανται *δυνάμει* ή έτσι όπως εκδηλώνονται μέσα από διεργασίες αιτιακών αλληλεπιδράσεων, υπό τη μορφή αναγκαίων μεταβολών (δες χαρακτηριστικά και τη φράση που χρησιμοποιείται στο σημείο αυτό: «*ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις*», 1022b 18). Θα πρόκειται εδώ σαφώς για τη γενική σημασία του όρου, διότι στη συνέχεια του κειμένου εισάγεται περαιτέρω εξειδίκευση με την αναφορά στις βλαπτικές και λυπηρές συνέπειες των μεταβολών.

Η έννοια του *πάθους* επομένως μας τοποθετεί γενικά στο πεδίο των ποιοτικών μεταβολών, ενώ χρησιμοποιείται με περισσότερο εξειδικευμένο νόημα από τον Αριστοτέλη κατά

¹ ΜΦ, Δ' 21. 1022b 15-21: (α) «*ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται*» και (β) «*ἀλλοίωσις ἤδη*». Θα πρέπει να προσέξουμε το παθητικό νόημα του απαρεμφάτου. Ανάλογη προσέγγιση και στο βιβλίο Μ' (8. 1083a 8-10): «*ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ τὸ ποιὸν διαφέρειν ἐνδέχεται· οὐθὲν γὰρ αὐταῖς οἶόν τε ὑπάρχειν πάθος*». Η συζήτηση στο τελευταίο χωρίο αναφέρεται στο κατά πόσον μπορούμε να διαφοροποιήσουμε τις μονάδες μεταξύ τους. Παρατηρείται λοιπόν ότι η διαφοροποίηση δεν μπορεί να είναι ούτε ποιοτική, αφού οι μονάδες δεν είναι δυνατό να εμφανίζουν κανένα «*πάθος*», δηλαδή κανένα διαφοροποιό ποιοτικό χαρακτηριστικό.

περίπτωση, ανάλογα με το πραγματευόμενο ζήτημα. Στα ηθικά έργα, για παράδειγμα, τα *πάθη* δηλώνουν τα *συναίσθηματα*, αρνητικά ή θετικά, που συνοδεύουν τις πράξεις, αποδίδοντάς τους κατ' αυτόν τον τρόπο την ανάλογη ποιότητα. Η ίδια μάλιστα η ηθική αρετή, που αποτελεί αντικείμενο της ηθικής έρευνας, αφορά κατ' ουσίαν τα *πάθη* και τις πράξεις μας.¹ Και τούτο διότι το πεδίο των συναισθηματικών αντιδράσεων και των πράξεών μας χαρακτηρίζεται από ακρότητες, ελλείψεις και υπερβολές, οι οποίες μας οδηγούν στην αποτυχία, τη μικρότητα και εν γένει στη φθορά του εαυτού μας, ενώ μόνον η μεσότητα στις πράξεις επιτυγχάνει τη σωτηρία και την αρετή.

Είτε με αρνητικό είτε με θετικό πρόσημο, ο όρος δηλώνει αφενός τον παθητικό χαρακτήρα μιας ποιοτικής μεταβολής (αλλοίωση) αλλά ταυτόχρονα και το γεγονός ότι κάποιο υποκείμενο ενδέχεται να υποστεί τη συγκεκριμένη μεταβολή ή την υφίσταται αναγκαία, εξαιτίας της επενέργειας του τάδε *X* παράγοντα ή ως επακόλουθο μιας σειράς ενεργειών. Κατ' αυτόν τον τρόπο μπορεί να δικαιολογηθεί και μια αποστροφή που διαβάζουμε στην *Ποιητική*, όπου το *πάθος* περιγράφεται ως «*πράξη καταστροφική ή οδυνηρή*».² Στην πραγματεία *Περί ψυχής* μάλιστα, όπου αντικείμενο είναι ο ζωντανός οργανισμός, ο Αριστοτέλης καταλήγει να εξισώσει την εκδήλωση της *κίνησης*, του *πάθους* και της *ενέργειας*, με το σκεπτικό ότι εντέλει όλοι αυτοί οι όροι δηλώνουν μια *μεταβολή*, η οποία μπορεί εξίσου να χαρακτηριστεί ενεργητική ή παθητική, εφόσον κάθε παθητική μεταβολή δηλώνει *ipso facto* τόσο την επενέργεια ενός δραστικού παράγοντα όσο και τη δυνατότητα υποδοχής της επίδρασής του.³ Το θέμα βέβαια τίθεται κατ' αυτόν τον τρόπο στα πλαίσια της ανάλυσης της αίσθησης, όπου προϋποτίθεται η ύπαρξη ουσιωδών αντιστοιχιών ανάμεσα στους παράγοντες της αίσθησης και στα αισθητήρια όργανα.⁴

Για να προχωρήσουμε βαθύτερα την ανάλυση, θα πρέπει να παρατηρήσουμε με τον Αριστοτέλη ότι το φαινόμενο του *πάθους* δεν προκύπτει με τρόπο απροσδιόριστο αλλά υπό ορισμένες προϋποθέσεις, οι οποίες εν μέρει υπαγορεύονται και από την ουσία του πράγματος που πάσχει. Ισχύουν δηλαδή και εδώ οι περιορισμοί που παρατηρήθηκαν προηγουμένως όσον αφορά τις δυνατότητες των πραγμάτων: δεν μπορεί οποιοδήποτε σώμα να παθαίνει οτιδήποτε. Και η τελευταία αυτή θέση συνιστά έναν από τους λόγους για τους οποίους επικρίνονται οι προγενέστεροι φιλόσοφοι, οι οποίοι θεωρούσαν ότι τα ποικίλα επιμέρους στοιχεία και πράγματα προκύπτουν από ποιοτικές μεταβολές ενός μόνο στοιχείου, καταλήγο-

¹ *ΗΝ*, Β' 5. 1106b 16-27. Στο εκτενές αυτό χωρίο ο Αριστοτέλης παραθέτει και κάποια παραδείγματα *παθών*, όπως είναι ο φόβος, το θάρρος, η οργή, η επιθυμία, η ευσπλαχνία, και καταλήγει να αναγάγει όλα τα συναίσθηματά σε δύο βασικά: την ευχαρίστηση και τη δυσaréσκεια. Στην *Περί ψυχής* πραγματεία επίσης αναφέρονται τα «*πάθη της ψυχής*» ως συναίσθηματά ή αισθήματα (Α' 1. 403a 3 κ.εξ.).

² Ποι, 12. 1452b 11-13: «*πάθος δέ ἐστὶ πρᾶξις φθαρτικὴ ἢ ὀδυνηρά, οἷον οἷ τε ἐν τῷ φανερωῷ θάνατο καὶ αἰ περιωδυνίαι καὶ τρώσεις καὶ ὅσα τοιαῦτα*».

³ Δες ΠΨ, Β' 5. 417a 14-20: «*πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν...*».

⁴ Πιο ξεκάθαρα λέγεται αυτό στην *Περί γενέσεως και φθοράς πραγματεία*, Α' 7. 323b 32 κ.εξ.: «*ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὁμοῖον εἶναι καὶ ταῦτό, τῷ δ' εἶδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον (πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ, χρῶμα δ' ὑπὸ χρώματος πάσχειν, ὅλως δὲ τὸ ὁμογενὲς ὑπὸ τοῦ ὁμογενοῦς)*». Ἄρα κατὰ κάποιον τρόπο επενεργεῖ η ουσιαστικὴ ομοιότητα καὶ κατὰ κάποιον ἄλλο τρόπο ἢ κατὰ περίπτωσιν διαφορά. Οἱ αισθήσεις φαίνεται λοιπὸν νὰ εἶναι προσαρμοσμένες ἀπὸ τὴ φύσιν σὲ κάποιον εἶδος αισθητῶν ὥστε νὰ συλλαμβάνουν τὴν κατὰ περίπτωσιν διαφορὰς τοὺς καὶ νὰ μεταβάλλονται με βάση μόνον αὐτές: π.χ. πιο λευκὸ ἢ πιο σκούρο.

ντας έτσι να περιγράψουν ένα σύμπαν με αυξημένο βαθμό απροσδιοριστίας.¹ Κατά τον Σταγειρίτη, το γεγονός ότι κάθε πράγμα εμφανίζει μόνον συγκεκριμένα *πάθη*, δηλαδή συγκεκριμένα χαρακτηριστικά ή ιδιότητες, είναι δηλωτικό του γεγονότος ότι οι μεταβολές που συμβαίνουν δεν είναι απροσδιόριστες αλλά υπαγορεύονται άμεσα και αναγκαία από την ουσία του κάθε πράγματος. Με άλλα λόγια, τα *πάθη* εκδηλώνονται ως *διαφορές* (διαφορετικές κινήσεις) που αποκαλύπτουν την ουσία του κάθε πράγματος.² Γι' αυτό στα πλαίσια της φυσικής φιλοσοφίας τα *πάθη* χαρακτηρίζονται ως *λόγοι* που βρίσκονται πραγματοποιημένοι στην ύλη, ενώ ο λόγος χαρακτηρίζεται με τη σειρά του *είδος* του φυσικού πράγματος.³ Κατ' αντίστροφο τρόπο, μέσα από την εκδήλωση *παθών* δημιουργούνται ή χάνονται ιδιότητες που αγγίζουν και την ουσία των πραγμάτων. Για παράδειγμα, το σφυροκόπημα του σιδερά σκληραίνει το μέταλλο· η ζέστη ταλαιπωρεί το ζώο. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι το πεδίο των (ποιοτικών) αλληλεπιδράσεων με τον υπόλοιπο κόσμο καθορίζεται από την εσωτερική ουσία των όντων αλλά και την επηρεάζει, σε κάποιον βαθμό: χωρίς τη μεσολάβηση των παθών δεν διαμορφώνονται οι παραμόνιμες (*ἔξεις*) ή προσωρινές ιδιότητες (*διαθέσεις*) που συνιστούν την ποιοτική όψη (*ποιόν*) της ουσίας.⁴

Πλείστα παραδείγματα για την παραπάνω παρατήρηση μπορεί κανείς να αντλήσει από τα *Μεταφυσικά*, όπου συναντάμε και πάλι τη χρήση του όρου «*πάθος*» εκ παραλλήλου με εκείνον της «*ἔξεως*», σε συσχετισμό με την εμπράγματη φανέρωση της ουσίας. Διαβάζουμε λοιπόν ότι η ύπαρξη και μόνο της ουσίας επισύρει *αναγκαίες ιδιότητες* — οι οποίες διακρίνονται από την επιβαλλόμενη αναγκαιότητα να συμπεριληφθούν στον ορισμό της κάθε ουσίας — αλλά και *μη αναγκαίες ιδιότητες* ή *κατά συμβεβηκός* ιδιότητες, οι οποίες περιγράφονται ως «*πάθη και ἔξεις*» της ουσίας, για παράδειγμα «*άνθρωπος*» και «*άνθρωπος μουσικός*».⁵ Η διαφορά είναι εμφανής: δεν είναι απαραίτητο να είναι κανείς μουσικός για να οριστεί ως άνθρωπος, αλλά η μουσικότητα συνιστά πραγμάτωση δυνατότητας για τη συγκεκριμένη ουσία και προκύπτει μέσα στο γίνεσθαι των πραγμάτων.

¹ Δες ΓΦ, Α' 1. 315a 3-15, όπου επικρίνεται ο Εμπεδοκλής ότι παράγει όλα τα στοιχεία από ένα πρωταρχικό, το οποίο κάποτε χωρίστηκε με «διαφορές» και «πάθη». Ο Αριστοτέλης αντιτείνει ότι, αν κάτι τέτοιο ίσχυε, θα μπορούσαν να συντελούνται και τώρα παρόμοιες διαφοροποιήσεις ή μεταστοιχειώσεις με απλές μεταβολές στα «πάθη», δηλαδή στις τρέχουσες ιδιότητες: αν, για παράδειγμα, η γη γινόταν λευκή και θερμή, θα μετατρεπόταν σε ήλιο.

² Αυτό δηλώνεται ξεκάθαρα στην πραγματεία *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*: «ἔστιν δὴ τὰ αἷτια τὰ παρὰ τὴν ὕλην δύο, τὸ τε ποιοῦν καὶ τὸ πάθος (τὸ μὲν οὖν ποιοῦν ὡς ὄθεν ἢ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡς τὸ εἶδος» (ΓΦ, Δ' 5. 382a 29-30). Παράβαλε και ΖΜ, Α' 3. 643a 24: «ἔστι δ' ἡ διαφορά ἐν τῇ ὕλῃ τὸ εἶδος». Γι' αυτόν τον λόγο η φιλοσοφία ερευνά και τις ιδιότητες (πάθη) των σωμάτων (ΠΟ, Α' 1. 268a 1-4).

³ Ἐτσι στο χωρίο ΠΨ, Α' 1. 403a 25: «*δηλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐν ὕλῃ εἰσίν*», όπου ο όρος αναφέρεται στα συναισθήματα (αλλά και στα αισθήματα) που προκαλούνται στην ψυχή. Λίγο παρακάτω στο κείμενο ο λόγος χαρακτηρίζεται «*εἶδος τοῦ πράγματος*» (403b 2). Ας προσθέσουμε ότι η διατύπωση πιθανότατα ανάγεται στον Πρωταγόρα, σύμφωνα με τον Σέξτο Εμπειρικό (DK 80: A14). «Λόγος» εδώ θα πρέπει να σημαίνει όχι τόσο λεκτική διατύπωση όσο *αἰτία* ή και *αναλογία*.

⁴ ΠΟ, Α' 3. 270a 27-29: «ἔστι μὲν γὰρ ἡ ἀλλοίωσις κίνησις κατὰ τὸ ποιόν, τοῦ δὲ ποιου αἱ μὲν ἔξεις καὶ διαθέσεις οὐκ ἄνευ τῶν κατὰ πάθη γίνονται μεταβολῶν, οἷον ὑγίεια καὶ νόσος.»

⁵ ΜΦ, Δ' 6. 1015b 16-34. Παράβαλε επίσης παρακάτω το χωρίο Δ' 13. 1020a 17-22 (το χωρίο αναφέρεται στην ποσότητα): «τῶν δὲ καθ' αὐτά, τὰ μὲν κατ' οὐσίαν ἐστίν, οἷον ἡ γραμμὴ ποσόν τι (ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι τὸ ποσόν τι ὑπάρχει), τὰ δὲ πάθη καὶ ἔξεις τῆς τοιαύτης ἐστίν οὐσίας, οἷον τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον, καὶ μακρὸν καὶ βραχύ, καὶ πλατὺ καὶ στενόν, καὶ βαθὺ καὶ ταπεινόν... καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα».

Τους ίδιους όρους χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στο Α' βιβλίο, όταν επιδίδεται σε μία ανασκόπηση της φιλοσοφικής σκέψης μέχρι τις μέρες του και στο σημείο που αναφέρεται συγκεκριμένα στους Πυθαγόρειους. Αφού λοιπόν εισαγάγει τον «*ἀριθμό*» ως την ανώτατη αρχή των όντων, προσθέτει ότι ο *αριθμός* για τους Πυθαγόρειους συνιστά την αρχή, και όσον αφορά την υλική εκδοχή των όντων και όσον αφορά τα «πάθη και τις έξεις» τους. Αυτή η τελευταία διατύπωση θα πρέπει να σημαίνει ότι, πέρα από την ύλη, στον *αριθμό* οφείλονται και οι διάφορες ιδιότητες που εμφανίζουν τα όντα, ουσιαστικές ή μη. Ο *αριθμός* επομένως αποτελεί γενικά την ουσία του όντος, είτε με τη μορφή της ύλης είτε με τη μορφή των υπόλοιπων ιδιοτήτων, δηλαδή των *επιμέρους* και των *ειδικών ιδιοτήτων* που εμφανίζουν τα όντα.¹ Άρα αυτό που λέγεται είναι ότι οι επιμέρους ιδιότητες, σχέσεις και πραγματώσεις των όντων θα είναι απόρροια των διαθέσεων και των ιδιοτήτων του αριθμού ως ρυθμιστικής αρχής. Νωρίτερα μάλιστα ο φιλόσοφος είχε αναφερθεί σε ορισμένα *πάθη* των *αριθμών* (ενδιαφέρουσα η χρήση του πληθυντικού εδώ, 985b 29): για τους αριθμούς που αποδίδουν την ιδιότητα (*πάθος*) της *δικαιοσύνης*, της *ψυχής*, του *νου*, του «*καιρού*» — αλλά και σε «*πάθη του ουρανού*»: εννοώντας τα φαινόμενα και τις κινήσεις των ουράνιων σωμάτων). Είναι φανερό ότι στις αναλύσεις αυτές δεν καταβάλλεται προσπάθεια να υπαχθεί η ξένη θεωρία στο αριστοτελικό ερμηνευτικό σχήμα των τεσσάρων αιτίων, αποδίδεται ωστόσο με οικείους όρους (ύλη, πάθη, έξεις).

Με όσα ειπώθηκαν ως εδώ πιστεύουμε να έγινε ξεκάθαρο ότι ο όρος του *πάθους*, όπως εφαρμόζεται από τον Αριστοτέλη, σημαίνει την εμφάνιση μιας ιδιότητας ή μιας (κυρίως ποιοτικής) μεταβολής μετά από την επενέργεια κάποιου εξωτερικού παράγοντα και στο μέτρο που αυτή επιτρέπεται από την ουσία του πράγματος. Θα πρέπει όμως να προσθέσουμε και μια τελευταία παρατήρηση, η οποία διατυπώνεται στην πραγματεία *Περί ψυχής* (Β' 5. 417b 2 κ.εξ.). Η ποιοτική μεταβολή που αποκαλούμε «πάθος» εμφανίζεται με δύο εκδοχές: α) άλλοτε το *πάθος* εκδηλώνεται ως φθορά της ουσίας από κάτι που είναι ενάντιο στην ουσία αυτή και β) άλλοτε εκδηλώνεται ως διάσωση της ουσίας που ενυπάρχει ως δυνατότητα από το ον που υπάρχει στην πραγματικότητα. Με αριστοτελικούς όρους: το *δυνάμει* ον διασώζεται από το *εντελεχεία* ον, στο μέτρο που οι δύο εκδοχές συνδέονται όπως η δυνατότητα με την αντίστοιχη πραγματικότητα. Για παράδειγμα: ο επιστήμονας ξυπνά και επιστρέφει στην άσκηση της θεωρίας, ο οικοδόμος αρχίζει να οικοδομεί κ.λπ. Διότι προφανώς, αν ο επιστήμονας πάψει να ασκεί τη θεωρία και ο οικοδόμος την οικοδομική, οι ιδιότητες που κατέχουν *δυνάμει* θα χαθούν εξαιτίας άλλων, αντίξων μεταβολών. Το *πάθος* επομένως μπορεί να συνιστά μια μεταβολή που ενισχύει τις στερητικές διαθέσεις (αλλοίωση)

¹ *ΜΦ*, Α' 5. 986a 16-17, όπου ο *αριθμός* προβάλλεται ως αιτία για τα «*πάθη*» και τις «*έξεις*» των όντων. Ο W. D. Ross [1924]* 1: 147-8 μελέτησε διεξοδικά το χωρίο και κατέληξε ότι ο Αριστοτέλης μεταχειρίζεται δύο όρους οι οποίοι μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να περιγράψουν σε ένα πρώιμο φιλοσοφικό στάδιο αυτό που ο ίδιος θα έλεγε «μορφικό αίτιο», σε αντιδιαστολή με το αίτιο της ύλης. Ο Αλέξανδρος από την πλευρά του (κατά M. HAYDUCK [1891]*: 41. 21) αντιλαμβάνεται ότι ο *αριθμός* δηλώνεται ως το αίτιο που παράγει κάθε φορά τα *πάθη* και τις *έξεις*, άρα λειτουργεί ως ποιητικό αίτιο. Ο Β. ΚΑΛΦΑΣ [2009]*: 266-7, σημ. 152, ακολουθεί μεταφραστικά τον Ross, αναφερόμενος σε «ιδιότητες» (= *πάθη*) και «έξεις». Αλλά η απόδοση αυτή φαίνεται ανακριβής. Θα λέγαμε πως ο *αριθμός* προβάλλεται ως θεμελιώδης αιτία της υλικής και μορφολογικής υπόστασης των πραγμάτων, μόνον εφόσον όμως με αυτό το τελευταίο εννοήσουμε το *σύνολο* των ιδιοτήτων που αυτά εμφανίζουν.

όσον αφορά την πραγμάτωση της ουσίας ή μια μεταβολή που ενισχύει τις *έξεις* και τη φύση του πράγματος (417b 14-16).

Οι χρήσεις αυτές που περιγράψαμε παραπάνω συνιστούν τρόπους εκδήλωσης των ποιοτικών (κατά κύριο λόγο) ιδιοτήτων που εμφανίζουν τα πράγματα ως οντότητες που συμμετέχουν στο δυναμικό περιβάλλον του γίνεσθαι. Αν θελήσουμε να προβάσουμε προσωρινά το θεωρητικό πλαίσιο που συγκροτήσαμε στο φαινόμενο του χρόνου, θα πρέπει να πούμε ότι ο χρόνος αποτελεί μία φυσική ιδιότητα της κίνησης, ένα *πάθος* που εμφανίζεται μόνον εφόσον η κίνηση εκδηλωθεί. Κατά κάποιον τρόπο διασώζει τη μορφή της, εφόσον η κίνηση αποτελεί μεν το θεμελιώδες γεγονός, από μόνη της όμως αποτελεί μια αυτοκαταστροφική αντινομία, στο μέτρο που ενεργοποιεί τη δυνατότητα ως τέτοια που είναι. Η κίνηση διασώζεται σε ποσοτική μορφή ως χρόνος, αν θεωρήσουμε την εκδήλωσή της στο *τώρα* ως μεσότητα που συγκρατεί αλληλένδετα το πριν και το μετά, αναδεικνύοντας έτσι την έμφυτη διανυσματική ουσία της κίνησης σε μορφή ακολουθίας ρητού ή άρρητου αριθμού.

Έστω ως εδώ όσον αφορά το *πάθος*. Θα προτιμήσουμε στο σημείο αυτό να εξετάσουμε τον άλλο παράλληλο όρο, αυτόν της *έξεως*, προκειμένου να εξαγάγουμε στο τέλος τα συμπεράσματά μας, καθώς έτσι θα έχει φανεί καλύτερα η αλληλουχία του νοήματός τους.

Γ1.4.2 Η «έξις» ως ειδική ιδιότητα

Θα πρέπει να θεωρούμε την *έξιν* ως έννοια κομβική στην αριστοτελική φιλοσοφία, όχι τόσο διότι ο ίδιος ο φιλόσοφος ή οι ερμηνευτές του θεματοποίησαν τη συγκεκριμένη έννοια, όσο διότι επιστρατεύεται από τον Αριστοτέλη για να εξηγήσει ή να ορίσει άλλες κεφαλαιώδεις έννοιες της φιλοσοφίας του. Τέτοιες έννοιες είναι για παράδειγμα η αίσθηση, η δικαιοσύνη, η αρετή, η φαντασία — και βέβαια η μνήμη.¹ Όπως παρατηρούμε ήδη, το πεδίο εφαρμογών του όρου είναι τεράστιο.

Βέβαια, από ιστορική άποψη, η *έξη* δεν είναι καθαρά αριστοτελικός όρος, οπότε θα απαιτηθεί ευρύτερη ιστορική επισκόπηση της χρήσης και των σημασιών της. Μάλιστα μία αρχαία ερμηνεία που ανάγεται στην αυθεντία του Αλέξανδρου Αφροδισιέα, υποστηρίζει ότι η στιγμή της *πρώτης εντελέχειας* αποδίδει ουσιαστικά με καθαρά οντολογικούς όρους ό,τι σήμαινε σε φυσιο-μορφολογικό επίπεδο για τον Αριστοτέλη ο όρος της *έξεως*, εφαρμοζόμενος σε αντίστοιχα συμφραζόμενα.² Προτού όμως προχωρήσουμε σε λεπτομερέστερη ε-

¹ Ο ορισμός της μνήμης ως *έξεως*: MA, 1. 451a 14-16. Της αρετής: HN, B' 5. 1106a 10-13. Ειδικά στη δικαιοσύνη ως *έξιν* είναι αφιερωμένο το βιβλίο E' των *Ηθικών Νικομαχείων*.

² Πρόκειται για τη φάση κατά την οποία το *έντελεχεία* φυσικό και ειδο-ποιημένο σώμα δεν ασκεί τις ουσιώδεις ιδιότητές του: ο μουσικός αναπαύεται, το τσεκούρι βρίσκεται αφημένο. Για τη σύνδεση με τον Αφροδισιέα, βλ. D. W. HAMLIN [1968]*: x και 85 (ad 412a 22): «...the first actuality being a special sort of potentiality, a hexis, which is actual in comparison with the potentialities of non-living things». Θα πρέπει να είμαστε βέβαια ιδιαίτερα προσεκτικοί στο σημείο αυτό, διότι ποτέ ο Αριστοτέλης δεν ταυτίζει κατηγορηματικά την *έξη* με την *πρώτη εντελέχεια*. Θεωρούμε ότι, πέρα από τη φυσιολογική χροιά που διατη-

ξέταση του συγκεκριμένου όρου, θεωρούμε σκόπιμο να επισημάνουμε προκαταβολικά ότι, όπως και η *πρώτη εντελέχεια*, έτσι και η *έξη* δεν ισοδυναμεί με τη *συνήθεια* (στα αρχαία ελληνικά: *ἔθος* ή *συνήθεια*), με την οποία ο όρος κατέληξε να συγγέεται συχνά στις μέρες μας — παρ' όλο που η δυτική φιλοσοφική παράδοση προσπάθησε, άλλοτε με μεγαλύτερη και άλλοτε με λιγότερη επιτυχία, να διασώσει το αρχικό του νόημα, επινοώντας παράγωγα του λατινικού *habeo* (*habitude*). Παράλληλα, η ερμηνευτική μας προσέγγιση θα προσπαθήσει να δείξει ότι η ταύτιση που ανάγεται στον Αφροδισιέα μόνον εν μέρει είναι δικαιολογημένη και ότι, με βάση τα στοιχεία που μπορέσαμε να συγκεντρώσουμε, η *ἔξις* φαίνεται να δηλώνει *μια επιμέρους μορφική ιδιότητα η οποία μπορεί να δρομολογήσει συγκεκριμένες αντιδράσεις*.¹ Γι' αυτό στις προηγούμενες αναφορές μας αποδώσαμε τον όρο ως «ειδική ιδιότητα».

ρεί ο όρος, αυτό συμβαίνει επειδή η *έξη* χρησιμοποιούνταν ήδη ως ένας ποικιλότροπα προσδιορισμένος, τεχνικός όρος της αρχαίας φιλοσοφίας, με συχνή χρήση και στην ιατρική, όπως θα δούμε.

¹ Η μεταγενέστερη ιστορική πορεία του όρου είναι επίσης ιδιαίτερα αποκαλυπτική: στην προσπάθεια να αποδοθεί από τους λατινόφωνους μελετητές η αριστοτελική σημασία της *ἔξεως* και της διατύπωσης «*πῶς ἔχειν*» πλάσθηκε ο λατινικός ο όρος «*habitus*» (από το ρήμα *habeo*) και αποδόθηκε η διατύπωση ως «*aliquo modo se habere*» (δες τους προσδιορισμούς του όρου από τον Ακινάτη, σύμφωνα με το *Thomas Lexikon*, όπου διακρίνονται ἔξι συνολικά σημασίες, κυρίως με βάση αριστοτελικές αναφορές [<http://www.corpusthomicum.org/tlh.html#habitus>]). Με βάση τον λατινικό όρο σχηματίστηκαν αργότερα η γαλλική «*habitude*», η αγγλική «*habit*» και η ιταλική «*abitudine*» (στα γερμανικά αποδίδεται ως «*Gewohnheit*»). Η λέξη «*habitus*» λοιπόν είναι λόγιας προέλευσης, γι' αυτό και η γαλλική «*habitude*» άργησε να ενταχθεί στο καθημερινό λεξιλόγιο, καθώς απέδιδε μια πολύ ιδιάζουσα σημασία, η οποία θα μπορούσε να οριστεί ως «*la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée*» (κατά τον F. RAVAISSON [1838]: 1). Πολύ ενδιαφέροντα ιστορικά στοιχεία για τη γλωσσική οικειοποίηση των όρων *habitus* και *habitude* παρατίθενται στο λεξικό του LALANDE [1926]* 1: 392-8, όπου σε παρατήρηση του Ζ. Λασλιέ (J. Lachelier) διαβάζουμε ότι η υποκατάσταση της παλαιότερης γαλλικής λέξης «*coutume*» (= έθιμο, συνήθειο) από την «*habitude*», η οποία δηλώνει το εσωτερικό εφελτήριο μιας επαναλαμβανόμενης ενέργειας, θα πρέπει να συνέβη κατά τον 19ο αιώνα. Είναι χαρακτηριστική η αμηχανία και η πολυσημία που βλέπουμε να επικρατεί στις ξένες αποδόσεις του όρου «*ἔξις*». Σταχυολογούμε ορισμένες αποδόσεις από τις γαλλικές μεταφράσεις: «*manière d'être*», «*état*», «*possession*», «*disposition permanente*», «*qualité essentielle*». Στα αγγλικά, εκτός από το «*habit*», ο όρος αποδίδεται και με το γερουνδιακό «*having*», καθώς επίσης και ως «*possession*», «*condition*» ή «*state*». Η τάση λοιπόν που κυριαρχεί στους μελετητές προσδίδει στον όρο της *ἔξεως* το νόημα της «*κατάστασης*» — σημασία που αντλείται κυρίως από την ιατρική χρήση —, μια επιλογή που ναι μεν επιτυγχάνει να αποδώσει κυρίως τον παγιωμένο χαρακτήρα, λιγότερο δε το νόημα του ποιοτικού συσχετισμού, ενώ μάλλον αποτυγχάνει στην απόδοση της κινησιογενούς του δυναμικής. Γι' αυτό θεωρούμε ότι πιο ακριβής θα ήταν η απόδοση του όρου στα νέα ελληνικά με την ποιοτική και δυναμική σημασία της «*ειδικής ιδιότητας*» ή της «*ικανότητας*», ενώ για τις ξένες μεταφράσεις θα προτείναμε στις πλείστες των περιπτώσεων την απόδοση «*aptitude*» (αγγλικά-γαλλικά), «*Eignung*» ή «*Eigenschaft*» (γερμανικά). Ο Η. ΠΙΕΡΟΝ [1951]: 32 διατυπώνει το νόημα της *aptitude* ως εξής: «*Ce mot, souvent employé à tort comme synonyme de "capacité", désigne le substrat constitutionnel d'une capacité, préexistant à celle-ci, qui dépendra du développement naturel de l'aptitude, de la formation éducative, éventuellement, et de l'exercice; seule la capacité peut être objet d'évaluation directe, l'aptitude étant une virtualité. Le terme anglais d' "ability" recouvre, sans distinction, les notions d'aptitude et de capacité.*» Ο Λ. Α. ΚΟΣΜΑΝ [1992]: 346 από την πλευρά του, λαμβάνει υπόψη του την τριχοτόμηση του πεδίου δράσεων από τον Αριστοτέλη και προτείνει ως αντίστοιχο της *ἔξεως* στα αγγλικά τη λέξη «*skill*», όπως φαίνεται από την παρατήρηση: «*...the development of material "nous" into "nous as hexis", the actualization, that is, of our native ability to think into the developed skill of intelligent thought.*» Πολύ σωστά, με την παρατήρηση ωστόσο ότι η *έξη* δεν προϋποθέτει πάντοτε εξάσκηση αλλά μπορεί να σημαίνει και τη φυσική ιδιότητα ή ικανότητα, γι' αυτό θα χρειαστεί να εξετάσουμε ευρύτερα τον όρο.

α) Γενεαλογία της «ἔξις»: ένας όρος της ιωνικής θεωρίας;

Οι ακριβείς συντεταγμένες της γέννησης του όρου «ἔξις» παραμένουν άγνωστες. Η γραμματειακή παράδοση μας οδηγεί στην υπόθεση ότι έχουμε να κάνουμε με όρο λόγιας προέλευσης, εφόσον απαντάται σχεδόν αποκλειστικά σε πεζά συγγράμματα φιλοσοφίας και ιατρικής.¹ Αν παραμερίσουμε προσώρας τις φιλοσοφικές αναφορές, πολύ εντυπωσιακή είναι η ιδιαίτερα συχνή χρήση του όρου στα αρχαία ελληνικά ιατρικά συγγράμματα, αλλά η σημασία του είναι ομολογουμένως δύσκολο να προσδιοριστεί επακριβώς. Στο αντίστοιχο λήμμα των *LSJM*: 595a διακρίνονται τρεις βασικές σημασιολογικές χρήσεις, οι οποίες όμως θα πρέπει να ελεγχθούν περαιτέρω.

Σύμφωνα λοιπόν με το σχετικό λήμμα, στην «ιπποκρατική» γραμματεία η *έξις* σημαίνει: α) την κατάλληλη *στάση* ή την *τοποθέτηση* κατά τη χειρουργική επέμβαση, συχνότερα όμως β) τη *διαμορφωμένη φυσική κατάσταση* ή τη *λειτουργική ικανότητα* του σώματος. Επίσης, γ) κατά την ελληνιστική περίοδο χρησιμοποιείται και με τη σημασία του *οργανισμού*, του *συνόλου του σώματος*. Ο στοιχειώδης αυτός απολογισμός σημασιών όμως χρήζει αναθεώρησης, διότι εύκολα αποδεικνύεται ανεπαρκής σε σχέση με τα συμφραζόμενα.² Διαπιστώνεται, εξάλλου, ότι σε ορισμένες περιπτώσεις ο όρος εκφράζει την έννοια της *λειτουργικής συνοχής* του φυσικού σώματος, αποδίδοντας έτσι ένα νόημα που διαφοροποιείται κατά τι από τα υπόλοιπα.³ Το νόημα αυτό — συγγενές με την έννοια

¹ Στα σωζόμενα κείμενα των ποιητών του 5ου π.Χ. αιώνα δεν βρίσκεται καμία μαρτυρημένη χρήση του όρου. Σύμφωνα και με τους *LSJM*: 595a, χρήση του όρου σε ποιητικό κείμενο έχουμε μόνον στα *Άργοναυτικά* (στ. 391), τα οποία ανήκουν στην ορφική (άρα λόγια) γραμματεία.

² Αμφιβάλλουμε πράγματι αν η α) σημασία της *έξις* ως «στάσης» ανταποκρίνεται στο νόημα του κειμένου στο *Κατ' ἰητρείον*, §§ 3 και 15, το οποίο επικαλούνται οι *LSJM*. Για παράδειγμα, στην ενότητα 3 είναι πολύ αμφίβολο ότι η φράση «*ἐν τῇ ἔπειτα ἔξις*», η οποία αναφέρεται στην μετεγχειριστική κατάσταση, σημαίνει απλά «στάση». Όσον αφορά την ενότητα 15, η φράση: «*ἐν δὲ τῇ μεταλλαγῇ ἐκ διατάσιος ὁμοία ταῦτα ἔξουσιν ἐς ἔξιν ἢ θέσιν μύες, φλέβες, νεύρα, ὅστέα, ἢ μάλιστα εὔθετα καὶ εὔσχετα*», η χιαστί αντιστοιχία μας οδηγεί να συμπεράνουμε ότι ο συγγραφέας εννοεί αφενός τη *σωστή τοποθέτηση (θέσις-εὔθετα)* και αφετέρου τη *λειτουργική αποκατάσταση και συνάρμωση (ἔξις-εὔσχετα)* των εγχειρισθέντων μελών.

³ Τέτοιου είδους περίπτωση έχουμε στο κείμενο *Περὶ ἄρθρων ἐμβολῆς*, όπου η φράση: «*ἡ ἐπωμὶς ἀσαρκοτέρη γίνεται, καὶ ἡ ἔξις λεπτή κατὰ τοῦτο τὸ μέρος*» (§12), σημαίνει ότι αδυνατίζει η σάρκα της επωμίδας και έτσι εξασθενεί η *συνοχή* της και η *λειτουργική της ικανότητα (ἔξις λεπτή)*, με αποτέλεσμα τις δυσλειτουργίες που περιγράφονται στη συνέχεια του κειμένου. Αντίστροφα, σε άλλες περιπτώσεις η *έξις* ενδέχεται να *πυκνώσει* υπέρμετρα, έχοντας ως συνέπεια το φαινόμενο της αγκύλωσης ή ακινησίας, γι' αυτό και στο *Περὶ διαίτης ὀξέων* (νόθο ιπποκρατικό σύγγραμμα) συνιστάται ο ασθενής να κάνει τακτικά μαλάξεις στο ακινητοποιημένο μέλος του, ώστε να διατηρήσει τη λειτουργικότητά του: «*τρίψει ἡσύχῳ χρέο, ἵνα μὴ πυκνώσης τὴν ἔξιν*» (§25). Μαλάξεις παράλληλα με περιπάτους και γυμναστική συνιστούσε, για παράδειγμα, ο γυμναστής Ηρόδικος ο Σηλυμβριανός, συγκαταρκτός του Πλάτωνα (GRENSEMANN [1975]* 1: 1, απόσπασμα 5b, 6). Η συγκεκριμένη σημασία περνά και στη φιλοσοφία: ένα απόσπασμα του Θεόφραστου αναφέρεται στις πέτρες που διαλύονται και θρυμματίζονται μόλις εξασθενεί η συνοχή τους («*κατὰ τὴν ἔξις ἀσθενείαν*»). Η *έξις* στο κείμενο του Θεόφραστου ορίζεται ως «*πνευματικός τόνος, δεσμός οὐκ ἄρρηκτος, ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος*» (*Φυσικῶν δόξαι*, απ. 12 κατὰ DIELS [1879]*: 487, στ. 14-15), σε μια προσπάθεια να διακριθεί η ύλη από τις ιδιότητες που αποδίδει.

της κατάστασης — πηγάζει από την αρχική ιδέα της παγίωσης, της συγκράτησης μιας κίνησης, και άρα της κατάστασης ή και της αντίστασης, που απέδιδε σε ορισμένες συντάξεις του το ρήμα *ἔχω*.¹ Αναμφίβολα, το ενδιαφέρον μας εστιάζεται κυρίως στη σημασία β), διότι με αυτήν τη σημασία χρησιμοποιείται κατά κύριο λόγο ο όρος και στα φιλοσοφικά κείμενα.

Ειδικότερα, στα ιατρικά κείμενα η *έξη* διακρίνεται κατά κανόνα από τη *φύση*, στοιχείο που μας οδηγεί να συμπεράνουμε ότι η *φύση* περιγράφει το *υλικό* ή *βιολογικό υπόβαθρο* του οργανισμού, ενώ η *έξη* τη *λειτουργική του κατάσταση* ή *ικανότητα*.² Το σημείο αυτό είναι εξόχως ενδιαφέρον καθώς η διαφοροποίηση της *έξης* από τη *φύση* αποτελεί στοιχείο που θα αξιοποιηθεί εντατικά στο πεδίο της αριστοτελικής ηθικής φιλοσοφίας. Βλέπουμε έτσι η *φύση*, η *έξη*, ακόμη και η *ηλικία* ενός ανθρώπου ή η *εποχή* του έτους να προβάλλονται ως οι σημαντικότερες *αιτίες* για την υγεία ή την ασθένεια του ανθρώπινου οργανισμού. Ενώ όμως η *φύση* αποτελεί έναν καθοριστικό παράγοντα αναγκαιότητας, η *έξη* περιγράφει ένα δυναμικό φυσιολογικό πεδίο το οποίο είναι διαχειρίσιμο, διότι αποτελεί πεδίο αλληλεπιδράσεων. Αυτό στην περίπτωση μας σημαίνει ότι, ανάλογα με τους τρόπους και τις συνήθειες που ακολουθεί ο κάθε άνθρωπος, διαμορφώνεται σε σημαντικό βαθμό και η λειτουργία του οργανισμού του και κατ' επέκταση η ικανότητά του να αντεπεξέρχεται στις δυσχερείς συνθήκες της ζωής. Αυτού του είδους η λειτουργική κατάσταση μπορεί να χαρακτηριστεί ανάλογα ως «*εὐεξία*» ή ως «*καχεξία*»: ευεξία όταν ο οργανισμός αποδίδει σύμφωνα με τη φύση του, καχεξία στην αντίθετη περίπτωση. Η χρήση λοιπόν του όρου στην ιωνική ιατρική, αφενός τον εντάσσει ήδη στο φυσικό πεδίο των δυναμικών αλληλεπιδράσεων, όπου θα χρησιμοποιηθεί και από τους φιλόσοφους, αφετέρου διαπλάθει τη γενική σημασία του στα πλαίσια της ιατρικής, η οποία σημασία δηλώνει μια εμπειρικά διαπιστωμένη *κατάσταση* με παγιωμένα ποιοτικά χαρακτηριστικά και λειτουργικά επακόλουθα.

Δεν είναι βέβαια εύκολο να διαγραφούν με σαφήνεια τα όρια της φιλοσοφίας από την ιατρική, ιδίως κατά την περίοδο που συζητάμε. Αν ωστόσο προσπαθήσουμε να αναζητήσουμε μια πιο φιλοσοφική χρήση του όρου που μας απασχολεί, θα πρέπει ίσως να στραφούμε

¹ Του οποίου η βασική έννοια θα πρέπει να είναι το *συγκρατώ*, που μπορεί επίσης να σημαίνει *συλλαμβάνω*, *περιορίζω*, *θέτω υπό κατοχή*. Ορισμένες χρήσεις στα αρχαία ελληνικά σχετίζονται απροσδόκητα με τη βασική σημασία του ρήματος, αποδίδοντας την έννοια του *αντέχω*, *υφίσταμαι*, *πάσχω* (λ.χ. *ἔχω γῆρας* = γερνάω, *ἔχω βουλήν* = σκέφτομαι, *μύσαντες εἶχομεν θεῖαν νόσον* = υπομέναμε τη θεόσταλη αρρώστια), του *εμποδίζω* ή *προφυλάσσω* (με *γενική*, λ.χ. *ἔσχε τοῦ ἐκπεπλήχθαι* = εμπόδισε να πανικοβληθούν, *τάργυριον εἶχον* = κράτησα τα χρήματα) — σταχυολογούμε τα παραδείγματα από τον ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ [1962]: 372-373.

² Δες το *Περὶ διαίτης ὀξεῶν* (§11), όπου η *φύση* και η *έξη* αναφέρονται ως δύο ξεχωριστές αιτίες παθημάτων. Η αντιδιαστολή *φύσης* και *έξης* είναι επίσης εμφανής στο κείμενο *Περὶ διαίτης ὀξεῶν* [νόθο]: «*ἡ φύσις καὶ ἡ ἔξις*» (§43). Στο ίδιο κείμενο λέγεται ότι οι ασθένειες προκαλούνται κυρίως από σημαντικές μεταβολές στις *φύσεις* και τις *έξεις* μας: «*ὅτι αἱ μέγιστα μεταβολαὶ τῶν περὶ τὰς φύσις ἡμέων καὶ τὰς ἔξις συμβαινόντων μάλιστα νοσοποιέουσιν*» (ό.π., §35). Ο Δ. ΛΥΠΟΥΡΛΗΣ μεταφράζει το τελευταίο χωρίο ως εξής: «*οι κυριότερες αιτίες για τις αρρώστιες που μας βρίσκουν είναι οι μέγιστες αλλαγές σε ό,τι έχει σχέση με τη φύση μας και με τη συνήθη φυσική μας κατάσταση*» ([1991]* 1: 83). Ίσως θα ήταν ακριβέστερο να λέγαμε: «*και με τη λειτουργική μας κατάσταση*» (η έννοια της συνήθειας δεν δικαιολογείται, ενώ θα πρέπει να αντιδιασταλεί η *έξη* από τη *φύση*). Στους *Αφορισμούς*, ως παράγοντες της υγείας αναφέρονται η *φύση* και η *έξη*, η *εποχή* και η *ηλικία*, (*ἡλικίη* και *ὥρη*, 2. §34 — η *έξη* στην αγγλική μετάφραση αποδίδεται ως «*habit*»: C. D. ADAMS [1868]*). Παραπλήσια στο *Μοχλικόν*, διαφοροποιείται ο *φυσικός* από τους υπόλοιπους παράγοντες, που είναι η *έξη*, η *σχέση*, η *ηλικία* (§40).

στον ιατρό και φυσιολόγο του 5ου π.Χ. αιώνα Αλκμαίωνα τον Κρότωνιάτη (πιθανή χρονολογία γέννησης το 510 π.Χ.), που υπήρξε ο πρώτος ο οποίος προσπάθησε να διατυπώσει μια επιστημονικού τύπου εξήγηση για τις αιτίες της υγείας και της νόσου. Η θεωρία του Αλκμαίωνα για τις αντίθετες δυνάμεις, δηλαδή το υγρό και το ξηρό, το ψυχρό και το θερμό κ.λπ., που δρουν στον οργανισμό μας, περιγράφει αδρά ένα σύνθετο και μεταβαλλόμενο φυσιολογικό υπόβαθρο το οποίο, ανάλογα με τους εκάστοτε συσχετισμούς των στοιχείων του, προκαλεί και διαφορετικά αποτελέσματα, ευεργετικά ή φθοροποιά, κατά τόπους περιορισμένα ή επεκτεινόμενα στο σύνολο του οργανισμού.¹ Επιστρατεύοντας και πολιτικούς όρους, χαρακτηριστικούς για την υφολογία της πυθαγόρειας φιλοσοφίας, ο Αλκμαίων διατείνεται ότι η «ισορροπία» (*ισονομία*) των αντίθετων δυνάμεων στον οργανισμό μας είναι «συνεκτική» της υγείας, ενώ αντίθετα η μοναρχία ενός από τα αντίθετα καταστρέφει και τα δύο.² Βρισκόμαστε λοιπόν ενώπιον μιας ιδέας που βασίζεται στην παλιά ιωνική αντίληψη για την πάλη των αντίθετων δυνάμεων στον κόσμο, ιδέα που διατυπώνεται ήδη από τον Αναξίμανδρο, αναλαμβάνεται ευρέως από τους Πυθαγόρειους και λαμπρύνεται από τον Ηράκλειτο.³ Αν παρατηρήσουμε προσεκτικά τη διατύπωση της φράσης, θα διαπιστώσουμε ότι στα συνθετικά του όρου «συνεκτική», που χρησιμοποιείται από τον Αέτιο, διακρίνεται η συμμετοχή της έννοιας που μας ενδιαφέρει. Κατά συνέπεια, στην απόφαση του Αλκμαίωνα θα πρέπει να δοθεί η ερμηνεία ότι η ισορροπία των δυνάμεων προάγει αλλά και ταυτόχρονα εμπεδώνει την υγεία, με την έννοια ότι συμβάλλει στην παγίωση της υγιεινής έξης.⁴

¹ Οι μελετητές διαφωνούν για τις θεωρητικές καταβολές της φιλοσοφίας του Αλκμαίωνα. Οι KRS (σελ. 355) δεν τον συγκαταλέγουν στους Πυθαγόρειους φιλόσοφους, αν και είναι μάλλον απίθανο ένας θεωρητικός από τον Κρότωνα να μην έχει έλθει σε συναναστροφή με τους κύκλους των Πυθαγορείων, ιδίως όταν φέρεται να έχει υποστηρίξει το δόγμα περί αθανασίας της ψυχής (κατά τις μαρτυρίες του Αριστοτέλη και του Αέτιου: ΠΨ, Α' 2. 405a 29 κ.εξ. = DK 24: A 12). Η σχετική συζήτηση παρατίθεται από τον C. HUFFMAN [2008]: 295. Η διαφοροποίηση του Αλκμαίωνα από τον Πυθαγορισμό γίνεται από τον Αριστοτέλη (ΜΦ, Α' 5. 986a 22 κ.εξ. = DK 58: B 5) με βάση τη διδασκαλία των αντιθέτων, τα οποία φαίνεται ότι κάποιιοι από τους Πυθαγόρειους προσπαθούσαν να συστηματοποιήσουν σε κάποια αριθμητική τάξη, ενώ ο Αλκμαίων αναφερόταν γενικά σε αντίθετες δυνάμεις.

² Δες τη μαρτυρία από τον Αέτιο (Άρεσκόμενα, V. 30, 1 = DIELS [1879]*: 442 = DK 24: B4): «τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ ξηροῦ ψυχροῦ θερμοῦ πικροῦ γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν». Σύμφωνα με τους μελετητές, ο όρος «ισονομία» δεν σημαίνει ακόμη τα ἴσα νομικά δικαιώματα (δες J.-P. DUMONT [1988]: 1259, σημ. 3), ωστόσο η αντίθεση ἰσονομίας-μοναρχίας, με τις πολιτικές της προεκτάσεις, κυριαρχεί στο κείμενο.

³ Θυμίζουμε το απόσπασμα DK 12: B1 του Αναξίμανδρου, το οποίο παραδίδεται από τον Σιμπλίκιο στα πλαίσια μίας ευρύτερης αναφοράς του στους *ενολόγους*, όσους δηλαδή φιλόσοφους θεωρούσαν ότι ο κόσμος δημιουργείται από μία *αρχή* (δες DIELS [1882]*: 24. 13-21). Ο Αριστοτέλης εντάσσει τον Αναξίμανδρο στην κατηγορία των φιλοσόφων που εξάγουν τις κοσμικές αντιθέσεις από το Έν (ΦΑ, Α' 4. 187a 20-22). Σε μία άλλη αποστροφή του ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει τη σημασία που είχαν για τον Αλκμαίωνα οι αντιθέσεις και συσχετίζει τη θεωρία του με τα ζεύγη των εναντιοτήτων που είχαν κωδικοποιήσει οι Πυθαγόρειοι (ΜΦ, Α' 5. 986a 22 – b 2 = DK 24: A3).

⁴ Κατά τη γνώμη μας ο Β. Κύρκος δεν αποδίδει ικανοποιητικά το κείμενο, καθώς μεταφράζει μάλλον συνοπτικά: «η υγεία στηρίζεται στην ισορροπία» (δες την ελληνική έκδοση των DK, DIELS [1903]* 1: 424). Περισσότερο ακριβής ο J.-P. DUMONT [1988]* μεταφράζει: «c'est l'équilibre des puissances... qui produit et conserve la bonne santé» (σελ. 226), αποδίδοντας επιτυχέστερα τη *συνεκτική* επίδραση της ισορροπίας.

Η ιδέα της υγείας ως *ισορροπίας* των αντίθετων *δυνάμεων* ή *ποιότητων*, όπως τη διατύπωσε ο Αλκμαίων, θεωρείται ότι αποτελεί μια πρόδρομη μορφή της θεωρίας των *χυμών* του σώματος, η οποία θα χρησιμοποιηθεί αργότερα από την ιπποκρατική ιατρική. Πράγματι, σε ορισμένα ιπποκρατικά κείμενα βλέπουμε να ορίζεται η υγεία ως *μορφή της σύμμετρης ανάμιξης (κρᾶσις) των ρευστών* του σώματος, τα οποία θα πρέπει μεταξύ τους να διατηρούν έναν ισορροπημένο συσχετισμό.¹ Είναι εμφανής ο πιο φυσιολογικός και μηχανιστικός χαρακτήρας της τελευταίας θεωρίας — σε αντίθεση με τα ποιοτικά χαρακτηριστικά των έξεων —, η οποία πάντως δεν παύει να στηρίζεται στη συνθήκη της εναλλαγής των αντιθέσεων. Σημαντική θα πρέπει να υπήρξε και στο σημείο αυτό η συμβολή των Πυθαγορείων ιατροφιλοσόφων της Ιταλίας, οι οποίοι συνιστούσαν κανόνες για τη διαβίωση και τους τρόπους διατροφής, ώστε να επιτυγχάνεται το *μέτρο* και άρα η σωστή *σχέση* σώματος και ψυχής.² Βλέπουμε λοιπόν, παράλληλα με την αναζήτηση των εσωτερικών αιτιών της υγείας και υπό την επίδραση φιλοσοφικών ιδεών, οι γιατροί της αρχαιότητας να εγκύπτουν στη σημασία της άθλησης και της γενικότερης *δίαιτας* (τρόπος ζωής) των ασθενών για τη βελτίωση της υγείας τους, έτσι ώστε η Γυμναστική και η Διαιτητική να καταστούν παρακλάδια της Ιατρικής τέχνης.³ Οπότε εύλογα προκύπτει ότι ο καλύτερος δυνατός τρόπος διαβίωσης θα είναι εκείνος που θα απωθεί τις ασθένειες και θα παρέχει στον ζωντανό οργανισμό τη μέγι-

¹ Αληθεύει ότι η θεωρία των *χυμών* (με παραλλαγές 2, 3 και 4 χυμών) διατυπώνεται σε πλήθος κειμένων της ιπποκρατικής συλλογής, πάντως δεν θα πρέπει να θεωρηθεί η μοναδική φυσιολογική θεωρία (κατά τον Κ. ΡΟΛΛΑΚ [1969]: 177-80). Πιο ξεκάθαρα η *θεωρία των 4 χυμών* (αίμα, φλέγμα, κίτρινη και μαύρη χολή) διατυπώνεται στο *Περί φύσιος ανθρώπου* (§4), μαζί με τον ορισμό της υγείας ως *ανάμιξης των χυμών με ισορροπημένο συσχετισμό ιδιοτήτων και ποσοτήτων*: «*μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρῆσις καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθους*». Στην ίδια πραγματεία προσέχουμε μια πιο αφηρημένη και μάλλον «φιλοσοφική» περιγραφή, όπου παρεμφαίνεται η *έξη* στη ρηματική μορφή του *ἔχειν*: «*τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ καὶ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ μετρίως πρὸς ἄλληλα ἔξει*». Η συγκεκριμένη πραγματεία χρονολογείται γύρω στο 400 π.Χ. και, με βάση μια μαρτυρία του Αριστοτέλη (*ZI, Γ' 3. 512b 12 κ.εξ.*), αποδίδεται στον Πόλυβο, γιατρό της Κωακής σχολής (ΛΥΠΟΥΡΛΗΣ [1991]* 1: 35-7). Προς το τέλος του αποσπάσματος *DK* (24): B4 του Αλκμαίωνα, που επικαλεστήκαμε, ο Αέτιος αναφέρει και τον ακόλουθο ορισμό: «*τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν*», όπου η ορολογία αποκτά ιπποκρατική χροιά. Μια αφηρημένη φυσιολογία σαν αυτή του Αλκμαίωνα αντιπαλεύει ο συγγραφέας της πραγματείας *Περί ἀρχαίας ἰατρικῆς* (ιδίως §§ 13-14 και 16), έχοντας ωστόσο υπόψη τον ορισμό της υγείας ως *σύμμετρης ανάμιξης* (αναφορά στο *μέτρο* στην §13). Στη θέση της *έξης* τώρα βρίσκουμε τον όρο «*διάθεσις*» (§7). Δες και σχετικές αναφορές στον Πλάτωνα, *Συμπόσιο* 186c-d.

² Κατά τον Πορφύριο, ο Πυθαγόρας δίδασκε ότι το σώμα πρέπει πάντα να βρίσκεται στην ίδια κατάσταση («*τὴν αὐτὴν ἔξιν διεφύλαττεν*»), σαν να ήταν μετρημένο με νήμα της στάθμης (*Vita Pythagorae*, κατά Α. ΝΑΥΣΚ [1860]*: §35). Ο Ιάμβλιχος μαρτυρεί ότι σχετικά με την ιατρική τέχνη οι Πυθαγόρειοι γνώριζαν κυρίως τους κανόνες της διαιτητικής και διατροφικής. *Πρβλ.* τη σχετική αναφορά του Πλάτωνα στην *Πολιτεία*, ΙΑ' 600B.

³ Ο Κ. ΡΟΛΛΑΚ [1969]: 106-7 επισημαίνει τη συμβολή των Πυθαγορείων στον τομέα της γυμναστικής, της διατροφής και γενικότερα της διαβίωσης (*δίαιτα*), με τρόπο ώστε η ελληνική Ιατρική να σχετιστεί στενά με αυτούς τους τομείς. Έτσι μαθαίνουμε ότι η *έξη* καλλιεργείται και μέσα από την άσκηση, ώστε να επιδιώκεται η ευεξία: «*τοῖσι ἀσκέουσιν ἐς εὐεξίην*» (*Περί διαίτης ὀξέων* [νόθο], §9). Σχετική με αυτό είναι μία αποστροφή του ρήτορα Αισχίνη: «*ὥσπερ γὰρ τοὺς γυμναζομένους... εἰς τὰς εὐεξίας αὐτῶν ἀποβλέποντες γινώσκομεν*» (*Κατὰ Τιμάρχου*, 189). Το ζητούμενο εδώ δεν είναι η *δύναμη*, διότι η καθαυτή αθλητική προετοιμασία δεν θεωρείται πάντα ταιριαστή με τη φύση, αλλά οι πιο υγιεινοί συσχετισμοί ποιοτήτων για την εύρυθμη λειτουργία του οργανισμού (*Περί τροφῆς*, §34: «*διάθεσις ἀθλητικὴ οὐ φύσει· ἔξις ὑγιεινῆς κρείσσων ἐν πᾶσιν*»).

στη ισορροπία αλλά και την ικανότητα της αυτοΐασης, δηλαδή η *ἔξις ὑγιεινή* ή *ἔξις ἰατρική*.¹ Πρόκειται, όπως αντιλαμβάνεται κανείς, για στοιχεία τα οποία θα αξιοποιηθούν στις διατυπώσεις των ηθικών θεωριών κατά τον 4ο π.Χ. αιώνα.

β) Η «ἔξις» στην πλατωνική σκέψη: *κεκτήσθαι* και *ἔχειν*

Όπως φάνηκε μέχρι τώρα, η χρήση του όρου «ἔξις» στα ιατρικά κείμενα δεν απομακρύνθηκε ιδιαίτερα από τα πλαίσια που ορίζει η φυσιολογία. Στην καθαρά φιλοσοφική όμως παράδοση ο όρος πολιτογραφείται επίσημα διαμέσου μιας φράσης του Δημόκριτου, η οποία φαίνεται να προέρχεται από έργο ηθικού περιεχομένου.² Σύμφωνα με αυτήν, η συχνή συναναστροφή με φαύλες συντροφικές αναπτύσσει (στο σώμα μας ή στην ψυχή μας;) μία «*ἔξιν κακίης*», δηλαδή μία παγιωμένη τάση, η οποία θα οδηγήσει ολοένα και περισσότερο στην εκδήλωση αντίστοιχων συμπεριφορών. Θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι πρόκειται για μια πιο προωθημένη χρήση του όρου, την οποία δεν είχαμε συναντήσει σε παλιότερα φιλοσοφικά κείμενα, με την επιφύλαξη ότι ανάλογη μπορεί να υπήρχε ήδη ενδεχομένως στη φιλοσοφική ορολογία των Πυθαγορείων, όπως υπαινίσσεται το παράδειγμα του Αλκμαίωνα.

Δεν εκπλησσόμαστε λοιπόν που στα χρόνια του Πλάτωνα συναντάμε τη χρήση του όρου καθιερωμένη πλέον σε σωματικό και ψυχικό επίπεδο, ως «*ἔξις σώματος*» και «*ἔξις ψυχῆς*», ενώ ταυτόχρονα μπορούμε να ανιχνεύσουμε τη διάδοσή του και σε μη φιλοσοφικά αλλά πολιτικού και ηθικού περιεχομένου κείμενα.³ Η προαναφερθείσα μάλιστα διάκριση αναφέρεται σε χωρίο του πλατωνικού *Θεαίτητου*, στο οποίο εξετάζεται η προτεινόμενη ως ηρακλείτειας προέλευσης θέση ότι τόσο η *θεωρούμενη ύπαρξη* («*τὸ δοκοῦν εἶναι*») όσο και το *γίνεσθαι* βασίζονται σε δυναμικό κινησιολογικό υπόβαθρο. Προς επίρρωση του ισχυρισμού αυτού αναφέρονται μία σειρά από ισχυρές ενδείξεις («*ἰκανὰ σημεῖα*»), μία από τις οποίες προτάσσει τη σημασία της *εξάσκησης* για τη διατήρηση και τη βελτίωση μιας επιθυμητής *ἔξης*, η οποία μπορεί να ρυθμιστεί ανάλογα μέσω κατάλληλων *κινήσεων*.⁴ Προφανώς

¹ Περί τροφῆς, §34 (βλέπε ανωτέρω) και Παραγγελία, §2: «ἀναμάρτητον ἔξιν ἦν δὴ ἰητρικὴν προσαγορεύομεν». Παράβαλε εδώ ένα χωρίο από τα Ἀπομνημονεύματα του Ξενοφώντα, όπου λέγεται ότι: «ταύτην γὰρ τὴν ἔξιν ὑγιεινὴν τε ἰκανῶς εἶναι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν οὐκ ἐμποδίζειν ἔφη» (Α' 2. 4). Η φράση αναφέρεται στον Σωκράτη, ο οποίος απέφευγε τις υπερβολές και τις καταχρήσεις, ακολουθώντας έναν κανόνα εξάσκησης των προτιμήσεων της ψυχῆς του.

² Το συγκεκριμένο απόσπασμα περιλαμβάνει και τη μοναδική μαρτυρημένη μνεία του όρου «ἔξις» από προσωκρατικό φιλόσοφο: «*φαύλων ὁμιλίῃ συνεχῆς ἔξιν κακίης συναύξει*» (από τις *Ἐκλογές* του Ιωάννη Στοβαίου, Β' 90 = DK 68: B 184). Στην ίδια φράση παραπέμπει και το ΛΠΦ [1994]: 148).

³ Ο όρος χρησιμοποιείται με ηθική έννοια από τον ρήτορα Αισχίνη (*Κατὰ Τιμάρχου*, §189: «*ἔχει τινὰ ἔξιν τῆς ψυχῆς*») και πιο συχνά από τον Ισοκράτη (*Παναθηναϊκός*, §§29, 32, 197). Σε κάποιες περιπτώσεις μάλιστα παύει να χρησιμοποιείται σε ατομικό επίπεδο και καταλήγει να δηλώνει τη συλλογική ικανότητα ενός συνόλου, όπως η *ἔξη* μιας *πόλεως* (π.χ. της πόλεως των Λακεδαιμονίων, *Περὶ εἰρήνης*, §90 και *Παναθηναϊκός*, §58).

⁴ Θεαίτητος, 153b: «ἢ τῶν σωμάτων ἔξις... ὑπὸ γυμνασίων δὲ καὶ κινήσεων ἐπὶ τὸ πολὺ σῶζεται... ἢ δ' ἐν τῇ ψυχῇ ἔξις... ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων... σῶζεται». Αξίζει να παρατηρη-

δεν βρισκόμαστε μακριά από τις φιλοσοφικές ή ιατρικές αναλύσεις για τη συγκρότηση των *έξεων* μέσα από έναν συσχετισμό δυναμικών στοιχείων. Το σημείο στο οποίο εστιάζει ο συλλογισμός του Πλάτωνα αφορά το *είδος* των κινήσεων που θα διαμορφώσουν το αντίστοιχο *είδος* έξης: η σωματική έξη απαιτεί γυμνάσια, η ψυχική έξη, μελέτη. Ο Πλάτων ισχυρίζεται ότι αντλεί τα επιχειρήματα που παραθέτει από φιλοσόφους οι οποίοι με τον έναν ή τον άλλον τρόπο εντάσσονται στην παράδοση του Ηράκλειτου («οι Ηρακλειτικοί»), όπως ο Πρωταγόρας και ο Κρατύλος. Ουσιαστικά όμως θα πρέπει να εννοήσουμε, ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι απευθύνεται σε ολόκληρη την ιωνική φιλοσοφική και φυσιολογική παράδοση, η οποία επεξεργάστηκε θεωρητικά την προσέγγιση της πραγματικότητας μέσα από δυναμικά συστήματα αντιθέσεων. Από αυτό το σύνολο δεν θα πρέπει να εξαιρέσουμε και τα ιατρικά κείμενα που φανερώνουν τέτοιου είδους επίδραση.¹

Είναι χαρακτηριστικό ότι ούτε στον *Θεαίτητο* λείπουν οι συστηματικές αναφορές ιατρικής υφής, κυρίως μέσα από την αντιδιαστολή της αντιληπτικής ικανότητας ενός υγιούς και ενός ασθενούς ανθρώπου.² Οι αναφορές αυτές όμως υπάγονται στο πλαίσιο της βασικής θεωρίας που τίθεται στο στόχαστρο του Σωκράτη, τη γνωστική αισθησιοκρατία. Στην ενότητα του ίδιου διαλόγου που είναι γνωστή ως *Απολογία του Πρωταγόρα*, (166a – 168c), ο Σωκράτης προθυμοποιείται να μιμηθεί τον περιβόητο σοφιστή, προκειμένου να αντικρούσει την κριτική που του απευθύνεται και να θέσει τη διδασκαλία του σε σωστότερη βάση. Η επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται από τον Σωκράτη υπερασπίζεται ουσιαστικά τη θέση του σοφιστή ότι ο κάθε άνθρωπος μπορεί να αποτελεί *μ έ τ ρ ο* της ύπαρξης: «*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*» (152a, 166d και DK 80: A14). Η προτεινόμενη έννοια του *μέτρου* σ' αυτήν τη φράση προβάλλει επιτακτικά την ανάγκη να εκληφθεί η πραγματικότητα ως ένα προσδιορισμένο πλέγμα συσχετισμών, που δημιουργούνται με επίκεντρο το υποκείμενο.³ Όπως εύστοχα παρατηρεί

σομε ότι με αφορμή το χωρίο αυτό έχουμε μία αδιόρατη εμφάνιση της λήθης («ἐπιλανθάνεται», 153c), όταν η ψυχή ησυχάζει, δεν εξασκείται και δεν μαθαίνει, οπότε ξεχνά.

¹ Εξετάσαμε νωρίτερα την περίπτωση των Πυθαγορείων και του Αλκμαίωνα σε σχέση με κείμενα της ιπποκρατικής συλλογής. Ο F. M. CORNFORD [1957]*: 37 δεν παραλείπει επίσης να επισημάνει τις αναφορές στη φιλοσοφία που περιλαμβάνονται στο Α' βιβλίο του *Περὶ διαίτης*. Όσον αφορά τον Πρωταγόρα, για τον οποίο γίνεται πολύς λόγος στον *Θεαίτητο*, ο πυρήνας της διδασκαλίας του εντοπίζεται στο περίφημο χωρίο του Σέξτου Εμπειρικού (*Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις*, Α' §§ 216-219 = DK 80: A 14), όπου αναφέρονται οι δύο σημαντικές αποφάνσεις του για τον άνθρωπο ως « *μ έ τ ρ ο* » της ύπαρξης και για τη ρευστότητα της ύλης (πρβλ. Πλάτωνος *Κρατύλος*, 385e και Αριστοτέλη *ΜΦ*, Ι' 1. 1053a 35-36 = DK 80: 13 και 13a). Στο ίδιο χωρίο αποδίδεται στον Πρωταγόρα η υπόθεση της αλλοίωσης των αισθήσεων από παράγοντες όπως η ηλικία, η *κατάσταση* (*κατασκευή*) του σώματος ή η εκάστοτε *διάθεση* (αναφέρονται ο ύπνος και η εγρήγορση). Η τελευταία διατύπωση θυμίζει ανάλογες αιτιολογίες στα ιατρικά κείμενα, όπως είδαμε νωρίτερα. Κοντά σ' αυτά τα στοιχεία θα πρέπει να προσθέσουμε τη μαρτυρία του Αριστοτέλη ότι ο Πλάτωνας, όταν ήταν νέος, μαθήτευσε πρώτα στον Κρατύλο και στις ηρακλειτικού τύπου θεωρίες περί ρευστότητας και αγνωσίας, τις οποίες αργότερα εγκατέλειψε (*ΜΦ*, Α' 6. 987a 32-34).

² Δες, για παράδειγμα, 159a κ.εξ., όπου μάλιστα το ζήτημα τίθεται με όρους *μίγματος* (*συμμιγνύμενον*). Οι αντιθέσεις *ασθενή-υγιή, κοιμώμενου-ξύπνιου, αμόρφωτου-μορφωμένου* επιστρέφουν ξανά και ξανά στο κείμενο.

³ Εξαιτίας αυτού, εξηγεί ο Σέξτος (DK 80: A14), ο Πρωταγόρας εισηγήθηκε την εννοιολογική κατηγορία της *σχετικότητας* (*τὸ πρὸς τι*). Να σημειώσουμε εδώ ότι, κατά τον Αριστοτέλη, η *ἕξις* και η *διάθεση* αποτελούν αφενός είδη της *ποιότητας* (*Κατ*, 8. 8b 25-30), αφετέρου δε ανήκουν στις έννοιες

ο W. NESTLE [1940] 2: 403 κ.εξ., ο όρος «*χρήματα*» που περιλαμβάνεται στη φράση, δεν αντιστοιχεί σε *πράγματα*, δηλαδή σε ουσίες, αλλά σε αντιτιθέμενες ποιότητες πραγμάτων: καλό και κακό (*ἀγαθά, κακά*), πικρό και γλυκό (*πικρά, τάναντία*), βλαβερό και τίμιο (*πονηρά, χρηστά*)... κ.ά. Με βάση τις ποιότητες αυτές σχηματίζονται *γνώμες* («*δοξάζειν*», 167a), οι οποίες δεν είναι δυνατό να ελεγχθούν ως προς την αλήθεια τους, παρά μόνον ως προς τη χρήση τους, δηλαδή την αποτελεσματικότητά τους.¹ Το σκεπτικό του Πρωταγόρα θα πρέπει να είναι ότι ο καθένας βρίσκεται σε διαφορετική *έξη* ως προς κάποια *δύναμη*: ο άρρωστος αισθάνεται αλλιώς από έναν υγιή, ο μεθυσμένος βλέπει διαφορετικά από έναν νηφάλιο. Όμως το ότι ο άρρωστος μπορεί να θεωρηθεί αδαής δεν συνεπάγεται ότι ο υγιής είναι σοφός: αυτό που αντιλαμβάνεται ο καθένας τους είναι και «αληθινό», διότι εκφράζει τη σχέση του με την πραγματικότητα. Το ζητούμενο είναι ότι από κει και πέρα και οι δύο θα πρέπει να επιδιώξουν την αλλαγή προς κάποια καλύτερη *έξη*.² Προστίθεται δε ότι την αλλαγή αυτή ο γιατρός την επιδιώκει χορηγώντας φάρμακα στον άρρωστο, ενώ ο σοφιστής (σοφοδιδάσκαλος) διαμέσου των *λόγων*. Κατά συνέπεια, δεν υπάρχει κάποια απόλυτη και οικουμενική επιδίωξη που να υπερβαίνει τον άνθρωπο αλλά μόνον *έξεις*, κινησιολογικού τύπου συσχετισμοί, οι οποίες κρίνονται εκ του αποτελέσματος, αν και κατά πόσο θα είναι επιτυχείς και ικανοποιητικές ή όχι. Οπωσδήποτε, μια τόσο ρηξικέλευθη τοποθέτηση συνεπάγεται πολλές αναθεωρήσεις στον τρόπο σκέψης και πράξης μας, ενώ αποδίδει, κατ' επέκταση, μια νέα ειδική σημασία στον *σοφό άνθρωπο*. «Σοφός» δεν θα είναι αυτός που κατέχει την απόλυτη και πανανθρώπινη γνώση αλλά ο εκάστοτε *ειδικός*: ο ικανός γιατρός, ο ικανός γεωργός, ο ρήτορας που μπορεί να καθοδηγήσει αποτελεσματικά την πόλη, ο σοφοδιδάσκαλος που εκπαιδεύει αποτελεσματικά.

*

* *

Μέχρι στιγμής όμως εξετάσαμε τη χρήση της *έξεως* στον αμετάβατο τύπο και αυτό είναι κάτι που θα πρέπει να μας παραξενέψει, δεδομένου ότι η κύρια συντακτική λειτουργία του ρήματος *έχω*, από το οποίο παράγεται, είναι η μεταβατική. Όταν όμως μιλάμε για «*έξιν κακίης*» ή για «*έξιν σώματος*» ή «*έξιν ψυχής*», ο όρος χρησιμοποιείται σαφώς με την αμετάβατη έννοια και η γενική που τον προσδιορίζει δεν είναι *αντικειμενική* αλλά *υποκειμενική*: η κακία «έχει», το σώμα «έχει», η ψυχή «έχει»... με κάποιον τρόπο. Έτσι, στα σωζόμενα έργα του Πλάτωνα βλέπουμε πράγματι να υπερισχύει η χρήση της *έξης* με την αμετάβατη έννοια, ενώ πολύ σπάνια — και συχνά αμφιλεγόμενη — είναι η μεταβατική χρήση της.³ Πράγ-

της *σχετικότητας* (*τὰ πρός τι*: Κατ, 7. 6a 36 κ.εξ.), όπως η αρετή και η κακία, η επιστήμη και η άγνοια (ό.π., 7. 6b 15-17).

¹ Ακολουθούμε εδώ το σκεπτικό του F. M. CORNFORD [1957]*: 73.

² *Θεαίτητος*, 167a: «*ἀπό ἐτέρας ἐξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον*». Εδώ ο Πρωταγόρας εισηγείται έναν κανόνα του *δέοντος*, άρα διαφαίνεται στα λόγια του κάποια αρχή ηθικής διδασκαλίας.

³ Η σχετική διαπίστωση ανήκει στον Ch. MUGLER [1957]: 72, ο οποίος μιλά για «*quelques cas rares*», όπου τα ονόματα *έξις* και *σχέσις* παράγονται από το μεταβατικό *έχειν* και σημαίνουν την ενέργεια της

ματι, αν εξετάσουμε προσεκτικά τα παραδείγματα μεταβατικής χρήσης που προτείνονται από το *LSJM* για τον Πλάτωνα, θα διαπιστώσουμε ότι ελάχιστα μπορούν να θεωρηθούν εύστοχα.¹ Όπως ήδη έχουμε επισημάνει κατά τις αναφορές μας στην ιατρική, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη η ιδιαιτερότητα που εμφανίζει στη συντακτική και σημασιολογική συμπεριφορά του ο συγκεκριμένος όρος, η οποία δεν είναι άσχετη από τις γενικότερες γλωσσικές καταβολές και χρήσεις του ρήματος *έχω*. Το συγκεκριμένο ρήμα σε πολλές περιπτώσεις ταυτίζεται νοηματικά με το *είμι*, ενώ στη συντακτική του συμπεριφορά χαρακτηρίζεται ως «ψευδο-μεταβατικό», ακριβώς επειδή η ενέργειά του δεν μεταβαίνει και δεν επηρεάζει το αντικείμενο στην ουσία του.²

Ακριβώς πάνω στη λεπτή αυτή διαφοροποίηση υφαίνει ο Πλάτων το παιχνίδι της *έξης* και της *κτήσης* στον *Θεαίτητο* (197b), χάρη στο οποίο μεταφέρει την προβληματική της μνήμης από το δίπολο *ίχνους* και *πράγματος* στο πεδίο της ενεργοποιημένης ή μη *δυνατότητας*. Το άμεσο πρόβλημα που αντιμετωπίζει σ' εκείνο το σημείο η συζήτηση είναι η εξήγηση του σφάλματος κατά την κρίση. Στην αρχή της πραγμάτευσης μάλιστα γίνεται επίκληση από τον Σωκράτη ενός δάνειου ορισμού του *έπιστασθαι* (γνωρίζειν), ο οποίος φαίνεται να είναι σοφιστικής προέλευσης: «*έπιστήμης που ἔξιν φασίν αὐτὸ εἶναι*».³ Ο Σωκράτης όμως προτείνει μια διόρθωση και ερμηνεύει τον ορισμό μιλώντας για «*έπιστήμης κτήσιν*». Η συγκεκριμένη τροποποίηση επιτρέπει να διακριθούν δύο γνωστικές καταστάσεις, με βάση τη

«κατοχής». Ο MUGLER (ό.π., σημ. 1) παραπέμπει στον P. CHANTRAINE (*La formation des noms en grec ancien*, σελ. 288 — έργο που δε διαθέτουμε), ο οποίος παραθέτει το παράδειγμα του *Θεαίτητου*, 197b.

¹ Πέρα από το χωρίο 197b του *Θεαίτητου*, αναφέρονται τα εξής: *Κρατύλος* 414b, *Νόμοι* 625c, *Πολιτεία* 433e και *Σοφιστής* 247a. Ήδη ο Ch. MUGLER [1957]: 74 επιχειρηματολογεί ότι τα χωρία 414b του *Κρατύλου* («*ἔξιν νοῦ*») και 247a του *Σοφιστή* («*δικαιοσύνης ἔξει καὶ παρουσίᾳ*») θα πρέπει να ερμηνευθούν με την αμετάβλητη έννοια της *έξης*, η οποία συμπληρώνεται με γενικές υποκειμενικές. Άρα η «*ἔξιν νοῦ*», όπως ορίζεται στο 414b η τέχνη, θα πρέπει να σημαίνει τη λογική ή νοητική ιδιότητα (και όχι την «*κατοχή μυαλού*») όπως μεταφράζουν τόσο ο H. N. FOWLER [1921]* όσο και οι L. ROBIN [1940]* 1: 653 και Γ. ΚΕΝΤΡΩΤΗΣ [2001]*: 247, ενώ η «*δικαιοσύνης ἔξιν*» την επιβολή της δικαιοσύνης. Το χωρίο 625c των *Νόμων* («*τὴν τῶν ὀπλῶν ἔξιν*») πάλι, μάλλον θα πρέπει να ερμηνευθεί ως «*η ικανότητα στα όπλα*». Ο L. ROBIN [1940]* 2, λόγου χάρη, μεταφράζει: «*la nature de votre armement*» (σελ. 636), προσπαθώντας εμφανώς να αποδώσει την αμετάβλητη σημασία. Πιο εύστοχα μάλλον ο Κ. ΦΙΛΙΠΠΑΣ [1975]*: «*η εκπαίδευση στα όπλα*» (σελ. 205). Ο Ch. MUGLER [1957]: 77 ερμηνεύει εδώ ως «*équipement militaire*», όπως και ο R. G. BURY [1967]*.

² Ο É. BENVENISTE [1966] 1: 194-8 αναλύοντας γλωσσολογικά τα ρήματα *είμαι* και *έχω* επισημαίνει το παράδοξο της μεταβατικής λειτουργίας για ένα βοηθητικό ρήμα και υποστηρίζει ότι πρόκειται για φενάκη. Η συντακτική δομή στην οποία εντάσσουμε γλωσσικά το *έχω* είναι μεταβατική αλλά το ίδιο το *έχω* δεν δηλώνει καμία μετάβαση ενέργειας. Πέρα από τον τύπο της σύνταξης, η νοηματική σχέση που δηλώνει το *έχω* μπορεί να γίνει αντιληπτή αντίστροφα, με το τυπικό αντικείμενο ως υποκείμενο το οποίο βρίσκεται σε κάποια κατάσταση («*être-à*») και έτσι συμβαίνει στις περισσότερες γλώσσες, στις οποίες απουσιάζει το ρήμα *έχω*. Ο Μπενβενίστ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για ένα ρήμα που δηλώνει *κατάσταση*, όπως και το *είμαι*, αλλά με τρόπο διαφορετικό: ενώ το *είμαι* δηλώνει μια σχέση εσώτερης ταύτισης (*συστατική κατάσταση* ή *état consubstantiel*), το *έχω* συσχετίζει δύο όρους οι οποίοι παραμένουν διακριτοί (*διαστατική κατάσταση* ή *état pertinentiel*).

³ Ο συγκεκριμένος ορισμός είναι εμφανώς ταυτολογικός και ανεπαρκής. Το γεγονός ότι αναφέρεται και στον *Ευθύδημο* (277b-c και, σε παραλλαγή, 288d), σε περικείμενο αντιλογικής συζήτησης, μας ωθεί να υποθέσουμε ότι γινόταν χρήση του στους κύκλους των σοφιστών. Ο CORNFORD [1957]*: 131 (σημ. 1) υποδεικνύει ως πιθανή πηγή προέλευσης τον Πρόδικο (για τον οποίο γίνεται λόγος στο 277e), ο οποίος είχε αναπτύξει μία *τέχνη* για τη διάκριση των συνωνύμων (δες και N. M. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟ [1987]*: 46-9). Το περικείμενο του *Ευθύδημου* μάς επιτρέπει επίσης να συμπεράνουμε ότι ο όρος χρησιμοποιείται σαφώς με τη μεταβατική σημασία.

διαφορά του *κεκτήσθαι* και του *ἔχειν*: η μία είναι εκείνη κατά την οποία η γνώση είναι κεκτημένη αλλά δεν χρησιμοποιείται, και η άλλη είναι εκείνη κατά την οποία ανακτάται η ήδη διατιθέμενη γνώση. Υπ' αυτούς τους όρους εισάγεται η περίφημη εικόνα της ψυχής ως υποδοχέα (η γνωστή *μεταφορά του περιστερώνα*, 197d κ.εξ.), όπου συλλέγονται και φυλάσσονται οι γνώσεις μας κατά τη διάρκεια της ζωής μας (*κτῆσις*), για να ανασυρθούν και να χρησιμοποιηθούν ξανά όποτε παραστεί ανάγκη (*ἔξις*). Ουσιαστικά λοιπόν πρόκειται για τη διάκριση της *κτῆσεως* (απόκτηση) από τη *χρήσιν* (χρησιμοποίηση), η οποία δεν είναι πρωτοφανέρωτη στο κείμενο του *Θεαίτητου* αλλά συναντάται και σε παλιότερα κείμενα του Πλάτωνα.¹ Η διόρθωση προφανώς επιδιώκει να επισημάνει την ανεπάρκεια του πρώτου ορισμού της γνώσης και να προβάλλει ως σημαντικότερη την άσκηση της γνώσης από την απλή κατοχή της.

*

* *

Οι προεκτάσεις της παραπάνω συλλογιστικής οδηγούν στο πρόβλημα της *απόκτησης* (ή εκμάθησης) μιας τέχνης (ή τεχνικής) και της *χρήσης* της ή, ακόμη παραπέρα, στο πρόβλημα της *απόκτησης* ενός αγαθού και στη *χρήση* του. Στα πλαίσια αυτά ο όρος της *έξης* είδαμε ότι χρησιμοποιήθηκε από τον Πλάτωνα με την έννοια της *ενεργοποιημένης σχέσης* ή ιδιότητας.

Ο φιλόσοφος επιφυλάσσει όμως περαιτέρω δόξα στον συγκεκριμένο όρο, δεδομένου ότι θα τον χρησιμοποιήσει ξανά και ξανά με ενδιαφέρουσες μάλιστα παραλλαγές.² Μία απ' αυτές εμφανίζεται στον *Πολιτικό*, όπου περιγράφεται η λειτουργία του Κόσμου πριν και μετά την παρέμβαση του *Δημιουργού* (272d κ.εξ.). Ο όρος «*ἔξις*» στο συγκεκριμένο περικείμενο δηλώνει *τους συσχετισμούς των φυσικών στοιχείων που όλα μαζί κατευθύνουν το σύνολο προς κάποια κατεύθυνση, είτε οδηγώντας στη φθορά είτε στη σωτηρία*. Έτσι, στη φράση: «*παρά... τῆς ἔμπροσθεν ἔξεως*» (273b), το νόημα είναι ότι με την αποχώρηση του *Δημιουργού* ο κόσμος επιστρέφει προοδευτικά στη χαώδη κατάσταση της διάλυσης και της φθοράς που υποβόσκει στη φυσική αναγκαιότητα. Αν το πρόσωπο του *Δημιουργού* δεν είναι παρά το αλληγορικό σύμβολο των μαθηματικών και λογικών συσχετισμών που διέπουν τα φυσικά φαινόμενα, τότε η μεταβολή της *έξης*, για την οποία μιλά το κείμενο, σημαίνει ακριβώς τη διάλυση αυτών των συσχετισμών, δηλαδή την καταστροφή του «*λόγου*», της

¹ Για παράδειγμα στον *Ευθύδημο*, 280b-e και 288e.

² Η πιο ενδιαφέρουσα, βέβαια, είναι ο όρος της *μεθέξεως*, ο οποίος χρησιμοποιείται ως παράγωγο του *μετέχω*, για να δηλώσει τη συμμετοχή των *ειδών* στις επιμέρους υπάρξεις: *Παρμενίδης* 132d, 141d, 151d και *Σοφιστής* 256a, 259a. Θα λέγαμε εδώ ότι η νοηματική σχέση της με την παραδοσιακή έννοια της *ἔξεως* (όπως αυτή είδαμε να διαμορφώνεται από την ιωνική φιλοσοφία και ιατρική) έγκειται στη διαδικασία της εξομοίωσης (*εἰκασθῆναι*) των όντων με τα παραδείγματα των ειδών (δες *Παρμενίδη*, κεφ. 6), μια ιδέα που πιθανότατα συνδέεται με την πυθαγόρεια «*ἀπομίμηση*» — δες σχετική αναφορά από τον Αριστοτέλη: *ΜΦ*, Ζ' 6. 1031b 18. Ενδιαφέρουσες είναι οι σχετικές παρατηρήσεις του Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ [1984]: 21-22, ο οποίος θεωρεί ότι ο συγκεκριμένος όρος αποδίδει μία δυναμική αντίληψη για την πραγματικότητα, καθώς τοποθετεί σε ένα πλαίσιο ανοικτών συσχετισμών την επικοινωνία των όντων με τις συνειδήσεις.

ισορροπίας που συγκροτεί τον φυσικό κόσμο, για να επικρατήσει προοδευτικά μια κατάσταση φυσικής «*άταξίας*» ή «*άναρμοστίας*» (273d). Όπως παρατηρούμε, ξαναβρίσκουμε εδώ στοιχεία από την παραδοσιακή, αμετάβλητη χρήση του όρου, η οποία προϋποθέτει ένα πλήθος στοιχείων τα οποία αλληλεπιδρούν ως σύστημα υποκείμενο σε μεταβολές και αποδίδουν ένα συνολικό έργο. Εντυπωσιακή είναι βέβαια στο συγκεκριμένο κείμενο η αναγωγή του όρου σε κοσμολογική έννοια, είδαμε ωστόσο με την αναφορά του Αριστοτέλη στα «πάθη του ουρανού» ότι το βήμα αυτό θα πρέπει να είχε ήδη συντελεστεί πριν από τον Πλάτωνα, καθώς πιθανότατα θα είχε περιληφθεί στις αναλύσεις που βασίζονταν στην αλληλουχία *μικρόκοσμου-μεγάκοσμου*.

Ενδείξεις που συνηγορούν στα παραπάνω βρίσκουμε σε κάποιες σελίδες του βιβλίου Ι' των *Νόμων*, όπου περιγράφονται συστηματικά τα διάφορα είδη μεταβολών στον φυσικό κόσμο (893b – 894a). Καθώς λέγεται εκεί, τα φυσικά σώματα υπόκεινται σε δύο είδη κινήσεων που ονομάζονται *σύγκρισις* και *διάκρισις*. Η *σύγκριση* είναι η διαδικασία κατά την οποία στο φυσικό σώμα προστίθενται υλικά μέρη, ενώ η *διάκριση* είναι η διαδικασία αφαίρεσης υλικών μερών από το σώμα. Ωστόσο, παρά τις μεταβολές, το φυσικό σώμα υφίσταται όσο διατηρούνται οι παγιωμένοι συσχετισμοί των ιδιοτήτων του: «*ὅταν ἡ καθεστηκυῖα ἐκάστων ἕξις διαμένῃ*». Κάθε σώμα λοιπόν μπορεί να αυξάνεται και να φθίνει, ενταγμένο καθώς είναι σε ένα σύμπαν το οποίο χαρακτηρίζεται από ρευστότητα. Ενδέχεται ωστόσο να καταστραφεί και να μη διατηρηθεί, αν κατά τις αλληπάλληλες δοσοληψίες υλικών μερών τρωθεί η *καθεστηκυῖα ἕξις*, δηλαδή ο λειτουργικός συσχετισμός δυνάμεων που το διατηρεί τέτοιο που είναι, με άλλα λόγια, αν ανατραπεί ο *λόγος* εκείνος που επιτρέπει την ύπαρξη του συγκεκριμένου σώματος στον φυσικό κόσμο.¹ Επομένως η *ἔξη* εδώ μπορεί να ταυτίζεται, κατά μία έννοια, με την πραγμάτωση της μορφής του σώματος, κατά μία άλλη έννοια με την αναίρεση αυτής της μορφής και την πιθανή αντικατάστασή της από μία άλλη, μέσα από τη μεταβολή της *ἔξης*. Θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι πρόκειται, εντέλει, για έναν ιδιαίτερο συνδυασμό αιτιών, ο οποίος καθορίζει καίρια το πεδίο της πραγματικότητας και της δυνατότητας, ενώ, στο μέτρο που ρυθμίζει τη διάρκεια των πραγμάτων και των κινήσεων, αποτελεί έναν παράγοντα χρονικότητας.

Στον *Φίληβο*, τέλος, η συζήτηση που ξεκινά αποσκοπεί να εντοπίσει το «αγαθό» εκείνο που θα καταστήσει τη ζωή των ανθρώπων ευτυχισμένη. Το «αγαθό» αυτό περιγράφεται γενικά ως «*ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις*» (11d), περιορίζεται δε προκαταβολικά σε δύο επιλογές: στο *χαίρειν* ή το *φρονεῖν*. Από τη μία πλευρά πρόκειται για την ευχαρίστηση ή την *ἡδονή*, η οποία φαίνεται να αποτελεί κριτήριο ζωής για όλα τα ζωντανά πλάσματα, και από την άλλη πρόκειται για τη *φρόνηση* (σύνεση και σκέψη, μνήμη, κρίση και συλλογισμός), η οποία θα πρέπει βασικά να χαρακτηρίζει τον άνθρωπο.² Η τοποθέτηση του ζητήματος κατ' αυτόν τον

¹ *Νόμοι*, Ι' 894a : «*ἔστιν δὲ ὄντως ὄν, ὁπότεν μένη, μεταβαλὼν δὲ εἰς ἄλλην ἕξιν διέφθαρται παντελῶς*». Θεωρούμε σκόπιμο εδώ να θυμίσουμε ότι το σώμα στον πλατωνικό *Τίμαιο* χαρακτηρίζεται ως «*ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον*» (43a), προφανώς εξαιτίας των δοσοληψιών του με την περιβάλλουσα ύλη. Υπάρχει μάλιστα ένα χωρίο του *Θεάγη* όπου η *ἔξη* περιγράφεται με όρους ρευστότητας: «*πάσα ἐκείνη ἢ ἕξις ἐξερρήκε*» (130e). Το συγκεκριμένο λεξιλόγιο προέρχεται από την ιωνική διάλεκτο και θυμίζει ιατρικά συγγράμματα.

² Δεν είναι η πρώτη φορά που ο Πλάτων χρησιμοποιεί την ορολογία της *ἔξεως* αναφερόμενος σε ηθικές ποιότητες ή γενικά στην *αρετή*. Το ίδιο είχε πράξει στον *Κρατύλο* (415d), τον *Σοφιστή* (230d),

τρόπο δεν έχει νόημα, αν η επιζητούμενη *έξη* της ψυχής σημαίνει «απόκτηση» ή «κατοχή». Άρα ο Πλάτων συνεχίζει να χρησιμοποιεί τον όρο έχοντας πάντα υπόψη του την επισήμανση του *Θεαίτητου* ότι περιλαμβάνει νοηματικά και την αντίστοιχη ενέργεια. Πέρα από αυτό το καθαρά εννοιολογικό ζήτημα, παρατηρεί κανείς ότι το ηθικό δίλημμα που προβάλλεται ως καθαυτό αντικείμενο του διαλόγου αντιπαραθέτει μια τοποθέτηση με βιολογική αφετηρία σε μια τοποθέτηση με αφετηρία ανθρωποκεντρική. Οι περισσότεροι μελετητές διαγιγνώσκουν ότι το υπόβαθρο του διαλόγου δεν είναι πλέον ο συρμός της σοφιστικής αλλά οι αποκλίνουσες ηθικές έρευνες στο εσωτερικό της Ακαδημίας.

Η έρευνα προς την κατεύθυνση των επιγόνων του Πλάτωνα φωτίζει κάπως περισσότερο αυτήν την πλευρά του ζητήματος. Σύμφωνα με μια μαρτυρία που οφείλουμε στον Κλήμεντα τον Αλεξανδρινό, ο Σπεύσιππος (ανιψιός και διάδοχος του Πλάτωνα) υποστήριξε ότι η *ευδαιμονία* προκύπτει μέσα από την καλλιέργεια των αρετών, οι οποίες συνιστούν την *τέλεια έξη* στον φυσικό κόσμο — και όχι μέσα από την απόκτηση υλικών αγαθών, όπως την αντιλαμβάνεται το πλήθος —, ενώ όριζε το υπέρτατο αγαθό ως «*άοχλησία*» (= αταραξία).¹ Με βάση κυρίως αυτό το χωρίο ο Λ. Ταράν διέβλεψε μία εξελικτική πορεία στη χρήση του όρου, η οποία οδηγεί από τον Πλάτωνα έως τον Αριστοτέλη διαμέσου του Σπεύσιππου, καθώς το νόημα της *έξεως* στο παραπάνω απόσπασμα ουσιαστικά συμπίπτει με εκείνο της αριστοτελικής *έξης*.²

Σε ένα άλλο σχόλιό του ο Κλήμης αναφέρεται στον Ξενοκράτη, ο οποίος προσπάθησε στην ηθική του διδασκαλία να συμπεριλάβει την ανθρώπινη φύση στο σύνολό της, ως σώμα και ψυχή. Γι' αυτό φέρεται να προσδιόρισε γενικά την *εύδαιμονίαν* ως «*ἀρετῆς κτήσιν*», θεωρώντας ότι εδράζεται μεν στην ψυχή, αλλά ως κινητικές αιτίες της όρισε τις επιμέρους αρετές της φύσης μας (σωματικές και ψυχικές), ενώ ως υλικές αιτίες (με την έννοια των μερών) τις καλές *πράξεις*, *έξεις* και *διαθέσεις*. Επίσης, για την επίτευξη της ευδαιμονίας δεν παρέλειψε να επισημάνει την αναγκαιότητα των σωματικών και των υλικών αγαθών, τα

την *Πολιτεία* (Θ' 591b, Ι' 618d) και θα το πράξει και αργότερα στους *Νόμους* (Ζ' 790e - 791b), εδώ μάλιστα με παραπλήσια διατύπωση: «*διαθέσεων έξεις έμφρονας έχειν*».

¹ Κλήμης Αλεξανδρίας κατά Ο. STÄHLIN [1939]*: Β' 22. 133, 4 (= TARÁN [1981]*: απ. 77): «Σπεύσιππος τε ὁ Πλάτωνος ἀδελφιδούς τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἔξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἢ ἔξι ν ἄ γ α θ ὦ ν , ἧς δὲ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἄνθρωπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας. εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικάι». Οσοτόσο το χωρίο είναι προβληματικό. ΟΙ GAUTHIER και JOLIF [1959]* 2.1: 66 λαμβάνουν κατά γράμμα υπόψη τα λεγόμενα του Κλήμεντος, θεωρώντας ότι ο Σπεύσιππος εννοεί την ευτυχία ως έξη με την έννοια της απόκτησης (αγαθών) και υποστηρίζουν ότι αναφέρεται στην προϋπόθεση των εξωτερικών αγαθών για την ευδαιμονία. Ο Λ. TARÁN [1981]: 436 ωστόσο υποθέτει ότι τα «αγαθά» στα οποία αναφέρεται το απόσπασμα 77 θα πρέπει να είναι οι αρετές. Ακόμη κι έτσι, η ανακολουθία του νοήματος εντός του ορισμού μάς φαίνεται απαράδεκτη, γι' αυτό προτιμάμε με τον J. DILLON [2003]: 65 να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για πρόβλημα στην έκφραση του Κλήμεντος και ότι το κανονικό νόημα θα πρέπει να είναι ότι «οι περισσότεροι άνθρωποι αναζητούν την ευτυχία» στην απόκτηση αγαθών, ενώ το <πραγματικό> αγαθό είναι η «αοχλησία».

² L. TARÁN [1975]: 360. Αξιοπαρατήρητος είναι ο τρόπος που ο Ταράν προσπαθεί να προσδιορίσει το νόημα του όρου: α) «*to be in possession of...*», β) «*to have the disposition of something*», δηλαδή, καταλήγει: «*to be in a state that enables one to do or to experience something*». Νομίζω ότι η α) σημασία είναι ασύμβατη, ενώ οι επόμενες είναι μάλλον αδύναμες. Ο Ταράν παραθέτει δε τα εξής πλατωνικά χωρία, όπου το νόημα της *έξεως* πλησιάζει την αριστοτελική εκδοχή: *Πρωτ.* 344b 8 – c 1, *Πολιτεία* 435b 4-7, 509a 4-5, 618c 8 – d1, *Φίλ.* 11d 4-6, 41c 5-6 και επικαλείται την επικουρία του Η. CHERNISS [1944]: 16-18, ο οποίος επισημαίνει την προσέγγιση της πλατωνικής *έξης* στην αριστοτελική *διάθεσιν*.

οποία εξυπηρετούν την υλική υπόσταση της φύσης μας.¹ Ο Ξενοκράτης λοιπόν φαίνεται να υιοθετεί ρεαλιστικότερη προοπτική από εκείνη του Σπεύσιππου στην προσέγγιση της αρετής, βαδίζοντας σε δρόμους οι οποίοι αφενός σχετίζονται με την ελληνική παράδοση, αφετέρου οδηγούν σε θεωρίες μεταγενέστερων στοχαστών, όπως ο Αριστοτέλης και οι Στωικοί. Στους μεταγενέστερους αυτούς στοχαστές ο όρος της *ἕξεως* εμφανίζεται ήδη καθιερωμένος και επεξεργασμένος πέρα από την απλή φυσιολογία.²

*
* *
*

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι η έννοια της *ἕξεως* διαπλάσθηκε στους κόλπους μιας παράδοσης ιατρικής όσο και φιλοσοφικής, η οποία κατά πάσα πιθανότητα θα είχε καταρχάς ιωνική προέλευση και θα παραδεχόταν την αρχή διαμόρφωσης της πραγματικότητας μέσα από τον συσχετισμό μιας πλειάδας αντιθετικών *δυνάμεων* — όπου υπό τον όρο «*δύναμις*» θα πρέπει να νοήσουμε κάθε ιδιότητα ή δυνατότητα αλληλεπίδρασης της εκάστοτε ουσίας με το περιβάλλον.³ Ο εκάστοτε συσχετισμός δυνάμεων ή ποιότητων, δηλαδή αυτό που ονομαζόταν «*ἕξις*», άλλοτε είναι πολύ προσωρινός και ευμετάβλητος, άλλοτε όμως παγιώνεται με τρόπο που πολύ δύσκολα καταστρέφεται, αν και οι αντιθέσεις δεν παύουν να σοβούν, ενώ η όποια ισορροπία επιτυγχάνεται δεν παύει να είναι ανατρέψιμη. Τα παραδείγματα που μπορούμε να επικαλεστούμε ευνοούν την αναλογική σκέψη: το μεγάλο παράδειγμα *ἕξεως* θα είναι οι ουράνιοι συσχετισμοί που προκαλούν την εναλλαγή των εποχών στον φυσικό κόσμο, ενώ το μικρό παράδειγμα θα είναι οι δυνάμεις και οι ποιότητες που καθορίζουν τις οργανικές λειτουργίες των ζωντανών σωμάτων.⁴ Για να πα-

¹ Δες J. DILLON [1977]: 33 και [2003]: 141.

² Δες SVF, 4: σελ. 52 για τις αναφορές στην *ἕξιν*. Ο Ζήνων δεν διέκρινε την ψυχή σε μέρη αλλά υποστήριξε ότι το ηγεμονικό ή η διάνοια υπόκειται σε μεταβολές «*ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν*» (SVF, 1: 50, 8). Ο Χρύσιππος όριζε την *καρτερία* και την *εγκράτεια* ως «*ἕξεις ἀκολουθητικαὶ τῷ αἰρούντι λόγῳ*» (SVF, 3: 93, 27-29). Ο όρος συνεχίζει λοιπόν την πορεία του και στην ελληνιστική φιλοσοφία. Ένας ενδιαφέρων συσχετισμός των όρων της *ἕξης*, της *φυσικής* και της *ψυχικής* ενότητας παρέχεται από τον Σέξτο Εμπειρικό (BURY [1936]*: *Πρὸς φυσικούς*, Α' §78 = SVF, 2: 302, 36): τα ἔμψυχα συνεχονται από μία *ἕξη* (= δεσμός συνοχής), τα άψυχα από πλείστες (πρβλ. και Bury [1935]*: *Πρὸς λογικούς*, Α' §102).

³ Τη σημασία του όρου «*δύναμις*» σε σχέση με την αρχαία ιατρική επισημαίνει και ο Ph. VAN DER EIJK [2008]: 396. Κατά τον A. L. ΡΕСК [1937]*: 30-32, «*δύναμις*» ήταν η παλιά τεχνική σημασία για ό,τι αργότερα αποκλήθηκε «*στοιχείο*» (πρβλ. ZM, Β' 646a 15): *ύγρόν, ξηρόν, θερμόν, ψυχρόν*. Αυτά εμφανίζονται και στο Ιπποκρατικό *Corpus* (λ.χ. στην πραγματεία *Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς*) αλλά και στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα. Φαίνεται πως αρχικά ο όρος σήμαινε «ισχυρή ουσία με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά» («*strong substance of a particular character*»). Άλλες ιδιότητες προκύπτουν από τις τέσσερις βασικές δυνάμεις, όπως *πικρόν, γλυκύ, δριμύ*,... κλπ.

⁴ Η ιδέα που υπόκειται εδώ είναι εκείνη της αναλογίας *μεγάκοσμου* και *μικρόκοσμου*, η οποία κάνει έντονη την παρουσία της σε κείμενα της ιπποκρατικής συλλογής. Για παράδειγμα, τα ρευστά του σώματος στο *Περί φύσιος* συνδέονται ξεκάθαρα με τις εποχές του χρόνου, σύμφωνα με επιχείρημα που αναπτύσσεται στην §2. Επίσης, διαβάζουμε στην §3: «*τοιαύτη δὲ καὶ τῶν ζῶων ἢ φύσις καὶ τῶν ἄλλων πάντων*». Οι επιμέρους αναλογίες ανθρώπου και κόσμου αναπτύσσονται με σαφήνεια τόσο στο *Περί ἑβδομάδων* (§6), όσο και στο *Περί διαίτης Δ'*, όπου πρυτανεύει η πυθαγόρεια έννοια της «*ἀπομιμήσε-*

ραμείνει αποτελεσματική η λειτουργία της *ἔξεως*, χρειάζεται κάθε τόσο ρύθμιση του συσχετισμού δυνάμεων, ενίσχυση της μιας, αποδυνάμωση της άλλης, προκειμένου να μην επέλθει κατάρρευση του συστήματος, δηλαδή αλλοίωση ιδιοτήτων. Σε τελική ανάλυση διαπιστώνουμε ότι πίσω από την έννοια της *έξης* κρύβεται η ελληνική ιδέα του *λόγου*, δηλαδή της υπερισχύουσας αναλογίας, διότι εντέλει μέσα από τον εκάστοτε συσχετισμό και συνδυασμό των αντιτιθέμενων τάσεων παράγεται κάποιος *λόγος* με αντίστοιχη διάρκεια.

Επομένως στους κύκλους των λογίων (ιατρών, ρητοροδιδασκάλων και φιλοσόφων) προϋπάρχει έντονη χρήση του όρου της *ἔξεως* πριν από τις αριστοτελικές αναλύσεις, ενώ σημαντική υπήρξε η προσπάθεια που καταβλήθηκε από τους Ακαδημαϊκούς φιλοσόφους για τον επιτυχέστερο προσδιορισμό της σημασίας του όρου και την περαιτέρω θεωρητική του αξιοποίηση στο ηθικό πεδίο. Υπό αυτήν την προοπτική, ο Αριστοτέλης παραλαμβάνει έναν ήδη δόκιμο φιλοσοφικό όρο, τον οποίο θα δούμε ότι χρησιμοποιεί χωρίς να τον τροποποιεί ριζικά. Τέλος, ας προσθέσουμε ότι ούτε ο θεωρητικός συνδυασμός των εννοιών του *πάθους* και της *έξης* αποτελεί αριστοτελική επινόηση, καθώς οι δύο έννοιες εφαρμόζονται από κοινού ήδη στην πλατωνική *Πολιτεία*, για να περιγράψουν τις επιμέρους *συμπεριφορές* και *ιδιότητες* («*πάθη τε καὶ ἔξεις*») που εμφανίζουν τα τρία γένη *φύσεων* τα οποία συναποτελούν το πολιτικό σώμα, ώστε η Καλλίπολις, πέρα από *δίκαιη*, να έχει τη *δυνατότητα* να είναι συλλήβδην συνετή, ανδρεία και σοφή.¹ Το πιθανότερο λοιπόν είναι η έννοια της *ἔξεως* να διαμορφώθηκε σε περιβάλλον λόγιο, έντονα επηρεασμένο από την ιωνική φιλοσοφική παράδοση σε ανταπόκριση με την ιωνική ιατρική παράδοση, για να αποδώσει το νόημα του συνδυασμού ιδιοτήτων ή συσχετισμού δυνάμεων σε κάποιο πεδίο. Η ευρύτερη διάδοση του όρου στην ελληνική θεωρητική σκέψη παρατηρείται κυρίως κατά τον 5ο και 4ο π.Χ. αιώνα, διότι εξυπηρέτησε θεωρητικά στην απόδοση διαφοροποιημένων χαρακτηριστικών και μεταβολών, κυρίως σε ατομικό επίπεδο.

Θα εξετάσουμε ακολούθως πώς αυτή η εννοιολογική παρακαταθήκη αξιοποιήθηκε αργότερα από τον Αριστοτέλη και θα απαντήσουμε στην απορία αν ο Σταγειρίτης προσπάθησε να επεξεργαστεί εκ νέου τους όρους αυτούς και ποιο νοηματικό στοιχείο ενδεχομένως να πρόσθεσε.

γ) Η «ἔξις» κατά τον Αριστοτέλη: η ειδοποίηση ως αιτία

Τη φιλοσοφική σύσταση του όρου «ἔξις» στην αριστοτελική φιλοσοφία δεν θα την αναζητήσουμε αποκλειστικά στο λεξικό του Δ' βιβλίου των *Μεταφυσικών*, μπορούμε ωστό-

ως». Για την πυθαγόρεια προέλευση της συγκεκριμένης ιδέας συνηγορούν τόσο ο Α. OLERUD [1951]: 67 κ.εξ. όσο και ο W. BURKERT [1962]: 43-5.

¹ *Πολιτεία*, Δ' 435b: «*σώφρων δὲ αὐ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ' ἅττα πάθη τε καὶ ἔξεις*». Ο Ν. Μ. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ [2002]*: 305 αποδίδει ως «άλλες ιδιότητες και διαθέσεις». Ο Πλάτων επιτρέπει σποραδικά να διαφανεί το δυναμικό πεδίο όπου υποθάλπονται οι ιδιότητες που θα εκδηλωθούν στην Πόλη: 429b 9 («*ἔχειν δύναμιν τιαύτην*»), 433b 9 («*τὴν δύναμιν παρέσχεν*»). Προφανώς εδώ θα στηριχθεί η κριτική του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

σο να το χρησιμοποιήσουμε και πάλι ως αφετηρία. Στο σχετικό χωρίο (ΜΦ, Δ' 20. 1022b 4-14) διακρίνονται ουσιαστικά δύο διαφορετικές χρήσεις του όρου:

- α) η *έξη* ως *ενεργής σχέσης* αυτού που «έχει» και αυτού που «έχεται»,
- β) η *έξη* ως συνολική ή μερική *διάθεση*.

γ' Η μεταβατική λειτουργία του όρου

Όσον αφορά την α) σημασία, ο Αριστοτέλης φαίνεται να παρακολουθεί το μάθημα του *Θεαίτητου*, όπου η *έξη* προβάλλεται ως ενεργοποίηση μιας λειτουργίας. Χαρακτηρίζεται μάλιστα από τον Αριστοτέλη ως «πράξη» ή «κίνηση», ένα είδος ενέργειας ανάμεσα σε αυτό που «κατέχει» και αυτό που «κατέχεται».¹ Στη σημασία αυτή εντοπίζεται ο όρος σε κυρίως μεταβατική συντακτική λειτουργία, πράγμα που επιβεβαιώνεται και από το παράδειγμα που συνοδεύει την ερμηνεία του: η σχέση ανάμεσα στον χιτώνα και σ' αυτόν που τον φοράει (1022b 6-8). Όπως συμβαίνει και στον Πλάτωνα, αυτή η μεταβατική σημασία είναι και η πιο σπάνια στα αριστοτελικά κείμενα.² Καθώς είδαμε νωρίτερα, με την αναφορά μας στον πλατωνικό *Θεαίτητο*, ο όρος με τη συγκεκριμένη συντακτική λειτουργία είχε ήδη διαμορφωθεί και χρησιμοποιηθεί από φιλοσόφους εκτός της Ακαδημίας — κάτι τέτοιο τουλάχιστον άφηνε να εννοηθεί εκεί το κείμενο.

Θα λέγαμε γενικά ότι η μεταβατική χρήση του όρου εξυπηρετεί κυρίως τις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες η *έξη* αντιπαράθεται στη *στέρηση*. Ο λόγος σ' αυτές τις περιπτώσεις αφορά την παρουσία (*έξη*) ή την απουσία (*στέρηση*) φυσικών χαρακτηριστικών — ή και λειτουργιών — που θα έπρεπε εύλογα να υπάρχουν σε ένα υποκείμενο, διότι υπαγορεύονται από την *αναγκαιότητα της φυσικής του μορφής* («*πεφυκός ἔχειν*»)³. Το κατεξοχήν παράδειγμα *έξης* ή *στέρησης*, υπ' αυτήν την έννοια, είναι η ύπαρξη ή μη ματιών στα είδη, η όραση ή η τυφλότητα σε άτομα κάποιου ενόφθαλμου είδους (*Κατ*, 10. 13a 31-36). Ανάλογα είναι και τα υπόλοιπα παραδείγματα, τα οποία αφορούν κυρίως φυσιολογικές ικανότητες ή λειτουργίες υπό βιολογική προοπτική, χωρίς αυτό να αποκλείει τις

¹ ΜΦ, Δ' 20. 1022b 4-5: «*ἔξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡς περ πρᾶξις τις ἢ κίνησις*». Θεωρούμε ότι η έννοια του «φορέματος» (*wearing*) που διακρίνει ο KIRWAN [1971]*: 170-171 δεν αποτελεί παρά διευκρίνιση στην α) σημασία και ανταποκρίνεται σαφώς στην προβληματική που είχε διατυπωθεί από τον Πλάτωνα στον *Θεαίτητο*.

² Ο Η. BONITZ [1870]: 260b δίνει σχετικά τέσσερα παραδείγματα μεταβατικής χρήσης της λέξης, τα οποία δεν είναι ανεπίδεκτα αμφισβήτησης. Πέρα από το χωρίο ΜΦ, Δ' 20. 1022b 4-14 (α), αναφέρονται και τα εξής: (β) ΜΦ, Γ' 4. 1055b 12-13: «*ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς τοῦ εἶδους ἕξεως*»· (γ) Αν, 14. 474a 25-26: «*τὸ ζῆν καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἕξις μετὰ θερμότητός τινός ἐστιν*»· (δ) ΖΠ, 11. 711a 6: «*ἄχρηστος αὐτοῖς ἢ τῶν πτερύγων ἕξις*». Δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι η *έξη του είδους*, η *έξη της ψυχῆς*, ακόμη και η *έξη των πτερυγών*, αποτελούν παραδείγματα μεταβατικής χρήσης (*έχω* + αντικείμενο). Εν πάση περιπτώσει, θα παρατηρούσαμε ότι και οι τρεις περιπτώσεις είναι περιπτώσεις ψευδο-μετάβασης, καθώς δεν υπάρχει κανένα ουσιαστικό αντικείμενο αλλά η ενέργεια της *έξης* επιστρέφει στο υποκείμενο.

³ *Κατ*, 10. 12a 26-34. και ΜΦ, Δ' 22. 1022b 22 – 1023a 7. Στα *Μεταφυσικά* επιτρέπει να μιλήσουμε για *στέρηση* ακόμη και όταν η φύση του συγκεκριμένου πράγματος δεν προϋποθέτει την ιδιότητα που απουσιάζει, απλώς και μόνο επειδή αυτή υπάρχει γενικότερα στη φύση: τα φυτά στερούνται ματιών (1022b 24).

εκτός βιολογίας φυσιολογικές αναφορές στις ιδιότητες της φωτιάς, του χιονιού ή του ψύχους, όπου η έννοια της *έξης* ταυτίζεται με την έννοια της «φυσικής ιδιότητας».¹

Ως ποιο σημείο φτάνει άραγε ο χαρακτηρισμός «φυσική» στην ουσία της ιδιότητας; Θα μπορούσε άραγε και η άγνοια να είναι ένα είδος στέρησης; Μία αποστροφή του Αριστοτέλη στα *Μεταφυσικά* μάς λέει ότι η *άγνοια* δεν θα πρέπει να παραλληλίζεται με την τυφλότητα, γιατί η τυφλότητα είναι τέτοιου είδους στέρηση, όπως το να μη διαθέτει κανείς ολωσδιόλου νόηση.² Επίσης, στην *Περί ψυχής* πραγματεία, ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι αναφορές στην *έξη* που σχετίζεται με το *φως*: το φως είναι η ιδιότητα που εκδηλώνεται από ένα διαφανές σώμα (αέρας, νερό ή ακόμη και κάποιο στερεό), όταν ενεργοποιείται *ως διαφανές*, και τότε μπορεί να διαδίδει ως τα όριά του τα χρώματα των πραγμάτων (Β' 7. 418a 31 - b 13). Αλλά τα χρώματα των πραγμάτων υπάρχουν μόνο *δυνάμει* όσο δεν ενεργοποιείται από τη φωτιά ή από τον ήλιο η ιδιότητα του *διαφανούς*. Πρόκειται λοιπόν για μία *έξη*, μια φυσική ιδιότητα, η οποία εν γένει συνίσταται στη μετατροπή των *δυνάμει* όντων σε *ενεργεία* όντα — η παρατήρηση εν προκειμένω αφορά τα χρώματα. Το σκοτάδι, από την άλλη πλευρά, αποτελεί *στέρηση* — έστω και προσωρινή — της ιδιότητας (*έξεως*) του διαφανούς.³ Ένα τελευταίο στοιχείο που θεωρούμε ότι πρέπει να συνυπολογιστεί είναι ότι ο Αριστοτέλης αποφεύγει στο συγκεκριμένο κείμενο να εντάξει την *έξη* και την αντίθετή της *στέρηση* στο σύστημα κατηγορημάτων της ουσίας. Λέμε, για παράδειγμα, «ο άνθρωπος είναι τυφλός» αλλά δεν λέμε «ο άνθρωπος είναι τυφλότητα» (Κατ, 10. 12a 35 – b 2). Σ' αυτήν την περίπτωση, η εξοικείωση με τον τεχνικό όρο επιτρέπει τη διάκριση και την υποστασιοποίηση του φαινομένου, ώστε να νομιμοποιείται το γλωσσικό παράδοξο: έχω την *έξιν*. Κατορθώνεται έτσι η έκφραση μιας διαφοράς που δεν συμπαρασύρει το υποκείμενο αλλά το διατηρεί ως επί το πλείστον, απομονώνοντας παράλληλα ατομικά χαρακτηριστικά και προσδίδοντας αυτοτέλεια στην αναφορά τους. Επομένως δεν είναι σωστό να λέμε ότι είναι άλλος ο Κορίσκος στην αγορά και ο Κορίσκος στο Λύκειο, επιτρέπεται ωστόσο να πούμε ότι είναι άλλο ο Κορίσκος και άλλο η τυφλότητα ή η άγνοιά του.

Με βάση τα παραπάνω στοιχεία, σχηματίζουμε ήδη κάποια ιδέα για τον τρόπο με τον οποίο ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον όρο της *έξεως* κατά την εκδοχή *α*) που αναφέραμε. Η *έξις* εμφανίζεται είτε ως ένα φυσικό χαρακτηριστικό, μια ιδιότητα δηλαδή που οφείλεται στη *φύση* ως ουσία του πράγματος, είτε πρόκειται για χαρακτηριστικό που ενσωματώνεται στη *φύση* διαμέσου της πράξης (επίκτητο χαρακτηριστικό) και πλέον αποτελεί μέρος της

¹ Στα βιολογικά παραδείγματα θα συγκαταλέξουμε την ύπαρξη ή την έλλειψη δοντιών, μαλλιών κ.λπ. (Κατ, 10. 13a 35-37). Ενώ στα μη βιολογικά τη *θερμότητα* της φωτιάς, τη *λευκότητα* του χιονιού (Κατ, 10. 12b 37-40).

² ΜΦ, Θ' 10. 1052a 2-4: «άγνοια, ούχ οία ή τυφλότης· ή μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὄλως μὴ ἔχοι τις». Ανάλογα εκφράζεται ο Σέξτος Εμπειρικός: «αἱ γὰρ στερήσεις τῶν ἔξεων νοοῦνται στερήσεις, οἷον ὀράσεως τυφλότης καὶ ἀκοῆς κωφότης» (Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις, Γ' §§49-50), όπου ως *έξεις* εννοούνται οι αισθήσεις της ὄρασης και της ἀκοῆς.

³ ΠΨ, Β' 7. 418b 18-19: «ἐστὶ δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἔξεως ἐκ διαφανοῦς, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἡ τούτου παρουσία τὸ φῶς ἐστίν». Σε άλλο χωρίο περιγράφεται ο ποιητικός νους σαν ένα είδος *έξης*, στο μέτρο που, όπως το φως, κάνει «τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα» (δες ΠΨ, Γ' 5. 430a 14-17). Σύμφωνα με τον L. TARÁN [1975]: 360, η φράση «ἀνθρωπίνη ἔξις», που απαντάται στην ψευδο-πλατωνική *Ἐπινομίδα* (973a 4), θα πρέπει να κατανοηθεί ως «human nature». Ίσως θα πρέπει να είμαστε περισσότερο ακριβολόγοι και να εννοήσουμε τη φράση εκεί ως «το σύνολο των ανθρώπινων ιδιοτήτων» ή την «ανθρώπινη ιδιοσυστασία».

ουσίας του υποκειμένου που το φανερώνει — χωρίς να συνιστά το κύριο ειδοποιό χαρακτηριστικό του. Αν θέλαμε να αποσαφηνίσουμε την τελευταία διάκριση θα λέγαμε ότι κριτήριο του αυξημένου βαθμού φυσικότητας των *έξεων* θα είναι ότι υπάρχουν και λειτουργούν αυτόματα, ανεξάρτητα από προηγούμενη άσκηση: τα μάτια και η όραση λειτουργούν αυτόματα, η τυφλότητα δεν χρειάζεται ανατροφοδότηση. Σ' αυτήν την περίπτωση η *έξη* θα συνιστά μια ο υ σ ι ώ δ η ι δ ι ό τ η τ α για την ύπαρξη του πράγματος και, υπ' αυτήν την έννοια, θα ενταχθεί τόσο στην κατηγορία της Ουσίας όσο και στην κατηγορία της Ποιότητας, στο μέτρο που τέτοιου είδους ιδιότητες συνιστούν *ποιότητες* (ειδητικά χαρακτηριστικά) συγκεκριμένων πραγμάτων.¹ Σύμφωνα μάλιστα με τις *Κατηγορίες*, η *διαφορά ουσίας* σχετίζεται με το δ' είδος Ποιότητας, το οποίο συναποτελούν το *σχήμα* και η «*περί ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή*» (*Κατ.* 8. 9b 11 κ.εξ.), δηλαδή τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της μορφής του συγκεκριμένου πράγματος.

γ² Η αμετάβατη λειτουργία του όρου

Ο παραπάνω συσχετισμός της *έξης* με την Ουσία και την Ποιότητα θα πρέπει να συμπληρωθεί με την ακόλουθη αναφορά σε χρήσεις σύμφωνα με τη β) σημασία, η οποία φαίνεται να αφορά κυρίως την αμετάβατη χρήση του όρου, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο «*διάκειται τὸ διακείμενον*» (1022b 11). Η σημασιολογική αυτή κατεύθυνση προγραμματίζεται ήδη στο κείμενο των *Κατηγοριών*, όπου *έξη* και *διάθεση* συναποτελούν το ανώνυμο, α' είδος της Ποιότητας, ωστόσο οι βασικοί συσχετισμοί θα πρέπει να προετοιμάστηκαν στο περιβάλλον της Ακαδημίας.² Ο Αριστοτέλης αφήνει στη συνέχεια να εννοηθεί ότι τον ρόλο του γένους εδώ μπορεί να αναλάβει η *διάθεση* (*διάθεις*), καθώς επισημαίνει ότι οι *έξεις* είναι και *διαθέσεις*, ενώ οι διαθέσεις δεν είναι όλες *έξεις* (*Κατ.* 8. 8b 10-13). Η διαφορά της *έξης* από τη *διάθεση* έγκειται στο ότι η *έξη* είναι «*πολυχρονιώτερη*» και στο ότι έχει μονιμότερο χαρακτήρα.³ Ως παραδείγματα *έξεων* αναφέρονται οι κάθε είδους αρετές (= εξαιρετικές ικανότητες) και οι γνώσεις. Αυτό που θα πρέπει να παρατηρήσει κανείς είναι ότι η διαφορά των δύο όρων εισάγεται με καθαρά χρονικά κριτήρια, τα οποία όμως δεν αποδίδουν αμέσως το νόημά τους, αν δεν εξηγήσουμε ότι θα πρέπει να αφορούν διάρκειες

¹ Η *διαφορά ουσίας* συμμετέχει και στην κατηγορία της Ποιότητας (δες *ΜΦ*, Δ' 14. 1020a 33 – b 1): ο άνθρωπος λέγεται ζώο γιατί είναι δίποδος, ο κύκλος σχήμα γιατί είναι *αγώνιος* (= δεν διαθέτει γωνίες). Ο αριστοτελικός όρος «*διαφορά τῆς οὐσίας*» αποδόθηκε στα λατινικά από τον Ακινάτη ως «*differentia substantiae*». Γι' αυτού του είδους την ερμηνεία της *έξης* δες τα σχόλια του πατρός Ε. BABIN [1946]: 214-5, με τη σχετική αναφορά στον Ακινάτη.

² *Κατ.* 8. 8b 25 κ.εξ. Τα είδη της Ποιότητας, σύμφωνα με τις *Κατηγορίες*, συνολικά είναι τέσσερα: α) *έξη* και *διάθεση*, β) δύναμη και αδυναμία, γ) παθητικές ποιότητες και πάθη, δ) μορφή και σχήμα. Σημειωτέον ότι στους ακαδημαϊκής προέλευσης *Ορισμούς* (*“Ορους*), η *έξη* ήδη ορίζεται ως «*διάθεις ψυχῆς*» (414d, ορισμός υπ' αριθμόν 97). Είδαμε νωρίτερα τη σχετική χρήση στον *Φίληβο* (11d) και την αναφορά στους άλλους Ακαδημαϊκούς.

³ *Κατ.* 8. 8b 27-29: «*διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολυχρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον*». Το επίθετο «*πολυχρόνιος*» γίνεται κατανοητό εδώ με τη σημασία «*αὐτός που διαρκεί πολύ*» και δεν αναφέρεται απαραίτητα σε ἔτη. Πρβλ. τα χωρία *ΗΝ*, Δ' 2. 1123a 8 και Ι' 7. 1168a 16, όπου γίνεται λόγος για *έργο μεγάλης διάρκειας* (δες επ' αυτών τα σχόλια του F. DIRLMEIER [1956]* 6: 369).

που μετριοούνται πάνω στη συνολική προοπτική διάρκειας για την ύπαρξη του κάθε όντος ξεχωριστά, με βάση δηλαδή την προοπτική μέσης διάρκειας του κάθε είδους. Και αυτό διότι υπάρχουν όντα που διαρκούν απεριόριστα (όπως ο βράχος από γρανίτη), όντα που χάνουν την *έξη* τους — τη συνοχή της ύλης — και θρυμματίζονται (όπως ο σχιστόλιθος), έντομα που ζουν ελάχιστα (όπως ο *εφήμερος*) και φυτά που ανανεώνουν την ύπαρξή τους στο διηνεκές (όπως η ελιά). Επομένως τα χρονικά μέτρα δεν μπορεί να είναι τα ίδια από είδος σε είδος. Στην προοπτική πλέον του κάθε είδους, η *διάθεση* αναγνωρίζεται από τον παροδικό και ευμετάβλητο χαρακτήρα που παρουσιάζει, καθώς εύκολα τη διαδέχεται κάποια άλλη κατάσταση: η θέρμανση διαδέχεται την ψύξη, η υγεία την ασθένεια (8b 36 – 9a 1). Επίσης, ενδέχεται κάποια *διάθεση* να μεταβληθεί σε *έξη*, αν εξαιτίας της μακροχρόνιας παρουσίας της καταστεί πλέον *φυσική* («*πεφυσιωμένη*», 9a 2-3) ή αποδειχτεί ιδιαίτερα επίμονη: μια ασθένεια ανίατη ή κάποια φοβία. «Κακή διάθεση» λοιπόν δεν θα σημαίνει απλώς ότι αισθάνομαι την ψύχρα αλλά ότι αισθάνομαι άσχημα με αυτήν την ψύχρα, δείγμα ότι, αν συνεχιστεί η κακοδιαθεσία, μπορεί να εκδηλωθεί κάποια ασθένεια. «Ευεξία», από την άλλη πλευρά, θα σημαίνει πως, είτε κρύο αισθάνομαι είτε ζέστη, ο οργανισμός μου λειτουργεί άψογα και αποδοτικά, ενώ δύσκολα αρρωσταίνω. Ήδη παρατηρεί κανείς ότι κινούμαστε σε έδαφος κοινό με την ιατρική, όσον αφορά την αντιμετώπιση των στοιχειωδών δυνάμεων από τις οποίες συντίθενται και με τις οποίες αντιπαρατίθενται όλα τα όντα.¹

Από τα προηγούμενα συμπεραίνουμε ότι η *έξη* με αυτήν την έννοια δεν δηλώνει την εξωτερική σχέση μεταξύ δύο ανόμοιων πραγμάτων. Δηλώνει μάλλον κάποια ιδιαίτερη λειτουργική διάσταση του διακειμένου όντος, έννοια που μας έγινε προκαταρκτικά οικεία μέσα από την ιωνική φιλοσοφική παράδοση και τις ιατρικές αναλύσεις. Τις περισσότερες φορές ο όρος αναφέρεται στην εσωτερη υπόσταση κάποιου όντος — όχι απαραίτητα ζωντανού — προϋποθέτοντας επομένως ένα είδος πάγιας δυναμικής δομής ή ιδιότητας, έτοιμης να προκαλέσει συγκεκριμένες κινήσεις. Αυτό το διαπιστώνουμε στο μέτρο που κάθε επιμέρους ύπαρξη δεν αναλύσεται μέσα στον ορυμαγδό των μεταβολών και των αντιθέσεων — όχι τόσο εύκολα τουλάχιστον — αλλά εκδηλώνεται με σθένος, διεκδικεί χρόνο και δρομολογεί αντιδράσεις απέναντι στις δυνάμεις των μεταβολών. Επιπλέον, διαπιστώνεται η εκδήλωση μιας *ρυθμικότητας* στις αντιδράσεις αυτές, με φάσεις και κρίσιμες καμπές, όπως αυτές που μελετά κατεξοχήν η ιατρική, στο πεδίο του έμβιου όντος. Ο καθένας, εξάλλου, έχει εμπειρία των ρυθμών και των τρόπων με τους οποίους εκδηλώνεται ένα κοινό κρυολόγημα ή αποκτάται μια νέα ικανότητα. Ο *ρυθμός* αυτός δεν θα λέγαμε ότι είναι τίποτε άλλο παρά το αποτέλεσμα ενός συσχετισμού δυνάμεων και ενεργειών, προβεβλημένων στην προοπτική του χρόνου. Συνεπώς, το θεμελιώδες πεδίο που, μέσα από την έννοια της *έξης*, διανοίγεται μπροστά μας είναι το κινησιολογικό πεδίο του δεδομένου συσχετισμού *δυνάμεων* ή *δυνατοτήτων* κάθε όντος, το οποίο βλέπουμε να αντιστοιχεί σε έναν ιδιαίτερο χρόνο (διάρκεια), εξίσου ποιοτικό όσο και ποσοτικό, περισσότερο ρυθμικό παρά ομοιογενή, εγγεγραμμένο και παραγόμενο από τη μύ-

¹ Στην πραγματεία *Περί γέννησης και φθοράς* ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε τέσσερα φυσικά «στοιχεία»: *θερμό, ψυχρό, υγρό, ξηρό* (ΓΦ, Β' 3. 330a 30 – 331a 6), αναφερόμενος σ' αυτά με τον τρόπο που εκδηλώνονται ή γίνονται αντιληπτά. Όπως αναφέραμε, στα ιπποκρατικά κείμενα η διδασκαλία αυτή δεν γίνεται πάντοτε αποδεκτή.

για διάσταση της κάθε ύπαρξης. Διότι, ξεκινώντας από το δεδομένο ότι κάθε ον βρίσκεται μέσα στον κόσμο, η ύπαρξή του ξεδιπλώνεται μέσα από συσχετισμούς δυνάμεων και ενεργειών, όπου αποκαλύπτεται η δυναμικότητα των δομών του στον ορίζοντα του χρόνου, μέσα από μεταβολές και αντιδράσεις οι οποίες απαιτούν και παράγουν τη δική τους διάρκεια. Κάθε ύπαρξη, για κάθε ενέργεια ή πάθος, «λαμβάνει» χρόνο (διάρκεια) και «αποδίδει» κάθε φορά από το χρόνο της (διάρκεια), *χ ρ ο ν ί ζ ε τ α ι* και *χ ρ ο ν ί ζ ε ι*. Παράδειγμα: η μητέρα χρονίζει θηλάζοντας το βρέφος, το βρέφος χρονίζεται όσο θηλάζει τη μητέρα του. Το βρέφος διεκδικεί θηλάζοντας περισσότερη δυναμικότητα και περισσότερη διάρκεια, ενεργοποιώντας τις φυσικές *έξεις* του ή διαμορφώνοντας νέες. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι υπάρξεις, κυρίως οι ζωντανές, διατηρούν ή μεταβάλλουν τους συσχετισμούς δυνάμεων και ενεργειών, επηρεάζοντας ταυτόχρονα και τις προοπτικές του χρόνου που διαθέτουν.

Αν θέλαμε στο σημείο αυτό να διατυπώσουμε ένα προσωρινό συμπέρασμα, θα λέγαμε ότι η *έξη* είναι μια έννοια ποιοτικού χαρακτήρα, η οποία καλείται να περιγράψει την ύπαρξη επιμέρους λειτουργικών δομών που εκδηλώνονται μέσα από παγιωμένους συσχετισμούς δυνάμεων και ενεργειών σε έμψυχα ή και σε άψυχα όντα. Το κριτήριο για την αναγνώριση αυτών των λειτουργικών δομών είναι ένα είδος *χ ρ ο ν ι κ ό τ η τ α ς* με πρωταρχικά ποιοτικά χαρακτηριστικά, που επαφίεται στη *διάρκεια*, ή, καλύτερα, στους *ρ υ θ μ ο ύ ς* της *μ ε τ α β ο λ ή ς*. Δεν πρόκειται τόσο για το είδος του απόλυτου ή αντικειμενικού χρόνου — αν και τίποτα δεν αποκλείει την περιγραφή του και με αυτή τη μορφή — ούτε για τον τρέχοντα χρόνο. Πρόκειται μάλλον για την προοπτική ενός *χ ρ ό ν ο υ* που εμφανίζεται ως *δ υ ν η τ ι κ ό ς*, δηλαδή ως συντελεσμένη ή εναπομείνασα διάρκεια, συσσωρευμένη σε μια δυναμική εντελέχειας ή ενέργειας, η οποία προκύπτει από τη συνολική ύπαρξη και λειτουργία αυτού του είδους των δυναμικών δομών: *έξεων, διαθέσεων, παθών, κινήσεων...*¹ Αναδεικνύεται λοιπόν μια βασική ιδέα: η ψυχή έχει την ιδιότητα να διατηρεί τις κινητικές μορφές, επομένως και τις αντίστοιχες χρονικές μορφές, και μάλιστα χωρίς να χρειάζεται γι' αυτό να επικαλεστεί ρητά την αριθμηση. Το συμπέρασμα είναι σημαντικό και θα προσπαθήσουμε να το ενισχύσουμε περαιτέρω επικαλούμενοι άλλα αριστοτελικά κείμενα, όπου φαίνεται ότι η έννοια της *έξης* καταχωρείται στο πεδίο της *ενεργοποιημένης δυνατότητας* και συνδέεται ουσιαστικά με τη φυσική και ψυχική *διάρκεια*. Το νήμα αυτό της σκέψης πιστεύουμε ότι θα μας οδηγήσει επιτυχέστερα στον πυρήνα της θεωρίας για τη μνήμη.

γ³ Η μεταφυσική λειτουργία: δυναμική ιδιότητα

Η κρισιμότητα των θεωρητικών επιλογών γίνεται φανερή αν αναχθούμε ξανά στο επίπεδο της οντολογίας: αφορά τη σαφή συγκρότηση του πεδίου του *δυναμει όντος*, με βάση αρχές και κανόνες που θα ορίζουν και τη σχέση του με το *ενεργεία* ή *εντελεχεία ον*.

¹ Η ανάλυσή μας παρακολουθεί χωρίς πολλές παρεκκλίσεις — πέρα από τη γενίκευση στο σύνολο των φυσικών υπάρξεων και όχι μόνο στα έμβια όντα — την προσέγγιση του R. BRAGUE [1980]: 287. Ο ίδιος μάλιστα επισημαίνει στα υπό συζήτηση χωρία των *Κατηγοριών* τη χρήση πλήθους ρηματικών επιθέτων σε *-τός* (8b 30, 34, 35· 9b 3, 5, 6, 9, 10) που μαρτυρούν τη διάσταση της *δυνατότητας*, υπό το πρίσμα της οποίας προσεγγίζει ο Αριστοτέλης τις εν λόγω έννοιες.

Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια τολμηρή αναθεώρηση και προώθηση της ιωνικής φιλοσοφικής παράδοσης, η οποία οδηγεί αναγκαστικά σε ρήξεις και αντιπαραθέσεις. Η πολεμική στο συγκεκριμένο ζήτημα στρέφεται φανερά ενάντια στη σχολή των *Μεγαρικών*, εξαιτίας της υποτιθέμενης ταύτισης από μέρους τους των αρχών του *δύνασθαι* και του *ενεργείν*. Το επιχείρημα του *Κυριεύοντος*, αν πράγματι πρόκειται γι' αυτό, συγχωνεύει την περιοχή της δυνατότητας με εκείνη της ενέργειας, οδηγώντας έτσι σε μία παράδοση εκδοχή της αιτιότητας, η οποία θα διαπιστώνεται ουσιαστικά μόνον εκ των υστέρων και με δεδομένη την παραδοχή ότι «δεν θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά». Κατά παράδοξο τρόπο, ο Αριστοτέλης αφήνει να εννοηθεί ότι η εμπέλεια του επιχειρήματος επεκτείνεται και στην αίσθηση, με συνέπεια να αναιρείται η ύπαρξη των αισθητών πραγμάτων ενόσω αυτά δεν γίνονται αισθητά.¹ Στο όνομα του επιχειρήματος αυτού εγκαλείται μάλιστα και το «*επιχείρημα του Πρωταγόρα*», αν και δύσκολα διακρίνει κανείς τη σχέση. Πιθανότατα ο Αριστοτέλης εννοεί ότι και οι δύο θέσεις καταλήγουν στην απόλυτη ταύτιση του *είναι* με το *αίσθάνεσθαι* — ο γνωστός αφορισμός του εμπειρισμού *esse est percipi*, αν και από διαφορετικές διαδρομές. Με αυτό το σκεπτικό, η μεγαρική θέση: *δύναται μόνον όταν ενεργεί και δεν δύναται όταν δεν ενεργεί*, απορρίπτεται υπέρ της θέσης ότι *δύναται, ακόμη και αν δεν ενεργεί*.²

Αποτελεί λοιπόν βασική επιλογή του Αριστοτέλη η διατήρηση των αιτίων και των μορφών, έστω και σε αδρανή κατάσταση: για παράδειγμα, η τέχνη του τεχνίτη αδρανεύει όσο εκείνος ξεκουράζεται αλλά δεν χάνεται. Αυτή την εκδοχή υπηρετεί ο αριστοτελικός όρος της *δύναμης*, εννοούμενης με την καθαυτή και πρωταρχική της σημασία: *ως αρχή μεταβολής σε άλλο ή ως άλλο*.³ Ο Σταγειρίτης διακρίνει εδώ προσεκτικά τις περιπτώσεις της μεταβολής που οδηγεί το υποκείμενο να *γίνει κάτι άλλο* ή απλώς να αποκτήσει μία *άλλη ιδιότητα*. Για παράδειγμα, η πέτρα γίνεται σπίτι ή η πέτρα φύρανε. Είδαμε νωρίτερα ότι ίδια η μεταβολή (*κίνησις*) ορίστηκε ως φανέρωμα της *δύναμης* ως εντελέχεια. Εκείνο που θα προσέξουμε τώρα είναι μια διαίρεση που εισάγεται στην περιοχή της *δυνατότητας*: Σύμφωνα με το κείμενο, μία μορφή *δυνατότητας* είναι *α)* εκείνη που επιτρέπει στον υποκείμενο φορέα

¹ ΜΦ, Θ' 3. 1047a 5-6: «οὔτε ὄλως αἰσθητὸν οὔθεν ἔσται μὴ αἰσθανομένων».

² Η θέση των Μεγαρικών αναφέρεται μία και μοναδική φορά από τον Αριστοτέλη στο χωρίο ΜΦ, Θ' 3. 1046b 29-30: «ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι». Έχουμε αναφερθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο για τη συγκεκριμένη σχολή και την πιθανή εκπροσώπησή της από τον Ευβουλίδη. Παράβαλε εδώ την περίφημη άρνηση του Επισκόπου Μπέρκλεϋ να δεχτεί ότι το δέντρο που παρατηρεί στην αυλή του Νιου Κόλετζ της Οξφόρδης εξακολουθεί να υπάρχει όταν αυτός του στρέφει την πλάτη (J. O. URMSON [1982]: 39).

³ ΜΦ, Θ' 1. 1046a 11: «ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο». Νωρίτερα στο ίδιο κείμενο (στ. 4-9) ο φιλόσοφος έχει φροντίσει να αποκλείσει τις περιπτώσεις συνωνυμίας για την έννοια της *δύναμης*. Σύμφωνα με τον Α. ΡΕΚΚ [1937]*: 30-32, υπάρχουν τέσσερις βασικές σημασίες της «*δυνάμεως*»: *α)* η σημασία της *δυνατότητας*, σε αντίθεση με την *ενέργεια* μιας κατάστασης, σημασία που εμπλέκεται και στη θεωρία των *τριών εκφάνσεων* του όντος (*δύναμις, ἔξις, ἐνέργεια*)· *β)* η σημασία της *μαθηματικής δύναμης* (η οποία αποκλείεται ρητά στο κείμενο, 1046a 8)· *γ)* η παλιά τεχνική σημασία για ό,τι αργότερα αποκλήθηκε «*στοιχείο*» (βλ. ΖΜ, Β' 1. 646a 13-20 — φαίνεται πως αρχικά ο όρος σήμαινε «ισχυρή ουσία με συγκεκριμένο χαρακτήρα»)· *δ)* επειδή συνδέθηκε με ισχυρές ουσίες, απέκτησε την έννοια της *ιδιότητας*, η οποία φέρνει τον όρο πολύ κοντά στην έννοια της *φύσεως*.

της να πάθει από κάτι άλλο ή ως κάτι άλλο.¹ Για παράδειγμα, η πέτρα πελεκιέται για να γίνει σπίτι ή η πέτρα πελεκιέται για να γίνει τετράγωνη. Εν προκειμένω έχουμε μια δυνατότητα που εκδηλώνεται στην πέτρα ως *αρχή παθητικής μεταβολής*. Από την άλλη, υπάρχει μια μορφή δυνατότητας β) η οποία εκδηλώνεται ως έξη, δηλαδή ως ιδιότητα η οποία επιτρέπει στον υποκείμενο φορέα να αντιδράσει απέναντι στην επίδραση μιας αρχής μεταβολής η οποία θα προκαλούσε χειροτέρευση και φθορά.² Για παράδειγμα, αντέχω στο κρύο και δεν κρυολογώ, η πέτρα αυτή δεν θρυμματίζεται με το χτύπημα αλλά διατηρεί τις ιδιότητές της.³ Εμφανίζεται έτσι έμμεσα στη χρήση ένα εργαλειακό ζεύγος εννοιών το οποίο θα αποβεί καθοριστικό σε πολλές περιπτώσεις, χρησιμοποιούμενο από τον Αριστοτέλη σε επιχειρήματα ή ορισμούς: τ ο π ά θ ο ς κ α ι η έ ξ η .

Μια ενδιαφέρουσα εφαρμογή του εννοιολογικού αυτού ζεύγους εντοπίζεται στην περίφημη έκθεση της διδασκαλίας των Πυθαγορείων, στο Α' βιβλίο των *Μεταφυσικών*, όπου παρατίθεται ο περίφημος κατάλογος των πυθαγόρειων εναντιοτήτων. Σύμφωνα με την αριστοτελική περιγραφή, ο κατάλογος αυτός δεν αποτελεί παρά μία απαρίθμηση *παθών* ή *έξεων* του αριθμού.⁴ Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τις ιδιότητες του *περιττού* και του *άρτιου*. «Πάθος» του αριθμού είναι να διακρίνεται σε άρτια και περιττά πράγματα — εφόσον τα πράγματα για τους Πυθαγόρειους *είναι* αριθμοί. Η ιδιότητα του άρτιου ή του περιττού είναι σαν να επιβάλλεται στα πράγματα ως αναγκαία προϋπόθεση ύπαρξης. Η «έξη» του άρτιου πράγματος θα λέγαμε ότι είναι η «αρτιότητα», δηλαδή το γεγονός ότι κατά τη διαίρεση δεν αφήνει υπόλοιπο. Ενδεχομένως, κάποιο *περιττό* μπορεί να γίνει *άρτιο* και τούμπαλιν, εφόσον είναι δυνατό να μεταβληθούν τα *πάθη* (ιδιότητες) του αριθμού. Με αριστοτελική ορολογία, καθετί *περιττό* διαθέτει τη *δυνατότητα*, μια αρχή μεταβολής «*ῆ*» *άρτιο*, που σημαίνει ότι μπορεί να αποβάλει την *περιττότητα* και να αποκτήσει την *αρτιότητα*: δηλαδή μέσα από το πάθος, να αποβάλει την παλιά και να αποκτήσει μια νέα *έξη*, η οποία θα αλλάξει τα χαρακτηριστικά του. Οι *έξεις*, ωστόσο, παρουσιάζουν αυτό το χαρακτηριστικό, ότι δηλαδή με τη θετικότητά τους συνιστούν δυνάμεις αδράνειας ή διατήρησης, που ενδέχεται να ακυρώσουν τη μεταβολή.

Την ίδια θεωρητική στάση ακολουθεί εν πολλοίς ο Αριστοτέλης διαχωρίζοντας την υποκείμενη *ουσία* ή *φύση* από τις επιμέρους *ιδιότητες* ή *ικανότητες* που εμφανίζει: «ο Κορίσκος» θα είναι περιγραφή της κατεξοχήν ουσίας, «μουσικός» θα είναι *πάθος* ή *έξη* της ουσίας.⁵ Η ιδιότητα του «μουσικού» φαντάζει τώρα απομακρυσμένη από την αναγκαιότητα

¹ ΜΦ, Θ' 1. 1046a 11-13: «ἢ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο».

² ΜΦ, Θ' 1. 1046a 13-15: «ἢ δ' ἔξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρὸν καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς».

³ Παράλληλη χρήση στον Θεόφραστο, *Φυσικῶν δόξαι*, απ. 12 = DIELS [1879]*: 487, στ. 13-15.

⁴ ΜΦ, Α' 5. 986a 16-17: «οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἔξεις» (= DK 58: B5). Υπενθυμίζουμε ότι το χωρίο συνοδεύεται και από μνεία του ιατροῦ Αλκμαίωνα Κροτωνιάτη (= DK 24: A3), ο οποίος συσχετίζεται ρητά με τους Πυθαγόρειους, αν και ο Αριστοτέλης διευκρινίζει ότι εκείνος διαφοροποιήθηκε, διότι δεν συστηματοποίησε τις εναντιότητες. Διεξοδικότερες επισημάνσεις επ' αυτού δόθηκαν νωρίτερα.

⁵ ΜΦ, Δ' 6. 1015b 33-34: «τὸ μὲν ἴσως ὡς γένος [ενν. Κορίσκος] καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ δὲ [ενν. μουσικός] ὡς ἔξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας». Επίσης, ΜΦ, Δ' 13. 1020a 17-22: «τῶν δὲ καθ' αὐτὰ [ενν. ποσά], τὰ μὲν κατ' οὐσίαν ἐστίν, οἶον ἢ γραμμὴ ποσόν τι (ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι τὸ ποσόν τι ὑπάρχει), τὰ

της ουσίας, με την έννοια ότι στην πρωταρχική φύση του ανθρώπου δεν περιλαμβάνεται κάποια τέτοια ιδιότητα. Όμως ο Κορίσκος, όπως ο καθένας μας, προσδιορίζεται ποιοτικά και με άλλους τρόπους, πέρα από την ουσία με τη στενή βιολογική έννοια της φύσης. Προσδιοριζόμαστε και με χαρακτηριστικά *παθών* ή *έξεων*, τα οποία αποδεικνύονται σημαίνοντα: για παράδειγμα, ο Κορίσκος ο μουσικός και όχι ο Κορίσκος ο ψαράς. Με αυτήν την έννοια, μπορούμε να μιλήσουμε ακόμη και για *έξη* τ ο υ ε ί δ ο υ ς, εννοώντας κάποια συγκεκριμένη ιδιότητα, η οποία αποδίδεται από την *ειδοποιημένη* ουσία.¹ Με περισσότερη σαφήνεια εκφράζεται ο φιλόσοφος στην πραγματεία *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (Α' 7. 324b 16-19), όπου οι *έξεις* παρουσιάζονται ως το αποτέλεσμα της επενέργειας ενός ποιητικού αιτίου στο παθητικό (υλικό) υποκείμενο. Σύμφωνα με την εκεί ανάλυση, η διαδικασία της επίδρασης λήγει όταν προκύψουν στο υποκείμενο οι κατάλληλες *έξεις*, οι οποίες περιγράφονται ως *είδη* και *σκοποί* («*τὰ δ' εἶδη καὶ τὰ τέλη ἔξεις τινές*», στ. 19). Κάθε *έξη*, επομένως, αντιστοιχεί σε κάποιο *εἶδος* και αποδίδει συγκεκριμένα ποιοτικά χαρακτηριστικά. Αρκετά εύστοχα λοιπόν ο Γ. Ντ. Ρος υποστήριξε ότι το εννοιολογικό ζεύγος *πάθος* ή *έξη* περιγράφει τη μετάδοση ή την υλοποίηση μορφικών στοιχείων, άρα αποτελεί μια πρώιμη περιγραφή αυτού που ο Αριστοτέλης αποκαλεί στα *Φυσικά* «*μορφικό αίτιο*» — αν και, κατά τη γνώμη μας, η χρήση των όρων υπερβαίνει τη σημασία του ενός μόνον αιτίου.²

Είδαμε σε ποιο βαθμό η *έξη* συσχετίζεται με το *εἶδος*. Θα μπορούσαμε εύκολα να επικαλεστούμε άλλα αριστοτελικά χωρία, όπου το *πάθος* να δηλώνει *διαφορά ουσίας* ή *εἶδος*: Για παράδειγμα, στην πραγματεία *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, ο Αριστοτέλης ψέγει τον Εμπεδοκλή γιατί ο τελευταίος υποστήριξε ότι, μετά τη φάση της ενοποίησης των πάντων (πλην της Έχθρας), όλα τα στοιχεία θα ξαναγεννηθούν από το ένα. Αν ωστόσο, αναρωτιέται ο Αριστοτέλης, όλα γίνονται ένα με την αφαίρεση των διαφορών τους, τότε πώς θα προκύ-

δὲ πάθη καὶ ἔξεις τῆς τοιαύτης ἐστὶν οὐσίας, οἷον τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον, καὶ μακρὸν καὶ βραχύ, καὶ πλατὺ καὶ στενόν, καὶ βαθὺ καὶ ταπεινόν... καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα». Να παρατηρήσουμε εδώ ότι πάλι εμφανίζεται η διδασκαλία που θέλει τα πάθη και τις έξεις να διατάσσονται σε αντιθετικούς συσχετισμούς. Παραπλήσια τοποθέτηση στο ΜΦ, Κ' 3. 1061a 8-10: «τῷ γὰρ τοῦ ὄντος ἢ ὄν πάθος ἢ ἔξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων εἶναι λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν». Εδώ εξηγείται ότι το είναι λέγεται με δύο τρόπους: α) Με μία απευθείας εξάρτηση από το γένος του πράγματος: ο ιατρικός λόγος, η υγιεινή. β) Με μία έμμεση ή διαμεσολαβημένη εξάρτηση από το πράγμα: το ιατρικό μαχαίρι (διότι χρησιμοποιείται από το γιατρό), το υγιεινό ρόφημα (διότι είναι «ποιητικόν» υγείας). Άρα, μέσα από το πάθος, την έξη, τη διάθεση ή την κίνηση περιγράφεται μία περιοχή του Είναι η οποία μοιράζεται ανάμεσα στην ενέργεια και στη δυνατότητα.

¹ Δες τον τρόπο που ο Αριστοτέλης εκφράζεται στο χωρίο ΜΦ, Ι' 4. 1055b 11-13: «εἰ δὴ αἱ γενέσεις τῆ ὕλη ἐκ τῶν ἐναντίων, γίνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς τοῦ εἶδους ἔξεως ἢ ἐκ στερήσεως τινος τοῦ εἶδους καὶ τῆς μορφῆς». Οι φράσεις «ἐκ τοῦ εἶδους» και «[ἐκ] τῆς τοῦ εἶδους ἔξεως» θα πρέπει να διαφέρουν νοηματικά. «Έξη του εἶδους» επομένως δεν μπορεί να σημαίνει απλώς «κατοχή του εἶδους», διότι αυτό το νόημα περιλαμβάνεται στην προηγούμενη διατύπωση. Άρα θα πρέπει να σημαίνει «ιδιότητα που οφείλεται στο εἶδος».

² Υπάρχει μια διατύπωση όμως στα *Μεταφυσικά* στην οποία η φύση αποκαλείται *έξη*, πράγμα που προκαλεί αμηχανία: «*ἢ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἔξις τις εἰς ἣν*» (ΜΦ, Λ' 3. 1070a 11-12, το ίδιο κείμενο παραδίδεται τόσο από τον W. JAEGER [1957]* όσο και από τον W. D. ROSS [1924]* 2.). Θα προτιμούσαμε μία άλλη εκδοχή του κειμένου: «*εἰς ἣν καὶ ἔξις τις*», η οποία ακολουθείται στις παραπομπές του Αλέξανδρου αλλά και στη λατινική μετάφραση του Γουλιέλμου της Μαιρβέκης. Η αντιμετάθεση αποκαθιστά το νόημα της φύσης ως έννοιας γένους, η οποία εκδηλώνεται μέσα από τις εκάστοτε έξεις (ιδιότητες). Διαφορετικά το κείμενο φαίνεται να λέει ότι η φύση του συγκεκριμένου πράγματος είναι η έξη του, δηλαδή οι ιδιότητες που εμφανίζει κατά την αλληλεπίδραση.

ψουν οι διαφορές και τα πάθη που διακρίνουν τα στοιχεία; Εξάλλου, συνεχίζει, γιατί να μην είναι δυνατό, ακόμη και τώρα, η γη να γίνει λευκή και θερμή, όπως ο ήλιος, με μια μεταβολή του πάθους; Η έννοια του πάθους άρα εδώ μαρτυρά μια πραγματική ποιοτική διαφορά, η οποία με τη σειρά της αποκαλύπτει την ουσία.¹ Παραπλήσια χρήση ανιχνεύουμε και σε χωρία όπου η έννοια του πάθους συμπίπτει με εκείνην της ειδοποιού ποιότητας ή του είδους.² Κατεξοχήν παράδειγμα βέβαια τέτοιας προσέγγισης θα είναι η διαδικασία της αίσθησης, κατά την οποία τα αισθητά είδη συλλαμβάνονται μέσω του πάθους των αισθητήριων οργάνων, προκαλώντας τη διαφοροποίησή τους.³

Το συμπέρασμα στο οποίο θέλουμε να καταλήξουμε — και εδώ έγκειται η ουσία της προσπάθειάς μας — θα υποστηρίζει ότι οι έξεις και τα πάθη αποτελούν ειδικά στοιχεία δυναμικότητας, τα οποία αναδύονται στα πλαίσια των σχέσεων αλληλεπίδρασης που αναπτύσσει η εκάστοτε σύνθετη ουσία στη συνολική μορφή της, καθώς εκτίθεται στο γίνεσθαι. Τα στοιχεία αυτά φαίνεται να προκύπτουν άλλοτε κατ' αναγκαιότητα και άλλοτε ενδεχομενικά, καθ' υπαγόρευση της μορφής ή της σύστασης του πράγματος. Αυτό το δεδομένο είναι που πιθανότατα κατευθύνει τον φιλόσοφο να παραδεχτεί ότι η ουσία μεν μπορεί να είναι μία αλλά το είναι της ενδέχεται να είναι πολλαπλό, γεγονός που δεν αποδεικνύει άλλο από τη δυναμικότητά της.⁴ Η τελευταία παρατήρηση κρίνεται ιδιαίτερα σημαντική καθώς μεταφράζει, ούτε λίγο ούτε πολύ, την προσπάθεια του Σταγειρίτη να συλλάβει τις ατομικές υπάρξεις ως συγκροτημένες ενότητες με δυναμικό χαρακτήρα, ενότητες που ενέχουν δηλαδή αφεαυτών κάποια κινητική αρχή. Πρόκειται για μια ιδέα η οποία φαίνεται να διαπνέει το σύνολο της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Με βάση αυτήν μάλιστα μπορούμε να συναγάγουμε ένα περαιτέρω συμπέρασμα: ότι τα είδη που αποκτά μία υπόσταση μέσα από τα πάθη της δεν εξαφανίζονται — αν και μπορεί να λανθάνουν ή να αδρανούν μέσα στο δυναμικό σύνολο —, αντίθετα παρουσιάζουν ένα βαθμό εμμένειας και απάθειας απέναντι στη μεταβολή, που όσο ισχυρότερος και μονιμότερος αποδεικνύεται τόσο περισσότερο δικαιούμαστε να μιλάμε για κερτημένες έξεις. Η συγκεκριμένη ιδέα επιβεβαιώνεται με τον καλύτερο τρόπο μέσα από τη με-

¹ ΓΦ, Α' 1. 315a 3-15. Η κρίσιμη φράση είναι: «*μεταβάλλοντά γε τοῖς πάθεσιν*».

² Παραθέτουμε ενδεικτικά το χωρίο: «ἐξ οὗ γὰρ συνέστηκεν ἡ τῶν σπλάγχνων φύσις, οὐδὲν τούτων ἔχει αἷμα, διὰ τὸ τῆς οὐσίας αὐτῶν εἶναι τι τοιοῦτον πάθος [αὐτῆς]· ὅτι γὰρ ἐστί τὰ μὲν ἕναιμα τὰ δ' ἄναιμα, ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρξει τῷ ὀρίζοντι τὴν οὐσίαν αὐτῶν» (ΖΜ, Δ' 5. 678a 32-35). Ο λόγος αφορά τη διάκριση των ζώων σε έναιμα και ἀναιμα, τα οποία από κάποιο πάθος της ουσίας τους δεν ἔχουν αἷμα. Ὅπως λέγεται, ἡ διαφορά αὐτή (πάθος) συνιστᾷ ἐν προκειμένῳ εἰδοποιὸ διαφορά, διότι θα συμπεριληφθεῖ στον ορισμὸ της οὐσίας τους. Σε ἄλλο χωρίο, τὸ πάθος συμπίπτει με τὴν ἔννοια τοῦ εἶδους: «ἔστιν δὴ τὰ αἴτια τὰ παρὰ τὴν ὕλην δύο, τὸ τε ποιοῦν καὶ τὸ πάθος (τὸ μὲν οὖν ποιοῦν ὡς ὄθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡς τὸ εἶδος» (Μετ, Δ' 5. 382a 29-30).

³ ΠΨ, Β' 2. 414a 8-12, όπου ἡ γνώση καὶ ἡ υγιεία περιγράφονται ὡς μορφή, εἶδος καὶ λόγος, τῶν οποίων ἡ ἐπίδραση (ἐνέργεια) ὑπάρχει στο δεκτικὸ υποκείμενο ὡς πάθος («ἐν τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ», στ. 11). Θα πρέπει να αναφερθούμε ἐδῶ στη γενικὴ περιγραφή της αίσθησης (Β' 12. 424a 17-25), όπου ἡ περιγραφή της διαδικασίας ἀναφέρεται στα *αισθητά εἶδη* καὶ στον παθητικὸ τρόπο με τὸν οποίον τα δέχεται ἡ αίσθηση. Εξάλλου, τα *πάθη* ἀντιμετωπίζονται ὡς *εἶδη* καὶ στην πραγματεία *Για τὴν αίσθηση* (ΑΑ, 6. 445b 29-31).

⁴ Γι' αὐτὸν τὸν λόγο βλέπουμε στὴν πραγματεία *Περὶ ψυχῆς*, ἀμέσως μετὰ τὴ γενικὴ περιγραφή της αίσθητικῆς διαδικασίας ὡς μετάδοσης *εἶδους*, να περιγράφεται τὸ ἀποτέλεσμα στο *αισθητήριον* με τὴ φράση: «ἔστι μὲν οὖν ταυτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον» (ΠΨ, Β' 12. 424a 25). Που σημαίνει ὅτι τὸ νέο εἶδος ἔχει περιέλθει κατὰ κάποιον τρόπο στο αἰσθητήριον.

λέτη των ιδιοτήτων που εμφανίζουν οι έμβιοι οργανισμοί, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε στη συνέχεια.

Για να συνοψίσουμε προσωρινά τις μέχρι τώρα διαπιστώσεις μας, θα λέγαμε ότι προφανώς οι έννοιες του *πάθους* και της *έξης* απέκτησαν νευραλγική θέση στο πλαίσιο της αριστοτελικής σκέψης, καθώς κατέστησαν πολύ χρηστικά εννοιολογικά εργαλεία στην προσπάθεια να ερευνηθεί και να εξηγηθεί η πραγματικότητα με αφετηρία εμμενείς και όχι υπερβατικές μορφές, οι οποίες ρυθμίζουν την ύπαρξη των όντων στον υποσελήνιο κόσμο του γίνεσθαι. Θα ελέγξουμε περαιτέρω στη συνέχεια αυτήν την υπόθεση αναφερόμενοι στα ηθικά κείμενα του Αριστοτέλη.

γ⁴ Έξεις και πάθη στην ηθική φιλοσοφία

Περισσότερο συστηματικά χρησιμοποιείται το δίδυμο του *πάθους* και της *έξης* στα ηθικά κείμενα, οπότε εκεί θα προστρέξουμε στη συνέχεια για να υποστηρίξουμε περαιτέρω την ερμηνευτική μας προσέγγιση, ιδιαίτερα όσον αφορά τη σχέση των *έξεων* με τις μορφές των πραγμάτων και τον δυναμικό τους χαρακτήρα.

Αν οι *έξεις* αποτελούσαν απλώς κινησιολογικά ή φυσιολογικά στοιχεία, όπως είδαμε να συμβαίνει με τις χρήσεις του όρου στα ιατρικά κείμενα, τότε δύσκολα θα μπορούσε να διακριθεί η *έξη* αφενός από τη *φύση* και αφετέρου από τη *συνήθεια*. Όταν ο ιατρός της κλασικής εποχής διαπίστωνε τις *έξεις* κάποιου οργανισμού, αποφαινόταν ουσιαστικά για τη φυσιολογική σύσταση και λειτουργία του οργανισμού στο σύνολό του ή για τη λειτουργία κάποιου επιμέρους οργάνου. Όπως είδαμε, δεν ισχύει το ίδιο για τους φιλοσόφους, οι οποίοι διεύρυναν αποφασιστικά τη χρήση και τη σημασία του όρου, μετατοπίζοντας το κέντρο βάρους του από το φυσιολογικό στο ηθικό και στο γνωστικό πεδίο, απομακρυνόμενοι μάλιστα ενίοτε με emphaticό τρόπο από τη φυσική αναγκαιότητα.

Σ' αυτήν τη λογική κατεύθυνση βλέπουμε τον Αριστοτέλη να ξεκαθαρίζει στα *Ηθικά Νικομάχεια* ότι η ηθική φιλοσοφία δεν αφορά το καθαρά φυσικό πεδίο, διότι οι καθαρά φυσικές ιδιότητες είναι αυτές που είναι: η πέτρα δεν πρόκειται να συνηθίσει να πηγαίνει προς τα πάνω αντί να πέφτει, όσες φορές κι αν την πετάξω στον αέρα (*ΗΝ*, Β' 1. 1103a 21-25). Όπως ο άνθρωπος δεν μπορεί να συνηθίσει να περπατά διαρκώς με τα χέρια, και τα φυτά δεν μπορούν από πράσινα να γίνουν κυανά. Υπάρχει κάποια अपαραβάβατη νομοτέλεια στη φύση, η οποία ανιχνεύεται και μέσα από τις *φυσικές ιδιότητες* των όντων. Οι φυσικές *δυνάμεις* (= ιδιότητες), επιπλέον, προϋπάρχουν της ενεργοποίησής τους και εκδηλώνονται αυτόματα: ανοίγουμε τα μάτια και βλέπουμε (1103a 28-33). Δεν ισχύει το ίδιο όμως στο πεδίο της *δυνατότητας* που αφορά τις *έξεις*, καθώς εδώ η *ενέργεια*, ως *πράξη*, θα προηγηθεί της *δυνατότητας* που θα προκύψει.

Κατά δεύτερο λόγο, μέσα από το ρόλο της *έξης* στην ηθική θεωρία του Αριστοτέλη, αναδεικνύεται η διαφορά της από την απλή *συνήθεια* (*έθος*). Διότι βλέπουμε με σαφήνεια να περιγράφεται η ύπαρξη ή η συγκρότηση των ποικίλων *έξεων* στην ψυχή ως συνέπεια που προκύπτει από την υιοθέτηση αντίστοιχων αρχών και συνηθειών. Το σκεπτικό που αναπτύσσεται θέλει μέσα από τις πράξεις, και ιδίως μέσα από μια σειρά *επαναλαμβανόμενων στο*

χρόνο ενεργειών (οι οποίες δεν συνιστούν απαραίτητα συνήθεια), να προκύπτει ένα είδος μορφολογικής ή ειδολογικής διαφοροποίησης στην ψυχή και στο σώμα, η οποία εκδηλώνεται ως πάγια προδιάθεση για ορισμένη κατηγορία πράξεων. Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος είναι ενδεικτικά: όπως οικοδομώντας γίνεται κανείς οικοδόμος, κιθαρίζοντας κιθαριστής, έτσι πράττοντας δίκαια γίνεται δίκαιος, πράττοντας ανδρειωμένα γίνεται ανδρείος κ.λπ. (1103a 35 – b 25). «Μ' έναν λόγο», καταλήγει, «από τις όμοιες ενέργειες γίνονται οι έξεις», πράγμα που σημαίνει ότι μέσα από την ανάληψη ενός συγκεκριμένου είδους πράξεων αναπτύσσεται και παγιώνεται μια αντίστοιχη ιδιότητα στην ψυχή, η οικοδομική ή η κιθαριστική, η ανδρεία ή η δειλία, η ακολασία ή η εγκράτεια, η δικαιοσύνη ή η αδικία... κ.λπ., κοντολογίς αναπτύσσεται μια έξις.¹ Κατ' επέκταση, για την απόκτηση της αρετής καθοριστικός παράγοντας αποβαίνει η ποιότητα των εκτελούμενων πράξεων, διότι αυτή θα καθορίσει ποιοτικά και τη μορφική ιδιότητα που θα προκύψει, αν δηλαδή θα είναι αρετή ή κακία: όποιος δεν χτίζει σωστά θα γίνει κακός οικοδόμος, όποιος χτίζει σωστά ενάρετος οικοδόμος (1103b 8-16). Θα πρέπει να επιμείνουμε στο σημείο αυτό για να φανεί η διαφορά. Ο φιλόσοφος δεν έχει υπόψη του εδώ την επανάληψη μιας μηχανικής πράξης, που μπορεί να μην είναι κάτι άλλο από καθαρή — ή και επιβαλλόμενη — συνήθεια. Εννοεί κάτι περισσότερο: εννοεί την επανάληψη πράξεων που επιστρατεύουν ολόκληρη την ψυχή ως βουλευτική και λογική ενότητα, ώστε να κατατεθεί στην πράξη και να διαμορφωθεί με την έξη η απαραίτητη ηθική ποιότητα. Οπότε η ίδια η (ηθική) αρετή συλλήβδην θα είναι ένα είδος έξης, η καλύτερη δυνατή έξη για το συγκεκριμένο φυσικό σώμα.² Ακόμη παραπέρα, στο βιβλίο Ε' των *HN*, η τέλεια αρετή που είναι η δικαιοσύνη θα οριστεί και αυτή ως μία «έξη χάρη στην οποία οι άνθρωποι γίνονται ικανοί να πράττουν τα δίκαια και εξαιτίας της οποίας πράττουν τα δίκαια και τα επιθυμούν», ενώ η αδικία θα είναι η αντίθετη ακριβώς έξη.³ Οπότε, αν ερμηνεύουμε σωστά, το να είναι κανείς δίκαιος ή άδικος δεν είναι σε καμία περίπτωση ζήτημα συνήθειας. Είναι όμως ζήτημα διαμόρφωσης μιας ορισμένης ηθικής ποιότητας.

¹ *HN*, Β' 1. 1103b 21-23: «καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται· διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιάς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἔξεις». Για την αντιδιαστολή της έξης από τη συνήθεια, δεσ επίσης το χωρίο *PT*, Α' 1. 1354a 7: «διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἔξεως», το οποίο θα αποδίδαμε ως: «εξαιτίας μιας ευχέρειας που οφείλεται σε κεκτημένη ικανότητα», ενώ ο Δ. ΛΥΠΟΥΡΛΗΣ [2002]* 1 αποδίδει: «από μια συνήθεια / ικανότητα [sic] που την απέκτησαν με άσκηση». Όπως εξάλλου φαίνεται από τη συνολική ανάλυση περί (ηθικής) αρετής στο βιβλίο Β' των *HN*, ο σωστός εθισμός γίνεται η βάση για τη δημιουργία μιας πάγιας έξης στη ψυχή: οι νομοθέτες εθίζουν τους πολίτες για να γίνουν ανδρείοι (1103b 4-8), τα παιδιά εθίζονται από μικρά κατά τον έναν ή τον άλλον τρόπο, γεγονός που αποβαίνει καθοριστικό στη διαμόρφωση του ψυχισμού τους (1103b 28-30).

² Η στόχευση του Αριστοτέλη για τον ορισμό της αρετής ως έξης αποσαφηνίζεται προοδευτικά στο καλά σχεδιασμένο κείμενο του βιβλίου Β' των *HN*: δεσ 4. 1106a 12-14, 15-18 και τον τελικό ορισμό, Β' 6. 1106b 40 – 1107a 2: «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ...». Ο Θωμάς Ακινάτης αργότερα προσπάθησε να διακρίνει ανάμεσα στην έξη και στη δύναμη λέγοντας ότι η δύναμη δηλώνει ότι μπορούμε απλώς να πράξουμε κάτι, ενώ με την έξη γινόμαστε ικανοί ή ανίκανοι να πράξουμε σωστά ή φάυλα: «*per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id, quod possumus, bene vel male agendum*» (THOMAS [1264]: IV. 77, §4). Η έξη δηλαδή προσδίδει ηθική ποιότητα στις ενέργειές μας.

³ *HN*, Ε' 1129a 6-10: «τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ... τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ ἀδικίας...». Για τη δικαιοσύνη ως τέλεια αρετή δεσ *HN*, Ε' 1. 1129b 25-32.

Με βάση τα παραπάνω, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η *αρετή*, η *κακία*, καθώς και οποιαδήποτε ειδικότερη έκφασή τους, εμφανίζονται στην αριστοτελική ηθική ως *διαμορφωμένες ψυχικές ιδιότητες*, οι οποίες αποβαίνουν *ψυχικού τύπου αιτίες πράξεων*. Κατά συνέπεια, η *δικαιοσύνη* ή η *ακολασία* δεν αντιμετωπίζονται ούτε ως αφηρημένες διανοητικές συλλήψεις ούτε ως δεδομένες φυσικές ιδιότητες αλλά ως διαμορφωμένοι τρόποι ενέργειας ενός έμβιου οργανισμού.

Η βασική αυτή ερμηνεία επιβεβαιώνεται ξεκάθαρα σε ένα πολύ σημαντικό χωρίο του Β' βιβλίου των *Ηθικών Ευδημίων*, όπου οι έννοιες διασαφηνίζονται σε πιο ικανοποιητικό βαθμό. Όπως και νωρίτερα είδαμε, η ψυχή μας δραστηριοποιείται εκδηλώνοντας τριών ειδών φαινόμενα: (α) *πάθη*, δηλαδή αναγκαία απορρέουσες ιδιότητες, είτε βλαπτικές είτε ενισχυτικές του οργανισμού· (β) *δυνάμεις*, δηλαδή δυνατότητες ενεργοποίησης και πράξης, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, και (γ) *έξεις*, δηλαδή ιδιότητες που χαρακτηρίζουν με τρόπο πάγιο την ψυχή και οι οποίες ρυθμίζουν ως έναν βαθμό την εκδήλωση των παθών.¹ Με άλλα λόγια, οι *έξεις* είναι οι *αιτίες* με βάση τις οποίες τα *πάθη* (οι πράξεις, οι ενέργειες, τα συναισθήματα) θα εκδηλώνονται είτε σύμφωνα με τον *λόγο* (και τότε οι *έξεις* θα αποκληθούν *αρετές*) είτε ενάντια στον *λόγο* (και τότε οι *έξεις* θα αποτελούν κακίες).² Σε κάθε περίπτωση, το *ήθος* δεν μπορεί να πηγάζει από το άλογο μέρος της ψυχής που προκαλεί τα πάθη, διότι αυτό θα σήμαινε ότι η συμπεριφορά μας θα ήταν εκτός ελέγχου. Ο ηθικός τομέας λοιπόν αφορά ένα μέρος της ψυχής το οποίο επηρεάζεται και από το άλογο και από το λογικό στοιχείο της ύπαρξής μας, ή, εν πάση περιπτώσει, είναι σε θέση να υποταχθεί στις υποδείξεις του ορθού λόγου.³

Σύμφωνα λοιπόν με το πάθος που θα εκδηλώσει κανείς σε κάθε περίπτωση της ζωής θα ειπωθεί ανδρείος, σώφρων, δειλός ή ακόλαστος κ.λπ... Και οι αιτίες αυτής της συμπεριφοράς θα αναζητηθούν στις αντίστοιχες *έξεις* της ανδρείας, της σωφροσύνης, της δειλίας, της ακολασίας κ.λπ...⁴ Θα πρέπει τέλος να προσθέσουμε ότι, σε αντίθεση με τα *πάθη*, τα οποία είναι μεταβαλλόμενα ως προς την ένταση, οι *έξεις* δεν επιδέχονται αντίστοιχες εναντιότητες, όπως άλλωστε θα άρμοζε σε καθαρά μορφικά αίτια. Ενώ δηλαδή το υπερβολικό

¹ Στα *Ηθικά Ευδήμια* έχουμε μια διαφοροποίηση στη διατύπωση: «*τῶν δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἔξεις ἢ δυνάμεις εἰσὶ, τὰ δ' ἐνέργειαι καὶ κινήσεις*» (HE, Β' 1. 1218b 36-37). Όπως βλέπουμε, διαχωρίζεται με σαφήνεια η σφαίρα των ψυχικών δυνατοτήτων από τη σφαίρα των ψυχικών ενεργειών. Θεωρούμε ότι η αναφορά στον άλλο όρο του δίπτυχου που εξετάζουμε, το *πάθος*, απουσιάζει διότι κατά πάσα πιθανότητα συγκαταλέγεται εδώ στη σφαίρα της ενέργειας και της πράξης.

² Το κείμενο των *Ηθικών Ευδημίων* στο σημείο αυτό παρουσιάζει έντονες φθορές αλλά η θεωρία είναι ταυτόσημη με εκείνη του Β' βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*. Η αντιστοιχία των αναφορών υποσημαίνεται στην πιο πρόσφατη έκδοση των WALZER και MINGAY [1991]* που χρησιμοποιούμε.

³ HE, Β' 2. 1220b 5-7: «*διὸ ἔστω < τὸ > ἦθος † τοῦτο †, ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον < τοῦ ἀλόγου μὲν, > δυνάμενου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης*.» Πρόκειται για ιδιαίτερα φθαρμένο χωρίο. Αντίστοιχη θεωρία στα *Ηθικά Νικομάχεια*, Α' 13. 1102b 13 – 1103a 10, όπου ανάμεσα στο άλογο (*φυτικόν*) και το έλλογο (*λογιστικόν*) μέρος της ψυχής ο Αριστοτέλης διακρίνει ένα ενδιάμεσο, το *ἐπιθυμητικόν* ή *ὀρεκτικόν*, στο οποίο αναπτύσσεται η ηθική ποιότητα (1102b 30).

⁴ HE, Β' 2. 1220b 7-20: «*λεκτέον δὴ κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποί' ἄττα ἦθη. ἔστι δὲ κατὰ τε τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ἃς ὡς παθητικοὶ λέγονται, καὶ κατὰ τὰς ἔξεις, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ταῦτα λέγονται {τῷ} πάσχειν πῶς ἢ ἀπαθεῖς εἶναι. (...) λέγω δὲ τὰς δυνάμεις καθ' ἃς λέγονται κατὰ τὰ πάθη οἱ ἐνεργοῦντες, οἷον ὀργίλος ἀνάλητος ἐρωτικὸς αἰσχυνηλὸς ἀναίσχυνητος. ἔξεις δὲ εἰσὶν ὅσαι αἰτιαὶ εἰσὶ τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως, οἷον ἀνδρεία σωφροσύνη δειλία ἀκολασία*».

θάρρος (πάθος) μεταβάλλεται σε αποκοτιά και η υπερβολική επιφύλαξη σε καχυποψία, περισσότερο δικαιοσύνη δεν κάνει παρά δικαιοσύνη και περισσότερη υγεία μάς κάνει περισσότερο υγιείς (ΗΝ, Ε' 1. 1129a 11-16). Αυτό επαληθεύει την άποψή μας ότι κάθε *έξη* θα πρέπει να αποτελεί και μια λειτουργική αιτία, και ως τέτοια δεν μπορεί να περιλαμβάνει αντινομίες, διότι τότε δεν θα ήταν αποτελεσματική και επομένως δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια οριστικά διαμορφωμένη *έξη*. Μπορούμε τώρα να προχωρήσουμε στην κατάρτιση ενός πίνακα αντιστοιχιών, όπου συστηματοποιείται η σχετική αριστοτελική θεωρία (Πίνακας 2):¹

Ψυχικά περιεχόμενα του ηθικού πεδίου:		
πάθη	δυνάμεις	έξεις
<i>Ποιοτικές μεταβολές της ψυχής που οφείλονται σε ενδογενείς ή εξωγενείς παράγοντες και οι οποίες εκδηλώνονται σε μια κλίμακα που ουσιαστικά κυμαίνεται από την ευχαρίστηση ως τη δυσaréσκεια.</i>	<i>Δυνατότητες με βάση τις οποίες μπορούμε να πούμε ότι κάποιος μπορεί να καταληθεί ή όχι από κάποιο πάθος.</i>	<i>Είναι οι ειδικές αιτίες (ιδιότητες ή ικανότητες) χάρη στις οποίες εκδηλώνουμε κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο τα πάθη μας.</i>
φόβος ≠ θάρρος	δειλός ≠ ανδρείος	δειλία ≠ ανδρεία
επιθυμία ≠ αποστροφή	ακρατής ≠ εγκρατής	ακράτεια ≠ εγκράτεια
απληστία ≠ σπατάλη	δίκαιος ≠ άδικος	δικαιοσύνη ≠ αδικία
παραφορά ≠ ψυχραιμία	σώφρων ≠ απερίσκεπτος	φρόνηση ≠ απερισκεψία
οργή ≠ συμπόνια	οργίλος ≠ πράος	οξυθυμία ≠ πραότητα
...κ.λπ.	...κ.λπ.	...κ.λπ.

Πίνακας 2.
Διαιρέσεις της αριστοτελικής ηθικής θεωρίας.

Όπως παρατηρούμε στον παραπάνω πίνακα, τα *πάθη* θα πρέπει να θεωρηθούν ενέργειες της ψυχής οι οποίες οφείλονται σε κάποια έλλογη ή παράλογη αφόρμηση, ακατάλληλη πάντως για να κυριαρχήσει πλήρως στην ανθρώπινη φύση, κατάλληλη ενδεχομένως για τη ζωώδη φύση. Η στάση που υιοθετούμε απέναντι στα πάθη μας, δηλαδή το αν αυτά κυριαρχούν ή κυριαρχούνται από λογικότερες δυνάμεις, διαμορφώνεται από τις *έξεις* μας, δηλαδή τις ηθικές ποιότητες που έχουμε διαμορφώσει με την επανάληψη αντίστοιχων πράξεων στην ψυχή. Πρόκειται, επαναλαμβάνουμε, για ιδιότητες ή ικανότητες οι οποίες δεν αποτελούν απλώς συνήθειες αλλά έχουν πλέον εμπεδωθεί ως *είδος* στην ψυχή, έτσι ώστε να μπορούμε να χαρακτηρίζουμε τον κάθε άνθρωπο ανάλογα με τις *έξεις* που εμφανίζει η συμπεριφορά του: *διαλλακτικός, μελαγχολικός, πράος, αισθαντικός, άξεστος κ.λπ.* Διαπιστώ-

¹ Στην κατάρτιση του Πίνακα λάβαμε υπόψη και έναν παραπλήσιο πίνακα *έξεων*, ο οποίος παρατίθεται στα *Ηθικά Ευδήμια*, Β' 3. 1220b 38 κ.εξ.

νουμε λοιπόν ότι η ηθική θεωρία συναντά στο σημείο αυτό τη θεωρία των *Κατηγοριών*, παρέχοντάς μας έναν τρόπο προσαγόρευσης της ουσίας των ανθρώπων με βάση την κατηγορία της *ποιότητας*, στην οποία εντάσσονται οι οντολογικές δομές των *έξεων*. Τελευταία παρατήρηση: όσο δύσκολη και χρονοβόρα είναι η διαδικασία με την οποία συγκροτούνται στην ψυχή οι έξεις, τόσο δύσκολο και χρονοβόρο είναι να αλλάξουν. Τα *είδη* της ψυχής μας δεν είναι απλές περιγραφές καταστάσεων αλλά ηθικές δομές οι οποίες καθορίζουν τη ζωή μας.

*
* *
*

Με βάση λοιπόν και τη σχετική θεωρία που αντλήσαμε από τα ηθικά κείμενα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η έννοια της *έξης* κατέχει εξέχουσα θέση στην αριστοτελική ηθική θεωρία και γενικότερα στην αριστοτελική σκέψη. Αν προσπαθήσουμε να δώσουμε έναν πιο συστηματικό ορισμό της έννοιας στα πλαίσια της ηθικής φιλοσοφίας θα λέγαμε ότι πρόκειται για μια ειδική ικανότητα ή λειτουργική ιδιότητα, απάδουσα ή συνάδουσα στην τελειότητα της μορφής του φυσικού σώματος, η οποία διαμορφώνεται μέσα από τα έργα του και το χαρακτηρίζει ουσιωδώς.

Μπορούμε τώρα να παρατηρήσουμε μια σημαίνουσα εννοιολογική διαφορά: Ο όρος «*πρώτη εντελέχεια*» θα πρέπει να είναι όρος που παρήγαγε η όψιμη αριστοτελική σκέψη, εγγεγραμμένος εξαρχής στο, διαφοροποιημένο έστω, πεδίο της *ενεργεία* ύπαρξης. Αντίθετα, η *έξη* είναι όρος τον οποίο παρέλαβε ο Αριστοτέλης κατά τη διάρκεια της δραστηριοποίησής του στην Ακαδημία και τον οποίο αξιοποίησε θεωρητικά προσδιορίζοντας περαιτέρω το πεδίο εφαρμογών του, προκειμένου να αποδώσει τις διαφορές και τις ιδιότητες που σχετίζονται όχι τόσο με τη φύση όσο με τη διάθεση και τον *ειδικό ψυχισμό* των έμβιων όντων. Η χαρακτηριστική σύνδεσή του με την ακαδημαϊκή παράδοση έγκειται στο ότι προσπαθεί προοδευτικά να εντάξει τις *έξεις* στη σφαίρα της ενεργεία ύπαρξης, έστω και ενεργοποιημένης στο παρελθόν. Είδαμε ότι ο σχετικός προβληματισμός ξεκινά ήδη από τους πλατωνικούς διαλόγους — άρα ενδεχομένως και από τους απωλεσθέντες αριστοτελικούς διαλόγους — για να καταλήξει στη διαφοροποίηση της *εντελέχειας* σε α' και β', όπως διατυπώνεται στην πραγματεία *Περί ψυχής*.

Λαμβάνοντας υπόψη τις δύο βασικές σημασίες που διέκρινε ο ίδιος ο φιλόσοφος στον όρο (*ΜΦ*, Δ' 20. 1022b 4-14, στην αρχή του κεφαλαίου), θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η β) σημασία, που σχετίζει την *έξη* με τη *διάθεση* και την *ποιότητα*, αξιοποιείται περισσότερο στο υφιστάμενο *Corpus*. Αλλά ακριβώς η β) σημασία — η οποία χρησιμοποιείται στα ηθικά και ψυχολογικά κείμενα — είναι εκείνη που διαφοροποιεί την *έξη* από την πράξη και την ενέργεια, η οποία περιλαμβάνεται σαφώς στην α) σημασία. Κατά συνέπεια, σ' αυτό τουλάχιστον το στάδιο της σκέψης του, ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η *έξη* εγγράφεται πιο εύλογα στο διαφοροποιημένο πεδίο της *δυνατότητας*, η οποία διακρίνεται κάθετα από την *ενέργεια* και την *κίνηση*. Ο φιλόσοφος το διατυπώνει ξεκάθαρα σε ένα χωρίο των *Φυσικών*: «*τὸ*

δυνάμει πλεοναχώς λέγεται» (ΦΑ, Θ' 4. 255a 30 κ.εξ.). Και αναπτύσσει επί τούτου τη σκέψη του πάνω στις διακρίσεις του *δυνάμει* και *ενεργεία* (a 33 – b 31): Υπάρχει η *δύναμις* που προηγείται από τη διαμόρφωση μιας *έξης* και η οποία λειτουργεί ως ποιητικό αίτιο (*ποιητικόν*) — για παράδειγμα, ο δάσκαλος που θα διδάξει τον μαθητή. Ο μαθητής αρχικά είναι ικανός μόνο να μάθει — να λειτουργήσει δηλαδή ως παθητικό ή υλικό αίτιο. Όταν συμπέσει το *ποιητικό* με το κατάλληλο *παθητικό* αίτιο — δηλαδή έχουμε ικανό δάσκαλο και ικανό μαθητή —, τότε δημιουργείται στον δεύτερο μια *έξη* — δηλαδή ο μαθητής μαθαίνει, αποκτά κάποια θεωρία και άρα μια νέα δυναμικότητα. Η γνώση αυτή έπειτα μπορεί σχετικά εύκολα να μεταβληθεί σε ενέργεια, να ενεργοποιηθεί — δηλαδή να γίνει άσκηση θεωρίας —, εφόσον κάποιος άλλος παράγοντας δεν εμποδίζει. Διακρίνουμε λοιπόν πάλι τη *θεωρία των τριών σταδίων*, με έμφαση στο πεδίο της δυναμικότητας και το πέρασμα από τη *δύναμη* στην *έξη* και από την *έξη* στην *ενέργεια*.¹

Κατ' αυτόν τον τρόπο θα πρέπει να ερμηνευθούν χωρία όπως η περίφημη κριτική στα *Ηθικά Νικομάχεια*, η οποία απευθύνεται τόσο σε παλιότερους φιλόσοφους όσο και στους σύγχρονους του Ακαδημαϊκούς, οι οποίοι θεωρούσαν την *ευδαιμονία* υπό όρους *έξεως*. Όπως διατείνεται στο σχετικό κείμενο, «*δεν είναι ασήμαντη η διαφοροποίηση, αν θα θεωρήσουμε το άριστο υπό όρους απόκτησης ή χρήσης και υπό όρους ικανότητας («έν ξεει») ή ενέργειας*». Γίνεται φανερό ότι η *έξη* — υπό την έννοια της *διάθεσης* — κατατάσσεται στην περιοχή της δυνατότητας, όπως δείχνει και η συνέχεια του κειμένου: «*γιατί ενδέχεται η ικανότητα (έξη) να μην αποτελεί κανένα αγαθό, αν και υπάρχει, για παράδειγμα στον κοιμισμένο ή στον με οιονδήποτε τρόπο αδρανολοποιημένο...*».² Γίνεται έτσι εμφανές ότι ο Αριστοτέλης παρακολουθεί με συνέπεια τον προβληματισμό που τέθηκε ήδη από τον Πλάτωνα στο ηθικό πεδίο, όσον αφορά τη συνθήκη επίτευξης του αγαθού, διαφοροποιείται όμως στη θεωρητική συγκρότηση του ηθικού πεδίου, καθώς το πεδίο της πραγματικότητας (και της ηθικής πραγμάτωσης) αποδεικνύεται περισσότερο πολύπλοκο: η *αρετή* βέβαια μπορεί να περιγραφεί ως *έξη*, η *ευδαιμονία* όμως θα πρέπει να είναι *ενεργητική* κατάσταση, δηλαδή η ενέργεια που πραγματοποιεί την αρετή (ΗΝ, Α' 8. 1098b 31). Ας προσθέσουμε δε ότι η διαφορά *πράξης* και *ενέργειας* έγκειται στο ότι η δεύτερη εμπεριέχει το *τέλος* της, είναι μία κίνηση που δεν έχει εξωτερικό αλλά εσωτερικό σκοπό.³

Όστε η έρευνα του ζητήματος αλλά και η σχηματοποίηση στην οποία προχωρήσαμε καταλήγει να περιγράψει ένα ενδιάμεσο πεδίο δυναμικότητας, το οποίο επιφυλάσσεται για τις αδρανείς, πλην υπάρχουσες, μορφές δυναμικότητας. Αυτό υποθέτουμε ότι θα ήταν ένα καίριο ζήτημα για τον ερευνητικό προσανατολισμό της αριστοτελικής σκέψης, ιδίως αν κρίνουμε από την ευρύτητα που έλαβε η περαιτέρω χρήση του όρου της *έξεως* στο καθαρά

¹ Ακολουθούμε στην ερμηνεία τον σχολιασμό του W. D. Ross [1936]*: 695-696.

² ΗΝ, Α' 8. 1098b 31 – 1099a 3: «*διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἔξιν ἐνδέχεται μὴδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσιν, οἷον τῷ καθυδόντι ἢ καὶ ἄλλως πῶς ἐξηρηγηκότι, τὴν δ' ἐνεργείαν οὐχ οἷον τε*». Οι αποδόσεις ανήκουν στον γράφοντα. Παραπλήσια τοποθέτηση αφήνεται να εννοηθεί και σε άλλα χωρία, όπως το ΗΕ, Β' 1. 1218b 36-37: «*τῶν δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἔξεις ἢ δυνάμεις εἰσὶ, τὰ δ' ἐνεργεῖαι καὶ κινήσεις*». Το ζήτημα βέβαια σχετίζεται με την εξέλιξη της σκέψης του Σταγειρίτη και την προοδευτική απομάκρυνσή του από τους παραδεδομένους τρόπους της Ακαδημαϊκής φιλοσοφίας. Θα χρειαζόταν συστηματικότερη έρευνα προς αυτήν την κατεύθυνση, για την οποία η έννοια της *έξεως* θα ήταν ένα σημαντικό κλειδί.

³ ΗΝ, Α' 8. 1098b 19-20: «*οὕτω γὰρ τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθῶν γίνεται, καὶ οὐ τῶν ἐκτός*».

φυσικό, το ηθικό και το ψυχολογικό πεδίο. Με βάση λοιπόν τα παραπάνω δεδομένα νομιμοποιείται η διάκριση των τεσσάρων σταδίων ή *στιγμών* (κατά την ορολογία του Έγγελου) στη διαδικασία του *γίνεσθαι*, εφόσον τόσο το *δυνάμει* όσο και το *ενεργεία* είναι λέγονται με διπλούς τρόπους. Λαμβάνοντας δηλαδή υπόψη και το δεδομένο ότι, σε μια εξίσου ισχύουσα προσέγγιση, ο Αριστοτέλης θα παραδεχόταν και τη σχετική διαφοροποίηση που συντελείται στο πεδίο της *εντελέχειας*, θα καταλήγαμε εντέλει στην εξής διάταξη:

(δ¹) *δύναμη* → (δ²) *έξη* και (ε¹) *α' εντελέχεια* → (ε²) *β' εντελέχεια*

— με τις έννοιες της *έξης* και της *α' εντελέχειας* περίπου να ταυτίζονται.¹ Οπωσδήποτε δεν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει κάποια σαφής τοποθέτηση του Αριστοτέλη πάνω σ' αυτό το σημείο, πέρα από τον γενικά ισχύοντα αφορισμό ότι το *δυνάμει και ενεργεία* είναι λέγονται με πολλούς τρόπους.

Θα κλείσουμε τη συζήτηση με μία τελευταία παρατήρηση: Στο Ε' βιβλίο των *Φυσικών*, ο Αριστοτέλης θέτει το ζήτημα αν δύο ομοειδείς κινήσεις μπορούν να θεωρηθούν ως μία ενιαία κίνηση, εφόσον μεταξύ τους μεσολαβήσει διακοπή (227b 20 κ.εξ.). Οι συλλογισμοί του διακόπτονται όμως από ένα παραπλήσιο ζήτημα, *αν δηλαδή μπορούμε να θεωρήσουμε δύο ομοειδείς έξεις ως ταυτόσημες, εφόσον μεταξύ τους έχει παρεμβληθεί διακοπή*. Το παράδειγμα που δίνεται αρχικά αναφέρεται στην *υγεία* ως *έξη* (228a 10): αν έχω από το πρωί ως το βράδυ την υγείά μου και τη νύχτα αρρωστήσω, το άλλο πρωί θα ξαναβρώ την ίδια υγεία ή διαφορετική; Η απάντηση του Αριστοτέλη εξαρτά τις *έξεις* από τις *ενέργειες*: θα είναι ίδια πράξη η ανάρρωση ή όχι; Αντίστοιχα, κάποιος βαδίζει, ξεκουράζεται και έπειτα συνεχίζει ξανά το βάδισμά του: η *έξη* της βάδισης παύει να υπάρχει και ξανά μετά εμφανίζεται (228a 16-17). Και γενικότερα, αν οι αναφερθείσες *έξεις* και οι αντίστοιχες *ενέργειες* ήταν ταυτόσημες, τότε, παρατηρεί, το ίδιο και ενιαίο πράγμα θα καταστρεφόταν και θα υπήρχε ξανά πολλές φορές.²

Δύο συμπεράσματα προκύπτουν από τα παραπάνω, χρήσιμα για να συμπληρώσουν την εικόνα της έννοιας που ερευνάμε: (α) Το πρώτο συμπέρασμα διατυπώνεται από τον φιλόσοφο με σαφήνεια και λέει ότι δεν θα πρέπει να εννοούμε τις ομοειδείς έξεις ως ταυτόσημα χαρακτηριστικά αλλά ως χαρακτηριστικά που επιφαίνονται στις κατά περίπτωση ενέργειες. Το οντολογικό προβάδισμα λοιπόν δίνεται στην εκδήλωση της ενέργειας και σε καμία περίπτωση δεν προϋποτίθεται η δομική αυθυπαρξία της αντίστοιχης έξης. (β) Το δεύτερο συμπέρασμα εστιάζει στη λειτουργία του χρόνου όσον αφορά τις ενέργειες και τις αντίστοιχες έξεις. Θα δεχόμασταν εύκολα σχετικά ότι δύο ομοειδείς ενέργειες που διακόπτονται χρονικά δεν μπορούν να αποτελέσουν ενότητα. Το ίδιο λοιπόν θα πρέπει να δεχτούμε και για τις έξεις: όσο και αν θεωρηθούν λίγο ή πολύ αναμενόμενες, δεν είναι οι ίδιες σε κά-

¹ Αντίστοιχες είναι οι διακρίσεις που χρησιμοποιούν οι σχολαστικοί φιλόσοφοι αναλύοντας τα στάδια της μεταβολής από την *potentia prima* σε *potentia secunda* ή *actus prior* και από την *potentia secunda* σε *actus secundus* (W. D. Ross [1936]*: 696).

² ΦΑ, Ε' 4. 228a 16-19: «εἰ δ' ἡ ἔξις μία, ἴσως οὐκ ἂν τῷ δόξειέ πω μία καὶ ἡ ἐνέργεια εἶναι (ὅταν γὰρ παύσῃται βαδίζων, οὐκέτι ἔστιν ἡ βᾶδις, πάλιν δὲ βαδίζοντος ἔσται). εἰ δ' οὖν μία καὶ ἡ αὐτή, ἐνδέχοιτ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἔν καὶ φθειρεσθαι καὶ εἶναι πολλάκις». Παραπλήσιο είναι το χωρίο ΦΑ, Η' 1. 242a 66 κ.εξ., όπου διατυπώνονται τα κριτήρια ενότητας της κίνησης (εἶδος, ἀριθμὸς, χρόνος).

θε περίπτωση. Αυτό σημαίνει ότι οι ιδιότητες ή οι ικανότητες που επιδεικνύουμε δεν ταυτίζονται κάθε φορά, ακόμη κι αν είναι ομοειδείς. Ο χρόνος της ενέργειας και μόνον αρκεί για να εκληφθεί ως κριτήριο για την ενότητα ή τη διαφοροποίηση της αντίστοιχης έξης. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι ενέργειες και οι ικανότητες που επιδεικνύουν τα όντα αποκτούν ανεπανάληπτο ή και μοναδικό χαρακτήρα, γεγονός που μας επιτρέπει να μιλήσουμε για ένα περιθώριο απροσδιοριστίας πριν από κάθε ενέργεια, που συνιστά εντέλει ένα περιθώριο ελευθερίας.

*
* *
*

Με τα όσα είπαμε ελπίζουμε ότι καταφέραμε να συνθέσουμε μια ικανοποιητική εικόνα του ρόλου που διαδραματίζει στην αριστοτελική φιλοσοφία το δίδυμο των όρων της *ἔξεως* και του *πάθους*, ώστε πιστεύουμε να έγινε φανερή η εννοιολογική διαφοροποίησή τους. Επισκοπώντας συνοπτικά τους δύο όρους μπορούμε να πούμε ότι η *ἔξις* αναφέρεται κυρίως σε μια ειδική ικανότητα ή ιδιότητα που ανάγεται στο πεδίο δυναμικότητας της ύπαρξης και αποδεικνύει την ύπαρξη μορφολογικά διαφοροποιημένων δομών, ιδίως στο ψυχικό πεδίο. Το *πάθος* αναφέρεται σε μια αναγκαία συνθήκη που καθορίζει την ύπαρξη ή σε κάποια μεταβολή που προκύπτει από τη συνάντηση με την πραγματικότητα. Επισημάνουμε εν παρόδω την πλούσια ιστορία των δύο εννοιών στην εξέλιξη της ελληνικής φιλοσοφίας, την αξιοποίησή τους αλλά και τον περαιτέρω προσδιορισμό τους από τον Αριστοτέλη. Προσπαθήσαμε ειδικότερα να διακρίνουμε τη σχέση τους με τις καταστάσεις της *δυνάμει* και της *ενεργεία* ύπαρξης, ώστε αφενός να διαφωτιστεί η σχέση τους με την ανάλυση του χρόνου και αφετέρου να αναδειχθεί η πολυσχιδία στη δυναμική μορφή της χρονικότητας, στα πλαίσια πάντα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Δεδομένου ότι και οι δύο όροι, το *πάθος* και η *έξις*, χρησιμοποιούνται από τον φιλόσοφο στην ανάλυση των εννοιών του χρόνου και της μνήμης, καλούμαστε στη συνέχεια να εξετάσουμε ενδελεχέστερα την εφαρμογή τους.

Γ1.4.3 Συμπέρασμα: ο χρόνος ως ειδητικό χαρακτηριστικό (*ἔξις*) της μεταβολής κατά τον Αριστοτέλη

Επιστρέφοντας στη διδασκαλία για την *κίνηση* και τον *χρόνο*, θα πρέπει έπειτα από την ανάλυση των εννοιών του *πάθους* και της *έξης* να είμαστε σε θέση να έχουμε καλύτερη εποπτεία του τρόπου με τον οποίο ο Αριστοτέλης προσεγγίζει τις δύο έννοιες. Προϋπόθεση της ερμηνευτικής μας προσέγγισης αποτελεί πάντοτε η παραδοχή της ισομορφικής αλληλουχίας που υποτίθεται ανάμεσα στο *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο*, σύμφωνα με τα όσα έχουμε υποστηρίξει. Στα πλαίσια αυτής της θεωρίας λοιπόν, το *μέγεθος* θα αποτελεί τη βασική και ουσιαστική *ποσότητα*, οπότε δικαιούται να υποθέσει κανείς ότι η *κίνηση* και ο *χρόνος* πιθανότατα να προκύπτουν ως *κατά συμβεβηκός ποσότητες*. Τούτο θα πρέπει να σημαίνει ότι η *κίνηση* και ο *χρόνος* αναλαμβάνουν βέβαια από το *μέγεθος* κάποια δομικά χαρακτηριστικά, όπως η διαδοχή *πρότερον* και *ύστερον*, τα *όρια* και η *συνέχεια*, χωρίς ωστόσο να αποδίδουν τα καθαρά χαρακτηριστικά της ποσότητας. Αν μάλιστα δεχτούμε την εξάρτηση του χρόνου από την κίνηση και όχι κατευθείαν από το μέγεθος, τότε ο χρόνος καταλήγει να είναι ακόμη περισσότερο *κατά συμβεβηκός ποσότητα* σε σχέση με εκείνη. Για ποιους άραγε λόγους συμβαίνει αυτό και τι συνέπειες θα έχει;

Ως απάντηση στο πρώτο σκέλος της ερώτησης θα προβάλλαμε τρεις λόγους: α) Τα δύο φυσικά φαινόμενα (*κίνηση* και *χρόνος*) περιγράφονται ως «*κατά συμβεβηκός ποσότητες*», διότι αναλαμβάνουν κυρίως χαρακτηριστικά *μορφής*, τα οποία υπαγορεύονται μεν από το εκτατό *μέγεθος* αλλά δεν αποδίδουν καθαυτά την *έκταση*. Κατά κάποιον τρόπο αναλαμβάνουν κάποιο μορφικό στοιχείο (*ἔξις*) της *έκτασης*, όπως, λόγου χάρη, τη *διαδοχή*. β) Η *ειδο-ποίηση* αυτή δεν αντλείται από το *κινούμενο* σώμα αλλά δίνεται από το *σύνολο του μεγέθους* στο οποίο αντιστοιχεί η συντελεσμένη κίνηση: «*ὁ ἐκινήθη*» (*ΜΦ*, Δ' 13. 1020a 31) — ας κρατήσουμε εδώ υπόψη την προηγούμενη επισήμανση ότι πρότυπο της αριστοτελικής ανάλυσης είναι η *μετακίνηση*. γ) Η μετάδοση τέτοιου είδους μορφικών χαρακτηριστικών δεν μπορεί να δικαιολογηθεί παρά χάρη στη δυνατότητα διατήρησης και αναπαραγωγής των αναλογικών συσχετισμών μέσα από τη λειτουργία της *αιτιότητας* που διαπιστώνουμε γενικά στον φυσικό κόσμο και ειδικότερα στην ισομορφική σχέση *μεγέθους*, *κίνησης* και *χρόνου*, όπως υποστηρίζει ο Σταγειρίτης. Έτσι η *κίνηση* νοείται με βάση το *μέγεθος* και ο *χρόνος* νοείται κατά βάση ως *ειδο-ποίηση* της συγκεκριμένης κίνησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο καταλήγουμε εκ νέου στις σχέσεις που περιγράψαμε νωρίτερα, σύμφωνα με τις οποίες *κίνηση* και *χρόνος* αποδίδονται ως *πάθη και ἔξεις* του *μεγέθους* (δες και Πίνακα 1, κατά *ΜΦ*, Δ' 13. 1020a 7-32).

Μπορούμε τώρα να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για κατά συμβεβηκός ποσοτικές ιδιότητες και ότι κατά κύριο λόγο αποτελούν *ποιοτικές ιδιότητες*, οι οποίες αποδίδουν αντίστοιχα *είδη*. Τα *είδη* αυτά η αρχική ουσία, το *μέγεθος*, δεν τα περιλαμβάνει απαραίτητα αφ' εαυτής. Προκύπτουν ωστόσο κατά φυσική αναγκαιότητα μέσα από το συσχετισμό (*πρός τι*) του κινούμενου σώματος με το χωρικό μέγεθος, καθώς ενεργοποιούνται οι

λανθάνουσες δυνατότητες του *μεγέθους* στα πλαίσια μιας μεταβολής. Επιστρατεύοντας αριστοτελική ορολογία θα λέγαμε ότι προκύπτουν ως *πάθη* και *έξεις*. Γι' αυτό εκείνο που ενδέχεται τελικά να απομείνει από τη μεταβολή είναι μια μορφή, ένα *είδος*, το οποίο αποδίδει κυρίως ποιοτικά χαρακτηριστικά αλλά διατηρεί και την *κατά συμβεβηκός δυνατότητα* να αποδώσει ποσοτικές αντιστοιχίες.

Όταν λοιπόν ο φιλόσοφος διατείνεται στα *Φυσικά* ότι ο χρόνος αποτελεί *πάθος* ή *έξιν* της κίνησης (223a 18-19), εμείς θα πρέπει να εννοήσουμε ότι ο χρόνος συνιστά κατά βάση μια *ειδική ιδιότητα* της κίνησης, δηλαδή τη δυνατότητα που παρέχει να παραχθεί μια νέα μορφή (χρονική), η οποία θα περιλαμβάνει ορισμένα χαρακτηριστικά της κίνησης τα οποία αναδίδονται από το αντίστοιχο *μέγεθος* και τα οποία κατά κάποιον τρόπο παγώνονται σε έναν *λόγο*, σε έναν συσχετισμό μοναδικό. Επιβάλλεται ως απαραίτητο να παρατηρήσουμε εδώ ότι το χρονικό αυτό *είδος* χαρακτηρίζεται και από αντίστοιχες ειδικές συνθήκες ύπαρξης: το γεγονός ότι ανήκει στην κατηγορία του *συμβεβηκός* το θέτει σε σχέση εξάρτησης ως προς το αρχικό *μέγεθος*, παράλληλα όμως αναλαμβάνει και αποδίδει ορισμένες μόνο από τις διαφορές ουσίας που ενεργοποιήθηκαν με την κίνηση. Η παρατήρηση κρίνεται σκόπιμη, διότι αντανακλά το γεγονός ότι σε σχέση με ένα *μέγεθος* μπορεί να συμβούν πλήθος τυχαίες κινήσεις: για παράδειγμα, στο δωμάτιο αυτό ένα παιδί έπαιξε, αρρώστησε, μεγάλωσε και τώρα φεύγει. Όλες αυτές οι κινήσεις είναι συμβεβηκικές σε σχέση με το πρωταρχικό *μέγεθος* του δωματίου. Ταυτόχρονα όμως όλες αυτές οι κινήσεις προκύπτουν με βάση κάποια χαρακτηριστικά ουσίας και διάρκειας, τα οποία υπαγορεύονται από το μέγεθος του δωματίου: είναι εύλογα τα όρια των κινήσεων εντός του δωματίου, το εύρος της διάρκειας και της διαδοχής τους. Αντίστοιχα το μηχανικό ξυπνητήρι μας μπορεί, με την κατάλληλη ρύθμιση, να λειτουργήσει — κατά συμβεβηκός — ως ωρολόγιο, περιστρέφοντας τους δείκτες του κυκλικά, ώστε το μέγεθος και η κίνηση να μεταδώσουν κάποια σταθερά, μετρήσιμα χαρακτηριστικά. Καταλήγουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι το *πάθος* και η *έξη* είναι δύο όροι που προορίζονται για να εκφράσουν αυτή την *ποιοτική σχέση της ειδικής μορφικής αιτιότητας*, η οποία προϋποτίθεται ότι συνδέει την *κίνηση* και τον χρόνο ως δύο σύμμετρα *είδη* στα πλαίσια της ισομορφικής θεωρίας του Αριστοτέλη για τη φυσική πραγματικότητα.

Θεωρούμε την παραπάνω ανάλυση απαραίτητη στο δρόμο για την κατανόηση της ψυχικής χρονικότητας στο πλαίσιο της αριστοτελικής σκέψης. Εκτός των παραπάνω σκέψεων όμως θα θέλαμε να προσθέσουμε δύο ακόμη συμπεράσματα που προκύπτουν από την παραπάνω ερμηνεία και τα οποία είναι τα εξής:

Αφενός η *κίνηση* και αφετέρου — πολύ περισσότερο ίσως — ο *χρόνος* εντάσσονται στην περιοχή της δυνατότητας ειδικά με τον τρόπο που εντάσσονται ορισμένα *άυλα είδη*, τα οποία ωστόσο δεν παύουν ταυτόχρονα να διατηρούν ορισμένες ισομορφικές ιδιότητες που οφείλονται στο πρωταρχικό *μέγεθος* από το οποίο ξεπήδησε η κίνηση. Διότι από τη στιγμή που η κίνηση ή η διάρκεια εκδηλώνονται, ξεκινά η συγκρότηση της *συνολικής μορφής (είδος)* της *συντελεσμένης* και της *μελλοντικής* διάρκειας, η οποία θα παραμένει στην αδρανή κατάσταση της *δυνητικότητας* μέχρις ότου επανενεργοποιηθεί *ως τέτοια* από το κατάλληλο αίτιο. Προσοχή όμως: δεν πρόκειται απλώς για ένα αντικείμενο το οποίο συγκροτείται καθαυτό αποκλειστικά από διεργασίες κάποιας συνείδησης, ένα *χρονικό αντι-*

κείμενο (*objet temporel* ή *Zeitobjekt*), όπως θα το ονόμαζαν οι νεότεροι φιλόσοφοι της χρονικότητας.¹ Θεωρούμε ότι θα αντιλαμβανόμασταν σωστότερα τη σκέψη του Αριστοτέλη λέγοντας ότι πρόκειται για ένα *είδος*, δηλαδή ένα μορφικό αίτιο, το οποίο, σύμφωνα με τη διδασκαλία περί αιτιών που παρατίθεται στα *Φυσικά*, εντάσσεται στο πλέγμα αιτιών της φυσικής πραγματικότητας.² Η πλάστιγγα εδώ γέρνει καταφανώς προς τη ρεαλιστικότερη πλευρά της φυσικής φιλοσοφίας. Γι' αυτόν τον λόγο, εξάλλου, δεν θα πρέπει ν' αμφιβάλλουμε για την πραγματικότητα της κίνησης ή της διάρκειας: έχουμε γνωρίσει τη διάρκεια των πραγμάτων και των πράξεων που έλαβαν χώρο και χρόνο στο παρελθόν, δοκιμάζουμε συχνά τις συνέπειές τους στο παρόν και προσπαθούμε να προγραμματίσουμε επιτυχέστερα το μέλλον, καθώς το παρελθόν εμφανίζει απαρέγκλιτη ακαμψία αλλά και ανεξάντλητο πλούτο μορφών, κατά τον Σταγειρίτη.³ Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι η αριστοτελική σχολή στράφηκε εξ αρχής στην αναζήτηση των μορφών που έχουν πραγματοποιηθεί τόσο μέσα από τη φυσική όσο και μέσα από την ανθρώπινη δραστηριότητα.⁴

Από την άλλη πλευρά, η ισομορφική προοπτική καθιστά εφικτή μια άλλη διάσταση της χρονικής δυνατότητας: την αλληλένδετη θεώρηση των χρονικών *ειδών*. Αυτό σημαίνει ότι, όπως μπορούμε να έχουμε *τόπους* σε αλληλουχία ή εγκιβωτισμένους τον έναν στον άλλο, έτσι μπορούμε να έχουμε *χρόνους* αλληλένδετους ή δυνητικά υφιστάμενους. Κάτι τέτοιο γίνεται λογικά εφικτό, δεδομένου ότι βασική ιδιότητα του *χρόνου* είναι η *συνέχεια*, και ξέρουμε ότι *συνέχεια* για τον Αριστοτέλη σημαίνει απεριόριστη δυνατότητα διαίρεσης. Οι κινήσεις βέβαια που παράγουν επίσης χρόνο προκαλούν αριθμητικές διαρθρώσεις και αντίστοιχες μορφολογικές διαφοροποιήσεις: η μέρα και η νύχτα γίνονται η *τάδε* μέρα και η *τάδε* νύχτα. Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε, τα ειδητικά αυτά χαρακτηριστικά συγκε-

¹ Ο Ε. Χούσερλ ορίζει τα *χρονικά αντικείμενα* όχι ως απλές ενότητες μέσα στο χρόνο (π.χ. μία μέρα) αλλά ως αντικείμενα που περιλαμβάνουν καθαυτά τη *χρονική έκταση*, και υπ' αυτήν την έννοια νομίζουμε ότι συμπλέει σε μεγάλο βαθμό με την αριστοτελική μορφολογική προσέγγιση. Δες Ε. HUSSERL [1966] 10: §7, σελ. 23: «*Unter Zeitobjekten im speziellen Sinn verstehen wir Objekte, die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten.*» Τα καλύτερα παραδείγματα χρονικών αντικειμένων είναι τα ηχητικά (τόνος, μελωδία) καθώς αποκλείουν τη συμμετοχή άλλων αισθήσεων και — κυρίως — την παρεμβολή χωρικών δεδομένων. Παρόμοια χρονικά αντικείμενα βιώνουμε καθημερινά, με πιο σημαντικό και πλέον περίπλοκο, ενδεχομένως, αυτό που επικαλείται και ο Μπερξόν ως το κατεξοχήν παράδειγμα, δηλαδή τον ανθρώπινο λόγο (H. BERGSON [1896]: 119 κ.εξ.).

² Παραπέμπουμε στη διδασκαλία των τεσσάρων αιτιών, τα οποία ενδεχομένως ανάγονται σε ένα: ΦΑ, Β' 7. 198a 21-29. Ας σημειωθεί επίσης ότι με αυτήν την ερμηνεία διαγράφεται καλύτερα η διαφοροποίηση του Αριστοτέλη από προσεγγίσεις όπως εκείνες που αποδίδει ο Αέτιος στον Αντιφώντα και τον Κριτόλαο, οι οποίοι θεωρούσαν το χρόνο ως «*μέτρο*» (μια μέτρηση της κίνησης;) ή «*νόημα*» και όχι ως ξεχωριστή ουσία — η χρήση της λέξης «*υπόστασις*» στο κείμενο προβληματίζει (DIELS [1879]*: 318 = Αέτιος, *Άρεσκόμενα* Α' κβ').

³ Πρόκειται για μια διαπίστωση που προσδίδει στο ηθικό πεδίο ένα ειδικό βάρος: «*μόνου γάρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγέννητα ποιεῖν ἄσσο' ἂν ἢ πεπραγμένα*», υπογραμμίζει ο Αριστοτέλης, παραθέτοντας τα λόγια του τραγικού ποιητή Αγάθωνα (ΗΝ, Ζ' 2. 1139b 7-13).

⁴ Τα διάφορα έργα μαρτυρούν αυτό το διπλό ενδιαφέρον: τα 9 βιβλία περί ζώων, τα 8 βιβλία των ανατομών και τα 2 για τα φυτά· επίσης, η περίφημη συλλογή 158 πολιτευμάτων ελληνικών πόλεων ή οι διάφοροι κατάλογοι που κατάρτισε ο Αριστοτέλης (Ολυμπιονικών, Πυθιονικών, Δραματικών νικών στα Διονύσια, Δραματικών διδασκαλιών κλπ.). Δες τον κατάλογο των έργων που παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος (Βίοι, Ε' 22-27), ο οποίος αντλεί κατά πάσα πιθανότητα από τον Έρμιππο τον Σμυρναίο, περιπατητικό φιλόσοφο των μέσων του 3ου π.Χ. αιώνα και λόγιο της αλεξανδρινής βιβλιοθήκης (μια αξιόπιστη επισκόπηση της παράδοσης των αριστοτελικών *Βίων* δίνεται από τον Α. CHROUST [1964]).

ντρώνουν το έντονο ενδιαφέρον του φιλοσόφου στην ανάλυση του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* αλλά και αλλού, καθώς καθίσταται σαφές ότι το *κινητικό είδος* προετοιμάζει οντολογικά εκείνο του *χρόνου*.¹ Άρα η *συνέχεια* εν προκειμένω θα πρέπει να γίνει κατανοητή αφενός μεν ως απουσία κενού, αφετέρου δε ως απουσία απειροελάχιστων ατομικών μονάδων μέσα στα όρια του κινητικού και του χρονικού είδους, με αποτέλεσμα τη δυνατότητα θεώρησης επιμέρους φάσεων στην ανάπτυξη της συνολικής κίνησης ή επιμέρους διαρκειών στο συνολικό είδος της χρονικής διάρκειας. Ως επακόλουθο, καθίσταται δυνατή και η νοητική ενεργοποίηση επιμέρους χαρακτηριστικών των κινήσεων ή των χρονικών διαρκειών στα πλαίσια μιας ενιαίας κινητικής ή χρονικής μορφής.²

Με βάση μια τέτοιου είδους ανάλυση θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Αριστοτέλης προσπαθεί να διαμορφώσει ένα πλαίσιο ανάλυσης της *πολλαπλότητας* που αναδεικνύεται μέσα από τη σύλληψη των κινητικών και τα χρονικών ειδών. Πρόκειται για την εσωτερίκευση της *πληθώρας* μέσα στην εκάστοτε οντολογική μορφή, υπό την έννοια ότι αυτή καθίσταται ηρτημένη ιδιότητα των κινήσεων και των ειδών αλλά σε *δυνητικό* επίπεδο. Επομένως τόσο τα κινητικά όσο και τα χρονικά είδη αποδεικνύονται οντότητες σύνθετης μορφής, η συνθετότητά τους όμως άλλοτε ενεργοποιείται και άλλοτε υποβόσκει σε δυνητική αδράνεια. Ο *δυνάμει* χρόνος λοιπόν υπάρχει, για τον Αριστοτέλη, τόσο ως παρελθόν και μέλλον όσο και ως *δυνάμει* επιμερισμός του χρονικού είδους, διότι εκεί οδηγεί αναπόφευκτα η θεμελιώδης συνθήκη της *συνέχειας* την οποία ο φιλόσοφος αποδέχεται ως θεμελιώδη αρχή. Οδηγούμαστε έτσι στην αναγκαιότητα μιας αναθεωρημένης εκδοχής της αριστοτελικής φιλοσοφίας για τη φύση του χρόνου και τη νόηση, η οποία θα λαμβάνει υπόψη της τον κεντρικό οντολογικό ρόλο της αρχής της *συνέχειας*, επί της οποίας διακρίνονται οι επιμέρους πολλαπλότητες.

*
* * *

Προσπαθήσαμε να συγκροτήσουμε το θέμα της χρονικής δυνατότητας, σύμφωνα με την αριστοτελική σκέψη, εστιάζοντας ιδιαίτερα στην ορολογία της *ἔξεως* και τα διάφορα πεδία εννοιολογικής εφαρμογής της. Έχοντας υπόψη και τα νεότερα δεδομένα στο ζήτημα, ειδικά την ιστορική εξέλιξη που οδήγησε από το *habitus* των σχολαστικών στην *habitude*

¹ Διδασκαλία η οποία απηχεί και στην χρονικά κοντινή πραγματεία *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (Β' 10. 337a 22-24): «*συνεχοῦς δ' ὄντος τοῦ χρόνου ἀνάγκη τὴν κίνησιν συνεχῆ εἶναι, εἴπερ ἀδύνατον χρόνον χωρὶς κινήσεως εἶναι· συνεχοῦς ἄρα τινός ἀριθμὸς ὁ χρόνος...*», με παραπομπές μάλιστα στα βιβλία Δ' 10. και Θ' 8. των *Φυσικών* (δες και τις σχετικές επισημάνσεις του Β. ΚΑΛΦΑ [2011]*: 213, σημ. 14 και 15).

² Παράλληλα με τον Αριστοτέλη στην Ακαδημία θα πρέπει να υποστηριζόταν η θεωρία των ατομικών γραμμών — όπως φαίνεται και από τη σχετική θεωρία των ατομικών τριγώνων που διατυπώνεται στον *Τίμαιο*, 53c-55c — και, πιθανότατα, η θεωρία των ατομικών κινήσεων και χρόνων, με κυριότερο εισηγητή τον Ξενοκράτη (σύμφωνα με τους V. GOLDSCHMIDT [1982]: 14 και J. DILLON [2003]: 116-118). Απ' ό,τι φαίνεται, με βάση μια μαρτυρία του Πορφύριου στο υπόμνημά του επί των *Ἀρμονικῶν* του Πτολεμαίου (σελ. 30, 1 κ.εξ.), ο ατομισμός — στην Πυθαγόρεια και Ακαδημαϊκή εκδοχή του — περιλάμβανε και αντιληπτικά *ελάχιστα*.

της νεότερης φιλοσοφίας, θα παρατηρούσαμε καταρχάς ότι το ζήτημα του *χρόνου* και της *μνήμης* για τον Αριστοτέλη δεν τίθεται ούτε υπό όρους *αισθησιαρχίας*, όπως προκρίνουν οι Εμπειριστές του 18ου αιώνα, αλλά ούτε και υπό όρους μηχανικής *συνήθειας* (*ἔθος* ή *habitude*), όπως κατέληξε να αντιμετωπίζεται τον 19ο αιώνα, στα πλαίσια του επιστημονικού θετικισμού και των φυσιολογικών θεωριών του εγκεφαλικού εντοπισμού. Κατά δεύτερο λόγο, πιστεύουμε να δείξαμε ότι η αριστοτελική *ἔξις* θα πρέπει να θεωρηθεί ως ειδική ιδιότητα που εμφανίζεται μέσα από μια ενυπάρχουσα, λιγότερο ή περισσότερο σταθερή δομή, μέσα από τον τρόπο που η δομή αυτή αντιδρά στον συσχετισμό της με τις μεταβαλλόμενες εσωτερικές ή εξωτερικές καταστάσεις. Ως έννοια λοιπόν διακρίνεται από την απλή, μηχανική συνήθεια: μπορεί να έχω τη συνήθεια να αντιδρώ με έναν τρόπο σε δεδομένες συνθήκες, η πραγματική ἔξις μου όμως να είναι διαφορετική. Το γνωρίζουν όλοι όσοι αισθάνονται καταπίεση και λύπη οδεύοντας καθημερινά προς τη δουλειά τους. Το γνώριζε πάντως ο Αριστοτέλης, όταν έλεγε ότι η αρετή δεν μπορεί να είναι συνήθεια αλλά πρέπει να είναι *ἔξις*, δηλαδή ειδική μορφική ιδιότητα. Η σχετική συζήτηση εκρήγνυται ουσιαστικά προς τα τέλη του 19ου αιώνα, καθώς παρακολουθούμε την έννοια της *συνήθειας* (*habitude*) να διευρύνεται αλλεπάλληλα, λογοδοτώντας όχι μόνο για τη μνήμη αλλά και για τη νομοτέλεια των πραγμάτων: η *μνήμη-συνήθεια* αποκτά κεντρική θέση στις φιλοσοφικές αντιπαραθέσεις. Με τον Μπερξόν εντέλει παρακολουθούμε να καταστρώνεται η ώσμωση ψυχολογίας και οντολογίας στο περίφημο έργο του *Ύλη και μνήμη* (1896), στο οποίο αναδεικνύεται κυρίαρχο και εγγενές χαρακτηριστικό της συνείδησης η χρονικότητα, ενώ η μνήμη συγκροτεί ουσιαστικά την αίσθηση. Γι' αυτόν τον λόγο θα άξιζε να σταθούμε στον τρόπο με τον οποίο το ζήτημα αυτό τίθεται στα πλαίσια της μπερξονικής φιλοσοφίας.

Γ1.5 Ο δυνητικός χαρακτήρας του χρόνου και της μνήμης στην μπερξονική φιλοσοφία

Το νήμα της σκέψης το οποίο προσπαθούμε να ακολουθήσουμε, μπορεί να εκτείνεται σε μια τεράστια περίοδο χρόνου, ωστόσο πιστεύουμε ότι ενέχει υψηλότερο βαθμό ουσιαστικής διανοητικής συγγένειας. Πράγματι, η σύλληψη του Αριστοτέλη να παρακάμψει την παραδοξότητα της ελεατικής πληθώρας μέσα από τη χρήση των εννοιών της *ενεργεία* και *δυνάμει* πολλαπλότητας, μπορεί να βρει μια κατεξοχήν εφαρμογή στη διάσταση του χρόνου και κατ' επέκταση στην κατανόηση των φυσικών αλλά και των νοητικών του εκφάνσεων. Ακολουθώντας αυτήν την πρωταρχική τοποθέτηση, διακρίναμε έπειτα από μέρους του Αριστοτέλη μια προσπάθεια διείσδυσης στο πεδίο σύγκλισης της δυνάμει και της ενεργεία ύπαρξης, η οποία απέδωσε τους διαφοροποιημένους τρόπους της δυνατότητας και αξιοποίησε σ' αυτό το νεωτερίζον πλαίσιο τον παλαιότερο όρο της *ἔξης*. Θεωρούμε εξίσου σκόπιμο στη συνέχεια να εξετάσουμε εν συντομία την απόληξη αυτού του νήματος στη νεότερη φι-

λοσοφία, για να αποδείξουμε τη γόνιμη παρουσία αλλά και την ερμηνευτική διαφοροποίηση που μπορεί να επέλθει στις αριστοτελικές θέσεις, με αφετηρία και την μπερξονική φιλοσοφική θεώρηση.

Γ1.5.1 Η επιστροφή της έξης (habitude) στη γαλλική φιλοσοφία κατά τον 19ο αιώνα

Αν ξεκινήσουμε την εξέτασή μας από τη βασική μας έννοια, θα διαπιστώσουμε ότι στο λεξικό του Αντρέ Λαλάντ και στο λήμμα «habitude» προτάσσονται δύο ελληνικές ερμηνείες του όρου: Α. *έξις* και Β. *έθος* (LALANDE [1926]* 1: 392). Ακολουθούν οι αντίστοιχες στα λατινικά: Α. *habitus* και Β. *consuetudo*. Η σημασία Α. θεωρείται πιο γενική και αποδίδεται ως «*manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée...*», νόημα που αντλείται απευθείας από το σχετικό έργο του Φελίξ Ραβαισόν (F. RAVAISSON [1838]: 1). Ακολουθεί όμως αμέσως η επισήμανση ότι αυτό το νόημα δεν χρησιμοποιείται στα γαλλικά εκτός της φιλοσοφικής διαλέκτου και γι' αυτό εισάγεται το νόημα Β, το οποίο χαρακτηρίζεται πιο «ειδικό», διότι αναφέρεται στην «*habitude contractée, par suite d'un changement*» (ό.π., σελ. 393).

Στη συνέχεια αυτής της βασικής νοηματικής διάκρισης, το λήμμα συνεχίζει αναφέροντας ότι παρατηρείται πληθώρα φαινομένων που καλύπτει ο όρος, εφόσον ακολουθήσουμε το νόημα Β, τα οποία εξειδικεύονται σταδιακά: α) Το γενικό φαινόμενο της βιολογικής — ακόμη και της φυσικής — προσαρμογής, κατά το οποίο «*ένα αντικείμενο ή ένα ον, αφού υποστεί για πρώτη φορά μια οποιαδήποτε επίδραση, διατηρεί μια μεταβολή τέτοια ώστε, εάν αυτή η επίδραση επαναληφθεί ή συνεχιστεί, δεν το μεταβάλλει πλέον όπως την πρώτη φορά.*» Τα παραδείγματα που αναφέρονται είναι: η συρρίκνωση («μάζεμα») κάποιων υφασμάτων αφότου άπαξ εκτεθούν στην υγρασία, το γεγονός ότι μόλις ζεσταθεί το χέρι δεν αισθάνεται μετά τη θερμότητα του νερού και — ως αποτέλεσμα μιας πιο πολύπλοκης διαδικασίας — ο εθισμός στα φαρμακευτικά παρασκευάσματα. β) «*Πιο ειδικά*», το καθαρά βιολογικό φαινόμενο που συνίσταται στην αυθόρμητη επανάληψη μιας αντίδρασης που προκλήθηκε αρχικά από εξωτερικούς παράγοντες. Ως παράδειγμα αναφέρονται οι αντιδράσεις των φυτών οι οποίες προέκυψαν μετά από πειράματα, στη διάρκεια των οποίων τα φυτά αυτά υποβλήθηκαν σε συνθήκες νυχτερινού φωτισμού και ημερήσιου σκότους. Συμπληρωματικά αναφέρονται σ' αυτήν την κατηγορία και ορισμένα κοινωνικά φαινόμενα, τα οποία εκδηλώνονται χωρίς τα επιμέρους υποκείμενα να έχουν επίγνωση της συμμετοχής τους σ' αυτά: παραδείγματα ανιχνεύονται στη χρήση της γλώσσας και στα ήθη. γ) «*Ακόμη ειδικότερα*» αναφέρεται το «*ψυχολογικό φαινόμενο*» της σκόπιμης απόκτησης μιας ικανότητας προσαρμογής ή δράσης, η οποία αναπτύσσεται μέσα από διαδικασία προσαρμογής ή εξάσκησης. Η τελευταία αυτή κατηγορία συμπληρώνεται από την παρατήρηση ότι τα φαινόμενα αυτού του είδους συνήθως συνοδεύονται από την ανάδυση μιας ψυχικής στάσης αδιαφορίας, η οποία χαρακτηρίζεται από τη βαθμιαία απόσυρση της συνείδησης και την αύξηση του αυτο-

ματισμού. Ωστόσο αυτό δεν συμβαίνει σε όλες τις περιπτώσεις: η *έξη* της ηθικής πράξης, της αυτοκυριαρχίας ή εκείνη του στοχαστικού λόγου δεν είναι ούτε αδιάφορες ούτε ασυνειδείς, ενίοτε δε και αυτές αλλά και άλλες *έξεις* μας συνοδεύονται και από συγκινήσεις.¹

Αποτιμώντας το παραπάνω στοιχείο θα θεωρούσαμε ότι η αρχαιοελληνική λέξη του *έθους* ή η αντίστοιχη νεοελληνική της *συνήθειας* αστοχούν ως προς την απόδοση του νοήματος A, και ελπίζουμε ότι αυτό φάνηκε ήδη στην εξέταση της αριστοτελικής θεωρίας που προηγήθηκε. Όσον αφορά το νόημα B, θεωρούμε ότι και πάλι ο όρος της *συνήθειας* θα ήταν ακατάλληλος για να αποδώσει τα νοήματα α) και β), στο μέτρο που τα εν λόγω νοήματα δεν περιλαμβάνουν καμία επίπτωση στο ήθος, προς τη σημασία του οποίου δείχνει η συνήθεια. Επομένως η *συνήθεια* μπορεί να χρησιμοποιηθεί εύστοχα για να περιγράψει τις περιπτώσεις του τύπου γ), όπου πράγματι διαπιστώνεται μια *ψυχολογική* μεταβολή.

Ενδιαφέρουσα όμως είναι η διαφωνία που καταγράφεται στο λεξικό γύρω από βασικά στοιχεία του λήμματος. Οι Β. Εγγέρ (V. Egger), Ε. Μπλουμ (E. Blum) και Ζ. Ντβεσβέρ (G. Dweishauvers) παρατηρούν ότι το νόημα A «δεν χρειάζεται να μνημονευθεί», διότι στην πραγματικότητα δεν χρησιμοποιείται στα γαλλικά, παρά μόνο στη νεανική διατριβή του Ραβαισόν. Η τοποθέτηση αυτή προκάλεσε την αντίδραση των Φ. Ρω (F. Rauh), Λ. Μπρενσβίκ (L. Brunschvicg), Λ. Κουτυρά (L. Couturat) και κυρίως του Ζ. Λασλιέ (J. Lachelier), ο οποίος υποστηρίζει την ύπαρξη του νοήματος A, αν και σε περιορισμένη χρήση, και τονίζει το μεγάλο ιστορικό του ενδιαφέρον. Ο ίδιος επισημαίνει ότι ο όρος με το νόημα A χρησιμοποιήθηκε από τον Καρτέσιο (1628), ενώ επίσης βλέπουμε να καταγράφεται και στην *Εγκυκλοπαιδεία* (1782).² Καταλήγει δε συμπεραίνοντας ότι το νόημα A είναι θεμελιώδες.³ Ίσως λοιπόν θα πρέπει να τιθασεύσουμε τις καταχρήσεις του λεξιλογίου μας, στο όνομα της φιλοσοφικής απαίτησης για ακρίβεια, και να χρησιμοποιούμε τη μεν «συνήθεια» προκειμένου να αποδώσουμε το διαπιστωμένο γεγονός της επανάληψης πράξεων ή αντιδράσεων, τη δε «έξη» για να αποδοθεί η υποκειμενική διάθεση, η μορφολογική ιδιότητα ή η λειτουργική ικανότητα που υποτίθεται ως αιτία πρόκλησης συγκεκριμένων αντιδράσεων, η οποία πάντως θα παραμένει μια μορφή δυνητική.⁴ Με αυτήν την τελευταία έννοια, η οποία είδαμε

¹ Όλα τα παραπάνω σημεία παρατίθενται στο κύριο σώμα του λήμματος για τον όρο «habitude» στο λεξικό του Α. LALANDE [1926]* 1: 392-397.

² LALANDE [1926]* 1: 392. Ο Λασλιέ επισημαίνει τη χρήση του όρου στο λατινικό πρωτότυπο των *Κανόνων* του Καρτέσιου (DESCARTES [1628]: VI. §7 και XIV. §20) με βάση το νόημα A, το οποίο προέρχεται από τη σχολαστική φιλοσοφία και τον Ακινάτη. Να παρατηρήσουμε ότι και στις δύο περιπτώσεις ο Γ. Δαρδιώτης, μεταφραστής των *Κανόνων* στα ελληνικά, αποδίδει το *habitus* ως «σχέση», ενώ ακριβέστερα θα πρέπει να αποδοθεί ως *έξη* ή *ιδιότητα*. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο λατινικός όρος για τη *σχέση* (το *προς τι*) είναι *respectio* (δες την αντιπαραβολή *respectivum* και *absolutum* στις §§3-4 του κανόνα VI). Τη νοηματική διαφοροποίηση ανάμεσα στην *habitude* A (με την έννοια της *έξης* ή της *διάθεσης*) και την *habitude* B (με την έννοια του *έθους*) συγκρατεί και η *Εγκυκλοπαιδεία* (*Encyclopédie*, τόμος XVI, σελίδες 879-881 = <http://www.e-rara.ch/zuz/content/pageview/7016602>), με χρονολογία δημοσίευσης το 1782.

³ Ζ. Λασλιέ κατά LALANDE [1926]* 1: «*Le sens A est donc fondamental*» (σελ. 392).

⁴ Προς την κατεύθυνση αντιμετώπισης των γλωσσικών καταχρήσεων οδεύουν οι τελικές παρατηρήσεις στο λήμμα της *habitude* (ό.π., σελ. 397), όπου πάλι καταγράφεται διαφωνία ανάμεσα στους Φ. Μαντρέ (F. Mentré) και Α. Λαλάντ (A. Lalande). Ο Μαντρέ επιδιώκει να περιορίσει το νόημα της *habitude* στα ζωντανά πλάσματα, εξισώνοντάς τη δηλαδή με τη *συνήθεια*, χαρακτηρίζοντας «γλωσσικές καταχρήσεις» τις περιγραφές του τύπου: το κλειδί συνήθισε την κλειδαριά, η μηχανή συνήθισε να ράβει κλπ. Ο Λαλάντ ενίσταται και θεωρεί ότι όλα τα μορφολογικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά της *habi-*

ότι ανάγεται στην αρχαία φιλοσοφία, η *έξη* θα θεωρηθεί από τους Γάλλους πνευματοκράτες φιλόσοφους του 19ου αιώνα, «*δεύτερη φύση*» ή «*nature naturée*».

α) Η *έξη* ως «*habitude*», σύμφωνα με τους πνευματοκράτες φιλοσόφους

Η σχέση ανάμεσα στην ψυχολογία της μνήμης και στην ιδέα του χρόνου βρίσκεται στο επίκεντρο των φιλοσοφικών διενέξεων στη Γαλλία κατά τις δεκαετίες του 1870 και του 1880, σηματοδοτώντας την κρίση του θετικισμού και την ακμή της «βιταλιστικής πνευματοκρατίας» (*vitalisme spiritualiste*). Η *έξη* (*habitude*) και η *μνήμη* (*mémoire*) συνιστούν το δίπολο στο οποίο καταλήγει η θεώρηση των μνημονικών φαινομένων, η ενότητα των οποίων θα πρέπει να αναζητηθεί στη διαρκή σχέση των δύο αυτών πόλων με τον χρόνο: η *έξη* έχει μεν συγκροτηθεί διαμέσου της προϋπάρχουσας εμπειρίας, βιώνεται ωστόσο ως φαινόμενο του παρόντος (ως συνήθεια ή ευκολία δράσης), ενώ η *μνήμη* δηλώνεται κατά βάση ως προτερόχρονη εμπειρία ή μάθηση. Τα τρία λοιπόν εμπλεκόμενα στοιχεία, της *έξης*, της *μνήμης* και του *χρόνου*, καθιστούν φανερή και τη διασύνδεση που υπήρξε ανάμεσα στην ψυχολογία της μνήμης και στη θεωρία του χρόνου, η οποία επανέρχεται τον 19ο αιώνα ως αντικείμενο στοχασμού στα πλαίσια της γαλλικής πνευματοκρατίας.

Βέβαια η έννοια της *έξης* κατείχε ήδη κεντρική θέση στις γνωσιοθεωρίες των Άγγλων Εμπειριστών του 18ου αιώνα, ακριβώς εξαιτίας του συσχετισμού της με τη γνώση. Κατά τους Χομπς και Λοκ, με βάση τις *παραστατικές έξεις* συγκροτούνται οι συνειρμικοί μηχανισμοί που αποδίδουν τη γνώση. Κατά τον Χιουμ, μάλιστα, στην *έξη* οφείλεται η εγκαθίδρυση κάθε αιτιώδους σχέσης ανάμεσα στις εντυπώσεις, σε αντίθεση με την εμπειρία, που δεν μας δηλώνει παρά τη χρονική σχέση διαδοχής των εντυπώσεων.¹ Γι' αυτόν τον λόγο, από

tude μπορούν να εντοπιστούν και στα άψυχα όντα, με κάποιον ελάχιστο βαθμό πολυπλοκότητας έστω («*avec un moindre degré de complication seulement*»). Ως επιπλέον χαρακτηριστικά, που το έμφυχο προσθέτει στο γενικό φαινόμενο της διατήρησης των συντελεσμένων μεταβολών, αναφέρονται η ζωτική ελαστικότητα (*élasticité vitale*), η οποία τείνει να εξαλείψει τις ανεπιλημμένες μεταβολές, καθώς και το χαρακτηριστικό της αυθόρμητης διαφοροποίησης (*variation spontanée*). Αξίζει εδώ να παραθέσουμε και την επισήμανση του φιλοσοφικού λεξικού του *Cambridge*: «*Η παραδοσιακή μετάφραση [σχ. της έξης] ως "συνήθεια" (habitus) είναι παραπλανητική γιατί μοιάζει να προτείνει την ιδέα ενός ακούσιου και απλώς επαναλαμβανόμενου τρόπου συμπεριφοράς. Η έξις, αντίθετα, είναι μια κατάσταση του χαρακτήρα ή του νου που μας δημιουργεί τη διάθεση να επιλέξουμε με τη θέλησή μας να πράξουμε ή να σκεφτούμε κατά ορισμένο τρόπο. Ο όρος απέκτησε μια οιονεί τεχνική σημασία, από τη στιγμή που ο Αριστοτέλης παρουσίασε την άποψη ότι η έξις είναι το γένος της αρετής, τόσο της ηθικής όσο και της διανοητικής.*» (R. Audi [1995]*: 341). Και εδώ επομένως περιορίζεται η εφαρμογή του όρου στα έμβια όντα, ενώ στη γαλλική θεωρητική παράδοση εκδηλώνεται η τάση ο όρος να αποκτήσει πιο θεμελιώδες περιεχόμενο.

¹ D. HUME [1739]: 1.3.5 και κυρίως 1.3.8.10: «*Και επειδή συνηθίζουμε να αποκαλούμε Έξη καθετί που προκύπτει από μια επανάληψη στο παρελθόν, χωρίς να μεσολαβεί ένας νέος συλλογισμός ή κάποιο καινούργιο συμπέρασμα, μπορούμε να θεωρήσουμε αληθή πέραν κάθε αμφισβήτησης την πρόταση ότι κάθε πεποίθηση που ακολουθεί μια παρούσα εντύπωση προέρχεται αποκλειστικά από αυτήν την πηγή*» (σελ. 232). Οι πεποιθήσεις λοιπόν είναι κατά βάση θέμα συνήθειας. Ο Χιουμ χρησιμοποιεί εναλλακτικά στο κείμενό του τους όρους «*custom*» και «*habit*». Στις μεταφραστικές επιλογές της Μ. Πουρ-

την πλευρά της γαλλικής διάνοησης, η μεθόδευση της απομάκρυνσης από τα αισθησιοκρατικά πρότυπα των Εμπειριστών βασίστηκε ακριβώς στον αναστοχασμό της έννοιας της *έξης*, ο οποίος θα τροφοδοτήσει αργότερα και τις ψυχολογικές θεωρίες για τη *μνήμη*.

Η συμβολική αφετηρία της νέας περιόδου εννοιολόγησης θα πρέπει να εντοπιστεί στο έτος XI από Επαναστάσεως (~1802-1803), όταν ο τομέας των ηθικών και πολιτικών επιστημών του εθνικού Ινστιτούτου της Γαλλίας προκήρυξε διαγωνισμό με θέμα: «Προσδιορισμός της επίδρασης του *έθους* (habitude) στην ικανότητα της σκέψης· ή, με άλλα λόγια, να αναδειχθεί η επίπτωση που προκαλεί σε καθεμιά από τις διανοητικές μας ικανότητες η συχνή επανάληψη των ίδιων πράξεων».¹ Το βραβείο του διαγωνισμού απέσπασε ο Μαιν ντε Μπιράν (P. Maine de Biran, 1766-1824), με τη μελέτη του «*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*» [1802]. Σ' αυτό το περίφημο έργο ο Γάλλος διανοητής εφαρμόζει με πρωτοποριακό τρόπο τη μέθοδο της *ενδοσκόπησης* (introspection) στην ψυχική ανάλυση, ανιχνεύοντας τη θεμελιώδη συνθήκη μέσα από την οποία ο καθένας από εμάς αισθάνεται τη ζωή ως *προσωπική προσπάθεια* (moi-effort). Με αφετηρία του το πλαίσιο της αισθαντικότητας, ο Μπιράν διακρίνει πρώτα το χαρακτηριστικό της *παθητικότητας* που συνοδεύει την αίσθηση, έπειτα το χαρακτηριστικό της *ενεργητικότητας* που συνοδεύει τις βουλευτικές εκδηλώσεις. Σε συνάρτηση με αυτήν τη διάκριση προσπαθεί να κατανοήσει τον τρόπο με τον οποίο συγκροτούνται οι αντίστοιχες μορφές *εθισμού* και το πώς αυτές επιδρούν στην παθητικότητα και την ενεργητικότητά μας. Ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτη είναι η επίδραση του εθισμού στο αίσθημα της *προσπάθειας*, μέσα από το οποίο βιώνουμε την ύπαρξή μας στον κόσμο: καθώς συγκροτούνται οι *παθητικές έξεις*, το αίσθημα της προσπάθειας υποχωρεί βαθμιαία, ταυτόχρονα με το αίσθημα της ενεργού συμμετοχής μας στη γνώση, στο γίνεσθαι. Αντίθετα οι *ενεργητικές έξεις* χαρακτηρίζονται από την ευκολία, την τελειότητα, την τάση για ακούσια αναπαραγωγή.² Ο Μπιράν καταλήγει να αναπτύξει μέσα από την ψυχολογία του μία μεταφυσική η οποία βασίζεται στην εμπειρία, στην ύπαρξη, δρομολογώντας κατ' αυτόν τον τρόπο μια παράδοση στοχασμού, την οποία θα αναλάβει και θα προεκτείνει αργότερα ο Μπερξόν.³

Η απήχηση της σκέψης του Μπιράν θα γίνει φανερή με τη διδακτορική διατριβή του F. RAVAISSON [1838] πάνω στο ζήτημα της «*habitude*». Το χρέος του Ραβαισόν στον Μπιράν συνίσταται αφενός στην υπέρβαση οποιουδήποτε τύπου μεταφυσικής που δεν βασίζεται

νάρη (2005) χρησιμοποιούνται αντίστοιχα η «έξη» και το «έθος», με την μεν «έξη» να εννοείται ως «*ψυχολογικό ατομικό χαρακτηριστικό και συνειρμική αρχή*», το δε «έθος» να εννοείται ως «*τρόπος συμπεριφοράς σε σχέση με τα "ζητήματα της ηθικής"* (moral subjects) στην «*κοινή ζωή*» (common life)» (ό.π., σελ. 43, σημ. 60).

¹ Η ακριβής διατύπωση έχει ως εξής: «*Déterminer quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser; ou, en d'autres termes, faire voir l'effet que produit sur chacune de nos facultés intellectuelles, la fréquente répétition des mêmes opérations*».

² BIRAN [1802], section I (Des habitudes passives) και section II (Des habitudes actives). Η εν λόγω διάκριση χαρακτηρίζεται «*κλασική*», από τον LALANDE [1926]* 1: 395. Πρβλ. και A. CANIVEZ [1974]: 106 και 110.

³ Όπως επισημαίνει ο Γ. ΜΟΥΡΕΛΟΣ [1964]: 54 κ.εξ., από ιστορική τουλάχιστον άποψη, η φιλοσοφία του Μπιράν αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, ένα πρελούδιο στον μπερξονισμό. Δεν θα πρέπει να παραβλέπουμε, βέβαια, τη μεθοδολογική διαφοροποίηση που διαπιστώνεται ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους, στο μέτρο που η *ενορατική* μέθοδος του Μπερξόν διαφέρει από τη στοχαστική *ενδοσκόπηση* (*introspection réflexive*) του Μπιράν — άλλωστε και η μπερξονική *διάρκεια* δεν έχει σχέση με την κατά Μπιράν *συνείδηση της προσπάθειας* (πάνω σ' αυτό δεσ και το σχετικό κείμενο του Η. ΓΟΥΙΕΡ [1980]: 97-125).

στην εμπειρία της ύπαρξης και αφετέρου στον κεντρικό ρόλο που αποδίδεται στην *προσπάθεια* ως ενδόμυχη ένωση της αντίληψης με τη δράση, της αίσθησης με το πάθος.¹ Όστε η ανάπτυξη των έξεων από τη μια πλευρά αμβλύνει την παθητική αισθητικότητα, ενώ από την άλλη οξύνει και διασαφηνίζει την αντικειμενική αντίληψη. Βοηθά επομένως να διαπιστώσουμε ότι υπάρχουν τρόποι της ύπαρξής μας οι οποίοι παρουσιάζουν έναν υψηλότερο βαθμό χειραφέτησης από τους δεσμούς με την αίσθηση ή από την επιβαλλόμενη αναγκαιότητα των φυσικών πραγμάτων. Οι διάφορες μηχανικές διαδικασίες ή, με άλλα λόγια, οι φυσικές κανονικότητες που ανιχνεύονται στο φυσικό περιβάλλον συνιστούν τη «φυσικοποιημένη φύση» (*nature naturée*) ή τη «δεύτερη φύση», η οποία αποτελεί έργο και αποκάλυψη της *δρώσας φύσης* (*nature naturante*). Με τη μελέτη των έξεων, μέσα από τις οποίες «κανονίζεται» η φύση, ουσιαστικά μελετάμε τις διαδικασίες με τις οποίες η ελευθερία γίνεται φύση και αντίστροφα η φύση γίνεται ελευθερία.

Αποφύγαμε προηγουμένως να μεταφράσουμε τον όρο της «*habitude*», ακριβώς διότι θεωρούμε ότι ο γενικός ορισμός της, όπως δίνεται καταρχάς από τον Ραβαισόν, παραπέμπει μάλλον στους χαρακτήρες της *έξης* παρά στην τρέχουσα έννοια της *συνήθειας*. Η *έξη* θα μπορούσε ανεμπόδιστα να οριστεί γενικά ως «*τρόπος ύπαρξης γενικός και μόνιμος*» ή ως «*συνθήκη μιας δεδομένης ύπαρξης*» — περιγραφές οι οποίες σχετίζονται μάλλον με το νόημα Α, όπως το επισημάναμε νωρίτερα στο λεξικό του Λαλάντ.² Το αναπάντεχο στοιχείο μιας τέτοιας σύλληψης μας οδηγεί στο θεμέλιο του φυσικού φαινομένου: η διαμορφωμένη *έξη* θα πρέπει να θεωρηθεί ως συνέπεια μιας μεταβολής, η οποία υφίσταται και αφού παύσει η μεταβολή, παράγοντας μια ειδική συνθήκη *διευκόλυνσης*, η οποία εκδηλώνεται στο μέλλον ως άμβλυση των αντιστάσεων στη συγκεκριμένου τύπου μεταβολή, και διαμορφώνοντας έτσι μια *σκοπιμότητα* που αποβλέπει στην επανάληψη της μεταβολής. Επομένως υπ' αυτήν την έννοια η *έξη* δεν αποτελεί απλώς δυνατότητα αλλά *διάθεση* (*disposition*) και *ικανότητα* — το γαλλικό κείμενο μιλά για «*αρετή*» (*vertu*). Θεωρούμε φανερή την επίδραση του Αριστοτέλη ως αυτό το σημείο, άλλωστε και ο ίδιος ο Ραβαισόν σπεύδει να επαληθεύσει την υποψία, παραπέμποντας ευθέως στα *Ηθικά Ευδήμια* (Β' 2. ως υποσημείωση στη σελ. 2 του [1838]), όπου αναπαράγεται ένα χωρίο σχετικό με τη *συνήθεια*, παράλληλο με τα *Ηθικά Νικομάχεια* (Β' 1. 1103a 14-26). Το σχετικό αριστοτελικό χωρίο διακρίνει ως προς την απόκτηση *έξεων* ή *συνηθειών* τα άψυχα από τα έμψυχα αντικείμενα, θέλοντας να δείξει τη δυνατότητα ηθικής διαφοροποίησης. Αντίστοιχα ο Ραβαισόν επιχειρηματολογεί ότι δεν μπορούν να αναπτυχθούν νέες *έξεις* (*habitudes*) σε ομοιογενή όντα, διότι α) το άμεσο πέρασμα από τη δυνατότητα στην ενέργεια δεν παρέχει ένα περιθώριο δυνατότητας το οποίο να επι-

¹ Ο RAVAISSON [1838]: 21-22 παραπέμπει γι' αυτό το σημείο κατευθείαν στον BIRAN [1802]: 17 κ.εξ.. Και οι δύο αντιδιαστέλλουν την *αντίληψη* (*perception*), η οποία σχετίζεται με τη δράση, από την *αίσθηση* (*sensation*), η οποία σχετίζεται με την παθητικότητα. Η *προσπάθεια* ορίζεται ως το κοινό σύνορο όπου ισορροπούν οι δύο τάσεις του ζωντανού οργανισμού, η συνείδηση του λόγου ανάμεσα στην ισχύ που αναπτύσσει ένας οργανισμός και στην αντίσταση που συναντά η δράση του. Ωστόσο, σύμφωνα με τον D. JANICAUD [1969]: 16 και 23, ενώ ο Μπυράν υποθέτει ότι η *προσπάθεια* συνδέεται εξ αρχής με την εκδήλωση του ενστίκτου, ο Ραβαισόν ισχυρίζεται ότι η *τάση* (λ.χ., το ένστικτο) που προϋπάρχει και προϋποτίθεται της *προσπάθειας* δεν περιλαμβάνεται η ίδια στην *προσπάθεια*: δεν αποτελεί παρά ακούσια επιθυμία και ένστικτο. Συμπεραίνει λοιπόν ότι η βακώνεια μέθοδος του πρώτου διαφέρει από την αναλογική, λειβνίτεια μέθοδο του δεύτερου.

² RAVAISSON [1838]: «*manière d'être générale et permanente*», «*état d'une existence considérée*» (σελ. 1).

τρέπει τη συγκρότηση της *έξης* και *β*) με την πραγματοποίηση της μεταβολής όλες οι επιμέρους διαφορές διαχέονται στην ομογενοποιημένη ύλη. Το συμπέρασμα είναι ότι απαιτείται διαφοροποίηση, άρα ένα οργανικό σύνολο, το οποίο αρχικά θα υποδεχθεί και αργότερα στον χρόνο θα επιστρέψει τη διαφοροποίηση.¹

Ο παράγοντας του *χρόνου* υπεισέρχεται εδώ στον προβληματισμό και διαφοροποιεί την ανάπτυξη σε σχέση με την αριστοτελική θεωρία, η οποία παραμένει φειδωλή σ' αυτόν τον συσχετισμό. Και όμως η συμμετοχή του χρόνου απαιτήθηκε εξαρχής κατά τη συγκρότηση της *έξης*, δεδομένου ότι η ίδια η έννοια περιγράφει μια *δυνητική ψυχοσωματική δομή*, δηλαδή μία ενδόμυχη *διάθεση*, η οποία παραμένει προσανατολισμένη σε κάποιου είδους μεταβολή, διότι γεννήθηκε εξαιτίας της συνέχειας (βλέπε: διάρκειας) ή εξαιτίας της επανάληψης αυτής της ίδιας μεταβολής. Επιπλέον, εφόσον μόνο το ζωντανό παρουσιάζει αυτές τις δυνατότητες ύπαρξης, η δημιουργία *έξεων* απαιτεί μια ετερογενή ενότητα στον χώρο, δηλαδή έναν οργανισμό, καθώς και μια διαρκή ενότητα στον χρόνο, δηλαδή τη ζωντανή, ατομική ύπαρξη.

Η έννοια της *έξης* που έχει υπόψη του ο Ραβαισόν ανιχνεύεται ήδη στην πρώτη βαθμίδα της οργανικής ζωής, όπου η *συνέχεια* και η *επανάληψη* μιας μεταβολής μεταβάλλουν τη διάθεση, άρα και τη *φύση* του όντος. Ο γενικός νόμος μάλιστα της *έξης* επιβάλλει, παράλληλα με τη συνέχεια και την επανάληψη, να αυξάνεται η εξοικείωση στην κίνηση της συγκεκριμένης μεταβολής, να μειώνεται η δεκτικότητα σε άλλες μεταβολές και να εντείνεται ο αυθορμητισμός προς ορισμένες κατευθύνσεις. Με άλλα λόγια, δημιουργείται μια νέα φύση (RAVAISSON [1838]: 8). Η παραπάνω περιγραφή εφαρμόζεται από τον Ραβαισόν καταρχάς στα φυτά, τόσο στον τρόπο που ορισμένα φαίνεται να έχουν προσαρμοστεί στις εποχές του χρόνου όσο και στο γεγονός ότι ορισμένα έχουν εξημερωθεί κάτω από ανθρώπινη παρέμβαση και έχουν αναπτύξει άλλες ιδιότητες. Όσον αφορά στα ζώα, διαπιστώνεται μία περιοδικότητα στις λειτουργίες που έχουν αναπτύξει, ακόμη και όταν απουσιάζουν οι κατάλληλοι ερεθισμοί, αλλά και αυξημένος βαθμός αυθορμησίας στην κανονικότητα των περιοδικών λειτουργιών. Κατεξοχήν παράδειγμα γι' αυτή την παρατήρηση αποτελεί η λειτουργία ορισμένων οργάνων (π.χ. πνεύμονες) και ιδίως η ανάπτυξη του κυκλοφορικού συστήματος με τη λειτουργία της καρδιάς. Κατά δεύτερο λόγο, η ανάπτυξη των αρχέγονων *έξεων* διαπιστώνεται με την κίνηση στον χώρο, για παράδειγμα με την περιοδικότητα στις μετακινήσεις (αποδημίες και ενδημίες). Σ' αυτές τις περιπτώσεις ζώων οι επιδράσεις στη φυσιολογία εξασθενούν, οπότε δεν έχουμε φυσιολογικές αλλοιώσεις.²

Κατά συνέπεια, αυτό που περιγράφεται μέσα από τους μηχανισμούς, δηλαδή τις φυσικές κανονικότητες, είναι μια *φυσικοποιημένη φύση* (nature naturée), η οποία αποτελεί έργο της *εξελισσόμενης φύσης* (nature naturante). Άρα η μελέτη της *έξης* περιλαμβάνει και την έρευνα των διαδικασιών με τις οποίες η ελευθερία μετατρέπεται σε φύση και η φύση σε ελευθερία, εφόσον η σύμπτυξη μιας *έξης* επιφέρει τον αυτοματισμό και την ευκολία στην

¹ RAVAISSON [1838]: 5. Η επιχειρηματολογία του εδώ κρίνεται μάλλον ανεπαρκής. Στο μέτρο που ο Ραβαισόν εμμένει στην ηθική εφαρμογή του Αριστοτέλη, χαράζει ένα χάσμα ανάμεσα στην ανόργανη και την οργανική φύση.

² Συνοψίζουμε στη συγκεκριμένη παράγραφο το περιεχόμενο των σελίδων 8-12 του δοκιμίου του RAVAISSON [1838].

πράξη. Με βάση αυτή τη θεώρηση η *έξη* μπορεί να λειτουργήσει ως μέσος όρος, ο οποίος θα γεφυρώσει το πνευματικό (ζωτικό) με το υλικό στοιχείο, θεμελιώνοντας έτσι τη συνέχεια του πραγματικού.

Πράγματι, ο Ραβαισόν θεωρεί τη διαμόρφωση των *έξεων* ως αιτία για τον συνειρμό των ιδεών και όχι το αντίστροφο, όπως θα υποστήριζε ένας ιδεαλιστής (RAVAISSON [1838]: 55). Η αιτία της ίδιας της *έξης* θα πρέπει να αναζητηθεί στην τάση κάθε όντος να διατηρήσει την ύπαρξή του μέσα από τη *δράση* (ή την αντίδραση), όπου διακυβεύεται η ίδια του η ουσία (ό.π., 59). Στις περιπτώσεις που καταφέρνει να δρα αυθόρμητα, το πνεύμα συγκροτεί μια ενεργή *έξη*, η οποία το καθιστά ικανό για περαιτέρω δράση και η οποία συνιστά εντέλει την ίδια τη μνήμη. Αν εξέλιπε ο ανασχετικός παράγοντας της εξωτερικής ή υλικής αδράνειας και το πνεύμα αφηνόταν καθαυτό στη δραστηριότητά του, θα εκτεινόταν αποκαλύπτοντας ενεργητικά την άπειρη ποικιλία των ιδεών του. Σχηματίζεται έτσι η ιδέα του *καθαρού πνεύματος*, το οποίο θα είναι ολότελα ενέργεια: ολόκληρο δράση, μνήμη, διάρκεια, ιδέα... Στην πράξη ωστόσο το πνεύμα συγκαλύπτεται από τη φαινομενικότητα και την παθητική επιβολή των αισθήσεων, από την αδράνεια των δυνάμεων που πρέπει να υπερνικήσει, αν θέλει να πραγματώσει τη βούλησή του.¹ Η *ενδεχομενικότητα* επομένως θα εντοπίζεται στη διάσταση της ελευθερίας του πνεύματος, το οποίο τείνει να τροποποιήσει τις *έξεις*.

Το γενικό συμπέρασμα είναι ότι η *έξη* θα αποτελεί την «*απειροστική μεταβλητή της δυναμικής ροής ανάμεσα στη Βούληση και στη Φύση*», έναν τρόπο πραγμάτωσης της ιδέας, διαμέσου της απροσδιόριστης πολλαπλότητας που ενέχει η οργανική ύλη.² Στις *έξεις* επομένως πραγματώνονται οι ιδεατοί τύποι δράσης, ως παγιωμένες αρχές της κίνησης στην οποία στόχευσε η Βούληση. Η Φύση από την πλευρά της θα συνιστά το όριο της βαθμιαίας απομείωσης των *έξεων*. Πώς θα μπορέσει άραγε η διάνοια να εκφράσει ικανοποιητικά τέτοιου είδους απειροελάχιστες διαφοροποιήσεις, στον τρόπο με τον οποίο συγκροτούνται και εκδηλώνονται; Πιθανότατα δεν θα το καταφέρει σε ικανοποιητικό βαθμό. Ωστόσο η *έξη* συνιστά μια μέθοδο, για τον Ραβαισόν τη μόνη πραγματική μέθοδο που μπορεί να παρακολουθήσει την πορεία μιας απείρως συγκλίνουσας ακολουθίας, για την εκτός της διάνοιας προσέγγιση της Φύσης και της Βούλησης.³

¹ Δες και τα παρεμφερή σχόλια του Κ. Ρικιέ (C. Riquier) στην *MM* = BERGSON [1896]: 397-8, τα οποία αφορούν κυρίως στο κείμενο «Rapport sur la philosophie...» του 1895.

² RAVAISSON [1838]: «...*la différentielle infinitésimale, la fluxion dynamique entre Volonté et Nature*...» (σελ. 38). Στη μελέτη του Α. LEMOINE [1875] *L'habitude et l'instinct* (κεφ. 1, σελ. 2 κ.εξ.) αναφέρεται ότι η συνέχεια ή η επανάληψη ενισχύουν αναμφίβολα την *έξη* και την καθιστούν αντιληπτή (ως συνήθεια) αλλά το ουσιαστικό γεγονός που τη συγκροτεί παράγεται από την πρώτη συγγενή μεταβολή και, κατά συνέπεια, τα άλλα χαρακτηριστικά είναι δευτερεύοντα και δεν πρέπει να περιλαμβάνονται στον φιλοσοφικό ορισμό της *έξης*. Η θέση αυτή υιοθετήθηκε και από τον L. DUMONT [1876]: §IV, ο οποίος προσπάθησε να υποστηρίξει τη θέση ότι τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της *έξης* (*habitude*) εμφανίζονται ήδη στον τομέα του ανόργανου και συνιστούν τη ίδια τη φύση των όντων. Ο Ch. RENOUVIER [1877] σε άρθρο του στην επιθεώρηση *Critique philosophique*, την οποία διηύθυνε, αποκάλυψε αυτό το πρώτο κατάλοιπο: «*l'élément infinitésimal de l'habitude*» (Οκτώβριος 1877, σελ. 184). Πρβλ. και LALANDE [1926]* 1: 398.

³ Σε επιστολή του προς τον Σουηδό φιλόσοφο Β. Νόρστραϊμ (V. J. Norström 1856-1916), ο Μπερξόν επισημαίνει σχετικά με τον Ραβαισόν ότι «*αναλαμβάνοντας και ανανεώνοντας τον αριστοτελισμό και τον νεοπλατωνισμό, φανέρωνε μέσα στους φυσικούς νόμους απλές έξεις της Φύσης και άνοιγε έτσι τον δρόμο για μια φιλοσοφία που θα θεωρούσε αυτούς τους νόμους ως ενδεχομενικούς*» (EPH = BERGSON [2011]: 382). Πρόκειται λοιπόν για μια παράδοση η οποία προετοιμάζει τη διατριβή του Αιμίλιου Μπουτρού (δες ακόλουθη σημείωση).

Συνολικά θα λέγαμε ότι το έργο του Ραβαισόν στοχεύει κατά κύριο λόγο στη διάρρηξη της λεγόμενης «Αυτοκρατορίας του Πεπρωμένου» (Empire du Destin), δηλαδή στην αντιπαράθεση με το πλαίσιο της αυστηρής αιτιοκρατίας η οποία φαίνεται να επικρατεί στον φυσικό κόσμο — ιδίως μέσα από τις μηχανιστικές προσεγγίσεις των φυσικών επιστημόνων —, με σκοπό την οριοθέτηση ενός πεδίου (πνευματικής) ελευθερίας στο εσωτερικό της φύσης.¹ Όπως θέτει το ζήτημα ο Ραβαισόν: «*Είναι η υλικότητα, υπό την εξάρτηση της οποίας τελούν εν μέρει οι αισθήσεις μας, που εισάγει μέσα μας τη λήθη...*». Με αυτή τη χαρακτηριστική φράση καταλήγει και ο Μπερξόν στο τρίτο κεφάλαιο του *Ύλη και μνήμη*, καθώς εμβαθύνει στη διάσταση της ύλης από το πνεύμα, για να υποστηρίξει τον συσχετισμό του πνεύματος με την καθαρή μνήμη.²

β) Η έννοια της *έξης* στις θεωρίες περί μνήμης

Η σχετική συζήτηση εκρήγνυται ουσιαστικά προς τα τέλη του 19ου αιώνα, καθώς παρακολουθούμε την έννοια της «habitude» (έξη ή έθος) να διευρύνεται αλληπάλληλα, λογοδοτώντας όχι μόνο για τη σωματική μνήμη αλλά και για τις κανονικότητες που διαπιστώνονται στη ζωή των έμψυχων πλασμάτων. Οπωσδήποτε ένας από τους λόγους που ευθύνονται γι' αυτήν την εξέλιξη θα πρέπει να θεωρηθεί η πρόοδος των επιστημών της ζωής, κυρίως της ιατρικής και της βιολογίας, η οποία ωθεί στην επαναξιολόγηση της επιστημονικής οπτικής και στην απομάκρυνση από το γεωμετρικό επιστημονικό υπόδειγμα προς όφελος της εξελικτικής προσέγγισης.³ Εύλογο φαίνεται τότε το γεγονός ότι η αντίστοιχη *μνήμη* — η

¹ Θα ήταν επίσης σκόπιμο να επισημανθεί ότι και η βραβευμένη μελέτη του Ραβαισόν πάνω στη μεταφυσική του Αριστοτέλη (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*) την ίδια αντι-υλιστική και πνευματική κατεύθυνση εξυπηρετούσε, ως ανταπόκριση στο σχετικό διαγωνισμό που είχε προκηρυχθεί επί Β. Κουζέν (V. Cousin, 1832) — δες σχετικά ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [2001]: 20. Οι μελέτες αυτές, με τη σημαντική επίδραση που άσκησαν στη γαλλική διάνοηση από τα μέσα του 19ου αιώνα και ύστερα, θα πρέπει να τοποθετηθούν στην απαρχή του ρεύματος της «Ενδεχομενικότητας» (Contingence) στη γαλλική φιλοσοφία, καθώς στην κατεύθυνση προς την οποία κινήθηκαν ο Μπράν και ο Ραβαισόν θα ακολουθήσουν τρεις σημαντικές διδακτορικές διατριβές: η μελέτη *Du fondement de l'induction* [1871] του Ιούλιου Λασλιέ (J. Lachelier, 1832-1918), η μελέτη *De la contingence des lois de la nature* [1874] του Αιμίλιου Μπουτρού (Ém. Boutroux, 1845-1921), ο οποίος υπήρξε και δάσκαλος του Μπερξόν, και τέλος η γαλλική διατριβή του ίδιου του Μπερξόν, *DI* [1888]. Δες και τις παρατηρήσεις του Ζ. Μπαρτζι (J. Baruzi) στην εισαγωγή του RAVAISSON [1838]: xi και xxxviii-xxxix.

² «...*c'est la matérialité sous la dépendance de laquelle sont en partie nos sens qui met en nous l'oubli*». Δες MM = BERGSON [1896]: 198 και σημ. 1. Η φράση είναι παρμένη από το κείμενο του Ραβαισόν με τίτλο: «Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle» (1895, σελ. 176), όπου ο συγγραφέας παραλληλίζει τη δική του διατριβή [1838] με τη διατριβή του Α. Γκρατακά (Ant. Gratacap) *Περί μνήμης* (*La mémoire*, 1866). Όπως σημειώνει αλλού ο Μπερξόν, «*είκοσι γενιές σπουδαστών αποστήθισαν τις φράσεις αυτές*», επισημαίνοντας την ακαδημαϊκή απήχηση της σκέψης του Ραβαισόν (VO = BERGSON [1934]: 275). Σημειωτέον ότι ο Ραβαισόν είναι ο μόνος φιλόσοφος ο οποίος αναφέρεται ρητά μέσα στο συγκεκριμένο έργο του Μπερξόν, και μάλιστα στο τέλος της θεωρίας για τη μνήμη (κατά Fr. Worms [1997]: 102).

³ Έχει επισημανθεί η σχέση της σκέψης του Ραβαισόν με τους ανιμιστές και βιταλιστές γιατρούς της Σχολής του Μονπελιέ (δες J. CAZENEUVE, *La philosophie médicale de Ravaisson*, PUF [1958]: 3-4). Επισημαίνουμε με βάση τη Θ. ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ [2001]: 20 και σημ. 3.

σωματική μνήμη, η οποία θα συνίσταται από το πλέγμα των έξεων και η οποία επομένως θα οργανώνει σε μεγάλο βαθμό τη ζωή των έμβιων όντων — αποκτά κεντρική θέση στις φιλοσοφικές αλλά και στις ψυχολογικές πλέον αντιπαραθέσεις.¹

Για τον Έ. ΒΟΥΤΡΟΥΧ [1874] η *έξη* θα είναι το χαρακτηριστικό εκείνο του έμψυχου στο οποίο η αναγκαιότητα επιβάλλεται με τη μορφή του νόμου της διαρκούς μεταβολής και ως συνέπεια προκαλεί φυσιολογικού τύπου μεταβολές, οι οποίες ενδεχομένως μεταδίδονται και στους απογόνους, σε αντίθεση με την αδρανή ταυτότητα του άψυχου και ανόργανου κόσμου. Εξού και η δυσκολία να ταυτιστούν και να προσμετρηθούν οι έξεις: δεδομένου ότι δεν συνιστούν παρατηρήσιμα φαινόμενα ή γεγονότα αλλά θεωρούνται ως *δυνάμει* αιτίες ή διαθέσεις, ενδέχεται μεν να συνιστούν μέρος της φύσης του ζωντανού όντος από την οποία προκύπτουν συγκεκριμένα γεγονότα, όχι όμως με την αναγκαιότητα και την κανονικότητα που απαιτεί ένας «θετικός νόμος».²

Την ίδια περίοδο, η ανάδυση της αυτόνομης έρευνας του ψυχικού πεδίου διευρύνει την ποικιλία των προσεγγίσεων. Ο εισηγητής της πειραματικής ψυχολογίας στη Γαλλία, Θ. Ριμπό (Th. Ribot, 1839-1916), μελετά κυρίως την οργανική μνήμη, το νεύρο που συνεχίζει να πάλλεται, ενώ ο ερεθισμός έχει παρέλθει. Στο έργο του *Les maladies de la mémoire* [1881], ο Ριμπό διακρίνει τρία στοιχεία στη μνήμη: αφενός τη *συντήρηση* και την *αναπαραγωγή*, που αφορούν καθαρά το βιολογικό πεδίο και επομένως τις έξεις, και αφετέρου τον «*εντοπισμό στο παρελθόν*», μια ικανότητα που προϋποθέτει τη συνείδηση και αποτελεί προνόμιο της ανθρώπινης μνήμης. Το στοιχείο αυτό ωστόσο θεωρείται περιττό για τη συγκρότηση της μνήμης καθαυτής — ακόμη και της ανθρώπινης μνήμης —, για την οποία το σώμα και μόνο επαρκεί.³ Ο Χ. Σπένσερ (H. Spencer, 1820-1903) μελετά τη μνήμη του είδους και την κληρονομικότητα στα πλαίσια της εξελισιοκρατίας, ενώ όσον αφορά την ψυχολογία αντιμετωπίζει και τις μνημονικές εντυπώσεις ως εξελισσόμενα στοιχεία. Παράλληλα, ο Γκ. Ταρντ (G. Tarde, 1843-1904) μελετά την κοινωνική μνήμη μέσα από τις επαναλαμβανόμενες πρακτικές οι οποίες συγκροτούνται σε κοινωνικές έξεις (*habitus*). Γύρω στο 1880, οι Ιππόλυτος Ταιν (Hip. Taine, 1828-1893) και Ζαν-Μαρί Γκυγιώ (J.-M. Guyau, 1854-1888) μελετούν τη μνήμη υπό το πρίσμα της *έξης* (*habitude*) η οποία ταυτίζεται με την παρόρμηση του ενστίκτου. Ακόμη ωστόσο αυτή την περίοδο κυριαρχεί η μεταφορική και χωρική λογική στην προσέγγιση της μνήμης — χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αναλογία της μνήμης με τον νεοεπινοηθέντα φωνογράφο του Έντισον, μια αναλογία που προκρίνει ο Γκυγιώ, αναπαράγοντας έτσι

¹ Η διαμάχη γύρω από τον όρο και η διεύρυνσή του δεν περιορίζεται στον 19ο αιώνα. Είδαμε ότι ορισμένοι στοχαστές αντιμετωπίζουν την *έξη* ως φαινόμενο που ανιχνεύεται ήδη στην ανόργανη ύλη. Ενδεικτικό είναι ότι ακόμη και ο J. CHEVALIER [1929] στη σχετική μονογραφία του αναφέρεται στην *έξη* ως «*αμφιλεγόμενο φαινόμενο*» (*fait ambigu*) και παραπέμπει στα λόγια του Κοντ (A. Comte), ο οποίος ισχυρίστηκε ότι ακόμη και σε «*ανόργανες συστάσεις*» (*appareils inorganiques*) θα μπορούσε να υπάρχει μια ικανότητα συγκρότησης πραγματικών έξεων. Κατά κάποιον τρόπο λοιπόν, ο νόμος της *έξης* θεωρείται σε συνάρτηση με την αρχή της *αδράνειας*. Ειρήσθω εν παρόδω, γύρω στο φθινόπωρο του 1872 ο Νίτσε συλλογίζεται αν τελικά ακόμη και τα άψυχα διαθέτουν αισθητικότητα και μνήμη ως πρωταρχικές ιδιότητες (δες *Αποσπάσματα* 1872-1873: 19 [158-161] = NIETZSCHE [1990] 2.1: 220-222), πράγμα που θα σήμαινε ότι η οντολογία θα έπρεπε να επιστρέψει ξανά πολύ πίσω, στις υλοζωιστικές, προσωκρατικές της ρίζες.

² Έ. ΒΟΥΤΡΟΥΧ [1874]: 94-95· *πρβλ.* και τα σχόλια του Ρ. Ραγκιάντι (R. Raggianti) στην έκδοση του J.-M. GUYAU [1890]: 7 και σημ. 2.

³ Αντλούμε έμμεσα τη σχετική αναφορά από τον Fr. WORMS [1997]: 106.

το υπόδειγμα της ψυχοφυσικής: δόνηση = αίσθηση. Θα πρέπει να περάσουμε στη δεκαετία του 1890 και στην καθαρά πειραματική ψυχολογία του Π. Ζανέ (P. Janet, 1859-1947), για να δούμε να εγκαταλείπονται εν μέρει τα μεταφορικά πρότυπα και να γίνεται συστηματική μελέτη επί της ουσίας του πράγματος.

Κατά την τελευταία αυτήν περίοδο μπορούμε να διακρίνουμε δύο κυρίαρχες τάσεις στη μελέτη της μνήμης: α) Η μία είναι φυσικαλιστικού τύπου και προωθεί το χωρικό πρότυπο της μνήμης-αρχείου, όπου ο εγκέφαλος αντιμετωπίζεται ως χώρος αποθήκευσης και το ψυχικό στοιχείο ταυτίζεται με το εγκεφαλικό. Σύμφωνα με αυτό το πρότυπο, ο χρόνος δεν θα αποτελεί παρά ένα φαινόμενο παράγωγο της συνείδησης, διότι ταυτίζεται ουσιαστικά με την τάξη εγγραφής των εντυπώσεων. Στην τάση αυτή θα συγκαταλεχθούν οι Ταιν, Ριμπό και ο Γκυγιώ. Κατά τον τελευταίο, η έννοια του χρόνου σχηματίζεται προοδευτικά, άρα αποτελεί προϊόν εξέλιξης ατομικής αλλά και κοινωνικής (GUYAU [1890]: 59) — μια πρώτη εκδοχή του *εποικοδομισμού* (constructivisme) κατά Πιαζέ. Από την άλλη πλευρά, διακρίνεται μία διαφορετική κατεύθυνση: β) Συγκεντρώνει τους θεωρητικούς οι οποίοι αναγορεύουν τη μνήμη σε θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ψυχισμού — και δη του ανθρώπινου. Στην κατηγορία αυτή εντάσσονται ο Βέλγος ψυχολόγος Ιωσήφ Ντελμπέφ (J. Delbœuf, 1831-1896), ο Κάρολος Ρισέ (Ch. Richet, 1850-1935) καθώς και ο Μπερξόν. Εδώ δεν προέχει τόσο η τάξη της εγγραφής όσο η δυναμική της ανάκλησης και η μη αναγώγιμη φύση της καθαρής μνήμης. Μία βασική και κοινή μεθοδολογική θέση σ' αυτήν την κατεύθυνση συνίσταται στην άρνηση του διαχωρισμού της ψυχολογίας από τη μεταφυσική, θέση της οποίας θα υπεραμυνθεί ο Μπερξόν.¹

Ο Μπερξόν με το έργο του θα αντιστρέψει την προσέγγιση του δασκάλου του Ριμπό, για να δώσει το προβάδισμα ακριβώς στη μνήμη εκείνη στην οποία φαίνεται να έχει πρόσβαση κυρίως ο άνθρωπος, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο τού Είναι και προκαλώντας την αναμέτρηση με τις μεταφυσικές «παραδοξότητες» που σχετίζονται με την οντολογική διάσταση της μνήμης (δες κεφάλαιο Α3.2.6). Και αυτό διότι το γεγονός της μνήμης στηρίζεται σε ένα ακόμη πιο πρωταρχικό γεγονός, το οποίο είναι η άμεση σύλληψη της *ροής του χρόνου*, δηλαδή της *διάρκειας*.² Επιβάλλεται λοιπόν να προχωρήσουμε στην περιφημη διάκριση ανάμεσα στη **σωματική μνήμη** (ή τη μνήμη ως *έξη* ή σωματική εικόνα) και την **καθαρή μνήμη** (ή τη μνήμη ως δυνητική εικόνα).

¹ Δες VIEILLARD-BARON [1991]: «[Bergson] ne souscrit [pas] à la thèse de Jules Lachelier selon laquelle la psychologie a pour domaine la conscience sensible, tandis que la métaphysique est la science de la pensée en elle-même.»

² Ο φιλόσοφος το διατυπώνει απλά: ο χρόνος είναι η βασική αιτία που η πραγματικότητα *διαρκεί* και δεν δίνεται εξάπαντος και μονομιάς. Επομένως ο χρόνος προκαλεί «καθυστέρηση» στην πραγματικότητα, με την έννοια ότι την υποχρεώνει να ξεδιπλωθεί ως διηνεκής διαδικασία, η οποία εκτείνεται επέκεινα του παρόντος (δες *PR* = BERGSON [1934]: 102). Άρα οποιαδήποτε μορφή *μνήμης* υπόκειται στην προϋπόθεση του χρόνου. *Πρβλ.* και WORMS [1997]: 98. Κατ' αντίστοιχο τρόπο ο Αριστοτέλης εισάγει ως πρωταρχική την έννοια του *μεγέθους*, η οποία μεταδίδει οντολογικούς χαρακτήρες στην *κίνηση* και στον *χρόνο*, προκαλώντας ακριβώς την εκδήλωση της κίνησης και του γίνεσθαι ως διαδικασιών. Περισσότερο σύμφωνος με την αριστοτελική προσέγγιση φαίνεται να είναι ο Γκυγιώ, ο οποίος θεωρεί ότι η προοπτική του χρόνου δομείται έμμεσα πάνω στις παραστάσεις της έκτασης, αναγνωρίζοντας έτσι και αυτός το προβάδισμα στην εποπτεία του χώρου (GUYAU [1890]: 62-67).

Το πρώτο είδος είναι αυτό που κυρίως μελετούσαν οι ψυχολόγοι της εποχής του Μπερξόν, σύμφωνα με τον ίδιο (*MM*, 89). Η λειτουργία αυτής της μνήμης έχει να κάνει με κινητικά σχήματα αντιληπτικών πράξεων, τα οποία αποδομούνται και αναλαμβάνονται από το σώμα μέσα από μια προοδευτική και κοπιώδη ανασύνθεση, «ξαναπαίζονται», εκβάλλοντας μέσα από την επανάληψη στη δράση ή στην αντίδραση. Προκύπτει έτσι μια δομή «οικείωσης», ένας μηχανισμός κινήσεων, και είναι αυτή που περιγράφεται ως «έξη» ή «συνήθεια», η οποία δηλώνεται μέσα από την αίσθηση της ευκολίας και την τάση για *επανάληψη* της δράσης ή της στάσης μόλις προκύψουν παρόμοιες αντιληπτικές συνθήκες. Στη διαδικασία αυτή αναγνωρίζεται και η βασική σκοπιμότητα του νευρικού συστήματος, το οποίο αναπτύχθηκε για να εξυπηρετεί την προσαρμογή του εκάστοτε οργανισμού στο μεταβαλλόμενο και απαιτητικό περιβάλλον στο οποίο ζει.¹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα λειτουργίας αυτής της μνήμης είναι ο τρόπος με τον οποίο καταγινόμαστε στην αποστήθιση ενός λόγου ή ενός μαθήματος (*MM*, 102). Μέσα από τη σωματική μνήμη λοιπόν φανερώνεται η συμβολή του σώματος στη διαδικασία αναγνώρισης και σημασιόδοτης της αντίληψης, ενώ παράλληλα διαμορφώνεται η αντίδραση της προσαρμογής του στις παρόμοιες συνθήκες του περιβάλλοντος.² Πρόκειται επομένως για ένα είδος μνήμης που βιώνεται ως αναφορά στο παρόν ή στο μέλλον και δεν αποκαλύπτει το παρελθόν ως τέτοιο.

Στη δεύτερη περίπτωση όμως η μνήμη τίθεται με εντελώς διαφορετικούς όρους: εκεί εμφανίζεται το παρελθόν μέσα από παραστάσεις που αναφέρονται σ' αυτό ως *γεγονός*. Το ουσιαστικό στοιχείο εδώ εκφράζεται μέσα από τη *μοναδικότητα* της πράξης και όχι μέσα από την επανάληψή της. Ο ιστορικός αυτός χαρακτήρας της μνήμης γεγονότων προϋποθέτει μια μνημονική λειτουργία αυτόματης καταγραφής, η οποία ενεργεί άμεσα από τη στιγμή της αντίληψης και την οποία ο Μπερξόν ονομάζει *πρωταρχική ή παραστατική μνήμη* (BERGSON [1896]: 89 κ.εξ.). Αυτού του είδους η μνήμη συγκροτεί εντέλει την πνευματική μας ζωή και συγκεκριμενοποιείται σε *εικόνες* οι οποίες ερμηνεύουν τα δεδομένα της αντίληψης. Το σημαντικό στοιχείο εδώ έγκειται στην ποικιλία και τη ρευστότητα που παρουσιάζουν τα περιεχόμενα της μνήμης αυτής, καθώς και στις ιδιοτροπίες που εμφανίζει η λειτουργία της — λόγου χάρη, στις περιπτώσεις που γνωρίζουμε ότι κατέχουμε κάτι αλλά δεν μπορούμε να επαναφέρουμε την εικόνα του. Για τον Μπερξόν οι ιδιοτροπίες αυτές αποτελούν τεκμήρια ότι η συγκεκριμένη μνήμη δεν προέρχεται από το σώμα αλλά έχει υφή *πνευματική* (*MM*, 94).

¹ *MM*, 27 κ.εξ., επίσης *EC*, 252, όπου η «habitude» περιγράφεται έμμεσα ως μηχανισμός. Πρβλ. «CV» στο *ES* (= BERGSON [1919]), 10-11. Γενικότερα για τη λειτουργία του εγκεφάλου κατά τον Μπερξόν, δες Fr. WORMS [2013]: 20-22.

² Πρόκειται για μηχανισμούς την εκδήλωση των οποίων μπορούμε να παρατηρήσουμε και στο ζωικό βασίλειο. Για τη βασική διάκριση των μνημονικών λειτουργιών δες BERGSON [1896]: 82-87 (στη σελ. 87 παρατίθεται η αναφορά στη σωματική μνήμη των ζώων· πρβλ. και WORMS [1997]: 101-105). Η αναφορά στην *οικείωση* που προκαλείται μέσα από τις βιολογικού τύπου διεργασίες: *αυτόθι*, σελ. 103. Κατά τον Α. Φουγιέ (1838-1912), πνευματοκράτη και εξελικτιστή φιλόσοφο, σύγχρονο του Μπερξόν, για κάθε φαινόμενο αναγνώρισης προϋποτίθεται ένα υπόβαθρο *έξης* (*habitude*), το οποίο προσδίδει στην αντιληπτική συνθήκη την απαιτούμενη οικειότητα και μειώνει το αίσθημα της *προσπάθειας*. Επομένως «αναγνωρίζω» σημαίνει ουσιαστικά πως έχω συνείδηση ότι δρω αντιμετωπίζοντας την ελάχιστη δυνατή αντίδραση (FOUILLÉE [1893] 1: 242).

Πώς όμως θα πρέπει να εννοήσουμε τη φύση αυτής της μνήμης; Πού εδράζονται οι αναμνήσεις και ποιος είναι ο τρόπος με τον οποίο επιστρέφει το παρελθόν; Στις ερωτήσεις αυτές δόθηκε μια πληρέστερη απάντηση στα πλαίσια του Μπερξονισμού, δηλαδή στα πλαίσια της παράδοσης που σηματοδότησε με το έργο του ο Μπερξόν, κύριος εκφραστής της οποίας υπήρξε ο Ζιλ Ντελέζ, και αυτήν την ισχυρή ερμηνεία θα επικαλεστούμε στη συνέχεια, προτού συνεχίσουμε την πορεία μας στον Αριστοτέλη.

Γ1.5.2 Η ανάδειξη του δυνητικού (virtuel) στην μπερξονική φιλοσοφία — η ντελεζιανή ερμηνεία

Οπωσδήποτε εκείνος που προετοίμασε σε μεγάλο βαθμό την επιστροφή της μπερξονικής φιλοσοφίας προς τα τέλη του 20ού αιώνα δεν είναι άλλος από τον Ζιλ Ντελέζ (G. Deleuze, 1925-1995), η συμβολή του οποίου συνίσταται κυρίως στην ανάδειξη και περαιτέρω οικειοποίηση του στοιχείου της *δυνητικότητας* στα πλαίσια της μπερξονικής σκέψης. Όσοτε πριν συνεχίσουμε περαιτέρω την πορεία της μελέτης μας θα χρειαστεί να αναφερθούμε επισταμένα στη συνάντηση αυτή, η οποία σημαδεύει τις εξελίξεις στο πεδίο της φιλοσοφίας της *διαφοράς*. Γιατί το βασικό πρόβλημα που προκύπτει σε μία φιλοσοφία που συγκροτείται πάνω στα θεμέλια της μνήμης, είναι πώς αναδύεται το καινοφανές μέσα από την πλημμυρίδα του παρελθόντος.

Όπως έχει επισημανθεί από τους μελετητές, η συμβολή της μπερξονικής σκέψης στα διάφορα στάδια εξέλιξης της σκέψης του Ντελέζ παραμένει διαρκώς ενεργή. Κατά τη διάρκεια της πρώτης περιόδου της φιλοσοφικής του δραστηριότητας — μετά τη δημοσίευση της μελέτης του για τον Εμπειρισμό (1953) έως και τη δημοσίευση της διατριβής του *Διαφορά και επανάληψη (Différence et répétition, 1968)* — ο Ντελέζ αναλαμβάνει τη συστηματική μελέτη της μπερξονικής φιλοσοφίας, ερμηνεύοντας με δημιουργικό τρόπο τον στοχασμό του παλαιότερου φιλοσόφου, κυρίως ως απάντηση στην καντιανή υπερβατολογική κριτική.¹

¹ Το 1956 ο Ντελέζ καλείται να συνεισφέρει σε μία συλλογική έκδοση που επιμελείται ο M. MERLEAU-PONTY [1956]*, με μία μικρή μονογραφία για τον Μπερξόν (DELEUZE [1956]¹), ενώ την ίδια περίοδο δημοσιεύει στις *Études bergsoniennes* το περίφημο δοκίμιό του για τη *διαφορά* κατά την μπερξονική σκέψη (DELEUZE [1956]²). Τον επόμενο χρόνο ο Ντελέζ αναλαμβάνει να συνθέσει μια επιλογή από αποσπάσματα κειμένων του Μπερξόν για ακαδημαϊκή χρήση (DELEUZE [1957]*). Αυτές οι δημοσιεύσεις επιβάλλουν τη φήμη του ως έγκυρου μελετητή της μπερξονικής φιλοσοφίας, ώστε το 1960 προσκαλείται στην *École normale supérieure* του Σαιν-Κλου (Saint-Cloud), όπου παρουσιάζει μία σειρά έξι μαθημάτων σχετικών με το Γ' κεφάλαιο της *EC*, τα οποία έχουν τον τίτλο: «La signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intellect» (DELEUZE [1960]). Εντέλει, το 1966, ο Ντελέζ δημοσιεύει την πιο ολοκληρωμένη προσέγγισή του στην μπερξονική φιλοσοφία, τη μελέτη του *Μπερξονισμός* (DELEUZE [1966]), ο τίτλος της οποίας φανερώνει ξεκάθαρα την πρόθεση του συγγραφέα για μια εμπειριστατωμένη και ανανεωτική ερμηνεία της μπερξονικής σκέψης.

α) Η κριτική στην έννοια της δυνατότητας και η δημιουργικότητα

Σύμφωνα με την ερμηνεία του Ντελέζ, ο ακρογωνιαίος λίθος του Μπερξονισμού είναι η ιδέα του *δυνητικού* (*virtuel*), μία έννοια στην οποία «*θεμελιώνεται μια ολόκληρη φιλοσοφία για τη μνήμη και τη ζωή*».¹ Παρότι πρόκειται για έννοια που ποτέ δεν προσεγγίζεται συστηματικά από τον Μπερξόν, φαίνεται ωστόσο να είναι πάντοτε παρούσα στη σκέψη του. Ο DELEUZE [1966]: 36 την ανιχνεύει ήδη στο *Δοκίμιο* του 1888 (BERGSON [1889]¹), ακόμη κι αν η συμμετοχή της στην ανάλυση δεν είναι παρά υπαινικτική: την εντοπίζει στους τρόπους της συνύπαρξης και της αλληλοδιείσδυσης οι οποίοι χαρακτηρίζουν τη ζωή της συνείδησης, με άλλα λόγια τη *διάρκεια*.² Η επιβλητική δικαιοδοσία του *δυνητικού* πηγάζει από την πρωταρχική ιδέα του Μπερξόν ότι η μεταβαλλόμενη πραγματικότητα χαρακτηρίζεται κάθε στιγμή από ριζική καινοτομία και ανεξάντλητη δημιουργικότητα.³ Ο φιλόσοφος επισημαίνει πόσο μπορεί να εκπλαγεί κάποιος από το γεγονός ότι η πραγματικότητα εμφανίζεται να είναι περισσότερο πλούσια σε εμπειρίες και απρόβλεπτη, ξεπερνώντας κάθε πρόβλεψη και κάθε προσδοκία. Κατ' αυτόν τον τρόπο η σκέψη μας λαμβάνει ως αφετηρία τον ορίζοντα της χρονικότητας, ο οποίος μάλιστα εμφανίζεται «ανοικτός», δηλαδή ως συνθήκη υπερισχύουσας απροσδιοριστίας. Από την άλλη πλευρά, αντιλαμβανόμαστε ότι κάθε πραγματοποίηση συνιστά ένα είδος περιορισμού, ο οποίος επιβάλλεται κυρίως από τη χωρική έκταση, σε αντίθεση με τις ποικίλες, δυνητικές εκδοχές που μπορούμε να συλλάβουμε για το Είναι. Κατ' αυτόν τον τρόπο αναφύεται η διάκριση ανάμεσα στο *δυνητικό* και το *ενεργές* (*actuel*) πεδίο του πραγματικού, διάκριση η οποία έρχεται να αντικαταστήσει την παραδοσιακή, αριστοτελική διάκριση ανάμεσα στο *δυνάμει* και το *ενεργεία* ή *πραγματικό* Είναι. Αλλά πού θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε την υποτιθέμενη διαφορά ανάμεσα στους δύο αυτούς όρους;

Η εννοιολογική διαφορά ανάμεσα στη *δυνητικότητα* (*virtualité*) και τη *δυνατότητα* (*possibilité*) προκύπτει μέσα από την απόρριψη των σχέσεων ομοιότητας και προτεραιότητας που προϋποτίθεντο ότι υπάρχουν, σύμφωνα με την αριστοτελική φιλοσοφική παράδοση, ανάμεσα στο *δυνάμει είναι* και στην πραγματοποίησή του: η *δυνατότητα* θεωρούνταν ως ένας προηγούμενος, επικείμενος τρόπος του όντος, από τον οποίο προέρχεται μία παρόμοια, αληθινά υπάρχουσα πραγματικότητα.⁴ Αν ακολουθήσουμε αυτήν την ανάλυση, θα

¹ DELEUZE [1966]: 36-37. Σύγκρινε επίσης [1968]: 274, σημ. 1, όπου ο Ντελέζ μνημονεύει τον Μπερξόν ως τον κατ' εξοχήν συγγραφέα που άσκησε κριτική στην έννοια του «δυνατού», προωθώντας εναλλακτικά την έννοια του «δυνητικού», κυρίως διαμέσου των τριών βασικών του βιβλίων (εννοεί τα *DI*, το *MM* και την *EC*).

² Δες BERGSON [1889]¹: κεφ. II και κυρίως σελ. 74-104· με το ίδιο σκεπτικό, *πρβλ.* BERGSON [1907]: 182-183). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Fr. WORMS [2013] δεν περιλαμβάνει κάποιο αντίστοιχο λήμμα στο μπερξονικό του λεξικό.

³ Πρόκειται για μια ακόμη θεμελιώδη ιδέα της μπερξονικής φιλοσοφίας, η οποία ήδη υποστηρίζεται στο *Δοκίμιο* (*DI*, κεφ. III) και αναπτύσσεται περαιτέρω στην *EC* — η *ορμή της ζωής* (*élan vital*), όπως περιγράφεται εκεί η *διάρκεια*, έγκειται ουσιαστικά σε μια «*απαίτηση για δημιουργία*» (σελ. 252, 262). Η ισχύς της γίνεται σαφέστερη στο κείμενο που προορίζεται από τον Μπερξόν να αναγνωσθεί κατά τη τελετή απονομής του βραβείου Νομπέλ — δες *PR* (1930) στο BERGSON [1934]: 99-100.

⁴ Το ζήτημα δεν είναι απλό ούτε και για τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Στο βιβλίο Θ' των *Μεταφυσικών* ο Σταγειρίτης αναφέρεται στην άμεση αντιστοιχία ομοιότητας ανάμεσα στις *δυνάμει* και στις *ενεργεία* εκφάνσεις της ύπαρξης («*μία ένός*», 2. 1046b 6), αλλά αυτό αφορά μόνον τα άψυχα όντα. Αντίθετα,

πρέπει να παραδεχτούμε ότι το *δυνάμει* ον υπάρχει μόνον κατά έναν αρνητικό τρόπο και δεν μπορεί να διεκδικήσει κανέναν θετικό οντολογικό χαρακτήρα, πέρα από την ομοιότητα. Ο Μπερξόν βέβαια δεν απορρίπτει εντελώς αυτή την πιθανότητα αλλά περιορίζει την ισχύ της σε περιπτώσεις που αφορούν μηχανικές λειτουργίες και σκόπιμη αναπαραγωγή βασισμένη στην ομοιότητα. Ο ίδιος όμως παρατηρεί ότι η *δυνατότητα* συμπεραίνεται μέσα από την σύλληψη μιας ήδη δοσμένης πραγματικότητας, η οποία στην πράξη υπερβαίνεται διαρκώς. Υποστηρίζει δε ότι «*αν θεωρήσουμε κάποια συγκεκριμένη πραγματικότητα στο σύνολό της ή απλά τον κόσμο της ζωής [...] ανακαλύπτουμε ότι υπάρχει κάτι περισσότερο και όχι λιγότερο στη δύναμει συνθήκη καθεμιάς από τις διαδοχικές περιστάσεις απ' ό,τι στην πραγματική τους συνθήκη*».¹ Η άποψη αυτή εφαρμόζεται στο μέτρο που αντιλαμβανόμαστε τη δυνατότητα εκ των υστέρων, αφότου κάτι συμβεί, και έπειτα, μέσα από μία νοητική διεργασία, προβάλλουμε αναδρομικά το γεγονός σαν έναν πρότερα επικείμενο τρόπο του όντος, δηλαδή σαν μία εικόνα του πραγματικού που προηγείται στο παρελθόν.² Αν δεχτούμε αυτό το σχήμα, ο πυρήνας του γίνεσθαι θα προϋποθέτει τη σειριακή διαδοχή του *δυνάμει* και του ενεργεία όντος, συνθήκη που θα αντιστοιχεί σε έναν χρόνο γραμμικής εξέλιξης, εξωτερικό ως προς τα συστατικά του στοιχεία. Το αποτέλεσμα αυτού θα είναι το αρνητικό — δηλαδή αυτό που δεν υπάρχει ακόμη αλλά επίκειται να υπάρξει — να καταστεί ο επαρκής λόγος του υπάρχοντος.³ Εν κατακλείδι ο Μπερξόν ισχυρίζεται ότι η *δυναμικότητα* δεν έχει καμία σχέση με αυτό το είδος της ομοιότητας και της εξωτερικής χρονικότητας. Υπό το πρίσμα της προηγούμενης κριτικής καθίσταται λοιπόν απαραίτητο να εξετάσουμε τις συνθήκες κάτω από τις οποίες αναδεικνύεται η δυναμικότητα αυτού του είδους ή, υιοθετώντας την ντελεζιανή οπτική, να ερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται η *διαφορά* στη συνθήκη εμμένειας του παρόντος.

όσον αφορά τα έλλογα όντα, αποδέχεται μία ποικιλία ενδεχόμενων αντιδράσεων, οι οποίες μπορεί να κινηθούν προς την αντίθετη κατεύθυνση («*αί μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἰ αὐταί*», *ό.π.*, 4-5) και αναφέρεται εν παρόδω στο *ενεργεία* ον σαν να βρίσκεται σε σχέση *αναλογίας* με το *δυνάμει* ον (6. 1048b 6-8). Αλλού ωστόσο υποστηρίζει μια σχέση στενής ομοιότητας ανάμεσα στη δυνατότητα και στην εντελέχεια (π.χ. *ΠΨ*, Β' 5. 417b 2-5). Όσον αφορά τις σχέσεις προτεραιότητας, ο Αριστοτέλης μιλά για μια λογική ή νόμο προτεραιότητα του *δυνάμει* όντος από γενετική άποψη, αλλά στην πράξη η σχέση αυτή αντιστρέφεται, εφόσον η δυνατότητα προκύπτει από το ήδη υπάρχον (*ΜΦ*, Θ' 8. 1049b 10 κ.εξ.). Με άλλα λόγια, όπως επισημαίνει και ο P. AUBENQUE [1962]: 442-3, το *δυνάμει* ον προηγείται του ενεργεία όντος ως συνθήκη της ύπαρξής του αλλά το ενεργό προηγείται του δυνατού ως «αποκαλυπτικό» (*révélateur*) της δυνατότητας, επομένως το πρόβλημα δημιουργείται μόνο στο πλαίσιο του ανθρώπινου λόγου, ο οποίος διακρίνει αυτές τις δύο μορφές «έκστασης» του γίνεσθαι.

¹ Δική μας μετάφραση του *PR* (1930) στο BERGSON [1934]: 111 — δεξ επίσης συνέχεια, έως σελ. 116.

² BERGSON [1930]: «*Le possible est donc le mirage du présent dans le passé;...*» (σελ. 111). Πρβλ. επίσης DELEUZE [1956]!: «*Ce que Bergson critique dans l'idée de possible, c'est que celle-ci nous présente un simple décalque du produit, ensuite projeté ou plutôt rétro-projeté sur le mouvement de production, sur l'invention*» (σελ. 41). Κατά τον C. BOUNDAS [2005]!: 300, η αρχική έμπνευση αυτής της κριτικής προέρχεται από τον Ιωάννη του Ντουνς (J. Duns Scotus, ~1206-1308) αλλά ανιχνεύεται επίσης ανάμεσα στις ιδέες του Σπινόζα για την οντολογική τροπικότητα, όπως και στην ιδέα της «αιώνιας επιστροφής» του Νίτσε.

³ Πρβλ. DELEUZE [1966]: 6-7 και [1968]: 272. Η A. SAUVAGNARGUES [2003]: 26 επισημαίνει τρεις κύριες επιπτώσεις που απορρέουν από αυτήν τη στρέβλωση, στα πλαίσια της παραδοσιακής σύλληψης της *δυνατότητας*: α) η οντολογική επίπτωση, η οποία προκύπτει από το γεγονός ότι το *δυνάμει* τίθεται αξιωματικά πρότερον του *ενεργεία* πραγματικού· β) η τροπική (modal) επίπτωση, που οφείλεται στο γεγονός ότι η *ενεργεία* ύπαρξη τίθεται ως ενδεχόμενο παράγωγο της *δυνάμει* ύπαρξης· γ) η χρονική επίπτωση, διότι ο χρόνος εμφανίζεται ως διαδοχική και γραμμική πραγμάτωση.

Πρώτ' απ' όλα θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η συστηματική κριτική που ασκεί ο Μπερξόν στην προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση στοχεύει στην αποδόμηση του καθιερωμένου τρόπου θεώρησης της καθαρής έννοιας και επομένως μάχεται ενάντια τόσο στον πλατωνισμό όσο και ενάντια στον καντιανισμό. Η κριτική εδώ απευθύνεται από την προοπτική της *διάρκειας* και της συνθήκης της δυνητικότητας που τη χαρακτηρίζει. Παρόμοια προσέγγιση αναπτύσσεται και από τον Ντελέζ στα πρώιμα κείμενά του για τον Μπερξόν, στα οποία το ενδιαφέρον εστιάζεται πρώτιστα στο πρόβλημα της εννοιολόγησης. Εντούτοις είναι χαρακτηριστικό ότι η ντελεζιανή ανάλυση δεν καταλήγει στη θεώρηση της καθαρής ή αφηρημένης έννοιας της *διαφοράς*, η οποία θα συνέπιπτε με την υπερβατολογική δυνατότητα. Αντιθέτως, ο στοχασμός οδηγεί στη θεμελιώδη σύλληψη της εντατικής, ποιοτικής ή *συνεχούς πολλαπλότητας*, η οποία εμπερικλείεται δυνητικά στη *διάρκεια* ως εσώτερη διαφορά — και, για να είμαστε περισσότερο ακριβείς, ως έκφραση της πολυσχιδίας των αποκλιουσών τάσεων του όντος.¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται η σπουδαιότητα αυτού του συγκεκριμένου τύπου πολλαπλότητας για την μπερξονική θεώρηση της *διάρκειας*, μια πολλαπλότητα η οποία μπορεί να υπάρξει μόνο σε δυνητικό επίπεδο, οπότε εύλογα καθίσταται επιτακτική η ανάγκη περαιτέρω μελέτης της συνθήκης του δυνητικού, τόσο για την μπερξονική όσο και για τη ντελεζιανή φιλοσοφία.²

β) Η οντολογία του δυνητικού

Ήδη από το πρώτο του δοκίμιο για τον Μπερξόν το 1956, ο Ντελέζ θεωρεί ότι η μπερξονική μεταφυσική είναι μία οντολογία της *διαφοράς*. Πράγματι, ο Μπερξόν δεν αντιπαράθετει το «είναι» στο «τίποτα», όπως κάνει ο Χάιντεγγερ, αλλά θέτει το ερώτημα: «γιατί αυτό και όχι το άλλο;» Επομένως το ερώτημα για το «είναι» γίνεται ερώτημα για τη *διαφορά* του πράγματος καθαυτού.³ Μια τέτοιου είδους οντολογία προορίζεται να δεχθεί εκ των προτέρων ότι κάθε διαδικασία διαίρεσης συνιστά διαδικασία *αλλοίωσης*, δηλαδή παραγωγή

¹ Δες πώς ο DELEUZE [1966]: II, 31 κ.εξ., ξεκινά την ανάλυση της *διάρκειας* με αναφορά στις διακρίσεις του Ρήμαν (B. Riemann, 1826-1866) σχετικά με την πολλαπλότητα. Πρβλ. É. ALLIEZ [1998]: 259-260, ο οποίος επισημαίνει την αφετηρία του στοχασμού από τη φύση της έννοιας, και C. BOUNDAS [1996]: 83-84, ο οποίος υπογραμμίζει τη σπουδαιότητα αυτού του ιδιαίτερου τύπου *πολλαπλότητας* για τη *διάρκεια* — καθώς επίσης και το ανάρμοστο του ουσιαστικού ως ονόματος, για να προτείνει το γερουδιακό: «the multiplying» (= το πολλαπλασιάζον).

² Ας επισημάνουμε ότι η σύλληψη της *ποιοτικής πολλαπλότητας* χαρακτηρίζεται από τον Ντελέζ ως μείζων καινοτομία της μπερξονικής σκέψης (DELEUZE [1966]: II, 32-33) και ότι επιπλέον, πέρα από τον Ρήμαν, προτείνεται η σύνδεσή της με παραπλήσιες ιδέες του Έντ. Χούσερελ (ό.π., σελ. 32, σημ. 1). Ο Κ. ANSELL-PEARSON [2002]: 17 σχολιάζει ότι αυτός ο τύπος της *συνεχούς ή δυνητικής πολλαπλότητας* δεν χαρακτηρίζει μόνον τη φιλοσοφία του Μπερξόν αλλά μπορεί να ανιχνευθεί σε κάθε μεταφυσική που προσπαθεί να συλλογιστεί το πραγματικό πέρα από τα όρια της κατανόησης — παραθέτει μάλιστα ως σχετικό παράδειγμα τη θεωρία του Χέγκελ για την *ποσότητα*, σύμφωνα με την *Επιστήμη της Λογικής* (HEGEL [1812]: §§99-106).

³ DELEUZE [1956]: 32. Αυτού του είδους ο συλλογισμός διατυπώνεται από τον Μπερξόν στο *PR* (1930) = BERGSON [1934]: 105 κ.εξ., όπου το παραδοσιακό ερώτημα για το Είναι αναλύεται με σαφήνεια ως «ψευδο-πρόβλημα». Πρβλ. BERGSON [1896]: 182.

της ετερότητας, η οποία μάλιστα επιβάλλεται στο πραγματικό με την αναγκαιότητα νόμου της ζωής. Ακολούθως θα πρέπει να στοχαστεί τη *διάρκεια* ως *διαφοροποίηση* η οποία καταλήγει στην πραγματοποίηση του *δυνητικού*.

Πράγματι, μπορούμε να ακολουθήσουμε την εξέλιξη αυτής της ερμηνευτικής προσέγγισης στη σκέψη του Ντελέζ από την απαρχή της: η απαρχή αυτή εντοπίζεται στο *Δοκίμιο (DI)* του 1888, και πιο συγκεκριμένα σε μία βραχυλογική διάκριση που εισάγεται από τον Μπερξόν ανάμεσα στο *υποκειμενικό* και το *αντικειμενικό* (BERGSON [1888]: 62-63), καθώς ο φιλόσοφος προσπαθεί να διακρίνει ανάμεσα στις *ποσοτικές* και τις *ποιοτικές* πολλαπλότητες: αντικειμενικό καλείται αυτό που φαίνεται πλήρως και κατάλληλα γνωστό, ενώ υποκειμενικό καλείται αυτό που είναι γνωστό κατά τρόπο που μία διαρκής, ανεξάντλητη ποικιλία νέων εντυπώσεων μπορεί να υποκαταστήσει την τρέχουσα ιδέα που έχουμε γι' αυτό. Και ο φιλόσοφος προσθέτει: «*αυτή η ενεργός, και όχι αποκλειστικά δυνητική, συναίσθηση των υποδιαίρεσεων στο αδιαίρετο είναι ακριβώς που αποκαλούμε αντικειμενικότητα*» (DI, 63). Ο Ντελέζ οικειοποιείται την μπερξονική διάκριση ερμηνεύοντας την παραπάνω διατύπωση ως εξής: «*Ο Μπερξόν θέλει να πει ότι “αντικειμενικό” είναι αυτό που δεν διαθέτει καθόλου δυνητικότητα· πραγματοποιημένο ή όχι, δυνατό ή πραγματικό, όλα είναι ενεργά στο αντικειμενικό*» (BM, 34).

Διαμέσου λοιπόν αυτής της τυπικής διάκρισης ανάμεσα στο αντικειμενικό και το υποκειμενικό ο Ντελέζ οδηγείται στη συνειδητοποίηση της μείζονος σημασίας που έχει η διάκριση ανάμεσα στο *ενεργό* (actuel) και στο *δυνητικό* (virtuel), επαληθεύοντάς την περαιτέρω στο μπερξονικό έργο. Από εδώ και στο εξής το υποκειμενικό θα είναι το πεδίο της *διάρκειας*, όπου ξεδιπλώνεται ο τρόπος της *ποιοτικής πολλαπλότητας*, δηλαδή ο τρόπος του *δυνητικού*. Θα πρόκειται για μια πολλαπλότητα διαιρέσιμη μόνο στο μέτρο που η ενεργοποίηση της διαφοράς επιφέρει και μια αλλαγή στη φύση, δηλαδή προκαλεί μια *αλλοίωση*, δημιουργεί κάτι *έτερον*. Αντίθετα η διαφοροποίηση του αντικειμενικού θα μας δίνει μονάχα διαφορές βαθμού.¹ Αυτή η τελευταία αρχή θεωρείται βασική και έρχεται να συμπληρώσει κατάλληλα τη σκέψη της δυνητικότητας. Κατά συνέπεια, τόσο το δυνητικό όσο και το ενεργό θα συνιστούν δύο εξίσου θετικές όψεις του πραγματικού, οι οποίες θα συνυπάρχουν ως ετερογενές ζεύγος, μέσα από το οποίο διαρκώς αναδύεται η διαφοροποίηση, η μεταβολή. Και ωστόσο, κατά τον Ντελέζ, αυτή η οντολογική δυαδικότητα δεν διαιρεί το Είναι σημασιολογικά αλλά διατηρεί τη μονοσήμαντη ενότητά του.²

Ο Ντελέζ ανιχνεύει περαιτέρω το μονοπάτι της εξέλιξης στη σκέψη του Μπερξόν, καθώς αυτή κινείται αρχικά από την ψυχολογική στη μετέπειτα μεταφυσική σύλληψη της *διάρκειας* (δες DELEUZE [1966]: 27). Η δυνητικότητα τότε προβάλλει ως ένας μείζων και εμμε-

¹ Οι διάφορες αναφορές του Ντελέζ στις μπερξονικές θέσεις (σύμφωνα με το DELEUZE [1966]: 34) έχουν ως εξής: α) στο *MM* (σελ. 218-19 και 75-76) ταυτίζει την *ύλη* με την «εικόνα», διότι και οι δύο στερούνται δυνητικότητας· β) στο *PM* (σελ. 127) ο Μπερξόν συγχαίρει τον Μπέρκλεϋ, διότι ταύτισε το σώμα με την ιδέα, λέγοντας ακριβώς ότι η ύλη «δεν διαθέτει εσωτερικό υποκείμενο, δεν έχει τίποτε να κρύψει, δεν διαθέτει δυνάμεις ή δυνατότητες»· γ) αντικειμενικό είναι αυτό που μπορεί να διαιρεθεί σύμφωνα με διαφορές βαθμού (*MM*, σελ. 341, 231) και η διαίρεση μπορεί να συνεχιστεί χωρίς να μεταβάλει τη φύση του διαιρεμένου· δ) υποκειμενικό είναι αυτό το οποίο μεταβάλλει τη φύση του από τη στιγμή που τα στοιχεία του θα διακριθούν (*DI*, σελ. 57, 62) χωρίς απαραίτητα να παράγεται περαιτέρω πολλαπλότητα.

² Δες επ' αυτού DELEUZE [1968]: 57-61. Παράβαλε επίσης DELEUZE [1991]: 2.

νής παράγοντας του Είναι, συνώνυμος σχεδόν με τη *διάρκεια*: συλλαμβάνεται ως συνύπαρξη παρελθόντος και μέλλοντος, ως αλληλοδιείσδυση συνειδησιακών καταστάσεων, ως ύπαρξη διεργασιών σε εξέλιξη και όχι απομονωμένων πραγμάτων, και, εντέλει, ως η οντολογική τροπικότητα των ιδεατών ή ασύνειδων δομών από ανηρημένες πολλαπλότητες, μέσα από τις οποίες παράγεται κάθε εξατομικευμένη οντότητα.¹ Επισκοπώντας συνολικά το ζήτημα θα λέγαμε ότι η σφαίρα του δυνητικού συλλαμβάνεται ως ένα είδος υπερβατολογικού προαπαιτούμενου για τη *διάρκεια* — ο Ντελέζ καταλήγει να την ταυτίσει με την ίδια τη *διάρκεια*. Για να είμαστε περισσότερο ακριβείς, ισχυρίζεται ότι η *διάρκεια* συμπίπτει με το *δυνητικό* ενόσω ξετυλίγεται η διαδικασία της πραγμάτωσης, για όσο διαρκεί η πραγματοποίηση.² Από την άλλη πλευρά, η δυνητικότητα θεωρείται απύσχα στο επίπεδο των αντικειμενικών οντοτήτων: νοητικές παραστάσεις, έννοιες, επιμέρους αντικείμενα και πράξεις. Γενικά μιλώντας όμως δεν θα θεωρηθεί απύσχα στο επίπεδο του πραγματικού.

Εντός αυτού του πλαισίου σκέψης, το *δυνητικό* συνιστά έναν εντελώς θετικό τρόπο ύπαρξης, όπως ισχυρίζεται ο Ντελέζ.³ Επιπλέον, θα συνιστά ουσιώδες μέρος μιας *εντατικής πραγματικότητας*, μιας πραγματικότητας η οποία διατηρεί όλες τις δυνάμεις της ποιοτικής πολλαπλότητας, γραμμές και βαθμούς, στη δυνητική κατάσταση της *διάρκειας*, ενώ προβαίνει διαρκώς στην πραγματοποίηση (DELEUZE [1960]: 188). Ωστόσο θα πρέπει να επισημάνουμε ότι το *όλον* του πραγματικού αναδύεται από το σύμπλεγμα ενεργούς και δυνητικού και ότι αυτή η σύμπλεξη αποτελεί πρώτιστο οντολογικό αξίωμα για τον Ντελέζ, καθώς προσπαθεί να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο καθετί προβάλλει από το δυνητικό, διαφοροποιώντας ταυτόχρονα τις ίδιες τις συνθήκες της ύπαρξής του. Όστε καθετί υπάρχει εν τω μέσω ενός ανεξάντλητου γίνεσθαι, με προοπτικές δυνητικότητας οι οποίες παραμένουν πάντοτε σε εκκρεμότητα, δηλαδή ανοιχτές.⁴ Η προσπάθεια επομένως είναι κοινή για τους Μπερξόν και Ντελέζ και συνίσταται στην ανάπτυξη ενός νέου τρόπου περιγραφής του γίνεσθαι, ο οποίος θα περιλαμβάνει την εννοιολόγηση της οντογένεσης και των υπερβατολογικών της προϋποθέσεων. Γι' αυτό το είδος δυνητικής οντολογίας, το Είναι συλλέγεται στη διαφορά, στο μέτρο που θεωρείται *διαφοροποίηση*, δηλαδή μια διαδικασία δημιουργίας, μια

¹ Όπως ο ίδιος ο Μπερξόν επισημαίνει: «...θεωρώ ότι κάθε διαμερισμός σε πράγματα σχετίζεται με την αντιληπτική μας ικανότητα (...) είναι η ενδεχόμενη δράση μας που επιστρέφει διαμέσου της ύλης σαν μέσα από καθρέφτη, όταν τα μάτια μας αντιλαμβάνονται αντικείμενα με σαφώς διαγεγραμμένα όρια, διακρίνοντάς τα κατ' αυτόν τον τρόπο μεταξύ τους» (δική μας απόδοση της απάντησης στον W. B. Pitkin, κατά το BERGSON [2011]: 386). Όσον αφορά την ανυπαρξία πλήρως καθορισμένων αντικειμένων ή καταστάσεων, σε αντίθεση με το υποκείμενο δίκτυο τάσεων, κατά τον Μπερξόν, σύγκρινε επίσης *EC*, 12-13 και *MM*, 233. Χρήσιμος για το θέμα είναι ο σχολιασμός του Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΥ [2008]².

² DELEUZE [1966]: «*En d'autres termes, le subjectif, ou la durée, c'est le virtuel. Plus précisément, c'est le virtuel en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser, inséparable du mouvement de son actualisation.*» (σελ. 36).

³ DELEUZE [1956]²: 62· *πρβλ.* και [1968]: 262, όπου η ιδέα αποκαλείται «θετικότητα».

⁴ Στο έργο του *Cinéma-I*, ο Ντελέζ επιστρέφει στον Μπερξόν και συσχετίζει τις έννοιες της *Κίνησης* και του τρέχοντος *Όλου*, εντός του οποίου βιώνεται η κίνηση, με τον χαρακτήρα του *Ανοιχτού*, ο οποίος σημαίνει ακριβώς τη συνθήκη της ανεξάντλητης δυνητικότητας ή καινοτομίας, η οποία υπερισχύει στο σύμπαν (DELEUZE [1983]: 24-27 με παραπομπή στην *EC*, 14-16). Σε μία από τις σημειώσεις του μάλιστα ο Ντελέζ επισημαίνει ότι «η μοναδική ομοιότητα» ανάμεσα στον Μπερξόν και στον Χάιντεγκερ έγκειται στη θεμελίωση της ιδιαιτερότητας του χρόνου μέσα από τη σύλληψη του *Ανοιχτού* (ό.π., σημ. 14). Όπως σχολιάζει ο K. ANSELL-PEARSON [2002]: 39, έννοιες εγγεληνής καταγωγής (π.χ. το *Όλον*, το *Ένα*, η *Εικόνα*) χρησιμοποιούνται εδώ για την επίτευξη ενός ανώτερου εμπειρισμού.

εξατομίκευση. Όστε η μεταβολή υποστασιοποιείται και εκδηλώνει τον παραμόνιμο χαρακτήρα διαμέσου της διαφοροποίησης. Γι' αυτόν τον λόγο λοιπόν δεν απαιτείται κάποιο επιπλέον υποκείμενο, οπότε και η γλωσσική μας έκφραση θα έπρεπε να προσαρμοστεί σε τύπους απαρεμφατικούς, οι οποίοι είναι οι πλέον κατάλληλοι για να καταστήσουν περισσότερο φανερό το εξελισσόμενο γίνεσθαι.

Αυτό το ουσιώδες στοιχείο είναι που διαφοροποιεί, κατά τον Ντελέζ, την πρωτότυπη προσέγγιση του Μπερξόν από άλλες φιλοσοφίες της διαφοράς — όπως αυτές των Πλάτωνα και Έγγελου. Βασιζόμενοι στην μπερξονική σύλληψη μπορούμε να συναγάγουμε δύο μείζονες επιπτώσεις: Πρώτον, η εμμένεια της διαφοράς επιτρέπει στον Μπερξόν να καταγγείλει κάθε τελεολογία η οποία έρχεται να καθορίσει το πράγμα εξωτερικά, με αναφορά σε κάποιο ιδεατό Αγαθό, όπως κάνει η πλατωνική φιλοσοφία. Δεύτερον, χάρη στη σύλληψη του *δυνητικού*, κάθε άτομο, άπαξ και γεννηθεί, υπόκειται άμεσα στη συνθήκη η οποία το διαφοροποιεί προοδευτικά, πρώτ' απ' όλα από τον ίδιο του τον εαυτό. Στα πλαίσια αυτής της ανάλυσης, απορρίπτεται ο εγγελιανός τύπος του γίνεσθαι, ο οποίος περικλείει τη διαμεσολάβηση της άρνησης, προκειμένου να επέλθει αντίφαση και να συσταθεί κατόπιν η διαφοροποιημένη έννοια.¹

γ) Η θεμελίωση της δυνητικής διάστασης του χρόνου

Ακολουθώντας λοιπόν στη διάσταση του χρόνου μια διαίρεση την οποία και ο ίδιος ο Μπερξόν είχε υπόψη του, ο Ντελέζ διακρίνει δύο βασικές χρονικές συνθέσεις: α) την *έξη* — η οποία τίθεται ως το θεμέλιο του χρόνου — και β) τη *μνήμη* — η οποία τίθεται ως η χρονική θεμελίωση (DELEUZE [1968]: 108).

Όσον αφορά το πρώτο σκέλος, την *έξη* (*habitude*), αυτή θα αντιστοιχεί στη *φυσική μνήμη*, το είδος μνήμης που κατά κύριο λόγο μελετούσαν οι ψυχολόγοι στην εποχή του Μπερξόν, σύμφωνα με τον ίδιο (*MM*, 89). Η λειτουργία αυτής της μνήμης έχει να κάνει με κινητικά πρότυπα αντιληπτικών δράσεων, τα οποία αναλύονται και αναλαμβάνονται ξανά από το σώμα διαμέσου μιας προοδευτικής και κοπιώδους αναδόμησης, επανεκτελούνται και εκβάλλουν με την επανάληψη στη δράση ή την αντίδραση. Ένα τυπικό παράδειγμα της λειτουργίας αυτής της μνήμης είναι ο τρόπος με τον οποίο προσπαθούμε να απομνημονεύσουμε έναν λόγο ή ένα θέμα (*MM*, 102). Διαμέσου αυτής της διαδικασίας, η αντίληψη προσανατολίζεται διαρκώς, σαν ένας ασύρματος δέκτης, προς τη δυνητική δράση (*PM*, 61). Κατ' αυτόν τον τρόπο σχηματίζεται μία δομή εξοικείωσης, ένας μηχανισμός απρόσκοπτων κινήσεων, και αυτή η συνθήκη είναι που περιγράφεται ως «έξη».² Μια τέτοια δομή γίνεται

¹ Δες εδώ DELEUZE [1960]: 169, για την κριτική του Μπερξόν στην προγενέστερη φιλοσοφία. Σχετικά με την πλατωνική ανάλυση του μη όντος, δες το Παράρτημα Ι στο DELEUZE [1969]: «Platon et le simulacre» (σελ. 292 κ.εξ.), όπου ο Ντελέζ φαίνεται να ανακαλύπτει την ανατροπή του πλατωνισμού από τον ίδιο τον Πλάτωνα.

² Για τη βασική διάκριση ανάμεσα στη μηχανικές λειτουργίες δες *MM*, 82-87 (στη σελίδα 87 παρατίθεται η αναφορά στη φυσική μνήμη των ζώων — σύγκρινε επίσης με WORMS [1997]: 101-105). Σχετικά με την *εξοικείωση* που προκαλείται από τις διαδικασίες βιολογικού τύπου, δες *ό.π.*, σελ. 103.

αντιληπτή μέσα από την αίσθηση της ευκολίας, η οποία συνοδεύεται από μια τάση για *επανάλληψη* τη δράσης ή της στάσης, από τη στιγμή που θα συντρέξουν παρόμοιες αντιληπτικές συνθήκες.¹ Ακριβώς όμως επειδή οι περιβαλλοντικές συνθήκες δεν είναι ποτέ ταυτόσημες, θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι η διαδικασία σύμπτυξης αυτών των έξεων συνιστά μία πρώτη φάση γενίκευσης και ομαδοποίησης των αντιληπτικών περιστάσεων που βιώνει το σώμα.² Μπορούμε ακολούθως να αντιληφθούμε ότι αυτό που αποκαλύπτεται μέσα από τη λειτουργία της φυσικής μνήμης είναι η συνεισφορά του σώματος στη διαδικασία αναγνώρισης και εξοικείωσης της αντίληψης, καθώς ομάδες εμπειριών οργανώνονται διαρκώς και ανεπαίσθητα σε έξεις, με άλλα λόγια σε τύπους κατάλληλων αντιδράσεων απέναντι σε παρόμοιες περιστάσεις του περιβάλλοντος. Το εκπληκτικό εντέλει είναι ότι το άθροισμα αυτής της δραστηριότητας αντιστοιχεί σε ένα είδος «μνήμης» το οποίο βιώνεται ως αναφερόμενο στο παρόν ή στο μέλλον και δεν απευθύνεται στο παρελθόν καθαυτό.

Ο Ντελέζ επεκτείνει αυτό το θεωρητικό πλαίσιο μεταφέροντας την ανάλυση μακριά από τον ρηχό υποκειμενισμό της ψυχολογικής έρευνας. Σύμφωνα με εκείνον, η πρωταρχική γενίκευση οφείλεται σε μία ενέργεια συστολής, η οποία ενεργοποιεί τις λειτουργίες της παθητικής σύνθεσης, η οποία με τη σειρά της αποσπά από την επαναλαμβανόμενη συνθήκη κάτι καινούργιο: τη *διαφορά* (DELEUZE [1968]: 100-101). Επομένως, η έννοια της *έξης* (*habitus*), στην οποία αναφερόμαστε, δεν προέρχεται από την επανάλληψη κάποιας δράσης αλλά από την *ενατένιση* (*contemplation*), εννοώντας μ' αυτό τη διάχυση της επανάλληψης στο ψυχικό πεδίο της ενατένισης (την καρδιά, τα νεύρα, τα κύτταρα). Διότι είναι ζήτημα αν το *Εγώ* μπορεί να συγκροτηθεί, να μάθει, να διαμορφώσει μια στάση, να διαμορφωθεί ενδεχομένως το ίδιο κατά κάποιον άλλον τρόπο, παρά διαμέσου της ενατένισης, η οποία συστέλλει τις επαναλαμβανόμενες συνθήκες και εκκινεί συνθέσεις οι οποίες καταλήγουν στη σύμπτυξη των πρωταρχικών μας έξεων. Αυτές οι αντιληπτικές συνθέσεις εκτυλίσσονται παράλληλα με οργανικές συνθέσεις, καθώς το σύνολο της οργανικής και της ψυχικής ζωής βασίζεται στη συγκρότηση της έξης. Πρόκειται λοιπόν για την **πρωταρχική φάση της χρονικής σύνθεσης**, το θεμέλιο του χρόνου.

Αυτά όσον αφορά το πρώτο (α) σκέλος της συγκρότησης του χρόνου. Αν στραφούμε τώρα προς το δεύτερο σκέλος (β), η μνήμη θα πρέπει να οριστεί με εντελώς διαφορετικούς όρους. Σύμφωνα με τον Μπερξόν, το παρελθόν εμφανίζεται τώρα διαμέσου των εικόνων (παραστάσεων) που αναφέρονται σ' αυτό ως *γεγονός*. Το κρίσιμο στοιχείο εδώ εκφράζεται διαμέσου της αναφοράς στη μοναδικότητα — δηλαδή τη διαφοροποίηση κατ' ενέργεια — και όχι διαμέσου της επανάλληψης. Ο ιστορικός χαρακτήρας αυτής της μνήμης συμβάντων προϋποθέτει μια μνημονική λειτουργία αυτόματης καταγραφής, η οποία ενεργοποιείται άμεσα από τη στιγμή της αντίληψης και την οποία ο Μπερξόν αποκαλεί *πρωταρχική μνήμη* (BERGSON [1896]: 89 κ.εξ.). Αυτό το είδος μνήμης συνιστά την πηγή της ψυχικής μας ζωής

¹ Η διαδικασία αυτή αναγνωρίζεται από τον Μπερξόν ως η ουσιαστική σκοπιμότητα του νευρικού συστήματος, το οποίο αναπύχθηκε στην πορεία της εξέλιξης προκειμένου να εξυπηρετήσει την προσαρμογή του ζωντανού οργανισμού στις μεταβαλλόμενες και απαιτητικές συνθήκες του περιβάλλοντος διαβίωσης (*MM*, 27 κ.εξ.). Παράβαλε και *EC*, 253-254.

² Στο *MM* περιγράφεται πώς οι ιδέες παράγονται από τέτοιου είδους μηχανισμούς ή αυτοματισμούς (σελ. 173-181 και 220-226). Πρόκειται για μηχανισμούς την εκδήλωση των οποίων μπορούμε να παρατηρήσουμε ιδίως στο ζωικό βασίλειο, όπως επισημαίνεται στην *EC*, 215.

και γίνεται σαφές μέσω των νοητικών *εικόνων* οι οποίες ερμηνεύουν τα αντιληπτικά γεγονότα. Χαρακτηριστικό στοιχείο εδώ είναι η ποικιλία και η ρευστότητα των περιεχομένων αυτής της μνήμης. Κατεξοχήν παράδειγμα είναι οι περιπτώσεις κατά τις οποίες αισθανόμαστε ότι κατέχουμε μια πληροφορία αλλά για κάποιον λόγο αδυνατούμε να ανασύρουμε ή να ενεργοποιήσουμε την εικόνα της. Σύμφωνα με τον Μπερξόν, αυτές οι παραδοξότητες αποτελούν απόδειξη ότι η συγκεκριμένη μνήμη δεν πηγάζει από το σώμα αλλά ότι η φύση της είναι *πνευματική* (MM, 94).

Η παραπάνω επισκόπηση της χρονικής συνείδησης θα πρέπει να θεωρηθεί ως θεμελιώδης για τον Μπερξονισμό. Παρακολουθώντας τη θα πρέπει καταρχήν να απορρίψουμε την παραδοσιακή θεώρηση ότι η μνήμη συνιστά απλώς μία διαδικασία διαρκούς υποχώρησης του παρόντος στο παρελθόν ή μία καταχώριση αποθηκευμένη στον εγκέφαλο (δες MM, κεφ. III). Αν προσπαθήσουμε να εκφραστούμε με όρους ποιότητας και διάρκειας, θα πρέπει να κατανοήσουμε το παρελθόν και το παρόν ως δύο αντίθετες τονικότητες της συνείδησης, οι οποίες συνυπάρχουν στη *διάρκεια* : το παρελθόν ως υπέρτατη χαλάρωση και το παρόν ως υπέρτατη συστολή. Και η καθεμία από αυτές τις αντιτάσεις αντιστοιχεί σε κάποιο μέλος του οικείου μας ζεύγους των δυνητικών και ενεργών καταστάσεων της ύπαρξης. Εφόσον βέβαια ανάμεσα στους δύο αυτούς ακραίους πόλους συνυπάρχει πληθώρα διαφορών τονικότητας, το δυνητικό, δηλαδή η καθαρή μνήμη, θα είναι αυτές οι ίδιες τονικότητες που συνυπάρχουν ως συνυπάρχουσα πολλαπλότητα. Το ζήτημα είναι πώς η ιδιαίτερη διαδικασία την οποία αποκαλούμε «λειτουργία της μνήμης» αποδίδει αντικειμενική διάσταση στη δυνητικότητα της ίδιας της *διάρκειας*, ώστε καταφέρνει να παραγάγει μία συγκεκριμένη καθολική έννοια, κατάλληλη να πραγματοποιηθεί (DELEUZE [1956]²: 61). Όπως διαπιστώνουμε, ανιχνεύουμε τώρα τους τρόπους μίας **δεύτερης φάσης χρονικής σύνθεσης**, η οποία ενεργοποιείται κάθε φορά που ανακαλούμε κάτι από το παρελθόν, καθώς κινητοποιούμε την πολύπλοκη λειτουργία της ανάμνησης. Αν ξεδιπλώσουμε αυτήν τη λειτουργία, θα διακρίνουμε δύο είδη ενεργειών: α) την καθαυτό μνήμη, που είναι ο τρόπος της αναπαραγωγής και της ανάμνησης, και β) την κατανόηση, που είναι ο τρόπος του αναλογισμού και της αναγνώρισης (DELEUZE [1968]: 110).

Και για τους δύο φιλοσόφους, η *διάρκεια* καθαυτή είναι συνείδηση· αλλά και κάθε μορφή ζωής από μόνη της είναι συνείδηση, συνείδηση όμως *νόμω* (de jure). Μόνο στην περίπτωση του ανθρώπινου όντος η *διάρκεια*, δηλαδή η δυνητική διαφοροποίηση, γίνεται *ενεργεία* συνείδηση, υψώνεται στο επίπεδο της αυτοσυνειδησίας (DELEUZE [1956]²: 57). Σε κάθε περίπτωση, διατείνεται ο Ντελέζ, όταν η συνείδηση στρέφεται προς το παρελθόν ή το παρελθόν καταλήγει στο παρόν, γινόμαστε μάρτυρες της ενεργοποίησης μιας διαφοράς, η οποία εξατομικεύεται στην παράσταση ή στο νόημα. Από την άλλη πλευρά, οι φυσικές και εγκεφαλικές λειτουργίες συγκροτούν το υλικό που δίνεται από την αισθητική αντίληψη διαμέσου της ενεργοποίησης της *ομοιότητας*, δηλαδή της αντίληψης του πραγματικού. Είναι σημαντικό επίσης να ειπωθεί ότι αυτή η περιγραφή εφαρμόζεται μεθοδολογικά αναλύοντας τις μεικτές διαδικασίες, τα αποτελέσματα των οποίων βιώνουμε στην καθημερινή μας ζωή χωρίς να τα παρατηρούμε. Επομένως για εμάς, τα ανθρώπινα όντα, η συνύπαρξη παρόντος και παρελθόντος καταλήγει διαρκώς στη ζωντανή εμπειρία της καινοτομίας και της διαφο-

ράς, σε αντίθεση με την άψυχη ύλη, η οποία προσδιορίζεται ως καθαρή επανάληψη (DELEUZE [1956]²: 65).

Έχουμε ήδη αναφερθεί στις «παραδοξότητες» που προκύπτουν από την μπερξονική ανάλυση, κατά τη γνώμη του ίδιου του Ντελέζ (ενότητα A3.2.6). Ας εστιάσουμε στο πρώτο παράδοξο (α), το οποίο αφορά την οντολογική διάσταση που αποδίδεται στη μνήμη ως σφαίρα ύπαρξης του παρελθόντος. Σύμφωνα με την περιγραφή του Μπερξόν, κατά τη διάρκεια της διαδικασίας αναγνώρισης ή κατά τη διάρκεια της ανάκλησης, η συνείδηση τοποθετείται μεμιάς στο οντολογικό στοιχείο του παρελθόντος *καθ'αυτού*, πραγματοποιώντας μια στιγμιαία μετάβαση (παράδοξο του άλματος). Το υπερβατολογικό αυτό πεδίο δεν είναι εμπειρικής φύσης, κατά τον Ντελέζ. Η μπερξονική ανάλυση σ' αυτό το σημείο εκλαμβάνεται ως οντολογική και όχι ως ψυχολογική, επομένως στοχεύει μάλλον να κατανοήσει τη σχέση μας με το Είναι, παρά να την εξηγήσει ψυχολογικά. Κατά συνέπεια, το όλον του παρελθόντος, με το οποίο ερχόμαστε δυνητικά αντιμέτωποι, μοιάζει να είναι «αμνημόνευτο», δηλαδή βρίσκεται πέραν των ορίων της άμεσης εμπειρίας, ως ένα *a priori* όλον, το οποίο περιβάλλει κάθε ενέργεια ανάμνησης ή σκέψης, όπως επίσης και κάθε εξελισσόμενο παρόν.¹

Ίσως θα μπορούσε το σημείο αυτό να γίνει περισσότερο κατανοητό, αν λέγαμε ότι η εμπειρική φύση των περιεχομένων της αντίληψης — με άλλα λόγια, οτιδήποτε συγκροτεί την εξατομικευμένη τους υπόσταση (κατάσταση του σώματος, έξεις και ερεθισμοί, νευρικές δυσλειτουργίες κλπ.) — δεν μπορεί να διατηρηθεί ως τέτοιο στην υπερβατολογική σφαίρα της δυνητικότητας ή στο ασυνείδητο, το οποίο χαρακτηρίζεται από συνυπάρχουσες πολλαπλότητες. Η αναγκαιότητα αυτή επιβάλλει λοιπόν στα αισθητικά αντιλήμματα να μεταβάλουν τη φύση τους αμέσως μόλις ενεργοποιηθούν, να μετατραπούν σε χαλαρές τονικότητες, σε παρωχημένα ή ασώματα συμβάντα, εφόσον προορίζονται να διατηρηθούν ως ανηρημένες αρχές διαφοροποίησης. Προς επίρρωση της άποψης του Ντελέζ θα μπορούσε κανείς να επισημάνει την απουσία από την μπερξονική ανάλυση μιας περιγραφής βασισμένης στην αποβλεπτικότητα της συνείδησης, όπως επίσης και την απουσία κάθε προσπάθειας συνυπολογισμού του συναισθηματικού παράγοντα, ο οποίος ωστόσο φαίνεται να συνοδεύει κατά κανόνα τις μνήμες μας. Και για μία ακόμη φορά συνειδητοποιούμε ότι η ερμηνεία του Ντελέζ κινείται εσκεμμένα προς την αποπροσωποποίηση και την εγκατάλειψη κάθε είδους υπέρβασης σχετικά με το δίπολο υποκείμενο-αντικείμενο — ένα σημείο στο οποίο η μπερξονική φιλοσοφία δεν προχώρησε με αποφασιστικό τρόπο και γι' αυτόν τον λόγο μπορεί να φαίνεται ως παρωχημένη. Για τον Ντελέζ κάθε ατομικότητα και κάθε είδους ενθύμηση θα πρέπει να θεωρηθεί ως έσχατη φάση μιας διαδικασίας ενεργοποίησης ενός ιδεατού δομικού συνόλου, το οποίο πλάθεται «καθ' οδόν», θα μπορούσαμε να πούμε, διαμορφώνοντας ταυτόχρονα το υποκείμενό του.² Παρόλ' αυτά, στη *Διαφορά* ο Ντελέζ περιγράφει πώς

¹ DELEUZE [1966]: 58-59. Εδώ συναντάμε άλλο ένα σημαντικό αλλά αμφιλεγόμενο σημείο της ντελεζιανής ερμηνείας. Πρβλ. επίσης DELEUZE & GUATTARI [1991]: 49-52. Εξαιτίας αυτής της ερμηνευτικής εκδοχής ο Ντελέζ κατηγορήθηκε για Στρουκτουραλισμό στην ερμηνεία του για τον Μπερξόν (δες, για παράδειγμα, τις αντιρρήσεις του VIEILLARD-BARON [2004]*: 16-17).

² Στη *Λογική του νοήματος* ο Ντελέζ αναφέρεται σε ένα «*υπερβατολογικό, αποπροσωποποιημένο και προ-ατομικό πεδίο*», το οποίο θα πρέπει επίσης να ιδωθεί ως «*αδιαφοροποίητο βάθος*» και δεν μπορεί επ' ουδενί να ταυτιστεί με το συνειδητό. Αυτό το πεδίο περιγράφεται ως η πηγή κάθε μοναδικότητας (*singularité*) που μπορεί να προτάσσεται στη δημιουργία των ατομικών οντοτήτων αλλά και

το μνημονικό παρελθόν συσσωρεύεται διαμέσου της παθητικής χρονικής σύνθεσης, η οποία επιτείνει διαρκώς τα επίπεδα συνύπαρξης, διηθώντας τις επιμέρους εμπειρίες (DELEUZE [1968]: 113). Με αυτήν τη λογική καθίσταται δυσχερής η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο κατασκευάζεται η εικόνα του προσωπικού παρελθόντος, ώστε να διευκολύνει την εντατική ανάκληση προσωπικών ενθυμήσεων. Η στρουκτουραλιστική προσέγγιση του Ντελέζ φαίνεται να κινείται ένα βήμα πέρα από τη θεώρηση του συγκεκριμένου ζωντανού πλάσματος, εγείροντας ερωτήματα σχετικά με τις προθέσεις του ίδιου του Μπερξόν. Προφανώς υπάρχει περιθώριο για περισσότερη επεξεργασία σ' αυτό το σημείο.

Όσον αφορά τις υπόλοιπες παραδοξότητες που επισημαίνει ο Ντελέζ, έχουμε αναφερθεί ήδη (β) στη *διαφορά φύσης* που υποτίθεται ότι υπάρχει ως προϋπόθεση ανάμεσα στις σφαίρες του παρόντος και του παρελθόντος. Η διαφοροποίηση αυτή πηγάζει κατά βάση από την οντολογική απόκλιση που εκδιπλώνεται ανάμεσα στη *διάρκεια καθ' αυτή* και στον *χώρο*. Και αυτό θα είναι το κατεξοχήν παράδοξο του Όντος, αυτό το είδος δυϊσμού το οποίο διαπερνά όλη την εξελικτική διαδικασία. Σε επέκταση αυτής της παραδοχής, θα πρέπει να δεχθούμε (γ) ότι το παρόν (αυτό που βρίσκεται σε εξέλιξη) δεν διαδέχεται το παρελθόν (αυτό που έχει ήδη υπάρξει), αλλά συνυπάρχει μαζί του στη μορφή της διάρκειας. Αυτή η τελευταία παραδοχή συνιστά το *παράδοξο του ατέρμονου παρόντος*, ατέρμονου με την έννοια ότι αυτό που άπαξ κατέστη *ενεργεία* πραγματικότητα ποτέ δεν εξαφανίζεται εντελώς αλλά μεταβάλλεται σε δυνητικό παράγοντα του πραγματικού. Κατά συνέπεια, η διάκριση παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος δεν μπορεί να θεωρηθεί συντελεσμένη αλλά μόνο δυνητική — δηλαδή ισχύουσα στο μέτρο που ξεδιπλώνουμε λογικά τους τρόπους του γίνεσθαι και τους διακρίνουμε με κριτήριο τη *διάρκεια* και την εξατομίκευση. Τέλος ο Ντελέζ αναφέρει άλλη μία λογική αντινομία, (δ) η οποία έγκειται στο γεγονός ότι το πράγμα που συνυπάρχει με κάθε παρόν δεν είναι μόνο το πράγμα που παρήλθε πρόσφατα, αλλά είναι ολόκληρο το παρελθόν ως *όλον*. Αυτό σημαίνει ότι το δυνητικό περιλαμβάνει κάθε παρελθόν σε διάφορα επίπεδα συστολής (έντασης) και διαστολής (χαλάρωσης), σύμφωνα με τη μορφή της πολλαπλότητας που αρμόζει στη *διάρκεια*. Και αυτό είναι το παράδοξο που περιγράφεται ως *παράδοξο της ψυχικής επανάληψης*, πιθανότατα διότι κάθε παρελθόν εμφανίζεται ως τάση επιστροφής.

Εκμεταλλευόμενοι το πλεονέκτημα της κριτικής που μας δίνεται εδώ, επισημάναμε ήδη ότι θα έπρεπε να προστεθεί άλλη μία σημαντική παραδοξότητα (ε) στα όσα αναφέρθηκαν προηγουμένως: υποστηρίζεται ότι η συνύπαρξη του παρελθόντος περιλαμβάνει αδρανείς και ωστόσο συνεχείς πολλαπλότητες, από τις οποίες προέρχονται οι εξατομικευμένες παραστάσεις οι οποίες συμβάλλουν στην εμπειρία και στην αντίληψη, με άλλα λόγια, οι επιμέρους μνημονικές εικόνες. Όστε η συνθήκη της διατήρησης ανηρημένων διαφορών σε ποικίλα εντασιακά επίπεδα αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της καθαρής μνήμης, το

των μελών ενός πληθυσμού (DELEUZE [1969]: 124-125). Ήδη βέβαια από την περίοδο της *Διαφοράς* διαμορφώνεται ένα πλαίσιο «φιλοσοφίας της εμμένειας», εντός του οποίου η εξατομικευμένη ύπαρξη καθίσταται πρωταρχικό αντικείμενο στοχασμού (DELEUZE [1968]: 56-57). Οι Ιωάννης Ντουνς (Σκώτος), Μπ. Σπινόζα και Φρ. Νίτσε αναγνωρίζονται ως πρωτοπόροι σ' αυτήν την προσπάθεια. Ο Ντελέζ μάλιστα οικειοποιείται από τον πρώτο, διαμέσου του Ζ. Σιμοντόν (G. Simondon), τον όρο της «*hecceitas*», προκειμένου να περιγράψει «έναν τρόπο εξατομίκευσης ο οποίος δεν θα συγχέεται με αυτόν του "πράγματος" ή του "υποκειμένου"» (DELEUZE [1980]: 318 και σημ. 24· *πρβλ.* και [1977]: 111-112, όπου η έννοια της *hecceitas* ταυτίζεται με εκείνην του *συμβάντος* [événement]).

οποίο θα αποκαλέσουμε: *παράδοξο της δυνητικότητας*. Ο Ντελέζ αναγνωρίζει στον Μπερξόν το επίτευγμα ότι κατάφερε να εισχωρήσει σ' αυτήν την περιοχή της υπερβατολογικής σφαίρας του καθαρού παρελθόντος και αποκάλυψε τα παράδοξα της διαρκούς συγκρότησής της μέσα από μια διαδικασία καταρχήν *παθητική*.¹

Από αυτήν την άποψη η συνθήκη της συνείδησης εμφανίζεται ως θεμελιωδώς σχιζοειδής: παράλληλα με το ενεργό αντικείμενο της αντίληψης, το οποίο παρουσιάζεται δηλώνοντας ένα πλήθος δυνατοτήτων, παράγεται ένα άλλο δυνατό ή δυνητικό είδωλο, το οποίο υποχωρεί διαρκώς στην αδράνεια του μνημονικού παρελθόντος, στο καθαρό παρελθόν, βυθιζόμενο προοδευτικά στο πεδίο της δυνητικής πολλαπλότητας, μεταβάλλοντας ταυτόχρονα την ίδια του τη φύση.² Θα λέγαμε ότι αυτή η προϋπόθεση της διαρκούς σκίασης προικίζει το φευγαλέο παρόν με εντατική διάρκεια και δεν του επιτρέπει να περιπέσει στην αφαιρεση που θα αποτελούσε ένα στιγμιαίο όριο του χρόνου. Αντίθετα, η μνημονική αναζήτηση χαρακτηρίζεται ως «ενεργητική σύνθεση», διότι, στρεφόμενη και μεταπηδώντας προς το παρελθόν, η συνείδηση δεν ανασύρει από εκεί άθικτο το αντικείμενό της αλλά ενεργοποιεί, με πίεση και προσπάθεια, μία ποικιλία πεδίων και χαρακτήρων, οι οποίοι τείνουν να επανενεργοποιήσουν την οντολογική ακολουθία του αντικειμένου ως μιας δέσμης ποιητών (DELEUZE [1968]: 110-113). Η διαδικασία αυτή καταλήγει στην επιβολή της χωρικής δομής της αντίληψης στα δυνητικά χαρακτηριστικά της καθαρής μνήμης και παράγει μία όψη του αντικειμένου ως «τομή» εκτός του όλου. Γι' αυτόν τον λόγο ο Μπερξόν επιμένει ότι και το σώμα συμβάλλει στη διαδικασία της ανάμνησης ή της αναγνώρισης αναπαράγοντας τα κατάλληλα κινητικά ή αντιληπτικά σχήματα.³

Μία βασική και αναπόφευκτη απορία προβάλλει τώρα μέσα από την ανάλυση, κοινή και για τους δύο φιλοσόφους: γιατί χρειαζόμαστε ένα «αμνημόνευτο παρελθόν», ένα είδος παρελθόντος που δεν υπήρξε ποτέ παρόν; Μία δυνατή απάντηση σ' αυτήν την ερώτηση θα είχε ως εξής: Οι ιδεαλιστές φιλόσοφοι αντιμετώπισαν ένα πρωταρχικό παράδοξο στην προσπάθειά τους να αντιμετωπίσουν το ζήτημα της γνώσης: πώς μπορεί ποτέ να υπάρξει μια αληθινή αρχή στη γνώση; Ο Πλάτων έθεσε το ζήτημα στον *Μένωνα* (80d-e) και η απάντησή του ήταν η μέθοδος της *ανάμνησης*, μια συλλογιστική διαδικασία διείσδυσης στην οντολο-

¹ DELEUZE [1968]: 110. Ο φιλόσοφος διακρίνει καταρχάς την *ενεργητική* από την *παθητική* σύνθεση του χρόνου και κατόπιν επισημαίνει ότι η *ενεργητική* σύνθεση της μνήμης (αρμόδια για την αναπαραγωγή και τον αναλογισμό, την ανάμνηση και την αναγνώριση) θεμελιώνεται πάνω στην *παθητική* σύνθεση της *έξης*, εφόσον αυτή συγκροτεί εν γένει κάθε δυνατό παρόν. Οπότε διαπιστώνεται μία ασυμμετρία όψεων: η παθητική σύνθεση της *έξης* συγκροτούσε τον χρόνο ως *σύμπτυξη* (contraction) στιγμών υπό τη συνθήκη του παρόντος, ενώ η ενεργητική σύνθεση της μνήμης τη συγκροτεί ως *εγκιβωτισμό* (emboîtement) των παρόντων σ' αυτά τα ίδια. Αν κανείς ήθελε να χαρακτηρίσει τον Ντελέζ «αριστοτελικό», θα μπορούσε κάλλιστα να βασιστεί σε αυτή την αποστροφή (δες BOUNDAS [1996]: 87, σημ. 23, ο οποίος παραπέμπει στον M. Hardt γι' αυτού του είδους τον χαρακτηρισμό). Και ο Ντελέζ καταλήγει τους συλλογισμούς του στο σημείο αυτό λέγοντας ότι: «*Si Matière et mémoire est un grand livre, c'est peut-être parce que Bergson a pénétré profondément dans le domaine de cette synthèse transcendantale d'un passé pur, et en a dégagé tous les paradoxes constitutifs*» (ό.π., σελ. 110).

² Σύμφωνα με τον DELEUZE [1966]: 90, η *διάρκεια* είναι δυνητική συνύπαρξη οποιουδήποτε στοιχείου με όλα τα επίπεδα, όλες τις τάσεις, όλους τους βαθμούς συστολής και χαλάρωσης. Παρατηρούμε ωστόσο ότι ακόμη και η διατήρηση μιας αίσθησης ή μιας ιδέας, έστω και στη μορφή της δυνατότητας αναπαραγωγής, προϋποθέτει επίσης τη μεταβολή της φύσης της.

³ Ο DELEUZE [1968]: 115 προσθέτει επίσης το ερωτικό στοιχείο, το οποίο προηγείται της πράξης διείσδυσης στο καθαρό παρελθόν και της αφ' εαυτού επανάληψης κάθε μνήμης που πηγάζει απ' αυτό.

γική σφαίρα των απaráλλακτων Ιδεών. Χωρίς απαραίτητα να παραδεχόμαστε ότι αυτός ο τύπος απάντησης «πραγματοποιεί» το παρελθόν, ας αποδεχτούμε ωστόσο ότι με το σύνολο των αξιωμάτων της η θεωρία των Ιδεών σίγουρα συνιστά μία οντολογία της ταυτότητας ή της επανάληψης του ίδιου, σχηματίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο ένα σύστημα το οποίο περιορίζει κάθε απόπειρα δημιουργικότητας αποκλειστικά στην αναπαραγωγή του ιδανικού.¹

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, το κύριο μεταφυσικό ερώτημα, τόσο για τον Μπερξόν όσο και για τον Ντελέζ, τίθεται με τον ακόλουθο τρόπο: πώς μπορεί το δημιουργικό γίνεσθαι του παντός να γίνει κατανοητό με έναν τρόπο ρεαλιστικό; Αποπειρώμενοι να απαντήσουμε στην παραπάνω ερώτηση προϋποθέτοντας μία αρχή δυνητικής διαφοροποίησης, δηλαδή το «αμνημόνευτο παρελθόν», επιτρέπουμε σε ένα περικείμενο από πολλαπλές, ασύνειδες, απρόβλεπτες και αλληλοσυγκρουόμενες τάσεις να διεκδικήσουν την εκβολή τους στο γίνεσθαι, και αυτήν τη διαδικασία την αποκαλούμε «δημιουργική» εξέλιξη. Ο κρίσιμος στόχος βέβαια θα είναι να εξασφαλίσουμε ότι αυτές οι διαδικασίες, οι οποίες παράγουν οτιδήποτε αληθινό, δεν ανέχονται πλέον υπερβατικά ή παραδεδομένα πρότυπα, αντίθετα διευκολύνουν την ανάδυση της πρωταρχικής και απρόσμενης διαφοράς ως στοιχείου εμμένειας. Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, αυτό το οποίο γίνεται ενεργεία είναι πάντοτε υποχρεωμένο να βρίσκεται στο μέσον της πραγματικότητας και παρόλ' αυτά δεν εξαντλεί το πραγματικό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η έννοια του «καθαρού παρελθόντος» εξυπηρετεί με επάρκεια μία μονιστική προσέγγιση της εμμένειας.

Θα ολοκληρώσουμε την επισκόπηση αυτής της ενότητας λέγοντας ότι, κατά τον Ντελέζ, η *δυνητικότητα* αναδύεται στα πλαίσια της μπερξονικής σκέψης σε εξηγητικό σχήμα για τη λειτουργία της μνήμης — και κατ' επέκταση της συνείδησης — καθώς επιτρέπει την περιγραφή της δυναμικής διαδικασίας που αποκλήθηκε «δυνητική διαφοροποίηση», διαδικασία που ελλοχεύει στην ασύνειδη ψυχική σφαίρα.

δ) Η δυνητικότητα στο πεδίο της ζωής

Η αναφορά στη σημασία του δυνητικού δεν μπορεί να ολοκληρωθεί χωρίς κάποιες παρατηρήσεις που θα στοχεύουν κυρίως στο πεδίο της ζωής. Η προσπάθεια του Μπερξόν προς αυτήν την κατεύθυνση κατατίθεται κυρίως στην *Δημιουργική εξέλιξη* (1907), η οποία αποτελεί άλλο ένα σημαντικό βήμα στην εκδίπλωση της σκέψης του. Η *ενόραση* εδώ εντέλλεται να συλλάβει «την ουσία της ζωής καθώς επίσης και εκείνη της ύλης», με μία γνωστική ενέργεια η οποία «θα συμπίπτει με τη γενεσιουργό ενέργεια της πραγματικότητας»

¹ Στα πλαίσια μιας ενδιαφέρουσας αποτίμησης της καντιανής φιλοσοφίας, ο Μπερξόν συμπεραίνει ότι η καντιανή κριτική κυριολεκτικά υποστηρίζει τη νομιμότητα του Πλατωνισμού στο μέτρο που οι Ιδέες δεν θεωρούνται Ιδέες πραγμάτων αλλά σχέσεις (BERGSON [1934]: 223). Το πρόβλημα βέβαια δεν εξαλείφεται πλήρως, εφόσον ο Καντ επιμένει ότι δεν μπορούμε παρά να είμαστε πλατωνικοί στη σκέψη, σκεφτόμαστε δηλαδή σύμφωνα με προειλημμένες ιδέες (πρβλ. BOUNDAS [1996]: 89 και σημ. 30, σελ. 105). Ας παρατηρήσουμε επίσης ότι, όπως επισήμανε ο Α. BADIOU [1997], η πλωτίνεια αναγκαιότητα οντολογικής υποβάθμισης μέσα από τη διαδικασία της *μέθεξης* μπορεί να ενισχύσει το πλατωνικό επιχείρημα.

(BERGSON [2011]: 365). Θα πρέπει επίσης να προσθέσουμε ότι ένας επιπλέον στόχος του έργου είναι να δείξει ότι το Όλον είναι της ίδιας φύσης με το Εγώ και επομένως μπορεί να γίνει κατανοητό μέσα από την εμπριθή μελέτη του εσώτερου εαυτού (BERGSON [1907]: 10-11 και [2011]: 366). Έχοντας υπόψη αυτούς τους γενικότερους στόχους, μπορούμε να παρακολουθήσουμε στο κεφάλαιο III της *EC* την προσπάθεια να περιγραφεί «η γέννηση της νόησης και ταυτόχρονα η γέννηση των σωμάτων» (σελ. 187), με τρόπο ώστε να επαναπροσδιορίσουμε τη σχέση ανάμεσα στο νοητικό και το υλικό υπό το φως της *διάρκειας*.

Μια τέτοια προσπάθεια θα πρέπει εμφανώς να χαρακτηριστεί και πάλι ως αντι-Καντιανή, στο μέτρο που προσπαθεί να αντικαταστήσει την υπερβατολογία της εμπειρίας με τη γενετική του πραγματικού. Σύμφωνα με τον Καντ, η λογική συνείδηση (ή νόηση) αναπτύσσεται καθώς βλέπει πράγματα μέσα στα σχήματα που παράγει η ίδια, ώστε η απόσταση ανάμεσα στη συνείδηση και στα ίδια τα πράγματα παραμένει αγεφύρωτη. Αυτό που συμβαίνει στην πραγματικότητα, ισχυρίζεται ο Μπερξόν, είναι η ανάπτυξη της δραστηριότητας του νου προς την κατεύθυνση του χώρου (οι *a priori* κατηγορίες της εμπειρίας), μέσα από την οποία διακρίνονται μορφές, ιδιότητες και σχέσεις των πραγμάτων. Το αποτέλεσμα είναι τα αντιλήμματα που καταλήγουν στον εγκέφαλο να αποτελούν συνθέσεις ήδη συγκροτημένες μέσα από τους σχηματισμούς της χωρικότητας, με άλλα λόγια, ήδη εμποτισμένες με γεωμετρία. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, η νόηση ανακαλύπτει ξανά στην εξορθολογισμένη ύλη τις μαθηματικές ιδιότητες που αρχικά παρήγαγε η αντίληψη (BERGSON [1907]: 205-206). Το ερώτημα είναι αν θα προσπαθήσουμε να διαφύγουμε από αυτή την «κλειστή» και αδρανή σύλληψη του Είναι, προκειμένου να συλλάβουμε τη γέννηση τόσο της νόησης όσο και της ύλης από την προοπτική ενός υπέρτατα νεωτερικού παρόντος. Αυτό είναι εφικτό στο μέτρο βέβαια που ισχύει η σχέση *αμοιβαιότητας* ανάμεσα στην ύλη και τη νόηση (DELEUZE [1960]: 167).

Παρ' όλα τα πλεονεκτήματά της, η ανάλυση του Μπερξόν στην *EC* παρουσιάζει το μειονέκτημα της παραγωγής ασύμβατων αντινομιών, οι οποίες μπορεί να οδηγήσουν σε σοβαρά αδιέξοδα, οντολογικής και μεθοδολογικής υφής. Τα εννοιολογικά ζεύγη του *χώρου* και του *χρόνου*, της *ύλης* και της *διάρκειας*, της *ταυτότητας* και της *διαφοράς*, της *επιστήμης* και της *μεταφυσικής*, τα οποία παράγονται κατ' αμοιβαιότητα μέσα από τα διάφορα επίπεδα σκέψης, κατανέμονται με τρόπο ο οποίος αντιφάσκει στη δυνατότητα επικοινωνίας τους εντός του όλου της πραγματικότητας. Για παράδειγμα, αν αναφερθούμε στη γνωσιολογική σύγκρουση ανάμεσα στην επιστήμη και τη φιλοσοφία, καλούμαστε να θεωρήσουμε ότι η πρώτη εκτελεί το γνωστικό έργο της ως νόηση επί της ύλης, ενώ η δεύτερη θα πρέπει να βασίζεται στην ενόραση της διάρκειας. Και ορίστε που συγκροτείται μια συνθήκη διϋισμού, στην οποία παγιδευόμαστε, όσο και αν αυτό δεν ήταν πάντοτε η πρόθεση του Μπερξόν. Για τον Μπερξόν, επομένως, η διάσταση ανάμεσα στη διάρκεια (ή το πνεύμα) και στην ύλη δεν παύει να συνιστά μία διαφορά φύσης και να σχηματίζει δύο αντίθετους πόλους στην προσπάθεια προσέγγισης του απόλυτου.

Ο Ντελέζ, για παράδειγμα, αντιλήφθηκε αυτή την αγκύλωση και προσπάθησε να την ξεπεράσει μέσα από την εφαρμογή της διάκρισης *δυνητικού-ενεργού* ως περάσματος από τη δυνητική διαφοροποίηση στην εξατομίκευση που προκύπτει από την ενεργοποίηση της *διαφοράς*. Για να γίνουμε περισσότερο σαφείς, θεώρησε ότι κάθε μορφή διϋισμού αναφέρε-

ται αποκλειστικά στη σφαίρα των ενεργών καταστάσεων και είναι αποτέλεσμα της μετάπτωσης από την πρωταρχική, δυνητική ολότητα. Αν υιοθετήσουμε αυτήν την κατεύθυνση, όλα τα βασικά ζεύγη αντιθέτων τα οποία προκύπτουν στην ανάλυση της *EC*, θα πρέπει να θεωρηθούν ως διαβαθμισμένες καταστάσεις *διαφοροποιημένης διάρκειας*. Μόνο που στη σφαίρα των ενεργών καταστάσεων η διαφοροποίηση δεν περιλαμβάνει διαφορές φύσης — για παράδειγμα, στην αντινομική διάσταση της ύλης και της διάρκειας — αλλά θα περιλαμβάνει τις διαφορές του *βαθμού διαφοροποίησης*.¹

Εντέλει, για τον Μπερξόν, η ανόργανη *ύλη* συνιστά μία κατάσταση κατάπτωσης της ζωτικής ορμής του σύμπαντος, στο μέτρο που ανθίσταται στη διαφοροποίηση και τείνει προς την αδιατάρακτη ομοιογένεια — διαπίστωση που έρχεται να συμφωνήσει με τον δεύτερο νόμο της θερμοδυναμικής, «τον πιο μεταφυσικό φυσικό νόμο» (BERGSON [1907]: 242). Από την άλλη πλευρά, η ζωή συνιστά ένα υπερμέγεθες δυνητικότητα, ένα παλίμψηστο τάσεων, εντός του οποίου οι ατομικότητες είναι μόνο φαινομενικές και οι διασυνδέσεις δυνητικές (ό.π., 259-261). Όστε το θέατρο του φυσικού κόσμου παρουσιάζει την αέναη πάλη της ζωής ενάντια στη νομοτέλεια και την ομοιογένεια της υλικής αδράνειας, οπότε ένας ιδιάζων πρόμαχος της ζωής αναδεικνύεται ο άνθρωπος, ο οποίος κατάφερε να εξωθήσει τα φυσικά ένστικτά του στο πεδίο της δυνητικότητας (BERGSON [1932]: 106-107).

G1.6 Συμπεράσματα και προοπτικές για τη σκέψη της δυνατότητας και της συνέχειας

Ελπίζουμε να έχουμε περιγράψει τις μείζονες συνέπειες από την ώσμωση της μπερξονικής και της ντελεζιανής σκέψης στο πεδίο της μνήμης και της χρονικής συνείδησης γενικότερα. Προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι για τον Μπερξόν η νεοτερικότητα θα πρέπει να είναι το κύριο χαρακτηριστικό της δημιουργικής εξέλιξης και ότι αυτό το χαρακτηριστικό

¹ Ακολουθώντας αυτό το νήμα διανοίγεται μια εναλλακτική προσέγγιση στον μπερξονισμό, κατά την οποία το *δυνητικό* θα θεωρηθεί αφενός ως διαβαθμισμένο αφ' εαυτού και αφετέρου ως πηγή διαφοροποίησης. Σ' αυτήν τη θεώρηση θα αντιστοιχίσει η διάκριση της *δυνητικής* και της *ενεργούς διαφοροποίησης* (differentiation): η πρώτη περιγράφει τη δυνητική σφαίρα των συνυπαρχουσών πολλαπλοτήτων και η δεύτερη τη διαφοροποίηση που εκδηλώνεται κατά τη διάρκεια της εξατομίκευσης του δυνητικού, παράγοντας την φαινομενική ποικιλία στον κόσμο (DELEUZE [1968]: 115). Όπως ο ίδιος ο Ντελέζ επισημαίνει: «η πραγματοποίηση του δυνητικού συντελείται πάντοτε με διαφορά, με απόκλιση και διαφοροποίηση... πρόκειται για μια πραγματική δημιουργία» (ό.π., 273· σε δική μας μετάφραση). Οπότε με βάση τη διάκριση αυτή προκύπτει μία σειρά επαναξιολογήσεων: κατά τη δυνητική διαβάθμιση η ίδια η *διάρκεια* θα θεωρηθεί ως η ουσία της διαφορετικότητας, η οποία δεν ανάγεται στη συνείδηση και στην ιδιάζουσα σ' αυτήν χρονικότητα, ενώ η *ύλη* θα θεωρηθεί ως η χαμηλότερη δυνητική βαθμίδα της *διάρκειας*, το κατεξοχήν πεδίο της επανάληψης. Κατ' αντιστοιχία, η διαφορά ανάμεσα στη *διάρκεια* και τον *χώρο* μετατρέπεται σε διαφορά δυνητικότητας και ατομικότητας προς την κατεύθυνση της ύλης. Όστε ο χώρος δεν θα αποτελεί πλέον γνωστικό εμπόδιο φαινομενικής υψής αλλά εμμενή εκδοχή του Είναι. Δες επ' αυτών DELEUZE [1966]: 27 καθώς και την ανάλυση της A. SAUVAGNARGUES [2004]: 157.

καθίσταται πλήρως λειτουργικό μόνον υπό την προϋπόθεση του *δυνητικού*, το οποίο εγγυάται αφενός τον «ανοιχτό» χαρακτήρα της εξελικτικής διαδικασίας και αφετέρου τη συνέχιση της διάρκειας. Πιστεύουμε να έχει καταστεί προφανές ότι μια τέτοιου είδους σύλληψη τοποθετεί την ύπαρξη στο μέσον του κόσμου και του γίνεσθαι, χωρίς να εξαντλεί ποτέ τα αποθέματα της περαιτέρω μεταβολής. Αν αυτό ισχύει, δεν θα ήταν σφάλμα να ειπωθεί ότι η μπερξονική ανάλυση, παρά τις διαφορές της, συμφωνεί σε κάποια καίρια σημεία με την αριστοτελική σκέψη και τις δικές της αναλύσεις που βασίζονται στη δυνατότητα.

Ο Μπερξόν βέβαια προσεγγίζει με συστηματική αντίληψη τον Αριστοτέλη, χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τυχόν θεωρητικές διαφοροποιήσεις, όπως αυτές που παρατήρησε ο W. JAEGER [1923], εισηγούμενος τη γενετική προσέγγιση στη μελέτη της αριστοτελικής σκέψης. Αυτή η οπτική επιτρέπει στον Μπερξόν να συμφύρει τη (θεολογική) μεταφυσική με την ψυχολογία, επιλογή που οφείλουμε να επισημάνουμε. Έτσι στα *Μαθήματά του για τις θεωρίες της μνήμης* [1904] παρουσιάζει έναν Αριστοτέλη ενταγμένο πλήρως στην πλατωνική παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος είναι έλλογος εκ των προτέρων και μάλιστα η ιδεατή όψη του θα πρέπει να νοηθεί ως μία ιεραρχικά διατεταγμένη πυραμίδα, στην κορυφή της οποίας βρίσκεται η απώτατη Ιδέα και στη βάση της η ύλη. Αν ξεκινήσουμε από τη βάση, διατρέχουμε μια σειρά διαδοχικών συγκεντρώσεων της σκέψης έως την ύψιστη Ιδέα, την αριστοτελική «*νόησιν νοήσεως*», δηλαδή τον Θεό.¹ Επομένως, συμπεραίνει ο Μπερξόν, ο κόσμος της σκέψης προϋπάρχει ως όλον σε δυνητική κατάσταση και η γνώση τον ανιχνεύει με ένα ενέργημα υπέρτερο της συνείδησης, υπέρτερο ακόμη και του φυσικού χρόνου.

Με αφετηρία αυτήν την περιγραφή θα πρέπει να διακρίνουμε τον *νου* (τη σφαίρα των καθαρών μορφών) από την *ψυχή* (το πεδίο της ανθρώπινης κατανόησης). Παράλληλα θα πρέπει να εννοήσουμε έναν απεριόριστα δυνητικό χρόνο για τον *νου* (την αιωνιότητα) και έναν πεπερασμένα δυνητικό χρόνο για την ψυχή (τη χρονικότητα) — σημειωτέον ότι ο άνθρωπος χρόνος θα περιορίζεται πάντοτε από τη συνθήκη του *τώρα*. Ο Μπερξόν μάλιστα θεωρεί ότι η περιγραφή της αριστοτελικής θεότητας ως «σκέψης που σκέφτεται τη σκέψη» ουσιαστικά μεταφράζει τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, η οποία διατρέχει τη δομή του κόσμου και εξατομικεύεται ως *διάνοια* (διανοητική ψυχή) και *σώμα*.²

Όστε η σχέση αυτή ανάμεσα στη σκέψη και στις ιδέες θα μπορούσαμε να πούμε ότι διέπεται από ένα «*ιδιότυπο είδος αιτιότητας, το οποίο θα είναι εμμενές στη φιλοσοφία των Ιδεών*», όπως παρατηρεί ο Γάλλος φιλόσοφος.³ Όταν λοιπόν ακολουθούμε τη σκέψη, ή

¹ BERGSON [1904]: 46-47. Ο Μπερξόν βασίζεται κατά κύριο λόγο στο *ΜΦ*, Λ' (ιδίως κεφ. 7.), το οποίο μάλιστα έχει μεταφράσει στα γαλλικά ο ίδιος. Δες το κείμενο που δημοσιεύθηκε στην *Philosophie*, LIV (1997): 9-12 από τους Ναρσύ (M. Narcy) και Σουλέζ (Ph. Soulez) καθώς και τις πληροφορίες του A. FRANÇOIS [2004]: 17 και 32-33, ο οποίος επισημαίνει μια θεωρητική μετατόπιση από τα *Μαθήματα* του 1904 έως την *ΕC* (1907), όσον αφορά τις επιστημολογικές αντιλήψεις της αρχαίας και της σύγχρονης εποχής (στα *Μαθήματα* παραλληλίζονται, ενώ στην *ΕC* διαφοροποιούνται).

² Στο πρόβλημα πώς νοείται η ύπαρξη εκτός της Ιδέας, ο Αριστοτέλης δίνει την εξήγηση με την αναγόρευση της ύλης σε «αρνητική» φυσική αρχή, μια αρχή καθαρής απροσδιοριστίας. Ωστε θα πρέπει να υποθέσουμε μια προοδευτική μετάπτωση, διάχυση ή υποβάθμιση της καθαρής Ιδέας καθώς αναλύεται στη χωροχρονική ύπαρξη, συνυπάρχοντας με την ύλη. Η καθαρή νόηση μεταπίπτει και εκείνη σε «*νοῦν ποιητικόν*» (σύμφωνα με την ορολογία του *ΠΨ*, Γ' 4. 429b 25-29 και 5. 430a 14-19).

³ BERGSON [1904]: 57, σημ. 2· *πρβλ. ΕC*, 322.

όταν μαθαίνουμε τα πράγματα, παρακολουθούμε αυτήν την αιτιότητα ενεργοποιώντας αυτό που υπήρχε μέσα μας ήδη ως δυνατότητα. Η διάνοια επομένως δεν είναι άλλο από την αιτία που διεκπεραιώνει τη διαδικασία περάσματος του νοητού από τη *δυνάμει* στην *ενεργεία* κατάσταση (BERGSON [1904]: 62). Το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να προσέξουμε εδώ είναι ότι και η ίδια η διάνοια υπόκειται στην υπόρρητη ή δυνητική αιτιότητα των Ιδεών, οπότε, κάθε φορά που ενεργοποιείται, συντελείται μία διαδικασία γένεσης, δηλαδή εξατομίκευσης: ο νόμος που υπαγορεύει την πορεία της γένεσης είναι αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλούσε «μορφή» (*εἶδος*), επισημαίνει ο Μπερξόν.¹ Το δεύτερο σημείο το οποίο θα συστήναμε να προσεχθεί είναι ότι η μορφή διατηρεί εγγενή την πρωταρχική αιτιότητα που τη συνδέει με το όλον των Ιδεών — με αφορμή αυτή την ιδέα ο Μπερξόν (BERGSON [1904]: 70) αντιπαραβάλλει τη μηχανιστική σκέψη (η οποία θεωρεί επιμέρους στοιχεία σχετιζόμενα μεταξύ τους) με την πνευματοκρατία (η οποία αναφέρεται συστηματικά στο όλον).

Μέσα από τις παραπάνω ανάλυσεις προβάλλει η κρισιμότητα του κομβικού ρόλου που καλείται να διαδραματίσει η έννοια της *συνέχειας*, τόσο για την αριστοτελική όσο και για την μπερξονική σκέψη. Ούτε λίγο ούτε πολύ και για τους δύο φιλοσόφους απαιτείται ένας ομφάλιος λώρος ο οποίος θα συνδέει την εξατομικευμένη εικόνα ή ιδέα με το δυνητικό όλον από το οποίο προέρχεται. Η μεταφορική έκφραση «ομφάλιος λώρος» δηλώνει αφενός τη διατήρηση της ιδεώδους αιτιότητας κατά το πέρασμα από τη δυνατότητα στην ενέργεια, για την οποία ήδη μιλήσαμε, αλλά και την ένταξη της ατομικής οντότητας σε μία πραγματικότητα που την υπερβαίνει σε νόημα και δύναμη. Από εδώ και ύστερα αρχίζουν οι διαφορές: όπως παρατηρεί και ο Ντελέζ, το πέρασμα από τη δυνητική στην ενεργεία κατάσταση για τον Μπερξόν σημαίνει αλλαγή φύσης, βαλβίδα διεξόδου των τάσεων διαφοροποίησης, οι οποίες καταλήγουν στην εμφάνιση του νεωτερικού. Για τον Αριστοτέλη, από την άλλη πλευρά, θα σημαίνει ενεργοποίηση της προϋπάρχουσας ιδέας, με κάποιον τρόπο, σε συνδυασμό με την ύλη. Για τον Μπερξόν η εξατομίκευση σημαίνει συστολή της διάρκειας στο πεδίο της ύλης, ενώ για τον Αριστοτέλη η εξατομίκευση σημαίνει ενεργοποίηση κάποιων αναλογιών που επιβάλλονται στις άλογες δυνάμεις της καθαρής ύλης. Και οι δύο φιλόσοφοι πάντως συμπίπτουν στη θεώρηση της ύλης ως ανασταλτικού παράγοντα για την πραγματοποίηση του λόγου.²

Σύμφωνα με την ερμηνεία του Μπερξόν για το αριστοτελικό κοσμοείδωλο, η συνάντηση της ιδέας με την ύλη δημιουργεί τον κόσμο των συμβεβηκότων, έναν κόσμο όπου διαχέονται και συγχέονται οι μορφές, τον κόσμο στον οποίο κινούμαστε και ζούμε. Μέσα από τα συμβεβηκότα μάς εμφανίζονται τα πράγματα διατεταγμένα κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο, διευθετημένα ως προς τον χώρο και τον χρόνο. Η αντίληψη κατ' επέκταση θα είναι η ειδική ικανότητα που μας επιτρέπει να γνωρίζουμε τον κόσμο των συμβεβηκότων, αν και *idealiter* θα έπρεπε η αντίληψη να μας παρέχει πρόσβαση στις νοητές μορφές. Πώς συντελείται όμως η αντιληπτική διαδικασία;

¹ BERGSON [1904]: «*cette loi de génération c'est ce qu'Aristote appelait la forme: psychologique, saisissable à l'esprit dans l'objet*» (σελ. 67). Ο Μπερξόν παραπέμπει σ' αυτό το σημείο στη μέθοδο εργασίας του Λεονάρντο και στην αντίληψη του Ραβαισόν για τη μορφή, την οποία επισημάναμε και αλλού.

² Στην *EC* (κεφ. III) η ύλη θεωρείται ως διακοπή, ως αντιστροφή της ζωτικής ορμής. Για περισσότερες λεπτομέρειες, δες F. ARNAUD [2004]: 31.

Ο Μπερξόν διαβλέπει έναν παραλληλισμό ανάμεσα στο πράγμα και την ψυχή ως δύο εστίες ύπαρξης. Μέσα από μία καντιανού τύπου ερμηνευτική οπτική θεωρεί ως εστία της ψυχής την *κοινή αίσθηση* και αντίστοιχα θεωρεί ότι και για το πράγμα υπάρχουν προνομικά σημεία συγκρότησης — στα οποία κατά βάση αναφέρεται η αρχαία επιστημολογία. Το πράγμα και η ψυχή συνεργάζονται έτσι ώστε το αισθητήριο όργανο να συλλάβει μία συγκεκριμένη μορφή — γεγονός που σημαίνει ότι το αισθητήριο διαθέτει ήδη ό,τι του χρειάζεται για τη σύλληψη αισθητών μορφών. Το αισθητό ενεργοποιεί μια δύναμη υπάρχουσα ιδιότητα ή, με άλλα λόγια, επενεργεί απομακρύνοντας άλλες αισθητικές δυνατότητες, για να ενεργοποιήσει αυτήν που του μοιάζει. Στο σημείο αυτό βρίσκεται η πιο ενδιαφέρουσα σύμπτωση στη σκέψη των δύο φιλοσόφων, καθώς και οι δύο θεωρούν την αντίληψη υπό το πρίσμα μιας πλειάδας δυνατοτήτων οι οποίες διαχωρίζονται και απομονώνονται, προκειμένου να αναδειχθεί μια υπερισχύουσα δυνατότητα, η οποία ενισχύεται, μια εικόνα δηλαδή που ξεχωρίζει και επενεργεί.¹ Σαν κάποιες φωνές να ξεχωρίζουν μέσα στο πλήθος, προσφέροντας κινήσεις που συνδυαζόμενες με άλλες, ενδόμυχες και αυθόρμητες, συγκροτούν μια νέα κατεύθυνση δράσης.

Γενικότερα, τέλος, ο Μπερξόν θεωρεί ότι η ψυχή είναι επιφορτισμένη με το έργο της διατήρησης στον χρόνο, ενώ τα σώματα με το έργο της διατήρησης στον χώρο. Κατεξοχήν έργο της ψυχής θεωρείται η *μνήμη*, από την οποία πηγάζει και η *φαντασία* (BERGSON [1904]: 72-74) — από την πλευρά μας θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι το αντίστροφο φαίνεται να υποστηρίζει ο Αριστοτέλης. Η αντίληψη δε, διατηρείται κατά τον τρόπο που παράγεται, ως μία επιμέρους ψυχική μεταβολή — άρα, προσθέτουμε εμείς, αυτό που θέλει να επισημάνει ο Μπερξόν είναι ότι δεν αλλάζει η φύση της όταν ανασύρεται ως μνήμη. Και ο φιλόσοφος καταλήγει ισχυριζόμενος ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει στη διατήρηση των αντιλήψεων καθ'αυτών, οι οποίες εμφανίζονται σαν ατομικές εικόνες πραγμάτων (BERGSON [1904]: 76).

*
* *
*

Θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την προσπάθεια του Μπερξόν να παραμερίσει τις θεωρητικές παρεμβολές που επήλθαν με τους αιώνες στις βασικές έννοιες που θα μας απασχολήσουν από εδώ και στο εξής, δηλαδή την ψυχή και το σώμα — θεωρεί την ελληνική «ψυχή» λιγότερο πνευματική και το σώμα λιγότερο υλικό απ' ό,τι θα τα σκεφτόμασταν σήμερα (BERGSON [1904]: 62). Ωστόσο η ερμηνεία του πλησιάζει πάρα πολύ στην κυρίαρχη, εμπειρικού τύπου προσέγγιση της αριστοτελικής ψυχολογίας, η οποία κυριάρχησε στους σχολιαστές του 19ου και του 20ού αιώνα.

Από την πλευρά μας προσπαθήσαμε να συγκροτήσουμε το θέμα της χρονικής δυνατότητας σύμφωνα με την αριστοτελική σκέψη, εστιάζοντας ιδιαίτερα στην ορολογία της *ἔξεως* και τα διάφορα πεδία εννοιολογικής εφαρμογής της. Έχοντας υπόψη και τα νεότερα

¹ Δες *MM*: 33 (η εικόνα υπάρχει αλλά παραμένει αδρανής στο ασυνείδητο όλο), 31-35 (η αντίληψη περιγράφεται ως διαδικασία απομόνωσης και επιλογής) καθώς και 247 (η ύλη παρουσιάζεται σαν συνείδηση εξισορροπημένη, άρα ουδετεροποιημένη, στην οποία οι εικόνες αλληλοεξουδετερώνονται).

δεδομένα για το ζήτημα, ειδικά την ιστορική εξέλιξη που οδήγησε από το *habitus* των σχολαστικών στην *habitude* της νεότερης φιλοσοφίας, θα παρατηρούσαμε ότι το ζήτημα του χρόνου και της μνήμης για τον Αριστοτέλη δεν τίθεται ούτε υπό όρους αισθησιαρχίας, όπως προκρίνουν οι Εμπειριστές του 18ου αιώνα, αλλά ούτε και υπό όρους μηχανικής συνήθειας (*ἔθος* ή *habitude*), όπως κατέληξε να αντιμετωπίζεται τον 19ο αιώνα, στα πλαίσια του επιστημονικού θετικισμού και των φυσιολογικών θεωριών του εγκεφαλικού εντοπισμού.

Πιστεύουμε να δείξαμε ότι η αριστοτελική *ἔξις* θα πρέπει να θεωρηθεί ως η ειδική ιδιότητα που αναδύεται μέσα από μια ενυπάρχουσα, σταθερή δομή. Ως ο τρόπος που η δομή αυτή αντιδρά στον συσχετισμό της με τις μεταβαλλόμενες εσωτερικές ή εξωτερικές καταστάσεις. Ως έννοια λοιπόν διακρίνεται από την απλή, μηχανική συνήθεια: μπορεί να έχω τη συνήθεια να αντιδρώ με έναν τρόπο σε δεδομένες συνθήκες, η βαθύτερη ἔξις μου όμως να είναι διαφορετική. Το γνωρίζουν όλοι όσοι καταφεύγουν κατά πάγια συνήθεια στην υποκρισία ή όσοι αισθάνονται καταπίεση και λύπη οδεύοντας καθημερινά προς τη δουλειά τους. Το γνώριζε πάντως ο Αριστοτέλης, όταν έλεγε ότι η αρετή δεν μπορεί να είναι συνήθεια αλλά πρέπει να είναι *ἔξις*, δηλαδή ειδική μορφική ιδιότητα.

Εφόσον λοιπόν στην αριστοτελική οντολογία της φύσης το πρωτεύον φαινόμενο είναι η εκδήλωση της κίνησης, την οποία ο χρόνος παρακολουθεί, δικαιούμαστε να ισχυριστούμε ότι ο χρόνος θα πρέπει να θεωρείται ως ένα είδος *έξης της κίνησης*. Αυτό θα σημαίνει ότι ο χρόνος προβάλλει ως μια διάσταση δυνητική, μία ηρητημένη ιδιότητα της κίνησης, η οποία θα ενεργοποιείται με τρόπο παραπλήσιο με αυτόν που ενεργοποιείται και η κίνηση: κυρίως ως δυνατότητα. Ο Αριστοτέλης παρατηρεί αυτό το παράδοξο της κίνησης, το οποίο είναι και παράδοξο του χρόνου: υπάρχουν μόνον ως δυνάμει ολότητες. Με άλλα λόγια, τόσο η ύπαρξη της κίνησης όσο και η ύπαρξη του χρόνου βασίζονται σε μια στιγμιαία εκδήλωση ενέργειας, η οποία, κατά τον Αριστοτέλη, επεκτείνεται στο μέτρο που η προύπαρξη ενός εκτατού μεγέθους επιτρέπει την αναγωγή σε κάποιο κινητικό ή χρονικό όλον.

Θα προσθέταμε ότι το σημείο εκείνο το οποίο η μπερξονική ανάλυση μας επιτρέπει να διακρίνουμε είναι ότι τόσο η κίνηση όσο και ο χρόνος, από τη στιγμή που οι όροι ύπαρξής τους καθίστανται τόσο περιοριστικοί, αποκτούν μια ιδιαίτερη συνθετότητα, η οποία δεν συμβαδίζει πλήρως με τους τρόπους της έκτασης, διότι αποκλείει τη συνύπαρξη μερών στην ενεργεία κατάσταση. Η συνέχεια του χρόνου, την οποία επικαλείται επίμονα ο Σταγειρίτης, δεν μπορεί παρά να είναι μια διάσταση δυνητική, η οποία συλλαμβάνεται νοητικά μόνον εν μέρει και στο μέτρο που η διάνοια μπορεί να οριοθετήσει, δηλαδή να συγκροτήσει μία εικόνα (παράσταση) με αφετηρία το παρόν. Η ιδιότητα της *συνέχειας* λοιπόν στην κίνηση και στον χρόνο λειτουργεί εξυπηρετώντας δύο σκοπιμότητες: προσφέρει αφενός την ενοποιητική παρουσία του *όλου* και αφετέρου τη δυνατότητα ανάδυσης του ατομικού, μέσα από τον πολλαπλό επιμερισμό, χωρίς όμως να καταλύεται ο λόγος, όπως βλέπουμε να συμβαίνει στα ελεατικά παράδοξα.

Οπωσδήποτε στον Αριστοτέλη δεν βρίσκουμε την έννοια της *ποιοτικής* συνέχειας, τέτοια που τη συναντάμε στον Μπερξόν. Θα υποστηρίξουμε όμως ότι από τη στιγμή που ο Σταγειρίτης απαιτεί τη συνθήκη της *συνέχειας* τόσο για τον χρόνο όσο και για τη μνήμη, έχει διανύσει τεράστια απόσταση στο πεδίο της χρονικής συνείδησης, ώστε να μπορούμε

να ισχυριστούμε ότι έχει θέσει τα θεμέλια της φιλοσοφίας του δυνητικού. Και μάλιστα, θα είχε να παρατηρήσει κάτι στον Μπερξόν: το γεγονός ότι δεν υπάρχει επί γης πλήρως ενεργοποιημένος χώρος ή, έστω, πλήρως ενεργοποιημένες υπάρξεις. Ακριβέστερα, κάθε επιμέρους μεταβολή ενεργοποιεί ορισμένους οντολογικούς χαρακτήρες των εμπλεκομένων όντων, τα οποία συμπεριφέρονται ως *κινητά* και όχι απαραίτητα ως τέτοια που είναι καθαυτά. Αν σ' αυτό συνυπολογίσουμε την ιδιαίτερη τοπολογία — και όχι τη χωρολογία — που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης και από την οποία αφορμάται ο ίδιος ο Μπερξόν, αντιλαμβανόμαστε σε σημαντικό βαθμό γιατί η κριτική του Γάλλου φιλοσόφου στρέφεται συστηματικά προς τους Ελεάτες, ενώ στον Αριστοτέλη έχει κυρίως να προσάψει μια περιορισμένη σύλληψη της δυνατότητας, η οποία συγκροτεί ένα σύμπαν «κλειστό», με την έννοια ότι απουσιάζει από αυτό η δημιουργικότητα. Και βέβαια παραμένει η ειδικότερη κατηγορία της ποσοτικοποίησης ή χωροποίησης του χρόνου, με άλλα λόγια της νόθευσής του.

Εξάλλου, άλλο ένα βασικό ζήτημα που τίθεται είναι πώς, με αφετηρία ένα αδιαφοροποίητο και συνεχές *όλον*, προκύπτει η ποικιλία των πραγμάτων που έχουμε κατά νου. Άλλη μία ουσιώδης διαφορά έγκειται λοιπόν στη σύλληψη και τη χρήση της ψυχικής δυνατότητας του *ορίου*. Ο Αριστοτέλης από την πλευρά του χειρίζεται κυρίως όρια γεωμετρικού τύπου, δηλώνοντας σαφείς διατάξεις ακόμη και στη συνείδηση, ενώ ο Μπερξόν αποφεύγει αυτού του τύπου τη χωρική οριοθέτηση και προσπαθεί να εργαστεί αναφερόμενος εξολοκλήρου σε ποιοτικά χαρακτηριστικά, όπως η *ένταση* και η *τάση*, με βάση τα οποία θα πρέπει να συλληφθεί η διαφοροποίηση. Υποκύπτουμε δε στον πειρασμό να συμπληρώσουμε ότι και οι δύο φιλόσοφοι θέτουν τις πραγματικές υπάρξεις υπό την αίρεση της μεταβολής. Όστε η αποδοχή της μεταβαλλόμενης πραγματικότητας και ακολούθως ο οντολογικός συσχετισμός του χρόνου με την κίνηση, θα λέγαμε ότι αποτελούν τα σημαντικότερα σημεία σύγκλισης. Βέβαια ο Μπερξόν απορρίπτει την αναγωγή του Αριστοτέλη στον συμπαντικό χρόνο, με δικαιολογία την απαράδεκτη μαθηματικοποίηση της *διάρκειας*. Ωστόσο η κριτική που ασκεί αργότερα ο Μπερξόν στη σχετικότητα (*DSI*) τον οδηγεί εντέλει να παραδεχθεί ότι μπορεί να υπάρχουν πολλοί εξωτερικοί (= φυσικοί) χρόνοι, ο οποίοι όμως θα πρέπει να θεμελιώνονται κάθε φορά σε μία ενιαία — και επομένως δυνητική — διάρκεια, η οποία θα πρέπει να προκύπτει από ένα είδος κοσμικής συνείδησης. Και με αυτήν την παραδοχή θα λέγαμε ότι ο Μπερξόν γίνεται πιο αριστοτελικός από ποτέ.

Από τα παραπάνω σχόλια αντιλαμβάνεται κανείς ότι τα συμπεράσματα στα οποία καταλήξαμε θα έχουν ευρύτερες επιπτώσεις στον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να εξηγηθεί η λειτουργία τόσο της *αίσθησης* όσο και της *μνήμης* στην αριστοτελική σκέψη. Το επόμενο βήμα προς αυτήν την κατεύθυνση θα ήταν η διερεύνηση της αισθητικότητας ειδικά ως προς την πρόσληψη του χρόνου. Δημιουργείται λοιπόν περαιτέρω η υποχρέωση να εξετάσουμε κάτω από ποιους όρους η *κίνηση* και ο *χρόνος* αποτελούν *αισθητά είδη*, ζήτημα το οποίο θα αντιμετωπίσουμε στη συνέχεια της παρούσας μελέτης. Οπωσδήποτε, θα έσπευδε να προκαταβάλει κανείς, ο κατάλληλος τόπος για την ενεργοποίηση τέτοιων ειδών δεν θα ήταν άλλος από μία *αισθητική ψυχή*.

Γ2. Η σχέση χρόνου και ψυχής κατά τον Αριστοτέλη

Η απορία σχετικά με τη σχέση που μπορεί να υπάρχει ανάμεσα στον χρόνο και την ψυχή έχει τεθεί στην προηγούμενη ενότητα της μελέτης μας χωρίς όμως να έχει εξεταστεί πλήρως (βλέπε ενότητα Γ1.1). Και αυτό διότι θεωρήσαμε ότι δεν θα μπορούσε να απαντηθεί με πληρότητα εφόσον δεν είχε τεθεί και ερευνηθεί με επάρκεια το πλαίσιο της *δυνάμει* ύπαρξης του χρόνου. Εφόσον η σχετική εργασία προηγήθηκε, προχωράμε εκ νέου στη θέση και την αντιμετώπιση του προβλήματος, το οποίο θυμίζουμε ότι είναι:

(Α') *Αν δεν υπήρχε η ψυχή, θα ήταν δυνατό να υπάρχει ο χρόνος ή όχι;* (223a 21-22)

Προκειμένου να απαντήσουμε στο παραπάνω πρόβλημα θα επικαλεστούμε τις αριστοτελικές διακρίσεις του *δυνάμει* και *ενεργεία είναι*, θυμίζοντας ότι στην προηγούμενη ενότητα ανιχνεύσαμε το χρόνο κυρίως ως δυναμικό/δυνητικό φαινόμενο, και μάλιστα καταλήξαμε στην περιγραφή του ως *πάθους* και *έξης* της κίνησης. Επομένως μία πρώτη απάντηση θα εξαρτούσε την ύπαρξη του χρόνου από την ύπαρξη της κίνησης. Βέβαια *χρόνος* καταλήγει να είναι η δυνητική ή αδρανοποιημένη διάσταση του γίνεσθαι, η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη μίας ψυχής, προκειμένου να καταστεί γνωστή — έως κάποιον βαθμό και όχι απολύτως. Τίθεται τότε το ερώτημα πώς θα συμβιβαστεί αυτή η προσέγγιση με τη θεώρηση του χρόνου ως συνεχούς αριθμού της κίνησης; Καταλήγουμε τότε στη σκέψη ότι, για να κατανοήσουμε τη σχέση της ψυχής με τον χρόνο θα πρέπει να ανιχνεύσουμε την καθαυτό χρονική εμπειρία, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται και την περιγράφει καταρχάς ο Αριστοτέλης. Επειδή όμως παρατηρούμε ότι το ζήτημα αφορά την «ψυχή» γενικά — και όχι κατ' αποκλειστικότητα την ανθρώπινη ψυχή — θα πρέπει στη συνέχεια να διασαφηνίσουμε, όσο είναι δυνατό, το ζήτημα τι σημαίνει η «*αίσθηση του χρόνου*» στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Τα ζητήματα αυτά απαιτούν διασάφηση καθώς η *αίσθηση του χρόνου* προβάλλεται από τον φιλόσοφο ως προϋπόθεση για τη λειτουργία της μνήμης, έννοια που αποτελεί και τον τελευταίο στόχο της μελέτης μας.

Μία πλήρης αναθεώρηση των εννοιών αυτών της αριστοτελικής φιλοσοφίας φαντάζει ίσως μεγαλεπήβολος στόχος αλλά από την πλευρά μας μπορούμε να αρκεστούμε στην άρση της βεβαιότητας για ορισμένες όψεις της εμπειρίας του χρόνου κατά τον Αριστοτέλη. Θα θέλαμε να δείξουμε πως ο Σταγειρίτης μένει πιστός στο αξίωμα της συνέχειας του χρόνου και στα ψυχολογικά κείμενα, προβάλλοντας ουσιαστικά ένα σχήμα επιμερισμού της συνέχειας κατά την ενεργοποίηση νέων χρονικών περιόδων. Επομένως η παλαιά, εμπειριστική προσέγγιση, που βασίζεται στις ατομικές μνημονικές εικόνες, θα αποδειχθεί ανεπαρκής.

Γ2.1 Η συνύπαρξη χρόνου και ψυχής

Στο κείμενο των *Φυσικών*, η απορία που διατυπώθηκε παραπάνω συνοδεύεται από ένα επιχείρημα το οποίο φαίνεται να υποστηρίζει μια ενδιαφέρουσα απάντηση στο πρόβλημα (223a 22-29). Παραθέτουμε το επιχείρημα σε ανεπτυγμένη μορφή:

- α) Ο χρόνος έχει οριστεί ως ένα είδος αριθμού της κίνησης (219b 1-2).
- β) Αριθμός είναι είτε ό,τι μπορεί να αριθμηθεί (*ἀριθμητόν*) είτε ό,τι είναι αριθμημένο (223a 24-25).
- γ) Αν είναι αδύνατο να υπάρχει κάποιος που θα αριθμήσει (*ἀριθμήσων*), τότε είναι αδύνατο να υπάρχει και κάτι που να μπορεί να αριθμηθεί (223a 22-24).
- δ) Άρα, αν δεν υπάρχει κάποιος που μπορεί να αριθμήσει, τότε δεν μπορεί να υπάρχει χρόνος (προκύπτει από τις α, β και γ).
- ε) Σε ολόκληρο το σύμπαν μόνον η ψυχή μπορεί να αριθμήσει και, ειδικότερα, από την ψυχή το διανοητικό της μέρος, ο *νοῦς* (223a 25-26).
- ς) Άρα δεν μπορεί να υπάρχει ο χρόνος, αν δεν υπάρχουν έμψυχα όντα ικανά να αριθμούν (223a 26).
- ζ) Εκτός αν μπορεί να υπάρχει < ανεξάρτητα > αυτό το στοιχείο που αποτελεί την *οντολογική συνθήκη* (*ὄ ποτε ὄν*) του χρόνου, στην προκειμένη περίπτωση, αν μπορεί να υπάρχει *κίνηση* χωρίς την ψυχή· < γιατί > το *πρότερον-και-ύστερον* ενυπάρχει στην κίνηση και αυτά συνιστούν τον χρόνο στο μέτρο που είναι αριθμητά (223a 26-29).¹

Κατά μία ερμηνεία, η παραπάνω ανάλυση θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο χρόνος εξαρτάται πλήρως από την ψυχή, αφού πρέπει να υπάρχει κάτι που να μπορεί να αριθμήσει την κίνηση. Αν κάτι τέτοιο ίσχυε, η ύπαρξη του χρόνου θα περιοριζόταν σε μία νοητή μορφή ή παράσταση της κίνησης, ένα αφηρημένο νοητικό σχήμα, το οποίο θα προβαλλόταν στη φυσική πραγματικότητα υπό μορφή εικασίας που θα γύρευε διαρκώς επαλήθευση. Η ιδέα δεν απέχει εντελώς από τη χρονική συνθήκη όπως τη βιώνουμε συνήθως οι άνθρωποι, δηλαδή μέσα από διαρκείς μετρήσεις, προβλέψεις και ανασκοπήσεις γεγονότων, ενώ είχε ήδη βρει υποστηρικτές κατά την αρχαιότητα. Αναφερθήκαμε ήδη στις απόψεις του Αντιφώντα και του Κριτόλαου ως πιο αντιπροσωπευτικές, ενώ σε προηγούμενο κεφάλαιο μιλήσαμε για τον Στράτωνα, μαθητή του Αριστοτέλη, αλλά και για τον Επίκουρο, ο οποίος φαίνεται ότι αντιμετώπισε τον χρόνο ως επιφαινόμενο της κίνησης.²

¹ Η απόδοση είναι του γράφοντος. Μία παρόμοια κατάσταση του επιχειρήματος παραθέτει η U. COOPE [2005]: 163-164.

² Οι απόψεις των αρχαιότερων συλλέγονται από τον Αέτιο στα *Άρεσκόμενα*, κατά Η. DIELS [1879]*: 318. Δες και το κεφάλαιο B2 της παρούσας μελέτης.

Υπάρχουν ωστόσο και οι στοχαστές που θεωρούν την ουσία του χρόνου ως αποκλειστικό χαρακτηριστικό της ψυχής και όχι της κίνησης. Την πιο συστηματική κριτική στη θεωρία του κινητικού θεμελίου για το χρόνο την άσκησε ο **Πλωτίνος**, ο οποίος διέκρινε την έννοια της *διάρκειας* (*διάστημα*) και έθεσε με τρόπο ξεκάθαρο το ζήτημα της ουσίας του χρόνου. Ο ίδιος περιέγραψε τον χρόνο ως συνθήκη δυνατότητας και εκλογίκευσης της κίνησης και υποστήριξε ότι δεν μπορεί να υπάρξει χρονική διάρκεια ή ακόμη κίνηση που διαρκεί, αν δεν προϋπάρχει μία ψυχή που θα συγκρατήσει και θα συσχετίσει τα φευγαλέα μέρη της κίνησης μέσα στη χρονική προοπτική.¹ Μετά τον Πλωτίνο, η πλέον συστηματική τοποθέτηση υπέρ της υποκειμενικότητας του χρονικού φαινομένου προήλθε από τον **Αυγουστίνου**, ο οποίος αναζητά τα μέτρα του χρόνου στους ρυθμούς που παράγονται από την ίδια τη σκέψη και τον λόγο, προβάλλοντας το επιχείρημα της χρονικής ροής ακόμη και εν τω μέσω ακινησίας ή σιωπής.²

Στη νεότερη φιλοσοφία, με παρόμοιους όρους τίθεται το ζήτημα του χρόνου στα πλαίσια του Εμπειρισμού. Ο **Τζον Λοκ** (J. Locke, 1632-1704), για παράδειγμα, θεωρεί ότι η ιδέα της *διάρκειας* (*duration*) είναι δευτερογενής καθώς προκύπτει από τη διαδοχή των ιδεών που εκδηλώνονται στη συνείδησή μας. Είναι δε χαρακτηριστική η προσπάθεια που καταβάλλει προκειμένου να αυτονομήσει την ιδέα της *διάρκειας* από την κίνηση, επικαλούμενος τα παραδείγματα του ανθρώπου που σκέφτεται μέσα στην ηρεμία και του ανθρώπου που κοιμάται απαλλαγμένος από ιδέες.³ Οι άλλοι εξέχοντες φιλόσοφοι του Εμπειρισμού, ο **Ντ. Χιουμ** (D. Hume, 1711-1776) και ο **Τζ. Μπέρκλεϋ** (G. Berkeley, 1685-1753), ακολούθησαν την ίδια τοποθέτηση επί του θέματος, η οποία όμως εμφανίζει πολλές προβληματικές πτυχές: α) καταρχάς συσχετίζει ποσοτικά τις ιδέες με τον χρόνο, υπονοώντας ότι περισσότερες ιδέες θα σημαίνουν και περισσότερη διάρκεια, ένας κανόνας όμως ο οποίος συχνά διαψεύδεται· β) δεύτερο, δεν καταφέρνει να εξηγήσει πώς χρονίζεται η *διαδοχή* των ιδεών ώστε να αποδώσει τη διάρκεια, άρα συγχέει τη χρονική διάρκεια με την ιδεατή διάταξη· γ) τρίτο, δεν καταφέρνει να εξηγήσει την ομοιογένεια και την καθολικότητα του φυσικού χρόνου.⁴ Ο **Ιμμ. Καντ** (Imm. Kant, 1724-1804) στη συνέχεια, αν και ένθερμος θιασώτης της επιστήμης του Νεύτωνα, κατά παράδοξο τρόπο απορρίπτει την ύπαρξη του απόλυτου και αντικειμενικού χρόνου στη φύση και θεωρεί τον χρόνο — κατά κάποιον τρόπο στους αντίποδες του

¹ Το σκεπτικό του Πλωτίνου είναι ότι, τελικά, προκειμένου να υπάρξει οποιαδήποτε διάρκεια, ανάγεται κανείς στην ύπαρξη της ψυχής του σύμπαντος (η πλατωνική ψυχή του κόσμου), η οποία ουσιαστικά οργανώνει την κίνηση και τον χρόνο (δες *Έννεαδος Γ'*, 7. §8 για την έννοια της *διάρκειας* και §13 για τη κριτική στην αριστοτελική θεώρηση). Όπως επισημαίνει ο F. M. CORNFORD [1937]*: 102-103, ο χρόνος εμφανίζεται ως χαρακτηριστικό της οργάνωσης του κόσμου, ως ρυθμιστική αρχή για την εύτακτη οργάνωση του κόσμου με βάση αριθμητικές σχέσεις, στις οποίες συμμορφώνονται οι πολυσηχιδείς κινήσεις των ουρανίων σωμάτων, αποτυπώνοντας έτσι την ευταξία και τη συμμετρία που επικρατούν στο σύμπαν.

² A. AUGUSTINUS [1999] 2: §36 (σελ. 185).

³ J. LOCKE [1690]: κεφάλαιο 14, §§3-4. Η επιχειρηματολογία για την αυτονομία από την κίνηση αναπτύσσεται στην §6.

⁴ Ο G. BERKELEY [1710]: § cxi, στα πλαίσια της αισθησιοκρατίας του απορρίπτει εντελώς την πιθανότητα ύπαρξης ενός απόλυτου και καθολικού χρόνου, όπως τον υποθέτει ο Νεύτων, και μάλιστα παραπονιέται ότι, όταν προσπαθεί να σκεφτεί τον χρόνο έξω από τη διαδοχή ιδεών και τη νόηση, μπλέκεται σε αζεπέραστες δυσκολίες (§ xcvi). Θεωρεί βέβαιο ότι έξω από τη διαδοχή των ιδεών της συνείδησης ο χρόνος είναι ένα τίποτα.

Νεύτωνα — ως την απόλυτη μορφή της κατ' αίσθηση εμπειρίας. Δηλαδή μια υπερβατολογική συνθήκη, απαραίτητη για τη συγκρότηση της εμπειρίας και τη λειτουργία της εμπειρικής συνείδησης γενικότερα. Ο Καντ μιλάει για έναν *a priori*, ενικό χρόνο (*einigen Zeit*) σε απροσδιόριστη μορφή απειρότητας, ο οποίος περιορίζεται και προσδιορίζεται κατά τη συγκρότηση της εμπειρίας, προκειμένου να καταστεί δυνατή η πραγματικότητα των φαινομένων.¹

Θα πρέπει να αντιληφθούμε καλά ότι η αριστοτελική θεώρηση ελάχιστα συγγενεύει με τέτοιου είδους προσεγγίσεις. Αν το επιχείρημα του εμπειρισμού ίσχυε, θα αντέκρουε όλη την προσπάθεια που κατέβαλε ο φιλόσοφος προκειμένου να επιτευχθεί η φυσική θεμελίωση του χρόνου. Πιστεύουμε όμως ότι αυτή η προσπάθεια έχει αναδειχθεί από τη μελέτη μας μέχρι τώρα και ότι το επιχείρημα των Εμπειριστών δεν θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό από τον Αριστοτέλη για μια σειρά από λόγους:

(1) Ο πρώτος λόγος είναι ότι, αν ο χρόνος ήταν μια καθαρά υποκειμενική υπόθεση, τότε θα ήταν ο *αριθμός* με τον οποίο θα αριθμούσαμε εμείς την κίνηση, άρα ένα καθαρά νοητικό σχήμα ανεξάρτητο από τις οντολογικές προϋποθέσεις της κίνησης, μια μορφή την οποία η συνείδηση θα επέβαλλε στην κίνηση. Ο φιλόσοφος όμως εκφράζεται χρησιμοποιώντας χαρακτηριστικά παθητικές εκφράσεις και λέγοντας ότι ο χρόνος είναι: *α)* είτε αυτό που *έχει αριθμηθεί* («*ήριθμημένον*», παθητική μετοχή) είτε *β)* αυτό που *μπορεί να αριθμηθεί* («*ἀριθμητόν*» — το ρηματικό επίθετο αποδίδει ξανά παθητική σύνταξη) στην κίνηση. Ο χρόνος επομένως δεν επιβάλλεται *από* τη συνείδηση αλλά επιβάλλεται *στη* συνείδηση, εξαιτίας της εγγενούς, ουσιώδους σχέσης του με την κίνηση.

(2) Ο δεύτερος λόγος είναι ότι, στο μέτρο που ο ομφάλιος λώρος με την κίνηση παραμένει, ο Αριστοτέλης δικαιούται να υποστηρίζει ότι κινείται στην περιοχή αρμοδιότητας της φυσικής φιλοσοφίας — σύμφωνα βεβαίως με τις δικές του προδιαγραφές — και δεν περιορίζει τη θεωρία του στο ψυχικό ή συνειδησιακό πεδίο. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα και από την τοποθέτηση ότι ο χρόνος είναι *πάθος* ή *έξη* της κίνησης, και όχι της ψυχής.²

(3) Αν ο χρόνος κατέληγε να είναι υποκειμενική υπόθεση, τότε πολύ δύσκολα θα θεμελιωνόταν ένας χρόνος κοινός και αποδεκτός από πολλούς, και μάλιστα με παγκόσμια εμβέλεια. Πώς όμως καταφέρνουμε και συντονίζουμε τις ενέργειές μας σε καθημερινό επίπεδο για τις πιο τετριμμένες πράξεις, όπως είναι, παραδείγματος χάρη, η διάβαση ενός πολυσύχναστου δρόμου; Ο αριστοτελισμός επομένως απορρίπτει την ιδέα ενός καθαρά υποκειμενικού χρόνου. Αν όμως συνδεθεί ο χρόνος με την κίνηση, τίθεται τότε το εξής ερώτημα: γιατί λέγεται ότι δεν θα υπήρχε χρόνος χωρίς την ψυχή, ενώ ενδεχομένως θα μπορούσε να υπάρχει κίνηση; Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να απαντήσουμε πληρέστερα στην τελευταία απορία, η οποία αποτελεί βασικό έρεισμα αντιλογίας.

¹ Imm. KANT [1781] 1: B' τμήμα της Υπερβατικής αισθητικής, §§4-6 (σελ. 121 κ.εξ.). Η απειρότητα του χρόνου ερμηνεύεται ως *a priori* δυνατότητα πρόσκτησης νέων εμπειριών, ενώ αποκλείεται η δυνατότητα σύμπτωσης χρόνων: είτε θα υπάρχει ένας χρόνος είτε μέρη του ενός απόλυτου χρόνου (§4.3).

² Οι ερμηνείες που θεωρούν τον χρόνο μία καθαρά διανοητική διάσταση, τον αντιμετωπίζουν ως αριθμό που επιβάλλεται στην κίνηση. Τέτοιου είδους προσέγγιση παρουσιάστηκε από τον Σ. Μπαριονουέβο (S. Barriounevo) στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας το 2016 (Αθήνα: ΕΚΠΑ) με την ανακοίνωσή του «Time, Count and Soul in Aristotle. Notes on *Physica* IV. 14, 223a 25-26». Το επιχείρημα που προσπάθησε να αναπτύξει ξεκινούσε από την προκειμένη: «Time is a kind of count», η οποία μας φαίνεται προφανώς λανθασμένη.

*

* *

Οι αρχαίοι σχολιαστές του Αριστοτέλη που επιχειρήσαν να συλλάβουν τον πυρήνα του προβλήματος και να τον διατυπώσουν στη γενική του μορφή, κατέληξαν να αναγάγουν το πρόβλημα στη γενικότερη σχέση *επιστήμης – επιστητού*, σχέση που εξειδικεύεται σε επιμέρους εκφάνσεις: στη σχέση *αίσθησης και αισθητού*, στη σχέση *νόησης και νοητού*, *αριθμητή και αριθμούμενου*, *ψυχής και χρόνου*. Η απορία που τίθεται εν προκειμένω μπορεί να τεθεί με τη γενικότερη διατύπωση ως εξής: *αν το αντικείμενο της γνώσης (λαμβανομένης με την ευρεία έννοια) μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από το γνωστικό υποκείμενο ή όχι*. Η ίδια απορία θα μπορούσε να τεθεί υπό την περίφημη εκδοχή: προκαλεί θόρυβο το δέντρο που πέφτει στο έρημο δάσος; Προκειμένου να απαντήσει κανείς στο ερώτημα υπό τους όρους της αριστοτελικής φιλοσοφίας, θα πρέπει να εξετάσει τις οντολογικές προτεραιότητες ανάμεσα στα δύο από τα σκέλη της παραπάνω διάκρισης, λαμβάνοντας υπόψη τις διαφορές στα πεδία της δυνατότητας και της ενέργειας.

Ο Θεμιστίος και ο Σιμπλίκιος παραπέμπουν σχετικά στη θέση του **Βόηθου** (1ος αιώνας π.Χ.), σύμφωνα με τον οποίο ο χρόνος δεν μπορεί να υπάρχει ανεξάρτητα από αυτόν που θα αριθμήσει, καθώς η αρίθμηση συνιστά καθαρά νοητική διεργασία.¹ Αντίστοιχα το *αισθητό* δεν μπορεί να υπάρχει ανεξάρτητα από την *αίσθηση*. Ο μόνος τρόπος για να συμβιβάσουμε την τοποθέτηση του Βόηθου με το γενικότερο πλαίσιο αξιωμάτων της αριστοτελικής φιλοσοφίας είναι να εννοήσουμε ότι αποδέχεται αφενός τη *δυνάμει* ύπαρξη του χρόνου ως αριθμού, αφετέρου δε τη δυνατότητα κάποιου έλλογου υποκειμένου να πραγματοποιήσει την αρίθμηση. Περίπου παρόμοιο σκεπτικό εκφράζει και ο **Αλέξανδρος** Αφροδισιάας (τον οποίο επίσης επικαλείται ο Σιμπλίκιος), λέγοντας ότι, αν δεν υπήρχε ψυχή, ίσως τότε να υπήρχε η οντολογική συνθήκη του χρόνου στην κίνηση — καταλήγει δηλαδή στην εναλλακτική λύση που δοκιμάζει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης.²

Ενδιαφέρουσα είναι η ένσταση που προβάλλει ο Θεμιστίος στον Βόηθο, αναπτύσσοντας το αντεπιχείρημά του στην εξής βάση: Έννοιες όπως αυτή της *επιστήμης* και του *επιστητού* θεωρούνται από τον Αριστοτέλη *συμπληρωματικές*, διότι το νόημα της μιας ολοκληρώνεται μόνο με την προϋπόθεση της άλλης. Έτσι, όταν στις *Κατηγορίες* εξετάζονται οι σχέσεις των *συμπληρωματικών εννοιών (τά προς τι)*, επισημαίνεται ότι ορισμένες από τις έννοιες αυτές δεν είναι απαραίτητο να υπάρχουν *ταυτόχρονα* στη φύση.³ Ως παραδείγματα προβάλλονται η προτεραιότητα του *επιστητού* σε σχέση με την *επιστήμη* και του *αισθητού* σε σχέση με την *αίσθηση* (7b 24 – 8a 6). Γίνεται δηλαδή αποδεκτή μια κάποια

¹ Θεμιστίος κατά SCHENKL [1900]*: 161. 5-8. Πρβλ. Σιμπλίκιο κατά DIELS [1882]*: 759. 18-20. Η τοποθέτηση του Βόηθου περιγράφεται με τον πιο ρηξικέλευθο τρόπο από τον Σιμπλίκιο: «*οὐδὲν μέτρον ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεται, ἀλλ' ἡμέτερον ἔργον ἐστὶ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν*» (ό.π., 766: 17-19). Δες και κεφάλαιο Γ3.3.2 γ) στην παρούσα μελέτη.

² Αλέξανδρος κατά τον Σιμπλίκιο (κατά DIELS [1882]*: 759. 20 κ.εξ.).

³ Κατ, 7. 7b 23-24: «*οὐκ ἐπὶ πάντων δὲ τῶν πρὸς τι ἀληθὲς δοκεῖ τὸ ἅμα τῇ φύσει εἶναι*».

αυτονομία ύπαρξης του γνωστικού αντικειμένου σε σχέση με τη γνωστική διαδικασία και τα αποτελέσματά της.¹

Στην πραγματεία *Περί ψυχής* βέβαια το πρόβλημα απαιτεί μεθοδικότερη λύση, καθώς έχει διατυπωθεί η θέση ότι *αίσθηση και αισθητό ταυτίζονται*. Διευκρινίζεται ωστόσο εκεί ότι η *ενέργεια* του αισθητικού και του αισθητού είναι μία, οπότε *ταυτόχρονα* διατηρείται ή χάνεται το άκουσμα και ο ήχος, ως δύο όψεις του ίδιου πράγματος (Β' 2. 426a 15-19). Ο φιλόσοφος τότε προσθέτει — κάπως απρόσμενα — ότι για όσα αισθητά αποκαλούμε «κατά δύναμιν» δεν ισχύει αναγκαστικά η αρχή της ταυτοχρονίας: «*τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη*» (426a 19). Και δεν παραλείπει να ασκήσει κριτική επ' αυτού στους παλαιότερους φυσιολόγους, οι οποίοι δεν έκαναν τη διάκριση αυτή και θεωρούσαν πως ό,τι δεν το αισθανόμαστε απλώς δεν υπάρχει (426a 20-26). Κατά συνέπεια, όσο βλέπω το βιβλίο, το αισθητό και η αίσθησή μου είναι ταυτόχρονα. Όταν όμως αποστρέφω το βλέμμα μου από το βιβλίο, αυτό δεν παύει να υπάρχει αλλά γίνεται *δυνάμει αισθητό*. Χάνεται μέσα στο σκότος των πραγμάτων που διαφεύγουν από το οπτικό μου πεδίο. Στα *Μετά τὰ φυσικά*, τέλος, ο Σταγειρίτης εκφράζεται λίγο πιο προσεκτικά, λέγοντας πως ίσως αληθεύει ότι χωρίς την αίσθηση δεν υπάρχουν ούτε αισθητά ούτε αισθήματα. Αλλά, προσθέτει, «*δεν μπορούμε να δεχτούμε ότι η απουσία της αίσθησης αναιρεί και την ύπαρξη των υποκειμένων σωμάτων που λειτουργούν ως φορείς των αισθητών ιδιοτήτων*».² Και η επισήμανση εδώ είναι αρκετά σαφής για ν' αφήσει περιθώριο παρερμηνείας. Από εκεί και ύστερα θα πρέπει γενικότερα να πούμε ότι, για όσες έννοιες συνδέονται με τη σχέση αιτίας-αποτελέσματος, η αιτία θα πρέπει να προϋπάρχει σε σχέση με το αποτέλεσμα — σύμφωνα με την καταληκτική θέση του Σταγειρίτη στο ίδιο κείμενο (*ΜΦ*, Γ' 5. 1010b 37 – 1011a 2) αλλά και την ανάλυση για τη σχέση προτεραιότητας του *ενεργεία* όντος σε σχέση με το *δυνάμει* ον στο βιβλίο Θ' 8. των *Μεταφυσικών* (1049b 24-27). Τέλος, στην πραγματεία *Περί ψυχής*, η σχέση ανάμεσα στο αισθητό και την αίσθηση δηλώνεται ακριβώς ως σχέση αιτίας και αποτελέσματος, όπου το αισθητήριο λαμβάνει πάσχοντας (υφιστάμενο αναγκαία μεταβολή) το αισθητό *είδος* (Β' 12. 424a 17-19).

Επομένως η θέση που εκφράζεται στην *Περί ψυχής* πραγματεία δεν νομίζουμε ότι αντιβαίνει στα υπόλοιπα χωρία από τις *Κατηγορίες* και τα *Μετά τα φυσικά*. Σύμφωνα με αυτή, η *ενέργεια* του *αισθητού* και της *αίσθησης* μπορεί να είναι ταυτόχρονη, άσχετα αν υπάρχουν επίσης άλλα αισθητά τα οποία δεν επενεργούν προς το παρόν στις αισθήσεις μας αλ-

¹ Διεξοδική συζήτηση του προβλήματος υπό το πρίσμα της σχέσης αισθητής ιδιότητας και αίσθησης παραθέτει ο S. EVERSON [1997]: 117-122, ο οποίος σημειώνει ότι σωστά ο Αριστοτέλης αποσυνδέει τις συμπληρωματικές έννοιες από την *ταυτοχρονία*: όλοι είμαστε τρισέγγονα κάποιου που δεν υπάρχει. Επισημαίνει ωστόσο ότι το *αισθητό* και η *αίσθηση* (όπως το *επιστητό* και η *επιστήμη*) αποτελούν κατ' ουσία συμπληρωματικές έννοιες, διότι οι *αισθητές* ιδιότητες μπορούν να υπάρχουν μόνο σε έναν κόσμο όπου υπάρχει η δυνατότητα αίσθησης (σελ. 121).

² *ΜΦ*, Γ' 5. 1010b 33-35: «*τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον*». Ο W. D. ROSS [1924]* 1: *ad* 1010b 32 θεωρεί ότι *ὑποκείμενα* εδώ είναι τα «αισθητά σώματα», ενώ ο S. EVERSON [1997]: 123 θεωρεί σωστότερο να εννοήσουμε τις «αισθητές ιδιότητες». Νομίζω ότι σωστότερο θα ήταν να μιλήσουμε για υποκείμενες *ποιότητες* (έξεις ή πάθη), οι οποίες προκαλούν αισθητές αλλοιώσεις, όταν συντρέχουν οι κατάλληλες συνθήκες. Ανάλογο πάντως ζήτημα απαντάμε και στα *Τοπικά*, όπου τίθεται το ζήτημα αν θα υπήρχε αναπνεύσιμος αέρας σε έναν κόσμο χωρίς πλάσματα που αναπνέουν (Ε' 9. 138b 30-37). Φανερώνεται έτσι η κυκλικότητα του ζητήματος: για να υπάρξει *αναπνεύσιμος* αέρας θα πρέπει πρώτα να υπάρξουν πλάσματα που αναπνέουν.

λά *δύνανται* πάντοτε να το κάνουν. Όσο δεν το βλέπω, το βιβλίο υπάρχει μονάχα ως δυνατότητα. Μέσα στο σκοτάδι, μπορώ μόνο να το ψηλαφήσω. Αν κάτι δεν μπορεί ποτέ κανείς να το αισθανθεί με κανέναν τρόπο, σημαίνει ότι αυτό δεν υπάρχει. Με άλλα λόγια, ο φιλόσοφος προϋποθέτει ότι για να καταστεί δυνατή η ύπαρξη ενός *είδους* — και ειδικότερα μας ενδιαφέρει ένα αισθητό είδος — θα πρέπει να είναι σε θέση (*δυνάμει*) να παραγάγει ένα *συμμετρικό* αποτέλεσμα, δηλαδή να προκαλέσει ένα *πάθος* ή να κινητοποιήσει μία *έξη*. Για παράδειγμα: το συγκεκριμένο ζωντανό πλάσμα μπορεί να παραγάγει ένα όμοιο ζωντανό πλάσμα, ο καλλιτέχνης μπορεί να δώσει μορφή αγάλματος στην πέτρα, το μάτι μας μπορεί να δει κάτι που υπάρχει και επειδή το αντιλαμβανόμαστε το αποκαλούμε «ορατό». Αν δεν υπήρχαν καθόλου στη φύση μάτια, τότε δε θα υπήρχαν ορατά αντικείμενα. Ακριβέστερα: αν δεν ήταν δυνατό να υπάρχουν μάτια, τότε δε θα ήταν δυνατό να υπάρχουν και ορατά αντικείμενα. Υποθέτουμε με παραγωγικό τρόπο ότι στα πλαίσια της τέλει σκοπιμότητας και της ζωής που εκδηλώνεται στη φύση, υπάρχουν *και* μάτια *και* ορατά αντικείμενα.

Ας υποθέσουμε ακολούθως ότι με τους ίδιους όρους αντιμετωπίζεται και το ζήτημα της σχέσης του χρόνου με την ψυχή: για να υπάρξει ο χρόνος ως όψη της πραγματικότητας, θα πρέπει απαραίτητα να μπορεί να γίνει γνωστός από την ψυχή. Στην υποθετική περίπτωση που δεν θα υπήρχε καθόλου ψυχή, δεν θα υπήρχε ούτε χρόνος. Οπότε, η συνθήκη του να μην υπάρχει καθόλου η ψυχή συνεπάγεται αναγκαία πως δεν υπάρχει καν δυνατότητα να αριθμηθεί κάτι, εφόσον μόνον η ψυχή μπορεί να αριθμήσει, κι αυτό θα σήμαινε πως δεν θα υπήρχε όχι μόνο χρόνος αλλά ούτε καν αριθμός. Εξετάζεται ωστόσο η περίπτωση να υπάρχει *αυτό που αποτελεί την οντολογική προϋπόθεση* του χρόνου (*ὅποτε ὄν*, 223a 27), με μια λέξη, η μορφή της κινητικότητας — αν βέβαια υποθέσουμε ότι μπορεί να υπάρχει κίνηση χωρίς την ψυχή, προσθέτει ο φιλόσοφος.¹ Διότι η άγνοια ή η αδυνατότητα του χρόνου ενδέχεται να επισύρει και την άγνοια ή την αδυνατότητα της κίνησης (223a 27-28). Πώς θα διαγνώσει, για παράδειγμα, η ψυχή τη μετακίνηση, αν δεν δύναται με κάποιον τρόπο να συλλέξει και να συγκρίνει το σύνολό της; Η συλλογή της κινητικής διάρκειας, σύμφωνα με τη θεωρία, γίνεται μόνον μέσω της ειδοποίησης που αποφέρει η συνεχής ποσότητα την οποία σημαίνει το χρονικό *ὅποτε ὄν* στο υποκείμενο της κίνησης. Στην περίπτωση της ψυχικής αδυναμίας, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, θα υπήρχε ακόμη μόνον εκείνη η βασική δομή της κίνησης σύμφωνα με την οποία διαρθρώνεται και ο χρόνος, δηλαδή η δομή *πρότερον-ύστερον*. Διότι ο χρόνος δεν είναι άλλο παρά αυτή η δομή του *πρότερου-ύστερου*, θεωρούμενη ως κάτι που μπορεί να αριθμηθεί. Κατά συνέπεια, σε περίπτωση ψυχικής άγνοιας του χρόνου, ενδέχεται να πληγεί καίρια και η γνώση της κίνησης. Όπως ίσως μπορεί κανείς να διαβλέψει, τίθεται εδώ συγκεκριμένα το ζήτημα της *δυνάμει* ύπαρξης του χρόνου.

¹ ΦΑ, Δ' 14. 223a 26-28: «*ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅποτε ὄν ἐστὶν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς*». Ακολουθούμε στο σημείο αυτό την ερμηνεία του E. HUSSEY [1983]*: 172-173. Ο P. F. CONEN [1964]: 156-169 ακολουθεί μια πιο υποκειμενιστική προσέγγιση και ερμηνεύει θεωρώντας ότι ο χρόνος δεν υπάρχει πέρα από την ενεργοποίηση της διαδικασίας μέτρησης της κίνησης, δηλαδή τη χρονολόγηση. Μια τέτοια θεώρηση όμως θα καταργούσε το διαφοροποιημένο πεδίο της χρονικής δυνατότητας, όπως το περιγράψαμε, και θα στερούσε από τα ζώα τη δυνατότητα γνώσης του χρόνου, κάτι που φαίνεται να μην είναι πάντοτε μέσα στις επιδιώξεις του Αριστοτέλη. Κοντολογίς, η περαιτέρω συνέπεια θα είναι να μην υπάρχει το αισθητό πέρα από την αίσθηση.

Ιδιαίτερα δεισιδυτική και ενδιαφέρουσα είναι η ερμηνεία που διατυπώνει εν προκειμένω ο **Θωμάς Ακινάτης**, και την οποία επανέλαβε σε μια σημαντική εργασία του ο **A.-Z. Φεστούζιέρ** (A. J. Festugière).¹ Ο Θωμάς παρατηρεί ότι η κίνηση και ο χρόνος δεν ανήκουν στην ουσία των όντων παρά ως προσωρινές (δες *κατά συμβεβηκός*) ιδιότητες. Αν δηλαδή αναζητήσουμε κάτι από την κίνηση στο κινητό, δεν θα βρούμε παρά μία αδιόρατη και αδιάρρητη σύμπτωση δύναμης και ενέργειας, που δηλώνεται ως ενεργοποίηση του *πρότερου και ύστερου*. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει με τον χρόνο και την ουσία του, η οποία φαίνεται να συρρικνώνεται στο μεταβαλλόμενο *τώρα*. Για να υπάρξει η κίνηση με τρόπο ολοκληρωμένο, απαιτείται μια ψυχή η οποία θα θέσει τα όριά της συνολικά και θα νοηματοδοτήσει την αλλαγή συλλαμβάνοντας την αφετηρία και το αποτέλεσμα της. Κίνηση και χρόνος επομένως είναι αφεαυτών ατελείς (δηλαδή συμπληρωματικές) υπάρξεις, η ουσία των οποίων ολοκληρώνεται μόνο στο ψυχικό πεδίο.

Ο FESTUGIÈRE [1934]: 205 επεξεργάζεται περαιτέρω αυτήν την ερμηνεία θεωρώντας σκόπιμη την έκφραση «*ὁ ἀριθμήσων*» (223a 22-24) και ερμηνεύοντάς τη ως «*αὐτός που θα μπορέσει να αριθμήσει*». Θεωρεί λοιπόν ότι προκύπτουν οι εξής συσχετισμοί: α) στο πεδίο της δυνατότητας το *ἀριθμητόν* (αυτό που μπορεί να αριθμηθεί, δηλαδή το *πρότερο και ύστερο* στην κίνηση) συμβάλλεται με το *ἀριθμητικόν* (αυτό που μπορεί να αριθμήσει, κατ'αντιστοιχία, το *ἀριθμήσων*) · β) στο πεδίο της ενέργειας το *ἠριθμημένον* (ο καταμετρημένος χρόνος) συμβάλλεται με το *ἀριθμοῦν* (η ψυχή που αριθμεί). Οι σχέσεις αυτές είναι αναφαίρετες, διότι είναι λογικές τόσο *δυνάμει* όσο και *ενεργεία*. Αυτό επομένως που λέει ο Αριστοτέλης είναι ότι, αν δεν μπορεί να υπάρχει κάτι που θα μπορεί να αριθμήσει, τότε δεν μπορεί να υπάρχει και κάτι που μπορεί να αριθμηθεί. Κατά συνέπεια, αφού δεν θα μπορεί να υπάρχει η ενεργοποίηση των αριθμητικών ποσοτήτων στην ψυχή, καταλύεται και η έννοια του χρόνου ως αριθμού.

Παρατηρεί τότε κανείς ότι αυτό που διακυβεύεται δεν είναι απλώς ο υποκειμενικός χρόνος του εμπειρικού ιδεαλισμού αλλά ο φυσικός χρόνος, αυτός που πηγάζει από τη λογική οργάνωση της φύσης, η οποία προσφέρει το οντολογικό υποκείμενο του χρόνου στην ψυχή μας. Με άλλα λόγια: ο χρόνος εξαρτάται από την ψυχή όσον αφορά την ουσία του (*εἶναι*), δηλαδή ως *αριθμητός*, αλλά δεν εξαρτάται καθόλου όσον αφορά την οντολογική του προϋπόθεση (*ὄποτε ὄν*), δηλαδή όσον αφορά τη θεμελίωσή του στο εκάστοτε *τώρα* του μεταβαλλόμενου πράγματος. Όπως όμως υποστηρίξαμε στο μέρος Β' της εργασίας μας, το πραγματικό *τώρα* είναι πάντοτε κοινό για όλες τις κινήσεις που εκτυλίσσονται ταυτόχρονα μέσα στο σύμπαν, ένας ελάχιστος κοινός διαιρέτης των υπό εξέλιξη μεταβολών, από την ελάχιστη κίνηση του ατόμου, ως τις μεγασκοπικές κινήσεις της ουράνιας σφαίρας. Η έλλειψη αριθμητικής θεώρησης του *τώρα* φαίνεται να καταλύει αυτήν ακριβώς την προοπτική, τη δυνατότητα συμμετρίας που το *τώρα* μπορεί να παρέχει επί πασών των κινήσεων. Διότι συγκροτούμε και μαθαίνουμε τον φυσικό χρόνο μόνον αποκτώντας αντίληψη της κίνησης και συνάμα αντιλαμβανόμενοι την αριθμητική διάσταση των *τώρα*. Ο φυσικός χρόνος μπορεί να ολοκληρωθεί ως προς την ουσία του μόνον όταν η υποκειμενική σύλληψη της διάρκειας ή της διαδοχής χρησιμοποιήσει τα *τώρα* ως στοιχεία αρίθμησης και αποφανθεί για το αριθμητικό αντίκρισμα του χρόνου. Διαφορετικά επιστρέφουμε στη χαώδη κατάσταση της

¹ THOMAS [1270] 2: II, 223, n^{os} 4-6 και το σχετικό άρθρο του FESTUGIÈRE [1934]: 201 κ.εξ.

πρώιμης βρεφικής συνείδησης, αδυνατώντας να συγκροτήσουμε την εμπειρία μας πέρα από την τρέχουσα οχλαγωγία των αισθήσεων. Και βέβαια ο Καντ δικαιώνεται εν μέρει για τη δική του θεώρηση.

Ο Αριστοτέλης αφήνει εντέλει το ζήτημα εκκρεμές, εντάσσοντάς το απλά στην προβληματική που αφορά τη γενικότερη σχέση του χρόνου με την ψυχή (223a 16-18). Από την εξέτασή του όμως κερδίζουμε κάτι ακόμη: αν εκλάβουμε ως δεδομένη την ύπαρξη της ψυχής και ο χρόνος είναι υπαρκτός ως αριθμός της κίνησης, δηλαδή ένα είδος ειδικής ιδιότητας (*πάθος ή ἕξις*) της κίνησης που συλλαμβάνεται από την ψυχή, τότε απαραίτητο συμπέρασμα είναι ότι ο χρόνος και η κίνηση θα συνυπάρχουν τόσο κατά δυνατότητα όσο και κατ' ενέργεια.¹ Ως συνέπεια θα πρέπει τότε να αποδεχτούμε την περίπτωση του *δυνάμει και απροσδιόριστου χρόνου* ως φαινομένου ανάλογου με το χρώμα του μήλου μέσα στο σκοτάδι.

*

* *

Ο έντονα απορητικός χαρακτήρας των χωρίων που προέρχονται από τα *Φυσικά* δεν μας επιτρέπει να δώσουμε σαφέστερη απάντηση. Διαγράφονται ωστόσο δύο προοπτικές με ευρύτερες επιπτώσεις:

Αν ο χρόνος, όπως και ο αριθμός, θεωρούνταν ως καθαρά νοητά αντικείμενα (X^N), τότε ο Αριστοτέλης θα υιοθετούσε μια αντι-ρεαλιστική και ασυνεχή θεώρηση απέναντι στον φυσικό κόσμο. Ο χρόνος θα γινόταν μια νοητή παράσταση που θα έχρηζε κάθε φορά επιβεβαίωσης από τα πράγματα, οπότε θα είχε χάσει σε μεγάλο βαθμό τη φυσική του διάσταση. Επίσης, σ' αυτήν την περίπτωση θα επρόκειτο για ένα είδος γνώσης που δεν θα μπορούσε να ανιχνευθεί πέρα από τον άνθρωπο και τις ιδιαίτερες εννοιολογικές του δυνατότητες. Έτσι, το σύνολο της ανάλυσης του χρόνου στα *Φυσικά* δεν θα είχε άλλο νόημα πέρα από την προσπάθεια συγκρότησης μιας μαθηματικού τύπου παράστασης για τον χρόνο. Επιπλέον, ένα μέρος της αριστοτελικής ψυχολογίας θα απομονωνόταν από την ανάλυση των *Φυσικών*, στο μέτρο που περιλαμβάνει αναφορές σχετικά με την «αίσθηση του χρόνου» στα ζώα και την «αίσθηση της κίνησης και του αριθμού». Κατ' αυτήν την έννοια, θα προέκυπτε μια θεωρητική ασυνέχεια η οποία θα έπρεπε κάπως να δικαιολογηθεί, με βάση το δεδομένο ότι τα *Φυσικά* δεν λαμβάνουν υπόψη παρά την ανθρώπινη ικανότητα αρίθμησης και μέτρησης της κίνησης.

Αν, από την άλλη μεριά, θεωρήσουμε ότι η διάκριση *δυνάμει* και *ενεργεία* κίνησης μπορεί να επεκταθεί και στον χρόνο (X^A), θα έχουμε αντίστοιχα *δυνάμει* και *ενεργεία* χρόνο, με τους όρους που συζητήθηκαν νωρίτερα (παραπέμπουμε στις διακρίσεις του κεφαλαίου Γ1.3). Σ' αυτήν την περίπτωση ο χρόνος θα λεγόταν *πολλαχώς*, αν επιτρέπεται να παραφράσουμε μια προσφιλή έκφραση του Σταγειρίτη. Πιθανότατα δεν θα μπορούν όλες οι ψυχές να ενεργοποιήσουν τον χρόνο με τη νοητή μορφή του αριθμού ή του μέτρου (X^A), ενδέχεται όμως να μπορούν να τον αισθανθούν σε μια πιο αόριστη μορφή του *πρότερου-ύστε-*

¹ ΦΑ, Δ' 14. 223a 18-21: «ἢ ὅτι κινήσεώς τι πάθος ἢ ἕξις, ἀριθμός γε ὧν,... ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἅμα κατὰ τε δύναμιν καὶ κατ' ἐνέργειαν.»

ρου, σαν μία ποσότητα κίνησης, προηγούμενη ή επόμενη σε σχέση με το παρόν. Θα είχαμε τότε μορφές προ-αίσθησης ή συν-αίσθησης που θα ταίριαζαν πολύ καλά στη βιολογίζουσα αριστοτελική ψυχολογία αλλά και στις συμπεριφορές των ζώων, όπως τις παρατηρούμε να εκδηλώνονται στην καθημερινή μας εμπειρία. Εξάλλου, εφόσον δηλώνεται ο χρόνος ως μεταβολή (πάθος) ή ειδική ιδιότητα (ἔξις) της κίνησης, πολύ δύσκολα θα αποκλειστεί από την περιοχή της αίσθησης, πόσο μάλλον αν σ' αυτό συνυπολογίσουμε ότι η κίνηση είναι ένα σημαντικό αισθητηριακό δεδομένο.

Κατά πάσα πιθανότητα λοιπόν η νοητική σύλληψη του χρόνου με την έννοια του αριθμού της κίνησης δεν είναι ολόκληρη η απάντηση του Αριστοτέλη. Οπωσδήποτε όμως συνιστά ένα ουσιώδες σκέλος της απάντησης, το οποίο δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε. Σε κάθε περίπτωση, ο χρόνος δεν θα πρέπει να ιδωθεί ως αφηρημένος αριθμός, όπως προσπαθήσαμε έως τώρα να δείξουμε, αλλά μάλλον ως μια ιδιότητα που εμφανίζει κάθε συγκεκριμένη φυσική κίνηση. Αυτό το σημείο ελπίζουμε να αποδειχτεί και από την εξέταση της στενής σχέσης που υποστηρίζουμε ότι υπάρχει ανάμεσα στη θεωρία του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* και στη θεωρία του δοκιμίου *Περί μνήμης*. Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά και ας προσπαθήσουμε πρώτα να δούμε πώς παρουσιάζει ο Αριστοτέλης την εμπειρία του χρόνου.

Γ2.2 Η εμπειρία του χρόνου

Προκειμένου να μελετήσουμε με αξιώσεις πληρότητας τον τρόπο με τον οποίο εντάσσεται η εμπειρία του χρόνου στην προβληματική της αριστοτελικής φιλοσοφίας, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη δύο κύριες θεωρητικές προϋποθέσεις: αφενός την ισομορφική θεωρία εξάρτησης του χρόνου από την κίνηση και της κίνησης από το μέγεθος, αφετέρου δε την προηγούμενη ανάλυση που παραθέσαμε σχετικά με τη δύναμη ύπαρξη του χρόνου. Οποιαδήποτε απόπειρα ερμηνείας παραλείψει τις δύο αυτές βασικές αρχές θεωρούμε ότι αστοχεί ως προς την κατανόηση του ζητήματος της χρονικής εμπειρίας, όπως τουλάχιστον το έθεσε ο Σταγειρίτης. Τούτου δοθέντος, το ζήτημα που καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε στη συνέχεια συνοψίζεται στην εξής απορία: *πώς συγκροτείται η αντίληψη — και γενικότερα η γνώση — του χρόνου σύμφωνα με την αριστοτελική φιλοσοφία;*

Ίσως βέβαια θα είχε την απαίτηση κανείς η συγκεκριμένη απορία να είχε τεθεί πιο προσεκτικά, ώστε να μη θεωρείται δεδομένο ότι μπορεί να υπάρχει «αντίληψη του χρόνου» για τον Αριστοτέλη. Ώστε, για να μην προκύψει μεθοδολογικό πρόβλημα προτού προχωρήσει η εξέταση του ζητήματος, θα προτιμήσουμε, προς το παρόν τουλάχιστο, να μιλάμε γενικά για «γνώση» και όχι ειδικότερα για «αντίληψη» ή «αίσθηση» του χρόνου, εννοώντας αυτό που θα ονομάζαμε σήμερα «συνείδηση» του χρόνου και αναβάλλοντας προς το παρόν τη διερεύνηση της προέλευσης αυτής της ψυχικής ειδοποίησης. Θα εξηγήσουμε στη συνέχεια όμως καλύτερα τους λόγους της ανωτέρω επιφύλαξης.

Η πιθανότητα να δοθεί απάντηση στην απορία που θέσαμε εξαντλείται ανάμεσα στις εξής επιλογές: α) είτε η γνώση του χρόνου αποτελεί μια καθαρά νοητική κατασκευή, μια παράσταση την οποία διαμορφώνει η νόηση με βάση μαθηματικού τύπου στοιχεία, όπως είναι η διαδοχή, η διάταξη, οι φάσεις της κίνησης... β) είτε πρόκειται για γνώση την οποία αποκτάμε μέσα από τη διαρκή λειτουργία της αίσθησης, καθώς η ίδια η αίσθηση της μεταβολής ενεργοποιεί τη συνείδηση της διάρκειας, την προσμονή ή την παρέλευση της κίνησης... είτε γ) η αλήθεια βρίσκεται κάπου ανάμεσα στις προηγούμενες επιλογές, εφόσον η γνώση του χρόνου θεωρηθεί ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας στην οποία συνεισφέρουν και οι δύο προηγούμενες ψυχικές ιδιότητες, ενδεχομένως με τη διαμεσολάβηση της *φαινομενολογίας*.

Προτού επιλέξουμε τη μεσοβέζικη λύση, η οποία θα βόλευε ίσως πολλές επαμφοτερίζουσες θεωρητικά καταστάσεις, θα επισημάνουμε το εξής: Ενώ όλοι θα ήμασταν πρόθυμοι να αναγνωρίσουμε τη νοητική προέλευση της επίγνωσης του χρόνου, δεν θα ήμασταν το ίδιο πρόθυμοι να συγκατανεύσουμε στην εμπειρική — ακριβέστερα, την αισθητική της προέλευση. Οσοδήποτε αυτή η διάσταση υπάρχει, και την παραδεχόμαστε ξεκάθαρα επιλέγοντας την απάντηση β) ή έμμεσα επιλέγοντας την απάντηση γ). Θα θέλαμε λοιπόν να ερευνησουμε προς αυτήν την κατεύθυνση και να ρωτήσουμε τα αριστοτελικά κείμενα για το τι ακριβώς θα σήμαινε η «*αίσθηση του χρόνου*», εφόσον επιτρέπεται να στοιχειοθετηθεί μια τέτοια έννοια. Προς την κατεύθυνση που βαδίζουμε τώρα, ωθεί τόσο η μπερξονική προσέγγιση της χρονικότητας όσο και η φαινομενολογική ανάλυση της χρονικής συνείδησης από τον Ε. Χούσσερλ.

Κινούμενοι λοιπόν προς αυτή την κατεύθυνση, στόχος μας στη συνέχεια θα είναι να συγκεντρώσουμε τις περιπτώσεις όπου περιγράφεται από τον Αριστοτέλη κάθε είδους εμπειρία σχετικά με τον χρόνο είτε τίθενται προβλήματα σχετικά με τις χρονικές συνιστώσες της εμπειρίας. Για την εργασία αυτή θα ξεκινήσουμε πρώτα από την ανάλυση του Δ' βιβλίου των *Φυσικών*, όχι μόνο διότι το κείμενο αυτό είναι θεμελιώδες για τη συγκρότηση της αριστοτελικής θεωρίας για τον χρόνο αλλά και διότι σ' αυτό περιλαμβάνονται οι πρώτες, θα λέγαμε, φαινομενολογικού τύπου περιγραφές της χρονικής εμπειρίας. Έπειτα θα προχωρήσουμε στην εξέταση της πραγματείας *Περί ψυχής* και θα καταλήξουμε με τις αναφορές που υπάρχουν στα *Μικρά Φυσικά*. Όπως ελπίζουμε να φανεί, σε όλα αυτά τα κείμενα οι αναφορές στη γνώση του χρόνου αφενός επιστρατεύουν τις έννοιες του *δυνάμει* και του *ενεργεία*, αφετέρου δε στοιχειοθετούν την παραδοχή της «*αίσθησης του χρόνου*», τουλάχιστον για ορισμένα έμβια όντα με ανεπτυγμένο ψυχισμό, όπως ο άνθρωπος.

Γ2.2.1 Η εμπειρία του χρόνου στα Φυσικά

Βασική θεωρητική προϋπόθεση για την ανίχνευση της εμπειρίας του χρόνου στα *Φυσικά* είναι η θέση ότι ο χρόνος σχετίζεται με την κίνηση και τη μεταβολή. Η θέση αυτή αποτελεί το ισχυρότερο *ένδοξον* (ευρύτερα αποδεκτή άποψη), όπως δηλώνεται στο ίδιο το κεί-

μενο, και επομένως αυτόν τον δρόμο ενδείκνυται να ακολουθήσει η έρευνα.¹ Ήδη από την αφετηρία όμως προκύπτει ένα σημαντικό πρόβλημα: ενώ η κίνηση και η μεταβολή εντοπίζονται στο αντικείμενο που κινείται ή μεταβάλλεται, ο χρόνος υφίσταται ο ίδιος παντού και για όλους. Η παρατήρηση αυτή μας επιτρέπει να διακρίνουμε δύο βασικές διαστάσεις στο χρονικό φαινόμενο: από τη μια θα πρέπει να θεωρήσουμε τη διάσταση του *παγκόσμιου ή συμπαντικού χρόνου*, η οποία θα σχετίζεται με την ομοιογενή και αέναη κίνηση των ουρανίων σωμάτων, και από την άλλη θα έχουμε *πεπερασμένους χρόνους*, οι οποίοι θα παράγονται από τις πεπερασμένες κινήσεις και αλλαγές πάνω στη γη, κινήσεις οι οποίες μάλιστα μπορεί να ποικίλλουν ως προς τον ρυθμό που εκτυλίσσονται, να είναι πιο γρήγορες ή πιο αργές (218b 10-15). Εύλογο φαίνεται ότι σ' αυτήν τη δεύτερη κατηγορία κινήσεων θα πρέπει κυρίως να αναζητήσουμε τη χρονική εμπειρία και, πιο συγκεκριμένα μάλιστα, στις επιμέρους κινήσεις και μεταβολές οι οποίες διαπερνούν το ψυχικό μας πεδίο.

Μετά και την κριτική που ασκήθηκε βέβαια στις αναλύσεις του Αριστοτέλη — και θα είχαμε κυρίως κατά νου τον επιτακτικό τρόπο με τον οποίο ο Πλωτίνος προβάλλει την απαίτηση της οντολογικής θεμελίωσης του χρόνου — υποστηρίχθηκε ότι ολόκληρη η ανάλυση του Δ' βιβλίου των *Φυσικών* αφορά την *παράσταση* που σχηματίζουμε για τον χρόνο μέσα από την επιμέρους κίνηση και όχι την οντολογική υφή του χρόνου.² Βρισκόμαστε λοιπόν κάποτε σε απορία, πώς ακριβώς πρέπει κάθε φορά να εννοήσουμε τον χρόνο, καθώς η ανάλυση του κειμένου προχωρά. Ο J. MOREAU [1965] παρατηρεί επ' αυτού ότι υπάρχει μια αμφισημία στον τρόπο που ο Αριστοτέλης μεταχειρίζεται την έννοια του χρόνου, καθώς δεν διαχωρίζει με σαφήνεια ανάμεσα στην *παράσταση* του χρόνου που προκύπτει από την κίνηση και στη *διαδικασία* διαμέσου της οποίας συγκροτείται αυτή η παράσταση — αν και μας περιγράφει διεξοδικά τον μηχανισμό με τον οποίο αναπαριστάται συμβολικά ο αφηρημένος χρόνος.³ Κάτι τέτοιο δεν θα απείχε πολύ, ίσως, από τη σκοπιμότητα και του ίδιου του κειμένου, το οποίο δεν υποτάσσεται στις δικές μας απαιτήσεις. Ο φιλόσοφος δεν στοχεύει πράγματι να αναδείξει την οντολογική υπόσταση του χρόνου αλλά να κατανοήσει ένα φαινόμενο ως αντικείμενο της φυσικής επιστήμης — ακριβέστερα θα λέγαμε: να καταστήσει ένα δυσδιάκριτο φαινόμενο αντικείμενο της φυσικής φιλοσοφίας.⁴ Προκειμένου να το κατορ-

¹ ΦΑ, Δ' 10. 218b 9-10: «ἐπεὶ δὲ δοκεῖ μάλιστα κινήσεις εἶναι καὶ μεταβολή τις ὁ χρόνος, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον». Το *ἔνδοξον* συγκροτείται περαιτέρω με την επαναλαμβανόμενη χρήση του ρήματος *δοκεῖ* (218b 23, 29, 219a 6, 7, 8, 14, 30, 32). Δεν διευκρινίζεται ωστόσο αν πρόκειται για μια γενικά αποδεκτή άποψη ή πρόκειται για απήχηση μιας συγκεκριμένης ανάλυσης κάποιου προηγούμενου στοχαστή.

² Σ' αυτήν την ερμηνεία επέμεινε ιδιαίτερα ο J. MOREAU [1965]: 101-108. Ανάλογες τοποθετήσεις διατυπώθηκαν από τους P. F. CONEN [1964]: 39-44 και J. ANNAS [1975]: 101.

³ J. MOREAU [1965]: 121: «L'ambiguïté de la théorie d'Aristote provient de ce qu'il ne distingue pas explicitement entre la représentation du temps, que l'on peut dire dérivée de celle du mouvement, et l'opération par où se constitue cette représentation. Pourtant, il nous décrit minutieusement le mécanisme de la symbolisation par où est rendue possible la représentation abstraite de la succession.» Με το πρώτο σκέλος της παρατήρησης συμφωνεί και ο V. GOLDSCHMIDT [1982]: 34, ο οποίος διακρίνει στο κείμενο ένα πρώτο μέρος (έως το χωρίο 219a 21), όπου ο Αριστοτέλης ανέλυσε την παράσταση του χρόνου, και ένα δεύτερο μέρος (το οποίο ορίζεται από το συνδετικό «*ἀλλὰ μὴν*», 219 a 22), όπου ξεκινά η περιγραφή της «διαδικασίας με την οποία συγκροτείται η παράσταση του χρόνου».

⁴ Η θέση μας διαφοροποιείται από ανάλογες τοποθετήσεις όπως αυτή του J. MOREAU [1965], ο οποίος υποστηρίζει ότι η πρόθεση του Αριστοτέλη είναι να ακυρώσει την παραδοσιακή αντίληψη περί αλληλουχίας του χώρου (τόπου) και του χρόνου, περιορίζοντάς τη σε μία μορφή συμμετρίας. Με την

θώσει, λαμβάνει βέβαια ως αφετηρία του τον δρόμο της εμπειρίας αλλά δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αρκείται εκεί. Στα διάφορα στρώματα επεξεργασίας και γραφής των *Φυσικών* υπάρχουν σημεία όπου παρακολουθούμε το αισθητικό πλαίσιο της φαινομενολογικής περιγραφής να υποχωρεί και η συνείδηση — ως *διάνοια* πλέον — να αναλαμβάνει ενεργότερο ρόλο, στα πλαίσια του γεωμετρικού υποδείγματος σκέψης.

α) Η ταυτόχρονη αίσθηση της κίνησης και του χρόνου

Αν λάβουμε αρχή από το Δ' βιβλίο των *Φυσικών*, θα διαπιστώσουμε ότι γίνεται εκεί ιδιαίτερη επίκληση τόσο στην καθημερινή όσο και στην ιδιόμορφη εμπειρία του χρόνου. Όπως παρατηρεί ο V. GOLDSCHMIDT [1982]: 26, η αναφορά σ' αυτές τις περιπτώσεις έχει μια ιδιαίτερη σκοπιμότητα, δεδομένου ότι έπεται της προκαταρκτικής διαλεκτικής διερεύνησης, κατά την οποία είχαν προβληθεί αμφιβολίες για την ύπαρξη του χρόνου.¹ Ο ίδιος μελετητής συμπεραίνει ότι η επίκληση περιπτώσεων που βασίζονται στην κοινή εμπειρία, καθώς και ο εμπειρικός τρόπος της περιγραφής, αποσκοπούν στο να μας παρουσιάσουν τον χρόνο ως *βιωμένη πραγματικότητα*, παραμερίζοντας έτσι τα προβλήματα περί ανυπαρξίας του.

Η *αίσθηση* μάλιστα είναι το πρώτο τεκμήριο που επικαλείται ο φιλόσοφος για να υποστηρίξει την ύπαρξη του χρόνου σε φυσικά πλαίσια: «*ἄμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα και χρόνου*» (219a 3-4). Δεν νομίζουμε ότι πρέπει να μας εμποδίσει η όποια ορολογία να αντιληφθούμε ότι το επιχείρημα βασίζεται στη συσχέτιση της κινητικής με τη χρονική αντίληψη με τρόπο ακαριαίο (*ἄμα*): αμέσως μόλις υπάρξει ένα κινητικό ερέθισμα, επέρχεται και η χρονική συναντίληψη. Πώς όμως θα είμαστε σίγουροι ότι δεν πρόκειται για την ίδια την κίνηση που γίνεται αντιληπτή και ότι εντέλει δεν ταυτίζεται η κίνηση με τον χρόνο; Στο σημείο αυτό, προκειμένου να αποδείξει τη θεμελιώδη εξάρτηση της ροής του χρόνου από την κίνηση, ο Αριστοτέλης προβαίνει στην επίκληση μιας εντελώς στοιχειώδους, όσο και αρκετά κοινής, εμπειρίας: επικαλείται ως πειραματική συνθήκη την *αντίληψη του χρόνου* μέσα στη σκοτεινιά (219a 4-6). Ας δούμε λεπτομερώς τι συμβαίνει τότε:

Καθώς βρισκόμαστε μέσα στο σκοτάδι, τα εκτατά μεγέθη γίνονται ανεπαίσθητα. Η συνθήκη του σκότους μηδενίζει τη λειτουργία της όρασης και κατ' επέκταση ελαχιστοποιεί

άποψη του Μορώ συντάσσεται και ο R. BODÉUS [1990], ο οποίος μάλιστα παρατηρεί ότι ο χρόνος και ο τόπος εμφανίζονται στις *Κατηγορίες* ακριβώς ως κατηγορήματα της ποσότητας και μάλιστα κατά κύριο και ουσιώδη λόγο («*κυρίως εἰρημένα*», 5a 39). Άρα αυτό που επεδίωκε ο φιλόσοφος — και δεν ξέρουμε κατά πόσο η παράδοση του κειμένου μάς επιτρέπει να το κατανοήσουμε — είναι να περιγράψει δύο διαφορετικές και ωστόσο σύμμετρες διαστάσεις, που μας επιτρέπουν να περιγράψουμε την πραγματικότητα με όρους ποσοτικούς: το μέγεθος ή την απόσταση ενός αντικειμένου στον χώρο, τη διάρκεια ή την απόσταση ενός γεγονότος στον χρόνο. Προκειμένου να μετρήσουμε θέτουμε ένα σημείο, το *εδώ* ή το *τώρα*, και ποσοτικοποιούμε, καμιά φορά μάλιστα εναλλάσσοντας τη μέτρηση του χρόνου με τον χώρο. Από την πλευρά μας θεωρούμε αυτήν την προσέγγιση ως ελλιπή και πρώιμη σε σχέση με τα *Φυσικά*.

¹ Πρόκειται για την ενότητα ΦΑ, Δ' 10. 217b 29 – 218a 30. Αμφιβολίες για την ύπαρξη του χρόνου διατυπώνονται ήδη από την αρχή της πραγμάτευσης, δεξ χωρίο 217b 31-33.

την αντίληψη της έκτασης, πάνω στην οποία βασίζεται και η αντίληψη της κίνησης. Έστω ότι δεν είναι διαθέσιμο ούτε το απαύγασμα της αστροφεγγιάς με τη θεσπέσια περιστροφή των ουράνιων σφαιρών: «*ἐὰν ᾗ σκότος*» (στ. 4). Έστω ότι ελαχιστοποιούμε ακόμη περισσότερο τα αισθητικά ερεθίσματα, εξωτερικά ή εσωτερικά, αποκλείοντας καθετί το οποίο θα διαφοροποιούσε την αντίληψή μας και θα μας έδινε την ιδέα της κίνησης: «*καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν*» (στ. 4-5). Τι συμβαίνει τότε λοιπόν; Η αίσθηση της ροής του χρόνου θα σταματήσει; Όχι, παρατηρεί ο Αριστοτέλης... Και σ' αυτήν την πειραματική κατάσταση κινητικής στέρησης, απομένουν άλλα είδη μεταβολής μέσα στην ίδια μας την ψυχή: μια βουλευτική διαφοροποίηση, ένα διανοητικό ενέργημα, η στάση προσμονής ή η φαντασία, αποτελούν πλήθος ψυχικών κινήματων από τα οποία ένα και μόνον αρκεί για να μας επισημάνει τη μεταβολή του χρόνου: «*κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῆ*» (στ. 5-6). Αρκεί λοιπόν έστω και ένα γεγονός αδιόρατης ψυχικής μεταβολής, ένα οποιοδήποτε ψυχικό ενέργημα, για να αντιληφθούμε αμέσως ότι κύλησε ο χρόνος: «*εὐθύς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος*» (στ. 6). Γιατί άραγε ο Αριστοτέλης επιλέγει να επικαλεστεί ως τεκμήριο μια τέτοιου είδους εμπειρία;

Η συγκεκριμένη εμπειρία φαίνεται να επιλέχθηκε για να καταστήσει φανερό ότι δεν είναι αποκλειστικά και μόνον η κίνηση ως φυσική μετακίνηση, αλλοίωση ή αυξομείωση που παράγει μέσα μας τον χρόνο, αλλά και οποιαδήποτε ψυχική μεταβολή, γένεση ή φθορά επιθυμιών και σκέψεων, συνδέονται με τη ροή του χρόνου. Αντίστροφα, μόλις αποκτήσουμε συνείδηση του χρόνου που προοδεύει, θεωρούμε ότι επήλθε και κάποια κίνηση ή μεταβολή. Η προοπτική επομένως στην οποία τοποθετεί ο Αριστοτέλης το ζήτημα είναι εκείνη της *a posteriori* δυνατότητάς μας να γνωρίσουμε το χρόνο, όσο κι αν στη γνώση αυτή μπορεί να εμπλέκονται και νοητικές διεργασίες. Οι Εμπειριστές λοιπόν δεν είχαν εντελώς άδικο, τουλάχιστον όσον αφορά την υποκειμενική ροή του χρόνου. Η διαφορά τους σε σχέση με τον Αριστοτέλη έγκειται στο ότι εκείνος αναφέρεται σε *κινήσεις* οι οποίες γίνονται αντιληπτές, ενώ εκείνοι σε *ιδέες*, δηλαδή σε συνειδησιακές καταστάσεις, οι οποίες απομακρύνονται από τη φυσική διάσταση της αριστοτελικής περιγραφής. Οπωσδήποτε, περισσότερο μακρινή φαντάζει η καντιανή θεώρηση του *a priori* χρόνου.

Πέρα όμως από τη γενική αρχή, ο απλός Εμπειρισμός δεν μπορεί να αντιμετωπίσει ικανοποιητικά τα παράδοξα της χρονικής εμπειρίας: Γιατί άλλοτε μας φαίνεται ότι ο χρόνος κυλά πάρα πολύ γρήγορα ή ανεπαίσθητα, ιδίως όταν καταπιανόμαστε με κάτι ενδιαφέρον, ενώ άλλοτε φαίνεται να κυλά βασανιστικά αργά; Επιπλέον, εάν υπάρχουν αργόστροφοι ή εύστροφοι άνθρωποι, θα έχουν οπωσδήποτε και διαφορετικές εκτιμήσεις για τον χρόνο — ας πούμε, για τον χρόνο που περιμένουν σε μια σειρά — επειδή διαφέρει ο χρόνος διαδοχής των ιδεών τους; Σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα δεν χάνουμε εντελώς την αίσθηση του χρόνου μέχρι να συνέλθουμε από τη διάλειψη και να επανασυνδεθούμε με τη ροή των ερεθισμάτων; Τέτοιου είδους, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, είναι οι περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες δεν υπάρχει αίσθηση της μεταβολής και τότε νομίζουμε («*οἴεσθαι*», 218b 29) ότι δεν κυλά ο χρόνος. Στις περιπτώσεις αυτές η ψυχή φαίνεται να σταματά («*φαίνεται μείνειν*», στ. 31-2), κατά κάποιον τρόπο, σ' ένα *ενιαίο* και *αδιαίρετο παρόν* («*ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαίρετω*», στ. 31). Η κατάσταση αυτή καταλύεται αμέσως μόλις επέλθει η αίσθηση κάποιας νέας,

πεπερασμένης μεταβολής και οριστεί η κίνηση σε σχέση με δύο άκρα («*ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν*», στ. 32). Τότε λέμε («*φάμεν*», στ. 32) ότι πέρασε χρόνος.

Η προηγούμενη παρατήρηση μας επιτρέπει να πούμε ότι ο φιλόσοφος δεν στοχάζεται τον χρόνο μέσα από τη *διαδοχή*, όπως κάνουν οι Εμπειριστές, αλλά ως *συνεχές μέγεθος*, ως διάρκεια, η οποία θα πρέπει να οριστεί από την ψυχή προκειμένου να γίνει γνωστή. Η διάρκεια φαίνεται εδώ να αντιστοιχεί σε μια αισθητική μεταβολή η οποία διαφοροποιεί την ψυχή σε σχέση με ένα προηγούμενο *τώρα*. Θα πρέπει λοιπόν να υπάρξουν τουλάχιστο δύο *τώρα*, ένα ως αφετηρία και ένα ως κατάληξη της μεταβολής, ώστε να εκτιμηθεί ο χρόνος.¹ Όσο απλή και τετριμμένη στις απαιτήσεις της μπορεί να φαντάζει για μας σήμερα η διατύπωση αυτή, δεν θα πρέπει να νομίζουμε ότι είναι. Αντίθετα, πιστεύουμε ότι θα πρέπει να θεωρηθεί ως μία ακόμη επιβεβαίωση των δυνατοτήτων της νέας φυσικής επιστήμης, η οποία έχει ήδη επιβάλει τη φυσική συμμετρία στις διαφόρων ειδών μεταβολές και έχει έτσι απομυστικοποιήσει και καταστήσει μετρήσιμο ένα πεδίο το οποίο βλέπουμε τώρα να εκτείνεται από τη σφαίρα της ψυχής έως την ουράνια σφαίρα. Όπως υποστηρίξαμε σε προηγούμενη ενότητα της εργασίας μας (δες κεφάλαιο Β3.3.5), η ανάλυση που εξετάζουμε δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί χωρίς το προαπαιτούμενο της θεωρίας του *τώρα* ως μεσότητας.

β) Η ασυνήθιστη περίπτωση των εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας

Μια ιδιαίτερα πρόσφορη συνθήκη, για να εξετάσουμε τον τρόπο που συγκροτείται η εμπειρία του χρόνου, δημιουργείται στις περιπτώσεις όπου παρατηρείται ανωμαλία κατά την αντίληψη της χρονικής ροής. Μια τέτοιου είδους γνωστική ανωμαλία έχουμε στην περίπτωση της *α π ώ λ ε ι α ς σ υ γ χ ρ ο ν ι σ μ ο ύ μ ε τ ο π α ρ ό ν*, φαινόμενο που δεν προκαλείται απαραίτητα από κάποια παθολογική αιτία, όπως θα υπέθετε κανείς, αλλά γενικότερα εξαιτίας *π α ρ α τ ε τ α μ έ ν η ς α ν α ι σ θ η σ ί α ς*, διαφορετικής από τη συνθήκη στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω.² Και σήμερα γνωρίζουμε ότι ενδέχεται, σε κάποιες περιπτώσεις, συνήθως μετά από πλήγμα ή εξαιτίας κάποιας παθολογικής κατάστασης, να χάσουμε την επαφή με την εξέλιξη του παρόντος και κάποια χρονική διάρκεια να μας διαφύγει.³ Ως τεκμήριο αναφέρεται τώρα η ιδιαίτερη περίπτωση των *ε γ κ ο ι μ ι -*

¹ Σημείο το οποίο αναλύεται εκτενώς στη συνέχεια του κειμένου: ΦΑ, Δ' 11. 219a 22-33.

² Το φαινόμενο αυτό περιγράφεται από τον Αριστοτέλη ως εξής: «*ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος*» (ΦΑ, Δ' 11. 218b 21-23). Η χρήση του α' πληθυντικού προσώπου στην περιγραφή είναι αξιοσημείωτη, καθώς αποδίδει το πλαίσιο της κοινής εμπειρίας.

³ Η σύγχρονη νευρολογία αναφέρει πλήθος σύνδρομα αμνησιακού τύπου, από τα οποία το πιο σχετικό είναι το σύνδρομο *παλίνδρομης ή οπισθόδρομης αμνησίας* — αλλιώς «σύνδρομο Κόρσακωφ», από το όνομα του Ρώσου ερευνητή Σ. Κόρσακωφ (S. Korsakoff, 1854-1900), που πρώτος το περιέγραψε στη διατριβή του το 1887. Το σύνδρομο αυτό εκδηλώνεται με προσωρινή (ή και παραμόνιμη) απώλεια της μνήμης — κυρίως του πρόσφατου παρελθόντος — καθώς και με παραποίηση των αναμνήσεων. Προκαλείται εξαιτίας ποικίλων αιτιών, όπως οι κρανιοεγκεφαλικές κακώσεις, οι ημικρανίες, ο αλκοολισμός, η ανάπτυξη όγκων στον εγκέφαλο. Δες σχετικές αναφορές από τον Ο. SACKS [1985]: 78-83.

σ μένων της Σαρδηνίας, οι οποίοι εμφανίζουν ανάλογα συμπτώματα απώλειας της γνώσης του χρόνου χωρίς να υπάρχει κάποια παθολογική αιτία και αφού μεσολαβήσει μια περίοδος εγκλεισμού στο Ηρώ των Ηρακλειδών.¹ Οφείλουμε βέβαια να παρατηρήσουμε ότι οι άνθρωποι που επιδίδονταν σε παρόμοιες τελετουργίες υποβάλλονταν σε ειδική δίαιτα και προετοιμασία, ώστε, με τη συνδρομή και της αυθυποβολής, να έχει διαταραχθεί η λειτουργία της αντιληπτικής τους ικανότητας. Έτσι, αφού διέμεναν για πέντε μερόνυχτα έγκλειστοι στο σκοτεινό άδυτο του Ηρώου (ή άντρου;), παρουσίαζαν εξερχόμενοι μια απόκλιση στην εκτίμηση του χρόνου, καθώς αγνοούσαν πόσες ακριβώς μέρες είχαν εντωμεταξύ παρέλθει.

Η συνθήκη των *εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας* είναι αντίστοιχη εκείνης της *συσκοτίσης*, την οποία επικαλέστηκε νωρίτερα ο φιλόσοφος για να στηρίξει τη θέση του ότι η αντίληψη του χρόνου συνεχίζει να λειτουργεί πηγαία, ακόμη και χωρίς εξωτερικά ερεθίσματα. Πάλι έχουμε παραμονή στο απόλυτο σκοτάδι, η διαφορά όμως τώρα είναι ότι εντέλει προκύπτει ανωμαλία στην εκτίμηση της διάρκειας του εγκλεισμού. Η διάγνωση του Αριστοτέλη εν προκειμένω θα πρέπει να μας τραβήξει την προσοχή: ο φιλόσοφος δεν θεωρεί ότι υπήρξε απώλεια συνείδησης ή κάποιο αντιληπτικό κενό. Εκεί που εστιάζει είναι στη σύγχυση του παρόντος *τώρα*, έτσι ώστε να προκύπτει απόκλιση στην εκτίμηση του παρελεύσαντος χρόνου. Διότι κατά τη διάρκεια της πολυήμερης παραμονής τους στο σκοτεινό άδυτο, οι άνθρωποι περιέρχονται σε μια συνθήκη αντιληπτικής στέρησης, κατά την οποία η τροφοδοσία της αίσθησής τους σε ερεθίσματα — *διαφορές*, θα ήταν η αριστοτελική ορολογία — περιορίζεται πολύ κάτω από το φυσιολογικό. Η συνέπεια είναι να υπονομεύεται η λειτουργία που εξασφαλίζει την επαφή μας με τον φυσικό χρόνο και να απομένουν μονάχα με την εσωτερική αντίληψη της χρονικής ροής, η οποία όμως αποδεικνύεται ανεπαρκής, ενδεχομένως διότι είναι μία ψυχική *έξη* ποιοτικής φύσης: μόνον κατά συμβεβηκός μπορεί να προσδιορίσει την ποσότητα. Κατά τον Σταγειρίτη, οι άνθρωποι αυτοί δεν κάνουν άλλο από το να συγχέουν ένα προηγούμενο με ένα επόμενο *τώρα* και να αγνοούν το ενδιάμεσο διάστημα της

¹ Περισσότερα στοιχεία δίνονται από τους αρχαίους σχολιαστές, τον Φιλόπονο (κατά VITELLI [1888]*: 715) και τον Σιμπλίκιο (κατά DIELS [1882]*: 707-708). Κατά τα φαινόμενα, ο Αριστοτέλης αναφέρεται εδώ σε κάποια φημισμένη και καθιερωμένη τελετουργική πρακτική, η οποία παρουσιάζει όλα τα χαρακτηριστικά ενός από τους πιο διαδεδομένους στην αρχαιότητα τρόπους ιατρομαντείας, την διά της *έγκοιμήσεως*. Όποιος βασανιζόταν από κάποιο πρόβλημα, μπορούσε να προσφύγει σε μαντεία τα οποία λειτουργούσαν σε τόπους ιερούς, όπου συνήθως είχε εγκαθιδρυθεί η λατρεία ενός τοπικού θεού ή ήρωα. Ο ασθενής υποβαλλόταν αρχικά σε ειδικό καθιερωμένο τελετουργικό (νηστεία, προσευχή, λουτρό, προσφορά θυσίας) και κατόπιν οδηγούνταν να διανυκτερεύσει στο άδυτο του ναού ή άντρου της θεότητας. Κατά τη διάρκεια της παραμονής, η οποία μπορεί να διαρκούσε κάποιες μέρες, ο θεός έπρεπε να φανερώσει με όνειρο στον ασθενή τον τρόπο της απαλλαγής του από το πρόβλημα ή να τον θεραπεύσει άμεσα. Στη Σαρδηνία υπήρχε το Ηρώ των Ηρακλειδών, όπου, σύμφωνα με το θρύλο, φυλάσσονταν τα σώματα των εννέα παιδιών του Ηρακλή άφθαρτα, δίνοντας την εντύπωση ότι κοιμούνται. Οι Ηρακλειδείς λέγεται ότι χάριζαν μακάριο ύπνο στους προσκυνητές τους. Προφανώς, όταν συνέφεραν τους εγκοιμισμένους στο Ηρώ, εκείνοι δεν είχαν καθόλου συναίσθηση του χρόνου κατά τη διάρκεια του οποίου παρέμειναν έγκλειστοι στο άδυτο. Για περισσότερες πληροφορίες μπορεί να ανατρέξει κανείς στην κλασική πλέον μελέτη για την ψυχή του E. RONDE [1894] 1: 138 κ.εξ., στο πιο πρόσφατο έργο του το G. LUCK [1985]: 16 κ.εξ., καθώς και στα σχόλια του W. D. ROSS [1936]*: 597. Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι ο πρώιμος Αριστοτέλης αποδεχόταν ίσως την εγκυρότητα της ονειρομαντικής, όπως δείχνει το απόσπασμα 12a (κατά ROSE [1886]*), σχετικά με το όνειρο του Ευδήμου.

απόκλισης εξαιτίας της *αναισθησίας* τους («*διὰ τὴν ἀναισθησίαν*», 218b 26).¹ Το αποτέλεσμα είναι κατ' αυτόν τον τρόπο να προκαλείται η διαφοροποίηση του *ψυχικού παρόντος* από το *φυσικό παρόν* και να παράγεται εσφαλμένη χρονική εκτίμηση. Η αφήγηση μάλιστα επιβεβαιώνεται και από σύγχρονες διαπιστώσεις: συνήθως όσοι παραμένουν εγκλειστοί επί μακρόν υπό ανάλογες συνθήκες αντιληπτικής στέρησης θεωρούν ότι ο χρόνος του εγκλεισμού τους κύλησε πιο αργά απ' ό,τι στην πραγματικότητα συνέβη.² Επομένως η ψυχή τείνει να επιβραδύνει ή να συστέλλει την εξέλιξη του χρόνου, όταν δεν υπάρχουν επαρκείς αντιληπτικές πληροφορίες, στοιχείο που αποδεικνύει ότι έμμεσα τίθεται ζήτημα ορθής πρόσληψης της χρονικής διάρκειας μέσα από αντιληπτικές διαδικασίες.

Η ερμηνεία που δίνεται συνήθως στο απόσπασμα εκλαμβάνει την αριστοτελική περιγραφή στην κυριολεξία, οπότε θεωρεί ότι αναφέρεται σε περίπτωση *ληθαργικής ύπνωσης*, κατά την οποία καταστέλλεται σε μεγάλο βαθμό η λειτουργία του αισθητικού κέντρου της ψυχής. Όπως μαθαίνουμε από την αριστοτελική πραγματεία *Περί ύπνου*, η αίσθηση υποστέλλει τη δραστηριότητά της κατά τη διάρκεια της ύπνωσης αλλά, ως ένα βαθμό τουλάχιστον, συνεχίζει να λειτουργεί: η καρδιά συνεχίζει να εργάζεται και τη συνείδησή μας καταλαμβάνουν ενίοτε συγκινήσεις, όνειρα, ακόμη και σκέψεις. Επισημαίνεται δε ότι, αν δεν υπήρχε αυτή η δραστηριότητα, η αίσθηση δεν θα μπορούσε να τεθεί και πάλι σε εγρήγορση από κάποιο ισχυρό ερέθισμα. Αντίθετα, πλήρη αδυναμία λειτουργίας της αίσθησης διαπιστώνουμε στις λιγοθυμικές περιπτώσεις, όπου καταρρέει στο σύνολό του το αντιληπτικό μας σύστημα.³ Θα πρέπει άραγε να υποθέσουμε ότι οι *εγκοιμισμένοι* της Σαρδηνίας περιέρ-

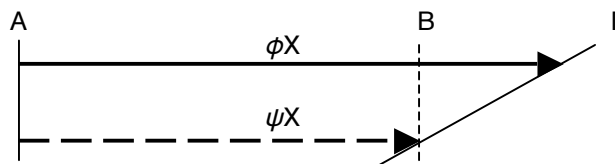
¹ ΦΑ, Δ' 11. 218b 25-26: «*συνάπτουσι γὰρ τῷ πρότερον νῦν τὸ ὕστερον νῦν καὶ ἐν ποιοῦσι, ἐξαιρουντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ*».

² Οι μαρτυρίες που έχουμε στη διάθεσή μας, από άτομα τα οποία παρέμειναν για μεγάλο χρονικό διάστημα σε συνθήκες εγκλεισμού, αποδεικνύουν πράγματι ότι τα άτομα αυτά τείνουν να υποτιμήσουν το συνολικό χρονικό διάστημα του εγκλεισμού τους. Η απόκλιση αυξάνει καθώς αυξάνεται και το διάστημα του εγκλεισμού. Ο λόγος φαίνεται να είναι μια προοδευτική απώλεια ή λήθη πληροφοριών από παλαιότερες χρονικές περιόδους, όσο νέα βιώματα και πληροφορίες προστίθενται διαρκώς στο παρόν. Το αποτέλεσμα είναι χρονικές περίοδοι που αντιπροσωπεύονται με λιγότερες πληροφορίες να δηλώνονται φαινομενικά ως μικρότερης διάρκειας περίοδοι, αν και μπορεί να είναι ίσες ή μεγαλύτερες από άλλες. Για σχετικές μαρτυρίες και πειράματα, δες G. J. WHITROW [1980]: 62-63. Από την άλλη πλευρά, οι νεότεροι ψυχολόγοι μελέτησαν την υπόθεση της ύπαρξης ενός *εσωτερικού συστήματος χρονισμού* του ανθρώπινου οργανισμού, ενός είδους «ατομικού ρολογιού», το οποίο θα λειτουργεί παράλληλα με τη φυσική και κοινωνική οργάνωση της χρονικής εμπειρίας, βασισμένο σε βιολογικούς ρυθμούς και κυρίως στην εναλλαγή των ημερήσιων περιόδων ύπνου και εγρήγορσης (*κίρκαδιανοί ρυθμοί* ή, κατά το ελληνικότερο, *ημερήσιοι βιορυθμοί*). Το προσωπικό αυτό χρονικό σύστημα στον άνθρωπο τελεί, υπό φυσιολογικές συνθήκες, σε λανθάνουσα κατάσταση και χαρακτηρίζεται «*από μια σχετική λειτουργική βραδύτητα ως προς την πραγματικότητα*» (Σ. ΣΑΜΑΡΤΖΗ [2003]: 55-59).

³ ΥΕ, 2. 455b 2-13· και στο ίδιο, 456b 17 κ.εξ.: «*οὐκ ἔστιν ὁ ὕπνος ἀδυναμία πᾶσα τοῦ αἰσθητικοῦ*». Ο Β. HUBERT [1999]: 83 κ.εξ., παρατηρεί πολύ σωστά πως η αδράνεια του ύπνου αφορά μόνο τη συνείδηση, δηλαδή το κέντρο της αίσθησης (*πρώτον αἰσθητικόν*) και όχι τα αισθητήρια ὄργανα. Κατά συνέπεια, δεν θα συμφωνούσαμε με μια προσέγγιση όπως αυτή του J. MOREAU [1964], ο οποίος εξισώνει τον ύπνο με την πλήρη αναισθησία: «*...la perception du temps suppose celle du changement. Par suite, une suspension de la conscience (car c'est à cela qu'équivaut une cessation de la perception du changement) abolit le sentiment de la durée, de l'écoulement du temps; c'est ce qui se produit dans le sommeil*» (σελ. 102). Υπό φυσιολογικές συνθήκες λοιπόν, εξακολουθεί να υπάρχει κάποιος βαθμός λειτουργίας της αίσθησης ακόμη και κατά τη διάρκεια του ύπνου, ώστε αφυπνούμενοι επανακτούμε αμέσως τον χρονικό μας προσανατολισμό. Άποψη που σωστά, κατά τη γνώμη μας, υποστηρίζεται και από τον G. VERBEKE [1985]: 352-3. Όπως παραδέχεται μάλιστα και ο ίδιος ο Αριστοτέλης στο δοκίμιό του για τα όνειρα,

χονταν σε τέτοιου είδους λήθαργο, έστω και υπό την επίδραση της ειδικής δίαιτας στην οποία υποβάλλονταν οι προσκυνητές; Όχι ακριβώς, διότι στην περίπτωση που η *εγκοίμηση* διαρκούσε περισσότερο χρόνο από μία διανυκτέρευση — και αυτό θεωρούμε πιθανότερο — δεν θα πρέπει να εννοήσουμε ότι οι συγκεκριμένοι άνθρωποι περιέρχονταν επί μέρες σε κατάσταση κώματος ή σε λήθαργο. Η «*αναισθησία*» για την οποία γίνεται λόγος στο αριστοτελικό κείμενο θα πρέπει να σημαίνει παροδικό ενδεχομένως λήθαργο και βασικά παρατεταμένη *στέρηση εξωτερικών ερεθισμάτων*, συνθήκη η οποία οδηγεί σε μια στρεβλωμένη παράσταση της διάρκειας του εγκλεισμού.

Δεν θεωρούμε λοιπόν ότι τέτοιου είδους περιπτώσεις όπως αυτές των *εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας* θα πρέπει να αντιμετωπιστούν ως παράδοξες, αν αντιλαμβανόμαστε σωστά την τοποθέτηση του Αριστοτέλη. Είναι ωστόσο δηλωτικές του γεγονότος ότι η παράστασή μας για τη ροή του χρόνου εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την καθημερινή εμπειρία — και άρα από την εμπειρία της μεταβολής, θα προσέθετε ο φιλόσοφος.¹ Η εικόνα του χρόνου που σχηματίζουμε στην ψυχή θα πρέπει κανονικά να συμπίπτει με τη διάρκεια της φυσικής ροής του χρόνου, αλλά αυτό δεν συμβαίνει πάντα. Αντίθετα, αποτελεί ένα ζητούμενο. Αν στη συνέχεια θέλαμε να παραστήσουμε γεωμετρικά την εξήγηση του σφάλματος, θα καταλήγαμε σε ένα σχήμα όπως αυτό που παρατίθεται στη συνέχεια (Σχήμα 8).



Σχήμα 8.
Φυσικός(φΧ) και ψυχικός(ψΧ) χρόνος.

Όπως και να έχει το πράγμα, για τους εγκοιμισμένους της Σαρδηνίας προκύπτει η εξής συνθήκη: με αφετηρία ένα *τώρα* (Α), περνούν κάποιο χρόνο (φΧ) μέσα στο αδύτο και εξέρχονται του αδύτου σε ένα μεταγενέστερο *τώρα* (Γ). Καθώς εξέρχονται ωστόσο, εκτιμούν ότι ο χρόνος της παραμονής τους (ψΧ) ήταν συντομότερος, ότι δηλαδή εξέρχονται κάποια στιγμή (Β) ανάμεσα στο Α και το Γ. Η απώλειά τους λοιπόν ήταν το διάστημα (διάρκεια) ΒΓ, με όρους φυσικού χρόνου.

υπάρχουν καταστάσεις που συμβαίνει να συμπίπτει η εγρήγορση με την ύπνωση (ΠΕν, 3. 462a 26-27: «*ένδέχεται γάρ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεύδειν ἀπλῶς θατέρου ὑπάρχοντος θάτερόν τῃ ὑπάρχειν*»), όπως για παράδειγμα στις περιπτώσεις υπονοβασίας.

¹ Πολύ σωστότερα νομίζουμε ότι τοποθετεί το ζήτημα ο V. GOLDSCHMIDT [1982]: 26, §2: «*L'examen aporétique avait contesté l'existence du temps. Le mythe des dormeurs nous apprend que cette inexistence n'est pas seulement l'objet d'arguments dialectiques, mais qu'elle peut être concrètement vécue. Il nous apprend encore qu'une telle expérience est liée à des états (quasi pathologiques et "mythiques") d'inconscience, d'anesthésie, de non-perception du mouvement*».

Τι γίνεται τελικά με τον χαμένο χρόνο; Η ανάκτησή του είναι αδύνατη με φυσικό τρόπο, άρα παραμένει ένα χάσμα στη συνείδηση το οποίο μόνον με νοητικό τρόπο μπορεί να καλυφθεί, μέσα από πληροφορίες άλλων. «Νοητικός» όμως εδώ σημαίνει και αφηρημένος, διότι απουσιάζει το φυσικό εκείνο υπόβαθρο πάνω στο οποίο συγκροτείται ο χρόνος: η αντιστοιχία εμπειρία. Κατά τα άλλα, αρκεί η επανασύνδεση της ψυχής με το τρέχον παρόν προκειμένου να ομαλοποιηθούν οι χρονικές συντεταγμένες. Εδώ θα πρέπει να επισημάνουμε μία διαφορά: είναι άλλο να *γνωρίζουμε* την ισχύουσα χρονολογία και άλλο να *αισθανόμαστε* τον παρόντα χρόνο στην κίνησή του. Τα συστήματα χρονολόγησης μπορεί να αλλάζουν από κοινωνία σε κοινωνία ή από άτομο σε άτομο, επηρεάζοντας και τη χρονική μας συνείδηση: ο ακριβής χρόνος έχει αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία στις δυτικές κοινωνίες, την οποία δεν έχει σε κοινωνίες λιγότερο αναπτυγμένες οικονομικά και τεχνολογικά, ιδιαίτερα όσον αφορά τις συγκοινωνιακές και επικοινωνιακές υποδομές. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν διαθέτουμε όλοι τη φυσική εκείνη ικανότητα να αισθανόμαστε το παρόν και την πραγματικότητα της ροής του χρόνου που αυτό μας φανερώνει. Κι αυτό διότι είμαστε προικισμένοι από τη φύση μας με τα κατάλληλα ψυχικά μέσα, προκειμένου να αντιλαμβανόμαστε τη δομή και τη διάρκεια οποιασδήποτε φυσικής κίνησης. Ο Αριστοτέλης θα αποκαλούσε αυτή την ιδιαίτερη ικανότητα «*αίσθηση του χρόνου*» και θα προσέθετε ότι τη μοιράζονται και άλλα ζωντανά πλάσματα, ώστε εντέλει να μην αποτελεί αποκλειστικά ανθρώπινο προνόμιο.

Το σημαντικό συμπέρασμα που θα πρέπει να συγκρατήσουμε από την ασυνήθιστη περίπτωση των *εγκοιμισμένων* είναι ότι η συνειδησιακή ροή του χρόνου, και κατ' επέκταση η γνώση του, επηρεάζεται σε μεγάλο βαθμό από την αίσθηση, καθώς από αυτήν προέρχεται η ιδιαίτερη εκείνη κινητοποίηση της ψυχής από την οποία θα συγκροτηθεί το χρονικό είδος (μορφή). Κατά δεύτερο λόγο παρατηρούμε ότι η γνώση αυτή — εφόσον εξαρτάται από την αίσθηση — θα εμφανίζει και ποιοτικά χαρακτηριστικά και θα υπόκειται σε πάθη, ανάλογα με την κανονικότητα ή τη διαταραχή κατά τη συγκρότησή της. Διαμέσου μάλιστα της αναφοράς στους εγκοιμισμένους της Σαρδηνίας, προσφέρεται η δυνατότητα να συσταθεί ένα σχήμα ορθολογικής και φυσικής εξήγησης για την πρόσληψη του χρόνου, όπως θα εξηγήσουμε στη συνέχεια.

γ) Διάκριση της «αίσθησης» και της «γνώσης» του χρόνου

Η εξήγηση που παραθέτει ο Αριστοτέλης για το φαινόμενο της Σαρδηνίας προϋποθέτει τη γεωμετρική αντίληψη ενός χρόνου γραμμικού, ο οποίος εμφανίζει χαρακτηριστικά συνέχειας και διαιρετότητας σε ισομορφική αντιστοιχία με την εκδήλωση της κίνησης και το υφιστάμενο μέγεθος. Το γενικό αυτό θεωρητικό πλαίσιο, σε συνδυασμό και με τα στοιχεία που αναφέρθηκαν, μπορεί να μας οδηγήσει σε μια διάκριση η οποία μπορεί να αποδειχθεί βαρύνουσας σημασίας.

Όπως ειπώθηκε, η πλάνη στην οποία καταλήγουν οι *εγκοιμισμένοι* έγκειται στη σύγκριση του επίκαιρου *τώρα*, στο οποίο εξέρχονται του αδύτου, με κάποιο άλλο, παρωχημένο

τώρα. Επομένως, όπως είπαμε, η πλάνη ουσιαστικά προκύπτει από τη λάθος εκτίμηση του χρόνου της παραμονής τους στο άδυτο. Σφάλλουν δηλαδή όσον αφορά τη διάρκεια αυτού του χρόνου και καταλήγουν να αποδώσουν στο *τώρα* της εξόδου τους λάθος αριθμό. Λέει κάποιος, για παράδειγμα: «Βγαίνω το πρωί της τρίτης μέρας από το άδυτο» — ενώ βγαίνει το πρωί της τέταρτης. Προφανώς μια τέτοιου είδους εκτίμηση θα λέγαμε ότι είναι νοητικής υφής. Δεν προϋποθέτει όμως παράλληλα και μια βάση αισθητική που στην περίπτωση των *εγκοιμισμένων* απουσιάζει εξαιτίας της *αναισθησίας*; Τι ακριβώς απουσιάζει και ποια είναι τα δεδομένα; Οι *εγκοιμισμένοι* θυμούνται τότε εισήλθαν στο άδυτο και αντιλαμβάνονται πλήρως τη στιγμή της εξόδου τους. Ως εδώ το περιθώριο σφάλματος είναι ελάχιστο: από τη στιγμή που θέτουν δύο διαφορετικά χρονικά όρια έχουν αυτομάτως επίγνωση ότι κάποια διάρκεια μεσολαβεί ανάμεσά τους. Εκείνο που απουσιάζει είναι η σωστή εκτίμηση του χρονικού διαστήματος που μεσολάβησε. Το συμπέρασμα στο οποίο οδηγούμαστε είναι ότι μπορούμε να μιλήσουμε για την *αίσθηση του εκάστοτε τώρα*, αλλά δύσκολα θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για *αίσθηση της τάδε ή δείνα χρονικής περιόδου*. Ας προσέξουμε πόσο αλάνθαστα και κατηγορηματικά τίθεται από την αίσθηση η συνείδηση του *τώρα* και πόσο σφαιερή ή αβέβαιη αποβαίνει πολλές φορές η εκτίμηση της απόστασης ενός άλλου τώρα, πέρα από το τρέχον.

Μετά και από την τελευταία διάκριση ανάμεσα στην *αίσθηση* του *τώρα* και στη *γνώση* των χρονικών αποστάσεων, καταλήγουμε στην εξής υπόθεση εργασίας: Αν μπορούμε να μιλήσουμε για « *αίσθηση του χρόνου* » στην αριστοτελική φιλοσοφία, αυτή θα αφορά στον πυρήνα της την αντίληψη του παρόντος, έτσι όπως αυτό ορίζεται από τον Αριστοτέλη, δηλαδή ως *δυνάμει στιγμιαία διαίρεση που συγκροτεί μεσότητα με σαφή προσανατολισμό πρότερου και ύστερου ή παρελθόντος και μέλλοντος*. Και αν μπορούμε ακολούθως να μιλήσουμε για « *γνώση του χρόνου* », αυτή θα αφορά τον συσχετισμό δύο ή περισσότερων *τώρα*, δηλαδή τη σύλληψη κάποιας χρονικής αναλογίας.

Όπως θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς, οριζόμενη κατ' αυτόν τον τρόπο η *αίσθηση του χρόνου* εύκολα μπορεί να ταυτιστεί με την *αίσθηση της κίνησης*, μια ιδιότητα η οποία θεωρείται διαπιστωμένη και θεματοποιημένη από τον φιλόσοφο, οπότε η υπόθεσή μας αποδεικνύεται φρούδη. Πράγματι, ενέχεται στην ερμηνεία μας αυτή δυσκολία. Ωστόσο θεωρούμε ότι η επιφάνεια του κινητικού φαινομένου δεν θα πρέπει να μας παρασύρει στην εξαίεψη της αισθητικής βάσης του χρόνου, για τους εξής λόγους: α) Καταρχάς, ο ίδιος ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι τόσο η αντίληψη της κίνησης όσο και εκείνη του χρόνου συντρέχουν ταυτόχρονα (219a 3-4). β) Σε αντίθετη περίπτωση, δεν θα ίσχυε η ισομορφική αμοιβαιότητα των δύο φαινομένων, ώστε αντιλαμβανόμενοι (*δοκῆ*) τον χρόνο να αντιλαμβανόμαστε ακαριαία ότι συντελέστηκε και κάποια μεταβολή (219a 7-8). γ) Ας προσέξουμε εξάλλου πώς εκφράζεται ο φιλόσοφος όταν προσπαθεί να αναδείξει τη σχέση της κίνησης με τον χρόνο: « *ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε φημὲν γεγονέναι χρόνον* » (218b 32-33). Επομένως θα πρέπει κατά κανόνα κάθε αίσθηση να συνοδεύεται από τη (*δυνάμει*) αίσθηση του έσχατου *τώρα*, ώστε να υπάρχει η δυνατότητα αντιδιαστολής του με κάποιο παρωχημένο *τώρα* και να αναδύεται έτσι κάθε φορά στη συνείδηση η διάσταση του χρόνου. δ) Επιπλέον, εξετάσαμε προηγουμένως τι θα συνέβαινε στην περίπτωση που δεν θα υπήρχε μια νοητική ψυχή να *αριθμήσει ενεργεία* τον χρόνο — ο Αριστοτέλης υποθέτει ότι θα παρέμενε ενδεχο-

μένως το οντολογικό υπόβαθρο του χρόνου ως *αριθμητού*, άρα ο χρόνος θα γινόταν αισθητός *δυνάμει*, μέσω της αίσθησης του πρότερου και ύστερου (223a 26-29). ε) Το τελευταίο μας επιχείρημα προστίθεται με τρόπο κάπως παρεϊσακτο και διατείνεται ότι, σύμφωνα με τα ψυχολογικά κείμενα, τόσο η *κίνηση* όσο και ο *αριθμός* περιλαμβάνονται στην κατηγορία των αισθητών, άρα τίποτε δεν εμποδίζει να υποθέσουμε και την ύπαρξη μιας *αίσθησης του χρόνου*, η αναφορά στην οποία όμως συνήθως επικαλύπτεται από την ανάγκη υπολογιστικής ακρίβειας, ώστε αναγνωρίζουμε μόνο την αίσθηση της κίνησης. Το τελευταίο αυτό επιχείρημα ωστόσο θα αποτελέσει αντικείμενο περαιτέρω βασάνου στα επόμενα κεφάλαια της μελέτης.

Θα άξιζε προς το παρόν να εστιάσουμε καταρχάς στο επιχείρημα γ), προς την κατεύθυνση της βιολογίας ή των αναγκών της ζωής. Κατά τη διαδικασία αντίληψης του συσχετισμού δύο διαφορετικών κινήσεων είναι απαραίτητο να διαθέτει η ψυχή κάποιον κοινό όρο, βάσει του οποίου θα γίνει ο συσχετισμός. Αυτή τη συγκεκριμένη λειτουργία μπορεί να την επιτελέσει, με βάση το σκεπτικό του Σταγειρίτη, η αίσθηση του *ώρα*. Όταν, για παράδειγμα, το αρπακτικό καταδιώκει το θήραμα που τρέχει να ξεφύγει, θα πρέπει να διαθέτει όχι μόνο την ικανότητα του συντονισμού δύο κινήσεων αλλά και να προδιαγράψει εν τάχει το όριο των δύο κινήσεων, ώστε να πετύχει τη σύλληψη του θηράματος. Διαφορετικά, αν δεν μπορεί ανά πάσα στιγμή να τεθεί ένα όριο, ο θηρευτής θα πάθει το ίδιο που έπαθε ο Αχιλλέας με τη χελώνα. Όπως λεγεται και στα *Φυσικά*, κάθε κίνηση μπορεί να έχει τον αριθμό της και τον χρόνο της, καθώς επίσης μπορεί να είναι η μία μετακίνηση και η άλλη αλλοίωση. Όταν όμως οι κινήσεις αρχίζουν και τελειώνουν μαζί, ο χρόνος τους είναι ένας και ο ίδιος. Στην ουσία οι κινήσεις που λαμβάνουν χώρα κάθε στιγμή μπορεί να είναι διαφορετικές και ξεχωρες αλλά ο χρόνος είναι παντού ο ίδιος — δηλαδή το παρόν *ώρα* οριοθετεί και αριθμεί *δυνάμει* για την ψυχή όλες τις κινήσεις που εκτυλίσσονται στον κόσμο. Η συνείδηση του *ώρα*, όπως θα πρέπει να εκφραστούμε ακριβέστερα, λειτουργεί ως ελάχιστος κοινός διαιρέτης που επιτρέπει τον συσχετισμό των κινήσεων και, αντίστροφα, οι ποικίλες κινήσεις συσχετίζονται όταν αναχθούν στο χρονικό πλαίσιο που τις διέπει, δηλαδή όταν αναδειχθεί η αναλογική τους δυνατότητα μέσα από τη θέση των κατάλληλων σημείων αναφοράς (*νύν*).¹ Πλέον όμως θα πρέπει να προσθέσουμε ότι τη λειτουργία αυτή είναι σε θέση να την εκτελέσει αποτελεσματικά ακόμη και ένα ζώο, διότι αποτελεί γι' αυτό ζωτικής σημασίας ικανότητα. Επομένως οι *λόγοι* των κινήσεων και των χρόνων θα πρέπει να είναι προσβάσιμοι καταρχάς στην αίσθηση. Μία παρατήρηση μάλιστα του Αριστοτέλη επιτρέπει και την εξίσωση χρόνων των οποίων τα όρια δεν συμπίπτουν. Για παράδειγμα: «*τα τέσσερα τελευταία καλοκαίρια παραθερίζαμε στην Πύρρα για μια εβδομάδα*». Η δυνατότητα εξίσωσης των ασύμπτωτων χρονικών περιόδων προφανώς δεν αποτελεί ευχέρεια του ζωώδους ψυχισμού αλλά απαιτεί ανώτερες ψυχικές κριτικές δυνάμεις. Και αυτό διότι τέτοιου είδους αναλογικός συσχετισμός θα πρέπει να είναι αφηρημένος ως προς τις πρωταρχικές κινήσεις που

¹ Το συγκεκριμένο σημείο θα πρέπει να έγινε φανερό στην ανάλυση του χρόνου (κεφάλαιο Γ3.3.5) αλλά επισημαίνεται ξεκάθαρα και από τον Αριστοτέλη: «*ὅτι κινήσεως μὲν πρὸς κίνησιν πάσης ἔστι λόγος (ἐν χρόνῳ γάρ ἐστι, χρόνου δὲ παντός ἔστι πρὸς χρόνον, πεπερασμένων ἀμφοῖν)*» (ΦΑ, Δ' 8. 216a 9-11). Στη διατύπωση φαίνεται ξεκάθαρα ότι η αναλογία των κινήσεων εξασφαλίζεται από την αναφορά στη γενική δυνατότητα αναλογίας κάθε πεπερασμένης χρονικής διάρκειας.

παρήγαγαν τους αντίστοιχους χρόνους. Ο συσχετισμός θα είναι διανοητικής υφής και θα διεξαχθεί με όρους *νοητικών ειδών (εἶδει)* και με τη συνδρομή της φαντασίας.¹

Όσον αφορά το επιχείρημα δ), θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτό σχετίζεται με τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει ο Αριστοτέλης τη λειτουργία της *διαίρεσης του συνεχούς*, είτε πρόκειται για μέγεθος, για κίνηση ή και χρόνο. Η *διαίρεση* εν προκειμένω νοείται ως *δικασία ενεργοποίησης* των διαφορών που επιφέρει η θεώρηση επιμέρους αποστάσεων ή μεγεθών. Τούτο σημαίνει ότι το *μέρος* δηλώνεται πλέον με τις ειδικές ιδιότητές του — τις *έξεις* και τα *πάθη* — ως ιδιαίτερο *είδος*. Ας προσέξουμε την αντίθεση: στους παραδοξολογικούς συλλογισμούς του Ζήνωνα είδαμε να συλλαμβάνεται μέσα από τη σκέψη μια πραγματικότητα *ήδη* διαιρεμένη, με βάση την υπόθεση της Πολλαπλότητας. Η σκέψη εφαρμοζόταν με απόλυτο και πλήρως τελεστικό τρόπο στην πραγματικότητα — και μάλιστα, στην ίδια τη φυσική πραγματικότητα, όπως είδαμε στα Παράδοξα της Κίνησης. Σε αντιδιαστολή με αυτήν την προοπτική, οντολογική και γνωστική αφετηρία πλέον στο αριστοτελικό σύμπαν είναι η *συνέχεια*, νοούμενη ως εγγενής δυνατότητα διαίρεσης ενός όλου. Η διαίρεση ωστόσο, είτε φυσική είτε νοητή, δεν καταλύει απαραίτητα τη συνέχεια σε μόνιμη βάση. Τα παράγωγα της διαίρεσης μπορεί να είναι παραμόνιμα αλλά και εφήμερα, ανάλογα με το είδος της ενεργοποίησης: το σπάσιμο ενός τζαμιού, το χέρι μου που ψύχεται καθώς το βυθίζω στο νερό του ποταμιού. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για τις πολλαπλές εφαρμογές των βαθμίδων δυνατότητας (*δυνάμει*), οι οποίες μπορούν να αξιοποιηθούν ιδιαίτερα στις χρονικές διεργασίες. Αξιοπρόσεκτο είναι δε το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης εφαρμόζει τους ίδιους κανόνες στη διαίρεση φυσικών μεγεθών όσο και στη νοητική διαίρεση: η στάση σε μια πορεία ενεργοποιεί τη μεσότητα του *πρότερου και ύστερου* διαιρώντας (*δυνάμει*) το συνεχές της κίνησης, όπως ακριβώς η νόηση μπορεί να ενεργοποιήσει το μέσο μιας χρονικής περιόδου, αναδιατάσσοντας τα αριθμητικά δεδομένα, δηλαδή τις υπό θεώρηση αναλογίες.² Σε κάθε περίπτωση πάντως αυτό που προκύπτει είναι μια νέα μορφή συνέχειας.

Για τους παραπάνω λόγους λοιπόν θα μπορούσαμε, με βάσει τις αναφορές των *Φυσικών* στη χρονική εμπειρία, να διακρίνουμε την *αίσθηση του χρόνου* από τη *γνώση του χρόνου*. Η πρώτη θα σχετιζόταν ουσιαστικά με το *παρόν*, ενώ η δεύτερη με τους διανοητικούς συσχετισμούς που αφορμώνται από την αίσθηση του παρόντος.

Παρότι λοιπόν στα *Φυσικά* δεν ανιχνεύονται περαιτέρω αναφορές στην *αίσθηση του χρόνου*, διαθέτουμε ωστόσο προσπάθειες επεξεργασίας της διανοητικής και μαθηματικής όψης του χρόνου, όπου ο χρόνος λαμβάνεται ως μεταβλητή σε συσχετισμούς ταχύτητας

¹ Η κρίσιμη φράση περιλαμβάνεται σε ένα χωρίο το οποίο αναφέρεται στην αρίθμηση των κινήσεων (ΦΑ, Δ' 14. 223a 29 – b 12). Ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι μπορεί να έχουμε μπροστά μας σκύλους ή άλογα και ο αριθμός τους να είναι κοινός: π.χ. επτά. Έτσι μπορεί να έχουμε ποικίλες κινήσεις με ίδιο αριθμό χρόνου. Συμπεραίνουμε ότι η αίσθηση έχει ρόλο σε μια τέτοια συνθήκη και δεν είναι αμέτοχη, διότι αναφερόμενος σε ασύμπτωτες χρονικές διάρκειες υποστηρίζει ότι αυτές μπορεί να είναι ίσες *ως προς το είδος* τους: «*εἶδει δὲ [ενν. ἴσοι εἰσί] καὶ οἱ μὴ ἅμα*» (ΦΑ, Δ' 14. 223b 4).

² Θα πρέπει να προσέξουμε εκφράσεις του Αριστοτέλη όπου παραλληλίζεται η φυσική πραγματικότητα με τη λειτουργία της νόησης, όπως: «*ἀνάγκη σῆναι διὰ τὸ δύο ποιεῖν, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ νοήσειεν*» (ΦΑ, Θ' 8. 262b 6-7).

και παριστάνεται ως συνεχές γραμμικό μέγεθος.¹ Πλήθος τέτοιων περιπτώσεων περιλαμβάνονται στο βιβλίο Ζ' (VI), όπου εξετάζονται ζητήματα συσχετισμού της κίνησης με το μέγεθος και τον χρόνο. Μάλιστα το κύριο μέλημα του Σταγειρίτη σε όλο το βιβλίο Ζ' είναι η κατάρριψη τόσο της ατομικής θεωρίας όσο και των απειροστικών προβλημάτων του Ζήνωνα, προκειμένου να αναδειχθεί η συνθήκη της *συνέχειας* ως βασικής προϋπόθεσης για την ευόδωση των φυσικών αναλογιών.²

*

* *

Θα ολοκληρώσουμε την αναφορά μας στο ζήτημα λέγοντας ότι η εμπειρία του χρόνου, όπως παρουσιάζεται στα βιβλία των *Φυσικών*, αποτελεί ένα θέμα ήσσονος σημασίας εμπρός στην κύρια επιδίωξη του φιλοσόφου, η οποία φαίνεται να είναι η ομαλή ένταξη του χρονικού φαινομένου στα υπό μελέτη αντικείμενα της φυσικής φιλοσοφίας. Οι αναφορές στην πρόσληψη του χρόνου είναι περιορισμένες και διάσπαρτες, ωστόσο υπάρχουν, και όλες μαζί συνθέτουν μία προσέγγιση η οποία βασίζεται στη στενή σχέση του *χρόνου* με την *κίνηση*, σύμφωνα με το διακηρυγμένο αξίωμα του βιβλίου Δ' των *Φυσικών* — και κατ' επέκταση με την ψυχική μεταβολή και την αίσθηση. Η μοναδική απόκλιση από αυτό το θεωρητικό πλαίσιο παρουσιάζεται στο χωρίο Δ' 14. 223a 25-26, όπου δηλώνεται ότι η ενεργοποίηση του χρόνου απαιτεί την εργασία του νοητικού μέρους της ψυχής.

Θα λέγαμε επ' αυτού ότι την περίοδο που διατυπώνει τη φυσική θεωρία του για την κίνηση και ειδικότερα τη θεωρία της ισομορφικής σχέσης *μεγέθους, κίνησης και χρόνου*, ο Αριστοτέλης ίσως δεν έχει ακόμη μελετήσει πλήρως τις εφαρμογές και τις συνέπειές της στις διάφορες εκφάνσεις της ψυχικής λειτουργίας. Εφόσον ωστόσο η θεωρία ισχύσει και εφαρμοστεί, η πορεία που θα αναμέναμε να ακολουθηθεί θα είναι εκείνη που θα συνδέει το πεδίο της αισθητικότητας με εκείνο των τριών προηγούμενων φυσικών διαστάσεων, δηλαδή του *μεγέθους, της κίνησης και του χρόνου*.

Προς αυτήν την κατεύθυνση θα πρέπει λοιπόν να στραφεί η έρευνά μας για να διαπιστωθεί εντέλει κατά πόσον ισχύει η ισομορφική θεωρία στα ψυχολογικά κείμενα και κατά πόσον μπορεί να υποστηριχθεί η αισθητικότητα του χρόνου στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας, ζήτημα το οποίο θα μας οδηγήσει κατευθείαν στο πρόβλημα της μνήμης.

¹ Για παράδειγμα: ΦΑ, Δ' 8. 215a 24 – b 10, ένα ιδιαίτερα δύσκολο στην κατανόηση χωρίο, όπου ο Αριστοτέλης εισηγείται το συσχετισμό (αναλογία) ταχυτήτων και χρόνων κίνησης διαμέσου ενός πυκνού και ενός αραιού υλικού (παράβαλε επίσης τη συνέχεια, 215b 22 – 216a 11).

² Μπορεί κανείς να ανατρέξει στο βιβλίο του Τ. HEATH [1949]* για σχετικά παραδείγματα γραμμικής απεικόνισης του χρόνου σε γεωμετρικά διαγράμματα ή για παραγοντοποίηση του χρόνου γενικά, τόσο στο βιβλίο Θ' των *Φυσικών* — αναφέρουμε χαρακτηριστικά: ΦΑ, Ζ' 2. 232a 23 – b 20 και 233a 13-31, καθώς και την περαιτέρω πραγμάτευση των παραδόξων του Ζήνωνα στο κεφ. 9 — όσο και σε άλλα αριστοτελικά κείμενα — κυρίως στο *Περί ουρανού* (π.χ. Α' 7. 275a 14-24).

Γ2.2.2 Η εμπειρία του χρόνου στην αριστοτελική ψυχολογία

Αναλύοντας το ζήτημα της εμπειρίας του χρόνου στα βιβλία των *Φυσικών* προτείναμε μια διάκριση στην οποία ο Αριστοτέλης προέβη αλλά στην οποία ίσως δεν επέμεινε τόσο όσο θα περιμέναμε ή όσο θα έπρεπε. Αναφερόμαστε στη διάκριση της *αίσθησης του χρόνου* από τη *γνώση του χρόνου*. Ορίσαμε την πρώτη ως *δυνάμει στιγμιαία διαίρεση, η οποία συγκροτεί μεσότητα με σαφή προσανατολισμό πρότερου και ύστερου ή παρελθόντος και μέλλοντος*. Ενώ η δεύτερη θα οριζόταν ως *συνείδηση του συσχετισμού ανάμεσα σε δύο ή περισσότερα τώρα, με άλλα λόγια, νοητική σύλληψη κάποιας χρονικής αναλογίας*. Όπως προτείναμε, η πρώτη θα αναφέρεται κυρίως στην παραγωγική φάση της χρονικής διάστασης μέσα από την *έκσταση* της κίνησης (εννοώντας εδώ το πλέον επίκαιρο *παρόν*), ενώ η δεύτερη θα αναφέρεται κυρίως στην αναπαραγωγή της χρονικής ακολουθίας των κινήσεων και στη συμμετρική αναπαράσταση του χρόνου.

Το παράδοξο βέβαια για τα μέτρα του δικού μας θεωρητικού κριτηρίου, έναντι των εννοιολογήσεων της αριστοτελικής φιλοσοφίας, συνίσταται στο γεγονός ότι η ανάλυση των *Φυσικών* λαμβάνει ως αφετηρία της την *αίσθηση του χρόνου* — ή, εν πάση περιπτώσει, την εμπειρία του χρόνου — ως επιχείρημα για να θεμελιώσει τη φυσική σχέση του χρόνου με την κίνηση (Δ' 10. 218b 21 – 219a 10). Ωστόσο η συγκεκριμένη προοπτική, η οποία θέτει εμμέσως και το ζήτημα της σχέσης του χρόνου με την ψυχή, εγκαταλείπεται στη συνέχεια χωρίς συστηματική εξέταση, όπως επισημάναμε και νωρίτερα. Αν στραφούμε για απαντήσεις στα ψυχολογικά κείμενα, δεν θα βρούμε παρά σκόρπιες αναφορές και νύξεις, από τις οποίες με δυσκολία μπορούμε να σχηματίσουμε σαφέστερη ιδέα για τις απόψεις του φιλοσόφου πάνω στο συγκεκριμένο θέμα. Επειδή όμως αναζητούμε νήματα τα οποία να διευκολύνουν την κατανόηση της πραγματείας για τη μνήμη, οφείλουμε να ερευνήσουμε προς αυτήν την κατεύθυνση.

Με περισσότερο σύγχρονους όρους, θα λέγαμε ότι θα επιδιώξουμε να συνθέσουμε μια ψυχολογική περιγραφή της λειτουργίας μέσω της οποίας καθίσταται ο χρόνος *φαινόμενο* για την ψυχή που τον αισθάνεται. Ελπίζουμε έτσι να συγκροτήσουμε τους βασικούς άξονες του ζητήματος, οι οποίοι με τη σειρά τους θα χρησιμεύσουν στην κατανόηση και των υπόλοιπων ψυχικών διεργασιών που σχετίζονται γενικότερα με τη συνείδηση του χρόνου και ειδικότερα με τις μνημονικές λειτουργίες, καθώς, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η *αίσθηση του χρόνου* αποτελεί το θεμέλιο της μνημονικής και της αναμνηστικής ικανότητας. Γι' αυτό, στόχος της μελέτης μας στη συνέχεια θα είναι να διακρίνουμε και να συγκροτήσουμε ερμηνευτικά δύο κυρίως θέματα, τα οποία θεωρούμε ότι έχουν να συνεισφέρουν πολλά στην κατανόηση τόσο της αριστοτελικής φιλοσοφίας του χρόνου και της μνήμης όσο και γενικότερα στη φιλοσοφία της ψυχής. Αυτά θα είναι πρώτα-πρώτα η *αίσθηση του χρόνου* και, κατά δεύτερο λόγο, η *γνώση του χρόνου*. Για να μπορέσουμε να ξεδιαλύνουμε όσο το δυνατόν σαφέστερα αυτές τις δύο ψυχικές διαδικασίες, θα χρειαστεί να εξετάσουμε καθ' οδόν τις λειτουργίες της *αίσθησης* και βέβαια εκείνη της *φαντασίας*.

α) Η σύγχρονη ψυχολογία για την «αίσθηση του χρόνου»

Ένα από τα σημεία στα οποία συγκλίνουν οι γνώμες των μελετητών της αριστοτελικής φιλοσοφίας αποτελεί η παραδοχή ότι μέσα στις προθέσεις της είναι να προκαλέσει τη διεύρυνση των γνωστικών δυνατοτήτων στο πεδίο της αίσθησης, στάση εκ διαμέτρου αντίθετη από εκείνη που βλέπουμε να διαγράφεται στην πλειονότητα των πλατωνικών διαλόγων. Τούτο σημαίνει ότι καθώς ξεδιπλώνεται η σκέψη του Σταγειρίτη, παρακολουθούμε να αποδίδονται συστηματικά στις αισθητικές λειτουργίες επιπλέον ιδιότητες και δικαιοδοσίες, και με τρόπο μάλιστα που διεκδικεί επιστημονική θεμελίωση, γεγονός πρωτοποριακό για τα δεδομένα της φιλοσοφικής παράδοσης του 4ου αιώνα π.Χ.

Ειδικά ο συσχετισμός της ιδέας του χρόνου με την αίσθηση μπορεί σήμερα να ξενίζει, στο μέτρο μάλιστα που τα κάθε είδους χρονολόγια και ωρολόγια αποτελούν τετριμμένο στοιχείο της καθημερινότητάς μας, συνδέοντας αναπόσπαστα τον χρόνο με την αρίθμηση ή τη μέτρηση κάποιου ποσού, διαδικασία που είναι κατεξοχήν διανοητική. Η εξάρτησή μας από διάφορες εξωτερικές χρονικές μετρήσεις είναι τόσο εμφανής που θεωρείται αυτονόητη. Ίσως λοιπόν η ιδέα του αισθητού χρόνου να μη φάνταζε τόσο παράξενη σε μια παλιότερη εποχή, με διαφορετικά πολιτισμικά δεδομένα, όπου οι άνθρωποι ζούσαν περισσότερο εξαρτημένοι από τις εποχές και τις φαινομενικές περιφορές των ουράνιων σωμάτων, ενώ η ακριβής μέτρηση του χρόνου δεν ήταν ζητούμενο απαραίτητο για όλους, ιδίως για όσους διαβίωναν μακριά από τα αστικά κέντρα και δεν τους αφορούσε ιδιαίτερα ο συλλογικός τρόπος οργάνωσης της δημόσιας ζωής.¹

Αν θελήσουμε να εξετάσουμε το ζήτημα με αφετηρία τα δεδομένα της δικής μας εποχής, θα πρέπει να ανατρέξουμε στις αρμόδιες ερευνητικές προσπάθειες. Από την άποψη της αναδυόμενης ψυχολογίας, το 1865 ο Αυστριακός φυσικός και φιλόσοφος **Ερνστ Μαχ** (Ernst MACH [1865]) υποστήριξε, σε αντίθεση με τον Καντ, ότι ο χρόνος δεν είναι *a priori* συνθήκη της ψυχικής λειτουργίας αλλά μια *a posteriori* αίσθηση. Ο Μαχ θεώρησε ότι διαθέτουμε μία ειδική αίσθηση για τον χρόνο και ένα αντίστοιχο αισθητήριο, το οποίο πίστευε ότι είναι το αφτί. Εύλογα η θέση του Μαχ εστιάζει στις μουσικές εμπειρίες που προσφέρονται μέσω της ακοής και στο συσχετισμό της με καθαρά χρονικές σχέσεις, όπως είναι ο ρυθμός και η αρμονία. Ο Γάλλος φιλόσοφος **Z.-M. Γκυγιώ** (J.-M. GUYAU [1890]) αντέτεινε ότι, αν υπάρχει ξέχωρη *αίσθηση του χρόνου*, αυτή θα είναι ακαθόριστη, ακανόνιστη και υπερβολικά εκτεθειμένη σε σφάλματα — όπως ήδη μπορέσαμε να δούμε με την περίπτωση των εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας. Ο πρωτοπόρος της γαλλικής σχολής ψυχολογίας **Π. Ζανέ** (P. JANET [1928]: 47) απέρριψε τους ισχυρισμούς του Μαχ ως φιλοσοφικές εικασίες οι οποίες δεν στηρίζονται σε εμπειρικά δεδομένα. Επιχειρηματολόγησε δε ότι προκειμένου να δεχτούμε την υπόθεση μιας αίσθησης ειδικής όσον αφορά τον χρόνο, θα πρέπει να υπάρχει και το αντίστοιχο αισθητό που θα την ενεργοποιήσει κατά τρόπο κατάλληλο ώστε να συλλάβει κάποιο αίτιο από την εξωτερική πραγματικότητα. Κάτι τέτοιο όμως φαίνεται απίθανο να ισχύει στην

¹ Για περισσότερες πληροφορίες δες το Παράρτημα Δ1 της παρούσας μελέτης.

περίπτωση της διάρκειας, η οποία σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι αποτελεί στοιχειώδες αίσθημα. Στα νεότερα ωστόσο χρόνια, ο **Π. Φρες** (P. FRAISSE [1967]: 80-81), αν και συμφώνησε με την τοποθέτηση του Ζανέ ότι τα αισθήματα διάρκειας αποτελούν αντιδράσεις στην εξέλιξη των πράξεών μας, του προσήψε ωστόσο ότι παρέβλεψε το γεγονός πως ορισμένες από τις πράξεις μας, όπως για παράδειγμα ο χορός, αποτελούν απευθείας προσαρμογές στη χρονική προοπτική.¹

Ο συγκεκριμένος ερευνητικός τομέας βέβαια σηματοδοτήθηκε από τη συμβολή του Ελβετού ερευνητή **Ζαν Πιαζέ** (J. Piaget, 1896-1980), ο οποίος ξεκίνησε τις σχετικές έρευνές του γύρω στο 1940, με το βασικό έργο «*Le développement de la notion du temps chez l'enfant*» (J. PIAGET [1946]), και συνέχισε ως και τη δεκαετία του 1970 να ασχολείται με ζητήματα της ψυχολογίας του κινηματικού χρόνου, δηλαδή του χρόνου που γίνεται αντιληπτός σε συνδυασμό με τις έννοιες του διαστήματος, της κίνησης και της ταχύτητας. Η βασική ιδέα του Πιαζέ είναι ότι ο χρόνος στερείται νοήματος, εάν αποκοπεί από την κίνηση και τη μεταβολή γενικότερα, διότι πρόκειται για μια έννοια η οποία συγκροτείται προοδευτικά ακριβώς διαμέσου του «συντονισμού ταχυτήτων». Κατά συνέπεια, οι έννοιες της ταχύτητας και του διανυόμενου διαστήματος καθίστανται πιο θεμελιώδεις από την έννοια του χρόνου, στη διάκριση της οποίας καταλήγει προοδευτικά η διάνοια μόνο μέσα από περαιτέρω επεξεργασία των εμπειρικών δεδομένων που σχετίζονται με την ταχύτητα. Στο σημείο αυτό εκφράστηκε διαφωνία από άλλους μελετητές (με βασικότερο τον Π. Φρες) οι οποίοι με τις έρευνές τους απέδειξαν ότι το προβάδισμα της ταχύτητας κατά την πρώιμη εννοιολογική συγκρότηση του ψυχισμού δεν υφίσταται και ότι οι δύο έννοιες, της ταχύτητας και του χρόνου, είναι βέβαια σχετιζόμενες αλλά εμφανίζουν παρόμοιο βαθμό δυσκολίας στην κατανόηση και μια σχέση αντιστρέψιμη.²

Εκείνο που θα πρέπει να παρατηρήσει κανείς είναι ότι η πλειονότητα των ερευνών στράφηκε αρχικά προς τον κ ι ν η μ α τ ι κ ό χ ρ ό ν ο , όπως τον προσδιόρισε ο Πιαζέ — ιδέα που ανάγεται τελικά στον Αριστοτέλη —, ενώ μόνον από τη δεκαετία του 1970 και μετά οι μελετητές προσπάθησαν να αντιμετωπίσουν τη δυσκολία που προβάλλει η έρευνα του κ α θ α ρ ο ύ χ ρ ό ν ο υ , ανεξάρτητα από την επίδραση της ταχύτητας και του διαστήματος. Η έρευνα αυτού του είδους εξετάζει τις διαχειριστικές ικανότητες που εκδηλώνονται σε μια ιδιαίτερη κατηγορία νοητικών συλλήψεων, με βασικές συνιστώσες τη *διάρκεια* και τη *διαδοχή*. Η *διάρκεια* εκλαμβάνεται ως σύλληψη του χρονικού διαστήματος που περιλαμβάνεται ανάμεσα σε δύο χρονικά σημεία, ενώ η *διαδοχή* αποτυπώνει τη σύλληψη της αρχικής και της τελικής τάξης δύο χρονικών γεγονότων — πότε δηλαδή αρχίζει και πότε τελειώνει ένα γεγονός σε σχέση με ένα άλλο. Οι σχετικές λοιπόν έρευνες αποσκοπούν μεταξύ άλλων να διευκρινίσουν αν υπάρχει κάποια πρωτογενής αισθητική βάση στην πρόσληψη του καθαρού χρόνου ή πρόκειται για αποτέλεσμα ενεργοποίησης λογικών διαδικασιών. Δυσκολία στην έρευνα προκύπτει — μεταξύ άλλων — και από την επίδραση της πειρα-

¹ Αντλούμε για τα στοιχεία αυτά από τον G. WHITROW [1980] = 1990²: 60-61.

² Για τις σχετικές έρευνες, ο όγκος των οποίων είναι σημαντικός, παραπέμπουμε στο βιβλίο της Σ. ΣΑΜΑΡΤΖΗ [2003]: 72-76. Η Σαμαρτζή παραθέτει επίσης την τοποθέτηση του Ζακ Μοντανζερό (J. Montanzero), συνεχιστή της κονστρουκτιβιστικής σχολής της Γενεύης (Πιαζέ), ο οποίος ισορροπεί ανάμεσα στις δύο αντικρουόμενες απόψεις.

ματικής μεθοδολογίας, καθώς πολλές πειραματικές εφαρμογές διέπονται από έντονα γλωσσικό και λογικό πνεύμα, ενώ φαίνεται ότι όσο πιο συγκεκριμένο και αισθητό είναι το πειραματικό υλικό «τόσο πρωιμότερες φαίνονται να είναι οι ικανότητες κατανόησης και χειρισμού των χρονικών σχέσεων».¹ Η ιδιαιτερότητα αυτή είχε ήδη επισημανθεί και από τον Πιαζέ, ο οποίος, αναφερόμενος στην αντιληπτική συνθήκη του ταυτόχρονου ανάμματος δύο λυχνιών, παρατηρεί ότι η συγχρονικότητα γίνεται αντιληπτή αλλά δεν αναγνωρίζεται διανοητικά (J. PIAGET [1946]: 106). Παρ' όλ' αυτά, στους νεότερους μελετητές κυριαρχεί η βασική θεώρηση του Πιαζέ, ότι δηλαδή ο χρόνος αποτελεί ένα προϊόν εννοιολογικής συγκρότησης και όχι άμεσο δεδομένο της εμπειρίας, μια προοδευτική κατάκτηση του πνεύματος μέσα από τη φυσική εμπειρία.

Η επικοινωνιακή προοπτική (κονστρουκτιβισμός), υπό την οποία αντιμετωπίζεται η ψυχική διαδικασία της οικείωσης με την έννοια του χρόνου στις μέρες μας, δεν θα ήταν εντελώς απορριπτέα για τον Αριστοτέλη. Προτού ωστόσο θίξουμε αυτή την όψη, η οποία παραπέμπει κυρίως στο ζήτημα της *γνώσης του χρόνου*, θα αναζητήσουμε όσο μπορούμε τη δυνατότητα της *αίσθησης του χρόνου*, παραθέτοντας καταρχάς τη σχετική συζήτηση ανάμεσα στους μελετητές της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

β) Η διαμάχη γύρω από την «κοινή αίσθηση»

Το ζήτημα αν ο Αριστοτέλης παραδέχεται ή όχι την αισθητικότητα του χρόνου τέθηκε από τους μελετητές εκ παραλλήλου με το ζήτημα της *κοινής αίσθησης*, ώστε θα πρέπει κανείς να εξετάσει αναπόφευκτα τα δύο ζητήματα ως αλληλένδετα. Η εν λόγω σύνδεση βεβαίως δεν είναι αβάσιμη, στο πλαίσιο βέβαια των προϋποθέσεων της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Ξεκινώντας κανείς από την πραγματεία *Περί ψυχής* θα πρέπει να λάβει υπόψη του ότι ο φιλόσοφος διακρίνει τρεις όψεις της αισθητικότητας με βάση τρία διαφορετικά είδη αντιληπτικού περιεχομένου (ΠΨ, Β' 6. 418a 7-25: «λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς»):

- α) Πρώτα-πρώτα, η αντίληψη των *ειδικών αισθητών (ιδίων)* βασίζεται στα *ειδικά αισθητήρια* όργανα που διαθέτουμε και χάρη στα οποία διακρίνουμε τις *ειδικές αισθήσεις*, που είναι η όραση, η ακοή, η όσφρηση, η αφή και η γεύση. Καθένα από τα παραπάνω είδη αισθητών γίνεται καθαυτό αντιληπτό αποκλειστικά από την αντίστοιχη αίσθηση και μόνον κατά συμβεβηκός το αισθάνονται οι υπόλοιπες αισθήσεις, στο μέτρο που συμμετέχουν στη συνολική αισθητικότητα ως ενιαία ενέργεια της εκάστοτε ψυχής.²

¹ Σ. ΣΑΜΑΡΤΖΗ [2003]: 75-76. Χρησιμοποιώντας φυσικά αντικείμενα, τα παιδιά μικρής ηλικίας φαίνονται να ελέγχουν και να διαχειρίζονται επιτυχώς ορισμένες χρονικές σχέσεις. Αν οι ίδιες σχέσεις ερευνηθούν μέσα από το χειρισμό λεκτικών πληροφοριών, ο έλεγχός τους φαίνεται να αποκτάται μετά την ηλικία των 13-14 ετών.

² ΠΨ, Γ' 1. 425a 30 – b 1: «τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκός αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ». Δες και ΠΨ, Β' 6. 418a 11-16.

Το παράδειγμα ενιαίας αντίληψης που παραθέτει ο Αριστοτέλης είναι αυτό της χολής, η οποία είναι πικρή (συμβολή της γεύσης) και ξανθή (συμβολή της όρασης). Οι ειδικές αισθήσεις λοιπόν, αν και διακριτές ως προς τη φυσιολογία τους, δεν παύουν να συντείνουν σε μία ενοποιητική μορφή αισθητικότητας.

- β) Πέρα όμως από αυτήν την κατεξοχήν κατηγορία αισθητών, υπάρχουν και τα λεγόμενα «κοινά αισθητά», τα οποία μπορούν να γίνουν αντιληπτά από περισσότερες της μιας αισθήσεις και δεν ανήκουν αποκλειστικά σε μία. Για παράδειγμα, κάποια κίνηση μπορεί να γίνει αισθητή και στην αφή και στην όραση (ΠΨ, Β' 6. 418a 19-20). Και μάλιστα, όπως επισημαίνεται με σαφήνεια, αυτό δεν συμβαίνει κατά συμβεβηκός: «*τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός*» (ΠΨ, Γ' 1. 425a 27-28). Η τελευταία παρατήρηση θα πρέπει να σημαίνει ότι και για τα κοινά αισθητά θα ισχύει το αιτιολογικό πλαίσιο που προτάθηκε για τα ειδικά αισθητά, δηλαδή ότι συλλαμβάνονται μέσα από μια δυναμική διαδικασία *ενέργειας (ποίησης)* και *πάθους*, όπου το αισθητό είδος επιδρά στο αισθητήριο και μέσα από την επίδραση συγκροτείται ένα είδος *μορφής* στο σύστημα της αίσθησης (δες ΠΨ, Β' 5 και 12). Εντέλει θα λέγαμε ότι η σύλληψη των *ειδικῶν αισθητῶν* είναι συνυφασμένη με τα *κοινά αισθητά*, διότι γίνεται μέσα από μία και την αυτή διαδικασία.
- γ) Τέλος, διακρίνεται άλλη μία κατηγορία αισθητών, η οποία είναι τα κατά συμβεβηκός αισθητά: για παράδειγμα, αυτό το ασπρόμαυρο (ειδικό αισθητό) είναι *το βιβλίο του Αριστοτέλη* (κατά συμβεβηκός αισθητό). Σ' αυτήν την κατηγορία ουσιαστικά δεν υπάρχει αντιληπτικό γεγονός αλλά μάλλον μια συμπληρωματική, γνωστικού τύπου ενέργεια, η οποία εκβάλλει στην περιοχή του λόγου υπό όρους αισθητικότητας: λέμε, για παράδειγμα, «βλέπω το βιβλίο του Αριστοτέλη στο ράφι». Οι τυχόν νοηματικές σχέσεις που αποτελούν παρελκόμενα του υπαρκτού αντικειμένου δεν ασκούν στην πραγματικότητα καμία επίδραση στο αντιληπτικό μας σύστημα και άρα δεν γίνονται κατ' ουσίαν αισθητές.¹ Επομένως μόνον οι δύο πρώτες κατηγορίες, τα *ειδικά* και τα *κοινά* αισθητά, προκαλούν γεγονότα στο αντιληπτικό μας σύστημα λειτουργώντας ως ενεργητικά ή *ποιητικά* αίτια.

Στην κατηγορία β), όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε, ο φιλόσοφος φαίνεται να αναθέτει την αντίληψη των *κοινῶν αισθητῶν* σε μία κατά κάποιον τρόπο διακριτή αισθητική λειτουργία, η οποία περιγράφεται με τον όρο «*κοινή αίσθηση*». Η «*κοινή αίσθηση*» θεματοποιήθηκε και νοηματοδοτήθηκε μέσα στην κατοπινή φιλοσοφική παράδοση κυρίως από τους Στωικούς φιλοσόφους, οι οποίοι άντλησαν κατ' εξακολούθηση από το θεωρητικό οπλοστάσιο του Σταγειρίτη.² Ο όρος χρησιμοποιήθηκε στα πλαίσια της ψυχολογικής θεωρίας

¹ Θα πρέπει να προσέξουμε ιδιαίτερα την επισήμανση που δίνεται κατά την εισαγωγή της διάκρισης: «*διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ*» (ΠΨ, Β' 6. 418a 23-24). Δεν προκαλείται κανένα παθητικό γεγονός στην αίσθηση από την παρουσία των *κατὰ συμβεβηκός αισθητῶν*.

² Ο όρος μπορεί να ανιχνευθεί έμμεσα στο έργο του Θεόφραστου (διαμέσου της *Μετάφρασης* του *Περὶ αἰσθήσεως*, την οποία συνέταξε ο Πρισκιανός Λυδός) αλλά και άμεσα θεματοποιημένος στον συστηματικό σχολιασμό του Αλέξανδρου Αφροδισιά (∼200 μ.Χ) στο *Περὶ ψυχῆς* του Αριστοτέλη, όπου

για να περιγράψει το κέντρο υποδοχής όλων των αισθητικών εντυπώσεων, ενώ σύντομα ταυτίστηκε με την ιδιότητα της *συναίσθησης* ή της *συνείδησης*, δηλαδή της επίγνωσης ότι η ψυχή αισθάνεται ή σκέφτεται κάτι. Αργότερα, διαμέσου των Αράβων φιλοσόφων, ο όρος πέρασε και στη σχολαστική φιλοσοφία, υπό την εκλατινισμένη μορφή του «*sensus communis*», έτσι ώστε να καταστεί κοινός τόπος στις ψυχολογικού τύπου διακρίσεις των ψυχικών δυνάμεων.¹

εννοείται ότι περιγράφει την κεντρική αντιληπτική ικανότητα (κατά I. BRUNS [1887]*: 62. 16-22). Ο Αέτιος (κατά H. DIELS [1899]*: 395), τον 1ο αι. π.Χ., αναφέρει την *κοινή αίσθηση* ως αριστοτελική έννοια που δηλώνει το κέντρο διάκρισης των σύνθετων εντυπώσεων, το οποίο συμβάλλει στον νου και τη μνήμη. Διακρίνει κανείς ήδη ένα πνεύμα απλοποίησης και συστηματοποίησης το οποίο κυριαρχεί στην ερμηνεία των αριστοτελικών διατυπώσεων. Οι Στωικοί από την πλευρά τους αποκαλούν την *κοινή αίσθηση* «*έντός άφην*» (SVF [1905]* 2: απ. 852), δηλαδή *εσωτερική αφή*, και θεωρούν ότι ευθύνεται για την *αυτογνωσία*, με ένα νόημα το οποίο προσεγγίζει τη σημερινή *ιδιοδεκτικότητα* (την εσωτερική αίσθηση ισοροπίας). Τη θεωρητική διαδρομή και τη μετάλλαξη της έννοιας της *κοινής αίσθησης* από τον Αριστοτέλη στους Στωικούς παρακολουθεί η D. LORIES [1998], βασιζόμενη κατά κύριο λόγο σε κείμενα του Ιεροκλή (σελ. 277 κ.εξ.) αλλά και στην 121η επιστολή του Σενέκα (σελ. 288 κ.εξ.). Η Λορίς ανιχνεύει τα νήματα αυτής της εξέλιξης κατ' αντιπαραβολή με την αντίστοιχη έννοια της *κοινής αίσθησης* (αναφέρεται ως *Gemeinsinn* ή *sensus communis*) που χρησιμοποιείται από τον Immanuel KANT [1790]: §20-22 και 40, και η οποία νοείται ως το εναρμονισμένο κοινό αίσθημα που λειτουργεί ως κριτήριο αισθητικής ποιότητας σε μία ανθρώπινη κοινότητα. Για το θέμα της προοδευτικής καθιέρωσης του όρου της *κοινής αίσθησης* μετά τον θάνατο του Αριστοτέλη και την ανάδυση των παραπλήσιων εννοιών της *συναίσθησης* και της *συνείδησης*, σε συγγραφείς όπως ο Χρύσιππος, ο Σενέκας, ο Πλωτίνος και ο Αυγουστίνος, δες το ενδιαφέρον κείμενο του A. C. LLOYD [1964].

¹ Στην αραβική φιλοσοφική παράδοση, ο περσικής καταγωγής ιατροφιλόσοφος Αβικέννας (Ibn-Sīnā, ~980-1037 μ.Χ.) αναλαμβάνει πρώτος την ταύτιση της *κοινής αίσθησης* με το κέντρο της αίσθησης, το σημείο απ' όπου όλες οι αισθήσεις εκτείνονται σαν κλαδιά και το σημείο στο οποίο πάλι καταλήγουν, οπότε στην ουσία σ' αυτήν είναι που συντελείται η αίσθηση: «*centrum omnium sensuum et a qua derivantur rami et cui reddunt sensus, et ipsa est vere quae sentit*» (*Liber de anima*, IV. i, σελ. 5, στίχοι 57-59). Η συγκεκριμένη εικόνα πάντως θα πρέπει να έχει αρχαιοελληνική και δη αριστοτελική προέλευση. Κατά τον Αβικέννα, η *κοινή αίσθηση* ενοποιεί και συγκρίνει τις διάφορες εντυπώσεις που προέρχονται από τις πέντε εξωτερικές αισθήσεις και επιπλέον λειτουργεί και ως *συνειδησιακή αρχή*: π.χ., όχι μόνο δέχεται την εντύπωση του ακούσματος αλλά επίσης αντιλαμβάνεται την ενέργεια της ακοής. Πιθανόν εδώ να έχουμε μια προσπάθεια συγκερασμού αριστοτελικών και νεοπλατωνικών θέσεων, με την έννοια ότι από τη μια διατηρούνται οι αριστοτελικές ψυχολογικές διακρίσεις, ενώ από την άλλη εξυψώνεται και διαφοροποιείται η *κοινή αίσθηση* ως η καθαυτό αισθητική λειτουργία, ταυτιζόμενη παράλληλα με τη συνείδηση. Τη θεωρητική αυτή περιγραφή ακολουθούν εν γένει οι φυσιολογικές θεωρίες των Αβερρόη (Ibn Rušd, 1126-1198 μ.Χ.), Αλβέρτου του Μεγάλου (Albertus Magnus, 1200-1280 μ.Χ.) καθώς και του Θωμά Ακινάτη (Tommaso d'Aquino, 1225-1274 μ.Χ.). Σύμφωνα με τον τελευταίο, οι εσωτερικές αισθήσεις (λειτουργίες) είναι οι εξής: α) *sensus communis*, β) *phantasia* (δηλαδή *καταγραφική* φαντασία — «*σαν μία αποθήκη μορφών που προέρχονται από τις αισθήσεις*») *seu imaginativa* (δηλαδή η *συνθετική* ή *δημιουργική* φαντασία), γ) *aestimativa* (για τα ζώα) *seu cogitativa* (για τα ανθρώπινα όντα, ή *ratio particularis*) και δ) *memorativa* (στη *Summa Theologiae*, pars Ia, Q. 78, art. 4). Επίσης στη *Summa*, Q. 79, art. 6, διακρίνει ένα «*διανοητικό*» είδος μνήμης για να δικαιολογηθεί και η συγκράτηση των νοητικών πράξεων (δες THOMAS [1274] 1.). Οι παραπάνω διακρίσεις αποτέλεσαν το κατεξοχήν «*υπόδειγμα*» για την ανάλυση των εσωτερικών ψυχικών δυνάμεων κατά τη διάρκεια του όψιμου Μεσαίωνα — δες και το σχετικό διάγραμμα του ανθρώπινου εγκεφάλου από μεσαιωνική ανθολογία κειμένων (~1330 μ.Χ.), που παρατίθεται και σχολιάζεται από τη M. CARRUTHERS [1990]: 66-67. Αναλήπτης της μεσαιωνικής θεωρητικής παράδοσης υπήρξε και ο Καρτέσιος, ο οποίος χρησιμοποίησε τον όρο της *κοινής αίσθησης* (με την έννοια που απέκτησε στη στωική και αργότερα τη μεσαιωνική φιλοσοφία) και μάλιστα θεώρησε ότι η έδρα της εντοπίζεται στον περίφημο *κωνοειδή αδέν*, αν και γενικότερα απέρριψε το μεσαιωνικό πρότυπο των *εσωτερικών αισθήσεων* (R. DESCARTES [1649]: άρθρα 30-35, όπου περιγράφεται η ενοποιητική λειτουργία της ψυχής). Αντιπροσωπευτική του νέου, μηχανιστικού πνεύμα-

Ο τρόπος όμως που τοποθετεί το ζήτημα ο Γ. Ντ. Ρος (W. D. Ross) είναι ακόμη και σήμερα αρκετά καίριος. Κατά τον Ρος η *κοινή αίσθηση*, δηλαδή η *γενική αισθητικότητα*, δεν θα πρέπει να ερμηνευθεί ως μία αίσθηση ανώτερης τάξης και ξεχωριστή από τις άλλες πέντε, αλλά ως η κοινή αισθητική φύση που είναι εγγενής και στις πέντε αισθήσεις. Πρόκειται δηλαδή για την αισθητικότητα ως ενιαία ψυχική ικανότητα, η οποία για συγκεκριμένους σκοπούς εξειδικεύεται στις επιμέρους αισθήσεις.¹ Ωστόσο, πέρα από τη γενικόλογη αυτή περιγραφή, επιμέρους προβλήματα παραμένουν.

Αν ξεκινήσουμε από τη διάκριση των αισθητών που παραθέσαμε νωρίτερα, τίθεται το ερώτημα σε ποια κατηγορία θα πρέπει να εντάξουμε την αίσθηση του *χρόνου*, ώστε να αποδοθούν στον χρόνο τα χαρακτηριστικά της αισθητικότητας. Θα πρέπει καταρχάς να θεωρηθεί εμφανές ότι ο χρόνος δεν εντάσσεται στην κατηγορία των ειδικών αισθητών, εφόσον δεν μπορούμε να εντοπίσουμε κάποιο αισθητήριο όργανο ειδικά προορισμένο για την αντίληψή του. Εξάλλου, ο Αριστοτέλης αποκλείει την ύπαρξη άλλων εξωτερικών αισθήσεων πέρα από τις γνωστές πέντε καθώς και την ύπαρξη ειδικών αισθητηρίων για τα κοινά αισθητά.² Από την άλλη πλευρά, είδαμε ότι και στα *Φυσικά* και στην πραγματεία *Περί ψυχής* και στο δοκίμιο *Περί μνήμης* αναφέρεται στην *αίσθηση του χρόνου*, η οποία μάλιστα προβάλλεται ως προϋπόθεση για τη λειτουργία της μνήμης. Έχοντας υπόψη αυτά τα μέχρι στιγμής ελάχιστα δεδομένα, θα προσπαθήσουμε να ανατρέξουμε ακολούθως στην αφετηρία του ζητήματος, η οποία εντοπίζεται στον Πλάτωνα, και θα παρουσιάσουμε κατόπιν τη σημερινή συζήτηση επί του θέματος.

β¹ Η πλατωνική αφετηρία της «κοινής αίσθησης»

Για μία ακόμη φορά η προέλευση του ζητήματος θα πρέπει να ανιχνευθεί στο έργο του Πλάτωνα και πιο συγκεκριμένα στον *Θεαίτητο* (184c κ.εξ.). Καθώς η συζήτηση που αποτυπώνεται στον γραπτό διάλογο έχει θίξει το ζήτημα της αίσθησης, ο Σωκράτης θέτει στον Θεαίτητο το δίλημμα αν η όραση συντελείται στα μάτια μας («ὦ ὀρώμεν») ή διαμέσου των ματιών μας («δι' οὐ ὀρώμεν»). Ο Θεαίτητος απαντά επιλέγοντας τη δεύτερη λύση, θέση που ο Σωκράτης επιδοκιμάζει, διότι, όπως παρατηρεί, σε διαφορετική περίπτωση οι αισθήσεις

τος του 17ου αιώνα στην προσέγγιση αυτών των ζητημάτων είναι η κριτική που ασκεί ο Th. HOBBS [1651] 1: 92 στο μεσαιωνικό πρότυπο.

¹ W. D. Ross [1961]*: «... — *κοινή αίσθησις*, *unspecialized perception*. *The phrase is rare in Aristotle, but conveniently sums up a whole mass of doctrine. It must be interpreted not as meaning a sense over and above the five and perceiving a more varied group of objects, but as a common nature inherent in all the five. We must think of sense as a single faculty which for certain purposes is specified into the five senses, but discharges certain functions in virtue of its generic nature.* » (σελ. 33). Η τελευταία φράση του Ρος είναι μάλλον ασαφής. Πρβλ. πάντως και W. D. Ross [1955]*¹: 35.

² ΠΨ, Γ' 1. 424b 22 κ.εξ.. Στην αρχή διατυπώνεται η θέση και ακολουθεί ένας σκοτεινός συλλογισμός (δες τον προβληματισμό του R. BODÉÛS [1993]*: 198, σημ. 2), ο οποίος φαίνεται να βασίζεται στις περιορισμένες φυσικές δυνατότητες που επιτρέπουν τα διαφανή ενδιάμεσα σώματα (αέρας και νερό). Ο αποκλεισμός της ύπαρξης πρόσθετων αισθητηρίων για τα κοινά διατυπώνεται παρακάτω, στο χωρίο ΠΨ, Γ' 1. 425a 14.

θα ήταν φωλιασμένες μέσα μας σαν το σώμα μας να ήταν ένα είδος *ξύλινου αλόγου* («*ὤσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις*», 184d). Αντίθετα, συνεχίζει, τα ποικίλα μηνύματα που μας κατακλύζουν θα πρέπει να συντείνουν προς μία «*ἰδέα*», μία μορφή, την οποία θα πρέπει να αποκαλέσουμε «*ψυχή*» ή όπως αλλιώς θέλουμε.

Η μεταφορά που χρησιμοποιείται παραπέμπει κατά πάσα πιθανότητα στο μυθικό ξύλινο άλογο της Τροίας, στα κοιλώματα του οποίου ενέδρευε μία πληθώρα πολεμιστών, έτοιμων να εξορμήσουν.¹ Αν προσπαθήσουμε να μεταφράσουμε τη μεταφορά, θα πρέπει πιθανότατα να πούμε ότι το ξύλινο άλογο αντιστοιχεί στο σώμα μας, ενώ οι ενεδρεύοντες πολεμιστές στις εξωτερικές αισθήσεις. Όστε, αν ισχύσει η πρώτη εκδοχή του διλήμματος, ότι δηλαδή κάθε αισθητικό γεγονός συντελείται ανεξάρτητα στο αντίστοιχο αισθητήριο, και με το δεδομένο ότι οι αισθήσεις δεν επικοινωνούν μεταξύ τους (καμία δεν μπορεί να αισθανθεί ό,τι αισθάνεται η άλλη, π.χ. η όραση τον ήχο), τότε θα δημιουργηθεί μια συνθήκη κατά την οποία το σώμα δεν θα είναι παρά ένα σάρκινο κέλυφος το οποίο περικλείει μία πληθώρα αυτόνομων και ετερογενών δυνάμεων, ένα πανδαιμόνιο αισθήσεων. Ο πυρήνας του διλήμματος λοιπόν έγκειται στην επιλογή ανάμεσα σε έναν *διασπασμένο* και έναν *ενοποιημένο* (ή, καλύτερα, *ιεραρχημένο*) ψυχισμό. Βεβαίως, ο Πλάτων κλίνει προς τη δεύτερη επιλογή.

Όπως παρατηρεί ο M. BURNYEAT [1990]: 56, η αρχική απαίτηση για να ισχύει αυτή η συνθήκη υπήρξε ότι «*καμία αίσθηση δεν μπορεί να αισθανθεί ό,τι αισθάνεται κάποια άλλη*» (185a). Ωστόσο τελικά η προκειμένη διαφοροποιείται έτσι ώστε να δηλώνει τελικά ότι «*κάθε επιμέρους αίσθηση μπορεί να συλλάβει μόνον χαρακτηριστικά τα οποία είναι σύμφυτα με το ιδιαίτερο αισθητήριό της*». Αν η προκειμένη διατυπωθεί κατ' αυτόν τον δεύτερο τρόπο, απομένουν κάποιες διεργασίες οι οποίες δεν καλύπτονται από καμία επιμέρους αίσθηση και οι οποίες θα πρέπει κάπως να δικαιολογηθούν. Οι εν λόγω διεργασίες θα αφορούν επισημάνσεις του τύπου: *αυτό υπάρχει ή δεν υπάρχει, είναι ξέχωρο και καθαυτό ίδιο, μαζί είναι δύο ενώ ξέχωρα από ένα, είναι όμοιο ή διαφορετικό από τα άλλα...* Ο Μπάρνγνιτ εννοεί δηλαδή το *ον* και το *μη ον*, την *ταυτότητα* και την *ετερότητα*, την *ενότητα* και την *πολλαπλότητα*, την *ομοιότητα* και την *ετερότητα*. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά δεν αρμόζουν σε καμία επιμέρους αίσθηση αλλά εφαρμόζονται στο περιεχόμενο όλων, γι' αυτό και ο Πλάτων τα συμπεριλαμβάνει σε μία κατηγορία που αποκαλεί «*τὸ κοινὸν περὶ αὐτῶν*» (ενν. των αισθήσεων, 185b-c). Γι' αυτά τα χαρακτηριστικά όμως δεν μπορεί να βρεθεί κάποιο συγκεκριμένο αισθητήριο όργανο που θα δικαιολογήσει την προέλευσή τους και την κατάταξή τους στο αντιληπτικό πεδίο. Αυτό σημαίνει ότι δεν ανήκουν στο παθητικό πεδίο των αισθήσεων αλλά είναι αποτελέσματα της διανοητικής διεργασίας του νου, χαρακτηριστικά που η ψυχή συλλαμβάνει άμεσα αφεαυτής και όχι διαμέσου των αισθήσεων (185c-e). Ο Σωκράτης αναλαμβάνει να διατυπώσει την τελική θέση, σύμφωνα με την οποία η κατηγορία των κοινών χαρακτηριστικών συλλαμβάνεται από την ψυχή αφεαυτής, ενώ τα άλλα χαρακτηριστικά συλλαμβάνονται διαμέσου των αισθητηρίων οργάνων.

Το επιχείρημα λοιπόν εντέλει επιδιώκει να εξασφαλίσει ότι η αίσθηση συνιστά μια διαδικασία η οποία δεν εξαντλείται στη βασική λειτουργία των αισθητηρίων οργάνων αλλά ολοκληρώνεται και αποκτά ουσιαστικό νόημα με την κεντρική επεξεργασία στην οποία προ-

¹ Το επεισόδιο αναφερόταν στο χαμένο έπος *Ἰλίου πέρσις*, νύξεις όμως υπάρχουν στην *Οδύσσεια* (δ, 271 κ.εξ. και θ, 487 κ.εξ.) και κυρίως στην *Αινειάδα* του Βιργίλιου (II, 1-56).

βαίνει η ψυχή. Κατ' επέκταση, δεδομένου ότι και η σκέψη χαρακτηρίζει απαραίτητα την (ανθρώπινη) ψυχή, η προσέγγιση που προωθεί ο Σωκράτης προβάλλει την αναγκαιότητα της εσωτερικής ψυχικής ενότητας που θα πρέπει να χαρακτηρίζει τη ζωή ενός νοήμονος όντος. Ο M. BURNYEAT [1990]*: 58 καταλήγει στην ανάλυσή του επισημαίνοντας ότι το επίτευγμα του Πλάτωνα σ' αυτήν την ενότητα συνίσταται στην πρώτη σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας αδιαφιλονίκητη διατύπωση της δύσκολης, πλην σημαντικής, ιδέας ότι η συνείδηση είναι ενιαία.¹

Το απλό δίδαγμα πάντως που θα θέλαμε να συγκρατήσουμε εμείς από την πλατωνική πραγμάτευση δεν είναι άλλο από το ότι καμία αίσθηση δεν συλλαμβάνει τα κοινά, δηλαδή τα κατηγορήματα που απαιτούν κάποιου είδους συσχετισμό. Δικαιολογημένα λοιπόν παρατηρεί ο J. BRUNSCHWIG [1991]²: 459 ότι η ίδια η έννοια των «κοινών αισθητών» προβάλλει πλέον σαν σχήμα οξύμωρο, ειδικά μετά από τη στιβαρή προσπάθεια του Πλάτωνα να θεμελιώσει τη γνώμη ότι αυτό που είναι κοινό δεν είναι αισθητό και αυτό που είναι αισθητό δεν είναι κοινό. Ο Αριστοτέλης επομένως θα πρέπει να βρέθηκε αντιμέτωπος με ακόμη μία μεγάλη πρόκληση στη γενικότερη προσπάθειά του να εκλογικεύσει την αίσθηση και να στηρίξει πάνω της όλο το γνωστικό του εποικοδόμημα.

β² «Κοινή αίσθηση»: οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις

Επιστρέφουμε λοιπόν και πάλι στο βασικό μας ζήτημα που είναι η ορθότερη κατανόηση του περιεχομένου και της λειτουργίας της κοινής αίσθησης (ΚΑ) στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Θα ανατρέξουμε καταρχάς και πάλι στην αυθεντία του W. D. ROSS [1955]*¹: 35, ο οποίος απαριθμεί ως εξής τις λειτουργίες που εκτελεί αυτή η γενική μορφή αισθητικότητας, όπως ο ίδιος ερμηνεύει τον όρο: α) η ΚΑ ευθύνεται για την αντίληψη των «κοινών αισθητών»· β) η ΚΑ ευθύνεται επίσης για την αντίληψη των «κατά συμβεβηκός αισθητών»· γ) η ΚΑ προσφέρει τη δυνατότητα να αισθανθούμε ότι αισθανόμαστε, δηλαδή τη συνείδηση της αίσθησης (ΠΨ, Γ' 2. 425b 12-25 και ΥΕ, 2. 455a 12-20 — εντοπίζω ακριβέστερα τα χωρία)· δ) η ΚΑ διακρίνει ανάμεσα στα αντικείμενα διαφορετικών αισθήσεων (ΠΨ, Γ' 2. 426b 12 – 427a 14)· ε) και τέλος η ΚΑ θα πρέπει να αποτελεί την αιτία της κατάστασης του ύπνου, κατά την

¹ Τίθεται ένα ενδιαφέρον και καθ' όλα έγκυρο ζήτημα σ' αυτό το σημείο, δηλαδή αν αυτή η απαίτηση θα μπορούσε να επεκταθεί και στα ζωικά είδη, στα πλαίσια της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αν δεχτούμε αφενός ότι η «ψυχή» καλείται πάντα να διαδραματίσει το ρόλο του συναρμογέα των αισθήσεων και αφετέρου ότι ως ύλη οντότητα διαθέτει μια ανεξαρτησία η οποία επιτρέπει διαδοχικές μετενσαρκώσεις σε όλη την κλίμακα των ζωντανών ειδών, τότε ο Πλάτων θα πρέπει να παραδεχθεί την αναγκαιότητα της συνειδησιακής ή ψυχικής ενότητας για όλα τα ζωντανά που διαθέτουν αισθήσεις. Η υπόθεση αυτή υποστηρίζεται από τα αλληγορικά χωρία του *Τίμαιου*, όπου οι βοηθοί θεοί αναλαμβάνουν να ενσωματώσουν στη θνητή ψυχή την «άλογη αίσθηση» (69d), διατηρώντας κάποιο μέρος και της αθάνατης ψυχής και παράγοντας εντέλει όλο το θνητό γένος μέσα από τις διαδοχικές μετενσαρκώσεις (90e). Ας προσθέσουμε εδώ ότι η περιφορά του Ήλιου ρυθμίζεται από τον Δημιουργό προκειμένου να επιτρέψει σε ορισμένα έμβια όντα να συμμετάσχουν στη γνώση του αριθμού (δηλαδή στη γνώση του χρόνου).

οποία το κεντρικό αντιληπτικό όργανο της ψυχής περιέρχεται σε αδράνεια, σύμφωνα με τις αριστοτελικές περιγραφές (ΥΕ, 2. 455a 4 – b 2). Ο παραπάνω κατάλογος βέβαια τροποποιήθηκε και διευρύνθηκε αργότερα από άλλους μελετητές: ο Ch. KAHN [1966] προσέθεσε ακόμη ς) ότι η ΚΑ διεκπεραιώνει την αίσθηση του χρόνου, ζ) ενεργοποιεί την ικανότητα της φαντασίας, η) τη μνημονική ικανότητα καθώς και θ) την ονειρική λειτουργία. Ο R. SORABJI [1972]*: 75-76 προσθέτει τρεις επιπλέον λειτουργίες: ι) την ταυτόχρονη αντίληψη διαφορετικών αισθητών ιδιοτήτων, ια) την αντίληψη ότι οι διαφορετικές αισθητές ιδιότητες ανήκουν σε ένα πράγμα και ιβ) την αντίληψη των αντικειμένων μιας αίσθησης από κάποια άλλη αίσθηση (π.χ. του γλυκού από την όραση). Ας σημειωθεί, τέλος, ότι και ο I. BLOCK [1960]: 98-99 είχε αναθέσει άλλη μια ιδιότητα στην «κοινή αίσθηση», ιγ) την αναφορικότητα της αντίληψης, δηλαδή την απόδοση αντικειμενικότητας στα περιεχόμενα των αισθήσεων.¹

Η εντύπωση της πολυσχιδιάς που αποκομίζει κανείς από τις θέσεις της νεότερης ερμηνείας για την «κοινή αίσθηση» καλεί σε μία κριτική αντιμετώπιση, διότι αν όλα αυτά ίσχυαν, τότε εύλογα θα έπρεπε να παραδεχτούμε ότι βρισκόμαστε ενώπιον της πιο σημαντικής έννοιας στην αριστοτελική ψυχολογία. Οι αριστοτελικές αναφορές όμως στην «κοινή αίσθηση» είναι ελάχιστες, παρουσιάζουν σημασιολογική ρευστότητα και δεν είναι όλες φιλολογικά αναμφισβήτητες.²

Η ερμηνεία του Ρος, αν και σε γενικές γραμμές κινούνταν προς τη σωστή κατεύθυνση, εμφανίζει τα προβλήματά της στην εξειδίκευση. Και αυτό διότι εμφανίζεται η τάση στους παλιότερους μελετητές να υποστασιοποιούν την «κοινή αίσθηση» ως μία συνολική αισθητική ικανότητα στην οποία εναπόκειται η σύλληψη των κοινών αισθητών καθώς και μία σειρά από άλλες εργασίες. Προφανώς εδώ η παράδοση διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο, δεδομένου ότι αντιμετώπισε τον όρο ως τεχνικό στοιχείο του θεωρητικού συστήματος της αριστοτελικής φιλοσοφίας, αποδίδοντάς του σαφείς δικαιοδοσίες.³ Ο Αριστοτέλης ωστόσο στην πραγματικότητα δεν εισάγει την *κοινή αίσθηση* προκειμένου να αναλύσει τις

¹ Δες και τον αντίστοιχο κατάλογο των BENNETT & HACKER [2003], ο οποίος εν γένει ταυτίζεται με εκείνον του KAHN [1966], με την προσθήκη της λειτουργίας ια) από τον SORABJI [1972]*.

² Η κατεχορήν αναφορά βρίσκεται στο χωρίο ΠΨ, Γ' 1. 425a 27, όπου η έννοια της «κοινής αίσθησης» σημαίνει την αντίληψη των κοινών αισθητών. Η δεύτερη αναφορά στο ΠΨ, Γ' 7. 431b 5 είναι αμφισβητούμενη και, σύμφωνα με τον D. HAMLIN [1968]: 195, μάλλον οβελιστέα. Η αναφορά στο δοκίμιο *Περί μνήμης* (ΜΑ, 1. 450a 10) είναι κατά τη γνώμη μας αμφίβολη, ενώ φαίνεται να ταυτίζει την «κοινή αίσθηση» με την έννοια του «πρώτου αισθητικού» (πάντως μόνον η *latina vetus* του 12ου αιώνα παραλείπει από το κείμενο τη λέξη «κοινή», σύμφωνα με το κριτικό υπόμνημα του D. BLOCH [2007]*: 28). Υπάρχει επίσης η αναφορά στην πραγματεία *Περί ζώων μορίων* (ΖΜ, Δ' 10. 686a 30-31: «*τὸ γὰρ βάρος δυσκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινήν αἴσθησιν...*»), όπου η «κοινή αίσθηση» φαίνεται να ταυτίζεται με τη γενική μορφή της αισθητικότητας — σε αντιπαράθεση με τη σκέψη (*διάνοια*). Υπάρχουν, τέλος, άλλες δύο περιπτώσεις, τις οποίες επισημαίνει ο P. GREGORIC [2007], η μία στην πραγματεία *Περί ζώων ιστοριῶν* (ΖΙ, Α' 3. 489a 17) και η άλλη στα *Μεταφυσικά* (ΜΦ, Α' 1. 981b 14). Η πρώτη περίπτωση όμως αναφέρεται ξεκάθαρα στην *αφή* ως «κοινή αίσθηση» (= βασική αισθητική λειτουργία) για όλα τα ζώα, ενώ η δεύτερη περίπτωση είναι πιο αινιγματική, διότι μιλά για «κοινὰς αἰσθήσεις», όπου μάλλον θα πρέπει να εννοήσουμε «κοινές εμπειρίες» ή «τα όρια της κοινής εμπειρίας» με την καντιανή έννοια.

³ Ο J. I. BEARE [1906]: 285 αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα, όταν αναφέρει ότι τα *κοινὰ αισθητά* ονομάστηκαν έτσι κατ' αντιστοιχία με την *κοινή αίσθηση*. Είναι φανερό ότι ο Μπάρ προϋποθέτει την ύπαρξη της *κοινής αίσθησης* για να εξαγάγει την κατηγορία των *κοινών αισθητών*. Επομένως η εξήγηση του Μπάρ ερμηνεύει την *κοινή αίσθηση* ως τη συνθετική ικανότητα της αντίληψης κατά τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται ο Καντ.

κατηγορίες των αισθητών. Αντίθετα, διακρίνει πρώτα τις κατηγορίες των αισθητών και, εφόσον διαπιστώνει ότι κάποια αισθητά μπορούν να γίνουν αντιληπτά από περισσότερες ειδικές αισθήσεις, τότε αναφέρεται σε «κοινά αισθητά» και σε περιπτώσεις «κοινής αίσθησης». Στον αντίποδα λοιπόν της παραδοσιακής ερμηνείας δημοσιεύθηκαν κατά τις τελευταίες δεκαετίες πολλές αναθεωρητικές ερμηνείες, οι οποίες αντιμετωπίζουν την «κοινή αίσθηση» ως εκδοχή της γενικής αισθητικότητας, χωρίς ιδιαίτερα λειτουργικά χαρακτηριστικά, ενώ παράλληλα προσπαθούν να περιορίσουν την εμβέλεια του όρου στα αριστοτελικά κείμενα.

Υπό το φως αυτής της κριτικής, αν επανεξετάζαμε τον παραπάνω κατάλογο λειτουργιών της κοινής αίσθησης, θα επισημαίναμε αντίστοιχα τα εξής:

α) Όσον αφορά την πρώτη λειτουργία, την αντίληψη των κοινών αισθητών, κάτι που η παραδοσιακή ερμηνεία αποφεύγει να αναφέρει είναι ότι ο Αριστοτέλης διατείνεται ξεκάθαρα ότι τα κοινά αισθητά συλλαμβάνονται διαμέσου των ειδικών αισθήσεων και παράλληλα με τα ειδικά αισθητά — όχι από κάποια άλλη, ειδική αισθητική διαδικασία ή αισθητήριο (ΠΨ, Γ' 425a 14-15). Ενδέχεται μάλιστα, καθώς ενεργοποιείται μια συγκεκριμένη ειδική αίσθηση — λόγου χάρη η αφή — να συλλαμβάνουμε ένα κοινό αισθητό χωρίς την ανάμιξη κάποιας άλλης αίσθησης: μέσα στο σκοτάδι ψάχνω ψηλαφιστά τον τετράγωνο διακόπτη του φωτός. Το σχήμα του διακόπτη που συλλαμβάνω ψηλαφώντας στο σκοτάδι είναι ένα κοινό αισθητό, όχι επειδή το συλλαμβάνω πάντοτε με περισσότερες από μία αισθήσεις αλλά διότι έχω τη δυνατότητα να το συλλάβω και με την όραση, αν ανάψω το φως. Επίσης, θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι ποτέ δεν συλλαμβάνουμε απομονωμένο ένα κοινό αισθητό αλλά πάντοτε παράλληλα με την αίσθηση των ειδικών αισθητών: αισθάνομαι το πλαστικό, ...το οποίο έχει σχήμα τετράγωνο. Κατά συνέπεια, η ονομασία των κοινών αισθητών περισσότερο βασίζεται στην παραδειγματική συνθήκη της αντίληψής τους παρά στην κατά κανόνα εμπειρία τους.¹

β) Σχετικά με την αντίληψη των κατά συμβεβηκός αισθητών, μετά την κριτική που ασκήθηκε από τους μεταγενέστερους μελετητές, θα πρέπει να παραδεχθούμε πλέον ως λανθασμένο τον ισχυρισμό ότι η λεγόμενη «κοινή αίσθηση» ευθύνεται για την αντίληψή τους. Η συγκεκριμένη παρερμηνεία, εφόσον δεχτούμε ότι είναι τέτοια, οφείλεται σε εσφαλμένη ανάγνωση του χωρίου ΠΨ, Γ' 1. 425a 14-15, ανάγνωση η οποία υποστηρίχθηκε από τον J. I. BEARE [1906] και από παλιότερους εκδότες της πραγματείας *Περί ψυχής* (Torstrik, Neuhaeuser, Biehl, Susemihl), ενώ την υιοθέτησε και ο W. D. ROSS.² Η συγκεκριμένη ανάγνωση συν-

¹ Δες κυρίως ΠΨ, Γ' 1. 425b 4-11, όπου η διάκριση των κοινών αισθητών τίθεται στη βάση του γεγονότος ότι μπορούν να γίνουν αντιληπτά από διαφορετικές αισθήσεις. Βέβαια η D. MODRAK [1987] θεωρεί ότι η κοινή αίσθηση αποτελεί το αποτέλεσμα της δραστηριότητας περισσότερων αισθήσεων, οι οποίες ενεργούν ως μία (σελ. 62: «...the consequence of several senses acting as one» και παρακάτω, σελ. 67: «...the capacity for unified activity on the part of the special senses»). Όπως όμως εύστοχα σημειώνει ο J. BRUNSCHWIG [1991]: 465, τα κοινά αισθητά χρωστούν το όνομα και το χαρακτηρισμό τους ως καθαυτό αισθητών όχι στις συνήθειες ή εκάστοτε συνθήκες της αντίληψής τους αλλά στις παραδειγματικές συνθήκες της αντίληψής τους — συνθήκες οι οποίες δεν συντρέχουν απαραίτητα σε κάθε περίπτωση κοινής αίσθησης αλλά ενέχεται πάντα η δυνατότητα να ενεργοποιηθούν.

² ΠΨ, Γ' 1. 425a 14-15: «ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἶόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός». Το πρόβλημα εντοπίζεται στη φράση «αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός», η οποία φαίνεται να αναθέτει στην κοινή αίσθηση την αντίληψη κατὰ συμβεβηκός αισθητών. Ο J. OWENS [1982] διακρίνει τρεις λύσεις για να αρθεί αυτή η θεωρητική αντίφαση: α) είτε θα πρέπει να παρεμβληθεί στο κείμενο μια άρνηση («< οὐ > κατὰ συμβεβηκός»), λύση που υιοθετούν οι

δύαζεται εύκολα με την ιδέα της *κοινής αίσθησης* ως υποστασιοποιημένης κεντρικής ικανότητας, η οποία ουσιαστικά ταυτίζεται με τη συνείδηση. Θεωρημένα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, πολύ εύλογα τα *κοινά αισθητά* μπορούν να συνδυαστούν με τα *κατά συμβεβηκός* αισθητά, ως αντικείμενα που συλλαμβάνονται από τη γενική αισθητική ικανότητα. Είδαμε πόσο η μεσαιωνική παράδοση επηρέασε σ' αυτό το σημείο την ερμηνεία του αριστοτελικού κειμένου. Συνεπέστερη ωστόσο προς τις αριστοτελικές θέσεις θα ήταν η ερμηνεία ότι για τα *κοινά αισθητά* έχουμε *αίσθηση κοινή* αλλά όχι *κατά συμβεβηκός* (ΠΨ, Γ' 1. 425a 27-28), διότι τα *κοινά αισθητά* είναι *καθ' αυτά αισθητά* (ΠΨ, Β' 6. 418a 8-11). Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι τα *κοινά* αποτελούν τω όντι ιδιότητες των πραγμάτων τα οποία κατ' αυτόν τον τρόπο μάς φανερώνονται μέσω των αισθήσεων, και όχι ιδιότητες των αισθημάτων μας, όπως φαίνεται να συμβαίνει στον Πλάτωνα.

Το τελευταίο αυτό στοιχείο έρχεται να ενισχύσει τη ρεαλιστική αριστοτελική θέση ότι *τα αισθητά που επηρεάζουν τις αισθήσεις μας αποτελούν πραγματικές δρώσες αιτίες που πηγάζουν από αντίστοιχες ιδιότητες των φυσικών πραγμάτων και δεν συνιστούν απλώς φαινομενολογικά περιεχόμενα της συνείδησης*.¹ Το αριστοτελικό *αισθητικό είδος* δηλαδή

περισσότεροι εκδότες του 19ου αιώνα και ο I. BLOCK [1988]: 248, σημ. 10· β) είτε θα πρέπει να διατηρηθεί η γραφή ως έχει και να θεωρηθεί η φράση ως ανακριβής, επομένως η έκφραση «*κατά συμβεβηκός*» θα ερμηνευθεί με κάποια ανοχή, δηλώνοντας ότι τα κοινά αισθητά γίνονται κατά συμβεβηκός αντιληπτά μέσω των ειδικών αισθήσεων — και αυτή είναι η πιο δημοφιλής λύση, υποστηριζόμενη μεταξύ άλλων από τους J. BEARE [1906]: 284-285, R. D. HICKS [1907]*: 426-431, W. D. ROSS [1961]*: 270, D. W. HAMLIN [1968]*: 117, D. MODRAK [1987]: 64, S. EVERSON [1997]: 156· γ) είτε θα πρέπει να θεωρηθεί η φράση ολόκληρη ως έκφραση της απορριπτείας υπόθεσης του τι θα γινόταν αν διαθέταμε ένα ειδικό αισθητήριο για τα κοινά — τότε όμως η εκφορά με οριστική παραξενεύει, διότι θα περιμέναμε κανονικά να χρησιμοποιηθεί δυνητική έγκλιση (π.χ. «*αίσθανοίμεθα αν κατά συμβεβηκός*»), ενώ η χρήση της απλής οριστικής για κάτι μη πραγματικό φαίνεται ιδιότροπη συντακτικά. Η τελευταία αυτή επιλογή φαίνεται προτιμότερη, στο μέτρο που απαλλάσσει το κείμενο από θεωρητικές παλινωδίες και υποστηρίζεται από τους αρχαίους σχολιαστές (Θεμίστιος κατά R. HEINZE [1899]*: 81.18 – 82.37, Φιλόπρονος κατά M. HAYDUCK [1897]*: 453.31 – 455.9 και 457.10-23, και Σιμπλίκιος κατά M. HAYDUCK [1882]*: 182.16 – 183.4) και από τους σύγχρονους οι G. RODIER [1900]: 353, Ch. KAHN [1966]: 9, σημ. 24, J. OWENS [1982]: 235-236, D. LORIES [1991]: 414-415, J. BRUNSCHWIG [1996]: 218, P. GREGORIĆ [2007]: 70-71.

¹ Η θέση αυτή εκφράζει την απαίτηση ή το αξίωμα του *ρεαλισμού* που διέπει την αριστοτελική ανάλυση της αίσθησης, όπως έδειξε και η S. BROADIE [1993]. Στο σημείο αυτό προκύπτουν ποικίλες απορίες, όπως γιατί δεν επηρεάζονται και τα μη αισθητικά όντα από τα αισθητά είδη ή κατά πόσο η *αλλοίωση* που προκαλείται στα αισθητήρια έχει και υλικό υπόβαθρο. Η ίδια η Μπρόντι έθεσε το ζήτημα με πολύ στιβαρό τρόπο: αν πράγματι οι αισθητές ιδιότητες λειτουργούν ως φυσικές αιτίες, τότε γιατί ο Αριστοτέλης θα χρειαζόταν τη διαμεσολάβηση άλλων μεταβολών φυσιολογικού τύπου στα αισθητήρια, προκειμένου να ενεργοποιηθεί η αίσθηση (ό.π. σελ. 144); Οι απορίες αυτές δίχασαν στις μέρες μας τους αριστοτελιστές, ώστε συγκροτήθηκαν δύο ερμηνευτικά στρατόπεδα: αυτό των *υλοαισθητιστών* (αγγλίστι «*literalists*»), οι οποίοι αποδέχονται τη συμβολή υλικών αλλοιώσεων στη διαδικασία της αίσθησης, και εκείνο των *πνευματοαισθητιστών* (αγγλίστι «*spiritualists*»), οι οποίοι υποστηρίζουν την ασυμβατότητα των υλικών αλλοιώσεων με τη διαδικασία της αίσθησης. Η διαμάχη εντάθηκε με τις θέσεις του M. BURNYEAT [1992], ο οποίος υποστήριξε σθεναρά την *πνευματοαισθητική* ερμηνεία, επικαλούμενος ουσιαστικά μια φιλοσοφική παράδοση η οποία ανάγεται στον Φιλόπρον, τον Θωμά Ακινάτη και τον F. BRENTANO [1867], ενώ στο στόχαστρό του βρέθηκαν όσοι κυρίως έθεταν παράλληλα το φυσιολογικό υπόβαθρο της αίσθησης, όπως ο R. SORABJI [1974] και οι λειτουργιστές (*functionalists*), ο Hilary Putnam και η M. NUSSBAUM για την ερμηνεία της του [1978]*. Οι Putnam και NUSSBAUM [1992] ανταπάντησαν αμέσως, ενώ αργότερα ο S. EVERSON [1997]: 103-113 υποστήριξε την *υλοαισθητική* υπόθεση, βασιζόμενος όμως καίρια στο (αμφισβητούμενο) Η' βιβλίο των *Φυσικών* (244b 1 κ.εξ., όπου παρατίθεται η ανάλυση της αίσθησης υπό την έννοια της *αλλοίωσης*). Πιο πρόσφατα, ο H. LORENZ [2007] απέρριψε και τις δύο εκδοχές, κυρίως όμως εκείνη του *υλοαισθητισμού*, αποδεχόμενος ότι εντέλει η αίσθηση

αποτελεί αίτιο τόσο *μορφικό* όσο και *κινητικό* για την *ἔξιν* της αίσθησης, η οποία αντιδρά *πάσχοντας* με τον ανάλογο κάθε φορά τρόπο: ο θόρυβος της πόρτας με ξυπνά. Επομένως τα *ειδικά* και τα *κοινά αισθητά* θα πρέπει να προκαλούν ταυτόχρονες *αλλοιώσεις* στα αισθητήριά μας, ως όψεις του ίδιου αισθητού αντικειμένου. Οπότε θα πρέπει να εννοήσουμε ότι συμβαίνει η εξής διαδικασία, κατά παραδειγματικό τρόπο: αισθάνομαι ψηλαφώντας στο σκοτάδι το χαρακτηριστικό υλικό (*ειδική αίσθηση*), το οποίο έχει σχήμα τετράγωνο (*κοινή αίσθηση*) και είναι ο διακόπτης που ψάχνω (*κατά συμβεβηκός αισθητό ή φαντασία*). Η αίσθηση του υλικού και του σχήματός του μου δίνονται ως διαφορές στην αίσθηση, ώστε να συλλάβω την ύπαρξη του αντικειμένου.

γ) Όσον αφορά την ικανότητα της *συνείδησης* ότι *αισθανόμαστε*, η συζήτηση περιπλέκεται. Ήδη ο J. BEARE [1906]: 285-90, στη γραμμή της παραδοσιακής ερμηνείας, ταύτιζε — καταχρηστικά — την *κοινή αίσθηση* με τη συνθετική αντιληπτική ικανότητα και κατ' επέκταση με τον σημερινό όρο της «συνείδησης». Η αντίθεση στην ερμηνεία αυτή εκφράστηκε από τον I. BLOCK [1961] και [1988], ο οποίος προσπάθησε να ανατρέψει το εξελικτικό σχήμα που εισηγήθηκε ο W. JAEGER [1923] και ασπάστηκαν οι W. D. ROSS [1955]*¹ και F. NUYENS [1948], προκειμένου να τοποθετήσει χρονικά τα δοκίμια των *Μικρών Φυσικών* σε μεταγενέστερο στάδιο από την πραγματεία *Περί ψυχής*, βασιζόμενος στις θεωρητικές διαφοροποιήσεις που εμφανίζουν τα θέματα της *κοινής αίσθησης* και της αισθητικής *αρχής*, ιδιαίτερα με την υπόδειξη της καρδιάς ως κεντρικού αντιληπτικού οργάνου. Στο μέτρο λοιπόν που τα *Μικρά Φυσικά* μας δίνουν μια πιο επεξεργασμένη και πληρέστερη θεωρητικά εκδοχή της αριστοτελικής ψυχολογίας, με βάση τις συστηματικές αναφορές στην *κοινή αίσθηση* και την κεντρική αντιληπτική *αρχή*, θα πρέπει να θεωρηθούν μεταγενέστερα κείμενα σε σχέση με την πραγματεία *Περί ψυχής*. Ο Ch. KAHN [1966] υποστήριξε από την πλευρά του ότι δεν στοιχειοθετείται επαρκώς η άποψη της θεωρητικής απόκλισης ανάμεσα στα ψυχολογικά κείμενα, αντίθετα διαπιστώνει την ύπαρξη ενός ενιαίου θεωρητικού υπόβαθρου από την *Περί ψυχής* πραγματεία έως τα *Μικρά Φυσικά* και διατείνεται ότι οι όποιες διαφοροποιήσεις οφείλονται αποκλειστικά σε μεθοδολογικές επιλογές. Αποτέλεσμα των εξελικτικών προσεγγίσεων θεωρεί ο Kahn ότι είναι η θεματοποίηση της «*κοινής αίσθησης*», ενώ στην ουσία περιγράφεται από τον Αριστοτέλη η ενιαία αντιληπτική ικανότητα.

Αξιόλογη θεωρούμε επίσης την ερμηνεία του Ντ. Χάμλυν (D. Hamlyn) στο σημείο αυτό, ο οποίος υποστήριξε ότι ο όρος της «*κοινής αίσθησης*» περιγράφει μια ιδιαίτερη αντιληπτική λειτουργία, η οποία έχει να κάνει αποκλειστικά με την αντίληψη των «*κοινών αισθητών*» και δεν ταυτίζεται με την ενοποιημένη αισθητική αρχή.¹ Επισήμανε δε ότι η *κοινή αίσθηση* υπάρχει εκεί όπου υπάρχει αντίληψη κάποιου αντικειμένου από κοινού, όχι εκεί όπου διαπιστώνονται χαρακτηριστικά κοινά στις διάφορες αισθήσεις. Αν και στη συγκεκριμένη ερμηνεία θα εντοπίζαμε την εστιακή σημασία του όρου «*κοινή αίσθηση*» (*focal meaning*, κα-

συντελείται με μία ειδικού τύπου *αλλοίωση*, η οποία θα πρέπει να μεταδώσει το *είδος* στο διατιθέμενο αισθητήριο όργανο, διαδικασία στην οποία δεν εμπλέκονται υλικές αλλοιώσεις.

¹ Η προσέγγιση του D. HAMLYN [1968] διακρίνει ανάμεσα στη σημασία εκφράσεων όπως «*κοινή δύναμις*» (YE, 2. 455a 16), «*τὸ αἰσθητικὸν πάντων*» (AA, 7. 449a 17-18) και «*τὸ πρῶτον αἰσθητικόν*» (MA, 1. 450a 11-12), θεωρώντας ότι «*neither of these phrases is equivalent to koine aisthesis*» (σελ. 204-206). Ειδικά για «*τὸ πρῶτον αἰσθητικόν*» θεωρεί ότι πρόκειται για την αίσθηση γενικά, σε αντιδιαστολή με τον νοῦ (σελ. 196). Πρβλ. και D. HAMLYN [1968]*: 128-129.

τά την έκφραση του G. E. L. OWEN [1960]), η χρήση της ορολογίας από τον Αριστοτέλη δεν υποστηρίζει πάντα την εκδοχή αυτή. Έτσι δικαιούται η D. ΜΟΔΡΑΚ [1987]: 62-71 να θεωρεί, κάπως απλουστευτικά, ότι η λεγόμενη «κοινή αίσθηση» είναι απλώς η ικανότητα συντονισμένης λειτουργίας των ειδικών αισθήσεων («*the capacity for joint activity by the five senses*»), ενώ ο S. EVERSON [1997] αναθέτει την «κοινή» στη συνεργασία των αισθητηρίων με το κέντρο της αντίληψης, χωρίς να γίνεται περισσότερο σαφής (σελ. 148-157).

Αν προσπαθούσαμε να συστηματοποιήσουμε κάπως τις αντιμαχόμενες τοποθετήσεις, το περίπλοκο αυτό ζήτημα θα μπορούσε να λάβει την εξής κωδικοποιημένη μορφή: είτε (α) θα υποστηρίξουμε την αναγκαιότητα μίας ανώτερης, κεντρικής αισθητικής ικανότητας, η οποία θα ονομάζεται — μεταξύ άλλων — «κοινή αίσθηση» και βασικό έργο της θα είναι η συγκέντρωση και ο συνδυασμός των δεδομένων από τις επιμέρους αισθήσεις — οπότε υποτίθεται ότι θα αντιλαμβάνεται και τα κοινά αισθητά — είτε (β) θα διακρίνουμε τη γενική αισθητική ικανότητα από την «κοινή αίσθηση» και θα πούμε ότι οι ειδικές αισθήσεις επαρκούν από μόνες τους για την αντίληψη των κοινών αισθητών, οπότε η λεγόμενη «κοινή αίσθηση» δεν έρχεται να περιγράψει παρά μια αντιληπτική δύναμη η οποία ενέχεται στην κοινή φύση των ειδικών αισθήσεων και χάρη σ' αυτή διαπιστώνεται η ύπαρξη κοινών αισθητών στα δεδομένα των ειδικών αισθήσεων.¹

*

* *

Οι αντιτιθέμενες απόψεις γύρω από το ζήτημα της «κοινής αίσθησης» μαρτυρούν από μόνες τους για την ερμηνευτική δυσχέρεια και την περιπλοκότητα του ζητήματος, η οποία αφενός μεν προκαλείται από την έλλειψη επαρκούς τεκμηρίωσης, αφετέρου δε οφείλεται στη δυσδιάκριτη φύση του ίδιου αντικειμένου. Δεν θα συνεχίσουμε στην εξέταση των ειδικότερων πτυχών του ζητήματος — κάτι τέτοιο θα ξέφευγε από το σκοπό της παρούσας μελέτης. Θα αρκεστούμε στη διατύπωση μιας γενικής τοποθέτησης επ' αυτού και παράλληλα θα επισημάνουμε ορισμένες χρήσιμες όψεις του για την περαιτέρω πορεία μας.

Ίσως μια σωστότερη αρχή θα ήταν να ξεκινήσουμε από το δεδομένο ότι δεν πρόκειται για έναν τεχνικό όρο με συστηματική και στέρεη θεωρητική χρήση — τουλάχιστο με βάση τα όσα γνωρίζουμε από τα υπάρχοντα κείμενα του αριστοτελικού *Corpus*. Θα πρέπει λοιπόν ο μελετητής να αποστασιοποιηθεί από τις μεταγενέστερες θεωρητικές προσεγγίσεις και κυρίως από την οικειοποίηση του όρου που παρατηρείται στους φιλοσόφους της Στοάς. Εξίσου θα πρέπει να απομακρυνθεί από τις μεσαιωνικές και νεότερες συστηματοποιήσεις, οι οποίες καθόρισαν σε σημαντικό βαθμό την πρόσληψη των κειμένων. Αντίθετα, ο ερευνητής θα πρέπει να είναι έτοιμος να κινηθεί σε ένα πιο ρευστό και ακαθόριστο πεδίο, παρακο-

¹ Ο J. BRUNSWIG [1996]: 189 και 194, για να διακρίνει τις δύο αυτές ερμηνείες της κοινής αίσθησης, χρησιμοποιεί τους όρους *συντακτική (conjunctive)* και *παρατακτική (disjunctive)* προσέγγιση. Η πρώτη περιγράφει τη συνθετική λειτουργία της αίσθησης που έρχεται να διακρίνει τα κοινά αισθητά, η δεύτερη κατανέμει την αίσθηση των κοινών στις επιμέρους ειδικές αισθήσεις.

λουθώντας τις σημασιολογικές ταλαντεύσεις της εν λόγω συνεκφοράς, όπως αυτές διαμορφώνονται από το συνδυασμό της με τα περικείμενα.¹

Κατά δεύτερο λόγο, η εξέταση του ζητήματος μας οδηγεί σε μια ερμηνευτική επιλογή, ότι δηλαδή δεν μπορεί να δοθεί ικανοποιητική εξήγηση των διαφόρων περιπτώσεων όπου εμφανίζεται η *κοινή αίσθηση*, αν η τελευταία δεν συσχετιστεί ερμηνευτικά με το σύνολο του αισθητικού μέρους της ψυχής. Άλλωστε ο ίδιος ερμηνευτικός κανόνας θα πρέπει να ισχύει και για τις ειδικές αισθήσεις: καμία ειδική αίσθηση δεν λειτουργεί αυτόνομα και ανεξάρτητα από την αισθητική αρχή. Και αυτό δεν είναι τυχαίο. Η φιλοσοφική ανάλυση καταβάλλει προσπάθεια για να διεισδύσει και να κατανοήσει ένα σύστημα που λειτουργεί ως οργανικό σύνολο, χωρίς αυτόνομα στοιχεία. Προχωρά διακρίνοντας λειτουργίες και εστιάζοντας τη διανοητική της σκόπευση στη μία ή την άλλη εννοιολογική όψη, ωστόσο το σύνολο λειτουργεί με τρόπο ακαριαίο και εμφανίζοντας δυναμικότητα *ομοιόστασης*, όπως κάθε βιολογικό σύστημα. Πώς αλλιώς να ερμηνεύσουμε την παρουσία των *κατά συμβεβηκός αισθητών* στην αντιληπτική διαδικασία αλλά και το γεγονός ότι η κάθε ειδική αίσθηση μπορεί να αισθάνεται — *κατά συμβεβηκός*, πάλι — τα αντικείμενα της άλλης ή ακόμα και την ύπαρξη των *κοινών αισθητών*; Σωστά επομένως τοποθετεί το θέμα η D. LORIES [1998], επισημαίνοντας ότι η αριστοτελική ανάλυση των αισθητών σε *ίδια*, *κοινά* και *κατά συμβεβηκός*, ουσιαστικά αναδεικνύει την ενιαία λειτουργία της αισθητικής ψυχής, η οποία *αποβλέπει* κάθε φορά στη σύλληψη του αντικείμενου *πράγματος*.² Το περιεχόμενο της αίσθησης αναδεικνύεται τόσο πλούσιο ακριβώς επειδή ο ενοποιητικός χαρακτήρας της παρουσιάζεται σε κάθε επιμέρους ενέργεια: δεν αισθανόμαστε απλώς θορύβους αλλά και την προέλευσή τους και το αντικείμενο που θορυβεί.

Κατ' αυτόν τον τρόπο θεωρούμε ότι θα πρέπει να κατανοηθεί η αναφορά του Αριστοτέλη στην «*κοινή δύναμιν*» των ειδικών αισθήσεων, μια ψυχική δυνατότητα η οποία συνοδεύει κάθε επιμέρους αίσθηση έτσι ώστε να διακρίνονται τα είδη των αισθητικών μορφών και να παρέχεται επίγνωση της λειτουργίας τους, σύμφωνα με την πραγματεία *Περί ύπνου* (2. 455a 16). Προφανώς σ' αυτήν την περίπτωση δεν θα πρόκειται για την ειδικότερη λειτουργία της «*κοινής αίσθησης*» που αφορά τη σύλληψη συγκεκριμένων «κοινών» αισθητών αντικειμένων, αλλά για την ενιαία συνειδησιακή λειτουργία της αισθητικής ψυχής.

Με βάση λοιπόν την παραπάνω ανάλυση θα μπορούσαμε να κωδικοποιήσουμε ως εξής τα συμπεράσματά μας όσον αφορά τον όρο και το νόημα της «κοινής αίσθησης»:

- α) Η *κοινή αίσθηση*, αν ξεκινήσουμε από την πιο τεχνική και περιορισμένη έννοια του όρου, δηλώνει τη διαδικασία αντίληψης των *κοινών αισθητών*, όπως υπέθεσε ο Ντ. Χάμλυν (D. W. Hamlyn), και όχι μια ξεχωριστή ικανότητα της αίσθησης.

¹ Σύμφωνα και με τα συμπεράσματα του P. GREGORIC [2007]: 124-125. Η συνεκφορά «*κοινή αίσθησις*» χρησιμοποιείται κάθε φορά στο *Corpus* με σημασία που επηρεάζεται και από τα συμφραζόμενα.

² D. LORIES [1998]: 70-81. Η ανάλυση των αισθητών σε κατηγορίες επιτρέπει στη Λορίς να εστιάζει στα *κατά συμβεβηκός* αισθητά και να θεωρήσει ότι σ' αυτήν τη φάση της αίσθησης συντελείται η σύλληψη του *πράγματος*, με φαινομενολογικούς όρους: «...*ce sont des choses que nous percevons, et ce toujours et à chaque fois, et non des qualités abstraites ou isolées: les qualités perçues, "idia" comme "koina", sont celles des choses. En ce sens, la perception des sensibles par accident n'est pas une caractéristique accessoire du fonctionnement de la faculté perceptive, c'est pour ainsi dire le fait de base de la perception.*» (σελ. 81).

- β) Εξαιτίας της μη συστηματικής χρήσης του όρου θα πρέπει ο σημασιολογικός προσδιορισμός του να γίνει υπό τύπον προοπτικής εστίασης (*focal meaning*, κατά την έκφραση του Όουεν (G. E. L. Owen).
- γ) Γενικά ο όρος δεν έχει καθιερωμένη τεχνική χρήση και εμφανίζεται εξίσου να δηλώνει την αδιαφοροποίητη, γενική αντιληπτική ικανότητα και λειτουργία, όπως τελευταία υποστήριξε και ο Π. Γκρέγκορις (P. Gregoric).
- δ) Η *κοινή αίσθηση*, τέλος, δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη *φαντασία*. Ωστόσο η απορρέουσα από την αίσθηση *φαντασία* μπορεί να συγκροτείται με αφετηρία κάποιο κοινό αισθητό.

Φαίνεται εντέλει ότι η βασική επιδίωξη του Σταγειρίτη, όταν καταστρώνει την ανάλυση της ψυχικής μορφής, είναι να εντοπίσει διεξοδικά και να εξασφαλίσει γνωσιολογικά τον πυρήνα της αντιληπτικής λειτουργίας, σε σχέση με τη λειτουργία της νόησης — αναφερόμαστε στην τριφυή διαστρωμάτωση της ψυχής (*θρεπτικόν, αισθητικόν, νοητικόν*) που περιγράφεται στην πραγματεία *Περί ψυχής* (βιβλία Β' και Γ'). Ο πυρήνας της αντιληπτικής λειτουργίας έγκειται κατ' αυτόν στην αίσθηση των ειδικών αισθητών, όπου αποκλείεται ή περιορίζεται το λάθος, ενώ από εκεί και ύστερα περιγράφονται κατά περίπτωση και χωρίς εξαντλητικό τρόπο οι κεντρικές και ενιαίες λειτουργίες της αντίληψης, με άλλα λόγια της «*κοινής αίσθησης*». Σ' αυτό το επίπεδο παρεισφρέει και η παράδοξη λειτουργία της φαντασίας, η οποία διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη λειτουργία της μνήμης. Εκ των πραγμάτων λοιπόν οδηγούμαστε στην ανάγκη να περιγράψουμε τη δομή της αισθητικής ψυχής στο σύνολό της, προτού μπορέσουμε να εξηγήσουμε τις συνθήκες που αφορούν ειδικά στην παραγωγή της *αίσθησης του χρόνου*.

γ) Δομή και λειτουργία της αισθητικής ψυχής

Προχωρώντας πλέον στην αριστοτελική περιγραφή του συνόλου της αισθητικής ψυχής, μπορούμε να διακρίνουμε καταρχάς δύο διακριτές δέσμες δυνατοτήτων: αφενός α) το αντιληπτικό σύστημα (*αίσθητικόν*) και αφετέρου β) τη φαντασιακή ικανότητα (*φανταστικόν*). Θα πρέπει προκαταβολικά να έχουμε υπόψη μας δύο επισημάνσεις: πρώτον, ότι η διάκριση αυτή προκύπτει στα πλαίσια μιας πορείας η οποία αναλύει τη γνωστική ικανότητα της ψυχής, με τελική απόληξη τη νόηση, και κατά συνέπεια δεν είναι εξαντλητική.¹ Δεύτερον, οι λειτουργίες αυτές συνδέονται με σχέση υπαλληλίας, που σημαίνει ότι όλα τα περιεχόμε-

¹ Στην *Περί ψυχής* πραγματεία (Γ' 9. 432a 22 κ.εξ.) εκφράζεται ο προβληματισμός πώς (με βάση ποιο κριτήριο) θα πρέπει να αναλυθούν τα «μέρη» της ψυχής και πόσα να είναι στον αριθμό. Μία δυνατή απάντηση είναι: «*τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται*» (432a 23-24), διότι ακολουθώντας τις διαφορές δυνατοτήτων μπορεί να προκύψουν και άλλες δέσμες δυνάμεων, όπως: *λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, γεννητικόν* (432b 10), και παρακάτω ακόμη: *νοητικόν, βουλευτικόν* (10. 433b 1-4). Και στα δύο χωρία είναι εμφανής η ρηξικέλευθη πρόθεση του Αριστοτέλη να υπερβεί τις παραδοσιακές τριαδικές αναλύσεις μερών — που ακολούθησε εν μέρει και ο ίδιος στα *Ηθικά* — προσαρμοζόμενος στις απαιτήσεις του καθαρά λογικού κριτηρίου.

να της φαντασίας ανήκουν στη σφαίρα της αίσθησης αλλά όλα τα περιεχόμενα της αίσθησης δεν ανήκουν απαραίτητα στη φαντασία. Θα εξετάσουμε τη συγκεκριμένη σχέση στη συνέχεια της μελέτης μας.

Όσον αφορά καταρχάς το καθαυτό *αισθητικό* μέρος, αυτό περιγράφεται εκτενώς στο Β' βιβλίο της πραγματείας *Περί ψυχής* καθώς και στην πραγματεία *Για την αίσθηση* (ΑΑ) στα *Μικρά Φυσικά*. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελείται α¹) από το *περιφερειακό αντιληπτικό σύστημα* και α²) το *αισθητικό κέντρο*, το οποίο, κατά τον Αριστοτέλη, εδρεύει στην καρδιά.¹ Το πιο ουσιαστικό στοιχείο της αντιληπτικής ικανότητας θα λέγαμε ότι έγκειται στις *αποβλεπτικές διεργασίες* που εκδηλώνονται κατά τη λειτουργία της, καθώς μέσα από ένα ευρύτερο, αδιαφοροποίητο σύνολο αισθητών δυνατοτήτων, διακρίνονται και συλλαμβάνονται τα στοιχεία εκείνα που συγκροτούν την ουσία των *πραγμάτων*. Ο Αριστοτέλης δηλαδή υιοθετεί την ίδια κατά βάση προσέγγιση με τον Μπερξόν, όσον αφορά τον τρόπο που ενεργοποιείται η αντίληψη, θεωρεί δηλαδή ότι από τις ποικίλες δυνατότητες της αισθητικής ψυχής κάποιες ενεργοποιούνται κάθε φορά, ανάλογα με τις συνθήκες και την εξωτερική αιτιότητα. Γι' αυτό συχνά η αρχή της αντίληψης αποκαλείται από τον φιλόσοφο: «*τὸ κρῖνον*», το μέρος δηλαδή που μπορεί και διακρίνει τις διαφορές των αισθητών ειδών αναφερόμενο εντέλει στο καθ' ἑκάστον «*τι εἶναι*».² Οι «*διαφοραί*» στις οποίες αναφερόμαστε θα πρέπει να νοηθούν ως διαφοροποιητικές κινήσεις ή μεταβολές, οι οποίες προκαλούνται από τα αισθητά είδη στην αισθητική ψυχή.³ Για να μπορέσει μάλιστα να λειτουργήσει κριτικά η αίσθηση πρέπει να βρίσκεται σε κατάσταση φυσιολογικής μεσότητας συσχετιζόμενη με τα διάφορα αισθητά, ώστε το κάθε αισθητήριο να επέχει θέση *γεωμετρικού μέσου*, δηλαδή να μπορεί ταυτόχρονα να ενώνει την αισθητική ψυχή με το αισθητό αντικείμενο μεταδίδοντας το αισθητικό είδος αλλά και να τη χωρίζει από τα υπόλοιπα στοιχεία του.⁴

¹ Η καρδιοκεντρική θεώρηση του Αριστοτέλη είναι εμφανής κυρίως στα βιολογικά έργα: δες ΝΓ, 3. 469a 5 κ.εξ. : «*ὥστ' ἀνάγκη καὶ τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἐναίμοις...* (10) *τὸ κύριον τῶν αἰσθήσεων...* (12) *τὸ πάντων τῶν αἰσθητηρίων κοινόν αἰσθητήριον.* (20) *διὰ τί δ' αἱ μὲν τῶν αἰσθήσεων φανερώς συντείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν...*». Πρβλ. την ανάλυση του ΠΕν για την καρδιά ως ἔδρα της αντίληψης καθώς και τα χωρία ΖΜ, Γ' 4. 666a 11 κ.εξ.· δες επίσης ΖΓ, 781a 20 κ.εξ. (συναφές και το κεφάλαιο Ε' 2). Σχετικά με τις τρεις διαφορετικές εκδοχές της ψυχικής ἔδρας (καρδιοκεντρική, εγκεφαλοκεντρική και αιματοκεντρική) στους αρχαίους φυσιολόγους, δες VAN DER EIJK [2005]: 124-125, όπου παρατίθεται και πληθώρα σχετικής βιβλιογραφίας.

² Κάθε ειδική αίσθηση έχει καταρχάς την ικανότητα να διακρίνει τις διαφορές στο αντίστοιχο είδος αισθητών (ΠΨ, Γ' 2. 426b 10: «*κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς*»), ωστόσο με κάποιον τρόπο θα πρέπει να είναι δυνατή και η διάκριση των δεδομένων που προέρχονται από διαφορετικές αισθήσεις. Η διεργασία αυτή ανατίθεται σε μία κεντρική αισθητική αρχή, «*τὸ κρῖνον*» (δες ΠΨ, Γ' 2. 426b 8-22, 427a 3 και 11), ἔκφραση που περιγράφει την ενιαία λειτουργία της αίσθησης, την κεντρική αρχή της αντίληψης. Γι' αυτό και η αίσθηση περιγράφεται γενικά ως «*δύναμη σύμφυτος κριτική*» (ΑΥ, Β' 19. 99b 35), ενώ η ίδια δύναμη αλλού αναφέρεται ως «*ἡ ἀρχή*» (ΠΕν, 3. 461a 31, b 4 και 12), «*τὸ ἐπι-κρῖνον*» (ΠΕν, 3. 461b 6) ἢ ως «*τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον*» (ΠΕν, 3. 461b 25). Παράβαλε και ΠΨ, Γ' 7. 431a 20-21: «*τίτι δ' ἐπικρίνει τί διαφέρει γλυκὺ καὶ θερμόν;*». Η συγκεκριμένη θεώρηση της αίσθησης ως διακριτικής ικανότητας και ο παραλληλισμός του *κρίνειν* με το *αἰσθάνεσθαι* προβάλλεται ιδιαίτερα από τον I. BLOCK [1988]: 243 κ.εξ.

³ ΑΑ, 1. 437a 2: «*[σ. οι ἔξωθεν αἰσθήσεις] ...πολλὰς γὰρ εἰσαγγέλλουσι διαφοράς*». Στη συνέχεια του κειμένου εξαιρείται ἡ ὄραση, ως ἡ αίσθηση που συλλαμβάνει πολλές και ποικίλες διαφοροποιήσεις, και μάλιστα διαμέσου αυτής ως ἐπὶ το πλείστον αισθανόμεστε τα *κοινὰ αισθητά* (437a 5-8).

⁴ ΠΨ, Β' 11. 424a 4-6: «*ὡς τῆς αἰσθήσεως οἶον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως· καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά· τὸ γὰρ μέσον κριτικόν*». Η *μεσότητα* στην οποία αναφέρεται

Ουσιαστικά κατ' αυτόν τον τρόπο περιγράφεται ο ιδιαίτερος εκτικός χαρακτήρας της αίσθησης, η οποία από τη φύση της προορίζεται να αποτελέσει ένα σύστημα συσχετισμού με διαφορετικές υπάρξεις, προσαρμοζόμενη όμως κατάλληλα ώστε να υποδέχεται μορφές χωρίς την αντικείμενη ύλη.

Προκειμένου να καταστήσουμε εναργέστερο αυτό το σημείο, μπορούμε να προσφύγουμε σε μια αρκετά παραστατική αναλογία, η οποία χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο υπό τύπον ένδειξης (*σημείον*). Στην πραγματεία *Για τα όνειρα* ο Σταγειρίτης ισχυρίζεται ότι ένας καινούργιος χάλκινος καθρέφτης μπορεί να λειτουργήσει όπως ένα αισθητήριο (*ΠΕΝ*, 2. 459b 23 – 460a 23). Το φαινόμενο αυτό συμβαίνει διότι η λεία και καθαρή επιφάνεια του καθρέφτη συλλαμβάνει εύκολα τις διαφορές και τις αποδίδει. Ειδικά μάλιστα όταν καθρεφτιστεί πάνω του το πρόσωπο μιας γυναίκας που βρίσκεται στην περίοδο της εμμηνορροίας, τα μάτια της επηρεάζουν τον καινούργιο καθρέφτη έτσι που, μετά το πρώτο κοίταγμα, απλώνεται πάνω στη γυαλιστερή του επιφάνεια ένα είδος αιμάτινης θολούρας, η οποία είναι αδύνατο πλέον να εξαλειφθεί. Το λεξιλόγιο που επιστρατεύεται εν προκειμένω είναι εκείνο της απτικής αίσθησης: «*ὁ δὲ χαλκός διὰ μὲν τὸ λείος εἶναι ὅποιασούν ἀφῆς αἰσθάνεται*» (460a 14-15). Ὡστε το πάθος αυτό παραμένει ανεξίτηλο στη χάλκινη επιφάνεια και ο καθρέφτης κοκκινίζει κατά τι για πάντα. Το ίδιο μάλιστα φαίνεται να συμβαίνει και με το φρέσκο ελαιόλαδο και με τα κρασιά που παραμένουν πλάι σε υλικά που ὄζουν: αποκτούν μετά από κάποιο διάστημα κάτι από την οσμή των παρακείμενων υλικών (460a 26-32).

Το παράδειγμα του κηλιδωμένου καθρέφτη, παρότι θα πρέπει να ενταχθεί στη χορεία των δοξασιών που αφορούν τα γυναικεία ἔμμηνα, προσφέρει κάποια χρήσιμα διδάγματα για τη λειτουργία της αίσθησης. Καταρχάς επιβεβαιώνει τον φυσιολογικό τρόπο με τον οποίο ο φιλόσοφος — σ' αυτήν την περίοδο συγγραφής — συλλαμβάνει την εκδήλωση των αισθητικών παθών: αυτά εμφανίζονται καταρχάς ως φυσιολογικού τύπου αλλοιώσεις στα κατάλληλα αισθητήρια ὄργανα, οι οποίες κατά κάποιον τρόπο αποκτούν παραμόνιμο χαρακτήρα και ἔκτοτε ενδέχεται να αναπαραχθούν. Η αναλογία βέβαια ἔχει τα ὅριά της, διότι ο τρόπος που αποδίδει τη διαδικασία της αίσθησης είναι υπέρ το δέον φυσιολογικός. Το μάτι μας δεν κοκκινίζει ὅλο και πιο πολύ καθώς βλέπουμε κόκκινα αντικείμενα, ἔστω και αν αυτό μπορεί να γίνεται ανεπαίσθητα ἢ και πιο παροδικά. Παρότι το υπερβολικό φως μάς προξενεί πόνο ἢ προσωρινή τύφλωση, αυτό που ισχύει κατά κανόνα είναι ένας ελαστικός συσχετισμός με τις συνθήκες του περιβάλλοντος, ὥστε να επιβάλλεται πάντα ένα είδος μεσότητας, μια ισορροπία ἢ συμμετρία εσωτερικών και εξωτερικών παραγόντων, για να λειτουργήσει η αίσθηση. Για να χρησιμοποιήσουμε αριστοτελική ορολογία, ο άψυχος καθρέφτης εμφανίζει μία πολύ πιο ισχυρή και ανελαστική ἔξη απ' ὅ,τι το μάτι ἢ, με μπερξονική ορολογία, εμφανίζει μεγαλύτερη αδράνεια σε σχέση με το ζωντανό ὄργανο. Οδηγούμαστε πάντως να δεχτούμε ὅτι το μάτι μας είναι απαραίτητο να «κοκκινίσει» με κάποιον αδιόρατο τρόπο κατά τη διάρκεια της αίσθησης του κόκκινου, αναλαμβάνοντας κάποια επιμέρους χαρακτηριστι-

εδῶ ο φιλόσοφος είναι κυρίως φυσιολογικού τύπου, θεωρεῖ δηλαδή ὅτι το κάθε αισθητήριο θα πρέπει να βρίσκεται σε μια μέση κατάσταση σε σχέση με τις ακρότητες των φυσικῶν στοιχείων, προκειμένου να επισημαίνονται οι μεταβολές που προκαλούνται στα αισθητήρια ἀπό τις διαφορετικές εξωτερικές συνθήκες. Τότε το αισθητήριο θα λειτουργήσει και ως γεωμετρικό μέσο, διαδίδοντας τη μεταβολή του αισθητοῦ είδους ως την αισθητική ἀρχή. Η ἀνάγκη να βρίσκεται η ἀρχή της ἀντίληψης στο μέσο του σώματος ἀναφέρεται ἰδίως στο *ΝΓ*, 4. 469a 23-33: «*ἢ τοῦ τοιούτου μέσου χώρα ἄρχοντος χώρα*».

κά του αντικειμένου της όρασης: ένα είδωλο σχηματίζεται στην κόρη. Ο έντονος φυσιολογικός τόνος στο παράδειγμα ενισχύεται από την απτική προσέγγιση σε οπτικά φαινόμενα — ας μην ξεχνάμε ότι η αφή και η όσφρηση θεωρούνται από τις πιο πρωτόγονες αισθήσεις. Οπότε γενικά θα λέγαμε ότι η διαμάχη *πνευματοαισθητιστών* και *υλοισθητιστών* θα πρέπει να αντιμετωπιστεί στα πλαίσια του σύμπλοκου σώματος και ψυχής.

Κατά μείζονα λόγο, εκείνο που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι ο εντοπισμός της διαφοράς ανάμεσα στην «αίσθηση» του καθρέφτη και την καθαυτό λειτουργία της αισθητικότητας. Θα εντοπίζαμε λοιπόν την εν λόγω διαφορά στο γεγονός ότι με την επιφανειακή αλλοίωση που υφίσταται, ο καθρέφτης δυσλειτουργεί αντί να βελτιώνεται. Ακόμη και στις περιπτώσεις του λαδιού και του κρασιού, όπου η οσμή διαδίδεται σε βάθος, πάλι έχουμε να κάνουμε με μία αλλοίωση που εξαπλώνεται διαχεόμενη στο φυσικό σώμα. Αν χρησιμοποιούσαμε εν προκειμένω εκτική ορολογία, θα λέγαμε ότι μετά την αλλοίωση που παθαίνουν, τα σώματα αυτά αποκτούν μίαν *ἕξιν* (μία παραμόνιμη ιδιότητα) η οποία προκαλεί φθορά και δεν εξυπηρετεί τον σκοπό τους. Ουσιαστικά δηλαδή υπεισέρχεται κατ' αυτόν τον τρόπο η διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη αλλοιώσεων: α) αλλοιώσεις που βλάπτουν το πράγμα και οδηγούν σε καχεξίες, και β) αλλοιώσεις που οδηγούν προς τη σωτηρία του πράγματος, ενεργοποιώντας *ἕξεις* που ταιριάζουν με τη φύση του.¹

Στις περιπτώσεις που ενεργοποιείται η αίσθηση, λοιπόν, αν και προκαλούνται αλλοιώσεις στα αισθητήρια, ωστόσο δεν προκύπτει βλάβη. Αντίθετα, η ψυχοσωματική οντότητα είναι από τη φύση της διατεθειμένη έτσι ώστε να παραλάβει και να κατευθύνει τις αισθητικές μεταβολές προς το αντιληπτικό κέντρο. Το καθαρά φυσιολογικό φαινόμενο του καθρεφτίσματος αντικαθίσταται τώρα από μία *σύνθετη διαδικασία διαδοχής κινήσεων*: οι κινήσεις που μεταφέρουν τα αισθητικά είδη διαδίδονται προς το αντιληπτικό κέντρο και προκαλούν ενδεχομένως περαιτέρω κινήσεις, φανταστικού ή και νοητικού τύπου. Ενδελεχή βέβαια περιγραφή του αντιληπτικού συστήματος δεν βρίσκουμε πουθενά στο υφιστάμενο *Corpus*, ωστόσο, όπως ήδη έχουμε προδιαγράψει, οι επιμέρους περιγραφές που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης είναι αποκαλυπτικές μιας δομής που προϋποτίθεται: α) Αναφέρεται σε ένα κ ύ ρ ι ο ή κ ο ι ν ό α ι σ θ η τ ή ρ ι ο , το οποίο θα βρίσκεται στο μέσο του φυσικού σώματος και προς το οποίο *συντείνουν* τα άλλα αισθητήρια συμπάσχοντας με αυτό — είδαμε και νωρίτερα πως αυτό το κέντρο, το οποίο από λειτουργικής άποψης θα ονομάζεται και *κρῖνον*, θα πρέπει να εδρεύει στην *καρδιά*.² β) Κατά δεύτερο λόγο, ο φιλόσοφος διατείνεται

¹ Ο Αριστοτέλης ορίζει αρχικά την αίσθηση ως *ἀλλοίωσιν*, δηλαδή ως μεταβολή κατά την ποιότητα (ΠΨ, Β' 5. 416b 33-34· 4. 415b 24· ΖΚ, 7. 701b 16-19· ΠΕν, 2. 459b 4-5· ΦΑ, Η' 3. 248a 6-9). Ωστόσο δεν μένει ικανοποιημένος από αυτόν τον ορισμό και επανέρχεται προβληματιζόμενος στην *Περί ψυχής* πραγματεία, με το σκεπτικό ότι εφόσον το αισθητικό ενεργοποιεί αισθανόμενο τον σκοπό του, δεν πρόκειται για (βλαπτικό) *πάθος* ούτε για (βλαπτική) *αλλοίωση* (ΠΨ, Γ' 7. 431a 4-6). Φαίνεται να καταλήγει σε μία διάκριση η οποία ξεχωρίζει το είδος της αισθητικής αλλοίωσης, διότι συνάδει με τις ἕξεις και τη φύση του πράγματος (ΠΨ, Β' 5. 417b 14-16: «ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν»). Ο S. EVERSON [1997] συστηματοποιεί τη διάκριση σε *αλλοίωση 1* και *2*.

² ΥΕ, 2. 455a 33 – 455b 1: «τοῦ γὰρ κυρίου τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητηρίου καὶ πρὸς ὃ συντείνει τᾶλλα, πεπονθότος τι συμπάσχειν ἀναγκαῖον καὶ τὰ λοιπὰ πάντα». Επίσης ΝΓ, 1. 467b 28: «ἐπεὶ οὖν τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων κοινόν ἐστὶν αἰσθητήριον, εἰς ὃ τὰς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἀπαντᾶν, τοῦτο δ' ἂν εἴη μέσον τοῦ πρόσθεν καλουμένου καὶ ὀπισθεν...» και ΝΓ, 3. 469a 5 κ.εξ.

ότι στο κέντρο αυτό της αντίληψης διαδίδονται τα αισθητικά πάθη από τα αισθητήρια αλλά και κάθε είδους φαντασίες, όταν η αίσθηση αστοχεί ή εξασθενεί, καταλαμβάνοντάς το.¹ γ) Κατά τρίτο λόγο, αφού επιχειρηματολογήσει υπέρ της ενότητας χώρου και χρόνου όσον αφορά την αντιληπτική αρχή, ο Αριστοτέλης υπαινίσσεται την ύπαρξη μιας γεωμετρικής απεικόνισης για τον τρόπο λειτουργίας του συστήματος, στην οποία η κριτική αρχή αντιστοιχεί με ένα σημείο αδιαίρετο μεν, το οποίο όμως μπορεί να λειτουργήσει διαφορετικά κατά περίπτωση, ακριβώς επειδή λειτουργεί ως μέσον.²

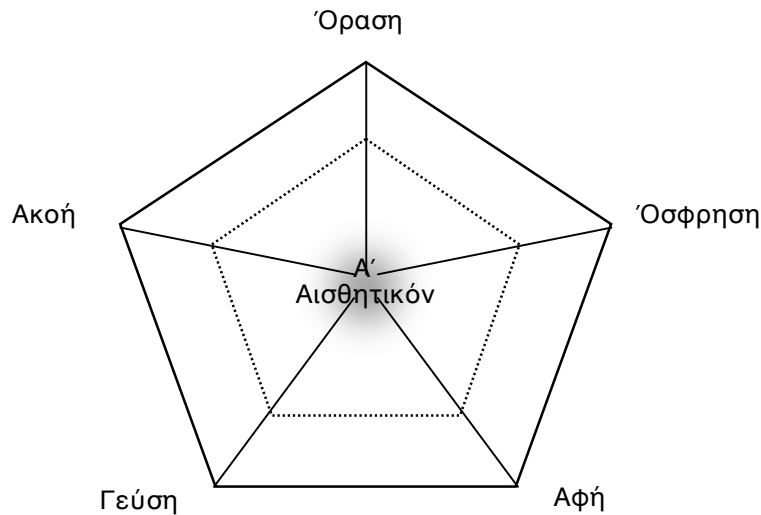
Αν λάβουμε ως υπόδειγμα αναφοράς την όραση, αυτό που συμβαίνει κατά κανόνα είναι το αισθητό είδος να συλλαμβάνεται διαμέσου του αέρα (ή ενός διαφανούς μέσου), στο όριο του οποίου προκαλείται κάποια αλλοίωση στην κόρη του οφθαλμού, εκείνη με τη σειρά της προκαλεί κάποια άλλη περαιτέρω αλλοίωση, ώπου η αλυσίδα των διαφοροποιήσεων να καταλήξει στο έσχατο αισθητικό όργανο, δηλαδή στην αρχή της αίσθησης. Όπως παρατηρούμε, πρόκειται για διαδικασία κατά την οποία σχηματίζεται μια αλληλουχία φυσικών και σύμμετρων μεταβολών από το αισθητό αντικείμενο έως την εστία της αντίληψης, και η οποία συνιστά εντέλει *μία και ενιαία μεσότητα*, στην ουσία της οποίας όμως υπόκεινται δυνάμει διαφορές.³ Τα φυτά, από την άλλη πλευρά, αν και διαθέτουν ψυχή, δεν είναι προικισμένα με την αναγκαία αρχή, ώστε να σχηματίζεται η κατάλληλη μεσότητα για την υποδοχή των αισθητών ειδών χωρίς τη φέρουσα ύλη. Το σκεπτικό λοιπόν απαιτεί μια ενοποιητική αρχή, η οποία διατηρώντας την ενότητά της στον χώρο και στον χρόνο, μπορεί ταυτόχρονα να ενεργεί με διαφορετικούς τρόπους, να συνδυάζει δηλαδή τα ποικίλα δεδομένα των αισθήσεων με φαντασίες και σκέψεις. Με τον τρόπο που διατυπώνει ο Αριστοτέλης την ιδέα αυτή: «*η έσχατη αρχή είναι μία και αδιαίρετη, οι μορφές λειτουργίας της ωστόσο είναι πολλαπλές*».⁴

¹ ΠΕν, 3. 461a 7: «*ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται* [σσ. οι φανταστικές κινήσεις]». Προσοχή στη χρήση του ρήματος *καταφέρονται*, φαίνεται να δηλώνει ότι από τα διάφορα αισθητήρια της κεφαλής οι κινήσεις κατεβαίνουν προς την καρδιά, διαμέσου του αίματος. Επίσης στο κεφάλαιο ΠΕν, 3. παρουσιάζεται η λειτουργία της ονειρικής φαντασίας μέσω κινήσεων οι οποίες αντιμάχονται η μία την άλλη για να διοχετευτούν μέχρι το αντιληπτικό κέντρο. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον γενικό όρο «κινήσεις» και όχι πλέον «αλλοιώσεις».

² ΠΨ, Γ' 2. 427a 9-13: «*ἢ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἐν τῷ κρῖνόν ἐστι καὶ ἄμα, ἢ δὲ διαιρετὸν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρήται σημεῖω ἄμα*».

³ Μία σχετική περιγραφή, αρκετά ξεκομμένη από το περικείμενο, δίνεται στο χωρίο ΠΨ, Γ' 3. 431a 17-19: «*ὡσπερ δ' ὁ ἀήρ τὴν κόρην τοιανδί ἐποίησεν, αὕτη δ' ἕτερον, καὶ ἡ ἀκοὴ ὡσαύτως*». Παρατηρούμε ότι το σχήμα εφαρμόζεται αυτούσια και στην ακοή, ενώ για τη γεύση και την αφή τον ρόλο του διαμέσου καλείται να διεκπεραιώσει το σώμα (ΠΨ, Β' 2. 423b 12-26).

⁴ ΠΨ, Γ' 7. 431a 19-20: «*τὸ δὲ ἔσχατον ἐν καὶ μία μεσότης, τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω*». Η ίδια ιδέα με κάπως διαφορετικό λεξιλόγιο: «*ἀνάγκη ἄρα ἐν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου... τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον*» (ΑΑ, 7. 449a 8-20). Παραπλήσια εκφράζεται στο ΥΕ, 2. 455a 20-22: «*ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἐν, τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἐκάστου ἕτερον*». Η τελευταία αποστροφή προορίζεται για να εξηγήσει την αναισθησία του ύπνου. Με παραπλήσιο τρόπο περιγράφεται η γεωμετρία της κινητικής και αισθητικής αφετηρίας των ζώων στην πραγματεία *Περὶ ζῴων κινήσεως*, όπου πάλι χρησιμοποιείται το σχήμα του ακίνητου μέσου, το οποίο συμπίπτει με την αισθητική αρχή (*τὸ αἰσθητικόν*) και είναι μεν ένα αλλά ενεργοποιείται πολλαπλά (ΖΚ, 9. 702b 20-26· δεξ και το αντίστοιχο σχήμα, στ. 31-32 και Μ. NUSSBAUM [1978]*: 48). Στο ίδιο κείμενο αναφέρεται ότι στην καρδιά (ή, αν δεν υπάρχει, στο αντίστοιχο όργανο) εδρεύουν οι «*ἀρχαὶ τῶν αἰσθήσεων*» (ΖΚ, 11. 703b 24).



Σχήμα 9.
Η δομή της αισθητικής ψυχής.

Με βάση την ανάλυση που παραθέσαμε μέχρι τούδε, θα μπορούσαμε να παραστήσουμε τη δομή του αντιληπτικού συστήματος και της ψυχής γενικότερα σαν μια κυκλική διάταξη, το κέντρο του οποίου κατέχει η *αντιληπτική αρχή* ή *πρώτο αισθητικό* ή *το αισθητικό όλων* ή *κοινό αισθητήριο* (Σχήμα 9).¹ Οι περιφερειακές αισθήσεις συλλέγουν τα αισθητά είδη υπό τύπον κινήσεων, οι οποίες διαδίδονται ακαριαία ως την κεντρική αρχή. Κατά τη διαδικασία της αίσθησης επομένως το κεντρικό αισθητήριο λειτουργεί ως μέσος όρος (*ὄρος*) σε συνεχόμενη σχέση με τις αισθήσεις, κατά τρόπο ώστε να μπορεί να συλλαμβάνει και να συνδυάζει τα δεδομένα των επιμέρους αισθήσεων, αναπαράγοντας τις αναλογίες των αισθητικών κινήσεων. Διατηρώντας την αριθμητική του ενότητα κατά την αναλογία, το κεντρικό αισθητήριο σχετίζεται αναλογικά με κάθε επιμέρους αίσθηση και έχει τη δυνατότητα να αναπαράγει τις αντικείμενες αναλογίες των αισθητών ιδιοτήτων.² Εφόσον ήδη το αισθητό είδος δεν είναι παρά μια ποιοτική κίνηση ή ένας λόγος κινητικός («*λόγος τις καὶ δύναμις*»), ουσιαστικά το έργο της αισθητικής ψυχής είναι να μπορεί να απηχεί τις εκάστοτε

¹ Η ιδέα της αναλογίας του κύκλου υπάρχει ήδη από την αρχαιότητα: ο Αλέξανδρος στα σχόλια του αναφέρεται στην κυκλική διάταξη για να εξηγήσει την *κοινή αίσθηση* (κατά BRUNS [1887]*: 63. 6-12).

² Σ' αυτό το ζήτημα αναφέρεται ένα μη εξασφαλισμένο χωρίο, το ΠΨ, Γ' 7. 431a 20 – 431b 2. Νομίζουμε ότι η εκδοχή του W. D. ROSS [1961]* δεν είναι ικανοποιητική και θα συγκρατήσουμε την άγνωση του A. JANNONE [1966]* όπως τη βελτιώνει ο R. BODÉÛS [1993]* — παρότι ο τελευταίος δεν επισημαίνει την απόκλιση. Παραθέτουμε τη φράση με μια δική μας μικρή μετατροπή (εντός αγκυλών γραφή): «*ἔστι γὰρ ἓν τι, οὕτω δὲ <ὡς> ὁ ὄρος· καὶ τοῦτο, ἐν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ ὄν, ἔχει πρὸς ἑκάτερον, ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα*». Ο D. HAMLIN [1968]*: 146-147, παρότι υιοθετεί κατά βάση το κείμενο του Ροσ, ακολουθεῖ ουσιαστικά την ερμηνεία του R. D. HICKS [1907]*, ο οποίος συμφωνεί ότι εδώ περιγράφεται ο τρόπος συνδυασμού των αισθητηριακών δεδομένων από την αντιληπτική αρχή. Το κείμενο μας δίνει δύο ζεύγη αναλογιών: A/B και Γ/Δ. Το πρώτο ζεύγος θεωρείται η αντικείμενη σχέση των αισθητών ιδιοτήτων, ενώ το δεύτερο ζεύγος η αναπαραγωγή της στην αισθητική ψυχή. Το ίδιο ζήτημα συζητείται και στο χωρίο Γ' 2. 426b 8-22, όπου υποστηρίζεται η αναγκαιότητα μιας ενιαίας αντιληπτικής αρχής. Στο χωρίο Γ' 2. 427a 2-14, το «*κρίνον*», η ενιαία κριτική αρχή, παρουσιάζεται ως σημείο με πολλαπλή λειτουργία ή *είναι*.

σημάνσεις των αισθητηρίων οργάνων, να αναπαράγει τις κινήσεις που προκαλούν, δηλαδή ουσιαστικά να αποδίδει λόγο αντί για ύλη.¹

Κατά συνέπεια, η έννοια « **π ρ ῶ τ ο ν α ἰ σ θ η τ ῖ κ ὄ ν** » θα λέγαμε ότι αφορά μια δομικού χαρακτήρα έννοια στο πλαίσιο συγκρότησης του ψυχικού συστήματος.² Η έννοια « **κ ο ι ν ῆ α ἰ σ θ η σ ῖ ς** », από την άλλη πλευρά, δηλώνει μία μορφή ενιαίας λειτουργίας του αντιληπτικού συστήματος, τη συνολική του λειτουργία, ειδικά όταν αισθάνεται διαφοροποιήσεις που τα απλά αισθητήρια δεν επαρκούν από μόνα τους να τις διακρίνουν.

Κατά τη γνώμη μας, αυτή η συγκρότηση δομής, η διάταξη δηλαδή πρώτου και δεύτερου επιπέδου αισθητικής λειτουργίας, είναι που επιτρέπει στο φυσικό πλάσμα τις συμπληρωματικές και εμβριθέστερες λειτουργίες της «κοινής» ή συνολικής αίσθησης, δηλαδή τη διάκριση των «κοινών αισθητών» και την αισθητική συνείδηση. Θα πρέπει άλλωστε να λάβουμε υπόψη ότι συνειδητά ο Αριστοτέλης εγκαταλείπει το παλαιό παράδειγμα της εξήγησης δια της *επαφής*, προκειμένου να περιγράψει τις αντιληπτικές διαδικασίες. Προκρίνει στη θέση του ένα νέο παράδειγμα, το οποίο, όπως βλέπουμε, επαφίεται στο σχήμα της φυσικής διάδοσης ή διατήρησης των κινήσεων, οι οποίες, μέσα από τη μεταβολή και τη διαμεσολάβηση (*μεσότητα*), δύνανται να διατηρήσουν κάτι από την αρχική τους μορφή.³ Επομένως σε καμία περίπτωση δεν έχουμε ενώπιόν μας μία *συμπεριφοριστικού* (*behavioral*) τύπου ανάλυση, η οποία θα επέμενε στις εξωτερικευμένες αντιδράσεις αγνοώντας τις εσωτερικές διεργασίες. Με κάθε επιφύλαξη αναχρονισμού, θα λέγαμε ότι αυτού του είδους η ψυχολογική περιγραφή συγγενεύει περισσότερο με τον *λειτουργισμό* (*functionalism*), στο μέτρο που, για να εξηγήσει τις ποικίλες ψυχικές λειτουργίες (αίσθηση, φαντασία, δόξα κλπ.) δεν απαιτεί διαφορετικά κάθε φορά ψυχικά μέσα ή όργανα αλλά διαφοροποιεί τις ενέργειες

¹ ΠΨ, Β' 12. 424a 17-28. Πολύ χαρακτηριστικά στο συγκεκριμένο χωρίο επιλέγεται το παράδειγμα της αντίληψης του *μεγέθους*. Αλλά ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι ούτε η ουσία του αισθητηρίου ούτε η αίσθηση είναι μέγεθος, αλλά είναι «*λόγος τις και δύναμις*» του μεγέθους.

² Σύμφωνα με τον H. W. SMYTH [1920]: 237, τα επίθετα με την κατάληξη *-ικος* στα αρχαία ελληνικά δηλώνουν γενικά την ιδιότητα και την ικανότητα. Αντίστοιχα στον Αριστοτέλη *αίσθητικός* σημαίνει: α) την ικανότητα της αίσθησης (ΠΨ, Β' 3 414b 1) ή το όργανο κάποιας αίσθησης (ΖΙ, Α' 11. 492b 27: «*τὸ δ' αἰσθητικὸν χυμοῦ γλῶττα*»· β) το μέρος της ψυχής που είναι ικανό να αισθανθεί (ΠΨ, Β' 5. 417a 6 και 417b 16 και 32 με αντίστοιχη χρήση στο ΖΓ, Β' 3. 736a 30-31 και 736b 14)· γ) την καρδιά ως βασικό όργανο της αίσθησης (ΖΜ, Γ' 4. 666a 34: «*αἰσθητικὸν πρῶτον τὸ πρῶτον ἔναιμον, τοιοῦτον δ' ἡ καρδία*»), η οποία ονομάζεται επίσης «*κύριον*», «*πρῶτον*» ή και «*κοινὸν αἰσθητήριον*» (ΥΕ, 2. 456a 4-6 και 20-21, ΝΓ, 3. 469a 10-12)· δ) επίσης δηλώνει το μέρος της ψυχής όπου εδρεύει η αίσθηση, το οποίο θα πρέπει να είναι απαραίτητα ενιαίο και να αισθάνεται τα πάντα (ΑΑ, 7. 449a 7-9: «*ἐν γὰρ τι τὸ αἰσθητικὸν ἔστι μέρος... ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται,... ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου*»), αυτό ονομάζεται το «*αἰσθητικὸν πάντων*», το οποίο είναι ένα στον αριθμό αλλά διαφοροποιείται ανάλογα με το γένος και το είδος των αισθητών (ΑΑ, 7. 449a 17-19)· ε) σε συνεκφορά με το ουσιαστικό *ἀρχή*, δηλώνει την αρχή της αίσθησης (ΝΓ, 3. 469a 18, ΖΜ, Γ' 5. 667b 26). Επισημαίνουμε καθ' οδόν ότι ο όρος της *αίσθησης* μπορεί να δηλώνει την αντίστοιχη ικανότητα αλλά και την ενέργεια (ΠΨ, Γ' 3. 428a 6-7), καθώς και τα *πάθη* που προκύπτουν από τέτοιου είδους ενέργειες.

³ Η προσπάθεια αυτή είναι έκδηλη στην πραγματεία *Για την αίσθηση*, όπου απορρίπτονται οι προηγούμενες αντιληπτικές θεωρίες οι οποίες στηρίζονταν στο στοιχείο της μετακίνησης και της επαφής, όπως οι *απορροές* του Δημόκριτου (ΑΑ, 4. 442a 29 – b 26). Η κριτική αφορά και τους Πυθαγόρειους, οι οποίοι θεωρούσαν τις οσμές τροφή για ορισμένα ζώα (ΑΑ, 5. 445a 16 κ.εξ.). Σύμφωνα με τον Αέτιο (κατά DIELS [1879]*: 403-404), υπήρχε διαμορφωμένη παράδοση που απέδιδε και σε άλλους αυτή την αντίληψη, ακόμη και στον Παρμενίδη.

του ίδιου συστήματος.¹ Και θα συμφωνούσαμε ακόμη περισσότερο με τον M. WEDIN [1988]: 5, όταν ισχυρίζεται ότι έχουμε να κάνουμε με μια ανάλυση ταυτόχρονα *φυσιολογικού* και *γνωστικού* τύπου, εφόσον δεν επαφίεται απλώς στη διάκριση των διαφόρων λειτουργιών αλλά παράλληλα μας παρέχει και ένα γενικό και συνεκτικό σχέδιο της εσωτερικής δομής που υποστηρίζει αυτές τις λειτουργίες.

*
* *

Θα πρέπει να συμπληρώσουμε ότι η ψυχολογική περιγραφή που παρατίθεται τόσο στην πραγματεία *Περί ψυχής*, όσο και στα *Μικρά φυσικά*, διακρίνεται από αναλυτική ή παραγωγική μεθοδολογία, με την έννοια ότι ο φιλόσοφος προσπαθεί να διακρίνει τις δυνάμεις ή λειτουργίες της ψυχής. Ταυτόχρονα η περιγραφή του παρουσιάζεται τόσο αφηρημένη και απομακρυσμένη από την αντίληψη του συγκεκριμένου, σε σημείο που εύλογα απορεί κανείς πώς συνδυάζονται όλες αυτές οι λειτουργίες στην καθημερινή εμπειρία και πώς συγκροτείται το ψυχικό όλον, το οποίο θα χαρακτηριστεί εντέλει ως «προσωπικότητα». Μόλις όμως περνάμε στη θεώρηση του συνόλου της ψυχής, αυτό που εκβάλλει στο λόγο είναι η ψυχοσωματική ενότητα που αποκαλείται, λόγου χάρη, «άνθρωπος». Έτσι, δεν λέμε ότι «η ψυχή οργίζεται» ή ότι «η ψυχή υφαίνεται» αλλά ότι «ο συγκεκριμένος άνθρωπος οργίζεται ή υφαίνεται», χάρη στην ψυχή του.²

Αν πάλι εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται η λειτουργία της αντίληψης, η απαίτηση της ενότητας φαντάζει επιβεβλημένη. Και τούτο διότι οι στοιχειώδεις αισθητές ιδιότητες, δηλαδή τα *ίδια αισθητά*, που αποτελούν την πιο αληθοπρεπή έκφανση της αίσθησης, στην πραγματικότητα αντιστοιχούν σε επιμέρους ιδιότητες, επουσιώδους συχνά χαρακτήρα, τα λεγόμενα *συμβεβηκότα* της ουσίας. Άλλωστε το ίδιο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε και για τα *κοινά αισθητά*, τα οποία και περισσότερο απατηλά φαντάζουν αλλά και περιορισμένη σχέση μπορεί να έχουν με την ουσία του πράγματος. Όπως σωστά παρατηρεί η Ντ. Λορίς, η κατανομή των αισθητών σε κατηγορίες μάς οδηγεί να εστιάσουμε στα *κατά συμβεβηκός* αισθητά και να θεωρήσουμε ότι εδώ συντελείται η σύλληψη του πράγματος ως ενιαίας ύπαρξης.³ Επομένως η αίσθηση θα πρέπει να ολοκληρωθεί με μία

¹ Υποστηρικτές της *λειτουργιστικής* προσέγγισης είναι κυρίως οι Χ. Πάτναμ και Μ. Νάσμπαουμ, οι οποίοι προβάλλουν τον Αριστοτέλη ως πρόδρομο του λειτουργισμού στην ανάλυση των σχέσεων μορφής και ύλης κατά την αίσθηση. Η αρχή έγινε με το δοκίμιο της Νάσμπαουμ «Aristotle and Teleological Explanation» (συνοδευτική μελέτη στον τόμο M. NUSSBAUM [1978]*: 59-106· δεξ επίσης NUSSBAUM & PUTNAM [1992]). Στην προσέγγισή τους αντιτάχθηκε ο Μ. Μπάρνγχετ (M. BURNYEAT [1992]), ο οποίος θεωρεί την αριστοτελική προσέγγιση ξεπερασμένη, τόσο από τη μετα-νευτώνεια αντίληψη που έχουμε για την ύλη όσο και από την εξέλιξη της σύγχρονης ψυχολογίας. Μια πιο μετρημένη αντιπαραβολή της υλομορφικής και της λειτουργικής προσέγγισης προσφέρει ο S. MARC COHEN [1992]. Πιο γενική επισκόπηση των ζητημάτων της πραγματείας *Περί ψυχής* δίνει η A. OKSENBERG-RORTY [1992]: 12 κ.εξ..

² Το ζήτημα τίθεται και απαντάται στο χωρίο ΠΨ, Α' 408b 12-15a.

³ Δες D. LORIES [1998]: 70-81. Σημειώνουμε το κύριο συμπέρασμα: «...*ce sont des choses que nous percevons, et ce toujours et à chaque fois, et non des qualités abstraites ou isolées: les qualités perçues, idia comme koina, sont celles des choses. En ce sens, la perception des sensibles par accident n'est pas une ca-*

ενέργεια παθητικής σύνθεσης, η οποία, όχι απλά θα συναθροίσει, αλλά θα συνδυάσει τα επιμέρους αισθητικά είδη σε μία συνολική μορφή αισθητικότητας.

Πρόκειται εντέλει για πλατωνισμό; Θα λέγαμε πως όχι, διότι θεμέλιο της αίσθησης δεν θα πρέπει απαραίτητα να θεωρηθεί το «α' αισθητικό» και η «κοινή αίσθηση» — όπως ισχυρίζεται, για παράδειγμα, ο G. VERBEKE [1985]¹: 359 — αλλά εξίσου θεμελιώδους σημασίας είναι το αισθητικό γεγονός στο απλό αισθητήριο, δηλαδή η συγκρότηση και επισήμανση ενός πρωτεύοντος αισθητικού είδους, όπως βλέπουμε στοιχειωδώς μόνο να συμβαίνει στο παράδειγμα του ευαίσθητου καθρέφτη, όπου, χωρίς να υπάρχει μεταβίβαση ύλης, ο καθρέφτης αποκτά μια μορφική ιδιότητα παραπλήσια με εκείνην του αντικείμενου αίματος. Εξάλλου, όλη η ανάλυση στηρίζεται στο γεγονός ότι η διαδοχή κινήσεων που συγκροτεί την αντίληψη χαρακτηρίζεται από τη διατήρηση της φερόμενης αναλογίας, απαιτείται δηλαδή από την αρχή έως το τέλος η επίτευξη μιας συμμετρίας με ακαριαία αποτελέσματα για την ψυχή, μιας συμμετρίας ισομορφικού τύπου, διότι εντέλει όλα τα δεδομένα θα μεταφραστούν σε αναλογικές κινήσεις, ώσπου — ενδεχομένως — να θίξουν τη νόηση. Η αλήθεια είναι ότι δεν βρίσκουμε τέτοιου τύπου προσέγγιση στα σωζόμενα πλατωνικά κείμενα, όπου η αίσθηση εγκαταλείπεται συνήθως στη σφαίρα του παραλόγου και στην απουσία νοήματος που χαρακτηρίζει το γίνεσθαι. Ειπώθηκε βέβαια και νωρίτερα ότι η αίσθηση αφορά τον κόσμο των συμβεβηκότων. Ωστόσο το αποτέλεσμα δεν είναι ένας συμφυρμός από διάσπαρτες ιδιότητες αλλά ένας κόσμος πραγμάτων — όσο κι αν ο Χιουμ εδώ θα διαφωνούσε, και ενδεχομένως διεκδικεί κάποιο δίκιο, τουλάχιστον όσον αφορά στοιχειώδεις ψυχισμούς. Κατά συνέπεια, η ψυχική διάσταση που διανοίγεται με τα «κατά συμβεβηκός αισθητά» αποκαλύπτει, θα λέγαμε, ένα περιθώριο συνδυαστικής δυνατότητας που αναδύεται αμέσως από τα επιμέρους αισθήματα, επιτρέποντάς τους έτσι να ενταχθούν σε ένα ευρύτερο όλον. Καταφάσκονται έτσι ταυτόχρονα και ο *συνθετικός* και ο *δυναμικός χαρακτήρας* της αίσθησης.

Το στοιχείο λοιπόν που θα λέγαμε ότι εντυπωσιάζει περισσότερο στην αριστοτελική περιγραφή της αισθητικότητας έγκειται στο γεγονός ότι συγκροτεί ένα σύστημα στο οποίο ψυχή (μορφή) και σώμα (ύλη) συνεργάζονται από κοινού προκειμένου να ευοδωθούν οι κατάλληλες κινήσεις για την αυτοσυντήρησή του. Ο χαρακτηρισμός «σύστημα» δεν θα πρέπει να θεωρηθεί άστοχος, αν και αναχρονιστικός, διότι αφενός η λειτουργία της αισθητικής ψυχής περιλαμβάνει σύμφυτα μεν, ωστόσο ετερογενή στοιχεία (σώμα ως ύλη, ψυχή ως μορφή) και διότι αφετέρου γίνεται φανερό ότι οι κινήσεις της αίσθησης διεκπεραιώνονται στο εσωτερικό ενός οργανισμού με διαφοροποιημένη δομή (αισθητήρια όργανα και αντιληπτικό κέντρο), πράγμα που έχει ως αποτέλεσμα να διαπιστώνεται και διαφοροποίηση των αισθητικών κινήσεων εντός του συστήματος, προκειμένου αυτές να παραμείνουν μορφικά αποτελεσματικές. Το στοιχείο αυτό διαφαίνεται πιο ξεκάθαρα, όπως θα δούμε, στον διττό τρόπο λειτουργίας της *φαντασίας*, ως αισθητικής και διανοητικής.

Αυτού του τύπου η ανάλυση επικρίθηκε βέβαια από τον Μπερξόν ως γεωμετρίζουσα (βλέπε σχετικές αναφορές στα *Μαθήματα* του 1904) και σήμερα πράγματι μοιάζει κραυγαλέα εσφαλμένη. Από την άλλη πλευρά, η επιμονή στη στενή σχέση της αίσθησης (άρα και των αισθημάτων) με την καρδιά (και όχι με τον εγκέφαλο), φανερώνει ίσως την πηγή των

ractéristique accessoire du fonctionnement de la faculté perceptive, c'est pour ainsi dire le fait de base de la perception (...)».

συγκινήσεων, ένα κεφάλαιο για το οποίο τα αριστοτελικά σωζόμενα δεν μας κατατοπίζουν επαρκώς. Το άλλο ενδιαφέρον στοιχείο, όπως αναφέραμε, εντοπίζεται στις λειτουργικές μεταβολές που διαπιστώνονται κατά την ενεργοποίηση της αντίληψης, ώστε να είναι δυνατό κάποιες αισθητικές κινήσεις να αλλάξουν φύση και να εκδηλωθούν ως φανταστικές. Αυτό θα προσπαθήσουμε να δούμε στη συνέχεια.

δ) Η δύναμη της φαντασίας κατά τον Αριστοτέλη

*«Reason is to imagination as the body to the spirit,
as the shadow to the substance.»*

(P. B. Shelley, *A Defence of Poetry*, 1821)

Ερχόμαστε στη συνέχεια να ανιχνεύσουμε άλλο ένα σημαντικό, πλην διαφιλονικούμενο ζήτημα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, το οποίο εμφανίζει μάλιστα καίριες προεκτάσεις στο πεδίο της συνείδησης του χρόνου και της μνήμης, την έννοια της *φαντασίας*. Δεδομένης της ευρύτητας του θέματος, θα αναγκαστούμε εδώ να περιορίσουμε την εμβέλεια της εξέτασής μας σε διαστάσεις απαραίτητες για τη χρονική συνείδηση.

Υπακούοντας σε μια ιστορική όσο και λογική αναγκαιότητα, θα ανιχνεύσουμε καταρχάς τις καταβολές του ζητήματος στην αρχική του μορφή, όπως τίθεται από τον Πλάτωνα, προτού προχωρήσουμε στην ανάλυσή του με βάση τα δεδομένα των αριστοτελικών κειμένων. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι οι καταβολές του ζητήματος επηρεάζουν σε σημαντικό βαθμό την εννοιολογική συγκρότηση του όρου από τον Αριστοτέλη. Περνώντας έπειτα στην καθαυτό αριστοτελική ανάλυση της *φαντασίας*, θα προτάξουμε τις ποικίλες σύγχρονες ερμηνείες, προτού διατυπώσουμε μία προσέγγιση η οποία θα θέλαμε να εξυπηρετεί περισσότερο τις ερμηνευτικές ανάγκες του δικού μας στόχου, που δεν είναι άλλος από την κατανόηση των τρόπων της χρονικής συνείδησης. Θα εστιάσουμε κατόπιν στη διάκριση των δύο εκδοχών της *φαντασίας*, που φαίνεται να εισηγείται ο Σταγειρίτης, και θα εντοπίσουμε την έδρα της λειτουργίας αυτής στο αισθητικό κέντρο της ψυχής. Θα καταλήξουμε εξετάζοντας το *φάντασμα*, το επιμέρους φανταστικό γεγονός, ως θεώρημα και ως εικόνα.

Το πρίσμα υπό το οποίο θα προσεγγίσουμε το ζήτημα έχει προετοιμαστεί μέσα από την κριτική που άσκησαν φιλόσοφοι όπως ο Μπερξόν και ο Σαρτρ, ακόμη και ο Βιτγκενστάιν, στην εμπειριστική ερμηνεία της *φαντασίας*, η οποία προσέφερε, μέχρι πρότινος τουλάχιστον, το επικρατέστερο πρότυπο για την ερμηνεία και των αριστοτελικών περιγραφών — ενώ ακόμη την ασπάζονται σημαντικοί μελετητές στις αγγλόφωνες χώρες. Αν θέλαμε να παρουσιάσουμε με πολύ αδρές γραμμές τις βασικές αρχές της «παραδοσιακά» ισχύουσας ερμηνείας, θα έπρεπε καταρχάς να ονομάσουμε την υπό εξέταση ψυχική λειτουργία «*εικονοποιική*», σε μια προσπάθεια να αποδώσουμε το λατινογενές «*imaginatio*». Βασικό στοιχείο λοιπόν της *φαντασίας* θεωρήθηκε η *εικόνα*, η οποία παριστάνει ή παραπέμπει σε κάποιο πράγμα ή σε κάποια κατάσταση, εξαιτίας κάποιου είδους ομοιότητας με αυτά. Η ψυχική *ει-*

κόνα ή παράσταση θεωρείται από τον κλασικό Εμπειρισμό ως ατομική ενότητα, *ισόμορφη* του αντιληπτικού γεγονότος, παρότι πιο ασθενής στην εκδήλωσή της, και υφιστάμενη μηχανικής φύσης επιδράσεις. «Ισόμορφη» εδώ σημαίνει ότι το εύρος της πληροφοριακής δυνατότητας της εικόνας ισοδυναμεί με εκείνο της αίσθησης από την οποία προέρχεται. Η λειτουργία της φαντασίας λοιπόν καταλήγει να αναλύεται σε δύο λογικά διακριτές διαδικασίες: *α)* την άμεση διάθεση (*έξη*) μιας εικόνας (η οποία είτε ανακινείται από την ψυχή είτε εντυπώνεται από την αίσθηση) και *β)* την εσοπτεία ή θεώρηση της εικόνας, από την οποία μπορώ να αντλήσω περισσότερες πληροφορίες απ' όσες ηθελημένα βάζω, εφόσον η εικόνα δεν υπολείπεται από την αίσθηση παρά ως προς τον βαθμό της έντασής της.¹

Οι αντιρρήσεις που μπορεί να προβάλει κανείς στην παραπάνω προσέγγιση είναι ποικίλες, και η αλήθεια είναι ότι ο Αριστοτέλης εκτίθεται σε κάποιες από αυτές. Ένα πρώτο και βασικό πρόβλημα είναι πώς θα καταφέρει κανείς να απομονώσει και να ορίσει την *εικόνα* ως αισθητική ενότητα, δεδομένου μάλιστα ότι είναι ήδη δύσκολο να το κάνει για τη ροή της αίσθησης. Κατά δεύτερο λόγο, για τις εικόνες τις οποίες θεωρούμε ως *παραστάσεις* πραγμάτων, θα πρέπει να εξηγηθεί όχι μόνο σε τι είδους «ομοιότητα» βασίζονται, αλλά και πώς γίνεται να εμφανίζονται ως *παραστάσεις*. Το προηγούμενο ερώτημα διευρύνεται περαιτέρω, αν αναλογιστούμε τα προβλήματα που σχετίζονται με τα πράγματα που είναι απόντα ή και ανύπαρκτα, όπως, για παράδειγμα, οι νεράιδες. Αναρωτιέται εξάλλου κανείς: υπάρχει τρόπος να «δούμε» τα αντικείμενα έτσι όπως είναι; Αν η απάντηση είναι αρνητική, τότε κατά πάσα πιθανότητα θα πρέπει να γίνει παραδεκτό επίσης ότι το να «παριστάνεις» τα πράγματα σημαίνει ότι ταυτόχρονα τα ερμηνεύεις, δηλαδή τα συνθέτεις ή τα παρουσιάζεις επιλεκτικά, και αυτό οφείλει κανείς να το έχει υπόψη του. Η τελευταία αυτή παρατήρηση μας οδηγεί να πούμε ότι η εικόνα δεν είναι πληροφοριακά ανεξάντλητη — σε αντίθεση με την ανεξάντλητη πληροφοριακή δυνατότητα της αίσθησης. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουν οι κριτικοί της *εικονοποιικής* φαντασίας βάσει αυτού είναι ότι στην εικόνα που επιστρέφει ως *παράσταση* δεν υπάρχει κανένα στοιχείο που να μην το θέτει εκ νέου το σκεπτόμενο υποκείμενο.

Επομένως, αφενός δεν μπορούμε να δεχτούμε μια αποκλειστικά *εικονιστική* ανάλυση της φαντασίας, αφετέρου δεν μπορούμε να αποκλείσουμε και τη σχέση που μπορεί να υπάρχει ανάμεσα στη φανταστική ικανότητα και στην ψυχική εικόνα, ιδίως όταν παρουσιάζονται αντικείμενα με τον μνημονικό τρόπο. Θα θέλαμε ωστόσο μια καλύτερη εξήγηση του τρόπου με τον οποίο τίθενται οι εικόνες ως ψυχικές παραστάσεις, ενώ παράλληλα θα ζητούσαμε να αντικατασταθεί η έννοια του *αντιγράφου* με εκείνη της *ομοίωσης* ή της *ειδοποίησης*. Ας έχουμε υπόψη επίσης ότι η ανάλυση της *φαντασίας* κινδυνεύει να συμπεριλάβει και την αντίστοιχη θεωρία της αντίληψης, οπότε, αν βασικό έργο της *φαντασίας* είναι η διαχείριση αισθητικών εικόνων, ενδέχεται να καταλήξουμε στην παραδοχή ότι αισθανόμαστε μέσα από εικόνες, θέση που κρίνεται καταρχήν άτοπη.

¹ Για μια γενική κριτική στην εμπειριστική εικονολογία, δες κυρίως J.-P. SARTRE [1940]: 32-39. Για την κριτική στην παραδοσιακή ερμηνεία της αριστοτελικής φαντασίας, δες M. NUSSBAUM [1978]: 224-229. Ένα χαρακτηριστικό δείγμα της εμπειριστικού τύπου προσέγγισης στην αριστοτελική θεωρία μας δίνει ο R. SORABJI [1972]* στην ερμηνεία του *MA*. Από την άλλη πλευρά, ο L. WITTGENSTEIN [1953]: II.ii μάς δίνει ένα καλό παράδειγμα απόπειρας ερμηνείας των φανταστικών φαινομένων χωρίς τη μεσολάβηση της εικόνας.

Η κατεύθυνση λοιπόν προς την οποία θα ωθήσουμε την ανάλυση είναι εκείνη η οποία θεωρεί τη φαντασία ως μία από τις *δυνάμεις αποβλεπτικότητας* που εκδηλώνονται στην ψυχή των ζώων. Με τον όρο της *αποβλεπτικότητας* (*intentionality, Intentionalität, intentionnalité*) περιγράφουμε όλες εκείνες τις ψυχικές διεργασίες οι οποίες απευθύνονται ή αναφέρονται σε διακριτά πράγματα ή καταστάσεις, και γενικότερα επιτρέπουν τη συγκρότηση ενός περιεχομένου το οποίο μπορεί να διακριθεί κυρίως με βάση το αντικείμενο αναφοράς του. Βέβαια οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι ένας τέτοιος τρόπος προσέγγισης του συνόλου των αριστοτελικών διατυπώσεων για τη φανταστική ικανότητα δεν επιλύει ως διά μαγείας όλα τα προβλήματα, παρέχει ωστόσο μία πολύ καλή θεωρητική αφετηρία για τη συνθετική επεξεργασία των επιμέρους ζητημάτων.¹

δ' Σημασιολογική διερεύνηση του όρου

Πρώτ' απ' όλα όμως θα πρέπει να έχουμε υπόψη το σημασιολογικό πεδίο που περικλείει ο όρος από γλωσσική και ετυμολογική άποψη. Ο όρος «φαντασία» λοιπόν συνδέεται στενά με τα λεκτικά παράγωγα που προέρχονται από το ρήμα *φαίνω* ή *φαίνομαι*, το οποίο σημαίνει: *δείχνω, παρουσιάζω, δηλώνω, φέρνω στο φως, εμφανίζω*, καθώς και τις αντίστοιχες σημασίες μέσης ή παθητικής διάθεσης στις άλλες φωνές. Από το *φαίνω* παράγονται τα ρήματα *φαντάζω* και *φαντάζομαι*, που σημαίνουν κατά βάση: *γίνομαι ορατός, εμφανίζομαι* αλλά και μερικές φορές *φαίνομαι όπως κάτι άλλο*.² Με βάση τα τελευταία ρήματα παράγονται τόσο τα ουσιαστικά *φάντασμα* (= φανέρωμα, όραμα, εικόνα, φάσμα, παράσταση, φάντασμα) και *φαντασία* (= φαινόμενο, εμφάνιση, είδωλο, φαντασίωση) όσο και τα επίθετα *φαντασιώδης, φανταστός* και *φανταστικός* (= ο ικανός να παράγει φαντασίες).³ Ας αναφέρουμε, τέλος, ακόμη μία σημασία της *φαντασίας*, την οποία ανέδειξε ο J. FREUDENTHAL [1863]: 18 και σύμφωνα με την οποία η λέξη χρησιμοποιείται με μεταφορική σημασία, προκειμένου να δηλώσει το *κύρος*, τη *φήμη* και κατ' επέκταση την *επίδειξη*, την *υπεροψία* με την οποία περιβάλλει κάποιος το άτομό του.⁴ Σε κάθε περίπτωση εκείνο που θα πρέπει να υπογραμμιστεί είναι η υπερίσχυση της μέσης (αλλά και της παθητικής) διάθεσης στη χρήση των τύπων

¹ Το θέμα της *αποβλεπτικότητας* (λατ. *intentio*) της συνείδησης εισήγαγαν οι σχολαστικοί και το επανέφερε ο Φ. Μπρεντάνο (F. Brentano, 1838-1917) κατά τον 19ο αιώνα. Ο Μπρεντάνο βέβαια περιορίζει την απόβλεψη στα ψυχικά φαινόμενα, διακρίνοντάς τα με βάση αυτό το στοιχείο από τα φυσικά (δες BRENTANO [1874]: 88-89). Στην αριστοτελική σκέψη όμως δεν ισχύει τέτοια διάκριση, εξαιτίας της εκτικής φύσης της ψυχής: η ψυχή φαίνεται να είναι ρυθμισμένη ως φυσικού τύπου μεσότητα. Υιοθετούμε έτσι τη θεωρητική κατεύθυνση της D. MODRAK [1986]: 68-69 και [1987], η οποία αποδέχεται την αποβλεπτικότητα στην αίσθηση, όπως διευρύνθηκε από τον V. CASTON [1996], για να συμπεριλάβει και τη φαντασία. Για την έννοια της *αποβλεπτικότητας* (ή προθετικότητας) δες γενικά R. AUDI [1995]*: 945a-946b.

² Π.χ. Αισχύλου, *Αγαμέμνων*: «*φανταζόμενος... γυναικί*» (= *πήρε την όψη γυναίκας*, στ. 1500).

³ Αντλούμε την ετυμολογική αναφορά από τον P. CHANTRAINE [1980] 5: 1170-1172. Για τα υπόλοιπα παραπέμπουμε στους *LSJ*: 1915-1916.

⁴ Είναι η τελευταία εκδοχή που προτείνουν οι *LSJ*: 1916a αλλά τεκμηριώνεται μόνον από μεταγενέστερους του Αριστοτέλη συγγραφείς της ελληνιστικής περιόδου.

της συγκεκριμένης λεκτικής οικογένειας κατά την προελληνιστική περίοδο, γεγονός που συνεπάγεται ότι *λανθάνει γενικά η ενεργητική σημασία* των λέξεων και άρα η ενδεχόμενη δημιουργική διάσταση στα φαινόμενα που καλούνται να περιγράψουν.¹ Γι' αυτό συχνά η *φαντασία* σημαίνει ό,τι και το *φάντασμα*, δηλαδή μια εμφάνιση ή μια παράσταση που με κάποιον τρόπο συμβαίνει να διακατέχει την ψυχή.

Προς επίρρωση των παραπάνω θα πρέπει να επισημάνουμε ότι υπάρχει και άλλη μία λεκτική οικογένεια, η οποία δεν έλκυσε ποτέ το ενδιαφέρον των μελετητών ούτε κάποιος όρος της εντάχθηκε σε τεχνικό φιλοσοφικό λεξιλόγιο της εποχής που μελετάμε. Εντούτοις τα στοιχεία της χρησιμοποιούνται για να αποδώσουν καίρια το τρέχον νόημα της *φαντασίας*, έτσι όπως διαμορφώθηκε μετά την καταγιστική κριτική των Ρομαντικών, δηλαδή ως πεδίο ελεύθερης νοητικής σύνθεσης και κατά βούληση παράστασης. Πρόκειται για τη λεκτική οικογένεια που συγκροτείται γύρω από το απαρέμφατο «*πλάττειν*». Κυριολεκτικά το ρήμα *πλάττω* μπορεί να σημαίνει *επεξεργάζομαι* ή *κατασκευάζω* κάτι με τα χέρια μου, η μεταφορική του χρήση όμως σημαίνει *αναπαριστώ* ή *υποθέτω* κάτι κατά βούληση και χωρίς απαραίτητα λογικές δεσμεύσεις. Σ' αυτήν την περίπτωση η έννοια του ρήματος *πλάττω* ταυτίζεται με την έννοια του *φαντάζομαι*, όπως θα το αντιλαμβανόμασταν σήμερα.² Παίρνουμε ως παράδειγμα ένα ενδεικτικό χωρίο από την *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Ο φιλόσοφος αναφέρεται στους γεωμέτρους, οι οποίοι στοχάζονται μεν τα μαθηματικά αντικείμενα, ωστόσο χρησιμοποιούν και απεικονίσεις συγκεκριμένων σχημάτων ως επικουρία στους συλλογισμούς τους, «*σχήματα που τα φαντάζονται (~ εικάζουν) και τα σχεδιάζουν*», όπως αναφέρεται.³ Ανάλογες χρήσεις του *πλάττω* με τη σημασία του *φαντάζομαι* βρίσκουμε και στον Αριστοτέλη, πάντοτε σε φράσεις που δεν συνιστούν τεχνική φιλοσοφική ορολογία.⁴ Επομένως μία τουλάχιστον σημασία του ρήματος *πλάττω* συνδέεται στα φιλοσοφικά κείμενα με ό,τι σήμερα θα ονομάζαμε «ποιητική» όψη της ψυχής ή «δημιουργική» φαντασία.

¹ Το στοιχείο αυτό επισημαίνεται ιδιαίτερα από τον M. SCHOFIELD [1978]: 252-253, σημ. 11.

² Δες σχετικά λήμματα: *πλάδη*, *πλάσμα* (= πλάσμα της φαντασίας), *πλάττεσθαι*, στο *ΛΠΦ*: 319, σε χρήση ήδη από τους Εμπεδοκλή, Ξενοφάνη, Παρμενίδη και Δημόκριτο. Σε μη φιλοσοφική χρήση, δες π.χ. στον Αισχύλο, *Προμηθεύς Δεσμώτης*: «*ὡς ὄδ' οὐ πεπλασμένος ὁ κόμπος*» (στ. 1030), όπου σημαίνει ότι η φοβέρα δεν είναι φανταστική, ψεύτικη, προσποιητή.

³ Δική μας απόδοση του χωρίου 510e 1-2 της *Πολιτείας*, ς': «*ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε και γράφουσιν*». Ο L. ROBIN [1940]* 1 εδώ μεταφράζει: «*Celles [σ. τα σχήματα] qu'ils [σ. οι γεωμέτρους] faconnent et reignent...*» (σελ. 1100). Ο N. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ [2002]*: «*σχήματα που τα πλάθουν και τα σχεδιάζουν*» (σελ. 499). Ο P. SHOREY [1930]* 2, στη σειρά LCL, αποδίδει ως «*mould and draw*». Ισχυριζόμαστε ότι, αν δεν μεταφραστεί το «*πλάττουσιν*» ως «*φαντάζονται*» ή «*υποθέτουν*», δημιουργείται στο κείμενο μια παράδοση επανάληψη νοήματος είτε μια άτοπη αναφορά σε πήλινες κατασκευές, ενώ πρόκειται σαφώς για γεωμετρικά σχήματα.

⁴ Για τον Αριστοτέλη απευθυνόμαστε στον H. BONITZ [1870]: 597b 21-41. Η κυριολεκτική σημασία του *πλάττω* ως *κατασκευάζω* ή *φτιάχνω* φαίνεται σε αρκετά χωρία. Ενδεικτικά παραθέτουμε: «*οἱ πλάττοντες ἐκ πηλοῦ ζῶον*» (πρβλ. *ZM*, Β' 9. 654b 29· *Μετ*, Β' 3. 359a 1· *ZI*, Θ' 2. 590a 24)· και σε πιο φιλοσοφικά συμφραζόμενα: «*ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν*» (*ΜΦ*, Α' 5. 986b 7-8). Η μεταφορική σημασία φαίνεται σε χωρία όπως: «*ποῖον γὰρ μόριον ἢ πῶς ὁ νοῦς συνέξει (τοῦ σώματος), χαλεπὸν καὶ πλάσαι*» (*ΠΨ*, Α' 5. 411b 18-19 = «*εἶναι δύσκολο και να το φανταστεί κανείς*») ή και «*ποῖαι δὲ βίαιοι τῆς ψυχῆς κινήσεις ἔσσονται καὶ ἡρεμία, οὐδὲ πλάττειν βουλομένοις ῥάδιον ἀποδοῦνα*» (*ΠΨ*, Α' 3. 406a 26-27 — δεν είναι εύκολο να το φανταστεί κανείς· πρβλ. *ΠΟ*, Γ' 1. 299b 17). Σε γεωμετρικά συμφραζόμενα, «*τὸ κινεῖσθαι, ὡς φασί, πλάττουσιν ἐπ' αὐτῶν· οὐ γὰρ κινεῖσθαι τῶν μαθηματικῶν οὐδέν*» (*ZK*, 1. 698a 26-28 — οι κινήσεις στα γεωμετρικά σχήματα είναι φανταστικές).

Αυτό που συμπεραίνουμε λοιπόν είναι πως, παρότι υπήρχε στη διάθεση των φιλοσόφων εναλλακτικό λεξιλόγιο για να αποδοθεί η ψυχική ενέργεια της αυθαίρετης βουλητικής παράστασης (μιας χίμαιρας, λόγου χάρη) ή της ελεύθερης σύνθεσης παραστάσεων (της πομπής των Παναθηναίων, λόγου χάρη), ωστόσο το λεξιλόγιο αυτό δεν χρησιμοποιήθηκε συστηματικά ούτε εντάχθηκε ποτέ ενεργά σε κάποια σχετική θεώρηση. Η επιμονή στον όρο και τη λεκτική οικογένεια της *φαντασίας*, καταρχάς από τον Πλάτωνα και πολύ πιο συστηματικά από τον Αριστοτέλη, δείχνει ότι η *φανταστική λειτουργία δεν αντιμετωπίζεται ως εντελώς αυθαίρετη ή πλαστή κατασκευή αλλά ως θεώρηση πράγματος, έστω και επιφανειακή, ανακριβής ή εσφαλμένη*. Αυτή η καταγωγική σχέση μάς τοποθετεί αυτομάτως σε ένα πεδίο διαφορετικό από την έννοια της *φαντασίας* που σχηματίζουμε σήμερα στον νου μας. Σήμερα εννοούμε τη *φαντασία* επηρεασμένοι αφενός από μια καλλιτεχνική παράδοση η οποία εξέβαλε με χειμαρρώδη τρόπο στη σημερινή μαζική παραγωγή και κατανάλωση παντοίου είδους καλλιτεχνικών προϊόντων υπό την αιγίδα της αδέσμευτης φαντασίας, και αφετέρου επηρεασμένοι από την τεχνολογική εξέλιξη, η οποία προσέφερε νέες δυνατότητες αξιοποίησης της φανταστικής λειτουργίας (π.χ. οι κάθε είδους μορφές *πλασματικής* [fictitious, fictive, fiktiv] πραγματικότητας).

Η *φαντασία* επομένως είναι ένας όρος που φέρει από τη γλωσσική του καταγωγή ένα εγγενώς διστάμενο σημασιολογικό φορτίο. Διότι μπορεί να διακρίνει κανείς στον ίδιο όρο αφενός τη νοηματική εκδοχή της φανέρωσης, δηλαδή της ένταξης των πραγμάτων στο πεδίο του πραγματικού — και επομένως της αληθινής ύπαρξης —, και αφετέρου τη διαρκή σχέση με το *φαίνεσθαι*, δηλαδή με την επίγνωση ότι η φανέρωση αυτή δηλώνει μόνο μία επιφανειακή και επισφαλής όψη των πραγμάτων.¹ Όπως θα δούμε άλλωστε, ξεκινώντας από την εξέταση του ζητήματος στον Πλάτωνα, η χρήση του όρου διατήρησε αυτήν την οντολογική και γνωσιολογική αμφισημία. Θα πρέπει λοιπόν να έχουμε υπόψη μας την πρωταρχική σχέση της αρχαίας *φαντασίας* με κάποιο περιεχόμενο που παρουσιάζεται ενώπιόν μας, κυρίως με αυτό που μας εμφανίζεται διαμέσου της αίσθησης. Ας προχωρήσουμε στη συνέχεια στη φιλοσοφική ανίχνευση της έννοιας στην πλατωνική σκέψη.

δ² Επισκόπηση της έννοιας της «φαντασίας» κατά τον Πλάτωνα

Δεδομένου ότι ο όρος «φαντασία» δεν μαρτυρείται, με βάση τα τρέχοντα δεδομένα, σε καμία κειμενική πηγή της προπλατωνικής φιλοσοφίας, ο μελετητής βρίσκεται υποχρεωμένος να ακολουθήσει την τοποθέτηση του G. WATSON [1988]: 10, ότι ο Πλάτων εισήγαγε πρώτος τον όρο στην ελληνική γραμματεία, προκειμένου να πραγματευτεί τον εμπειρικό σχετικισμό του Πρωταγόρα. Ωστόσο θα πρέπει να διατηρήσουμε τις επιφυλάξεις μας επ' αυτού, δεδομένου ότι ο ίδιος ο Πλάτων με τις αναλύσεις του μας ωθεί να υποθέσουμε ότι δεν αποκλείεται ο όρος να είχε ήδη προσδιορισθεί θεωρητικά στα πλαίσια της προπλατωνικής φιλοσοφίας και να βρισκόταν ήδη σε συστηματική χρήση από τον κύκλο των Ατομικών

¹ Μία αμφίβολη ετυμολογική σχέση με το φως (*φάος*) προτείνει ο Αριστοτέλης: *ΠΨ*, Γ' 3. 429a 3.

φιλοσόφων — και δη από τον Δημόκριτο — καθώς και από τον συμπολίτη του Πρωταγόρα.¹ Ταγμένος στην υπονόμηση της όποιας γνωστικής εγκυρότητας μπορεί να διασφαλίσει από μόνη της η αίσθηση, ο Πλάτων χρησιμοποιεί τους όρους του «*φαινομένου*» και της «*φαντασίας*» προκειμένου να δηλώσει τις «αντιληπτικές γνώμες» ή τις «φαινομενικές όψεις» που μπορεί να δημιουργηθούν σε κάποιον παρατηρητή — ή και σε πολλούς παρατηρητές — ενώπιον ενός συγκεκριμένου πράγματος ή ενώπιον μιας κατάστασης.² Περισσότερο απτό και συγκεκριμένο νόημα φαίνεται να έχει η έννοια του «*φαντάσματος*», το οποίο ανήκει στην κατηγορία των «εικόνων» ή απεικασμάτων του αισθητού κόσμου, φαινόμενο πολύ απομακρυσμένο από την ουσία και γι' αυτό επιφανειακό και φευγαλέο στον ύψιστο βαθμό: πρόκειται για τα *είδωλα* που σχηματίζονται πάνω στην επιφάνεια των νερών και σε άλλα λεία σώματα, αντίγραφα των αντιγράφων, περισσότερο ανούσια και από τους ίσκιους.³

Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι ο Πλάτων αρχικά δεν αναφέρεται σε κανένος είδους «φανταστική» ικανότητα αλλά σε κατά βάση *ατομικά* (βλέπε: *υποκειμενικά* — ο αρχαίος όρος θα ήταν «*ἴδια*») *φαινόμενα* που προκύπτουν από τη λειτουργία της αίσθησης.⁴ Σύμφωνα επομένως με το νόημα που προσδίδει ο φιλόσοφος στον όρο, οι *φαντασίες* φαίνεται να ανήκουν στην απατηλή περιοχή του *φαίνεσθαι*, η οποία κυριαρχείται από την αίσθηση και τη γνώμη (*δόξα*), άρα θα πρέπει να ελεγχθούν ως προς τη γνωστική τους εγκυρότητα.⁵

Το ζήτημα της γνωστικής εγκυρότητας των φαινομένων της αίσθησης εξετάζεται για πρώτη φορά με συστηματικό τρόπο στον *Θεαίτητο*, όπου καταστρώνεται από τον Πλάτωνα το πεδίο της διάστασης ανάμεσα σε δύο εντελώς αντιδιαμετρικές προσεγγίσεις, αυτήν του Πρωταγόρα και εκείνη του Σωκράτη (Πλάτωνα), με διακύβευμα την υπόσταση της *γνώσης*.

¹ Οι μαρτυρίες σπανίζουν επ' αυτού· εντούτοις μία έμμεση πληροφορία που παραδίδεται από τον Λαέρτιο αναφέρει ότι ο Δημόκριτος σύχναζε σε ερημότοπους και σε κοιμητήρια, δοκιμάζοντας τις «φαντασίες» του: «...ἤσκει δέ, φησὶν ὁ Ἀντισθένης [FHG III 173 n.], καὶ ποικίλως δοκιμάζειν τὰς φαντασίας, ἐρημάζων ἐνίοτε καὶ τοῖς τάφοις ἐνδιατρίβων (Διογένους Βίοι, Θ' §38 κ.εξ. = DK [68] A1). Ο Πρωταγόρας (γενν. 492~486 π.Χ.) θεωρείται συντοπίτης και προγενέστερος του Δημόκριτου (460-370 π.Χ.) κατά COULOUBARITIS [1998]: 235 και 277. Όσο για την εικονολογία του Δημόκριτου, σημαντικό είναι το απόσπασμα DK [68] A77 (προέρχεται από τα *Συμποσιακά* του Πλούταρχου, VIII. 10. 2. 734 F), το οποίο αποδίδει και συγκινησιακές ή βουλητικές παρορμήσεις στα *είδωλα* των αισθήσεων.

² *Πολιτεία*, Ι' 596e : «*φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ*». Πρβλ. A. A. LONG [1991]: 104.

³ *Πολιτεία*, ζ' 509e-510a : «*τὸ μὲν ἔτερον τμήμα εἰκόνες — λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεία καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς*». Παραπλήσια χρήση έχουμε και στον Αριστοτέλη: «*τὰ ἐν ἀέρι φαντάσματα*» (ΠΚ, 4. 395a 29). Η τέχνη της ζωγραφικής επίσης ενδιαφέρεται να μιμηθεί το *φάντασμα* παρά την αλήθεια, ώστε καταλήγει να ασχολείται με «*είδωλα*», δηλαδή με εικόνες απατηλές (*Πολιτεία*, Ι' 598b και 601b). Αυτά τα *φαντάσματα* δεν είναι ὄντα (ό.π., 599a). Παραπλήσια προσέγγιση βρίσκουμε και στον Παρμενίδη (164b κ.εξ.), όπου μάλιστα επισημαίνεται μία λανθασμένη σύλληψη ισότητας ως «*φάντασμα ισότητος*» (165a), αλλά και στον *Τίμαιο* (46a, 52c, ιδίως 71a: «*εἶδωλα καὶ φαντάσματα*», 71c).

⁴ Όπως παρατήρησε πρώτος ο L. CAMPBELL [1861]*: 38 (σημ. 9).

⁵ Η πρώτη αναφορά (και η πρώτη επιφύλαξη) διατυπώνεται στην *Πολιτεία* (Β' 382e 10-13), όπου λέγεται ότι η αληθοπρέπεια του Θεού αποκλείει την από μέρους του διενέργεια απάτης με οποιονδήποτε τρόπο, συμπεριλαμβανομένων και των *φαινομένων* που περιέρχονται στην αντίληψή μας («*κατὰ φαντασίας*»). Ο L. ROBIN [1940]* 1 μεταφράζει επιτυχημένα «*par des apparitions*» (σελ. 934). Δεδομένου ότι στα νέα ελληνικά δεν χρησιμοποιείται αντίστοιχο ουσιαστικό, ο Ν. ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ [2002]* διαλέγει μια σχετικά πρόσφορη λύση αποδίδοντας: «*με οράματα*» (σελ. 173), απόδοση όμως που ενέχει τον κίνδυνο να περιορίσει το νόημα στην παραφυσική του διάσταση.

Στα πλαίσια λοιπόν της εξέτασης του ερωτήματος *τι είναι γνώση (έπιστήμη)*, ο Θεαίτητος διατυπώνει έναν πρώτο δοκιμαστικό ορισμό, ο οποίος ταυτίζει τη *γνώση* με την *αίσθηση*. Ήδη μας παραξενεύει ο τρόπος της απάντησης, ο οποίος δεν στοχεύει στα χαρακτηριστικά της γνώσης *καθουτής* αλλά την ταυτίζει με την πηγή προέλευσής της. Ο Σωκράτης τότε προκαλεί μια παρέκκλιση στη συζήτηση προς την παρεμφερή(;) θεώρηση του Πρωταγόρα, επικαλούμενος την περίφημη φράση από την *Αλήθεια* του σοφιστή: «*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν*» (152a, 166d και DK [80]: A14 — δεξ και ενταύθα, κεφ. Δ1.4.2 β). Πώς συνδέεται όμως ο αφορισμός του Πρωταγόρα με την ταύτιση αίσθησης και γνώσης; Ο Σωκράτης φαίνεται να ερμηνεύει τον αφορισμό του σοφιστή με το νόημα ότι κάθε άνθρωπος δικαιούται να αποτελεί μέτρο απέναντι στην πραγματικότητα, άρα μπορεί μέσω των αισθήσεών του να διακρίνει με εγκυρότητα τι υπάρχει και τι δεν υπάρχει, τι είναι και τι δεν είναι. Σύντομα όμως διαπιστώνεται ότι τα ανθρώπινα μέτρα διαφέρουν και ενίοτε αντιτίθενται μεταξύ τους, με συνέπεια να καταλήγουμε να ταυτίζουμε αυτό που *είναι* με αυτό που *φαίνεται* στον καθένα. Αναπόφευκτα λοιπόν η *φαντασία* (δηλαδή αυτό που φαίνεται) καταλήγει να ταυτίζεται με την *αίσθηση*. Ωστόσο, εφόσον η *γνώση* ορίστηκε ως *αίσθηση* (σύμφωνα με τον αρχικό ορισμό), η τελευταία θα πρέπει να μας οδηγεί στο *αληθές*, με άλλα λόγια, ο ορισμός θα πρέπει να ελεγχθεί με βάση τις προϋποθέσεις που θα πρέπει να διέπουν οποιαδήποτε γνωστική αξίωση: α) το ότι θα πρέπει να συνιστά έγκυρη πρόσβαση στην πραγματικότητα, β) ότι θα πρέπει να είναι αδιάψευστη, γ) αναλλοίωτη και δ) καθολικά ισχύουσα.

Έστω λοιπόν ότι κάθε μορφή γνώσης θα πρέπει να πληροί τις παραπάνω προϋποθέσεις. Η αναγόρευση όμως του (κάθε) ανθρώπου σε αρχή και μέτρο του πραγματικού σημαίνει ότι η πραγματικότητα υποτάσσεται στις εκάστοτε ανθρώπινες βλέψεις, στην εκάστοτε ανθρώπινη αντίληψη του κόσμου. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει τότε ο Σωκράτης αναφέρει ότι μέσα από αυτού του είδους την *αισθησιοκρατία* οδηγούμαστε αναγκαστικά στον *υποκειμενισμό* (ο κόσμος υπάρχει μέσα από το εκάστοτε υποκείμενο) και τον *σχετικισμό* (τα πάντα καθορίζονται σε σχέση με κάτι άλλο και όχι καθουτά).

Είδαμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο (Γ1.4.2 β) τις σχετικιστικές θέσεις που αποδίδονται στον Πρωταγόρα από τον Πλάτωνα, όταν εστιάζαμε στο ζήτημα της *ἔξεως*. Ερχόμαστε τώρα να συμπληρώσουμε ότι ο σοφιστής φαίνεται να λέει ότι η *έξη* που υιοθετεί — ή στην οποία βρίσκεται αναγκαστικά — ο καθένας μας είναι η αιτία για το είδος των *φαντασιών* που έχουμε, δηλαδή για τον τρόπο με τον οποίο μας φαίνονται τα πράγματα. Τελικά το κριτήριο της αλήθειας δεν είναι άλλο από την προοπτική εξασφάλισης μιας καλύτερης συνθήκης ζωής, οπότε αυτό που πρέπει κάνουμε είναι να αναζητήσουμε μια καλύτερη *έξη* (κατάσταση, στάση, αντίληψη), ώστε να αλλάξουν και οι φαντασίες μας (οι απόψεις αλλά και οι παραστάσεις μας) προς το καλύτερο.¹ Θα προβούμε σε δύο παρατηρήσεις επί της συζήτησης, έτσι όπως εξελίσσεται μέχρις αυτό το σημείο:

Πρώτη παρατήρηση: Ο συσχετισμός του Πρωταγόρα με τον όρο της *φαντασίας* είναι πολύ ισχυρός στο κείμενο του *Θεαίτητου*, ενώ επιστρέφει ξανά στη συνέχεια (161e 7 – 162a

¹ *Θεαίτητος*, 167a: «*ἀπὸ ἐτέρας ἔξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον*». Ἐκφραση του *πραγματισμού* θα λέγαμε από τον Πρωταγόρα, ο οποίος όμως αναβάλλει την αναζήτηση των κριτηρίων της καλύτερης ζωής.

3), πάλι για να δηλώσει τα φαινόμενα που αποτελούν προσωπικές εμπειρίες για τον κάθε άνθρωπο. Το γεγονός ότι αυτός ο συσχετισμός εμφανίζεται και σε άλλους συγγραφείς, εκτός του Πλάτωνα, ισχυροποιεί τις υποψίες μας ότι ο Πρωταγόρας πιθανότατα να είχε αναπτύξει ένα τεχνικό λεξιλόγιο γύρω από το κεντρικό νόημα του *φαίνεσθαι* — και θα το είχε κάνει μόνον εφόσον θα θεωρούσε ότι μ' αυτό θα άξιζε να ασχοληθεί θεωρητικά και όχι με το *είναι*. Οι υποψίες αυτές ενισχύονται από το γεγονός ότι στο Γ' βιβλίο των *Μεταφυσικών* του Αριστοτέλη αναλαμβάνει το ζήτημα ακριβώς από εκεί που το θέτει ο Πλάτων, αναφερόμενος και αυτός στον «*Πρωταγόρου λόγον*», σύμφωνα με τον οποίο όλες οι γνώμες (*δόξαι*) και τα «*φαινόμενα*» που δεχόμαστε είναι αληθινά (*ΜΦ*, Γ' 5. 1009a 6-15) — μια παραδοχή που για τον Σταγειρίτη οδηγεί σε παραβίαση του νόμου της μη αντίφασης. Ο όρος «*φαινόμενα*», που χρησιμοποιείται εδώ, προφανώς αντικαθιστά τον όρο «*φαντασία*», που χρησιμοποιούσε ο Πλάτων, και θα πρέπει να έχει κυρίως αντιληπτικό περιεχόμενο. Στην κριτική που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης συμπεριλαμβάνει και τους Αναξαγόρα, Δημόκριτο, Εμπεδοκλή αλλά και τον Όμηρο, αποδίδοντάς τους εντέλει το σφάλμα ότι ταύτισαν την *αίσθηση* με τη *φρόνηση* (σκέψη). Το σφάλμα τους οφείλεται στο γεγονός ότι πίστεψαν πως, εφόσον η αίσθηση είναι μια μορφή *αλλοίωσης* (δηλαδή μια φυσική κίνηση), τότε και το «*φαινόμενον κατά την αίσθησιν*» (δηλαδή οποιοδήποτε αντιληπτικό περιεχόμενο), θα είναι αναγκαία αληθινό.¹ Στο ίδιο κείμενο, ο φιλόσοφος επανέρχεται στο ζήτημα της αλήθειας (ή της *Αλήθειας*) για να ξεκαθαρίσει τελεσίδικα ότι δεν είναι κάθε φαινόμενο αληθινό, διότι ούτε οι ειδικές αισθήσεις επαρκούν γι' αυτόν τον σκοπό «*ούτε και ταυτίζεται η φαντασία με την αίσθηση*».² Η αριστοτελική παρέμβαση γίνεται τώρα περισσότερο εμφανής: αντικαθιστά τη «*φαντασία^Α*», ως αντιληπτικό γεγονός και περιεχόμενο, με τον όρο «*φαινόμενο*» και χρησιμοποιεί τη «*φαντασία^Β*», ως ικανότητα της ψυχής που διακρίνεται από την καθαυτό αίσθηση. Ας συμπληρώσουμε τέλος ότι, πέρα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, σε ανάλογη συσχέτιση του Πρωταγόρα με τη στάση αποδοχής της γνωστικής εγκυρότητας *όλων* των απόψεων και των *φαντασιών* προβαίνει και ο Σέξτος Εμπειρικός (~ 160-210 μ.Χ.). Ο τελευταίος μάλιστα παραδίδει τη μοναδική μαρτυρία ότι ο σοφιστής *Ξενιάδης* ο Κορίνθιος (~ 400 π.Χ.) υιοθέτησε την αντίθετη άποψη και απέρριπτε όλες τις *φαντασίες* ως ψευδείς, ενώ η Ακαδημία, ο Περίπατος και η Στοά τήρησαν μια ενδιάμεση στάση.³

¹ Επισκοπούμε ολόκληρο το χωρίο *ΜΦ*, Γ' 5. 1009a 22 – 1010a 1. Το συνολικό συμπέρασμα που εξάγεται βρίσκεται στους στίχους 1099b 12-15 («*ὅλως δέ...*»). Ο φιλόσοφος επικαλείται μάλιστα στίχους του Εμπεδοκλή και του Παρμενίδη (*DK* [31]: B106, B108 και [28]: B16) για να στηρίξει την ερμηνεία του ότι «*μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν*» (1009b 17-18). Η αναπάντεχη αναφορά στην *ἕξιν*, χωρίς να έχει προηγηθεί σχετική μνεία και χωρίς να περιέχεται ο όρος στα αποσπάσματα του που παρατίθενται, δηλώνει ότι Σταγειρίτης έχει κατά νου το κείμενο του Πλάτωνα ή του ίδιου του Πρωταγόρα. *Πρβλ.* *ΠΨ*, Γ' 3. 427a 21 κ.εξ. καθώς και *ΜΦ*, Κ' 6. 1063a 35 – b 7, όπου πάλι χρησιμοποιείται το παράδειγμα της *ἕξεως* του ἄρρωστου και του υγιούς, για να υποστηριχθεί ότι «*οὐχ ὁμοία φαίνεται τὰ κατὰ τὰς αἰσθήσεις*».

² *ΜΦ*, Γ' 5. 1010b 1-3: «*οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' < εἰ > ἢ αἰσθησις < μὴ > ψευδῆς τοῦ γε ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἢ φαντασία οὐ ταύτὸν τῇ αἰσθήσει*». Παραθέτουμε με ακρίβεια το κείμενο του W. JAEGER [1957]*, χωρίς οι προτεινόμενες διορθώσεις να μας φαίνονται πειστικές.

³ *Πρὸς λογικούς*, Α' 60 (= *DK* [80]: B1): «*ἐπεὶ [σ. ο Πρωταγόρας] φησὶ πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν*». Παρότι ο Σέξτος χρησιμοποιεί εδώ το «*ισχυρίζεται*» (*φησὶ*), η φράση δεν θεωρείται αυτούσια παράθεση. *Πρβλ.* επίσης και *ό.π.*, Α' 388-9 (= *DK* [80]: A15), όπου πάλι τίθεται το ζήτημα και διατυπώνονται οι τρεις διαφορετικές απόψεις, με την πρόσθετη αναφορά στον Ξενιάδη.

Από την πρώτη αυτή παρατήρηση καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο όρος της *φαντασίας* απαντάται στην ελληνική φιλοσοφική ορολογία για πρώτη φορά στα πλατωνικά κείμενα, κυρίως διαμέσου της κριτικής που ασκείται στον Πρωταγόρα και εξαιτίας της απόρριψης από τον τελευταίο οποιουδήποτε κριτηρίου εγκυρότητας για τη διάκριση των φαινομένων ή των απόψεων — πέρα τουλάχιστον από τη χρηστική τους ωφέλεια. Επιφυλασσομάστε όμως να αναγορεύσουμε τον Πρωταγόρα σε εισηγητή του όρου, εξαιτίας της έλλειψης περαιτέρω στοιχείων. Παρεμπιπτόντως είδαμε και τη στάση του Αριστοτέλη στο ζήτημα και πώς ο τελευταίος επεξεργάζεται την ορολογία του αποφεύγοντας τη σύγχυση ανάμεσα σε *φαντασία*^Α ως επιμέρους φαινόμενο της αίσθησης και τη *φαντασία*^Β ως ικανότητα.¹

Δεύτερη παρατήρηση: Οι *φαντασίες* τις οποίες επικαλείται στον *Θεαίτητο* ο Πλάτων συνιστούν αντιληπτικά φαινόμενα ή παραστάσεις οι οποίες αποτελούν *όψεις* της *πραγματικότητας* (με έντονο εδώ το νόημα της πράξης) και οι οποίες εκβάλλουν σε αντίστοιχες κρίσεις ή γνώμες — «απόψεις» θα λέγαμε σήμερα —, ήδη δηλαδή περιλαμβάνουν ένα μέτρο υποκειμενικό. Στην απολογία του ο Πρωταγόρας δεν έχει πρόβλημα να παραδεχτεί ότι πράγματι η γνώση δεν εξαντλείται στην αίσθηση, ωστόσο τονίζει ότι η αίσθηση ως *ίδιο γεγονός* προσφέρει την εμπειρική βάση πάνω στην οποία διαμορφώνονται όλες οι υπόλοιπες εκφράσεις μας που απευθύνονται στο πραγματικό (μνήμες, κρίσεις κ.λπ.).² Το αποτέλεσμα είναι έκτοτε τα κατ' αίσθηση φαινόμενα (*φαντασία*) να συνδέονται στενά με τις *γνώμες* (*δόξαι*) — όπως φαίνεται και από τα σχετικά χωρία του Αριστοτέλη και του Σέξτου —, ενώ όλες αυτές οι ψυχικές εκφράσεις εξαρτώνται από μια μύχια συγκρότηση της ψυχής ή του σώματος, που είναι η εκάστοτε *έξη*.³

Ο έλεγχος όμως των πρωταγόρειων θέσεων ολοκληρώνεται με ενδελεχέστερο τρόπο στον *Σοφιστή*, όπου εξετάζεται ακριβώς η γνωστική εγκυρότητα των γνώμων (*δόξαι*) και των κατά την αίσθηση φαινομένων ή παραστάσεων (*φαντασία*), εξαιτίας του ότι εμπλέκεται σ' αυτά τα είδη η αλήθεια και το ψεύδος — εκφράζουν δηλαδή αξιώσεις επί του πραγματικού. Αφού λοιπόν ο Ξένος αναλύσει πρώτα τα συστατικά του *λόγου*, ο οποίος χρησιμεύει για να εκφραστεί η *γνώμη* (*δόξα*), καταλήγει λέγοντας ότι, εφόσον ενδέχεται το σύμπλοκο

¹ Ο F. M. CORNFORD [1957]*: 32 (σημ. 3) όμως εξισώνει νοηματικά τους όρους *φαντασία*, *φαίνεσθαι*, *αίσθάνεσθαι*, μία μάλλον βεβιασμένη τοποθέτηση.

² Το στοιχείο αυτό δηλώνεται ξεκάθαρα στην περίφημη *απολογία* του Πρωταγόρα (*Θεαίτητος*, 166a-168c). Στο α' μέρος της (166a-c) ο σοφιστής αποδέχεται τη διαφοροποίηση της *μνήμης* από την *αίσθηση* καθώς και την ατελή γνωστική κατάσταση στην οποία μπορεί να βρίσκονται συνήθως οι άνθρωποι. Στο β' μέρος (166c-167d) ο σοφιστής υποστηρίζει σθεναρά την αναφαίρετη σημασία της προσωπικής εμπειρίας και καταλήγει στην κρίσιμη φράση: «*οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάζει, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη· ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ.*» (167a-b). Η στενή σημασιολογική σχέση του *δοξάζω* με το *φαντάζομαι* φαίνεται σε έναν στίχο των *Περσών* του Αισχύλου: «*ἔδοξάτην μοι δύο γυναῖκ' εὐείμονε*» (στ. 181 = «*μου φάνηκε ότι είδα δύο γυναίκες ομορφοντυμένες*»), όπου η Ατόσσα διηγείται το δυσσώνο όνειρο της προηγούμενης νύχτας. Συνακόλουθα ο Πλάτων θα συσχετίσει στενά τη *δόξα* με τη *φαντασία*.

³ *Θεαίτητος*, 167b: «*ἀλλ' οἶμαι, πονηρῶ ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς, χρηστῆ ἐποίησε [σσ. τις] δοξάζει ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες [σσ. τὰ φαντάσματα] ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν.*» Η φράση είναι αμφίβολης γραφής, ακολουθούμε τις πειστικές διορθώσεις που προτείνουν οι DIELS [1903]* 2: 497 (διαγράφει τα *φαντάσματα*) και CORNFORD [1957]*: 71 (σημ. 2, εννοεί το «*τις*» ως υποκείμενο και χρησιμοποιεί τη δοτική «*χρηστῆ*»). Φαίνεται πάντως σαφώς στο παράθεμα ότι η «*πονηρῆ*» ἔξη οδηγεί στην υιοθέτηση «*συγγενών*» με αυτήν *δοξασίων* (πίστεων, απόψεων ή και φαινομένων). Εφόσον η ἔξη μεταβληθεί σε «*χρηστῆ*», θα αλλάξουν και οι αντίστοιχες *δοξασίες*. Παράβαλε *ό.π.*, 161e 7 – 162a 3, καθώς και *Σοφιστή*, 260e 4, 263d 6-8.

της λεκτικής διατύπωσης να είναι αληθές ή ψευδές, το ίδιο θα συμβαίνει και με τη σκέψη (*διάνοια*) που εκφράζει, επομένως και με τη γνώμη (*δόξα*) και τη *φαντασία* (263d 6-8). Και εφόσον ο λόγος δεν είναι παρά το μέσο με το οποίο εκφράζεται η σκέψη και άρα η γνώμη, τότε δεν απομένει παρά η *φαντασία* να είναι η *γνώμη*, όταν αυτή δεν διαμορφώνεται αυθόρμητα αλλά διαμεσολαβείται από το *πάθος* (την υφιστάμενη αλλοίωση) της αίσθησης.¹ Εάν λοιπόν θέλαμε να δώσουμε έναν ολοκληρωμένο ορισμό της *φαντασίας*, σύμφωνα με τον *Σοφιστή*, θα λέγαμε ότι είναι *ένα είδος εσωτερικού λόγου, ο οποίος γνωμοδοτεί με τη διαμεσολάβηση της αίσθησης*.² Κατ' αυτόν τον τρόπο μεθοδεύεται συστηματικά από τον Πλάτωνα η ιεράρχηση των γνωστικών λειτουργιών, η οποία αποφέρει κατά κύριο λόγο την απομάκρυνση της *φαντασίας* από το ακατέργαστο, φυσικό γεγονός της αίσθησης — όπου επέμενε να τοποθετείται ο Πρωταγόρας —, κατά δεύτερο λόγο τον εμβολιασμό της με τη (λογική) δυνατότητα της αλήθειας και του ψεύδους και κατά τρίτο λόγο την κατάταξή της στην κατώτερη βαθμίδα της γνωστικής κλίμακας. Γι' αυτό στις διαιρέσεις που παρατίθενται η «φανταστική τέχνη» είναι εκείνη που παράγει μόνον «φαντάσματα», δηλαδή καθαρά επιφανειακά αντίγραφα, τα οποία αποδίδουν βέβαια μία φαινομενική εντύπωση του πράγματος, στερούνται ωστόσο ουσιαστικής ομοιότητας και συμμετρίας: δεν είναι «εικόνες».³

Όπως μπορεί να αντιληφθεί κανείς, η θεωρητική επεξεργασία της *φαντασίας* από τον *Θεαίτητο* έως τον *Σοφιστή* απέδωσε αξιοσημείωτα αποτελέσματα: α) Διακρίνεται σε σημαντικό βαθμό ο ρόλος και η φύση της *φαντασίας* από την *αίσθηση*: η πρώτη περιγράφει ένα μεικτό ψυχικό περιεχόμενο, ενώ η δεύτερη μια φυσιολογικού τύπου διεργασία. β) Η *φαντασία* δεν ορίζεται με βάση την αίσθηση αλλά εντάσσεται και αυτή στο πεδίο του *λόγου*, συνεργώντας κατά τι, μαζί με τη *διάνοια* και τη *δόξα*, στην αλήθεια ή το ψεύδος. Λειτουργικά συνδέεται κυρίως με τη *δόξα*, καθώς υπόκειται *εξ ορισμού* σ' αυτού του είδους την ενέργεια. Εξαιτίας όμως και των αισθητικών της ποιοτήτων, καταλήγει να αποτελεί ένα *μεικτό* είδος ψυχικής ενέργειας. Ουσιαστικά αναγνωρίζεται ως μία από τις γνωστικές λειτουργίες της ψυχής, αν και υποδεέστερης σημασίας, συνιστά επομένως ένα πρώτο στάδιο νοηματοδότησης.⁴ γ) Προσδιορισμένη κατ' αυτόν τον τρόπο, η *φαντασία* δεν αποτελεί παρά μία περιορισμένη και στρεβλά καθορισμένη εκδοχή της πραγματικότητας, μια φαινομενικότητα, η

¹ *Σοφιστής*, 264a 4-6: «*τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὴν [σ. η δόξα] ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι, τὸ τοιοῦτον αὐτὸ πάθος ἄρ' οἶόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν;*»

² Δες και J. FOLLON [2003]: 11-13, με το διάγραμμα της διαίρεσης που παρατίθεται.

³ *Σοφιστής*, 236c 2-3: «*Τὴν δὴ φάντασμα ἀλλ' οὐκ εἰκόνα ἀπεργαζομένην τέχνην ἄρ' οὐ φανταστικὴν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιμεν;*» Πρβλ. και το προηγούμενο χωρίο, όπου διατυπώνεται η ρητορική ερώτηση: «*ἄρ' οὐκ, ἐπεὶ περ φαίνεται μὲν, ἔοικε δ' οὐ, φάντασμα;*» (236b).

⁴ Η προεργασία φαίνεται να υπάρχει ήδη στην *Πολιτεία*, όπου διακρίνονται τέσσερα μέρη και αντίστοιχα παθήματα στην ψυχή, με ιεραρχική σειρά γνωστικής εγκυρότητας: «*νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν*» (ζ' 511d-e). Η *εἰκασία* που αναφέρεται εδώ σημαίνει κυρίως τη συνείδηση των σκιών και των ειδώλων (δες σχόλιο του ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΥ [2002]*: 863), κατά μία έννοια λοιπόν συμπεριλαμβάνει την ενέργεια της *φαντασίας* ως εικονοποιητικής λειτουργίας η οποία απέχει από την αλήθεια. Στον *Σοφιστή* (260d-e) αναφέρεται ως «*εἰδωλοποιικὴ καὶ φανταστικὴ*» τέχνη. Ο M. W. BUNDY [1927] προσπαθεί στο βιβλίο του να συσχετίσει τις δύο έννοιες, θεωρώντας ότι η όποια διαφορά τους αντιστοιχεί στη διάκριση του Κόλεριτζ (S. T. Coleridge, 1772-1834) ανάμεσα σε *παραστατική* (*imagination*) και *πλασματική* φαντασία (*fancy*, σελ. 50-58). Δεν νομίζουμε όμως ότι ο Πλάτων έχει τέτοια πρόθεση. Αυτού του είδους η ερμηνεία δείχνει σαφώς επηρεασμένη από τις ιδέες του Ρομαντισμού.

οποία υπόκειται στα μειονεκτήματα της αίσθησης, όπως είναι η ρευστότητα. δ) Θα εξέφραζε ίσως κανείς τον προβληματισμό του για τις ποικίλες σημασίες που φαίνεται να αντικατοπτρίζει ο όρος από τον *Θεαίτητο* έως τον *Σοφιστή*, γεγονός που υποδηλώνεται και από την αμηχανία των μεταφραστών να αποδώσουν αυτές τις αποχρώσεις: φαινόμενο, εμφάνιση, κατ' αίσθηση παράσταση, φαινομενικότητα.¹ Προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι η βασική της σημασία είναι εκείνη του *φαινομένου*, είτε αυτό συμβαδίζει με την καθαυτό ενέργεια της αίσθησης είτε προκύπτει πλέον αυτόνομα, ως παράσταση. Αυτήν άλλωστε τη σημασία συγκρατεί και ο Αριστοτέλης από την πλατωνική ανάλυση.

Η τελευταία εμφάνιση της *φαντασίας* στο πλατωνικό έργο καταγράφεται στον *Φίληβο*, όπου το γενικό θέμα της συζήτησης περιστρέφεται γύρω από την ηδονή. Ο Σωκράτης οδηγεί τον συνομιλητή του, Πρώταρχο, να παραδεχτεί ότι θα πρέπει να υπάρχει αληθινή και ψεύτικη ηδονή, οπότε και πάλι τίθεται το γενικότερο πρόβλημα της αλήθειας και του ψεύδους για την ψυχή. Ο Σωκράτης τότε εισάγει μια παρομοίωση: θεωρεί την ψυχή σαν ένα είδος βιβλίου, στο οποίο εργάζονται δύο τεχνίτες (38e κ.εξ.). Ο ένας είναι λογογράφος και λειτουργεί καθ' υπαγόρευση της *μνήμης* και της *αίσθησης*. Ο άλλος είναι ζωγράφος και δημιουργεί εικόνες με βάση αυτά που υπαγορεύει ο λογογράφος (39b). Και οι δύο εσωτερικοί τεχνίτες υπόκεινται στον έλεγχο της αλήθειας ή του ψεύδους. Θεωρούμε ότι δεν θα πρέπει να υπάρχει αμφιβολία ότι οι δύο φανταστικοί τεχνίτες αποτελούν προσωποποίηση της *δόξας* (ο λογογράφος) και της *φαντασίας* (ζωγράφος).

*
* *
*

Όπως και να έχει, το σίγουρο είναι ότι εδώ διατυπώνεται μια νέα, πιο επεξεργασμένη εκδοχή της θεωρίας για τη *φαντασία*, από αυτήν που εξετάσαμε μέχρι τώρα. Πρώτα-πρώτα η παρομοίωση της ψυχής με βιβλίο συνδέει αναπόσπαστα την ψυχή με τον λόγο, εφόσον το βιβλίο είναι κατά βάση ένας φορέας του λόγου. Μέχρις αυτό το σημείο επιβεβαιώνεται η πρωτοκαθεδρία του λόγου στο ψυχικό πεδίο, όπως προδιαγράφεται στον *Σοφιστή*. Κατά δεύτερο λόγο — και εδώ έγκειται ο νεωτερισμός — η *μνήμη* και η *αίσθηση* εργάζονται από κοινού προκειμένου να παραχθεί ο πρωταρχικός λόγος επί του πραγματικού. Όστε η συνένωση των ψυχικών και των σωματικών λειτουργιών φαίνεται έτσι να μετατίθεται σε ένα προηγούμενο, προλογικό στάδιο, όπου η παρέμβαση της μνήμης απεργάζεται τη λογικότητα. Τρίτη στη σειρά η *φαντασία* παρουσιάζεται υπαινικτικά σαν διακριτή ψυχική λειτουργία, η οποία παράγει *ε ι κ ό ν ε ς* στην ψυχή, χωρίς να συνδέεται πλέον φυσιολογικά με την αίσθηση — για να είμαστε πιο ακριβείς, η μεταφορική λειτουργία του ζωγράφου δεν κατονομάζεται κυριολεκτικά, οι εικόνες ωστόσο που παράγονται αποκαλούνται «*φαντάσματα έζωγραφημένα*» (40a). Δεν μπορούμε βέβαια να πούμε με βάση την παραπάνω περιγραφή ότι η φανταστική λειτουργία αυτονομείται πλήρως, εντούτοις πλέον ομογενοποιείται και απομακρύνεται ακόμη περισσότερο από την αίσθηση, φτάνοντας να κινείται σε ανάλογο γνωστικό

¹ Μία επισκόπηση των διαφόρων αποδόσεων στα γαλλικά (*image, apparence, illusion, apparition*) παρέχει ο J. FOLLON [2003] στο άρθρο του.

επίπεδο όπως η *δόξα* και ο *λόγος*. Η φανταστική *εικόνα* έρχεται να ολοκληρώσει και να παγιώσει τα στοιχεία του πράγματος που πρότεινε η αίσθηση και η μνήμη, συγκροτώντας ενδόμυχα την προσωπική μας πινακοθήκη εντυπώσεων. Ακόμη βαθύτερα, η αναγνώριση της αυτονομίας της αναδεικνύει τον παραγωγικό της χαρακτήρα, δηλαδή την πηγαία ψυχική ενέργεια που απαιτεί η συγκρότηση της νοητικής εικόνας, και κατ' επέκταση τακτοποιεί μια μεγάλη εκκρεμότητα της πλατωνικής φιλοσοφίας: αποκαθιστά φιλοσοφικά τη λειτουργία της τέχνης, στα πλαίσια της ανάλυσης της ηδονής.¹

Προς επιβεβαίωση των παραπάνω και για καλή μας τύχη, ο Σωκράτης, πριν από τη θεωρητική κατάστρωση της παρομοίωσης των τεχνιτών, έχει αναπτύξει στον Πρώταρχο ένα κατατοπιστικό παράδειγμα: Πολλές φορές βλέπουμε από μακριά κάτι και θέλουμε να το διακρίνουμε καλύτερα. Αναρωτιόμαστε λοιπόν: «Τι να 'ναι εκείνο που φαίνεται να στέκεται (*«έσταναι φανταζόμενον»*, 38c-d) δίπλα σ' αυτόν το βράχο, κάτω από το δέντρο;» Παρόμοιες απορίες, παρατηρεί ο φιλόσοφος, θέτει κανείς στον εαυτό του *εικάζοντας πάνω σ' αυτά που βλέπει* (*«κατιδών φαντασθέντα»*, 38d) — μια δύσκολη στην κατανόηση διατύπωση, στην οποία διαφαίνεται πάντως η προσπάθεια να συνδυαστεί η αίσθηση με τη φαντασία, χωρίς ωστόσο να συμπίπτουν. Και η φαντασία δίνει την απάντηση ότι πρόκειται για έναν άνθρωπο (αληθές) ή, κατά παραδρομή ίσως, ότι πρόκειται για ένα ξόανο καμωμένο από βοσκούς (ψευδές).² Με βάση λοιπόν και το παράδειγμα συμπεραίνουμε ότι ήδη ο Πλάτων φαίνεται να είχε κάνει βήματα προς την παραδοχή της αυτόνομης λειτουργίας της *φανταστικής* ικανότητας σε σχέση με την αίσθηση και στην αναγνώριση της συμβολής της στο ερμηνευτικό ή νοηματοδοτικό έργο που διεκπεραιώνει η ψυχή κατά την αντιληπτική διαδικασία.

Δυστυχώς θα ήταν πολύ παρακινδυνευμένο να προχωρήσουμε περαιτέρω, διότι δεν διαθέτουμε στο πλατωνικό έργο σαφείς αναλύσεις σχετικά με τη λειτουργία της *φαντασίας*. Κατά συνέπεια δεν καθίσταται σαφής ούτε η αναγκαιότητα ούτε και η εμβέλεια των φανταστικών εικόνων για την ψυχική ζωή. Αντιλαμβάνεται κανείς πάντως ότι κατ' αυτόν τον τρόπο προδιαγράφεται ήδη μια κατεύθυνση την οποία θα ακολουθήσει και θα επεξεργαστεί περισσότερο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης.

¹ Αντίστοιχα στον *Τίμαιο* (71a-c) διαβάζουμε ότι η *διάνοια* έχει τη *δύναμη* να εμφυσά κατά βούληση *φαντάσματα* στο άλογο μέρος της ψυχής, προκαλώντας του τα επιθυμητά συναισθήματα, ώστε να το καθιστά υπάκουο (*«φαντάσματα άποζωγραφοῖ»*). Ο έλεγχος αυτός ασκείται με τη διαμεσολάβηση του σικωτιού, πάνω στο οποίο «ζωγραφίζονται» παραστάσεις. Τη σχέση της *φαντασίας* με την τέχνη, κυρίως την ποιητική, εξετάζει στο βιβλίο του ο J. M. COCKING [1991]: 9 κ.εξ., με βάση την περίφημη αντιπαραθεση φιλοσοφίας και ποίησης (*Πολιτεία*, I' 607b). Ωστόσο τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει μας φαίνονται βιαστικά: «*There is no conception of the "truth of imagination" in Plato...*» και «*Plato's phantasia has not yet taken on any of the characteristics that "imagination" has in ordinary use today, chief of which is no doubt the distinction of imagination from perception*» (σελ. 12). Στα αποσπάσματα που εξετάσαμε διαπιστώσαμε ότι η *φαντασία* μπορεί να λειτουργήσει και ως φορέας αλήθειας, ενώ είδαμε εντέλει να απομακρύνεται από την αίσθηση καθαυτή στον *Φίληβο*.

² Το επιχείρημα της σχετικότητας — και συνεπώς της αντιφατικότητας — των αισθητών ιδιοτήτων χρησιμοποιήθηκε από τον Πλάτωνα και στην *Πολιτεία*, προκειμένου να υποστηρίξει τη ρευστότητα της *δόξας* (E', 479b). Σ' ένα ενδιαφέρον χωρίο στον *Τίμαιο*, όπου ο φιλόσοφος αφηγείται την προέλευση της αίσθησης με τη συνακόλουθη αναταραχή στην ψυχή, δίνεται ένα ενδιαφέρον παράδειγμα στρέβλωσης: κάποιος που στηρίζεται με το κεφάλι κάτω και τα πόδια πάνω, αλλά και αυτοί που τον βλέπουν, *«φαντάζονται»* τις κατευθύνσεις αντεστραμμένες (43e). Και εδώ η *φαντασία* φαίνεται να υπαγορεύει λανθασμένες εκτιμήσεις, αποτελώντας ήδη ένα είδος *δόξας*.

δ³ Ο επαναπροσδιορισμός της φαντασίας από τον Αριστοτέλη:
συγκρότηση ενός νέου πεδίου εννοιολόγησης

Επειδή η αριστοτελική θεώρηση της φαντασίας παρουσιάζει καθαυτή έντονες ερμηνευτικές δυσκολίες, θα προτιμήσουμε να ξεκινήσουμε επισημαίνοντας καταρχάς τις συγκλίσεις ή τις αποκλίσεις που σηματοδοτεί η προσέγγιση του Αριστοτέλη σε σχέση με τις προηγούμενες θέσεις του Πλάτωνα. Η συγκεκριμένη πορεία ίσως μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο με τον οποίο θέτει τα ζητήματα και τα αντιμετωπίζει ο Σταγειρίτης.

Όπως είδαμε νωρίτερα, ο Πλάτων επιχειρεί να περιορίσει την εμβέλεια της αίσθησης καθιστώντας την ένα φυσιολογικού (φυσικού) τύπου γεγονός, στερούμενο καθαυτό νοήματος. Η περιοχή του λόγου, ειδικά στον Σοφιστή, αρχίζει από τη στιγμή που η αίσθηση θα συνδυαστεί με τη γνώμη, ώστε να προκύψει το σύμπλοκο της φαντασίας. Στον Φίληβο, αντίθετα, είδαμε να καταλύεται αυτή η σχέση εξάρτησης και η φαντασία να αποκτά μια υπόσταση σχεδόν αυτόνομη, πάντα όμως υπό την επίβλεψη του λόγου, δηλαδή εντός των ψυχικών λειτουργιών νοηματοδότησης. Πώς χειρίζεται άραγε το θέμα ο Αριστοτέλης;

Στο Γ' 3. κεφάλαιο της πραγματείας *Περί ψυχής* εντοπίζεται η «κανονιστικού τύπου» ανάλυση της φαντασίας. Η συγκεκριμένη ανάλυση έπεται μιας εισαγωγικής ενότητας (427a 17 – b 14), η οποία αναλαμβάνει συνοπτικά τη γνωστή κριτική που ασκήθηκε από τον Πλάτωνα στον Πρωταγόρα κυρίως, και ακολούθως γενικεύτηκε από τον Αριστοτέλη, ώστε να συμπεριλάβει όλους τους Προσωκρατικούς. Η κριτική αυτή, όπως είδαμε, βασίζεται στη θέση ότι δεν πρέπει να ταυτιστεί η αίσθηση (*τὸ αἰσθάνεσθαι*) με τη σκέψη (*τὸ φρονεῖν*). Τα δύο είδη ψυχικής ενεργοποίησης θα πρέπει να παραμείνουν διακριτά, άρα και οι αντίστοιχες αρχές τους. Και ο βασικός λόγος γι' αυτό είναι ότι θα πρέπει να δοθεί κάποια αιτιολόγηση για το σφάλμα ή το ψεύδος, συνθήκες κάτω από τις οποίες διατελεί περισσότερο χρόνο η ψυχή, όπως δηλώνεται από τον φιλόσοφο (427a 29 – b 6).

Η βαρύνουσα αυτή δήλωση φέρνει στο νου την περιγραφή της *Πολιτείας* για τη χρόνια κατάσταση απαιδευσίας των δεσμοτών του σπηλαίου (Ζ' 514a – 520e) και την εκ γενετής παραπλάνησή τους από τις *εικασίες* (ή τις φαντασίες;) των αισθητών πραγμάτων. Όπως παρατήρησε ο Β. Κάστον (V. Caston), ο Αριστοτέλης θα συμφωνούσε μεν ότι η άγνοια αποτελεί κατάσταση πολλών ανθρώπων, ωστόσο φαίνεται παράταιρη στα πλαίσια της αριστοτελικής τελεολογίας η παραδοχή ότι τα πλέον εξελιγμένα πλάσματα, οι άνθρωποι, επιβιώνουν κατά κύριο λόγο μέσα στο σφάλμα και την άγνοια. Θα πρέπει επιπλέον να παρατηρήσουμε ότι ο Σταγειρίτης προχωρά σε μία γνωσιοθεωρητική και οντολογική αντιστροφή: σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, δεν εννοεί να περιχαράκώσει την αλήθεια στις ενέργειες της νόησης αλλά κατανέμει τη δυνατότητά της σε όλα τα «μέρη» ή τις δυνάμεις της ψυχής, αναγνωρίζοντας εντέλει ιδιαίτερο γνωστικό βάρος στην αίσθηση. Κατ' αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζει σε όλους τους ανθρώπους την πρόσβαση στην αλήθεια, όπως ακριβώς απαιτούσε ο Πρωταγόρας. Γενικά θα λέγαμε ότι ο Αριστοτέλης δείχνει πιο πρόθυμος να αναγνωρίσει σφάλματα στη νόηση παρά στην αίσθηση — και μάλιστα, από όλο το σύνολο της αντιληπτικής λειτουργίας, το στοιχείο εκείνο την εγκυρότητα του οποίου προσπαθεί πάνω απ' όλα να εξα-

σφαλίσει είναι η αίσθηση των *ειδικών αισθητών*, η οποία αναγορεύεται στο πλέον έγκυρο κριτήριο αλήθειας.¹ Με βάση αυτή την αφετηρία ο V. CASTON [1996] προσπάθησε να υποστηρίξει ότι η ανάλυση της *φαντασίας* παρεμβάλλεται στην πραγματεία *Περί ψυχής* προκειμένου να εξηγηθεί το ενδεχόμενο του σφάλματος.

Η γνώμη μας είναι ότι η θεώρηση του Κάστον είναι ιδιαίτερα περιοριστική και μάλλον αντιμετωπίζει το ζήτημα υπό οπισθοδρομική προοπτική, ανιχνεύοντας δηλαδή την πορεία που οδήγησε τον Αριστοτέλη στην επανατοποθέτησή του. Υπερκεράζοντας την υπόθεσή του θα λέγαμε ότι για τον φιλόσοφο το σφάλμα δεν εναπόκειται αποκλειστικά στη *φαντασία*, η οποία μπορεί να είναι αληθής ή και ψευδής. Το σφάλμα μπορεί κάλλιστα να οφείλεται και στη *νόηση* αλλά και στην *αίσθηση*, ειδικά στην αίσθηση των *κοινών* και των *κατά συμβεβηκός* αισθητών.² Κατά συνέπεια ο Αριστοτέλης δεν χρειάζεται απαραίτητα τη *φαντασία* για να δικαιολογήσει πώς προκύπτει το σφάλμα ή το ψεύδος στην ψυχή. Αυτό θα μπορούσε να το κάνει επικαλούμενος την ήδη σύνθετη λειτουργία της αίσθησης ή ακόμη και την επισφαλή λειτουργία της νόησης, όταν αυτή εργάζεται κατά παράβαση των κανόνων που παρατέθηκαν στα *Αναλυτικά*. Από την άλλη πλευρά, βλέπουμε τον φιλόσοφο να υιοθετεί την επιστημολογική κριτική που ξεκίνησε ο Πλάτων, αντιστρέφοντας όμως την προοπτική και τοποθετώντας στη γνωστική αφετηρία την αίσθηση. Η πρόκληση λοιπόν θα λέγαμε ότι είναι ευρύτερη και πιο θεμελιώδης: ο Σταγειρίτης οφείλει να εξηγήσει με σαφή και λειτουργικό τρόπο πώς γίνεται να ισχύει η διάκριση *αίσθησης* και *νόησης* από τη στιγμή που ο ίδιος παραδέχεται ότι κατά βάση αληθινό είναι το αισθητό αντικείμενο. Ολόκληρη η εισαγωγική ενότητα του κεφαλαίου Γ' 3. (427a 17 - b 15) της πραγματείας *Περί ψυχής* θα λέγαμε ότι αυτό το πρόβλημα θέτει: οι αρχαίοι ταύτιζαν την αίσθηση με τη νόηση, ενώ εμείς πρέπει να τα διακρίνουμε (*ΠΨ*, Γ' 3. 427a 21-22: «*καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταύτων εἶναι φασιν*»).

Οπωσδήποτε ένας λόγος για να προχωρήσουμε στη διάκριση αίσθησης και νόησης είναι να ανιχνεύσουμε καλύτερα την προέλευση του σφάλματος, όπως έσοχα αποδεικνύει ο CASTON [1996]. Αλλά ένας άλλος λόγος επίσης θα είναι να μπορέσουμε να απονεύσουμε κάποια αλήθεια σ' αυτό που εμφανίζεται μεν στην ψυχή, αλλά δεν είναι πλέον παρόν στην αίσθηση. Και κάτω από αυτήν τη συνθήκη περιλαμβάνεται ένα μεγάλο πλήθος ψυχικών περιεχομένων, τόσο στον άνθρωπο όσο και στα ζώα. Όστε απαιτείται υπέρβαση του απλού εμπειρισμού που δίδασκαν οι αρχαίοι — όπως ο Εμπεδοκλής, ο οποίος επισημαίνει ότι η σκέψη των ανθρώπων αυξάνεται στρεφόμενη προς αυτό που είναι παρόν (*ΠΨ*, Γ' 3. 427a 23-24: «*πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν*») — χωρίς ωστόσο να καταλήξουμε σε υπο-

¹ Σταθερά ο Αριστοτέλης αποδίδει στα «*ἴδια αισθητά*» τον μεγαλύτερο βαθμό γνωστικής εγκυρότητας και την ελάχιστη πιθανότητα σφάλματος. Δες τον ορισμό που διατυπώνεται στο χωρίο *ΠΨ*, Β' 6. 418a 11-12: «*λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρῳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι*». Παράβαλε *ΠΨ*, Γ' 3. 427b 11-12: «*ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής*» αλλά και *ΜΦ*, Γ' 5. 1010b 2-3.

² Αυτό δηλώνεται με σαφήνεια στο κείμενο: «*τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς*» (*ΠΨ*, Γ' 3. 427b 8-9)· αλλά και παρακάτω δηλώνεται ότι «*διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς*» (427b 13). Για τα υπόλοιπα αισθητά λέγεται ότι η αίσθηση «*οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ*» (*ΠΨ*, Β' 6. 418a 15-16). Το «*τί*» (= ποιο πράγμα) συλλαμβάνεται κατά συμβεβηκός από την αίσθηση, ενώ το «*ποῦ*» αποτελεί «*κοινό αισθητό*» (ἀπόσταση). Οι ειδικές αἰσθήσεις πάντως σχετίζονται ουσιαδῶς με το αντικείμενό τους (δες και HAMLIN [1968]*: 107-108).

βάθμιση της αίσθησης. Με άλλα λόγια, ένα εξίσου θεμελιώδες γνωσιολογικό πρόβλημα είναι το *πώς καθίσταται δυνατή η διαχείριση από την ψυχή ειδών, πέρα από την καθαυτή λειτουργία της αίσθησης*. Η νοησιαρχική πλατωνική θεώρηση ήδη ενέπλεκε στο ζήτημα τη *φαντασία*, αντιμετωπίζοντάς την όμως υπό την ιδιότητα του απατηλού κατ' αίσθηση *φαινομένου*. Από την πλευρά μας θεωρούμε αντίθετα ότι ο Αριστοτέλης προσπάθησε να επαναπροσδιορίσει γνωσιολογικά και το *φαινόμενο (φαντασία)* ως αποκύημα της αίσθησης.

*
* *
*

Αναφερθήκαμε μέχρι στιγμής στα γνωσιολογικά κίνητρα τα οποία μπορεί να ώθησαν τον Αριστοτέλη να επαναπροσδιορίσει την έννοια της *φαντασίας*. Θα εστιάσουμε τώρα στη διόρθωση που επιχειρεί ο Σταγειρίτης, όσον αφορά τη σχέση της *φαντασίας* με την *αίσθηση* και τη *δόξα*. Είδαμε νωρίτερα ότι ο Πλάτων στον *Σοφιστή* είχε καταλήξει πως η *φαντασία* είναι η *δόξα* (γνώμη) όταν εμπλέκεται με την *αίσθηση* (264a 4-6). Ο Αριστοτέλης διορθώνει με απρόσμενο τρόπο: απορρίπτει την ταύτιση της *φαντασίας* τόσο με την *αίσθηση* όσο και με τη *δόξα*, ως γενικές και διακριτές λειτουργίες. Θα λεγαμε δηλαδή ότι προσπαθεί να προβεί σε ορθότερη ανάλυση της μεικτής ψυχικής λειτουργίας, διευρύνοντας δραστικά τον ρόλο της αίσθησης.

Πρώτα-πρώτα υποστηρίζει ότι η *φαντασία* δεν μπορεί να ταυτίζεται με την *αίσθηση*, για τους εξής λόγους: *α)* Διότι εγείρονται *φαινόμενα* ακόμη και όταν δεν λειτουργούν οι επιμέρους αισθήσεις (π.χ. στον ύπνο). *β)* Διότι η *αίσθηση* λειτουργεί διαρκώς, ενώ η *φαντασία* δεν συμβαδίζει πάντα μαζί της: δεν λέμε διαρκώς ότι κάτι μας *φαίνεται*, πάντοτε όμως πρέπει να αισθανόμαστε κάτι. *γ)* Διότι οι *αισθήσεις* είναι πάντα αληθινές, ενώ οι περισσότερες *φαντασίες* είναι ψευδείς. *δ)* Όταν η αίσθηση λειτουργεί με ακρίβεια, δεν λέμε ότι κάτι μας *φαίνεται*, ενώ αυτό συμβαίνει όταν η αίσθηση δεν είναι σαφής. Τέλος, *ε)* διότι βλέπουμε *φαινόμενα* ακόμη και όταν κλείνουμε τα μάτια.¹

Κατά δεύτερο λόγο, η *φαντασία* δεν μπορεί να είναι *δόξα* (γνώμη). Και τούτο διότι: *α)* η *δόξα* συνοδεύεται και από την πίστη ότι το Χ είναι Ψ και δεν μπορεί κανείς να σχηματίζει γνώμη στην οποία δεν πιστεύει· *β)* κανένα από τα ζώα δεν διαθέτει πίστη σε κάτι, ωστόσο πολλά (αν όχι όλα) διαθέτουν *φαντασία*· *γ)* ακόμη παραπέρα, κάθε γνώμη ακολουθείται από πίστη, η πίστη από πειθώ και η πειθώ από λόγο — κανένα όμως από τα ζώα δεν διαθέτει λό-

¹ Όλα τα επιχειρήματα αναπτύσσονται στην παράγραφο ΠΨ, Γ' 3. 428a 5-16. Πολλά από τα επιχειρήματα φανερώνουν πόσο ο φιλόσοφος επαφίεται και στη γλωσσική συγκρότηση του συγκεκριμένου πεδίου, ακριβώς εξαιτίας της δυσκολίας να διακριθεί η μία ενέργεια από την άλλη. Τα γλωσσικά σχήματα μπορούν να γίνουν αποδεκτά ως κριτήριο, με το σκεπτικό ότι σ' αυτά διοχετεύεται και συστηματοποιείται το απόσταγμα της συλλογικής εμπειρίας. Ο Μ. SCHOFIELD [1978]: 268-9 επέμεινε ιδιαίτερα στο γλωσσικό αυτό κριτήριο. Στα *φαινόμενα*, τέλος, που αναφέρονται στο *ε)*, θα πρέπει να συμπεριλάβουμε όχι μόνο φαινόμενα όπως οι φωτοψίες (η φυσιολογικού τύπου διατήρηση του ερεθισμού στον οφθαλμό μετά την παρέλευση του ερεθίσματος) αλλά και μνήμες ή άλλες εικόνες.

γο, παρότι μπορεί να διαθέτουν *φαντασία*.¹ Θα πρέπει να συμπληρώσουμε εδώ επιπλέον επιχειρήματα που δόθηκαν νωρίτερα: δ) η γνώμη που θα σχηματίσουμε δεν προκύπτει από τη δική μας βούληση, γιατί εκφέρεται με γνώμονα την πραγματικότητα, ώστε ή θα αληθεύει ή θα είναι ψευδής — η *φαντασία* αντίθετα εναπόκειται (και) στη δική μας βούληση (π.χ. όσοι εφαρμόζουν τη μνημοτεχνική ανακαλούν στο νου τους φανταστικές εικόνες ως είδωλα λόγων), οπότε το κριτήριο της αλήθειας ή του ψεύδους δεν έχει νόημα.² ε) τελευταίο επιχειρήματα, όταν σχηματίσουμε τη γνώμη ότι βρισκόμαστε σε μια κατάσταση επικίνδυνη ή τρομακτική (ή και το αντίθετο), αμέσως αισθανόμαστε ανάλογα συναισθήματα — ενώ, αν οι καταστάσεις αυτές είναι φανταστικές (όπως π.χ. στο θέατρο), τότε αισθανόμαστε όπως όταν βλέπουμε τις τρομακτικές ή τις ενθαρρυντικές καταστάσεις σε μια ζωγραφιά. Το γενικό συμπέρασμα είναι ότι η *φαντασία* δεν είναι ούτε «*δόξα μετ' αίσθήσεως*» ούτε «*δόξα δι' αίσθήσεως*» ούτε «*συμπλοκή δόξης και αίσθήσεως*», όπως θεωρούσε ο Πλάτων.³

Η τελειωτική απόδειξη που ακολουθεί το τελευταίο αυτό σημείο αξίζει προσοχής, διότι δείχνει τη διάσταση των δύο λειτουργιών: μας φαίνονται και πράγματα ψευδή, για τα οποία όμως μπορεί να έχουμε γνώμη (*υπόληψιν*) ορθή· για παράδειγμα, μας φαίνεται ο Ήλιος να έχει ένα πόδι διάμετρο, πιστεύεται όμως ότι είναι μεγαλύτερος από τη Γη (428b 2-4).⁴

Δεν θα πρέπει να είναι τυχαίο το γεγονός ότι το κατεξοχήν παράδειγμα παραπλανητικής φαντασίας που επικαλείται ο Αριστοτέλης αφορά ένα κοινό αισθητό, το μέγεθος του Ήλιου: παρότι λοιπόν το μέγεθος του Ήλιου φαίνεται στην αίσθηση να είναι ίσο με έναν πόδα, πιστεύουμε ωστόσο ότι είναι μεγαλύτερο από την οικουμένη.⁵ Σ' αυτήν την περίπτωση

¹ Ο W. D. Ross [1961]* ακολουθεί στο σημείο αυτό την — μάλλον εύλογη — υπόδειξη του Τόρστρικ (Torstrik) και εξοβελίζει τους στίχους 428a 19-24, οι οποίοι περιλαμβάνουν το τελευταίο επιχειρήματα. Αντίθετα οι JANNONE [1966]*, BODÉUS [1993]* και HAMLIN [1968]* διατηρούν το κείμενο ως έχει.

² Πάλι υπάρχει μία απόκλιση στο κείμενο του Ross [1961]*, χωρίς ωστόσο να θίγεται το βασικό νόημα (427b 17). Η διάκριση που προτείνεται αφορά την *υπόληψιν* (= εννοιολογική σύλληψη) — άρα και τη *νόησιν* — από τη μία πλευρά, τη *φαντασία* από την άλλη. Η *υπόληψη* στη συνέχεια (427a 20) αντικαθίσταται από το *δοξάζειν* (κρίση ότι το χ είναι ψ). Η ερμηνεία που δίνουμε ακολουθεί τον W. D. HAMLIN [1968]*: 131.

³ Η στόχευση αφορά ξεκάθαρα πλατωνικές διατυπώσεις: η φράση «*δόξα μετ' αίσθήσεως*» απαντάται στον *Τίμαιο* (52a), όπου περιγράφεται ο αισθητός κόσμος ως «*δόξη μετ' αίσθήσεως περιληπτόν*». Οι άλλες δύο εκφράσεις αποτελούν περιγραφές της *φαντασίας* που αντλούνται από τον *Σοφιστή* (264a 1-6 και a 8 - b 3), όπως είδαμε και προηγουμένως.

⁴ Παράβαλε το ίδιο παράδειγμα στο χωρίο *ΠΕν*, 2. 460b 18-20: «*τούτου δὲ σημείον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφησι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν*», όπου πάλι διακρίνεται το κύριον (η κυρίαρχη δύναμη της ανθρώπινης ψυχής, το νοητικό, με ἔδρα τον εγκέφαλο) από αυτό στο οποίο παρουσιάζονται φαντάσματα (το φανταστικό, με ἔδρα την καρδιά).

⁵ *ΠΨ*, Γ' 3. 428b 2-4: «*φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα υπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης*». Το χωρίο θα πρέπει να συσχετιστεί με την ίδια αναφορά στο *ΠΕν*, 2. 460b 16-20, όπου αντιδιαστέλλεται η νοητική αρχή («*τὸ κύριον*», 460b 17) από την αντιληπτική αρχή που εμφορεῖται από φαντάσματα («*τὰ φαντάσματα γίνεταί*»): «*τούτου δὲ σημείον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφησι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν*». Στο ίδιο κείμενο δίνεται το περίφημο «πείραμα του Αριστοτέλη» με τη διασταύρωση των δαχτύλων, όπου ένα αντικείμενο γίνεται αντιληπτό δια της αφής ως δύο (*ΠΕν*, 2. 460b 20-22· *πρβλ.* και *ΜΦ*, Γ' 6. 1011a 33-34). Η ψευδής απτική φαντασία της αντιληπτικής αρχής παραμερίζεται με την επιβολή της ὄρασης ως ακριβέστερης αίσθησης — πολύ επαρκή στοιχεία για το «πείραμα», όπως αποκλήθηκε, παραθέτει ο W. D. Ross [1955]*: 273. Ένα άλλο καθημερινό παράδειγμα φαντασίας που προκύπτει από κοινό αισθητό εμφανίζεται στις περιπτώσεις όπου κάποιο αντικείμενο κινείται με ταχύτητα (π.χ. αν κινήσουμε

τι μπορεί να συμβαίνει; Μια παρατήρηση στο κείμενο εφαρμόζει τα κριτήρια της *ακρίβειας* και της *ενέργειας* για να διακρίνει ανάμεσα στην ενέργεια της *αίσθησης* και στη *φαντασία* (428a 12-15). Μεθερμηνεύοντας λοιπόν τον φιλόσοφο θα λέγαμε ότι η αίσθηση δεν μπορεί να ενεργήσει κανονικά και με ακρίβεια, εξαιτίας της απόστασης του Ήλιου, και ότι γι' αυτόν τον λόγο η τελική ενέργεια αποβαίνει μια *φαντασία* του συγκεκριμένου κοινού αισθητού, ένα αισθητό αλλά απατηλό φαινόμενο. Ας προσέξουμε τη συνθήκη: η αίσθηση του κοινού αισθητού (το μέγεθος του Ήλιου) συμπίπτει εδώ με τη φαντασία (φαίνεται να είναι ένας πόδας), όσο κι αν πιστεύουμε ότι είναι λάθος. Θα προσθέσουμε επίσης ότι από τη συγκεκριμένη φαντασία δεν μπορούμε να απαλλαγούμε, όπως δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από τη φαντασία που θέλει τις γραμμές του τρένου να συγκλίνουν καθώς απομακρύνονται, όπως δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από τη φαντασία ότι η Γη είναι ακίνητη. Ωστόσο ο νους μας δεν συγκατατίθεται στην επαλήθευση αυτών των φαινομένων, διότι τα πορίσματα της νοητικής εξέτασής τους αποβαίνουν διαφορετικά. Με άλλα λόγια, θα έλεγε κανείς ότι η πρωταρχική φαντασία είναι ένα είδος αίσθησης, η οποία διακρίνεται κυρίως κατά την αντίληψη των *κοινών αισθητών*, όπου αυξάνεται το περιθώριο αστοχίας.

Το αξιολογούμενο εν προκειμένω είναι ότι η περίπτωση της *φαντασίας* που επικαλείται ο φιλόσοφος δεν είναι μια νοητική εικόνα, μια αναπαράσταση που επιστρέφει ερήμην της αίσθησης, αλλά μια πρωταρχική παρουσίαση που εμπλέκεται με την αίσθηση και από την οποία δεν μπορούμε να ξεφύγουμε.¹ Όσες φορές και αν επαναλάβουμε την παρατήρηση του Ήλιου, θα μας φαίνεται πάντοτε ελάχιστος σε σχέση με το πραγματικό του μέγεθος. Από την άλλη πλευρά, όσοι έχουν σχηματίσει ορθή γνώμη για το μέγεθος του αποδεικνύουν, κατά τον Αριστοτέλη, ότι η *φαντασία* δεν αποτελεί σύνθετη ενέργεια αντιληπτικής (*αίσθηση*) και διανοητικής υφής (*δόξα, υπόληψη, νόηση*) αλλά διακριτή ενέργεια. Το ίδιο άλλωστε αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι συνήθως στην καθημερινή μας ζωή δεν παρασυρόμαστε από τις διαφόρων ειδών ψευδαισθήσεις, οι οποίες θα πρέπει να κατηγοριοποιηθούν ως φαντασίες. Με αφορμή αυτή την επισήμανση βλέπουμε να αναδεικνύεται η θεωρητική πολυπλοκότητα του ζητήματος.

Αν συγκρίνουμε το παραπάνω παράδειγμα με εκείνο που επικαλείται ο Σωκράτης στον *Φίληβο*, θα διαπιστώσουμε ότι και εκεί η *φαντασία* φαίνεται να λειτουργεί παράλληλα με την αίσθηση κάποιου πράγματος, ιδίως όταν αυτό είναι απομακρυσμένο.² Όπως παρατή-

πολύ γρήγορα το χέρι μας) και τότε μοιάζει να επιμηκύνεται (ΠΚ, 4. 395b 6-7: «*ταχέως καὶ φαντασίαν μήκους ἐμφαίνοντος διὰ τὸ τάχος*»).

¹ Παραπλήσιο είναι και το φαινόμενο του ορίζοντα: όπως αναφέρεται στην ΠΟ πραγματεία, κάποιοι επικαλούνται την ευθεία του ορίζοντα ως τεκμήριο του ότι η Γη είναι επίπεδη. Ο Αριστοτέλης επισημαίνει την «*φαντασίαν*» που εμπλέκεται όταν κάτι κυκλικό ιδωθεί από απόσταση (Β' 13. 294a 5-9). Μία ανάλογη εφαρμογή θα μπορούσαμε να επισημάνουμε στα ΗΝ, όπου διατυπώνεται η θέση της σχετικότητας του αγαθού, για να αντικρουστεί στη συνέχεια: «*εἰ δὲ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ*» (Γ' 5. 1114a 31 – b 1). Ο φιλόσοφος υποστηρίζει στη συνέχεια ότι το «*ὁποῖος*», η ποιότητα του καθενός, προσδιορίζεται από δικές του επιλογές, οι οποίες συγκροτούν την ιδιαίτερη *έξη* του, ώστε: «*ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστὶ πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος*» (ό.π., 1114b 2-3). Φαίνεται έτσι η σχέση αναγκαιότητας που συνδέει την *έξη* με την απορρέουσα *φαντασία* και ο απροσδιόριστος σχετικισμός μετατρέπεται σε αιτιότητα.

² Όπως και στο παράδειγμα από τον *Φίληβο* (38c-d), η απόσταση παίζει ρόλο και στο παράδειγμα του Ήλιου. Πέρα από την απόσταση, διαφορετικά *φαινόμενα* δημιουργούνται στους άρρωστους και τους

ρησε λοιπόν σ' ένα περίφημο άρθρο του ο M. SCHOFIELD [1978], οδηγούμαστε σε μία ερμηνεία της αριστοτελικής *φαντασίας* η οποία συγγενεύει έντονα με αυτό που ο Πρωταγόρας θα ονόμαζε «*φαινόμενο*», δηλαδή την αντίληψη των πραγμάτων (με την ευρεία έννοια) έτσι όπως αυτά φανερώνονται ενώπιον της ψυχής. Ο SCHOFIELD [1978]: 250 ισχυρίζεται ότι αυτού του τύπου η επίκληση της *φαντασίας* δεν μπορεί να ενέχει τη μεσολάβηση οποιουδήποτε τύπου νοητικής εικόνας, καθώς, όπως παρατήρησε και ο Βιτγκενστάιν, δεν γίνεται να φαντάζομαι αυτό που βλέπω. Η διαφορά σε σχέση με τον Πρωταγόρα έγκειται στο ότι τα αριστοτελικά *φαινόμενα* ή *φαντασίες*, ως ψυχικά περιεχόμενα, δεν συνοδεύονται από τη βεβαιότητα της προφάνειας αλλά από μια επιφυλακτικότητα σκεπτικού τύπου, η οποία ωστόσο δεν απολήγει στον *φαινομεναλισμό*, δηλαδή στη θέση ότι η δυνατότητα πρόσβασής μας στον εξωτερικό κόσμο εξαντλείται στην επιφάνεια των φαινομένων.¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο διανοίγεται μια προοπτική η οποία θέλει την αριστοτελική *φαντασία* να λειτουργεί ως μια *ψυχική λειτουργία συμπληρωματική της αντιληπτικής ενέργειας*, συμβάλλοντας από την πλευρά της στην *κατανόηση* και *ερμηνεία* των περιεχομένων της αίσθησης. Πρόκειται για ερμηνεία η οποία είχε βέβαια διατυπωθεί και πριν από το κείμενο του Σκόφιλντ, βασίζεται δε σε καντιανού τύπου παραδοχές για τον τρόπο που θα περιγραφεί η σχέση της *φαντασίας* με την *αίσθηση*, καθώς εντέλει αναθέτει στην *αίσθηση* το παθητικό φυσιολογικό γεγονός και επιφυλάσσει για τη *φαντασία* τη συγκρότηση και την κατανόησή του.² Ο Σκόφιλντ ωστόσο αντιλαμβάνεται ότι αυτή η ερμηνεία δεν συμβιβάζεται με την κανονική περιγραφή της αίσθησης, όπως αυτή αναπτύσσεται στο βιβλίο Β' της πραγματείας *Περί ψυχής*, όπου η όποια φυσιολογική επίδραση θα πρέπει να περιοριστεί στα ειδικά αισθητήρια, ενώ η αντιληπτική διεργασία ολοκληρώνεται με την *κατά συμβεβηκός* αίσθηση του πράγματος. Γι' αυτό ο ίδιος θεωρεί ότι η λειτουργία της *φαντασίας* ενεργοποιείται σε περιπτώσεις όπου η καθαυτό *αίσθηση* παρουσιάζεται ασαφής και δεν επαρκεί για να συγκροτήσει την εμπειρία του *πράγματος* με ικανοποιητικό και ολοκληρωμένο τρόπο.³

υγείς, στους δυνατούς και τους ασθενικούς, στους κοιμισμένους και τους ξύπνιους (*ΜΦ*, Γ' 5. 1010b 3-9) και ακόμη σε όσους βρίσκονται υπό την επίδραση έντονου συναισθήματος (*ΠΕν*, 2. 460b 3-16). Με το ίδιο ακριβώς πνεύμα η διάκριση *δόξας* και *φαντασίας* εμφανίζεται και στα ηθικά έργα, ενόψει του «*φαινομένου αγαθού*». Μπορεί κάτι να φαίνεται γλυκό και επιθυμητό αλλά να *πιστεύουμε* ότι δεν είναι καλό: «*τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἄν μὴ δοκῆ*» και καταλήγει: «*οὐ γὰρ ἐν ταύτῳ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα*» (*ΗΕ*, Η' 2. 1235b 25-29).

¹ M. SCHOFIELD [1978]: «...in the context which concern us Aristotle has his eye on the more everyday use of *phainesthai* to express scepticism, caution, or non-committal about the veridical character of sensory or quasi-sensory experiences [...] This usage is not unnaturally associated with the imagination, for "imagination involves thought which is unasserted, and hence which goes beyond what is believed"» (σελ. 251). Η φράση εντός τυπογραφικών εισαγωγικών αντλείται από το έργο του R. SCRUTON [1974] *Art and imagination*, σελ. 97.

² Η συγκεκριμένη ερμηνεία είχε διατυπωθεί ήδη από τον J. I. BEARE [1906]: 290. Αναλαμβάνεται αργότερα από τον K. LYCOS [1964]: 496 και σημ 1, καθώς και από τον D. W. HAMLIN [1968]: 129, 133-134. Ο Σκόφιλντ βέβαια την ανιχνεύει και στον W. D. ROSS [1923], ο τελευταίος όμως, ναι μεν εξετάζει προσεκτικά την ερμηνευτική αυτή εκδοχή — επισημαίνοντας ότι κατ' αυτόν τον τρόπο ανατίθεται στη *φαντασία* το έργο της αντίληψης και κατανόησης όλων των αισθητών ειδών, οπότε «*η αίσθηση περιορίζεται στο επίπεδο ενός απλού αισθητικού πάθους το οποίο, για να αποδώσει μια σωστή ή λαθεμένη πληροφορία για τα αντικείμενα, πρέπει να ερμηνευθεί πρώτα από τη φαντασία*» (σελ. 203) — αλλά εντέλει δεν την υποστηρίζει (σελ. 204).

³ Το κυριότερο υποστηρικτικό χωρίο: «*ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα, τότε ἡ ἀλη-*

Η ανάλυση του Σκόφιλντ περιορίζεται στο κεφάλαιο Γ' 3. Αν θέλαμε να γενικεύσουμε περαιτέρω, έτσι ώστε η περιγραφή μας να συμπεριλάβει τα όνειρα, την επιθυμία και τη μνήμη, θα λέγαμε ότι η λειτουργία της *φαντασίας* θα μπορούσε γενικά να περιγραφεί ως ένας τρόπος αυτόνομης λειτουργίας του αντιληπτικού συστήματος, συμπληρωματικός ή παραπληρωματικός της αίσθησης, ο οποίος *ενεργοποιείται όταν υπολείπεται κάποιο από τα στοιχεία που κανονικά θέτουν σε λειτουργία το σύστημα αυτό* — και μάλιστα όταν υπολείπεται ή απουσιάζει το αρχικό ποιητικό αίτιο, δηλαδή το εξωτερικό ερέθισμα. Επειδή λοιπόν αυτός ο τρόπος λειτουργίας δεν είναι αληθοπρεπής, η συνείδηση αίρει την πίστη της μεταπίπτοντας στη σκεπτική στάση της *φαινομενικότητας*.

Η παραπάνω προσέγγιση παρείχε σημαντικό έρεισμα στη λεγόμενη **ερμηνευτική θεώρηση** της αριστοτελικής *φαντασίας* και έφτασε στην κορύφωσή της με τη μελέτη της M. NUSSBAUM [1978]* πάνω στην πραγματεία *Περί ζώων κινήσεως*. Η Νάσμποουμ δηλαδή υποστήριξε ότι η *φαντασία* επιτελεί ερμηνευτικό ρόλο σε σχέση με τα δεδομένα της αίσθησης, φανερώνει την παρέμβαση του υποκειμένου στη διαδικασία της αντίληψης και ουσιαστικά συγκροτεί το πεδίο των φαινομένων που ερευνά ο επιστήμονας. Παρότι τράβηξε αρχικά την προσοχή, η εν λόγω ερμηνεία προκάλεσε και έντονη κριτική, κυρίως εξαιτίας των εξής σημείων: α) Όπως επισήμαναν ήδη οι Ρος και Σκόφιλντ, οποιαδήποτε αναγόρευση της *φαντασίας* σε ερμηνευτική αρχή υποβαθμίζει τον ρόλο της αίσθησης και την περιορίζει σε παθητική διαδικασία. Ωστόσο η ανάλυση του Αριστοτέλη αποδίδει στην *αίσθηση* όχι μόνο την αντίληψη των ατομικών ιδιοτήτων των αισθητών αλλά και τις κοινά αντιληπτές συνθήκες και την ενότητα εντέλει του αισθητού πράγματος (κατά συμβεβηκός αισθητά), χωρίς να επικαλεστεί πουθενά την ερμηνευτική συμβολή της *φαντασίας*. β) Η προσπάθεια του Αριστοτέλη να διακρίνει την περιοχή της *φαντασίας* τόσο από την *αίσθηση* όσο και από οποιαδήποτε νοητικού τύπου λειτουργία (*δόξα, υπόληψη, διάνοια*) είναι ολοφάνερη, πόσο μάλιστα όταν ακριβώς υπό αυτό το πρίσμα ασκεί κριτική στις μεικτές θεωρήσεις του Πλάτωνα. γ) Για να υποστηρίξει την ερμηνεία της η Νάσμποουμ συσχετίζει τη *φαντασία* με τα κάθε είδους *φαινόμενα* στα οποία αναφέρεται ο Αριστοτέλης, απομακρύνοντας όμως τον όρο «φαινόμενο» από την απλή εκδοχή της εμφάνισης ενός κατ' αίσθηση αντιληπτού πράγματος. Οδηγείται έτσι στη θέση ότι τα αριστοτελικά *φαινόμενα* ανήκουν σε μια πραγματικότητα ήδη ερμηνευμένη, ήδη καθορισμένη σημασιολογικά στα πλαίσια μιας δεδομένης κοινωνίας και του συγκεκριμένου γλωσσικού της κώδικα, στοιχείο που επιτρέπει την προβολή σύγχρονων προβληματισμών και θεωρήσεων στο αρχαίο κείμενο.¹ Οπωσδήποτε η εν λόγω θεώρηση δεν είναι μετέωρη, θα έλεγε κανείς όμως ότι προεκτείνει τις αριστοτελικές αναλύσεις σε ευρύτητα άνιση ως προς τους στόχους και τις βασικές αρχές που έθεσε ο συγ-

θής ή ψευδής» (ΠΨ, Γ' 3. 428a 12-15, κατά HAMLIN [1968]*). Ο SCHOFIELD [1978] χρησιμοποιεί γι' αυτές τις περιπτώσεις τον χαρακτηρισμό «*non-paradigmatic sensory experiences*», θεωρώντας εντέλει γενικά ότι η φαντασία είναι η ικανότητα να δοκιμάζουμε τέτοιου είδους εμπειρίες (σελ. 252 και 255, σημ. 20).

¹ Η ερμηνεία της Νάσμποουμ στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό και σε μία παλιότερη μελέτη του δασκάλου της, G. E. L. OWEN [1961], ο οποίος διερεύνησε ακριβώς τη γλωσσική και κοινωνική συγκρότηση των «φαινομένων» στον Αριστοτέλη διαμέσου των κυριότερων αντιλήψεων (*ένδοξα*). Τις θέσεις της αυτές η Νάσμποουμ διατύπωσε και σε μεταγενέστερο άρθρο της (M. NUSSBAUM [1982]), η κριτική ωστόσο υπήρξε σφοδρή — δεξ ενδεικτικά D. MODRAK [1986]: 60-61, R. LEFEBVRE [1992], πιο αναλυτικά, καθώς και μια πρόσφατη επισκόπηση από τον ίδιο, [2003]: 34 σημ. 4 και 5.

γραφέας των πραγματειών για την ψυχή, τα όνειρα και τη μνήμη. Και ας κλείσουμε εδώ την αναφορά μας στην *ερμηνευτική* προσέγγιση της *φαντασίας*.

Για να επιστρέψουμε στην ερμηνεία του Μ. Σκόφιλντ, το πολύ ενδιαφέρον στοιχείο σ' αυτήν, κατά τη γνώμη μας, είναι ότι μας καλεί να σκεφτούμε τη *φαντασία* και το αποτέλεσμα της ενέργειάς της, το *φάντασμα*, εκτός των παραδοσιακών ερμηνευτικών πλαισίων της εικονολογίας (*imagination* και *image*, αντίστοιχα) αλλά ως φαινομενολογικού τύπου παρουσίαση στη συνείδηση. Χωρίς να αποκλείει τη χρήση του όρου «*φάντασμα*» με την έννοια της νοητικής εικόνας — ιδιαίτερα στα πλαίσια της πραγματείας *Για τη μνήμη* —, αυτό που ο Σκόφιλντ υποστηρίζει είναι ότι το βασικό νόημα του όρου της *φαντασίας*, όπως συγκροτείται στο κεφάλαιο ΠΨ, Γ' 3, παραπέμπει περισσότερο στο *φαινόμενο* (*appearance, apparition, presentation*) και μάλιστα στην εμφάνισή του ενώπιον της ψυχής, σε αναντιστοιχία συνήθως με την πραγματικότητα.¹ Κατ' επέκταση, ενδιαφέρουσα αναδεικνύεται η διάκριση ανάμεσα στο *αίσθημα* και το *φάντασμα*, ιδιαίτερα στα χωρία όπου οι δύο όροι χρησιμοποιούνται αντιστικτικά: το *φάντασμα* θα περιγράφει κατά κανόνα μία ψυχική παρουσίαση η οποία αποδίδει πραγματολογικό περιεχόμενο *οιονεί* αισθητικού τύπου (και πάντως αισθητικής προέλευσης), ενώ το *αίσθημα* μία αντιληπτική παρουσίαση με πραγματολογικό περιεχόμενο το οποίο υπαγορεύεται από μία έξωθεν (αντικείμενη) παρουσία.² Όστε κατ' αυτόν τον τρόπο θεωρούμε ότι θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε καλύτερα τον προκαταρκτικό ορισμό της *φαντασίας*, αποδίδοντάς τον, κάπως ελεύθερα, ως εξής: «*η φαντασία θα είναι μία δύναμη ή ικανότητα κατά την οποία λέμε ότι κάποιου είδους είδωλο εμφανίζεται στην ψυχή μας — εφόσον δεν μιλάμε μεταφορικά —, και κατά την οποία διακρίνουμε < πράγματα ή ιδιότητες > και αληθεύουμε ή ψευδόμαστε*».³

¹ Η ερμηνεία αυτή μάλιστα συνάδει με την αντίστοιχη πλατωνική χρήση του όρου (δες Μ. SCHOFIELD [1978]: 265-266). Θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο όρος *φάντασμα* παράγεται από τον παθητικό τύπο *φαντάζεσθαι* και δεν ταυτίζεται με την *εικόνα* (*είδωλον* ή *εικών*). Είναι αξιοπρόσεκτος ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης προσπαθεί να προσδιορίσει το πεδίο της *φαντασίας* σε αναφορά με άλλες, παραπλήσιες ενέργειες της ψυχής, όπως η *αίσθηση* και η *δόξα*.

² Σημαντικό είναι εδώ το χωρίο ΠΨ, Γ' 8. 432a 9-10, όπου λέγεται ότι «*τὰ γὰρ φαντάσματα ὡςπερ αἰσθημάτα ἐστὶ, πλὴν ἄνευ ὕλης*». Όσον αφορά το ζήτημα σε ποια ὕλη αναφέρεται εδώ ο φιλόσοφος, ακολουθούμε ἐπ' αὐτοῦ τὴν ἐρμηνεία τοῦ G. RODIER [1900]* στο χωρίο, σύμφωνα με τὴν ὁποία «...*les aisthemata n'ont pas plus de matière que les phantasmata, puisque la sensation ne saisit que la forme sans la matière. Seulement la sensation se produit en présence d'un objet matériel, tandis que l'imagination peut avoir lieu même en l'absence de cet objet*». Δες και ΠΕν, 3. 462a 29-30, ὅπου λέγεται ὅτι τὰ *φαντάσματα* προκύπτουν ἀπὸ τὴν κίνηση τῶν *αἰσθημάτων*, καθὼς και ΠΨ, Γ' 7. 431a 14-15, ὅπου λέγεται ὅτι τὰ *φαντάσματα* εἶναι γιὰ τὴ διάνοια ὡς τὰ *αἰσθητά* (αντικείμενα νόησης;).

³ Ο περίφημος ορισμός διατυπώνεται στο χωρίο ΠΨ, Γ' 3. 428a 1-4: «*εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, μία τις ἐστὶ τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἧς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα*» (κείμενο κατὰ W. D. Ross [1961]*). Πολλή συζήτηση ἔχει γίνεῖ σχετικά με τὸ νόημα τοῦ «*κατὰ μεταφορὰν*» που ἀναφέρει ὁ Αριστοτέλης. Ὁ Σιμπλίκιος θεωρεῖ ὅτι ἡ κυριολεκτικὴ χρήση ἀναφέρεται στὴ *φαντασία* ὡς ψυχικὴ ἰκανότητα καὶ ἐνέργεια, ἐνῶ ἡ μεταφορικὴ χρήση ταυτίζει τὴ *φαντασία* με τὸ *φαινόμενο* (αὐτὸ που φαίνεται νὰ εἶναι) σύμφωνα με τὴν αἴσθηση καὶ τὴ γνώμη (κατὰ Μ. HAYDUCK [1882]*: 208. 21-25). Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ κοινὴ χρήση τῆς λέξης κατὰ Η. BONITZ [1870]: 811a 38 – b 11. Ὁ SCHOFIELD [1978]: 264, σημ. 42 συμφωνεῖ με τὸν σχολιαστή, ἐνῶ οἱ ROSS [1961]* καὶ HAMLIN [1968]* ἀποφεύγουν νὰ πάρουν θέση. Ἀναφέραμε ἤδη τὴ γνώμη τοῦ FREUDENTHAL [1863] γιὰ τὴ μεταφορικὴ σημασία τῆς *φαντασίας* ὡς ἐπίδειξις — τὴν ὁποία ἀσπάζεται καὶ ἡ NUSSBAUM [1978]: 253-54. Κατὰ τὴ γνώμη μας αὐτὸ που ἐννοεῖ ἐδῶ ὁ Αριστοτέλης εἶναι μία ἄρση τῆς μεταφορᾶς ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐννοία τοῦ *φαντάσματος*: ἐνῶ ἡ κυριολεκτικὴ καὶ κοινὴ χρήση τοῦ *φαντάσματος* παρέπεμπε σε ταυτόχρονα με τὴν αἴσθηση ἀναληθῆ φαινόμενα ἢ εἰδῶλα

Αξίζει να προσεχθούν ορισμένα σημεία στον παραπάνω ορισμό, και καταρχάς η επιφύλαξη που εκφράζεται από τον Σταγειρίτη σχετικά με την κυριολεκτική ή μεταφορική σημασία της *φαντασίας*, η οποία εξαρτάται από την αντίστοιχη θεώρηση του *φαντάσματος*. Ένδειξη, θα λέγαμε, του πρωτοποριακού χαρακτήρα που είχαν, για εκείνη την εποχή, οι ψυχολογικές του αναλύσεις. Αξιοπρόσεκτο επίσης είναι το γεγονός ότι η *φαντασία* αναγορεύεται σε ιδιαίτερη πλέον δύναμη ή ικανότητα της ψυχής, κατά συστοιχία με τις άλλες παρεμφερείς ψυχικές δυνάμεις ή ικανότητες που απευθύνονται στην πραγματικότητα, όπως η *αίσθηση*, η *δόξα*, ο *νοῦς* και η *επιστήμη* (428a 4-5). Ὡστε και η *φαντασία* θα αποτελεί πραγματολογική ή αποβλεπτική δύναμη, επομένως θα είναι και εισηγητής *πραγμάτων* για την ψυχή, και με αυτήν τη λειτουργία θα εμπλέκεται και στη διαδικασία διάκρισης της αλήθειας από το ψεύδος.¹ Ας επισημάνουμε, τέλος, ότι η ειδοποιός διαφορά της *φανταστικής* ικανότητας εντοπίζεται στην ανάδυση του *φαντάσματος* (φαινομένου) μέσα μας («*φάντασμά τι ἡμῖν γίνεσθαι*»), διατύπωση η οποία τονίζει ιδιαίτερα τον ενδόμυχο και προσωπικό χαρακτήρα αυτής της ικανότητας, η οποία ανακινεί εσωτερικά φαινόμενα. Η εσωτερική αυτή διάσταση της *φαντασίας* δικαιολογεί, θα λέγαμε, την όποια αυτονομία της από την πραγματικότητα και την εν μέρει υπαγωγή της στην επικράτεια της βούλησης. Κατ' ουσίαν λοιπόν συνιστά το πρώτο ψήγμα ελευθερίας για την ανθρώπινη προσωπικότητα.

Ο ισχυρός δεσμός της *φαντασίας* με το *φαίνεσθαι* μπορεί να ερμηνευθεί με ποικίλους τρόπους από τον μελετητή του Αριστοτέλη, ανάλογα με το φιλοσοφικό εφαλτήριο που επιλέγει κανείς. Μπορεί, για παράδειγμα, κάποιος να τονίσει την καταγωγική σχέση *φαίνεσθαι* και *είναι*, ώστε να αναδείξει την πρωτογενή φανέρωση του όντος που προΐσταται και ενδεχομένως απο-καλύπτεται από τις γνωστικές διαδικασίες της ψυχής. Οι φαινομενολογικές — και δη χουσερλιανές — καταβολές μιας τέτοιου είδους προσέγγισης είναι μάλλον εμφανείς. Κάποιος άλλος μπορεί να τονίσει τη συμμετοχή του υποκειμένου, ατομικού ή συλλογικού, στη διαμόρφωση των *φαινομένων*, τα οποία έτσι γίνονται *ενδοξολογούμενα*, όπως υποστήριξαν ο G. E. L. OWEN [1961] και η M. NUSSBAUM [1982]. Μπορεί επίσης κανείς να επισημάνει ότι το *φαίνεσθαι* συνδέεται με αισθητικά δεδομένα μειωμένης σαφήνειας και εγκυρότητας (M. SCHOFIELD [1978]), μέσα από τα οποία αναδεικνύεται η δυνατότητα και ο μηχανισμός του λάθους, όπως προσπάθησε να δείξει ο V. CASTON [1996]. Με αυτήν την ερμηνευτική περιγραφή της *φαντασίας* ως αισθητικής φύσης ενεργήματος υπό ανεπαρκείς ή ατελέσφορες συνθήκες αληθοπρεπούς αίσθησης (*non-veridical sensation*) συμφωνεί και η D. MODRAK [1986]: 48, χωρίς να προτάσσει την απορρέουσα σκεπτικιστική διάσταση της θεώρησης.

Επιφυλάξαμε για το τέλος μία άλλη προσέγγιση, η οποία διατυπώνεται πληρέστερα στη μελέτη του M. WEDIN [1988] και η οποία θεωρεί τη *φαντασία* ως [α ν α] π α ρ α σ τ α - τ ι κ ή ([*re*]presentational) λειτουργία της ψυχής — αλλά όχι ως ξεχωριστή ικανότητα. Η συ-

(π.χ. αντικατοπτρισμοί), ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον όρο επεκτείνοντας την κυριολεκτική του αναφορά και στις περιπτώσεις όπου εκδηλώνονται παραπλήσια φαινόμενα (*φαντάσματα*) εντός της ψυχής, ενόσω η αίσθηση μπορεί να απουσιάζει (πρβλ. R. BODÉÛS [1993]*: 216, σημ. 4). Οπότε η μεταφορά που αίρεται μάλλον θα πρέπει να αναζητηθεί στην κατεύθυνση του Πλάτωνα και στην υπόθεση του εσωτερικού ζωγράφου των λόγων (*Φίληβος*, *Τίμαιος*).

¹ Κατά τον έλεγχο της ταύτισης *φαντασίας* και *δόξας* ο φιλόσοφος φαίνεται σε δύο περιπτώσεις να ταυτίζει τη *φαντασία* (το φαινόμενο) με το *πράγμα*, σε αντιδιαστολή με τη *δόξα* (*Πψ*, Γ' 3. 428b 4-9).

γκεκριμένη ερμηνεία προσπαθεί να συμπεριλάβει όλες τις λειτουργίες της *φαντασίας* που αναφέρει ο Αριστοτέλης, χωρίς να εστιάζει κατά βάση στο κεφάλαιο Γ' 3 της πραγματείας *Περί ψυχής*. Επισκοπεί δηλαδή επίσης τα κεφάλαια Γ' 7-9, όπου η *φαντασία* παρουσιάζεται ως υπόβαθρο της νόησης και της επιθυμίας, χωρίς να συντρέχει συνάμα η *αίσθηση* του πράγματος που παρουσιάζει, καθώς και τις πραγματείες *Για τη μνήμη* και *Για τα όνειρα*, από τα *Μικρά Φυσικά*. Η ερμηνεία του Γουέντιν διακρίνεται από τις προηγούμενες ερμηνείες, διότι από τη μία πλευρά δεν υποθέτει ότι η *φαντασία* διαδραματίζει κάποιον ερμηνευτικό ρόλο και από την άλλη δεν την αντιμετωπίζει ως ελλιπή ή ολισθηρή λειτουργία αλλά ως ηρτημένη δυνατότητα του αντιληπτικού συστήματος. Παράλληλα δεν συσκοτίζει τον νοηματικό χώρο που συνδέει την ικανότητα αυτή με το *φαίνεσθαι*, κυρίως μέσα από τη λειτουργία της παρουσίασης πραγμάτων ενώπιον της συνείδησης. Αν λάβουμε υπόψη συνολικά την ερμηνευτική διαμάχη που αναπτύχθηκε κυρίως από το σημαίνον έτος 1978 — έτος που δημοσιεύθηκαν οι σημαντικότερες συμβολές στην ερμηνεία του θέματος — έως και τα τέλη του 20ού αιώνα, ίσως εντέλει αυτό το στοιχείο να είναι το μεγαλύτερο κέρδος μας.

Καλώς ή κακώς, βέβαια, στη συγκεκριμένη ερμηνεία εμπλέκεται ένας όρος με μακρά ιστορία, ο όρος της *[ανα]παράστασης* (*[re]presentation*). Πέρα από τις διευκρινίσεις που απαιτούνται σχετικά με τον ρόλο της *παράστασης*, όσο και σχετικά με το νόημα του προθέματος *[ανα]*, δικαιολογημένα θα σκεφτόταν κανείς ότι έτσι οδηγούμαστε πίσω στην εικονολογία και στη διαμορφωμένη νοητική εικόνα, όπως την καθιέρωσε η μεταγενέστερη φιλοσοφική παράδοση. Ωστόσο επισημίσαμε στην αρχή ότι ο Αριστοτέλης δεν επιστρατεύει τη *φαντασία* για να δικαιολογήσει όλων των ειδών τις *παραστάσεις* — παραπέμπουμε εδώ στη λεξιλογική αναφορά μας στο *πλάττειν* και τα παράγωγά του. Επιπλέον, η απόδοση της *φαντασίας* ως *[ανα]παράστασης* αποδίδει ικανοποιητικά ίσως το συγκεκριμένο ψυχικό ενέργημα αλλά όχι την ηρτημένη ικανότητα, και αυτό ο Γουέντιν το αποδέχεται.

Μέσα από το θεωρητικό αυτό πλαίσιο, και με δεδομένες τις δυσχέρειες που προκύπτουν από την ασυνέχεια των κειμένων, θα προσπαθήσουμε στην επόμενη ενότητα να διακρίνουμε καλύτερα τις επιμέρους λειτουργίες της *φαντασίας*, καθώς θα οδεύουμε προς την περιγραφή της χρονικής συνείδησης. Ελπίζουμε παράλληλα να καταφέρουμε να αναδείξουμε την πρωτοτυπία της αριστοτελικής σκέψης, όταν προσπαθεί να διακρίνει τον ενδιάμεσο ρόλο της *φαντασίας* στο μεταίχμιο της *αίσθησης* και της *νόησης*.

δ⁴ Η αισθητική φαντασία και η δυνητικότητα των αισθητικών ειδών

Το πρώτο πράγμα που θα πρέπει ίσως να δηλωθεί σε μια συστηματική θεώρηση της αριστοτελικής *φαντασίας* είναι η καταστατική πράξη πολιτογράφησης της, η οποία την αναγνωρίζει ως διακριτή λειτουργία της ψυχής, ανάμεσα στην *αίσθηση* και τη *διάνοια* (νόηση), πράγμα που από μόνο του συνιστά μια καινοτομία του Αριστοτέλη.¹ Με την ίδια πράξη ορί-

¹ ΠΨ, Γ' 3. 428a 14-16: «*φαντασία γάρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεταί ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις*».

ζονται σχέσεις εξάρτησης ή προϋπόθεσης: η *φαντασία* προϋποθέτει την *αίσθηση* και η *νόηση* προϋποθέτει τη *φαντασία*. Κατ' αυτόν τον τρόπο περιγράφεται ένας ποικίλος και ταυτόχρονα ενιαίος ψυχικός κόσμος σε οργανική αλληλουχία, σπουδαίο ήδη δείγμα της νέας ψυχικής περιγραφής που ο φιλόσοφος επιχειρεί να συγκροτήσει.

Θα υποθέσουμε στη συνέχεια ότι η πρώτη και κανονιστική προσέγγιση της *φαντασίας* (στο κεφάλαιο ΠΨ, Γ' 3) είναι κυρίως **γενετικού χαρακτήρα**: ο φιλόσοφος εντάσσει την ανάλυση της λειτουργίας αυτής στο γενικότερο σχέδιο της πραγματείας *Περί ψυχής*, η οποία αναπτύσσεται οδεύοντας από τη γνωστική αφετηρία, που είναι η *αίσθηση*, προς το γνωστικό τέλος, που είναι η νόηση. Επομένως, παρότι επιμέρους στοιχεία επιτρέπουν να διαφανεί η πλήρης συγκρότηση της θεωρίας, ο φιλόσοφος επιμένει στη διασάφηση της γενετικής σχέσης που συνδέει τη *φαντασία* με την *αίσθηση*.¹

Η καταγωγική αρχή λοιπόν της *φαντασίας* ορίζεται στην *αίσθηση*. Σύμφωνα με την εύστοχη — το λέμε για μία ακόμη φορά — περιγραφή του W. D. Ross [1923], ως προς αυτό το σημείο θα λέγαμε ότι η *φαντασία* αποτελεί ένα είδος «*παραπροϊόντος της αίσθησης*» (σελ. 203). Σύμφωνα με τον κατεξοχήν ορισμό, η *φαντασία* (ως επιμέρους ψυχική λειτουργία) συνιστά *ανακλαστικού τύπου κίνηση που προκαλείται στην ψυχή από την πρωταρχική αίσθηση και εξαιτίας αυτού διατηρεί την ομοιότητά της με την αρχική αίσθηση*.² Το εννοιολογικό τοπίο που διαμορφώνεται από εδώ και στο εξής είναι τελείως διαφορετικό από εκείνο της πλατωνικής διαλεκτικής ανάλυσης. Όπως παρατηρούμε, ο τρόπος προσέγγισης πλέον διαφέρει: η εξήγηση της *φαντασίας* βασίζεται σε κανόνες που δεν είναι άλλοι από τους φυσικούς νόμους μετάδοσης των κινήσεων και διατήρησης των αναλογιών — εφόσον πίσω από την έννοια της *ομοιότητας* διαβάσουμε τη *διάδοση μιας αιτιότητας που αναλαμβάνεται από την ψυχή* και η οποία αποδίδει την ίδια ή παραπλήσια αισθητική δύναμη ως περιεχόμενο, δηλαδή το ίδιο *πράγμα* που είχε εμφανιστεί ήδη κατά την πρωταρχική αίσθηση. Ο βασικός παράγοντας που υποστηρίζει τη συγκεκριμένη διαδικασία δεν θα πρέπει να είναι άλλος από την εκτική ιδιότητα (*ἔξις*) του ψυχοσωματικού πεδίου, η οποία συνίσταται στην αποδοχή της *ομοιότητας*, δηλαδή στη διατήρηση και αναπαραγωγή της κινητικής διαφοροποίησης, ακόμη και αν η αρχική αίσθηση διαρκεί ή έχει παρέλθει.³ Σε κάθε περίπτωση η αιτία

¹ Το ζήτημα είναι θεμελιώδες και θα το αναπτύξουμε περαιτέρω στη συνέχεια. Περιοριζόμαστε να επισημάνουμε ορισμένα μόνο στοιχεία: α) η αναφορά του *φαντάσματος* στον κεντρικό ορισμό της *φαντασίας* (ΠΨ, Γ' 3. 428a 1-4), καλύπτει και τις επόμενες αναλύσεις στην ίδια αλλά και άλλες πραγματείες (ΠΨ, Γ' 7-8· ΠΕν, ΜΑ, ΖΚ)· β) είδαμε να υποστηρίζεται ότι η ενεργοποίηση της *φαντασίας* εναπόκειται και στη δική μας βούληση (με την επίκληση της μνημοτεχνικής, 427b 17), επομένως ήδη απομακρύνεται από το παραδοσιακό *φαινόμενο* και της αποδίδεται και αναπαραστατική λειτουργία.

² ΠΨ, Γ' 3. 428b 10-14: «*ἐπειδὴ ἔστι κινήθεντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κινήσεις τις εἶναι δοκεῖ... ἔστι δὲ γίνεσθαι κινήσιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει...*». Παράβαλε επίσης τον ορισμό στο ΠΕν, 1. 459a 17-18: «*ἔστι δὲ φαντασία ἢ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινόμενη κίνησις*» και στη ΡΤ, Α' 2. 1370a 28-29: «*ἢ δὲ φαντασία ἐστὶν αἰσθησίς τις ἀσθενής*». Εκλαμβάνουμε τον τελευταίο (κάπως πρόχειρο) ορισμό με την έννοια ότι η *φαντασία* είναι ένα είδος αίσθησης αλλά όχι εναργής — «*non-paradigmatic*», θα έλεγε ο Μ. Σκόφιλντ. Επιβεβαιώνεται λοιπόν συστηματικά η καταγωγική σχέση της *φαντασίας* από την *αίσθηση*.

³ ΠΨ, Γ' 2. 425b 24-25: «*τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον· διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις*». Επίσης το χωρίο ΠΨ, Γ' 3. 428a 6-16 επιδιώκει να διακρίνει τη *φαντασία* από την *αίσθηση* και γι' αυτό αναφέρεται σε περιπτώσεις κατά τις οποίες εκδηλώνονται «*φαντάσματα*» χωρίς την *αίσθηση*, όπως κατά τη διάρκεια του ύπνου ή όσο κρατά κανείς τα μάτια του κλειστά. Παράβαλε ΠΕν, 3. 462a 8: «*εἰσὶ κινήσεις φαντα-*

του φαινομένου θεωρείται φυσικού είδους, γι' αυτό και παραπλήσια φαινόμενα παρατηρούνται σε άψυχα αντικείμενα, όπως ο χάλκινος καθρέφτης που κοκκινίζει ή τα υγρά που αποκτούν οσμές.¹

Το υπόβαθρο της *φαντασίας* ως αυτό το σημείο φαίνεται να είναι συνάμα και φυσιολογικό, όπως συμβαίνει με την *αίσθηση*, γι' αυτό άλλωστε οι δύο λειτουργίες θα πρέπει να θεωρηθούν ως *κοινές* στην ψυχή και το σώμα (με βάση και το χωρίο AA, 1. 436a 6-11). Ωστόσο πρόκειται για διαφορετικού τύπου ψυχικές ενέργειες, οι οποίες φαίνεται να βασίζονται στους ίδιους μηχανισμούς. Η συνθήκη αυτή περιγράφεται σαφέστερα στη μικρή πραγματεία *Για τα όνειρα*, όπως θα δούμε ευθύς στη συνέχεια.

Στη μικρή πραγματεία *Για τα όνειρα* — και με ευθεία αναφορά στην ανάλυση της πραγματείας *Περί ψυχής* — εισάγεται η έννοια της *φαντασίας* με δύο βασικά χαρακτηριστικά: αφενός ανατίθεται ως λειτουργία στο *αισθητικό* μέρος της ψυχής, το οποίο όμως ενεργεί ως *φανταστικό*, και αφετέρου ορίζεται ως *κίνηση* που προκύπτει από την κατ' ενέργεια αίσθηση (ΠΕν, 1. 459a 14-22). Τα *φαντάσματα* που εμφανίζονται κατά τη διάρκεια του ύπνου μας τα ονομάζουμε «όνειρα», οπότε γίνεται φανερό ότι το να ονειρεύεται κανείς οφείλεται στην *αισθητική ψυχή*, όταν αυτή λειτουργεί ως *φανταστική*. Από την αρχή του Β' κεφαλαίου της ίδιας πραγματείας αναπτύσσεται η βασική θέση ότι το αισθητικό πάθος «ενυπάρχει» στα αισθητήρια όργανα, όχι μόνον κατά τη χρονική διάρκεια που ενεργοποιείται η αίσθηση από τον ποιητικό παράγοντα του αισθητού, αλλά και αφού αυτός παρέλθει.² Το γεγονός αυτό εξηγείται μέσω του φυσικού νόμου της *διάδοσης* των κινήσεων, ο οποίος εφαρμόζεται αρχικά στην κατηγορία των *μετακινήσεων* (*τὰ φερόμενα*) και κατόπιν γενικεύεται για να συμπεριλάβει και τις περιπτώσεις των *αλλοιώσεων*: αυτό που θερμάνθηκε θερμαίνει κάτι άλλο και το καθιστά θερμό (459b 2-3). Με βάση την τελευταία αναφορά στην *αλλοίωση*, το ίδιο σχήμα κατόπιν εφαρμόζεται και στη λειτουργία της *αίσθησης*, δεδομένης της παραδοχής ότι και η αίσθηση (όταν ενεργεί) αποτελεί ένα είδος αλλοίωσης (459b 3-5), απ' όπου εξάγεται το συμπέρασμα ότι είναι δυνατό το αισθητικό πάθος να παραμένει τόσο στην επιφάνεια όσο και στο βάθος των αισθητηρίων, ακόμη και αν έχει πλέον παύσει να ενεργεί το αρχικό αισθητό.³ Οι αναφορές αυτές φανερώνουν ότι ο φιλόσοφος δεν έχει απλώς στον νου του μία αρχική αισθητηριακή αλλοίωση, της οποίας τα αποτελέσματα παραμένουν ως έχουν. Πέρα από αυτό περιγράφονται ξεκάθαρα αλυσιδωτές κινήσεις, οι οποίες διαδίδονται ως το αισθητήριο της αντιληπτικής «*ἀρχής*» — έκφραση χαρακτηριστική, διότι, όπως και ο

στικάί ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις». Ως τέτοιου είδους φαντάσματα αναφέρονται και τα *μεταισθήματα* (after-images), ως αλλοιώσεις που εμφανίζονται στη συνέχεια μιας έντονης διέγερσης των αισθητηρίων οργάνων (ΠΕν, 2. 459b 1-23: αναφέρονται οι περιπτώσεις της μετάβασης από το φως στο σκοτάδι, οι φωτοψίες που προκαλούνται όταν ατενίσουμε τον ήλιο και έπειτα κλείσουμε τα βλέφαρα, ο ίλιγγος που προκαλείται όταν προσηλωθεί κανείς σε κάτι κινούμενο). Για τον εκτικό χαρακτήρα της αίσθησης δεξ, λ.χ., το χωρίο ΠΨ, Γ' 3. 428a 3-5, όπου απαριθμούνται οι δυνάμεις ή οι έξεις με τις οποίες κρίνουμε ή αληθεύουμε ή σφάλουμε, και ως τέτοιες αναφέρονται η αίσθηση, η δόξα, ο νους, η επιστήμη.

¹ ΠΕν, 2. 459b 23 – 460a 23 (ο καθρέφτης) και 460a 26-32 (τα υγρά, όπως το λάδι και το κρασί).

² ΠΕν, 2. 459a 24-28: «τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν, καὶ τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῶν πάθος οὐ μόνον ἐνυπάρχει ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν». Παράβαλε το χωρίο ΠΨ, Γ' 2. 425b 24-25: «διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἐνεῖσιν αἰ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις».

³ ΠΕν, 2. 459b 5-7: «διὸ τὸ πάθος ἐστὶν οὐ μόνον ἐν αἰσθανομένοις τοῖς αἰσθητηρίοις, ἀλλὰ καὶ ἐν πεπαυμένοις, καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς».

W. D. Ross [1955]*¹ σημειώνει (επί του 459b 3), θα περιμέναμε οι αισθητικές κινήσεις να διαδίδονται έως της «*τελευτής*».

Όπως μπορεί να αντιληφθεί κανείς, στην παραπάνω ανάλυση περιγράφεται ένα πολύπλοκο σύστημα διάδοσης και μεταβολής κινήσεων στο εσωτερικό της δεδομένης δομής του αντιληπτικού συστήματος. Θα λέγαμε μάλιστα ότι η δυνατότητα πολλαπλής λειτουργίας, δηλαδή το γεγονός ότι το ίδιο σύστημα μπορεί να λειτουργήσει και ως *αντιληπτικό* και ως *φανταστικό* και ως *νοητικό*, οφείλεται στη συνολική, σύνθετη αλλά και ενοποιητική δομή του, η οποία επιτρέπει αφενός τη διάδοση και αφετέρου τη διαφοροποίηση των εσωτερικευμένων κινήσεων από την αισθητική έως τη φανταστική λειτουργία.¹ Κοινό σημείο και των δύο ενεργειών θα είναι η *θεωρία*, δηλαδή η θέαση ή η παρουσίαση κάποιου πράγματος στην ψυχή, χωρίς να συντρέχει απαραίτητα η εννοιολόγησή του.² Το αποτέλεσμα θα είναι οι φανταστικές κινήσεις να διατηρούν τον *λόγο* (αναλογία) της αρχικής αίσθησης, πράγμα που σημαίνει ότι δεν παύουν να λειτουργούν ως *δυνάμει* φορείς ενός αισθητικού *είδους*. Κατά τον Αριστοτέλη και οι δύο ενέργειες παρέχουν στη νόηση το υλικό πάνω στο οποίο θα ενεργήσει, δηλαδή θα σκεφτεί: η αίσθηση ολοκληρώνεται με μία σύλληψη στην οποία συμβάλλει και η νόηση (κατά συμβεβηκός αισθητά) και η φαντασία υποστηρίζει διαρκώς τη νόηση με αντιληπτικού τύπου κινήσεις.

Μπορούμε να ανιχνεύσουμε περαιτέρω τη λογική αυτή, ως τις επόμενες συνέπειές της. Εάν θεωρήσουμε ότι η *φαντασία* είναι μια κίνηση η οποία προκύπτει από την εν ενεργεία *αίσθηση* — και κάτι τέτοιο φαίνεται να έχει υπόψη του ο Αριστοτέλης —, τότε θα πρέπει να υποθέσουμε επίσης ότι από τη διαρκή ροή των περιεχομένων της αίσθησης («*ή αΐσθησις άεί πάρεστι*», 428a 8) υπάρχει η δυνατότητα παραγωγής αντίστοιχων κινήσεων, οι οποίες συνεχίζουν να λειτουργούν ως πυροδοτητές αισθητικών ειδών. Επομένως η τριπλή διαφοροποίηση του περιεχομένου της αίσθησης, δηλαδή η διάκριση σε (α) *ειδικά*, (β) *κοινά* και (γ) *κατά συμβεβηκός* αισθητά, θα διατηρηθεί και κατά τη μεταβολή της φαντασίας, έτσι ώστε ενδέχεται να έχουμε τριών ειδών φαντασιακά περιεχόμενα, αν διακρίνουμε με βάση το αντίστοιχο πρωταρχικό αισθητικό είδος.³ Το σημείο αυτό επιβεβαιώνεται στην *Περί ψυχής* πραγματεία, όπου το κείμενο εστιάζει περισσότερο στη γνωστική εγκυρότητα των διάφορων τύπων φαντασιών παρά στη φυσιολογία τους. Έτσι μαθαίνουμε ότι η φαντασία των *ειδικών αισθητών* δεν ενέχει μεγάλο περιθώριο εξαπάτησης και θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένα είδος απόηχου ή αντίλαλου της απλής εντύπωσης. Συχνά απατηλή ενδέχεται να αποβεί

¹ Η θεωρία ότι το *φανταστικόν* και το *αισθητικόν* μέρος της ψυχής συμπίπτουν, διατυπώνεται ξεκάθαρα στα κείμενα των *Μικρών Φυσικών*, όπως π.χ. στο *ΠΕΝ*, 1. 459a 14-22, όπου λέγεται ότι η αισθητική και η φανταστική ικανότητα πηγάζουν από το ίδιο μέρος της ψυχής, αν και η ουσία τους διαφέρει. Θα πρέπει να συμπληρώσουμε επίσης την προσπάθεια του Αριστοτέλη να εγγράψει και τη μνημονική ικανότητα στο φανταστικό πεδίο — και κατ' επέκταση στο αισθητικό μέρος της ψυχής —, όπως αυτή καταγράφεται στην πραγματεία *Περί μνήμης*.

² Η παρατήρηση ισχύει για την αίσθηση εν γένει: «*ού γάρ κατά τὸ μανθάνειν ἀλλὰ κατά τὸ θεωρεῖν ἔστι τὸ αἰσθάνεσθαι*» (ΑΑ, 4. 441b 22-23).

³ ΠΨ, Γ' 3. 428b 25-30: «*ή δὲ κινήσις ή υπό τής ἐνέργειας τής αἰσθήσεως γινομένη διοίσει, ή υπό τῶν τριῶν αἰσθήσεων, καί ή μὲν πρώτη [δηλαδή η αίσθηση των ιδίων] παρούσης τής αἰσθήσεως ἀληθής, αἱ δ' ἕτεροι καί παρούσης καί ἀπούσης εἶεν ἄν ψευδεῖς, καί μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ*». Ο φιλόσοφος μεριμνά στο σημείο αυτό για το ζήτημα της αλήθειας, υποστηρίζοντας ότι οι ειδικές αισθήσεις αποτελούν κατεξοχήν αξιόπιστους μάρτυρες, ιδίως όταν είναι παρούσες την ώρα που σχηματίζεται η φαντασία, ενώ οι άλλες κατηγορίες αισθήσεων ελέγχονται ως περισσότερο απατηλές.

η φαντασία ενός *κατά συμβεβηκός αισθητού* — παραδείγματος χάρη: *Μου φαίνεται ότι βλέπω τον τάδε* — και ακόμη περισσότερο μάλιστα η φαντασία ενός *κοινού αισθητού*, ειδικά όταν η απόσταση από το αισθητό αντικείμενο μεγαλώνει.¹ Σε όλα αυτά τα παραδείγματα αποδεικνύεται δύσκολο να διακρίνουμε πότε ενεργοποιείται καθαυτή η αίσθηση και πότε η φαντασία. Θεωρούμε λοιπόν ότι αποδεικνύεται κατ' αυτόν τον τρόπο η ενιαία και σύνθετη λειτουργία του αντιληπτικού συστήματος, ιδίως όταν λειτουργεί κατά τον τρόπο εκείνο που θα περιγράφαμε ως **παθητική συγκρότηση** του αντικειμένου της αντίληψης, μέσα από τη σύνθεση των διαφόρων ειδών αισθητικών δεδομένων, της φαντασίας αλλά και της νόησης (κατά συμβεβηκός). Γι' αυτό βλέπουμε τον ίδιο τον φιλόσοφο να καταφεύγει και στο γλωσσικό κριτήριο ως μέσο διάκρισης, στοιχείο στο οποίο επέμεινε ιδιαίτερα ο M. SCHOFIELD [1978].² Δεν θα συμφωνούσαμε λοιπόν πλήρως με τη θέση της M. NUSSBAUM [1978]* και του R. D. HICKS [1907]* ότι η *φαντασία* διεκπεραιώνει την ερμηνευτική εργασία για την αντίληψη, δεδομένου ότι ήδη η αίσθηση — και ιδίως η *κατά συμβεβηκός αίσθηση* — συντελεί σ' αυτήν τη διεργασία.

Ούτε νομίζουμε όμως ότι θα πρέπει να αρκεστούμε στην πλήρη απόρριψη της θέσης. Παρακολούθησαμε το νήμα της βασικής μας έννοιας να αποκτά περισσότερο περιεχόμενο και φυσιολογικό υπόβαθρο τέτοιο, ώστε να μπορούμε να περιγράψουμε με εγκυρότητα τη *γενετική* εκδοχή της *φαντασίας*, αυτή που ο Αριστοτέλης αποκαλεί και «*αίσθητική φαντασία*» (ΠΨ, Γ' 10. 433b 29-30 και 11. 434a 5-7), ως φυσικού γεγονότος. Από την πλευρά του ψυχισμού τώρα, θα λέγαμε ότι πρόκειται για μία επιμέρους όψη της **αποβλεπτικότητας** που εκδηλώνει η αντιληπτική λειτουργία, καθώς τίθεται σε ενέργεια με παθητικό τρόπο κάθε φορά που λειτουργεί η αίσθηση και η οποία, θα τολμούσε εδώ κανείς να πει, αποτελεί ουσι-

¹ Αποδίδουμε πιστά τη διαβάθμιση που παραθέτει ο ίδιος ο Αριστοτέλης, θέτοντας τα *κοινά αισθητά* ως περισσότερο απατηλά (ΠΨ, Γ' 3. 428b 17-24). Προσοχή στο κριτήριο της απόστασης: «*και μάλιστα όταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ἦ*» (ΠΨ, Γ' 3. 428b 30), το οποίο εφαρμόζεται στο παράδειγμα του μεγέθους του Ἁλίου. Ο D. W. HAMLIN [1968]*: 135 σχολιάζει ότι η απόσταση επηρεάζει ιδιαίτερα την αντίληψη του *φαινομένου μεγέθους* ενός πράγματος, η οποία δείχνει να διαμορφώνεται σε συσχετισμό με τα αντίστοιχα παρακείμενα μεγέθη, όπως συμβαίνει και με την ταχύτητα, τον αριθμό κ.λπ. Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα *φαντασίας*, όπου εμπλέκονται *ἴδια* αισθητά, βρίσκουμε στα *Μετεωρολογικά*, όπου υποστηρίζεται ότι η λάμψη της αστραπής παράγεται μετά τη βροντή, *φαίνεται* όμως να προηγείται (*φαίνεται πρότερον*) και έπειτα ακούγεται η βροντή, εξαιτίας του ότι η όραση προηγείται (*προτερειν*) της ακοής (Μετ, Β' 9. 369b 9-10). Το ίδιο φαινόμενο, προσθέτει, παρατηρείται και στις τριήρεις: πρώτα βλέπουμε να χτυπάνε τα κουπιά στο νερό, ο χτύπος όμως ακούγεται στη στεριά καθώς τα κουπιά ανυψώνονται. Ο Αριστοτέλης αναφέρει εν παρόδω και την άποψη του Κλειδήμου (ή Κλειτόδημου, 5ος π.Χ. αι.) ότι «*φαντασίαν τῆς λαμπρότητος εἶναι τὴν ἀστραπήν*» (Μετ, Β' 9. 370a 12-15 = DK [62]: 1· *πρβλ.* και Μετ, Α' 6. 342b 30-32), με την έννοια εδώ ότι πρόκειται μόνο για ένα επιφανόμενο. Παραδείγματα *φαντασίας κοινών* αισθητών, πέρα από το παράδειγμα του μεγέθους του Ἁλίου: η φωταύγεια των αστερών εκτείνεται ενίοτε σαν «*ακοντισμός*», ώστε παράγει την εντύπωση του μήκους («*φαντασίαν μήκους ἐμφαίνοντος διὰ τὸ τάχος*» — πρόκειται μάλλον για τους κομήτες), ενώ υπάρχουν και άλλες, παραπλήσιες μορφές φαινομένων («*φαντασμάτων ἰδέαι*», ΠΚ, 4. 395b 4-8, το οποίο όμως θεωρείται ψευδο-αριστοτελικό σύγγραμμα — δες D. FURLEY [1965]*).

² Με βάση το χωρίο ΠΨ, Γ' 3. 428a 1: «*εἰ δὲ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι...*». Ὡστε *φαντασία* δεν θα είναι απλά η ικανότητα χάρη στην οποία εμφανίζονται *φάντασμα* στην ψυχή μας αλλά η ικανότητα χάρη στην οποία *λέμε* ότι ένα *φάντασμα* εμφανίζεται στην ψυχή μας, ως απόρροια της λειτουργίας του αντιληπτικού συστήματος. Ἄρα θέτουμε εμεῖς οι ίδιοι απέναντί μας ένα περιεχόμενο και συνάμα διαφοροποιούμαστε από αυτό, το καθιστούμε εικόνα. Κατά τη γνώμη μας, η επιδίωξη ακρίβειας στην έκφραση θα πρέπει μάλλον να συσχετιστεί με το ενδεχόμενο της μεταφορικής σημασίας.

ώδη συντελεστή της αντιληπτικής πράξης. Εάν προσεγγίσουμε το ζήτημα με γνωσιολογικές προθέσεις — και εδώ διακυβεύεται σε πολύ ζωτικό βαθμό η αλήθεια — αυτό που μας ενδιαφέρει εντέλει, και εμάς και όλα τα ζωντανά, είναι να γνωρίζουμε *τι υπάρχει* («*τί ἐστίν*»). Και οπωσδήποτε οι αισθήσεις συμβάλλουν κατά μεγάλο μέρος στη γνώση αυτού που υπάρχει, δηλαδή της ουσίας, προσφέροντας τα *συμβεβηκότα* της. Επομένως, όταν περάσουμε στη θεώρηση των συγκεκριμένων ιδιοτήτων που εμφανίζει το πράγμα — και επομένως καταστήσουμε την άμεση αίσθηση «φαινόμενο», δηλαδή *φαντασία* —, θα μπορέσουμε τότε να μιλήσουμε σωστότερα για την ουσία του. Διαφορετικά, αν μιλάμε για το πράγμα χωρίς να γνωρίζουμε τα συμβεβηκότα του, θα κενολογούμε με διαλεκτικό τρόπο, δηλαδή χωρίς αντίκρισμα.¹

Το πράγμα λοιπόν που συγκροτείται μέσα από τις αισθήσεις καταλήγει να είναι **σύνθετο**, αφού η ίδια η συγκρότησή του αποκαλύπτεται ως διαδικασία στην οποία συμβάλλουν ποικίλες ενέργειες (ποικίλα αισθητά, φαντασίες, υπολήψεις κλπ.). Η συνθετότητα αυτή της απόβλεψης μαρτυρείται τόσο από την *ποικιλία* των ενεργειών που απαιτούνται για την ολοκλήρωση της αντίληψης όσο και από την απαίτηση της *συνέχειας* που πρέπει να διέπει την ψυχική ζωή.² Πέρα δηλαδή από την πολυσχιδία των αισθητικών και φανταστικών ερεθισμάτων, ανακαλύπτουμε και άλλη μία εστία πολλαπλότητας σε κάθε επιμέρους αισθητική ενέργεια, η οποία εμφανίζεται πλέον ως πολύπτυχη. Διότι, με βάση το σκεπτικό του φιλοσόφου, η *συνέχεια* της ψυχικής ζωής δεν θα ήταν εξασφαλισμένη, εάν κάθε αισθητική ενέργεια δεν ήταν από τη φύση της *ενιαία* και ταυτόχρονα *πολλαπλή*. Ουσιαστικά ανιχνεύουμε κατ' αυτόν τον τρόπο την εσώτερη φύση του μηχανισμού της αίσθησης: ενόσω ο ήχος γίνεται αντιληπτός, συνάμα χάνεται, υποχωρεί στην αφάνεια — ταυτόχρονα όμως η ακοή του διατηρείται, εξαιτίας της εκτικής φύσης της ψυχής: «*ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι*» (ΠΨ, Γ' 2. 426a 17). Ὡστε, ενώ ο ήχος παρέρχεται, το άκουσμά του αντηχεί ακόμη στην ψυχή. Αυτό σημαίνει ότι η ενέργεια της αισθητικής ικανότητας και του έξωθεν αισθητού συμπίπτουν σε μία ενότητα, η ουσία της οποίας ωστόσο ενέχει ήδη την πολλαπλότητα.³

¹ ΠΨ, Α' 1. 402b 21 — 403a 2 και ιδίως 22-25: «*ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομεν λέγειν κάλλιστα*».

² Η απαίτηση της *συνέχειας* όσον αφορά τη νόηση εμφανίζεται στο δοκίμιο ΜΑ, 1. 450a 7-9: «*διὰ τίνα μὲν οὖν αἰτίαν οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν οὐδὲν ἄνευ συνεχούς, οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα, ἄλλος λόγος*». Παρατηρεῖ κανεῖς ότι συνοδεύεται στο χωρίο και από τη συνθήκη του *χρόνου*.

³ ΠΨ, Γ' 2. 425b 26-27: «*ἡ ἐνέργεια... ἢ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ τὸ αὐτό*». Η ιδέα επαναλαμβάνεται παρακάτω, 426a 16-17, προκειμένου να εισαχθεῖ η διάσταση της *δυνητικότητας* («*τὰ κατὰ δύναμιν*») στα αισθητικά εἶδη (ό.π., 426a 19). Η προσπάθεια αυτή μάλιστα έχει ξεκινήσει από την αρχή του κεφαλαίου Γ' 2, με αναφορά στην όραση. Λέχθηκε και εκεί ότι δεν είναι μονοδιάστατη ούτε η λειτουργία της όρασης: «*καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὀρώμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως*» (425b 20-22). Κοντολογίς, η αίσθηση εμφανίζει και μία λειτουργική διάσταση η οποία είναι αυτόνομη από την αντικείμενη αισθητή παρουσία, ακριβώς επειδή δέχεται τα αισθητά χωρίς την υποκείμενη ὕλη. Και το σκεπτικό καταλήγει: «*γί' αὐτό και, αφού παρέλθουν τα αισθητά, εξακολουθούν να ενυπάρχουν οι αισθήσεις και οι φαντασίες στα αισθητήρια*» (425b 24-25). Ὅπως παρατηρούμε, η διαφοροποίηση ανάμεσα σε *αισθήσεις* και *φαντασίες* ακολουθεῖ εδώ την παραδοσιακή ορολογία και ταιριάζει με τη νοηματοδότηση του Μ. Σκόφιλντ. Τι θα θεθεῖ κάθε φορά ως υποκείμενη ὕλη είναι ένας προβληματισμός που θίγεται και στο χωρίο Γ' 4. 429b 10-22, αφορά δε και τα αφαιρετικά νοήματα, τα οποία εμφανίζουν ως υποκείμενη ὕλη τη *συνέχεια* (ό.π., 18-19) — ακολουθοῦμε στο σημείο αυτό την ανάλυση του R. BODÉÜS [1993]*: 225-226.

Κατά τη γνώμη μας, η επιμονή του Αριστοτέλη σ' αυτήν τη διάκριση δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι η πρωταρχική, έντονα φυσιολογικού τύπου κίνηση που προκάλεσε την αίσθηση αλλάζει πλέον φύση καθώς διατηρείται, χωρίς να πάψει να είναι φορέας του αισθητικού είδους. Η διαδικασία αυτή επιβάλλεται μάλιστα με την ισχύ νόμου (*ἀνάγκη*). Αν θέλαμε με αυστηρό τρόπο να διακρίνουμε από την καθαυτό αίσθηση, θα λέγαμε ότι η *δύναμη* του αισθητικού είδους — αυτό που εντέλει θα είναι το πράγμα — διασώζεται πλέον στη φανταστική κίνηση, οδεύοντας προοδευτικά σε δυναμική αδράνεια, δηλαδή περιέρχεται στην κατάσταση της *έξης*, για να κινητοποιηθεί και πάλι αν χρειαστεί.¹ Η *φαντασία* επομένως προσδιορίζεται τώρα ως η συνθετική λειτουργία κατά την οποία παράγονται και ανακινούνται (αναπαράγονται) αισθητικά είδη από την εκάστοτε *δυναμική* κατάσταση που επικρατεί εντός της ψυχής.

Ανιχνεύουμε κατ' αυτόν τον τρόπο τη στιγμή κατά την οποία το *πάθος* της αίσθησης διακρίνεται από αυτήν (από την ενέργεια του αιτίου της) και συνεχίζει την ύπαρξή του ως άλλου τύπου κίνηση, αυτή που συνηθέστερα αποκαλούμε «εντύπωση». Πρόκειται για έκφραση που προέρχεται από τη μεταφορική εικόνα του σφραγίσματος, την οποία ο Αριστοτέλης αναλαμβάνει στην πραγματεία *Περί μνήμης*, όταν περιγράφει την ενέργεια της *ένσημάνσεως*, δηλαδή τη διαδικασία συγκράτησης — ακριβέστερα θα λέγαμε: «αναδιπλασιασμού» — μιας κίνησης που προέρχεται από την εν ενεργεία αίσθηση: «*ἢ γὰρ γιγνομένη κινήσεις ένσημαίνεταί*» (*ΜΑ*, 1. 450a 30-31). Θεωρούμε ήδη γνωστή στους κύκλους της Ακαδημίας την ιδιότητα αυτή της ψυχής **να αναδιπλασιάζει** τα αισθητικά περιεχόμενά της — έχουμε επισημάνει ότι ο Πλάτων ήδη μιλούσε μεταφορικά για ζωγράφους και τεχνίτες εντός της ψυχής που ασχολούνται με την «*εἰδωλοποιική καὶ φανταστική*» τέχνη (*Σοφιστής*, 260d-e). Χαρακτηριστικό όμως είναι εδώ το στοιχείο ότι ο Αριστοτέλης σκέφτεται το ζήτημα πάντοτε υπό όρους της φυσικής: η κίνηση της αίσθησης μεταβάλλεται σε εντύπωση, μέσα από μια διαδικασία κινητικού αναδιπλασιασμού. Θα πρέπει δε να προσέξουμε ότι είναι η κίνηση που ενσημαίνεται, όχι το είδος ή η μορφή σε δεδομένη ακινησία. Οπότε η νέα κίνηση αφενός αναλογεί στην πρωταρχική αίσθηση, διότι αποδίδει το ίδιο *πάθος*, και αφετέρου διαφέρει από εκείνη, διότι πλέον έχει μετατραπεί σ' ένα είδος ζωγραφιάς («*οἶον ζωγράφημα τί*») και σ' ένα είδος σφράγισης («*οἶον τύπον*») του αρχικού αισθήματος (*ΠΜ*, 1. 450a 27-32). Κατά συνέπεια, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ουσιαστικά, από ένα σημείο και ύστερα, η έννοια της *φαντασίας* αναλαμβάνει να περιγράψει την πρωταρχική μορφή της μνήμης, αυτή που θα οριζόταν ως *εγγραφή* (engram) ή *διατήρηση* (retention) του αισθητικού γεγονότος.² Οπωσδήποτε, θα τονίσουμε και πάλι, η αριστοτελική ορολογία δεν είναι όσο θα

¹ Ο Αριστοτέλης ξεκινά τον προβληματισμό πάνω στη σύμπτωση αισθητού (π.χ. ήχος) και αίσθησης (π.χ. ακοή) από την ενότητα *ΠΨ*, Γ' 2. 425b 25 κ.εξ. Ο συλλογισμός του καταλήγει να διακρίνει τη *δύναμη* και την *ενεργεία* κατάσταση του αισθητού είδους, κατακρίνοντας τους φυσιολόγους, οι οποίοι δεν αναγνώριζαν τη *δύναμη* κατάσταση στα αισθητά είδη (*ΠΨ*, Γ' 2. 426a 20-27).

² Η ιδέα ανήκει στον G. RODIER [1900]*: 428-429, ο οποίος ερμήνευε ήδη την *αἴσθησίν τινα ἀσθενήν* της *Ρητορικής* (Α' 2. 1370a 28-29) ως μορφή διατήρησης της αρχικής αίσθησης. Ο ίδιος ωστόσο διέβλεπε σ' αυτή τη διαδικασία την ενεργό ανάμιξη του υποκειμένου, η οποία καθιστά δυνατή αυτήν τη διατήρηση. Οπότε διαγράφεται ήδη μια ερμηνεία της *φαντασίας* ως «*acte de la faculté imaginative*», δηλαδή ως μιας *sui generis* ψυχικής ενέργειας, η οποία τείνει να πάρει τα πρωτεία από την αίσθηση. Ο J.-L. LABARRIÈRE [1984]: 22 ανιχνεύει σ' αυτή την ερμηνεία τη νεοπλατωνική επιρροή του Φιλόπονου και θεωρεί ότι προαναγγέλλει ουσιαστικά την προσέγγιση της Μ. Νάσμπουμ, την οποία προσυπογράφει.

θέλαμε συνεπώς σ' αυτό το σημείο, γεγονός που σίγουρα οφείλεται εν μέρει στην ιδιαίτερα βαρύνουσα γλωσσική και φιλοσοφική παράδοση που φέρει ο συζητούμενος όρος. Θα επανέλθουμε στο σημείο αυτό αργότερα, για να μελετήσουμε τη γέννηση του *φαντάσματος* (δ⁶).

*
* *
*

Ερευνήσαμε μέχρι εδώ το πεδίο της (*αισθητικής* κυρίως) *φαντασίας*, όπως περιγράφεται από τον Αριστοτέλη. Συνοψίζοντας τη μέχρι τούδε ανάλυση, θα συγκρατούσαμε ιδίως τα εξής σημεία: *α)* η *φαντασία* φάνηκε να είναι μια ψυχική λειτουργία παραπληρωματική της *αίσθησης*, η οποία παράγεται από την ίδια τη σύνθετη φύση του αντιληπτικού συστήματος — υπό αυτή την έννοια δεν αποτελεί ξεχωριστή ικανότητα αλλά μια ειδική λειτουργία του συστήματος αυτού· *β)* η *φαντασία* πηγάζει από την αίσθηση και είτε είναι πρωτογενής ως ενέργεια (φαινόμενο) είτε απεργάζεται την παράταση της διάρκειας του αισθητικού είδους, καθώς πολλαπλασιάζεται η αρχική διαφοροποίηση υπό όρους έξης και δυνητικότητας· *γ)* ουσιαστικά βασίζεται στη δυνατότητα αναδιπλασιασμού της αρχικής αισθητικής αντίδρασης, η οποία περιέρχεται σε αδρανή κατάσταση (έξη) όταν η αρχική ενέργειά του έχει παρέλθει· *δ)* με αυτούς τους όρους η *φαντασία* θα αποτελεί μια πρώτη μορφή *μνήμης*, εφόσον θεωρήσουμε ότι η αφετηρία της μνήμης θα είναι η συγκράτηση των αισθητικών κινήσεων, οι οποίες ενεργοποιούν αντίστοιχα *είδη*· *ε)* σε κάθε περίπτωση, η *φαντασία* λειτουργεί με βάση την αποβλεπτική σκοπιμότητα της αντιληπτικής λειτουργίας, έχοντας την ιδιαίτερη δυνατότητα να θέτει πράγματα ενώπιον της ψυχής, ακόμη και όταν αυτά δεν υπάρχουν — εκτίθεται έτσι στον κίνδυνο του σφάλματος.

Γενικότερα θα λέγαμε ότι πρόκειται για μια τολμηρή και διεισδυτική περιγραφή της λειτουργίας του ψυχικού κόσμου, τέτοια που μόνο στη νεότερη φιλοσοφία θα μπορούσαμε να ξαναβρούμε. Ο τρόπος με τον οποίο ο φιλόσοφος εγκαταλείπει τις πλατωνικές μεταφορές και τον απλοϊκό εμπειρισμό των προσωκρατικών, για να εφαρμόσει ένα σχήμα φυσικής εξήγησης, το οποίο αποκαθιστά τη συμμετρία των εσωτερικών ψυχικών μεταβολών σε σχέση με τους εξωτερικούς συσχετισμούς, θα πρέπει να αποτελεί μία διανοητική κατάκτηση πρώτου μεγέθους. Θεωρούμε ότι πρόκειται για την ίδια μέριμνα που απευθύνθηκε νωρίτερα στη φύση του χρόνου και αποκατέστησε τη φυσική του λογική ως φαινόμενου. Ας προσθέσουμε επίσης ότι η λειτουργία του φαντασιακού αναδιπλασιασμού με το κινησιολογικό της υπόβαθρο, συνιστά ένα παράδειγμα ανάλυσης το οποίο δεν διαφέρει στα βασικά του σημεία από το παράδειγμα που βλέπουμε να αναπτύσσεται σε αντίστοιχες σύγχρονες αναλύσεις, όπως αυτές του Μπερξόν. Θα ισχυριζόμασταν ότι και οι δύο φιλόσοφοι εκκινούν από την προϋπόθεση της συνέχειας και ταυτόχρονα της πολυσχιδίας ανηρημένων εικόνων στην ψυχή, για να καταλήξουν στη διάκριση ή ενεργοποίηση στοιχείων που απευθύνονται στο *πράγμα*, δηλαδή στο ζητούμενο της αντίληψης. Η φιλοσοφία του γίνεσθαι φτάνει έτσι σε μία κορύφωση της οντολογικής της ισχύος.

Είναι όμως καιρός να δούμε ένα ζήτημα που αναβάλλουμε από την αρχή της παρούσας εξέτασης, δηλαδή την ύπαρξη δύο διαφορετικών εκδοχών της *φαντασίας*, οι οποίες θα μας αποκαλύψουν καλύτερα την αιτιώδη όψη του ζητήματος.

δ⁵ Οι δύο φαντασίες και η νόηση

Εστίασαμε μέχρι στιγμής κυρίως στην όψη εκείνη του φανταστικού που απορρέει άμεσα από τη διαδικασία της αντίληψης, δηλαδή την *αντιληπτική (αίσθητική) φαντασία*, η οποία μπορεί να εκδηλώνεται και κατά την παρουσία της αίσθησης. Περιγράψαμε την όψη αυτή ως *γενετική*, με την έννοια ότι αποτελεί την παραγωγική φάση των φαντασιακών περιεχομένων. Δεν μιλήσαμε όμως καθόλου για τη *διανοητική (λογιστική ή βουλευτική) φαντασία*, η οποία λειτουργεί ως υποκείμενο για την ενέργεια της νόησης.

Και εδώ προκύπτει ένα σημαντικό πρόβλημα: Θα λέγαμε εν συντομία ότι στο βιβλίο Γ' 3. της πραγματείας *Περί ψυχής* ο Αριστοτέλης εστιάζει κυρίως στην αντιληπτική όψη της *φαντασίας* και στη σχέση της με την αίσθηση, ενώ στα μετέπειτα βιβλία του ίδιου έργου (Γ' 7-11) αναπτύσσεται παράλληλα η *φαντασία* ως αναπαραστατική ικανότητα, διαμέσου της οποίας ασκείται η νόηση, ο λογισμός. Κάποιοι μελετητές μίλησαν εν προκειμένω για πρόβλημα στη συνοχή του βιβλίου και υπέθεσαν σοβαρή απώλεια του αρχικού κειμένου ή και παρέμβαση συρραφής από τον αρχαίο εκδότη.¹ Επειδή το ζήτημα είναι τεράστιο, θα περιορίσουμε επιλεκτικά την αναφορά μας σε μία ερμηνεία, η οποία φαίνεται να δίνει απρόσμενη διάσταση στην αριστοτελική ανάλυση.

Σ' ένα σημαίνον κείμενό του από το 1978 ο **Κ. Καστοριάδης** (CASTORIADIS [1978]) τοποθετήθηκε με ρηξικέλευθο τρόπο στην αριστοτελική διάκριση των δύο φαντασιών, θεωρώντας ούτε λίγο ούτε πολύ ότι πρόκειται για δύο εντελώς διαφορετικές φιλοσοφικές συλλήψεις. Ονομάζει την *αίσθητική φαντασία* : «φαντασία Β», και τη *λογιστική φαντασία* : «φαντασία Α», προκειμένου έτσι να δηλώσει τη φιλοσοφική ιεράρχηση των δύο διαφορετικών εννοιολογήσεων.² Θεωρεί λοιπόν ότι η φαντασία^Β αποτελεί μια συμβατική προσέγγιση, η οποία αποτέλεσε για αιώνες τον κύριο δρόμο προσέγγισης στο ψυχικό αυτό πεδίο, που διανοίγεται με πρωτοποριακό τρόπο από τον Αριστοτέλη. Ο τύπος αυτός φαντασίας θεωρεί τη

¹ Η χειρόγραφη παράδοση του κειμένου της πραγματείας *ΠΨ* θεωρείται ιδιαίτερα προβληματική, ενώ η κριτική έκδοση του W. D. Ross [1961]* έχει υποστεί κριτική. Ο Ά. Τόρστρικ (A. Torstrik) μάλιστα, στην έκδοσή του το 1862 (*De anima*, Βερολίνο: Beidmann), επιχείρησε να διαχωρίσει σε δύο μέρη το βιβλίο Γ' και να ανασυντάξει τις υποτιθέμενες πρωταρχικές του εκδοχές. Όσοι δεν ακολουθούν αυτόν τον δρόμο, αναμετρώνται με ένα κείμενο το οποίο, πέρα από τη νοηματική του δυσκολία, εγείρει διαρκώς και ζητήματα επιλογής ανάμεσα σε διορθώσεις και διαφορετικές γραφές. Δες σχετικά M. NUSSBAUM & A. OKSENBERG [1992]*: 1-2.

² Οι ονομασίες δίνονται από τον Αριστοτέλη ως εξής: «*φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῶα μετέχει*» (*ΠΨ*, Γ' 10. 433b 29-30) και παρακάτω: «*ἢ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡς περ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἢ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς*» (11. 434a 5-7). Η διαφορά στην ορολογία ανάμεσα σε «βουλευτική» και «λογιστική» φαντασία δεν φαίνεται να δηλώνει κάποια αξιολογία, για το ζήτημά μας, διαίρεση.

φантаστική ικανότητα δέσμια της αίσθησης, και μάλιστα με τρόπο που την υποβιβάζει γνωσιολογικά και οντολογικά. Από την άλλη πλευρά, στον θεωρητικό πυρήνα της *λογιστικής ή βουλευτικής φαντασίας* (φαντασία^Α) βρίσκεται η περίφημη θέση: «*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*».¹ Η ικανότητα που περιγράφεται τώρα από τον Αριστοτέλη δεν είναι το εξασθενημένο ομοίωμα της αίσθησης αλλά το ποικίλο εφελτήριο της νόησης, η υπερβατολογική της προϋπόθεση. Κατά τον Καστοριάδη, πρόκειται για μια κρίσιμη απόφαση, η οποία έρχεται να θεμελιώσει τη «ριζοσπαστική» εκδοχή της φανταστικής ικανότητας (φαντασία^Α) και η οποία ανοίγει νέους δρόμους στοχασμού του απροϋπόθετου και ριζικού φανταστικού στοιχείου. Ο Καστοριάδης υποθέτει μάλιστα ότι πρόκειται για «όσιμη» ανακάλυψη του Αριστοτέλη — γι' αυτό μιλά για *διάρρηξη* στη λογική διάταξη της πραγματείας *Περί ψυχῆς* —, η οποία θα συναντήσει το εφάμιλλό της αιώνες αργότερα, όταν ο Καντ θα μιλήσει για τη συμβολή της φαντασίας στην ανάλυση του εννοιολογικού σχηματισμού και οι Ρομαντικοί θα την αναγάγουν σε κατεξοχήν δημιουργική δύναμη.²

Ο Καστοριάδης προβαίνει σε ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για το ζήτημα που μας απασχολεί, ορισμένες από τις οποίες έχει σημασία να παραθέσουμε: α) Επισημαίνει ότι κατά τον Αριστοτέλη δεν υφίστανται στην πράξη ξέχωρα «μέρη» της ψυχῆς, αλλά η διαφοροποίηση γίνεται μόνο σε λειτουργικό επίπεδο — και μάλιστα το *φανταστικό* προκαλεί αμηχανία για το πού θα πρέπει να ταξινομηθεί.³ β) Στην καθαυτό πραγμάτευση της νόησης (*ΠΨ*, Γ' 4-6.) δεν γίνεται καμία αναφορά στη φαντασία, παρότι στο κεφ. 7 τίθεται ως προϋπόθεση. Ενισχύεται έτσι η άποψη ότι η δομή της πραγματείας έχει διαταραχθεί. γ) Παρατηρεί ότι εξαρχής ο Αριστοτέλης τοποθετεί το ζήτημα της φαντασίας στην επικράτεια της βούλησης, με την έννοια ότι είναι δυνατό να φανταστούμε κάτι όποτε θελήσουμε, όπως κάνουν οι τεχνίτες των *μνημονικών* (δηλαδή των μνημοτεχνικών), οι οποίοι μετατρέπουν τα *φαντάσματα* της επιλογῆς τους σε είδωλα λόγων ή πραγμάτων (*ΠΨ*, Γ' 3. 427b 17-20).

δ) Το πιο σημαντικό σημείο, το οποίο συνοψίζει όλο το σκεπτικό του φιλοσόφου, είναι ότι τελικά βρισκόμαστε ενώπιον τριών διαφορετικών αλλά αλληλένδετων λειτουργιών της ψυχῆς: την αισθητική, τη φανταστική και τη νοητική.⁴ Όστε με αφετηρία τον αξιωματικό

¹ *ΠΨ*, Γ' 7. 431a 14-17: «*τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*» (W. D. Ross [1961]*). Η θέση είναι βεβαιωμένη και επαναλαμβάνεται στην πραγματεία *Περί μνήμης*: «*νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος*» (1. 449b 31 – 450a 1).

² Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει καταρχάς τη συμβολή του Καντ στην επαναφορά της φαντασίας^Α και τη συγκρότηση μιας θεωρητικής παράδοσης η οποία, διαμέσου του Φίχτε, εκβάλλει στον πρώιμο Χέγκελ, ο οποίος χαρακτηρίζει τη φαντασία^Α ως το «*πρώτο και πρωταρχικό*» στοιχείο του ψυχισμού (στο αδημοσίευτο κείμενό του *Πίστη και ειδέναι* [= *Glauben und Wissen* ;]). Ωστόσο στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* (1807) το ρόλο της φαντασίας βλέπουμε να αναλαμβάνει η *μνήμη*, και μάλιστα ο Έγκελλος κατηγορεί τους αρχαίους ότι υποβίβασαν τη μνήμη στο επίπεδο της φαντασίας (*Εγκυκλοπαίδεια*, §462). Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει στον Χάιντεγγερ μια προσπάθεια να ανακτηθεί η φαντασία^Α, όπως την είχε περιγράψει ο Καντ, στο έργο του *Ο Καντ και το πρόβλημα της Μεταφυσικής* (1929), ωστόσο και πάλι το ζήτημα του φανταστικού περιέρχεται σε λήθη (για όλη αυτήν την προσέγγιση του ζητήματος δες CASTORIADIS [1978]: 235-236).

³ CASTORIADIS [1978]: 244, αναφερόμενος στο χωρίο *ΠΨ*, Γ' 9. 432a 15 – 434a 21, όπου αναλύεται η κινητική ικανότητα των ζώων.

⁴ Στο δοκίμιο για τα όνειρα (*ΠΕν*, 1. 459a 14-19) ο Αριστοτέλης αναφέρεται ευθέως στην πραγματεία *Περί ψυχῆς*, για να δηλώσει συνοπτικά τη θεωρία του «*περί φαντασίας*» λέγοντας ότι: α) το αισθητικό και το φανταστικό μέρος της ψυχῆς είναι το ίδιο, η ουσία τους όμως (μεταφράζουμε: ο τρόπος ενεργ-

διαχωρισμό της αίσθησης από τη νόηση, η *φαντασία* έρχεται να περιγράψει ένα πεδίο συνάντησης, τα περιεχόμενα του οποίου έχουν μονοσήμαντη καταγωγή αλλά αμφίπλευρη λειτουργία. Το *φάντασμα* δηλαδή προβάλλει από τη μία πλευρά ως αφηρημένη αίσθηση και από την άλλη ως *πρώτο* (δηλαδή βασικό) νόημα.¹ Το συμπέρασμα που εξάγει ο Καστοριάδης είναι ότι η φαντασία^Α που περιγράφεται κατ' αυτόν τον τρόπο αποτελεί **καθολικευτικό ή γενικευτικό παράγοντα**, ένα πρόπλασμα νόησης, και υπ' αυτήν την έννοια βλέπουμε να ασκεί κάποιου είδους ενοποιητική διεργασία στο υλικό της αίσθησης, ώστε έχει τη δυνατότητα από πολλά φαντάσματα να δημιουργεί ένα.² Και υπ' αυτούς τους όρους θα μπορούσαμε να μιλήσουμε — με την επιφύλαξη βέβαια του αναχρονισμού — για *αριστοτελικό σχηματισμό* (CASTORIADIS [1978]: 257).

ε) Όσον αφορά τον **χρόνο**, τέλος, η θέση του Καστοριάδη είναι ότι η ψυχή γνωρίζει το *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο* με τρόπο πρωταρχικό, δηλαδή ως αισθητικά είδη (CASTORIADIS [1978]: 260). Και το πιο σημαντικό τεκμήριο για μια τέτοια ερμηνεία είναι το χωρίο 1. 450a 9-12 του δοκιμίου *Περί μνήμης*, όπου λέγεται ότι είναι απαραίτητο η ψυχή να γνωρίζει το *μέγεθος* και την *κίνηση* με το ίδιο μέσο που γνωρίζει και τον *χρόνο*. Το συμπέρασμα που εξάγεται εκεί είναι ότι η γνώση αυτών των διαστάσεων ανήκει στο *πρώτο αισθητικό*. Ας συγκρατήσουμε από εδώ την παρατήρηση ότι βλέπουμε σε ένα καίριο σημείο να εφαρμόζεται από τον Αριστοτέλη η ισομορφική θεωρία του χρόνου με τον τρόπο τον οποίο έχουμε περιγράψει, δηλαδή ως λογική αναγκαιότητα που ξεκινά από την *έκταση* (μέγεθος) και μεταδίδεται στην *κίνηση* και τον *χρόνο*. Θα επανέλθουμε στο σημείο αυτό στο επόμενο κεφάλαιο.

Παρά την εντυπωσιακή δυναμική που προσδίδει στο ζήτημα της *φαντασίας*, η ανάλυση του Καστοριάδη δεν παύει να διέπεται από αδυναμίες, κυρίως μεθοδολογικής φύσης, τις οποίες επισημαίνει ο Λ. Κουλουμπαρίσης σ' ένα σχετικά συγκαιρινό άρθρο του (COU-

γοποίησης) είναι διαφορετική· β) η *φαντασία* είναι κίνηση που προκαλείται από την πρωταρχική ενέργεια της αίσθησης («*ὕπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένης*»· γ) το όνειρο φαίνεται να είναι ένα είδος *φαντάσματος*. Συμπεραίνουμε ότι το αισθητικό και το φανταστικό είναι το ίδιο σύστημα σε δύο διαφορετικούς τρόπους λειτουργίας.

¹ ΠΨ, Γ' 8. 432a 9-10: «*τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης*». Και λίγο νωρίτερα λέγεται ότι: «*τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἶον αἰσθήματα ὑπάρχει*» (7. 431a 14-15), για να τεθεῖ το ερώτημα: «*τὰ δὲ πρώτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων*» (8. 432a 12-14).

² Ο Καστοριάδης (CASTORIADIS [1978]: 256) αναφέρεται στο χωρίο: «*πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μείζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἐν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν*» (ΠΨ, Γ' 11. 434a 7-10). Ο R. BODÉÛS [1993]*: 249 (σημ. 7) συμφωνεῖ με την ερμηνεία του, η οποία φαίνεται επίσης να συνάδει με τα χωρία: ΜΦ, Α' 1. 980a 27 κ.εξ., καθώς και ΑΥ, Β' 19. 99b 36 – 100a 6, όπου γίνεται λόγος για τις συσσωρευμένες στη μνήμη παραστάσεις ενός πράγματος, οι οποίες ενοποιοῦνται προοδευτικά και μετατρέπονται σε *εμπειρία*. Οι W. D. ROSS [1961]*: 318 και D. W. HAMLYN [1968]*: 153 (σχόλιο στο 434a 5) δεν είναι αρκετά κατατοπιστικοί σ' αυτό το σημείο αλλά φαίνεται να συμφωνοῦν με τον Μποντεϋς. Από την πλευρά μας δεν νομίζουμε ότι γίνεται λόγος εδώ για συνθετική ή αφαιρετική λειτουργία της φαντασίας. Το χωρίο μάλλον αφορά εναλλακτικές επιλογές δράσης, οι οποίες προσφέρονται υπό τύπον *φαντάσματος* στην ψυχή και εκείνη δύναται να τις *μετρήσει* (απ' όπου η λογιστική διαδικασία) και να επιλέξει την προτιμότερη εκδοχή, το προτιμότερο κίνητρο, επομένως να διαμορφώσει τη βούλησή της ακολουθώντας το προτιμότερο από τα φαντάσματα. Παραπλήσιο θεωρούμε το χωρίο ΠΨ, Γ' 7. 431b 6-10, όπου μέσα στη φανταστική προοπτική εξετάζονται διάφορες επιλογές φαντασμάτων και στο τέλος το νοητικό επιλέγει ένα για να πράξει («*καὶ ὅλως ἐν πράξει*», στ. 10).

ΛΟΥΒΑΡΙΤΣΙΣ [1982]). Ενώ ο Καστοριάδης μιλά για «θεωρητικό κενό» ανάμεσα στον Αριστοτέλη και τον Καντ, ο Κουλουμπαρίτης υπενθυμίζει τη σπουδαιότητα της *φαντασίας* για τους Στωικούς, τον Αυγουστίνο, τον Πρόκλο, τον Θωμά Ακινάτη και για όλους τους μετέπειτα εννοιολόγους («conceptualistes»). Ο Κουλουμπαρίτης διαπιστώνει εξάλλου «μεθοδολογικές ανεπάρκειες» («insuffisances d'ordre méthodologique») στη βάση της γενετικής ερμηνείας των κειμένων, με την έννοια ότι βασικός ερμηνευτικός στόχος είναι η κατανόηση της διανοητικής εκδίπλωσης και η άρση των φαινομενικών αντιφάσεων που συναντάμε στα κείμενα, όχι η εξάπαντος θεματοποίησή τους.

Πράγματι, η θέση του Καστοριάδη ότι έχουμε δύο ασύμβατα είδη *φαντασιών* δεν μπορούμε να παραδεχθούμε ότι ευσταθεί, τουλάχιστον όχι με την προϋπόθεση της ρήξης ανάμεσα σ' αυτά τα δύο είδη. Και αυτό διότι εξ αρχής η αριστοτελική ανάλυση (από το κεφάλαιο Γ' 3.) διατυπώνει τους θεμελιώδεις όρους ύπαρξης αυτής της λειτουργίας: α) η φαντασία είναι διαφορετική και από την αίσθηση και από τη διάνοια· β) δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την αίσθηση· γ) χωρίς αυτή δεν υπάρχει σκέψη (*υπόληψις*).¹ Συγκρατούμε επίσης την παρατήρηση του Λ. Κουλουμπαρίτη ότι ο Σταγειρίτης ακολουθεί την προσφιλή του, παραγωγική μέθοδο ανάπτυξης (πρβλ. ΦΑ, Α' 1), οπότε στο κεφάλαιο ΠΨ, Γ' 3 παρουσιάζει τη γενική θεωρία της φαντασίας, η οποία θα ισχύει και για τα ζώα (ΠΨ, Γ' 3. 428a 24, b 15-16, 429a 5-6) και για τον άνθρωπο, ενώ η φαντασία που περιγράφεται στα κεφάλαια ΠΨ, Γ' 7-8 θα αφορά αποκλειστικά τον άνθρωπο, άρα θα αποτελεί εξειδίκευση (COULOUBARITSIS [1982]: 154). Και ο λόγος που δεν δίνεται νωρίτερα η θεωρία των κεφαλαίων ΠΨ, Γ' 7-8 είναι ότι δεν έχει διατυπωθεί η θεωρία της νόησης (ΠΨ, Γ' 4-6), η οποία θεμελιώνει την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου.

Θα πρέπει βέβαια καταρχάς να παρατηρήσουμε ότι δεν υπάρχει ιδιαίτερη θεωρία της *φαντασίας* για τον άνθρωπο.² Αυτό που υποστηρίζει ο Αριστοτέλης είναι ότι ο άνθρωπος διαθέτει μία επιπλέον αρχή ειδοποίησης, σε σχέση με τα ζώα, τη *νόηση*, η περιγραφή της οποίας απαιτεί την πλήρη ανάλυση των λειτουργιών της *φαντασίας*. Επιπλέον, το στοιχείο που ο Καστοριάδης παραβλέπει εντελώς είναι ότι ολόκληρη η ενότητα που αφορά τη σχέση των φαντασμάτων με τη σκέψη ανακύπτει στο πλαίσιο ενός προβληματισμού ο οποίος

¹ ΠΨ, Γ' 3. 427b 14-16: «*φαντασία γάρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεταί ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν υπόληψις*». Η «*υπόληψις*» είναι όρος που περιγράφει γενικά τη σκέψη ως εννοιολογική σύλληψη, ανεξάρτητα από το αν είναι αληθής ή ψευδής, καθολική ή συγκεκριμένη. Άλλοτε ο όρος μεταφράζεται ως «πίστη» ή «δοξασία» («croiance», BODÉUS [1993]*: 215) και άλλοτε ως «υπόθεση» («supposal», HAMLIN [1968]*: 130). Ο γενικός της χαρακτήρας φαίνεται όταν ο Αριστοτέλης την αναλύει λίγο αργότερα σε είδη: *ἐπιστήμη, δόξα* και *φρόνησις* (ΠΨ, Γ' 3. 427b 25-26· πρβλ. ΦΑ, Ε' 4. 227b 13-14). Θα πρέπει εδώ επίσης να λάβει υπόψη του κανείς το χωρίο ΗΝ, Η' 5. 1147b 3-5: «*ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου υπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην*». Άρα η *υπόληψη* περιγράφει ουσιαστικά τη δυνατότητα γενίκευσης στη σκέψη. Σε επόμενο χωρίο η *υπόληψη* περιλαμβάνεται στη γενική ενέργεια του *νοῦ*: «*λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ*» (ΠΨ, Γ' 4. 429a 23).

² Δες ἐπ' αὐτοῦ LABARRIÈRE [1984]: 21-26, ο οποίος επισημαίνει τις συχνές αναφορές του Αριστοτέλη στη «*διάνοια*» των ζώων (κυρίως στο ΖΙ), με νόημα παραπλήσιο της *φρόνησης* ως «πρακτικής νόησης» (πρβλ. ΜΦ, Α' 1. 980b 21· ΠΨ, Γ' 3. 427a 19· 427b 7), ενώ επισημαίνει τη σημασία της *φαντασίας* για την επιβίωση ὄσων ζώων δεν διαθέτουν κάποιου είδους λογισμό (ΠΨ, Β' 3. 415a 7-11). Σημαντική είναι ἐπ' αὐτοῦ και η θεωρία που αναπτύσσεται στο δοκίμιο για την κίνηση των ζώων — δες ιδίως ΖΚ, 6. 700b 15, όπου η περιγραφή της κίνησης ισχύει για όλα τα ζώα.

κυριαρχείται από τις έννοιες της «αίσθησης», των «αισθητών», των «αισθητών ειδών» (COULOUBARITSIS [1982]: 157). Και ο Κουλουμπάριτσης ολοκληρώνει την κριτική του λέγοντας ότι η άδηλη μεσολάβηση ανάμεσα στην αίσθηση και τη νόηση είναι η **μνήμη**, η οποία δεν αναφέρεται και εντούτοις προϋποτίθεται από το κείμενο του Αριστοτέλη και χωρίς την οποία οι έννοιες που εμφανίζονται εκεί δεν θα μπορούσαν να διασαφηνιστούν.

*

* *

Οπωσδήποτε και οι δύο τελευταίες παρεμβάσεις στις οποίες αναφερθήκαμε συμβάλλουν στην καλύτερη προσέγγιση του ζητήματος της φαντασίας. Το βασικό πρόβλημα που θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να αντιμετωπίσουμε είναι: γιατί να υπάρχουν δύο τόσο διαφορετικές προσεγγίσεις της φαντασίας στην πραγματεία *Περί ψυχής*; Ας δούμε λοιπόν καλύτερα την αφετηρία μας:

Έως αυτό το σημείο μπορούμε να πούμε πως ο Αριστοτέλης έχει κατακτήσει τους όρους μιας διακριτής ψυχικής λειτουργίας, της φανταστικής ικανότητας (και αυτό θα ισχύει τόσο για την πραγματεία *Περί ψυχής*, Γ' όσο και για τα *Μικρά Φυσικά* — ιδίως για τα δοκίμια *Περί μνήμης* και *Περί ενυπνίων*), ώστε μπορεί να αναφέρεται πλέον στο συγκεκριμένο προϊόν ή στην ενέργεια της ικανότητας αυτής, την οποία αποκαλεί «*φάντασμα*». Η φανταστική ικανότητα θα πρέπει να αναζητηθεί ανάμεσα στις κινήσεις που παράγονται με φυσικό τρόπο κατά τη διαδικασία της αίσθησης. Πρόκειται για μια ιδιαίτερη κίνηση, μία ειδικού χαρακτήρα μεταβολή, που περιλαμβάνεται στην αλληλουχία κινήσεων οι οποίες συγκροτούν το αισθητικό γεγονός: «*ὥσπερ δὲ ὁ ἀήρ τὴν κόρην τοιανδὶ ἐποίησεν, αὕτη δ' ἕτερον, καὶ ἡ ἀκοὴ ὡσαύτως, τὸ δὲ ἕσχατον ἔν, καὶ μία < ἡ > μεσότης, τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω...*» (ΠΨ, Γ' 7. 431a 17-20, κείμενο κατά W. D. ROSS [1961]*). Ο Αριστοτέλης επομένως έχει επίγνωση ότι η αντίληψη δεν είναι μία απλή ενέργεια αλλά μία αποβλεπτική διαδικασία η οποία περιλαμβάνει πλήθος ειδοποιητικών κινήσεων, εξωτερικών και εσωτερικών, οι οποίες εντούτοις συνδυάζονται σε μία ενιαία αντιληπτική πράξη. Ας προσέξουμε τις χαρακτηριστικές διατυπώσεις που φανερώνουν τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει το ζήτημα ο φιλόσοφος: α) καταρχάς θα πρέπει να συγκροτηθεί μία **μεσότητα**, με την έννοια ότι γεφυρώνονται δύο διαφορετικοί όροι, το εξωτερικό πράγμα και η ψυχή, με την ενεργοποίηση μιας ιδιότυπης αιτιότητας — και θα πρέπει να επιμείνουμε ότι ο ένας συμβαλλόμενος όρος είναι η ψυχή και όχι απλώς το αισθητήριο· β) κατά δεύτερο λόγο, η ενεργοποίηση αυτή ενέχει **πολλαπλές λειτουργικές και ειδητικές όψεις**, οι οποίες συνδυάζονται με τρόπο δυσδιάκριτο: τα διάφορα είδη των καθαυτῶν αισθητών, τα κατά συμβεβηκός αισθητά, τα φαντάσματα, τα νοητά είδη και άλλα ακόμη ενεργήματα, όσα θα μπορούσαν να είναι τα μέρη της ψυχής. Μέσα σ' αυτό το ποικίλο ψυχικό ρευστό, τα είδη αλληλοεισδύουν το ένα στο άλλο και η ψυχή θα χρειαστεί να προβεί σε διαίρεση ή αφαίρεση προκειμένου να διακρίνει το αντικείμενό της.¹

¹ Γι' αυτό η μία από τις δύο βασικές δυνάμεις των ζώων χαρακτηρίζεται «*τὸ κριτικόν*» και εκδηλώνεται ως έργο είτε της *διάνοιας* είτε της αίσθησης (ΠΨ, Γ' 9. 432a 15-16). Δες NUSSBAUM [1978]*: 232-233.

Όπως υποθέτει ο Κ. Καστοριάδης, η φανταστική ικανότητα συμβάλλει στην αφαιρετική προοπτική που απαιτεί η νόηση, μένει βέβαια να καθοριστεί ενδελεχέστερα με τι ακριβώς τρόπο. Θα λέγαμε ότι η ίδια η αντιληπτική διαδικασία εξαρχής διενεργεί τη βασική αφαίρεση, η οποία έγκειται στη σύλληψη από την ψυχή του πρωταρχικού *είδους*. Διότι ο βασικός ορισμός της αίσθησης είναι ακριβώς αυτός, η λειτουργία κατά την οποία η ψυχή δέχεται τα αισθητά είδη χωρίς την ύλη των πραγμάτων.¹ Το αισθητό είδος δεν είναι χρυσός ή χαλκός αλλά «σημείον» του χαλκού και του χρυσού, δηλαδή κάτι που έχει ήδη μεταβληθεί σε λόγο, σε αναλογία και σε δυνατότητα γλωσσικής έκφρασης. Η χαρακτηριστική διατύπωση της ψυχικής πολλαπλότητας επαναλαμβάνεται: είναι το ίδιο, αλλά η φύση του έχει αλλάξει: «*ἔστι μὲν οὖν ταυτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον*» (ΠΨ, Β' 12. 424a 25). Ακόμη και στην περίπτωση που το αισθητό αντικείμενο είναι *μέγεθος*, ούτε το αισθητικό ούτε η αίσθηση προκύπτουν ως *μεγέθη* αλλά ως «*λόγος τις καὶ δύνამις ἐκείνου*» (ό.π., 26-28). Παρά το γεγονός λοιπόν ότι η φύση του είδους αλλάζει, ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η ταυτότητα του πράγματος παραμένει κατά την αντιληπτική διαδικασία, καθώς μετατρέπεται σε ένα είδος λόγου με παραλήψεις δυνατότητες.

Η νόηση λοιπόν ουσιαστικά θα είναι η ενεργοποίηση των λόγων και των δυνάμεων που ενυπάρχουν στα *αισθητά είδη*, οπότε τα *νοητά είδη* αναδύονται ή ενεργοποιούνται με υποκείμενες τις συνθέσεις των αισθητών: «*ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη*» (ΠΨ, Γ' 8. 432a 4-6). Παραθέσαμε επί λέξει το χωρίο, προκειμένου να διακρίνουμε ότι τα *νοητά είδη* μπορεί να λέγονται *αφηρημένα* αλλά μπορεί επίσης να είναι *ἔξεις* και *πάθη* των αισθητών ειδών. Για παράδειγμα, μπορώ να μιλήσω για το τρίγωνο με τρόπο αφηρημένο αλλά μπορώ επίσης να μιλήσω για το τρίγωνο εκείνο που είδα πριν λίγο σε κάποιον πίνακα. Στην πρώτη περίπτωση αναδύεται ως νόηση ένα γενικευτικό είδος στερημένο από πολλούς αισθητικούς χαρακτήρες. Στη δεύτερη περίπτωση επικαλούμαι βέβαια ένα αισθητό είδος, αλλά πλέον το αισθητό αυτό είδος έχει διαχωριστεί εντελώς από την ύλη που το προκάλεσε και ενεργοποιείται με έναν τρόπο αυτοτελή και ανεξάρτητο από την αρχική αιτιότητα. Υφίσταται επομένως ως *ἔξη* ή *πάθος* του αρχικού αισθήματος. Και είναι χαρακτηριστικό ότι αμέσως μετά από αυτή την απόφαση ο φιλόσοφος επαναλαμβάνει τη βασική του αρχή: «*ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἄμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθητά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης*» (ό.π., 8-10). Ὡστε το φάντασμα είναι *ἔξη* ή *πάθος* του αρχικού αισθήματος, γι' αυτό χωρίς αισθήματα κανείς δεν μπορεί ποτέ να μάθει κάτι. Για παράδειγμα, ένας εκ γενετής τυφλός μόνο κατ' όνομα μπορεί να γνωρίσει τα χρώματα και όχι κατά το είδος.²

Θα πρέπει να εκτιμήσει κανείς τη γενναιότητα αλλά και τη δημιουργική πνοή με την οποία ο φιλόσοφος αναλαμβάνει έναν επισφαλή και αρκετά κατακριμένον τομέα, τον τομέα

¹ Η κλασική μεταφορά γι' αυτή την ιδέα είναι το σφράγισμα στο κερί: το κερί δέχεται το *σημείον* του δαχτυλιδιού αλλά όχι την ύλη του (ΠΨ, Β' 12. 424a 17-21· *πρβλ.* και ΜΑ, 1. 449b 30-32). Η μεταφορά αποδίδει τρία ουσιαστικά χαρακτηριστικά της αντιληπτικής διαδικασίας: α) τη σχέση αιτιότητας που καταλήγει στην αποτύπωση· β) το αποτέλεσμα της διαδικασίας, το οποίο είναι ένα αφαιρετικό ίχνος· γ) το γεγονός ότι το ίχνος αυτό παραμένει και μετά την ενέργεια του αιτίου. Περισσότερα στοιχεία για τη γενικότερη μεταφορά της μνήμης ως εγγραφής, δες D. DRAAISMA [1995]: 24 κ.εξ.

² Παράδειγμα το οποίο επικαλείται ο φιλόσοφος στα *Φυσικά* (Β' 1. 193a 7-8), για να υποστηρίξει ότι η παρουσία της *φύσης* δεν χρειάζεται απόδειξη.

της *φαντασίας*, για να τον αναδείξει σε σημαντικό κρίκο της γνωστικής διαδικασίας. Με βάση τα όσα είπαμε, η αίσθηση γεφυρώνει την ψυχή με τα πράγματα, επιτρέποντας την ειδοποίηση της ψυχής με πολλαπλό τρόπο μέσα από μία ενέργεια. Παράλληλα η φαντασία αναλαμβάνει να γεφυρώσει την αίσθηση με τη νόηση, πλουτίζοντας ακόμη περισσότερο με ουσία την ενέργεια της ψυχικής μεσότητας. Διότι η φαντασία επιτρέπει την αλληλοδιείσδυση αισθητών και νοητών ειδών, δηλαδή νέες και αναρίθμητες ψυχικές ειδοποιήσεις. Θα επικαλεστούμε ένα παράδειγμα μέσα από το κείμενο: ο φρουρός βλέπει μέσα στη νύχτα το μακρινό φως και αντιλαμβάνεται ότι είναι φωτιά· όταν την βλέπει μετά να κινείται, καταλαβαίνει ότι έρχεται εχθρός.¹ Στο παράδειγμα που δόθηκε, το νοητικό είδος «εχθρός» προκύπτει μέσα από το αισθητό είδος «κινούμενη φωτιά», με τον τρόπο που ονομάζουμε *συμβολικό* ή και *μεταφορικό*. Ο Καστοριάδης επομένως δεν έχει εντελώς άδικο, όταν εντοπίζει στη φαντασία τη δημιουργική διάσταση της ψυχής. Θα ήταν όμως ακριβέστερο να πούμε ότι κατά τον Αριστοτέλη η φαντασία προσφέρει τη δυνατότητα για να εκφραστεί δημιουργικά ο *νοῦς*. Ως αυτό το στάδιο βέβαια η αριστοτελική νοητική δεν έχει ακόμη φανεί σε όλη της την ένταση.

Η εκδίπλωση των ψυχικών δυνατοτήτων φτάνει στην κορύφωσή της με μία διάκριση η οποία φανερώνει την πλήρη συμμετρία που διέπει την ουσία της ψυχής και του κόσμου, έτσι όπως συλλαμβάνει τη σχέση αυτή ο Αριστοτέλης. Η συμμετρία αυτή εκφράστηκε προηγουμένως ως σχέση *μεσότητας*, τώρα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η λειτουργία αυτής της μεσότητας μπορεί να είναι **αμφίδρομη**. Αυτό σημαίνει ότι η αιτιότητα στην οποία αναφερθήκαμε μέχρι τώρα μπορεί κάλλιστα να αντιστραφεί και, αντί για παθητική ψυχική διαδικασία, να καταστεί ενεργητική, δηλαδή αφετηρία της να γίνει η ψυχή.² Διαπιστώσαμε ήδη την πολλαπλότητα που ενέχει δυνητικά η ψυχική *μεσότητα*, τώρα θα πρέπει να συμπληρώσουμε ότι κάθε κίνηση που θα διαπερνά την ψυχή θα αποδίδει διαφορετικό τύπο λειτουργίας, ανάλογα με την αρχή και την κατεύθυνσή της. Το βασικό αξίωμα από το οποίο απορρέει η συγκεκριμένη προσέγγιση διατυπώνεται με γενικό τρόπο στο χωρίο ΠΨ, Γ' 5. 430a 10-14: «*Επειδή σε όλη τη φύση ισχύει να υπάρχει κάτι το οποίο θα είναι ύλη για κάθε γένος (και αυτό μπορεί δυνάμει να είναι όλα εκείνα), άλλο όμως είναι η αιτία και το δημιουργικό στοιχείο (αυτό το οποίο δημιουργεί τα πάντα, όπως για παράδειγμα συμβαίνει ανάμεσα στην τέχνη και την ύλη), είναι αναγκαίο αυτές οι διαφορές να υπάρχουν και στην ψυ-*

¹ ΠΨ, Γ' 7. 431b 2-6. Πρόκειται για χωρίο το οποίο τίθεται υπό τη σκέπη της βασικής ιδέας ότι «*τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖν*». Το παράδειγμα αναφέρεται στην ειδοποίηση μέσω φωτεινών σημάτων — δεξ και επόμενο κεφάλαιο.

² Η γενική αρχή θα λέγαμε ότι διατυπώνεται ως εξής: ΠΨ, Α' 4. 408b 15^b-18: «*τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ [ενν. στην ψυχή] τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἶον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τῶνδ', ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς*». Είναι φανερό ότι ο φιλόσοφος έχει κατά νου πολλές περιπτώσεις αντίστροφης ψυχικής δραστηριότητας. Η αισθητική διαδικασία εν προκειμένω θα χαρακτηριστεί *παθητική*, διότι θέτει την αρχή έξωθεν και ως τέλος της κίνησης την ψυχή, ενώ η ανάμνηση είναι μια αντίστροφη διαδικασία, *ενεργητικού τύπου*, η οποία έχει ως αφετηρία την ψυχή και αναζητεί το τέλος της σε κάποια κίνηση των αισθητηρίων. Άλλη μία αναφορά αντίστροφης ενεργοποίησης διατυπώνεται στο χωρίο ΠΨ, Γ' 7. 431a 10-11: «*καὶ ἔστι τὸ ἠδῆσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα*», εδώ σε συνάρτηση με την πρακτική φρόνηση.

χή».¹ Πρόκειται για ένα νέο κριτήριο, τα αποτελέσματα του οποίου φαίνονται στην αύξηση της πολυσχιδίας των ψυχικών λειτουργιών που διακρίνει εντεύθεν ο φιλόσοφος. Όστε θα πρέπει να συμπληρώσουμε τον τρόπο με τον οποίο είδαμε μέχρι στιγμής να λειτουργεί ο ψυχικός κόσμος, για να συλλάβουμε πληρέστερα τη μορφή του.

Αν ξεκινήσουμε από την *αίσθηση*, η αιτιότητα στην περίπτωση της δεν μπορεί παρά να εκδηλώνεται με παθητικό τρόπο για την ψυχή, ώστε να συγκροτηθεί το αισθητικό είδος με αξιώσεις οντολογικής αναγκαιότητας και όχι αυθαίρετα. Σε άλλες περιπτώσεις όμως, όπως η *ανάμνηση*, η θέληση ή η επιθυμία (*ὄρεξις*), κάποια επιλογή (*προαίρεσις*) και η σκέψη (*διάνοια*), ως αρχή της κίνησης τίθεται η ψυχή (δες ΖΚ, 6. 700b 15-22). Σ' αυτά θα πρέπει να προσθέσουμε επίσης ότι η αμφίδρομη λειτουργία της ψυχής επιτείνεται ακόμη περισσότερο με την παραδοχή του Αριστοτέλη ότι η ψυχή είναι κατά κάποιον τρόπο όλα τα όντα («*ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*», ΠΨ, Γ' 8. 431b 21). Η αρκετά γενικευτική και δυσνόητη αυτή φράση μάλιστα δεν περιγράφει αποκλειστικά την αισθητική αλλά και τη νοητική ψυχή, φανερώνει επομένως το σύνολο της ψυχικής *ειδοποιότητας* σε όλο το εύρος της *δυνητικότητάς* της. Γι' αυτό στη συνέχεια του κειμένου διευκρινίζεται ότι η ψυχή δεν είναι αυτά καθ' αυτά τα όντα αλλά τα *είδη* τους σε δύναμι συνθήκη: ο νους συνολικά είναι *είδος* όλων των δυνατών *νοητικών ειδών* και η αίσθηση συνολικά είναι *είδος* όλων των δυνατών *αισθητικών ειδών* (ό.π., στ. 22 κ.εξ.).² Στη συνέχεια δε του κειμένου αναφέρεται ότι η επιστήμη και η αίσθηση τέμνονται στα πράγματα κατά δύναμη και ενέργεια: το αντικείμενο της αίσθησης και της γνώσης θα πρέπει εντέλει — κατά κανόνα — να είναι ένα και το αυτό. Επομένως θα πρέπει να διακρίνουμε την εν γένει δυνητική διάσταση της ψυχής από τις κατά περίπτωση ενεργοποιήσεις ειδών, με αισθητικό, με νοητικό ή και με μεικτό τρόπο, όπως συμβαίνει στις περισσότερες περιπτώσεις που αποτελούν την καθημερινή πολλαπλότητα του ψυχικού μας κόσμου. Απόδειξη αυτού δεν είναι και το γεγονός ότι ο φιλόσοφος ωθείται να διακρίνει έναν επιπλέον τύπο αισθητών, τα *κατά συμβεβηκός*, δηλαδή αισθητικά είδη τα οποία δεν προέρχονται από το αισθητό αντικείμενο αλλά προστίθενται στην καθαυτό αισθητική λειτουργία συμβάλλοντας στην ολοκλήρωσή της; Και δεν ονομάστηκαν τα τρία διαφορετικά είδη αισθητών «*διαφορετικές κινήσεις*»;

Η αισθητική ψυχή βέβαια δεν εξαντλείται στην καθαυτό αίσθηση αλλά περιλαμβάνει και τη *φαντασία*, η οποία δεν υπόκειται αποκλειστικά στη συνθήκη της παθητικής αιτιότητας. Γι' αυτό παρακολουθούμε τη φαντασία να διχάζεται σε *αισθητική* και *λογιστική* (ή *βου-*

¹ Στο αρχαίο κείμενο: «*Ἐπεὶ δ' ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλην ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν (τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν), ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς*» (συγκρατούμε μόνο την πρώτη διόρθωση του W. D. Ross [1961]*, όπως κάνει ο D. W. Hamlyn [1968]*, εξομαλύνουμε όμως τη στίξη). Αποδώσαμε στη μετάφραση το «*ποιητικόν*» ως «*δημιουργικό*», επιλογή που δικαιολογείται και από την αναφορά στην *τέχνη*, τον τομέα δηλαδή της παραγωγικής δραστηριότητας.

² Αξίζει να προστεθεί ότι η ψυχή παρομοιάζεται σ' αυτό το σημείο με το χέρι, το οποίο χαρακτηρίζεται ως το «*πιο γενικό εργαλείο*» («*ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστὶν ὀργάνων*», 432a 1-2). Μια πολύ ιδιαίτερη αναφορά στη λειτουργία του χεριού υπάρχει στην πραγματεία *Περὶ ζώων μορίων*, όπου διαβάζουμε ότι ο άνθρωπος είναι μεταβλητικό πλάσμα, διότι μπορεί να προσαρμοστεί στις ανάγκες του, και χαρακτηριστικό της φρονιμάδας του είναι η λειτουργία του χεριού, επειδή μπορεί να δεχθεί και να κρατήσει τα πάντα («*διὰ τὸ πάντα δύνασθαι λαμβάνειν καὶ ἔχειν αὐτήν*», ΖΜ, Δ' 10. 687b 5-6). Η τελευταία παρατήρηση φαίνεται να ανάγεται στον Αναξαγόρα (ό.π., 687a 8-10), τον οποίο παρακολουθεί ο Αριστοτέλης σε όλο το κεφάλαιο ΠΨ, Γ' 4, όπου αναλύεται η φύση της νόησης και η σχέση του νου με τα νοητά.

λευτική), ανάλογα με την κατεύθυνση από την οποία πηγάζει και προς την οποία κινείται η αιτιότητα: στη γενετική φάση συγκρότησης του φαντάσματος η αιτιότητα του φανταστικού έχει παθητικό πρόσημο· όταν όμως το ζώο (και όχι απαραίτητα ο άνθρωπος) πρόκειται να αποφασίσει για το πώς θα πράξει και πώς θα κινηθεί, η αιτιότητα αποκτά ενεργητικό πρόσημο και λαμβάνει ως αφετηρία την ψυχή.¹

Το ίδιο παρακολουθούμε να ισχύει για τα είδη της νόησης: ο παθητικός νους είναι εκείνος που δέχεται τα νοητά είδη μέσα στην προφάνεια της αίσθησης και την πολλαπλότητα της φαντασίας, έχοντας τη δυνατότητα να γίνει τα πάντα, ενώ ο ποιητικός νους είναι εκείνος που ενεργοποιείται ως αιτία δημιουργίας ή αποκάλυψης όλων των όντων, «ὡς ἔξις τις, οἶον τὸ φῶς» (ΠΨ, Γ' 5. 430a 14-15). Αν και η τελευταία φράση δεν είναι εντελώς σαφής, θα πρέπει τουλάχιστο να συμφωνήσουμε ότι έργο αυτής της νόησης είναι η κατά βούληση ενεργοποίηση των νοητικών περιεχομένων, κατά τρόπο ανάλογο με εκείνον του φωτός, όταν ενεργοποιεί την όραση. Οι παραλληλισμοί εδώ είναι δύο: ως ένα είδος ἔξης, όπως το φως. Γιατί άραγε χρησιμοποιείται εδώ ο όρος της ἔξης σε συσχετισμό με την ενέργεια του φωτός; Θα λέγαμε ότι και στις δύο περιπτώσεις, στην περίπτωση του φωτισμού και στην περίπτωση της ἔξης, «κάτι» που υπήρχε αλλά δεν εμφανιζόταν, αποκαλύπτεται με τρόπο απρόσκοπτο και ακαριαίο, περνά δηλαδή από την α' εντελέχεια στην πλήρη εντελεχεία ύπαρξη.² Όσον αφορά τη νόηση, αυτό το άδηλο «κάτι», που υπάρχει κάθε φορά, θα είναι τα αισθητά είδη σε λανθάνουσα ή αδρανή κατάσταση, υπό τη μορφή των φαντασμάτων (= αισθητικής υψής κινήσεων) που έχει συλλέξει κανείς στην πορεία της ζωής του. Το πέρασμα της νόησης από την α' στη β' εντελέχεια σημαίνει αφενός την ενεργοποίηση νοητικών χαρακτηριστήρων στα αισθητά είδη και αφετέρου την ενοποίηση της ειδοποιού αιτίας με το αντικείμενό της, όπως στην περίπτωση της αίσθησης, δηλαδή την ταύτιση των αισθητών με τα νοητικά είδη. Θα προσθέταμε εξάλλου ότι η εν λόγω ενεργοποίηση διεξάγεται υπό όρους οι οποίοι υπερβαίνουν το συγκεκριμένο αισθητικό γεγονός και ότι επίσης δηλώνει την ευκολία και την αμεσότητα με την οποία ο νους ενεργοποιεί τα περιεχόμενά του.

Αποφεύγοντας να αναφέρουμε όλες τις αντιτιθέμενες απόψεις για το ζήτημα του ποιητικού νου, θα λέγαμε ότι αυτού του είδους η νοητική σφαίρα δεν είναι το υποκείμενο της νόησης αλλά η υπερβατολογική αιτία της ύπαρξής της, η συνθήκη του λόγου που επιτρέπει

¹ Από το κεφάλαιο ΠΨ, Γ' 9. ακολουθείται μια αντίστοιχη διαίρεση δυνάμεων, η οποία αφορά την ψυχή των ζώων αποκλειστικά: από τη μία πλευρά διακρίνεται η κριτική δύναμη της ψυχής και από την άλλη πλευρά η κινητήρια δύναμη που ωθεί το ζώο να μετακινηθεί. Η κεντρική ιδέα είναι ότι σημαντικό ρόλο στην τελευταία λειτουργία έχει η φαντασία, αφενός επειδή προσφέρει στην ψυχή σκοπιμότητες προς επιδίωξη ή αποφυγή, αφετέρου δε επειδή παρέχει την απαραίτητη δυνατότητα στη διάνοια. Διότι, όπως είδαμε, η νόηση χρησιμοποιεί ως μέσο τη φαντασία και συλλαμβάνει τα νοητικά είδη μέσα από τα φαντάσματα που εκείνη της διαθέτει: «τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἶον αἰσθητάματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ» (ΠΨ, Γ' 7. 431a 14-17· πρβλ. και ΠΨ, Γ' 8. 432a 3-10).

² Παράβαλε ΑΑ, 6. 446b 27: «περὶ δὲ τοῦ φωτός ἄλλος λόγος· τῷ ἐνεῖναι γάρ τι τὸ φῶς ἐστίν, ἀλλ' οὐ κινήσεις τις». Η τελευταία διατύπωση εντάσσεται σε έναν προβληματισμό που ανιχνεύει τη διάδοση της αισθητικής μεταβολής, παρατηρήσιμης στον ήχο ή στην οσμή αλλά όχι στο φως. Η αποκάλυψη του πράγματος στην όραση γίνεται ακαριαία και όχι βαθμηδόν. Με βάση αυτό το δεδομένο η νόηση, όπως και η όραση, δεν θα είναι κίνηση αλλά ακαριαία ποιοτική μεταβολή (δηλαδή ἀλλοίωσις· πρβλ. και ΓΦ, 4. 319b 31-33, γ' αυτόν τον προσδιορισμό του νοήματος της αλλοίωσης). Ας θυμηθούμε και την ετυμολογική σύνδεση της φαντασίας με το φως, την οποία πρότεινε ο Αριστοτέλης (ΠΨ, Γ' 3. 429a 3).

σε κάθε νοητική ψυχή την *κατανόηση* αλλά και η ενέργεια που επιτρέπει την *επινόηση*, διευρύνοντας διαρκώς τα όρια της ύπαρξης. Ο *ποιητικός νους* επομένως στέκει ως η ενδόμυχη αιτία του ψυχικού κόσμου για τα νοήμονα πλάσματα, το ανάλογο του Θεού στον φυσικό κόσμο, εντελώς διάφορος από κάθε είδους ύλη, από κάθε επιμέρους δυνατότητα. Και σε αντίθεση με τα ζώα, τα οποία διαθέτουν μόνον ένα περιορισμένο περιθώριο επιλογών που προσφέρει η αισθητική φαντασία, ο *ποιητικός νους* προκαλεί την ενεργοποίηση δυνατοτήτων και ειδών που υπερβαίνουν τις προκειμένες συνθήκες και ανάγονται σε όλο το φάσμα του ψυχικού βίου.¹

Η φράση «σε όλο το φάσμα» θα περιλαμβάνει και τις αποβλέψεις τους παρελθόντος και του μέλλοντος. Εφαρμόζοντας το ίδιο κριτήριο αιτιότητας, ο φιλόσοφος διακρίνει τη *μνήμη* από την *ανάμνηση*, εντάσσοντας και τις δύο λειτουργίες στην επικράτεια της φαντασίας. Στην περίπτωση της *μνήμης* η φαντασία θα ενεργοποιείται με τρόπο παθητικό, ακολουθώντας τη σειρά των κινήσεων που υποβάλλονται από την υποκείμενη ύλη συνηθειών,

¹ Το ζήτημα του *ποιητικού νου* αναδείχθηκε σε κεφαλαιώδες για την αριστοτελική φιλοσοφία στη διάρκεια των αιώνων ερμηνείας της. Ας επισημάνουμε ότι ήδη από την αρχαιότητα προκλήθηκαν διαφορές μεταξύ των αριστοτελιστών για τη φύση και τις ιδιότητες της νόησης, κυρίως για το κατά πόσο αυτή προσιδιάζει στην ανθρώπινη φύση ή σε κάτι ανώτερο, θεϊκό. Ένα χωρίο μάλιστα από τα *Ηθικά Ευδήμια* θέτει το θεϊκό στοιχείο ως αρχή της κίνησης και του λόγου στην ανθρώπινη ψυχή (HE, Θ' 1248a 24-29). Ο Θεόφραστος, αντίθετα, αναφέρεται στον *ποιητικόν νουν* ως στοιχείο της ανθρώπινης φύσης (μαρτυρία του Θεμίστιου, κατά HEINZE [1899]*: 107-108). Η ερμηνεία όμως που ξεχωρίζει στους κόλπους της Περιπατητικής σχολής δόθηκε από τον Αλέξανδρο Αφροδισιά (2ος-3ος αι. π.Χ.), ο οποίος θεώρησε τον *ποιητικό νου* ξέχωρο υλικό σώμα, αιθέριας υπόστασης, και τον ταύτισε με την πρωταρχική θεϊκή αιτία — επιλογή που δικαιολογεί την τελειότητα και την αθανασία του (Αλέξανδρος κατά BRUNS [1887]*: 89 και 108). Ο «*υλικός νους*», από την άλλη πλευρά, θεώρησε ότι συγκροτείται προοδευτικά υπό την επιρροή του προηγούμενου στο ανθρώπινο σώμα και αποτελεί ένα σύνολο *έξεων* (= επίκτητων ψυχικών ιδιοτήτων), που ταυτίζεται με τη θνητή ανθρώπινη ψυχή (ό.π., 211· δεσ σχετικά και Δ. ΠΑΠΑΔΗΣ [1991]). Η ερμηνεία του Αλέξανδρου είχε απήχηση στην αραβική φιλοσοφική παράδοση, καταρχάς στον Αβικέννα — ο οποίος αναπτύσσει περαιτέρω τη θεϊκή καταγωγή του *ποιητικού νου* — και τον Αβερρόη — ο οποίος θεωρεί δύο άυλους νους, τον *υλικό* και τον *ποιητικό*, επιφορτισμένους αποκλειστικά με τις γνωστικές διεργασίες (αντλούμε για τα σημεία αυτά από τον F. BRENTANO [1867]?: 314-319). Ο Θωμάς Ακινάτης στη συνέχεια φαίνεται να επιστρέφει στην ερμηνεία του Θεόφραστου, θεωρώντας ότι ο *ποιητικός νους* ταυτίζεται με τη νοητική ψυχή, το περίφημο «*εσωτερικό φως*» που μας δίνεται με τη χάρη του Θεού, χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε καθόλου νοήση (BRENTANO [1867]?: 319-321· *πρβλ.* COULOUBARITSIS [1998]: 419-420). Ας αναφέρουμε επίσης την ερμηνεία του F. RAVAISSON [1837], σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος διαθέτει μόνον τον *παθητικό νου*, ο οποίος περικλείει όλα τα είδη, δέχεται όλες τις μορφές και μπορεί να γίνει τα πάντα. Είναι δηλαδή η καθολική δυνατότητα στον κόσμο των ιδεών, όπως η *πρώτη ύλη* στον κόσμο των πραγμάτων. Ο *ποιητικός νους* αντίθετα είναι η απόλυτη διάνοια, η δημιουργική ενέργεια που ενεργοποιεί τις δυνάμεις μορφές και προάγει όλες τις σκέψεις εμπνέοντας τις καθολικές αρχές του λόγου, με άλλα λόγια είναι θεότητα (1: 586-587 και 2: 17-19). Πρόκειται επομένως για ερμηνεία παραπλήσια με εκείνη του Αφροδισιά, η οποία, όπως εκείνος, συμφύρει τη νοητική με την αισθητική ψυχή, ώστε το αίσθημα να μπορεί ταυτόχρονα να είναι και νόημα. Από τη δική μας πλευρά λαμβάνουμε ως αφετηρία τη βασική τοποθέτηση του R. D. HICKS [1907]*, ότι ο Αριστοτέλης χρειάζεται ένα *ποιητικό αίτιο* (efficient cause) για τη μετάβαση της νόησης από την *έξη* (α' εντελέχεια) στην πλήρη εντελέχεια (σελ. 499). Κατά τα λοιπά θα συμφωνούσαμε με την ερμηνεία του L. A. KOSMAN [1992], ο οποίος παραβάλλει την αναφορά στην ιδιότητα του φωτός με το χωρίο ζ' 507d – 508e της πλατωνικής *Πολιτείας*, όπου το φως λειτουργεί ακριβώς ως σύνδεσμος που ενώνει το μάτι με το ορατό. Με αυτό το σκεπτικό δύσκολα συμβιβάζεται η αποστροφή του Λ. Κουλουμπαρίτη ότι «...όσοι κάνουν λόγο, αναφερόμενοι στον Αριστοτέλη, για άυλο (σε σχέση με τον νου ή ακόμα και για τα νοητά) αποτυγχάνουν να συλλάβουν τη σκέψη του» (COULOUBARITSIS [1998]: 417, σημ. 11). Πρόκειται για ερμηνεία που προϋποθέτει τον *αιθέρα* ως υποκείμενο της νόησης, στοιχείο που δεν διαφαίνεται στην πραγματεία *Περί ψυχής* ούτε στα *Μικρά φυσικά*.

φαντασμάτων, ειδών. Στην περίπτωση της *ανάμνησης* όμως η αφετηρία γίνεται από τον νου και από τη βούληση να βρεθεί κάποιο *είδος* (νοητικό ή αισθητικό), το οποίο για κάποιον λόγο δεν μπορεί να ενεργοποιηθεί ομαλά. Γι' αυτόν τον λόγο ο φιλόσοφος αναγνωρίζει τη δυνατότητα της μνημονικής λειτουργίας σε όλα τα ζώα που διαθέτουν φαντασία, επιφυλάσσει όμως την *ανάμνηση* για τον άνθρωπο, επειδή μόνον αυτός διαθέτει *διάνοια*.¹

*

* *

Αν λοιπόν προσπαθήσουμε να θεωρήσουμε συνολικά την εικόνα της ψυχής, όπως διαμορφώνεται σταδιακά μέσα από το κείμενο του φιλόσοφου, θα αντικρίσουμε μία σύνθετη δομή με πολλαπλές λειτουργίες, οι οποίες βασίζονται στην αρχή μετάδοσης της *κίνησης*. Αυτού του είδους η *αιτιότητα* μεσολαβείται από τη *φαντασία*, η οποία διαφοροποιεί τις ψυχικές λειτουργίες και αποδίδει διαφορετικά αποτελέσματα, ανάλογα με την ποιότητα της κίνησης. Σε γνωστικό επίπεδο θα λέγαμε ότι τα είδη που περιλαμβάνει η ψυχή με τρόπο εκτικό αδρανοποιούνται ή ενεργοποιούνται και αυτά ανάλογα με τον τρόπο λειτουργίας της, χαρακτηριζόμενα από μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό αφάιρεσης. Άλλο χαρακτηριστικό είναι ότι η ψυχή λειτουργεί με διακριτικό και ταυτόχρονα διαμεσολαβητικό τρόπο: ο θρυμματισμένος αλλά πολύ συγκεκριμένος κόσμος των αισθητών ιδιοτήτων καταφέρνει να συνεργάζεται με τον αφηρημένο κόσμο των λογικών αρχών.

Προσπαθήσαμε επίσης στην τελευταία ενότητα να δείξουμε ότι ορισμένες διακρίσεις που εισάγει ο Αριστοτέλης στο ψυχικό πεδίο προκύπτουν από τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο ενεργοποιείται κάθε φορά η ψυχή, ανταποκρινόμενη στην αιτιότητα της συνάφειας του εξωτερικού και εσωτερικού γίνεσθαι. Στα πλαίσια αυτού του σκεπτικού εντάσσουμε και τις διακρίσεις που αναφέρονται στο πεδίο της *φαντασίας*, και κατ' επέκταση της *νόησης*. Αποφύγαμε να εξετάσουμε διεξοδικά όλα τα προβλήματα και τις απορίες που γεννά η συχνά συνοπτική ανάλυση του φιλόσοφου, διότι κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε παρεκτροπή τη μελέτη μας. Πιστεύουμε ότι έχουμε ως τώρα αναδείξει πολλά από τα χαρακτηριστικά της φανταστικής ικανότητας, τόσο στο γενετικό (αισθητικό) όσο και στο λογιστικό στάδιο της λειτουργίας της. Απομένει κάτι ακόμη, να διευκρινίσουμε τη φύση και τη λειτουργία του *φαντάσματος*, προκειμένου να μπορέσουμε να αντιληφθούμε πληρέστερα τους όρους υπό τους οποίους ενεργοποιείται η μνήμη.

¹ MA, 2. 453a 7-9. Στη συνέχεια του χωρίου φαίνεται να γίνεται μία επέκταση στο εύρος της αναμνηστικής ικανότητας, ώστε να αποδοθεί και σε πλάσματα που διαθέτουν *βουλευτικόν*, δηλαδή τη δυνατότητα να εξετάζουν επιλογές και να λαμβάνουν αποφάσεις. Άρα θα πρέπει να συνδέεται με τη *βουλευτική* ή *λογιστική φαντασία*. Νωρίτερα πάντως στο δοκίμιο είχε λεχθεί ότι η *ανάμνηση* απαιτεί μία αρχή ανώτερη από αυτήν που διατίθεται για τη μάθηση («*ένούσης πλείονος αρχής ἢ ἐξ ἧς μανθάνουσιν ἀναμνησθεσθαι*», 451b 9-10). Προφανώς εννοεί ότι στη μάθηση κινητοποιείται κυρίως ο *παθητικός νους*, ενώ η ανάμνηση απαιτεί την αντίστροφη αιτιότητα. Δες και παραπάνω, την αναφορά στο χωρίο ΠΨ, Α' 4. 408b 15^b-18.

δ⁶ Το φάντασμα ως εικόνα και θεώρημα

Το φάντασμα εμφανίζεται εξαρχής ως ουσιώδες στοιχείο στην αριστοτελική θεωρία της φαντασίας, διότι η τελευταία ορίζεται ακριβώς ως η λειτουργία κατά την οποία ένα φάντασμα εμφανίζεται στην ψυχή μας (ΠΨ, Γ' 3. 428a 1-2). Το εσωτερικό αυτό φάντασμα θα πρέπει να γίνει καταρχάς κατανοητό ως ψυχική εμφάνιση (αγγλ. appearance, γαλλ. apparence ή apparition) ή [ανα]παράσταση (representation), αν θέλουμε να διατηρήσουμε κάπως εμφανές το νήμα της ετυμολογίας που συνδέει την ικανότητα με το αποτέλεσμα της. Με αυτήν την απόδοση επίσης διατηρούμε εμφανή στη σημασία του όρου μία νοηματική συνιστώσα η οποία τον συνδέει εύλογα με φαινομενολογικού τύπου προσεγγίσεις, όσον αφορά τα ψυχικά περιεχόμενα, και κυρίως με έναν τρόπο ανάλυσης ο οποίος δεν θα θεωρεί τα φαντάσματα ως παγιωμένες, ατομικές υπάρξεις, αλλά ως ψυχικά περιεχόμενα τα οποία παράγονται και αναπαράγονται υπό όρους, για όσο χρόνο ενεργοποιείται ως είδος η ψυχή. Συνάδουμε έτσι, έως έναν βαθμό, στην ερμηνεία μας με τους Μ. Νάσμπουμ και Μ. Σκόφιλντ και θεωρούμε παραπλανητικό να θεωρείται αδιακρίτως το φάντασμα ως εικόνα.¹

Το κεντρικό σημείο γύρω από το οποίο θα περιστραφεί ο προβληματισμός μας, ελπίζοντας εντέλει να κερδίσουμε κάποια ουσιώδη στοιχεία κατανόησης, είναι η περίφημη αριστοτελική απόφαση ότι «*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*», η οποία είδαμε να διατυπώνεται στην πραγματεία *Περί ψυχῆς* (Γ' 7. 431a 14-17) και να επαναλαμβάνεται, σχεδόν αυτούσια, στο δοκίμιο *Περί μνήμης* (1. 449b 31 – 450a 1). Εφόσον κάθε ψυχικό φάντασμα αποτελεί εντέλει καταγωγικό προϊόν της αισθητικής λειτουργίας, θα πρέπει να θεωρήσουμε την παραπάνω θέση ως κορυφαία έκφραση της προσπάθειας του φιλοσόφου να διαμορφώσει μια θεωρία η οποία θα βασίζεται, διαμέσου της εμπειρίας, στην εμμενή λογικότητα του φυσικού κόσμου, χωρίς την ανάγκη προσφυγής σε ανυπέρβλητη αντιδιαστολή του αισθητού με το νοητό — δρόμο τον οποίο επέλεξε ο Πλάτων. Προκειμένου λοιπόν στη συνέχεια να συμπληρώσουμε τη θεωρία που διατυπώνεται στην πραγματεία *Περί ψυχῆς*, θα βασιστούμε σε σημαντικά χωρία του δοκιμίου *Περί μνήμης*, τα οποία συμβάλλουν σημαντικά στην πιο ολοκληρωμένη θεώρηση της αριστοτελικής νοησιολογίας.

*

* *

Ας ξεκινήσουμε και πάλι από την απορία: Ένα ουσιώδες πρόβλημα που τίθεται σε σχέση με τη λειτουργία της μνήμης είναι το *πώς γίνεται, ενώ ζούμε και σκεφτόμαστε στο παρόν, η σκέψη να μας παραπέμπει σε κάτι που είναι απόν*. Η απάντηση στο πρόβλημα δίνεται σε δύο στάδια, από τα οποία ήδη περιγράψαμε το ένα:

¹ Ως εικόνα (image ή imagery) μεταφράζουν οι G. R. T. ROSS [1906]*, W. D. ROSS [1955]*¹, E. BARBOTIN (κατά A. JANNONE [1966]*), R. SORABJI [1972]*, P.-M. MOREL [2000]*, D. BLOCH [2007]*, ενώ ως παράσταση (représentation) οι R. BODÉUS [1993]*, Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ [2014]*. Νομίζουμε ότι η τελευταία απόδοση είναι πιο σωστή, θεωρούμε ωστόσο ότι στη νέα ελληνική ο όρος μπορεί να μείνει και ως έχει. Σε κάθε περίπτωση θα χρειαστούν διευκρινίσεις, κάτι που ίσχυε εξάλλου και για τον Αριστοτέλη.

Σε πρώτο στάδιο ο φιλόσοφος παραπέμπει ευθέως στη θεωρία της *φαντασίας*, όπως διατυπώθηκε στην πραγματεία *Περί ψυχής* (MA, 1. 449b 30 – 450a 25). Στη σύνοψη που δίνεται επαναλαμβάνεται ότι η *φαντασία* ανήκει κατ' ουσίαν στην αισθητική λειτουργία, και μάλιστα τώρα προστίθεται ότι το *φάντασμα* αποτελεί «πάθος» της «κοινωνίας» αίσθησης.¹ Τίθεται λοιπόν σοβαρό ζήτημα του πώς θα πρέπει να ερμηνευθεί η συγκεκριμένη αποστροφή.

Καταρχάς φαίνεται δύσκολο να δεχθούμε ως κανονική συνθήκη τη σύμπτωση της αίσθησης με τη *φανταστική λειτουργία*. Εξ ορισμού στη φαντασία εμπλέκεται το *φάντασμα*, οπότε είναι δύσκολο να παραδεχτεί κανείς ότι αισθάνεται μέσω φαντάσματος. Κι όμως παρατηρήσαμε ότι αυτό φαίνεται να συμβαίνει σε όλες τις περιπτώσεις όπου στην αίσθηση αναμιγνύεται η εκτίμηση του *μεγέθους* — το μέγεθος του Ήλιου προβάλλεται ως κατεξοχήν παράδειγμα. Σε άλλες περιπτώσεις πάλι, μπορεί κάτι να μας φαίνεται ως *δείνα* αλλά να μην είναι έτσι όπως φαίνεται. Έπειτα θα πρέπει να αναλογιστούμε αυτό που ειπώθηκε νωρίτερα, ότι δηλαδή η *φαντασία* (= η συγκεκριμένη παράσταση) διαφοροποιείται ανάλογα με το είδος του αισθητού από το οποίο προέρχεται (ειδικό ή κοινό). Αλλά τα κοινά αισθητά δεν υπάρχουν ξέχωρα από τα ειδικά, οπότε η διαφοροποίηση θα πρέπει να γίνεται με αφετηρία την ίδια την αίσθηση. Καλούμαστε τώρα να δώσουμε μία απάντηση σ' αυτό το κομβικό ζήτημα.

Θα λέγαμε λοιπόν ότι ο φιλόσοφος διακρίνει την καθαυτό *αίσθηση* από τη *φαντασία*, με την έννοια ότι δεν απατώμαι για τη λαμπρότητα του Ήλιου ή για το χρώμα του αλλά απατώμαι για το μέγεθός του. Με άλλα λόγια: βλέπω τη λαμπρότητα και τη λευκότητα του Ήλιου, βλέπω το χρώμα του (ειδικά αισθητά), βλέπω και ένα μέγεθος που του ανήκει (κοινό αισθητό). Ωστόσο το συνολικό αποτέλεσμα της αντιληπτικής πράξης θα ενέχει κάποιο σφάλμα, το οποίο δύσκολα ανιχνεύεται και πάντως δεν εξαλείφεται από την αντιληπτική πράξη, διότι είναι αισθητικής (παθητικής) προέλευσης. Θα συνοδεύει επομένως και την περαιτέρω διάδοση της συγκεκριμένης πράξης, μέχρι να προκύψει κάποιο διαφορετικό φάντασμα. Το σφάλμα εν προκειμένω έγκειται στην *ποσότητα* του ηλιακού μεγέθους.

Το λεπτό αυτό σημείο, το οποίο καταλήγει να έχει κρίσιμη σημασία, εμφανίζεται καλύτερα σε ένα χωρίο της πραγματείας *Περί αίσθήσεως*. Ο φιλόσοφος προσπαθεί να απορρίψει τη θέση περί αντιληπτικής ασυνέχειας, η οποία φαίνεται να είναι ατομικής προέλευσης. Ακριβέστερα, αυτό που θέλει να υποστηρίξει είναι το αβάσιμο του ισχυρισμού ότι μπορεί να υπάρχουν μέρη του αισθητού τα οποία να μη γίνονται αντιληπτά, εξαιτίας του μικροσκοπικού τους μεγέθους (AA, 7. 448a 19 – b 16). Στην περίπτωση ενός σωρού, αυτό θα αφορά το εκτατό μέγεθος, στην περίπτωση μιας μουσικής συμφωνίας όμως το πρόβλημα μεταφέρεται στον αντιληπτό χρόνο. Η γενική θέση στην οποία καταλήγει ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι

¹ MA, 1. 450a 13-13a: «*καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν*». Συγκρατούμε μία παρέμβαση στο κείμενο, την οποία πρότεινε αρχικά ο J. FREUDENTHAL [1889], μετατοπίζοντας την παραπάνω φράση από τους στίχους 10-11 στους στίχους 13-13a, μετά τη φράση «*τούτων ἢ γνώσις ἐστίν*». Την προτεινόμενη διόρθωση συγκρατούν οι W. D. ROSS [1955]*¹ και P.-M. MOREL [2000]*. Αφήνουν το κείμενο όπως παραδίδεται οι G. R. T. ROSS [1906]*, R. MUGNIER [1953]*, R. SORABJI [1972]*, D. BLOCH [2007]* και Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ [2014]*. Σημειωτέον επίσης ότι στην παράδοση του κειμένου το επίθετο «*κοινῆς*» παραλείπεται από τη φράση μόνον από την πρώτη λατινική μετάφραση (Latina vetus, Γ') του Ιάκωβου της Βενετίας (12ος αι. μ.Χ.), επομένως θα πρέπει να θεωρηθεί καλά τεκμηριωμένο.

«*όλα [σσ. τα μέρη] γίνονται αισθητά, αλλά δεν φαίνεται πόσα είναι*» (448b 12-13). Και αμέσως παραθέτει το προσφιλές του παράδειγμα του μεγέθους του ηλιακού δίσκου και ένα ακόμη παράδειγμα τετραπλήχειος μεγέθους σε απόσταση τέτοια ώστε δεν μπορούμε να το αντιληφθούμε με ακρίβεια. Προβλήματα τέτοιας υφής συνδέονται με το γνωστό φαινόμενο της προοπτικής και οδηγούν σε συμπεράσματα υπέρ της γνωστικής αναξιπιστίας της αίσθησης.¹ Αυτό ωστόσο που ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη είναι ότι δεν πρόκειται για πρόβλημα της βασικής (= ειδικής) αίσθησης αλλά για ζητήματα που προκύπτουν στην κεντρική αντιληπτική ικανότητα, η οποία δέχεται ως κανονική μία ποσοτική εκτίμηση της οποίας το μέτρο έχει αλλοιωθεί από την απόσταση. Σ' αυτό το κεντρικό επίπεδο λοιπόν, όπου συγκροτείται το τελικό αίσθημα με τη συνύπαρξη των διαφορετικών αισθητικών κινήσεων, παράγεται το σφάλμα και θα συνεχίσει να υπάρχει υπό τη μορφή του *φαντάσματος*. Αντίστοιχα θα μπορούσαμε να πούμε ότι στα επιχειρήματα των *σωρειτών*, το μέρος γίνεται αισθητό αλλά λανθάνει στο συνολικό αποτέλεσμα, το οποίο συγκροτείται ως *φαντασία*, χωρίς απαραίτητα να υπάρχει κάποιο σφάλμα.

Το *φάντασμα* επομένως, ως τελικό αποτέλεσμα της αντιληπτικής διαδικασίας, θα συνιστά πάντοτε μια προϊούσα ενέργεια της αίσθησης και θα αναπαραγάγει τα ίδια αισθητικά χαρακτηριστικά, ακόμη και όταν επιστρέφει ως μια ουδετεροποιημένη ανακίνηση της αντιληπτικής λειτουργίας. Το τελευταίο μάς επιτρέπεται να το πούμε στο μέτρο που ο φιλόσοφος παρατηρεί κάτι παράξενο να συμβαίνει με τη νόηση: όπως στα γεωμετρικά διαγράμματα δεν εξετάζουμε το ποσό ενός τριγώνου αλλά σχεδιάζουμε ένα τρίγωνο με καθορισμένο μέγεθος, έτσι και στη νόηση, ακόμη και αν δεν σκεφτόμαστε το ποσό, ωστόσο ανακαλούμε ένα φάντασμα με συγκεκριμένο ποσό, άσχετα από τον τρόπο και το είδος της θεώρησης (MA, 1. 450a 1-7). Αυτό σημαίνει ότι το φάντασμα ανακινείται επαναλαμβάνοντας πάντοτε τα χαρακτηριστικά της αρχικής μεταβολής, ως οιονεί αντιληπτικό γεγονός.² Και αν η προηγούμενη παρατήρηση ισχύει για όλες τις περιπτώσεις, το συμπέρασμα θα είναι ότι *ποτέ δεν νοεί χωρίς φάντασμα η ψυχή*, δηλαδή, ερμηνεύουμε τώρα, χωρίς να ανακινήσει τους αποβλεπτικούς τρόπους της αίσθησης. Και αυτή τη θέση θεωρήσαμε ως μία κορυφαία έκφραση του αριστοτελικού εμπειρισμού, καθώς εδώ αναδεικνύεται η συμβολή της αντιληπτικής λειτουργίας για τη συγκρότηση της γνώσης.

Ας ωθήσουμε όμως τη σκέψη περαιτέρω, θέτοντας την απορία: *Τι μπορεί να σημαίνει αυτός ο περιορισμός που εκδηλώνεται κατά τη νόηση*; Προφανώς θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η φαντασία διατηρεί τους αντιληπτικούς της χαρακτήρες, ακόμη και όταν ενεργοποιείται για σκοπούς που την υπερβαίνουν, όπως η νόηση. Γι' αυτό και τα φαντάσματα περιλαμβάνουν ζωτικής σημασίας ειδητικούς χαρακτήρες, όπως «αυτό που μπορεί να επιδιωχθεί»

¹ Για το ζήτημα της προοπτικής η βασική πηγή μας είναι ο Βιτρούβιος (*De architectura*, VII, Praefatio, §11 = MORGAN [1914]*: 198), ο οποίος αναφέρει τη συνεργασία του Αγάθαρχου σε σκηνικό του Αισχύλου για την απόδοση της αίσθησης του βάθους. Ο Αγάθαρχος φέρεται να συνέταξε και ένα σχετικό εγχειρίδιο, το οποίο παρακίνησε τον Δημόκριτο και τον Αναξαγόρα να ασχοληθούν με το ζήτημα, πιθανότατα σε σχέση με το πεδίο της στερεομετρίας (δες VAN DER WAERDEN [1950]: 155 και σελ. 179 τις απεικονίσεις τοίχων στην Πομπηία, ~60 π.Χ.). Κατά τα φαινόμενα, ήδη στα χρόνια του Πλάτωνα οι διάφορες τεχνικές εικαστικής ψευδαίσθησης ήταν ανεπτυγμένες.

² Παραπλήσια προσέγγιση διαπιστώνουμε και από τον J.-L. LABARRIÈRE [2000]: 271-273, ο οποίος εμπνέεται, ειρήσθω εν παρόδω, από την ανάλυση του Κ. Καστοριάδη (δες σελ. 274, σημ. 8).

(τὸ διωκτόν) ἢ «αὐτό που μπορεῖ να αποφευχθεῖ» (τὸ φευκτόν), ἀκόμη κι αν αὐτοὶ οἱ χαρακτηριστὲς δεν γίνονται πάντα αντικείμενο νοητικῆς θεώρησης (ΠΨ, Γ' 7. 431b 1-5), διότι τὸ ἐνδιαφέρον τῆς νόησης μπορεῖ να στρέφεται σε ἄλλα στοιχεῖα. Ἡ νοητικὴ ἀπόβλεψη ἀποτελεῖ συνείδηση ἢ ἡ ὁποία ἐνεργοποιεῖ τὴ φαντασία ὡς οἰονεῖ αἴσθησι, ὁπότε μπορεῖ να φαντάζεται κανεῖς ἀκόμη και φοβερά πράγματα σαν να παρατηρεῖ μια ζωγραφιά (ΠΨ, Γ' 3. 427b 23-24), διότι ἐξακολουθεῖ να γνωρίζει ὅτι τὰ φοβερά εἶναι ἀπόντα.

Ὅποτε τὸ γενικότερο συμπέρασμα, κατὰ τὴ γνώμη μας, θα πρέπει να εἶναι πῶς με τὴ φράση «τὸ φάντασμα ἀποτελεῖ πάθος τῆς “κοινῆς” αἴσθησις» ὁ φιλόσοφος υποστηρίζει ὅτι ἡ παράστασις (φαντασία ἢ ἀνα-παράστασις) τοῦ ἀρχικοῦ αἰσθήματος ἀποτελεῖ μεταβολὴ που ἐκδηλώνεται στὴν κεντρικὴ («κοινῆ» ἢ γενικὴ) ἀντιληπτικὴ ἀρχή, κατ' ἐπέκτασι, θα λέγαμε, τῆς βασικῆς λειτουργίας τῆς και ἐνσωματώνοντας ποικίλες αἰσθητικὲς διαφορὲς. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἐξασφαλίζεται γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μίᾳ βασικὴ σκοπιμότητα που ἀφορὰ τὴ μνήμη, και αὐτὴ θα εἶναι ὅτι ὅλη ἡ συζήτηση περὶ αὐτῆς διεξάγεται ὑπὸ τοὺς ὅρους τῆς αἴσθησις, ὁπότε θα συμπεριλαμβάνει και τὰ ζῶα.

Μετὰ ἀπὸ τὶς τελευταῖες παρατηρήσεις, ὡς ἐπόμενο βῆμα ἐπιβάλλεται να ἐξασφαλιστεῖ ὅτι κάτι οὐσιαστικὸ ἀπὸ τὸ πρωτογενὲς αἰσθημα παραμένει και ἀφοῦ πάψει να ἐνεργεῖ τὸ αἴτιο που τὸ προκάλεσε.¹

*

* *

Προκειμένου να ἐξηγήσει πῶς συντελεῖται ἡ διατήρησις τοῦ αἰσθήματος, ὁ Ἀριστοτέλης καταφεύγει στὸν μεταφορικὸ λόγο, ἐπιστρατεύοντας, μετὰξὺ ἄλλων, τὶς παραδοσιακὲς μεταφορὲς τῆς ζωγραφίας και τῆς σφράγισης (ΜΑ, 1, 449a 27 – 450b 11), που χρησιμοποιήθηκαν και στὴν πραγματεία *Περὶ ψυχῆς*. Ἡ αἰσθητικὴ λοιπὸν μεταβολὴ ἐνσημαίνεται προκα-

¹ Τὸ συγκεκριμένο ζήτημα φαίνεται ὅτι εἶχε καταστεί κεντρικὸ στὴν Ἀκαδημία, και μάλιστα ἓνα ἀπὸ τὰ τυποποιημένα ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ὑπάρξει τῶν ἰδεῶν ὑπῆρξε και αὐτὸ που παραθέτει ὁ Ἀριστοτέλης στα ΜΦ, Α' 9. 990b 14-15 (= Μ' 4. 1079a 10-11): «κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος [σ. εἶδη ἔσται] τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γὰρ τι τούτων ἔστιν» (τὸ ἐπιχειρήμα διατυπώνεται κωδικοποιημένο μετὰξὺ ἄλλων παρόμοιων ἐπιχειρημάτων). Ὑποστηρίζεται δηλαδὴ ὅτι οἱ ἰδέες ὑπάρχουν ἐπειδὴ συνεχίζουμε να σκεφτόμαστε πράγματα που πλέον ἔχουν χαθεῖ. Ἀν ἀναπτύσσαμε κάπως τὸ ἐπιχειρήμα, μάλλον θα λέγαμε ὅτι ἡ σκέψη που βασίζεται στὴ μνήμη τίθεται ὡς τεκμήριο γιὰ τὴν ὑπάρξει τῶν ἰδεῶν, ἐφόσον συνεχίζουμε να σκεπτόμαστε με τρόπο ἀφαιρετικὸ και ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν αἴσθησι, ἀρα τὸ αντικείμενο τῆς σκέψης ἐξαρχῆς δεν ἀνήκει στὴν αἴσθησι. Πρόβλημα ὁμως δημιουργεῖ ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη που συνοδεύει τὸ ἐπιχειρήμα. Σύμφωνα με τὸν Ἀλέξανδρο (κατὰ Μ. ΗΑΥДУСК [1891]*: 82) και τὸν W. D. Ross [1924]* 1: 194, ὁ Ἀριστοτέλης προβάλλει τὴν ἀντίρρηση ὅτι τὸ ἐπιχειρήμα ὁδηγεῖ στὴν παραδοχὴ ἀνεπιθύμητων ἰδεῶν: ἀφοῦ συνεχίζω να σκέπτομαι τὸν Σωκράτη, θα πρέπει να ὑπάρχουν και ἰδέες συγκεκριμένων πραγμάτων (φθαρτῶν). Κατὰ τὸν Β. ΚΑΛΦΑ [2009]*: 305 (σημ. 274), τὸ πλατωνικὸ ἐπιχειρήμα δεν μπορεῖ να καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχουν ἰδέες γιὰ συγκεκριμένα πράγματα, διότι θα ἦταν ἀφελές, οὔτε στο ὅτι ὑπάρχει ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου, διότι και ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τὴν ὑπάρξει αἰώνιων εἰδῶν. Ὅποτε καταλήγει ὅτι πιθανότατα τὸ ἐπιχειρήμα ἀναφέρεται σε κατηγορίες πραγμάτων που δεν ὑπάρχουν πλέον (π.χ. ὁ ομηρικὸς ἥρωας). Μάλλον θα ἐπιμείνουμε στὴν ἐκδοχὴ τοῦ Ἀλέξανδρου, θεωρώντας ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ὁδηγεῖ τὸ ἐπιχειρήμα σε ἄτοπο. Ἡ χρῆσι τοῦ ὅρου «φάντασμα» ἐδῶ εἶναι καθαρὰ ἀριστοτελικὴ, ἐνῶ στὴν Πολιτεία (ζ', 509E-510A) δηλώνει τὸν φυσικὸ ἀντικατοπτρισμό.

λώντας στην ψυχή ένα είδος αποτυπώματος («*τύπον τινά*»), όπως το σφράγισμα που αφήνει στο κερί το δαχτυλίδι. Επισημάναμε νωρίτερα ότι η μεταφορά του σφραγίσματος χρησιμεύει στην πρώτη αφαίρεση του αισθητικού είδους, το οποίο διατηρείται στην ψυχή διαχωρισμένο από την ύλη που συνόδευε το ποιητικό του αίτιο. Το σημαντικό όμως στο συγκεκριμένο περικείμενο είναι να εξασφαλιστεί ότι το είδος διατηρείται στην ψυχή ως «εντύπωση». Οι αναφορές στη φυσιολογία που λειτουργεί ως υπόστρωμα για τις εντυπώσεις διατυπώνονται με έντονα μεταφορικό ύφος αλλά καταγράφουν μια τυπολογία βασισμένη στην παρατήρηση: η δεκτικότητα της ψυχής παρουσιάζει διακυμάνσεις σχετιζόμενες και με την κατάσταση του σώματος, ώστε άλλοτε η εντύπωση διαλύεται εύκολα, όπως στα νήπια, άλλοτε δεν τυπώνεται καλά και ξεφτίζει, όπως στους γέροντες (450b 5-11). Η φυσιολογική κατάσταση της ψυχής πρέπει να είναι επομένως κατάλληλη για να δεχτεί και να διατηρήσει σωστά το *είδος*, και σ' αυτό ευνοεί η μέση ηλικία του σώματος.

Από εκεί και ύστερα η ανάλυση αλλάζει μεταφορά και η εντύπωση περιγράφεται σαν *ζωγραφιά* («*οἶον ζωγράφημα τι*», 450a 29-30), αυτό όμως που συμβαίνει κυριολεκτικά είναι ένα *πάθος* που καταλαμβάνει την αισθητική ψυχή.¹ Ακολουθεί ένας προσωρινός ορισμός της *μνήμης* ως *έξης* του συγκεκριμένου *πάθους*. Ο ορισμός αυτός όμως ταιριάζει γενικά και στη *φαντασία*, ως ικανότητα πρόκλησης τέτοιου είδους παθών. Αλλά τότε τίθεται το επιπλέον ερώτημα: σε τι θα διαφέρει η *μνήμη* από τη *φαντασία*; Επομένως ο ορισμός που δόθηκε κρίνεται ανεπαρκής, καθόσον δεν περιλαμβάνει την ειδοποιό διαφορά της μνημονικής λειτουργίας.

Σε δεύτερο στάδιο ο Αριστοτέλης επιστρέφει ξανά στην κύρια απορία και ξαναθέτει το ερώτημα: αφού συντρέχει στην ψυχή το συγκεκριμένο πάθος, γιατί η αίσθησή του δεν απευθύνεται σ' αυτό το ίδιο αλλά παραπέμπει σε κάτι άλλο; Η απάντηση τώρα αντλείται από τον τομέα της τέχνης, ο οποίος δεν είχε εμφανιστεί παρά ελάχιστα μέχρι τώρα στη θεωρία της φαντασίας.

Συμβαίνει λοιπόν με το *ψυχικό* φάντασμα κάτι ανάλογο με έναν πίνακα ζωγραφικής, όπου το ζωγραφισμένο ζώο είναι μεν καθαυτό «ζώο» αλλά είναι και εικόνα κάποιου πράγματος που δεν είναι παρόν. Ακριβέστερα: είναι μια επιφάνεια ζωγραφισμένη με χρώματα και σχήματα αλλά είναι και παράσταση κάποιου πράγματος. Και ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί πάλι

¹ Στο δοκίμιο δόθηκε ένας πρώτος ορισμός της μνήμης, όταν ορίστηκε ως «*έξις ἢ πάθος*» μιας αίσθησης ή μιας πεποίθησης (MA, 1. 449b 24-25). Στο περικείμενο που μελετάμε η επιφάνεια του φαντάσματος περιγράφεται τρεις φορές ως *πάθος* της αισθητικής ψυχής (450a 26, 30, 12). Εντούτοις ο W. D. Ross [1955]*¹ προτείνει τη διαγραφή της περίπτωσης του στ. 30, οπότε ο (προσωρινός) ορισμός της μνήμης τροποποιείται καίρια σε «*έξιν ζωγραφήματος*». Προφανώς στο σκεπτικό του Άγγλου σοφού δεν συμβιβαζόταν νοηματικά η *έξη* ενός *πάθους*, όσο η «κατοχή μιας ζωγραφιάς». Τον Ρος ακολουθεί ο D. BLOCH [2007]*, μεταφράζοντας: «*the state of having this [σφ. sort of picture] we call "memory"*» (σελ. 31). Ο Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ [2014]* ακολουθεί κι αυτός τη διόρθωση, ενώ προσπαθεί να αποδώσει σωστότερα το νόημα της *έξεως* μεταφράζοντας: «*σαν ζωγραφιά της οποίας την παγίωση λέμε μνήμη*» (σελ. 113) — μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση. Θα λέγαμε από την πλευρά μας ότι είναι πραγματικός πειρασμός να εξισώσει κανείς το *φάντασμα* με μια ζωγραφιά και να μιλήσει μετά για «κατοχή» αυτής της ζωγραφιάς, ιδίως αν σκέφτεται με τους όρους της παράδοσης των Εμπειριστών. Αν δεν αλλάξει το κείμενο, θα πρέπει να εννοήσουμε την *έξη* ως α' εντελέχεια και να πούμε ότι η ψυχή αποκτά την ικανότητα να προκαλεί με άμεσο τρόπο την εκδήλωση ενός *πάθους* στο αισθητικό σύστημα, σαν να εμφανίζεται ένα είδος ζωγραφιάς, και αυτήν την ικανότητα ονομάζουμε «μνήμη». Σημειωτέον ότι το κείμενο διατηρεί ως έχει ο P.-M. MOREL [2000]*.

την προσφιλή του διατύπωση: *αυτά τα δύο είναι ένα αλλά η ουσία τους είναι διαφορετική* (MA, 1. 450b 22-23: «*ἐν τούτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταυτόν ἄμφω*»). Αμέσως μετά διευκρινίζεται ότι η ενότητα για την οποία γίνεται λόγος είναι το *φάντασμα*, το οποίο αποδεικνύεται ότι έχει διπλή λειτουργία: είναι μεν κάτι αυτό το ίδιο αλλά είναι και κάτι που ανήκει σε κάτι άλλο. Ως προς αυτό το ίδιο είναι *θεώρημα* (ή *φάντασμα*), ως προς το άλλο είναι *εικόνα* (ή *μνημόνευμα*). Κατά συνέπεια υπάρχουν δύο τρόποι εμφάνισης ή θεώρησης του *φαντάσματος*: αν το πάθος του εκδηλωθεί ως τέτοιο που είναι, τότε η ψυχή αντιλαμβάνεται κάποιο νόημα ή μια φαντασία· αν όμως εκδηλωθεί ως κάτι που ανήκει σε άλλο, τότε είναι άλλη μορφή θεώρησης και γίνεται μνημόνευμα (ό.π., 450b 29 – 451a 2).

Ποια είναι η σημασία της παραπάνω θεωρίας; Νομίζουμε ότι μας παρέχει ορισμένες πολύ καίριες προσθήκες αναφορικά με την αριστοτελική θεωρία της νόησης:

α) Πρώτα-πρώτα, διασαφηνίζεται ότι η λειτουργία της *φαντασίας* παρουσιάζει ψυχικά περιεχόμενα με πολλαπλό τρόπο. Άλλοτε ως *μνημονεύματα* και *εικόνες* συγκεκριμένων πραγμάτων που απουσιάζουν, παραπέμποντας ευθέως στη γενετική διάσταση του *φαντάσματος*, δηλαδή στο πρωταρχικό αισθητικό γεγονός. Άλλοτε πάλι, το *ίδιο πάθος* θα παρουσιαστεί με τρόπο διαφορετικό, ως κάτι αυθύπαρκτο και ως απλό νόημα, ως *θεώρημα*. Αυτό ωστόσο δεν συμβαίνει με όλα τα φαντάσματα αλλά κατά βάση με εκείνα τα οποία προέρχονται από την αίσθηση ή αναπαράγουν *κατά κάποιον τρόπο* τις αντιληπτικές συνθήκες.¹ Επομένως δικαιούμαστε να πούμε ότι μπορούμε να ανιχνεύσουμε τη γενετική όψη των κατ' αίσθηση *φαντασμάτων*, δηλαδή τους πρωταρχικούς αισθητικούς χαρακτήρες που παρήγαγαν τον αναδιπλασιασμό του αισθήματος ως ψυχικής παράστασης, καθιστώντας το *εικόνα*, ένα ίχνος που παραπέμπει στην πρωταρχική του αιτία. Άλλοτε πάλι οι γενετικοί αυτοί χαρακτήρες μπορούν να συγκαλυφθούν, και τότε το *φάντασμα* εκδηλώνεται ως *θεώρημα*, δηλαδή ως αυτοτελής ψυχική παράσταση — δεν θα λέγαμε ως *έννοια*, διότι θα ξεφεύγαμε από τα όρια της αίσθησης και θα παραβιάζαμε βάνουσα τη θεωρία. Προφανώς λοιπόν υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι ενεργοποίησης των φαντασμάτων.

β) Το πώς θα εκδηλωθεί το *φάντασμα* δεν φαίνεται να είναι πάντοτε θέμα επιλογής, εξού και ο χαρακτηρισμός του ως «πάθους». Το δοκίμιο *Περί ονείρων*, για παράδειγμα, μιλά για τα *φαντάσματα* που μας καταλαμβάνουν τόσο κατά την εγρήγορση όσο και κατά τη διάρκεια του ύπνου, όταν σε κάθε περίπτωση η *νοητική αρχή* δεν υπερισχύει.² Και σε άλλες

¹ MA, 1. 451a 4: «*κατὰ τὸ ἦσθησθαι συμβαίνει*». Στο ΠΕν, 3. 461b 28-30 διακρίνονται οι κινήσεις που προέρχονται από τα «*θύραθεν*» αισθητά και οι κινήσεις που προέρχονται «*ἐκ τοῦ σώματος*» (η ίδια διάκριση στο ΥΕ, 1. 454a 3-4 και στο ΑΑ, 7. 449a 26-27). Οι πρώτες προκαλούν *φαντάσματα* «*ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων*» (ό.π., 462a 29-30), στα οποία παραμένει κάτι αληθινό («*καὶ ἀπελθόντος τοῦ αἰσθήματος τοῦ ἀληθοῦς ἔνεστι*», ό.π., 461b 22-23). Η κατάσταση του σώματος βέβαια είναι ένας παράγοντας που επηρεάζει την ποιότητα των κινήσεων, ώστε άλλοτε τα εἶδωλα φαίνονται «*διεστραμμένα*» και άλλοτε «*ἐρρωμένα*» (ό.π., 461a 16 και 22).

² Στο κείμενο γίνεται αναφορά στις ψευδαισθήσεις που προκαλούνται σε μη φυσιολογικές καταστάσεις: ο δειλός, ο ερωτευμένος ή ο άρρωστος παρασύρονται εύκολα σε ψευδαισθήσεις. Αιτία γι' αυτό είναι ότι διαθέτουμε πολλαπλές αρχές διάκρισης αντικειμένων, τη *νοητική* («*τὸ κύριον*») με ἔδρα τον εγκέφαλο, την *αισθητική* με ἔδρα την καρδιά αλλά και την *αισθητική* ως *φανταστική* («*ὃ τὰ φαντάσματα γίνεται*»), οπότε ενδέχεται να επικρατήσει η τελευταία, όταν οι άλλες αδυνατούν (ΠΕν, 2. 460b 16-18· δεξ και σχετικές επισημάνσεις από τον Μ. ΑΗΟΝΕΝ [2014]: 77-78). Σχετικά με τα *φαντάσματα* τα νυχτερινά και τα «*καθ' ὕπνον φαντάσματα*», ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι δεν είναι όλα τα *φαντάσματα* στον ύπνο μας όνειρα αλλά κάποια όνειρα μπορεί να συνοδεύονται και από σκέψεις (*νοήματα*),

περιπτώσεις μπορεί να υπερισχύουν τα *φαντάσματα*, κατά τρόπον ώστε δύσκολα μπορεί να απαλλαγεί κάποιος από αυτά: όπως τα τραγούδια ή και τα λόγια που ξανάρχονται ακούσια στο στόμα μας, οι εξοργιστικές ή οι τρομερές καταστάσεις που βίωσε κάποιος στη ζωή του (ΜΑ, 2. 453a 26-31). Μια ειδική κατηγορία ανθρώπων μάλιστα, οι *μελαγχολικοί*, δεν έχουν τη δύναμη να καταστέλλουν τα φαντάσματα που τους καταλαμβάνουν, και παρασύρονται συχνά από αυτά (ό.π., 453a 18-21). Αντίστροφα, μπορεί να επιδιώκει κανείς την ενεργοποίηση ενός *φαντάσματος* και να μην το καταφέρει, οπότε η ψυχή διαπιστώνει ότι βρίσκεται στην κατάσταση εκείνη που ονομάζουμε «λήθη» και ξεκινά τη διαδικασία της *ανάμνησης*.¹ Όλα αυτά τα στοιχεία φανερώνουν, κατά τον Αριστοτέλη, το σωματικό υπόβαθρο του *φαντάσματος*, στην εκδήλωση του οποίου συμβάλλουν και καθαρά μηχανικές δυνάμεις του σώματος.²

γ) Παρατηρείται όμως πως, όταν βρισκόμαστε σε εγρήγορση, είναι δυνατό να χειριστούμε το *φάντασμα* και να αλλάξουμε κατά βούληση τον τρόπο θεώρησης: θεωρώντας αρχικά το *φάντασμα* καθαυτό, μεταβάλλουμε τον τρόπο θεώρησης και το θεωρούμε ως *εικόνα* (ΜΑ, 1. 451a 7-8: «*θεωρών ως αυτό μεταβάλλη καὶ θεωρή ως ἄλλου*»). Η μεταβολή αυτή δεν θα πρέπει να είναι δυνατή κανονικά παρά σε *φαντάσματα* τα οποία προέρχονται από

όπως συμβαίνει και με τις αισθήσεις (ΠΕν, 1. 458b 17-25· *πρβλ. ΗΝ, Α' 13. 1102b 10-11 και ΜΥ, 1. 463a 29-30*). Στο χωρίο από το ΠΕν γίνεται μια δυσνόητη αναφορά στους *μνήμονες*, οι οποίοι θεωρούν ότι και τα νυχτερινά οράματα ακολουθούν την τάξη που ορίζεται από το *μνημονικόν* (σύμφωνα με τους W. D. ROSS [1955]*¹: 267-8 και D. GALLOP [1996]*: 139-140). «*Γιατί συμβαίνει σε αυτούς πολλές φορές δίπλα στο όνειρο να προβάλλεται ένα άλλο φάντασμα στον συγκεκριμένο "τόπο"*» (458b 20-24). Η αναφορά στον «τόπο» είναι χαρακτηριστική της μνημοτεχνικής που συνδέει παραστάσεις τόπων με λόγους ή επιχειρήματα, όπως συστήνεται στη *Rhetorica ad Herennium* (F. YATES [1966]: 30-32). Άρα μάλλον αυτό που λέει ο Αριστοτέλης είναι ότι συχνά οι μνήμονες ονειρεύονται και στον ύπνο τους τις μνημονικές παραστάσεις συνδεδεμένες με λόγους ή επιχειρήματα, κατά την τάξη του συστήματος που συγκρότησαν. Ο Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ [2014]*: 168-9, σημ. 5, θεωρεί την αναφορά στους μνήμονες ως παρομοίωση για άλλους ανθρώπους.

¹ Στο ΠΕν, 3. 460b 28 κ.εξ. περιγράφεται με αρκετές λεπτομέρειες η κατάσταση της ψυχής, όταν βρίσκεται σε εγρήγορση και οι φανταστικές κινήσεις αναιρούνται, εξαιτίας των ισχυρότερων λειτουργιών της αίσθησης και της διάνοιας («*μεθ' ἡμέραν μὲν γὰρ ἐκκρούονται ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας, καὶ ἀφανίζονται*», ΠΕν, 3. 460b 32 – 461a 1). Παραμένουν ωστόσο σε αδρανή κατάσταση στο περιφερειακό αισθητικό σύστημα και μόλις εκλείψει το εμπόδιο ενεργοποιούνται («*ἐνεῖσι δυνάμει, ἀνειμένου δὴ τοῦ κωλύοντος ἐνεργοῦσιν*», ό.π., 461b 17). Έτσι, κατά τη διάρκεια του ύπνου, οι κινήσεις αυτές κατεβαίνουν με το αίμα από τα αισθητήρια προς την *αισθητική αρχή* (εννοεί την καρδιά), άλλες σε αδρανή κατάσταση και άλλες ενεργοποιημένες («*ἐπὶ τὴν ἀρχὴν συγκατέρχονται αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις, αἱ μὲν δυνάμει αἱ δὲ ἐνεργεία*», ό.π., 461b 12-13). Όστε όταν είναι κανείς ξύπνιος θα πρέπει να αναζητήσει την κατάλληλη φανταστική κίνηση στα αισθητήρια, για να μπορέσει να θυμηθεί: «*ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς*» (ΠΨ, Α' 4. 408b 17-18). Η προσπάθεια αυτή συμπεριλαμβάνει και το σώμα, γι' αυτό προκαλείται έντονη δυσφορία όταν η αναζήτηση δεν τελεσφορήσει και το *φάντασμα* δεν ενεργοποιηθεί (ΜΑ, 2. 453a 14-19).

² Η διατύπωση «*ὅτι δ' ἐστὶ σωματικόν τι τὸ πάθος...*» (ΜΑ, 2. 453a 14-15) του *φαντάσματος* εκφράζει τη βασική θέση της ενότητας και έπονται τα παραδείγματα που αναφέραμε. Επίσης παρατίθεται και άλλη μια τυπολογία ανθρώπων, οι οποίοι, εξαιτίας της δυσανάλογης σωματικής τους διάπλασης (υδροκεφαλισμός ή νανισμός) και της παρεπόμενης ανισοκατανομής του βάρους, δυσκολεύονται και να διατηρήσουν τα *φαντάσματα* αλλά και να τα αναζητήσουν, ενώ παρόμοιες δυσκολίες εμφανίζονται και στους γέροντες και στα παιδιά (ό.π., 453a 31 – b 7· *πρβλ. 450b 5-11*). Περισσότερες λεπτομέρειες γι' αυτού του είδους τη φυσιολογία και για το πώς η σωματική κατανομή επηρεάζει την αίσθηση και τη νόηση δίνονται στην πραγματεία ΖΜ (Δ' 10. 686a 24 – b 21), όπου ο ορθός, ανθρώπινος σωματότυπος προβάλλεται ως ο πλέον ενδεδειγμένος γι' αυτές τις λειτουργίες, ενώ τα υπόλοιπα ζώα χαρακτηρίζονται «νανώδη».

την αίσθηση και δεν αποτελούν αυθαίρετες ή διεστραμμένες κινήσεις της φαντασίας. Γι' αυτό, επισημαίνεται, όταν συντρέχουν τέτοιου είδους κινήσεις, διστάζουμε να αποφασίσουμε αν πρόκειται πράγματι για κινήσεις που προκλήθηκαν από τη συνθήκη της αρχικής αίσθησης («*ἀπὸ τοῦ αἰσθῆσθαι πρότερον*») και αποτελούν αναμνήσεις ή πρόκειται για νοήματα χωρίς αντίκρισμα αληθινό (ό.π., 451a 3-5). Συμβαίνει μάλιστα και το αντίθετο, δηλαδή να εκλαμβάνονται τα απλά *θεωρήματα* ως *μνημονεύματα*, που σημαίνει ότι οι ονειροφαντασίες της ψυχής θεωρούνται ως γεγονότα και περιεχόμενα της μνήμης.¹

Το πεδίο το οποίο ανιχνεύεται με βάση τις παραπάνω θέσεις είναι ένα πεδίο δυναμικό, όπου το σώμα (ως υλική ή ποιητική αιτία) και η ψυχή (ως μορφική ή ποιητική αιτία) συμβάλλονται. Ο κανόνας της *φαντασίας* είναι τα *φαντάσματα* που προκύπτουν από την αίσθηση να διατηρούνται ως αδρανείς κινήσεις στο περιφερειακό αισθητικό σύστημα και να ενεργοποιούνται είτε αυτόματα, όταν το επιτρέψουν οι σωματικές ή ψυχικές συνθήκες, είτε εσκεμμένα, όταν τα προκαλέσει η νόηση ή η ψυχή γενικότερα. Θα λέγαμε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο περιγράφεται διεξοδικότερα η λειτουργία της *αισθητικής* και της *λογιστικής φαντασίας*, βασισμένη στη διαφορετική (έξωθεν ή έσωθεν) κατεύθυνση αιτιότητας, την οποία επισημάναμε νωρίτερα. Ο φιλόσοφος λοιπόν ανιχνεύει διάφορους τρόπους ενεργοποίησης των φαντασμάτων, εκείνος όμως που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι ο τρόπος της *κατ' αίσθηση* ενεργοποίησης του φαντάσματος, διότι τότε το φάντασμα εμφανίζεται ως *εικόνα* ενός πράγματος το οποίο είναι μεν απόν, προβάλλεται όμως ως αληθινό, εγείροντας αντίστοιχες γνωστικές αξιώσεις. Αν εφαρμόσουμε το κριτήριο της διπλής αιτιότητας που διακρίναμε ήδη, θα πρέπει να πούμε ότι το *φάντασμα* ως *εικόνα* αφενός μπορεί να ενεργοποιηθεί από μόνο του, αφετέρου δε μπορεί να ενεργοποιηθεί από τις κεντρικές αρχές της ψυχής, την *αισθητική* (ως *βουλευτική* ή *λογιστική φαντασία*) και τη *νοητική* (ως *διάνοια*). Και στις δύο περιπτώσεις θα ενεργοποιηθεί η λειτουργία της *μνήμης*.

Αν δεν ενεργοποιηθεί *ως* κατ' αίσθηση *εικόνα* αλλά *μόνον ως* *θεώρημα*, αποβαίνει πολύ ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι μπορούμε να εναλλάξουμε τον τρόπο θεώρησης και να δούμε την *εικόνα* πίσω από το *θεώρημα*. Αφού προειδοποιήσουμε τον αναγνώστη για τον κίνδυνο του αναχρονισμού, θα υποκύψουμε στον πειρασμό να μιλήσουμε και πάλι για μια *θεώρηση αποβλεπτικού χαρακτήρα*, η οποία συγκροτεί με ουδέτερο τρόπο το αντικείμενό της, επιστρατεύοντας κάθε φορά διαφορετικούς χαρακτήρες: όταν ενεργοποιείται *ως* *θεώρημα*, το φάντασμα συγκροτείται *ως* αντικείμενο (καθαυτό) μέσα από μια μεταβολή ουδετερότητας με την οποία δεν τίθεται τίποτε το πραγματικό. Όταν ενεργοποιείται *ως* *εικόνα*, το φάντασμα συγκροτείται μέσα από μια μεταβολή αντιληπτικού χαρακτήρα, η οποία είναι εξουδετερωμένη (στο μέτρο που δεν θέτει την ψυχή ενώπιον του Είναι)

¹ Αναφέρεται ως τέτοια η περίπτωση του Αντιφέρωντα από τον Ωρεό Ευβοίας και άλλων οραματιστών (*έξισταμένους*), οι οποίοι εκλάμβαναν τις φαντασίες τους ως γεγονότα (MA, 1. 451a 8-11). Ο Μιχαήλ (κατά WENDLAND [1903]* 22.1: 17. 30-18) παραπέμπει στην περίπτωση ενός ανθρώπου που περιγράφεται στα Μετ, 373b 4-10 (W. D. Ross [1955]*: 239), αλλά νομίζουμε ότι η ταύτιση δεν είναι σωστή, διότι ο άνθρωπος εκεί πάσχει από πρόβλημα όρασης. Για να είναι ονομαστός ο Αντιφέρων και να υπάρχουν κι άλλοι σαν αυτόν οι οποίοι *έξίστανται* και *λέγουσιν*, μάλλον θα πρέπει να εννοήσουμε ότι πρόκειται για μια κατηγορία οραματιστών, αυτό όμως με κάθε επιφύλαξη (δες και M. AHONEN [2014]: 78).

αλλά μέσα από την οποία τίθεται κάτι πραγματικό ως ανηρημένο.¹ Και αυτή είναι η απάντηση του Αριστοτέλη στο πρόβλημα πώς είναι δυνατό να συντρέχει ένα πάθος και να τίθεται κάτι που είναι απόν.

Συμπεραίνουμε από τα παραπάνω ότι η *φαντασία* είναι η δυνατότητα της ψυχής να θέτει ενώπιόν της *φαντάσματα*, δηλαδή να θεωρεί κάτι *ως* κάτι. Αυτό σημαίνει ότι από τη στάση πλήρους κατάφασης, που υιοθετεί στην αίσθηση, περνά σε στάση **αποβλεπτικής θεώρησης**: η αισθητική αρχή αυτονομείται, κατά κάποιον τρόπο, από τις περιφερειακές αισθήσεις και κινείται εναλλάσσοντας αντικείμενα και τρόπους. Ο Πλάτων έχει ξεπεραστεί με την έννοια ότι για τον Αριστοτέλη δεν έχει σημασία να διαχωριστεί το *φάντασμα* από την *εικόνα*, με βάση το κριτήριο της ουσίας. Για τον Σταγειρίτη *φάντασμα* και *εικόνα* συνυπάρχουν και διακρίνονται με την εναλλαγή της απόβλεψης που ενεργοποιεί η ψυχή.

Ας ολοκληρώσουμε την παρούσα ενότητα με μία ακόμη απορία: *τι σημαίνει ακριβώς ότι το φάντασμα ενεργοποιείται ως εικόνα*; Όπως επισημάναμε προηγουμένως, η δυνατότητα αυτή αφορά τα *κατ' αίσθηση* φαντάσματα και η ενεργοποίησή τους σημαίνει θεώρηση των αντιληπτικών τους χαρακτηριστικών. Γι' αυτό ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η μνήμη είναι λειτουργία του αντιληπτικού συστήματος, με μία διαφορά: η *κατ' αίσθηση* εικόνα περιλαμβάνει μία χρονική σήμανση η οποία παραπέμπει τα περιεχόμενα στο παρελθόν. Όπως λέγεται στο κείμενο, όταν ενεργεί κανείς σύμφωνα με τη μνήμη υπάρχει μία *επιπλέον άμεση συνείδηση* (MA, 1. 450a 21: «*προσαιοθάνεται*») στην ψυχή του ότι το πράγμα το είδε, το άκουσε ή το έμαθε προηγουμένως. Επομένως η θεώρηση του φαντάσματος ως εικόνας απαιτεί επιπλέον αυτή την ικανότητα που ο Αριστοτέλης αποκαλεί «*αίσθηση του χρόνου*» και η οποία αναγνωρίζεται από τον φιλόσοφο ως ιδιότητα ορισμένων μόνον ζώων (MA, 1. 449b 28-30, 450a 15-19). Θα ασχοληθούμε συστηματικότερα στο επόμενο κεφάλαιο με την ικανότητα αυτή.

δ' Οι ορισμοί της μνήμης

Ας επισκοπήσουμε σ' αυτό το σημείο τους προοδευτικούς ορισμούς της *μνήμης*, που διατυπώνει ο Αριστοτέλης στο 1ο κεφάλαιο του σχετικού δοκιμίου (MA), στην προσπάθεια να επιτύχουμε καλύτερη κατανόηση της θεωρίας του.

¹ Δανειζόμαστε την ορολογία του Έ. Χούσερλ γι' αυτούς τους τρόπους αποβλεπτικότητας και επικαλούμαστε την εφαρμογή του στην εικόνα του Άλμπρεχτ Ντύρερ, *Ο ιππότης, ο θάνατος και ο διάβολος* (1513). Η εικονική θεώρηση του αντικειμένου δεν παρουσιάζει τους συνδυασμούς των ιχνών πάνω στην επιφάνεια ούτε ως όντα ούτε ως μη-όντα, τους παρουσιάζει ως *οιονεί όντα* (gleichsam seiend), σύμφωνα με τους όρους της μεταβολής ουδετεροποίησης του όντος. Αλλά και η αισθητική θεώρηση του αντικειμένου καθαυτού ως ζωγραφιάς ακυρώνει ήδη κάποιους από τους οντολογικούς του χαρακτήρες. Η μνήμη ωστόσο, ακριβώς επειδή παραπέμπει στη βιωμένη αντίληψη, θα πρέπει να ιδωθεί ως ειδική περίπτωση θετικής μεταβολής. Για όλη αυτή την ανάλυση, δες HUSSERL [1913]: 370-74. Με αντίστοιχα ζητήματα καταπιάνεται ο L. WITTGENSTEIN [1953], παραθέτοντας και εικόνες διττής μορφικής απόβλεψης, οι οποίες μπορούν να ιδωθούν με διπλό τρόπο (π.χ. η λαγόπαπια, σελ. 243). Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση του φιλόσοφου ότι μπορείς να δεις στην εικόνα μίαν άλλη μορφή αλλά δεν μπορείς να αλλάξεις το χρώμα της — λόγου χάρι από πράσινο σε κόκκινο (σελ. 266).

Από την αρχή του δοκιμίου η *μνήμη* και το *μνημονεύειν* χαρακτηρίζονται συλλήβδην ως *πάθος* (ΜΑ, 1. 449b 5), στοιχείο που μας επιτρέπει καταρχάς να κατατάξουμε τη συγκεκριμένη λειτουργία στις παθητικές διεργασίες της ψυχής. Η επιδίωξη του φιλοσόφου στη συνέχεια είναι να οριοθετήσει τα αντικείμενα της μνήμης στο παρελθόν, να τα χαρακτηρίσει *γεγονότα* και όχι τρέχουσες ενέργειες, αναφερόμενος μάλιστα στις δύο σημαντικές γνωστικές λειτουργίες, την *αίσθηση* («*τὸ αἰσθάνεσθαι*») και τη *νόηση* («*τὸ ἐπίστασθαι*). Αυτό άλλωστε θα είναι το ουσιώδες χαρακτηριστικό το οποίο θα διακρίνει τη μνήμη από την εν γένει φανταστική λειτουργία. Διευκρινίζεται λοιπόν ότι θα πούμε πως θυμόμαστε όταν *διαθέτουμε* («*σχηῖ*») την αίσθηση και την επιστήμη χωρίς τις αντίστοιχες λειτουργίες («*ἄνευ τῶν ἔργων*»). Επομένως θα μπορούμε να μιλάμε για μνήμη τότε, όταν αντιλαμβανόμαστε ότι αισθανθήκαμε ή σκεφτήκαμε ή μάθαμε κάτι σε προηγούμενο χρόνο (ό.π., 449b 18-20), χωρίς δηλαδή να μαθαίνουμε ή να αισθανόμαστε επί του παρόντος. Στο σημείο αυτό ας παρατηρήσουμε ότι εισάγεται διακριτικά ο άλλος όρος που συνοδεύει συχνά το *πάθος*, δηλαδή η *έξη*, με τη χρήση του ρήματος *έχω*. Και ακολουθεί αμέσως ο **α' ορισμός** της *μνήμης*, η οποία δεν θα είναι η κανονική ενέργεια της αίσθησης ή της υπόληψης (σκέψη) αλλά ένα είδος *έξης* ή *πάθους* αυτών, αφού θα έχει μεσολαβήσει χρόνος από την πρωταρχική τους ενέργεια. Θα συντρέχει δηλαδή το ίδιο περιεχόμενο, αλλά μέσα από μια διαφοροποιημένη ενέργεια.¹

Τι σημαίνει ακριβώς «*έξη ή πάθος*» εδώ; Καταρχάς η έννοια του *πάθους*, που χρησιμοποιήθηκε εξαρχής για να χαρακτηρίσει τη μνήμη, δηλώνει μια ενέργεια η οποία δεν προκαλείται ηθελημένα από τις κριτικές αρχές της ψυχής — και κυρίως από τη νόηση — αλλά υπαγορεύεται από μια αναγκαιότητα υλικού τύπου, πιθανότατα ως αποτέλεσμα μίας αλληλουχίας κινήσεων οι οποίες μπορεί να εμπλέκουν και το σώμα. Με αυτό το σκεπτικό αναφερθήκαμε νωρίτερα σε ορισμένες περιπτώσεις κατά τις οποίες η μνήμη μπορεί να καταντά βασανιστική ή ακόμη και να χάνεται εντελώς.² Η *έξη*, από την άλλη πλευρά, μπορεί να ερμηνευθεί με τους εξής εναλλακτικούς τρόπους:

α) Με τη συνηθέστερη και απλούστερη απόδοση, ως «κατοχή» — νόημα που παραπέμπει στην πρώτη σημασία του ΜΦ, Δ' 20. 1022b 4-5, αλλά που συνήθως αποδίδεται ως «διάθεση» ή δυνατότητα να αναλάβει κανείς την αίσθηση ή τη γνώση που απέκτησε παλιότερα.³

¹ ΜΑ, 1. 449b 24-25: «ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε υπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος».

² Γι' αυτόν τον λόγο ως αιτία της *λήθης* δεν προβάλλεται η αδυναμία του ποιητικού νου αλλά η φθορά που υφίσταται στον παθητικό νου, δηλαδή στην έλλογη ψυχή που συγκρατεί και διαθέτει τα κατάλληλα φαντάσματα στη νόηση: ΠΨ, Γ' 5. 430a 23-25: «οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τούτο [σσ. ο ποιητικός νους] μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ» (τροποποιημένη ελαφρά η στίξη του Ross [1961]*).

³ Χαρακτηριστικά αποδίδει ο P.-M. MOREL [2000]*: «*Cependant, quand on possède la science et la sensation en dehors de leur exercice même, alors on se souvient*» (σελ. 106). Και αμέσως σπεύδει να σημειώσει: «*C'est-à-dire en puissance seulement ou à l'état de simple disposition*» (ό.π., σημ. 2). Ανάλογα αποδίδει ο R. MUGNIER [1953]*: 54, ο οποίος μάλιστα μεταφράζει το «*πάθος*» ως «*modification*». Το πρόβλημα φαίνεται σε κείμενα όπως εκείνο του J.-L. LABARRIÈRE [2000]: 270, ο οποίος αποδίδει την «*έξιν*» άλλοτε ως «*possession*» (στο 451a 15-16) και άλλοτε ως «*état*» (στο 449b 24-30).

β) Με την — μάλλον τολμηρή — απόδοση της «παγίωσης», η οποία αναλαμβάνει, κατά κάποιον τρόπο, και τη θεωρία των ηθικών έργων για τις *έξεις*, παγιώνοντας τα περιεχόμενα της μνήμης στη σφαίρα της δυνατότητας.¹

γ) Η λιγότερο επιτυχής απόδοση θα λέγαμε ότι είναι εκείνη που αποδίδει τον όρο ως «κατάσταση» («*state*», «*état*» ή και «*manière d'être*») μιας αίσθησης ή μιας σκέψης, επιλογή που απαντάται στις παλιότερες μεταφράσεις και η οποία επιδιώκει να εκφράσει ένα επίπεδο δυναμικότητας αλλά με τρόπο αφόρητα γενικευτικό.²

δ) Μία άλλη εναλλακτική λύση είναι να θεωρήσει κανείς ότι στον ορισμό της *μνήμης* εκφράζεται η ενέργειά της ως *α' εντελέχεια* και όχι η *δυνάμει* κατάστασή της. Επομένως η *έξη* θα πρέπει να δηλώνει ένα είδος ενέργειας, όπως και το *πάθος*. Υπέρ αυτής της επιλογής θα επιχειρηματολογήσουμε στη συνέχεια.

Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε, ο φιλόσοφος έχει συγκροτήσει μία στιβαρή θεωρία όσον αφορά τις γνωστικές δυνάμεις της ψυχής, με βασικότερες την *αίσθηση* και τη *νόηση*. Προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι η παρεμβολή της *φαντασίας* ανάμεσα στις δύο κύριες γνωστικές δυνάμεις συνιστά καίρια συμβολή του Σταγειρίτη σε ψυχολογικό αλλά και γνωσιολογικό επίπεδο. Στο πεδίο της *φαντασίας* εντάσσεται πλήρως η λειτουργία της *μνήμης*, ως ειδική κατηγορία των τρόπων με τους οποίους ενεργοποιούνται τα φαντάσματα. Προσπαθήσαμε να δείξουμε επίσης ότι το έργο της διατήρησης των φαντασμάτων στα αισθητήρια (στο περιφερειακό αισθητικό σύστημα) είναι ακριβώς η γενετική όψη της φαντασίας, με την έννοια ότι διατηρείται ο λόγος μιας αρχικής κίνησης, ενώ έχει μεταδοθεί σε μία άλλη κίνηση, καθώς επηρεάζει το σώμα και την ψυχή. Επομένως η *μνήμη* δεν διακρίνεται από τη *φαντασία* παρά στο μέτρο που εκδηλώνεται ως ενεργοποίηση του φαντάσματος με τον εικονικό τρόπο, δηλαδή σε χρονικό πλαίσιο. Και κάτι τέτοιο συνδέεται απαραίτητα με την αίσθηση του χρόνου. Άρα η *δυνάμει* (ή *δυνητική*) κατάσταση των φαντασμάτων αφορά πλέον γενικά τη φαντασία και όχι τη μνήμη.

Δεν μπορεί επίσης η μνήμη να σημαίνει την «παγίωση» μιας αίσθησης ή μιας νοητικής σύλληψης, διότι κάτι τέτοιο καταλήγει να μην έχει πολύ νόημα στα πλαίσια της θεωρίας που αναπτύξαμε. Το «αίσθημα» που αποτελεί το υλικό της μνήμης είναι το *φάντασμα*. Πουθενά ωστόσο ο Αριστοτέλης δεν απαιτεί την παγίωση του φαντάσματος — το οποίο μάλιστα περιγράφεται από τη φυσιολογική του άποψη σαν τον σχηματισμό μιας δίνης στο αίμα, η οποία παραλλάσσει καθώς κινείται (*Πεν*, 3. 461a 8-11). Εκείνο που διατηρείται — και ούτως ή άλλως μεταδίδεται εξ αρχής — θα πρέπει να είναι ο *λόγος* ή η *δύναμις* του αισθητικού *είδους*. Την εργασία αυτή όμως είδαμε ότι την έχει ήδη διεκπεραιώσει η αίσθηση και η φαντασία. Άρα η «παγίωση» συγχέεται με τη «διατήρηση του είδους» και προκαλεί παρερμη-

¹ Τη συγκεκριμένη επιλογή ακολουθεί ο Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ [2014]*: 109· *πρβλ.* και σελ. 106, σημ. 1, όπου διακρίνεται η *μνήμη* από το *μνημονεύειν*: «*Μνήμη είναι η "παγίωση" (έξις) της παράστασης στο υπέυθυνο για την αίσθηση μέρος του σώματος (450a 27-30), ενώ το μνημονεύειν η σχετική με την παράσταση ενέργεια μετά την ολοκλήρωση της προηγούμενης διαδικασίας (450b 11 κ.εξ.).*»

² Αυτή την εκδοχή επιλέγει ο R. SORABJI [1972]*: «*Therefore memory is not perception or conception, but a state or affection connected with one of these, when time has elapsed*» (σελ. 48). Ακριβέστερα και επιτυχέστερα αποδίδει ο D. BLOCH [2007]*: «*...a state of having one of these or an affection...*» (σελ. 27). Αντίστοιχα μεταφράζει ο J. TRICOT [1951]*: «*...ni sensation, ni conception, mais c'est un état ou une détermination de l'une ou de l'autre...*» (σελ. 58).

νεία. Επιπλέον, περιγράφει μόνο ένα μέρος (το αρχικό) της διαδικασίας που καταλήγει στην εκδήλωση της μνήμης, γεγονός προβληματικό. Δίνεται πάντως αφορμή εδώ να παρατηρηθεί ότι η μνήμη δεν προϋποθέτει διαδικασία «παγίωσης», όπως ισχύει για τη συνήθεια ή την εμπειρία. Μια διαδικασία «παγίωσης» ενδεχομένως να διακρίνουμε στην επισήμανση που γίνεται από τον φιλόσοφο ότι και η μνήμη μπορεί να «σωθεί» — ερμηνεύουμε εδώ: να μη χαθεί ανάμεσα σε άλλες κινήσεις αλλά να καταστεί εύκολα ανακλητή — μέσα από την εξάσκηση. Και εξηγεί ότι «εξάσκηση» σημαίνει να ανακαλείς το φάντασμα και να το θεωρείς συχνά ως εικόνα και όχι ως καθαυτό.¹

Αλλά το πρόβλημα είναι ότι δεν μπορούμε να μιλήσουμε για κανονικού τύπου ενεργοποίηση της αίσθησης ή της σκέψης στην περίπτωση της μνήμης, διότι ειπώθηκε ότι η ψυχή «έχει» αυτά τα περιεχόμενα «χωρίς τα αντίστοιχα έργα». Γι' αυτό ο Αριστοτέλης επιστρατεύει τον όρο της *έξης*, ο οποίος περιγράφει μεταβολές που οφείλονται σε αίτια σχετιζόμενα με κάποιο είδος — δηλαδή μεταβολές που σχετίζονται με την εκδήλωση ειδικών ιδιοτήτων, ευρισκόμενων στο πρώτο στάδιο της εντελέχειας. Προς αυτήν την κατεύθυνση άλλωστε μας ωθεί και η πρώτη σημασία της *έξης*, όπως δίνεται στο λεξικό των *Μεταφυσικών* (Δ' 20. 1022b 4-5): *η έξη είναι ενέργεια του έχοντος και του εχομένου*. Μόνο που στην περίπτωση των ψυχικών λειτουργιών οι δύο όροι διακρίνονται μόνον κατά συνθήκη και μάλλον καταχρηστικά.

Η «έξη» λοιπόν θα σημαίνει *ενεργεία διάθεση ή ανάκληση* της αίσθησης ή της σκέψης, η οποία συντελείται χωρίς εμπόδιο και χωρίς προσπάθεια, διότι η ψυχή είναι κατάλληλα ειδοποιημένη και το σώμα συντελεί απρόσκοπτα σ' αυτήν την ενέργεια. «Πάθος», από την άλλη πλευρά, θα σημαίνει την απρόβλεπτη, ακούσια ή κατά αναγκαιότητα εμφάνιση αυτών των περιεχομένων, «αφού μεσολαβήσει χρόνος» («*όταν γένηται χρόνος*»). Γι' αυτό, συμπληρώνει ο φιλόσοφος, «*κάθε μνήμη συνοδεύεται από τον χρόνο*» («*μετά χρόνου πάσα μνήμη*», *ΜΑ*, 1. 449b 28) — και ερμηνεύουμε εδώ μαζί με τον Μιχαήλ: «*όταν αισθάνηται και τοῦ χρόνου*» (κατά WENDLAND [1903]* 22.1: 8. 8-10).

Μετά από όσα είπαμε, μπορούμε να περάσουμε στον **β' ορισμό** της *μνήμης*, ο οποίος είναι και αυτός προσωρινός. Η μνήμη ορίζεται και πάλι ως «*έξις*», αυτή τη φορά όμως η διατύπωση συσκοτίζει, διότι δεν καθίσταται σαφές ποιου πράγματος είναι *έξη*. Επισημάναμε ότι οι περισσότεροι μελετητές διαγράφουν «*τὸ πάθος*» (450a 30), συγκρατώντας στη θέση της γενικής αντικειμενικής το «*ζωγράφημα*». Ως αποτέλεσμα προκύπτει μια «εξομάλυνση» του νοήματος, αφού είναι πολύ πιο εύλογο να «έχει» κανείς μια σταθερή ζωγραφιά, αντί για ένα πάθος. Νομίζουμε ωστόσο ότι θα πρέπει να αντικρούσουμε την επιλογή. Ο φιλόσοφος είναι έτοιμος να μιλήσει για τη διατήρηση του φαντάσματος και για την εικονική του ιδιότητα, οπότε καταρχάς αναφέρεται συνοπτικά στη γενετική συνθήκη που το παράγει: πρόκειται για ένα *πάθος* το οποίο συμβαίνει διαμέσου της αίσθησης στην ψυχή και το οποίο μοιάζει με ένα είδος ζωγραφιάς («*οἶον ζωγράφημά τι*», 450a 29-30) — παρατηρούμε τη χρήση

¹ *ΜΑ*, 1. 451a 12-14. Έχουμε αναφορά εδώ στον παλιό όρο «*μελέτη*», ο οποίος χρησιμοποιήθηκε και από τον Πλάτωνα σε σχέση με τη μνήμη, φαίνεται δε ότι κατάγεται από την πυθαγόρεια πειθαρχία — δες την περίφημη εργασία του J.-P. VERNANT [1960]. Όσον αφορά τη συγκρότηση της εμπειρίας, μιας ειδικής, αισθητηριακής προέλευσης γνώση, μέσα από μνήμες, δες *ΜΦ*, Α' 1. 980b 29 καθώς και *ΑΥ*, Δ' 19. 100a 5: «*αἱ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύνανται ἀποτελοῦσιν*».

του παραδοσιακού λεξιλογίου της *φαντασίας*.¹ Αφού συντελεστεί στην ψυχή ένα τέτοιο πάθος, η *ενεργεία* διάθεσή του (*έξη*) στην ψυχή λέμε ότι είναι η μνήμη (450a 30). Η φιλοσοφική ανάπτυξη πιστεύουμε ότι αδικείται αν, αντί να ορίσουμε τη μνήμη ως επιστροφή ενός προηγούμενου *πάθους* που παρουσιάζει κάτι σαν ζωγραφιά — με άλλα λόγια ενεργοποιεί τη φανταστική απόβλεψη *ως και ως* —, την ορίσουμε τελικά ως (δυνάμει) κατοχή μιας ζωγραφιάς.

Ο *γ'* και *τελικός ορισμός* της *μνήμης*, που παρατίθεται στο τέλος του πρώτου κεφαλαίου του δοκιμίου, φαίνεται ίσως πιο κατανοητός μετά από όσα είπαμε: η μνήμη θα είναι *ενεργεία* διάθεση (*έξις*) ενός φαντάσματος που εμφανίζεται ως εικόνα ενός παρελθόντος πράγματος (μιας αίσθησης ή μιας σκέψης) και καταλαμβάνει το πρώτο αισθητικό κέντρο της ψυχής, αυτό με το οποίο αισθανόμαστε τον χρόνο, διότι η αίσθηση του χρόνου είναι η ειδοποιός διαφορά της μνήμης από τη φαντασία εν γένει.² Κατά συνέπεια η λειτουργία της *φαντασίας* ανάγεται σε μείζονα προϋπόθεση της μνημονικής λειτουργίας, ενώ εντέλει όλο αυτό το ενδιάμεσο πεδίο υστερογενών μεταβολών και ψυχικών πράξεων περιλαμβάνεται στην επικράτεια του αντιληπτικού συστήματος, απαιτώντας και τη συμβολή του σώματος.

*
* *
*

Αξίζει στο σημείο αυτό να επισημανθούν οι αποκλίσεις της αριστοτελικής θεώρησης από την ύστερη πλατωνική θεώρηση της μνήμης, η οποία καταγράφεται στον *Φίληβο*. Η *μνήμη* εκεί εμφανίζεται να διαδραματίζει ρόλο ποιητικού αιτίου στο είδος των ηδονών που ανήκουν στην ψυχή. Αν λοιπόν η αίσθηση οριστεί ως ένα πάθος που διαπερνά από κοινού την ψυχή και το σώμα, η μνήμη ορίζεται ως «*σωτηρία αίσθήσεως*» (34a), στο μέτρο που διατηρεί την ανάμνηση αυτού του πάθους. Από εκεί και ύστερα θα πρέπει να παρατηρήσει κανείς ότι το σώμα δοκιμάζει διάφορες ελλείψεις που ζητά να πληρωθούν (δίψα, πείνα κλπ.) αλλά δεν ξέρει πώς να τις πληρώσει, απλώς υφίσταται την ανάγκη. Η μνήμη παρεμβαίνει υποδεικνύοντας στην ψυχή τι είναι αυτό που πρέπει να γίνει, γεννώντας δηλαδή την επιθυμία για το αντίθετο της έλλειψης, και αυτό πάλι προκαλεί την ελπίδα και ένα είδος ευχαρίστησης για την επερχόμενη πλήρωση (35c-d). Απρόσμενη φαντάζει ως εδώ η φυσιολογικού τύπου περιγραφή της μνήμης. Αργότερα στον διάλογο εμφανίζεται πάλι η μνήμη από κοινού με την αίσθηση να υπαγορεύουν λόγους στην ψυχή σχετικά με το τι συμβαίνει, οπότε διατυπώνονται οι μεταφορές του γραμματέα και του ζωγράφου (39a-b). Η μνήμη τότε παρέχει νόημα στα πάθη της ψυχής διά του σώματος, συγκροτεί δηλαδή τον ψυχικό λόγο, και βάσει αυτού παράγεται από τον ζωγράφο η φανταστική εικόνα.

¹ Παρακάτω στο κείμενο αναφέρεται πάλι σε «*τούτο... τὸ πάθος*» (450b 12).

² *ΜΑ*, 1. 451a 14-17: «*τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνομος οὐ φάντασμα, ἕξις, καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αισθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα*». Ας παρατηρήσουμε εδώ ότι ο φιλόσοφος εννοεί την ικανότητα (μνήμη) και την ενέργειά της (μνημονεύειν) ως ένα και το αυτό. Ο λόγος γι' αυτό πιστεύουμε ότι εντοπίζεται στη φύση της φαντασίας: αν ερμηνεύουμε σωστά, η μνήμη δεν διακρίνεται από τη φαντασία παρά στην πράξη, όταν γίνεται συγκεκριμένη θεώρηση του φαντάσματος.

Η μεγάλη διαφορά της πλατωνικής από την αριστοτελική θεώρηση έγκειται στο γεγονός ότι ο Πλάτων ζητά να περιορίσει τη μνήμη (και την ανάμνηση, κατά το 34b) αποκλειστικά στη σφαίρα της ψυχής. Αντίθετα ο Αριστοτέλης αναπτύσσει την αλληλουχία μιας αιτιότητας η οποία περιλαμβάνει ως παράγοντα και το σώμα, τόσο στη λειτουργία της φαντασίας όσο και σε εκείνη της μνήμης. Το σώμα γενικά παύει να αντιμετωπίζεται ως άλογο στοιχείο, οπωσδήποτε όμως ένα άρρωστο σώμα αποτελεί αρνητικό παράγοντα για τις γνωστικές λειτουργίες. Κατά δεύτερο λόγο, η κύρια λειτουργία στην οποία υπάγονται τόσο η φαντασία όσο και η μνήμη είναι κατά τον Αριστοτέλη η αίσθηση, η οποία είναι εξ αρχής φορέας λογικότητας, με διπλό νόημα: αφενός δέχεται και διακινεί αισθητά είδη, αφετέρου διέπεται από μια αναγκαιότητα φυσικής τάξης. Όπως εύστοχα παρατηρεί η H. LANG [1980], το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται στο δοκίμιο *Περί μνήμης* έχει χρησιμοποιηθεί ήδη στους διαλόγους του Πλάτωνα — κυρίως στον *Θεαίτητο* και τον *Φίληβο*. Αλλά η διαδικασία της αντιγραφής ή του αναδιπλασιασμού των αισθητικών κινήσεων θα πρέπει να αποτελεί πρωτότυπη αριστοτελική επινόηση, η οποία αντιμετωπίζει την αίσθηση — και κατ' επέκταση τη φαντασία — με θετικό τρόπο, ως ψυχικό φαινόμενο που διέπεται και από φυσικούς νόμους. Ο Πλάτων, αντίθετα, διακρίνει την αίσθηση από τη μνήμη και θεωρεί ότι η μνήμη έπεται εκλογικεύοντας το πάθος της αίσθησης για την ψυχή, επομένως λειτουργεί ερμηνευτικά και ουσιαστικά συγκροτεί μια στοιχειώδη κατανόηση, υπαγορεύοντας κατόπιν τις εκλογικευμένες της εικόνες στον ψυχικό ζωγράφο, δηλαδή στη φαντασία. Κατά τρίτο λόγο, βλέπουμε στον Πλάτωνα τη μνήμη να αναλαμβάνει τον ρόλο του υποβολέα επιθυμιών για το σώμα, ενώ για τον Αριστοτέλη τον ρόλο αυτόν τον αναλαμβάνει η φαντασία.¹ Δεν υπάρχει λοιπόν αμφιβολία ότι ο Σταγειρίτης αναδιατάσσει το πεδίο της αίσθησης, συμπεριλαμβάνοντας σ' αυτό τη φαντασία, τη μνήμη και τις συνδεδεμένες λειτουργίες, με τρόπο ώστε να αποκαταστήσει το οντολογικό κύρος του φυσικού κόσμου αλλά και να εντάξει αρμονικά σ' αυτόν την ανθρωπινή ύπαρξη στο σύνολό της.²

δ⁸ Συμπέρασμα: η μνήμη ως πρωταρχική θεώρηση φανταστικού τύπου

Υποθέτουμε ότι ο Αριστοτέλης θα πρέπει να αγωνίστηκε, ιδιαίτερα μέσα στα πλαίσια της Ακαδημίας, προκειμένου να υποστηρίξει τη θεωρία του περί της *φαντασίας* και του ρόλου της στη γνωστική διαδικασία.³ Αυτό άλλωστε το επιχείρημα έχει να αντιπαραθέσει

¹ Πρέπει να ειπωθεί ότι και η θεώρηση του Πλάτωνα στον *Φίληβο* είναι χαρακτηριστικά γενικευτική, ώστε περιλαμβάνει στη σκόπευσή της και τα ζώα. Αυτό δηλώνεται φανερά και στη φράση «*τίνα ποτέ ἔξιν δεῖ τότε ἐν ἑκάστοις εἶναι τοῖς ζῴοις, ὅταν οὕτως ἴσχοι*» (32e), από τις εισαγωγικές απορίες της θεώρησης.

² Δες και H. LANG [1980]: 392. Η Λανγκ αναφέρεται εκτενέστερα στο παράδειγμα του εκμαγείου, το οποίο απαντάται στον *Θεαίτητο*, το οποίο όμως απορρίπτεται εντέλει από τον Πλάτωνα, διότι δεν εξηγεί ικανοποιητικά την προέλευση του σφάλματος. Συμφωνούμε ότι η εξήγηση του σφάλματος είναι ένας από τους λόγους που υπαγόρευαν τη νέα, αριστοτελική θεωρία της φαντασίας.

³ Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο εκφράζεται στο δοκίμιο *Περί Ενυπνίων*: «*Ότι ὅσα λέμε εἶναι ἀλήθεια και ὅτι στα αισθητήρια ἐνυπάρχουν κινήσεις που προκαλοῦν παραστάσεις* [σσ. *κι-*

στους προηγούμενους φιλοσόφους, ειδικά στον Πρωταγόρα και τον Δημόκριτο, όσον αφορά το ζήτημα της αλήθειας: οπωσδήποτε δεν είναι όλα τα φαινόμενα αληθή, και καλά-καλά ούτε και η αίσθηση — ακόμη και των ιδίων αισθητών — είναι πάντοτε αληθινή. Ωστόσο υπάρχει ένας δρόμος που οδηγεί στην αλήθεια και σ' αυτόν συμβάλλει και η *φαντασία*, «διότι δεν είναι το ίδιο η φαντασία και η αίσθηση» (ΜΦ, Γ' 5. 1010b 1-3). Και αυτό σημαίνει ότι διανοίγεται ένας νέος τομέας επαναξιολόγησης των γνωστικών δεδομένων και του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η νόηση και η ψυχή γενικότερα.

Υποστηρίξαμε προηγουμένως ότι η θεωρία της *φαντασίας*, που εισηγείται ο φιλόσοφος, εμφανίζει δύο όψεις, οι οποίες αντιστοιχούν σε δύο επιμέρους τρόπους λειτουργίας του αντιληπτικού συστήματος, ανάλογα με την κατεύθυνση της αιτιότητας που το ενεργοποιεί: α) Η μία όψη θα είναι η *γενετική* ή *παραγωγική*, κατά την οποία παρατηρούμε αντιληπτικού χαρακτήρα διαδικασίες παθητικής συγκρότησης και διατήρησης ενός *φαντάσματος*, το οποίο θα είναι το «αποτύπωμα» του αντιληπτικού γεγονότος στην ψυχή. Καταλήξαμε ότι θα πρόκειται για το αποτέλεσμα των διεργασιών αναδιπλασιασμού ή διάδοσης της πρωταρχικής αισθητικής μεταβολής, οι οποίες κατά τον Αριστοτέλη συντελούνται υπακούοντας σε φυσικούς νόμους. β) Η άλλη όψη θα είναι η λειτουργία ανακίνησης ή απελευθέρωσης της δυναμικής των φαντασμάτων, η οποία μπορεί να εκδηλωθεί κατά την περίοδο που έχει παύσει η αρχική παραγωγική αιτιότητα.

Σε όλες τις περιπτώσεις το υπόβαθρο της λειτουργίας είναι σωματικό, καθώς τα *φαντάσματα* θεωρούνται ως σωματικές «κινήσεις» που εκδηλώνονται επηρεάζοντας την κεντρική αντιληπτική αρχή, βασικό έργο της οποίας είναι η διάκριση και η σύλληψη πραγμάτων. Από λειτουργική άποψη όμως τα φαντάσματα είναι αγωγοί ειδών και προκαλούν αντιληπτικού τύπου διεργασίες στην ψυχή. Οι διεργασίες αυτές μπορούν να προκληθούν και αφού έχει παρέλθει η παραγωγική τους φάση, διότι οι αντιληπτικές κινήσεις δεν εξαφανίζονται αλλά διατηρούνται απωθημένες και σε αδρανή κατάσταση στα αισθητήρια του περιφερειακού αντιληπτικού συστήματος. Από φαινομενολογική άποψη, ενώπιον δηλαδή της συνείδησης, τα *φαντάσματα* που επιστρέφουν — δηλαδή αναπαράγονται από την ψυχή — μπορούν να τεθούν είτε ως *θεωρήματα* (το υπόβαθρο επί του οποίου η νόηση ενεργεί τις γενικεύσεις της) είτε ως *εικόνες* — και τότε επαναλαμβάνουν βασικά χαρακτηριστικά της αισθητικής λειτουργίας. Υποστηρίξαμε ότι ένα από τα βασικά αντιληπτικά χαρακτηριστικά που απαιτούνται γι' αυτού του είδους την ενεργοποίηση θα είναι ο *χρόνος*, δηλαδή η «αίσθηση του χρόνου».

Οπότε το γενικό συμπέρασμα που εξάγεται και από αυτό το σημαντικό σημείο και από όσα είπαμε παραπάνω είναι ότι η *φαντασία* κατά τον Αριστοτέλη έχει επιφορτισθεί τον ρόλο εκείνο που άλλες φιλοσοφικές θεωρήσεις, όπως για παράδειγμα εκείνη του Μπερξόν, αποδίδουν στην «πρωταρχική μνήμη», δηλαδή τη λειτουργία της υποδοχής και διατήρησης όλων των αισθητικών ειδών τα οποία συλλαμβάνονται διαμέσου της αίσθησης. Αν αυτό δεν συντελούνταν διαρκώς, δεν θα μπορούσαμε αργότερα να επαναφέρουμε στη μνήμη μας την πρωταρχική συνθήκη κανενός αντιληπτικού γεγονότος. Ο βασικότερος λόγος όμως για

νήσεις φανταστικά] γίνεται φανερό, εάν προσέξει και προσπαθήσει κανείς να θυμηθεί παθήματα που υφίσταται όταν πέφτει για ύπνο και σηκώνεται μετά» (ΠΕν, 3. 462a 8-11, μετάφραση Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑ [2014]*: 189).

τον οποίο πρέπει να παραμένει η αρχική «καταγραφή», δηλαδή η συγκράτηση της αρχικής εντύπωσης, έχει να κάνει με την επιβίωση του ζωντανού οργανισμού, καθώς μέσα από αυτή τη διαδικασία συντελείται προοδευτικά η εξοικείωση με το περιβάλλον. Και δεν θα ήταν υπερβολή να προσθέσουμε ότι στο σημείο αυτό συναντάται η ψυχολογία με την ηθική, δεδομένου του ότι και για τις δύο περιοχές η διαδικασία είναι εκτικού τύπου: για παράδειγμα, θυμάμαι εκείνο το δυσάρεστο ή ευχάριστο γεγονός — ή, καθώς το ζώο πλησιάζει την ακατάλληλη τροφή, μία αυξανόμενη αντίδραση αηδίας από το στομάχι τού «θυμίζει» ότι την έχει ξαναφάει. Η αντίδραση είναι εκτικής φύσης και προκαλείται επειδή το ζώο έχει στο παρελθόν καταναλώσει την ακατάλληλη τροφή με δυσάρεστα αποτελέσματα.

Από την άποψη της νόησης, αυτός ο τρόπος λειτουργίας της φαντασίας επέχει ρόλο «παθητικού νου», ο οποίος προσφέρει τα περιεχόμενά του με τη μορφή της *έξης*, δηλαδή με τη μορφή της ενεργούς διάθεσης, και πάνω σ' αυτά ο νους ενεργοποιεί τα νοητικά είδη (ΠΨ, Γ' 7. 431b 2). Όταν κάποιο ζωικό είδος όμως υπολείπεται σε νόηση, η φαντασία επέχει ρόλο νου και καθοδηγεί το ζώο στις στοιχειώδεις αλλά πολύ ζωτικές αντιδράσεις του, οι οποίες βασίζονται σε συγκεκριμένες αντιλήψεις ή φαντασίες και στερούνται γενίκευσης.¹ Θα λέγαμε όμως ότι ακόμη και κατ' αυτόν τον τρόπο η φαντασία συμπληρώνει τη λογική της αίσθησης, ώστε κατορθώνεται η σωτηρία των κινούμενων ζωικών ειδών.

Μία άλλη, περισσότερο ειδική λειτουργία της φαντασίας, όπως είπαμε, θα είναι η δευτερογενής μνήμη, δηλαδή η αναπαραγωγή των φαντασμάτων ως εικόνων της αίσθησης, συνοδευόμενων από τις κατάλληλες σωματικές κινήσεις και οπωσδήποτε από την αίσθηση του χρόνου. Η διαφορά της μνήμης από τη γενική μορφή της φαντασίας εντοπίζεται ως εξής: α) το να έχω τη δυνατότητα να ανακαλέσω το πυθαγόρειο θεώρημα δεν είναι μνήμη αλλά η δυνατότητα της φαντασίας· β) το να ανακαλώ εύκολα το πυθαγόρειο θεώρημα δεν είναι μνήμη αλλά η ενέργεια της φαντασίας· γ) όταν μπορώ άμεσα να ανακαλέσω πού, πότε και πώς έμαθα το πυθαγόρειο θεώρημα, αυτή η ενέργεια θα ονομαστεί από τον Αριστοτέλη «μνήμη». Πρόκειται επομένως για ειδική λειτουργία της φαντασίας, η οποία μας αποκαλύπτει τις γενεσιουργές συνθήκες του συγκεκριμένου φαντάσματος, το οποίο κατά συμβεβηκός προσφέρεται στη νόηση.² Σ' αυτή τη μνήμη αναφέρεται ρητά ο Σταγειρίτης, έχοντας υπόψη του ότι πρόκειται για επιμέρους εκδήλωση μιας πολύ ευρύτερης ψυχικής λειτουργίας. Η υπαγωγή της μνήμης σ' αυτό το θεωρητικό πλαίσιο και η συνακόλουθη εξάρτησή της από τη λειτουργία της αίσθησης υποστηρίξαμε επίσης ότι αποτελεί καίρια αναθεώρηση της πλατωνικής προσέγγισης και επίτευγμα που προϋποθέτει ρητά τη θεωρία της φαντασίας.

Απ' όλα τα παραπάνω συνάγεται ότι η βασική λειτουργία της *φαντασίας* είναι η εμφάνιση *φαντασμάτων*, δηλαδή ψυχικών παραστάσεων, μιας ειδικής κατηγορίας ειδώλων από τα πολλά που εμφανίζονται στη φύση. Στη ρίζα αυτών των παραστάσεων μπορεί να ανιχνευθεί η αρχική αιτιότητα που οδηγεί στις αρχικές αντιληπτικές συνθήκες που τις δημιουργήσαν, χωρίς όμως αυτό να είναι απαραίτητο, διότι τα *φαντάσματα* μπορούν να υπάρξουν και

¹ ΠΨ, Γ' 10. 433a 9-10: «*φαίνεται δέ γε ταῦτα δύο κινούνται, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησιν τινα*», σε συνδυασμό με το χωρίο ΗΝ, Η' 5. 1147b 3-5: «*ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου υπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην*». Παράβαλε και ΜΦ, 1. 980b 26: «*τὰ ἄλλα ζῶα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις*».

² ΜΑ, 1. 450a 13a (κατά W. D. Ross [1955]*¹) και 23-25: «*καὶ ἐστὶ μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὦν ἐστὶ φαντασία, κατὰ συμβεβηκός δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας*».

ως *οιονεί* αισθητικά περιεχόμενα, διαθέσιμα στην ενέργεια της νόησης η οποία μπορεί να αφαιρεί (δηλαδή να αδρανοποιεί) αισθητικούς χαρακτήρες από αυτές τις παραστάσεις. Η ευχέρεια αυτής της αφαίρεσης φαίνεται στις περιπτώσεις που η νόηση μπορεί να εστιάζει στη θεωρητική ή στη μνημονική όψη των φαντασμάτων, ενεργοποιώντας κατά βούληση όψεις. Άρα σε καμμία περίπτωση οι παραστάσεις αυτές δεν θα χαρακτηριστούν «πάγιες» ή «σταθερές», παρά μόνο σε συνάρτηση με την αρχική τους προέλευση.

Τα ερωτήματα που παραμένουν εκκρεμή είναι πολλά, και λογικό επακόλουθο θα ήταν να ασχοληθούμε με τη λειτουργία της *ανάμνησης*. Τα κυριότερα όμως που μας αφορούν έχουν να κάνουν με την *αίσθηση του χρόνου* και την προοπτική μιας σύνδεσης των ψυχολογικών αναλύσεων με τη φυσική θεωρία για τον χρόνο, όπως την παρουσιάσαμε στο Β' Μέρος της παρούσας μελέτης. Σ' αυτά τα ζητήματα θα στραφούμε ευθύς στη συνέχεια, προκειμένου να ολοκληρώσουμε την εργασία μας.

ε) Η αίσθηση του χρόνου κατά τον Αριστοτέλη

Θεωρώντας ότι έχουμε αναλύσει με αδρό αλλά επαρκή τρόπο τόσο τη δομή του αντιληπτικού συστήματος όσο και τις πολύπλοκες λειτουργίες που περιγράφονται με τους όρους της «κοινής» αίσθησης και της φαντασίας, νομίζουμε ότι μπορούμε να στραφούμε στο πιο καίριο για τη μελέτη μας ζήτημα, το οποίο είναι ο προδιορισμός της έννοιας της «αίσθησης του χρόνου».

Ο καίριος ρόλος της αναγκαίας προϋπόθεσης που ανατίθεται στην «*αίσθηση του χρόνου*», σε σχέση με μια κορυφαία γνωστική ικανότητα, τη *μνήμη*, αφενός προβληματίζει τον μελετητή και αφετέρου προκαλεί για τη θεωρητική της εξιχνίαση. Τα βασικά ερωτήματα που πρέπει να απαντηθούν έχουν να κάνουν τόσο με το ακριβές εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου όσο και με τη θέση της συγκεκριμένης ψυχικής ικανότητας μέσα στο τοπίο των ψυχικών λειτουργιών που διακρίνει ο Σταγειρίτης. Προκειμένου να δοθούν πληρέστερες απαντήσεις στα ζητήματα αυτά, θα πρέπει να ανιχνεύσουμε καταρχάς *α)* κατά πόσο μπορούμε να αποδεχθούμε την αισθητικότητα του *χρόνου* στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας, χωρίς να προκληθεί κλονισμός της φυσικής θεωρίας για τον χρόνο, ο οποίος έχει οριστεί ως «*αριθμός της κίνησης*». Ακολούθως *β)* θα πρέπει να εξακριβώσουμε εάν μπορούμε να κατατάξουμε τον χρόνο σε κάποιο από τα είδη των αισθητών που διακρίνονται από τον Αριστοτέλη. Κατά τρίτο λόγο *γ)* θα πρέπει να προσδιορίσουμε εάν μπορούμε να μιλάμε για «καθαυτό αισθητό» χρόνο ή θα πρέπει να παραδεχτούμε την απαραίτητη ανάμιξη της φαντασίας ως ψυχικής προϋπόθεσης για τη συγκρότηση μιας παράστασης (*φαντάσματος*) η οποία θα συνιστά τη συνείδηση της χρονικότητας. Αν αυτό το τελευταίο ισχύει, ενδέχεται η αισθητικότητα του χρόνου να κλονιστεί, διότι εύκολα τότε μπορεί να περιέλθει στη δικαιοδοσία της νόησης.

Θα ξεκινήσουμε πρώτα από το δεύτερο ζήτημα, το οποίο φαίνεται να παρουσιάζει τη μικρότερη δυσκολία, προκειμένου να αντιμετωπίσουμε το πρώτο, το οποίο δείχνει πιο απαιτητικό. Σκοπός μας είναι να υποστηρίξουμε ότι το βασικό στοιχείο του χρόνου μπορεί να συλληφθεί υπό όρους αίσθησης, όπως προτείνει στο δοκίμιο *Περί μνήμης* ο Αριστοτέλης, ωστόσο η πλήρης κατανόηση και ο χειρισμός της χρονικής προοπτικής απαιτούν περισσότερες δυνατότητες από αυτές της αίσθησης.

ε¹ Προσδιορισμός μιας φευγαλέας έννοιας

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται περιστασιακά — και όχι συστηματικά — στην έννοια της «*αίσθησης του χρόνου*», άλλοτε με τη σημασία του αντιληπτικού γεγονότος και άλλοτε με τη σημασία της ιδιαίτερης αντιληπτικής ικανότητας. Με παρόμοια αδιάκριτο τρόπο άλλωστε χειρίζεται και τους ομόλογους όρους της *αίσθησης* και της *φαντασίας*, στα ψυχολογικά του κείμενα. Δεν θα πρέπει λοιπόν να υπάρχει καταρχήν αμφιβολία ότι ο φιλόσοφος επιλέγει να αναθέσει τη συνείδηση του χρόνου στην αίσθηση. Όχι μόνο διότι αυτό δηλώνεται ρητά με τον όρο «*αἴσθησις χρόνου*» (ΜΑ, 1. 450a 19), αλλά και για τρεις επιπλέον λόγους, οι οποίοι καθορίζουν το πεδίο εκδήλωσης αυτής της ικανότητας:

α) Ο πρώτος λόγος αφορά την παραδοχή ότι η συγκεκριμένη ικανότητα αναγνωρίζεται και σε ορισμένα άλλα ζώα, πέρα από τον άνθρωπο. Η παραδοχή αυτή απομακρύνει τη χρονική αίσθηση από τις προδιαγραφές μιας νοητικού τύπου αντίληψης.

β) Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με τη διαπίστωση ότι η αίσθηση του χρόνου φαίνεται να ανατίθεται συνολικά στο αισθητικό μέρος της ψυχής, δηλαδή στην αντίληψη που υπερβαίνει τις απλές εντυπώσεις των αισθητηρίων. Και παρακάτω στο ίδιο κείμενο σημειώνεται ότι είναι αναγκαίο να γνωρίζουμε τον *χρόνο* με το ίδιο μέσο που γνωρίζουμε το *μέγεθος* και την *κίνηση*, δηλαδή με το «*πρώτο αισθητικό*» (450a 9-12).

γ) Κατεξοχήν πεδίο όπου η «*αίσθηση του χρόνου*» διαδραματίζει καίριο ρόλο αποτελεί η *μνήμη*, δεδομένου ότι, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, μόνον όσα ζώα αισθάνονται τον χρόνο διαθέτουν και μνήμη. Όπως αναφέρεται στο δοκίμιο *Περί μνήμης*, τόσο η αίσθηση του χρόνου όσο και η μνήμη διεκπεραιώνονται από το μέρος ή το μέσο της ψυχής με το οποίο τα ζώα αισθάνονται.¹ Εφόσον λοιπόν η *μνήμη* κατατάσσεται από τον φιλόσοφο στις λειτουργίες της αίσθησης, πόσο μάλλον η *αίσθηση του χρόνου*, η οποία αποτελεί προϋπόθεσή της.

¹ Η επέκταση της «*αίσθησης του χρόνου*» και της μνήμης στα ζώα διατυπώνεται ξεκάθαρα στο χωρίο ΜΑ, 1. 449a 28-30: «*ὥσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζῴων μνημονεύει*». Στο ίδιο χωρίο συμπληρώνεται αμέσως: «*καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται*». Αποδώσαμε την αναφορά του «*ᾧ*» ως «*αισθητικό μέρος*», προκειμένου να συμπεριλάβουμε και την ενδεχόμενη υπόνοια της καρδιάς. Συνήθως η τελευταία φράση αποδίδεται ως «*αισθητική ικανότητα*» (P.-M. MOREL [2000]* και D. BLOCH [2007]*). Δεν πρόκειται πάντως για κάποιο επιμέρους αισθητήριο, όπως σωστά επισημαίνει ο W. D. ROSS [1955]*¹: 237. Θεωρούμε τη φράση και την κατασκευή της αντίστοιχες του χωρίου 450a 9-12, όπου ο συλλογισμός καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «*τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἢ γνώσιν ἐστίν*». Τώρα όμως δεν πρόκειται για την αίσθηση και τη μνήμη αλλά για το *μέγεθος*, την *κίνηση*, τον *χρόνο* και τα αντίστοιχα *φάντασματά* τους. Η μόνη ερμηνεία που διαφοροποιείται είναι εκείνη της D. P. TAORMINA [2002]: 53 κ.εξ., η οποία ταυτίζει την αναφορά της δοτικής «*ᾧ*» με το *φάντασμα*, θεωρώντας απαραίτητη την πα-

Πέρα από αυτές τις επισημάνσεις που διατυπώνονται στην πραγματεία *Περί μνήμης*, ανάλογες νύξεις εντοπίζονται και σε άλλα ψυχολογικά κείμενα. Στην πραγματεία *Περί ψυχής* επαναλαμβάνεται η ίδια παραδοχή για την «*αίσθηση του χρόνου*» σε ορισμένα ζώα (*ΠΨ*, Γ' 10. 433b 6-10), ενώ στην πραγματεία *Περί αίσθησης* δηλώνεται ότι κάθε χρονική διάρκεια είναι «αισθητή» και ότι δεν υπάρχει *χρόνος* (δηλαδή χρονική *διάρκεια*) μη αντιληπτός (*ΑΑ*, 7. 448a 19-26 και 3. 440a 22). Θυμίζουμε τέλος πως στα *Φυσικά* επισημαίνεται ότι αισθανόμαστε τον χρόνο ταυτόχρονα με την κίνηση (*ΦΑ*, Δ' 11. 218b 29 – 219a 4).

Η εννοιολογική συγκρότηση της *αίσθησης του χρόνου* ωστόσο δεν θα πρέπει να θεωρηθεί αυτονόητη και απαλλαγμένη από επιπλοκές. Η κυριότερη επιπλοκή θα ήταν η αντίφαση που φαίνεται να συγκροτείται σε σχέση με τη θεωρία που αναπτύσσεται στο Δ' βιβλίο των *Φυσικών*, σύμφωνα με την οποία ο χρόνος αποτελεί τη μορφή της κίνησης σε αριθμητική διάταξη ή απλά τον «*αριθμό της κίνησης*» (*ΦΑ*, Δ' 11. 219b 2-5). Αλλά μια τέτοια προσέγγιση εύλογα συνεπάγεται ότι ο χρόνος δεν μπορεί να είναι δεδομένο που συλλαμβάνει η αίσθηση αλλά μάλλον μία νοητική επεξεργασία της κίνησης. Επιπλέον, ο ίδιος ο φιλόσοφος παρατηρεί στα *Φυσικά* ότι χάρη στην ύπαρξη της ψυχής καθίσταται γνωστός και υπάρχει ο χρόνος, και μάλιστα χάρη στη διανοητική της ικανότητα, διότι μόνον η διανοητική ψυχή μπορεί να αριθμήσει (*ΦΑ*, Δ' 14. 223a 25-26).

Προφανώς βρισκόμαστε μπροστά σε θεωρητική αντινομία, η οποία θα πρέπει πρώτα να ερμηνευθεί στα πλαίσια της αριστοτελικής φιλοσοφίας, προτού μπορέσουμε να εξαγάγουμε περαιτέρω συμπεράσματα. Μία εύκολη απάντηση θα ήταν να ισχυριστούμε ότι το Δ' βιβλίο των *Φυσικών* αποτελεί ένα πιο πρώιμο φιλοσοφικά κείμενο, έντονα επηρεασμένο από τις πλατωνικές απόψεις για το θέμα, οι οποίες σε καμία περίπτωση δεν θα περιελάμβαναν τον χρόνο στην επικράτεια της αίσθησης.¹ Δεν νομίζουμε όμως ότι μια τέτοια λύση μπορεί να φανεί αξιόπιστη. Αντίθετα, προσπαθήσαμε στην παρούσα μελέτη να δείξουμε ότι η ουσία της αριστοτελικής προσπάθειας στα *Φυσικά* έγκειται στη θεμελίωση μιας ισομορφικής σχέσης ανάμεσα στο μέγεθος, τη φυσική κίνηση και τον χρόνο, η οποία ακριβώς καθιστά δυνατή την επέκταση της φυσικής θεωρίας και στο αισθητικό πεδίο.

Περισσότερο καίρια θα θεωρούσαμε μια τοποθέτηση όπως εκείνη του J. MOREAU [1965] και [1980], ο οποίος θεωρεί ότι τα *Φυσικά* δεν αναπτύσσουν μια θεμελιώδη φιλοσοφία του χρόνου αλλά διατυπώνουν τις αρχές πάνω στις οποίες θα πρέπει να βασιστεί μια έγκυρη *παράσταση* του χρόνου. Με βάση αυτή τη μεθοδολογική σκοπιμότητα ως αφετηρία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι αναφορές των ψυχολογικών κειμένων στην «*αίσθηση του χρόνου*» συνιστούν μια θεωρητική μετατόπιση η οποία θα πρέπει να αποδοθεί στη διαφοροποίηση του αντικειμένου. Ωστόσο ούτε αυτή η εκδοχή μας φαίνεται αξιόπιστη, διότι προτιθέ-

ρεμβολή της φαντασίας — δηλαδή μιας παράστασης — για την αντίληψη του χρόνου. Δεν νομίζουμε ότι ευσταθεί μια τέτοια ερμηνεία, εν πάση περιπτώσει όμως δεν αναιρεί την ουσιαστική φύση της αίσθησης του χρόνου.

¹ Γνωστός είναι ο ορισμός που δίνεται στον *Τίμαιο* με την περιγραφή της δημιουργίας του χρόνου (37c - 39e) και ο οποίος ορίζει το χρόνο ως *κινούμενη εικόνα της αιωνιότητας*, δηλαδή ένα αντίγραφο που μιμείται την απειρία της αιωνιότητας, κινούμενο *σύμφωνα με τον αριθμό*. Από την άλλη πλευρά, στον *Φίληβο* (34a-35d) βρίσκουμε μια περιγραφή της *μνήμης* μέσα από την οπτική των επιθυμιών, όπου ο χρόνος δεν υπεισέρχεται πουθενά ως παράγοντας και η ίδια η μνήμη δεν αφορά το παρελθόν αλλά λειτουργεί ως νοηματοδότης των παθών του σώματος στο παρόν: όταν το σώμα πεινά η μνήμη λέει «φαγητό». Με αυτήν την έννοια ορίζεται ως «*σωτηρία αίσθήσεως*».

μεθα να δείξουμε την ενιαία φιλοσοφική θεώρηση που συνδέει τις αναλύσεις των βασικών ψυχολογικών κειμένων — ειδικά των πραγματειών *Περί ψυχής* και *Περί μνήμης* — με τη θεωρία του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*.

Τέλος, σε μια προσπάθεια να αρθεί η αντίφαση θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι ο όρος «*αίσθηση του χρόνου*» θα πρέπει να ερμηνευθεί με το ευρύτερο δυνατό νόημα, ώστε να συμπεριλάβει και τη φαντασία. Επομένως δεν πρόκειται για την αίσθηση με τη στενή έννοια της αντίληψης αλλά για την «παράσταση» ή τη «συνείδηση» του χρόνου. Κατά συνέπεια, η ψυχολογική θεώρηση της «αίσθησης» (δηλαδή της *φαντασίας*) του χρόνου είναι δυνατό να συμβιβαστεί με την ανάλυση των *Φυσικών*, δεδομένου ότι η φανταστική παράσταση μπορεί να χρησιμεύσει ήδη ως ένα είδος νοητικού υποκατάστατου ακόμη και για τα ζώα.¹ Ακόμη κι αν ακολουθήσουμε αυτή την κάπως καταχρηστική εκδοχή, πάλι καθίσταται απαραίτητο να δικαιολογήσει κανείς πώς συγκροτήθηκε η φαντασία του χρόνου και με βάση ποια αισθητικά ερείσματα. Διότι, ειδικά στην περίπτωση των ζώων, δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι μεσολαβεί η νοητική επεξεργασία για τον χρονικό προσανατολισμό, ωστόσο διαπιστώνεται από τον φιλόσοφο η «*αίσθηση του χρόνου*» — άραγε πάνω σε ποια δεδομένα;

Η θέση μας θα είναι ότι η ανάλυση των *Φυσικών* ασχολείται κυρίως με την παράσταση του *χρόνου* έτσι όπως τη συλλαμβάνει ο ανθρώπινος — και μάλιστα ο επιστημονικός — νους. Τα ψυχολογικά αριστοτελικά κείμενα ωστόσο αφορμώνται από διαφορετική, περισσότερο βιολογική και ευρύτερη προοπτική, οπότε μας επιτρέπουν να διαβλέψουμε κάποια διαφορετική προσέγγιση όσον αφορά την *αίσθηση του χρόνου*. Παρότι λοιπόν η ίδια θεωρία των *Φυσικών* ουσιαστικά εφαρμόζεται και στα ψυχολογικά κείμενα, η ελαφριά μετατόπιση του οπτικού πεδίου συμπληρώνει, θα λέγαμε, τις φυσικές αναλύσεις με τα βιολογικά δεδομένα. Για να υποστηρίξουμε όμως ότι κάτι τέτοιο πράγματι ισχύει, θα πρέπει καταρχάς να αποδείξουμε ότι ο χρόνος μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της αίσθησης και να εξηγήσουμε τους όρους υπό τους οποίους κάτι τέτοιο συμβαίνει.

ε² Ο χρόνος ως αισθητό

Θα ξεκινήσουμε λοιπόν από το εξής πρόβλημα: αν ο χρόνος είναι αισθητός, σε ποια κατηγορία αισθητών θα πρέπει να τον αναζητήσουμε; Εφόσον η τριχοτόμηση των αισθητικών ειδών, στην οποία αναφερθήκαμε νωρίτερα, είναι εξαντλητική, σε ποια από τις παραπάνω κατηγορίες θα εμπίπτει ο χρόνος;

Η απάντηση δεν είναι εύκολη παρά για την πρώτη κατηγορία, εκείνη των *ειδικών αισθητών*. Προφανώς δεν φαίνεται να υπάρχει κάποιο ειδικό αισθητήριο για τον χρόνο, ενώ ο φιλόσοφος αποκλείει την ύπαρξη άλλων αισθήσεων πέρα από τις γνωστές πέντε, επομένως

¹ Τα ζώα κατά τον Αριστοτέλη διαθέτουν αίσθηση και αισθητική φαντασία, η οποία μπορεί να λειτουργήσει σαν ένα ατελές υποκατάστατο της νόησης ή ως φρόνηση, ιδίως εφόσον πρόκειται για την επιβίωσή τους (J.-L. LABARRIÈRE [1984] και [1990]). Δες σχετικά ΠΨ, Γ' 10. 433a 9-10: «*φαίνεται δέ γε ταῦτα [σσ. τα ζώα] δύο κινούντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινα*».

ο χρόνος δεν είναι *ειδικό αισθητό*. Απομένουν οι άλλες δύο κατηγορίες, αυτή των *κοινών* και αυτή των *κατά συμβεβηκός αισθητών*. Όσον αφορά την τελευταία κατηγορία, η οποία αποδίδει την αντίληψη νοητικών ειδών, δεν αποκλείεται να ταιριάζει με την έννοια της «αίσθησης» του χρόνου, υπό κάποιες προϋποθέσεις. Οι προϋποθέσεις αυτές θα είναι να μπορούμε να συλλάβουμε χρονικές ενότητες ή διατάξεις με μαθηματική ακρίβεια, όπως μπορούμε να συλλάβουμε μετρημένο χώρο ή πλήθος αντικειμένων. Αν χρησιμοποιήσουμε το σύνηθες παράδειγμα του Αριστοτέλη, όπως λέμε ότι αυτό το άσπρο (αισθητικό είδος) είναι ο Κλέων (νοητικό είδος), έτσι μπορούμε να πούμε ότι η σημερινή μέρα (αισθητικό είδος) είναι η δεύτερη του μήνα (νοητικό είδος). Πιθανότατα να μπορεί να ισχύσει κάτι τέτοιο, ωστόσο η διαδικασία φαίνεται να ξεπερνά κατά πολύ τα όρια της αίσθησης και απαιτεί τη συμβολή της νόησης. Θα πρόκειται μάλλον για το είδος της *συνθετικής απόβλεψης* στην οποία αναφέρεται ο φιλόσοφος στην πραγματεία *Περί ψυχής*, όπου στην έννοια ενός πράγματος προστίθεται και η διάσταση του χρόνου. Αν δηλαδή θελήσει ο νους να νοήσει παρελθόντα ή μελλούμενα συμβάντα, *νοεί επιπλέον (προσεννοεί)* τη διάσταση του χρόνου και συνθέτει τα νοήματα.¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο παράγονται σύνθετες αντιληπτικές πράξεις, οι οποίες εμφανίζουν ποικιλία χαρακτηριστικών αλλά εκτίθενται περισσότερο στην πιθανότητα του σφάλματος. Τότε λοιπόν η νόηση αληθεύει ή ψεύδεται «*όχι μόνον για το αν ο Κλέων είναι λευκός αλλά και για το αν ήταν ή αν θα είναι λευκός*» (430b 4-6). Η χρήση του μέλλοντα ή του παρατατικού στην κατηγορήση φανερώνει την προοπτική του χρόνου, η οποία ειδάλλως λανθάνει στο αόριστο παρόν στο οποίο τοποθετούνται καταρχήν όλες οι αφηρημένες έννοιες και προτάσεις μας. Η ανάλυση της φράσης δεν αφήνει πολλά περιθώρια: ο «Κλέων» θα λέγαμε ότι είναι ένα γλωσσικό νόημα το οποίο καταλήγει να συμπίπτει με την ενεργοποιημένη αίσθηση ως *κατά συμβεβηκός αισθητό*, ενώ το «λευκός» ένα καθαυτό αισθητικό περιεχόμενο, το οποίο προέρχεται από *ειδική αίσθηση*. Πώς όμως θα πρέπει να χειριστούμε το νόημα της χρονικής προοπτικής που προσφέρεται από τη νόηση;

Είπαμε ότι τα *κατά συμβεβηκός αισθητά* δεν είναι καθαυτά αισθητά, όπως τα άλλα δύο είδη, και επομένως δεν επηρεάζουν τα αισθητήριά μας. Πρόκειται μάλλον για νοήματα που εμπλέκονται στη διαδικασία της αντίληψης. Άραγε θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε και τον χρόνο κατ' αυτόν τον τρόπο;

Μία τέτοιου είδους ερμηνευτική προσέγγιση ανιχνεύεται στο Γ' βιβλίο των *Σχολίων* πάνω στην πραγματεία *Περί ψυχής* του Αριστοτέλη, το οποίο ασχολείται κυρίως με την έννοια του *ποιητικού νου*. Το βιβλίο αυτό μας παραδόθηκε με το όνομα του **Ιωάννη Φιλόπονου** (έκδοση Μ. ΗΑΥΔΥΚ [1897]*), ωστόσο ακόμη σήμερα παραμένει αβέβαιο το ζήτημα από ποιον συγγραφέα έχει γραφτεί.² Αυτό που παρατηρούμε στα σχόλια του «Φιλόπονου» είναι ακριβώς μια προσπάθεια να συμβιβαστεί η αναφορά στην «αίσθηση του χρόνου» με τις πλα-

¹ Δες όλη την αναφορά στη νοητική σύνθεση στο χωρίο *Πψ*, Γ' 6. 430a 26 – b 6, και κυρίως τη φράση: «*ἀν δὲ γενομένων ἢ ἔσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν [καὶ] συντίθησι*» (430b 1).

² Η αμφισβήτηση της πατρότητας του έργου ξεκίνησε από τον πρόλογο (*Praefatio*) της έκδοσης του ΗΑΥΔΥΚ [1897]*, ο οποίος πρότεινε να αποδοθεί το έργο στον Στέφανο, τον μοναχό που έγραψε και τα σχόλια στο *Περί ἑρμηνείας* του Αριστοτέλη. Έκτοτε έχουν διατυπωθεί πολλές και αντιτιθέμενες απόψεις, ενώ μια πρόσφατη σχετικά προσέγγιση απορρίπτει την υπόθεση του Hayduck και θεωρεί ότι το έργο είτε είναι γνήσιο είτε ανήκει σε μαθητή του Φιλόπονου (P. LAUTNER [1992]).

τωνικές προσεγγίσεις στο ζήτημα και την απαιτούμενη παρέμβαση του νου, ξεκινώντας από το δεδομένο ότι η διανοητική ικανότητα του ανθρώπου αποτελεί αποκλειστικό και ειδοποίο του χαρακτηριστικό. Διατείνεται λοιπόν ο Αριστοτέλης στο χωρίο ΠΨ, Γ' 10. 433b 5-7 ότι «*προκύπτουν αντίθετες θελήσεις (όρέξεις) όταν το λογικό συγκρούεται με τις επιθυμίες, και αυτό συμβαίνει στα ζώα που διαθέτουν αίσθηση του χρόνου*», ώστε μπορούν να στοχεύουν σε ένα απώτερο και όχι πρόσκαιρο αγαθό. Επομένως η *αίσθηση του χρόνου* τίθεται ως προϋπόθεση στο συγκεκριμένο είδος ψυχικής σύγκρουσης. Ο [Φιλόπονος] θέτει το ζήτημα με εμπειρικό τρόπο και αντιστρέφει τον συλλογισμό του Αριστοτέλη λέγοντας ότι «*όπου υπάρχουν αντίθετες ψυχικές κινήσεις, υπάρχει αίσθηση του χρόνου· και όπου υπάρχει αίσθηση του χρόνου υπάρχει λογικό και επιθυμία*» (HAYDUCK [1897]*: 580, 1-3). Το συμπέρασμα ωστόσο φαντάζει προβληματικό: η εμπειρία μας λέει ότι οι γερανοί μεταναστεύουν στη Θράκη για τον χειμώνα (από βορειότερες περιοχές) και τα μυρμήγκια συγκεντρώνουν προμήθειες από το καλοκαίρι (ό.π., 580, 3-8), άρα θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι διαθέτουν λογικό — και επομένως, για τον χριστιανό [Φιλόπονο], ψυχή; Ή μήπως θα πρέπει να δεχτούμε ότι μόνον στον άνθρωπο εκδηλώνονται αντίθετες κινήσεις;

Ο [Φιλόπονος] προτείνει τρεις λύσεις: α) είτε θα πρέπει να δεχτούμε ότι ο χρόνος δεν συλλαμβάνεται με την αίσθηση (ή τη φαντασία), αφού είναι άυλος, άρα κανείς δεν τον συναισθάνεται («*ούκ έχει χρόνου συναίσθησιν*», ό.π., 580, 15-21)· β) είτε θα πρέπει να δεχτούμε ότι τα άλογα ζώα δεν μπορούν να αισθανθούν παρά μόνο *τα πράγματα μέσα στον χρόνο*, ενώ μόνον ο άνθρωπος που διαθέτει λογικό έχει συνείδηση του χρόνου και μετρά τις ώρες και τις μέρες· γ) είτε, τέλος, θα πρέπει να δεχτούμε ότι ακόμη και τα ζώα μπορούν να έχουν μία θολή και αόριστη αντίληψη του χρόνου, ενώ μόνον ο άνθρωπος είναι ικανός να ορίζει και να μετρά με ακρίβεια τον χρόνο — και γι' αυτή τη λύση ο [Φιλόπονος] παραπέμπει στο χωρίο 16a 18 της πραγματείας *Περί έρμηνείας*, όπου γίνεται λόγος ακριβώς για σύνθεση των απλών εννοιών με τη διάσταση του *χρόνου*, η οποία προστίθεται με το ρήμα, και κατ' αυτόν τον τρόπο προκύπτει η αλήθεια και το ψεύδος (ό.π., 580, 27-36). Ο σχολιαστής καταλήγει την ανάλυσή του παρατηρώντας ότι η επικρατέστερη λύση είναι εκείνη που θέλει τα ζώα να κινούνται με γνώμονα το παρόν και ότι μόνον ο άνθρωπος διαθέτει την απαιτούμενη λογική για να διακρίνει και να αριθμήσει τον χρόνο: το λιοντάρι που χτυπήθηκε από τους βοσκούς, ενώ προσπαθούσε να επιτεθεί στα πρόβατα, δεν θα δοκιμάσει να επιτεθεί για δεύτερη φορά, όσο υποφέρει ακόμη από τα χτυπήματα (ό.π., 580, 37 – 581, 19).

Παρατηρούμε πως ο συγγραφέας μας ανιχνεύει ενδιαφέρουσες προοπτικές για την επίλυση του προβλήματος αλλά δεσμεύεται σε ένα συμπέρασμα το οποίο αντίκειται σε βασικά σημεία της αριστοτελικής θεωρίας, εμμένοντας κυρίως στην πλατωνική προσέγγιση καθώς και στην παραδοσιακή στενή ερμηνεία του αριστοτελικού ορισμού για τον χρόνο ως αριθμό της κίνησης. Στο συμπέρασμα αυτό συνηγορεί και η χριστιανική του ιδιότητα, εφόσον η διατήρηση της διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στον άνθρωπο και τα ζώα αποτελεί βασικό δόγμα της χριστιανικής θρησκείας. Η ερμηνευτική επιλογή λοιπόν να καταταγεί ο *χρόνος* στα *κατά συμβεβηκός* αισθητά οδηγεί σε πλήρη εκλογίκευση του χρόνου και δημιουργεί εντέλει έντονο πρόβλημα στη βασική έννοια που μελετάμε εδώ.

Οπότε το αρχικό μας πρόβλημα παραμένει ανεπίλυτο, σε ποια κατηγορία αισθητών θα πρέπει να αναζητήσουμε τον χρόνο. Έχοντας ήδη απορρίψει την κατηγορία των *ειδικών* κα-

θώς και εκείνη των *κατά συμβεβηκός αισθητών*, εκείνο που απομένει είναι να αναζητήσουμε τον χρόνο στην κατηγορία των *κοινών αισθητών*. Προς αυτήν την κατεύθυνση άλλωστε στράφηκε το μεγαλύτερο μέρος της έρευνας. Στην επόμενη ενότητα λοιπόν θα εξετάσουμε κατά πόσο ο χρόνος μπορεί να αποτελεί *κοινό αισθητό*.

*
* *
*

Ακολουθώντας μια αρχική πρόταση του Fr. A. TREDELENBURG [1833]*: 166, πολλοί νεότεροι μελετητές του Αριστοτέλη (αναφέρω ενδεικτικά τους P. SIWEK [1933]*, W. THEILER [1959]*, W. D. ROSS [1961]*) συγκαταλέγουν ανάμεσα στα *κοινά αισθητά* και τον *χρόνο*. Τα βασικά επιχειρήματα για να προχωρήσει κανείς σε μια τέτοια ερμηνεία δεν αποδεικνύονται και τόσο ασφαλή. Θα πρέπει ο μελετητής καταρχάς να προσπαθήσει να δικαιολογήσει και να ταξινομήσει κατά κάποιον τρόπο την περίφημη «αίσθηση του χρόνου», τα ίχνη της οποίας αναζητούμε και εμείς, στο πλαίσιο των εννοιολογικών διατάξεων της αριστοτελικής ψυχολογίας. Όστε με ένα ανάλογο με το δικό μας σκεπτικό, όπως το εκθέσαμε παραπάνω, οι μελετητές καταλήγουν να στραφούν στην «*κοινή αίσθηση*», αναθέτοντάς της και την αντίληψη του χρόνου — χωρίς ωστόσο ο Αριστοτέλης να παραδέχεται ρητά κάτι τέτοιο. Το βασικό χωρίο πάντως το οποίο μπορεί να υποστηρίξει τη συγκεκριμένη επιλογή είναι το επίμαχο χωρίο *MA*, 1. 450a 9-14, το οποίο θα παραθέσουμε αυτολεξεί εξαιτίας της σπουδαιότητάς του:

- (π1) «*μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον,*
- (π2) *καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν,*
- (π3) *ὥστε φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσις ἐστίν.*
- (π4) *ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστίν,*
- (π5) *ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκός ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.»¹*

¹ Όπως αναπτύσσεται ο συλλογισμός παρουσιάζει μία διακύμανση στη χρήση του όρου «φάντασμα», ώστε να σχηματίζεται κάτι σαν σχήμα χιαστό. Γι' αυτό έχει προταθεί από παλιά η τροποποίησή του, με απαρχή την κριτική του J. FREUDENTHAL [1869], και η μετατόπιση της φράσης (π2) μετά την (π4). Την πρόταση αυτή ακολουθεί ο W. D. ROSS [1955]*¹ και επικροτεί ο Ch. KAHN [1966]: 60, σημ. 36. Την τροποποίηση ακολουθεί σιωπηλά ο P.-M. MOREL [2000]: 107. Ίδια χειρονομία φαίνεται να υπάρχει στο αντίστοιχο σχόλιο του Μιχαήλ Εφέσιου (κατά WENDLAND [1903]* 22.1: 12), ωστόσο μάλλον θα πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό οφείλεται στη ρύμη του λόγου παρά στο πρωτότυπο που διέθετε ο Μιχαήλ. Οι νεότερες μελέτες ωστόσο, με προεξάρχουσα την εργασία του J. WIESNER [1985], φαίνεται να αποκαθιστούν την αξιοπιστία του παραδοσιακού κειμένου ως έχει, επιλογή που ακολουθούν οι G. R. T. ROSS [1906]*: 102, R. MUGNIER [1953]*: 52, R. SORABJI [1972]*: 49, ο D. BLOCH [2007]* στην πλέον πρόσφατη κριτική έκδοση του *MA* και ο Η. ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ [2014]*: 111. Η προσωπική μας άποψη ωστόσο τείνει προς την αποδοχή της πρότασης του Φρόυντενταλ, διότι θεωρούμε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο εξομαλύνεται η συνοχή του συλλογισμού στο κείμενο αλλά και οι έννοιες λειτουργούν καλύτερα: μετά την (π1) η γνώση των τριών αντικειμένων ανατίθεται στο α' αισθητικό (π2), ενώ μετά την αναφορά του *φαντάσματος* (π4) θα έρθει ομαλότερα η ανάθεσή του στη συνολική (*κοινή*) αίσθηση. Το συμπέρασμα έρχεται να αναθέσει τη μνήμη στο α' αισθητικό (π5). Βασικό επιχειρήμα για την αποδοχή της τροποποίη-

Το συγκεκριμένο χωρίο φαίνεται καταρχάς να συνυφαίνει τη γνώση του χρόνου με τη γνώση του *μεγέθους* και της *κίνησης*, τα οποία γνωρίζουμε ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ως «κοινά αισθητά». Στη συνέχεια, διαμέσου της έννοιας του «φαντάσματος» εμπλέκεται η «κοινή (= συνολική) αίσθηση» (π2), για να καταλήξει τελικά ο συλλογισμός στο συμπέρασμα ότι η γνώση «*τούτων*», δηλαδή και του *μεγέθους* και της *κίνησης* και του *χρόνου* και του *φαντάσματος* (;) ανήκει στο μέρος της ψυχής το οποίο αποκαλείται «*πρώτο αισθητικό*». Παρατηρούμε δηλαδή ότι εντέλει η «γνώση» του χρόνου ανατίθεται στο «*α'* αισθητικό» και όχι στην «κοινή αίσθηση», εφόσον η τελευταία πρόταση (π3) συνιστά το συμπέρασμα του συλλογισμού. Παραδέχεται όμως εντέλει ο Αριστοτέλης τον χρόνο ως ένα είδος «κοινού αισθητού»;

Για να απαντήσουμε στην ερώτηση, ενδιαφέρον θα ήταν πρώτα να εξετάσουμε τους ποικίλους καταλόγους των «κοινών αισθητών» που παραθέτει ο φιλόσοφος καθ' οδόν στις αναλύσεις του, και κατά κύριο λόγο στα ψυχολογικά του κείμενα. Αναφέρεται άραγε ο χρόνος ως ένα από τα κοινά αισθητά, έστω και σε κάποιον από τους καταλόγους, ή παραλείπεται εντελώς;

Πίνακας 3: Οι αριστοτελικοί κατάλογοι των «κοινών αισθητών»	
[Χωρία]	[Παράθεση κοινών αισθητών]
ΠΨ, Β' 6. 418a 17-18	<i>κίνηση, ηρεμία, αριθμός, σχήμα, μέγεθος</i>
ΠΨ, Γ' 1. 425a 15-16	<i>κίνηση, στάση, σχήμα, μέγεθος, αριθμός, ενότητα</i> ¹
ΠΨ, Γ' 1. 425b 6	<i>κίνηση, μέγεθος, αριθμός</i>
ΠΨ, Γ' 3. 428b 24	<i>κίνηση, μέγεθος</i>
ΑΑ, 1. 437a 8-9	<i>μέγεθος, σχήμα, κίνηση, αριθμός</i>
ΑΑ, 4. 442b 5-7	<i>μέγεθος, σχήμα, τραχύ και λείο, οξύ και αμβλύ</i>
ΠΕν, 1. 458b 5	<i>σχήμα, μέγεθος, κινήσεις και άλλα</i>
Συχνότητα αναφορών: <i>μέγεθος</i> : 7, <i>κίνηση</i> : 6, <i>σχήμα</i> : 5, <i>αριθμός</i> : 4 Από μία φορά αναφέρονται: <i>ηρεμία, στάση, ενότητα, τραχύ και λείο, οξύ και αμβλύ</i>	

σης θα πρέπει να είναι ότι, παραμένοντας ως έχει η (π3), το «*τούτων*» περιλαμβάνει και το *φάντασμα*· ωστόσο πολύ δύσκολα θα αποδεχόμασταν «γνώση» του *φαντάσματος*. Όπως και να έχει, το αυτοτελές περιεχόμενο των προτάσεων δεν αλλάζει και όλες αυτές οι θέσεις είναι σημαντικές για την κατανόηση της αριστοτελικής νοησιολογίας.

¹ Όσον αφορά το «*έν*», ο W. D. Ross [1961]*: 270 σημειώνει: «*In l. 16 all the mss. have “ένός” after “ἀριθμού”. But Them. 81. 21-22, Phil. 453. 25. 30-31, and Soph. 107. 11-12 omit “ένός” (though Phil. has the word in 457. 24). Aristotle says nothing in ll. 17-19 to justify “ένός”, as he justifies “μεγέθους, σχήματος, στάσεως” (= τὸ ἡρεμοῦν), and “ἀριθμού”, and neither in 418a 17-18 nor in SS 437a 9, where the “κοινά” are enumerated, is there any mention of το “έν”. On the whole, therefore, it seems right to omit “ένός”.*» Η αιτιολόγηση δε φαίνεται πειστική, διότι αφενός ο Αριστοτέλης δε φαίνεται να χρησιμοποιεί έναν παγιωμένο κατάλογο κοινών αισθητών και αφετέρου είναι δύσκολο να παρακάμψει κανείς τη μαρτυρία των χειρογράφων. Αρκετοί εκδότες λοιπόν συμπεριέλαβαν την «ενότητα» στα *κοινά αισθητά* (Α. JANNONE & E. BARBOTIN [1966]*, D. W. HAMLYN [1968]*, R. BODÉUS [1993]*).

Ακόμη και μια πρόχειρη, έστω, εξέταση του σχετικού πίνακα (Πίνακας 3) μας φανερώνει ότι ο χρόνος δεν περιλαμβάνεται σε κανέναν από τους επτά καταλόγους των «κοινών αισθητών», γεγονός το οποίο θα πρέπει να μας προβληματίσει σοβαρά, διότι αντιλαμβανόμαστε ότι η έννοια της «αίσθησης του χρόνου» χάνει ένα θεωρητικό έρεισμα. Από την άλλη πλευρά, οι σχετικοί κατάλογοι δεν θα πρέπει να θεωρηθούν ούτε εξαντλητικοί ούτε συστηματικοί, καθώς παραλλάζουν ακόμη και εντός του ίδιου κειμένου. Εξάλλου, πουθενά στα σωζόμενα κείμενα ο φιλόσοφος δεν καταπιάνεται με το ζήτημα της «αίσθησης του χρόνου» με τη συστηματικότητα που θα επιθυμούσαμε, θεματοποιώντας το έτσι ώστε να θεωρήσουμε την ανάλυσή του τελεσίδικη ή έστω πλήρη. Οπότε ο τρόπος έκφρασής του στο ζήτημα των «κοινών αισθητών» είναι κυρίως καθοδηγητικός, σα να καταστρώνει τις κύριες κατευθύνσεις ενός πεδίου προς περαιτέρω εξερεύνηση. Το στοιχείο αυτό όμως δεν αρκεί για να δικαιολογήσει την παντελή απουσία του *χρόνου* και από τις επτά απαριθμήσεις των *κοινών αισθητών*, τη στιγμή που στα *Φυσικά* αναδεικνύεται ως η τρίτη κατά σειρά φυσική διάσταση, μετά το *μέγεθος* και την *κίνηση*.

Παρατηρώντας όμως προσεκτικότερα τις αναφορές των «κοινών αισθητών», τη θέση τους κάθε φορά στον κατάλογο και τη συχνότητά τους, εκείνο που αντιλαμβανόμαστε είναι ότι το θεωρητικό βάρος πέφτει κυρίως στο *μέγεθος* (7 αναφορές), στην *κίνηση* (6 αναφορές), στο *σχήμα* (5 αναφορές) και στον *αριθμό* (4 αναφορές). Επιπλέον, θα πρέπει να παρατηρήσει κανείς τη συστηματική αναφορά της *κίνησης* σε όλους τους καταλόγους που προέρχονται από την πραγματεία *Περί ψυχής*, ενώ δεν συμβαίνει το ίδιο για τα υπόλοιπα κείμενα. Γνωρίζοντας πόσο επιμένει ο φιλόσοφος στα προβλήματα ψευδαίσθησης που προκαλεί η απόσταση στην εκτίμηση του *μεγέθους* και στη συνακόλουθη *φαντασία*, θα λέγαμε ότι μπορεί να γίνει κατανοητή η προεξάρχουσα σημασία του *μεγέθους* ως κοινού αισθητού. Πώς όμως θα πρέπει να δικαιολογηθεί η παρουσία της *κίνησης*;

Εύλογα ο νους μας οδηγείται στο να συνδυάσει και την ανάλυση του Δ' βιβλίου των *Φυσικών*, θεωρώντας ότι η τόσο σημαντική παρουσία του *μεγέθους* και της *κίνησης* θα πρέπει να σημαίνει ότι ισχύουν οι ισομορφικοί συσχετισμοί *μεγέθους – κίνησης – χρόνου*, όπως αναλύθηκαν στο οικείο μέρος της μελέτης μας (Γ3.3.4), το οποίο βασίζεται στην ανάλυση του βιβλίου Δ' των *Φυσικών*. Αυτό σημαίνει ότι ο *χρόνος* θα αποτελεί μία συνεχή διάσταση η οποία θα απορρέει από την προϋπόθεση της *κίνησης*. Εάν συνδυάσουμε τα δεδομένα αυτά με το χωρίο *ΜΑ*, 1. 450a 9-12 και ιδίως με την πρώτη πρόταση (π1), η οποία εστιάζει ακριβώς στο *μέγεθος* και την *κίνηση*, προκειμένου να συμπεράνει για τον χρόνο, τότε εύκολα κανείς καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο χρόνος θα πρέπει να ανήκει στα «κοινά αισθητά», με δεδομένη μάλιστα την ουσιαστική σύνδεσή του με το *μέγεθος* και την *κίνηση*. Γιατί όμως δεν γίνεται ποτέ μνεία επ' αυτού από τον Αριστοτέλη;

Μία ενδιαφέρουσα ερμηνεία είναι εκείνη που συγκρότησε ο **G. VERBEKE** [1985]¹, ξεκινώντας από το βιβλίο Δ' των *Φυσικών* και την αναφορά του Αριστοτέλη στους *Εγκοιμισμένους της Σαρδηνίας* (*ΦΑ*, Δ' 2. 218b 21-27). Εκεί θεωρεί ότι παρουσιάζεται ανάγλυφα η *γνωσιολογική παράμετρος* (*facteur d'ordre cognitif*) την οποία απαιτεί ο χρόνος, προκειμένου να υπάρξει. Σε αντίθεση με τις φυσιολογικές διαδικασίες του ύπνου που περιγράφει ο Αριστοτέλης στην πραγματεία *Περί ύπνου*, η περίπτωση των Εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας παρουσιάζει ιδιαίτερα συμπτώματα, τα οποία εντοπίζονται στην πλήρη αδράνεια του κεντρικού α-

ντιληπτικού συστήματος, δηλαδή του «πρώτου αισθητικού», για ένα ορισμένο διάστημα, κατά το οποίο χάνεται ο υποκειμενικός χρόνος. Η εν λόγω περιγραφή επιτρέπει εντέλει, όπως είδαμε, να ταυτίσουμε το αντιληπτικό κέντρο της χρονικής αίσθησης με το «α' αισθητικό». Ο Βερμπέκ προχωρεί ένα βήμα ακόμη, ταυτίζοντας το «α' αισθητικό» με την «κοινή αίσθηση», μια επιλογή η οποία είδαμε ότι δεν καλύπτεται από τα αριστοτελικά κείμενα.¹ Η «κοινή αίσθηση» στην οποία αναφέρεται ο Βερμπέκ περιγράφεται σαν μια ξεχωριστή ικανότητα, η οποία δεν έχει να κάνει με τις ειδικές αισθήσεις και δεν δρομολογείται μέσα από τα ειδικά αισθητήρια. Γι' αυτό απορρίπτει την αντίληψη των κοινών από τις ειδικές αισθήσεις ή από το σύνολο των ειδικών αισθήσεων και θεωρεί ότι η «κοινή αίσθηση» συνιστά μια «θεμελιώδη μορφή αισθητικότητας, η οποία δεν προστίθεται στον αριθμό των πέντε αισθητικών δυνάμεων αλλά εξασφαλίζει τη συνοχή και την ενότητά τους» (σελ. 359).

Επιχειρηματολογήσαμε νωρίτερα ότι τέτοιου είδους περιγραφές της ψυχικής δομής δεν βρίσκουν επαρκή υποστήριξη στο αριστοτελικό κείμενο. Ο Βερμπέκ φαίνεται να ακολουθεί μία συγκεκριμένη ερμηνευτική γραμμή, η οποία υποστασιοποιεί την «κοινή αίσθηση» υπέρ του δέοντος, ενώ θα λέγαμε ότι δεν πρόκειται παρά για μια μορφή ενιαίας λειτουργίας της αισθητικής ψυχής, η οποία διαθέτει τη δομή που περιγράψαμε, δηλαδή ένα λειτουργικό κέντρο, το οποίο αποκαλείται «α' αισθητικό» και εντοπίζεται στην καρδιά. Έστω όμως και μέσα σ' ένα τέτοιο θεωρητικό πλαίσιο, πού θα πρέπει να αναζητηθεί ο χρόνος; Ο Βερμπέκ προβληματίζεται για την απουσία του χρόνου από την παράθεση των «κοινών αισθητών» στο χωρίο ΠΨ, Γ' 1. 425a 13-16, αλλά επισημαίνει προς απάντηση την παρουσία δύο αισθητών που συμμετέχουν καίρια στον ορισμό του χρόνου: της κίνησης και του αριθμού. Από εδώ συμπεραίνει ότι πιθανότατα εγγράφεται στην οπτική του Αριστοτέλη ότι ο χρόνος ανήκει στα «κοινά αισθητά» και άρα αποτελεί αντικείμενο της «κοινής αίσθησης».²

Θα συμφωνούσαμε με το συμπέρασμα αλλά για διαφορετικούς λόγους. Όσον αφορά τον αριθμό, θα πρέπει να υποθέσει κανείς ότι δεν πρόκειται για την αριθμηση (*ἀριθμῆναι*), όπως περιγράφεται στο χωρίο ΦΑ, Δ' 14. 223a 23-25, όπου απαραίτητη προϋπόθεση είναι η ύπαρξη μιας διανοητικής ψυχής.³ Ο αριθμός που αφορά τον χρόνο δεν θα πρέπει να έχει το αφηρημένο νόημα της διανοητικής στιγμής που επιβάλλεται πάνω στο συνεχές της διάρκειας αλλά το νόημα της αριθμημένης πολλαπλότητας, όπως σωστά υποστηρίζει ο VER-

¹ G. VERBEKE [1985]¹: «*Aristote le considère [σφ. τον ύπνο] comme une affection du principe sensitif premier, le sensus communis.*» Παραπέμπει μάλιστα στο χωρίο ΥΕ, 1. 453a 22, όπου όμως δεν υπάρχει συσχετισμός του «α' αισθητικού» με την «κοινή αίσθηση».

² G. VERBEKE [1985]¹: «*Dans cette énumération il y a deux notions qui jouent un rôle capital dans la définition aristotélicienne du temps, le mouvement et le nombre: bien que le temps ne figure pas dans la liste des sensibles communs, il est plus que probable que dans l'optique du Stagirite il en fait partie et que c'est comme tel qu'il appartient au sens commun*» (σελ. 360).

³ Αυτή τη σημασία ωστόσο θεωρεί έγκυρη ο J. MOREAU [1965]: 111-112, ο οποίος επισημαίνει ότι η συνείδηση της διαδοχής στην κίνηση απαιτεί μια τέτοιου είδους παρέμβαση η οποία θα συνίσταται στη διαδικασία «διάκρισης των χρονικών στιγμών» (*opération de discernement d'instant*), έργο που μπορεί να διεκπεραιώσει μόνον η διάνοια. Ωστόσο δεν μπορούμε να παραδεχτούμε ότι κάθε φορά αναλύουμε τις χρονικές διάρκειες κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να αριθμούμε τις στιγμές. Ειδικά όταν εκτελούμε ένα έργο όπου απαιτούνται γρήγορες κινητικές αντιδράσεις, εργαζόμαστε με ποσότητες κίνησης και χρόνου, αριθμήσιμες ίσως, αλλά όχι αριθμημένες. Άλλωστε μια τέτοια περιγραφή δεν μπορεί να καλύψει τον ψυχισμό του ζώου.

ΒΕΚΕ [1985]¹: 356, παραπέμποντας στο χωρίο ΦΑ, Δ' 11. 219b 5-9. Λαμβάνοντας μάλιστα υπόψη τη συμπάρταξη *ἀριθμούμενου* και *ἀριθμητοῦ* στο ίδιο χωρίο, εμείς θα μιλούσαμε μάλλον για την πρωταρχική δυνατότητα διάκρισης πολλαπλών χρονικών φάσεων πάνω στο συνεχές της κίνησης, φάσεων διατεταγμένων κατά το πρότερον και ύστερον. Ανακαλώντας και την προηγούμενη ανάλυσή μας για την *έξη* θα λέγαμε ότι ο χρόνος αποτελεί *έξιν* ή *πάθος* της κίνησης, δηλαδή μια μορφή η οποία αποδίδεται ως δυνατότητα από την ίδια την κίνηση, σύμφωνα και με προηγούμενη ανάλυσή μας.¹ Μία τέτοια σύλληψη του χρόνου, παρατηρεί ο G. VERBEKE [1985]¹: 357, δεν απαιτεί επακριβή γνώση ενός αριθμού ημερών, μηνών ή ετών αλλά συνείδηση της πολλαπλότητας μέσα από τη διαδοχή προηγούμενων και επόμενων στιγμών κατά την ανάπτυξη μιας κίνησης, πολλαπλότητα η οποία μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της αισθητικής ικανότητας. Όστε, κατά τον Βερμπέκ, «η κίνηση, ο αριθμός και ο χρόνος συλλαμβάνονται απευθείας από την κοινή αίσθηση» (ό.π., σελ. 361, σημ. 23).

Ενδιαφέρουσα, όπως είπαμε, ερμηνεία, με εύστοχες παρατηρήσεις όσον αφορά τον ρόλο του «α' αισθητικού» στην αντίληψη του χρόνου και τον τρόπο με τον οποίο ο Σταγειρίτης συλλαμβάνει τη χρονική διάρκεια. Ωστόσο υπάρχουν κάποια καίρια σημεία τα οποία δεν μπορούν να μείνουν στο απυρόβλητο της κριτικής:

α) Ο Βερμπέκ επιλέγει να ταυτίσει πλήρως τις έννοιες της «κοινής αίσθησης» και του «α' αισθητικού», επιλογή αμφιλεγόμενη καθώς, ήδη σε πρώτη όψη, άλλη έννοια αποδίδει ο όρος «*αίσθηση*» και άλλη έννοια ο όρος «*αισθητικό*». Από την πλευρά μας προσπαθήσαμε να διακρίνουμε τους δύο όρους εξετάζοντας το ζήτημα της δομικής συγκρότησης που εμφανίζει η ψυχή.² Συγκλίναμε προς τις ερμηνείες εκείνες οι οποίες δεν βλέπουν στον όρο της «κοινής αίσθησης» κάποια τεχνική χρήση και, πέρα από την αίσθηση των «κοινών», ο όρος της «κοινής αίσθησης» δεν νομίζουμε να δηλώνει κάτι άλλο από τη λειτουργία του αντιληπτικού συστήματος ως συνόλου, λειτουργία η οποία στηρίζεται (ή καθίσταται δυνατή χάρη) στην ύπαρξη του «*πρώτου αισθητικού*».

β) Η επιλογή του Βερμπέκ να αναζητήσει τον *χρόνο* διαμέσου της *κίνησης* και του *αριθμού*, των δύο κοινών αισθητών, δεν θεωρούμε ότι είναι ενδεδειγμένη. Και τούτο διότι καθίσταται φανερό ότι ο φιλόσοφος δεν προβαίνει σε τέτοιου είδους επιλογή αλλά προτιμά να αναζητήσει τον *χρόνο* στην αίσθηση διαμέσου του *μεγέθους* και της *κίνησης*, χωρίς να παρεμβληθεί καθόλου ο *αριθμός* (δες παραπάνω, ΜΑ, 1. 450a 9-12). Η εν λόγω επιλογή μάς παραπέμπει βέβαια στη θεωρία των *Φυσικών*, συνδυάζοντας ωστόσο μόνον το *μέγεθος* και την *κίνηση*, άρα με βάση την ισομορφική προοπτική του χρόνου ως *συνεχούς μεγέθους* και όχι με βάση την έννοια του *χρόνου* ως αριθμημένης μορφής του γίνεσθαι. Κατά δεύτερο

¹ Το επίθετο *ἀριθμητός* παρουσιάζει το ίδιο αμφίσημο νόημα με το ρηματικό επίθετο *αίσθητός*. Δεν είναι εύκολο να διακρίνει κανείς στον λόγο αν αυτό που σημαίνει το ρήμα δηλώνεται ως δυνατότητα (*sensible, nombrable*) ή ως γεγονός (*sentí, nombré*). Δες τις παρατηρήσεις του J. BRUNSCHWIG [1996]: 192-3. Ωστόσο, η χρήση από τον Αριστοτέλη της διάκρισης *ἀριθμούμενον και ἀριθμητόν* (ΦΑ, Δ' 11. 219b 6-7) δηλώνει επίγνωση του προβλήματος και μια προσπάθεια ακριβολογίας.

² Σε ανάλογη με τον Βερμπέκ ερμηνευτική επιλογή ταύτισης των όρων: *κοινή δύναμις, κοινή αίσθησις, πρώτον αισθητικόν, αισθητικόν πάντων*, προβαίνει και η D. ΜΟΔΡΑΚ [1987]: 68-69, θεωρώντας πως όλοι αυτοί οι όροι περιγράφουν την κεντρική αντιληπτική ικανότητα. Έχουμε τοποθετηθεί επ' αυτού νωρίτερα.

λόγο, όταν ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι ο *αριθμός* είναι αισθητός, πιθανότατα δεν έχει υπόψη του τη χρονική διαδοχή, η οποία θα ξέφευγε ίσως από το πλαίσιο της καθαυτή αίσθησης. Πράγματι, πώς θα ενταχθεί στην αίσθηση ένα είδος αρίθμησης το οποίο αναγκαστικά θα ξεφεύγει από το άμεσο παρόν; Αντίθετα, ο αισθητός αριθμός μας δίνεται άμεσα με την ενέργεια της αίσθησης, ακόμη και με μια ματιά. Είναι μάλιστα γνωστές περιπτώσεις αρίθμησης μεγάλων ποσοτήτων με ακαριαίο τρόπο, χωρίς υπολογισμό, δηλαδή αποκλειστικά μέσω της αίσθησης.¹

*
* *
*

Το πρόβλημά μας λοιπόν επανέρχεται επιτακτικότερο, με τρόπο μάλιστα που μας στερεί από μία διέξοδο που υπήρχε, να θεωρήσουμε δηλαδή την «αίσθηση του χρόνου» μία περίπτωση «κοινής αίσθησης» διαμέσου του *αριθμού*. Μία άλλη λύση ανιχνεύτηκε και υποστηρίχθηκε με λαμπρό τρόπο από την **D. P. TAORMINA** [2002], συνοψίζεται δε στη θέση ότι δεν μπορεί να υπάρξει «αίσθηση του χρόνου» χωρίς εικόνα (*φάντασμα*), δηλαδή χωρίς τη συμβολή της *φαντασίας*. Εφόσον μάλιστα και η *φαντασία* ανήκει στο αισθητικό μέρος της ψυχής, εδώ θα πρέπει να αναζητηθεί το κλειδί που συνδέει αφενός την αίσθηση του *μεγέθους* και της *κίνησης* και αφετέρου την αίσθηση του χρόνου.

Ένα πρώτο επιχείρημα που η Ταορμίνια απευθύνει τόσο στον Βερμπέκ όσο και στους Βυζαντινούς σχολιαστές του Αριστοτέλη αφορά στη σχέση *μεγέθους*, *κίνησης* και *χρόνου*. Το γεγονός ότι οι φυσικές αυτές διαστάσεις συνδέονται με σχέσεις υπαλληλίας στα πλαίσια της ισομορφικής θεωρίας στη φυσική, δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι γίνονται γνωστές διαμέσου της ίδιας ψυχικής λειτουργίας (σελ. 46). Το επιχείρημα αυτό όμως θα μπορούσε να ισχύσει μόνο στα πλαίσια του μετακαρτεσιανού φιλοσοφικού παραδείγματος, όπου διακρίνονται πλέον με ριζικό τρόπο οι τομείς του φυσικού και του ψυχικού πεδίου. Αντίθετα, εντός των ιστορικών και θεωρητικών πλαισίων της αριστοτελικής ανάλυσης, όπου ο ψυχικός τομέας εγγράφεται απρόσκοπτα στη φυσική, εκείνο που θα πρέπει να περιμένουμε είναι να αναδειχθούν συνάφειες ανάμεσα στα δύο «φυσικά» πεδία, τον γήινο κόσμο και την ψυχή. Εφόσον λοιπόν το *μέγεθος* και η *κίνηση* αποτελούν αντικείμενα της αίσθησης, δικαιούμαστε να θεωρούμε ότι το ίδιο συμβαίνει και για τον *χρόνο*, ο οποίος τίθεται ως διάσταση εξαρτώμενη από το γίνεσθαι.

¹ Η αντίληψη του αριθμού εμφανίζεται σε απλές περιπτώσεις διακριτών ποσοτήτων όπου δεν απαιτείται απαρίθμηση των στοιχείων για να συναχθεί το σύνολο: βλέπω τέσσερα πουλιά. Κατά πάσα πιθανότητα η ιδιότητα αυτή σχετίζεται με την οξύτητα της αντίληψης, όπως η περίπτωση που περιγράφει ο Μπόρχες στο διήγημά του *Φούνες, ο μνήμων*: «*Εμείς, με μια ματιά, μπορούμε ν' αντιληφθούμε διαμιάς τρία ποτήρια πάνω σ' ένα τραπέζι· ο Φούνες, όλα τα φύλλα, όλες τις ψαλίδες κι όλα τα σταφύλια μιας κληματαριάς.*» (J. L. BORGES [2005]: 175). Παρόμοιες περιπτώσεις αναφέρει ο O. SACKS [1985], περιπτώσεις ανθρώπων που *έβλεπαν* ακαριαία τους αριθμούς από πλήθη αντικειμένων (π.χ. σκορπισμένα σπέρτα ή μπιζέλια) και μπορούσαν να τους αναφέρουν με ακρίβεια (δες το κεφάλαιο *Οι δίδυμοι*, σελ. 307 κ.εξ.). Το παράξενο είναι ότι τέτοιου είδους εξαιρετικές ικανότητες, όπως είναι η φωτογραφική μνήμη, αποτελούν «ανωμαλίες» στο μέτρο που αποβαίνουν εις βάρος άλλων λειτουργιών του εγκεφάλου και συνδέονται με τον αυτισμό.

Πράγματι, αυτή είναι η προοπτική του φιλόσοφου στο χωρίο *ΜΑ*, 1. 450a 9-12, το οποίο παραθέσαμε νωρίτερα (ειδικά στην πρόταση *π1*). Κατά δεύτερο και ισχυρότερο λόγο, η Ταορμίνα επισημαίνει ότι «*το μέγεθος και η κίνηση βρίσκονται μέσα στο πράγμα*», ώστε μπορεί κανείς να αντιληφθεί μαζί και το πράγμα και την *κίνηση* ή και το *μέγεθος*, ενώ ο *χρόνος* δεν βρίσκεται μέσα στο πράγμα, και επομένως «*δεν μπορεί να γίνει γνωστός ταυτόχρονα με το πράγμα*» (σελ. 46). Το τελευταίο επιχείρημα στηρίζεται σε μια σχετική παρατήρηση από το απορητικό ή διαλεκτικό μέρος της πραγματείας για το χρόνο, εδάφιο *ΦΑ*, Δ' 10. 218b 10-12. Παρατηρείται εκεί ότι η *κίνηση* φαίνεται να είναι μέσα στο πράγμα, ο *χρόνος* όμως δείχνει ανεξάρτητος και καθολικός. Τι σημαίνει όμως ότι «*η κίνηση είναι μέσα στο πράγμα*»; Προφανώς δεν εννοείται η τροχιά που διαγράφει το σώμα κινούμενο (π.χ. στην περίπτωση της μετακίνησης) αλλά η κινητική κατάσταση ή η κινητική ιδιότητα που το καθιστά *κινητόν*. Υποθέτω όμως ότι όταν ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι το *μέγεθος* και η *κίνηση* αποτελούν «*κοινά αισθητά*» δεν εννοεί αποκλειστικά το *μέγεθος* του πράγματος ούτε και αποκλειστικά την *κινητική του κατάσταση*. Περιλαμβάνει επιπλέον στις έννοιες αυτές και το *μέγεθος της κίνησης* (στο μέτρο που η έκταση εμπλέκεται σ' αυτήν) και την *εξέλιξη της κίνησης* κατά μέρος και στο σύνολό της. Εξάλλου, ακόμη και αν στο απορητικό αυτό στάδιο ο *χρόνος* εμφανίζεται ως κοινός, ανεξάρτητος και καθολικός, η μετέπειτα ανάλυση του Δ' των *Φυσικών* συνδέει το χρόνο με το οποιοδήποτε φυσικό κινητικό φαινόμενο, ακόμη και με την απλή ψυχική ενέργεια (*ΦΑ*, Δ' 11. 219a 4-6), όπως είχαμε την ευκαιρία να δούμε εξετάζοντας την εμπειρία του χρόνου στα *Φυσικά*. Κατά συνέπεια, οποιαδήποτε ενέργεια *χρονίζεται* και οποιαδήποτε φυσική ύπαρξη βρίσκεται *έν χρόνω*, περιλαμβάνεται δηλαδή στον ατέρμονο χρονισμό που παράγεται από το γίνεσθαι, με υπέρτατη αναφορά τις αιώνιες κινήσεις των ουράνιων σωμάτων.

*
* * *

Ίσως ο αναγνώστης να διέβλεψε την ουσία του προβλήματος, όπου οδηγούν τα επιχειρήματα της Ταορμίνα: όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην «*αίσθηση του χρόνου*», αναφέρεται απαραίτητα στη χρονική διάρκεια, όπως εμείς σήμερα αντιλαμβανόμαστε το ζήτημα, ή τοποθετείται με τρόπο διαφορετικό;

Αν ξεκινήσουμε την εξέταση του ζητήματος από την αρχή της πραγματείας *Περί μνήμης*, διαπιστώνουμε ότι ήδη εκεί ο φιλόσοφος επαναλαμβάνει τη γνωστή και σαφή οριοθέτηση των χρονικών περιοχών που κάθε ψυχική λειτουργία επιλαμβάνεται: το μέλλον αφορά τη γνώμη (*δόξα*) και την ελπίδα, το παρόν αφορά την αίσθηση και το παρελθόν τη μνήμη (*ΜΑ*, 1. 449b 9-18 και επαναλαμβάνει ξανά 26-28). Σύμφωνα με αυτήν τη λογική, όλων των ειδών τα αισθητά συλλαμβάνονται στο *παρόν* και οποιαδήποτε παρέκκλιση εμπίπτει σε κάποιον άλλον ψυχικό τομέα. Πώς είναι όμως δυνατό να ξεκαθαρίζει ευθύς εξαρχής ότι η αίσθηση αφορά το *παρόν* και λίγες γραμμές παρακάτω να ισχυρίζεται ότι μόνον όσα ζώα διαθέτουν «*αίσθηση του χρόνου*» διαθέτουν και *μνήμη* (449b 28-30); Στο σημείο αυτό νομίζουμε ότι ανακύπτει ένα πρόβλημα το οποίο δεν αντιμετωπίστηκε με τη δέουσα προσοχή από

τους μελετητές. Ωστόσο η μόνη κατάλληλη απάντηση που πιστεύουμε ότι μπορεί να δοθεί, ενδέχεται να επηρεάζει ολόκληρη την ερμηνεία της χρονικής αντίληψης και κατά συνέπεια την ερμηνεία της μνήμης για την αριστοτελική φιλοσοφία.

Την απάντηση στο πρόβλημά μας τη διακρίνουμε στο σημείο που ο φιλόσοφος αναγκάζεται να επιστρατεύσει τη θεωρία των *Φυσικών* και ειδικότερα τη διαλεκτική του *τώρα* (*νύν*), για να παράσχει ακριβή θεώρηση της μνήμης: «*τοῦ νύν ἐν τῷ νύν οὐκ ἔστι μνήμη*» (449b 25-26), επισημαίνει. Αυτός ο αναδιπλασιασμός του *τώρα* είναι χαρακτηριστικός της χρονικής συνείδησης, τον έχουμε ξανασυναντήσει στην ανάλυση των *Φυσικών* και μάλιστα τον είδαμε ξεκάθαρα στο παράδειγμα των *Εγκοιμισμένων*, οι οποίοι έπασχαν από αυτήν ακριβώς την απόκλιση, όσον αφορά τη γνώση του χρόνου: θεωρούσαν ότι *τώρα* ζούσαν σε ένα άλλο, παλιότερο *τώρα*. Βλέπουμε λοιπόν ότι η *γνώση του χρόνου* μπορεί να επηρεαστεί από λανθασμένες εκτιμήσεις, ωστόσο κάτι τέτοιο δεν επηρεάζει τη συνείδηση που μας φανερώνει και μας συνδέει με το πηγαιό και πρωταρχικό *τώρα* που ζούμε. Και ο προφανέστερος λόγος γι' αυτή τη συνθήκη θα είναι ότι η πρωταρχική χρονική συνείδηση πηγάζει από την αίσθηση και από εκεί αντλεί την εγκυρότητά της. Μια τέτοια παραδοχή θα συνεπάγεται επίσης ότι, αν θέλαμε να συμπληρώσουμε την αναφερθείσα θεώρηση για τη μνήμη, θα λέγαμε ότι υπάρχει *αίσθησις του τώρα*, αλλά υπάρχει και *νόησις του τώρα*, και ενώ στην πρώτη περίπτωση το περιθώριο λάθους θα πρέπει να περιοριστεί, στη δεύτερη περίπτωση θα πρέπει να θεωρηθεί ενδεχόμενο. Οπότε καλούμαστε στη συνέχεια να εξερευνήσουμε αυτή τη διάκριση και να διαπιστώσουμε κατά πόσο η αίσθηση του *τώρα* (*νύν*) μπορεί να θεωρηθεί ως το ουσιαστικό θεμέλιο της «*αίσθησις του χρόνου*». Ας δούμε όμως πώς διατάσσεται υπ' αυτήν την προοπτική το εννοιολογικό τοπίο και οι συναφείς απορίες του.

Και καταρχήν, για να εντοπίσουμε τα κριτήρια με βάση τα οποία θα κρίνουμε αν μία ψυχική ενέργεια μπορεί να χαρακτηριστεί «αίσθηση», θα πρέπει να ανατρέξουμε στο βιβλίο Β' της πραγματείας *Περὶ ψυχῆς*.¹ Εκεί μαθαίνουμε ότι ένα βασικό κριτήριο συνίσταται στον *παθητικὸν χαρακτήρα* κάθε αμιγῆς αισθητικής λειτουργίας. Κάθε αίσθηση, με όποιον ειδικότερο τρόπο κι αν ενεργοποιείται (ως όραση, ως οσμή κλπ.), ουσιαστικά συντελείται με μια διαδικασία, η οποία, υπό φυσιολογικούς όρους, καταλήγει στη συμμορφωτική προσαρμογή των αισθητηρίων οργάνων με τις αναλογίες και τους συσχετισμούς (σσ. *τα εἶδη*) που υπαγορεύονται από κάποια αντικείμενη αιτία: «*τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν*» (*ΠΨ*, Β' 5. 417b 20). Κατά τη λειτουργία της αίσθησης, εμείς είμαστε που προσαρμοζόμαστε στα μέτρα των αισθητῶν πραγμάτων, δεν προσαρμόζονται εκείνα στις δυνατότητές μας.² Έτσι, παραδείγματος χάριν, περνώντας από έναν σκοτεινό σε έναν φωτεινό χώρο, τα μάτια μου θα πρέπει να προσαρμοστούν στη διαφορά φωτεινότητας, προκειμένου να καταφέρω να δω. Ο παθητικός χαρακτήρας της διαδικασίας φαίνεται να εξασφαλίζει, σύμφωνα με την αντίληψη του Αριστοτέλη, πως ό,τι αισθανόμαστε χαρακτηρίζεται από ουσιώδη αναφορά

¹ Η γενικότερη εμβέλεια της ανάλυσης προβάλλεται στο συγκεκριμένο χωρίο με τη φράση: «*λέγομεν κοινήν περὶ πάσης αἰσθήσεως*» (*ΠΨ*, Β' 5. 416b 32-33). Πρβλ. επίσης *ΠΨ*, Β' 5. 416b 33-34 και Β' 11. 424a 1.

² *ΠΨ*, Β' 5. 418a 3-6: «*τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἶον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται· πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἶον ἐκείνο*».

στην πραγματικότητα, είναι *αληθινό* και δεν πηγάζει από δική μας δημιουργική ή αυθαίρετη πρωτοβουλία.¹ Αυτό σημαίνει ότι η βασική λειτουργία κάθε ειδικού αισθητηρίου συντελείται διαμέσου μιας *παθητικής κίνησης* (*πάθος*) η οποία βέβαια εκτυλίσσεται στο παρόν και μόνο μέσα από την εκδήλωση αυτού του *πάθους* μπορούμε να πούμε ότι λειτουργεί η αίσθηση.²

Αυτή η βασική συνθήκη παθητικότητας άραγε δεν θα πρέπει να ισχύσει και σε ό,τι αφορά την αίσθηση του χρόνου; Νομίζουμε ότι η απάντηση εδώ θα πρέπει να είναι καταφατική — και μάλιστα, θα πρέπει να υπερθεματίσουμε λέγοντας ότι αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται η αίσθηση του *ώρα*. Διότι άλλο ένα θεμελιώδες και διαφοροποιητικό κριτήριο της αίσθησης καθ' εαυτής θα είναι ότι γνωρίζει μόνον αυτό που συντελείται στο τρέχον *ώρα*.³ Η πληθώρα των επιμέρους αισθήσεων δεν παύει να αναγγέλλει διαρκώς διαφοροποιήσεις που αντιστοιχούν σε ποιοτικές μεταβολές και διακρίσεις («*κρίνει*», 418a 14), μέσα από τις οποίες διαγράφεται στην αντίληψή μας το γίνεσθαι με τα ασταθή χαρακτηριστικά της ροής του. Στην παραπάνω γενική περιγραφή θα πρέπει να συνυπολογιστούν δύο ειδικότερα στοιχεία: α) Το πρώτο έχει να κάνει με την παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι ουσιαστικά αντιλαμβανόμαστε όλα τα «κοινά αισθητά» — ο λόγος εν προκειμένω αφορά το *μέγεθος*, το *σχήμα*, την *ηρεμία* και τον *αριθμό* — μέσα από την *κίνηση*, και μάλιστα μέσα από την κίνηση (μεταβολή) που συντελείται στα ειδικά αισθητήρια (*τοις ιδίοις*).⁴ Νομίζουμε

¹ Η παρατήρηση ισχύει κυρίως για τις ειδικές αισθήσεις και τα αντικείμενά τους: «*ή μὲν γὰρ αἰσθήσεις τῶν ἰδίων ἀληθῆς, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις*» (ΠΨ, Γ' 3. 427b 11-13). Το χωρίο συνεχίζει αποδίδοντας στη *διάνοια* την περίπτωση του σφάλματος. Περαιτέρω στο κείμενο, η πιθανότητα του λάθους αποδίδεται στη *φαντασία*, σε αντίθεση με την αλήθεια της καθαυτῆς αίσθησης (428a 11-12). Σε μια πιο συστηματική προσέγγιση, ο Αριστοτέλης αποδέχεται ελάχιστη πιθανότητα σφάλματος για την *αἴσθησιν τῶν ἰδίων* και μεγάλη πιθανότητα για τις δύο άλλες μορφές αισθητικότητας που διακρίνει, την *κατὰ συμβεβηκός* και την *κοινήν αἴσθησιν* (ΠΨ, Γ' 3. 428b 18-30).

² ΠΨ, Β' 5. 416b 33-35: «*ή δ' αἰσθήσεις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοιώσις τις εἶναι*». Ο παθητικός χαρακτήρας της αίσθησης αναλύεται περαιτέρω στην ενότητα 417b 2-27 της πραγματείας *Περὶ ψυχῆς* και αποτελεί βασική διαφοροποίηση του Αριστοτέλη σε σύγκριση με προηγούμενες, πλατωνικές ή προσωκρατικές αντιληπτικές θεωρίες (δες εν προκειμένω τα σχόλια του W. D. Ross [1961]*: 24, ο οποίος συνδέει την παθητικότητα με την κίνηση της *ἀλλοιώσεως*). Παράβαλε στα προηγούμενα και το ακόλουθο χωρίο από τα *Φυσικά*: «*ή γὰρ αἰσθήσεις ἢ κατ' ἐνέργειαν κινήσεις ἐστί διὰ τοῦ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως*» (Η' 2. 244b 11). Ὅσον αφορά λοιπόν τη θεωρία της αίσθησης δε φαίνεται να υπάρχει ουσιαστική διαφοροποίηση στο σύνολο των φυσικών έργων.

³ Πρόκειται για βασική θέση στην οποία είναι αφιερωμένη η πρώτη ενότητα του δοκιμίου για τη μνήμη και την ανάμνηση (ΜΑ, 1. 449b 4 κ.εξ., ιδίως 15-18), σε μια προσπάθεια να διακριθεί η καθαυτῆς λειτουργία της αίσθησης από συμφυείς λειτουργίες οι οποίες όμως είναι πάρεργά της, όπως η μνήμη και η φαντασία εν γένει. Η γενική θέση του Αριστοτέλη επ' αυτού συνοψίζεται ως εξής: «*τοῦ μὲν παρόντος αἰσθήσεις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη*» (449b 27-28). Επαναλαμβάνεται και στη μορφή: «*αἰσθάνονται τὰ παρόντα, μέμνηνται τὰ γεγενημένα, ἐλπίζουν τὰ μέλλοντα*» (ΡΤ, Α' 11. 1370a 34). Παράβαλε ΠΨ, Β' 6. 418a 8· 9. 421a 11, 14· 418b 10, 22· 11. 424a 2, 8· ΑΑ, 7. 448a 6, 18.

⁴ ΠΨ, Γ' 425a 16-20: «*ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα (...) καὶ τοῖς ἰδίοις (ἐκάστη γὰρ ἐν αἰσθάνεται αἰσθήσεις)*». Το κείμενο είναι αβέβαιο σ' αυτό το σημείο· εμείς επιλέξαμε να τροποποιήσουμε τη στίξη του W. D. Ross [1961]* τοποθετώντας εντός παρενθέσεως ένα μέρος του κειμένου το οποίο παραλείψαμε, διότι θεωρούμε ότι αποτελεί επεξηγηματική προσθήκη. Ο Αριστοτέλης προσπαθεί να αναγάγει την αίσθηση των «κοινών» στην ενέργεια της «κίνησης» — όχι βέβαια οποιασδήποτε κίνησης αλλά της αισθητικής μεταβολής, η οποία θα αποδώσει κάθε αισθητό είδος. Το πρόβλημα εδώ είναι για ποια «κίνηση» πρόκειται: α) για την κίνηση προσαρμογῆς του αισθητηρίου στη φυσιολογική *δι-αφορά*; β) για την κίνηση μετάδοσης του αισθητικού είδους; γ) για μια τυχαία κίνηση την οποία εκτε-

ότι μια τέτοια αξίωση μπορεί να δικαιολογηθεί μόνον εφόσον θεωρήσουμε ότι εντέλει όλα τα αισθητά είδη μεταφράζονται σε μεταβολές, οι οποίες δρομολογούνται ως το αντιληπτικό κέντρο, ανακινώντας στην ψυχή τα αισθητά είδη. β) Η προηγούμενη παραδοχή, που αφορά την αίσθηση των «κοινών», θα πρέπει να συμπληρωθεί με την περαιτέρω απαίτηση που αφορά τις πιο πολύπλοκες συνθήκες αντίληψης, όταν δηλαδή η αίσθηση επεξεργάζεται δεδομένα από διαφορετικά αισθητήρια. Τα δεδομένα αυτά θα πρέπει να υποβάλλονται στην κρίση μιας ενιαίας αρχής, η οποία θα είναι αδιαίρετη και αδιάσπαστη, όπως ήδη επισημάνουμε στην περιγραφή της ψυχικής δομής, δηλαδή με άλλα λόγια στην αρχή του «α' αισθητικού» (δες ΠΨ, 426b 8 κ.εξ.). Παράλληλα όμως θα πρέπει η αρχή αυτή να κρίνει τα διαφορετικά αισθητά όχι μόνο ως αδιαίρετη η ίδια αλλά και σε *α δ ι α ί ρ ε τ ο χ ρ ό ν ο* («*ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ*», 426b 29). Αδιαίρετος χρόνος σημαίνει, με τους όρους των *Φυσικών*, ότι ο χρόνος δεν μπορεί να διαιρεθεί περαιτέρω από το *τώρα*, ότι δηλαδή «*αισθανόμεσαστε το τώρα ως ένα*» (ΦΑ, Δ' 11. 219a 30-31: «*ὡς ἐν τῷ νῦν αἰσθανόμεσαστα*»), και όχι ως πολλαπλό, γεγονός που θα σήμαινε διάρκεια. Στα πλαίσια αυτής της συνθήκης η *αρχή της αίσθησης* (*τὸ κρίνον*, 427a 3) μπορεί να συγκροτήσει την ενότητα του αντικειμένου αποδίδοντάς του τα ετεροθαλή πάθη της ως ταυτόχρονα: «*λέει τώρα, αυτό που είναι τώρα*» (ΠΨ, Γ' 2. 426b 28: «*καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν· ἅμα ἅρα*»). Κατά συνέπεια, θα πρέπει να συμπεράνουμε τη σημασία της αίσθησης του *τώρα* τόσο για τη συγκρότηση της υποκειμενικής εμπειρίας όσο και για τη συγκρότηση του ίδιου του αισθητού αντικειμένου. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, οδηγούμαστε περαιτέρω στη σκέψη ότι η χρονική συνείδηση δεν αποτελεί μια δευτερεύουσα ή τυχαία ψυχική παράμετρο αλλά συμβάλλει καθοριστικά στον προσδιορισμό της εκάστοτε ουσίας, όπως επισημαίνει ο ίδιος ο φιλόσοφος («*οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε*», 426b 26), και άρα συνιστά έναν πρόσθετο τρόπο σύνδεσης με το πραγματικό.

Η παραπάνω ανάλυση προϋποθέτει μια γεωμετρικού τύπου επεξεργασία, η οποία εντέλει καταλήγει στη διαλεκτική του σημείου-τώρα, όπως τη βλέπουμε να αναπτύσσεται και στα *Φυσικά*, στα πλαίσια της ισομορφικής προοπτικής: **σημείο / μέγεθος // κινούμενο / κίνηση // τώρα / χρόνος** (ΦΑ, Δ' 11. 219b 2-33). Κατά κάποιον τρόπο λοιπόν το κινούμενο μένει το ίδιο, καθώς κινείται, και κατά κάποιον τρόπο διαφοροποιείται. Με βάση αυτό πάντως γνωρίζουμε την κίνηση («*ὃ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν*», 219b 17) και λέμε π.χ. ότι ο Κορίσκος είναι στο σπίτι, ο Κορίσκος είναι στο Λύκειο, δίνοντας έτσι λαβή στους Σοφιστές να θεωρήσουν ότι η κινούμενη ουσία αλλάζει εντελώς και ότι έχουν επομένως το δικαίωμα να της παράσχουν ένα διηνεκές άλλοθι. Αν μεταφέρουμε στη συνέχεια την παραπάνω αντιστοιχία στον *χρόνο*, θα πρέπει να πούμε ότι το *τώρα* παρακολουθεί διαρκώς το *κινούμενο* σώμα (219b 22-23) και επομένως με βάση αυτό γνωρίζουμε τον χρόνο, γιατί το *τώρα* υπάρχει στο μέτρο που το *πρότερο* και *ύστερο* στην κίνηση είναι αριθμητό («*ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν*», 219b 25). Ὡστε το *τώρα* μπορεί, όπως και το σώμα, να παραμένει ίδιο κατά το γίνεσθαι της κίνησης και ταυτόχρονα διαφορετικό: είναι το ίδιο όσον αφορά την

λεί το αισθητό; Ο W. D. ROSS [1961]* εξοβελίζει το *κινήσει* στη φράση (425a 17), το πρόβλημα όμως παραμένει διότι η απόφαση επαναλαμβάνεται μέσα στην παρένθεση. Ο G. RODIER [1900]*: 354 συμφωνεί με τον F. A. TRENDELENBURG [1833]*: 348, ο οποίος θεωρεί ότι η κίνηση εδώ προβάλλεται ως η *ratio cognoscendi* των κοινών αισθητών. Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και ο R. BODÉUS [1993]*: 201, σημ. 4, παρά τις αναφαίρετες νοηματικές δυσκολίες. Η D. LORIES [1991]: 92, σημ. 3, προτείνει δύο ερμηνείες του «*κινήσει*», είτε α) ως κίνηση του αισθητού είτε β) ως κίνηση της αίσθησης.

οντολογική προϋπόθεση της κινητικής κατάστασης που ενεργοποιεί το πρότερον και ύστερον της κίνησης («ὁ μὲν ποτε ὄν τὸ νῦν ἔστι, τὸ αὐτό», 219b 26) και είναι διαφορετικό όσον αφορά το *εἶναι*, δηλαδή όταν δηλώνει την (αριθμητική) διαφοροποίηση που παράγεται όταν ενεργοποιείται το πρότερον και ύστερον της κίνησης («ἢ ἀριθμητὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν», 219b 28).

Εξηγήσαμε στην ανάλυση της χρονικής θεωρίας πώς το *τώρα* ουσιαστικά λειτουργεί σαν ένας παγκόσμιος κοινός διαιρέτης κινήσεων, ένας δυνάμει κοινός διαιρέτης της συνέχειας του γίνεσθαι. Ο Αριστοτέλης αγκαλιάζει αυτήν τη λογική, η οποία χαρίζει επί γης την ποθούμενη συμμετρία στις φυσικές κινήσεις και ακριβώς εδώ έγκειται το μεγαλειώδες της ανάλυσης, ότι δηλαδή δεν αφορμάται από τις αέναες κινήσεις της σφαίρας αλλά συμπεριλαμβάνει και τις επιμέρους βραχύβιες κινήσεις του επίγειου κόσμου, οι οποίες μπορεί να εκδηλώνονται ακόμη και μέσα στα κατάβαθα της ψυχής. Οπότε στην οριακή ή στιγμιαία περιοχή του αισθητικού κέντρου της ψυχής συγκλίνουν οι μεταβολές των αισθητηρίων και συσχετίζονται υπό τη συνθήκη του *τώρα*, χωρίς να προκαλείται σύγχυση και να αλλοιώνονται τα αισθητικά είδη («οὐδὲ τὰ εἶδη πάσχειν αὐτῶν», 427a 8-9), και αυτό για δύο λόγους: α) πρώτον, διότι υπερισχύει ο φυσικός νόμος ότι δεν μπορούν δύο αντίθετες κινήσεις να ενεργήσουν ταυτόχρονα στην αίσθηση (ΠΨ, Γ' 2. 426b 29-30) και β) δεύτερον, διότι εκ των πραγμάτων οι κινήσεις και οι ενέργειες των αισθητηρίων είναι διαιρετές («τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν», 427a 7), που σημαίνει με άλλα λόγια ότι εξασφαλίζεται η μεταξύ τους συμμετρία, με κοινό διαιρέτη τη χρονική ενεργοποίηση της αισθητικής αρχής. Κατ' αυτόν τον τρόπο μπορεί η αισθητική αρχή («τὸ κρῖνον», 427a 3) να είναι μία και αδιαίρετη ως προς τον τόπο και τον αριθμό, το είναι της όμως να είναι διαιρετό, ανασυσταίνοντας έτσι την ενότητα των αντικειμένων της.¹

Αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθούμε σε ένα χωρίο της πραγματείας *Περί ψυχής* (Γ' 6. 430a 26 – b 20) στο οποίο ο φιλόσοφος στοχάζεται τη νόηση των αδιαίρετων οντοτήτων και στο οποίο η συμπεριφορά του νοητού *χρόνου* παραλληλίζεται με εκείνη του *μήκους*, όσον αφορά την ενότητα και τη διαιρετότητα. Διότι, επισημαίνεται, η νόηση έχει τη δυνατότητα να ενεργοποιήσει τον *χρόνο* τμηματικά, μέσω μιας διαίρεσης που διενεργείται κατά τον ίδιο τρόπο που μπορεί να νοηθεί και η κατάτμηση ενός *μήκους*. Όταν δηλαδή σκεφτόμαστε ένα *μήκος*, αυτό συλλαμβάνεται ακαριαία ως αδιαίρετο. Όταν σκεφτόμαστε το ίδιο μήκος μερισμένο σε τμήματα, το μήκος πάλι νοείται ως αδιαίρετο και τα μέρη του υπάρχουν δυνάμει. Θα πρέπει να σκεφτούμε κάθε μέρος χωριστά, ώστε το μήκος να διαιρεθεί ενεργεία. Σύμφωνα λοιπόν και με την ισομορφική αρχή, ο χρόνος X μιας κίνησης K, η οποία διέτρεξε ένα μήκος M, θα διαιρεθεί ανάλογα, εφόσον η σκέψη σκεφτεί ένα μέρος της κίνησης ή ένα μέρος της απόστασης που διανύθηκε. Οι τρεις διαστάσεις δεν συμπίπτουν — θα πρέπει εδώ να προσέξουμε το «οἶονεῖ» που χρησιμοποιείται στη διατύπωση —

¹ Δες σχετικά και ΑΑ, 7. 447b 5-26, όπου εγείρεται ζήτημα για την αριθμητική ενότητα του αντικειμένου, δεδομένου του κανόνα ότι κάθε αίσθηση δεν μπορεί παρά να εκτελεί μία ενέργεια κάθε φορά. Κατά συνέπεια, εάν δύο αντικείμενα εκδηλωθούν *ταυτόχρονα*, θα γίνουν αντιληπτά ως ένα. Όσον αφορά στην αισθητική *ετεροχρονία*, δες και ΜΦ, Γ' 5. 1010b 14-26. Ουσιαστικά κατ' αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται η αρχή της μη αντίφασης, με την επισήμανση που δίνεται στα *Μεταφυσικά* ότι δεν αμφισβητείται η ενέργεια του αισθητικού πάθους αλλά η αναφορά στο *εἶδος* του.

αλλά παρουσιάζουν αναγκαία αναλογική διαιρετότητα.¹ Όπως παρατηρεί ο Λ. Κουλουμπάριτσης σε ένα σχετικό άρθρο του, το ενδιαφέρον εδώ δεν είναι μόνον ότι η ψυχή μπορεί να συλλάβει το επιμέρους με τρόπο αδιαίρετο, αλλά επίσης ότι μπορεί να συλλάβει και ένα όλον, στο οποίο το επιμέρους καθίσταται αυτομάτως δυνάμει. Αν αυτό μπορεί να συμβαίνει και για τις τρεις διαστάσεις, συνεχίζει ο Κουλουμπάριτσης, είναι επειδή η ίδια η ουσία εγγράφεται σ' αυτόν τον ρυθμό ανάπτυξης κατά το *πρότερον και ύστερον*, επιτρέπει δηλαδή την ανάπτυξή της στα πλαίσια της κίνησης και της χρονικής προοπτικής.² Ο Αριστοτέλης καταλήγει τους συλλογισμούς του επ' αυτού υποστηρίζοντας ότι, πέρα από τις κατά βούληση διαιρέσεις που μπορεί να ενεργήσει η νόηση — και οι οποίες διενεργούνται κατά συμβεβηκός —, υπάρχει κάποια αρχή η οποία παράγει αδιαίρετες ενότητες χρόνου και αδιαίρετες ενότητες μήκους: πρόκειται για το *εἶδος*, την αρχή της ουσίας που παράγει αδιαίρετα συνεχή, παρότι αυτά μπορεί να είναι διαιρέσιμα κατά ποσόν.³ Κατά συνέπεια, μία ενότητα χρόνου μπορεί να νοηθεί ως είδος στο παρόν: λόγου χάρη, ο επόμενος μήνας. Αυτό θα σημαίνει όμως ότι στην πραγματική διάρκεια επιβάλλεται μια τεχνητή αφαίρεση που της αφαιρεί την πραγματική της διάσταση — την ποσότητα, θα έλεγε ο Αριστοτέλης —, αντίρρηση στην οποία επιμένει ο Μπερξόν. Σκεπτόμενοι, τέλος, κατ' αυτόν τον τρόπο είναι σαν να παραδεχόμαστε άρρητα ότι ουσιαστικά η νόηση ασκεί τις αποβλέψεις της επί ενός χρόνου ο οποίος υπόκειται και ο οποίος πρώτιστα υπήρξε αισθητός.

Η συζήτησή μας λοιπόν, όπως εξελίχθηκε μέχρι αυτό το σημείο, μας οδηγεί να θεωρήσουμε την έννοια της «αίσθησης του χρόνου» μέσα από την αίσθηση του *τώρα*. Ωστόσο το *τώρα* δεν μπορεί να περιγραφεί ως αντικείμενο της αίσθησης, εφόσον ουσιαστικά εμφανίζεται ως ένα όριο, ως συνθήκη συγκρότησης της αισθητικής εμπειρίας, κατά έναν τρόπο μάλιστα που θυμίζει τη θεώρηση των καντιανών υπερβατολογικών συνθηκών. Και εδώ νομίζουμε ότι αγγίζουμε ένα όριο της ίδιας της αριστοτελικής θεωρίας, καθώς βλέπουμε την αντινομία να συγκροτείται: ο Αριστοτέλης μπορεί να υποστηρίξει στην πραγματεία *Περὶ αἰσθήσεως* ότι δεν υπάρχει χρονική διάρκεια που να παρουσιάζει αισθητικά χάσματα και ότι κάθε διάρκεια γίνεται αισθητή (ΑΑ, 7. 448a 19-26), ωστόσο ο ίδιος ποτέ δεν μεταβάλλει τον χρόνο σε κοινό αισθητό, όπως είδαμε. Προσπαθώντας να εξηγήσουμε την αντινομία θα λέγαμε ότι αυτό συμβαίνει για δύο λόγους: α) Ο πρώτος λόγος είναι ότι ο φιλόσοφος αποδέχεται ως αδιάλειπτη τη λειτουργία της αισθητικής αρχής, άσχετα από το αν καταλαμβάνεται ενίοτε από φανταστικές (ανακλαστικές) κινήσεις — και βέβαια φορέας αυ-

¹ ΠΨ, Γ' 6. 430b 9-13: «*ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετός καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὐκ οὖν ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐνόει ἐκάτερω· οὐ γὰρ ἔστιν, ἂν μὴ διαιρεθῆ, ἀλλ' ἢ δυνάμει. χωρὶς δ' ἐκάτερον νοῶν τῶν ἡμίσεων διαιρεῖ καὶ τὸν χρόνον ἅμα, τότε δ' οἰονεῖ μήκει*». Υιοθετήσαμε τη γραφή «*μήκει*» (JANNONE & BARBOTIN [1966]*, BODÉUS [1993]*), αντί για «*μήκη*» (ROSS [1961]*, HAMLIN [1968]*). Η νόηση μπορεί να συλλάβει αδιαίρετες ουσίες με βάση το *εἶδος* ή τον *ἀριθμόν*, όπως λέγεται και στο ΜΦ, Γ' 1. 1052a 29-34.

² L. COULOUBARITSIS [1991]: «*Si le temps présente cette possibilité ce n'est pas parce qu'il serait, chez Ar., de l'ordre de l'étant, mais parce que l'étant lui-même s'inscrit dans le cadre de l'antérieur et du postérieur propre au mouvement et au changement, pouvant ainsi être rapporté au passé et au futur, c'est-à-dire à quelque chose qui se mesure par le temps.*» (σελ. 120-121).

³ ΠΨ, Γ' 6. 430b 20^a-20^b: «*τὸ δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαίρετῳ < τῷ > τῆς ψυχῆς*». Δεχόμαστε τη μετόπιση της φράσης, μαζί με τους W. D. ROSS [1961]* και τον D. W. HAMLIN [1968]*, οι οποίοι ακολουθούν παλαιότερη υπόδειξη του I. Bywater.

τής της αδιάλειπτης δραστηριότητας θα είναι η καρδιά. β) Κατά δεύτερο λόγο, εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι να εξασφαλίσει ότι η αίσθηση παραμένει άρρηκτα συνδεδεμένη με το πιο τωρινό *τώρα*, αν επιτρέπεται η έκφραση, το οποίο παραμένει ίδιο ως αιχμή της συνεχούς κίνησης και ωστόσο αλλάζει διαρκώς ουσία, παράγοντας διαρκώς χρόνο, ενώ παράλληλα στην αισθητική αρχή συνείρονται είδη, τα οποία ταξινομούνται με βάση το εκάστοτε *τώρα*.

Η υπόθεση που υποστήριξε η D. P. TAORMINA [2002] ανέφερε ότι *η αντίληψη του χρόνου είναι αποτέλεσμα μιας διαδικασίας στην οποία συμβάλλει με τρόπο καθοριστικό η εικόνα και, κατά συνέπεια, ότι μόνον τα ζώα που είναι προικισμένα με φαντασία μπορούν να έχουν αίσθηση του χρόνου* (σελ. 50). Ενδεχομένως μία τέτοια περιγραφή να αληθεύει όσον αφορά τη χρονική διάρκεια, ωστόσο δεν μπορεί να μας εξασφαλίσει ενώπιον του *τώρα*. Εξάλλου, δεν είναι χάρη στην ανάμιξη της φαντασίας ή εξαιτίας κάποιας εικόνας που μπορούμε να πούμε ότι δεν υπάρχει χρονική περίοδος που να μην είναι αισθητή. Από την άλλη πλευρά, μπορούμε να δεχτούμε ότι θα υπάρξει ορθή φαντασία (εικόνα) του χρόνου, αν δεν υπάρξει πρώτα η αντίστοιχη αίσθηση; Και πάλι οδηγείται κανείς να συμπεράνει ότι τα κριτήρια της παθητικότητας και της παροντικότητας θα πρέπει να θεωρηθούν περισσότερο θεμελιώδη για την αντίληψη του χρόνου.

Ας μας επιτραπεί να προσθέσουμε ακόμη ένα επιχείρημα: Συνηθίζουμε να κατανοούμε τη χρονική προοπτική που περιγράφει ο Αριστοτέλης υπό τους δικούς μας όρους, σαν μία γραμμική πορεία διατεταγμένων θέσεων, όπου όλα τα σημεία έχουν ταυτόσημη λειτουργία. Ωστόσο αυτό δεν θα πρέπει να είναι κάτι αυτονόητο. Επισημάναμε προηγουμένως ότι το *τώρα* παρακολουθεί το *κινούμενο* και όχι την *κίνηση*. Όστε δεν είναι καθαυτό χρόνος αλλά ένα μέσον, ένας διαιρέτης που επιτρέπει την αρίθμηση της κίνησης κατά το πρότερον και ύστερον (ΦΑ, Δ' 11. 219b 1-2).¹ Το εκάστοτε *τώρα* δηλαδή αποτελεί κριτήριο διάταξης, όχι μόνο των αριθμούμενων, αλλά και των (αισθητικών) ειδών σε προηγούμενα και επόμενα. Λέμε το «εκάστοτε *τώρα*», διότι ο φιλόσοφος προσδιορίζει χρονικά το *πρότερον* και *ύστερον* ως εξής:

«Μιλάμε για προηγούμενο και επόμενο όσον αφορά την απόστασή τους από το τώρα, ενώ το τώρα αποτελεί όριο του παρελθόντος και του μέλλοντος. Όστε επειδή τα τώρα βρίσκονται μέσα στον χρόνο, και το προηγούμενο και το επόμενο θα βρίσκονται μέσα στον χρόνο. (...) Αντίστροφα όμως λέγεται το προηγούμενο ως προς τον παρελθόντα και τον μέλλοντα χρόνο. Στον παρελθόντα χρόνο προηγούμενο λέμε αυτό που απέχει περισσότερο από το τώρα, επόμενο λέμε το κοντινότερο, ενώ στον μέλλοντα χρόνο προηγούμενο λέμε το κοντινότερο, επόμενο το πιο μακρινό.» (ΦΑ, Δ' 14. 223a 5-13)

¹ Δες επ' αυτού τα σχόλια της U. COOPE [2005], μέρη II και III. Η ερμηνεία μας στη συνέχεια αξιοποιεί τη σχετική ανάλυση της S. BROADIE [2005]: 81 κ.εξ., η οποία βασίζεται στην κριτική του MAC TAGGART [1908] για τις χρονικές σειρές, προκειμένου να αναδείξει την ιδιάζουσα προοπτική του διαφοροποιούμενου *τώρα* στον Αριστοτέλη. Επισημαίνουμε ότι κατά τον Σταγειρίτη το σημείο διαίρεσης και κάθε διαίρεση εμφανίζεται ως στέρηση: *«ή δέ στιγμή και πάσα διαίρεσις, και τὸ οὕτως ἀδιαίρετον, δηλοῦται ὡσπερ ἡ στέρησις»* (ΠΨ, Γ' 6. 430b 20-21).

Σύμφωνα με το παραπάνω παράθεμα, επίκεντρο της χρονικής προοπτικής καθίσταται το *τώρα*, με βάση το οποίο διατάσσονται οι χρονικοί συσχετισμοί στο παρελθόν και το μέλλον αλλά και με βάση το οποίο αναδιατάσσονται οι χρονικές σχέσεις, διότι το παρόν διαφοροποιείται διαρκώς. Πράγματι, καθώς εξελίσσεται το γίνεσθαι, συμβάντα τα οποία ήταν δυνητικά ή λογικά διατεταγμένα με συσχετισμό προηγούμενου / επόμενου στο μέλλον, περνούν διαδοχικά στο παρόν και χάνουν την προηγούμενη διάταξή τους όσο διαρκούν, διότι στο ίδιο το *παρόν* δεν διαφοροποιείται το προηγούμενο και το επόμενο αλλά συνυπάρχουν: για παράδειγμα, διανύουμε το ις' έτος του κα' αιώνα.¹ Ασφαλώς ο αιώνας διαρκεί περισσότερο από ένα έτος, ωστόσο η χρονική τους σχέση είναι σύγχρονη στο παρόν, διότι το παρόν λειτουργεί ως κοινός διαιρέτης τους και σημείο αναφοράς. Τα ίδια συμβάντα αποκτούν νέα και οριστική διάταξη καθώς απομακρύνονται προς το παρελθόν: το ιγ' έτος πέρασε, ο αιώνας διαρκεί. Μήπως μια νοερή τοποθέτησή μου στο μέσο του παρελθόντος ή του μέλλοντος δεν θα πρέπει να αναδιατάξει τις προοπτικές, αναπλάθοντας τους συσχετισμούς με σημείο αναφοράς το νοητικά ενεργοποιημένο *τώρα*; Και πώς άραγε μπορεί να συμβαίνει αυτό; Προφανώς θα πρέπει να μιλήσουμε για την πηγαία ιδιότητα της αίσθησης του χρόνου να αριθμεί με αφετηρία το εκάστοτε *τώρα*, δηλαδή να διατάσσει και να συγκροτεί την εμπειρία της κίνησης. Έστω το *τώρα* παραμένει ίδιο εφόσον θεωρηθεί ως όριο του παρελθόντος και του μέλλοντος. Διαφοροποιείται όμως και γίνεται άλλο, στο μέτρο που οι κινήσεις εξελίσσονται, λήγουν ή ξεκινούν, και αφετέρου διότι αποδίδονται αποστάσεις σε σχέση με παρωχημένα ή μελλούμενα *τώρα*, παλιότερες ή μεταγενέστερες κινητικές φάσεις. Από αυτή την όψη του *τώρα* θα λέγαμε ότι πηγάζει η *αίσθηση του χρόνου*: όταν θεωρήσουμε το *τώρα* όχι ως όριο αλλά ως *μέσο* που συνέχει τη δομή *πρότερον και ύστερον*, με άλλα λόγια, εάν θεωρηθεί ως **η αριθμητική δυνατότητα στη συνέχεια της κίνησης**, τότε το *τώρα* δίνει την αίσθηση του χρόνου.²

Σ' αυτό το σημείο θα υπέθετε κανείς ότι θα πρέπει να επιστρατευτεί η **λογιστική φαντασία** και ενδεχομένως η **διάνοια**, προκειμένου δηλαδή να παρασταθεί νοητικά η αρίθμηση ή η απόσταση από το *τώρα*. Αντιλαμβανόμαστε όμως ότι αυτές οι συνθήκες αφορούν τη *μέτρηση* ή τη *γνώση* του χρόνου και ότι υπάρχουν καλύτεροι όροι υπό τους οποίους μπορεί να εμπλακεί στο ζήτημα η *φαντασία*: η αίσθηση του χρόνου θα σχετίζεται με την **αισθητική ή αντιληπτική φαντασία**, η οποία ταυτίζεται ου-

¹ Η συγκεκριμένη προοπτική ενισχύεται από τη συμπεριφορά του κινούμενου αντικειμένου: όταν αυτό κινείται συνεχώς ούτε έχει γίνει κάτι ούτε έχει ξεγίνει, παρά μόνον βρίσκεται στο *τώρα*, και σε κανέναν χρόνο παρά μόνο στον συνολικό χρόνο του οποίου το *τώρα* αποτελεί διαίρεση (ΦΑ, Θ' 8. 262a 28-31). Πιθανότατα μια τέτοιου είδους τοποθέτηση να προκύπτει από την αδυναμία χρονομέτρησης μιας επιμέρους κίνησης σε εξέλιξη — αν και στις δίκες χρησιμοποιούνταν κλεψύδρες. Ας προσέξουμε όμως το εξής: αργότερα ο φιλόσοφος επιλέγει να διαχωρίσει τη θεώρηση του χρόνου από τη θεώρηση του πράγματος και να υποστηρίξει ότι κάθε σημείο που διαιρεί τον χρόνο (σσ. μια διάρκεια) συμπεριφέρεται ως *μέσο*, άρα είναι συνάμα πρότερο και ύστερο, ωστόσο αυτό δεν μπορεί να ισχύσει και για το πράγμα, διότι η ουσία του πράγματος δεν μπορεί να είναι και να μην είναι (ΦΑ, Θ' 8. 263b 9-12). Η διαλεκτική του χρόνου λοιπόν είναι απαραίτητο να διακριθεί από την ανάλυση του πράγματος.

² Συνδυάζονται σ' αυτό το συμπέρασμα δύο σημαντικές θέσεις από τα *Φυσικά*: α) 'Ότι αν δεν υπήρχε νοητική ψυχή, θα εξακολουθούσε να υπάρχει κίνηση και επομένως θα υφίστατο η οντολογική προϋπόθεση του χρόνου, δηλαδή το *πρότερον και ύστερον στην κίνηση ως αριθμητά* (ΦΑ, Δ' 14. 223a 25-29.) β) 'Ότι το *τώρα* δεν παγιώνεται, όπως ένα σημείο, αλλά αποτελεί δυνάμει διαίρεση μιας συνέχειας στην οποία συμπίπτει η αρχή με το τέλος (ΦΑ, Δ' 13. 222a 10-20).

σιαστικά με τη συνολική (κοινή) αίσθηση και η οποία δεν ενεργοποιεί κάποια εικόνα αλλά μπορεί να αποδώσει διαφορετικές αποβλέψεις επί του παρόντος. Για παράδειγμα, από το μέγεθος του ήλιου δημιουργείται μία φαντασία μορφικής και ποσοτικής υφής, από την οποία απαλλάσσονται μόνον όσοι γνωρίζουν το πραγματικό του μέγεθος. Εναλλακτικό παράδειγμα είναι τα πράγματα τα οποία φαίνονται διατεταγμένα στον χώρο, ενώ προσδευτικά μικραίνουν καθώς αυξάνεται η απόστασή τους από τον παρατηρητή. Κατ' αντίστοιχο τρόπο ένα άλογο φαίνεται από μακριά να πλησιάζει αργά και ωστόσο περνά μπροστά μας τρέχοντας με ταχύτητα. Αντίστοιχα θα λέγαμε ότι οι περίοδοι του χρόνου όσο πλησιάζουν στο τώρα φαίνονται μεγάλες, ενώ όσο απομακρύνονται φαίνεται να μικραίνουν.

Εάν εφαρμόσουμε λοιπόν τη δυνατότητα της αισθητικής φαντασίας στο *τώρα*, θα μπορούσαμε να δούμε αφενός τη λειτουργία του *ως ορίου* — και θα συλλάβουμε ένα στιγμιότυπο στον παγιωμένο χρόνο — αφετέρου μπορούμε να το συλλάβουμε ως το μέσο που παρέχει την αριθμητική δυνατότητα στην εν εξελίξει αίσθηση — και υπό αυτόν τον αποβλεπτικό τρόπο εμφανίζεται στη μνήμη. Όστε η μέχρι τούδε ανάλυση μάς ωθεί να ξαναστοχαστούμε την *αίσθηση του χρόνου* θεωρώντας ότι πρόκειται για πάθος του *α'* αισθητικού, όπως το *μέγεθος* και η *κίνηση*, και μία ειδική απόβλεψη η οποία εξάγει από τη μεταβολή της αίσθησης τη δυνατότητα του τώρα ως αριθμητικού μέσου.

ε³ Η αίσθηση του χρόνου στα ζώα

Ας προσπαθήσουμε στη συνέχεια να δούμε κατά πόσο η ερμηνεία μας επαληθεύεται, δοκιμάζοντας να την εφαρμόσουμε στα ζώα, τα οποία εξ ορισμού δεν διαθέτουν νόηση και άρα αποτελούν προνομιακά υποκείμενα, για να μελετήσει κανείς την αίσθηση του χρόνου.

Κάτι τέτοιο θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι συμβαίνει στα ζώα (και σ' αυτό το σημείο φαίνεται κυρίως ότι η προοπτική του είναι βιολογικού τύπου) στο πεδίο της βούλησης, όταν εκδηλώνονται αντίθετες ορέξεις. Γιατί συμβαίνει καμιά φορά οι ορέξεις να είναι αντίθετες: ορέξεις που υπαγορεύονται από τη νόηση (ή τη φρόνηση) αντιβαίνουν σε ορέξεις που πηγάζουν από την επιθυμία. Η σχιζοειδής αυτή διάσταση προκύπτει μόνο στα ζώα που διαθέτουν «*αίσθηση του χρόνου*» («*τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν*», ΠΨ, Γ' 10. 433b 7), με άλλα λόγια, στα ζώα που διαθέτουν την ικανότητα να διακρίνουν ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Ο διαρθρωμένος χρονικός ορίζοντας, που σχηματίζεται από το *τώρα*, επιτρέπει στον «*νου*», αναφερόμενος στο μέλλον, να προτείνει κάποια καλύτερη επιλογή από την ήδη υπάρχουσα, η οποία θα μπορούσε να αποβεί και μοιραία για το ζώο. Τα ζώα που δεν διαθέτουν αίσθηση χρόνου δεν μπορούν να «*δουν*» (*ὄραν*) στο μέλλον και περιορίζονται στις τρέχουσες υποδείξεις της επιθυμίας. Προφανώς η χρήση του ρήματος εδώ είναι μεταφορική και σχετίζεται μάλλον με τη *φαντασία* παρά με την *όραση*. Ωστόσο, σύμφωνα με το κείμενο, προϋπόθεση για να επέλθει η συγκεκριμένη συνθήκη διχασμού δεν είναι η (λογιστική) φαντασία αλλά η «*αίσθηση του χρόνου*». Με αυτήν την ικανότητα ως προϋπόθεση συλλαμβάνει ο «*νους*» του ζώου επιπλέον ενδεχόμενα ως εξίσου αξιόπρακτα. Αν βέβαια επιμείνουμε σ' αυτήν την ευρύτερα βιολογική προοπτική, όσον αφορά τη συγκεκριμένη πε-

ρίπτωση, μάλλον θα πρέπει να εννοήσουμε στη θέση του υπολογιστικού «νου» τη «φαντασία», σύμφωνα και με τον συσχετισμό που προτείνεται λίγο νωρίτερα, στο χωρίο *ΠΨ*, Γ' 10. 433a 9-10.

Αναρωτιέται κανείς, έπειτα από την παραπάνω τοποθέτηση, υπάρχουν ζώα που αγνοούν τον χρόνο ως διάσταση της πραγματικότητας; Αν αλλάξουμε για λίγο παράδειγμα και στρέψουμε την προσοχή μας στις πλατωνικές θεωρήσεις, εντοπίζουμε στον *Φίληβο* μία αποστροφή η οποία σχετίζεται με το θέμα που ερευνούμε. Ο Σωκράτης προτείνει εκεί στον Πρώταρχο μια παράξενη υπόθεση: αν κανείς είναι στερημένος από *μνήμη* και *γνώση* (*έπιστήμη*), τότε πώς είναι δυνατό να απολαμβάνει οποιαδήποτε ευχαρίστηση, αφού δεν μένει ίχνος από αυτήν πέρα από το παρόν, και μάλιστα, εφόσον στερείται και τον *λογισμό*, πώς είναι δυνατό να σκεφτεί ότι θα χαρεί σε κάποιον μεταγενέστερο χρόνο («*εις τὸν ἔπειτα χρόνον ὡς χαιρήσεις δυνατόν εἶναι λογίζεσθαι*», 21c); Στην αποστροφή αυτή βλέπουμε πόσο ο Πλάτων επιμένει στις διανοητικές ικανότητες, προκειμένου να συγκροτηθεί αυτό που θα λέγαμε σήμερα «συνείδηση» και ο ίδιος ονόμαζε «ψυχή». Εξάλλου, στο συγκεκριμένο απόσπασμα, η χρονική συνείδηση φαίνεται να εξαρτάται αφενός από τη *μνήμη*, όσον αφορά το παρελθόν, αφετέρου από τον *λογισμό*, όσον αφορά το μέλλον. Χωρίς αυτά τα διανοητικά εργαλεία, το αποτέλεσμα θα είναι να ζει κανείς μια ζωή, όχι βέβαια αντάξια του ανθρώπου αλλά ούτε και κάποιου οποιουδήποτε ζώου· ο συνθήκες αυτές αρμόζουν στη ζωή που διάγουν τα κατώτατα είδη της ζωικής κλίμακας, οι *πλεύμονες* (μάλλον πρόκειται για τα κοινά λεγόμενα «αγγούρια της θάλασσας») ή τα μαλάκια. Ο Πλάτων σχηματίζει απότομα και με διλεκτικό τρόπο τα δύο άκρα της ζωικής αλυσίδας, εννοώντας πιθανότατα ότι θα μπορούσαν να υπάρχουν και ενδιάμεσες ζωικές βαθμίδες. Μας δίνει ωστόσο το μέτρο της περιορισμένης ζωής που συνεπάγεται η απώλεια της χρονικής συνείδησης, στο μεταίχμιο της φυτικής και της ζωικής ύπαρξης.

Ακριβώς σ' αυτό το μεταίχμιο αναφέρεται και ο Αριστοτέλης στην πραγματεία *Περὶ ζώων μορίων*, όταν στρέφεται προς τις αντίστοιχες μορφές ζωής, και το κάνει εισάγοντας μια εντυπωσιακή ιδέα: διατείνεται ότι η φύση δημιουργεί μεταβαίνοντας με συνεχή τρόπο από τα άψυχα στα ζωντανά πλάσματα και από τα φυτά στα ζώα, εισάγοντας δηλαδή ελάχιστες επιπλέον διαφοροποιήσεις, ώστε να διακρίνεται το κάθε είδος.¹ Παραδείγματα που επικαλείται είναι αφενός ο σπόγγος, ο οποίος ζει μόνον προσκολλημένος σαν φυτό, αφετέρου τα *ολοθούρια* και οι *πνεύμονες*, τα οποία δε διαθέτουν καθόλου αίσθηση (*ZM*, Δ' 5. 681a 19-20: «*αἴσθησιν μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἔχει*») και μοιάζουν με φυτά ξεριζωμένα. Θεωρούμε προφανές ότι στη σκέψη του Σταγειρίτη η *αίσθηση* έρχεται να καταλάβει τη θέση που κατείχαν για τον Πλάτωνα ο *λογισμός* και η *μνήμη*. Επίσης είναι προφανές ότι στην περίπτωση αυτών των ζώων η γενικότερη απουσία της *αίσθησης* συνεπαίρνει και την αίσθηση του χρόνου. Το πιο σημαντικό όμως είναι ότι ο Σταγειρίτης έχει υπόψη του μία ψυχική κλίμακα η οποία βαίνει με συνεχή τρόπο σε όλο το έμψυχο φυσικό βασίλειο, ξεκινώντας προοδευτικά από τις ατελέστερες προς όλο και τελειότερες μορφοποιήσεις. Κατά συνέπεια, εί-

¹ *ZM*, Δ' 5. 681a 12-15: «*ἢ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα διὰ τῶν ζώων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζώων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν...*». Οι CRUBELLIER & PELLEGRIN [2002]: 297 επισημαίνουν ότι οι ψυχικές ιδιότητες δεν παρατάσσονται όπως τα είδη σε ένα γένος αλλά, θα λέγαμε, με τρόπο εποικοδομητικό: το αισθητικό μέρος προϋποθέτει το θρεπτικό, το νοητικό προϋποθέτει το αισθητικό.

να δύσκολο να προσδιοριστεί επακριβώς ποια είδη διαθέτουν ή δεν διαθέτουν *αίσθηση του χρόνου* ή *φαντασία*, κατά πάσα πιθανότητα εξαιτίας του ότι οι διαφοροποιήσεις μπορεί να είναι ελάχιστες. Στην *Περί ψυχής* πραγματεία όμως ανεβαίνει ακόμη ένα σκαλί και μιλά για τα «ατελή» ζώα, που ως μόνη αίσθηση διαθέτουν την αφή, αναρωτώμενος αν αυτά μπορεί να διαθέτουν φαντασία και επιθυμία.¹ Ο φιλόσοφος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι και τέτοια ζώα μπορεί να διαθέτουν μια ασαφή ικανότητα προσανατολισμού και μια ασαφή επιθυμία, άρα, υποθέτουμε, και μια ασαφή αίσθηση του χρόνου.² Παραδέχεται λοιπόν γι' αυτού του είδους τα ζώα την ύπαρξη *αισθητικής φαντασίας*, όχι όμως και *βουλεωτικής*, η οποία θα επέτρεπε την εξέταση εναλλακτικών τρόπων δράσης, δηλαδή ένα είδος *λογισμού* (434a 5-8). Με βάση αυτό το σκεπτικό μπορούμε να μιλήσουμε για «έμφρονα ζώα», ζώα δηλαδή τα οποία διαθέτουν ένα είδος σκέψης, παρότι στερούνται γνώμης (*υπολήψεως*) και νόησης.³ Η αναφορά που γίνεται λοιπόν στα δελφίνια, στην πραγματεία *Περί ζώων ιστοριών* (I' 48. 631a 23-30), θα πρέπει να σημαίνει ότι τα ζώα αυτά διαθέτουν *βουλευτική* φαντασία, εφόσον μπορούν και συγκρατούν την αναπνοή τους σαν να υπολογίζουν («*ὡσπερ ἀναλογισάμενοι*»), δηλαδή μετρούν κατά κάποιον τρόπο την απαιτούμενη απόσταση και τον απαιτούμενο χρόνο, προτού βουτήξουν και ξαναβρεθούν στην επιφάνεια.

Την ίδια επίδοση ακρίβειας θα πρέπει να περιμένουμε από όλους τους δεινούς θηρευτές του ζωικού βασιλείου, για τους οποίους ο συντονισμός κινήσεων και η χρονική ακρίβεια αποτελούν σημαντικούς παράγοντες επιβίωσης. Όταν ο φιλόσοφος περιγράφει το στοιχείο αυτό, μας λέει ότι το ζώο *προαίσθάνεται*, δηλαδή, αν ερμηνεύουμε σωστά, αντιλαμβάνεται από απόσταση είτε την ύπαρξη θηράματος, ώστε να επακολουθήσει η καταδίωξή του, είτε την ύπαρξη κινδύνου, ώστε αυτός να αποφευχθεί.⁴ Σε τέτοιου είδους διαδικασίες κυνηγιού (*θήρα*) βέβαια θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι το ζώο αξιοποιεί κάθε είδος πληροφοριών που δέχεται από τις αισθήσεις του όσον αφορά το *μέγεθος*, την *κίνηση* και τον *χρόνο* που θα απαιτηθεί προκειμένου να αρπάξει την τροφή του. Ωστόσο ρητά μα-

¹ ΠΨ, Γ' 11. 433b 31 κ.εξ. Στην πραγματεία *Περί ζώων πορείας* (19. 714b 8 κ.εξ.) ο Αριστοτέλης αναφέρεται στα *οστρακόδερμα* ως ζώα ανάπηρα, διότι δεν διαθέτουν άκρα. Ανάλογο φαινόμενο ατέλειας εμφανίζουν οι φώκιες και οι νυχτερίδες. Άλλο παράδειγμα θα ήταν αυτό της κάμπιας, η οποία είναι *ατελής ζώο* (δεν έχει ολοκληρωμένη και τελική μορφή) και δε φαίνεται να διαθέτει άλλη αίσθηση πέρα από την αφή.

² ΠΨ, Γ' 11. 434a 4-5: «*φαντασία δὲ πῶς ἂν ἐνεή; ἢ ὡσπερ καὶ κινεῖται ἀορίστως, καὶ ταῦτ' ἔνεστι μὲν, ἀορίστως δ' ἔνεστιν*».

³ Την περιοχή αυτή διερεύνησε ο J.-L. LABARRIÈRE στα άρθρα του [1984] και [1990], ο οποίος μίλησε για τη διαφοροποίηση της συμπεριφοράς των ζώων εν όψει ενός αγαθού το οποίο συλλαμβάνεται διαμέσου της φαντασίας.

⁴ ΑΑ, 1. 436b 18 – 437a 1: «*αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν, οἷον ὄσφρησις καὶ ἀκοή καὶ ὄψις, πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἔνεκεν ὑπάρχουσιν, ὅπως διώκωσί τε προαισθανόμενα τὴν τροφήν καὶ τὰ φαῦλα καὶ τὰ φθαρτικὰ φεύγωσι*». Συγκρατούμε την παρατήρηση του W. D. ROSS [1955]*1: 185 ότι ο προσδιορισμός «*διὰ τῶν ἔξωθεν*» παραπέμπει στις αισθήσεις που συντελούνται «*διαμέσου των εξωτερικών στοιχείων*», δηλαδή του αέρα και του νερού, οπότε προϋποθέτουν απόσταση για να λειτουργήσουν. Κατ' αντίστοιχο τρόπο θα πρέπει να θεωρηθεί και η παραπλήσια παρατήρηση που ο R. SORABJI [1992]: 197 εντοπίζει στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, Γ' 13. 1118a 23-24: «*οὐδ' ὁ λέων [σσ. χαίρει] τῇ φωνῇ τοῦ βοός ἀλλὰ τῇ ἐδωδῇ· ὅτι δ' ἐγγύς ἐστι, διὰ τῆς φωνῆς ἤσθετο*». Στην πραγματεία *Περί ζώων γενέσεως* (E' 2. 781b 6 κ.εξ.) υποστηρίζεται, όσον αφορά την αίσθηση από απόσταση, ότι τα ζώα διαθέτουν γενικά ακριβέστερη αντίληψη αλλά ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται περισσότερες διαφορές, άρα διαθέτει πιο πλούσια εμπειρία.

θαίνουμε από το κείμενο ότι τα δεδομένα αυτά προέρχονται από τις ειδικές αισθήσεις, όχι από τη φαντασία ή την «κοινή αίσθηση». Η αναφορά εδώ μάλλον δεν υπακούει στις απαιτήσεις της λεπτής εννοιολογικής ανάλυσης στην οποία μέχρι στιγμής έχουμε υποβάλει την ψυχολογική θεωρία του Αριστοτέλη, γι' αυτό χρειάζεται να επικαλεστούμε και την επικουρία της κοινής εμπειρίας. Πράγματι, ένας «φρόνιμος» θηρευτής μπορεί από μια αδιόρατη κίνηση, από μια αμυδρή οσμή ή από ένα θρόισμα στους θάμνους να αισθανθεί την παρουσία του θηράματος σε κάποια απόσταση, χωρίς ακόμη να έχει αποκτήσει σαφή αντίληψη γι' αυτό. Με αφετηρία μία πρωτογενή αισθητηριακή ειδοποίηση σχηματίζεται — χάρη στη φαντασία, προφανώς — ένα σχέδιο δράσης το οποίο αξιοποιεί δεδομένα από πολλαπλές πηγές. Το αρχικό ερέθισμα ωστόσο παραμένει ένα σήμα πρωτογενές, το οποίο ωθεί το ζώο να αλλάξει συμπεριφορά: μια δυναμική επισήμανση επιβάλλεται στην αίσθηση αναπροσανατολίζοντας τον χώρο και τον χρόνο δράσης και θέτοντας σε λειτουργία τους μηχανισμούς αντίδρασης του ζώου.

ε⁴ Η αίσθηση και η γνώση του χρόνου

Προτού κλείσουμε την αναφορά μας στην παράξενη αυτή ικανότητα, επιφυλάξαμε ένα τελευταίο επιχείρημα για την υπόθεσή μας ότι η «αίσθηση του χρόνου» δεν έχει απαραίτητα σχέση με την εικονική φαντασία. Στην πραγματεία *Για την αίσθηση*, και ειδικότερα στο χωρίο AA, 7. 448a 30 – b 16, αναπτύσσεται ένα δεύτερο επιχείρημα υπέρ της θέσης ότι δεν υπάρχει κάποια ανεπαίσθητη χρονική διάρκεια. Το επιχείρημα λέει ότι αν υπήρχε κάποιο ελάχιστο χρονικό ή και χωρικό διάστημα ανεπαίσθητο, τότε θα συνέβαινε να αισθανόμαστε το σύνολο των αντικειμένων αισθανόμενοι μόνον ένα μέρος τους και ουσιαστικά δεν θα ήταν δυνατό να τα αισθανθούμε ολόκληρα. Αυτό για τον Αριστοτέλη αποτελεί παράλογη και απορριπτέα συνέπεια, γι' αυτό και σπεύδει να διατυπώσει την ορθή εκδοχή: όλα τα πράγματα είναι αισθητά, αλλά *δεν φαίνεται* πάντοτε πόσα είναι, δηλαδή *δεν φαίνεται* το πραγματικό μέγεθός τους. Ακολουθεί μάλιστα παράθεση του προσφιλούς στον Αριστοτέλη παραδείγματος για το μέγεθος του ηλιακού δίσκου, το οποίο δεν μπορεί να εκτιμηθεί σωστά εξαιτίας της απόστασης («*πόρρωθεν*», 448b 14).

Ποια συλλογιστική ανάγκη άραγε ωθεί τον φιλόσοφο στην τελευταία παρατήρηση; Όπως με πολλή οξυδέρκεια εξηγεί ο W. D. Ross [1955]*1: 232, η παραδοχή του Αριστοτέλη ότι δεν υπάρχουν ανεπαίσθητα *quanta* μεγέθους ή χρόνου θα οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι όλα τα πράγματα γίνονται αντιληπτά τέτοια που είναι. Αυτό όμως κατά παράδοξο τρόπο δεν συμβαίνει. Όστε εντεύθεν η συνθήκη αντιστρέφεται: ναι μεν και οι πλέον ελάχιστες ποσότητες μεγέθους ή χρόνου γίνονται αισθητές, εξαιτίας της *συνέχειας* που διέπει την κίνηση της αίσθησης, ωστόσο έχει παρατηρηθεί η παρείσφρηση του λάθους στις εκτιμήσεις των μεγεθών, ιδίως όταν αυτά βρίσκονται σε απόσταση. Μάλιστα, στην πραγματεία *Περί ψυχής* (Γ' 3. 428b 10 – 429a 2) το ίδιο φαινόμενο έχει εξηγηθεί με την εισαγωγή της έννοιας της *φαντασίας*, πράγμα στο οποίο συνηγορεί και η παράλληλη χρήση του ρήματος «*φαίνε-*

ται» (παράβαλε 428b 2-4 και 448b 12). Γίνεται λοιπόν σαφής διάκριση ανάμεσα στα μικρά και κοντινά αντικείμενα, τα οποία καλύπτει απρόσκοπτα η αίσθηση, και στα μακρινά, για τα οποία βλέπουμε να ενεργοποιείται το είδος της *φαντασίας* που ο φιλόσοφος αποκαλεί «*αισθητική*». Έχω την εντύπωση ότι η επίκληση της απόστασης αποτελεί χειρονομία διαλεκτικής υφής, προκειμένου να εμφανιστεί η διαφορά των δύο συνθηκών, από εδώ της συνεχούς αίσθησης, από εκεί της αισθητικής φαντασίας. Παρατηρεί κανείς εξάλλου ότι το επιχείρημα αναπτύσσεται μεν με προκειμένες που αφορούν το χωρικό *μέγεθος* ως ποσότητα, ο ίδιος ο φιλόσοφος όμως επιστρέφει αμέσως εφαρμόζοντας τις συνέπειες και στον χρόνο (448b 16-17), προφανώς στηριζόμενος στις ισομορφικές σχέσεις *μεγέθους, κίνησης και χρόνου*, όπως αυτές περιγράφηκαν στο Δ' βιβλίο των *Φυσικών*.

Με βάση αυτές τις σκέψεις δικαιούμαστε να μεταφέρουμε την παραπάνω τοποθέτηση και τις σχετικές διακρίσεις στο χρονικό πεδίο και να υποστηρίξουμε ότι μπορούμε να διακρίνουμε αφενός την «αίσθηση του χρόνου», πυρήνας της οποίας θα είναι το εκάστοτε *τώρα* της αίσθησης, και αφετέρου τη «γνώση του χρόνου», μία κίνηση η οποία απορρέει από την αίσθηση (428b 11-14), εκδηλώνεται εντονότερα όσο περισσότερο απομακρυνόμαστε από το αισθητικό *τώρα* και αφορά κυρίως χαρακτηριστικά του χρόνου που παρουσιάζουν συνάφεια με την έκταση, το χωρικό δηλαδή *μέγεθος*. Καταλήγουμε δηλαδή στην εξής συνέπεια: ο παράγοντας της απόστασης κατά την αντίληψη ενός αντικειμένου προκαλεί στρεβλώσεις στην αίσθηση και γι' αυτό η πιθανότητα του λάθους αυξάνεται. Ενδέχεται οι στρεβλώσεις αυτές να οφείλονται στο γεγονός ότι τα είδη των πραγμάτων που αισθανόμαστε συλλέγονται εντέλει από το αντιληπτικό κέντρο που ονομάζεται «*α' αισθητικό*», το οποίο φέρει την ευθύνη της σηματοδότησης του «*εδώ*» και του «*τώρα*» της αίσθησης. Ωστόσο θα λέγαμε ότι ο Αριστοτέλης δεν έχει σαφή ιδέα για το φαινόμενο. Εμείς οι σύγχρονοι θα του δίνουμε απλά το όνομα «*προοπτική*». Αυτό όμως που έχει σημασία είναι ότι τις αντιληπτικές αυτές στρεβλώσεις ο φιλόσοφος τις αναθέτει στη δικαιοδοσία της «*κοινής αίσθησης*», δηλαδή της γενικής αισθητικότητας και τις συγκαταλέγει στο ψυχικό πεδίο της «*φαντασίας*». Η *φαντασία* λοιπόν καθορίζει την πορεία του ζώου στον χώρο, όχι μόνον ως παράσταση κάποιας επιθυμίας, αλλά και ως πεδίο ενέργειας, διότι συμβάλλει και αυτή ώστε να διακρίνουμε τα κοντινά και πρόχειρα από τα μακρινά και άπιαστα. Διακρίνουμε δηλαδή το πρότερον και ύστερον στον χώρο: χάρη στη στρέβλωση αυτή των πραγμάτων αντιλαμβανόμαστε τη διάταξή τους και την απόστασή τους από εμάς. Στη γνώση αυτή δεν εμπλέκεται μόνον το *μέγεθος* αλλά και η *κίνηση*, διαμορφώνοντας εντέλει μία σύνθετη εμπειρία, η οποία, κατά φυσική αναγκαιότητα, θα πρέπει να συμπεριλάβει και τη χρονική προοπτική, επομένως σ' αυτήν την περίπτωση θα πρέπει να μιλήσουμε για «*γνώση του χρόνου*».

Η «*γνώση του χρόνου*» (ΜΑ, 2. 452b 7) επομένως θα είναι η δυνατότητα επίγνωσης της χρονικής απόστασης, η δυνατότητα τοποθέτησης ενός άλλου *τώρα*, παρωχημένου ή επικείμενου, στα πλαίσια της χρονικής προοπτικής. Χρησιμοποιούμε τον όρο «*τοποθέτηση*» διότι θεωρούμε ότι ο Αριστοτέλης δεν συλλαμβάνει τη χωρική ή τη χρονική απόσταση αδιαφοροποίητη αλλά τη συλλαμβάνει υπό όρους εστίασης και προοπτικής. Αυτό σημαίνει αυτομάτως ότι κανένα χωρικό σημείο δεν είναι ίδιο και καμία χρονική στιγμή δεν είναι ίδια ή ότι η αίσθηση συλλαμβάνει τα αντικείμενα στον χώρο και τον χρόνο διαφοροποιημένα, εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί συνολικά το αντιληπτικό σύστημα, ώστε να

αποδίδεται ως αποτέλεσμα η ψυχική ειδοποίηση που αποτελεί μία άποψη του πραγματικού, δηλαδή η εικόνα της *φαντασίας*.

Στα πλαίσια μιας τέτοιου είδους ανάλυσης θα μπορούσε επιπλέον κανείς να πει ότι διακρίνονται εντέλει και οι δύο όψεις του *τώρα*: αφενός το *τώρα* ως η δυνατότητα αριθμησης της αισθητικής κίνησης κατά το πρότερον και ύστερον και αφετέρου το *τώρα* ως αριθμός της κίνησης που ενεργοποιεί χρονικές διαφοροποιήσεις, δηλαδή χρονικά διαστήματα. Στη διάκριση αυτή παραπέμπει, πιστεύουμε, ο Αριστοτέλης, όταν προβληματίζεται αν θα μπορούσε να υπάρχει ο χρόνος χωρίς τη νοητική ψυχή που θα αριθμήσει (ΦΑ, Δ' 14. 223a 16-29). Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι στο ζήτημα της αντίληψης ή της γνώσης του χρόνου ο φιλόσοφος δεν παρεκκλίνει ουσιαστικά από τη διδασκαλία του στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών*, όπως την εκθέσαμε στο οικείο μέρος της μελέτης μας.

ε⁵ Το αίνιγμα του διαγράμματος για τη γνώση του χρόνου

Θα προχωρήσουμε στη συνέχεια στην εξέταση ενός κρίσιμου σημείου για ολόκληρη την ανάλυση της συνείδησης του χρόνου κατά τον Αριστοτέλη. Πρόκειται για το χωρίο 2. 452b 6-29 της πραγματείας *Περί μνήμης*, όπου παρατίθεται ένα είδος γεωμετρικού διαγράμματος, με το οποίο ο φιλόσοφος προσπαθεί να εφαρμόσει σχηματικά τη θεωρία του για τη συνειδησιακή ενέργεια που θα αποκαλέσουμε «γνώση του χρόνου». Η θεματοποίηση του ζητήματος γίνεται με βάση τη διάκριση που εισαγάγαμε ανάμεσα στην «αίσθηση του χρόνου», η οποία αφορά κυρίως το παρόν, και τη «γνώση του χρόνου», η οποία θα αφορά τη συνείδηση της χρονικής διάστασης. Για την ακρίβεια, ο φιλόσοφος κατονομάζει το θέμα του χρησιμοποιώντας το απαρέμφατο (452b 7: «*γνωρίζειν... τὸν χρόνον*»), έχοντας προφανώς κατά νου ότι περιγράφει κυρίως την ψυχική διεργασία και όχι κάποιο συντελεσμένο αποτέλεσμα.

Θίγεται έτσι ένα ζήτημα για το οποίο και πάλι μόνον περιστασιακές αναφορές έχουμε τόσο στα *Μικρά φυσικά* όσο και στην *Περί ψυχής* πραγματεία. Προκειμένου λοιπόν ο μελετητής να σχηματίσει πληρέστερη εικόνα για τον τρόπο με τον οποίο θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι προσανατολίζεται χρονικά ο άνθρωπος, είναι αναγκασμένος να ανατρέξει στη συστηματικότερη έκθεση του Δ' βιβλίου των *Φυσικών*, όπου ωστόσο η ανάλυση στοχεύει κυρίως στην εξήγηση της φύσης του χρόνου και άρα ελλοχεύει ο κίνδυνος ολίσθησης της ερμηνείας από το ψυχολογικό πεδίο του αρχικού ζητήματος. Το χωρίο λοιπόν που τίθεται ενώπιόν μας είναι σημαντικό για τον κύριο λόγο ότι για μία και μοναδική φορά εδώ ο Αριστοτέλης θεματοποιεί με σαφήνεια το πρόβλημα της «γνώσης του χρόνου» και μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε — για ελάχιστο, έστω — τη θεωρητική ανάλυση της λειτουργία της, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Κατά δεύτερο λόγο, η σημασία του χωρίου επισημαίνεται ρητά στο κείμενο, δεδομένου ότι ο ίδιος ο συγγραφέας τη δηλώνει με τη χρήση μιας προεξαγγελτικής παράθεσης, η οποία μας εισάγει στην καινούργια ενότητα της πραγματείας του: «*τὸ δὲ μέγιστον...*» (452b 7). Θα πρέπει λοιπόν και το στοιχείο αυτό να εκτιμηθεί ανάλογα.

Δυστυχώς αφενός η συντομία της αριστοτελικής περιγραφής και αφετέρου τα προβλήματα που μας κληροδότησε εν προκειμένω η χειρόγραφη παράδοση αποτελούν ισχυρούς παράγοντες ακατανοησίας, οι οποίοι καθιστούν το χωρίο σχεδόν ερμητικό. Έχοντας επίγνωση των δυσκολιών, θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί και να μην αξιώνουμε τελικές απαντήσεις αλλά, στην καλύτερη των περιπτώσεων, περισσότερο ή λιγότερο πειστικά συμπεράσματα. Η σπουδαιότητα ωστόσο του ζητήματος για την προκείμενη μελέτη δεν μας επιτρέπει να παρακάμψουμε τον ερμηνευτικό αυτό σκόπελο — όχι τουλάχιστο προτού τον εξετάσουμε από κοντά και προσπαθήσουμε να τον φωτίσουμε όσο το δυνατό.

*
* * *

Προτού αναλάβουμε περαιτέρω το ερμηνευτικό μας έργο, θεωρούμε χρήσιμη την παράθεση ολόκληρου του υπό εξέταση χωρίου, στο οποίο θα αναφερόμαστε στο εξής συστηματικά, συνοδευόμενου από σύντομο κριτικό υπόμνημα καθώς και από την απόδοσή του στη νέα ελληνική. Το κείμενο που ακολουθούμε κατά βάση είναι εκείνο της έκδοσης του D. BLOCH [2007]*, το οποίο ελάχιστα διαφοροποιείται από την έκδοση του W. D. ROSS [1955]*1. Έχουμε ωστόσο τροποποιήσει τη στίξη και την παραγραφοποίηση του κειμένου, προκειμένου να αναδειχθεί η συλλογιστική του οργάνωση:

[Αριστοτέλους *Περί μνήμης και άναμνήσεως*]

452b [6] *Τὸ μὲν οὖν ἀναμνησθεσθαι τοῦτον συμβαίνει τὸν τρόπον.
Τὸ δὲ μέγιστον, γνωρίζειν δεῖ τὸν χρόνον, ἢ μέτρῳ ἢ ἀορίστως.
Ἔστω δὲ τι ᾧ κρίνει τὸν πλείω καὶ ἐλάττω — εὐλογον δ' ὥσπερ τὰ μεγέθη: νοεῖ
γὰρ τὰ μεγάλα καὶ [10] πόρρω οὐ τῷ ἀποτείνειν ἐκεῖ τὴν διάνοιαν, ὥσπερ τὴν
ὄψιν φασὶ τινες (καὶ γὰρ μὴ ὄντων ὁμοίως νοήσει), ἀλλὰ τῇ ἀνάλογον κινήσει.
Ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις.*

*Τίνοι οὖν διοίσει, ὅταν τὰ μείζω νοῆ, ὅτι ἐκεῖνα νοεῖ, ἢ τὰ ἐλάττω;
Πάντα γὰρ τὰ ἐντὸς ἐλάττω, καὶ ἀνά- [15] λόγον [καὶ τὰ ἐκτός]. Ἔστι δ' ἴσως
ὥσπερ καὶ τοῖς εἶδεσιν ἀνάλογον λαβεῖν ἄλλο ἐν αὐτῷ, οὕτω καὶ τοῖς
ἀποστήμασιν.*

† Ὡσπερ οὖν εἰ τὴν AB BE κινεῖται, ποιεῖ τὴν ΓΔ· ἀνάλογον γὰρ ἢ ΑΓ καὶ ἢ ΓΔ.
Τί οὖν μᾶλλον τὴν ΓΔ ἢ τὴν ΖΗ ποιεῖ; Ἡ ὡς ἢ ΑΓ πρὸς τὴν ΑΒ ἔχει,
οὕτως ἢ [20] Θ πρὸς τὴν Ι ἔχει· ταύτας οὖν ἅμα κινεῖται. Ἄν δὲ τὴν ΖΗ βούληται
νοῆσαι, τὴν μὲν ΒΕ ὁμοίως νοεῖ, ἀντὶ δὲ τῶν ΘΙ τὰς ΚΛ νοεῖ· αὐταὶ γὰρ ἔχουσιν
ὡς ΖΑ πρὸς ΒΑ. †

Ὄταν οὖν ἅμα ἢ τε τοῦ πράγματος γίγνηται κινήσεις καὶ ἢ τοῦ χρόνου, τότε τῇ

μνήμη ενεργεί. — Ἄν δ' οἴηται μὴ ποιῶν, οἶε- [25] ται μνημονεύειν· οὐδὲν γὰρ κωλύει διαψευσθῆναι τινα καὶ δοκεῖν μνημονεύειν μὴ μνημονεύοντα· ἐνεργοῦντα δὲ τῇ μνήμῃ μὴ οἶεσθαι ἀλλὰ λανθάνειν μεμνημένον οὐκ ἔστιν· τοῦτο γὰρ ἦν αὐτὸ τὸ μεμνησθαι. — Ἄλλ' ἐὰν ἡ τοῦ πράγματος γένηται [29] χωρὶς τῆς τοῦ χρόνου ἢ αὐτῆ ἐκείνης, οὐ μέμνηται.

Συνοπτικό κριτικό υπόμνημα κατά D. BLOCH [2007]*: **452b 9**: *ὡσπερ*] est sicut et Γ' : sicut et Γ² : *ὡπερ* Beare II **452b 15**: *καὶ τὰ ἐκτός*] delevit Ross ut M^PSo II **452b 16**: *αὐτῷ*] *αὐτῷ* αἰXSmP II **452b 21**: *νοῆσαι*] codd. M^{lP} : *ποῆσαι* ci. Beare.

Μετάφραση:

[Αριστοτέλη, *Περὶ μνήμης και ανάμνησης*, 452b 6-29]

(...)

- §1 «Η διαδικασία της ανάμνησης λοιπόν συμβαίνει σύμφωνα με αυτόν τον τρόπο. Το πιο σημαντικό όμως είναι ότι πρέπει κανείς να γνωρίζει τον χρόνο, είτε με βάση κάποιο μέτρο είτε με τρόπο αόριστο. Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει κάτι με το οποίο διακρίνουμε τον περισσότερο και τον λιγότερο < χρόνο >. Εύλογο είναι να πούμε ότι συμβαίνει το ίδιο όπως με τα μεγέθη. Γιατί σκέφτεται κανείς τα μεγάλα και μακρινά αντικείμενα όχι προεκτείνοντας ως εκείνα τη σκέψη, όπως ισχυρίζονται μερικοί για την όραση (διότι βέβαια με παρόμοιο τρόπο θα νοήσει και αυτά που δεν υπάρχουν), αλλά με την ανάλογη κίνηση. Γιατί σ' αυτήν < τη σκέψη > ενυπάρχουν όμοια σχήματα και κινήσεις.
- §2 Με βάση ποιο κριτήριο λοιπόν θα διακρίνει, όταν νοεί τα μεγαλύτερα, ότι δηλαδή σκέφτεται εκείνα, και όχι τα μικρότερα; Γιατί όλα τα εσωτερικά αντικείμενα είναι μικρότερα < από τα εξωτερικά > και ανάλογα.
- §3 Ίσως να συμβαίνει ό,τι και στα είδη: όπως μπορεί να συλλάβει κανείς μέσα στον εαυτό του ένα άλλο είδος ανάλογο, έτσι < συμβαίνει > και με τις αποστάσεις. † Κατ' αυτόν τον τρόπο λοιπόν, αν κινείται κατά τη < μεταβολή > AB BE, ενεργοποιεί τη ΓΔ· διότι υπάρχει αναλογία ανάμεσα στην ΑΓ και στη ΓΔ. Αλλά γιατί να ενεργοποιεί τη ΓΔ και όχι τη ΖΗ; Πιθανόν επειδή η σχέση της ΑΓ προς την ΑΒ είναι ίδια με τη σχέση της Θ προς την Ι. Αυτές οι κινήσεις λοιπόν γίνονται ταυτόχρονα. Αν τώρα θελήσει να νοήσει τη ΖΗ, σκέφτεται με παρόμοιο τρόπο τη ΒΕ, αλλά, αντί για τις Θ και Ι, νοεί τις Κ και Λ· γιατί αυτές σχετίζονται όπως η ΖΑ προς τη ΒΑ. †
- §4 Όταν λοιπόν η κίνηση του πράγματος και η κίνηση του χρόνου γίνονται ταυτόχρονα, τότε κανείς ενεργεί με τη μνήμη. Αν όμως το νομίζει χωρίς να το κάνει, νομίζει ότι θυμάται. Διότι τίποτε δεν εμποδίζει να εξαπατάται κανείς και να νομίζει ότι θυμάται ενώ δεν θυμάται. Σε καμία περίπτωση όμως δεν γίνεται να ενεργοποιεί κανείς τη μνήμη του και να μην έχει επίγνωση < της ενέργειας > αλλά να του διαφεύγει. Γιατί αυτό ουσιαστικά είναι η μνημόνευση. Αλλά αν η κί-

νηση του πράγματος προκληθεί χωριστά από την κίνηση του χρόνου ή αυτή η τελευταία από την προηγούμενη, τότε δεν θυμάται.»

Η κοινή διαπίστωση είναι ότι η ανάγνωση του χωρίου 452b 6-29 μάλλον πολλαπλασιάζει παρά περιορίζει τις ερμηνευτικές απορίες, μαζί και την ανάγκη σαφέστερου προσδιορισμού του θέματος που αναπτύσσεται. Τι ακριβώς θέλησε να δείξει ο Αριστοτέλης μέσα από τη σύντομη θεωρητική τοποθέτησή του και πώς θα πρέπει να εννοήσουμε το γεωμετρικό διάγραμμα που τη συνοδεύει; Κατά δεύτερο λόγο, οι απορίες που ανακύπτουν έχουν να κάνουν με το αν η θεωρία που παρατίθεται αποτελεί συμπλήρωμα ή κάποια θεωρητική διευκρίνιση που αφορά αποκλειστικά τη διαδικασία της *ανάμνησης*, ή σχετίζεται με τη *μνημονική λειτουργία* στο σύνολό της. Ακόμη παραπέρα, εύλογα απορεί κανείς αν η αριστοτελική περιγραφή αφορά μόνον τον άνθρωπο ή έχει να κάνει και με τα ζώα που διαθέτουν μνήμη. Οπότε γρήγορα καθίσταται φανερό ότι απαιτείται μια συνολική απάντηση σε όλα τα παραπάνω ερωτήματα, καθώς αυτά συνδέονται στενά. Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να εξετάσουμε εξ αρχής τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις που διαθέτουμε, προτού διατυπώσουμε, όχι μια εξολοκλήρου νέα προσέγγιση, αλλά μάλλον κάποιες χρήσιμες διαπιστώσεις.

*
* * *

Η αρχαιότερη ερμηνευτική προσέγγιση που διαθέτουμε προέρχεται από τους Βυζαντινούς σχολιαστές του δοκιμίου *Περί μνήμης*, τον **Μιχαήλ Εφέσιο**, τον **Σοφονία** και τον **Θεόδωρο Μετοχίτη** και ανάγεται στον 12ο αιώνα. Οι τρεις σχολιαστές δεν φαίνεται να διαφέρουν ως προς τις ερμηνευτικές τους απόψεις, αντίθετα ο Σοφονίας φαίνεται να αναπαράγει κάπως εκτενέστερα τα σχόλια του Μιχαήλ, οπότε δεν προσθέτει κάτι στην κατανόηση του κειμένου.

Ένα κρίσιμο σημείο που αποδέχονται καταρχήν και οι δύο βασικοί σχολιαστές είναι ότι η «γνώση του χρόνου» αποτελεί προαπαιτούμενη συνθήκη για την ευόδωση όχι μόνο της *ανάμνησης* αλλά και της ίδιας της *μνήμης*.¹ Η συγκεκριμένη παραδοχή ωστόσο παρουσιάζει κειμενικές και ερμηνευτικές δυσκολίες: Όσον αφορά το κείμενο, θα μπορούσαμε ευκολότερα να κατανοήσουμε το εν λόγω χωρίο ως συνέχεια της ανάλυσης που αφορά στην *ανάμνηση*: η «γνώση του χρόνου» μάς προσφέρει τη δυνατότητα του χρονικού ορίζοντα ή της διάταξης των γεγονότων, προϋπόθεση απαραίτητη προκειμένου η σκέψη να μπορέσει να αναζητήσει το στοιχείο που επιζητεί. Γιατί όμως να θεωρηθεί απαραίτητη η ισχύς του και για τη μνήμη; Επιπλέον, πώς θα μπορούσε να συμβιβαστεί η παραπάνω περιγραφή με τον ψυχισμό του ζώου;

Μία περισσότερο τεκμηριωμένη τοποθέτηση που μπορεί να προταθεί για το σημείο αυτό θα ήταν ο ισχυρισμός ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί απαραίτητη προϋπόθεση για την εκ-

¹ Σύμφωνα με τον Μιχαήλ (κατά τον P. WENDLAND [1903]* 22.1: 32, 18): «*ὥστε χρεία πολλή τοῦ χρόνου ἐν ταῖς ἀναμνήσεσιν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ταῖς μνήμῃαις*».

δήλωση της μνήμης την «αίσθηση του χρόνου» (ΜΑ, 1. 450a 12-22), η οποία εγγράφει τη μνήμη στις αισθητικές λειτουργίες και δικαιολογεί την εμφάνισή της στα ζώα. Δύναται άραγε το δεδομένο θεωρητικό σχήμα, το οποίο προορίζεται ούτως ή άλλως να λειτουργήσει ως συμπλήρωμα στη θεωρία της *ανάμνησης*, να γενικευτεί τόσο, ώστε να συμπεριλάβει και τη λειτουργία της *μνήμης*;

Σε αντίθεση με τους βυζαντινούς σχολιαστές, δεν νομίζουμε ότι ο Σταγειρίτης έχει μια τόσο γενική στόχευση στο συγκεκριμένο χωρίο. Η «*γνώση του χρόνου*» δεν εισάγεται ως γενική ψυχική προϋπόθεση για τη μνήμη, όπως η «*αίσθηση του χρόνου*» και η *φαντασία*, θεμελιώδεις έννοιες που προορίζονται εξαρχής να φωτίσουν τη μνημονική λειτουργία. Επιπλέον, οι θεωρητικές επιπτώσεις μιας τέτοιας παραδοχής καταλήγουν να είναι ανεξέλεγκτες, καθώς αφενός οδηγούμαστε αναγκαστικά στην εννοιολογική ταύτιση της «*γνώσης του χρόνου*» με την «*αίσθηση του χρόνου*», επιλογή την οποία υιοθετούν ωστόσο ορισμένοι μελετητές, όπως ο G. VERBEKE [1985]¹. Κατ' επέκταση αυτής της ταύτισης, θα πρέπει να δεχτούμε ότι και τα ζώα διαθέτουν τις ανώτερες νοητικές λειτουργίες τις οποίες παρακολουθούμε να ενεργοποιούνται στη συγκεκριμένη περικοπή. Αν ωστόσο εγκύψουμε στο κείμενό μας θα διαπιστώσουμε ότι αυτό δεν αναφέρεται καθόλου στην *αίσθηση* και ότι, αντίθετα, παρακολουθούμε να εργάζεται εντατικά η *νόηση* — αυτό μαρτυρούν οι αλληπάλληλες χρήσεις του ρήματος «*νοεῖ*» και η αναφορά στη «*διάνοια*». Η γνώμη στην οποία καταλήγουμε είναι ότι η προσέγγιση των Βυζαντινών μπορεί να ισχύει μόνον εφόσον παραδεχτούμε ότι η εν λόγω περιγραφή του Αριστοτέλη αφορά κατά βάση μια *πλήρως ειδοποιημένη συνείδηση* όπως είναι κατά κύριο λόγο η ανθρώπινη, η οποία διαθέτει την ευχέρεια της αναπαραστατικής ή βουλευτικής φαντασίας.

Το κομβικότερο όμως σημείο για την ερμηνεία του χωρίου αναδεικνύεται η σχέση *εντός-εκτός*, πάνω στην οποία εστιάζει ο προβληματισμός του Αριστοτέλη ως απάντηση στο ερώτημα: «*Με βάση ποιο κριτήριο όμως τότε θα διαφοροποιηθεί, όταν νοεῖ τα μεγαλύτερα, ότι δηλαδή σκέφτεται εκείνα, κι όχι τα μικρότερα; Γιατί όλα τα εσωτερικά (σσ. αντικείμενα) είναι μικρότερα < από τα εξωτερικά > και ανάλογα.*» (452b 13-15).

Με άλλα λόγια, το ερώτημα που τίθεται αφορά τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να διακρίνουμε τις πραγματικές διαστάσεις (ή «*αποστάσεις*») των συμβάντων στον χρόνο, δεδομένου ότι αυτές αλλοιώνονται κατά τη διαδικασία εσωτερίκευσης των ειδών στην ψυχή. Πράγματι, τα γεγονότα μιας μέρας έχουν τη δική τους αυτόνομη διάρκεια και διάταξη, καθώς τα ζούμε, όταν όμως θελήσουμε να τα επαναφέρουμε στη σκέψη μας μπορούμε να τα θεωρήσουμε εν τάχει, με βάση κάποιες εντυπωσιακές λεπτομέρειες ή και με αυθαίρετη σειρά. Πώς λοιπόν συμβαίνει παρόλ' αυτά η διάρκεια και η προοπτική να μη χάνονται, δεδομένου ότι όλα τα εσωτερικευμένα είδη (εδώ: *πράγματα*) επικαλύπτονται διαρκώς και καταλήγουν να είναι περισσότερο αφηρημένα από τα εξωτερικά;

Οι Βυζαντινοί σχολιαστές θεωρούν ότι η δυσκολία αυτή υπερβαίνεται μέσα από την ενεργοποίηση της σχέσης *μέρους-όλου*, όπου τα εκάστοτε μέρη είναι μικρότερα από το όλο και περιέχονται σ' αυτό. Σύμφωνα με τον Σοφονία, αν κάποιος γνωρίζει το όλον, τότε μπορεί, με βάση τις ισχύουσες αναλογίες, να κατευθύνει τη μνήμη του στα επιμέρους και τούμπαλιν, ώστε με αφετηρία το επιμέρους μπορεί κανείς να θυμηθεί το όλον. Το παράδειγμα που επικαλείται εδώ ο σχολιαστής αντλείται από την περιοχή των λόγων — κατεξο-

χήν πεδίο της αρχαίας ρητορικής μνημοτεχνικής — και αφορά την απομνημόνευση μιας ολόκληρης περικοπής ή μιας ενότητας, την οποία, εφόσον την κατέχεις ως σύνολο, μπορείς εύκολα να ανακαλέσεις τα μέρη της — προσόν πάρα πολύ χρήσιμο στην εποχή του για τους ταγούς της χριστιανικής ρητορικής.¹ Για να στηρίξουν την άποψή τους, ο Μιχαήλ και ο Σοφονίας επικαλούνται και οι δύο το ίδιο παράδειγμα της ανάκλησης μίας περικοπής από τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα, όπου καθορίζεται η μοίρα των θεών (δες *Τίμαιο*, 41a 7 – b 4). Οπότε, κατά πάσα πιθανότητα, στηρίζονται σε κάποιο παλαιότερο ερμηνευτικό κείμενο.

Η μέθοδος που φαίνεται να εννοεί ο Σοφονίας μπορούμε να πούμε ότι συνίσταται: α) στην επιλογή μιας γνώριμης αρχής, β) στην ανάκληση ολόκληρης της ενότητας, ώστε γ) μέσα στην ενότητα ανακαλείται και το συγκεκριμένο χωρίο, το οποίο ειδάλλως δύσκολα θα μπορούσε να ανακληθεί, αν για παράδειγμα κάποιος προσπαθούσε να πει απευθείας ποια είναι η μοίρα των θεών σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Επομένως το επιμέρους συνδέεται κάπως με το όλο ή, για να χρησιμοποιήσουμε το ρήμα του Σοφονία, «*συνείρεται*».² Κατ' αντιστοιχό τρόπο, όταν ο Μιχαήλ (κατά P. WENDLAND [1903]* 22.1: 33-34) φτάνει στην ερμηνεία της φράσης 452b 13, επικαλείται το ίδιο παράδειγμα από τον *Τίμαιο*.

Μεταφέροντας τη μέθοδο στο πεδίο των εννοιών, θα πρέπει να πούμε ότι, εφόσον κανείς γνωρίζει τα *καθόλου*, δηλαδή τις γενικότερες έννοιες, μπορεί να συλλάβει και τα καθ' ἑκαστα, δηλαδή τις ειδικότερες έννοιες, ή αντίστροφα. Για παράδειγμα, εφόσον γνωρίζεις το 4 θα πρέπει να γνωρίζεις και το 2. Άρα γνωρίζεις και την αναλογία 2/4. Ο Μιχαήλ φαίνεται να επεκτείνει τη σκέψη του πέρα από τον παραγωγικό συλλογισμό και σε αναλογικό τρόπο: εφόσον γνωρίζεις τον χειμώνα θα πρέπει να γνωρίζεις και την άνοιξη.³ Εξετάζοντας την πρακτική ισχύ των παραδειγμάτων θα λέγαμε ότι πράγματι, η ανάμνηση φαίνεται να λειτουργεί ευκολότερα με παραγωγικό τρόπο: φέρνοντας στον νου μας κάποιον άνθρωπο μπορούμε να θυμηθούμε τι φορούσε όταν τον συναντήσαμε. Περισσότερο δύσκολο είναι να λειτουργήσει η σκέψη επαγωγικά, με βάση την εμπειρία: εξετάζοντας το ίχνος ο κυνηγός καταλαβαίνει τι είδους ζώο πέρασε από εκεί. Ωστόσο τίποτα δεν αποκλείει στο ψυχικό πεδίο από κάποιο στοιχείο να ανακληθεί ολόκληρο το σύνολο — όπως βλέπουμε να γίνεται με αφορμή το περίφημο γλίστρημα στην *Αναζήτηση* του Μαρσέλ Προυστ. Όπως και να έχει, οι Βυζαντινοί σχολιαστές θεωρούν ότι με αφετηρία τα καθόλου μπορούμε να ανακαλέσουμε τα καθέκαστα και αυτό διότι υπάρχουν εγγενείς δεσμοί αναλογίας εντός των

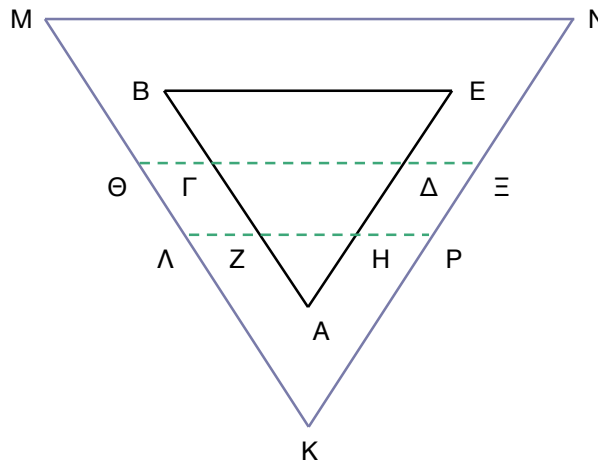
¹ Παραθέτουμε από τον ψευδο-Θεμιστίο (Σοφονία), κατά P. WENDLAND [1903]* 5.6: «*ἐπεὶ δὲ ἐν τῇ μνεῖα τῶν περιεκτικῶν καὶ καθόλου λόγων καὶ οἱ καθ' ἕκαστα περιεχόμενοι συλλαμβάνονται, καὶ ὅταν ὅλην τινὰ περικοπὴν ἀπὸ βιβλίου καὶ μακρὰν περίοδον ἀπομνημονεύωμεν, ἐννοοῦμεν καὶ τὰ μέρη (τὸ γὰρ ὅλον ἐκ μερῶν, μέρη δὲ ἐνταῦθα κῶλα καὶ κόμματα), τίτι διοίσει ἢ διὰ πάντων ὁμοῦ ἀνάμνησις καὶ κατὰ κοινόν τῆς ἐν μέρει; ἢ καθόσον συμβαίνει ὡδε μὲν τῇ τοῦ ὅλου μνήμη καὶ τὸ μέρος συνεννοεῖν, ἐκεῖ δὲ τῇ τοῦ καθόλου καὶ τὸ καθ' ἕκαστον;*» (σελ. 12, 24-31).

² Κατά WENDLAND [1903]* 5.6: 13, 9. Ο Σοφονίας παρέθεσε σωστά το κείμενο λαμβάνοντας αρχή από τη φράση «*θεοὶ θεῶν*», όπως ισχυρίζεται (ό.π., 13, 6-8), και ενθυμούμενος κατόπιν τη σωστή σειρά (13, 6-7): «*πρότερον ἐπῆλθε ἢ διάνοια τοῦ μετ' αὐτό, κακεῖνο τοῦ ἐφεξῆς, καὶ πάντων ὕστερον τὸ κοινόν*».

³ Κατά WENDLAND [1903]* 22.1: «*ὁ γὰρ μεμνημένος ἢ ἀναμνησκόμενος, ὅτι ὡς δύο πρὸς τέσσαρα ἢ ὡς χειμῶν πρὸς ἔαρ, ἅμα καὶ ἐκείνων μέμνηται τῶν ἐχόντων τὸν λόγον, ὃν τὰ δύο πρὸς τὰ τέσσαρα ἢ ὁ χειμῶν πρὸς τὸ ἔαρ*» (σελ. 34, στ. 26-29). Το ίδιο παράδειγμα βρίσκουμε και στον σχολιασμό του Θ. Μετοχίτη (κατά G. HERVETUS [1562]): «*Nam quod est quatuor cubitorum comprehendit omnino id quod est duorum*» (σελ. 499). Τα σχόλια του Μετοχίτη είναι εν γένει πιο περιληπτικά αλλά ακολουθούν την ίδια ερμηνεία.

πραγμάτων και των εννοιών. Το ερμηνευτικό αυτό σχήμα προβάλλεται κατόπιν στη διάσταση του χρόνου, όπου υποτίθεται ότι ισχύουν ανάλογες σχέσεις μέρους-όλου: ανακαλώντας τα γενικά πλαίσια ενός συμβάντος θυμάται κανείς ευκολότερα τις επιμέρους λεπτομέρειες αλλά και αντίστροφα, ξεκινώντας από κάποιο ασήμαντο στοιχείο μπορούμε να ανακαλέσουμε μία ολόκληρη περίοδο.¹

Στα πλαίσια αυτής της ερμηνείας παρατίθεται από τους βυζαντινούς σχολιαστές ένα σχήμα (Σχήμα 10) το οποίο αντιστοιχεί στην §3 του μεταφρασμένου κειμένου της περικοπής που εξετάζουμε. Πρόκειται για ένα διάγραμμα το οποίο περιλαμβάνει βασικά δύο τρίγωνα: Το εσωτερικό τρίγωνο ABE παριστάνει το πράγμα (γεγονός ή έννοια) το οποίο συλλαμβάνει η ψυχή, αφορά λοιπόν το εσωτέρο περιεχόμενο της αντίληψης ή της νόησης. Το εξωτερικό τρίγωνο KMN παριστάνει τη διάσταση του χρόνου, την οποία συναισθάνεται η ψυχή παράλληλα με τα πράγματα.²



Σχήμα 10.

Το διάγραμμα της «γνώσης του χρόνου» κατά τους Μιχαήλ και Σοφονία.

Κάθε φορά λοιπόν που απλά θυμόμαστε ή που ανακαλούμε κάτι στη μνήμη μας, θα πρέπει απαραίτητα να εννοούμε και τον χρόνο που «συμπληρώνει» αυτές τις μνήμες: «*φανερὸν οὖν ὡς μνημονεύοντες ἢ ἀναμνησκόμενοι ἐξ ἀνάγκης καὶ τὸν πληροῦντα χρόνον συνεννοούμεθα*».³ Κατά συνέπεια, οι Βυζαντινοί σχολιαστές διαγιγνώσκουν ότι ο φιλόσο-

¹ Ο παραλληλισμός των πραγμάτων (γεγονότων) με τον χρόνο δηλώνεται με σαφήνεια από τον Σοφονία: «*ὡς δὲ ἐπὶ τῶν πραγμάτων και νοημάτων ἔχει και ἐπὶ τοῦ χρόνου ζητεῖν εὐλογον*» (κατά WENDLAND [1903]* 5.6: 12, 29-31 και 13, 8-9).

² Κατά WENDLAND [1903]* 5.6: «*ἔστω δὲ τὸ ἔλασσον και ἐντὸς [ενν. τρίγωνο] ἅπερ ἡ ψυχή νοεῖ πράγματα, τὸ δὲ μείζον και ἐκτὸς ὁ χρόνος ὁ συναισθανόμενος ταῖς νοήσεσιν*» (13, 24).

³ Κατά WENDLAND [1903]* 5.6: 14, 1 κ.εξ., όπου ο Σοφονίας ερμηνεύει το νόημα του διαγράμματος. Αντίστοιχα ο Μιχαήλ δίνει πάρα πολύ ανεπαρκείς εξηγήσεις για το ίδιο σχήμα (κατά WENDLAND [1903]*: 22.1: 35-36).

φος παραδέχεται εν προκειμένω τις εξής αρχές: α) ότι τα εντός μέρη και το σύνολο του πράγματος διέπονται από σχέσεις αναλογίας· β) ότι με την ανάκληση της μνήμης του πράγματος ενεργοποιείται και η *συναίσθηση* του χρόνου· και γ) όπως και τα μέρη του πράγματος, έτσι και τα μέρη του αντίστοιχου χρόνου διατηρούν μεταξύ τους τις αναλογίες στη φαντασία (ό.π., σελ. 35). Ουσιαστικά δηλαδή πρόκειται για ιδιότητες που περιλαμβάνονται στη θεωρία των ισομορφικών σχέσεων *μεγέθους, κίνησης και χρόνου*, οι οποίες βλέπουμε να εφαρμόζονται απρόσκοπτα και στον χρόνο. Με μάλλον πολύπλοκο τρόπο, η ουσία του σχήματος που προτείνουν οι Βυζαντινοί αναδεικνύει τον ισομορφικό παραλληλισμό της κίνησης του πράγματος και της κίνησης του χρόνου. Με βάση λοιπόν το αξίωμα της συνέχειας, θα πρέπει να πούμε ότι η ψυχή διατηρεί τη δυνατότητα της θέσης ενός *δυναμει* ορίου, ενός *τώρα*, στην εξέλιξη του πράγματος, διαιρώντας τη σε μέρη. Κάτι τέτοιο θα συνεπάγεται και αντίστοιχη τομή στη διάσταση του χρόνου που αντιστοιχεί στο πράγμα. Οπότε από τις δύο διαστάσεις μπορούν να παραχθούν αντίστοιχα και ανάλογα μέρη, με βάση τις δεδηλωμένες αρχές της ισομορφίας και της συνέχειας.

Το κλειδί για την ερμηνεία των Βυζαντινών έγκειται στην παραδοχή ότι με τη λέξη «*έντός*» ο Αριστοτέλης αναφέρεται στα μέρη τα οποία περιλαμβάνονται *μέσα* σε μια συνολικότερη ενότητα. Η συγκεκριμένη ερμηνεία ωστόσο παρουσιάζει το μειονέκτημα ότι αστοχεί ως προς την εξήγηση της σχέσης των εσωτερικών ψυχικών διεργασιών με τις πραγματικές διαστάσεις των εξωτερικών αντικειμένων.¹ Δόθηκε ήδη αφορμή να παρατηρήσουμε ότι η ερμηνευτική παράδοση από την οποία αντλούν οι συγκεκριμένοι σχολιαστές κινείται με αναφορά σε λογοκεντρικό ή ρητορικό περιεχόμενο, απομακρυνόμενη έτσι από το φυσικό περιεχόμενο της αριστοτελικής ανάλυσης. Φαίνεται να καταλήγει έτσι σε έναν ιδιότυπο πλατωνισμό, ο οποίος δεν αφήνει περιθώρια στο αισθητό να διαφοροποιήσει την ιδεαλιστική αυτάρκεια της ψυχής: υπό το πρίσμα του *Τίμαιου*, οι αναλογίες λειτουργούν μονάχα για να διαμορφώσουν την πάγια λειτουργική δομή της ψυχής ως εικόνας της ψυχής του κόσμου, μία επιλογή με κοσμολογικό αλλά και γνωσιολογικό αντίκρουσμα: η συμβολή της αίσθησης στη γνώση περνά σε δεύτερη μοίρα, εφόσον οι ουσιαστικές σχέσεις είναι εξαρχής δοσμένες. Φαίνεται μάλιστα να έχει συγκροτηθεί από αρκετά νωρίς στην Ακαδημία μια παράδοση σχολιασμού για τον *Τίμαιο*, η οποία χρησιμοποιεί τις γεωμετρικές αναλογίες προκειμένου να αποδώσει τις σχέσεις που περιγράφει ο Πλάτων για την ψυχή του κόσμου.² Υπό το φέγ-

¹ Αυτό το σημείο επισημαίνεται με σαφήνεια από τον G. R. T. Ross [1906]*: «*Themistius takes the “έντός” as referring to the parts which are contained in the whole, not, apparently, as referring to “έν αύτη” (sc. τῆ διανοίᾳ), l. 13.*» (σελ. 276). Και καταλήγει στην κριτική του: «*But Themistius has completely missed the point, which is — how can the internal represent the external? He is continually using νόημα and πράγμα as interchangeable (cf. l. 21, loc. cit.); but the question is — how is it possible to use the νόημα (in the sense of psychic process) instead of being in actual contact with the πράγμα? How are they related to one another?*» (σελ. 277).

² Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πλούταρχου, η παράδοση αυτή ξεκινά ήδη με τον Κράντορα, ο οποίος χρημάτισε σχολάρχης της Ακαδημίας γύρω στο 270-268 π.Χ. (Πλούταρχος, *Περὶ τῆς ψυχῆς γενέσεως ἐν τῷ Τιμαίῳ*, όπου στο χωρίο 1027D αναφέρεται: «*ἢ μάλλον ὡς Κράντωρ ἐν τῷ Λ σχήματι*»). Ἰχνη της παράδοσης αυτής εντοπίζονται και στη σχολιασμένη λατινική μετάφραση του Χαλκίδιου (~321 μ.Χ.), όπου παρατίθεται σχήμα κατάλληλο για την περιγραφή του Πλούταρχου (έκδοση R. KLIBANSKY [1975]* 4: 82) αλλά και το σχήμα για την απόδοση της συνεχούς αναλογίας (ό.π., σελ. 64, δεξ σχετικά και A. SOMFAI [2004]). Στα αρχαία ελληνικά *ἀναλογία* σημαίνει την ισότητα ανάμεσα σε δύο σχέσεις του είδους A/B = B/Γ (ή B/A = Γ/B, για να είμαστε πιο κοντά στο κείμενο του *Τίμαιου*), αν πρόκειται για

γος μιας τέτοιας ερμηνευτικής παράδοσης φαίνεται λοιπόν να κινούνται οι Βυζαντινοί σχολιαστές, όταν θεωρούν τα σχήματα ως περιεχόμενα το ένα στο άλλο.¹

Αντίθετα, μία προσεκτικότερη ανάγνωση του κειμένου θα πρέπει να λάβει υπόψη το «*έν αύτη*» στον στίχο 452b 12, το οποίο δεν μπορεί παρά να απευθύνεται στη *διάνοια*, για την οποία γίνεται λόγος αμέσως παραπάνω. Με βάση αυτό το στοιχείο θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι στη συγκεκριμένη ενότητα (§1 της μετάφρασης) ο φιλόσοφος ουσιαστικά επαναλαμβάνει τη βασική αρχή της αντιληπτικής του θεωρίας, ότι δηλαδή υπάρχει ουσιαστική σύνδεση ανάμεσα στην αντίληψή μας και τα αισθητά αντικείμενα, η οποία εκφράζεται στις σχέσεις ομοιότητας και αναλογίας που συγκροτούνται διαμέσου των μεταβολών στην αισθητική ψυχή. Το στοιχείο αυτό της αναφοράς στην εξωτερική πραγματικότητα απουσιάζει λοιπόν εντελώς από τις βυζαντινές ερμηνείες, οι οποίες εξετάζουν αποκλειστικά μνημονικά μορφώματα εντός της ψυχής.

Οι δυτικοί σχολιαστές φαίνεται να προσεγγίζουν το αριστοτελικό κείμενο με πιο απροϋπόθετο τρόπο, αν και η ερμηνεία τους δεν είναι απαλλαγμένη από επιδράσεις, άλλοτε ωφέλιμες και άλλοτε σφαλερές. Οι επιδράσεις αυτές προέρχονται από δύο κύριες πηγές: Η μία πηγή εντοπίζεται στην παράδοση της λατινικής ρητορικής, στην οποία ανήκουν τα κείμενα που διέσωσαν τα ίχνη της αρχαίας μνημοτεχνικής. Τα κείμενα αυτά είναι κυρίως το ανώνυμο εγχειρίδιο ρητορικής «*Προς Ερέννιον*» (*Rhetorica ad Herennium*, το οποίο θεωρήθηκε κατά τον Μεσαίωνα ως κείμενο του Κικέρωνα), το έργο «*Περί του ρήτορος*» (*De oratore*) του Κικέρωνα, καθώς και το έργο του Κουϊντιλιανού σχετικά με τη «*Ρητορική εκπαίδευση*» (*Institutio oratoria*). Η δεύτερη πηγή συνίσταται από τις ερμηνείες της αριστοτελικής φιλοσοφίας που διαμορφώθηκαν και κληροδοτήθηκαν από τους Πέρσες και Άραβες φιλοσόφους, με κορυφαίους τον Αβικέννα και τον Αβερρόη. Η δυτική παράδοση εμπνέεται κυρίως από τον δεύτερο, διότι σ' αυτόν ανήκε η επιτομή των *Μικρών Φυσικών* που μεταφράστηκε στα λατινικά και επηρέασε περισσότερο κατά τον όψιμο Μεσαίωνα.²

συνεχή αναλογία τριών αριθμών, ή του είδους $A/B = \Gamma/\Delta$, αν πρόκειται για *διακριτή* αναλογία τεσσάρων αριθμών. Το πρώτο είδος αναλογίας μάλιστα αποκαλείται ξεκάθαρα στον *Τίμαιο* «μεσότης» (μετά το 32a), διότι χρησιμοποιεί έναν όρο ως «μέσο» που συνδέει τους άλλους δύο. Σε κάθε περίπτωση, η αναλογία εισάγεται ως δεσμός ενότητας των δύο αυτών σχέσεων και το αποτέλεσμα είναι η *συνάρμωση* των στοιχείων που την αποτελούν (*Τίμαιος*, 32b: «*συναρμόττουσιν*»). Ο L. BRISSON [1992]*: 23 μάλιστα παρατηρεί ότι η συνάρμωση της ψυχής του κόσμου παραλληλίζεται με την κατασκευή μιας αστρονομικής ουράνιας σφαίρας (βλ. 40d). Ο ίδιος παραπέμπει σχετικά στο κείμενο του A. Rivaud, *Études sur le Timée de Platon*, I: Le système astronomique de Platon (*Revue d'Histoire de Philosophie*, II, 1928: 1-26).

¹ Είναι γνωστό ότι οι νεοπλατωνικές σχολές ανέπτυξαν μία σχολαστική προσέγγιση στα κείμενα, η οποία επεφύλασσε στην περιπατητική φιλοσοφία τη θέση της προκαταρκτικής μελέτης ή εισαγωγής ενόψει της μελέτης του Πλάτωνα. Το σχήμα αυτό παρέλαβαν αυτούσιο οι μεταγενέστεροι βυζαντινοί σχολιαστές (σύμφωνα με τις παραδόσεις του M. Cacouros, «*Commentaires byzantins d'œuvres aristotéliciennes: Les origines de la tradition péripatéticienne chez les byzantins*», σεμινάρια στην École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales του Παρισιού, 1996-7). Αξίζει να επισημάνουμε εδώ ότι τη συγκεκριμένη ερμηνεία αναπαρήγαγε στα νεότερα χρόνια και ο J. FREUDENTHAL [1869]: 414 (δες και *ιδίου* [1899]), αποδίδοντας το ίδιο γεωμετρικό σχήμα που βρίσκουμε στους Μιχαήλ και Σοφονία. Πάντως ούτε ο ίδιος ο Σοφονίας εκφράζεται με βεβαιότητα για το σχήμα που παραδίδει, αν και επιμένει ότι το σημείο A — η κορυφή του τριγώνου — θα πρέπει να τοποθετηθεί «προς τα κάτω». Τη συγκεκριμένη οδηγία του ακολούθησε αργότερα ο J. I. BEARE [1899]: 465.

² Η διαφορά πάντως των δύο στοχαστών έγκειται συνοπτικά στο στοιχείο ότι ο Αβερρόης χρησιμοποιεί πολύ πιο δημιουργικά τον όρο των «*intentiones*», δηλαδή των χαρακτηριστικών εκείνων που συ-

Ο **Αβερρόης** (*Abū l-Walīd Muḥammad bin 'Aḥmad bin Rušd*) λοιπόν ολοκλήρωσε το 1170 στη Σεβίλλη το *Compendium* (ή *Επιτομή*) των *Μικρών Φυσικών* του Αριστοτέλη, κείμενο το οποίο διασώθηκε στα αραβικά και σε πολλές μεταφράσεις.¹ Ειδικότερα, ο Αβερρόης κατέληξε στη θέση ότι η *φαντασία* και η *μνήμη* απομακρύνουν προοδευτικά την αισθητική μορφή από την αρχική εμπειρική μορφή της, αναδεικνύοντας τις *αποβλεπτικές* της όψεις, άρα καθιστώντας την περισσότερο διανοητική ή πνευματική ενότητα. Η *μνήμη* ειδικά φαίνεται να συγκρατεί αποκλειστικά τις *αποβλέψεις*, ενώ η φαντασία προσφέρει το αισθητικό υπόστρωμα του αντικειμένου. Ο Αβερρόης διέκρινε και μια λειτουργία *discriminativa*, η οποία συνδέει τις μνημονικές *αποβλέψεις* με την πλήρη εικόνα του πράγματος, επιλέγοντας την πιο χαρακτηριστική του όψη και διευκολύνοντας έτσι την αφηρημένη σκέψη. Κατά την ανάμνηση οι διαμελισμένες, αποβλεπτικές εικόνες των πραγμάτων ανασύρονται, προκειμένου να ταιριάξουν με την πληρέστερη, φανταστική τους εικόνα. Η δραστηριότητα της μνήμης έτσι συμπίπτει με εκείνη του *intellectus in habitu*, δηλαδή της εκτικής ή παθητικής διάνοιας, η οποία περιλαμβάνει τα αδρανή είδη στην ψυχή. Με βάση την παραπάνω ανάλυση, η μνημονική λειτουργία φαίνεται να απορροφά τον τομέα της διάνοιας, στοιχείο το οποίο θα ενοχλήσει ιδιαίτερα τους χριστιανούς δογματικούς, καθώς η διαφοροποίηση της ανθρώπινης ψυχής από τη ζώδη καθίσταται πλέον αδιόρατη. Γι' αυτές του τις θέσεις οι Ευρωπαίοι μαθητές του Αβερρόη κατηγορήθηκαν για μονοψυχισμό.²

Ανάμεσα λοιπόν στο 1240 και το 1260, ο πιο επιμελής αναγνώστης της *Επιτομής* των *Μικρών Φυσικών* του Αβερρόη (στη λατινική τους εκδοχή) αναμφίβολα υπήρξε ο δάσκαλος του Θωμά Ακινάτη, ο «Όσιος» **Αλβέρτος** (Albertus Magnus, 1200;-1280) από την Κολωνία, ο οποίος συνέταξε τη δική του *Παράφραση* (*Sententia*) γύρω στα 1256-1257, δέκα περίπου χρόνια πριν ασχοληθεί σχετικά ο μαθητής του. Επομένως στα χρόνια του Ακινάτη η *Επιτομή* του Αβερρόη ήταν τρέχον ανάγνωσμα και δεν χωρά αμφιβολία ότι ο Θωμάς την είχε συμβουλευτεί: παρέπεμψε σ' αυτήν τουλάχιστο μια φορά, προτού γράψει τη δική του *Sententia libri De sensu*.³

Όπως όλη η λατινική παράδοση, ο Αλβέρτος τείνει γενικά στα έργα του να ταυτίσει τη μνήμη με την ανάμνηση και τη μνημοτεχνική, ιδίως όταν δεν προσπαθεί να διακρίνει με-

νοδεύουν τα αισθητικά είδη αλλά τα οποία μπορούν να αναδειχθούν και να γίνουν κατανοητά μόνον από τον νου, διότι αποτελούν διανοητικές όψεις που προσφέρονται από τη φαντασία. Τελικά τα πράγματα είναι όπως τα κατανοούμε με βάση τις *intentiones* (ελληνική μετάφραση: *αποβλέψεις* ή *προθέσεις*) και όχι όπως μας δίνονται καθαυτά. Έτσι απορρίπτει τη διάκριση του «*wahm*» (της *vis aestimativa* των λατίνων σχολιαστών) σε ξεχωριστή ψυχική λειτουργία, όπως είχε εισηγηθεί ο Αβικέννας, και θεωρεί ότι η *φαντασία* και η *μνήμη* επαρκούν για να περιγράψουν τη *διάνοια*.

¹ Δες π.χ. την έκδοση Helmut Gätje, *Die Epitome der Parva Naturalia des Averroes*, I. Text (Wiesbaden 1961) και την αγγλική μετάφραση του H. BLUMBERG [1961]*. Από εδώ μαθαίνουμε ότι ο Αβερρόης συνέγραψε το *Μικρό*, *Μεσαίο* και *Μακρύ* σχολιασμό στο *Περί ψυχής* του Αριστοτέλη, ενώ από τα σχόλια του στα *Μικρά Φυσικά* (στα αραβικά: *Kitab al-Hiss wal-Mahsus*) δεν απομένει παρά η *Επιτομή* (*Compendium*), η οποία μεταφράστηκε στα λατινικά και χρησιμοποιήθηκε από τους Αλβέρτο και Θωμά. Ο *Μικρός σχολιασμός* του *Περί ψυχής* αποτελεί μάλλον μια επιτομή ολόκληρης της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

² Δες τις σχετικές επισημάνσεις του J. Ziolkowski στον τόμο M. CARRUTHERS [2002]*: 153.

³ M. CARRUTHERS [2002]*: 154-155.

θοδικά τις δυνάμεις της ψυχικής συμβολής στην κατανόηση του χρόνου.¹ Στον σχολιασμό του θεωρεί την «ανάμνηση» ή «ανάκληση» ως τη λογική αναδίφηση (*investigatio*) αυτού που παραμερίστηκε (*obliti*) από τη μνήμη. Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι η *ανάμνηση* του Αλβέρτου δεν σημαίνει πιστή αναπαραγωγή μιας ήδη αποθηκευμένης γνώσης (*scientia iterata*) αλλά για ενδοσκοπική διερεύνηση, η οποία διεξάγεται με δύο τρόπους: α) *ex parte rei*, δηλαδή με αφετηρία το ίδιο το πράγμα που στοιχείο του αναζητάται — διαδικασία που ισοδυναμεί με μορφική ή λογική αναζήτηση βασισμένη στην αναγκαιότητα — ή β) *ex parte consuetudinis*, δηλαδή με βάση τη συνήθεια και τους συνειρμούς που έχει συγκροτήσει το ίδιο το μνημονικό υποκείμενο.²

Όσον αφορά το χωρίο που μας απασχολεί, ο Αλβέρτος θεωρεί ότι η αριστοτελική ανάλυση εδώ έρχεται να συμπληρώσει την περιγραφή της *ανάμνησης* με τη βασική ιδέα ότι, εφόσον ο χρόνος είναι αριθμός του συνεχούς, η ψυχή κρίνει τον περισσότερο και τον λιγότερο χρόνο με τον ίδιο τρόπο που δύναται να κρίνει τον μεγαλύτερο και τον μικρότερο αριθμό, το μεγαλύτερο και το μικρότερο συνεχές μέγεθος.³ Ο Αλβέρτος δηλαδή ερμηνεύει το κείμενο — και μάλιστα εύστοχα, κατά τη γνώμη μας — εφαρμόζοντας τη θεωρία του Δ' των *Φυσικών* στην πληρότητά της, παρ' όλο που απουσιάζει η ρητή αναφορά της από το αριστοτελικό κείμενο. Εξίσου εύστοχα ο Αλβέρτος παρατηρεί ότι δεν συμβαίνει καμία έκσταση της ψυχής, ενόσω αυτή κρίνει τον χρόνο, αλλά ότι η ψυχή διαχειρίζεται φανταστικές εντυπώσεις οι οποίες διατηρούν τη συμμετρία τους ως προς την πρωτογενή πραγματικότητα που τις προκάλεσε. Και έρχεται να αντιπαραβάλει ευθέως την ιδέα αυτή με τη θεωρία της όρασης στον Πλάτωνα (*Τίμαιος*, 45b-e), όπου λέγεται ότι το μάτι συμβάλλει στην όραση «φωτίζοντας» τα πράγματα. Το κρίσιμο συμπέρασμα είναι ότι οι αναλογίες και οι αποστάσεις των χωρικών και χρονικών μεγεθών αναπαράγονται στην ψυχή σε μικρότερη κλίμακα, σε σχέση με τα εξωτερικά δεδομένα, χωρίς ωστόσο να χάνουν την αποτελεσματικότητα και τη λειτουργικότητά τους.

Δυστυχώς δεν έχουμε τη δυνατότητα να ελέγξουμε την πρωτοτυπία της ερμηνευτικής προσέγγισης του Αλβέρτου, ωστόσο θα παρατηρήσουμε ότι τοποθετείται συνεπέστερα στο κείμενο από τους Βυζαντινούς σχολιαστές, διατυπώνοντας ήδη μια εκδοχή που θα ακολουθήσουν επ' αυτού και οι σύγχρονοι αριστοτελιστές. Και θα συμφωνούσαμε ότι η προθετικότητα και η κλιμάκωση των σύμμετρων ψυχικών κινήσεων ως προς την αιτιακή τους πραγματικότητα θα πρέπει να αποτελέσει το κλειδί της ερμηνείας του αριστοτελικού απο-

¹ Όπως επισημαίνει η M. CARRUTHERS [1990]: «When medieval writers talk about memoria, in virtually every context other than when defining distinctions among the “inward wits”, they mean memoria as trained reminiscence, as in the phrase ars memoriae. Simple iterative ability, or rote, is not a significant issue for them; see my ch. 3.» (σελ. 374, σημ. 19). Η άλλη εκτεταμένη αναφορά του Αλβέρτου στη μνήμη γίνεται στην πραγματεία του *De bono*, Quaestio II: *De partibus prudentiae*, art. 1 και 2. Η προσέγγιση ωστόσο εκεί εξυπηρετεί διαφορετική σκοπιμότητα και η μνήμη εμφανίζεται ως ηθική δύναμη που συμβάλλει στη *φρόνηση* (*prudentia*).

² ALBERTUS [1257]: 110, στην αγγλική μετάφραση M. CARRUTHERS [2002]*: 141. Για την ακρίβεια, οι δύο αυτοί τρόποι περιγράφονται ως εξής: ο πρώτος «*ex parte reminiscētis*», τρόπος ο οποίος συμπίπτει με τη συνήθεια (*consuetudo*), και ο δεύτερος «*ex parte reminiscibilis*», τρόπος που αντιστοιχεί με την τάξη της αναγκαιότητας (*ordo necessitatis*).

³ ALBERTUS [1257]: «Cum enim tempus habeat aliquo modo esse numeri et esse continui, oportet quod eodem modo iudicet anima tempus, quo iudicat magnitudinem et numerum: quorum unum est discretum et alterum continuum» (σελ. 114). Δες και M. CARRUTHERS [2002]*: 146.

σπάσματος στην περίπτωση αυτή. Όσον αφορά δε το γεωμετρικό διάγραμμα που συνοδεύει τη θεωρία, ο Αλβέρτος μάς παρέχει κάποια περιγραφή, από την οποία όμως μόνον το πρώτο στάδιο γίνεται κατανοητό και σε δεύτερη φάση ο ειρμός χάνεται.¹

Η πιο ενδιαφέρουσα και επιτυχημένη προσέγγιση στο ζήτημα φαίνεται να οφείλεται στον **Θωμά Ακινάτη**, ο οποίος εκπόνησε μία παράφραση του δοκιμίου *Περί αίσθησης* καθώς και του δοκιμίου *Περί μνήμης* γύρω στο 1269. Η εργασία του Θωμά εν προκειμένω ανήκει στο είδος της «sententia» (παράφραση) και όχι σ' αυτό της «expositio littere», δηλαδή σκοπός του είναι κυρίως η συστηματοποίηση του θεωρητικού περιεχομένου των έργων και όχι η σχολαστική εξήγηση. Στηρίζεται γι' αυτό στη *Nova translatio* του Γουλιέλμου της Μαιρβέκης (Guillaume de Moerbeke), καθώς και στη μετάφραση των σχολίων του Αλέξανδρου Αφροδισιέα στο δοκίμιο *Περί αίσθησης*, την οποία ο Γουλιέλμος είχε ετοιμάσει από το 1260.² Δυστυχώς όμως τα σχόλια του Αλέξανδρου δεν καλύπτουν την πραγματεία *Για τη μνήμη*. Σημειωτέον επίσης ότι ο Θωμάς διέθετε τα σχόλια του Αβερρόη και βέβαια εκείνα των σχολιαστών της *Vetus translatio*, δηλαδή μεταξύ άλλων του Αδάμ του Μποκφέλντ (Adam de Bocfeld) και του Αλβέρτου.³ Ειδικά όμως για το δοκίμιο *Περί μνήμης* ο Θωμάς δεν διαθέτει καμία άμεση ελληνική πηγή, οπότε η προσπάθεια ταύτισης του πρωταρχικού κειμένου καθίσταται στις περισσότερες περιπτώσεις δυσχερής. Η ερμηνευτική προσπάθεια του Θωμά αποσκοπεί γενικότερα στην οικειοποίηση της αριστοτελικής θεωρίας για τη μνήμη προς όφελος της χριστιανικής διδασκαλίας, η οποία θεωρεί ριζικά διαφοροποιημένη την ανθρώπινη ψυχή από τη ζωώδη. Σε αντίθεση με τον αβερροϊσμό, ο οποίος εξομαλύνει την κλιμάκωση της ψυχικής διαφοροποίησης από το ζώο στον άνθρωπο, ο Θωμάς ενδιαφέρεται να αναδείξει την ασυνέχεια στη διαβάθμιση που διαπιστώνεται ανάμεσα στις ψυχικές λειτουργίες του ζώου και του ανθρώπου, μέσα από την πολυσχιδία των διαπιστωμένων ψυχικών ικανοτήτων. Καίριο σημείο σ' αυτήν του την προσπάθεια αποτελεί η θεωρία της ανάμνησης, την οποία ο Σταγειρίτης επιφυλάσσει μόνον για τον ανθρώπινο ψυχισμό, διευκολύνοντας έτσι τη θωμιστική επιδίωξη.

Πέρα όμως από αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, θα λέγαμε ότι ο Θωμάς τοποθετείται απέναντι στο κείμενο πολύ πιο εύστοχα από τους Βυζαντινούς σχολιαστές, όταν, για παράδειγμα, ξεκαθαρίζει το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο αναπτύσσεται η γενικότερη ανάλυση των μνημονικών λειτουργιών από τον Αριστοτέλη. Όπως παρατηρεί, οι βασικές αρχές που διέπουν την ανάλυση είναι τρεις: α) ο άνθρωπος δεν μπορεί να νοήσει χωρίς τη διαμεσολάβηση κάποιου *φαντάσματος* (= παράσταση)· β) το φάντασμα αυτό αποτελεί μια *ομοίωση* (= νοητική εικόνα) ενός συγκεκριμένου πράγματος· γ) το φάντασμα της μνήμης νοείται υπό τις συνθήκες της *συνέχειας* και της *χρονικότητας*.⁴ Καθιστά λοιπόν ξεκάθαρο ότι η συγκεκρι-

¹ ALBERTUS [1257]: 115 και M. CARRUTHERS [2002]*: 147-8.

² Οι πληροφορίες αντλούνται από τη «Λεόντιο» έκδοση των έργων του Θωμά: THOMAS [1269] 45.2: 43*, 75* και 87* (σελίδες της Εισαγωγής).

³ Επ' αυτών δεσ THOMAS [1269]: 111*-113*. Ας προστεθεί εδώ επίσης ότι ο Θωμάς εκλαμβάνει ως ενιαίο κείμενο τα δύο δοκίμια για την αίσθηση και τη μνήμη, ακολουθώντας το παράδειγμα των Αράβων σχολιαστών.

⁴ THOMAS [1269] 45.2: «*Quod quidem accidit in quantum nichil potest homo intelligere sine fantasmate: fantasma enim oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis que est hic et nunc*» (cap. II, l. 53-57, σελ. 107). Οι σχετικές παρατηρήσεις του Αριστοτέλη περιέχονται στο χωρίο MA,

μένη ανάλυση μοιράζεται το ίδιο θεωρητικό πλαίσιο με αυτό που είδαμε να ισχύει στην ανάλυση του χρόνου στο βιβλίο Δ' των *Φυσικών* αλλά και στο βιβλίο Γ' της πραγματείας *Περί ψυχής*. Από το Δ' των *Φυσικών* συγκρατούμε τη σχέση *συνέχειας* και *χρονικότητας*, η οποία καθίσταται τώρα απαραίτητη συνθήκη για τη νόηση, όπως υποστηρίζεται και στο βασικό μας κείμενο.¹

Όσον αφορά το χωρίο που μας απασχολεί, και ο Θωμάς, όπως προηγουμένως ο Αλβέρτος, το αντιλαμβάνεται ως μία επέκταση της προηγούμενης ανάλυσης, η οποία αφορούσε την *ανάμνηση* (κυρίως το *MA*, 2. 452a 12-26). Ακολουθεί ουσιαστικά την ερμηνεία του Αλβέρτου και θεωρεί ότι αρχικά ο φιλόσοφος μάς παρουσίασε έναν πρώτο τρόπο *ανάμνησης*, ο οποίος βασίζεται στα αντικείμενα της μνήμης και τους *λογικούς ή αναγκαίους δεσμούς* (*ex parte rerum*) που αυτά εμφανίζουν μεταξύ τους. Τώρα, απεναντίας, εξετάζει έναν άλλο, δεύτερο τρόπο ανάμνησης, ο οποίος βασίζεται στη γνώση της *χρονικής διάταξης* (*ex parte temporis*) η οποία επιτρέπει τον εντοπισμό και την ανάκληση πραγμάτων.² Αξιοσημείωτο είναι εδώ το γεγονός ότι η ερμηνεία των Αλβέρτου και Θωμά ανεξαρτητοποιείται από την αρχαία λατινική και μεσαιωνική παράδοση της μνημοτεχνικής, η οποία διέκρινε δύο τρόπους μνημονικής ανάκλησης, έναν ο οποίος βασιζόταν στην ακουστική *παρήχηση των λέξεων* (*memoria verborum*) και έναν ο οποίος βασιζόταν στα ίδια τα πράγματα (*memoria rerum*).³

Σύμφωνα λοιπόν με τον Θωμά, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η *γνώση του χρόνου* είναι απαραίτητη συνθήκη για την *ανάμνηση*, δεδομένου ότι η ανάμνηση είναι μια διαδικασία αναζήτησης η οποία διεξάγεται στη διάσταση του χρόνου, είτε με τρόπο ποσοτικά καθορισμένο («*μέτρως*»: π.χ. κάποιος γνωρίζει ότι αισθάνθηκε κάτι εδώ και τρεις μέρες) είτε και με τρόπο αόριστο («*αορίστως*»: π.χ. κάποιος γνωρίζει ότι αισθάνθηκε κάτι εδώ και λίγο καιρό). Τίθεται τότε το ζήτημα του τρόπου με τον οποίο η ψυχή (σ. η συνείδηση) μπορεί να διακρίνει τον μεγαλύτερο και τον μικρότερο χρόνο. Κατά τον Θωμά πρόκειται για ζήτημα που ανάγεται εν γένει στην *ποσοτική εκτίμηση* των μεγεθών από μέρους της ψυχής, όπως, για

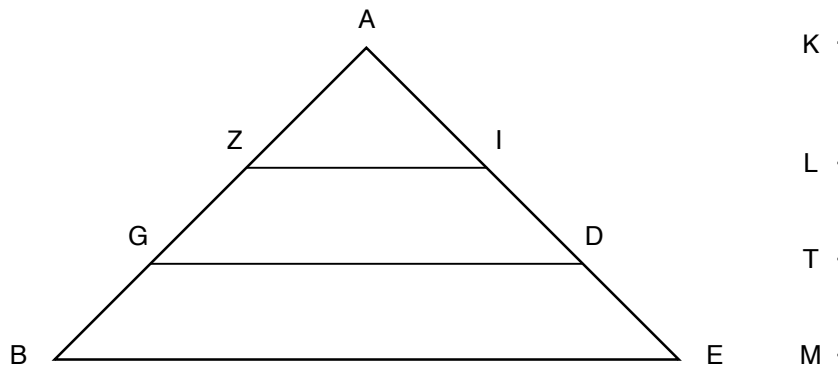
1. 449b 30 – 450a 9, το οποίο παραπέμπει ρητά και στις αναλύσεις της πραγματείας *Περί ψυχής* για τη *φαντασία* και τη *νόηση* (δες *ΠΨ*, Γ' 7. 431a 14-17).

¹ *MA*, 1. 450a 7-9: «*οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν οὐδὲν ἄνευ συνεχῶς, οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα*». Παραπλήσια, στο χωρίο *ΠΨ*, Γ' 2. 426 22-29, εισάγεται η παράμετρος του χρόνου ως ουσιαστικού παράγοντα κατά την εκτίμηση της διαφοράς δύο αισθητών. Όταν εκφέρεται η διαφορά, ο χρόνος θα πρέπει να είναι αχώριστος, άρα συνεχής. Το περίεργο είναι ότι το παράδειγμα που εισάγεται για να υποστηρίξει την πρόταση αυτή δεν είναι εμπειρικής αλλά *ηθικής-πρακτικής* τάξης: αυτό είναι καλό / αυτό είναι κακό. Η συγκεκριμένη διάκριση ωστόσο θα πρέπει να νοηθεί κυρίως σε εμπειρικό επίπεδο, όταν ένα ζώο, για παράδειγμα, θα έχει να επιλέξει σε δεδομένες συνθήκες αυτό που είναι ωφέλιμο ή βλαβερό.

² THOMAS [1269] 45.2: «*Postquam Philosophus manifestavit modum reminiscendi ex parte rerum reminiscendarum, hic determinat modum reminiscendi ex parte temporis. Et primo proponit quod intendit; secundo manifestat propositum, ibi: "Est autem aliquid..." etc.*» (Lectio VII, v. 1-6, σελ. 127). Δες και CARRUTHERS [2002]*: 181 κ.εξ.

³ Ο Κικέρων (*De Oratore*, II. lxxvii, §359) διακρίνει τη *μνήμη μέσω εικονολέξεων* (*memoria verborum*) από τη *μνήμη μέσω πραγμάτων* (*memoria rerum*). Η τελευταία προσιδιάζει στον κανόνα του ρήτορα, χρησιμοποιώντας *τόπους* και *τάξεις* εικόνων που διευκολύνουν την ανάκληση. Παρόμοια διάκριση συνοδευόμενη από ανάλογη επιφύλαξη για τη μέθοδο των *εικονολέξεων* εκφράζεται και από τον ανώνυμο του εγχειριδίου *Προς Ερέννιο* (*Her.*, III. 30-33) αλλά και από τον Κουϊντιλιανό (δες *IO*, XI. 2, 25). Δες επ' αυτού και το σχόλιο του G. ACHARD [1989]*: 120a, σημ. 99.

παράδειγμα, λέμε ότι κάτι είναι «πλατύ» στο μέγεθος και «μακρινό» σε σχέση με μια ορισμένη θέση. Η ποσοτική εκτίμηση του χρόνου — ως διάρκεια ή ως απόσταση — συμβαίνει με τρόπο σύμμετρο: δηλαδή παρατηρεί κανείς ότι η ψυχή έχει τη δυνατότητα να συλλάβει μεγέθη κάθε είδους, όχι εκτεινόμενη ως τα όρια αυτών των μεγεθών αλλά με μια α ν ά - λ ο γ η κ ί ν η σ η , η οποία παράγει τις ε ι κ ό ν ε ς των αντίστοιχων μεγεθών εντός της ψυχής — έτσι, λέει ο Θωμάς, τίποτε δεν εμποδίζει την ψυχή από το να συλλάβει και μεγέθη που στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν, όπως το διπλάσιο από το μέγεθος του ουρανού. Κατά συνέπεια, υπάρχουν στην ψυχή τύποι κινήσεων που αντιστοιχούν στα εξωτερικά γεγονότα, διότι συνδέονται με αυτά με μια σχέση αναλογίας, πάνω στην οποία βασίζεται η ομοιότητα νοημάτων και πραγμάτων. Έτσι, καταλήγει ο Θωμάς, όπως για κάποιον που σκέφτεται υπάρχουν διαφορετικές ομοιότητες (εικόνες) και κινήσεις που αντιστοιχούν κατάλληλα σε διαφορετικές έννοιες πραγμάτων, έτσι υπάρχουν και διαφορετικές εικόνες που αντιστοιχούν σε διαφορετικές ποσότητες.¹



Σχήμα 11. Το διάγραμμα της «γνώσης του χρόνου» κατά τον Θωμά Ακινάτη.
 Η γραμμή AB παριστάνει τη γνωστική κίνηση της ψυχής και οι παράλληλες γραμμές τα ποικίλα μεγέθη που γίνονται αντιληπτά.

Η ανάλυση παριστάνεται με ένα διάγραμμα (Σχήμα 11) το οποίο ο Θωμάς ερμηνεύει με βάση τη θεωρία των αναλογιών από το Στ' βιβλίο των *Στοιχείων* του Ευκλείδη. Ειδικότερα, παρατηρούμε ότι σχεδιάζονται τρία ισοσκελή τρίγωνα με κοινή κορυφή τη γωνία A. Κατά συνέπεια, οι σχέσεις παραλληλίας των βάσεων μας επιτρέπουν να πούμε ότι οι εσωτερικές γωνίες που δημιουργούνται στις πλευρές AB και AE είναι ίσες και επομένως, σύμφωνα με την πρόταση δ' του βιβλίου Στ' των *Στοιχείων*, προκύπτουν σχέσεις ισότητας και στις αναλογίες των πλευρών αυτών των τριγώνων. Έτσι έχουμε: $AB/AG = BE/GD$ και $AB/BE =$

¹ THOMAS [1269] 45.2: «*Forme enim et motus interiores proportionaliter correspondent magnitudinibus exterioribus, et forte ita est de magnitudinibus siue de distanciis locorum et temporum sicut et de speciebus rerum, ut sicut in ipso cognoscente sunt diuerse similitudines et motus proportionaliter respondentes diuersis speciebus rerum, puta equo et boui, ita etiam et diuersis quantitatibus.*» (Lectio VII, v. 68-76, σελ. 128). Δική μας η επισήμανση.

AG/GD. Και ο Θωμάς εξηγεί ότι η γραμμή AB και τα τμήματα που διακρίνονται πάνω σ' αυτή συμβολίζουν τις κινήσεις της ψυχής καθώς αυτή αντιλαμβάνεται. Οι γραμμές BE, GD και ZI, που αποτελούν τις βάσεις των τριγώνων, συμβολίζουν τα διάφορα άνισα μεγέθη που γίνονται αντιληπτά.¹ Η ιδέα του Θωμά είναι ότι εκτελώντας την κίνηση AB η ψυχή γνωρίζει την BE αλλά ταυτόχρονα εκτελεί και τις κινήσεις AZ και AG, οι οποίες αντιστοιχούν στα μεγέθη ZI και GD.

Τίθεται ακολούθως και πάλι το πρόβλημα, πώς η ψυχή θα διακρίνει σωστά το αντίστοιχο μέγεθος και τις αποστάσεις των αντικειμένων; Με άλλα λόγια, πώς θα αντιληφθεί τις χρονικές αποστάσεις ανάμεσα σε δύο γεγονότα και πώς θα διακρίνει τις αντίστοιχες διάρκειες; Ο Θωμάς χρησιμοποιεί τώρα τις υπόλοιπες αναλογίες που αναφέρονται στο αριστοτελικό κείμενο προβάλλοντάς τες πάνω σε μία ξέχωρη γραμμή. Θεωρεί λοιπόν ότι έστω μία άλλη γραμμή, η KM, και δύο σημεία, T και L πάνω σ' αυτή, ώστε οι λόγοι $KM/KT = AB/AG$ και $KM/KL = AB/AZ$. Η ιδέα του Θωμά λοιπόν είναι ότι η συσχέτιση λόγων όπως οι AB/BE και AG/GD , όπου ψυχικές μεταβολές συσχετίζονται με μεγέθη, είναι παραπλήσια πράξη για την ψυχή με την κατανόηση μιας σχέσης κινήσεων του τύπου KM/KT ή KM/KL . Έπειτα από αυτή την ερμηνεία και χωρίς περαιτέρω εξηγήσεις ο Θωμάς θεωρεί ότι αποδείχθηκε η διαδικασία της ανάμνησης με βάση τη χρονική διάταξη.

Η ερμηνεία του Θωμά κρίνεται προτιμότερη, στο μέτρο που ανταποκρίνεται αρμονικότερα στο αριστοτελικό κείμενο απ' ό,τι οι Βυζαντινοί συνάδελφοί του, επιτυγχάνοντας ταυτόχρονα οικονομία και απλότητα. Το διάγραμμά του επιτυγχάνει να παραστήσει με τρόπο εύλογο τις αριστοτελικές αναλογίες, υιοθετώντας τη λύση του τριγώνου και της παρακείμενης γραμμής, επί της οποίας προβάλλονται ισοδύναμες με του τριγώνου σχέσεις. Το μειονέκτημα της εκδοχής έγκειται στον αναδιπλασιασμό των αναλογιών, οι οποίες αφενός συλλαμβάνονται στη χρονική διάταξη (η οποία παριστάνεται από τη γραμμή AB) και αφετέρου σε καθαρά χωρική διάταξη γραμμών. Πρόκειται για καταχρηστική εφαρμογή της ισομορφικής προσέγγισης χώρου και χρόνου;

Θα λέγαμε πως η ισομορφική προσέγγιση υιοθετήθηκε για τις φυσικές αναλύσεις — και τέτοιου είδους είναι η ανάλυση των κινήσεων της ψυχής — ακριβώς διότι επεκτείνει τη δυνατότητα συμμετρίας από το εκτατό μέγεθος στην κίνηση και, εξαιτίας αυτών, στον αριθμησιμο χρόνο. Η θεμελιώδης θεωρία βέβαια θα πρέπει να περιλαμβάνει στις προϋποθέσεις της το αξίωμα της συνέχειας των βασικών διαστάσεων, που είναι το μέγεθος και η κίνηση. Και αυτό διότι οι λόγοι δεν μπορούν να εφαρμοστούν και να λειτουργήσουν απρόσκοπτα σε μια πραγματικότητα η οποία θα ήταν εξ ορισμού κερματισμένη.² Εφόσον υπόκειται η οντολογική προϋπόθεση της συνέχειας, εκείνο που απαιτείται ως συμπλήρωμα είναι η απόδειξη της συμμετρίας των φυσικών μεγεθών, ώστε να συμπεριληφθεί η θεωρία του χρόνου αλλά και η θεωρία της μνήμης στο πεδίο της φυσικής επιστήμης. Η δυνατότητα της συμμετρίας εξασφαλίζεται για τον Αριστοτέλη μέσα από τη θεωρία

¹ THOMAS [1269] 45.2: «*Per lineam uero AB et partes eius intelliguntur motus anime, quibus anima cognoscit; per lineas autem BE, GD, ZI, que sunt bases triangulorum, intelliguntur diuerse quantitates magnitudine et paruitate differentes.*» (Lectio VII, v. 104-108, σελ. 129).

² Οι σχετικές αποδείξεις δόθηκαν από τον Αριστοτέλη κατά την επεξεργασία της υπόθεσης των Ατομικών και κυρίως μέσα από τη εξέταση των παραδόξων του Ζήνωνα (ΦΑ, Ζ' 2. 232b 20 – 233a 21).

των αναλογιών που διατύπωσε ο Εύδοξος, συνέπεια της οποίας είναι η θεώρηση κάθε συνεχούς ως αριθμήσιμου — επομένως και μετρήσιμου — ποσοτικού μεγέθους.

Με βάση το παραπάνω σκεπτικό, το οποίο διέπει όλη την εργασία μας, ο Ακινάτης καλύπτεται θεωρητικά να παραθέσει εκ παραλλήλου μία χρονική και μία χωρική απεικόνιση των ίδιων αναλογιών, με ενδιάμεσο όρο την κίνηση. Από κεί και ύστερα βέβαια, τόσο ο Ακινάτης όσο και ο Αριστοτέλης εκτίθενται στην κριτική της απόδοσης του *χρόνου* με γεωμετρικούς όρους έκτασης. Η ίδια κριτική ωστόσο θα ίσχυε για όλη τη σύγχρονη φυσική και τη συνήθη απόδοση διαφόρων ποσοτικών μεγεθών με όρους γεωμετρικού γραφήματος. Ενδεχομένως ένας φιλόσοφος της διάρκειας, όπως ο Μπερξόν, ή ένας οντολόγος του χρόνου, όπως ο Χάιντεγγερ, να απέφευγαν κάτι τέτοιο. Οπωσδήποτε, οι προθέσεις παίζουν καθοριστικό ρόλο σε κάθε φιλοσοφική ανάλυση. Πρόθεση λοιπόν του Αριστοτέλη στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι η εκλογίκευση της μνημονικής λειτουργίας ως μίας εφαρμογής της γενικής θεωρίας για τον χρόνο, όπως αναπτύχθηκε στο Δ' των *Φυσικών*. Αυτό πιστεύουμε ότι πρέπει κυρίως να υποστηριχθεί ως ερμηνευτική αρχή.

ε⁶ Ερωτήματα και επισημάνσεις

Στο ερώτημα *τι ακριβώς περιγράφεται στο εν λόγω χωρίο*, απαντήσαμε ήδη εξαρχής: ο τρόπος με τον οποίο γνωρίζουμε τον χρόνο. Θεωρούμε δηλαδή ότι περιγράφεται κατά βάση η ανθρώπινη συνείδηση του χρόνου, η οποία χρησιμεύει ως εφαλτήριο για την ανάμνηση αλλά και ως υπόστρωμα για οποιαδήποτε μνήμη — θα πρέπει εν προκειμένω να παρατηρήσει κανείς την αντιθετική σύνδεση *μέν-δέ*, που χρησιμοποιείται στην εισαγωγή της περιγραφής, αφενός για να διακρίνει από την ενέργεια της *ανάμνησης* καθαυτής και αφετέρου για να εισαγάγει μια πιο θεμελιώδη περιγραφή.¹ Τα στοιχεία που μας οδηγούν σε αυτό το συμπέρασμα είναι τα εξής: α) η έντονη διανοητική χροιά της διαδικασίας που περιγράφεται (με την επαναλαμβανόμενη χρήση του ρήματος *νοεῖ*, στ. 21-22)· β) η ενεργητική φύση της διαδικασίας, η οποία μάλιστα κατευθύνεται από τη βούληση (επαναλαμβανόμενη χρήση του ρήματος *ποιεῖ* και του *βούληται*, στ. 17-19 και 21). Με αυτά τα δεδομένα φαίνεται να δικαιώνεται ο Θωμάς, ο οποίος θεωρεί ότι εδώ εξηγείται περαιτέρω η αναμνηστική λειτουργία. Στους επόμενους στίχους όμως γίνεται ξεκάθαρα αναφορά στη *μνήμη* ως αποτέλεσμα των ενεργειών του διαγράμματος (στ. 23-29), δηλαδή ως ευδωση της αναμνηστικής διαδικασίας. Κατά συνέπεια, θα πρέπει να δεχθούμε ότι ο Αριστοτέλης έχει υπόψη του τον θεμελιώδη χαρακτήρα της ανάλυσης γι' αυτό που θα ονομάζαμε «συνείδηση του χρό-

¹ Με αυτήν την τοποθέτηση συμφωνεί ο R. SORABJI [1972]: (επί του 452b 7:) «*This evidently concludes the discussion of the manner of recollection. More will be said about recollection later. But the next portion, on judging temporal distances, applies to all remembering, whether it be the result of recollection, or not*» (σελ. 108). Παραπλήσια και οι J. ANNAS [1986]: 298 και D. BLOCH [2007]*: 101. Είδαμε ότι διαφοροποιείται εδώ ο Θωμάς, για λόγους που βρίσκονται εκτός της λογικής του κειμένου.

νου» ή «πρωταρχική μνήμη» ή, με σύγχρονους ψυχολογικούς όρους, «δηλωτική μνήμη», ειδική περίπτωση της οποίας θα είναι η προσπάθεια *ανάμνησης*.¹

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, θα πρέπει να δεχθούμε ότι, εφόσον και τα ζώα διαθέτουν μνήμη, η αριστοτελική ανάλυση θα ισχύει και γι' αυτά, εφόσον όμως απομακρύνουμε τις νοητικές συνδηλώσεις και περιορίσουμε κατά πολύ τη σαφήνεια και την ποσοτική αναφορά της χρονικής απόβλεψης. Πολύ δύσκολα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι οι χρονικές αποβλέψεις του ζώου μπορούν να ξεφύγουν από τον ορίζοντα (την αίσθηση) του εγγύς παρόντος — όχι τουλάχιστο χωρίς να συγχυστούν με τη διάσταση του χώρου και την αίσθηση του προσανατολισμού. Γι' αυτό θα παραδεχτούμε ότι η ανάλυση του διαγράμματος αφορά κυρίως την ανθρώπινη χρονική συνείδηση.

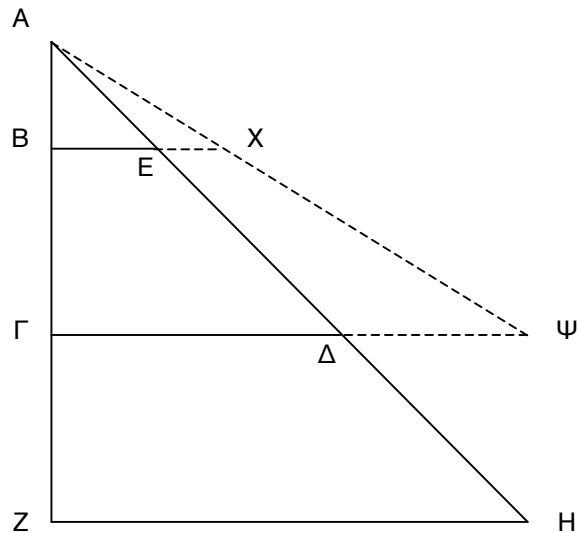
Για να συμπληρώσουμε ακόμη περισσότερο τη θεωρητική εικόνα, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο φιλόσοφος διακρίνει δύο στοιχεία στην περιγραφή του: την *κίνηση του πράγματος* και την *κίνηση του χρόνου* (στ. 23-24). Θα πρέπει να πούμε ότι πρόκειται για τη συνήθη αριστοτελική σύλληψη, η οποία θεωρεί τον *χρόνο* ως μία επιπλέον απόβλεψη στο νόημα του πράγματος.² Το ενδιαφέρον είναι ότι στη διαδικασία δεν αναφέρεται καθόλου η *φαντασία*. Θα πρέπει να προϋποτεθεί βέβαια από το συνολικό θεωρητικό πλαίσιο του δοκιμίου, όπως είδαμε. Η ορολογία ωστόσο που χρησιμοποιεί εδώ ο Αριστοτέλης μιλά για *είδη* (στ. 452b 15) και *αποστάσεις* που συμπεριφέρονται ως *είδη*. Θα λέγαμε επομένως ότι έχουμε δύο διαφορετικές αποβλέψεις, μέσα από τις οποίες συγκροτείται μία συνθετική σύλληψη πραγμάτων σε χρονική προοπτική: η απόβλεψη του νοήματος (πράγμα) και η χρονική απόβλεψη. Και στις δύο περιπτώσεις θα πρόκειται για μια μεταβολή (κίνηση) η οποία διακρίνει ένα *είδος*. Στην περίπτωση του *χρόνου*, πρόκειται για μία απόσταση η οποία συμπεριφέρεται σαν *είδος*.

Το πρότυπο επομένως της ανάλυσης θα πρέπει να το αναζητήσουμε στα εκτατά μεγέθη (στ. 9-12). Η ψυχή δεν αναπαράγει τα πραγματικά μεγέθη — και δεν αναπαράγει αυτούσιες τις ιδιότητες των αισθητών πραγμάτων, θα λέγαμε γενικά. Συλλαμβάνει όμως τα πραγματικά μεγέθη και τις ιδιότητες των πραγμάτων μέσα από ανάλογες κινήσεις, οι οποίες αποδίδουν τους λόγους των πραγμάτων και των αποστάσεων. Το κείμενό μας φαίνεται να θέτει το πρόβλημα με τους εξής όρους: πώς από το τρέχον *ώρα*, μπορώ να αναφερθώ σε ένα άλλο *ώρα* απρόσιτο, δηλαδή μακρινό. Ανιχνεύοντας το πρόβλημα στη γνώση των αποστάσεων, μαθαίνουμε ότι μας έχουν μαρτυρηθεί από την αρχαιότητα κάποιες γεωμετρικές μέθοδοι προσδιορισμού της απόστασης ενός απρόσιτου σημείου (π.χ. ενός πλοίου στη θάλασσα), και μάλιστα μία από αυτές τις μεθόδους επιστρατεύει ακριβώς τις αναλογίες των μεγεθών, προκειμένου να γίνει γνωστή η απόσταση. Σε κάθε περίπτωση, έπρεπε να κατα-

¹ Η *δηλωτική μνήμη* είναι η μνήμη για τα συμβάντα, τα γεγονότα, τις λέξεις, τα πρόσωπα, τη μουσική — όλα τα κομμάτια της γνώσης τα οποία έχουμε αποκτήσει στη διάρκεια μιας ζωής εμπειριών και μάθησης, της γνώσης που δυνητικά μπορεί να *δηλωθεί* — δηλαδή, να έρθει στον νου ως μια λεκτική πρόταση ή μια νοερή εικόνα. Η *δηλωτική μνήμη* ονομάζεται επίσης *έκδηλη μνήμη*, ή *συνειδητή μνήμη*. Η περιγραφή της έγινε ήδη από τον Γ. Τζέιμς (W. James) το 1890 (*Principles of Psychology*). Δες περαιτέρω L. SQUIRE & E. KANDEL [1999]: 92 κ.εξ.

² ΠΨ, Γ' 6. 430a 31 – b 1: «*ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων [σφ. βούληται νοήσαι] τὸν χρόνον προσεννοῶν [καὶ] συντίθησι*». Σ' αυτές τις περιπτώσεις πρόκειται για «*σύνθεσιν τινα νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων*» (430a 27-28).

σκευαστούν δύο όμοια ή δύο ίσα ορθογώνια τρίγωνα.¹ Αν ακολουθήσουμε αυτήν τη λογική υπαγόρευση, θα πρέπει το σχήμα μας να κατασκευαστεί όπως το σχήμα που ακολουθεί (σχήμα 12):



Σχήμα 12.

Το διάγραμμα γνώσης της απόστασης και του χρόνου.

Σύμφωνα με τη μέθοδο που αναφέρεται από τον T. L. HEATH [1921] 1: 171, ζητούμενο είναι το μέγεθος ΓΔ. Τα τρίγωνα ΑΒΕ και ΑΓΔ είναι όμοια, καθώς έχουν μία κοινή κορυφή και είναι ορθογώνια, άρα όλες οι γωνίες τους θα είναι ίσες. Δημιουργούνται λοιπόν σχέσεις αναλογίας ανάμεσα στις πλευρές των τριγώνων, οπότε, αν τα ΑΒ, ΒΕ και ΑΓ είναι γνωστά, τότε αναγκαία θα είναι γνωστή και η ΓΔ, διότι ισχύει ότι $AB / BE = AG / G\Delta \Leftrightarrow G\Delta = AG \cdot BE / AB$. Κανονικά λοιπόν θα περιμέναμε να μεταβληθεί η ΓΔ και να γίνει, λόγου χάρη, ΓΨ, ώστε

¹ Πρόκειται για εφαρμογή του θεωρήματος ότι δύο τρίγωνα είναι ίσα όταν έχουν μία πλευρά και δύο γωνίες ίσες. Σύμφωνα με μαρτυρία του Πρόκλου (κατά FRIEDLEIN [1873]*: 352) το εν λόγω θεώρημα αποδίδεται από τον γεωμέτρη περιπατητικό Εύδημο τον Ρόδιο στον Θαλή τον Μιλήσιο, ο οποίος υποτίθεται ότι το χρησιμοποίησε για να μετρήσει την απόσταση ενός πλοίου στη θάλασσα. Αποτελεί ωστόσο πρόβλημα ποια ήταν ακριβώς η μέθοδος του Θαλή. Κατά τον P. TANNERY [1887]!: 90-91, η αρχαιότερη μέθοδος που γνωρίζουμε είναι εκείνη του Ρωμαίου τοπογράφου Marcus Junius Nipsius, ο οποίος σχηματίζει δύο κατά κορυφήν ίσα ορθογώνια τρίγωνα με τη μία κάθετη πλευρά ίση με την απόσταση του πλοίου από τη θάλασσα. Αυτή τη μέθοδο αναφέρει και ο VAN DER WAERDEN [1950]: 92. Ο HEATH [1921] 1: 171 αναφέρει μία άλλη μέθοδο, η οποία περιλαμβάνει την κατασκευή δύο όμοιων ορθογωνίων τριγώνων, ενός μικρού και ενός μεγαλύτερου, με κοινή κορυφή και βάση την απόσταση του πλοίου από την κατακόρυφη πλευρά. Η απόσταση βρίσκεται αν πολλαπλασιάσουμε τη μεγάλη κάθετη με τον λόγο των δύο μικρών κάθετων πλευρών. Το πρόβλημα είναι ότι η μέθοδος αυτή δεν χρησιμοποιεί το θεώρημα I.26, που υπαινίσσεται ο Εύδημος. Γι' αυτό σε προηγούμενο έργο του ο HEATH [1909]* 1: 305 είχε προτείνει μία μέθοδο η οποία βασίζεται στη χρήση ενός ειδικού, περιστρεφόμενου οργάνου, εν είδει διόπτρας, με το οποίο θα μπορούσαν να σχηματιστούν δύο ίσα ορθογώνια τρίγωνα, με κοινή τη μία κάθετη πλευρά και βάση ίση με την απόσταση του πλοίου στη θάλασσα.

να προκύψουν νέα τρίγωνα (ABX και ΑΓΨ) και να μετρηθεί εκ νέου η απόσταση. Σε πραγματικές συνθήκες η ΑΓ θα έπρεπε να μείνει σταθερή (ένανς πύργος ή ένα ύψωμα), προκειμένου να βρεθεί η απόσταση ΓΔ ή ΓΨ.

Ο Αριστοτέλης όμως δεν κάνει αυτό. Φαίνεται να κρατά σταθερή τη σχέση AB / BE («*Ἄν δὲ τὴν ΖΗ βούληται νοῆσαι, τὴν μὲν ΒΕ ὁμοίως νοεῖ.*») και να μεταβάλλει τις σχέσεις στον άξονα του χρόνου A → Γ. Οπότε το ζήτημα είναι πώς με την κίνηση ABBE της ψυχής μπορούν να διακριθούν διαφορετικά πράγματα, δηλαδή διαφορετικές αποστάσεις στο χρόνο, παραδείγματος χάρη τα ΓΔ και ΖΗ («*Τί οὖν μᾶλλον τὴν ΓΔ ἢ τὴν ΖΗ ποιεῖ.*»); Η απάντηση είναι τόσο ενδιαφέρουσα όσο και αμφίβολη: η σχέση ΑΓ / AB ισούται με μία άλλη σχέση Θ / Ι, ενώ η σχέση ΑΖ / AB ισούται με Κ / Λ. Τι είδους είναι οι νέες αναλογίες που εισάγονται; Ο W. D. ROSS [1955]*¹ ισχυρίζεται ότι πρόκειται για άλλες γραμμές.¹ Ο ισχυρισμός αυτός μας ωθεί να δεχτούμε ότι γνωρίζουμε την αναλογία δύο γραμμών μέσα από την αναλογία άλλων γραμμών, και μάλιστα εκτός σχήματος. Πρόκειται όμως για υπόθεση που φαντάζει φορτική και περιττή ταυτόχρονα. Ο Θωμάς στην ερμηνεία του μετατρέπει τα Θ, Ι, Κ και Λ σε σημεία (Κ, L, T, M στο σχήμα 11), πράγμα το οποίο μπορεί να έχει νόημα μόνον εφόσον πούμε ότι τα σημεία αυτά στέκουν ως όρια συνεχών μεγεθών, δηλαδή ως ένα είδος αριθμών. Ὡστε όπως συλλαμβάνονται οι συσχετισμοί μεταξύ των σημείων, ρυθμίζεται αντίστοιχα και μία απόβλεψη η οποία μας δίνει τις χρονικές αποστάσεις.

Οπωσδήποτε το χωρίο παραμένει αρκετά αινιγματικό και οι απορίες μας εντείνονται όσο προσπαθούμε να το κατανοήσουμε. Αν παραμείνουμε σ' αυτά που θα πρέπει να θεωρηθούν ως δεδομένα, θα πρέπει να μιλήσουμε για τη *σύνθεση αποβλέψεων* που περιγράφει ο φιλόσοφος, η οποία αναλύεται σε χρονική απόβλεψη και θετική απόβλεψη του πράγματος. Οι «κινήσεις» αυτές της ψυχής επιτρέπουν την παραγωγή αναλογιών οι οποίες συλλαμβάνουν αποστάσεις, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τα είδη. Για να μπορέσει να λειτουργήσει στην πράξη το σύστημα αυτό, με βάση την αριστοτελική θεωρία, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η κίνηση ABBE αποτελεί ενεργοποίηση της φαντασίας με τον τρόπο του κατ' εικόνα φαντάσματος, το οποίο εμπλέκει και τον χρόνο. Η ενεργοποίηση θα πρέπει να προσαρμόζεται κάθε φορά στις επιθυμητές αναλογίες αποστάσεων, με τον τρόπο που το μάτι μας καθιστά με φυσικό τρόπο σύμμετρη τη σχέση της ψυχής με ένα αντικείμενο που βρίσκεται μακριά.²

¹ W. D. ROSS [1955]*¹: 250 κ.εξ. Ο Ρος ακολουθεί κατά βάση μια παλαιότερη ερμηνεία του J. I. BEARE [1899], η οποία υποστηρίζεται από άλλα αριστοτελικά χωρία, όπου γραμμές συμβολίζονται με μοναδικά γράμματα (ΑΓ, 41b 15-20 και ΦΑ, 272b 25-27). Επικαλείται επίσης τον HEATH [1949]*: 186.

² Γι' αυτό θα λέγαμε ότι είναι καίρια μεν αλλά όχι ακριβής η παρατήρηση του Κ. ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗ [2008]: 53, ότι κατά τον Αριστοτέλη δεν έχουμε συνθετική διεργασία στη γνώση του χρόνου αλλά ένα είδος «ενδοσυγχρονισμού». Κατά πάσα πιθανότητα ο φιλόσοφος βαδίζει πάνω στη λειτουργία της όρασης, αναλογιζόμενος πώς προσαρμόζεται το μάτι μας από αντικείμενο σε αντικείμενο, εστιάζοντας κατάλληλα. Στην πραγματικότητα βέβαια συνθετική λειτουργία υπάρχει, όπως έμμεσα παραδέχεται και ο Παπαγιώργης στη συνέχεια του κειμένου, εφόσον συστηματικά ο Αριστοτέλης διακρίνει το *πράγμα* από τη χρονική διάσταση της εμπειρίας. Διότι, όποτε ενεργοποιείται κάποια από τις χρονικές λειτουργίες της συνείδησης, στη φανταστική παράσταση *προστίθεται* (βλ. «*προσαιοσθάνετα*», ΜΑ, 1. 450a 21) η επίγνωση του χρόνου και αυτό συνιστά απόδειξη ότι από μόνη της η φανταστική παράσταση (*φάντασμα*) ενδέχεται να μη φέρει χρονικές συντεταγμένες ή άλλες αισθητικές ποιότητες. Σ' αυτήν την περίπτωση θα ίσχυε η τοποθέτηση του SARTRE [1940]: 47, ότι η εικόνα αποτελεί σύνθεση από υλικά του κόσμου και της ψυχής. Ίσως γι' αυτό η ανάλυση της εμπειρίας μάς δίνει διαφορετικά περιεχόμενα από τα φυσικά γεγονότα.

Πέρα από το στοιχείο της αναλογίας, το οποίο κυριαρχεί στις σχέσεις των γνωστικών στοιχείων, εκείνο που θα πρέπει να παρατηρήσουμε είναι η συνθήκη της **συνέχειας** που προϋποτίθεται γι' αυτού του είδους τη λειτουργία. Αυτό σημαίνει ότι βλέπουμε να ενεργοποιούνται κατά βούληση αποστάσεις και αντικείμενα στη χρονική προοπτική μόνον εφόσον αποτανθεί η απόβλεψη με βάση μία συγκεκριμένη αναλογία. Γι' αυτό δεν γίνεται να διαλάθει της συνείδησης κάποιου ότι εκείνη τη στιγμή θυμάται: « *ἐνεργοῦντα δὲ τῇ μνήμῃ μὴ εἶσθαι ἀλλὰ λανθάνειν μεμνημένον οὐκ ἔστιν· τοῦτο γὰρ ἦν αὐτὸ τὸ μεμνησθαι*» (452b 26-28).

Η *συνέχεια* στο πλαίσιο του διαγράμματος εκδηλώνεται ως δυνατότητα ενεργοποίησης αναλογιών με αφετηρία έναν συνδυασμό κινήσεων ολικού τύπου. Στο μέτρο δηλαδή που βλέπουμε να χρησιμοποιείται η βασική κίνηση ABBE, για να ενεργοποιηθούν διαφορετικές χρονικές παραστάσεις πραγμάτων (η ΓΔ αρχικά, έπειτα η ΖΗ), θα χαρακτηρίζαμε την κίνηση ABBE ως κίνηση *ολικής ενεργοποίησης* της χρονικής συνείδησης, προκειμένου να αναδυθούν αντικείμενα στο χρόνο. Αντικείμενα τα οποία δεν υπάρχουν παρά μόνον εφόσον ενεργοποιηθούν. Επομένως η ισομορφική θεωρία ισχύει, διότι βλέπουμε η ΒΕ να αντιστοιχεί απρόσκοπτα στα χρονικά αντικείμενα ΓΔ και ΖΗ· το ζήτημα βέβαια είναι να γνωρίζουμε τη σχέση αναλογίας που θα μας δώσει τα κατάλληλα αντικείμενα στη σωστή χρονική απόσταση.

Διαθέτουμε άραγε κάποια χρονική εφαρμογή γι' αυτού του είδους τη σύλληψη; Πέρα από τη γεωμετρική μέθοδο μέτρησης αποστάσεων, το αντίστοιχο χρονικό πρότυπο που υπάρχει είναι τα *ηλιοτροπεία* ή *ωροσκοπεία* της εποχής του Αριστοτέλη. Οι συσκευές αυτές ήταν ρυθμισμένες έτσι ώστε να αναπαριστούν υπό κλίμακα τις κινήσεις του ήλιου στο διάστημα της μέρας αλλά και στην προοπτική του έτους. Τα τρία ομόκεντρα ημικύκλια ορίζουν τις τροπές και την ισημερία στο συγκεκριμένο γεωγραφικό πλάτος, ενώ έντεκα ακτίνες χωρίζουν το μεγάλο ημικύκλιο σε δώδεκα τμήματα, τα οποία αντιστοιχούν στα δώδεκα μέρη της μέρας (δες τη φωτογραφία στην προμετωπίδα της μελέτης). Για να κατασκευαστεί το ηλιοτροπείο με τρόπο ώστε να δείχνει σωστά τον χρόνο, θα πρέπει να εφαρμοστούν οι κατάλληλες αναλογίες στο κοίλον και στον γνώμονα, με βάση το κλίμα (γεωγραφικό πλάτος) και τη λόξωση της εκλειπτικής. Θα πρέπει να έχουμε υπόψη ότι το αρχαίο αυτό όργανο δεν μετρά τις ισημερινές ώρες, όπως κάνουμε σήμερα, αλλά μάλλον προσδιορίζει το παρόν στον χρόνο, μέσα στη μέρα αλλά και μέσα στο έτος. Όστε αφενός η ίδια κίνηση χρησιμοποιείται με διπλό τρόπο, αφετέρου δε η ελάχιστη αυτή κίνηση καταφέρνει να αποδώσει τη μεγάλη, φαινόμενη κίνηση του ήλιου στην ουράνια σφαίρα. Ο Αριστοτέλης λοιπόν αξιοποιεί γνώσεις οι οποίες έβρισκαν ήδη εφαρμογή στην Ακαδημία στο καθαρά φυσικό πεδίο.

Μία τελευταία παρατήρηση, που έχει και αυτή τη σημασία της, είναι ότι η γνώση του χρόνου μπορεί να είναι **ακριβής** ή και **αόριστη** («*μέτρῳ ἢ ἀορίστως*», 452b 7-8). Στην πρώτη περίπτωση θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο φιλόσοφος δεν έχει υπόψη του έναν αφηρημένο «αριθμό» του χρόνου, αλλά ένα μετρήσιμο μέγεθος — και μάλιστα συνεχές, αν λάβουμε υπόψη την ανάπτυξη του διαγράμματος. Η ακριβής ή «μετρημένη» γνώση του χρόνου σημαίνει, για παράδειγμα, να ξέρεις ότι πριν από τρεις μέρες έγινε κάτι (453a 1). Η αόριστη γνώση του χρόνου αποτελεί μία άλλη δυνατότητα, η οποία δεν εμπλέκει καθόλου την ποσότητα αλλά απλά θεωρεί το πράγμα ως μνημόνευμα από το παρελθόν (453a 2-4). Σ' αυτήν την

περίπτωση όμως οι αναλογίες παύουν να ισχύουν (συνειδητά τουλάχιστο), η γνώση καταρρέει, και αυτό που απομένει θα λέγαμε ότι είναι μία αίσθηση, σαν έξη, ότι αυτό το πράγμα έγινε παλιότερα. Θα λέγαμε ότι σ' αυτές τις περιπτώσεις η ανθρώπινη συνείδηση συναντά τον ψυχισμό του ζώου, ο οποίος λειτουργεί με βάση αυτόν τον απλό — αλλά θεμελιώδη — διαχωρισμό σε πριν και μετά (πρότερον και ύστερον).

Γ2.3 Συμπεράσματα για την εμπειρία του χρόνου κατά τον Αριστοτέλη

Για να μπορέσουμε να εξαγάγουμε τα συμπεράσματά μας προσπαθήσαμε να αντιπαραβάλουμε τη θεωρία για τον χρόνο, όπως παρουσιάζεται στα *Φυσικά*, με τις υπόλοιπες αναφορές στα ψυχολογικά κείμενα, οι οποίες συνιστούν την εμπειρία του χρόνου κατά τον Αριστοτέλη. Υπάρχει άραγε κάποια διαφοροποίηση στη θεώρηση του χρόνου ανάμεσα στις δύο αυτές ομάδες κειμένων; Στόχος μας ήταν να αποδειχθεί ότι είναι τόσο έντονη η παρουσία των βασικών αρχών της ισομορφικής θεωρίας, ώστε θα πρέπει να προσπαθήσουμε να εξομαλύνουμε τις διαφορές, προτού διαπιστώσουμε οποιαδήποτε αντίφαση.

Αν θελήσουμε να εγκύψουμε ειδικότερα σ' αυτές τις αρχές, θα πρέπει να εντοπίσουμε πρώτιστα τις δύο πιο θεμελιώδεις: Καταρχάς η αρχή της *συνέχειας* δεσπόζει στη σκέψη του Σταγειρίτη, ήδη από την εποχή της κριτικής στα Παράδοξα του Ζήνωνα. Ενώ όμως η συλλογιστική των Παραδόξων φαίνεται να καθιστά ακριβώς παράλογη την πολλαπλότητα, ανάγοντας τη συνέχεια σε αυστηρά ενολογική συνθήκη, ο Αριστοτέλης αντίθετα τη χρησιμοποιεί και ως πολλαπλασιαστική συνθήκη, διότι τη συνδυάζει με το περίφημο οντολογικό δίδυμο της *δυνατότητας* και της *ενέργειας*. Αυτή η διφυής κατάσταση του πραγματικού θεωρούμε ότι αποτελεί τη δεύτερη εξηγητική αρχή για τη σύλληψη του γίνεσθαι. Ο φιλόσοφος συλλαμβάνει λοιπόν τον χρόνο σε συσχέτισμό με το συνεχές όλον του αιώνιου γίνεσθαι του κόσμου, επί του οποίου η νοήμων ψυχή μπορεί να οριοθετήσει δυνάμει επιμέρους ενότητες. Κατ' αυτόν τον τρόπο ερμηνεύουμε τη διατύπωση ότι ο χρόνος είναι «αριθμός συνεχούς».

Οι ίδιες αρχές διέπουν και τη λειτουργία της αίσθησης, στην οποία αποκλείονται οι διαλείψεις ή οι ατομικές ενότητες, σύμφωνα με τη θεωρία της πραγματείας *Περί αισθήσεως*. Και βέβαια η αίσθηση λειτουργεί ως ένας λόγος, ο οποίος αναιρεί τα επιμέρους στοιχεία, όπως βλέπουμε να συμβαίνει στις περιπτώσεις των σωρών. Υπάρχουν βεβαίως διακοπές στην κανονική λειτουργία της αίσθησης, όπως είναι ο ύπνος ή μια υπνωτική κατάσταση. Τότε παρατηρούμε να χάνεται η αίσθηση προσδιορισμού του χρόνου και να συγχέεται η χρονική προοπτική, όπως στην περίπτωση των εγκοιμισμένων της Σαρδηνίας. Εκείνο όμως το στοιχείο το οποίο δεν μπορεί να χαθεί, από τη στιγμή που λειτουργεί ομαλά η αίσθηση με τον παθητικό της χαρακτήρα, είναι η αντίληψη του παρόντος. Η ίδια η λειτουργία της αίσθησης ως μεταβολής, με άλλα λόγια, η πρόσληψη της εκδήλωσης του γίνεσθαι, παράγει

αμέσως και την αίσθηση του χρόνου, με βάση την οποία συγκροτείται η χρονική προοπτική. Θεωρούμε το σημείο αυτό σημαντικό συμπέρασμα, το οποίο διαφαίνεται μεν στα *Φυσικά*, θεμελιώνεται όμως περαιτέρω στα ψυχολογικά κείμενα: δεν μπορεί να υπάρχει χρόνος χωρίς κίνηση και άρα δεν μπορεί να υπάρχει κατανόηση του χρόνου χωρίς αίσθηση. Θεωρούμε λοιπόν ότι η θεωρία των *Φυσικών* συμπληρώνεται με τη θεωρία που συλλέγουμε από τα ψυχολογικά κείμενα και κυρίως από το δοκίμιο *Περί μνήμης*, ώστε επιβεβαιώνεται κατ' αυτόν τον τρόπο ο συστηματικός εμπειρισμός της αριστοτελικής προσέγγισης.

Το γεγονός βέβαια ότι η αίσθηση μάς προσφέρει κάποια ζωτική διέξοδο προς την πραγματικότητα του γίνεσθαι ισχύει τόσο για τους ανθρώπους όσο και για τα ζώα. Θα πρέπει ωστόσο να παραδεχθούμε την πολυσχιδία των αισθητικών σημάνσεων και να αναγνωρίσουμε τις στρεβλώσεις που παράγονται αναγκαστικά μέσα από αυτές τις διαδικασίες. Θα πρέπει να μιλήσουμε για διαδικασίες, δεδομένου ότι ο φιλόσοφος παραδέχεται την ύπαρξη εσωτερικών λειτουργικών διαφοροποιήσεων — όργανα και κέντρα υποδοχής με διαφορετικό ρόλο στη μετάδοση των αισθητικών κινήσεων. Από τη συνολική λειτουργία της αίσθησης αναδεικνύονται ποιοτικά χαρακτηριστικά που θα ξέφευγαν της προσοχής, αν η αίσθηση περιοριζόταν στα αισθητήρια. Τέτοια χαρακτηριστικά είναι το *μέγεθος*, η *κίνηση*... — τα λεγόμενα «κοινά αισθητά», μεταξύ των οποίων θεωρούμε ότι θα πρέπει να συγκαταλέξουμε και τον *χρόνο*. Σ' αυτό το επίπεδο της συνολικής αντίληψης συγκροτείται το πράγμα ως φαινόμενο, μέσα από μια δέσμη ειδοποιήσεων την οποία η ψυχή έρχεται να ολοκληρώσει νοηματικά, εφόσον συμβάλλει σ' αυτό *κατά συμβεβηκός* και η νόηση. Κάποιοι μελετητές θεώρησαν ότι μπορούν εν προκειμένω να μιλήσουν για αριστοτελικό σχηματισμό.

Σ' αυτό το σημείο παρεμβάλλεται η θεωρία της *φαντασίας*, η οποία προωθεί τη φυσική αιτιότητα στο εσωτερικό των ψυχικών διεργασιών, παραδεχόμενη τη δημιουργία ειδώλων εντός της ψυχής, τα οποία φέρουν δύναμη τους εκ γενετής αντιληπτικούς λόγους. Πρόκειται λοιπόν για απόηχους των αντιληπτικών γεγονότων, οι οποίοι παράγονται και αναπαράγονται με μηχανισμούς που βασίζονται σε αυτούς που συναντάμε συχνά και στην υπόλοιπη φύση: διότι η κίνηση διαδίδεται και παράγει μια παρόμοια κίνηση. Το βλέπουμε αυτό στα οπτικά είδωλα, στον αντίλαλο, στους κυματισμούς των ρευστών, στη μετάδοση των οσμών και αλλού. Θα προτιμούσαμε, βέβαια, στην περίπτωση της αισθητικής ψυχής να μη μιλήσουμε για παγιωμένα είδωλα, τα οποία εμπεριέχουν και αναπαράγουν όλους τους αντιληπτικούς χαρακτήρες. Θα προτιμούσαμε να υιοθετήσουμε τη γλώσσα της φαινομενολογίας και να μιλήσουμε με όρους απόβλεψης, θεωρώντας ότι, σε συνάρτηση με τις φυσιολογικές εκδηλώσεις, η *φαντασία* αναπαράγει, ηθελημένα ή όχι, αντιληπτικές κινήσεις και δυνάμεις διαμεσολαβώντας και για τη νόηση.

Περιγράφουμε με αυτούς τους όρους τον εκτικό χαρακτήρα της ψυχής, η οποία δύναται να διατηρήσει και να αναπαραγάγει κινήσεις, άπαξ και συντελέστηκαν, με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία. Η έξη, μαθαίνουμε στα *Ηθικά*, καταλήγει να είναι μια διαδικασία αφομοίωσης, η οποία συνοδεύεται πάντοτε από μια συγκινησιακού τύπου αντίδραση — ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια, κατά βάση. Από γνωσιολογική άποψη, οι *φαντασίες* ή τα *φαντάσματα* των ειδικών αισθητών θα κριθούν περισσότερο αξιόπιστα από τα *φαντάσματα* των «κοινών» αισθητών, διότι σ' αυτά τα τελευταία η στρέβλωση είναι εντονότερη. Το συμπέρα-

σμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι ουσιαστικά η εκτική φύση της *φαντασίας* επιτελεί εκείνη τη λειτουργία που ο Μπερξόν περιέγραψε ως «πρωταρχική μνήμη».

Αποφύγαμε, για λόγους οικονομίας, να ασχοληθούμε με τη διαδικασία της *ανάμνησης* και με τα ιδιαίτερα προβλήματα που θέτει. Θα πούμε απλά ότι αποτελεί την προσπάθεια ενεργοποίησης κάποιου *φαντάσματος*, από στοιχεία που λανθάνουν μέσα στο όλον. Η ενεργοποίηση του *φαντάσματος* μπορεί να γίνει με δύο τρόπους: α) ως απλό θεώρημα (νόημα) ή β) ως εικόνα. Σ' αυτή τη δεύτερη διαδικασία θα εμπλακεί και ο χρόνος, διότι το *φάντασμα* ενεργοποιείται με όλα τα αντιληπτικά του χαρακτηριστικά, ως είδωλο της συγκεκριμένης εμπειρίας του πράγματος. Αυτό σημαίνει ότι στην αντιληπτική πράξη ο χρόνος συμμετέχει απαραίτητα — με άλλα λόγια: η *αίσθηση του χρόνου* αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της αντιληπτικής ενέργειας και άρα περιλαμβάνεται στην πρωταρχική διαδικασία καταγραφής ή διατήρησης (έξη) που συνιστά τη φανταστική λειτουργία. Αν δεν ήταν αισθητός ο χρόνος δεν θα μπορούσε να είναι φανταστικός. Το συμπέρασμα αυτό το θεωρούμε κείμενο για την ερμηνεία μας. Πώς ακριβώς όμως θα προσδιορίζαμε την «αίσθηση του χρόνου»;

Ο Αριστοτέλης δεν απαντά με σαφήνεια σ' αυτήν την απορία. Δεδομένου όμως ότι και τα ζώα διαθέτουν αυτήν την ικανότητα, και εφόσον ο χρόνος δεν αποτελεί ειδικό αισθητό, οδηγηθήκαμε να υποθέσουμε ότι η *αίσθηση του χρόνου* είναι η αίσθηση του παρόντος, δηλαδή η θεμελιώδης διάκριση του προτέρου και υστέρου στην κίνηση. Βέβαια το *παρόν*, για τον ψυχισμό των ζώων, δεν αποτελεί αυτό το αδιάστατο μαθηματικό σημείο, τη *στιγμή*, η οποία τόσο απόλυτα διακρίνει τη διάταξη της ροής των γεγονότων. Θα παρατηρούσαμε ωστόσο ότι ακόμη και τα ζώα έχουν την ικανότητα να θέτουν με αποφασιστικότητα το *τώρα* στην εξέλιξη του γίνεσθαι, ορίζοντας έτσι θεμελιωδώς τη χρονική διάσταση των πράξεων και των πραγμάτων: η κρίσιμη στιγμή του άλματος στο κυνήγι της τροφής, αντιστοιχεί με μία εξίσου κρίσιμη στιγμή για ένα σωτήριο άλμα στο τρέξιμο της διαφυγής. Το συμπέρασμα το οποίο θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε κλείνοντας το θέμα είναι ότι η αίσθηση του χρόνου δεν υπόκειται στον κανόνα εξωτερικότητας των υπολοίπων αισθήσεων αλλά αποτελεί αντίληψη εσωτερική, η οποία παράγεται από την ίδια την κίνηση, δηλαδή τη λειτουργία της ψυχής. Και έστω αυτά για την «αίσθηση του χρόνου».

Προσπαθήσαμε επίσης να διακρίνουμε τη «γνώση του χρόνου», θεωρώντας ότι αυτού του τύπου η συνείδηση απαιτεί περισσότερες ψυχικές ικανότητες και μία κατανόηση η οποία ξεφεύγει από το παρόν. Η παρέμβαση της νόησης, άλλωστε, γίνεται περισσότερο εμφανής στα σχετικά χωρία. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η «γνώση του χρόνου» είναι θεμελιώδης τόσο για τη μνήμη όσο και για την ανάμνηση, πιθανότατα διότι συγκροτεί ως αδιαφοροποίητο όλον την προοπτική του χρόνου, στοιχεία της οποίας ενεργοποιεί η νόηση. Οι βασικές αρχές της *συνέχειας* και της *δυνάμει* και *ενεργεία* κατάστασης συντελούν ως προϋποθέσεις στη λειτουργία του διαγράμματος της *γνώσης του χρόνου*, το οποίο ουσιαστικά αφορμάται από τον υπολογισμό των εκτατών αποστάσεων. Πάνω σε μία σύνθετη ψυχική κίνηση, η οποία θα πρέπει να είναι φανταστικής υφής, προβάλλονται οι αναλογίες που επιτρέπουν την ενεργοποίηση του πράγματος όσο και της χρονικής απόστασής του από το παρόν. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο φιλόσοφος επιτρέπει τη γνώση του χρόνου είτε «μέτρως», δηλαδή με ακρίβεια, είτε «αορίστως», δηλαδή μόνο ως μία επίγνωση ότι αυτό που φαντάζομαι επιστρέφει από το παρελθόν. Σε κάθε περίπτωση είναι δύσκολο να πούμε τι συμβαίνει με τα

ζώα, και ο Αριστοτέλης δεν τοποθετείται εδώ επί του ζητήματος. Θεωρούμε ωστόσο ότι η τελευταία διάκριση ενισχύει την υπόθεσή μας ότι η «αίσθηση του χρόνου» σημαίνει ουσιαστικά τη θεμελιώδη διάκριση σε επικείμενα και παρωχημένα γεγονότα, με βάση το παρόν της αίσθησης.

Η αριστοτελική θεώρηση της χρονικής συνείδησης κινείται λοιπόν σε έδαφος το οποίο δεν είναι αποκλειστικά μηχανικό και το οποίο αναγνωρίζει την ατέλεια των φανταστικών αναπαραστάσεων, είτε αυτές είναι νοητικού είτε αισθητικού τύπου. Πρόκειται για μία μορφή ενδεχομενικότητας η οποία οφείλεται στην κεντρική λειτουργία της αίσθησης και πιθανότατα καθίσταται αναγκαία, αν η φύση δεν παράγει τίποτε μάταιο. Έτσι, στο περίφημο πρόβλημα που έθεσε ο Αλαίν (Émile-Auguste Chartier, 1868-1951), *γιατί δεν μπορούμε από μνήμης να μετρήσουμε τις κολώνες του Πανθέου*, θα απαντούσαμε ως εξής, πιστεύοντας ότι αποδίδουμε την αριστοτελική απάντηση στο ζήτημα: Πολλές φορές τυχαίνει να βλέπουμε το ίδιο αντικείμενο αλλά η αίσθησή μας εμφανίζει απώλειες που αφορούν τα «κοινά» αισθητά, όπως το μέγεθος ή ο αριθμός. Το αντικείμενο, εξάλλου, γίνεται αντιληπτό στο σύνολό του, που σημαίνει ότι επιμέρους στοιχεία που συνυπάρχουν στο όλο δεν είναι εύκολο να απομονωθούν ως αντικείμενα από τη φαντασία. Εν προκειμένω, κάποιος που είδε το Πάνθεον έστω και μία φορά, αν ερωτηθεί για τον αριθμό των κίωνων της πρόσοψης, θα αναπλάσει μία εντύπωση και το πιθανότερο είναι να απαντήσει ότι οι κίονες της πρόσοψης είναι τέσσερις έως οκτώ. Πιθανότατα δεν θα απαντήσει ότι είναι δύο έως είκοσι. Αυτό σημαίνει ότι οι αναλογίες που διατηρούμε στην ψυχή μας λειτουργούν, έστω και με τρόπο ανακριβή, παρέχοντάς μας τη δυνατότητα να τις καταστήσουμε ακόμη ακριβέστερες, εφόσον κρίνουμε ότι αυτό είναι απαραίτητο. Η μνήμη, επομένως, μας προσφέρει έναν επιπλέον τρόπο πρόσβασης στην αλήθεια, και τούτο μέσα από την προοπτική του χρόνου.¹

¹ Ο Αλαίν (Alain) ή Émile-Auguste Chartier (1868-1951) έθεσε το ζήτημα στη μελέτη του [1926] *Système des beaux-arts*. Το παράδειγμα αναφέρεται από τον SARTRE [1940]: 178-179, για να αποδειχθεί ότι η εικόνα της φαντασίας μπορεί να είναι εξωτερικευμένη και να παρουσιάζεται σαν πραγματική (φέροντας μέρη τα οποία συμπαρατίθενται, θα έλεγε ο Μπερξόν), αλλά στην ουσία είναι άδεια και πλασματική. Η λειτουργία της *εικόνας* για τον Σαρτρ είναι καθαρά συμβολική και δεν υπάρχει τίποτα σ' αυτήν που να μην το έχουμε βάλει εμείς. Το παραπάνω πρόβλημα έθεσε ενώπιόν μου ο αείμνηστος Ζακ Μπρενσβίγκ σε μία από τις πολύτιμες συναντήσεις μας, εφαρμόζοντας τη σωκρατική μαιευτική σε μαθητή αδαή. Ελπίζω να απαντώ εδώ με τρόπο που δεν θα πρόδιδε τον κόπο και την υπομονή του.

ΜΕΡΟΣ Δ'

Παραρτήματα: Συμπληρωματικά και παραλειπόμενα για τις χρονικές θεωρήσεις

*«εὐρήσεις δ' Αἶδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην,
παρ' δ' αὐτῇ λευκὴν ἐστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης δὴ τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας,
εὐρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἕασιν.
εἰπεῖν· “Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί·
δίψῃ δ' εἰμ(ι) αὔη καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης”·
καύ<τοί> σοι δώσουσιν πιεῖν θεῖης ἀπὸ κρήν>ης
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ<λλοισι μεθ> ἠρώεσσι ἀνάξει<ες>»*

(Ορφική επιγραφή σε χρυσό δίσκο από την Πετηλία της Κάτω Ιταλίας, περίπου 4ος-3ος αι. π.Χ.)

Δ1. Η γνώση του χρόνου κατά την εποχή του Αριστοτέλη (4ος αι. π.Χ.)

*Ἄντιον ἡελίου στήσας ῥίνα καὶ στόμα χάσκων,
δείξεις τὰς ὥρας πᾶσι παρερχομένοις.*

(*Anthologia Graeca* [Παλατινή], XI. 418)

(Ο βασιλιάς καταμεσής στη μάχη:)
*O God! methinks, it were a happy life,
To be no better than a homely swain;
To sit upon a hill, as I do now,
To carve out dials quaintly, point by point,
Thereby to see the minutes how they run,...*

(W. Shakespeare, *King Henry VI.* — P. III, 21-25)

Η αριστοτελική θεωρία για τον χρόνο αντιμετωπίζεται δικαιολογημένα σαν μία προσπάθεια απομυστικοποίησης της έννοιας του χρόνου και ένταξης των κινητικών και χρονικών φαινομένων σε ένα σχήμα αιτιολογικής συνέπειας και μαθηματικής συμμετρίας, εντός των πλαισίων της φυσικής φιλοσοφίας. Προκειμένου ωστόσο να αξιολογήσουμε σωστά τη συγκεκριμένη προσπάθεια, καλό θα ήταν να έχουμε υπόψη ορισμένα ιστορικά και πολιτισμικά δεδομένα, τα οποία θα μας βοηθήσουν να διαμορφώσουμε σωστότερη άποψη για τις επιδιώξεις και τις δυνατότητες της συγκεκριμένης θεωρίας στα ιστορικά της συγκείμενα. Και τούτο διότι η σημερινή μας αντίληψη για τον χρόνο και η συνακόλουθη χρήση των χρονικών εννοιών παρουσιάζουν όψεις οι οποίες θα φάνταζαν ανοίκειες στην αρχαία εποχή. Επομένως επηρεάζουν οπωσδήποτε το θεωρητικό πλαίσιο κατανόησης.

Αν επιχειρήσουμε να αναπαραστήσουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες οι άνθρωποι στην αρχαιότητα γνώριζαν και μεταχειρίζονταν τον χρόνο, θα πρέπει να αφαιρέσουμε από την παράστασή μας πολλά από τα σημερινά πολιτισμικά επιτεύγματα, τα οποία μάλιστα αφορούν κυρίως κατακτήσεις των τελευταίων δύο αιώνων. Ορισμένα από αυτά θα είναι τα εξής: α) Καταρχάς τα διάφορων ειδών φορητά χρονόμετρα με τα οποία είναι εφοδιασμένοι οι περισσότεροι άνθρωποι, διαθέτοντας τη χαρακτηριστική ευκολία με μία απλή κίνηση να μαθαίνουν την επίσημη αρίθμηση του χρόνου. β) Κατά δεύτερο λόγο, θα πρέπει να αφαιρεθεί η πληθώρα πηγών και μέσων που διατίθενται σε δημόσια χρήση και διαμέσου των οποίων παρέχεται σε καθημερινή βάση άπλετη πληροφόρηση για τον χρόνο. γ) Συνακόλουθα θα πρέπει να αφαιρεθεί η υπερκέρραση των κατά τόπους συστημάτων χρονολόγησης από ένα ενιαίο παγκόσμιο σύστημα, το οποίο επιτρέπει τον συντονισμό ενεργειών οπουδήποτε επί της Γης. δ) Και ακόμη κάτι εξίσου σημαντικό, το οποίο θα πρέπει να αφαιρέσουμε, είναι η σημερινή αντίληψη της ισόποσης κατάτμησης του χρόνου, όπως και η δυνατότητα μέτρησης απειροελάχιστων διαρκειών, όχι μόνο με τη χρήση υποδιαιρέσεων, όπως τα εκατοστά του δευτερολέπτου, αλλά και με αναφορά σε στιγμιαίες ταλαντώσεις υποατομικών σωματιδίων, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ατομικών ρολογιών. ε) Την απαίτηση τέλος για ακριβή χρονομέτρηση ως απαραίτητο στοιχείο για τον συντονισμό και τη λειτουργία της εκβιομηχανισμένης κοινωνίας μας, τουλάχιστον όσον αφορά τα σύγχρονα αστικά περιβάλλοντα.

Για να αναπαραστήσουμε τις συνθήκες της αρχαιότητας, θα πρέπει να υποχωρήσουμε σταδιακά πίσω από τη σημερινή εποχή, προς τις αρχές του 20ού αιώνα, όταν ο επίσημος χρόνος στην Αγγλία μεταφερόταν ακόμη από το Βασιλικό Αστεροσκοπείο του Γκρήνουιτς στο Σίτι καθημερινά με ειδικό υπάλληλο.¹ Αν μεταφερθούμε ακόμη πιο πίσω, στα μέσα του 17ου αιώνα, θα βρεθούμε στην εποχή που εφευρέθηκε το πρώτο εκκρεμές από τον Χρ. Χόιχενς (Chr. Huygens, 1656), εποχή που τα *ωρολόγια* διέθεταν μόνον έναν δείκτη, τον ωρολογιακό. Πηγαίνοντας πιο πίσω ακόμη, θα βρούμε μόνο μεγάλα μηχανικά χρονόμετρα, τη λειτουργία των οποίων ρύθμιζαν ειδικά βάρη — το πρώτο τέτοιο ρολόι συναρμολογήθηκε στο Μιλάνο το 1335. Κατά τη διάρκεια της μακράς περιόδου του Μεσαίωνα, τα χρονόμετρα, όπου υπήρχαν, λειτουργούσαν με σύστημα υδραυλικό — σύστημα που βρισκόταν σε εφαρμογή ήδη από την Αρχαιότητα — και παρείχαν επίσης αστρονομικές ενδείξεις. Υποχωρώντας περαιτέρω στον χρόνο, θα πρέπει να εγκαταλείψουμε τόσο το Γρηγοριανό (1582 μ.Χ.) όσο και το Ιουλιανό (45 π.Χ.) ημερολόγιο, για να φτάσουμε στην κλασική εποχή, όπου ο χριστιανισμός δεν είχε ακόμη επιβάλει στον δυτικό κόσμο την αντίληψη του γραμμικού χρόνου της δημιουργίας του κόσμου. Βρισκόμαστε μετά από αυτή την πορεία οπισθοδρόμησης σε μια εποχή κατά την οποία ο υπολογισμός του ημερολογιακού χρόνου και των εποχών του έτους είχε πολύ πιο ζωτική σημασία αλλά αποτελούσε ζήτημα πολύπλοκο για κάθε κοινωνία, η οποία έπρεπε να επινοήσει τον δικό της τρόπο υπολογισμού.

α) Το πρόβλημα της χρονολόγησης

Ο **ημερολογιακός χρόνος** είναι αυτός που μετρείται με αναφορά στη φαινομενική κίνηση του Ήλιου γύρω από τη Γη και συνδέεται με την εναλλαγή των εποχών. Ήταν ζωτικής σημασίας γνώση για τις αρχαίες κοινωνίες, διότι από αυτήν εξαρτώνταν οι εποχιακές δραστηριότητες των αρχαίων λαών, κυρίως βέβαια όσες σχετίζονταν με τη γεωργία και συνακόλουθα τη θρησκευτική λατρεία, μα και με άλλες, όπως η ναυτιλία και ο πόλεμος. Η γνώση του χρόνου αυτού για τις αρχαίες κοινωνίες βασίζεται καταρχήν σε απλές παρατηρήσεις των ουράνιων φαινομένων και προκύπτει ως επί το πλείστον με τη βοήθεια σταθερών οροθετήσεων στον ορίζοντα του περιβάλλοντος φυσικού τοπίου. Γεωγραφικά κυρίως σημεία αναφοράς, όπως τα υψώματα και οι βουνοκορφές, μπορούν να χρησιμεύσουν ως δείκτες για τη (φαινομενική) κίνηση του Ήλιου και την περιοδική μετατόπισή του κατά τη διάρκεια του έτους. Με επίκεντρο κάποια σημαντική τοποθεσία, για παράδειγμα ένα λατρευτικό ιερό, την αγορά της πόλης ή μια καθιερωμένη τοποθεσία περιοδικών συναθροίσεων του πληθυσμού, εύκολα σχετικά μπορούν να καθοριστούν στον ορίζοντα τα σημεία απ' όπου ο Ήλιος ανατέλλει ή δύει κατά τη διάρκεια του έτους, ώστε να προσδιοριστούν τα όρια μιας πλήρους περιφοράς. Η παραπάνω περιγραφή βέβαια ισχύει ιδίως για περιοχές όπως η Ελλάδα, με έντονο γεωγραφικό ανάγλυφο και πλάτος απομακρυσμένο από τον Ισημερινό. Όπου δεν υπήρχαν όρη για να οριοθετήσουν τη δύση του Ήλιου και των άστρων, κατασκευάστηκαν από τον άνθρωπο τεχνητά σημεία αναφοράς: μεγάλες λοφοειδείς κατασκευές, όπως οι πυραμίδες και τα ζιγκουράτ στη Μέση Ανατολή, ή ημερολογιακές διατάξεις, όπως το Στόουνχεντζ στην Αγγλία.

Η καθημερινή λοιπόν παρατήρηση του Ήλιου είναι απαραίτητη για τον προσδιορισμό του ημερολογιακού χρόνου. Πιο συστηματική και προσεκτική παρατήρηση απαιτείται για

¹ Ο επίσημος χρόνος του Αστεροσκοπείου Γκρήνουιτς μεταφερόταν καθημερινά στο Σίτι με ειδικό φορητό χρονόμετρο από το 1836 έως και το 1939, ώσπου το μειωμένο κόστος του τηλεγράφου και η δυνατότητα της τηλεφωνικής σύνδεσης κατέστησε την υπηρεσία άσκοπη (A. ROBINSON [2007]: 62).

τον προσδιορισμό των εποχών, δηλαδή για τον προσδιορισμό των ημερών που συμβαίνουν οι τροπές (τα ηλιοστάσια) και οι *ισημερίες*. Η πολύτιμη αυτή μορφή γνώσης θα πρέπει να αποτυπωνόταν αρχικά με τη βοήθεια απλών σημαδιών και με τη βοήθεια της μνήμης των παλαιότερων μελών της κοινότητας.

Πέρα από τον υπολογισμό της στοιχειώδους αυτής μορφής του χρόνου, οι εξελιγμένες ανάγκες σε ορισμένες κοινωνίες οδήγησαν σε ακριβέστερους επιμερισμούς της ετήσιας διάρκειας. Γι' αυτό εξίσου σημαντικές υπήρξαν κατά την Αρχαιότητα οι παρατηρήσεις των φάσεων της Σελήνης. Με βάση αυτές καθορίζονταν οι *μήνες* και σε αρκετές περιπτώσεις ολόκληρο το έτος, το οποίο χωριζόταν κατά κανόνα σε δώδεκα (12) σεληνιακούς μήνες. Η γνώση αυτή συμπληρωνόταν με πιο συστηματικές αστρονομικές παρατηρήσεις και πίνακες (*παραπήγματα*) που ανέφεραν την πορεία των αστερισμών ή την *επιτολή* συγκεκριμένων αστερών πάνω από τον ορίζοντα, μετά από ένα διάστημα αφάνειας. Οι τελευταίοι συνήθως ήταν συνδεδεμένοι με σημαντικά ετήσια φαινόμενα — όπως ο Σείριος, που σήμαινε την έναρξη της περιόδου των καυσώνων στην Ελλάδα και τις επικείμενες πλημμύρες του Νείλου στην Αίγυπτο.¹

Η μεγαλύτερη πρόκληση που αντιμετώπισαν οι αρχαίοι χρονολόγοι υπήρξε βέβαια ο συμβιβασμός του *ηλιακού* με το *σεληνιακό* έτος, οι διάρκειες των οποίων είναι μεγέθη ασύμμετρα. Ένα ηλιακό έτος ολοκληρώνεται σε $365\frac{1}{4}$ ημέρες, ενώ ένα σεληνιακό έτος βασίζεται σε περιόδους (μήνες) διάρκειας περίπου 30 ημερών. Το πρόβλημα αυτό δεν βρήκε αξιόπιστη λύση πριν από την οργάνωση του αττικού ημερολογίου από τον Μέτωνα το 432 π.Χ., ο οποίος θεώρησε ότι τα ηλιακά και τα σεληνιακά έτη καθίστανται σύμμετρα σε περίοδο 19 ηλιακών ετών (ο κύκλος του Μέτωνος). Ακριβέστερα ακόμη ορίστηκε αργότερα αυτή η περίοδος από τον Κάλλιππο σε 76 ηλιακά έτη (ο κύκλος του Καλλίππου).

Με την κάθε πόλη να ακολουθεί διαφορετική παράδοση και σύστημα προσδιορισμού του χρόνου, το πρόβλημα της ενιαίας χρονολόγησης αποτέλεσε σπαζοκεφαλιά για τους σοβαρούς ιστορικούς της αρχαιότητας, όπως ο Θουκυδίδης, ο οποίος ανατρέπει σε δύο ή και σε τρία συστήματα χρονολόγησης προκειμένου να εξασφαλίσει την ακρίβεια της χρονολογικής του αναφοράς (κατά τον Α. LESKY [1957]: 640), ενώ για πιο συγκεκριμένες αναφορές προτιμά γενικά ένα βασικό σχήμα, διαιρώντας το έτος σε καλοκαίρι και χειμώνα. Η ανάγκη για χρονική ακρίβεια σχετίζεται άμεσα με την ανάπτυξη του τεχνολογικού πολιτισμού και συνδέεται σε μεγάλο βαθμό με τις ανάγκες συντονισμού της δημόσιας ζωής, τόσο στα πλαίσια μιας μεμονωμένης αστικής κοινωνίας όσο και στο πλαίσιο ανάπτυξης σχέσεων μεταξύ περισσότερων κοινωνιών.

Για τους παραπάνω λόγους, η εγκατάσταση ενός *ηλιοτροπέιου*, δηλαδή ενός οργάνου προορισμένου ειδικά για την καταγραφή των ημερήσιων διαδρομών του Ήλιου, αποτελεί έναν νεωτερισμό ο οποίος κανονίζει, εξειδικεύει και επισημοποιεί τη γνώση του χρόνου, συνήθως σε δημόσιο επίπεδο. Μία περίφημη, αν και αμφισβητούμενη μαρτυρία του Ηροδότου (~430 π.Χ.), αναφέρει ότι οι Έλληνες γνώρισαν από τους Βαβυλώνιους τον «πόλο», τον «γνώμονα» καθώς και τη διαίρεση της μέρας σε δώδεκα μέρη.² Ο *γνώμων* θα πρέπει να

¹ Για τη σημασία του Σείριου (*α* του Κυνός), όχι μόνο για τον προσδιορισμό της εποχής αλλά και για μια σειρά από άλλες παραγωγικές δραστηριότητες (από την αλιεία ως τη μυρευτική), δες Μ. DETIENNE [1972]: 78-80, με πλήθος παραπομπών σε αρχαίους συγγραφείς. Μια συνοπτική εισαγωγή στην περιόδολογηση των άστρων και τους πίνακες αναλημμάτων (ουράνιων φάσεων) παρατίθεται από τον Α. L. ΡΕСК [1970]* 2: 383-408. Να σημειώσουμε ότι κατάλοιπα ενός από τα πλέον αρχαία ελληνικά παραπήγματα μας παραδίδονται με το όνομα του Δημόκριτου (*DK* [68]: B14).

² Ηροδότου *Ίστοριών* Β' (Ευτέρπη), §109: «*πόλον μὲν γὰρ καὶ γνῶμονα καὶ τὰ δώδεκα μέρη τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες*». Ως προς τον πόλο και τον γνώμονα η πληροφορία παραμένει ανεξακρίβωτη. Λέγεται πως ο Δημόκριτος τελειοποίησε τον *γνώμονα* ή χρησιμοποίησε ένα τελειότερο χαλδαϊκό πρότυπο, τον *πόλο*, ο οποίος αποτελούνταν από έναν στύλο καρφωμένο στο κέ-

ήταν αρχικά ένας κάθετος στύλος σε οριζόντιο επίπεδο, που χρησίμευε ως δείκτης των θέσεων του Ήλιου κατά τη διάρκεια του έτους. Βέβαια, ένας γνώμονας με επίπεδη βάση δεν αποτελεί αξιόπιστο όργανο για τη μέτρηση του χρόνου και οι δυνατότητές του περιορίζονται στην επισημάνση των τροπών του Ήλιου και των ισημεριών κατά τη διάρκεια του έτους, χρησιμότερες βέβαια ενδείξεις για την οργάνωση του εορτολογίου και της κοινωνικής ζωής. Μια πολύ μεταγενέστερη αναφορά του Διογένη Λαέρτιου (ακμή ~ 220-230 μ.Χ.) αποδίδει στον Αναξίμανδρο (ακμή ~580 π.Χ.) την επινόηση του *γνώμονος* και την εγκατάστασή του στη Σπάρτη «*ἐπὶ τῶν σκιοθήρων*», με τρόπο ώστε να σημαίνει τις τροπές και τις ισημερίες, ενώ επίσης συμπληρώνεται ότι ο ίδιος κατασκεύασε και «*ὠροσκοπεῖα*».¹ Η περιγραφή του Λαέρτιου φαίνεται αρκετά ακριβής. Ο Βιτρούβιος αναφέρει ότι η λέξη «*σκιοθήρης*» (ή «*σκιαθήρας*») σημαίνει αυτόν που κυνηγάει ή αγρεύει τις σκιές και τη θεωρεί συνώνυμη του γνώμονα.² Ο γνώμων περιγράφεται από τον ίδιο ως μπρούτζινο εξάρτημα, το οποίο προφανώς λειτουργεί σε συνάφεια με τον Ήλιο, προβάλλοντας σκιές πάνω σε διαγραμματισμένο πλέγμα — αν και η αναφορά του Βιτρούβιου σχετίζεται με την κατασκευή ανεμολογίου. Μια άλλη πληροφορία του Λαέρτιου (ς' 104) μας αφηγείται ότι κάποτε παρουσίασαν στον Διογένη τον Κυνικό (403-322 π.Χ.) ένα «*ὠροσκοπεῖον*», κι εκείνος το σχολίασε λέγοντας ότι το κατασκεύασμα είναι χρήσιμο για να μην αργεί κανείς στο δείπνο — ένα μάλλον σαρκαστικό σχόλιο, το οποίο εκφράζει την απαξίωση του φιλοσόφου απέναντι στις προσπάθειες προσδιορισμού του χρόνου.³ Άλλες αναφορές από τον Στράβωνα (Β. 5. 14) και τον Γέμινο (*Εἰσαγωγή*, II. 35) αλλά και αρχαιολογικά τεκμήρια μας οδηγούν να συμπεράνουμε ότι το «κατασκεύασμα» που επιδείχθηκε στον Διογένη ήταν μία εφεύρεση η οποία χρησίμευε για να επισημαίνει τον χρόνο.⁴

Οι παραπάνω μαρτυρίες δεν μπορούν βέβαια να αξιολογηθούν ως ιστορικά ακριβείς. Οπότε η συμβολή του Αναξίμανδρου στις τεχνικές γνώσης του χρόνου στον ελληνικό χώρο

ντρο ενός κοίλου ημισφαιρίου (κατά τον G. GLOTZ [1931] 2: 495-7). Ο D. R. DICKS [1970]: 227-8 θεωρεί απίθανη τη χρήση κοίλου γνώμονα πριν από την ελληνιστική εποχή και υποθέτει ότι *γνώμων* και *πόλος* είναι συνώνυμες λέξεις. Όσον αφορά όμως τη διαίρεση της μέρας σε δώδεκα και αργότερα σε εικοσι τέσσερα «μέρη», η προέλευσή της είναι αιγυπτιακή (σύμφωνα με τον O. NEUGEBAUER [1951]: 119 και 124) και προέκυψε από την εφαρμογή του δεκαδικού συστήματος αρχικά στο νυχτερινό ωράριο, με βάση τις επιτολές δέκα επιλεγμένων αστερών, των λεγόμενων «δεκανών».

¹ Ο Δ. Λαέρτιος (*Βίοι*, Β' 1-2 = DK [12]: A1) αντλεί ρητά από έμμεση πηγή, την *Παντοδαπή Ίστορία* του Φαβωρίνου (2ος αι. μ.Χ.), αλλά παραπλήσιες, έμμεσες μαρτυρίες έχουμε και από άλλες μεταγενέστερες πηγές. Σύμφωνα με το λεξικό της Σούδας, ο Αναξίμανδρος επινόησε τις *τροπές* και τα «*ὠρολογεῖα*», ενώ επίσης εισήγαγε τον «*γνώμονα*» και διδάξε τις βασικές αρχές της γεωμετρίας (DK [12]: A2). Παρότι ο Β. Κύρκος μεταφράζει τον *γνώμονα* εδώ ως «*ηλιακό ρολόι*», αμφιβάλλουμε αν η απόδοση αυτή είναι σωστή, διότι η αναφορά στην αστρονομία έχει ολοκληρωθεί νωρίτερα. Ο *γνώμων* για τον οποίο πρόκειται τώρα θα πρέπει να είναι το ομώνυμο γεωμετρικό όργανο. Ο J.-P. DUMONT [1988]*: 25 αποφεύγει (μάλλον σκόπιμα) να διευκρινίσει. Ο Ευσέβιος Καισαρείας πάντως (αρχές 4ου αι. μ.Χ.) στην *Εὐαγγελική προπαρασκευή* (14. 11) αναφέρεται στον Αναξίμανδρο ως τον πρώτο που «*κατεσκεύασε*» (= εγκατέστησε;) γνώμονες που γνωστοποιούσαν τις τροπές του Ήλιου, των χρόνων και των ωρών, καθώς και τις ισημερίες (DK [12]: A4). Υπάρχουν λοιπόν ισχυρές ενδείξεις ότι οι φιλόσοφοι της Μιλήτου εισήγαγαν στον ελληνικό χώρο γνώσεις προσδιορισμού του χρόνου τις οποίες κατείχαν ήδη οι Βαβυλώνιοι.

² Vitruvius Pollio, *De architectura* I. 6. 6 (κατά M. H. MORGAN [1914]*: 26).

³ Δες όμως και παρακάτω μια παραπλήσια αναφορά στις *Εκκλησιάζουσες*, στ. 652. Σε μωσαϊκό του 3ου αι. π.Χ., που αποκαλύφθηκε πρόσφατα (Απρίλιος 2016) στην επαρχία Χατάι της Τουρκίας, απεικονίζεται άνδρας που τρέχει, δείχνοντας προς ηλιοτροπέο επί κίονος, και επιγράφεται «Τρεχέδειπνος».

⁴ Πρβλ. το λήμμα «*ὠροσκοπεῖον*» στο LSJM: 2037. Για τα αρχαιολογικά τεκμήρια, δες S. GIBBS [1976]: ένα κωνικό ηλιακό ρολόι που βρίσκεται στο Μουσείο της Περγάμου στο Βερολίνο (αριθμός καταλόγου 3055G) αναγράφει στην αφιερωματική επιγραφή τον όρο «*ὠροσκόπιον*» (σελ. 7).

παραμένει ακόμη ασαφής, και πιθανότατα η πληροφορία του Λαέρτιου παραδίδεται αλλοιωμένη. Η γνώμη μας επ' αυτού συγκλίνει περισσότερο με εκείνη των *KRS*, οι οποίοι συμφωνούν ότι πράγματι η πληροφορία αναφέρεται στην εγκατάσταση ενός ηλιακού χρονολογικού οργάνου στη Σπάρτη, αν και κάτι παρόμοιο φαίνεται να προϋπήρχε — θεωρούμε ότι ο προσδιορισμός «*ἐπὶ τῶν σκιοθήρων*» δηλώνει τοπική αναφορά. Αν υπάρχει κάποια ιστορική βάση στην πληροφορία, θα πρέπει να φανταστούμε ένα ύψωμα κοντά στην πόλη με μια πρωτόγονη εγκατάσταση, πιθανότατα από πέτρες ή πασσάλους διευθετημένους κατά τέτοιο τρόπο ώστε να χρησιμεύουν ως όροι που σημαδεύουν τη σκιά κάποιου φυσικού δείκτη (λόφος, βράχος ή δέντρο) σε κρίσιμες ημερομηνίες. Αυτό που φαίνεται να κάνει ο Αναξίμανδρος είναι να εισάγει τη Μιλήσια γεωμετρία αντικαθιστώντας τις παλιές, πρωτόγονες διευθετήσεις. Ο φυσικός δείκτης αντικαθίσταται από τον γνώμονα που στήνει κάθετα ο γεωμέτρης παράλληλο προς τον άξονα της Γης. Έπειτα χαράζει στο έδαφος τη μεσημβρινή γραμμή που διέρχεται από τον γνώμονα και σημαδεύει επ' αυτής της γραμμής τα σημεία από τα οποία διέρχεται η σκιά του γνώμονα το μεσημέρι κατά τις κρίσιμες μέρες των τροπών και των ισημεριών. Κατ' αυτόν τον τρόπο η γεωμετρία αντικαθιστά τον πατροπαράδοτο και εμπειρικό τρόπο γνώσης του χρόνου. Κάτι επιπλέον: αν τα φυσικά ορόσημα μπορούν να αντικατασταθούν από τεχνητά, χωρίς να προκύψει σφάλμα, τότε δεν είναι ανάγκη να διατηρήσει κανείς σταθερή την παλιά, πατροπαράδοτη και καθιερωμένη τοποθεσία χρονολόγησης. Μπορούν πλέον να κατασκευαστούν οπουδήποτε περισσότερα *ωροσκόπια*, σε μικρότερο μέγεθος, ακόμη και μέσα στα όρια του οικισμού.

Ένας άλλος όρος που αναφέρεται στο ηλιακό ημερολόγιο διασώζεται από τον Πλούταρχο στους *Βίους* του (~46-120 μ.Χ.). Καθώς ο Δίων εισέρχεται ως ελευθερωτής στις Συρακούσες (το 357 π.Χ.), επιλέγει να απευθυνθεί στον λαό, για να τον εμψυχώσει, από ένα περίβλεπτο σημείο κάτω από την ακρόπολη της πόλης, όπου ο τύραννος Διονύσιος είχε εγκαταστήσει ένα «*ήλιοτρόπιον*» (*Δίων*, §29), προς δόξα της εξουσίας του. Ο νέος ηγέτης αγοράζει πατώντας εμβληματικά πάνω στο λαμπρό έργο του έκπτωτου τυράννου, ηγέτης πλέον του χρόνου. Όπως διαφαίνεται στο κείμενο, οι μάντεις αντιλήφθηκαν το πολιτικό νόημα της πράξης, φοβήθηκαν όμως ότι αυτή θα μπορούσε να αποβεί κακή επιλογή, διότι η τύχη και οι πράξεις του θα μπορούσαν εύκολα να πάρουν την τροπή των ηλιακών περιφορών. Φαίνεται ότι τα υψώματα των ακροπόλεων, τα θέατρα και οι αγορές επιλέγονταν ως οι καταλληλότερες θέσεις για την τοποθέτηση «*ήλιοτρόπιων*» ή «*ήλιοτροπείων*». Ακόμη και σήμερα σώζεται στους πρόποδες της αθηναϊκής Ακρόπολης ένα τέτοιο όργανο (δες προμετωπίδα της παρούσας μελέτης), δυστυχώς ημικατεστραμμένο. Το πρώτο ωστόσο τέτοιου είδους όργανο στην Αθήνα λέγεται ότι το είχε εγκαταστήσει ο Μέτων στην Πνύκα (~ 432 π.Χ.), το παλιό βουλευτήριο, όπου και σήμερα ακόμη είναι ορατά τα θεμέλια του πίσω από το βήμα των ρητόρων.¹

Οι ποικίλες αναφορές σε *γνώμονες*, *σκιοθήρες*, *ωροσκοπεία* και *ηλιοτροπεία* μαρτυρούν μια πολιτισμική εξέλιξη η οποία ξεκίνησε πιθανότατα με τα πρώτα βήματα της γεωμετρίας στον ελληνικό χώρο και προφανώς με πρωτεργάτες τους φιλοσόφους της Μιλήτου. Τα διάφορα αυτά όργανα όμως τα μεταχειρίζονται ειδικοί επιστήμονες και φιλόσοφοι, ενώ

¹ Η επιλογή της Πνύκας ως θέσης για την εγκατάσταση του *ηλιοτροπείου* δεν είναι τυχαία. Από τη θέση αυτή δημιουργείται στον ορίζοντα ένα τόξο περίπου 60° εντός του οποίου φαίνεται να παλινδρομεί ο Ήλιος κατά τον ετήσιο κύκλο του από το θερινό στο χειμερινό ηλιοστάσιο. Κατά το θερινό ηλιοστάσιο ο Ήλιος ανατέλλει από τον Λυκαβηττό, ενώ κατά το χειμερινό ηλιοστάσιο ανατέλλει από τον Υμηττό. Ο ακριβής προσδιορισμός του θερινού ηλιοστασίου είχε ιδιαίτερη σημασία, διότι η πρώτη σελήνη μετά το θερινό ηλιοστάσιο σηματοδοτούσε για τους Αθηναίους την αρχή του έτους και την έναρξη του Εκατομβαιώνος (R. HANNAH [2009]: 5-7). Παρόλ' αυτά οι πληροφορίες είναι ελάχιστες για να συμπεράνουμε με σιγουριά τη μορφή και τη λειτουργία του μετωνικού ηλιοτροπείου (δες σχετικά A. J. TURNER [1989]: 310-311).

ελάχιστα είναι τα στοιχεία που μας πληροφορούν για τη χρήση τους από τους υπόλοιπους πολίτες και τη στάση των τελευταίων απέναντι σ' αυτές τις καινοτομίες. Απ' ό,τι φαίνεται, οι περισσότεροι άνθρωποι της προελληνιστικής εποχής θα αδιαφορούσαν για την ακρίβεια στη μέτρηση των ωρών της μέρας, αρκούμενοι σε έναν χοντρικό υπολογισμό της θέσης του Ήλιου. Στην αρχαία Ελλάδα και ως τον 5ο αιώνα, η ημέρα ήταν ασαφώς χωρισμένη σε τρεις περιόδους που διακρίνονταν από τη θέση του Ήλιου ή από τις κύριες καθημερινές εργασίες. Ήδη όμως για πρακτικά θέματα λάβαιναν κυρίως υπόψη το μήκος της σκιάς του σώματος και μόνο για δημόσιες λειτουργίες θα απευθύνονταν στο ηλιακό ωροσκοπείο.¹

Επειδή τα ηλιοτροπεία προσδιόριζαν κυρίως τον ημερολογιακό χρόνο, για τη μέτρηση μικρότερων διαστημάτων χρόνου απ' ό,τι η ημέρα, υπήρχαν άλλοι τρόποι, όπως για παράδειγμα ο λύχνος, το κερι, η αμμοδόχος και η κλεψύδρα. Η καύση του λύχνου ήταν ίσως ο πιο πρόσφορος τρόπος να μετρηθούν κατά προσέγγιση ίσα χρονικά διαστήματα, ειδικά όταν απουσίαζε το ηλιακό φως.² Η κλεψύδρα ωστόσο γνώρισε μεγαλύτερη διάδοση από τον 5ο αι. π.Χ. στις συνεδριάσεις των δικαστηρίων, προκειμένου να μετρηθεί ο χρόνος των αγορεύσεων, ώστε το νερό της κατέληξε να είναι συνώνυμο του χρόνου.³ Απ' όλες τις απόψεις, το κατασκεύασμα που συγκεντρώνει τις περισσότερες γνώσεις προσδιορισμού και μέτρησης του χρόνου κατά την κλασική περίοδο είναι ο περίφημος Πύργος των Αέρηδων, κτίριο που αποδίδεται στον Ανδρόνικο από την Κύρρα της Μακεδονίας (200~150 π.Χ.). Πρόκειται για οκτάπλευρο θόλο, ο οποίος περιλάμβανε ενσωματωμένο υδραυλικό ωρολόγιο και διέθετε κάθετης επιφάνειας ηλιοτροπεία σε κάθε πλευρά, πλαισιωμένα από ανάγλυφες παραστάσεις των ανέμων.

β) Τα ηλιακά ωροσκοπεία

Τα αρχαιολογικά ευρήματα εισηγούνται ότι τα περισσότερα ελληνικά ηλιακά *ωροσκοπεία* ή *ηλιοτροπεία* ήταν κωνικού ή σφαιρικού τύπου, σμιλεμένα πάνω σε λίθο ή μάρμαρο. Αν θεωρήσουμε ότι ο κωνικός τύπος είναι μία αφαιρετική εκδοχή της σφαίρας, εύλογα υποθέτουμε ότι οι τύποι αυτοί επικράτησαν, διότι μιμούνται το φαινόμενο σχήμα του ουράνιου θόλου. Ωστόσο ένα ηλιοτροπείο που βρέθηκε στο Αμφιαράειο του Ωρωπού — το αρχαιότε-

¹ Σύμφωνα με παλαιότερη υπόθεση του Ντ. ντε Σόλα Πράις, τα ηλιοτροπεία δεν μετρούσαν τον χρόνο αλλά προσέφεραν μόνον ενδείξεις για τα ουράνια φαινόμενα, οπότε η χρησιμότητά τους ήταν ουσιαστικά ημερολογιακή. Πράγματι, αν παρατηρήσουμε τα ηλιοτροπεία της κλασικής εποχής, θα διαπιστώσουμε ότι δεν διαθέτουν αρίθμηση ωρών. Ωστόσο δεν μπορούμε να πούμε ότι δεν χρησίμευαν έστω για τον προσδιορισμό των βασικών μερών της μέρας. Στις *Εκκλησιάζουσες* του Αριστοφάνη (392 π.Χ.) η Πραξαγόρα διατείνεται ότι με το νέο καθεστώς μονάχη έγνοια του Βλέπυρου θα είναι να προλάβει το δείπνο, όταν το «*στοιχείον*» φτάσει τα δέκα πόδια σε μήκος (στ. 652). Προφανώς το *στοιχείον* στο οποίο αναφέρεται εδώ η Πραξαγόρα είναι μια σκιά, και πρόκειται είτε για τη σκιά του ίδιου του Βλέπυρου είτε για τη σκιά του ηλιοτροπείου τοποθετημένου πάνω σε κίονα. Από τον 1ο αι. π.Χ. οι ώρες αναγράφονται συνήθως στα ηλιοτροπεία (R. HANNAH [2009]: 112-113).

² Στη μεσαιωνική δυτική Ευρώπη, όπου το λάδι ήταν ανύπαρκτο, αντίστοιχη λειτουργία επιτελούσαν τα κεριά και η αμμοδόχος, η τελευταία ωστόσο ήταν δύσκολη στην κατασκευή.

³ Αριστοφάνης, *Σφήκες*, στ. 93· *Άχαρνής*, στ. 694. Δημοσθένης, *Κατὰ Πολυκλέους*, §2 («*ἀναστάς τις ἐν τῷ ἐμῷ ὕδατι ἐλεγξάτω*»)· *Περὶ στεφάνου*, §139· *Περὶ τῆς Παραπρεσβείας*, §57. Ο χρόνος των ρητόρων μετρούταν με αμφορείς νερού που προστίθεντο στην κλεψύδρα. Αναφορές στην κλεψύδρα έχουμε και στον Αριστοτέλη: *ΠΟ*, Β' 13. 294b 20-21 (*πρβλ.* τα σχόλια του Σιμπλίκιου κατὰ HEIBERG [1894]*: 524. 19-25) και μία πιθανή εφαρμογή στους δραματικούς αγώνες: *Ποι*, 7. 1451a 7-9. Ο Αθήναιος μάς μεταφέρει τη μαρτυρία ότι η εταίρα Μητίχη είχε το παρωνύμιο «Κλεψύδρα», διότι μετρούσε με το νερό τον χρόνο της συνεύρεσης με τον πελάτη (*Δειπνοσοφισταί*, 567c-d).

ρο στον ελληνικό χώρο, καθώς ανάγεται στα μέσα του 4ου π.Χ. αιώνα — έχει οριζόντια διάταξη, γεγονός που υποδηλώνει ότι τα πρώτα ηλιοτροπεία που κατασκευάστηκαν ήταν οριζόντια, πριν επικρατήσουν οι σφαιρικοί τύποι.¹

Οι βασικές διαγραμμίσεις που φέρουν τα τυπικά ηλιοτροπεία είναι τρία ομόκεντρα ημικύκλια, τα οποία ορίζουν την πορεία της σκιάς του δείκτη κατά τις ημέρες των τροπών (χειμερινή και θερινή) και των ισημεριών. Οπότε συμπεραίνουμε ότι ένα ακριβές ηλιοτροπείο χρησίμευε κυρίως ως ημερολόγιο. Πέρα από τη χάραξη των τροπών, στα ελληνικά και τα ρωμαϊκά ηλιοτροπεία πάντοτε χαρασσόταν η διαίρεση της μέρας σε δώδεκα εποχιακές ώρες («*ῥαι καιρικά*»), από την ανατολή έως τη δύση του ήλιου. Τα τόξα των βασικών ημερών τέμνονται από 11 ακτινωτές γραμμές που ξεκινούν από το κέντρο των τροπικών ημικυκλίων και ορίζουν τις 12 ώρες της μέρας. Η πρώτη ώρα ξεκινά με την ανατολή και η δωδεκάτη ώρα λήγει με τη δύση. Ωστόσο, παρότι η διαίρεση αυτή έδινε ίσης διάρκειας μέρη σε κάθε δεδομένη μέρα, η διάρκεια κάθε μέρας ποικίλλει στο διάστημα του έτους, καθώς περί το χειμερινό ηλιοστάσιο οι μέρες διαρκούν λιγότερο και περί το θερινό ηλιοστάσιο διαρκούν περισσότερο. Τέλος, απαραίτητο στοιχείο ήταν ο μεταλλικός γνώμονας, μπρούντζινος ή σιδερένιος, κάποιο σημείο του οποίου παρήγε τη σκιά που έδειχνε την εποχιακή ώρα.

Αξίζει να αναφέρουμε την ιδιαιτερότητα που παρουσιάζει το ηλιοτροπείο του Ωρωπού, στο οποίο ήδη αναφερθήκαμε, το οποίο χρονολογείται στο β' μισό του 4ου π.Χ. αιώνα. Είναι η εποχή που ακμάζουν ο Εύδοξος και ο Αριστοτέλης. Πέρα από το να είναι οριζόντιο, εμφανίζει την καινοτομία (;) να σημαίνει ισημερινές, και όχι εποχιακές, ώρες και παρουσιάζει ιδιαιτερότητες που μας κάνουν να συμπεραίνουμε την ύπαρξη μιας επιστημονικής παράδοσης στην κατασκευή ηλιοτροπειών, η οποία ανάγεται τουλάχιστον στα χρόνια του Ηρόδοτου (~460 π.Χ.).²

Η αρχαιότερη πηγή γι' αυτού του είδους τις συσκευές και για τον τρόπο κατασκευής τους παραμένει ο Βιτρούβιος και το σύγγραμμά του *De architectura*, βιβλίο ΙΧ, κεφάλαιο 8 — το σύγγραμμα ανάγεται στους χρόνους της βασιλείας του Οκταβιανού Αύγουστου. Από αυτόν μαθαίνουμε τα ονόματα των Ελλήνων αστρονόμων και μαθηματικών που επινόησαν αυτές τις συσκευές: ο Απολλώνιος, ο Αρίσταρχος, ο Βήρωσσο, ο Διονυσόδωρος, ο Εύδοξος, ο Θεοδόσιος. Η παράθεση των ονομάτων, με αρχαιότερο αυτό του Ευδόξου, μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι τα ηλιοτροπεία άρχισαν να εξελίσσονται ως επιστημονικά όργανα από τον 4ο π.Χ. αιώνα, απαιτώντας συνδυασμό αστρονομικών και μαθηματικών γνώσεων. Αστρονομικές γνώσεις για την πορεία του Ήλιου στο στερέωμα και μαθηματικές γνώσεις για την αποτύπωση των κατάλληλων διαγραμμίσεων στην επιφάνεια του οργάνου.

Το πρόβλημα που πρέπει να αντιμετωπίσει ο σχεδιαστής του ηλιοτροπείου είναι πώς να σχεδιάσει υπό κλίμακα, δηλαδή σε αναλογική σμίκρυνση, πάνω στην επιφάνεια του οργάνου, ένα μέρος από την ημερήσια πορεία του Ήλιου, θέτοντας ως σημείο συμμετρίας ένα συγκεκριμένο σημείο πάνω στον μεταλλικό γνώμονα. Με αριστοτελικούς όρους θα λέγαμε ότι το σημείο-δείκτης στον γνώμονα γίνεται το μέσον που επιτρέπει την αναπαραγωγή των αναλογιών στο λίθινο κούλον. Στο Α' 6. της *Μεγίστης (Μαθηματική σύνταξις*, κατά HEIBERG [1898]*) ο Πτολεμαίος αναφέρει κάποιες αρχές σε σχέση με την ουράνια σφαίρα, οι οποίες γίνονταν αποδεκτές από τους αστρονόμους της ελληνιστικής εποχής, και πρώτ' απ' όλα ότι το μέγεθος της Γης είναι αμελητέο σε σχέση με τη φαινόμενη διάμετρο της ουράνιας σφαίρας που περιλαμβάνει την τροχιά του Ήλιου. Αν η Γη θεωρηθεί ως σημείο, τότε:

¹ Το ηλιοτροπείο του Ωρωπού φυλάσσεται στο Αρχαιολογικό Μουσείο του Πειραιά (αρ. ευρ. 235). Αποτελεί το ισχυρότερο τεκμήριο για την υπόθεση που διατυπώθηκε πολύ πρόσφατα από τον K. Schaldach ότι ο αρχαιότερος τύπος ηλιοτροπειών ήταν ο επίπεδος (δες R. HANNAH [2009]: 122 κ.εξ.).

² Με το συγκεκριμένο εύρημα ασχολείται περισσότερο ο K. Schaldach, από τον οποίο αντλεί ο R. HANNAH [2009]: 72-74.

(α) το σημείο δείξης του γνώμονα μπορεί να θεωρηθεί ως το κέντρο της Γης — και κατά συνέπεια ως το κέντρο του σύμπαντος· (β) το επίπεδο του ορίζοντα διχοτομεί τη σφαίρα του σύμπαντος· (γ) η μακρότερη μέρα του έτους διαρκεί εξίσου με τη μακρότερη νύχτα. Οι παραπάνω παραδοχές απλοποιούν το πρόβλημα της προβολής της ηλιακής τροχιάς στην επιφάνεια του ηλιοτροπέιου. Από εκεί και ύστερα αυτό που απομένει είναι ο υπολογισμός δύο σημαντικών παραμέτρων, οι οποίες επηρεάζουν την παρατήρηση της φαινόμενης πορείας του Ήλιου από τη Γη: το γεωγραφικό πλάτος και η λόξωση της εκλειπτικής. Σύμφωνα με τον Θέωνα τον Σμυρναίο, ο περιπατητικός φιλόσοφος και γεωμέτρης Εύδημος ο Ρόδιος (~370-300 π.Χ.), μαθητής του Αριστοτέλη, αναφέρει ότι ο Οينوπίδης ο Χίος (~450-430 π.Χ.) κατάφερε πρώτος να προσδιορίσει τη λόξωση της εκλειπτικής σε λόγο 1/15 του κύκλου (= 24°). Σύμφωνα με τον Εύδημο, η τιμή αυτή χρησιμοποιήθηκε για τους επόμενους αιώνες στην κατασκευή των ηλιοτροπέων, παρότι ο Ερατοσθένης (~250 π.Χ.) και αργότερα ο Ίππαρχος (~150 π.Χ.) προσδιόρισαν ακριβέστερα την απόκλιση της εκλειπτικής με λόγο 11/83 του ημικυκλίου (= 23,855°).¹ Θα πρέπει να συγκρατήσει κανείς τον τρόπο με τον οποίο δίνεται η αριθμητική τιμή της απόκλισης, ως έκφραση λόγου (αναλογίας).

Η γνώση της χάραξης των διαγραμμάτων στα ηλιοτροπέα διευρύνθηκε με την πάροδο των χρόνων, ώστε να κατασκευαστούν και άλλου τύπου προβολές, όπως ο κάθετος, «αραχνοειδής» τύπος, ο «πελεκινός» (σε σχήμα διπλού πέλεκου) ή ο «φαρετροειδής» τύπος με τις παράλληλες γραμμώσεις. Πολύ χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτών των τύπων μπορεί να μελετήσει κανείς αν επισκεφθεί τον Πύργο των Αέρηδων στη Ρωμαϊκή Αγορά των Αθηνών. Θα πρέπει εξ αυτών να υποθέσουμε ότι οι περισσότερες ελληνικές πόλεις κατά την ελληνιστική περίοδο είχαν φροντίσει να τοποθετήσουν σε περίβλεπτες θέσεις ηλιοτροπέα, τα οποία πλέον αποτελούσαν στοιχείο της καθημερινής ζωής.

Ο Αριστοτέλης επομένως διέθετε το απαραίτητο επιστημονικό παράδειγμα, το οποίο εκ των πραγμάτων αποδείκνυε ότι μπορούν να αποδοθούν με τρόπο αξιόπιστο οι ουράνιες κινήσεις, ώστε να προσδιοριστεί ο τρέχων χρόνος εν τω μέσω των ημερήσιων και των ετήσιων περιφορών του Ήλιου. Θα πρέπει να επιμείνουμε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο ο ουράνιος χρόνος καθίσταται σύμμετρος με τρόπο φυσικό, και αυτό πιθανότατα δεν θα μπορούσε να καταστεί εφικτό χωρίς τη διατύπωση μιας νέας θεωρίας για τις αναλογίες και γενικά χωρίς τη συμβολή του Ευδόξου. Όστε αφενός δίνεται η δυνατότητα κατασκευής γεωμετρικών προβολών και αφετέρου εξασφαλίζεται ότι, σε κάθε περίπτωση, πίσω από τη συνέχεια της κίνησης υπόκειται η δυνατότητα αρίθμησης της φυσικής κίνησης.²

γ) Ο μηχανισμός των Αντικυθήρων

Για να αποκτήσουμε μία πιο ολοκληρωμένη εικόνα των εξελίξεων στον τομέα της επιστήμης του χρόνου κατά την αρχαιότητα, θα πρέπει να κάνουμε ειδική μνεία για το εύρημα που ανασύρθηκε το 1901 από τη θάλασσα των Αντικυθήρων και είναι σήμερα γνωστό ως ο «Μηχανισμός των Αντικυθήρων». Τα θραύσματα του ευρήματος (θρυμματίστηκε εν μέρει κατά την περισυλλογή του) υποβλήθηκαν για πρώτη φορά σε ακτινοσκόπηση και συστηματική μελέτη από τον Ντέρεκ ντε Σόλλα Πράις (Dereck de Solla PRICE [1974]) στα μέσα της δεκαετίας του 1970, για να διαπιστωθεί ότι ανήκαν σε έναν πολύπλοκο μηχανισμό, ο οποίος

¹ Αντλούμε το στοιχείο αυτό από τη S. GIBBS [1976]: 8-9, η οποία παραπέμπει στην έκδοση Hiller του Θέωνος, *Expositio rerum mathematicarum*, σελ. 198, στ. 14.

² Σχετικά με τη δυνατότητα μέτρησης γωνιών κατά τον Ευδόξο, με τη χρήση της περίφημης «αράχνης», δες E. MAULA [1976].

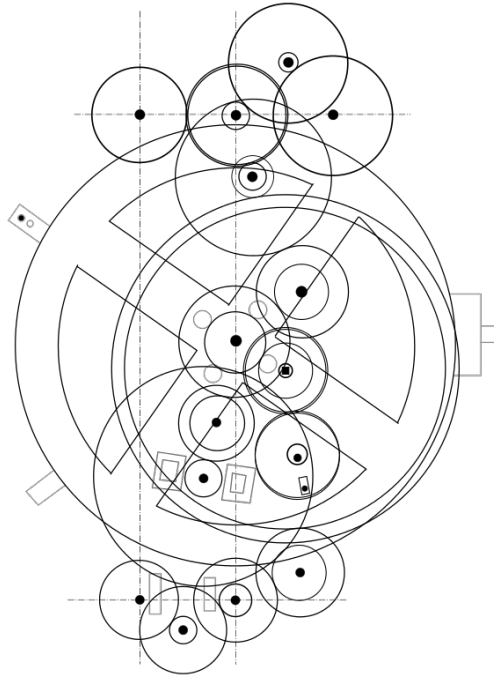
περιλάμβανε τουλάχιστον 27 αλληλοεξαρτώμενα γρανάζια και ο οποίος ήταν εγκιβωτισμένος σε ξύλινο περίβλημα 34 x 18 x 9 εκατοστών. Πρώτος ο Πράις διατύπωσε το συμπέρασμα ότι ο μηχανισμός αυτός εκτελούσε αστρονομικούς και ημερολογιακούς υπολογισμούς, προσδιόρισε δε χρονικά την προέλευσή του στον 1ο αιώνα π.Χ.

Νεότερες έρευνες μίας ομάδας ειδικών υπό τον καθηγητή Τόνου Φρηθ (T. FREETH *et alii* [2006]) απέδειξαν ότι ο μηχανισμός ήταν πολύ πιο πολύπλοκος απ' ό,τι αρχικά είχε υποθεθεί, και ρυθμισμένος έτσι ώστε να συνδυάζει μία πλειάδα κινήσεων των ουράνιων σωμάτων αλλά και ημερολογιακών συστημάτων μέτρησης αυτών των κινήσεων. Από την εμπρόσθια πλευρά συνδύαζε τις κινήσεις του Ήλιου και της Σελήνης καθώς και των υπόλοιπων πέντε τότε γνωστών πλανητών (Δίας, Κρόνος, Άρης, Ερμής, Αφροδίτη), με αναφορά στο αιγυπτιακό ημερολόγιο των 365 ημερών και στον κύκλο του ζωδιακού, ενώ ταυτόχρονα εμφάνιζε τις φάσεις της Σελήνης. Θα πρέπει επομένως να θεωρηθεί ως το αρχαιότερο γνωστό πλανητάριο, ρυθμισμένο βέβαια πάνω στο τότε παραδεκτό γεωκεντρικό πρότυπο του σύμπαντος. Οπωσδήποτε πολύτιμο εργαλείο για κάποιον που θα ήθελε να προγραμματίσει μακροπρόθεσμα τις δραστηριότητές του, ιδίως τις εμπορικές, στην ανατολική Μεσόγειο. Στην πίσω πλευρά του μηχανισμού ένας δείκτης έδειχνε την αντιστοιχία της επιλεγμένης μέρας στον μετωνικό (19 ηλιακά έτη) και τον καλλιππικό κύκλο (76 ηλιακά έτη), ενώ ένας άλλος δείκτης κινούνταν σε σπειροειδές αναλόγιο, όπου αναγράφονταν οι εκλείψεις του ήλιου και της σελήνης κατά τον βαβυλωνιακό *σάρο* των 223 μηνών (= 18 ηλιακά έτη) και τον ακριβέστερο *εξελιγμό* (= 54 έτη και 33 μέρες). Μικρότεροι δείκτες έδειχναν τις περιόδους των πανελλήνιων αγώνων. Το πιο θαυμαστό απ' όλα αυτά τα στοιχεία είναι η ακρίβεια που επιτυγχάνεται στην απόδοση της ελλειπτικής περιστροφής της Σελήνης και στις παρεπόμενες διακυμάνσεις της περιστροφικής της ταχύτητας, γεγονός που από μόνο του αποτελεί ένα ιδιοφυές επίτευγμα. Δεδομένου δε ότι πολλά κομμάτια της συσκευής έχουν χαθεί ή έχουν αλλοιωθεί, δεν μπορούμε να πούμε ότι η έρευνα έχει φτάσει στο τέλος της.

Όστε το μοναδικό αυτό κειμήλιο αποδεικνύει καταρχάς τον πλούτο των αστρονομικών και μαθηματικών γνώσεων που είχαν στη διάθεσή τους οι Έλληνες επιστήμονες κατά τον 2ο-1ο αιώνα π.Χ. Προφανώς αξιοποιεί γνώσεις και επιτεύγματα που είχαν κατορθωθεί όχι μόνον από σειρά Ελλήνων επιστημόνων αλλά και από άλλους πολιτισμούς της Ανατολής, Βαβυλώνιους και Αιγύπτιους. Εγγραφές πάνω στον μηχανισμό και σχετικές μαρτυρίες από την αρχαία εποχή (Κικέρων) υποδηλώνουν ότι παρόμοιες συσκευές είχε σίγουρα επινοήσει ο Αρχιμήδης (287-212 π.Χ.). Αποδεικνύει παράλληλα και την εμφάνιση μίας νέας αντίληψης για τον χρόνο, η οποία εφαρμόζει με ευφυείς τρόπους τη δυνατότητα σμίκρυνσης και μηχανικής αναπαράστασης των ουράνιων κινήσεων, και μάλιστα με τρόπο ώστε να ξεπεραστούν τα προβλήματα ασυμμετρίας ανάμεσα σε διαφορετικά συστήματα χρονολόγησης. Ακόμη παραπέρα, ο μηχανισμός λειτουργεί υπολογιστικά, επιτρέποντας την πρόβλεψη των επερχόμενων ηλιακών και σεληνιακών εκλείψεων, καθώς και τις φάσεις των πλανητών. Δίκα και λοιπόν έχει χαρακτηριστεί ως ο αρχαιότερος γνωστός αναλογικός υπολογιστής.

Από καθαρά θεωρητική άποψη, θα λέγαμε ότι ο Μηχανισμός αποτελεί παράδειγμα της αριστοτελικής σύλληψης του χρόνου: συνδυάζει κινήσεις οι οποίες, παρότι αρχικά μπορεί να φαίνονται ασύμμετρες, ωστόσο εντέλει είναι δυνατό να καταστούν σύμμετρες χάρη σε αναλογικές σχέσεις, οι οποίες οργανώνονται πάνω στην έννοια του *τώρα* ως κοινής αναφοράς. Το βασικό επίτευγμα δηλαδή του μηχανισμού δεν είναι η μέτρηση του ρέοντος χρόνου, όπως έχει συνηθίσει ένας άνθρωπος της σύγχρονης εποχής, αλλά ο σωστός προσδιορισμός οποιουδήποτε *τώρα* σε σχέση με άλλες χρονικές περιόδους ή κινήσεις. Αυτό που αναδεικνύεται τελικά ως πρόβλημα είναι το ζήτημα του τεχνητού συντονισμού των κινήσεων, προκειμένου ο κοινός διαιρέτης να μπορεί να προσδιορίσει σωστά τον χρόνο σε οποιοδήποτε *τώρα* επιλεγεί. Περιστρέφοντας τον κινητήριο μοχλό του μηχανισμού, μπορούσε να επιλέξει κανείς πού θα σταματήσει για να δει την κατάσταση του σύμπαντος εκείνη τη στιγμή

μή, στο παρελθόν ή στο μέλλον. Αναρωτιέται εντέλει κανείς αν αυτό το θαυμαστό, κατά τα άλλα, επίτευγμα αποδίδει πράγματι τον χρόνο ή μάλλον τον συγχρονισμό.



Σχηματική απόδοση του συστήματος γραναζιών («*τυμπάνων*») στο εσωτερικό του Μηχανισμού των Αντικυθήρων. Στο κάτω δεξιά μέρος της κεντρικής ομάδας διακρίνεται το γρανάζι που έχει μεταβαλλόμενο άξονα περιστροφής, προκειμένου να αποδοθεί η ελλειπτική τροχιά της Σελήνης και οι διακυμάνσεις στην περιστροφική της ταχύτητα (πηγή απεικόνισης: https://en.wikipedia.org/wiki/Antikythera_mechanism#/media/File:Antikythera_mechanism.svg).

Δ2. Η ανάδυση της μνήμης στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη

(Ο Θεμιστοκλής θέλει να ξεχάσει:)

«...*ad quem quidam doctus homo atque in primis eruditus accessisse dicitur eique artem memoriae, quae tum primum proferebatur, pollicitus esse se traditurum; cum ille quaesisset quidnam illa ars efficere posset, dixisse illum doctorem, ut omnia meminisset; et ei Themistoclem respondisse gratius sibi illum esse facturum, si se oblivisci quae vellet quam si meminisse docuisset.*»

(M. T. Cicero, *De oratore*, II. lxxiv, 299)

(Ο Εμπεδοκλής θυμάται:)

*ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμενν κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.*

(*Καθαρμοί*, DK (31): B117)

Ο λόγος εν προκειμένω αποσκοπεί να αποδώσει κάποιες συνοπτικές όψεις της πολιτισμικής εξέλιξης που οδήγησε στη σύλληψη της *μνήμης* ως μίας ξεχωριστής γνωστικής δύναμης της ψυχής. Θα θέλαμε πρωτίστως να επισημάνουμε ότι η ψυχική ικανότητα που μελετάμε δεν αποτελεί το πρωτεύον συστατικό στοιχείο του δυναμικού πεδίου όπου συγκροτείται η συνείδηση του παρελθόντος, σε μια δεδομένη κοινωνία. Ο Μ. HALBWACHS [1952], μαθητής του Μπερξόν, μας έδειξε σε πρακτικό επίπεδο πόσο ποικίλλουν οι δυνάμεις που ενεργούν στην ατομική συνείδηση, για να την υποστηρίξουν ή να την εξαλείψουν. Πόσο μάλλον όταν πρόκειται για τη συλλογική συνείδηση μιας κοινωνίας, όπου οι παράγοντες συγκρότησης της συλλογικής μνήμης συνήθως επιβάλλονται στην ατομική μνήμη του πολίτη.¹ Ακριβέστερα θα λέγαμε ότι η προσωπική μνήμη, δηλαδή η ατομική ικανότητα ανάκλησης προσωπικών βιωμάτων, αντιδράσεων ή γνώσεων, εφαρμόζει ίδια κριτήρια για να διατηρήσει ευχερές το παρελθόν. Με το δεδομένο ότι οι συλλογικοί ή θεσμικοί παράγοντες υπερτερούν σε δύναμη επιβολής, η αντίληψη που διαμορφώνεται στις απαρχές της ελληνικής διάνοησης θέλει την προσωπική μνήμη να διαδραματίζει μάλλον δευτερεύοντα ρόλο στην πολιτισμική εξέλιξη και να αποτελεί ικανότητα η οποία αξιολογείται και μελετάται μέσα από διεργασίες που αφορούν κυρίως τους φιλοσοφικούς κύκλους.

Η θεμελιώδης ιδέα ωστόσο, την οποία ασπάζονταν εν γένει και οι Έλληνες, προτείνει ότι το παρόν καθορίζεται σε σημαντικό βαθμό από το παρελθόν, κατά συνέπεια το να διαθέτει κανείς κάποια γνώση για το παρελθόν μπορεί να αποβεί ωφέλιμο για τη διαφώτιση του παρόντος και, ενδεχομένως, για την καλύτερη αντιμετώπιση του άδηλου μέλλο-

¹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι όρκοι κατά της μνησικακίας, με τους οποίους λήγει ο εμφύλιος πόλεμος και το καθεστώς των «Τριάκοντα» στην Αθήνα (Ξενοφώντας *Ἑλληνικά*, Β' 4. §43). Το θέμα αυτό του συλλογικού συμβολαίου λήθης ή αμνηστίας πραγματεύεται έξοχα η Ν. LORAUX [1997]. Για τη νεότερη εποχή, ανάλογη προσέγγιση γίνεται από τη σκοπιά της δημόσιας ιστορίας — δες , για παράδειγμα, Χ. ΦΛΑΪΣΕΡ [2009], ο οποίος πραγματεύεται τις εν εξελίξει φάσεις της «Vergangenheitsbewältigung», νεολογισμός που σημαίνει την επίπονη διαδικασία «τακτοποίησης» («αντιμετώπισης», προκρίνει ο συγγραφέας, σελ. 65) ενός βασανιστικού παρελθόντος, εν προκειμένω των θηριωδιών που διεπράχθησαν κατά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο από το ναζιστικό καθεστώς.

ντος. Η συγκεκριμένη ιδέα καταλήγει να αποδώσει αυξημένο κύρος στο παρελθόν και εντέλει να το εξιδανικεύσει σε σύγκριση με το παρηκμασμένο παρόν. Το αποτέλεσμα θα είναι πολλοί τρόποι ή θεσμοί που θεωρήθηκαν επιτυχείς στο παρελθόν να περιβληθούν με το απαραμείωτο κύρος της αυθεντίας, σε βαθμό που, όσο πιο παλιό θεωρείται ένα πράγμα ή ένας θεσμός, τόσο μεγαλύτερο κύρος να απολαύει.¹ Έτσι παρακολουθούμε τον Όμηρο να επιμένει ότι οι πρόγονοι υπήρξαν καλύτεροι και ισχυρότεροι σε σχέση με την τρέχουσα γενιά — αντίληψη που εμφανίζεται και στον Ησίοδο μέσα από τον μύθο της διαδοχής των γενών.² Αυτό δεν θα εμποδίσει βέβαια αργότερα να διατυπωθεί και η αντιδιαμετρική ιδέα της πολιτισμικής προόδου, κυρίως από τους εκπροσώπους της Σοφιστικής.³

Στο βαθύ παρελθόν των αρχέγονων αφηγήσεων, το οποίο αναφέρεται στις πράξεις των θεών ή των ηρώων και το οποίο ξεφεύγει από τα πλαίσια της προσωπικής ανθρώπινης μνήμης, έχει πρόσβαση αρχικά μονάχα ο επικός ποιητής, ο οποίος με τη διαμεσολάβηση της παντογνώστριας θεάς, της Μούσας, μπορεί να το τραγουδήσει και να το καταστήσει αλησμόνητο για τους ανθρώπους — και αυτή θα είναι η πρωταρχική, ετυμολογική σημασία της «*ἀλήθειας*». Το είδος της «μνήμης» που απαιτείται για την «αλήθεια» αυτή διαφέρει από τη σημερινή, τρέχουσα σημασία. Η μνήμη που ξαναζωντανεύει μέσα από την αφήγηση, δεν εξυπηρετεί τα κριτήρια της πιστότητας και της ακρίβειας αλλά το κριτήριο του *εικότος*, συγγενεύοντας μάλλον με τη λογοτεχνία και τη ρητορική: ο επικός ποιητής χειριζόμενος τη μνήμη επιστρατεύει μάλλον την πειθώ, παρά την απόδειξη (*πρβλ.* M. DETIENNE [1967]: 73 κ.εξ.).

Η θεοποιημένη μνήμη κατέληξε να αποτελεί ειδική απασχόληση συγκεκριμένων επιτετραμμένων λειτουργών, οι οποίοι μάλιστα οργανώθηκαν σε αδελφότητες και αποκαλούνταν «ραψωδοί» — σημειωτέον ότι στα ομηρικά έπη εμφανίζονται μονάχα μεμονωμένοι «αοιδοί» (τραγουδιστές), εντός του μυκηναϊκού ανακτόρου. Μέσα στους εμπνευσμένους κύκλους αυτών των ποιητών, η Μνήμη ταυτίζεται με την ικανότητα παραγωγής ενός συγκεκριμένου είδους δημόσιου λόγου, ο οποίος διεκδικεί θεόπνευστη προέλευση και «παντογνωσία» (την ευχέρεια να μιλά κανείς πειστικά επί παντός του επιστητού) — ενσωματώνει μάλιστα και προφητικά χαρακτηριστικά.⁴ Ο Ησίοδος, για παράδειγμα, θεωρεί ότι ο ποιητής έχει τον ίδιο ρόλο με τις Μούσες: είναι εκεί για να προφητέψει τα σχέδια του Δία και περιμένει από τις Μούσες να τον ορμηνήσουν. Ακόμη και οι γεωργικές εργασίες έχουν θρη-

¹ Η Αίγυπτος θεωρούνταν από τους Έλληνες η κιβωτός της γνώσης, διότι «*μνήμην ανθρώπων πάντων έπασκόντες μάλιστα λογώτατοί είσι*», όπως ισχυρίζεται ο Ηρόδοτος (B' §77). Στον *Τίμαιο* (22b) του Πλάτωνα εμφανίζεται ο Αιγύπτιος ιερέας να καυχείται για την ηλικία της γνώσης που έχει στη διάθεσή του, σε σύγκριση με τη νεογιλή γνώση των Ελλήνων. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι στην καθομιλουμένη το ουσιαστικό «*νόμος*» αντικατέστησε το «*θεσμός*», φέροντας σημασιολογικά το κύρος της παράδοσης, η αρχή της οποίας κατά κανόνα αποδίδεται στους θεούς (δες VAN GRONINGEN [1953]: 7-11, με πλήθος αναφορές).

² Στον Ησίοδο απαντάται η μυθική περιοδολόγηση με βάση τα πέντε γένη των ανθρώπων που ακολουθούν παρακμάζουσα πορεία (*Έργα και ήμέραι*, στ. 106-201). Όσον αφορά τον Όμηρο, δες *Ίλιάδα*, A 260, E 302, M 380, *Όδύσσεια*, θ 223 κλπ. Η επίκληση στους προγόνους αποβαίνει κοινός τόπος: Δ 370, E 800, Θ 299. Κάτι αντίστοιχο βλέπουμε στους *Πέρσες* του Αισχύλου (στ. 402), στον Ηρόδοτο (7. 53, 1), στον Θουκυδίδη (7. 69 §2) και βέβαια στους επιδεικτικούς λόγους: έξοχα παραδείγματα είναι ο *Επιτάφιος* που εκφωνείται από τον Περικλή (*Ίστοριών*, 2. 36), ο *Πανηγυρικός* του Ισοκράτη, ο *Επιτάφιος* [του Λυσία:]. Θα πρέπει να προσθέσουμε εδώ και τον *Μενέξενο* του Πλάτωνα, μία ιδιόμορφη προσπάθεια μίμησης επιτάφιας λόγων, μάλλον με σατιρική πρόθεση (δες A. E. TAYLOR [1927]: 66-71).

³ Πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα ο μύθος του ανθρώπινου πολιτισμού στον *Πρωταγόρα* (320d-323a). Σχετικά με τα τρία ερμηνευτικά σχήματα της ανθρώπινης ιστορίας στην αρχαιότητα (*Παρακμή, Επανάληψη, Πρόοδος*), βλέπε KERFERD [1981]: 193-4.

⁴ Δες Ομήρου *Ίλιάδα*, A 70· Ησίοδος, *Θεογονία*, στ. 32 και 38. Για το είδος του ποιητή-προφήτη, βλ. CORNFORD [1952]: 62 κ.εξ.

σκευτική σημασία, καθώς μία σειρά από κανόνες που οφείλουν να τηρούν οι άνθρωποι έχουν θεσπιστεί στο απώτατο παρελθόν από τους θεούς. Πράγματα όπως την αυστηρή προσήλωση στις ημερομηνίες, τον τακτικό καταμερισμό των εργασιμών ημερών και εκείνων της αργίας, ο Ησίοδος τα ονομάζει ξεκάθαρα «Αλήθεια» (*Ἔργα καὶ ἡμέραι*, στ. 765-766, 818 και 824.) Η Αλήθεια αυτή είναι διαφορετική από τη δική μας. Δεν αναμετριέται άμεσα με την πραγματικότητα αλλά με την αφροσύνη και την επιπολαιότητα, την άστοχη επιλογή που πρέπει να χαθεί μέσα στη Λησμονιά.

Ὡστε αυτού του είδους η ποιητική ικανότητα διαφοροποιείται ριζικά από τη μνημονική ικανότητα των υπόλοιπων ανθρώπων. Κινούμαστε σε ένα πεδίο όπου το το ρήμα *μνάομαι* συγγενεύει σημασιολογικά με το νεοελληνικό «μνημονεύω» (= κάνω μνεΐα, αναφέρομαι), όπως έδειξε ο Έ. ΒΕΝΒΕΝΙΣΤΕ [1954], οπότε η Μούσα και η Μνήμη προβάλλονται ως οι δύο θρησκευτικές δυνάμεις που ορίζουν το πεδίο και τις προϋποθέσεις εκφοράς του ποιητικού λόγου, φορέα της *Αλήθειας*: η «*Μούσα*» κατονομάζει τον ρυθμικό ή μελωδικό λόγο, ενώ η «*Μνήμη*» δηλώνει την ψυχική ικανότητα που επιτρέπει τη σύνθεση της αφήγησης και τον αυτοσχεδιασμό.¹

α) Η παράδοση της μνημοτεχνικής

Δεν μπορούμε εδώ να παρακολουθήσουμε όλες τις εξελίξεις που οδήγησαν στην ανάδυση των νέων μορφών του λόγου και στην αναθεώρηση των τρόπων της μνήμης. Η παρακμή των (μυκηναϊκών) ανακτορικών κέντρων εξουσίας και η ανάδειξη νέων μορφών αριστοκρατίας, έπειτα η σύγκρουση της αριστοκρατίας με τα μεσαία και κατώτερα κοινωνικά στρώματα των πόλεων, η επακόλουθη άνοδος των τυράννων και αργότερα οι δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις συνιστούν φαινόμενα μεταβολής και ιστορικών διεργασιών που οπωσδήποτε επηρεάζουν όλες τις κοινωνικές παραμέτρους και αξίες, όχι μόνο την πολιτική και τη διάνοηση.

Ένα καινούργιο στοιχείο αυτής της προφιλοσοφικής εποχής, στο οποίο θα πρέπει κανείς να αναφερθεί, είναι η εμφάνιση της **αλφαβητικής γραφής** στον ελληνικό χώρο, κατά τον 8ο π.Χ. αιώνα. Θα πρέπει καταρχάς να διευκρινίσουμε ότι διάφορα συστήματα γραφής είχαν κάνει την εμφάνισή τους στον ελληνικό χώρο και κατά τη Μινωική και τη Μυκηναϊκή εποχή, απ' ό,τι φαίνεται ωστόσο παρέμειναν σε περιορισμένη χρήση, εξυπηρετώντας γραφειοκρατικούς ή τελετουργικούς σκοπούς στα πλαίσια της ζωής των ανακτόρων. Η αλφαβητική γραφή όμως, στις διάφορες μορφές της, συνοδεύεται εξαρχής από μία πρόθεση εκλαΐκευσής της και κατ' επέκταση περαιτέρω εξάπλωσης των εφαρμογών της σε άλλες κοινωνικές δραστηριότητες.²

¹ Η μυθολογική σχηματοποίηση του θέματος ποικίλλει: Ο Όμηρος στα προοίμιά του επικαλείται μονάχα τη «Μούσα», χωρίς άλλον προσδιορισμό. Στον Ησίοδο οι Μούσες είναι πολλές και όλες κόρες της Μνημοσύνης (*Θεογονία*, στ. 54 κ.εξ.). Μία βοιωτική παράδοση που διασώζει ο Πausanias (IX. 29, 2-3) θέλει τις Μούσες τρεις: *Μελέτη*, *Μνήμη*, *Αοιδή*. Το έργο του Ηρόδοτου αφιερώνεται στις εννέα Μούσες, κόρες της Μνημοσύνης: Κλειώ, Θάλεια, Μελπομένη, Τερψιχόρη, Πολύμνια, Καλλιόπη, Ευτέρπη, Ερατώ, Ουρανία. Ο Κικέρωνας (*De natura deorum*, III. 54) αναφέρει τέσσερις: *Αρχή*, *Μελέτη*, *Αοιδή*, *Θελξινόη*. Οι Μούσες διεκδικούν το προνόμιο «να λένε την αλήθεια» (*Θεογονία*, στ. 28: «*ἀλήθεα γηρύσασθαι*»), ακριβέστερα: «να μιλάνε αληθινά». Η Μνημοσύνη εμφανίζεται και από τον Πλάτωνα ως σεβάσμια μητέρα των Μουσών, προσφέροντας το δώρο της μνήμης (*Θεαίτητος*, 191d).

² Από τις «γραμμικές» λεγόμενες γραφές «Α» και «Β», η μυκηναϊκή «γραμμική Β» έχει αποκωδικοποιηθεί και έχει αποδειχθεί ότι πρόκειται για συλλαβογράμμη γραφή που χρησιμοποιήθηκε για την αποτύπωση της ελληνικής γλώσσας. Η «γραμμική Α», γραφή των μινωικών ανακτόρων, παραμένει ερ-

Το ζήτημα της επίδρασης που μπορεί να ασκήσει στις δομές της κοινωνίας η γραφή τέθηκε με προκλητικό τρόπο από τους ανθρωπολόγους Τζακ Γκούντυ και Ίαν Βατ το 1963, σ' ένα άρθρο το οποίο ξεσήκωσε τεράστια διαμάχη (GOODY & WATT [1963]). Στο άρθρο τους οι δύο συγγραφείς προσπαθούσαν να αναδείξουν τις επιπτώσεις που μπορεί να έχει η εισαγωγή της γραφογνωσίας (literacy) στους κόλπους μιας κοινωνίας αγράμματης μέχρι πρότινος. Ως κατεξοχήν παράδειγμα για την ερμηνεία τους εξέλαβαν την αρχαία ελληνική γραμματεία και πρότειναν ότι, αντί να καταφεύγουμε σε γενικόλογες αναλύσεις της κοινωνικής εξέλιξης, θα κατανοήσουμε πώς οι Έλληνες κατέληξαν να επινοήσουν τη δημοκρατία, την έλλογη σκέψη, τη φιλοσοφία και την ιστοριογραφία, μέσα από τη θεώρηση του κυριότερου παράγοντα που ώθησε στη διαμόρφωση αυτών των νέων μορφών πολιτισμού. Και ο κυριότερος παράγοντας θεωρήθηκε η παρουσία της αλφαβητικής γραφής. Η ιδέα βέβαια δεν μπορούμε να πούμε πως είναι καινούργια: ήδη ο Έγκελος στην *Ιστορία της φιλοσοφίας* του θεώρησε το αλφάβητο ως την εφεύρεση εκείνη που επέτρεψε την έκφραση του πνεύματος και την ολοκλήρωση του πνευματικού πολιτισμού.

Αλλά θα πρέπει να είμαστε περισσότερο συγκρατημένοι με τέτοιου είδους αιτιολογικές κρίσεις. Το πιθανότερο είναι η εισαγωγή της αλφαβητικής γραφής να συνόδευσε καταρχάς τις ποικίλες εφαρμογές της προφορικότητας, προτού διαμορφωθούν σταδιακά οι ιδιαίτεροι τρόποι και τομείς της χρήσης της. Συνεπώς θα λέγαμε ότι η αλφαβητική γραφή ενίσχυσε και όχι ότι προκάλεσε τις δημοκρατικές εξελίξεις και τον εξορθολογισμό. Ας μην ξεχνάμε ότι ακόμη και τον 5ο αιώνα, εποχή που συγγράφει την *Ιστορίη* του ο Ηρόδοτος, οι ελληνικές κοινότητες διατηρούν τα χαρακτηριστικά του προφορικού πολιτισμού, ενώ ο εγγραμματισμός περιορίζεται — ακόμη και σήμερα — σε ένα ποσοστό του πληθυσμού, αυξημένο κάπως στις δημοκρατικά οργανωμένες πόλεις.

Το ζήτημα πάντως είναι τεράστιο και προκαλεί ερωτήματα δύσκολο να απαντηθούν, όπως: *Γιατί άραγε να καταγραφούν οι νομικοί κανόνες, αφού λίγοι μπορούσαν να τους διαβάσουν; Πότε άρχισε η συνήθεια της σιωπηλής ανάγνωσης; Ποιοι διάβαζαν τα έργα των ανθρώπων του πνεύματος;* Θα πρέπει σε κάθε περίπτωση να έχουμε υπόψη τον έντονα φωνητικό χαρακτήρα της αλφαβητικής γραφής και τη συνεχόμενη μορφή γραφής λέξεων και φράσεων, γεγονός το οποίο απαιτούσε τη φωνητική αναπαραγωγή των στοιχείων από τον μέσο αναγνώστη, προκειμένου να αντληθεί το νόημα. Όλοι μας είμαστε εξοικειωμένοι με την εικόνα του αρχαρίου που συλλαβίζει φωναχτά τα σημεία. Ο Φαίδρος δε, στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, έχοντας ήδη εξασκηθεί στην ανάγνωση ενός λόγου του Λυσία, αναζητά κάποιον για να εκφωνήσει τον λόγο και βρίσκει ανέλπιστα τον Σωκράτη.

Το πέρασμα πάντως από την προφορική στη γραπτή λογοτεχνία συντελείται με τους λυρικούς ποιητές, οι οποίοι δεν επιτελούν πλέον τον δημόσιο ρόλο των προκατόχων τους, εξαρτώμενοι απαραίτητα από κάποιο ηγεμονικό πρόσωπο, αλλά συνθέτουν κατά μόνας μία ποίηση έντονα προσωπική, χρησιμοποιώντας ως μέσο διάδοσης και τη γραφή. Η παράδοση αποδίδει σε έναν από τους τελευταίους λυρικούς, τον **Σιμωνίδα** τον Κείο (556-468 π.Χ.) την επινόηση νέων συμβόλων για το αλφάβητο αλλά και την εμφάνιση μιας νέας αντίληψης για την ποίηση, η οποία την κατατάσσει στο πλευρό της ζωγραφικής. Καθώς η ζωγραφική αρχίζει να παίζει όλο και σημαντικότερο ρόλο στην ελληνική κοινωνία, παράλληλα με την ανάπτυξη της παραγωγής αγγείων, η γενικότερη στάση απέναντι στην τέχνη αλλάζει. Από τα

μητική, όπως και η γλώσσα την οποία αποτυπώνει (δες επ' αυτών J. CHADWICK [1990]). Σχετικά με τη δημόσια εξάπλωση της αλφαβητικής γραφής, η δημοφιλέστερη ερμηνεία θέλει το ελληνικό αλφάβητο να εξελίχθηκε με σκοπό να καταγραφεί η ποίηση. Δεδομένου όμως του γεγονότος ότι οι παλαιότερες γνωστές εγγραφές αποτελούν άτυπα χαράγματα πάνω σε όστρακα (προφανώς τα πλέον φθαρτά υλικά έχουν καταστραφεί), πιο ρεαλιστικό μας φαίνεται να υποθέσουμε την ανάπτυξη του αλφαβήτου αρχικά σε περιοχές που γειτνιάζαν με τη Φοινίκη, για σκοπούς καθαρά πρακτικούς, όπως το εμπόριο. Δες σχετικά και R. THOMAS [1992]: 70 κ.εξ.

τέλη του 7ου π.Χ. αιώνα το άγαλμα δεν αποτελεί πλέον θρησκευτικό σύμβολο: είναι μια «εικόνα», ένα μεταφορικό σημείο που επιδιώκει να υποδηλώσει στο ανθρώπινο πνεύμα κάποια εξωτερική πραγματικότητα. Έτσι διαφοροποιείται τόσο η θεματολογία των έργων όσο και η σχέση του καλλιτέχνη με αυτά: ανακαλύπτεται ο δημιουργός ως μεσολαβητής μεταξύ της πραγματικότητας και της εικόνας. Αντίστοιχα ο ποιητής ανακαλύπτει ένα χαρακτηριστικό στοιχείο που συνδέει τη δική του δραστηριότητα με την τέχνη του ζωγράφου: είναι η περιγραφή, η προσπάθεια αναπαράστασης, η *μίμηση*. Η νέα αντίληψη διατυπώθηκε λακωνικά από τον Σιμωνίδη: «*αποκαλεί (σσ. ο Σιμωνίδης) τη ζωγραφική σιωπηλή ποίηση και την ποίηση ομιλούσα ζωγραφική*».¹ Ταυτόχρονα καταφάσκει ο τεχνητός χαρακτήρας του ποιητικού λόγου, απομυθοποιώντας έτσι πλήρως τη διαδικασία της ποιητικής δημιουργίας. Για τον Σιμωνίδη «*ο λόγος είναι η εικόνα («εικών») του πράγματος*».² Θα μπορούσε έτσι να εξηγηθεί εν μέρει το γεγονός ότι ο Σιμωνίδης αναφέρεται ως ο πρώτος που άσκησε την ποίηση ως επάγγελμα και μάλιστα θεωρήθηκε πρόδρομος των Σοφιστών και δη του Γοργία.³

Ο Σιμωνίδης όμως περιγράφεται ως «πρώτος ευρετής» και μίας άλλης επινόησης, η οποία θα διανύσει και αυτή την πορεία της στον δυτικό πολιτισμό μέχρι και τους νεότερους χρόνους. Πρόκειται για την τέχνη της μνήμης ή «*μνημοτεχνική*» (*τὸ μνημονικόν τέχνημα*). Η παράδοση που αποδίδει στον Σιμωνίδη την πατρότητα της τέχνης αναφέρεται από τον Κικέρωνα: Ο Σιμωνίδης συμμετείχε σε συμπόσιο στη Θεσσαλία, όπου απήγγειλε μία σύνθεσή του, υμνώντας τους Διόσκουρους. Όταν ο οικοδεσπότης αρνήθηκε να καταβάλει ολόκληρη την αμοιβή και τον παρέπεμψε στους Διόσκουρους για την αποπληρωμή του, ο Σιμωνίδης μετά από θεϊκή παρέμβαση εξήλθε από την αίθουσα, λίγο πριν καταρρεύσει η οροφή θανάτωνοντας όλους τους συμποσιαστές. Όταν μετά την καταστροφή συγκεντρώθηκαν οι συγγενείς, για να παραλάβουν τις σορούς, ο Σιμωνίδης κατάφερε ενώπιόν τους να θυμηθεί πού καθόταν ο καθένας, ώστε να ταυτοποιηθεί το παραμορφωμένο πτώμα του.⁴

Ο Χ. Μπλουμ βέβαια, ο οποίος εξέτασε και άλλες παρόμοιες μαρτυρίες, αποκλείει την ύπαρξη μιας μνημοτεχνικής κατά την εποχή του Σιμωνίδη, πριν από τα μέσα δηλαδή του 5ου π.Χ. αιώνα.⁵ Δεν αποκλείεται δηλαδή η παράδοση να συνέδεσε τον συσχετισμό λόγων και εικόνων, όπως διατυπώθηκε από τον Σιμωνίδη, με τη χρήση των εικόνων στη μνημοτεχνική. Πιθανότατα να διαπιστώνουμε μία σύγκλιση αναγκών και ιδεών, την οποία θα πρέπει να διευκρινίσουμε κάπως καλύτερα.

Ο Κικέρων αναφέρει την ιστορία του Σιμωνίδη στα πλαίσια της παρουσίασης των πέντε μερών της ρητορικής ύλης: *invenire quid dicas (εὔρεσις)*, *inventis disponere (τάξις)*, *ornare*

¹ Πλούταρχος, *Περὶ δόξης Ἀθηνῶν*, 3. 346f: «...ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει [σσ. ὁ Σιμωνίδης], πὴν δὲ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν». Πρόκειται για την ιδέα που αναλαμβάνει ο Λατίνος Οράτιος με την περίφημη διατύπωση: «*Ut pictura poesis*» στην *Ars poetica*.

² Σιμωνίδης κατά Μιχαήλ Ψελλό, *Περὶ ἐνεργειῶν δαίμονος*, 821 (παραθέτουμε με βάση τον D. CAMPBELL [1991]* 3: 363· πρβλ. και M. DETIENNE [1967]: 222).

³ Πλούταρχος, *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*, 15d.

⁴ Cicero, *De oratore*, II. lxxvii, §351-4. Η παράδοση επιβεβαιώνεται και από τον Κουιντιλιανό (*Institutio Oratoria*, XI. 2, 11 κ.εξ.). Αλλά εξίσου σημαντική θεωρείται μία επισήμανση στο Πάριο Χρονικό (ή Μάρμαρο της Πάρου, ~300 π.Χ.), το οποίο αποτελεί ένα χρονολόγιο γεγονότων (βασισμένο μάλλον σε αθηναϊκά κρατικά αρχεία). Στο τμήμα Α που φυλάσσεται στο Ashmolean Museum της Οξφόρδης αναφέρεται: «*ἀφ' οὗ Σιμωνίδης ὁ Λεωπρέπους ὁ Κεῖος ὁ τὸ μνημονικὸν εὐρῶν ἐνίκησεν Ἀθήνησι διδάσκων*», που αντιστοιχεί στο έτος 477 π.Χ.

⁵ H. BLUM [1969]: 38 κ.εξ. Οι άλλες μαρτυρίες που εξετάζονται προέρχονται από τον λυρικό ποιητή Καλλίμαχο («...καὶ μνήμην πρῶτος ὃς ἐφρασάμην...»: απόσπασμα 64, στ. 10 κατά Pfeiffer), τον Πλίνιο (*Historia Naturalis*, VII. 89), τον Αιλιανό (*Περὶ ζῴων ιδιότητος*, VI 106), τον Λογγίνο (I, σελ. 316 κατά Spengel) και τον Φιλόστρατο (*Βίος Ἀπολλωνίου Τυανέως*, Α' 14). Οι παραθέσεις μας είναι έμμεσες.

verbis (λέξεις), *memoriae mandare* (μνήμη), *agere ac pronuntiare* (ὑπόκρισις).¹ «Μνήμη» σημαίνει κατά βάση αποστήθιση του λόγου, ως προϋπόθεση για την εκφορά του. Άρα διαπιστώνουμε ότι η σκοπιμότητα που εντάσσει τη μνήμη στη ρητορική διαδικασία είναι η ανάγκη να εκφωνούνται δημόσια οι λόγοι και όχι να αναγιγνώσκονται. Η πρακτική δυσκολία της αποστήθισης μακροσκελών ενοτήτων λόγου προϋπήρχε και στους επικούς ποιητές, αντιμετωπιζόταν όμως με βοηθήματα όπως είναι το μέτρο, οι στερεότυπες φράσεις, η οργάνωση και παγίωση της αφηγηματικής ύλης (της επικής μυθολογίας), η ευχέρεια στον αυτοσχεδιασμό και βέβαια η εξάσκηση. Και στις δύο περιπτώσεις, η προϋπόθεση της μνήμης προβάλλει ιδιαίτερα απαιτητική, γεγονός το οποίο θα πρέπει να αξιολογηθεί στο πλαίσιο ενός πολιτισμού κατά βάση προφορικού. Ας επιχειρήσουμε μία μικρή παρέκβαση:

Υπήρχε ήδη από παλαιότερες εποχές, πριν από την εκ νέου εισαγωγή της γραφής στον ελληνικό κόσμο, η ανάγκη κάποιος να εκτελεί χρέη επίσημου «αρχείου» για την κοινότητα. Όταν κατέρρευσαν τα μυκηναϊκά ανάκτορα, η ευθύνη της διακίνησης αγαθών μετακύλησε προς τους αυτόκλητους πράκτορες της κάθε κοινότητας. Τότε θα πρέπει να εμφανίστηκε η λειτουργία του **μνήμονος**, ιδιότητα η οποία ανατίθεντο σε ένα πρόσωπο αυξημένου κύρους, του οποίου η μνήμη λειτουργούσε ως επίσημο αρχείο για δημόσιες και ιδιωτικές υποθέσεις: μάρτυρας για το φορτίο που εμπιστεύεται ο παραγωγός στον καπετάνιο του πλοίου, εγγυητής για τις δανειακές συναλλαγές, τις μεταβιβάσεις ή τις υποθηκεύσεις γης, γνώστης δικαστικών πράξεων, γενεαλόγος και χρονολόγος.² Αν κατά την αρχαϊκή εποχή τα πρόσωπα αυτά ήταν άρχοντες και έχαιραν περιωπής, κατά την κλασική εποχή ήταν υπολογίσιμοι αξιωματούχοι, διατηρώντας και τον μνημονικό τους ρόλο, παρά τη χρήση της γραφής. Άρα η ανάγκη για αρχειακή καταγραφή καλύφθηκε σε μεγάλο μέρος από ανθρώπους ειδικευμένους στην απομνημόνευση, κυρίως κατά την αρχαϊκή εποχή, προτού η έλευση της γραφής και ο εγγραμματισμός υποβαθμίσει σημαντικά τον ρόλο τους. Στην περίπτωση αυτή ωστόσο δεν μαρτυρείται καμία χρήση ειδικής μεθόδου απομνημόνευσης.

Αναζητώντας περαιτέρω στοιχεία για τον 5ο αιώνα, εντοπίζουμε μία ενδιαφέρουσα — πλην αμφισβητούμενη — φράση του ρήτορα **Αντιφώντα**, την οποία μας παραδίδει ο (ψευδο) Λογγίνος. Στο δοκίμιό του *Περὶ ἑλληνικῆς ῥητορικῆς* ο [Λογγίνος] αναφέρει μία φράση του ρήτορα, στην οποία η γνωστή σοφιστική αντίθεση ανάμεσα σ' αυτό που είναι φυσικό (*φύσει*) και αυτό που είναι συμβατικό (*νόμῳ*) εφαρμόζεται στο θέμα της μνήμης: «*Ο Αντιφών ισχυρίζεται στις "Ρητορικές τέχνες" ότι είναι σύμφωνο με τη φύση να αισθανόμαστε αυτά*

¹ Cicero, *De oratore*, II. xix, §79. Δες και Γ. ΚΕΝΤΡΩΤΗΣ [2008]*: 17.

² Η Μ. SIMONDON [1982]: 293-294 ανιχνεύει την εμφάνιση του *μνήμονος* ήδη στην *Οδύσσεια*, όπου ο Οδυσσεύς παρομοιάζεται περιπαικτικά με έναν εμπορικό πράκτορα, «*φόρτου μνήμονα*» (θ, 163) — που έχει την έγνοια του φορτίου. Οι επιγραφικές μαρτυρίες συνδέουν ευθέως τον ρόλο τους με τη διαιτησία σε περιπτώσεις διεκδικήσεων γης (RUSSELL MEIGGS & DAVID LEWIS, *A Selection of historical inscriptions to the end of the fifth century*, n° 32, 565~550 π.Χ.) ή υιοθεσίας (*Inscriptiones creticae*, IV — πρόκειται για νομολογίες της Γόρτυνας, που χρονολογούνται γύρω στο 480~550 π.Χ.). Μία εξέχουσα επιγραφή δημοσιεύθηκε το 1970 (Lilian JEFFERY & Anna MORPUGO-DAVIES [1970] *Kadmos*, IX: 118-154) και αναφέρεται στον γραφέα Σπενσίθιο, για τον οποίο προβλέπει σπουδαίες απολαβές εφόσον δεχθεί να αναλάβει την υπηρεσία του γραφέα και του μνήμονα για μια κρητική πόλη: «*ὡς κα πόλι τὰ δαμόσια τὰ τε θιγία καὶ τάνθρώπινα ποινικάζεν τε καὶ μναμονεύΓην*». Το ενδιαφέρον στοιχείο έγκειται στο ότι η αρχαία λειτουργία του μνήμονα (*μναμονεύΓην*) των ανθρώπων και των θεϊκών πραγμάτων πλαισιώνεται από τη νεότερη λειτουργία του γραφέα (*ποινικάζεν* = φοινικάζειν), σημείο των εξελίξεων της εποχής (δες Μ. SIMONDON [1982]: 298-301, R. THOMAS [1992]: 85-86). Στις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη αναφέρεται κάποιος Υπέρβολος, ο οποίος κληρώθηκε «*ιερομνήμων*» (αρμόδιος για τις τελετουργίες;) αλλά οι θεοί τού αφαίρεσαν τον στέφανο γιατί δεν ήξερε να μετρά σωστά τις μέρες με τη σελήνη (στ. 623-625). Κατά την ελληνιστική εποχή οι μνήμονες είναι πλέον απλοί υπάλληλοι — ο Αριστοτέλης τους αναφέρει ως «*μνήμονες*» ή «*ιερομνήμονες*» και τους περιγράφει ως κρατικούς υπάλληλους, αρμόδιους για τις δικογραφίες (*Πολ*, Ζ' 8. 1321b 34-40).

που είναι παρόντα και υπάρχουν και συμπαράτιθενται· αλλά δεν είναι πλέον φυσικό να διατηρεί κανείς την ξεκάθαρη εντύπωσή τους, όταν αυτά έχουν παρέλθει».¹ Η πολύ ενδιαφέρουσα διάκριση που εισάγεται, κατατάσσει αυτομάτως τη μνήμη στη δικαιοδοσία της εκούσιας ανθρώπινης παρέμβασης, με άλλα λόγια την εντάσσει στη δικαιοδοσία της τέχνης, και δη της ρητορικής. Συνεπώς η αίσθηση, ως φυσική ικανότητα, θα πρέπει να θεωρηθεί κάτι διαφορετικό από τη μνήμη, διότι λειτουργεί αυτόματα, ενώ η μνήμη απαιτεί εξάσκηση. Γι' αυτό σχολιάζει αμέσως στη συνέχεια ο Λογγίνος: «*ὄθεν, ἐπειδὴ παρὰ φύσιν ἐστὶ τὸ μνημονικὸν, ἢ φροντὶς καὶ ἢ ἄσκησις κράτιστον*» (ό.π.).² Αξιοσημείωτη είναι η χρήση του όρου «*τύπος*», όρος που παραπέμπει στη σφράγιση και ο οποίος εισάγει μια μεταφορά η οποία θα χρησιμοποιηθεί κατά κανόνα στις φιλοσοφικές θεωρήσεις της μνήμης κατά τους μετέπειτα χρόνους. Η χρονική διάσταση της αίσθησης από τη μνήμη λοιπόν θεωρείται ότι συνεπάγεται και μία ουσιώδη φυσική διαφορά.

Ανιχνεύσαμε το σκεπτικό που θα αναθέσει τη μνήμη στην τέχνη. Αν αναζητήσουμε κατόπιν την προέλευση της ίδιας της ρητορικής τέχνης, φαίνεται αυτή να συγκροτείται ως τέχνη αρχικά στις ελληνικές αποικίες της Σικελίας. Ως πρώτοι «ευρετές» θεωρούνται από τον Αριστοτέλη ο φιλόσοφος Εμπεδοκλής (δάσκαλος του Γοργία;) ή οι Κόρακας και Τεισίαις, χωρίς κάποια εκδοχή να μπορεί να εξακριβωθεί ικανοποιητικά.³ Η μόνη πρόσφορη εξήγηση που δίνεται μας προτείνει ότι η πτώση των τυραννικών καθεστώτων στην περιοχή αυτή, γύρω στο 467 π.Χ., και ο επακόλουθος εκδημοκρατισμός της πολιτικής ζωής, προκάλεσαν μία σειρά διεκδικήσεων από μέρους εξόριστων πολιτών, οι οποίοι απέβλεπαν στην ανάκτηση καταπατημένων από τους τυράννους περιουσιών.⁴ Οπότε, παρότι δεν διαθέτουμε επαρκή

¹ Παραθέτουμε τη φράση κατά τον K. J. MAIDMENT [1941]* 1: 308. Παραδίδεται ως απόσπασμα από το εγχειρίδιο *Ῥητορικαὶ τέχναι* Α', Β', Γ' (σε τρία βιβλία) του Αντιφώντα: «*Ἀντιφῶν τε ἐν ταῖς Ῥητορικαῖς τέχναις τὸ μὲν τὰ παρόντα ἔφη καὶ τὰ ὑπάρχοντα καὶ τὰ παρακείμενα αἰσθάνεσθαι κατὰ φύσιν εἶναι ἡμῖν· παρὰ φύσιν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτῶν ἐκποδῶν γενομένων ἐναργῆ τὸν τύπον*». (από τον Λογγίνο, *Rhetorica Graeca*, κατά Spengel, i. 318). Για τη γνησιότητα του αποσπάσματος έχουν διατυπωθεί επιφυλάξεις από τον Blass, οι Spengel και Lesky όμως θεωρούν ότι αυτές ανάγονται στην ασάφεια του σχολιαστή Ιουλ. Πολυδεύκη (VI 143), ενώ στη δική του έκδοση των αποσπασμάτων ο L. Gernet εκφράζεται πιο συγκρατημένα — η σχετική συζήτηση καταγράφεται από τη M. SIMONDON [1982]: 184, σημ. 16. Για το παλιό πρόβλημα που ξεκινά από τον Ερμογένη, αν είναι άλλος ο ρήτορας και άλλος ο σοφιστής Αντιφώντα, ο L. PERNOT [2000] σημειώνει: «*η σύγχρονη έρευνα τείνει να αποδεχθεί την ενότητα ενός έργου που συνδυάζει ρητορική δραστηριότητα, εκγύμναση ευγλωττίας και φιλοσοφική σκέψη*» (σελ. 44, μαζί με την υποσημείωση της επιμελήτριας της έκδοσης).

² Αξίζει να σημειώσουμε ότι παραπλήσια διάκριση εισάγεται στον *Θεαίτητο* εξ ονόματος του σοφιστή Πρωταγόρα, στη μεγάλη του «απολογία». Έχοντας να αντιμετωπίσει το επιχείρημα της μνημονικής ικανότητας και να υπερασπιστεί την αισθησιοκρατία, ο σοφιστής παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα να αποστασιοποιείται λέγοντας ότι είναι άλλο το «πάθος» της αίσθησης και άλλο το «πάθος» της μνήμης (166a).

³ Η σχετική μαρτυρία παραδίδεται έμμεσα από τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι*, Η' §57) ο οποίος αντλεί από το απωλεσθέν έργο του Σταγειρίτη, *Σοφιστής*. Διαπιστώνεται εδώ αντίφαση σε σχέση με μία άλλη, πάλι έμμεση αριστοτελική μαρτυρία, η οποία παραδίδεται από τον Κικέρωνα και η οποία φέρει ως πρώτους συντάκτες εγχειριδίου ρητορικής τους Κόρακα και Τεισία (*Brutus*, XII §46).

⁴ Ο Διογένης Λαέρτιος (*Βίοι*, Ε' §24) φαίνεται να έχει υπόψη του εγχειρίδια ρητορικής του Αριστοτέλη (*Τεχνῶν συναγωγή, Τέχνης ρητορικής, Τέχνη*), όπου συνδεόταν η ρητορική με τη Σικελία. Σ' αυτό συνηγορεί και η προαναφερθείσα αναφορά του Κικέρωνα (ό.π.), ο οποίος, αντλώντας επίσης από τον Αριστοτέλη, συσχετίζει την εμφάνιση της ρητορικής με τις πολιτικές μεταβολές και τις επακόλουθες διεκδικήσεις στη Σικελία. Σύμφωνα με την Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑ [1999]: 19 και 68, την πολιτική μεταβολή επικαλείται και ο HELDEMANN [1982] στη μελέτη του «*Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*» (*Zetemata*, LXXVII), σελ. 10-11. Κατά τον L. PERNOT [2000]: 32-33, παρότι το ιστορικό υπόβαθρο παραμένει αδιευκρίνιστο, οι αφηγήσεις περί του τρόπου επινόησης συγκροτούν ήδη ένα

ιστορική τεκμηρίωση για τις ακριβείς συνθήκες εμφάνισης των πρώτων λειτουργιών της, θα πρέπει να δεχθούμε ότι ο γενέθλιος τόπος της ρητορικής φαίνεται να είναι ο χώρος της αγοράς, των πολιτικών διαφορών και του δικαστηρίου.

Αναρωτιέται εύλογα κανείς, μετά από αυτήν την παραδοχή: είναι δυνατόν να μην ενεπλάκησαν οι μνήμονες στη διαδικασία εξέλιξης που οδήγησε, μέσα από τα δικαστήρια και τις δημόσιες διενέξεις, στη διαμόρφωση των κανόνων της ρητορικής τέχνης; Είναι άλλωστε γνωστό ότι, για κάποια αρχική περίοδο τουλάχιστον, ο θεωρητικός-επιστημονικός λόγος συγχέεται με τον πειστικό-επιδεικτικό λόγο, ώστε εντέλει καθίσταται ιδιαίτερα δύσκολο να διακρίνουμε τον ρητοροδιδάσκαλο από τον σοφιστή.¹ Θεωρούμε ότι και σ' αυτήν την περίπτωση θα πρέπει να εφαρμοστεί η συνθήκη των συγκοινωνούντων δοχείων, πόσο μάλλον όταν διαθέτουμε το παράδειγμα μιας τέτοιας περίπτωσης: τον σοφιστή **Ιππία τον Ηλείο** (460~399 π.Χ.).

Ο Ιππίας υπήρξε ονομαστός για την ευρυμάθεια που επιδείκνυε, δίνοντας διαλέξεις, όπου τον προσκαλούσαν, επί παντός του επιστητού: περί γεωμετρίας, αστρονομίας, μουσικής, ρυθμών, ζωγραφικής και αγαλματοποιίας... Ωστόσο δεν μαρτυρείται καμία πρωτότυπη συμβολή του στα αντίστοιχα πεδία γνώσης. Στη Λακεδαίμονα τον καλούσαν συχνά, διότι αρέσκονταν να τον ακούνε να μιλάει για τις γενεαλογίες των πόλεων, τις αποικίες τους και τα επιτεύγματά τους, και εν γένει όλη την «αρχαιολογία». Ασχολήθηκε επίσης με την ποίηση, συνθέτοντας έπη, διθυράμβους και τραγωδίες, αλλά και με την πεζογραφία. Χρημάτισε συστηματικά πρεσβευτής της Ήλιδας, «εξαιτίας της ικανότητάς του να μεταφέρει με ακρίβεια τους λόγους», και ποτέ δεν αμαύρωσε τη φήμη του δημηγορώντας, αντίθετα έγινε δημότης σε πολλές πόλεις και κατόρθωσε να συγκεντρώσει σημαντική περιουσία. Υπερηφανεύονταν δε ότι κατείχε και όλες τις τέχνες που του χρειάζονταν για να ζει καλά, προβάλλοντας έτσι ένα ιδανικό αυτάρκειας. Η πιο φημισμένη ικανότητά του όμως ήταν το μνημονικό του («*τὸ μνημονικὸν τέχνημα*»), και ήταν τόσο ισχυρή, ώστε και πενήντα ονόματα να άκουγε έστω μία φορά, ήταν ικανός να τα επαναλάβει με την ίδια σειρά.²

Όπως έχει παρατηρηθεί, ο Πλάτων δεν αναφέρει κάποιο ιδιαίτερο σύστημα απομνημόνευσης το οποίο ίσως εφάρμοζε ο σοφιστής ούτε και αναφέρεται από άλλη πηγή ως «ευρετής» κάποιου συστήματος. Η μνημονική ικανότητά του προκαλεί εντύπωση αλλά σ' εμάς μοιάζει εντελώς φυσική, μολονότι εξαιρετική: ακούει έναν κατάλογο ονομάτων και είναι σε θέση να τον επαναλάβει. Εξαιρετική βραχύχρονη μνήμη αποτύπωσης στοιχείων χωρίς λογική οργάνωση, θα έλεγε ένας ψυχολόγος. Ωστόσο η ικανότητα αυτή αποκαλείται από τον Πλάτωνα — και πιθανότατα από τον ίδιο τον σοφιστή — «τέχνημα», δηλαδή «εξασκημένη ικανότητα» (πρβλ. *Πρωταγόρα*, 319a). Προφανώς ο Ιππίας θα εξασκούσε τη μνήμη του διαρκώς, για να μπορεί να θυμάται και να επιδεικνύει μια ευρυμάθεια (σχεδόν παντογνωσία) τόσο θαυμαστή, ώστε να αξίζει αμοιβής. Τους γενεαλογικούς καταλόγους, για παράδειγμα, και τα υπόλοιπα «αρχαιολογικά» στοιχεία που του ζητούσαν να μνημονεύσει στη Σπάρτη, θα πρέπει να του πήρε κόπο για να τους αποστηθίσει — «*ήνάγκασμαι έκμεμαθηκέναι καὶ ἐκ-*

πλαίσιο για να στοχαστεί κανείς το αντικείμενο: δημόσιος λόγος, πολιτικές διαφορές, δικαστικοί αγώνες, σύνταξη πραγματειών, είναι τα χαρακτηριστικά γνώρισμα της ρητορικής.

¹ Το χαρακτηριστικότερο τεκμήριο γι' αυτό το βρίσκουμε στον *Φαίδρο* του Πλάτωνα, όπου συμψύρονται μαζί ο Βυζάντιος Θεόδωρος, ο Πάριος Εύηνος, ο Συρακούσιος Τεισίας, ο Λεοντίνος Γοργίας, ο Κείος Πρόδικος, ο Ηλείος Ιππίας, ο Ακραγαντίνος Πώλος, ο Χίος(;) Λικύμνιος, ο Αβδηρίτης Πρωταγόρας, ο Χαλκηδόνιος Θρασύμαχος (266c – 267d) — έμμεσα και ο Ισοκράτης. Σε όλους καταλογίζεται η επιπόνηση όρων που μαρτυρούν μια ιδιαίτερη μελέτη και ανάπτυξη τεχνικής για τη λογογραφία (δες και σχετικό σχόλιο του Heitsch κατά ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟ [2015]* *επί του* 267d 4).

² Οι πληροφορίες προέρχονται κυρίως από τον Πλάτωνα(;), *Ίππίας μείζων*, 285b = DK (86): A11 και *Ίππίας ελάσσων*, 368b = DK (86): A12, όπου και η ειρωνική αναφορά στο «*μνημονικὸν τέχνημα*». Παράβαλε και την παρόμοια μαρτυρία του Φιλόστρατου, *Βίοι σοφιστῶν*, Α' 11. 1 κ.εξ. = DK (86): A2.

μεμελετηκέναι», τον βάζει ο Πλάτων να λέει στον *Ίππία μείζονα* (285b) — αλλά η αποστήθιση ενός καταλόγου ονομάτων με το πρώτο άκουσμα φαίνεται να προϋποθέτει φυσικό χάρισμα. Ωστόσο μία αξιόπιστη μαρτυρία, από το *Συμπόσιον* του Ξενοφώντα (IV. 62 = DK 86: A5a), μας δίνει το στοιχείο ότι ο Ίππίας δεχόταν μαθητές, και μάλιστα τους δίδασκε και τη μνημονική ικανότητα. Ο Ίππίας λοιπόν φαίνεται να καλύπτει ένα εντυπωσιακό εύρος γνωστικών πεδίων, κάποια από τα οποία παλαιότερα θα καλούνταν να καλύψει ένας μνήμων: οι γενεαλογίες και τα επιτεύγματα των πόλεων, η πρεσβεία σε πολιτικές διαφορές και η ακριβής μεταφορά λόγων. Η μνημονική του ικανότητα αναγνωρίζεται δημόσια ως έγκυρη. Αυτή τη φορά όμως η μνήμη δεν θεωρείται θεόπνευστη ή φυσική αλλά κατατάσσεται στο πεδίο της τέχνης, ένα θησαυροφυλάκιο γνώσεων, για να χρησιμοποιήσουμε μια μεταφορά η οποία θα γίνει πολύ δημοφιλής γι' αυτού του τύπου τη μνημονική ικανότητα.¹

Το τελευταίο στοιχείο προέρχεται από τους *Δισσοὺς λόγους* (ή *Διαλέξεις* = DK 90), ανώνυμα κείμενα σοφιστικής προέλευσης, που χρονολογούνται γύρω στις αρχές του 4ου π.Χ. αιώνα.² Ο τελευταίος λόγος (§9) αναφέρεται στη *μνήμη*, χαρακτηρίζοντάς την «*κάλλι-στον ἐξεύρημα*» (!) και δίνοντας συμβουλές πώς να θυμάται κανείς καλύτερα: α) προσέχοντας, β) εξασκούμενος με επαναλήψεις (*μελετᾶν*), γ) συνδέοντας έννοιες και λέξεις με ήδη γνωστές. Είναι προφανές ότι ο συγγραφέας υπακούει στους ορισμούς μιας συγκεκριμένης παράδοσης, η οποία διαχωρίζει τη μνήμη από την αίσθηση και τη θεωρεί ως ικανότητα που προϋποθέτει τεχνική και εξάσκηση. Γι' αυτό στο τρίτο σκέλος, που θα το χαρακτηρίζαμε «συνειρμικό», δίνονται οι εξής οδηγίες: να συνδέονται τα ονόματα προσώπων με εικόνες πραγμάτων (π.χ. Χρύσιππος: χρυσός και ίππος) και να συνδέονται τα πράγματα με ονόματα προσώπων (π.χ. η ανδρεία με τον Άρη και τον Αχιλλέα). Διαπιστώνουμε ήδη μία κλασική εργαλειώδη κατηγοριοποίηση της μνημοτεχνικής: οι εικόνες και τα ονόματα. Ωστόσο το συμπέρασμα που εξάγουμε είναι ότι έχουμε μάλλον να κάνουμε με στοιχειώδεις συμβουλές, οι οποίες δεν επαρκούν για να αποδείξουν ότι εφαρμόζεται κάποιο επεξεργασμένο σύστημα μνημοτεχνικής. Και παρότι μπορεί να ισχύει η σύνδεση λόγου και εικόνας, που πρότεινε ο Σιμωνίδης, ωστόσο το ανέκδοτο που μας παραδίδει ο Κικέρωνας δεν μαρτυρά παρόμοια χρήση.³

Το πιο εντυπωσιακό στοιχείο που παρατηρούμε είναι πώς στη διάρκεια των αιώνων που παρακολουθούμε η μνήμη μετατοπίστηκε από το καθεστώς της θεϊκής έμπνευσης και κατέστη μια τεχνική ικανότητα διακριτή από την αίσθηση, η οποία μπορεί να διδαχθεί, και άρα απευθύνεται σε όλους. Θεωρούμε ότι οι πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις — κυρίως η μετάβαση προς τον εκδημοκρατισμό —, η εισαγωγή της αλφαβητικής γραφής και κυρίως η

¹ Ο M. UNTERSTEINER [1949]* 2: 139-140, σημ. 89a, παραπέμπει στο κείμενο του H. WEINRICH [1964]: «Ty-
pen der Gedächtnismetaphorik» (*Archiv für Begriffsgeschichte*, IX), σελ. 23-24, όπου επισημαίνεται ότι στην
Αρχαιότητα χρησιμοποιούνταν δύο διακρίτες ομάδες μεταφορών για τη μνήμη: α) οι «μεταφορές του
ερμαρίου» και β) οι «μεταφορές της κηρωμένης δέλτου» (πρβλ. *Θεαίτητος*, 191c, 197c). Το *μνημονι-
κόν* του Ίππία προβάλλεται ως πρότυπο για την πρώτη ομάδα μεταφορών.

² Ο M. UNTERSTEINER [1949]* 2: 149-150 θεωρεί ότι τα κείμενα προέρχονται από κύκλους Πυθαγορεί-
ων, χωρίς να παραβλέπει τις σοφιστικές επιδράσεις. Τα προβλήματα της χρονολόγησης και της εντο-
πιότητας είναι πολύπλοκα, συσκοτίζονται δε περαιτέρω από τη δωρική διάλεκτο του έργου. Κατά τη
γνώμη μας, πρόκειται για μια σχολικού τύπου προσπάθεια κωδικοποίησης «τόπων» (θεμάτων), ρητορι-
κών ή διαλεκτικών.

³ Αντίθετα η F. YATES [1966]: 30 διαβλέπει ήδη σε χρήση τις αρχές της μετέπειτα μνημοτεχνικής μέ-
σα από τη διάκριση της μνήμης διαμέσου των λέξεων (*memoria verborum*) και διαμέσου των πραγμά-
των (*memoria rerum*). Θεωρεί ότι σ' αυτήν την πρώιμη εκδοχή οι απαραίτητες εικόνες προκύπτουν μέ-
σα από ετυμολογική ανάλυση των λέξεων ή μέσα από συμβολισμούς. Αυτού του τύπου η μέθοδος κα-
τέληξε αργότερα στις *imagines agentes* της μεταγενέστερης μνημοτεχνικής.

γενικότερη καλλιέργεια του λόγου, ώθησαν παλαιότερους θεσμούς να εξελιχθούν και να επινοηθούν νέες μέθοδοι γνωστικής προσέγγισης. Τέλος της παρέκβασης.

*
* *
*

Η μνημοτεχνική μέθοδος που μας παραδίδεται μέσα από τα κείμενα της ρωμαϊκής εποχής προέρχεται ξεκάθαρα από προηγούμενη παράδοση της ελληνιστικής εποχής. Πρόκειται όμως τώρα για μία εξαιρετικά σύνθετη μέθοδο, επεξεργασμένη με κάθε λεπτομέρεια. Ονομάζεται **μέθοδος των τόπων** (*loci*) και πιθανότατα αποτελούσε την πιο αποτελεσματική μνημονική μέθοδο που επινοήθηκε κατά την Αρχαιότητα. Η καλύτερη παρουσίασή της γίνεται μέσα από το τρίτο βιβλίο της ρητορικής πραγματείας *Προς Γάιον Ερέννιον* (*Rhetorica ad Herennium*), κείμενο άγνωστου συγγραφέα, που αποτελεί την παλαιότερη σωζόμενη πραγμάτευση της ρητορικής στα λατινικά και χρονολογείται γύρω στο 80 π.Χ.¹

Ο συγγραφέας επιλέγει εξαρχής και ορθά-κοφτά να μιλήσει για την τεχνητή μνήμη, η οποία βασίζεται σε *τόπους* (*loci*) και *είδωλα* ή *εικόνες* (*imagines*). Οι *τόποι* είναι συνεκτικές εικόνες χωρικής διάταξης, κυρίως αρχιτεκτονημένες τοποθεσίες, όπως σπίτια, στοές, αψίδες κλπ., πρόσφορες στην οπτική σύλληψη και οικείες. Χρησιμεύουν ως πλαίσιο τοποθέτησης επιμέρους στοιχείων και μπορούν να χρησιμοποιηθούν ξανά και ξανά — ο συγγραφέας τους παρομοιάζει με κηρωμένες δέλτους, πάνω στις οποίες γράφονται και αναγιγνώσκονται στοιχεία. Ο ρήτορας εξασκείται να ανακαλεί με βάση τους οικείους αυτούς *τόπους εικόνες* των πραγμάτων που θέλει να θυμηθεί, ακολουθώντας τη διάταξη που υπαγορεύει ο *τόπος*. Μόλις εξοικειωθεί με αυτή την οργάνωση, οι *εικόνες* αρχίζουν να λειτουργούν σαν τα γράμματα πάνω στην κηρωμένη δέλτο, επισύροντας σημασίες, οπότε εύλογα και η διαδικασία της ανάμνησης παραλληλίζεται με την ανάγνωση (*RH*, III. xvii, 30).

Θα πρέπει να επιμεινουμε εδώ ότι η αναλογία αυτή, που προτείνεται από τον συγγραφέα, είναι λιγότερο μεταφορική και περισσότερο κυριολεκτική. Τα ίδια τα γράμματα (*στοιχειά*) δεν είναι παρά απλοποιημένες εικόνες που κατέληξαν να λειτουργούν ως σύμβολα ήχων. Οπότε κάποιος που διαβάζει — και το διάβασμα στην αρχαιότητα ήταν κυρίως φωνητική αναπαραγωγή λόγου — δεν κάνει άλλο από το να μετατρέπει τα σύμβολα σε λόγο. Αντίστοιχα πράττει και ο ρήτορας, μόνο που στην περίπτωση του τα σύμβολα αποτυπώνονται στην ψυχή — εξού και η μεταφορά της δέλτου. Οι *τόποι* θα πρέπει να είναι οπωσδήποτε σταθεροί, ενώ οι εικόνες σβήνουν με την αχρηστία, σαν τα γράμματα στο κερί. Η μέθοδος προχωρά σε αναπάντεχα λεπτομερείς οδηγίες όσον αφορά τους *τόπους* και την επεξεργασία τους από τη φαντασία (*imaginatio*).²

Όσον αφορά τις *εικόνες*, εισάγεται η διάκριση ανάμεσα σε *εικόνες πραγμάτων* (*imagines rerum*) και *εικόνες λέξεων* (*imagines verborum*). Οι πρώτες θα πρέπει να είναι χαρακτηρι-

¹ Δες H. CAPLAN [1954]*, εισαγωγή. Ως πηγές αναφέραμε ήδη τον Κικέρωνα (*De oratore*, II. lxxxvi-lxxxviii, 351-359) και τον Κουιντιλιανό (*Institutio Oratoria*, XI. ii, 17-26), αν και ο τελευταίος δηλώνει εμφαντικά την αποστασιοποίησή του από τη χρήση παρόμοιων μεθόδων.

² Σύμφωνα με τους κανόνες χρήσης, οι *τόποι* θα πρέπει να σημαδεύονται ανά πέμπτη θέση, να μην είναι πολυσύχναστοι από κόσμο ούτε και πανομοιότυποι, να είναι μετρίου μεγέθους και όχι πολύ εκτεταμένοι, όχι πολύ φωτεινοί αλλά ούτε και σκοτεινοί. Επίσης προτείνεται μία απόσταση μεταξύ των θέσεων του τόπου γύρω στους τριάντα πόδες (*RH*, III. xix, 31-32). Οι προσαρμογές αυτές αποσκοπούν στη διευκόλυνση του εσωτερικού οφθαλμού της σκέψης («*aspectus item cogitatio*»), φανερώνοντας τη στενή σχέση της οπτικής αντίληψης με τη συγκεκριμένη τεχνική.

στικές και όχι κοινότοπες, επιλεγμένες έτσι ώστε να παραπέμπουν στα βασικά σημεία μνημόνευσης — η παρήχηση βοηθά εδώ τον συνειρμό — και διατεταγμένες ανάλογα με τη σπουδαιότητα των πραγμάτων σε πρώτη ή δεύτερη σειρά. Οι *εικόνες λέξεων* χαρακτηρίζονται πιο κοπιώδεις να επινοηθούν, ενώ η παρήχηση και εδώ φαίνεται να είναι βασικό στοιχείο του συνειρμού. Η τελευταία συμβουλή του συγγραφέα αφορά την επιλογή *εικόνων* και προτείνει ότι αυτές πρέπει να μην είναι αδιάφορες και συνηθισμένες αλλά ασυνήθιστες και συναρπαστικές, έτσι ώστε να μπορούν εύκολα να ανακινήσουν τη διαδικασία της ανάμνησης — γι' αυτό αποκαλούνται «*imagines agentes*» (RH, III. xxii, 35-36). Ο συγγραφέας μέμφεται εντέλει τους Έλληνες που έγραψαν πραγματείες για τη μνήμη, διότι κατάρτισαν καταλόγους με προτεινόμενες εικόνες — πράγμα που το θεωρεί άσκοπο, διότι ο κάθε ασκούμενος θα πρέπει να σχηματίσει τις δικές του λειτουργικές εικόνες.

Δυστυχώς δεν διαθέτουμε περισσότερες πληροφορίες για ένα πεδίο όπου θα πρέπει να καταβλήθηκε τεράστιος κόπος — όπως επισημαίνει ο Νίτσε, στο πεδίο της ρητορικής οι Έλληνες κοπίασαν περισσότερο από οπουδήποτε αλλού. Οι Λατίνοι συγγραφείς και η μεταγενέστερη παράδοση παραπέμπουν σε πρόσωπα και κείμενα για τα οποία ελάχιστα στοιχεία διαθέτουμε σήμερα. Για παράδειγμα, ο Μητρόδωρος ο Σκήψιος (145~70 π.Χ.), σύγχρονος του Κικέρωνα, ονομαστός για τις μνημονικές του ικανότητες, φαίνεται ότι χρησιμοποιούσε ένα σύστημα *τόπων* βασισμένο στα σημεία του ζωδιακού κύκλου, πιθανότατα ακολουθώντας κάποια παλαιότερη, βαβυλωνιακή τεχνική.¹ Μια άλλη παράδοση, ανεξιχνίαστη δυστυχώς, αναφέρεται στην αυθεντία του Δημόκριτου (και όχι στον Σιμωνίδη), για να υποστηρίξει θεωρητικά τις αρχές της μεθόδου της.² Δυστυχώς δεν έχουμε στοιχεία που να μαρτυρούν για την παράδοση και την εφαρμογή κάποιας από τις μεθόδους μνημοτεχνικής στο Βυζάντιο, έστω και στα πλαίσια της εκκλησιαστικής ρητορικής.³

Παρακολουθούμε λοιπόν μέσα από αυτήν την περιγραφή την ολοκλήρωση μιας πορείας, η οποία φαίνεται να συνδυάζει ένα πλήθος στοιχείων που ανέπτυξε ο ελληνικός πολιτισμός. Καταρχάς ο συσχετισμός της εικόνας με τον λόγο, που διατύπωσε ο Σιμωνίδης, έπειτα η εισαγωγή της αλφαβητικής γραφής — και επίσης ο προπομπός της, η σφράγιση —, πάνω απ' όλα η ανάγκη να αντεπεξέλθει κανείς στην από μνήμης παράθεση λόγων ενώπιον ακροατηρίου, αποτελούν παράγοντες που διαμόρφωσαν αυτήν την τόσο επεξεργασμένη προσέγγιση στους τρόπους της μνημονικής ικανότητας. Οι βασικοί άξονες λειτουργίας της μνημονικής μεθόδου επαφίενται στην εκμετάλλευση της φυσικής προδιάθεσης της ψυχής

¹ Quintilianus, *Institutio Oratoria*, XI. ii, 23-26. Ο L. A. Post [1932]: 109 πιθανολογεί ότι ο Μητρόδωρος βασίστηκε στον ζωδιακό κύκλο και σε υποδιαιρέσεις των 36 δεκανών, για να κατασκευάσει τους *τόπους* του. Ο Πλίνιος ο πρεσβύτερος (*Historia Naturalis*, VII. xxiv) αναφέρει επίσης τα ονόματα των Κύρου, Λούκιου Σκιπίωνα, Κινέα, Μιθριδάτη, Χαρμάδα, ως ξεχωριστές περιπτώσεις μνημονικής ικανότητας. Δες επίσης F. YATES [1966]: 40-41.

² Σύμφωνα με τη F. YATES [1966]: 106-107, μια «δημοκρίτεια» παράδοση μνημοτεχνικής φαίνεται ότι ήταν γνωστή στη Δύση κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους — μαρτυρείται από τον φραγκισκανό μοναχό Lodovico da Pirano (~1422) στην πραγματεία του περί μνήμης — και διαφέρει από την τεχνική των *τόπων* ως προς το ότι βασίζεται περισσότερο στις θέσεις του Αριστοτέλη για τη λειτουργία του συνειρμού (MA, 2. 451b 10 – 452a 4). Δεν υπάρχει μαρτυρημένο έργο του Δημόκριτου περί του θέματος, εκτός και αν στραφούμε στη θεωρία του περί ειδώλων ή σε ένα έργο με τον παράξενο τίτλο «*Άμιλλα κλεψύδρα*» (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι*, Θ' 45-49 = DK [68]: A33, τετραλογία VIII.4), το οποίο όμως κατατάσσεται μαζί με αστρονομικά έργα.

³ Σύμφωνα με τον H. CAPLAN [1954]*: xxvi, υπήρχε ελληνική μετάφραση του μέρους της πραγματείας *Προς Ερέννιον* που αφορούσε τη μνήμη, συνταγμένη από τον Μάξιμο Πλανούδη (πρώιμος 14ος αιώνας) ή τον Θεόδωρο της Γάζας (15ος αιώνας). Στη Δύση αντίστοιχα εκδίδεται λατινική μετάφραση των σχολίων του Θεόδωρου Μετοχίτη (1270-1332) στη φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, όπου περιλαμβάνεται και το δοκίμιο *Περί μνήμης* (δες G. HERVETUS [1562]*) — το πρωτότυπο κείμενο έχει χαθεί. Δες και F. YATES [1966]: 107.

να δημιουργεί ή να αναπαράγει πολύσημες παραστάσεις (είδωλα ή εικόνες), την ειδωλοποιητική ικανότητα, η οποία μάλιστα μπορεί να προβάλει παραστάσεις επί παραστάσεων — «φαντασία» θα ονομάσει ο Αριστοτέλης την ικανότητα αυτή. Κατά βάση λοιπόν η μέθοδος συνίσταται στη συγκρότηση συστημάτων κωδικοποίησης για την παραγωγή συμβόλων προσωπικής χρήσης, που αποσκοπούν στην αναπαραγωγή λόγων. Ενδιαφέρον είναι το κυρίαρχο στοιχείο της κατά «τόπους» διευθέτησης των συμβόλων, όχι μόνο για λόγους οργάνωσης αλλά και για λόγους «οπτικοποίησης» της φαντασίας. Η τέχνη μιμείται κατ' αυτόν τον τρόπο τη φύση, καταχρώμενη την ψυχική λειτουργία («*Imitetur ars igitur naturam*»). Θα πρέπει να παρατηρήσουμε επίσης ότι οι εικόνες που προτείνονται για χρήση θα πρέπει να είναι ιδιαίτερες, γεγονός που φανερώνει ότι ο μνημονικός εκμεταλλεύεται τις θυμικές αντιδράσεις που συνοδεύουν πάγια κάποιες εικόνες, αποκαλύπτοντάς μας έτσι ένα μέρος από τη λειτουργία της μνήμης.

Ίσως δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε σωστά τη σημασία της μνημοτεχνικής παράδοσης, αν δεν αναλογιστούμε τα λόγια του συνετού Κουιντιλιανού: «*Ποτέ δεν θα μπορούσαμε να συνειδητοποιήσουμε πόσο μεγάλη είναι η δύναμή της [της μνήμης], παρά από το γεγονός ότι η μνήμη ήταν αυτή που έφερε τη ρητορική στην ένδοξη θέση που κατέχει σήμερα*» (*Institutio oratoria*, XI. ii, 7).¹

*
* *
*

Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, ο Αριστοτέλης έγραψε ένα δοκίμιο με τον τίτλο «*Μνημονικόν, Α'*» (*Βίοι*, Ε' 26), ωστόσο είναι άδηλο ποιο ακριβώς ήταν το περιεχόμενο του έργου. Στη *Ρητορική προς Αλέξανδρον*, έργο που θεωρείται νόθο, το *μνημονικόν* ορίζεται ως το μέρος του επίλογου όπου πρέπει να γίνεται ανακεφαλαίωση της απόδειξης, προκειμένου να συγκρατείται στη μνήμη του ακροατή η επιχειρηματολογία.² Σ' αυτήν την περίπτωση ωστόσο δεν αναφέρεται σε κάποια ειδική τεχνική ανάμνησης. Άλλα χωρία ωστόσο θα πρέπει ευθέως να συνδεθούν με τη μνημοτεχνική, η οποία αναφέρεται ως το «*μνημονικόν παράγγελμα*» (*Εν*, 1. 458b 20-22). Σ' αυτήν την περίπτωση ο φιλόσοφος μιλά ξεκάθαρα για ψυχικές «προβολές», όπου ο τεχνίτης της μνημονικής θέτει μπροστά στα μάτια του παραστάσεις και τις μετατρέπει σε είδωλα ειδώλων («*ειδωλοποιούντες*», *ΠΨ*, Γ' 3. 427b 18-19). Οι παραστάσεις αυτές θα πρέπει να είναι οι *τόποι*, οι οποίοι αμέσως μόλις τεθούν, δηλαδή αμέσως μόλις γίνει η ανάκλησή τους, προκαλούν την ανάμνηση των εικόνων που έχουν τεθεί στην κατά *τόπον* διάταξη.³

¹ Παρότι η μνήμη ως αρετή καταλαμβάνει εξέχουσα θέση στη χριστιανική ηθική, με σημαντικότερο εισηγητή τον Ιερό Αυγουστίνο — έναν εκπαιδευμένο ρήτορα —, η μνημοτεχνική παράδοση ξεθωριάζει κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα και αναλαμβάνεται πολύ εντατικά από την Αναγέννηση και έπειτα, για να διατηρηθεί μέχρι και τον 18ο αιώνα (YATES [1966]: 105 κ.εξ.). Ο R. SORABJI [1972]*: ix-x και 22-25 αναφέρεται στο βιβλίο του Ρώσου νευροψυχολόγου Alexander LURIA [1969] *The Mind of a Mnemonist*, στο οποίο μελετάται η περίπτωση ενός αυτοδίδακτου μνήμονα, ο οποίος χρησιμοποίησε ένα σύστημα παρόμοιο με τη μέθοδο των *τόπων*.

² *ΡΑ*, 37. 1444b 30 — το κείμενο θεωρείται νόθο. Σημειωτέον ότι αλλού το μέρος αυτό αποκαλείται «*ανάμνησις*» (*ΡΤ*, Γ' 19. 1419b 13, 18, 24, 27), όπου λέγεται ότι «*ένταῦθα δὲ δι' ὧν δέδεικται κεφαλαιωδῶς*». Εξάλλου και η επανάληψη (*παλιλλογία*) ονομάζεται «*σύντομος ανάμνησις*» (*ΡΑ*, 21. 1433b 29).

³ *Τοπ*, Θ' 14. 163b 28-29: «*έν τῷ μνημονικῷ οἱ τόποι τεθέντες εὐθύς ποιοῦσιν αὐτὰ μνημονεύειν*». Στο αναφερθέν χωρίο από το δοκίμιο *Περὶ ἐνυπνίων*, διατυπώνεται η άποψη ότι και τα όνειρα μπορούν να διαταχθούν σύμφωνα με το «*μνημονικό παράγγελμα*», όπως υποστηρίζουν μερικοί.

Σε αντίθεση όμως με τη χρήση της μνημοτεχνικής στα πλαίσια της επιδεικτικής ή δικανικής ρητορικής, ή ακόμη και της ποίησης, ο Αριστοτέλης φαίνεται να ευνοούσε τη χρήση μιας μεθόδου απομνημόνευσης στο πεδίο της **διαλεκτικής**. Με τον όρο «διαλεκτική» θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας τη μέθοδο αντιπαράθεσης επιχειρημάτων ή θέσεων, κυρίως με τη μορφή που την εφάρμοζαν οι Σοφιστές αλλά και ο Σωκράτης, όπως βλέπουμε σε πολλούς από τους πλατωνικούς διαλόγους.¹ Τη μέθοδο αυτή όχι μόνον την εφαρμόζει ο Αριστοτέλης σε πολλά έργα του, όταν συζητά αντικρουόμενες απόψεις, αλλά τη διδάσκει επίσης και στους μαθητές του, όπως βλέπουμε στα *Τοπικά*.² Στη γνήσια διαλεκτική ωστόσο τα επιχειρήματα πρέπει και να είναι έγκυρα, όχι μόνο να φαίνονται έγκυρα (*Τοπ*, Α' 1. 100a 30 – 101a 4). Γι' αυτό πρέπει οι σπουδαστές του να απομνημονεύουν επιχειρήματα, ορισμούς, τις θέσεις των διαφόρων σχολών, και κυρίως όλους τους *τόπους*, δηλαδή τους γενικούς τύπους επιχειρημάτων, όπως αυτοί οργανώνονται στα βιβλία Β'-Η' των *Τοπικών* (*Τοπ*, Θ' 14. 163b 17 – 164b 19). Θα πρέπει επίσης να οργανώσουν στο μυαλό τους και να απομνημονεύσουν τις γενικές προτάσεις, παρά τα επιμέρους επιχειρήματα, εφαρμόζοντας ένα σύστημα αριθμητικό («*κατ' αριθμόν*», *ό.π.*, 163b 31). Έτσι θα μπορούν να τις ανακαλούν ευκολότερα, επισκοπώντας τις με τρόπο οπτικό («*βλέπειν*», *ό.π.*). Πρόκειται προφανώς για ένα μνημονικό σύστημα πιο αφαιρετικό απ' όσα είδαμε, το οποίο δεν ακολουθεί τη λογική της ειδωλοποιίας με τη χρήση εικόνων αλλά τη λογική της αριθμητικής οργάνωσης, γι' αυτό και ο φιλόσοφος επικαλείται αμέσως πριν το μνημονικό σύστημα των *τόπων* ως κάτι ανάλογο αλλά διαφορετικό.³

β) Η υπερβατική ή ολική μνήμη

Εξετάσαμε μέχρις εδώ την εξέλιξη που οδήγησε στην εργαλειακή χρήση της μνήμης, μέσα από ένα πλαίσιο ρητορικής και διαλεκτικής διαχείρισης του λόγου. Υπάρχει όμως και άλλη μία παράδοση, την οποία δεν πρέπει να αγνοήσουμε, η οποία διατηρεί, κατά κάποιον τρόπο, την αίγλη της θεϊκής πρωταρχικότητας με την οποία περιβαλλόταν η μνήμη στη σκέψη των παλαιών ποιητών. Σ' αυτό το πλαίσιο η μνήμη τείνει να ταυτιστεί με την ψυχική οντότητα ως κάτι υπερβατικό και ξέχωρο από το σώμα, ως αποκλειστικός φορέας της ουσιώδους και σωτήριας γνώσης. Η αντίληψη αυτή εκφράστηκε από τον Ορφισμό και τον Πυθαγορισμό, εκβάλλει δε και στην πλατωνική σκέψη.

¹ Δες, για παράδειγμα, στον *Ευθύδημο* του Πλάτωνα τη διαλεκτική επίδειξη των δύο σοφιστών, τέως δικαστικών λογογράφων (272a), εις βάρος του νεαρού Κλεινία (275e κ.εξ.). Παράβαλε και *Πρωταγόρα*, 335a.

² *Τοπ*, Α' 1. 100a 29 – b 25. Ο «διαλεκτικός» συλλογισμός αναπτύσσεται βασιζόμενος σε ευρύτερα αποδεκτές θέσεις. Ο «εριστικός» συλλογισμός αναπτύσσεται βασιζόμενος σε φαινομενικά αποδεκτές θέσεις, οι οποίες όμως δεν ισχύουν στην πραγματικότητα (*Τοπ*, Α' 18. 108a 33-37). Στο βιβλίο Α' των *Τοπικών* (κεφ. 13-18) περιγράφεται η συγκρότηση μιας συλλογής προκειμένων προτάσεων ως ένα από τα τέσσερα εργαλεία («*όργανα*») του διαλεκτικού. Ο J. BRUNSWIG [1967]* το αποκαλεί «*μνήμη-προκειμένων*», η οποία θα πρέπει να συνεργάζεται με τη «μνήμη-τόπων» (σελ. xliii, σημ. 1). Ειδικά για την εριστική, δες Θ' 11. 161a 16 κ.εξ. Δες σχετικά με τη διαλεκτική και G. E. L. OWEN [1961].

³ *Τοπ*, Θ' 14. 163b 28-30. Δες επ' αυτών την πολύ κατατοπιστική ανάλυση του R. ΣΟΡΑΒΛΙ [1972]*: 27-29. Διαφωνούμε μόνο με την αποστροφή του ότι «*memorizing and recollection are thought of as involving imagery*» (σελ. 29). Θεωρούμε εμφανές ότι ο Σταγειρίτης αποφεύγει να δώσει οδηγίες περί ειδωλοποιίας, απαραίτητη διαδικασία για τη μνημονική μέθοδο των *τόπων*, και προτιμά μία οργάνωση κατ' αριθμόν, η οποία περιορίζει τη λειτουργία της *φαντασίας* στα απολύτως απαραίτητα βήματα για τη διευκόλυνση της νόησης.

Όσον αφορά τον **Πυθαγορισμό**, γίνεται αποδεκτό σήμερα ως δεδομένο από τους ερευνητές ότι στα πλαίσια της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας καλλιεργήθηκε στην ελληνική σκέψη η ιδέα ότι η ψυχή αποτελεί μία *sui generis* ενότητα, η οποία απολαύει υπαρκτικής αυτονομίας σε σχέση με το υλικό σώμα. Όπως πρώτος εισηγήθηκε ο Έρβιν Ρόντε, αντιλήψεις αυτού του τύπου άρχισαν να φτάνουν στον ελλαδικό χώρο μαζί με το ρεύμα του μυστικισμού το οποίο εξαπλώνεται κατά τη διάρκεια των σκοτεινών αιώνων (9ος-7ος αι. π.Χ.), ως επακόλουθο της δωρικής εισβολής.¹ Ο μυστικισμός αυτός εκφράστηκε αρχικά με τη μορφή της νέας διονυσιακής λατρείας, η οποία καθιέρωσε σταδιακά τις οργιαστικές τελετές, στις οποίες κινητήρια ιδέα ήταν η δυνατότητα της εξομοίωσης με τον ίδιο τον Θεό. Η δυνατότητα αυτή επιτυγχάνεται με τη διαδικασία της *σ υ μ π ά θ ε ι α ς* και την επακόλουθη απελευθέρωση της *ψ υ χ ή ς*, η οποία αποτελεί το θεϊκό στοιχείο στον άνθρωπο.² Αν δεχτούμε ότι η ψυχή επιτρέπει στον άνθρωπο την πρόσβαση στη θεϊκή διάσταση, τότε, κατά την ελληνική πλέον αντίληψη, θα πρέπει να θεωρηθεί αθάνατη και επομένως προσωρινά μόνο συνδυάζεται με το θνητό σώμα. Εφόσον όμως η ψυχή θεωρηθεί αυτόνομη σε σχέση με το σώμα, ο συνδυασμός ψυχής και σώματος καθίσταται προβληματικός και κατά συνέπεια χρήζει κάποιας λογικοφανούς εξήγησης στα πλαίσια μιας θεολογίας ή μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Την εξήγηση αυτή φαίνεται να προσέφεραν στους οπαδούς τους τόσο ο Ορφισμός ως μυστικιστικό θρησκευτικό κίνημα όσο και ο Πυθαγορισμός ως ηθικό-πνευματικό κίνημα, κηρύσσοντας το σωτηριολογικό δόγμα *περί μετενσάρκωσης*. Διότι ένα από τα στοιχεία που ανάγονται στην πρωταρχική διδασκαλία του ίδιου του Πυθαγόρα είναι το δόγμα σύμφωνα με το οποίο η ψυχή συνεχίζει να υπάρχει και μετά την καταστροφή του σώματος, για να επιστρέψει και πάλι στην παρούσα ζωή ενδεδυμένη κάποια νέα μορφή.³

Αν λοιπόν η ψυχή διαφεύγει από τη συνθήκη της περιορισμένης διάρκειας, στην οποία υποβάλλεται το σώμα, η χρονική προοπτική της δύναται να επεκταθεί απεριόριστα, κατ' αντιστοιχία με την εμμένεια της ουσίας της. Κατά συνέπεια, το ασκημένο ψυχικό βλέμμα μπορεί να διαπεράσει την εφήμερη διάρκεια του σώματος και να συλλάβει την πορεία της ψυχής στην προοπτική της αιωνιότητας. Ένας προικισμένος «*θεῖος ἄνδρας*», και ως τέτοιος παρουσιάζεται ο ίδιος ο Πυθαγόρας, ήταν ικανός να θυμάται τους διαδοχικούς κύκλους μετενσαρκώσεων της ψυχής του, γνώρισμα ενδεικτικό θεϊκής μνήμης και χαρακτηριστικό που σταδιακά αποτέλεσε πρότυπο στους Πυθαγόρειους κύκλους.⁴ Με ανάλογο τρόπο,

¹ Ε. ΡΟΝΔΕ [1894] 2: 13. Η γενική άποψη του Ρόντε ότι οι αντιλήψεις αυτές ήταν ξένες ως προς την ελληνική θρησκευτική παράδοση βρίσκει και σήμερα υπερασπιστές (βλ. W. BURKERT [1987]: 108-109).

² Έτσι θέτει το ζήτημα και ο Αριστοτέλης, ότι δηλαδή τέτοιες τελετές δεν αποσκοπούν στη γνώση αλλά στο πάθος και στην ανάλογη διάθεση (W. D. ROSS [1955]*2: *Περί φιλοσοφίας*, απόσπ. 15 = Συνέσιος, *Δίων*, 10. 48a). Βλέπε BURKERT [1987]: 110-138, ιδίως σελ. 88-89, ο οποίος προτείνει και το συσχετισμό με το απόσπασμα 10 (ROSS) από τον *Εὐδήμο* (Πλούταρχος, *Περί Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος*, 382d-e).

³ Η πιο σίγουρη σχετική αναφορά προέρχεται από τη βιογραφία του Πορφύριου (*Πυθαγόρου βίος*, 19 = DK [14]: 8f), ο οποίος φαίνεται να αντλεί από τον περιπατητικό Δικαίαρχο. Πάντως το δόγμα περί *μετενσάρκωσης* — ή *μετεμψύχωσης*, όπως ανακριβώς αναφέρεται — θεωρείται ότι ανάγεται στον ίδιο τον Πυθαγόρα και δεν οφείλεται σε μεταγενέστερη επεξεργασία (δες W. BURKERT [1972]: 120 κ.εξ., Ch. ΚΑΗΝ [2001]: 35, C. HUFFMAN [1999]: 124), δεδομένου μάλιστα ότι διαθέτουμε γι' αυτό και τις δύο πολύτιμες μαρτυρίες του Ηροδότου (B' 123 και Δ' 95 = DK [14]: 1 και 2). Χαρακτηριστική είναι η περιπαικτική κριτική που ασκεί στο δόγμα ο Ξενοφάνης, σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι φιλοσόφων*, Η' 36 = DK [21]: B7), ο οποίος υπήρξε σύγχρονος του Πυθαγόρα: στο σκυλί που δέρνεται αλύπητα υποτίθεται ότι ενοικεί η ψυχή κάποιου παλιού φίλου. Σχετικές αναφορές προέρχονται επίσης και από τον Πίνδαρο (*Ὀλυμπιονίκος* Β', 68 κ.εξ.).

⁴ Ἦδη ο Πυθαγόρας παρουσιάζεται ως εξέχων «*σοφός περὶ πάντων*» σε επίγραμμα που αποδίδεται στον Ἴωνα τον Χίο (~490-420 π.Χ.) και διασώζει ο Λαέρτιος (*Βίοι*, Α' §119 = DK [36]: B4). Ο ίδιος πάλι, αναφερόμενος στις διαδοχικές μετενσαρκώσεις του Πυθαγόρα και στη θεϊκή προέλευση μνήμη του, αντλεί ουσιαστικά από τον Ηρακλείδη Ποντικό, εκπρόσωπο της Ακαδημίας (*Βίοι*, Η' §4 = DK [14]:

ο Εμπεδοκλής δηλώνει στους *Καθαρούς* ότι υπήρξε διαδοχικά αγόρι, κορίτσι, θάμνος, πουλί και ψάρι, υιοθετώντας έτσι μια προοπτική που προβάλλει την ενοποιητική δύναμη της εμμένουσας ψυχής απέναντι στην πληθώρα των ενσώματων παραλλαγών της.¹ Οι μεταγενέστερες μαρτυρίες που διαθέτουμε για τον κύκλο των Πυθαγορείων κάνουν λόγο για συστηματικές πρακτικές εξάσκησης της μνήμης, στις οποίες επιδιόταν κάθε οπαδός της πυθαγόρειας βιοθεωρίας, κατά το παράδειγμα του ιδρυτή του δόγματος. Οι ασκήσεις αυτές αποσκοπούσαν στη διεύρυνση της γνωστικής ικανότητας του ασκούμενου, ώστε να μπορέσει να διαπεράσει τα παραπετάσματα του προσωπικού του παρελθόντος και να ανακαλύψει τα πεπραγμένα κάθε προηγούμενης ζωής, τα οποία βάραιναν την ύπαρξή του κατά τον τρέχοντα βίο. Ιδωμένη λοιπόν στο συγκεκριμένο ιδεολογικό πλαίσιο, η πυθαγόρεια *α ν ά μ ν η σ η* συνίσταται στη συστηματική ανάκληση του ψυχικού παρελθόντος, προκειμένου να αναδειχθεί σαφέστερα η ιστορία της ενδόμυχης ψυχής, να εντοπιστούν τα παλαιά και νέα σφάλματά της και να οδηγηθεί έτσι στη γνωστική και ηθική της βελτίωση.² Σύμφωνα με τη διατύπωση του Πρόκλου, η ανάμνηση κάθε προηγούμενης ζωής αποτελεί και μια συμβολή στην καθαρτήρια πορεία της ψυχής.³

Αυτού του είδους η «*άσκησης*» περιλαμβάνεται ανάμεσα στις διδαχές που συγκέντρωσε ο περιπατητικός Αριστόξενος και τις οποίες αναπαράγει ο Ιάμβλιχος.⁴ Ένας Πυθα-

8ε). Το πρότυπο του θείου ανδρός φαίνεται να αναλαμβάνει και ο Εμπεδοκλής, σαφώς επηρεασμένος από την πυθαγόρεια σοφία: Στους *Καθαρούς* αναφέρεται με θαυμασμό στον σοφό άνθρωπο που μπορεί, κατευθύνοντας το νου του, να διακρίνει καθετί που έγινε έως είκοσι γενιές πίσω (Πορφύριος, *Πυθαγόρου βίος*, 30 = DK [31]: B129). Γεγονός είναι ότι το όνομα του Πυθαγόρα δεν αναφέρεται ρητά από τον Εμπεδοκλή, γι' αυτό και κάποιοι θεώρησαν ότι θα μπορούσε να εννοείται ο Παρμενίδης (δες τις επιφυλάξεις του BURKERT [1972]: 137, σημ. 94), ωστόσο η περιγραφή ταιριάζει στο θρυλικό — πλέον — πρόσωπο του Σάμιου σοφού (πρβλ. και Ε. ΡΟΥΣΣΟΣ [2007]* 4: 248-9, σχόλιο στο απ. 145 = B129). Η σχέση πάντως του Εμπεδοκλή με τους Πυθαγόρειους είναι βεβαιωμένη, μαρτυρείται δε και από τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι*, Η' §54), ο οποίος επαφίεται στον ιστορικό Τίμαιο (*FGrHist*, 566 F14).

¹ Διογένη Λαέρτιου *Βίοι*, Η' §77 (= DK [31]: B117).

² Ο Ιάμβλιχος (*Πυθαγόρου βίος*, 4ος αι. μ.Χ.) αναφέρει ότι την πρακτική ξεκίνησε ο Πυθαγόρας και αργότερα την εφάρμοσε και σε άλλους (§63), όπως στον Μυλλία από τον Κρότωνα, ο οποίος μαθητεύοντας κοντά στον Πυθαγόρα εξασκούσε την *ανάμνηση*, ώστε κατάφερε να «θυμηθεί» ότι κάποτε υπήρξε ως Μίδας (§143). Ο νεοπλατωνικός Πρόκλος (5ος αι. μ.Χ.) σ' ένα σχόλιό του στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα περιγράφει το πυθαγόρειο δόγμα ως μια βιοθεωρία που αποσκοπούσε στην προετοιμασία των ψυχών ώστε να μπορέσουν να «θυμηθούν» τις προγενέστερες ζωές τους («*τῶν προτέρων ἀναμνησκεισθαι βίων*»: *Εἰς Πλάτωνος Τίμαιον Ὑπόμνημα*, §124, 4). Η ύπαρξη ενός τέτοιου δόγματος μπορεί να ερμηνεύσει τον πρωτεύοντα ρόλο της *Μνημοσύνης* στα ορφικά αποσπάσματα που έχουν διασωθεί (δες, για παράδειγμα, DK [1]: 17 και 19a), σε συνάρτηση με το αντίθετό της, τη *Λήθη*, που αναφέρει τις ψυχές στον λαβύρινθο του γίγνεσθαι.

³ Πρόκλος, *ό.π.* Σύμφωνα με τον E. R. DODDS [1951]: 135 και 150 (σημ. 107), η άσκηση της «ανάμνησης» εκλογικεύει και απαντά σε ανεξήγητα αισθήματα ενοχής τα οποία οι άνθρωποι εκείνου του καιρού διαισθάνονταν αμυδρά ότι προέρχονταν από τα πεπραγμένα ενός απροσδιόριστου παρελθόντος. Σημειώνει δε ότι η συγκεκριμένη προσέγγιση δεν θα πρέπει να φαντάζει ξένη σε όσους γνωρίζουν τα φροϋντιανά διδάγματα για την ξεχασμένη συνείδηση των νηπιακών τραυμάτων.

⁴ Ιάμβλιχος, *Πυθαγόρου βίος*, §164 κ.εξ. (= *ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορείων ἀποφάσεων*). Δυστυχώς οι περισσότερες από τις σχετικές μαρτυρίες είναι όψιμες (από τον 4ο π.Χ. αιώνα) και βασίζονται σε βιογραφίες που συντάχθηκαν από εκπροσώπους της Ακαδημίας (όπως ο Ηρακλείδης Ποντικός) ή της Περιπατητικής σχολής (όπως ο Αριστόξενος και ο Δικαίαρχος). Ο W. BURKERT [1972]: 97-120 άσκησε συστηματική κριτική στην αξιοπιστία της ύστερης παράδοσης όσον αφορά την ιστορική συγκρότηση της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας και διέκρινε την ύπαρξη δύο ανεξάρτητων παραδόσεων για τον Πυθαγορισμό κατά τον 4ο π.Χ. αιώνα: α) την εκδοχή που συγκροτείται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος αναφέρεται γενικά στους «Πυθαγόρειους» προκειμένου για ζητήματα μεταφυσικής και κοσμολογίας και β) την εκδοχή που συγκροτείται από τους διαδόχους του Πλάτωνα στην Ακαδημία, τον Σπεύσιππο και τον Ξενοκράτη, οι οποίοι αναφέρονται συστηματικά στον Πυθαγόρα ως την αυθεντία στην οποία

γόρειος δεν σηκωνόταν το πρωί από το κρεβάτι, προτού αναλογιστεί τα γεγονότα της προηγούμενης μέρας: ξεκινούσε προσπαθώντας να θυμηθεί τα πρώτα πράγματα που έκανε, τα πρώτα λόγια που άκουσε ή αντάλλαξε και συνέχιζε ακολουθώντας με τη σειρά τα γεγονότα που συνέβησαν, τα πρόσωπα που συνάντησε και αυτά που ειπώθηκαν, όσο λεπτομερέστερα μπορούσε. Μία παρεμφερής μαρτυρία μάς δίνεται από τον Εμπεδοκλή (DK [31] B129), όπου η *άσκηση της ανάμνησης* περιγράφεται ως «*τέντωμα όλων των δυνάμεων του πνεύματος*», με την καίρια χρήση του όρου «*πραπίδες*», επιτρέποντάς μας να κατανοήσουμε πληρέστερα τη σκοπιμότητα αυτών των ασκήσεων, στη βάση της πρωτόγονης ταύτισης της αναπνοής (του πνεύματος) με την ψυχή (τη ζωή).¹ Όπως έχει από παλιά επισημανθεί, τέτοιες πρακτικές εντάσσονται στην ευρύτερη παράδοση των σαμανιστικών και διαλογιστικών τεχνικών αυτοσυγκέντρωσης με παράλληλο έλεγχο της αναπνοής και της προσοχής.² Τα ανωτέρω στοιχεία θα μπορούσαν να συνδυαστούν με μια μαρτυρία του Αριστοτέλη που διαμεσολαβείται από τον Στοβαίο, από τον οποίο πληροφορούμαστε για μια ιδιότυπη πυθαγόρεια κοσμολογία, σύμφωνα με την οποία ο ουρανός είναι ένας, διαπερνάται όμως από *χρόνο*, *πνοή* και *κενό*, στοιχεία που προέρχονται από το *άπειρο*.³ Αντίστοιχα στην ανθρώπινη κλίμακα, παρόμοια διαδικασία φαίνεται να ενεργοποιείται κατά τη γέννηση ενός ζωντανού οργανισμού, καθώς το νεογέννητο βρέφος εντάσσεται στον δικό του χρόνο χάρη στην έξωθεν αναπνοή, το «*πνεύμα*». Στην αφετηρία αυτών των ιδεών βρίσκεται πιθανότατα το δόγμα της αναλογίας μεγάλου-μικρόκοσμου, το οποίο διευκολύνει τέτοιου είδους παραδοχές.⁴

οφείλεται μεγάλο μέρος των φιλοσοφικών τους παραδοχών. Οι Γάλλοι μελετητές, όπως ο J.-P. VERNANT [1959]: 157-8 (ο οποίος επικαλείται επίσης τις εργασίες των P.-M. Schuhl, A. Delatte και L. Gernet) και η M. SIMONDON [1982]: 154-60 (δες ιδίως σημ. 34) αποδέχονται την εγκυρότητα της παράδοσης.

¹ Ο αρχαϊκός όρος «*πραπίδες*» δήλωνε ταυτόχρονα ένα σωματικό όργανο που συμμετέχει στην αναπνοή (το διάφραγμα πάνω από τους πνεύμονες, κατά τους J.-P. VERNANT [1959]: 158 και L. Gernet) αλλά και την ψυχική ενέργεια της νόησης (ΛΠΦ [1994]: 338).

² Μία σειρά από εξέχοντες μελετητές, όπως είναι ο E. RÖHDE [1894] 2: 21 κ.εξ., ο E. R. DODDS [1951]: 122 κ.εξ. όσο και ο W. BURKERT [1972]: 120 κ.εξ., με το έργο τους συνέβαλαν στην ερμηνευτική προσέγγιση που θεωρεί τον Πυθαγόρα ως χαρισματικό εισηγητή σαμανιστικών αντιλήψεων και πρακτικών, των οποίων η κοιτίδα προέλευσης θα πρέπει να αναζητηθεί διαμέσου της Θράκης στον Εύξεινο Πόντο. Ωστόσο τέτοιες «μαγικές» πρακτικές διαχωρισμού ψυχής και σώματος δεν συνδέονται απαραίτητα με τη διδασκαλία της μετενσάρκωσης και με το απορρέον σωτηριολογικό δόγμα περί θεϊκής δικαιοσύνης. Γι' αυτό περισσότερο εύλογη θεωρούμε την άποψη του Ch. KAHN [2001]: 41, ο οποίος διακρίνει την επίδραση από τη θρησκευτική παράδοση της προβουδιστικής Ινδίας, όπου το δόγμα της μετενσάρκωσης και η μυστική διδασκαλία για το *κάρμα* έρχονται να ρυθμίσουν με καθοριστικό τρόπο την καθημερινή συμπεριφορά των πιστών (σ' αυτό το σημείο συγκλίνει εσχάτως και η γνώμη του W. BURKERT, σύμφωνα με τον Kahn). Μία σύγκριση με τις πνευματικές ασκήσεις που υποδεικνύει στους μοναχούς του ο Βούδας είναι αναπόφευκτη (δες, για παράδειγμα, A. BAREAU [1962]*: 146 κ.εξ., για την άσκηση εφαρμογής της προσοχής στο σώμα ως άσκηση απελευθέρωσης απ' αυτό).

³ Ιωάννης Στοβαίος, *Έκλογαί*, I.18.1^ο (κατά Wachsmuth και Hense) = W. D. ROSS [1955]*²: απόσπ. 11 (= Rose² 196, Rose³ 201): «*τὸν μὲν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενὸν ὃ διορίζει ἐκάστων τὰς χώρας αἰεῖ*». Αν και η μαρτυρία του Στοβαίου βασίζεται στο απωλεσθέν σήμερα αριστοτελικό έργο *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*, η αποδοχή του χωρίου θα πρέπει να γίνει με κάποια επιφύλαξη. Ωστόσο σε ένα άλλο χωρίο των *Φυσικῶν*, ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι οι Πυθαγόρειοι αποδέχονται την ύπαρξη του κενού, το οποίο διεισδύει από το άπειρο στον ουρανό σαν αναπνοή, λειτουργώντας ως διακριτικό των αριθμών και των πραγμάτων (ΦΑ, Δ' 6. 213b 22-27 = DK [58]: B30). Φαίνεται επομένως να επιβεβαιώνεται η μαρτυρία του Στοβαίου από τη δεύτερη αναφορά του Αριστοτέλη, όσον αφορά στον ρόλο του *απείρου* και του *κενού*, απουσιάζει εντούτοις η άμεση και συγκεκριμένη αναφορά στον χρόνο.

⁴ Η επισημάνση του συσχετισμού κοσμολογίας και εμβρυολογίας διαμέσου της ιπποκρατικής ιατρικής ανήκει κατά πρώτο λόγο στον A. OLERUD [1951]: 50-57. Οι μαρτυρίες αποδίδουν την εμβρυολογία

Όπως εύστοχα έθεσε το ζήτημα ο Ζ.-Π. Βερνάν, η πυθαγόρεια *ανάμνηση* πραγματώνει τη μύηση σε μια νέα κατάσταση, η οποία μεταμορφώνει το βίωμα του χρόνου: η ανάμνηση των προηγούμενων βίων προσφέρει διέξοδο από τον φευγαλέο και άπιαστο χρόνο της εμπειρίας, τον αποτελούμενο από μίαν ατέλειωτη διαδοχή κύκλων που πάντοτε ξαναρχίζουν (η διαδοχή των εποχών, η γέννηση και ο θάνατος, ο ύπνος και το ξύπνημα). Ο μύστης έχει πλέον πρόσβαση σ' έναν χρόνο ξαναποκτημένο στην ολότητά του, μ' έναν εντελώς τελειωμένο και ολοκληρωμένο κύκλο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσα από τη μνημονική άσκηση κατακτάται η «σωτηρία», δηλαδή η απολύτρωση από την αλυσίδα του γίνεσθαι που συνδέεται με τη λήθη και τον θάνατο. Ο μύστης καταφέρνει εντέλει να συνάψει το τέλος του χρόνου με την αρχή, συλλαμβάνοντας τον ιδεατό ή θεϊκό κύκλο.¹ Ας προσθέσουμε, τέλος, ότι μία (πολύ μεταγενέστερη, είναι αλήθεια) μαρτυρία του Σιμπλίκιου στηρίζεται στα *Φυσικά* του περιπατητικού Εύδημου, για να αποδώσει στους Πυθαγόρειους την ιδέα της «αιώνιας επιστροφής» των ίδιων πραγμάτων: «*εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάντων αὐτὰ ἀριθμῶ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἔξει, καὶ τὸν χρόνον εὐλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι*».² Όπως τίθεται το ζήτημα από τον Εύδημο, οι συγκεκριμένοι Πυθαγόρειοι αναιρούν τη γραμμική και νεωτερίζουσα διαδοχή *πρότερου και ύστερου*, αποδίδοντας σε κάθε *τώρα* έναν πάγιο αριθμό — μια διατύπωση που μας αφήνει με πάρα πολλές απορίες.

Το βέβαιο είναι ότι η ιδέα της ανάκτησης του χρόνου στην ολότητά του διαμέσου της μνήμης διέγραψε τη δική της πορεία στην ανθρώπινη διάνοια από την αρχαιότητα ως τις μέρες μας, διεγείροντας αφενός τον θαυμασμό για τις ανυπολόγιστες δυνατότητες της ψυχής και αφετέρου τον πόθο για πνευματική ολοκλήρωση.³

στον Φιλόλαο, ωστόσο δεν θα πρέπει να θεωρηθούν ασφαλείς (βλ. DK [44]: A27, απόσπασμα από τον λεγόμενο «Ανόνημο (πάπυρο) του Λονδίνου», ο οποίος περιέχει επιτομές από την *Ιστορία της Ιατρικής* του Μένωνα, μαθητή του Αριστοτέλη· βλ. επίσης το νόθο απόσπασμα C21 από τον Ι. Στοβαίο, *Έκλογαί*, Α' 20. 2).

¹ Η ιδέα του κυκλικού χρόνου προέρχεται πρώτιστα από την περιοδικότητα των ουράνιων κινήσεων και την εναλλαγή των εποχών. Εκφράζεται emphaticά από τους Μιλήσιους κοσμολόγους, οι οποίοι δύνανται να προβλέπουν εντυπωσιακά φυσικά φαινόμενα αλλά και την εξέλιξη των ανθρώπινων πραγμάτων (για τον Θαλή: Ηρόδοτος, Α' §74· Αριστοτέλης, *Πολ*, Α' 11. 1259a 9-18· Δ. Λαέρτιος, *Βίοι*, Α' §23· για τον Αναξίμανδρο: Σιμπλίκιος κατά DIELS [1882]*: 24. 13 = DK [12]: B1 — ένα πολύ ενδιαφέρον χωρίο, που διαπλέκει την κοσμική τάξη με την πολιτική). Ο P. VIDAL-NAQUET [1981]: 84 κ.εξ. επισημαίνει την κριτική που ασκεί ο Ηράκλειτος στον ευθύγραμμο χρόνο της ησιόδειας *Θεογονίας* (DK [22]: B57) — *πρβλ.* F. M. CORNFORD [1952]: 193 κ.εξ., για τη σημασία της ησιόδειας αντίληψης του παρελθόντος. Κατά τον J.-P. VERNANT [1959]: 160 (με σημ. 71), παραπλήσια με τον Ηράκλειτο τοποθετείται και ο Αλκμαίων λέγοντας ότι οι άνθρωποι πεθαίνουν «γιατί δεν μπορούν να συνδέσουν το τέλος με την αρχή» (ψευδο-Αριστοτέλης, *Προβλήματα* 17, 3. 916a 33 = DK [24]: B2). Διαμέσου του Αριστοτέλη πάλι φτάνει ως εμάς ο απόηχος της αρχαίας αντιπαράθεσης σχετικά με την αποτίμηση του χρόνου: άλλοι στοχαστές θεωρούσαν τον χρόνο πηγή σοφίας, ενώ άλλοι, όπως ο πυθαγόρειος Πάρων, υποστήριζαν τη θέση ότι ο χρόνος είναι αιτία της λήθης (ΦΑ, Δ' 13. 222b 16-19 = DK [26]: 1, *πρβλ.* και 1a)· παρόμοια θέση εξέφρασαν επίσης οι Μέλισσος (DK [30]: B7) και Κριτίας (DK [88]: B26). Δες και V. GOLDSCHMIDT [1982]: 85-86.

² Σιμπλίκιος, κατά DIELS [1882]*: 732. 26 = Εύδημος, *Φυσικών* Β' 3, απόσπ. 51 = DK (58): B34.

³ Η θεοποίηση του Χρόνου στις ορφικές κοσμογονίες προβάλλει ακριβώς την ιδέα της ενωτικής αρχής των πραγμάτων, όπου ο Χρόνος ταυτίζεται με τον Ωκεανό που περιβάλλει το σύμπαν και συμβολίζεται με το φίδι που δαγκώνει την ουρά του.

γ) Όψεις της μνήμης στον Πλάτωνα

Αναμφίβολα ο τρόπος που ο Πλάτωνας χειρίστηκε τις μνημονικές έννοιες καθόρισε με επιβλητικό τρόπο τη μεταγενέστερη θεωρητική αντιμετώπισή τους από τους φιλοσόφους, τόσο κατά την αρχαιότητα και τον Μεσαίωνα όσο και κατά τη νεότερη περίοδο. Φιλόσοφοι που ανήκουν σε αμέσως μεταγενέστερες φιλοσοφικές σχολές, όπως ο Νεοπλατωνισμός (π.χ. ο Πλωτίνος) και ο Νεοπυθαγορισμός (π.χ. Απολλώνιος Τυανεύς), αποδεικνύονται σαφώς επηρεασμένοι από τις πλατωνικές αναλύσεις, οι οποίες βρίσκουν απήχηση ακόμη και σε Ρωμαίους (π.χ. Κικέρων) ή χριστιανούς στοχαστές (π.χ. Αυγουστίνος). Στα νεότερα χρόνια η επιρροή του πλατωνισμού εντοπίζεται κυρίως στις φιλοσοφικές θεωρίες του *εμφυσιτισμού* (γαλλ. *innéisme*), δηλαδή σε θεωρίες που προϋποθέτουν την αυθπαρξία των εννοιολογικών δομών στο ανθρώπινο πνεύμα (π.χ. Καρτέσιος, ακόμη και Τσόμσκυ).

Με αφετηρία τις παραπάνω σκέψεις θα λέγαμε ότι γενικότερα στο πλατωνικό έργο διαφαίνεται μια συστηματική επιδίωξη να αξιοποιηθεί η μνήμη, επιδίωξη που εκδηλώνεται τόσο μέσα από τις θεωρητικές αναλύσεις που αναφέρονται στις μνημονικές λειτουργίες όσο και μέσα από τις προσεγμένες επιλογές δραματικών ή αφηγηματικών στοιχείων τα οποία επιστρατεύουν τέτοιου είδους λειτουργίες. Και αυτό διότι πέρα από τις διάσπαρτες θεωρητικές προσεγγίσεις που αφορούν τις μνημονικές έννοιες καθαυτές, ο μελετητής θα πρέπει, κατά τη γνώμη μας, να λάβει παράλληλα υπόψη του τόσο τη μορφή του *δ ι α λ ό γ ο υ*, δηλαδή τη δραματική μορφή στην οποία ο Πλάτωνας κατεργάζεται τα περισσότερα έργα του, όσο και την αφηγηματική παράμετρο, δηλαδή την *πολυσχιδή ενεργοποίηση της μνήμης* μέσα από τις αφηγηματικές τεχνικές που εφαρμόζονται σ' αυτούς τους διαλόγους. Ας μην ξεχνάμε επίσης ότι ενίοτε ο ίδιος ο διάλογος αποτελεί *μνημείο*, ένα *άγαλμα* — με την αρχαία σημασία της λέξης — που σμιλεύεται από τον Πλάτωνα προς τιμήν κάποιου προσφιλούς προσώπου, συνηθέστερα δε προς τιμήν του Σωκράτη.

Το αποτέλεσμα είναι οι πλατωνικοί διάλογοι να αποτελούν κείμενα όπου η μνήμη και οι συναφείς ψυχικές ιδιότητες ενεργοποιούνται σε πολλαπλά επίπεδα. Δυστυχώς μια συστηματική και πλήρης ανάλυση των θέσεων και των χρήσεων που επιφυλάσσει ο Πλάτωνας στους διαλόγους του για τις μνημονικές έννοιες και διεργασίες ξεφεύγει από τα πλαίσια της παρούσας μελέτης. Θα προσπαθήσουμε ωστόσο στη συνέχεια να κωδικοποιήσουμε με επιγραμματικό τρόπο τα σημαντικότερα από αυτά τα επίπεδα, για λόγους μεθοδολογικούς.

*

* *

Καταρχάς θα διακρίναμε το *α φ η γ η μ α τ ι κ ό ε π ί π ε δ ο*, όπου η μνήμη ενεργοποιείται αντιστικτικά σε σχέση με τον τρέχοντα αφηγηματικό χρόνο. Παρατηρεί δηλαδή κανείς ότι συχνά η αφηγηματική σκηνοθεσία που προτάσσεται από τον Πλάτωνα παρουσιάζεται ως αναδιήγηση, δηλαδή ένα είδος *ανάμνησης* μιας συζήτησης η οποία διεξήχθη κάποτε στο παρελθόν, επομένως εκ των πραγμάτων προϋποθέτει ενεργοποίηση μνημονικών λειτουργιών, αφενός μεν όσον αφορά την παράθεση των λεγομένων, αφετέρου δε όσον αφορά τη γνωστική διαχείριση του παρελθόντος. Στον *Θεαίτητο*, για παράδειγμα, ο τρέχων χρόνος της αφήγησης μάς τοποθετεί αρχικά στη μέρα που ο ομώνυμος συνομιλητής διακομίζεται εσπευσμένα από την Κόρινθο στην Αθήνα, λόγω της σοβαρής προσβολής του από δυσεντερία (πιθανότατα κατά την εκστρατεία στην Κόρινθο το 369 π.Χ.), εξαιτίας της οποίας εντέλει κατέληξε. Από την άλλη πλευρά, η αφήγηση της συζήτησης που επακολουθεί το

ποθετείται πίσω στο χρόνο, σε μια στιγμή της ήδη πολλά υποσχόμενης ακμής της νιότης του.¹ Ο επακολουθών διάλογος περιβάλλεται έτσι με μία αχλύ συγκίνησης, η οποία ενσωματώνεται και εμφωλεύει στην ίδια τη μνήμη της αφήγησης.

Θα λέγαμε γενικότερα ότι μέσα από αυτού του είδους τις χρονικές μετατοπίσεις προσφέρεται στον αναγνώστη μια συνθήκη αποδέσμευσης από τον τρέχοντα χρόνο, μια συνθήκη πνευματικής ελευθερίας, η οποία εντέλει αποτελεί ουσιώδη συνιστώσα της πνευματικής ύπαρξης, καθώς αυτή δύναται ανά πάσα στιγμή να θεματοποιήσει και να επισκοπήσει αυτόνομα την πορεία της. Δεν είναι άσχετο μάλιστα να παρατηρήσει κανείς ότι συνήθως ο πλατωνικός διάλογος αναπλάθει συζητήσεις μεταξύ νεκρών προσώπων, με προεξάρχον βέβαια το πρόσωπο του Σωκράτη, ακριβώς διότι ο συγγραφέας τους επιμένει να οικειοποιείται με δραματικό τρόπο τη χρονική διάσταση που αναμφίβολα προσφέρεται από τη μνήμη.² Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αφηγηματική μνήμη συγκροτεί την απαιτούμενη χρονική προοπτική μέσα από την οποία μπορούμε να στοχαστούμε διαχρονικά, άρα και περισσότερο αληθινά, την ανθρώπινη φύση αλλά και την ανθρώπινη μοίρα.³

*

* * *

Θα διακρίνουμε ακολούθως ένα γραμματολογικό ή μιμητικό επίπεδο, δεδομένου ότι δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε το οξύμωρο που συνιστά το είδος του *γραπτού διαλόγου* ως συγγραφική επιλογή. Ο ίδιος ο γραπτός διάλογος μάλιστα συστήνεται ενίοτε από τον Πλάτωνα ως ένα βιβλίο συντεθειμένο από μνήμες, προορισμένο να διασώζει και να αναπαράγει τους προηγηθέντες προφορικούς λόγους με την εφήμερη υπόσταση — μια ανάγκη που επιβάλλεται βέβαια επιτακτικά στην ιδιόμορφη περίπτωση του Σωκράτη, ο οποίος δεν συνέγραψε κανένα κείμενο.⁴ Στον καταγωγικό πυρήνα του γραπτού διαλό-

¹ *Θεαίτητος*, κυρίως η ενότητα 142c – 144b. Ανάλογο χειρισμό έχουμε και στον *Φαίδωνα* (59c), αυτή τη φορά όμως από το συντελεσμένο γεγονός της εκτέλεσης του Σωκράτη μεταφερόμαστε στη μέρα που επίκειται ο θάνατός του. Παράβαλε επίσης τις δραματοποιημένες εισαγωγές στο *Συμπόσιο* (172a – 174a) και στον *Παρμενίδα* (126a – 127a). Αναδιήγηση μιας συζήτησης από τον ίδιο τον Σωκράτη έχουμε στον *Πρωταγόρα* (310a) και τον *Ευθύδημο* (272d-e) και βέβαια στην *Πολιτεία*.

² Τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά των πλατωνικών διαλόγων, οι οποίοι έτσι σχετίζονται με τα τραγικά ή κωμικά στοιχεία του αρχαίου δράματος, επισημαίνονται από τον J. FRÈRE [1995]: 179-191. Οπωσδήποτε ισχύει εδώ και η παρατήρηση ότι η δραματική σκηνοθεσία του διαλόγου αποσκοπεί στη διαφοροποίηση και απόκρυψη της φωνής του συγγραφέα ανάμεσα στις άλλες φωνές (συμπεριλαμβανομένου και του Σωκράτη) που ακούγονται στον διάλογο (δες D. SEDLEY [2004]: 6-8, αναφορικά με τον *Θεαίτητο*).

³ Η διανοητική ανωτερότητα του ανθρώπου που εποπτεύει το σύνολο του χρόνου και του πραγματικού όντος υποστηρίζεται στην *Πολιτεία*, ζ' 486a 8-10: «*θεωρία παντός μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας*». Αλλά και η συνολική εποπτεία της ζωής κάποιου καταδεικνύει το πραγματικό ποιόν του — όπως έγραψε ο Μαλλαρμέ (S. Mallarmé) για το θάνατο του Πόου (E. A. Poe): «*tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change*».

⁴ Ο γραπτός διάλογος παρουσιάζεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα ως βιβλίο συντεθειμένο με βάση σημειώσεις (*υπομνήματα*) και προσωπικές μνήμες των παρευρισκομένων στην αρχική συζήτηση (*Θεαίτητος*, 143a-c). Μετά τον θάνατο του Σωκράτη φαίνεται ότι εγκαινιάστηκε ένα νέο είδος πεζού λόγου, οι *Σωκρατικοί λόγοι*, το οποίο σύντομα καθιερώθηκε με πολλή επιτυχία. Ο Δ. Λαέρτιος (*Βίοι*, Γ' §48) μας μεταφέρει διστάμενες απόψεις σχετικά με τον εγκαινιάσαντα το είδος: άλλοι λένε ότι πρώτος ήταν ο Ζήνων, ενώ, κατά τον Φαβωρίνο, ο Αριστοτέλης στο *Περί ποιητών*, Α' (= W. D. Ross [1955]*²: 68, απ. 3) αναφέρει κάποιον Αλεξαμενό από τη Στύρα ή την Τέω. Πέρα από τον Πλάτωνα και τον Ξενοφώντα,

γου ενδεχομένως να βρίσκεται ένας προφορικός λόγος, απομνημονευμένος με πολύν κόπο και εξάσκηση από κάποιον μανιώδη θαυμαστή (όπως ο Απολλόδωρος στο *Συμπόσιο*) ή από έναν ενθουσιώδη νεαρό (όπως ο Αντιφώντας στον *Παρμενίδη*) και προορισμένος στο μέλλον να αναγνωσθεί με κάποια ευκαιρία ως έτοιμο κείμενο.¹

Επομένως, πέρα από τη χειρονομία της αναγωγής του λόγου στο παρελθόν, θα πρέπει να επιμείνει κανείς στο θέμα της *εσωτερίκευσης του λόγου*, το οποίο ανακινεί περαιτέρω ζητήματα μίμησης και αναπαραγωγής. Θα πρέπει να αναλογιστούμε επίσης ότι στη νεότητά του ο Πλάτων έγραφε ποιήματα, ενώ, μετά τη γνωριμία του με τον Σωκράτη, έκαψε μία τραγωδία που είχε ετοιμάσει για τα Διονύσια, προκειμένου να στραφεί ολοκληρωτικά στη σπουδή της φιλοσοφίας.² Ωστόσο αυτός ο πολέμιος των δραματικών ποιητών επιμένει να δραματοποιεί τα συγγράμματά του, χαρακτηρίζοντας ενίοτε τους διαλόγους του ως τα πιο αληθινά δράματα.³ Κατά την άποψη του J. SVENBRO [1988]: 267-8, αυτό που συνειδητά πράττει ο Πλάτων είναι η εσωτερίκευση της θεατρικής πρακτικής στο γραπτό κείμενο, για να ακολουθήσει με τη σειρά της η εσωτερίκευση του βιβλίου στην ψυχή του αναγνώστη-μιμητή, όπως συμβαίνει με την τροφή ή με τη γενετήσια πράξη.⁴ Αντίστροφα, ο ενδιάθετος λόγος του σοφού ανθρώπου καταλήγει να γίνει άψυχο είδωλο όταν αποτυπωθεί γραπτά — μια διαφοροποίηση που παρατηρεί και σχολιάζει εύστοχα ο J. DERRIDA [1968].

Δεν μπορεί κανείς εν προκειμένω να μην επικαλεστεί τον περίφημο διάλογο του Θαμού με τον Θεουθ, σχετικά με τη γραφή (*Φαίδρος*, 274c κ.εξ.). Ο περιχαρής θεός παρουσιάζει στον βασιλιά τη νέα του εφεύρεση, τα γράμματα, ως «*φάρμακο μνήμης και σοφίας*», για να εισπράξει την αναπάντεχη απάντηση ότι πρόκειται για «*φάρμακον ύπομνήσεως*», το οποίο θα προκαλέσει λήθη στις ψυχές από την έλλειψη της μνημονικής εξάσκησης. Ο Πλάτων μάς υποχρεώνει διαρκώς σε μία πορεία αναζήτησης του πρωταρχικού, του αυθεντικού και

διαλόγους φέρεται να έγραψαν οι περισσότεροι Σωκρατικοί, ανάμεσά τους ο Αρίστιππος, ο Αντισθένης και ο Βρύσων. Ο ιστορικός Θεόπομπος (σύγχρονος του Αριστοτέλη) κατηγόρησε μάλιστα τον Πλάτωνα για εκτεταμένη λογοκλοπή από τα έργα τους (κατά F. JACOBY [1957]*: II B 115, F 259). Φιλοσοφικούς διαλόγους δημοσίευσαν επίσης ο Αριστοτέλης (...και ίσως ο Θεόφραστος· βλ. W. D. ROSS [1955]*: 1-7) και ο Επίκτητος (*Διατριβαί*). Στη νεότερη εποχή το είδος επανεμφανίζεται από την Αναγέννηση και μετά στην επιστήμη και τη φιλοσοφία: οι Γαλιλαίος (Galileo), Λεϊβνίτιος (Leibniz), Μάλμπρανς (Malebranche), Μπέρκλεϋ (Berkeley) και άλλοι έγραψαν διαλόγους. Ας επισημάνουμε ξεχωριστά τη σημασία της δημοσίευσης του περίφημου *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* [1632] του Γαλιλαίου, που επέφερε στον συγγραφέα την μνήμη της Εκκλησίας για τις ηλιοκεντρικές απόψεις που εμμέσως υποστηρίζονται εκεί.

¹ Η απομνημόνευση απαιτεί καταρχάς μια πρωταρχική σύνθεση του λόγου, η οποία βασίζεται στη μαρτυρία της διαμειφθείσας συζήτησης με την απαραίτητη συμπλήρωση των κενών της μνήμης. Η συχνή επανάληψη και η εξάσκηση (*Συμπόσιο*, 172a 1: «*οὐκ ἀμελέτητος εἶναι*» και 173c 1-2: «*οὐκ ἀμελετήτως ἔχω*»· *Παρμενίδης*, 126c 5: «*διεμελέτησεν*») προετοιμάζουν για την αναπαραγωγή του λόγου, ο οποίος πλέον έχει καταστεί ένα οργανωμένο κείμενο. Στον *Παρμενίδη* μάλιστα, ο Αντιφών, που είναι ο συντάκτης του λόγου, αρνείται αρχικά να υποβληθεί στον κόπο της αναδιήγησης. Βλέπε επίσης *Φαίδρο* (268a-c), όπου ο νεαρός συναντά τον Σωκράτη κατευθυνόμενος εκτός των τειχών, για να εξασκηθεί («*ἵνα μελετῶ*») με τον λόγο του Λυσία.

² Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι*, Γ' §5.

³ Στους *Νόμους* η πολιτεία που σχεδιάζεται αποκαλείται «*μίμησης τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου*», άρα αποτελεί την «*ἀληθεστάτην τραγωδίαν*» (ς' 817b). Παράβαλε και τα δηκτικά σχόλια κατά της «*θεατροκρατίας*» (ό.π., Γ' 701a), που αντιστοιχεί στη δημοκρατία.

⁴ *Φίληβος*, 38e-39a· *Φαίδρος*, 275d-276a, όπου ο γραπτός λόγος αποκαλείται «*εἶδωλον*» του ζωντανού και έμψυχου. Σύμφωνα με τον SVENBRO [1988]: 268-269, η πρώτη εμφάνιση της μεταφοράς της ψυχής ως *δέλτου γραφής* ανιχνεύεται στον Πίνδαρο (*Όλυμπόνικος* X, 1-3), και αξιοποιείται συχνά από τους τραγικούς ποιητές (π.χ. Αισχύλος, *Προμηθεύς δεσμώτης*, στ. 788-789).

του γνήσιου, το οποίο στην περίπτωση του λόγου θα πρέπει να αναζητηθεί στην ψυχή και βέβαια στη μνήμη.

Το ζήτημα βέβαια δεν αφορά αποκλειστικά την αποτίμηση της *γραφής* ως εργαλείου που αποτυπώνει, και κατά συνέπεια παγιώνει, τη γενεσιουργό διανοητική έκφραση, καθιστώντας την εξωτερικά μεν *πρόχειρη* για τους άλλους, απολιθωμένη όμως και εκτεθειμένη για πάντα. Αφορά εξίσου τη *λογοποιητική* ή *ρητορική* διαδικασία, η οποία επιστρατεύει την *ανάμνηση* και την *απομνημόνευση* σε μια προσπάθεια *μίμησης* και αναπαραγωγής της ζωντανής διαλεκτικής διαδικασίας. Κατ' αντιστοιχία λοιπόν με την αναπαραστατική ζωγραφική, σε πρώτο στάδιο η λογοποιητική *μιμείται* τον πηγαίο διαλεκτικό λόγο, ενώ σε δεύτερο στάδιο η γραφή *μιμείται* επιπλέον και τη λειτουργία της μνήμης.¹ Σ' αυτό το σημείο επεμβαίνει η φιλοσοφική κριτική, για να επισημάνει ότι και οι δύο προηγούμενες διαδικασίες μίμησης παράγουν ένα αποτέλεσμα εξωτερικό, που υπόκειται πλέον σε διαφορετικούς κανόνες πρόσληψης. Οι διφορούμενες αυτές μετατοπίσεις του ρητορικού και του γραπτού λόγου, καθώς και η σχέση τους με τον φυσικό λόγο, τη μνήμη και την απόδοση της αλήθειας, είναι φανερό ότι έχουν απασχολήσει επανειλημμένα τον Πλάτωνα και, απ' ό,τι φαίνεται, συνέβαλαν στην επιλογή της διαλεκτικής μορφής ως πλέον κατάλληλης για να αποδώσει, δηλαδή να *μιμηθεί* — όχι τη θεωρητική κατακτῆση της αλήθειας αλλά — την από κοινού φιλοσοφική προσπάθεια για την επιδίωξη της αλήθειας.² Σε γενικότερο πλαίσιο βέβαια θα μπορούσε να μιλήσει κανείς για την πρόθεση του φιλοσόφου να παράσχει κανονιστικά πρότυπα των σημαντικότερων γραμματειακών ειδών: ο *Φαίδρος* για τη ρητορική, ο *Μενέξενος* για τους επιτάφιους λόγους, ο *Κριτίας* για το έπος, ο *Φαίδων* για την τραγωδία.

*

* *

Σε φυσιολογικό και ηθικό επίπεδο, η μνήμη συγκαταλέγεται από τον Πλάτωνα ανάμεσα στις φυσικές αρετές που πρέπει να διαθέτει κάθε ανώτερος άνθρωπος και

¹ Στον *Τίμαιο*, ο Κριτίας ο νεότερος καταγίνεται ολονυχτίς να καταγράψει από μνήμης τις παλιές διηγήσεις του παππού του για την Ατλαντίδα (25e – 26d), μεταφέροντάς μας μαρτυρίες από ένα ξεχασμένο, απώτατο παρελθόν, το οποίο όμως αναδύεται όχι χάρη στη μεταλαμπάδευση της ζωντανής μνήμης αλλά χάρη στην αποτελεσματικότητα της γραφειοκρατίας των Αιγύπτιων ιερέων (23a – 24a), η οποία θησαυρίζει μνήμες από ένα παρελθόν ως και εννέα χιλιάδες χρόνια πίσω (23e). Μια διαφορετική προσέγγιση βρίσκουμε στον *Φαίδρο*, όπου ο ομώνυμος νέος παρουσιάζεται ως κομιστής ενός λόγου του Λυσία (228a-e), δίνοντας έτσι αφορμή να εξεταστούν τα ζητήματα της λογοποιητικής τεχνής. Παραπλήσιος προβληματισμός διατυπώνεται και στον πρόλογο του *Συμποσίου* από τον Απολλόδωρο (172a – 173e).

² Ο Ξενοφών, που έζησε από κοντά τον Σωκράτη, διατυπώνει επανειλημμένα στα *Απομνημονεύματα* (Α' 3. 1 και 4. 2) την πρόθεσή του να γράψει βασιζόμενος στη μνήμη του, γενικότερα όμως κρίνεται ως φιλοσοφικά αφερέγγυος (αν και ο W. K. C. GUTHRIE [1971] 3²: 44-47, φαίνεται να δίνει βάση στις πληροφορίες του). Αντίθετα, όσον αφορά τον ίδιο τον Πλάτωνα, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για μνημονική καταγραφή των σωκρατικών συζητήσεων, ούτε καν για συστηματική αξιοποίηση αναμνήσεων. Όπως έθεσε το ζήτημα ο G. VLASTOS [1991]: 97, «ο Πλάτων δεν αναπαράγει αλλά παράγει σωκρατική φιλοσοφία» στους πρώιμους διαλόγους. Παραπλήσια τοποθετείται αργότερα και ο GUTHRIE [1975] 4: 56-66, αξιοποιώντας ιδιαίτερα ένα χωρίο από την *Επιστολή Β'*, όπου προβάλλονται οι κίνδυνοι από τη σύνταξη ενός *εξωτερικού λόγου* (δες και *Φαίδρο*, 275d-e και 278d-e, για τους περιορισμούς της γραπτής φιλοσοφίας).

μάλιστα ο άνθρωπος που αναζητά τη γνώση, δηλαδή ο φιλόσοφος.¹ Συναρτάται κάπως απρόσμενα στο σημείο αυτό η *φυσιολογία* με την *ηθική*, διότι η μνήμη, πέρα από διανοητική ικανότητα, εμφανίζεται στους πλατωνικούς διαλόγους και ως *φυσικό χάρισμα* που σχετίζεται με την ιδιοσυγκρασία του κάθε ατόμου και κατ' επέκταση με τη γενικότερη προσωπικότητά του. Συνακόλουθα, οι διαφοροποιήσεις που εμφανίζονται σε φυσιολογικό επίπεδο παράγουν διακριτές συμπεριφορές που δύνανται να συστηματοποιηθούν σε μια τυπολογία ανθρώπινων χαρακτήρων και (ηθικών) ποιοτήτων.² Θα πρέπει να ειπωθεί ότι τέτοιου είδους φυσιολογικοί συσχετισμοί με ψυχικές ιδιότητες ξεκινούν ήδη από τους Προσωκρατικούς και θα γίνουν περισσότερο προσφιλείς αργότερα, κατά την ελληνιστική περίοδο, με τη συμβολή και της Περιπατητικής σχολής (βλ. Θεόφραστος, *Χαρακτήρες*).³ Ο Αριστοτέλης από την πλευρά του δεν αποδέχεται την πλήρη εξάρτηση του ψυχισμού από τη φυσιολογική κατάσταση, παρότι περιγράφει και αυτός τύπους ανθρώπων στο δοκίμιο *Περί μνήμης*.

*
* *

Υπό το φως των παραπάνω παρατηρήσεων οδηγούμαστε να θεωρήσουμε χαρακτηριστικό της πλατωνικής σκέψης την άδηλη ή έκδηλη επιδίωξη να ενεργοποιηθούν οι μνημονικές λειτουργίες σε πολλαπλά επίπεδα, με βασικότερο σημείο αναφοράς το *γνωσιολογικό* και *οντολογικό* επίπεδο. Σ' αυτό απομένει να εστιάσουμε την προσοχή μας, αφενός διότι φέρει το κύριο φιλοσοφικό βάρος και αφετέρου διότι σ' αυτό το πεδίο διατυπώνονται σημαντικές αναλύσεις, τις οποίες θα αναλάβει αργότερα να επεξεργαστεί ο Αριστοτέλης.

¹ Άποψη που επανέρχεται διαρκώς στο βιβλίο ς' της *Πολιτείας* (485a 10), όταν εξετάζεται η φύση των φιλοσόφων που προορίζονται για φύλακες της πόλης. Κριτήριο για την επιλογή τους θα πρέπει να είναι η καλή μνημονική ικανότητα που διευκολύνει τη μάθηση, και όχι η λησμοσύνη (486c-d, 490c 11, 494b 2).

² Με αυτήν τη λογική αξιολογείται από τον Θεόδωρο η φύση του Θεαίτητου και εξαιρούνται τα φυσικά χαρίσματά του: «*οξύς, άγχίνους, μνήμων*» (*Θεαίτητος*, 144a). Επισημαίνεται επίσης με θαυμασμό ότι αντί να είναι οξύθυμος, παρορμητικός και μανιώδης, όπως οι άλλοι νέοι με παραπλήσια χαρακτηριστικά, ο νεαρός συμπεριφέρεται μειλίχια. Ο Θεόδωρος συμπληρώνει τις παρατηρήσεις του λέγοντας ότι κανονικά οι «*έμβριθέστεροι*» (αργοί, σταθεροί, προσεκτικοί) νέοι γίνονται νωθροί στη μάθηση και έμπλεοι *λήθης* (144b). Στον *Τίμαιο* επίσης γίνεται νύξη σχετικά με τη φυσιολογία της *μνήμης* και της *αίσθησης*, η σωστή λειτουργία των οποίων εξαρτάται από την αναλογία σάρκας και οστών που διαθέτει κάποιος: «*δυσμνημονευτότερα και κωφότερα*» (74e 8 – 75a). Παραπλήσιος φυσιολογικός συσχετισμός δίνεται και από τον Αριστοτέλη κατά τη διάκριση των *μνημονικών* από τους *αναμνηστικούς* τύπους ανθρώπων (*ΜΑ*, 1. 449b 6-8).

³ Όσον αφορά τη μνήμη, θα αναφέρουμε την τοποθέτηση του Παρμενίδη (*DK* [28]: B16): «*ώς γάρ έκαστος' έχη κρησιν μελέων πολυκάμπτων, τώς νόος άνθρωποισι παρέστηκεν· τὸ γάρ αυτό έστιν όπερ φρονέει μελέων φύσιν ανθρώποισιν και πάσιν και παντί· τὸ γάρ πλέον έστι νόημα*.» Παραθέτουμε το κείμενο σύμφωνα με τον Α. Η. ΣΟΧΟΝ [1986]* (= B17), ο οποίος ακολουθεί τον Θεόφραστο (*Περί αίσθησεων*, 3) και όχι τον Αριστοτέλη (*ΜΦ*, Γ' 5. 1099b 22-25). Ακολουθώντας τον συλλογισμό του ο Θεόφραστος αναφέρει ότι ο Παρμενίδης θεωρούσε την ψυχή «*πυρώδη*», ώστε η μνήμη και η λήθη προκαλούνται από την υπερβολή ή την έλλειψη του θερμού στοιχείου (Θεόφραστος κατά DIELS [1879]*: 499). Η συγκεκριμένη θεωρία, που αποτελεί εφαρμογή της φυσικής των μεικτών, συνιστά την πρώτη διατύπωση μιας εξήγησης για τη λειτουργία της μνήμης, σύμφωνα με όσα γνωρίζουμε. Επισημαίνουμε ότι η επίθεση του Αριστοτέλη στους «αρχαίους» θα γίνει ακριβώς στη βάση ότι ταυτίζουν τις φυσιολογικές με τις ψυχικές αλλοιώσεις (δες επίσης την πραγμάτευση της «φαντασίας», κεφ. Γ2.2.2.δ').

Μέσα από την έρευνα για την αλήθεια και τη γνώση ο Πλάτων αναλαμβάνει βέβαια προϋπάρχουσες εννοιολογικές διακρίσεις, όπως η *απομνημόνευση*, η *μνήμη* και η *ανάμνηση*, τις οποίες όμως επεξεργάζεται διαρκώς, προσπαθώντας να προσδιορίσει εκ νέου τη σημασία τους. Έτσι, ξεκινώντας από το δεδομένο ότι η αναζήτηση της αλήθειας και της γνώσης αφορά το πραγματικό, ο Πλάτων αναγνωρίζει πρώτ' απ' όλα τη συμβολή της μνήμης στη γνώση της πραγματικότητας, υπό την έννοια ότι προσφέρει στην ψυχή τη δυνατότητα γνώσης ενός μέρους του πραγματικού που δεν ανιχνεύεται στο παρόν της αίσθησης. Ειδικότερα όμως με τη θεωρία της *Ανάμνησης* προωθείται ένας ριζοσπαστικός δυϊσμός σώματος και ψυχής, ο οποίος αφοπλίζει την εμπειρία από το όποιο γνωστικό της έρεισμα, προς όφελος της καθαρά διανοητικής γνωστικής προσπάθειας. Διότι η αναμνηστική προσπάθεια δεν αφορά εμπειρίες αλλά γνώσεις «εκτός του ανθρώπινου χρόνου», όπως λέγεται χαρακτηριστικά στον *Μένωνα* (86a). Πρόκειται για την αναζήτηση σε ένα «παρελθόν» το οποίο τίθεται ως χρονικά παράλληλο και ουσιαστικά, όπως έχει υποστηριχθεί, πρόκειται για μία πραγματικότητα *δυννητικής* φύσης — ο C. BOUNDAS [2005]¹ το αποκαλεί «*αμνημόνευτο παρελθόν*» (*immemorial past*). Έτσι, αν και φαινομενικά προεκτείνει μια παράδοση του ελληνικού πολιτισμού που αναγνωρίζει την αυθεντία και την εγκυρότητα που πηγάζει από το παρελθόν, ο Πλάτων έρχεται ταυτόχρονα να αναθεωρήσει ριζικά το περιεχόμενο και τη γνωστική συμβολή των μνημονικών λειτουργιών στην αναζήτηση της αλήθειας.

Το παράδοξο στην περίπτωση μας είναι το εξής: αν αφενός θεωρήσουμε τη *μνήμη* ως τη βασική ψυχική εκδήλωση στην οποία αναφερόμαστε και αν αφετέρου εκλάβουμε ως ισχύουσα την ευρύτερα αποδεκτή σειρά χρονολόγησης των πλατωνικών διαλόγων, διαπιστώνουμε ότι η περίφημη πλατωνική θεωρία της *Ανάμνησης*, η οποία οπωσδήποτε θα προϋπέθετε διεξοδική ανάλυση του μνημονικού εννοιολογικού πεδίου, διατυπώνεται πριν από κάθε σαφή θεωρητική προσέγγιση σχετική με τη *μνήμη*. Πιο συγκεκριμένα, η διδασκαλία για την *Ανάμνηση* της γνώσης, αναφαίρετα συνδεδεμένη με το δόγμα για την αθανασία της ψυχής, διατυπώνεται στους θεωρούμενους ως μέσους διαλόγους του Πλάτωνα, πιο εκτεταμένα στους *Μένωνα* (80d-86c), *Φαίδωνα* (72e-78d, 107c-108c, 113d-114c) και στον *Φαίδρο* (246a – 252b). Θα μπορούσαμε ενδεχομένως στη σειρά των σχετικών χωρίων να προσθέσουμε και κάποιες έμμεσες αναφορές, σε σημεία όπου ο Πλάτωνας επικαλείται κάποια από τις βασικές προϋποθέσεις της αναμνηστικής διαδικασίας, και ειδικότερα τη διάσταση ψυχής και σώματος, τη γνωστική αυτάρκεια της νόησης ή την αθανασία της ψυχής.¹ Οι βασικές αναλύσεις όμως που αφορούν τη *μνήμη* περιλαμβάνονται κυρίως στον *Θεαίτητο* και τον *Φίληβο*, οι οποίοι θεωρούνται μεταγενέστεροι διάλογοι.² Το γεγονός ότι μια τόσο βασι-

¹ Με αυτό το σκεπτικό, η έκθεση της σωκρατικής μαιευτικής, που περιλαμβάνεται στον *Θεαίτητο*, (148e κ.εξ.) θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα πρώτο, *ελεγκτικό* στάδιο της *Ανάμνησης*. Εξάλλου στον *Θεαίτητο* ο Πλάτων εισηγείται για πρώτη φορά τη γνωσιολογική θέση ότι η γνώση δεν μπορεί να βασιστεί ούτε στην *αίσθηση* αλλά ούτε και στη *δόξα*, εμμένοντας στη σαφή διάκριση της νοητικής σύλληψης του Όντος. Στην *Πολιτεία* επίσης διακρίνουμε την ίδια γνωσιολογία (δες π.χ. Ζ' 518b-d, αλλά και την αλληγορία του Σπηλαίου, Ζ' 514a – 520e), παράλληλα με το δόγμα για την αθανασία της ψυχής, το οποίο προϋποτίθεται τουλάχιστο στον μύθο του Ηρός (I' 614b – 621d). Ανάλογες θέσεις διατυπώνονται και στον *Τίμαιο*, ο οποίος τοποθετείται αφηγηματικά στη συνέχεια του διαλόγου της *Πολιτείας*.

² Ο Gr. Vlastos [1991]: 92-93, εφαρμόζοντας κριτήρια φιλοσοφικής εξέλιξης, διακρίνει μία πρώτη ομάδα *Ελεγκτικών* (~ Σωκρατικών) διαλόγων, με τελευταίο χρονολογικά τον *Γοργία* (δες σελ. 92, σημ. 4, με την επικουρία των E. R. Dodds και T. Irwin). Ο *Μένων* τοποθετείται ως ύστατος στην υποθετικά μεταγενέστερη ομάδα των *Μεταβατικών* διαλόγων (δες και J. Day [1994]*: ii). Ακολουθούν οι διάλογοι της μεσαίας (όπου οι *Φαίδων*, *Φαίδρος*, *Θεαίτητος* κ.ά.) και ύστερης περιόδου (όπου ο *Φίληβος*). Σε παραπλήσια ομαδοποίηση καταλήγει και ο L. BRANDWOOD [1990], αν και θεωρεί τον *Γοργία* μεταγενέστερο χρονολογικά του *Μένωνα*, με βάση υφολογικά κριτήρια. Στο ίδιο συμπέρασμα συγκλίνει και ο D. SCOTT [2006] απορρίπτοντας τα βασικά επιχειρήματα των «Εξελικτιστών» και θεωρώντας ότι ο *Γοργίας* φαίνεται πιο επεξεργασμένος σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο (σελ. 200-208). Κατά συνέπεια δεν

κή θεωρητική διάκριση στο πεδίο των μνημονικών εννοιών εμφανίζεται χρονικά αντεστραμμένη μάς οδηγεί σε προβληματισμό. Μια πιθανή ερμηνεία είναι καταρχάς ότι οι φυσιολογικού τύπου εξηγήσεις που είχαν προταθεί μέχρι τότε για τη μνήμη (αναφέραμε την εξήγηση του Παρμενίδη) την εξαρτούν πλήρως από την αίσθηση και επομένως την καθιστούν ακατάλληλη για χρήση στο αυστηρά ορθολογικό πλαίσιο παραγωγής της γνώσης, το οποίο είχε υπόψη του ο Πλάτων. Κατά δεύτερο λόγο, η εργαλειακή χρήση της μνήμης από τους Σοφιστές (αναφέραμε τις μνημοτεχνικές μεθόδους), αποτρέπουν τον Πλάτωνα από το να θεωρήσει τη μνήμη θεμέλιο της αυστηρής γνώσης που επιδιώκει. Καταφεύγει γι' αυτό στην άλλη λύση, που βρίσκεται στην περαιτέρω επεξεργασία της έννοιας της *ανάμνησης*, την οποία παραλαμβάνει μάλλον από ήδη διατυπωμένες σχετικές αναλύσεις άλλων φιλοσόφων, και ως πιθανότερη πηγή γι' αυτό θα θεωρήσουμε τους κύκλους των Ορφικών και περισσότερο εκείνους των Πυθαγορείων.¹

ισχύει η αποστροφή του Ι. ΠΕΤΡΑΚΗ [2008]* ότι δεν υπάρχει διαφωνία για τη μεταχρονολόγηση του *Μένωνα* σε σχέση με τον *Γοργία* (σελ. 87, σημ. 116).

¹ Σαφή αναφορά σε πυθαγόρειας προέλευσης δόγματα έχουμε στον *Γοργία*, όπου ρητά αποδίδονται οι μεταφορές του τρύπιου πιθαριού, για το *επιθυμητικό* μέρος της ψυχής, και του κόσκινου, για την ίδια την *ψυχή* που είναι γεμάτη *λήθη*, σε κάποιον Σικελιώτη ή Ιταλό (492e – 493c). Στον *Μένωνα* επίσης, πριν από τη διατύπωση της θεωρίας της *ανάμνησης*, παρεμβάλλεται μία εισαγωγή που την αναγάγει σε έναν παλαιό θρησκευτικό «λόγο» περί αθανασίας της ψυχής (81a-c). Κάτι αντίστοιχο έχουμε και στον *Φαίδωνα* (70c-d). Για την ορφική ή πυθαγόρεια προέλευση της αντίληψης, δες το σχόλιο αρ. 96 του Ι. ΠΕΤΡΑΚΗ [2008]*: 266.

ΜΕΡΟΣ Ε'

Βιβλιογραφικοί κατάλογοι

*Nunc adeamus bibliothecam,
non illam quidem multis instructam libris,
sed exquisitis.*

(Erasmus)

Ε1. Γενικός βιβλιογραφικός κατάλογος

Ε1.1 Χρηστικό υπόμνημα

- α) Ο παρών βιβλιογραφικός κατάλογος παραθέτει τα στοιχεία των κειμένων στα οποία παραπέμπει άμεσα το κείμενο της μελέτης καθώς και τα στοιχεία των ευρύτερων έργων στα οποία αυτά περιλαμβάνονται. Πέρα από τη συστηματοποίηση κατά συγγραφέα που προσφέρει, έχει την επιπλέον λειτουργία ότι μόνον εδώ παρατίθενται τα πλήρη στοιχεία των έργων που επικαλείται το κυρίως κείμενο της μελέτης. Ο αναγνώστης δύναται λοιπόν ανά πάσα στιγμή να ανατρέξει εδώ προκειμένου να ταυτίσει ένα έργο ή να αντλήσει λεπτομερέστερες πληροφορίες σχετικά με αυτό. Κάθε βιβλιογραφική παραπομπή στο κείμενο της μελέτης δηλώνεται με **ιδιαίτερη μορφή γραφής (πεζοκεφαλαία)**. Για παράδειγμα: «...σύμφωνα με τον G. DELEUZE [1966]: 34» (= Ζιλ Ντελέζ [1966] *Le bergsonisme*, σελίδα 34).
- β) Η γενική ταξινόμηση του καταλόγου γίνεται με βάση την απόλυτη **αλφαβητική σειρά**, αρχικά των επωνύμων και ακολούθως των ονομάτων που φέρουν οι συγγραφείς ή οι υπεύθυνοι εκδότες των αντίστοιχων έργων. Για καθαρά χρηστικούς λόγους, παρατίθενται πρώτα τα έργα της **ελληνόγλωσσης** βιβλιογραφίας και ακολουθεί η **ξενόγλωσση** βιβλιογραφία. Περισσότερα έργα που ανήκουν σε έναν συγγραφέα ομαδοποιούνται κάτω από το ίδιο ονοματεπώνυμο και ταξινομούνται με βάση το **χρονολογικό κριτήριο** της έκδοσής τους. Έτσι το επώνυμο του συγγραφέα και η χρονολογική σήμανση επαρκούν συνήθως για να παραπέμψουν σε ένα έργο. Όταν καταλογογράφονται περισσότερα από ένα έργα την ίδια χρονιά, διακρίνονται με αριθμημένους εκθέτες. Σε περίπτωση **πολύτομης έκδοσης**, οι τόμοι αριθμούνται περαιτέρω μόνον εφόσον διατηρούν την ίδια χρονολογική σήμανση, σε διαφορετική περίπτωση επισημαίνονται χρονολογικά και έτσι διαφοροποιούνται μεταξύ τους. Για παράδειγμα: I. DÜRING [1966] 2: 40 = Ίνγκ. Ντύρινγκ, *Αριστοτέλης*, δεύτερος τόμος, σελίδα 40.
- γ) Σε περίπτωση που ένα έργο είναι προϊόν **συλλογικής εργασίας** (περιπτώσεις όπως τα σύμμικτα) ή ο συγγραφέας του βασικού κειμένου είναι άλλος (όπως συμβαίνει στους **σχολιασμούς** και τις **μεταφράσεις** αρχαίων κειμένων), το έργο παρατίθεται κάτω από το όνομα του νεότερου εκδότη και η ιδιαιτερότητα αυτή επισημαίνεται με **αστερίσκο**. Για παράδειγμα: W. D. ROSS [1955]*1 = Γ. Ντ. Ρος, 1955, πρώτο εκδοθέν έργο της ίδιας χρονιάς, κριτική έκδοση και σχολιασμός των *Μικρών Φυσικών* του Αριστοτέλη.
- δ) Συστηματική μας επιδίωξη είναι να επισημαίνουμε κάθε έργο με τη **χρονολογία της πρώτης δημοσίευσής** του. Δυστυχώς αυτό δεν είναι πάντοτε εφικτό, αφενός στα πολυσυλλεκτικά έργα και αφετέρου στις ελληνικές εκδόσεις, οι οποίες παλιότερα κυκλοφορούσαν κατά κανόνα αχρονολόγητες. Επίσης πολλές φορές αγνοείται χρονολογία συγγραφής των έργων της μεσαιωνικής περιόδου. Σ' αυτές τις ελάχιστες περιπτώσεις προσδιορίζουμε με όση περισσότερη ακρίβεια μπορούμε τη χρονολογία του έργου, υιοθετώντας μία συμβατική χρονολογική σήμανση.
- ε) Ενδέχεται επίσης να χρησιμοποιούμε **πολλαπλές εκδόσεις** του ίδιου κειμένου, για παράδειγμα της πραγματείας *Περί μνήμης*. Γι' αυτόν τον λόγο αποφύγαμε να εγγράψουμε χρονολογικά στον παρόντα κατάλογο τους αρχαίους συγγραφείς και προτιμήσαμε να επισημάνουμε τα έργα με βάση τη νεότερη πνευματική υπευθυνότητα. Αυτός ο κανόνας εφαρμόστηκε όμως μόνο για τα αρχαία κείμενα. Στις πολλαπλές εκδόσεις νεότερων φιλοσοφικών κειμένων, για παράδειγμα στις κριτικές επανεκδόσεις έργων του Μπερξόν, αφού καταχωρίσαμε την κύρια έκδοση με βάση τη χρονολογική σήμανση, συνεχίσαμε επισημαίνοντας περαιτέρω τις νεότερες εκδόσεις ή τις μεταφράσεις με λατινική αρίθμηση κατά χρονολογική σειρά.
- ς) Όσον αφορά τα **περιοδικά**, τις επιθεωρήσεις ή τις περιοδικές συλλογές μελετών, εκεί παραπέμπουμε με τον σταθερό τίτλο της περιοδικής έκδοσης σε πλαγιογράμματη γραφή, ακολουθούμενη από τον αριθμό του τεύχους ή του τόμου στα λατινικά, τη χρονολογία έκδοσης εντός παρενθέσεων και τέλος τους αριθμούς των σελίδων που περιλαμβάνουν το κείμενο στο οποίο αναφερόμαστε. Για παράδειγμα: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLIII (1963): 267-268.

Ε1.2 Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ = ΛΠΦ

[1994] *Λεξικόν της Προσωκρατικής Φιλοσοφίας*. Βασίζεται, με ελάχιστες παρεκκλίσεις, σε ερανισμό της συλλογής H. Diels – W. Kranz (6^η έκδοση, 1951). Αθήνα: Έκδοση του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών (σελίδες xiii + 425· σε 19 εκ.). ■

ΑΝΑΠΟΛΙΤΑΝΟΣ, Διονύσιος Α.

[1993]* & ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ, Βασίλης
Αρχαία ελληνικά μαθηματικά. Κείμενα ιστορίας και φιλοσοφίας. Αθήνα: Εκδόσεις Τροχαλία (σελίδες 321· σε 21 εκ.). ■

[2006] «Εισαγωγή στη *Μοναδολογία* του G. W. Leibniz.» Δες G. W. LEIBNIZ [1714]: 7-31. ■

ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΠΟΓΙΑΝΝΗ, Θεώνη

[1990] *Causalité et Création. Le continu et le discontinu dans l'œuvre d'Henri Bergson*. Thèse de Doctorat (nouveau régime) sous la direction du Professeur J.-Fr. Marquet. Παρίσι (Paris): Université de Lille III / Atelier National de Reproduction de Thèses (σελίδες 631 + 63 ευρετήρια, βιβλιογραφία· σε 24,5 εκ.). ■

[2001] «Αριστοτελικές απηχήσεις στη γαλλική φιλοσοφία της ζωής.» Ανάτυπο από τα Πρακτικά του Γ' Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας «Αθήνα και Εσπερία: Οι επιδράσεις της αρχαίας Αθήνας στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού» (30-31 Μαΐου 2000): 19-30. ■

ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ, Ηλίας Ν.

[2014]* Αριστοτέλης, *Έργα*, τόμος 14: *Μικρά φυσικά*. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια Ηλίας Ν. Γεωργούλα. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου και Εκδόσεις «νήσος» (σελίδες 322 + 23 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■

ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κωνσταντίνος Δ.

[1972]* *Αριστοτέλους Φυσική ἀκρόασις (Τα Φυσικά)*. Μετάφραση Κ. Δ. Γεωργούλη. Εισαγωγικά σημειώματα C. Prantl σε απόδοση Κ. Δ. Γεωργούλη. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα / Φιλοσοφική και παιδαγωγική βιβλιοθήκη, αρ. 4 (304 σελίδες). Ας σημειωθεί ότι, σύμφωνα με την εισαγωγή, το έργο είχε ολοκληρωθεί από το 1942 αλλά δεν εκδόθηκε παρά το 1972. ■

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ιωάννης

[1948]* Πλάτωνος *Φαίδρος*. Εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε. (2005^ε, σελίδες 575). ■

ΘΩΜΑΪΔΗΣ, Γιάννης

[1993] & ΚΑΣΤΑΝΗΣ, Νίκος
«Ο όρος "γεωμετρική άλγεβρα" στο στόχαστρο μιας σύγχρονης επιστημολογικής διαμάχης.» Άρθρο στον τόμο Δ. ΑΝΑΠΟΛΙΤΑΝΟΥ & Β. ΚΑΡΑΣΜΑΝΗ [1993]*: 27-52. ■

ΚΑΛΛΙΓΑΣ, Παύλος

[2004]* Πλωτίνου, *Εννεάς τρίτη*. Αρχαίο κείμενο με μετάφραση και σχόλια του Παύλου Καλλιγά. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών / Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας / Βιβλιοθήκη Μανούση, τόμος 5 (σελίδες 628 + 13 γενική βιβλιογραφία· σε 24 εκ.). ■

ΚΑΛΦΑΣ, Βασίλης

- [1995]* Πλάτων, *Τίμαιος*. Εισαγωγή, μετάφραση στα νέα ελληνικά και σχόλια από τον Β. Κάλφα. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / συλλ. Αρχαίοι Φιλόσοφοι (557 σελίδες). ■
- [1999]* Αριστοτέλης, *Περί φύσεως*. Το δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών* του Αριστοτέλη. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια του Β. Κάλφα. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / συλλ. Αρχαίοι Φιλόσοφοι (σελίδες 233 + 17 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■
- [2009]* Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Βιβλίο Α'. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια του Βασίλη Κάλφα. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / συλλ. Αρχαίοι Φιλόσοφοι (σελίδες 336 + 20 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■
- [2011]* Αριστοτέλης, *Έργα*, τόμος 7: *Περί γενέσεως και φθοράς*. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια Β. Κάλφα. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου και Εκδόσεις «νήσος» (σελίδες 226 + 11 βιβλιογραφία και ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■
- [2015]* Αριστοτέλης, *Έργα*, τόμος 5: *Φυσικά*. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια Β. Κάλφα. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου και Εκδόσεις «νήσος» (σελίδες 658 + 20 βιβλιογραφία και ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■

ΚΕΝΤΡΩΤΗΣ, Γιώργος

- [2001]* Πλάτων, *Κρατύλος*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια από τον Γ. Κεντρωτή. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / Αρχαίοι Φιλόσοφοι (σελίδες 154 εισαγωγή + 298 κείμενο-μετάφραση-σημειώσεις + 40 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■
- [2008]* Κικέρων, *Ο τέλειος ρήτορας* [Cicero, *De oratore*]. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Γιώργος Κεντρωτής. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις (σελ. 530 + 28 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.). * Η έκδοση βασίζεται στο αρχαίο κείμενο των εκδόσεων LOEB. ■

ΚΟΥΤΡΑΣ, Δημήτριος Ν.

- [2006]* *Vita contemplativa* (Βίος θεωρητικός). Αφιερωματικός τόμος εις τον καθηγητή Δημήτριον Ν. Κούτραν. Επιστημονική επιμέλεια Αθ. Γλυκοφρύδη-Λεοντίνη. Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (2006).

ΛΠΦ, Δες ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ [1994].

ΛΥΠΟΥΡΛΗΣ, Δημήτριος

- — — *Ιπποκρατική συλλογή*. Γενική εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Δ. Λυπουρλή. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη / Κείμενα ελληνικά, 2.
- [1991]* 1. *Προγνωστικόν, Περί διαίτης όξεων, Περί άέρων ύδάτων τόπων, Περί ίερής νούσου, Περί φύσιος άνθρώπου, Περί τέχνης, Περί άρχαίης ίητρικής, Όρκος, Περί ίητρού, Νόμος* (σελίδες 229). ■
- — — Αριστοτέλης, *Ρητορική*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημ. Λυπουρλή. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος / Αρχαίοι συγγραφείς.
- [2002]* 1. Βιβλίο Α' (αρ. 36, σελίδες 396). ■
- [2004]* 2. Βιβλία Β' και Γ' (αρ. 51, σελίδες 566). ■

ΜΕΤΟΧΙΤΗΣ, Θεόδωρος (1260-1332) Δες G. HERVETUS [1562]*.

ΜΑΓΓΙΝΗ, Γκόλφω

- [2009] «Ο Bergson και η φαινομενολογία.» *Αριάδνη*, XV (2009): 125-154.

ΜΟΥΡΕΛΟΣ, Γιώργος (1912-1994)

- [1964] *Bergson et les niveaux de réalité*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Bibliothèque de Philosophie Contemporaine (σελίδες 243 + 13 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 22,5 εκ.).

ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ευάγγελος Α.

- [1962] *La critique du platonisme chez Bergson*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρης (1980⁴, σελίδες 66 + 8 ευρετήρια, βιβλιογραφία· σε 24 εκ.).
- [1984] *Φιλοσοφία της καιρικότητας*. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα (σελίδες 207 + 15 ευρετήρια, βιβλιογραφία· σε 20,3 εκ.).
- [1991] «Y-a-t-il un reflet *kairique* du temps dans l'espace?» Κείμενο στον τόμο A.S.P.L.F. [1991]*: 75-77. ■

[1997] «Le statut philosophique du *Kairos*.» Άρθρο στον τόμο COULOUBARITSIS-WUNENBURGER [1997]*: 49-56. ■

ΜΠΑΓΙΟΝΑΣ, Αύγουστος

[1977] *Η θεωρία της Ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Sartre*. Πανεπιστημιακές παραδόσεις. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (σελίδες 253, σε 8°). ■

ΝΟΥΤΣΟΣ, Παναγιώτης

[2005]* *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του χρόνου*. Πρακτικά του επιστημονικού συμποσίου που οργανώθηκε από τον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και τον Πολιτιστικό Σύλλογο Καπέσοβου «Αλέξης Νούτσος», στο Καπέσοβο κατά τις 25-26 Σεπτεμβρίου 2004.

ΠΑΠΑΓΙΩΡΓΗΣ, Κωστής

[2008] *Περί μνήμης*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη (2008³, σελίδες 337· σε 21,5 εκ.). ■

ΠΑΠΑΔΗΣ, Δημήτρης

[1991] «L'intellect agent selon Alexandre d'Aphrodisie.» *Revue de philosophie ancienne*, IX (1991, 2): 132-151.

ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ, Γεώργιος Ν.

[1962] *Λεξικόν των ρημάτων της αττικής πεζογραφίας*. Μετά στοιχείων διαλεκτολογίας και γενικής γλωσσικής. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα (1991⁵, σελίδες 1125· σε 25 εκ.). ■

ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑ, Τερέζα

[1998] *Προβολές στον Αριστοτέλη*. Επιμέλεια Στ. Δημόπουλος. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος (2000², σελίδες 342 + 22 βιβλιογραφία + 78 παραρτήματα· σε 24 εκ.). ■

[1999] *Γοργίας*. Στο έργο περιέχεται εκτενής εισαγωγή και μελέτη του αρχαίου σοφιστή, καθώς και τα βασικά κείμενα που αποδίδονται σ' αυτόν, στα πρωτότυπα και σε μετάφραση. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος / Αρχαίοι συγγραφείς, 10 (σελίδες 380 + 18 βιβλιογραφία· σε 19,5 εκ.). ■

ΠΕΤΡΑΚΗΣ, Ιωάννης

[2008]* *Πλάτων, Μένων*. Εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια του Ι. Πετράκη. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / συλλ. Αρχαίοι Φιλόσοφοι (σελίδες 372 + 20 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■

ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ, Χριστόφορος

[2003] «Ο Εύδοξος κατά την αρχαίαν βιογραφικήν παράδοσιν.» *Πλάτων*, LIII (2003): 306-327. ■

[2005] «Eudoxean aesthetics.» *Φιλοσοφία*, XXXV (2005): 72-84. ■

ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ, Γιάννης

[2005] «Η προβληματική του χρόνου στη φιλοσοφία του Henri Bergson.» Κείμενο που περιλαμβάνεται στον τόμο Π. ΝΟΥΤΣΟΣ [2005]*, σελ. 49-77. ■

[2006]² «Προσεγγίσεις πτυχών της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson.» Άρθρο στον τόμο Δ. ΚΟΥΤΡΑΣ [2006]*: 433-457. ■

[2008]² «Le problème de la délimitation des choses, des qualités et des états dans la continuité du tout de la réalité selon Bergson.» *Annales bergsoniennes*, IV (2008): 433-466. ■

[2012]² *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*. Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία (σελίδες 224 + 38 βιβλιογραφία, πίνακες· σε 24 εκ.). ■

ΠΡΟΚΛΟΣ, ο *Διάδοχος* (412-485 μ.Χ.)

— — — *Άπαντα*. Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος - Οδυσσέας Χατζόπουλος / συλλ. Αρχαία Ελληνική Γραμματεία «Οι Έλληνες».

[2007]* 32. *Εἰς Ἀ' Εὐκλείδου Στοιχείων* ("Ὅροι, Αἰτήματα, Κοινὰ ἔννοιαι). Η συγκεκριμένη έκδοση δηλώνει ότι ακολουθεί το αρχαίο κείμενο της έκδοσης FRIEDLEIN [1873]*. Δεν αναφέρεται συγκεκριμένος μεταφραστής ή επιμελητής της έκδοσης (σελ. 276, σε 21 εκ.). ■

ΡΟΥΣΣΟΣ, Ευάγγελος

- — — *Προσωκρατικοί*. Ιστορική εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια. Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή / Βιβλιοθήκη αρχαίων συγγραφέων (τόμοι αρ. 22-25).
- [1999] 1. *Ιστορική εισαγωγή*. Αριθμός τόμου 22 (210 σελίδες). ■
- [2000]* 2. *Ηράκλειτος*. 3^η έκδοση βελτιωμένη. Αριθμός τόμου 23 (229 σελίδες). ■
- [2002]* 3. *Παρμενίδης*. Αριθμός τόμου 24 (150 σελίδες). ■
- [2007]* 4. *Εμπεδοκλής*. Αριθμός τόμου 25 (296 σελίδες). ■

ΣΑΜΑΡΤΖΗ, Σταυρούλα

- [2003] *Αντίληψη, κατανόηση και κατασκευή του χρόνου*. Ψυχο-γνωσιακές προσεγγίσεις. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη / Ψυχολογία (β' έκδοση, σελίδες 260 + 10 βιβλιογραφία· σε σχήμα 21 εκ.). ■

ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, Νίκος Μ.

- [1987]* *Πλάτωνος Εὐθύδημος*. Εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις και επισημειώσεις του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου. Αθήνα (ιδιωτική έκδοση, σελίδες 176 + 10 βιβλιογραφία, πίνακες· σε 20 εκ.). ■
- [1991]* *Η αρχαία σοφιστική*. Τα σωζόμενα αποσπάσματα. Μετάφραση και σχολιασμός του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση» / Φιλοσοφική & πολιτική βιβλιοθήκη, αρ. 40 (663 σελίδες). ■
- [1998]* *Οι αρχαίοι κυνικοί*. Αποσπάσματα και μαρτυρίες. Επιμέλεια κειμένων, μετάφραση, σχολιασμός του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση» / Φιλοσοφική & πολιτική βιβλιοθήκη, αρ. 56 (σελίδες 700+40 βιβλιογραφία και ευρετήριο). Να σημειώσουμε ότι η έκδοση βασίζεται στη συλλογή του G. GIANNANTONI [1990]*. ■
- [2002]* Πλάτων, *Πολιτεία*. Εισαγωγικό σημείωμα, μετάφραση και ερμηνευτικά σημειώματα από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / Αρχαίοι φιλόσοφοι (σελίδες 933· σε 24 εκ.). ■
- [2015]* Πλάτων, *Φαίδρος*. Εισαγωγή, μετάφραση και σημειώσεις από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / Αρχαίοι φιλόσοφοι (σελίδες 201 + 5 βιβλιογραφία· σε 24 εκ.). ■

ΣΟΥΪΔΑΣ ή Σοῦδα (~ 950 μ.Χ.)

- [2002] *Βυζαντινό Λεξικό Σοῦΐδα*. Εισαγωγή: Βασίλης Κατσαρός. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Θύραθεν (σελίδες 24 εισαγωγή + 1229· σε 24 εκ.).

ΣΤΑΜΑΤΗΣ, Ευάγγελος Σ.

- [1953]* *Ευκλείδου Γεωμετρία, Θεωρία αριθμών*. Εισαγωγή, αρχαίον κείμενο, μετάφρασις και επεξηγήσεις υπό Ευαγγ. Σ. Σταμάτη. Αθήνα: Οργανισμός Εκδόσεως Σχολικών Βιβλίων.
1. Εισαγωγή, *Στοιχείων* βιβλία I, II, III, IV.
 2. *Στοιχείων* βιβλία V, VI, VII, VIII, IX (1953, σελ. 369).

ΣΦΕΝΔΟΝΗ-MENTZΟΥ, Δήμητρα

- [2010] *Ο Αριστοτέλης σήμερα*. Πτυχές της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη (σελίδες 226 + 28 βιβλιογραφία – χωρίς ευρετήριο όρων).

ΦΙΛΙΠΠΑΣ, Κωνσταντίνος

- [1975]* Πλάτωνος *Νόμοι*. Πρόλογος Κ. Δ. Γεωργούλη. Αρχαίο κείμενον, μετάφρασις και σημειώσεις Κων. Φιλίππα. Αθήνα: Πάπυρος, Επιστημονική Εταιρεία των Ελληνικών Γραμμάτων / συλλ. Τα άπαντα των αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων (σελ. 176 Πρόλογος + 412 κείμενο-μετάφραση).

ΦΛΑΪΣΕΡ, Χάγκεν

- [2009] *Οι πόλεμοι της μνήμης*. Ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος στη Δημόσια Ιστορία. Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη (σελίδες 594 + 32 πίνακες, ευρετήρια, σε 8°).

ΦΩΤΙΝΗΣ, Αθανάσιος Π.

[1979]* *The „De anima“ Alexander of Aphrodisias. A translation and commentary.* Ουάσινγκτον (Washington): University Press of America (σελίδες iv + 339 + 5 βιβλιογραφία· σε 23 εκ.).

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΔΗΣ, Γιάννης

[2000]* & **ΔΙΑΛΕΤΗΣ** Δημήτρης, **ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ** Γεώργιος, **ΓΑΒΡΟΓΛΟΥ** Κώστας:
Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: Από την Αρχαιότητα έως τον 20^ο Αιώνα. Πάτρα:
Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο. Τόμοι 1 & 2:

2. *Οι επιστήμες στην Αρχαία Ελλάδα, στο Βυζάντιο και στον νεότερο Ελληνισμό* (377 σελ. σε σχήμα 4^ο).

[2006]* & **ΔΙΑΛΕΤΗΣ** Δημήτρης:
Διαμάχες για την ιστορία των αρχαίων ελληνικών μαθηματικών. Κείμενα των S. Unguru, B. L. Van Der Waerden, H. Freudenthal, A. Weil. Εισαγωγή-επιμέλεια Γ. Χριστιανίδη και Δ. Διαλέτη.
Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης / συλλ. Ιστορία και Φιλοσοφία της Επιστήμης (σελίδες 147).

E1.3 Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

ABRAHAM, William Emmanuel (Γουίλιαμ Έιμπραχαμ)

[1972] «The nature of Zeno's argument against plurality in DK 29 B 1.» *Phronesis*, XVII (1972), σελίδες 40-52.

ACHARD, Guy (Γκυ Ασάρ)

[1989]* *De ratione dicendi ad C. Herennium* [= *Rhétorique à Herennius*]. Texte établi et traduit par Guy Achard. Παρίσι (Paris): Société d'édition «Les Belles Lettres» / Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé [σελίδες lxxxiv + (227 x 2) + 22 ευρετήρια].

ACKRILL, John Lloyd (Τζον Λούντ Άκριλ, 1921-2007)

[1963]* *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Clarendon Aristotle Series (σελίδες viii + 162).

AHONEN, Marke (Μάρκε Άχονεν)

[2014] *Mental disorders in ancient philosophy*. Based on the author's doctoral dissertation (University of Helsinki, 2008). Καμ Ελβετίας (Cham): Springer Int. Pub. / Studies in the history of philosophy of mind, volume 13 (σελίδες xi + 265 με βιβλιογραφία και ευρετήρια· σε 25 εκ.).

ALBERTUS MAGNUS, «Beatus» («Όσιος» Αλβέρτος ο Μέγας, 1200;-1280)

[1257] *Liber de memoria et reminiscencia*.

* Παραπέμπουμε στα σχόλια για την πραγματεία *Περί μνήμης* κατά την έκδοση A. Borgnet (Παρίσι: Éditions Vives, 1890-1899), τα οποία περιέχονται στον τόμο IX, σελίδες 97-118. Χρησιμοποιούμε επίσης την αγγλική μετάφραση των M. CARRUTHERS και J. ZIOLKOWSKI [2002]: 118-152. Η εγκυρότερη έκδοση των απάντων του Μ. Αλβέρτου πρόκειται να είναι η έκδοση της Κολωνίας (editio Coloniensis), η οποία εκπονείται υπό την επίβλεψη του Ινστιτούτου «Μέγας Αλβέρτος» της Βόννης, προσπάθεια που ξεκίνησε το 1951. Η έκδοση αυτή φιλοδοξεί να αντικαταστήσει τις παλιότερες εκδόσεις των Pierre Jammy (1651) και Auguste Borgnet (1890-1899), οι οποίες ωστόσο είναι διαθέσιμες σε ψηφιακή μορφή στο Διαδίκτυο: <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/newFiles/index.html>. Ακόμη όμως δεν έχει προχωρήσει η νέα έκδοση των σχολίων για τη μνήμη.

ALLEN, Reginald E. (Ρέτζιναλντ Άλλεν)

[1965]* *Studies in Plato's metaphysics*. Edited by R. E. Allen. Λονδίνο (London): Routledge and Kegan Paul. Νέα Υόρκη (New York): Humanities press (σελίδες xii + 452· σε 21 εκ.).

[1975]* & **FURLEY**, David J. (Ντέιβιντ Φάρλεϋ):

Studies in presocratic philosophy. Λονδίνο (London): Routledge & Kegan Paul.

1. *The beginnings of philosophy* (1970, σελίδες 450· σε 23,5 εκ.).

2. *The Eleatics and Pluralists* (1975, σελίδες 440· σε 23,5 εκ.).

ANNAS, Julia (κα Τζούλια Άννας)

[1975] «Aristotle, number and time.» *Philosophical Quarterly*, XXV (1975), σελίδες 97-113.

[1992] *Hellenistic Philosophy of Mind*. Μπέρκλι (Berkeley): University of California Press / συλλ. Hellenistic culture and society, vol. 8 (σελίδες ix + 212 + 33 βιβλιογραφία, ευρετήρια).

[1986] «Aristotle on memory and the self.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, IV (1986): 99-117. Το άρθρο δημοσιεύθηκε αναθεωρημένο στον τόμο NUSSBAUM & RORTY [1992]*: 297-311. Παραπέμπουμε στην τελευταία δημοσίευση.

ANSELL-PEARSON, Keith (Κηθ Άνσελ-Πήρσον, 1960-...)

- [1999] *Germinal life* : The "Difference and repetition" of G. Deleuze. Λονδίνο & Νέα Υόρκη (London & New York): Routledge (σελίδες xii + 243 + 27 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 23,3 εκ.).
- [2002] *Philosophy and the adventure of the virtual*. Bergson and the time of life. Λονδίνο & Νέα Υόρκη (London & New York): Routledge (σελίδες x + 229 + 17 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 23,3 εκ.).

ANTON, John P. (Τζον Π. Αντωνόπουλος)

- [1971]* ...& George L. KUSTAS: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Edited by J. P. Anton and G. L. Kustas. Νέα Υόρκη, Άλμπανυ (New York, Albany): State University of New York Press (1972², σελίδες xlvii + 650).
- [1980]* *Science and the sciences in Plato*. Edited with an introduction by J. P. Anton. Νέα Υόρκη (New York): Caravan Books (1980, σελίδες xvi + 127).

ARENDT, Hannah (Χάνα Άρεντ, 1906-1975)

- [1958] *The human condition* [= *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita activa)*]. Μετάφραση Γεράσιμος Λυκαρδόπουλος και Στέφανος Ροζάνης. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση» / συλλ. Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη, τόμ. 15 (2008, σελίδες 439).

A.S.P.L.F. (*Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*)

- [1982]* Actes du XVIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Strasbourg, juillet 1980). Στρασβούργο (Strasbourg): Association des Publications près les Universités de Strasbourg. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin (σελίδες 359· σε 24 εκ.).
- [1991]* *L'espace et le temps*. Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Dijon, 29-31 août 1988). Ντιζόν (Dijon): Société Bourguignonne de Philosophie. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Problèmes et Controverses (495 σελίδες· σε 24 εκ.).

AUBENQUE, Pierre (Πιερ Ομπάνκ)

- [1962] *Le problème de l'être chez Aristote*. Essai sur la problématique aristotélicienne. Παρίσι (Paris): P.U.F. / συλλ. Quadrige (1991, viii + 551 σελίδες· σε 19 εκ.). ■
- [1980]* *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Études publiées sous la direction de P. Aubenque. Παρίσι (Paris): Librairie philosophique J. Vrin / συλλ. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (σελίδες xiv + 345 + 14 ευρετήρια, πίνακας· σε 22 εκ.).

AUDI, Robert (Ρόμπερτ Όντι)

- [1995]* *The Cambridge Dictionary of Philosophy* [= *Λεξικό Φιλοσοφίας Cambridge*]. Επιμέλεια: Στέλιος Βιρβιδάκης, Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος (2011, σελίδες 40 εισαγωγή + 1311 + 18 λατινογραφείς όροι + 12 ευρετήρια· σε 25 εκ.).

AUGUSTINUS, Aurelius «Sanctus» (Αυρήλιος Αυγουστίνος, 354-430 μ.Χ.)

- [1999] *Confessiones* [= *Εξομολογήσεις*]. Πρόλογος, εισαγωγή, μετάφραση από τα λατινικά και σχολιασμός της Φραγκίσκης Αμπατζοπούλου. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
1. Εισαγωγή, βιβλία I-VII (σελ. 363). ■
 2. Βιβλία VIII-XIII (σελ. 330 + 11 ευρετήρια). ■

AVERROES, Ibn Rushd (1126-1198)

Δες H. BLUMBERG [1961]*.

BABIN, Eugène (Ευγένιος Μπαμπέν)

- [1946] «Nature de l'έξις opposée à la privation proprement dite selon Aristote.» *Laval Théologique et Philosophique*, II (1946): 210-219. ■

BACHELARD, Gaston (Γκαστόν Μπασλάρ, 1884-1962)

- [1932] *L'intuition de l'instant* [= Η εποπτεία της στιγμής]. Παρίσι (Paris): Éditions Stock. Ελληνική μετάφραση Κωστή Παπαγιώργη. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη / Ελάσσονα Φιλοσοφικά (1997, σελίδες 167, 20 εκ.). ■
- [1936] *La dialectique de la durée*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Bibliothèque de philosophie contemporaine (1963³, σελίδες xii + 151· σε 23 εκ.). ■

BARBARAS, Renaud (Ρενώ Μπαρμπάρ)

[2004] «Le problème de l'expérience.» *Annales bergsoniennes*, II (2004): 287-303. ■

BAREAU, André (Αντρέ Μπαρώ)

[1962]* *Bouddha* [= Βούδας]. Επιλεγμένα κείμενα από τη διδασκαλία του σε επιμέλεια Α. Μπαρώ. Παρίσι (Paris): Éditions Seghers (1962). Ελληνική μετάφραση Νατάσας Τσουκαλά. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον / συλλ. Πρόσωπα και ιδέες: Φιλοσοφία, τόμ. 4 (1985, σελ. 204).

BARREAU, Hervé (Ερβέ Μπαρώ)

[1968] «L'instant et le temps selon Aristote (*Physique*, Δ' 10-14, 217b 29 – 224a 17).» *Revue Philosophique de Louvain*, LXVI (1968): 213-238. ■

[1973]* «Le traité aristotélicien du temps.» *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLXIII (1973): 401-437.

[1973]* «Bergson et Einstein: à propos de *Durée et Simultanéité*.» *Les Études bergsoniennes*, X (1973): 73-134.

[1976] «L'espace et le temps dans la physique d'Aristote.» *Cahiers Fundamenta Scientiae*, LXI (1976): 1-31. ■

BARNES, Jonathan (Τζόναθαν Μπαρνς, 1942-)

& **SCHOFIELD, Malcolm** (Μάλκολμ Σκόφιλντ) & **SORABJI, Richard** (Ρίτσαρντ Σοράμπτζι): *Articles on Aristotle*. Volumes 1-4. Λονδίνο (London): G. Duckworth & Company Limited.

[1975]* 1. *Science* (σελίδες xii + 224). <APh 46-00366>

[1977]* 2. *Ethics and Politics* (σελίδες xiv + 254).

[1979]* 3. *Metaphysics* (σελίδες xiv + 223). <APh 51-00335>

[1979]* 4. *Psychology and Aesthetics* (σελίδες xii + 212). <APh 53-00408>

[1982] *The Presocratic Philosophers*. Λονδίνο & Ν. Υόρκη (London & N. York): Routledge & Kegan Paul / The arguments of the philosophers. Το έργο αυτό κυκλοφόρησε αρχικά το 1979 σε δίτομη έκδοση. Από το 1982 εκδίδεται σε αναθεωρημένη και επίτομη μορφή, η οποία έκτοτε αναπαράγεται (2006⁴, σελίδες xxiv + 703). ■

[1982]* & **BRUNSCHWIG, Jacques** (Ζακ Μπρενσβίγκ) & **BURNYEAT, Myles** (Μάιλς Μπάρνγητ) & **SCHOFIELD, Malcolm** (Μάλκολμ Σκόφιλντ): *Science and speculation*. Studies in hellenistic theory and practice. Κάμβριτζ (Cambridge): Cambridge University Press. Παρίσι (Paris): Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (σελίδες xxvi + 351· 24 εκ.).

[1984]* *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey (H.P.A.), Chichester, West Sussex (M. Βρετανία): Princeton University Press / συλλ. Bollingen series (LXXI-2).

1. *Cat, Int, Apr, APo, Top, SE, Phy, Cae, GC, Met, Mun, Ani, SS, MR, SV, Ins, DS, LBV, JS-VM-Res, DRes, HAn, PAn, MAn, IAn, GAn, Col, Aus, Phg* (1995⁶, σελίδες xiv + 1250).

2. *Pla, Mir, Mec, Pro, LI, —, MXG, MPh, EN, MM, EE, VV, Pol, Oec, Rhe, RA, Poe, AR*, fr. (1995⁶, σελίδες viii + 1237).

BEARE, John Isaac (Τζον Άιζακ Μπήαρ,...)

[1899] «Notes on Aristotle's *Parva Naturalia*.» *Hermathena*, XXV (τόμος X, 1897/9): 455-473. ■

[1906] *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (αρχική). Ανατύπωση του έργου στο Μπρίστολ (Bristol): Thoemmes Press / συλλ. Studies relating to ancient philosophy (1992², σελίδες vii + 354).

BECQUEREL, Jean (Ζαν Μπεκερέλ, 1878-1953)

[1923] «Critique de l'ouvrage *Durée et Simultanéité* de M. Bergson.» *Bulletin scientifique des étudiants de Paris*, X [1923]: 18-29.

BENNETT, Maxwell R. (Μάξγουελ Ρ. Μπέννετ)

[2003] & **HACKER, Peter Michael Stephan** (Πήτερ Μίκαελ Στέφαν Χάκερ) *Philosophical foundations of neuroscience*. Οξφόρδη (Oxford): Blackwell Publishing (2008⁸, σελίδες xviii + 410 + 41 Παραρτήματα + 9 ευρετήριο· σε 25 εκ.). ■

BENSON, Hugh H. (Χίου Μπένσον, 1956-)

[2006]* *A companion to Plato*. Edited by Hugh H. Benson. Οξφόρδη (Oxford): Blackwell Publishing Ltd. / συλλ. Blackwell Companions to Philosophy (σελίδες xvi + 451 + 21 ευρετήριο).

BENVENISTE, Émile (Αιμίλιος Μπενβενίστ, 1902-1976)

[1954] «Formes et sens de μνάομαι.» Κείμενο στον τόμο A. DEBRUNNER [1954]*: 13-18.

— — — *Problèmes de linguistique générale*. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard / Tel (1992³).

[1966] 1. (σελίδες 346 + 10 ευρετήρια). ■

[1974] 2. (σελίδες 280 + 8 ευρετήρια). ■

BEKKER, August Immanuel (Αύγουστος Εμμανουήλ Μπέκερ, 1785-1871)

[1831]* & **GIGON**, Olof (Όλαφ Ζίγκον): *Aristotelis Opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Accedunt fragmenta, scholia, index aristotelicus. Editio altera: Addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon. Βερολίνο & Νέα Υόρκη (Berolini et Novi Eboraci): Walter de Gruyter.

1. (1960, σελίδες xxiv + 789). ■

2. (1960, σελίδες xvii + 791-1462). ■

BERGSON, Henri (Ερρίκος Μπερξόν, 1859-1941)

[1888] *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. Dossier critique préparé par Arnaud Bouaniche. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Quadrige - Grands textes (2013¹⁰, σελίδες 14 παρουσίαση + viii + 182 κείμενο + 126 κριτικό υπόμνημα + 14 βιβλιογραφία· σε σχήμα 19 εκ.). * Η γαλλική διατριβή ολοκληρώθηκε τον Φεβρουάριο του 1888 (βλ. *Avant-propos*), υποστηρίχθηκε στις 27 Νοεμβρίου του ίδιου έτους αλλά εκδόθηκε το 1889. ■

i. *Δοκίμιο πάνω στα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*. Διδακτορική διατριβή στα γαλλικά (Φεβρουάριος 1888). Ελληνική μετάφραση του Κ. Παπαγιώργη. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη / συλλ. Μειζονα φιλοσοφικά (1998, 323 σελίδες· σε 19 εκ.). ■

[1889] *Quid Aristoteles de loco senserit [= L'idée de lieu chez Aristote]*. Συμπληρωματική διδακτορική διατριβή στα λατινικά (Σορβόννη, 29 Ιουνίου 1889). Χρησιμοποιούμε τη γαλλική μετάφραση του λατινικού κειμένου, η οποία ετοιμάστηκε από τον Robert Mossé-Bastide. *Études bergsoniennes*, τόμος II (1949): 27-104. Παρίσι (Paris): Éditions Albin Michel (1949). Η μετάφραση αναδημοσιεύθηκε στα *EPH*, σελ. 67-123. ■

[1896] *Matière et mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Κριτική έκδοση του έργου υπό την εποπτεία του Frédéric Worms, επαυξημένη με εκτεταμένο επίμετρο και σημειώσεις. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Quadrige, αρ. 29 (2012⁹, σελίδες 282 + 239 για το Επίμετρο· σε 19 εκ.). ■

i. *Matière et mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Introduction, notes, chronologie et bibliographie par Denis Forest. Édition établie sous la direction de Paul-antoine Miquel. Παρίσι (Paris): GF Flammarion (2012, σελίδες 300 + 49 σημειώσεις, χρονολόγιο, βιβλιογραφία· σε σχήμα 18 εκ.). ■

ii. *Ύλη και μνήμη*. Δοκίμιο για τη σχέση σώματος και πνεύματος. Εισαγωγή, μετάφραση και επίμετρο Πολυξένης Ζενδριλή, σε συνεργασία με τον Δημήτρη Υφαντή. Αθήνα: Εκδόσεις «Ροές» / Φιλοσοφική βιβλιοθήκη (2013, σελίδες 306 + 12 βιβλιογραφία, γλωσσάρι· σε 20,5 εκ.). ■

[1900] *Le rire*. Essai sur la signification du comique. Édition critique sous la direction de Fr. Worms. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Quadrige (2012, σελίδες 13 Présentation + 145 + 200 Dossier critique: notes, index, lectures, bibliographie; σε 19 εκ.). ■

[1901] «Le rêve.» Διάλεξη που δόθηκε στο *Institut Général Psychologique*, στις 26 Μαρτίου 1901. Αναδημοσιεύθηκε από τον ίδιο τον Μπερξόν στο BERGSON [1919]: 85-109. ■

[1902]¹ «L'effort intellectuel.» Εργασία που πρωτοδημοσιεύθηκε στη *Revue Philosophique*, τον Ιανουάριο 1902. Αναδημοσιεύθηκε από τον ίδιο τον Μπερξόν στο BERGSON [1919]: 153-190, όπου παραπέμπουμε. ■

[1902]² Cours de Bergson au Collège de France, 1902-1903: «Histoire de l'idée de temps». Édités par Arnaud François et précédés d'une présentation «Vers l'Introduction à la Métaphysique». *Annales bergsoniennes*, I (2002): 17-68. Η έκδοση περιλαμβάνει τα δύο πρώτα μαθήματα. ■

[1903] «Introduction à la métaphysique.» Δημοσιεύθηκε αρχικά στη *Revue de Métaphysique et de Morale* (1903). Αναδημοσιεύθηκε από τον ίδιο τον Μπερξόν στο BERGSON [1934]: 178-227, όπου παραπέμπουμε. ■

- [1904] Cours de Bergson au Collège de France, 1903-1904: «Histoire des théories de la mémoire.» Πρόκειται για τα 5 τελευταία από τη σειρά μαθημάτων του Μπερξόν με αυτόν τον τίτλο στο Collège de France από το 1903 ως το 1904. Δημοσιεύθηκαν στις *Annales Bergsoniennes*, II (2004): 41-149, με παρουσίαση και σημειώσεις του Α. FRANÇOIS [1904]. ■
- [1907] *L'évolution créatrice*. Édition critique sous la direction de Fr. Worms. Dossier critique préparé par Arnaud François. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / συλλ. Quadrige - Grands textes (2008, σελίδες 24 εισαγωγή, παρουσίαση + 372 κείμενο + 151 σημειώσεις + 60 ευρετήρια + 86 αναγνώσεις + 23 βιβλιογραφία· σε 19 εκ.). ■
- i. *Η δημιουργική εξέλιξη*. Ελληνική μετάφραση των Κ. Παπαγιώργη και Γ. Πρελορέντζου. Επιμέλεια-επίμετρο: Γιάννης Πρελορέντζος. Αθήνα: Εκδόσεις «Πόλις» (2005, σελίδες 553· σε 24 εκ.). ■
- [1908] «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance.» Εργασία που πρωτοδημοσιεύθηκε στη *Revue Philosophique* (Δεκέμβριος 1908). Αναδημοσιεύθηκε από τον ίδιο τον Μπερξόν στο BERGSON [1919]: 110-152. ■
- [1911] «La perception du changement.» Το κείμενο αποτελείται από δύο διαλέξεις που δόθηκαν στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης στις 26 και 27 Μαΐου 1911. Δημοσιεύθηκαν αρχικά στο Bergson [1938]: 143-176. Παραπέμπουμε στην αυτοτελή κριτική έκδοση του έργου, που περιλαμβάνει παρουσίαση και επίμετρο από τον Arnaud Bouaniche. Παρίσι (Paris): P.U.F. / Quadrige - Grands textes (2011, σελίδες xxviii + 38 + 73 επίμετρο, αναγνώσματα, ευρετήριο και βιβλιογραφία). ■
- [1913] «La philosophie de Claude Bernard.» Λόγος που εκφωνήθηκε στον εορτασμό της εκατονταετηρίδας του Κλωντ Μπερνάρ στο Collège de France (30-12-1913). Αναδημοσιεύθηκε στο BERGSON [1938]: 229-237. ■
- [1919] *L'énergie spirituelle*. Πρόκειται για συλλογή παλαιότερων μεμονωμένων εργασιών του Μπερξόν. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / συλλ. Quadrige - Grands textes (2006⁸, σελίδες vi + 214). ■
- [1922] *Durée et simultanéité*. A propos de la théorie d'Einstein. La première édition critique de Bergson sous la direction de Frédéric Worms. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / συλλ. Quadrige - Grands textes (2009²³, σελίδες 14 παρουσίαση + 212 + 244 κριτικό υπόμνημα + 19 βιβλιογραφία· σε 19 εκ.). ■
- [1930] «Le possible et le réel.» Δοκίμιο δημοσιευμένο το Νοέμβριο του 1930, στη σουηδική επιθεώρηση *Nordisk Tidskrift*, με την ευκαιρία της απονομής του βραβείου Νομπέλ. Συμπεριλήφθηκε στο BERGSON [1934]: 99-116.
- [1932] *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition critique dirigée par Frédéric Worms. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Quadrige (2013, σελίδες 720 + 24 ευρετήρια, πίνακες· σε 19 εκ.).
- i. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Introduction, notes, chronologie et bibliographie par Bruno Karsenti. Édition établie sous la direction de Paul-Antoine Miquel. Παρίσι (Paris): Éditions Flammarion / GF (2012, σελίδες 83 [εισαγωγή] + 303 + 87 σημειώσεις, πίνακες, βιβλιογραφία· σε 18 εκ.).
- [1934] *La pensée et le mouvant*. Essais et conférences. Πρόκειται για συλλογή παλαιότερων μεμονωμένων εργασιών του Μπερξόν. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Quadrige - Grands textes (2006¹⁵, σελίδες 291). ■
- [1972] *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier. Avant-propos par Henri Gouhier. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (1972, σελίδες xxiii + 1692· σε 19 εκ.).
- [2011] *Écrits philosophiques*. La première édition critique de Bergson sous la direction de Frédéric Worms. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / συλλ. Quadrige - Grands textes (2011, σελίδες 30 παρουσίαση + 866 + 98 κριτικό υπόμνημα + 37 ευρετήριο, βιβλιογραφία· σε 19 εκ.). Ο τόμος αυτός αντικαθιστά ουσιαστικά την έκδοση των *Σύμμικτων* (BERGSON [1972]). ■

BERKELEY, George (Τζορτζ Μπέρκλεϋ, 1685-1753)

- [1710] *A treatise concerning the principles of human knowledge* [= *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*]. Εισαγωγή-Μετάφραση Δήμητρας Ν. Σφενδώνη. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κωνσταντινίδη / Φιλοσοφία, 1 (αχρονολόγητη έκδοση, μάλλον περί το 1985, σελίδες 219). ■

BERTI, Enrico (Ενρίκο Μπέρτι)

- [1981] «La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica.» Άρθρο στον τόμο G. GIANNANTONI [1981]*: 61-79.

[1991] «Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la *Physique* (apories, phénomènes, principes).» Άρθρο στον τόμο F. DE GANDT [1991]*, σελίδες 53-72.

BIEHL, Gulielmus (Γουλιέλμος Μπηλ)

[1898]* Aristotelis, *Parva Naturalia*. Recognovit Guilelmus Biehl. Λειψία (Lipsiae): In aedibus B. G. Teubneri / συλλ. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana (σελίδες xvii + 168).

BIGELOW, John (Τζον Μπίγκλοου)

[1996] «Presentism and properties.» *Philosophical Perspectives*, X (1996): 35-52.

BLOCH, David (Ντέιβιντ Μπλοχ)

[2004]* «The manuscripts of the *De sensu* and the *De Memoria*.» Preliminary texts and full collations by David Bloch. Δημοσιεύθηκε στα *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, LXXV (2004): 7-119. ■

[2007]* *Aristotle on memory and recollection*. Text, translation, interpretation and reception in western Scholasticism. Λάιντεν-Βοστώνη (Leiden-Boston): Brill Academic Publications / συλλ. Philosophia Antiqua, vol. 110 (σελίδες xiv + 244 + 32 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■

BLOCK, Irving L. (Άιρβινγκ Μπλοκ)

[1961] «The order of Aristotle's psychological writings.» *American Journal of Philology*, LXXXII (1961): 50-77. ■

[1988] «Aristotle on the common sense: a reply to Kahn and others.» *Ancient Philosophy*, VIII (1988): 235-249. ■

BLUCK, Richard Stanley (Ρίτσαρντ Στάνλεϋ Μπλουκ)

[1961]* *Plato's «Meno»*. Edited by R. S. Bluck with introduction and commentary. Κάμβριο (Cambridge, Gr. Br.): Cambridge University Press (1964², σελίδες viii + 474).

BLUM, Herwig (Χέρβικ Μπλουμ)

[1969] *Die antike Mnemotechnik*. Διδακτορική διατριβή (1964), Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου της Τυβίγγης (Tübingen). Χίλντεσάιμ (Hildesheim): Georg Olms Verlag / συλλ. *Spudasmata*, XV (σελίδες 219· σε σχήμα 8°).

BLUMBERG, Harry (Χάρρυ Μπλούμπεργκ)

[1961]* Averroës, *Epitome of "Parva Naturalia"*. Translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction, by H. Blumberg. Corpus philosophorum medii aevi consilio et auspiciis Academiae Americanae mediaevalis edidit Henricus Austryn Wolfson. Κάμβριο Μασσ. (Cambridge Mass.): Mediaeval Academy of America / συλλ. Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem [Versio anglica], vol. 7 (σελίδες xxii + 130, σε σχήμα 8° = 23 cm).

BLUMENTHAL, Henry (Μπλούμενταλ, Ερρίκος)

[1991]* & **ROBINSON**, Howard (Χάουαρντ Ρόμπινσον): *Aristotle and the later tradition*. Edited by Henry Blumenthal and Howard Robinson. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1991 (σελίδες x + 259 + 18 ευρετήρια). <BS: SPN 8=8302> <BN: 8-R-105474>

BODÉÛS, Richard (Ρισάρ Μποντεούς)

[1991] «De la solidarité du temps et du lieu chez Aristote.» Περιλαμβάνεται στον τόμο A.S.P.L.F. [1991]*: 108-111. ■

[1993]* Aristote, *De l'âme*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs. Παρίσι (Paris): GF-Flammarion (292 σελίδες). ■

BÖHME, Gernot (Γκέρνοτ Μπαίμε)

[1974] *Zeit und Zahl*. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Φρανκφούρτη στον Μάιν (Frankfurt am Main): V. Klostermann / συλλ. Philosophische Abhandlungen, 45 (σελίδες vii + 281, βιβλιογραφία 277-281· σε 24 εκ.).

BONFANTE, Larissa (Λαρίσσα Μπονφάντε)

& J. **CHADWICK**, B. F. **COOK**, W. V. **DAVIES**, J. F. **HEALEY**, J. T. **HOOKE**R, C. B. F. **WALKER**

[1990]* *Reading the Past. Ancient Writing from Cuneiform to the Alphabet*. Λονδίνο (London): British Museum Publications Ltd. / The Trustees of the British Museum. Χρησιμοποιείται η γαλλική έκδοση: *La naissance des écritures. Du Cunéiforme à l'alphabet*. Introduction de J. T. Hooker. Traduit de l'anglais et présenté par Christiane Zivie-Coche. Παρίσι (Paris): Éditions du Seuil (1994, σελίδες 482 + 21 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24,5 εκ.). ■

BONITZ, Hermann (Χέρμαν Μπόνιτς)

[1870] *Index Aristotelicus*. Edidit Hermannus Bonitz (1961, σελίδες ii + 878). Το σημαντικό αυτό εργαλειώδες ευρετήριο εντάσσεται πλέον ως 5ος τόμος στην κανονική έκδοση του αριστοτελικού *Corpus* από τον Imm. BEKKER [1831]*.

BOREL, Émile (Αιμίλιος Μπορέλ, 1871-1956)

[1907]¹ «La logique et l'intuition en mathématiques.» *Revue de Métaphysique et de Morale*, XV (τεύχος 3, Μάιος-Ιούνιος 1907): 273-283.

[1907]² «L'évolution de l'intelligence géométrique.» *Revue de Métaphysique et de Morale*, XV (τεύχος 6, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1907): 747-754.

BORGES, Jorge Luis (Χόρχε Λούις Μπόρχες, 1899-1986)

[2005] *Άπαντα Πεζά*. Εισαγωγή-μετάφραση-επιμέλεια-σχόλια του Αχιλλέα Κυριακίδη. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα (σελίδες 630 + 128 σημειώσεις, ευρετήρια κ.λπ.· σε 23,5 εκ.). ■

BOSTOCK, David (Ντέιβιντ Μπόστοκ)

[1980] «Aristotle's account of time.» *Phronesis*, XXV (1980): 148-69. Το κείμενο αναδημοσιεύθηκε στην έκδοση του L. P. GERSON [1999]* 2: 145-165, καθώς και στον τόμο D. BOSTOCK [2006]: 135-157, όπου συνοδεύεται και από δύο πρόσθετα σημειώματα. Παραπέμπουμε σ' αυτήν την τελευταία έκδοση. ■

[1988] «Time and the Continuum. A discussion of R. Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VI (1988): 255-270.

[1991] «Aristotle on continuity in Physics VI.» Άρθρο στον τόμο L. JUDSON [1991]*: 179-212.

[2006] *Space, time, matter, and form*. Essays on Aristotle's *Physics*. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Oxford Aristotle Studies (σελίδες viii + 188 + 6 βιβλιογραφία, ευρετήριο).

BOUNDAS, Constantin V. (Κωνσταντίνος Μπουντάς)

[2005]¹ «Virtual/Virtuality.» Λήμμα στον τόμο A. PARR [2005]*: 300-302.

BOUOTROUX, Émile (Αιμίλιος Μπουτρού, 1845-1921)

[1874] *De la contingence des lois de la nature*. Thèse de Doctorat soutenue devant la Faculté des Lettres de Paris. Παρίσι (Paris): Librairie Germer Baillière (σελίδες 194· σχήμα 8°) Ψηφιακή μορφή: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61182909/f6.image>.

BRAGUE, Rémi (Ρεμί Μπραγκ)

[1980] «De la disposition: à propos de *diathesis* chez Aristote.» Άρθρο στον τόμο P. AUBENQUE [1980]*: 285-307.

[1982] *Du temps chez Platon et Aristote*. Quatre études. Παρίσι (Paris): P.U.F. / συλλ. Epiméthée (σελίδες 173 + 8 ευρετήρια).

[1991] «Note sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3).» Άρθρο στον τόμο DE GANDT & SOUFFRIN [1991]*: 107-120.

BRANDWOOD, Leonard (Λίοναρντ Μπράντγουοντ)

[1990] *The Chronology of Plato's dialogues*. Κάμβριον, Νέα Υόρκη (Cambridge, New York): Cambridge University Press (σελίδες x + 256· σε 24 εκ.). * Το έργο αποτελεί αναθεωρημένη έκδοση της διδακτορικής διατριβής που αρχικά υποβλήθηκε με τον τίτλο: «The dating of Plato's works by the stylistic method» (University of London, 1958).

BRENTANO, Franz Clemens (Φραντς Κλέμενς Μπρεντάνο, 1838-1917)

[1867]¹ *Die Psychologie des Aristoteles [= The psychology of Aristotle]*. Μάιν (Main): Franz Kirchheim. Ανατυπώθηκε στο Ντάρμστατ (Darmstadt): Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1967²). Χρησιμοποιούμε την αγγλική μετάφραση του G. Rolf. Μπέρκλεϋ (Berkeley): University of California Press (1977).

[1867]² «Νοῦς ποιητικός: Survey of earlier interpretations.» Κείμενο που προέρχεται από την αγγλική μετάφραση του [1867]¹, σελίδες 4-24 και 182-97, και το οποίο, μετά από αναθεώρηση της μετάφρασης, συμπεριλήφθηκε στον τόμο NUSSBAUM & RORTY [1992]*: 313-341.

[1874] *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Λειψία (Leipzig): Felix Meiner / Philosophische Bibliothek, n. 192 (1924², σελίδες xiv + 278, σε 21 εκ.). Παραπέμπουμε στην αγγλική έκδοση του έργου: *Psychology from an Empirical Standpoint*. Edited by Linda L. McAlister with a foreword by Tim Crane. Άμπινγκτον (Abingdon): Routledge / Routledge classics (1995, σελίδες 431, σε 24 εκ.). * Ο συγκεκριμένος τόμος περιλαμβάνει παραρτήματα, μεταθανάτιες δημοσιεύσεις και ενημερωμένη βιβλιογραφία.

BRISSON, Luc (Λυκ Μπρισόν)

[1974] *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Un commentaire systématique du *Timée* de Platon. Παρίσι (Paris): Éditions Klincksieck.

[1992]* *Timée, Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction. Παρίσι (Paris): GF-Flammarion (438 σελίδες· σε 16 εκ.). ■

[1997] «Les Socratiques.» Μονογραφία που περιλαμβάνεται στον τόμο M. CANTO-SPERBER [1997]*: 145-184. ■

[2003] «À quelles conditions peut-on parler de “matière” dans le “Timée” de Platon?» *Revue de Métaphysique et de Morale*, CVIII (2003, 1): 5-21. ■

BROADIE (WATERLOW), Sarah (Σάρα Μπρόντι-Γουότερλου)

[1993] «Aristotle's perceptual realism.» Άρθρο στον τόμο J. ELLIS [1993]*: 137-159.

[2005] «A contemporary look at Aristotle's changing Now.» Άρθρο δημοσιευμένο αρχικά στον τόμο R. SALLES [2005]*: 81-93. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο S. BROADIE [2007]: 72-84, όπου παραπέμπουμε.

[2007] *Aristotle and beyond*. Essays on Metaphysics and Ethics. Κάμβριο, Νέα Υόρκη κ.λπ. (Cambridge / N. York etc.): Cambridge University Press (2009², σελίδες x + 198 + 5 παραπομπές, ευρετήρια· σε 8^ο).

BRÖCKER, Walter (Βάλτερ Μπραίκερ)

[1935] *Aristoteles*. Φρανκφούρτη (Frankfurt am Main): Klostermann / συλλ. Philosophische Abhandlungen; Bd. 1 (1987⁵, σελίδες 314, σε 21 εκ.).

BRUNS, Ivo (Ήβος Μπρουνς, 1853-1901)

[1887]* *Alexandri Aphrodisiensis, Praeter Commentaria Scripta Minora: De anima cum Mantissa. Aporiai kai lyseis*. Edidit Ivo Bruns. Supplementa Aristotelica, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis Georgii Reimeri. Vol. II, pars I (σε 24 εκ.).

BRUNSCHWIG, Jacques (Ζακ Μπρενσβίγκ, 1929-2010)

[1963]¹ «Aristote et les pirates tyrrhéniens (à propos des fragments 60 Rose du *Protreptique*).» *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLIII (1963): 171-190.

[1963]² Correspondance: «Note sur Amélès et Mélétè thanatou.» *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CLIII (1963): 267-268.

— — — *Aristote, Topiques*. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Παρίσι (Paris): Société d'édition *Les Belles Lettres* / Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé.

[1967]* 1. Livres I-IV [σελίδες cxlix + [111x2] + 67· σε 19,5 εκ.]. ■

[2007]* 2. Livres V-VIII (σελίδες lxxii + [136x2] + 173 σημειώσεις + 20 ευρετήριο· σε 19,5 εκ.).

[1973] «Sur quelques emplois d'ὄψις.» *Zetesis* (1973): 24-39.

[1991]¹ «Qu'est-ce que „La Physique“ d'Aristote?» Άρθρο στον τόμο F. DE GANDT [1991]*: 11-40.

[1991]² «Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune.» *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCVI (1991/ 4): 455-474. ■

[1993]* & **NUSSBAUM, Martha C.** (Μάρθα Νάσμπουμ):

Passions et perceptions. Proceedings of the 5th International Symposium on Hellenistic Philosophy. Edited by J. Brunschwig et M. Nussbaum. Κάμβριο (Cambridge): Cambridge University Press (σελίδες xii + 364).

[1996] «En quel sens le sens commun est-il commun?» Άρθρο στον τόμο G. ROMEYER [1996]*: 189-218.

BUNDY, Murray Wright (Μιούρεϋ Ράιτ Μπούντυ)

[1927] *The Theory of Imagination in classical and mediaeval Thought*. Ουρμπάνα (Urbana): University of Illinois / Studies in language and literature, vol. XII, 2-3 (σελ. 289· σε 27 εκ.).

BURNET, John (Τζον Μπάρνετ)

[1892] *Early Greek Philosophy*. Λονδίνο (London): A. Black (1930⁴, σελίδες vi + 378, σε 8°).

BURNYEAT, Myles Fredric (Μάιλς Φρέντρικ Μπέρνγητ)

[1990]* *The Theaetetus of Plato*. With a translation of Plato's *Theaetetus* by M. J. Levett revised by M. Burnyeat. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company (σελίδες xiv + 351).

[1992] «Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft.» Άρθρο στον τόμο των NUSSBAUM & OKSENBERG [1992]*: 16-26. ■

[2002] «*De anima* II, 5.» *Phronesis*, XLVII (2002): 28-90.

BURKERT, Walter (Βάλτερ Μπούρκερτ, 1931-)

[1972] *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Νυρεμβέργη (Nürnberg): Verlag Hans Carl (σελίδες xvi + 496). Αγγλική έκδοση, αναθεωρημένη από το συγγραφέα και μεταφρασμένη από τον Edwin L. Minar Jr., με τίτλο: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Κάιμπριτζ-Μασαχουσέτη: (Cambridge-Massachusetts): Harvard University Press (1972, σελίδες 535). <ΚΒΠ: 62888> ■

[1987] *Ancient Mystery Cults* [= *Μυστηριακές λατρείες της Αρχαιότητας*]. Κάμβριο, Μασσ. (Cambridge, Mass.): Harvard University Press / συλλ. Carl Newell Jackson lectures (σελίδες ix + 181). Παραπέμπουμε στην ελληνική μετάφραση της Μαίρης Ματθαίου. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα (1997², σελίδες 196 + 12 ευρετήρια· σε 23 εκ.). ■

BURY, Robert Gregg (Ρόμπερτ Γκρεγκ Μπάρυ, 1869-1951)

— — — Sextus Empiricus, I-IV. Greek text with an english translation by R. G. Bury. Κάμβριο Μασσ. (Cambridge Mass.): Harvard University Press. Λονδίνο (London): W. Heinemann Ltd. / Loeb Classical Library, vols. 273, 291, 311 & 382.

[1933]* *Outlines of Pyrrhonism = Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις* (2000⁹, σελίδες xlvii + 513· σε 16 εκ.).

[1935]* *Adversus Mathematicos, books VII-VIII: Against the Logicians = Πρὸς Λογικούς, Α' & Β'* (1967⁴, σελίδες viii + 489· σε 16 εκ.).

[1936]* *Adversus Mathematicos, books IX-XI: Against the Physicists, Against the Ethicists = Πρὸς Φυσικούς (Α' & Β'), Πρὸς Ἠθικούς* (1997⁶, σελίδες 509 + 47 ευρετήρια· σε 16 εκ.).

[1949]* *Adversus Mathematicos, books I-VI: Against the Professors = Πρὸς Μαθηματικούς, Α'-Ζ'* (2000⁵, σελίδες 405 + 4 ευρετήρια· σε 16 εκ.).

— — — Plato X & XI: *Laws*. Translated by R. G. Bury. Κάμβριο (Cambridge Mass.): Harvard University Press. Λονδίνο (London): W. Heinemann Ltd. / Loeb Classical Library. Χρησιμοποιούμε την ψηφιοποιημένη μορφή του έργου: www.perseus.tufts.edu/

[1967]* Books 1-6 (No. 187).

[1968]* Books 7-12 (No. 192).

CALLAHAN, John F. (Τζον Κάλαχαν)

[1948] *Four views of time in ancient philosophy*. Κάιμπριτζ-Μασαχουσέτη (Cambridge-Massachusetts): Harvard University Press (σελίδες xii + 209).

CAMBIANO, Giuseppe (Τζουζέπε Καμπιάνο)

[1977] «Il problema dell'esistenza di una scuola megarica.» Άρθρο στον τόμο G. GIANNANTONI [1977]*: 25-53.

CAMERON, Alister (Άλιστερ Κάμερον)

[1938] *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*. Μενάσα (Menasha, Wisconsin): Columbia University Dissertation. Φωτομηχανική ανατύπωση: Kessinger Publishing (2010, σελίδες 108· σε 23 εκ.).

CAMPBELL, David A. (Ντέιβιντ Κάμπελ)

— — — *Greek lyric*. Edited and translated by David A. Campbell. Κάμβριο, Λονδίνο (Cambridge Mass., London): Harvard University Press / The Loeb Classical Library.

[1991]* 3. *Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others* (σελίδες 652· βιβλιογραφία σελ. 14-15 + ευρετήριο· σε 17 εκ.); n° 476.

CAMPBELL, Lewis (Λιούις Κάμπελ, 1830-1908)

[1861]* *The Theaetetus of Plato*. Edited with introduction, a revised text and notes by L. Campbell. Οξφόρδη (Oxford): Oxford University Press (αναπαραγωγή της έκδοσης του 1883², σελίδες lxxvii + 227· σε 23 εκ.). < [BPI](#) >

CANIVEZ, André (Αντρέ Κανιβέζ)

[1974] «Οι οπαδοί της παράδοσης.» Κείμενο στην ΠΛΕΙΑΔΕ [1974]* 2: 99-119.

CANTO-SPERBER, Monique (Μονίκ Καντό-Σπερμπερ)

[1991]* *Les paradoxes de la connaissance*. Essais sur le *Ménon* de Platon, recueillis et présentés par Monique Canto-Sperber. Παρίσι (Paris): Éditions Odile Jacob / συλλ. Sciences Humaines (σελίδες 358 + 24 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■

[1997]* *Philosophie grecque*. Sous la direction de Monique Canto-Sperber, en collaboration avec Jonathan Barnes, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Gregory Vlastos. Παρίσι (Paris): P.U.F. / συλλ. 1er Cycle (σελίδες xvi + 885). ■

CAPLAN, Harry (Χάρυ Κέιπλαν)

[1954]* [Cicero's] *Rhetorica ad Herennium*. With an english translation by H. Caplan. Κάμβριο Μασ., Λονδίνο (Cambridge Mass., London): Harvard University Press / The Loeb Classical Library, τόμος 403 (1999⁷, σελίδες lxii + 412 + 20 ευρετήρια· σε 17 εκ.). ■

CARTERON, Henri (Ανρί Καρτερόν)

[1923] *La notion de force dans le système d'Aristote*. Διδακτορική διατριβή που υποστηρίχθηκε από τον H. Carteron. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin (σελίδες xi + 281· σε 8°).

— — — Aristote, *Physique*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Παρίσι (Paris): Société d'édition *Les Belles Lettres* / συλλ. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé.

[1926]* 1. Livres I-IV [1990, σελίδες 27 + (162x2) + 7].

[1931]* 2. Livres V-VIII. Traduction et notes révisées par Léon Robin [σελίδες 10 + (155x2) + 37].

[1975] «Does Aristotle have a Mechanics?» Μέρος της εισαγωγής από το έργο του CARTERON [1923], και συγκεκριμένα οι σελίδες 11-32, που μεταφράστηκαν στα αγγλικά και αναδημοσιεύτηκαν στον τόμο BARNES-SCHOFIELD-SORABJI [1975]* 1: 161-174. ■

CARRUTHERS, Mary J. (Μαίρη Κάρουδερς)

[1990] *The Book of Memory*. A study of memory in medieval culture. Κάμβριο (Cambridge): Cambridge University Press (χρησιμοποιούμε την αναθεωρημένη έκδοση του εξαίρετου αυτού έργου: 2008², σελίδες xvi + 457 + 36 βιβλιογραφία + 26 ευρετήρια + 30 απεικονίσεις, σε 8°). <BN: 8-Z-56169 (10)> ■

[2002]* & **ZIOLKOWSKI**, Jan M.

The medieval craft of memory. An anthology of texts and pictures. Edited by Mary Carruthers and Jan M. Ziolkowski. Φιλαδέλφεια Πενσυλβανίας (Philadelphia, Pennsylvania): University of Pennsylvania Press / συλλ. Material texts (σελ. 298 + 14 βιβλιογραφία, ευρετήρια, σε 8°). ■

CASEVITZ, Michel (Μισέλ Καζεβίτς)

[2002]* & **BABUT**, Daniel (Ντανιέλ Μπαμπύ)

Plutarque, *Œuvres Morales*. Tome XV, 2e partie. Traité 72: *Sur les notions communes* (*Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*), *Contre les Stoïciens* (*Πρὸς τοὺς Στωϊκούς*). Texte établi par M. Casevitz. Traduit et commenté par D. Babut. Παρίσι (Paris): Société d'édition "Les Belles Lettres" / Collection des Universités de

France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé (σελίδες 49 + [70x2] + 260 σημειώσεις + 80 ευρετήρια· σε 19,5 εκ.).

CASTON, Victor Miles (Βίκτωρ Μάιλς Κάστον, 1963-...)

- [1996] «Why Aristotle needs imagination?» *Phronesis*, XLI (1996, 1): 20-55. Το άρθρο αυτό δημοσιεύθηκε καταρχήν στα αγγλικά και αναδημοσιεύθηκε ενημερωμένο σε γαλλική μετάφραση του J.-L. Labarrière στις *Études Philosophiques* (1997, 1): 3-39, όπου και παραπέμπουμε. ■

CASTORIADIS, Cornélius (Κορνήλιος Καστοριάδης, 1922-1997)

- [1978] «La découverte de l'imagination.» *Libre*, III (1978). Το κείμενο αναδημοσιεύθηκε στον τόμο CASTORIADIS [1986]: 327-363. Κατά την ελληνική έκδοση, σελίδες 233-274. ■
- [1986] *Domaines de l'homme* [= *Χώροι του ανθρώπου*]. Les carrefours du labyrinthe, II. Παρίσι (Paris): Éditions du seuil / συλλ. Empreintes (σελίδες 455). Μεταφράστηκε στα ελληνικά από τον Ζήση Σαρίκα. Αθήνα: Εκδόσεις Ύψιλον (1995, σελίδες 381). ■

CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Françoise (Φρανσουάζ Κωζόλ-Ζασλαφσκή)

- [1980] «Le temps épicurien est-il atomique?» *Études Philosophiques*, (1980, 3): 285-306. ■

CAVEING, Maurice (Μωρίς Καβέν, 1923-...)

- — — *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*. Διδακτορική διατριβή που υποστηρίχθηκε το 1982 στο Πανεπιστήμιο Paris-X και εκδίδεται από τον συγγραφέα με αναθεωρημένο κείμενο. Βιλνέβ ντ' Ασκ (Villeneuve-d'Ascq): Presses universitaires du Septentrion (Presses de l'Université de Lille III) / συλλ. Histoire des sciences.
- [1997] 2. *La figure et le nombre*. Recherches sur les premières mathématiques des Grecs (σελίδες 407 + 17 ευρετήρια· 24 εκ.). ■
- [1998] 3. *L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide* (σελίδες 332 + 11 ευρετήρια· 24 εκ.). ■
- [2009] *Zénon et le continu*. Étude historique et critique des Fragments et Témoignages. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Mathesis (σελίδες 224 + 16 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 21,5 εκ.). ■

CHADWICK, John (Τζον Τσάντουϊκ)

- [1990] «Linear B and related scriptures» [= «Linéaire B et écritures apparentées»]. Κείμενο στον τόμο L. BONFANTE *et alii* [1990]*: 183-251.

CHANTRAINE, Pierre (Πιέρ Σαντραίν, 1899-1974)

- — — *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Histoire des mots. Παρίσι (Paris): Éditions Klincksieck.
- [1968] 1. Α-Δ (σελίδες xviii + 305).
- [1970] 2. Ε-Κ (σελίδες 306-607).
- [1974] 3. Λ-Π (σελίδες 608-962).
- [1977] 4. Ρ-Υ (σελίδες 963-1164).
- [1980] 5. Φ-Ω et index. Après le décès de l'auteur, ce volume a été terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat avec le concours de F. Bader, J. Irigoien, D. Lecco, P. Monteil sous la direction de M. Lejeune (σελίδες 1165-1368).

CHARLES, David (Ντέιβιντ Τσαρλς)

- [2004] «GC, 1.5: Simple Genesis and Prime Matter.» Άρθρο στον τόμο F. DE HAAS and J. MANSFELD [2004]*: 151-169.

CHARLTON, William (Γουίλιαμ Τσάρλτον)

- [1970]* *Aristotle's Physics: books I and II*. Translated with introduction, commentary, note on recent work and revised bibliography by William Charlton. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Clarendon Aristotle series (1992, σελίδες xvii + 156). <BN: 8-R-111022>

CHATELET, François (Φρανσουά Σατλέ, 1925-1985)

- — — *Histoire de la philosophie* [= *Ιστορία της Φιλοσοφίας*] Sous la direction de François Châtelet. Παρίσι (Paris): Hachette. Χρησιμοποιούμε την ελληνική έκδοση του έργου, η οποία βασίστηκε στη συντομευμένη του εκδοχή, όπως δημοσιεύθηκε από τις «Les nouvelles éditions Marabout» σε 4 τόμους (1979). Ελληνική μετάφραση του Κ. Παπαγιώργη. Αθήνα (Athens): Εκδόσεις «Γνώση» (1990²).
- [1973]* 4. Le XXe siècle [= Ο 20ός αιώνας]. Αρθρογραφούν οι εξής: Pierre Kaufmann, Jacques Bouveresse, Gilles Deleuze, Christian Descamps, Michel Fichant, Gérard Granel, Evelyne Pisiere-Kouchner (σελίδες 389· σε 20,8 εκ.).
- CHERNISS**, Harold Fredrik (Χάρολντ Τσέρνις, 1904-1987)
- [1935] *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. Βαλτιμόρη (Baltimore): The Johns Hopkins Press (σελίδες xvi + 418). Ανατυπώθηκε στη Νέα Υόρκη (New York): Octagon Books (1964²).
- [1936] «The philosophical economy of the theory of Ideas.» *American Journal of Philology*, LVII (1936): 445-456. Ανατυπώθηκε στον τόμο Η. CHERNISS [1977]: 121-132, όπου παραπέμπουμε.
- [1940] «Review of A. Cameron's [1938].» *American Journal of Philology*, LXI (1940): 359-365. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο Η. CHERNISS [1977]: 99-105, όπου παραπέμπουμε.
- [1944] *Aristotle's criticism of Plato and the early Academy*. Αρχικά εκδόθηκε στη Βαλτιμόρη (Baltimore): The John Hopkins Press. Ανατυπώθηκε στη Νέα Υόρκη (New York): Russell & Russell (1962², σελίδες xxvi + 610 με βιβλιογραφία και ευρετήρια· σε 24 εκ.).
- [1945] *The riddle of the Early Academy*. [γαλλική μετάφραση: *L'énigme de l'ancienne Académie*.] Suivi en appendice de E. N. Tigerstedt, *Le système caché* (= TIGERSTEDT [1977], κεφ. VI: The hidden system). Introduction et traduction de L. Boulakia. Avant-propos de L. Brisson. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin (1993). <BS: L 2029-12 et L 4185-8> <BN: 8-R-110956>
- [1976]* *Plutarch's Moralia*. With an english translation by H. Cherniss. Index compiled by Edward N. O'Neil. Καίμπριτζ / Μασαχουσέτη / Λονδίνο (Cambridge / Massachussets / London): Harvard University Press / συλλ. The Loeb Classical Library, vol. 427.
13. Part 1. Ο τόμος περιλαμβάνει τα «*Πλατωνικά ζητήματα*» (999C-1011E), το κείμενο «*Περί τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*» (1012B-1030C) και την «*Επιτομή*» του προηγούμενου (1030D-1032F). Σελίδες xxvi + 365.
- Part 2. Ο τόμος περιλαμβάνει τα «*Περί τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*», «*Πρὸς τοὺς Στωικούς*» (1033A-1086B).
- [1977] *Selected Papers*. Edited by Leonardo Tarán. Leiden: E. J. Brill (σελίδες x + 575).
- CHEVALIER**, Jacques (Ζακ Σεβαλιέ, 1882-1962)
- [1929] *L'habitude*. Un essai de métaphysique scientifique. Πουατιέ (Poitiers): Société française d'imprimerie. Παρίσι (Paris): Éditeurs Boivin et Cie / συλλ. Bibliothèque de la *Revue des cours et conférences* (σελίδες xviii + 256, σε 8°).
- CHOMSKY**, Noam (Νόαμ Τσόμσκι, 1928-)
- [1966] *Cartesian linguistics* : a chapter in the history of rationalist thought. Edited with a new introduction by James McGilvray. Καίμπριτζ (Cambridge): Cambridge University Press (2009³, σελίδες v+146+7 βιβλιογραφία, σε 23 εκ.).
- [1988] *Language and problems of knowledge* : the Managua lectures. Καίμπριτζ Μασαχ. (Cambridge, Mass.): MIT Press (σελίδες x+205, σε 21 εκ.).
- CHROUST**, Anton-Hermann (Άντον-Χέρμαν Κρουστ)
- [1964] «A Brief Account of the Traditional Vitae Aristotelis.» *Revue des Études Grecques*, LXXVII (1964, fascicule 364-365): 50-69.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1964_num_77_364_3767
- CLASSEN**, Carl Joachim (Καρλ Γιόακιμ Κλάσσεν)
- [1976]* *Sophistik*. Herausgegeben von C. J. Classen. Ντάρμστατ (Darmstadt): Wissenschaftliche Buchgesellschaft / συλλ. Wege der Forschung (ap. 187).
- COCKING**, John Martin (Τζον Μάρτιν Κόκινγκ, 1914-1986)
- [1991] *Imagination: A study in the history of ideas*. Edited with an introduction by Penelope Murray. Λονδίνο & Ν. Υόρκη (London & N. York): Routledge (2013², σελίδες xvii + 297· σε 24 εκ.). Το έργο εκδόθηκε μεταθανάτια ανολοκλήρωτο και σταματάει στον 17° αιώνα.

CONEN, Paul F. (Πάουλ Φ. Κόνεν)

- [1964] *Die Zeittheorie des Aristoteles*. Μόναχο (Munchen): C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung / συλλ. Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 35 (σελίδες viii + 185).

COOK, B. F.

- [1990] «The greek inscriptions» [= «Les inscriptions grecques»]. Άρθρο στον τόμο L. BONFANTE *et alii* [1990]*: 329-403.

COOPE, Ursula (κα Ούρσουλα Κουπ)

- [2005] *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14*. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Oxford Aristotle Studies (2008², σελίδες 177 + 17 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■

CORNFORD, Francis Macdonald (Φράνσις Μακντόναλντ Κόρνφορντ, 1874-1943)

- [1937]* *Plato's cosmology*. The Timaeus of Plato translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford. Λονδίνο (London): Routledge & Kegan Paul Limited (1948², σελίδες xviii + 376, σε 8^ο). <BN: 8-V-59253>
- [1949]* *Plato's theory of knowledge*. The *Theaetetus* and the *Sophist*. Translated, with commentary, by F. M. Cornford. Μινεόλα, Νέα Υόρκη (Mineola, New York): Dover Publications, Inc / συλλ. Philosophical Classics (2003², σελίδες xiv + 331 + 5 προσθήκη, ευρετήριο). ■
- [1952] *Principium Sapientiae*. The origins of greek philosophical thought. Preface by W. K. C. Guthrie. Κάμβριου (Cambridge): Cambridge University Press (σελίδες viii + 271· σε 8^ο).

COULOUBARITSIS, Lambros (Λάμπρος Κουλουμπάριτσης)

- [1982] «Le problème de l'imagination chez Aristote.» Κείμενο που περιλαμβάνεται στον τόμο A.S.P.L.F. [1982]*: 153-158. ■
- [1991] «La conception aristotélicienne du temps dans le *De anima*.» Κείμενο που περιλαμβάνεται στον τόμο A.S.P.L.F. [1991]*: 116-121. ■
- [1997] *La Physique d'Aristote*. Deuxième édition modifiée et augmentée de *L'avènement de la science Physique*. Βρυξέλες (Bruxelles): Éditions Ousia (439 σελίδες). ■
- [1997]* & **WUNENBURGER**, J. J.
Les figures du temps. Sous la direction de L. Couloubaritsis et J. J. Wunenburger. Στρασβούργο (Strasbourg): Presses Universitaires de Strasbourg (397 σελίδες· σε 24 εκ.). ■
- [1998] *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* [= *Ιστορία της αρχαίας και μεσαιωνικής φιλοσοφίας*]. Παρίσι: Éditions Grasset et Fasquelle. Χρησιμοποιούμε την ελληνική έκδοση σε μετάφραση της Ευγ. Γραμματικοπούλου. Αθήνα: Εξάντας Εκδοτική Α.Ε. (2008, σελίδες 769· σε 23,5 εκ.). ■

COVENEY, Peter (Πήτερ Κόβνυ)

- [1990] & **HIGHFIELD**, Roger (Ρότζερ Χάιφιλντ)
The arrow of time. A voyage through science to solve time's greatest mysteries. Χιούστον, Νέα Υόρκη (Huston & New York): W. H. Allen / Virgin Books. Ελληνική έκδοση: *Το βέλος του χρόνου*. Μετάφραση και επιστημονική επιμέλεια: Τάσος Κυπριανίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Κάτοπτρο (1991, σελ. 463 + 63 σημειώσεις, λεξιλόγιο, ευρετήρια· σε 20,8 εκ.). Παραπέμπουμε σ' αυτήν την έκδοση. ■

COXON, A. H. (Α. Χ. Κόξον, 1909-...)

- [1986]* *The fragments of Parmenides*. A critical text with introduction, translation, the ancient *testimonia* and a commentary by A. H. Coxon. Άσεν Ολλανδίας & Γούλφμπορο Η.Π.Α. (Assen/Maastricht, The Netherlands & Wolfeboro New Hampshire, U.S.A.): Van Gorcum (σελ. vii + 277). *Υπάρχει μια σημαντικά αναθεωρημένη έκδοση του έργου από το 2009.

CRUBELLIER, Michel (Μισέλ Κρυμπελιέ)

- [2002] & **PELLEGRIN**, Pierre (Πιερ Πελεγρέν)
Aristote. Le philosophe et les savoirs. Παρίσι (Paris): Éditions du Seuil.
[= *Αριστοτέλης. Ο φιλόσοφος και οι επιστήμες.*] Μετάφραση Ελένη Περδικούρη. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι.Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε. (2011, σελίδες 436 + 17 βιβλιογραφία, ευρετήριο αρχαίων χωρίων). ■

CUOMO, Seraphina (κα Σεραφίνα Κουόμο)

[2001] *Ancient Mathematics* [= Αρχαία Μαθηματικά]. Μετάφραση Γ. Κουσουνέλος. Επιμέλεια Παν. Ι. Χαραλαμπίδης. Αθήνα: Εκδόσεις Ενάλιος (2007, σελίδες 430 + 31 λεξιλόγιο, βιβλιογραφία). ■

CURD, Patricia (κα Πατρίσια Καρντ)

[2008]* & **GRAHAM**, Daniel W. (Ντάνιελ Γκρέιαμ)
The Oxford handbook of *Presocratic Philosophy*. Edited by Patricia Curd and Daniel W. Graham. Οξφόρδη (Oxford): Oxford University Press [σελίδες xii + 554 (με επιμέρους βιβλιογραφίες) + 34 ευρετήρια]. ■

DARBO-PESCHANSKI, Catherine (κα Κατρίν Νταρμπό-Πετσασκί)

[2000]* *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Sous la direction de Catherine Darbo-Peschanski. Παρίσι (Paris): CNRS Éditions / CNRS Philosophie (σελίδες 465 + 27 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■

DAY, Jane M. (κα Τζέιν Νταϊν)

[1994]* *Plato's Meno in focus*. Edited by J. M. Day. Λονδίνο & Νέα Υόρκη (London & New York): Routledge / συλλ. Philosophers in focus series (σελίδες xii + 248 + 13 σημειώσεις, βιβλιογραφία, γλωσσάριο, ευρετήριο).

DEBRUNNER, Albert (Αλμπερτ Ντεμπρούνερ)

[1954]* *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*. Festschrift Albert Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen. Βέρνη (Bern): Francke Verlag (σελίδες 473).

DE CORTE, Marcel (Μαρσέλ ντε Κορτ)

[1985]* *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel de Corte. Λιέγη (Liège): Presses Universitaires και Βρυξέλλες (Bruxelles): Éditions Ousia / συλλ. Cahiers de philosophie ancienne, n° 3 (381 σελίδες). Τιμητικός τόμος που περιλαμβάνει συλλογή άρθρων για ζητήματα αριστοτελικής φιλοσοφίας.

DE GANDT, François (Φρανσουά Ντε Γκαντ)

[1991] «Sur la détermination du mouvement selon Aristote et les conditions d'une mathématisation.» Άρθρο στον τόμο F. DE GANDT [1991]*: 85-105. ■

[1991]* & **SOUFFRIN**, Pierre (Πιερ Σουφρέν)
La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Bibliothèque d'Histoire de la philosophie (207 σελίδες). ■

DE HAAS, Frans (Φρανς Ντε Χάας)

[2004]* & **MANSFELD**, Jaap (Γιααπ Μάνσφελντ)
Aristotle: On Generation and Corruption, book 1. Proceedings of the 15th Symposium Aristotelicum (Σεπτέμβριος 1999, Deurne, Ολλανδία). Edited by Frans de Haas and Jaap Mansfeld. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Symposia Aristotelica (σελίδες viii + 347· βιβλιογραφία 327-330, ευρετήρια· 25 εκ).

DE KONINCK, Thomas (Τομά Ντε Κονένκ)

[2003] «Les multiples acceptions du „sens commun“.» *Revue Philosophique de Louvain*, CI (2003): 707-720. Κριτική στο βιβλίο της D. LORIES [1998]*. ■

DELEUZE, Gilles (Ζιλ Ντελέζ, 1925-1995)

[1956]¹ «Bergson, 1859-1941.» Κείμενο που πρωτοδημοσιεύθηκε στον τόμο M. MERLEAU-PONTY [1956]*: 292-299. Παραπέμπουμε στην τελευταία έκδοσή του στον τόμο DELEUZE [2002]: 28-42.

[1956]² «La conception de la différence chez Bergson.» *Les Études bergsoniennes*, IV (1956): 77-112. Παραπέμπουμε στην τελευταία δημοσίευσή του στον τόμο DELEUZE [2002]: 43-72.

[1957]* Henri Bergson: *Mémoire et vie*. Textes choisis par Gilles Deleuze. Παρίσι (Paris): P.U.F. / Les grands textes (σελίδες 152· σε 16 εκ.).

[1960] «Cours sur le chapitre III de l'Évolution créatrice de Bergson.» Πρόκειται για σειρά έξι μαθημάτων που παρουσιάστηκαν στην École normale supérieure του Saint-Cloud (14 Μαρτίου έως 9

- Μαΐου 1960). Το δακτυλογραφημένο αντίγραφο βρίσκεται τώρα στο αρχείο της νέας ÉNS Lettres et Sciences humaines στη Λυόν: fond de philosophie C1, cote 12171. ■
- [1964] *Proust et les signes*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (1976⁴). Παραπέμπουμε στην ελληνική έκδοση: *Ο Προυστ και τα σημεία*. Μετάφραση: Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη. Θεώρηση μετάφρασης: Παύλος Ζάννας. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα / Προβλήματα του καιρού μας (σελίδες 212· σε 21 εκ.). ■
- [1966] *Le bergsonisme*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Quadrige (2007³, σελίδες 119· σε 19 εκ.). ■
- i. *Ο μπερξονισμός*. Μετάφραση, εισαγωγή και επίμετρο του Γιάννη Πρελορέντζου. Αθήνα: Εκδόσεις Scripta / Φιλοσοφία (2010, σελίδες 163 + 78 Επίμετρο, Βιβλιογραφία και Λεξιλόγιο· σε 20,5 εκ.). ■
- [1968] *Différence et répétition*. Διδακτορική διατριβή. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Ériméthée (2014¹², σελίδες 389 + 13 βιβλιογραφία· σε 21,5 εκ.). ■
- [1969] *Logique du sens*. Παρίσι (Paris): Les Éditions de Minuit / Critique (1991, σελίδες 290 + 96 για τα 2 παραρτήματα· σε 22 εκ.). ■
- [1977] & Claire **PARNET** (Κλαίρη Παρνέ)
Dialogues. Nouvelle édition, contenant aussi en appendice: «L'actuel et le virtuel» (1995). Παρίσι (Paris): Éditions Flammarion / Champs - Essais, 849 (2008³, σελίδες 187· σε 18 εκ.). ■
- [1980] *Mille plateaux*. (Capitalisme et schizophrénie, II). Παρίσι (Paris): Les Éditions de Minuit / Critique (2004, σελίδες 645· σε 22 εκ.).
- [1983] *Cinéma I. L'image-mouvement*. Παρίσι (Paris): Les Éditions de Minuit. [= *Κινηματογράφος I. Η εικόνα-κίνηση*.] Ελληνική μετάφραση: Μ. Μάτσας. Επιμέλεια: Κ. Καψαμπέλη. Επίμετρο: Γ. Πρελορέντζος. Αθήνα: Εκδόσεις «Νήσος» / Τέχνες, 4 (2009, σελίδες 254 + 6 Γλωσσάρι + 40 Επίμετρο + 10 Κατάλογος ταινιών· σε 24 εκ.). ■
- [1991] & **GUATTARI**, Félix (Φελίξ Γκαταρί)
Qu'est-ce que la philosophie? Παρίσι (Paris): Les Éditions de Minuit / «Critique» (σελίδες 206· σε 22 εκ.). ■
- [2002] *L'île déserte et autres textes*. Textes et entretiens 1953-1974. Édition préparée par David Lapoujade. Παρίσι (Paris): Les Éditions de Minuit / Paradoxe (σελίδες 403 + 11 εργογραφία δημοσιευμένων άρθρων, ευρετήριο· σε 22 εκ.). ■

DENYER, Nicholas (Νίκολας Ντένιερ)

- [1981] «The atomism of Diodorus Cronus.» *Prudentia* (Auckland), XIV (1981): 33-45.
- [1999] «The Master Argument of Diodorus Cronus: a near miss.» *Antike Philosophie* (1999): 239-252.

DERRIDA, Jacques (Ζακ Ντεριντά, 1930-2004)

- [1968] «La Pharmacie de Platon [= Πλάτωνος φαρμακεία].» *Tel Quel*, XXXII-XXXIII (1968). Εισαγωγή, ελληνική μετάφραση, σημειώσεις Χ. Γ. Λάζος. Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα / συλλ. Σειρά σύγχρονης θεωρίας (1990, σελίδες 264 + 2 βιβλιογραφία· σε 20,5 εκ.). ■

DESCARTES, René (Ρενέ Ντεκάρτ ή Καρτέσιος, 1596-1650)

- [1628] *Regulae ad directionem ingenii* [= *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*]. Λατινικό κείμενο με μετάφραση και σχόλια του Γ. Δαρδιώτη. Εισαγωγή του Ν. Αυγελή. Θεσσαλονίκη: [ιδία έκδοση] / Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, αρ. 1 (1974, σελίδες 18 εισαγωγή + 153 κείμενο + 20 βιογραφικά και σχόλια· σε σχήμα 24 εκ.). * Το κείμενο των *Κανόνων* παρέμεινε ημιτελές μετά την τελευταία του επεξεργασία (1626-1628) και δεν εκδόθηκε στο πρωτότυπο παρά το 1701 στο Άμστερνταμ. ■
- [1642] *Méditations métaphysiques*. Texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / συλλ. Quadrige (1988², σελίδες 312 + 4 ευρετήριο· σε 19 εκ.). ■
- [1649] *Les passions de l'âme* [= *Τα πάθη της ψυχής*]. Η παρούσα έκδοση ακολουθεί το κείμενο των *Oeuvres de Descartes* από τους C. Adam και P. Tannery (τόμος 11, Παρίσι: Éditions Cerf, 1897-1913). Εισαγωγή και μετάφραση: Γιάννης Πρελορέντζος. Επιστημονική επιμέλεια: Δημήτρης Κοτρογιάννος. Γλωσσική επιμέλεια: Νίκος Καλταμπάνος. Επίμετρο: Jean-Luc Marion. Μετάφραση επιμέτρου: Δημήτρης Ροζάκης. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική / συλλ. Γλώσσα ~ Θεωρία ~ Πράξη, τ. 3 (1996, σελίδες 270 + 12 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 20,5 εκ.). ■

DESTRÉE, Pierre (Πιέρ Ντεστρέ)

- [1991] «Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps.» *Revue de Philosophie Ancienne*, IX (1991): 59-81. ■

DETIENNE, Marcel (Μαρσέλ Ντετιέν)

- [1967] *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [= Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαϊκή Ελλάδα]. Αντί προλόγου, «Επιστροφή στο στόμα της αλήθειας», του M. Detienne. Εισαγωγή στην πρώτη έκδοση του P. Vidal-Naquet. Μετάφραση στα ελληνικά Στέφανος Οικονόμου και Κατερίνα Αλεξοπούλου. Παρίσι (Paris): Éditions La Découverte / συλλ. Textes à l'appui (1990², xii + 157 σελίδες). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη / συλλ. Ανθρωπολογία της Αρχαίας Ελλάδας (2001, 284 σελίδες). ■
- [1972] *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* [= Οι κήποι του Άδωνη. Η μυθολογία των μυρωδικών στην αρχαία Ελλάδα]. Με εισαγωγή του J.-P. Vernant και επίμετρο του M. Detienne (1989). Μετάφραση στα ελληνικά Στέφανος Οικονόμου, Σπύρος Γεωργακόπουλος και Κατερίνα Αλεξοπούλου. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη / Ανθρωπολογία της αρχαίας Ελλάδας (2006, σελίδες 327 + 8 βιβλιογραφία, ευρετήριο). ■

DEVEREUX, Daniel (Ντανιέλ Ντεβρέ)

- [1990]* & **PELLEGRIN**, Pierre (Πιέρ Πελεγρέν)
Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du séminaire C.N.R.S.–N.S.F. (Oléron 28 juin - 3 juillet 1987), publiés par Daniel Devereux et Pierre Pellegrin. Παρίσι (Paris): Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (σελίδες 528).

DICKS, D. R.

- [1970] *Early greek astronomy to Aristotle* [= Η πρώτη ελληνική αστρονομία από τις απαρχές ως τον Αριστοτέλη]. Λονδίνο (London): Thames and Hudson Editions. Ελληνική μετάφραση από τη Μαρώ Παπαθανασίου. Αθήνα: Δαίδαλος – Ι. Ζαχαρόπουλος (1991, σελίδες 315). ■

DIELS, Hermann (Χέρμαν Ντηλς, 1848-1922)

- [1879]* *Doxographi graeci*. Collegit, recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels. Opus Academiae Litterarum Regiae Borussicae praemio ornatum. Βερολίνο-Λειψία (Berlin-Leipzig): Apud Walter de Gruyter et socios (1965⁴, σελίδες x + 854). ■
- [1882]* *Simplicius, In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Edidit Hermannus Diels. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berlin): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμος 9 (σελίδες xxxi + 800). ■
- [1895]* *Simplicius, In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria*. Edidit Hermannus Diels. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο: Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. τόμος 10 [σελίδες xiv + 664 (= 801-1464)]. ■
- [1903]* & **KRANZ**, Walther (Βάλτερ Κραντς):
Die Fragmente der Vorsokratiker. [= Οι Προσωκρατικοί: Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα]. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Sechste verbesserte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Βερολίνο (Berlin): Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Χρησιμοποιούμε την ελληνική απόδοση του έργου από τον Β. Α. Κύρκο, η οποία ακολουθεί την 6η έκδοση (1951⁶) του πρωτότυπου. Φιλολογική εποπτεία: Γ. Α. Χριστοδούλου. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα.
1. Λήμματα 1-58. Με τη συνεργασία του Γ. Γεωργοβασίλη (2005, σελίδες xvii + 946). ■
 2. Λήμματα 59-90 (2007, σελίδες 813). ■
 3. Wortindex von W. Kranz. Namen und Stellenregister von H. Diels, ergänzt von W. Kranz (1952, σελίδες 660).

DILLON, John M. (Τζων Μ. Ντίλον)

- [1977] *The Middle Platonists. A study of platonism from 80 B.C. to A.D. 220*. Λονδίνο (London): G. Duckworth & Company Limited (σελίδες xvii + 429).
- [2003] *The heirs of Plato: A study of the Old Academy (347-274 B.C.)*. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες x + 238 + 14 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 21 εκ.). ■

DIRLMEIER, Franz (Φραντς Ντιρλμπίερ)

- — — *Aristoteles Werke*. In deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Ernst Grumach. Βερολίνο (Berlin): Akademie Verlag.
- [1956]* 6. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von F. Dirlmeier (σελίδες 606). <BN: 8-R-62102 (6)>
- [1958]* 8. *Magna Moralia*. Übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von F. Dirlmeier (σελίδες 480). <BN: 8-R-62102 (8)>
- [1962]* 7. *Eudemische Ethik*. Übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von F. Dirlmeier (σελίδες 504). <BS: SPN 4545 (7) - 8*>

DK, βλέπε H. Diels & W. Kranz [1903]*, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

DODDS, Eric Robertson (Έρικ Ρόμπερτσον Ντοντς, 1893-1979)

- [1951] *The Greeks and the irrational* [= *Οι Έλληνες και το παράλογο*]. Μπέρκλι (Berkeley): University of California press / συλλ. Sather classical lectures, τόμ. 25 (σελίδες xii + 327, σε 8°). Παραπέμπουμε στην ελληνική έκδοση, σε μετάφραση και εισαγωγή Γ. Γιατρομανωλάκη. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα (1985², σελίδες 258 + 12 ευρετήριο). ■

DÖRING, Klaus (Κλάους Ντέρινγκ)

- [1972]* *Die Megariker*. Kommentierte Sammlung der Testimonien. Άμστερνταμ (Amsterdam): Verlag B. R. Grüner N. V. / συλλ. Studien zur antiken Philosophie, Band 2 (σελ. xii+171+14 βιβλιογρ., ευρετήριο). <BPI: 183.6 DOR>

DRAAISMA, Douwe (Ντάουβε Ντράαισμα)

- [1995] *De metaforenmachine*. Een geschiedenis van het geheugen by Historische Uitgeverij. Χρησιμοποιούμε την αγγλική μετάφραση του έργου από τον Paul Vincent με τίτλο: *Metaphors of memory – A history of ideas about the mind*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press (2000, σελ. xiv + 241· σε 25 εκ.). ■

DRABKIN, I. E. (Ι. Ε. Ντράμπκιν)

- [1938] «Notes on the Laws of Motion in Aristotle.» *American Journal of Philosophy*, LIX (1938): 60-84.

DUBOIS, Jacques Marcel (Ζακ Μαρσέλ Ντυμπούα)

- [1967] *Le temps et l'instant selon Aristote (Physic. IV, 10-14)*. Παρίσι (Paris): Desclée de Brouwer / συλλ. Bibliothèque Française de Philosophie (σλίδες 376 + 102 σημειώσεις, παραρτήματα, βιβλιογραφία· σε 19 εκ.). ■

DUHEM, Pierre (Πιέρ Ντυέμ, 1861-1916)

- [1908] *Σώζειν τὰ φαινόμενα*. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée [= Δοκίμιο για την έννοια της φυσικής θεωρίας από τον Πλάτωνα έως τον Γαλιλαίο]. Παρίσι (Paris): Éditions Hermann. Εισαγωγή, μετάφραση και επιμέλεια της ελληνικής έκδοσης: Δ. Διαλέτης, Γ. Χριστιανίδης. Επίμετρα: Α', Κ. Γαβρόγλου, Δ. Διαλέτης, Γ. Χριστιανίδης, «Η σημασία του έργου του Π. Ντυέμ στην ιστορία της επιστήμης» και Β', Μ. Ιβάνοβα, Σ. Ψύλλος, «Η φιλοσοφία της επιστήμης του Π. Ντυέμ». Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη / Επιστήμες και Ιστορία (2007, σελίδες 324 + 24 βιογραφικά σημειώματα, ευρετήριο· σε 21 εκ.). ■

DUMONT, Jean-Paul (Ζαν-Πωλ Ντυμόν)

- [1988]* *Les Présocratiques*. Édition établie par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard - nrf / συλλ. Bibliothèque de la Pléiade (σελίδες xxvii + 1627, σε σχήμα 16°). ■

DUMONT, Léon (Λέων Ντυμόν, 1837-1877)

- [1876] «De l'habitude.» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, I (1876): 321-366.

DUNAN, Charles (Σαρλ Ντυνάν, 1849-1931)

- [1884] *Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement*. Παρίσι (Paris): F. Alcan Éditeur (σελίδες 44, σε 8°). Το κείμενο διατίθεται επίσης στην ιστοδιεύθυνση: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k914276/f1.image>

DUPRÉEL, Eugène (Ευγένιος Ντυπρεέλ)

- [1949] *Les Sophistes*. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. Νεσατέλ (Neuchâtel): Éditions du Griffon / συλλ. Bibliothèque Scientifique n. 14 (1980²). ■

DÜRING, Ingemar (Ινγκμαρ Ντύρινγκ, 1903-1984)

- [1960]* & **OWEN**, G. E. L.
Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Proceedings of the First Symposium Aristotelicum, held at Oxford in August 1957. Edited by Ing. Düring and G. E. L. Owen. Γκαίτεμποργκ (Göteborg): Studia graeca et latina Gothoburgensia, 11 (σελίδες x + 279· σε 24 εκ.).
- [1966] *Aristoteles* [= Αριστοτέλης]. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Χαϊδελβέργη (Heidelberg): Carl Winter Universitätsverlag / coll. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Neue Folge, 1 (σελίδες xvi + 670). Το κείμενο στο οποίο παραπέμπουμε είναι η δΐτομη ελληνική έκδοση, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
1. Μετάφραση της Ε. Κοτζιά (1991, σελίδες 473). ■
2. Μετάφραση της Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα (1994, σελίδες 486). ■
- [1969]* *Der Protreptikos des Aristoteles*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Ingemar Düring. Φρανκφούρτη (Frankfurt am Main): V. Klostermann / Quellen der Philosophie 9 (σελίδες 111 + 8 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 21 εκ.).

EBERT, Theo (Τίο Έμπερτ)

- [1983] «Aristotle on what is done in perceiving.» *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXXVII (1983), σελ. 181-198.

ELLIS, John (Τζον Έλλις, 1952-...)

- [1993]* *Ancient Minds*. Proceedings of the 11th Spindel Conference (october 1992), edited by J. Ellis. Μέμφις (Memphis Tenn.): Memphis State University / Department of Philosophy / *The Southern Journal of Philosophy*, XXXI (1993), Supplement (σελίδες 197· 23 εκ.).

EINSTEIN, Albert (Αλβέρτος Αϊνστάιν, 1879-1955)

- [1938] & **INFELD**, Leopold (Λεοπόλδος Άινφελντ, 1898-1968)
The Evolution of Physics : The Growth of Ideas From Early Concepts to Relativity and Quanta. Η.Π.Α. (U.S.A.): Simon & Schuster / Cambridge University Press. Χρησιμοποιούμε την ελληνική έκδοση του έργου: *Η εξέλιξη των ιδεών στη Φυσική*. Μετάφραση και συμπλήρωμα: Ευτ. Μπιτσάκη. Αθήνα: Εκδόσεις «Δωδώνη» (1978, σελ. 255 + 42 συμπλήρωμα· σε 21,5 εκ.). ■

ÉVELLIN, François (Φρανσουά Εβλέν, 1835-1910)

- [1880] *Infini et quantité*. Étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences. Παρίσι (Paris): Éditions G. Baillière (σελίδες 272, σε 8^ο).

EVERSON, Stephen (Στήβεν Έβερσον)

- [1991]* *Psychology*. Κάμβριτζ (Cambridge): Cambridge University Press / Companions to Ancient Thought, vol. 2 (σελίδες viii + 269· σε 21 εκ.).
- [1997] *Aristotle on perception*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη (Oxford & New York): Oxford University Press (σελίδες xi + 288 + 21 ορολόγιο, βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 21 εκ.). ■

FAIVRE, Antoine (Αντουάν Φαιβρ)

- [1974] «Η φιλοσοφία της φύσης στον γερμανικό Ρομαντισμό.» Κείμενο που περιλαμβάνεται στην ΠΛΕΙΑΔΕ [1974]* 2: 23-65. ■

FESTUGIERE, André-Jean, père (πατήρ Αντρέ-Ζαν Φεστουζιέρ)

- [1934] «Le temps et l'âme selon Aristote.» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1934): 5-28. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο Festugière [1971]: 197-220, όπου παραπέμπουμε. ■
- [1971] *Études de Philosophie Grecque*. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Bibliothèque de l'histoire de la philosophie (σελίδες 598). <BN: 8-R-72791>

FINE, Gail (Γκαίιλ Φάιν)

[1999]* *Plato*. Edited by G. Fine. Οξφόρδη & Νέα Υόρκη (Oxford & New York): Oxford University Press / συλλ. Oxford readings in Philosophy.

1. *Metaphysics, Epistemology* (σελίδες viii + 478 + 36 σημειώσεις, βιβλιogr., ευρετ.).
2. *Ethics, Politics, Religion and the Soul* (σελίδες viii + 449 + 32 σημ., βιβλιogr., ευρετ.).

FOLLON, Jacques (Ζακ Φολόν)

[2003] «La notion de *phantasia* chez Platon.» Άρθρο στον τόμο D. LORIES & L. RIZZERIO [2003]*: 1-14. ■

FÖRSTER, A.

[1942]* *De sensu et De memoria libri*. Βουδαπέστη (1942). Έμμεση τεκμηρίωση του κειμένου.

FORSTER, E. S. (Ε. Σ. Φόρστερ)

[1965]* Aristotle, *On Sophistical Refutations, On coming-to-be and passing-away*. Translated by E. S. Forster. Κάμβριο (Cambridge, MA): Harvard University Press & Λονδίνο (London): W. Heinemann Ltd. / Loeb Classical Library (σελίδες 409 + 21 ευρετήρια· σε 16 εκ.).

FOUILLÉE, Alfred (Αλφρέδος Φουγιέ, 1838-1912)

[1893] *La psychologie des idées-forces*. Παρίσι (Paris): F. Alcan. Τόμος 1 (σελίδες xi + 359) και 2 (σελίδες 415· σε σχήμα 8°). Χρησιμοποιούμε την ψηφιοποιημένη μορφή του έργου από τη Gallica: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k771638/f1.image>

FOWLER, Harold North (Χάρολντ Νορθ Φάουλερ)

[1921]* Plato: *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Translated by Harold N. Fowler. Κάμβριο (Cambridge US): MA, Harvard University Press & Λονδίνο (London): W. Heinemann Ltd. / Loeb Classical Library, No. 167. Χρησιμοποιούμε την ψηφιοποιημένη μορφή του έργου από το www.perseus.tufts.edu/.

FRAISSE, Paul (Πωλ Φρες, 1911-1996)

[1967] *Psychologie du temps*. 2ème édition, revue et augmentée. Η πρώτη έκδοση του έργου δημοσιεύθηκε το 1957. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Bibliothèque scientifique internationale / Section psychologie (σελίδες 314 + 46 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 8°).

FRANÇOIS, Arnaud (Αρνώ Φρανσουά)

[2002] «Vers l'Introduction à la Métaphysique.» *Annales bergsoniennes*, I (2002): 17-24.

[2004] «Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique.» *Annales bergsoniennes*, II (2004): 17-40. ■

[2012] «Sur le *Quid Aristoteles de loco senserit* de Bergson.» *Annales bergsoniennes*, V (2012): 337-378. ■

FRÄNKEL, Hermann (Χέρμαν Φράινκελ)

[1942] «Zeno of Elea's attacks on plurality.» *American Journal of Philology*, LXIII (1942), σελίδες 1-25 και 193-206. Ανατυπώθηκε στον τόμο R. E. Allen and D. J. Furley [1975]* 2: σελίδες 102-142.

FREDE, Michael (Μίκαελ Φρέντε, 1940-2007)

[2004] «Aristotle's account of the origins of Philosophy.» *Rhizai*, I (2004): 9-44.

FREETH, Tony (Τόνυ Φρηθ)

[2006] & Yanis **BITSAKIS**, Xenophon **MOUSSAS**, John. H. **SEIRADAKIS**, A. **TSELIKAS**, H. **MANGOU**, Mary **ZAFEIROPOULOU**, Roger **HADLAND** *et alii*: «Decoding the ancient Greek astronomical calculator known as the "Antikythera Mechanism".» *Nature*, CDIV Supplement (7119): 587-91. ■

FRÈRE, Jean (Ζαν Φρερ)

[1995] *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Συλλογή παλιότερων άρθρων. Αθήνα: Εκδόσεις Διώνη (σελίδες 268, σε 21 εκ.). ■

FREUD, Sigmund (Ζίγκμουντ Φρόυντ, 1856-1939)

- [1900] *Die Traumdeutung* [= *Η ερμηνεία των ονείρων*]. Φρανκφούρτη στον Μάιν (Frankfurt am Mein): Fischer Taschenbuch Verlag GmbH / Studienausgabe, n. 2. Χρησιμοποιούμε την ελληνική μετάφραση του Λευτέρη Αναγνώστου. Αθήνα: Εκδόσεις Επίκουρος (1993, σελ. 618). ■

FREUDENTHAL, Jacob (Ιάκωβος Φρόυντενταλ, 1839-1907)

- [1863] *Ueber den Begriff des Wortes Φαντασία bei Aristoteles*. Γκαίτινγκεν (Göttingen): Verlag von Adalbert Rente (σελίδες 59). Χρησιμοποιούμε την ψηφιοποιημένη έκδοση: https://play.google.com/books/reader?id=BewGM3b6F_0C&printsec=frontcover&output=reader&hl=el
- [1869] «Zur Kritik und Exegese von Aristoteles' *περί τῶν κοινῶν σώματος καὶ ψυχῆς ἔργων* (Parva Naturalia).» *Rheinisches Museum für Philologie*, neue Folge XXIV (1869): 81-93 και 392-419. ■
- [1889] «Zu Aristoteles *De memoria*, 2. 452a 17 f.» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II-1 (1889): 5-12. ■

FRIEDLEIN, Gottfried (Γκότφρηντ Φρήντλαϊν, 1828-1875)

- [1873]* *Procli Diadochi In primum Euclidis librum Elementorum commentarii*. Ex recognitione God. Friedlein. Λειψία (Lipsiae): In aedibus B. G. Teubneri / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Χρησιμοποιούμε την ψηφιοποιημένη έκδοση: <https://archive.org/stream/proclidiadochii00friegooq#page/n5/mode/2up>.

FURLEY, David J. (Ντέιβιντ Φάρλεϋ)

- [1965]* *pseudo-Aristotle, On the cosmos*. Greek text and translation by D. J. Furley. Στον τόμο E. S. FORSTER [1965]*: 331-409 (έκδοση στη σειρά LCL).
- [1967] *Two studies in the Greek Atomists*. Πρίνστον (Princeton): Princeton University Press.
- [1967]¹ «Zeno and indivisible magnitudes.» [= «Ο Ζήνων και τα αδιαίρετα μεγέθη.»] Το κείμενο αυτό περιλαμβάνεται ως 5^ο κεφάλαιο στο βιβλίο του D. Furley [1967], σελ. 63-78. Δημοσιεύθηκε ως αυτόνομο άρθρο στη συλλογή του A. Mourelatos [1974]* 2, σελίδες 473-491 της ελληνικής έκδοσης, σε μετάφραση της Φ. Τσιγκάνου. ■
- [1967]² «The Atomists' reply to the Eleatics.» [= Οι Ατομικοί απαντούν στους Ελεάτες.»] Το κείμενο αυτό περιλαμβάνεται ως 6^ο κεφάλαιο στο βιβλίο του D. Furley [1967], σελ. 79-103. Δημοσιεύθηκε ως αυτόνομο άρθρο στη συλλογή του A. Mourelatos [1974]* 2, σελίδες 663-692 της ελληνικής έκδοσης, σε μετάφραση της Φ. Τσιγκάνου. ■

GALLOP, David (Ντέιβιντ Γκάλοπ)

- [1996]* *Aristotle on sleep and dreams*. Text and translation with introductory notes and glossary by David Gallop. Γουόρμινστερ (Warminster): Aris & Phillips / Classical texts (1996², σελίδες xiii + 190 + 12 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 22 εκ.). *Περιλαμβάνονται τα κείμενα: *ΥΕ, ΠΕν, ΜΥ*.

GARDIES, Jean-Louis (Ζαν-Λουί Γκαρντί)

- [1988] *L'héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide*. Un essai de reconstitution. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / συλλ. Problèmes et controverses (145+11 σελίδες; 21,5 εκ).
- [1997] *L'organisation des mathématiques grecques de Théétète à Archimède*. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / συλλ. Problèmes et controverses (σελίδες 309· 22 εκ). <BPI: 510 938 GAR>

GAUTHIER, René-Antoine (Ρενέ-Αντουάν Γκωτιέ)

- [1959]* & **JOLIF**, Jean-Yves (Ζαν-Υβ Ζολίφ)
L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. 2ème édition, avec une introduction nouvelle par R.-A. Gauthier (1970²). Λουβαίνη (Louvain): Publications Universitaires de Louvain. Παρίσι (Paris): Béatrice-Nauwelaerts / συλλ. Aristote, traductions et études. <BS: L 3219b (6,1¹⁻², 2¹⁻²)-8> <BN: 4-R-12365 (1, 1-2) & (2, 1-2)>
- 1.1 Introduction par R.-A. Gauthier (1970², σελίδες 358).
- 1.2 Traduction (1970², σελίδες 322).
- 2.1 Commentaire: livres I-V (1970², σελίδες 434).
- 2.2 Commentaire: livres VI-X (1970², σελίδες 435-913 + 73 πίνακες).

GRENEMANN, Hermann (Χέρμαν Γκρένζεμαν)

- [1975]* *Knidische Medizin*. Νέα Υόρκη, Βερολίνο (New York, Berlin): Walter de Gruyter.
1. *Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen knidischer Schriften im Corpus Hippocraticum* (σελίδες xxiii + 275).

GERSON, Lloyd P. (Λόυντ Γκέρσον)

- [1999]* *Aristotle. Critical assessments*. Edited by Lloyd P. Gerson. Volumes I-IV. Λονδίνο & Νέα Υόρκη (London & New York): Routledge.
1. *Logic and Metaphysics* (σελίδες xxviii+426). Περιλαμβάνει αναλυτικό ευρετήριο τόμων.
 2. *Physics, Cosmology and Biology* (σελίδες viii+368).
 3. *Psychology and Ethics* (σελίδες viii+397).
 4. *Politics, Rhetoric and Aesthetics* (σελίδες viii+373).

GIANNANTONI, Gabrielle (Γκαμπριέλε Τζιαναντόνι, 1932-1998)

- [1977]* *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*. A cura di G. Giannantoni. Μπολόνια (Bologna): Soc. ed. Il Mulino / συλλ. Pubbl. Centro di Studio per la storia della storiografia filosofica, vol. 4 (σελ. 255, ευρετήριο).
- [1981]* *Lo scetticismo antico*. Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980. A cura di G. Giannantoni. Νάπολη (Napoli): Bibliopolis / Collana Elenchos, VI-VII (σελίδες 913, σε 2 τόμους και 2 ευρετήρια· σε σχήμα 8°).
- [1983]* *Socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Νάπολη (Napoli): Bibliopolis / συλλ. Elenchos. Ρώμη (Roma): Edizioni dell' Ateneo .
1. *De philosophis qui Socratici appellati sunt* (xvi+315 pages).
- [1990]* *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabrielle Giannantoni. Νάπολη (Napoli): Bibliopolis / συλλ. Elenchos, αρ. 18. <BN: 8-J-13233 (18, 1-4)>
1. Textes (ελληνικά και λατινικά, σελίδες xii+521).
 2. Textes (ελληνικά και λατινικά, σελίδες xii+652).
 3. Index librorum, Index fontium et Index nominum (σελίδες 301).
 4. Note (στα ιταλικά, σελίδες xii+609).

GIBBS, Sharon (κα Σάρον Γκιμπς)

- [1976] *Greek and Roman sundials*. Νιου Χέιβεν & Λονδίνο (New Haven & London): Yale University Press (σελίδες viii + 394 + 27 ευρετήρια· σε 21 εκ.). ■

GIGON, Olof (Όλοφ Ζίγκον, 1912-1998)

- [1959] *Grundprobleme der antiken Philosophie* [= Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας]. Μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλου. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση» / Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη, αρ. 39 (1991, σελίδες 356, εκ των οποίων 6 ευρετήριο). ■

GLOTZ, Gustave (Γκουστάβ Γκλोटς)

- [1931] *Histoire grecque*. Avec la collaboration de Robert Cohen. Παρίσι: P.U.F. / συλλ. Dito (1986⁵).
2. La Grèce au V^e siècle (800 σελίδες).

GODWIN, Joscelyn (Τζόσλυν Γκόντουιν)

- [1981] *Mystery Cults of the Ancient World* [= Μυστηριακές θρησκείες του αρχαίου κόσμου]. Μετάφραση Παναγιώτη Χιωτέλη. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Μ. Καρδαμίτσα (1996⁴, σελίδες 178, σε 8°). ■

GOLDSCHMIDT, Victor (Βικτόρ Γκολντσμίντ, 1914-1981)

- [1953] *Le système stoïcien et l'idée de temps*. 4ème édition revue et augmentée. Παρίσι (Paris): Librairie philosophique J. Vrin / Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (1985⁴, σελίδες 270· σε 22 εκ.).
- [1960] «Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et mémoire*.» Notes de Lucien Stephen, éditées et présentées par Debora Morato-Pinto. *Annales bergsoniennes*, I (2002): 69-128.

[1982] *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Commentaire sur le quatrième livre de la *Physique* (10-14) et sur la *Poétique*. Παρίσι (Paris): Librairie philosophique J. Vrin / Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (460 σελίδες, σε 21 εκ.). ■

GOUHIER, Henri Gaston (Ερρίκος Γκουγιέ, 1898-1994)

[1980] *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*. Παρίσι (Paris): Librairie philosophique J. Vrin / Bibliothèque d'histoire de la philosophie, vol. 44 (σελίδες viii + 186· σε σχήμα 22 εκ.).

GOODY, Jack (Τζακ Γκούντυ, 1919-2015)

[1963] & Ian **WATT** (Ίαν Βατ)
«Consequences of literacy.» *Comparative Studies in History and Society*, V-3 (1963): 304-34

GRAHAM, Daniel W. (Ντάνιελ Γκρέιαμ)

[1988] «Aristotle's definition of motion.» *Ancient Philosophy*, VIII-2 (1988): 209-215. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο L. P. GERSON [1999]* 2: 55-64.

[1989] «The etymology of entelecheia.» *American Journal of Philology*, CX (1989): 73-80.

GREGORIĆ, Pavel (Πάβελ Γκρέγκοριτς)

[2007] *Aristotle on the «common sense»*. Οξφόρδη (Oxford): Oxford University Press / Oxford Aristotle Studies (σελίδες xiv + 215 + 8 Παράρτημα + 29 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■

GRUMACH, Ernst (Ερνστ Γκρούμαχ)

— — — *Aristoteles Werke*. In deutscher Übersetzung. Begründet von Ernst GRUMACH. Herausgegeben von Helmut FLASHAR. Βερολίνο (Berlin): Akademie Verlag.

[1967]* 11. *Physikvorlesung*. Übersetzt von Hans **WAGNER** (σελίδες 701, βιβλιογραφία 296-310).

GUEROULT, Martial (Μαρσιάλ Γκερού, 1891-1976)

[1960] «Bergson en face des philosophes.» *Les études bergsoniennes*, V (1960): 9-35.

GULLEY, Norman (Νόρμαν Γκάλεϋ)

[1954] «Plato's Theory of Recollection.» *Classical Quarterly*, n.s. IV (1954): 194-213.

GUTHRIE, William Keith Chambers (Γουίλιαμ Κηθ Τσάμπερς Γκάθρι, 1906-1981)

[1939]* Aristotle, *On the heavens*. With an english translation by W. K. C. Guthrie. Κάμβριον (Cambridge, MA) & Λονδίνο (London): Harvard University Press / Loeb Classical Library, vol. 338 (σελίδες xxxvi + 369 + 10 ευρετήριο· σε 16 εκ.). ■

[1952] *Orpheus and Greek Religion* [= Ο Ορφέας και η αρχαία ελληνική θρησκεία]. Μετάφραση στα ελληνικά της Χαρίκλειας Μήνη. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα (2000, σελίδες 432 + 15 φωτογραφίες).

— — — *A History of Greek Philosophy*. Λονδίνο (London): Cambridge University Press. Από τη σπουδαία αυτή εργασία χρησιμοποιήσαμε τους εξής τόμους:

[1965] 2. *The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Λονδίνο (London): Cambridge University Press (σελίδες xviii + 554· σε 24 εκ.).

[1971] 3¹. *The Sophists* [= Οι Σοφιστές]. Μετάφραση Δαμιανού Τσεκουράκη. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (1989, σελίδες 542). ■

[1971] 3². *Socrates* [= Σωκράτης]. Μετάφραση Τάσου Νικολαΐδη. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (2005³, σελίδες 316 + 35 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■

[1975] 4. *Plato. The man and his dialogues: earlier period* (1980³, σελίδες xviii + 603 με ευρετήρια). ■

[1978] 5. *The later Plato and the Academy* (1989⁵, σελίδες xvi + 539 με ευρετήρια). ■

GUYAU, Jean-Marie (Ζαν-Μαρί Γκυγιώ, 1854-1888)

[1890] *La mémoire et l'idée de temps*. Édition critique par Renzo Ragghianti de «La Genèse de l'idée de temps» avec une introduction par Alfred Fouillée. Το συγκεκριμένο έργο δημοσιεύθηκε μετά τον θάνατο του συγγραφέα. Παρίσι (Paris): L'Harmattan / La philosophie en commun (2011, σελίδες 164, σε σχήμα 8°). ■

HALBWACHS, Maurice (Μωρίς Ολμπάκς, 1877-1945)

- [1952] *Les cadres sociaux de la mémoire* [= *On collective memory*]. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France. Χρησιμοποιούμε την αγγλική έκδοση: Edited, translated in english with an introduction by Lewis A. Coser. Σικάγο, Λονδίνο (Chicago and London): The University of Chicago Press (σελίδες 235 + 8 ευρετήριο· σε σχήμα 8°). ■

HAMELIN, Octave (Οκτάβιος Αμελέν)

- [1920] *Le système d'Aristote*. Ouvrage publié par Léon Robin. Παρίσι (Paris): Librairie J. Vrin / συλλ. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (1985⁴, σελίδες 427· σε σχήμα 8°).

HAMLYN, David Walter (Ντέιβιντ Γουόλτερ Χάμλυν)

- [1959] «Aristotle's account of *aesthesis* in the *De Anima*.» *Classical Quarterly*, IX (1959): 6-16.
[1968] «Koine *aisthesis*.» *The Monist*, LII (1968): 195-209.
[1968]* Aristotle, *De Anima*. Books II and III (with passages from book I). Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Reprinted with a report on recent work and a revised bibliography by Chr. Shields. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Clarendon Aristotle series (1993, σελίδες xviii + 194· σε σχήμα 8°). ■

HANNAH, Robert (Ρόμπερτ Χάννα)

- [2009] *Time in Antiquity*. Λονδίνο & Ν. Υόρκη (London & N. York): Routledge / συλλ. Sciences of Antiquity (σελίδες xiv + 206· σε 23 εκ.). ■

HASPER, Pieter Sjoerd (Πήτερ Σγόμερντ Χάσπερ)

- [1999] «The foundations of presocratic atomism.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XVII (1999): 1-14. ■
[2006] «Zeno unlimited.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXX (2006, 2): 49-85. ■

HAWKING, Stephen

- [1996] *The Illustrated : A brief History of Time*. Νέα Υόρκη (New York): Bantam Books. Χρησιμοποιούμε την ελληνική μετάφραση του έργου: *Το χρονικό του Χρόνου* - Εικονογραφημένο. Έκδοση αναθεωρημένη και επηυξημένη. Μετάφραση: Κων. Χάρακας. Αθήνα: Εκδόσεις Κάτοπτρο (σελ. vi + 239 + 9 λεξιλόγιο και ευρετήριο· σε σχήμα 25,5 εκ.). ■

HAYDUCK, Michael (Μίκαελ Χάιντουκ)

- [1882]* Simplicii, *In libros Aristotelis De anima commentaria*. Edidit Michael Hayduck. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Band 11 (σελίδες xiv + 358).
[1891]* Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edidit Michael Hayduck. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Band 1 (σελίδες xvi + 837 + 82 ευρετήρια).
[1897]* Ioannis Philoponi, *In Aristotelis De anima libros commentaria*. Edidit Michael Hayduck. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Band 15 (σελίδες xix + 670).

HEATH, Thomas Little (Τόμας Λιτλ Χηθ, 1861-1940)

- [1909]* *The thirteen books of Euclid's Elements*. Translated from the greek text of I. L. Heiberg, with introduction and commentary by Th. L. Heath. Νέα Υόρκη (New York): Dover Publications Inc. (1956², edition revised with additions). <BN: 16-V-13900 (1-3)>
1. Introduction and books I, II (σελίδες xii + 410 + 22 Excursi I and II, ευρετήρια).
2. Books III-IX (σελίδες 426 + 10 ευρετήρια).
3. Books X-XIII and Appendix (σελίδες 511 + 9 Παράρτημα + 26 ευρετήρια).
[1921] *A history of Greek mathematics* [= *Ιστορία των ελληνικών μαθηματικών*]. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press. Χρησιμοποιούμε την ελληνική μετάφραση του έργου, η οποία εκπονήθηκε από ομάδα συνεργατών του Κέντρου Έρευνας Επιστήμης και Εκπαίδευσης (Κ.Ε.ΕΠ.ΕΚ.), υπό την επίβλεψη των Θ. Γ. Εξαρχάκου και Γ. Μ. Δημάκου. Αθήνα: Κ.Ε.ΕΠ.ΕΚ. (2001).

1. *From Thales to Euclid* [= Από το Θαλή στον Ευκλείδη] (σελ. 534). ■
 2. *From Aristarchus to Diophantus* [= Από τον Αρίσταρχο στον Διόφαντο] (σελ. 662). ■
- [1949]* *Mathematics in Aristotle*. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες xiv + 291). ■

HEIBERG, Johan Ludvig (Γιόχαν Λούντβιγκ Χάιμπεργκ, 1854-1928)

- [1894]* *Simplicii, In Aristotelis De caelo commentaria*. Edidit I. L. Heiberg. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμος 7 (σελίδες xviii + 731 + 49 ευρετήρια, διορθ.).
- [1898]* *Claudii Ptolemaei, Opera quae exstant omnia*. Edidit I. L. Heiberg. Λειψία (Lipsiae): BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
1. *Syntaxis mathematica*. Libros I-VI continens (σελίδες vi + 545). Χρησιμοποιούμε την έκδοση: <https://archive.org/stream/pt1claudiiptolemaei01ptoluoft#page/546/mode/2up>
- — — & **STAMATIS**, Evangelos S. (Ευάγγελος Σταμάτης):
Euclidis, *Elementa*. Post Prof. Dr. I. L. Heiberg edidit Prof. Dr. E. S. Stamatis. Λειψία (Lipsiae): BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft / συλλ. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- [1969]* 1. Libri I-IV cum Appendicibus (σελίδες xlii+190).
- [1977]* 5.1 Prolegomena critica, libri XIV-XV, scholia in libros I-V (σελίδες lxxix+243).
- [1977]* 5.2 Scholia in libros VI-XIII cum Appendicibus (συνεχόμενη σελιδαρίθμηση +362).

HEIDEGGER, Martin (Μάρτιν Χάιντεγκερ)

- [1927] *Sein und Zeit* [= *Είναι και χρόνος*]. Εκδόθηκε για πρώτη φορά στο *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, τόμος VIII, με εκδότη τον Edmund Husserl. Χρησιμοποιούμε την ελληνική έκδοση του έργου, με πρόλογο, μετάφραση και σχόλια από τον Γιάννη Τζαβάρα (1978). Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
1. Εισαγωγή, Μέρος Α': α) Προκαταρκτική θεμελιώδης ανάλυση του εδωνά-Είναι (1989², σελίδες 358 + 50 γλωσσάρι, πίνακες και σχόλια). ■
 2. Μέρος Α': β) Εδωνά-Είναι και χρονικότητα (1985, σελίδες 704 + 65 εννοιολόγιο, γλωσσάρι, πίνακες, σχόλια). ■
- [1939] «Von Wesen und Begriff der φύσις bei Aristoteles „Physik“ B.1.» [= Ce qu'est et comment se détermine la Φύσις.] Κείμενο το οποίο περιλαμβανόταν αρχικά στον τόμο *Wegmarken*, σελ. 309-371. Παραπέμπουμε στη γαλλική μετάφρασή του από τον Fr. Fédier, η οποία περιλαμβάνεται στον τόμο *Questions II*, σελίδες 167-276. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard / Tel (1990, σελίδες 582).
- [1953] *Einführung in die Metaphysik* [= *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*]. Εισαγωγή, μετάφραση στην ελληνική και επιλεγόμενα του Χρήστου Μαλεβίτση. Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη (1973, σελίδες 293). ■
- — — *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944.
- [1975] 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Hermann (σελίδες x + 469 + 4 επίλογος).

HEIDSIECK, François (Φρανσουά Αντζίκ, 1923-2015)

- [1957] *Henri Bergson et la notion d'espace*. Texte remanié d'une thèse de doctorat (1955). Παρίσι (Paris): L'Harmattan / L'ouverture philosophique (2011³, σελίδες 186 + 4 βιβλιογραφία· σε 24 εκ.)

HEINZE, Reichard (Ράιχαρντ Χάιντσε)

- [1899]* *Themistii, In libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Edidit Ricardus Heinze. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμος 5.3 (σελίδες xii + 126 + 48 ευρετήριο).

HEITSCH, Ernst (Έρνστ Χάιτς)

- [1974]* *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*. Die Fragmente herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch. Μόναχο (München): Heimeran Verlag / συλλ. Tusculum-Bücherei (σελίδες 206).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (Γκέοργκ Βίλχελμ Φρήντριχ Χέγκελ, 1770-1831)

- [1812] *Η Επιστήμη της Λογικής* (από την *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών Επιστημών*, §§1-244 της 7^{ης} έκδοσης του 1830). Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα. Αθήνα-Γιάννινα: Εκδόσεις «Δωδώνη» (1991, σελ. 50 εισαγωγή + 433 κείμενο-σχόλια + 23 γλωσσάρι· σε 21,5 εκ.).

HERVETUS, Gentianus (Γεντιανός Ερβέτος, 1499-1584)

- [1562]* Theodori Metochitae, *Paraphrasis in Aristotelis universam naturalem philosophiam*. Βασιλεία (Basileae): per Nicolaum Bryling. Übersetzung von Gentianus Hervetus, mit einer Einleitung von Charles Lohr. Στουτγκάρδη (Stuttgart, Bad Cannstatt): F. Frommann - G. Holzboog / Commentaria in Aristotelem graeca: Versiones latinae temporis resuscitatarum litterarum, 3 (1992, φωτομηχανική αναπαραγωγή της αρχικής έκδοσης του 1562, σελίδες xvi + 675· σε 25 εκ.). * Τα σχόλια στο *Περί μνήμης* καταλαμβάνουν τις σελίδες 490-501. ■

HICKS, Robert Drew (Ρόμπερτ Ντρίου Χικς, 1850-1929)

- [1907]* Aristotle, *De anima*. With translation, introduction, and notes by R. D. Hicks. Κάμβριο (Cambridge): Cambridge University Press. Ανατυπώθηκε στη Νέα Υόρκη (New York): Arno Press / συλλ. History of ideas in ancient Greece (1976, σελίδες lxxxiii + 626). <BN: 8-R-88320>

- [1925]* Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers* [= *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*]. With an english translation by R. D. Hicks. Κάμβριο, Μασαχουσέτη (Cambridge, Massachusetts): Harvard University Press / The Loeb Classical Library.

1. Books I-V (A-E). Reprinted with new introductory material by Herbert S. Long in 1972 (1995³, σελίδες xxxvii + 549). LCL 184. ■
2. Books VI-IX (Z-Θ). Revised in 1931 (1995⁹, σελίδες vi + 678 + ευρετήριο). LCL 185. ■

HILLER, Eduard (Εδουάρδος Χίλλερ, 1818-1891)

- [1878]* Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici «*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*». Recensvit Edvardus Hiller. Στουτγκάρδη (Stutgardiae): B. G. Teubner / Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (1995², σελίδες viii + 216· 21 εκ.).

HOBBS, Thomas (Θωμάς Χομπς, 1588-1679)

- [1651] *Leviathan or The Matter, Forme, and Power of a Common Wealth, Ecclesiastical and Civil* [= *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*]. Εισαγωγή: Αιμίλιος Μεταξόπουλος. Μετάφραση: Γρηγόρης Πασχαλίδης και Αιμίλιος Μεταξόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση» / Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη, τόμος 29.

1. Μέρος Α' και Β': I-XXXI (Εισαγωγικά σελ. 1-74 + 397· σε 8°). ■

HOFFMANN, Ernst (Ερνστ Χόφμαν)

- [1925] *Die Sprache und die archaische Logik*. Τυβίγγη (Tübingen): Mohr / συλλ. Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, B. 3 (σελίδες viii + 79).

HUBERT, Bernard (Μπερνάρ Υμπέρ)

- [1999] «Veille, sommeil et rêve chez Aristote.» *Revue de Philosophie Ancienne*, XVII.1 (1999), σελίδες 75-111.

HUFFMAN, Carl A. (Καρλ Χάφμαν)

- [1999] «The Pythagorean tradition [= Η Πυθαγόρεια παράδοση]». Κεφάλαιο στον τόμο του A. A. LONG [1999]*: 117-145.

- [2008] «Two problems in Pythagoreanism.» Κεφάλαιο στον τόμο των P. CURD & D. GRAHAM [2008]*: 284-304.

HUME, David (Ντέιβιντ Χιουμ, 1711-1776)

- [1739] *A treatise of human nature*. An attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. Book I: Of the Understanding [= *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*. Απόπειρα της πειραματικής μεθόδου συλλογισμού στα ηθικά θέματα. Βιβλίο I: *Για τη νόηση*]. Εισαγωγή-μετάφραση Μαρία Πουρνάρη. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη (2005, σελίδες 68 εισαγωγή + 424 κείμενο + 24 πίνακες, βιβλιογραφία· σε σχήμα 20,5 εκ.). ■

HUSSERL, Edmund (Έντμουντ Χούσερλ, 1859-1938)

- [1913] [*Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie*] = *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome 1^{er} : *Introduction générale à la phénoménologie pure*. Παρίσι (Paris): Gallimard / συλλ. Tel (1993, σελίδες xxxix + 567· σε 19 εκ.). Το κείμενο αυτό δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1913 σε ξεχωριστό ανάτυπο του *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), που εξέδιδε τότε ο Χούσερλ. Χάλλε (Halle): Max Niemeyer. Η γαλλική μετάφραση του έργου, την οποία επιμελήθηκε ο Πωλ Ρικέρ (P. Ricœur), έγινε με βάση την 3η ανατύπωση του 1928. ■
- [1964] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [= *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*]. Traduit de l'allemand par Henri Dussort. Préface de Gérard Granel. Παρίσι (Paris): P.U.F. / συλλ. Ériméthée (1983², σελίδες xii + 205· σε 22 εκ.). ■
- [1966] *Husserliana*. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Η κριτική έκδοση των *Απάντων* του Ε. Χούσερλ βασίζεται σε δημοσιευμένα κείμενα και στο *Αρχείο Χούσερλ* που βρίσκεται στο Πανεπιστήμιο Κελν (Köln) της Λουβαίνης. Χάγη (Haag): Martinus Nijhoff.
10. (Vorlesungen) *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). Herausgegeben von Rudolf Boehm (σελίδες xlii + 483). * Περιλαμβάνεται ο κύκλος μαθημάτων που παρέδωσε ο Χούσερλ στο Πανεπιστήμιο του Γκαίτιγκεν κατά τα έτη 1904-1905 και τα οποία εκδόθηκαν το 1928 (σελίδες 1-134).

HUSSEY, Edward (Έντουαρντ Χάσσεϋ)

- [1983]* *Aristotle's Physics: books III and IV*. Translated with introduction and notes by Edward Hussey. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Clarendon Aristotle Series (1993², έκδοση με διορθώσεις και προσθήκες, σελίδες xlix + 200 + 26 βιβλιογραφία, λεξικό, ευρετήρια). ■

HYPOLITE, Jean (Ζαν Υπολίτ, 1907-1968)

- [1949]¹ «Du bergsonisme à l'existentialisme.» Απόσπασμα από τα *Actes du 1^{er} Congrès International de Philosophie* (Μεντόζα Αργεντινής, Απρίλιος 1949). Αναδημοσιεύθηκε στο *HYPOLITE* [1971] 1: 443-458. ■
- [1949]² «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson.» Απόσπασμα από τα *Actes du 1^{er} Congrès International de Philosophie* (Μεντόζα Αργεντινής, Απρίλιος 1949) και *Mercure de France*, MXXXI (1949). Αναδημοσιεύθηκε στο *HYPOLITE* [1971] 1: 459-467. ■
- [1949]³ «Aspects divers de la mémoire chez Bergson.» Άρθρο στη *Revue Internationale de Philosophie*, X (Οκτώβριος 1949). Αναδημοσιεύθηκε στο *HYPOLITE* [1971] 1: 468-488. ■
- [1971] *Figures de la pensée philosophique*. Τόμοι 1-2. Παρίσι (Paris): P.U.F. / συλλ. Quadrige, αριθμ. 131-132 (1991¹). ■
1. *Écrits 1931-1968* (σελίδες vii + 512 + iii· σε 19 εκ.).

IRWIN, Terence H. (Τέρενς Άιρβιν)

- [1977] *Plato's moral theory : the early and middle dialogues*. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες 364 + 12 βιβλιογραφία, ευρετήριο· 22 εκ.).

JACOBY, Felix (Φέλιξ Γιάκομπυ, 1876-1959)

- [1957]* *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Την ογκώδη έκδοση συμπληρώνουν διάφοροι λόγοι, τελευταία ο Ch. W. Fornara. Λάιντεν (Leiden): E. J. Brill (1998). Τόμοι 1-15 (σε 25 εκ.).

JAEGER, Werner W. (Βέρνερ Γαίγκερ, 1888-1961)

- [1923] *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [= *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution.*] Βερολίνο (Berlin): (1955²). Χρησιμοποιούμε τη γαλλική μετάφραση του έργου: Traduit et présenté par Olivier Sedeyn. Παρίσι (Paris): Éditions de l'éclat / Polemos num. XIII (1997, σελίδες xviii + 510). ■
- [1957]* *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Οξφόρδη (Oxford): Typographeo Clarendoniano / συλλ. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (1974⁵, σελίδες xxii + 310 + 2 ευρετήριο ονομάτων). <BN: 16-J-626> ■

JANET, Pierre (Πιέρ Ζανέ, 1859-1947)

- [1928] *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*. Leçons au Collège de France, 1927-1928. Παρίσι (Paris): A. Chahine / Collège de France, chaire de psychologie expérimentale et comparée, 1928. Comptendu intégral des conférences d'après les notes sténographiques (σελίδες 619, σε 8^o).

JANICAUD, Dominique (Ντομινίκ Ζανικώ, 1937-2002)

- [1969] *Une généalogie du spiritualisme français*. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique. Χάγη (La Haye): Nijhoff / Archives internationales d'histoire des idées, vol. 30 (σελίδες viii + 276· σε σχήμα 24 εκ.). * Υπάρχει μια νεότερη έκδοση του έργου από τον Vrin (1997²).

JANKÉLÉVITCH, Vladimir (Βλαδίμηρος Ζανκελεβίτς, 1903-1985)

- [1931] *Henri Bergson*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Les grands penseurs (1959², σελίδες 296 + 3 βιβλιογραφία· σε 23 εκ.). ■

JANNONE, Antonio (Αντόνιο Ζανόνε)

- [1966]* & **BARBOTIN**, Eugène (Ευγένιος Μπαρμποτέν):
Aristote, De l'âme. Texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin. Παρίσι (Paris): Société d'édition "Les Belles Lettres" / Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé (1980, σελίδες xlvii + [97 x 2] + 22). ■

KAHN, Charles H. (Τσαρλς Καν, 1928-...)

- [1966] «Sensation and consciousness in Aristotle's psychology.» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVIII (1966): 43-81. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο J. BARNES κ.ά. [1979]* 4: 1-31. Παραπέμπουμε σ' αυτήν την τελευταία έκδοση. ■
- [1991] «La Physique d'Aristote et la tradition grecque de la philosophie naturelle.» Άρθρο στον τόμο F. De GANDT [1991]*: 41-52. ■
- [1996] *Plato and the socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form. Κάμπριον (Cambridge): Cambridge University Press (1998², σελίδες xxii + 401 + 30 βιβλιογραφία, ευρετήρια).
- [2001] *Pythagoras and the Pythagorians* [= *Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι*]. Μετάφραση από τα αγγλικά Μαριάννας Σταυροπούλου. Επιμέλεια Γ. Κουσουνέλου. Αθήνα: Εκδόσεις Ενάλιος / Φιλοσοφία (2005, σελίδες 250· 20 εκ.). ■
- [2006] «Plato on Recollection.» Άρθρο στον τόμο H. BENSON [2006]*: 119-132.

KALBFLEISCH, Carl (Κάρολος Κάλμπφλαϊς)

- [1908]* *Simplicii, In Aristotelis Categorias commentarium*. Edidit Carolus Kalbfleisch. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / Commentaria in Aristotelem Graeca, τόμος 8 (σελίδες xxiv + 438 + 137 ευρετήρια, προσθήκες & διορθώσεις).

KANT, Immanuel (Ιμμάνουελ Καντ, 1724-1804)

- [1781] *Kritik der reinen Vernunft* [= *Κριτική του καθαρού λόγου*]. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια του Αναστάσιου Γιανναρά. Το κείμενο παρακολουθεί και τη β' έκδοση της *Κριτικής*, η οποία δημοσιεύθηκε το 1787. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση / Φιλοσοφία - Πηγές.
1. Πρόλογος, Εισαγωγές α' και β' έκδοσης, Υπερβατική Στοιχειολογία I (1978, σελίδες 149). ■
 2. Υπερβατική Στοιχειολογία II, Υπερβατική Αναλυτική (1979, σελίδες 348 + 31 ευρετήρια). ■
- [1790] *Kritik der Urteilskraft* [= *Κριτική της κριτικής ικανότητας*]. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια του Χάρη Τασάκου. Η μετάφραση παρακολουθεί την έκδοση της Ακαδημίας του Βερολίνου από τον W. Windelband (1908). Αθήνα: Εκδόσεις «Ροές» / Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη (2005, σελίδες 450 + 21 πίνακες). ■

KERFERD, George Briscoe (Τζωρτζ Μπρίσκο Κέρφερντ)

- [1981] *The Sophistic Movement* [= Η Σοφιστική Κίνηση]. Λονδίνο: Cambridge University Press. Ελληνική μετάφραση του Π. Φαναρά θεωρημένη από τη Μ. Δραγώνα-Μονάχου. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα (1996², σελίδες 279, σε 8^ο). ■

KERN, Otto (Όττο Κερν)

- [1922]* *Orphicorum Fragmenta*. Collegit Otto Kern. Δουβλίνο-Ζυρίχη (Dublin-Zürich): Weidmann (1972³, σελίδες x + 407). ■

KIERNAN, Thomas (Τόμας Κήρναν)

[1962] *Aristotle dictionary*. Compiled by Thomas Kiernan. Introductory section by Theodore James. Λονδίνο (London): Peter Owen Limited (524 σελίδες).

KIRK, Geoffrey Stephen (Τζέφρεϋ Στήβεν Κερκ)

[1983] **RAVEN**, John Earle (Τζον Ερλ Ρέιβεν) και **SCHOFIELD**, M. (Μάλκολμ Σκόφιλντ): *The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts* [= *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*]. Μετάφραση Δημ. Κούρτοβικ. Αθήνα: Εκδόσεις Μ. Ι. Ε. Τ. (1988, σελίδες 561, σε 4^ο). Το σημαντικό αυτό έργο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1957 από τους G. S. Kirk και J. E. Raven, υποβλήθηκε όμως σε ευρείας έκτασης αναθεώρηση από τους συγγραφείς με τη συνεργασία του M. Schofield και επανεκδόθηκε το 1983. ■

KIRWAN, Christopher (Κρίστοφερ Κίρβαν)

[1971]* *Aristotle's Metaphysics*. Books Γ', Δ' and Ε'. Translated with notes by Christopher Kirwan. Οξφόρδη (Oxford): Oxford University Press / συλλ. Clarendon Aristotle series (1993, σελίδες vii + 200 + 6 βιβλιογραφία, ευρετήριο). <BN: 8-R-111282> <BPI: 185 API>

KLEIN, Jacob (Γιάκομπ Κλάιν)

[1936] *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. Η μελέτη αυτή πρωτοδημοσιεύθηκε σε δύο μέρη στην έκδοση *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*. Abteilung B: *Studien*, vol. 3, fasc. 1, σελ. 18-105 (Part I, Berlin, 1934) και fasc. 2, σελ. 122-235 (Part II, Berlin, 1936). Σήμερα ωστόσο παραμένει περισσότερο προσβάσιμη η αμερικανική της έκδοση: *Greek mathematical thought and the origin of algebra*. Translated by Eva Brann. Καίμπριτζ (Cambridge, Mass.) και Λονδίνο (Londres): The Massachusetts Institute of Technology (1968). Χρησιμοποιούμε και παραπέμπουμε στην πρόσφατη ανατύπωση, Νέα Υόρκη (New York): Dover Publications, Inc (1992, σελίδες xvi + 312 + 48 παράρτημα & ευρετήριο· 21,5 εκ.).

KLIBANSKY, Raymond (Ραίημοντ Κλιμπάνσκυ)

[1975]* *Plato Latinus*. Edidit Raymundus Klibansky. Λονδίνο & Λάιντεν (Londinii et Leidae): In aedibus Instituti Warburgiani et E. J. Brill.

4. *Timaeus*. A Calcidio translatus commentarioque instructus in societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink editio altera.

KOSMAN, Louis Aryeh (Λούις Αράια Κόζμαν, 1935-)

[1969] «Aristotle's definition of motion.» *Phronesis*, XIV (1969, 1): 40-62.

[1975] «Perceiving that we perceive: De anima 3.2.» *Philosophical Review*, LXXXIV (1975): 499-519.

[1992] «What does the Maker Mind make?» Άρθρο στον τόμο των NUSSBAUM & OKSENBERG [1992]*: 343-358. ■

KRETMANN, Norman (Νόρμαν Κρέτμαν)

[1976] «Aristotle on the instant of change.» *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. L (1976): 91-114.

KRS Βλέπε KIRK *et alii* [1983].

LABARRIERE, Jean-Louis (Ζαν-Λουί Λαμπαριέρ)

[1984] «Imagination humaine et imagination animale chez Aristote.» *Phronesis*, XXIX (1984): 17-49. ■

[1990] «De la phronesis animale.» Στον τόμο D. DEVEREUX & P. PELLEGRIN [1990]*: 405-428.

[1993] «Le rôle de la φαντασία dans la recherche du bien pratique.» Στον τόμο P. AUBENQUE [1993]*: 231-252.

[1997] «Désir, *phantasia* et intellect dans le *De anima* Γ' 9-11. Une réplique à Monique Cantosperber.» *Études Philosophiques* (1997) / 1: 97-125. ■

[2000] «Sentir le temps, regarder un tableau. Aristote et les images de la mémoire.» Στον τόμο της C. DARBO-PESCHANSKI [2000]*: 269-283. ■

[2002] «*Phantasia*, *phantasma* et *phainetai* dans le traité *Des rêves*.» *Revue de philosophie ancienne*, XX (2002) / 1: 89-107. ■

LALANDE, André (Αντρέ Λαλάντ)

- [1926]* *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Texte revu par les membres et correspondants de la Société Française de Philosophie et publié avec leurs corrections et observations. Avant-propos de René Poirier. Παρίσι (Paris): P.U.F. / Quadrige (1991, ανατύπωση της 16^{ης} έκδοσης του 1988). ■
1. A-M (σελίδες xxviii + 665).
 2. N-Z (σελίδες 1323).

LANG, Helen S. (Χέλεν Λανγκ)

- [1980] «On memory. Aristotle's corrections of Plato.» *Journal of the History of Philosophy*, XVIII (1980): 379-393. ■

LAPOUJADE, David (Δαυίδ Λαπουζάντ)

- [2010] *Puissances du temps*. Versions de Bergson. Παρίσι (Paris): Éditions de Minuit / Paradoxe (σελ. 108· σε 22 εκ.).

LASSERRE, François (Φρανσουά Λασέρ)

- [1966]* *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von François Lasserre. Βερολίνο (Berlin): Walter de Gruyter & Co / συλλ. Texte und Kommentare, τόμος 4 (σελίδες viii + 271 + 28 πίνακας αντιπαραβολών, ευρετήρια· 24 εκ). <BΠ: Eudox 245> ■

LAUTNER, Peter (Πήτερ Λάτνερ)

- [1992] «Philoponus, in De Anima III: Quest for an author.» *Classical Quarterly*, XLII -2 (1992): 510–522.

LEAR, Jonathan (Τζόνναθαν Λήαρ)

- [1980] «Aristotelian Infinity.» *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXX (1979-80): 187-210.
- [1981] «A note on Zeno's arrow.» *Phronesis*, XXVI (1981): 91-104. ■

LEBACQZ, Joseph (Ζοζέφ Λεμπάκ)

- [1968] *De l'identique au multiple*. Le problème des universaux reconsidéré à la lumière du bergsonisme et des philosophies existentialistes. Ναμύρ (Namur): Secrétariat des publications, Facultés universitaires / Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur, vol. 43. Λουβαίνη, Παρίσι (Louvain, Paris): Éditions B. Nauwelaerts (164 σελίδες, σε 8°).

LEE, H. D. P. (Χ. Ντ. Π. Λη)

- [1936]* *Zeno of Elea*. A text with translation and notes, by H. D. P. Lee. Κάμβριο (Cambridge): Cambridge University Press / Cambridge Classical Studies (σελίδες vi + 126· σε 20 εκ.).
- [1962]* Aristotle, *Meteorologica*. With an english translation by H. D. P. Lee. Κάμβριο, Μασ. (Cambridge, MA): Harvard University Press / The Loeb Classical Library (σελίδες xxx + 375 + 58 ευρετήρια· σε 17 εκ.).

LEFEBVRE, René (Ρενέ Λεφέμπρ)

- [1988] «Le miroir de l'âme (Aristote, *De insomnis*, 459b 23 – 460a 26).» *Études Philosophiques* (1988, 2): 195-206.
- [1992] «Aristote, l'imagination et le phénomène: l'interprétation de Martha Craven Nussbaum.» *Phronesis*, XXXVII (1992): 22-45.
- [1997] «La *phantasia* chez Aristote: subliminalité, indistinction et pathologie de la perception.» *Études Philosophiques* (1997, 1): 41-58.
- [2003] «La crise de la *phantasia* : originalité des interprétations, originalité d'Aristote.» Άρθρο στον τόμο D. LORIES & L. RIZZERIO [2003]*: 31-46.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (Γκότφριντ Βίλχελμ Λάιμπνιτς, 1646-1716)

- [1714] *Monadologie* [= *Μοναδολογία*]. Το δοκίμιο αυτό γράφτηκε από τον Λάιμπνιτς στα γαλλικά το 1714 και εκδόθηκε για πρώτη φορά σε γερμανική μετάφραση το 1720 από τον J. E. Erdmann, ο οποίος και το τιτλοφόρησε. Χρησιμοποιούμε τη δίγλωσση έκδοση με μετάφραση του Στέφανου Λαζαρίδη και εισαγωγή-επιμέλεια του Διονύσιου Αναπολιτάνου. Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές / συλλ. Ευμενείς έλεγχοι, αρ. 12 (2006, σελίδες 102· σε 18 εκ.).

LESKY, Albin (Άλμπιν Λέσκυ)

- [1957] *Geschichte der griechischen Literatur* [= *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*]. Dritte, neu Bearbeitete und Erweiterte Auflage. Bern und München: Francke Verlag (1971³). Μετάφραση στα νέα ελληνικά του Α. Γ. Τσοπανάκη. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και Εκδόσεις Κυριακίδη (1985⁵, σελίδες 1256). ■

LIDDELL, Henry George (Χένρυ Τζορτζ Λίντελ) = *LSJM*

- [1843] με τη συνδρομή των Robert **SCOTT**, Henry Stuart **JONES** και Roderick **McKENZIE**: *A Greek-English Lexicon*. Compiled by H. G. Lidell and R. Scott. Revised and augmented throughout by H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (αναπαράγεται η έκδοση 1940⁹, σελίδες xlv + 2042, σε 4^ο). With a revised *Supplement*, 1996. Edited by P. G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson (1996, σελίδες xxxii + 320, σε 4^ο). ■

LIPPINCOTT, Kristen (Κρίστεν Λίπινκοτ)

- [1999]* & Umberto **ECO** (Ουμπ. Έκο), Ernst Hans Josef **GOMBRICH** (Ε. Χ. Γ. Γκόμπριτς) and others: *The Story of Time*. Λονδίνο (London): Merrell Holberton Publishers in association with the National Maritime Museum (σελίδες 295 + 9 βιβλιογραφία, ευρετήριο κλπ. σε 29 εκ.). ■

LLOYD, Geoffrey E. R. (Τζέφρεϋ Λούντ)

- [1973] *Greek science after Aristotle*. [= Η ελληνική επιστήμη μετά τον Αριστοτέλη.] Απόδοση στα ελληνικά: Πόπη Καρλέτσα. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης / συλλ. Ιστορία της Επιστήμης (2007, σελ. 210 + 20 βιβλιογραφία και ευρετήριο). ■
- [1978]* & **OWEN**, G. E. L. (Γκ. Έ. Λ. Όουεν): *Aristotle on mind and the senses*. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum (Cambridge 1975). Κάμβριον (Cambridge): Cambridge University Press / συλλ. Cambridge Classical Studies (σελίδες x + 362).

LOCKE, John (Τζον Λοκ, 1632-1704)

- [1690] *An essay concerning human understanding*. The present text is based on the original 4th edition (1700). Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / συλλ. Knowledge - Philosophical perspectives (1979², σελίδες xxvi + 748, σε 8^ο).

LONG, Anthony A. (Άντονυ Α. Λονγκ)

- [1974] *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicurians, Sceptics* [= *Ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί.*] Λονδίνο (London): Duckworth. Μεταφρασμένο στο ελληνικά από τον Σ. Δημόπουλο και τη Μ. Δραγώνα-Μονάχου. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ. (1990², σελ. 442 εκ των οποίων 32 σελ. βιβλιογραφία ενημερωμένη ως το 1984 και ευρετήριο). ■
- [1991] «Representation and the Self in Stoicism.» Άρθρο στον τόμο S. EVERSON [1991]*: 102-120.
- [1999]* *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Edited by A. A. Long. Κάμβριον (Cambridge): Cambridge University Press (xxxii + 427 σελίδες). Το έργο εκδόθηκε στα ελληνικά με τον τίτλο: *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. Συναγωγή συστατικών μελετών. Μετάφραση Θεοδόση Νικολαΐδη και Τάσου Τυφλόπουλου. Επιμέλεια Δανιήλ Ι. Ιακώβ. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα (2005, σελίδες 603). ■

LORAUX, Nicole (κα Νικόλ Λορώ)

- [1997] *La cité divisée*. L'oubli dans la mémoire d'Athènes [= Η διχασμένη πόλη. Η λήθη στη μνήμη της Αθήνας]. Μετάφραση Μπάμπη Λυκούδη. Παρίσι (Paris): Éditions Payot & Rivages. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη / συλλ. Ανθρωπολογία της Αρχαίας Ελλάδας (2001, σελίδες 386 + 9 βιβλιογραφία). ■

LORENZ, Hendrik (Χέντρικ Λόρεντς)

- [2007] «The assimilation of sense to sense-object in Aristotle.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIII (2007): 179-220. ■

LORIES, Danielle (κα Ντανιέλ Λορίς)

- [1991] «Des sensibles communs dans le *De anima* d'Aristote.» *Revue Philosophique de Louvain*, LXXXIX-3 (1991): 401-420. ■
- [1998] *Le sens commun et le jugement du phronimos* : Aristote et les stoïciens. Λουβαίν-Λα-Νεβ (Louvain-la-Neuve): Éditions Peeters / συλλ. Aristote: Traductions et études (σελίδες 571 + ευρετήριο· σε 24 εκ.).
- [2003]* & RIZZERIO, Laura (κα Λάουρα Ριτσέριο)
De la phantasia à l'imagination. Sous la direction de Danielle Lories et Laura Rizzerio. Λουβένη, Ναμούρ, Παρίσι, Ντάντλεϋ (Louvain-Namur-Paris-Dudley Mass.): Éditions Peeters / Société des Études Classiques / Collection des Études Classiques, vol. 17 (σελίδες viii + 150 + 10 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 24 εκ.). ■

LOUIS, Pierre (Πιέρ Λουί)

- [1993]* Aristote, *Problèmes*. Tome II, Sections XI à XXVII. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Παρίσι (Paris): Société d'édition *Les Belles Lettres* / Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé (σελίδες 285 — ορισμένες με διπλή αρίθμηση — + 52 σελ. σημειώσεις).

LSJM Δες H. G. Liddell *et alii* [1843].

LUCK, Georg (Γκέοργκ Λουκ)

- [1985] *Arcana Mundi*. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. Βαλτιμόρη και Λονδίνο: The John Hopkins University Press. Το τρίτο μέρος του έργου που αφορά τη μαντική (*Divination*) μεταφράστηκε από τους Δ. Σ. Τσιάκαλο (εισαγωγικού κειμένου) και Σ. Γκιργκένη στα ελληνικά και κυκλοφόρησε σε αυτόνομο τόμο με τον τίτλο: *Η τέχνη της μαντείας*. Αθήνα: Εκδόσεις Εξάντας (1998).

LURIA, Alexander Romanovich (Αλέξανδρος Ρομάνοβιτς Λουρία, 1902-1977)

- [1973] *The working brain*. An introduction to neuropsychology. Νέα Υόρκη (New York): Penguin Books Ltd. Παραπέμπουμε στην ελληνική μετάφραση: *Η λειτουργία του εγκεφάλου*. Εισαγωγή στη Νευροψυχολογία. Μετάφραση Νίκηφ. Αγγελόπουλου. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη (1999, σελίδες 383 + 52 βιβλιογραφία, ευρετήριο όρων· σε 20,5 εκ.). ■

LYCOS, Kimon (Κίμων Λύκος)

- [1964] «Aristotle and Plato on 'appearing'.» *Mind*, LXXIII (1964, n. 292): 496-524.

MACH, Ernst (Ερνστ Μαχ)

- [1865] «Untersuchungen über den Zeitsinn des Ohres.» *Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien / Mathematische-Naturwiss. Kl.*, LI (1865, 2): 135-150.

MAC KIRAHAN, Richard D. Jr. (Ρίτσαρντ Ντ. Μακ Κίραχαν)

- [1999] «Zeno.» Άρθρο στον οδηγό του A. A. LONG [1999]*: 134-158. Παραπέμπουμε στην ελληνική έκδοση του έργου, σελίδες 209-239. ■

MAC TAGGART, John Ellis Mac Taggart (Τζον Έλις Μ. Τ. Μακ Τάγκαρτ, 1866-1925)

- [1908] «The unreality of time.» *Mind*, LXVIII (new series, 1908): 457-474.
- [1927] *The nature of existence*. Edited by C. D. Broad. Volumes I and II. Κάμβριο (Cambridge): Cambridge University Press (1988²²).

MAGRIS, Aldo (Άλντο Μάγκρις)

- [1977] «Aristotele e i Megarici. Contributo alla storia del determinismo antico.» *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, CXI (1977): 113-133.

MAIDMENT, K. J. (Κ. Τζ. Μαϊντμεντ)

- [1941]* *Minor Attic Orators*. Ancient text and an english translation by K. J. Maidment. Κάμβριο Μασσ. (Cambridge Mass.), Λονδίνο (London): Harvard University Press / συλλ. The Loeb Classical Library.
1. *Antiphon. Andocides*. Τόμος 308 (σελίδες 608 + ευρετήριο ονομάτων· σε 17 εκ.).

MAINE DE BIRAN, Pierre (Πιερ Μαιν ντε Μπιράν, 1766-1824)

- [1802] *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Ouvrage qui a remporté le prix sur cette question, proposée par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut national. Παρίσι (Paris): Henrichs (σελίδες xii + 402, σε 16°;). Έργο διαθέσιμο στην ψηφιακή βιβλιοθήκη Gallica: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8618395t/>

MAKIN, Stephen (Στήβεν Μέικιν)

- [1982] «Zeno on Plurality.» *Phronesis*, XXVII (1982): 223-238.

MANSION, Augustin (Αυγουστίνος Μανσιόν)

- [1946] *Introduction à la Physique aristotélicienne*. Λουβέν-Λα-Νεβ (Louvain-la-Neuve): Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie (1973², σελίδες xvi + 357). <BN: 8-R-32242 (15)>

MANSION, Suzanne (Σουζάνα Μανσιόν)

- [1961]* *Aristote et les problèmes de méthode*. Communications présentées au II^e Symposium Aristotelicum, tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960. Λουβαίνη (Louvain): Publications Universitaires / συλλ. Aristote, traductions et études (vii + 362 σελίδες).

MARC COHEN, S. (Σ. Μαρκ Κόεν)

- [1992] «Hylomorphism & Functionalism.» Άρθρο στον τόμο NUSSBAUM & OKSENBERG [1992]*: 57-73.

MATTÉI, Jean-François (Ζαν-Φρανσουά Ματεΐ)

- [1997] «Les figures du temps chez Platon.» Άρθρο στον τόμο L. COULOUBARITSIS [1997]*: 29-47.

MAULA, Erka (Έρκα Μάουλα)

- [1976] «The spider in the sphere: Eudoxus's *arachne*.» *Φιλοσοφία*, V-VI (1975-6): 225-258.
[1979] «Man's self-orientation in time and place.» *Διοτίμα*, VII (1979): 122-128.

MERLEAU-PONTY, Maurice (Μαυρίκιος Μερλώ-Ποντύ, 1908-1961)

- [1945] *Phénoménologie de la perception*. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard / συλλ. Tel (1992, σελίδες xvi + 531). <BN: 16-R-17947 (4)> ■
[1956] «Notes préparatoires aux Cours sur la dialectique du Collège de France, 1955-1956.» Fonds Merleau-Ponty, vol. XIV: Collège de France 1955-1956 (microfilm 13249). Παρίσι (Paris): Bibliothèque Nationale de France.
[1956]* *Les philosophes célèbres*. Volume édité sous la direction de M. Merleau-Ponty. Παρίσι (Paris): Éditions d'Art Lucien Mazenod / La galerie des hommes célèbres, vol. 10 (σελίδες 459· σε 29 εκ.).
[1960] *Signes*. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard (σελίδες 435· 21 εκ.). Παραπέμπουμε στην ελληνική μετάφραση του έργου: *Σημεία*. Μετάφραση-σημειώσεις Γ. Φαράκλα. Επίμετρο Α. Μουρίκη. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της «Εστίας» / Φιλοσοφία (2005, σελ. 400 + 24 Επίμετρο, ευρετήριο· σε 19 εκ.). ■

MILET, Jean (Ζαν Μιλέ, 1922-2008)

- [1974] *Bergson et le calcul infinitésimal ou la Raison et le temps*. Thèse complétée à Paris (1971). Préface de Jean Ullmo. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Bibliothèque de philosophie contemporaine (σελίδες 166 + 18 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 22 εκ.).

MILLER, Fred D. (Φρεντ Μίλερ)

- [1974] «Aristotle on the reality of time.» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LVI (1974): 132-155.

MIRAVÈTE, Sébastien (Σεβαστιανός Μιραβέτ)

- [2011] *La durée bergsonienne comme nombre et comme morale*. Thèse de doctorat, soutenue le 29-06-2011 à l'Université de Toulouse II Le Mirail (σελίδες 568 + 7 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε Α4). * Διατίθεται σε ψηφιακή μορφή: <https://www.theses.fr/2011TOU20023>
[2012]¹ «La durée bergsonienne comme nombre spécial.» *Annales bergsoniennes*, V (2012): 401-418.
[2012]² «Bergson-Jankélévitch: une opposition sur le concept du temps.» Conférence donnée à l'Université de Toulouse (12-07-2012), dans le cadre du colloque «Bergson, Jankélévitch, Levinas: Métaphysique, morale et temps» (10-12 juillet 2012). * Διατίθεται σε ψηφιακή μορφή: <https://www.youtube.com/watch?v=L3KJHXieE04>.

MODRAK, Deborah K. W. (κα Ντέμπορα Μόντρακ)

- [1986] «Φαντασία reconsidered.» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LXVIII (1986): 47-69.
[1987] *Aristotle: the power of perception*. Σικάγο Ιλινόις και Λονδίνο (Chicago and London): University of Chicago Press (σελίδες x + 226 + 10 βιβλιογραφία + 12 ευρετήρια· σε 24 εκ.). <BN: 8-R-94583>

MORAVCSIK, Julius (Τζούλιους Μοράβτσικ)

- [1971] «Learning as recollection.» Άρθρο στον τόμο G. VLASTOS [1971]* 1: 53-69. Αναδημοσιεύθηκε μεταφρασμένο στα γαλλικά από τον M. Nancy, με τον τίτλο «Apprendre, c'est se remémorer», στον τόμο M. CANTO-SPERBER [1991]*: 299-315. Παραπέμπουμε στην τελευταία δημοσίευση.

MORAUX, Paul (Πωλ Μορώ)

- [1951] *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Préface par Augustin Mansion. Λουβαίνη (Louvain): Éditions Universitaires de Louvain / συλλ. Aristote: traductions et études (σελίδες x+391).
[1965]* *Aristote, Du ciel*. Texte établi et traduit avec introduction et notes complémentaires par Paul Moraux. Παρίσι (Paris): Société d'édition "Les Belles Lettres" / Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé (σελίδες cxci + [154 x 2] + 10, με 12 πίνακες εκτός κειμένου· σε σχήμα 8°).

MOREAU, Joseph (Ζοζέφ Μορώ, 1900-1988)

- [1965] *L'espace et le temps selon Aristote*. Πάδοβα (Padova): Università di Padova, Columbia University και Editrice Antenore / συλλ. Saggi e testi, 4 (212 σελίδες).
[1980] «Le temps de la représentation.» *Études Philosophiques*, (1980, 3): 273-284.

MOREL, Pierre-Marie (Πιερ-Μαρί Μορέλ)

- [2000]* *Petits traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia)*. Traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Pierre-Marie Morel. Παρίσι (Paris): Flammarion / GF (σελίδες 216 + 13 παράρτημα, βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 18 εκ.). ■

MORGAN, Morris Hicky (Μόρις Χάικυ Μόργκαν)

- [1914]* *Vitruvius: The Ten Books on Architecture*. Translated by Prof. Morris Hicky Morgan. With illustrations and original designs prepared by Herbert Langford Warren. Κάμβριο (Cambridge Mass.): Harvard University Press. Λονδίνο (London): Humphrey Milford / Oxford University Press (xiii + 319 + 11 ευρετήριο· σε 24 εκ.).

MORISON, Benjamin (Μπέντζαμιν Μόριζον)

- [2002] *On location*. Aristotle's concept of place. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press. Νέα Υόρκη (New York): Oxford University Press (viii + 184 + 10 indexes). <BPI: 185 MOR>

MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie (κα Ροζ-Μαρί Μοσέ-Μπαστίντ)

- [1949] «Introduction.» Εισαγωγή στη γαλλική μετάφραση της λατινικής διατριβής του Μπερξόν από τον Ρομπέρ Μοσέ-Μπαστίντ. *Les études bergsoniennes*, II (1949): 9-25.

MOURELATOS, Alexandros-Fivos D. (Αλέξανδρος-Φοίβος Μουρελάτος)

- [1974]* *The Pre-Socratics*. A collection of critical essays [= Οι Προσωκρατικοί. Συλλογή κριτικών δοκιμίων]. Επιμέλεια Αλέξ-Φοίβος Μουρελάτος. Μετάφραση: Φ. Τσιγκάνου, Ν. Γιανναδάκης, Σπ. Μοσχονάς, Γ. Τζαβάρας. Η έκδοση του έργου στα ελληνικά ακολουθεί την αναθεωρημένη αγγλόφωνη έκδοση του 1993^ε. Αθήνα: Εκπαιδευτήρια "Κωστέα-Γείτονα" – Ευρωσπουδή / Βιβλιοθήκη στοχασμού και τέχνης.
1. (1998, σελίδες xvi + 470). ■
2. (1998, σελίδες x+473-759). Με σύντομο βιβλιογραφικό συμπλήρωμα. ■
[1980] «Plato's „real Astronomy“: *Republic*, VII. 527d-531d.» Στον τόμο J. P. ANTON [1980]*: 33-73.
[1981] «Astronomy and Kinematics in Plato's project of rationalist explanation.» *Studies in History and Philosophy of Science*, XII (1981): 1-32.

MUELLER, Ian (Ίαν Μιούλερ)

[1970]² «Homogeneity in Eudoxus' Theory of proportions.» *Archive for the History of Exact Sciences*, VII (1970-1): 1-6.

MUGLER, Charles (Σαρλ Μυγκλέρ)

[1957] «Ἐξίς, σχέσις et σχῆμα chez Platon.» *Revue des Études Grecques*, LXX (1957): 72-92.

[1966]* Aristote, *De la génération et de la corruption*. Texte établi et traduit par Charles Mugler. Παρίσι (Paris): Société d'édition *Les Belles Lettres* / Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé [σελίδες xix (εισαγωγή) + (74x2, αρχαίο κείμενο και μετάφραση) + 26 (σημειώσεις και ευρετήριο)].

MUGNIER, René (Ρενέ Μυνιέ)

[1953]* Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et traduit par R. Mugnier. Παρίσι (Paris): Société d'édition *Les Belles Lettres* / Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association G. Budé [1965, σελίδες xiv (εισαγωγή) + 228· σε 20 εκ.]. ■

MULLARKEY, John (Τζον Μιούλαρκυ)

[2002] «La naturalisation de la métaphysique: La théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie.» Traduit de l'anglais par Terence Blake. *Annales bergsoniennes*, I (2002): 309-327.

MULLER, Robert (Ρομπέρ Μυλέρ)

[1985]* *Les Mégariques*. Fragments et témoignages traduits et commentés par R. Muller. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / συλλ. Histoire des doctrines de l'antiquité classique (258 σελίδες). <BPI: 180 MUL>

[1988] *Introduction à la pensée des Mégariques*. Βρυξέλλες (Bruxelles): Éditions Ousia / συλλ. Cahiers de philosophie ancienne, n. 6. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / συλλ. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (σελ. 235-12 ευρετήρια, βιβλιογραφία). <BPI: 183.6 MUL>

MUTSCHMANN, Hermann (Χέρμαν Μούτσμαν)

— — — & **MAU**, J. (Γ. Μάου):

Sexti Empirici Opera. Recensuerunt Hermannus Mutschmann et J. Mau editionem stereotypam emendatam curaverunt. Λειψία (Lipsiae): Academia Scientiarum Germanica Berolinensis in aedibus B. G. Teubneri.

[1914]* 2. *Adversus dogmaticos* libros quinque (*Adversus mathematicos* VII-XI) continens (1984, σελίδες xix + 429).

[1954]* 3. *Adversus mathematicos* (*Πρός μαθηματικούς*) libros I-VI continens. Edidit J. Mau. Indices ad vol. I-III adiecit K. Janàcek (σελίδες 404).

[1958]* 1. *Πυρρωνείων Ὑποτυπώσεων* libros tres continens. Addenda et corrigenda adiecit J. Mau (σελίδες xxxii + 221).

[1962]* 4. Indices. Collegit K. Janàcek, editio altera auctior (σελίδες vii + 272).

NAUCK, Johann August (Ιωάννης Αύγουστος Νάουκ, 1822-1892)

[1860]* Porphyrii philosophi platonici *Opuscula tria* (De vita Pythagorae, De abstinentia, Epistola ad Marcellam). Recognovit Aug. Nauck. Λειψία (Lipsiae): In aedibus B. G. Teubneri (σελίδες xliiv + 211 + 10 ευρετήρια). Χρησιμοποιούμε την ψηφιοποιημένη μορφή του έργου (α' έκδοση): <http://www.archive.org/stream/opusculatria00porpuoft#page/221/mode/1up>

NEHAMAS, Alexander (Αλέξανδρος Νεχαμάς)

[1985] «Meno's paradox and Socrates as a teacher.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, III (1985): 1-30. Αναδημοσιεύθηκε μεταφρασμένο στα γαλλικά από τον Luc Brisson, με τον τίτλο «Le paradoxe de *Ménon* et Socrate dans le rôle d'enseignant», στον τόμο M. CANTO-SPERBER [1991]*: 271-298. Παραπέμπουμε στην τελευταία δημοσίευση.

NESTLE, Wilhelm (Βίλχελμ Νέστλε,...)

[1940] *Von Mythos zum Logos* [= Από το μύθο στο λόγο]. Η εξέλιξη της ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως τη σοφιστική και το Σωκράτη. Μετάφραση στα ελληνικά της Άννας Γεωργίου. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση» / συλλ. Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη, 58 (1999).

1. Από το έπος και τη λυρική ποίηση στην ιωνική φιλοσοφία και τον ατομισμό (αρ. σελίδων...).
2. Η σοφιστική και ο Σωκράτης (αρ. σελίδων 369-812).

NEUGEBAUER, Otto Eduard (Όθων Ε. Νοϋγκεμπάουερ, 1899-1990)

[1951] *The exact sciences in Antiquity* [= Οι θετικές επιστήμες στην Αρχαιότητα]. Αρχική έκδοση στην Κοπεγχάγη (Copenhagen): E. Munksgaard / συλλ. Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium, vol. 9 (σελίδες xvi + 191, σε 8^ο). Επανεκδόθηκε στην Πρόβιντενς (Providence): Brown University Press (1957²) και ανατυπώθηκε (1970³). Για την ελληνική έκδοση (από το 1970³), τη μετάφραση επιμελήθηκαν οι Χρυσούλα Ζερμπίνη και Ιορδάνης Αρζόγλου. Περιλαμβάνεται επίσης και μια σύντομη εισαγωγή του Π. Χριστοδουλίδη με τίτλο: «*Η ιστορία της Επιστήμης*» (σελ. 7-19). Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ. (1986, σελίδες 280 +12 για εικόνες, ευρετήριο).

NEWTON, Isaac (Ισαάκ Νεύτωνας, 1642-1727)

[1686] *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Λονδίνο (Londini): Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater. Prostant Venales apud Sam. Smith ad insignia Principis Walliæ in Cœmiterio D. Pauli, aliosq; nonnullos Bibliopolas (1687², pagines 510). Reproduced in facsimile by William Dawson & Sons Ltd and printed by Henderson & Spalding in 1000 copies.

NEWTON-SMITH, William Herbert (Γουίλιαμ Χέρμπερτ Νιούτον-Σμιθ, 1943-)

[1980] *The structure of time*. Λονδίνο, Βοστώνη (London, Boston): Routledge & Kegan Paul (σελίδες xii + 262).

NIETZSCHE, Friedrich (Φρήντριχ Νίτσε, 1844-1900)

— — — *OEuvres Philosophiques Complètes*. Édition critique des œuvres complètes de Friedrich Nietzsche établie d'après les manuscrits originaux de l'auteur et comprenant une part de textes inédits. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard / συλλ. nrf. <BN: U Philo 390 (2, 1)>

[1990] 2.1 *Unzeitgemässe Betrachtungen I-II : David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (= *Considérations inactuelles I et II : David Strauss, l'apôtre et l'écrivain* (σελίδες 17-89). *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* (σελίδες 91-169). *Nachgelassene Fragmente : Sommer 1872 – Winter 1873-1874* (= *Fragments posthumes: été 1872 – hiver 1873-1874*). Traduits de l'allemand par Pierre Rusch (σελίδες 542).

NUSSBAUM-CRAVEN, Martha (κα Μάρθα Νάσμπου-Κρέιβεν, 1947...)

[1978]* *Aristotle's De motu animalium*. Text with translation, commentary and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum. Πρίνστον (Princeton): Princeton University Press (σελίδες xxx + 384 + 46 βιβλιογραφία, ευρετήριο). ■

[1982] «Saving Aristotle's appearances.» Άρθρο στον τόμο M. SCHOFIELD και M. NUSSBAUM [1982]*: 267-293.

[1992] & **PUTNAM**, Hilary (κος Χίλαρυ Πάτναμ)
«Changing Aristotle's Mind.» Άρθρο στον τόμο NUSSBAUM & OKSENBERG [1992]*: 27-56.

[1992]* & **OKSENBERG-RORTY**, Amélie (κα Αμελία Όξενμπεργκ-Ρόρτυ):
Essays on Aristotle's 'De Anima'. Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg-Rorty. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες viii + 439· σε 24 εκ.). ■

NUYENS, François (Φρανσουά Νουγιάν)

[1948] *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Préface de Augustin Mansion. Ouvrage traduit du Néerlandais. Λουβαίνη (Louvain): Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / συλλ. Aristote: traductions et études (1973², σελίδες xv + 318 + 35 βιβλιογραφία, ευρετήρια, πίνακες· σε 24εκ.). ■

O'BRIEN, Denis (Ντένις Ο'Μπράιεν,)

[1980] «Temps et intemporalité chez Parménide.» *Études Philosophiques*, (1980, 3): 257-272.

[1985] «Temps et éternité dans la philosophie grecque.» Άρθρο στον τόμο Tiffeneau [1985]*: 59-85.

OKSENBERG-RORTY, Amélie (κα Αμελία Όξενμπεργκ-Ρόρτυ)

[1992] «*De Anima*: Its agenda and its recent interpreters.» Άρθρο στον τόμο NUSSBAUM & OKSENBERG [1992]*: 7-13.

OLERUD, Anders (Άντερς Όλερουντ,...)

- [1951] *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Étude de mythologie comparée. Thèse pour le Doctorat présentée à la Faculté des Lettres d'Upsal le 25 mai 1951. Ουψάλα (Uppsala): Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB (σελίδες vii + 223 + 12 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 24,5 εκ.).*
<BN: 8-Θ-Ups-ph-834>

OWEN, Gwilym Ellis Lane (Γκουίλιμ Έλις Λέιν Όουεν, 1922-1982)

- [1958] «Zeno and the Mathematicians.» *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVIII (1957-8): 199-222. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο G. E. L. OWEN [1986]: 45-61, όπου και παραπέμπουμε.
- [1960] «Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle.» Άρθρο στον τόμο DÜRING και OWEN [1960]*: 163-190. Αναδημοσιεύθηκε στο J. BARNES *et alii* [1979]* 3: 13-32 και στον τόμο G. E. L. OWEN [1986]: 180-199, όπου και παραπέμπουμε.
- [1961] «Tithenai ta phainomena». Το κείμενο αυτό δημοσιεύθηκε αρχικά στον τόμο S. MANSION [1961]*: 83-103. Αναδημοσιεύθηκε από τον J. MORAVCSIK [1967]*: 167-190, και ακολούθως από τους J. BARNES *et alii* [1975]* 1: 113-126. Τελευταία δημοσιεύθηκε στον τόμο G. E. L. OWEN [1986]: 239-251.
- [1966] «Plato and Parmenides on the Timeless Present.» Δημοσιεύθηκε αρχικά στον *The Monist*, L (1966): 317-340. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο MOURELATOS [1974]* 1: 372-401 και στον τόμο G. E. L. OWEN [1986]: 27-44, όπου και παραπέμπουμε.
- [1976] «Aristotle on time.» Άρθρο στον τόμο P. MACHAMER [1976]*. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο J. BARNES *et alii* [1979]* 3. και κατόπιν στον τόμο G. E. L. OWEN [1986]: 295-314, όπου παραπέμπουμε.
- [1986] *Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek philosophy, edited by Martha Nussbaum.* Λονδίνο (London): G. Duckworth & Co. Ltd. (σελίδες xv + 394).

OWENS, Joseph (Ιωσήφ Όουενς)

- [1982] «Aristotle on common sensibles and incidental perception.» *Phoenix*, XXXVI (1982): 215-236.

PARR, Adrian (Άδριανός Παρ)

- [2005]* *The Deleuze Dictionary. A revised edition. Edited by Adrian Parr.* Εδιμβούργο (Edinburgh): Edinburgh University Press Ltd. (2013⁵, σελίδες viii + 311 + 15 bibliography, contributors; σε 23,5 cm). *Το έργο υποβλήθηκε σε αναθεώρηση από το 2010.

PECK, Arthur L. (Άρθουρ Πεκ,...)

- [1937]* Aristotle, *Parts of animals.* Ancient text with introduction and an english translation by A. L. Peck. Κάμβριο Μασ. (Cambridge Mass.), Λονδίνο (London): Harvard University Press / συλλ. The Loeb Classical Library, τόμος LCL 323 / Aristotle XII. Το κείμενο περιλαμβάνεται στις σελίδες 8-434 του τόμου και αναπαράγει την αναθεωρημένη έκδοση του 1961 (2006⁹ σε 17 εκ.).
- [1970]* Aristotle, *History of animals.* Ancient text with introduction and an english translation by A. L. Peck. Κάμβριο Μασ. (Cambridge Mass.): Harvard University Press / συλλ. The Loeb Classical Library. ■
 2. Books IV-VI. Τόμος LCL 438 / Aristotle X (2002⁴, viii + 349 + 64 παραρτήματα· σε 17 εκ.).

PERNOT, Laurent (Λωράν Περνό)

- [2000] *La rhétorique dans l'antiquité. [= Η ρητορική στην Αρχαιότητα.]* Παρίσι (Paris): Librairie Générale Française. Μετάφραση στα ελληνικά: Ξανθίππη Τσελέντη. Επιμέλεια: Βάλια Σερέτη. Αθήνα: Εκδόσεις Δαίδαλος – Ι. Ζαχαρόπουλος / Σύγχρονη αρχαιογνωστική βιβλιοθήκη (σελίδες 325 + 46 Παράρτημα, βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 21 εκ.). ■

PIAGET, Jean William Fritz (Ζαν Πιαζέ, 1896-1980)

- [1946] *Le développement de la notion de temps chez l'enfant.* Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / συλλ. Bibliothèque de philosophie contemporaine (1981³, σελίδες 298· σε 22 εκ.).

PIÉRON, Henri (Ανρί Πιερόν,...)

- [1951] *Vocabulaire de la Psychologie.* Huitième édition sous la direction de François Bresson et Gustave Durup. Παρίσι (Paris): P.U.F. (1990⁸, σελίδες xii + 587).

PISTELLI, Ermenegildo (Ερμενεγκίλντο Πιστέλλι)

- [1894]* & **KLEIN**, Ulrich (Ούλριχ Κλάιν)
Iamblichus *In Nicomachi (Gerasini) Arithmeticae introductionem liber*. Ad fidem codex Florentini edidit Hermenegildus Pistelli. Λειψία (Leipzig): In aedibus G. B. Teubner / Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, n. 1444. Editio altera addendis et corrigendis adiunctis cur. Udalicus Klein. Βερολίνο-Λειψία (Berlin-Leipzig): Walter De Gruyter Inc. (1975², σελίδες 195· σε 21 εκ.).
- PLÉIADE**: *Encyclopédie de la Pléiade* (Εγκυκλοπαίδεια της Πλειάδας)
- [1974]* *Ιστορία της Φιλοσοφίας* [= *Histoire de la Philosophie*]. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- 19ος αιώνας: *Ρομαντικοί-Κοινωνιολόγοι*. Μετάφραση Τίτου Πατρίκιου και Παύλου Χριστοδουλίδη (1978, σελίδες 363 + 16 ευρετήριο, περιεχόμενα). ■
 - 19ος-20ός αιώνας: *Η εξελικτική φιλοσοφία, Εθνικές φιλοσοφικές σχολές*. Μετάφραση Μαριλίζας Μήτσου-Παππά (1979, σελίδες 334). ■
- POLLAK**, Kurt (Κουρτ Πόλακ,...)
- [1969] *Die Heilkunde der Antike*. Griechenland – Rom – Byzanz. Die Medizin in Bibel und Talmud. [= Η ιατρική στην Αρχαιότητα. Ελλάδα – Ρώμη – Βυζάντιο. Η ιατρική στη Βίβλο και στο Ταλμούδ.] Düsseldorf und Wien: Econ Verlag. Wiesbaden: Lizenzausgabe für R. Löwit (1978²). Παραπέμπουμε στην ελληνική μετάφραση του έργου από τον Αιμίλιο Δημ. Μαυρουδή. Επιμέλεια Αγγελικής Δεληκάρη. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα (2005). ■
- POST**, L. A. (Λ. Α. Ποστ)
- [1932] «Ancient memory systems.» *Classical Weekly*, XV (1932): 105-110.
- PRANTL**, Carl (Κάρολος Πραντλ,...)
- [1854]* *Aristoteles Werke*. Griechische und Deutsch, mit sacherkundliche Anmerkungen herausgeben von Carl Prantl. Λειψία (Leipzig): Engelmann (1854-1857), K. F. Koehlers Antiquarium (1935²).
1. *Acht Bücher Physik VIII* (1935², σελίδες 528).
 2. *Vier Bücher über das Himmelsgebäude und zwei Bücher über Entstehen und Vergehen* (1935², σελίδες 510).
- PRICE**, Derek J. de Solla (Ντέρεκ ντε Σόλλα Πράις)
- [1974] «Gears from the Greeks: The Antikythera Mechanism – A calendar computer from ca 80 BC.» *TAPhS*, LXIV - 7 (1974): 1-70.
- RASSOW**, Hermann (Χέρμαν Ράσσοφ, 1819-1907)
- [1858] *Observationes criticae in Aristotelem*. Βερολίνο (Berlin): Buchdruckerei der K. Akademie der Wissenschaften. ([https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$c15053#view=1up:seq=6:size=75](https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$c15053#view=1up:seq=6:size=75))
- RAVAISSON-MOLLIEN**, Jean Gaspard Félix (Ζαν Γκασπάρ Φελίξ Ραβαισιόν-Μολιέν, 1813-1900)
- [1837] *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Παρίσι (Paris): Imprimerie Royale. Το έργο εκδόθηκε σε δύο τόμους (1837 και 1846). Το πρωτότυπο διατίθεται σε ψηφιακή μορφή από την αρχειοθήκη «Gallica» της Bibliothèque Nationale de France, ενώ κυκλοφόρησε και σε επανέκδοση το 2007, από τον εκδοτικό οίκο Cerf (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k861141/f3.image.r=ravaisson.langFR>).
- [1838] *De l'Habitude*. Nouvelle édition (1933), précédée d'une introduction par Jean Baruzi. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Bibliothèque de Philosophie Contemporaine F. Alcan (1957⁴, σελίδες xliii + 59· σε 18,5 εκ.). ■
- RE** Εγκυκλοπαίδεια αρχαιογνωσίας, δες Pauly [1931]*.
- RENOUVIER**, Charles (Σαρλ Ρενουβιέ, 1815-1903)
- [1875] *Essai de critique générale*. Παρίσι (Paris): Éditions Armand Colin (1912²). Το έργο αυτό εκδόθηκε σταδιακά από το 1854 και συμπληρώθηκε από δύο ακόμη πραγματείες. Αναφερόμαστε στην αναθεωρημένη του β' έκδοση (1875) την οποία αναπαρήγαγε ο Colin (1912).
- Traité de logique générale et de logique formelle (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75222g>).

2. *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*
(<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75223t>).

RICŒUR, Paul (Πωλ Ρικέρ, 1913-2005)

- [1985] *Temps et récit*. Tomes 1-3. Παρίσι (Paris): Éditions du Seuil / Points / Essais.
3. *Le temps raconté* (1991², σελίδες 533 + 43 βιβλιογραφία & ευρετήριο· σε 18 εκ.). ■
[2000] *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Παρίσι (Paris): Éditions du Seuil / συλλ. Points / σειρά Essais (σελίδες iv + 695· σε 22 εκ.). ■

RIQUIER, Camille (κος Καμίγ Ρικιέ)

- [2004] «Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire?*» *Annales bergsoniennes*, II (2004): 261-285.

ROBIN, Léon (Λεόν Ρομπέν, 1866-1947)

- [1919] «Sur la théorie de la réminiscence.» *Revue des Études Grecques*, XXXII (1919): 451-461.
[1935] *Platon*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / συλλ. Dito (1988³, σελ. vi + 246 + 24 βιβλιογραφία, ευρετήρια).
— — — & **MOREAU**, Joseph (Ζοζέφ Μορώ)
Platon, Œuvres Complètes. Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard / συλλ. NRF-Bibliothèque de la Pléiade.
[1940]* 1. *Avant-propos, Euph, Apol, Crit, Phd, Crat, Symp, Alc I-II, Char, Lach, Lys, Euth, Prot, Gor, Men, Hipp. mj, Hipp. min, Io, Menx, Resp* (1989, σελίδες xx + 1450). ■
[1943]* 2. *Phdr, Tht, Parm, Soph, Pol, Tim, Cris, Phil, Leg, Epin, Epist, spuria, definitiones* (1990, σελίδες 1671). Οι μεταφράσεις και οι σημειώσεις στον *Τίμαιο* και τον *Παρμενίδη* είναι του J. Moreau. ■

ROBINSON, Andrew (Άντριου Ρόμπινσον)

- [2007] *The story of Measurement* [= *Η ιστορία των μετρήσεων*]. Λονδίνο (London): Thames & Hudson Ltd. Ελληνική μετάφραση: Γεώργιος Ζαρρής. Επιμέλεια: Άννα Βλαχοδήμου. Αθήνα: Εκδόσεις Polaris (2008, σελίδες 217 + 7 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■

RODIER, Georges (Ζωρζ Ροντιέ, 1864-1913)

- [1900]* *Aristote, Traité de l'âme*. Texte traduit et annoté par G. Rodier. Παρίσι (Paris): Ernest Leroux (Vol. 1: Texte et traduction; Vol. 2: Notes). Χρησιμοποιούμε την πιστή φωτομηχανική ανατύπωση του β' τόμου του έργου, χωρίς το αριστοτελικό κείμενο και τη μετάφραση. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / συλλ. Reprise (1985², σελίδες xviii + 582).

ROHDE, Erwin (Έρβιν Ρόντε, 1845-1898)

- [1894] *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [= *Ψυχή: Η λατρεία των ψυχών και οι αντιλήψεις περί αθανασίας στους αρχαίους Έλληνες*]. Μετάφραση στα ελληνικά της Κ. Παυλογεωργάτου, από το αγγλικό κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Ιάμβλιχος.
1. *Ομηρικά έπη, Ήρωες, Θεότητες, Ελευσίνα μυστήρια* (1998, σελίδες 391). ■
2. *Διονυσιακή λατρεία, Ορφικοί, Φιλόσοφοι, Πλάτων, Ύστερη εποχή* (2004, σελ. 558). ■

ROMEYER-D'HERBEY, Gilbert (Ζιλμπέρ Ρομεγιέ-Ντερμπέ)

- [1983] *Les choses mêmes*. La pensée du réel chez Aristote. Λωζάνη (Lausanne): L'âge d'homme (σελίδες 394). ■
[1987] «L'âme est, en quelque façon, tous les êtres (*De anima*, Γ.8. 431b 21).» *Elenchos* (1987, 2): 363-380.
[1996]* & **VIANO**, Cristina (Κριστίνα Βιάνο)
Corps et âme: sur le 'De anima' d'Aristote. Études réunies par G. Romeyer-Dherbey et Cristina Viano. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / συλλ. Bibliothèque d'histoire de la philosophie (σελίδες 555, σε 8°).

ROSE, Valentin (Βαλεντίνος Ρόζε)

- [1886]* *Aristotelis, qui ferebantur librorum fragmenta*. Collegit Valentinus Rose. Editio stereotypa editionis primae (1867). Στουτγκάρδη (Stuttgart): Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana / In aedibus B. G. Teubneri (1977, σελίδες 450 + 13 ευρετήρια).

ROSENFELD, Israel (Ισραελ Ρόζενφελντ)

- [1988] *The invention of memory – A new view of the brain*. [= *Η εφεύρεση της μνήμης – Μια νέα άποψη για τη λειτουργία του εγκεφάλου*]. Μετάφραση στα ελληνικά: Κώστας Πόταγας. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη / συλλ. Νευροψυχολογία (1992, σελίδες 226 + 8 σημειώσεις). ■

ROSENZWEIG, Mark R. (Μαρκ Ρόζεντσβαϊκ)

- [1976] *Biologie de la mémoire*. Παρίσι (Paris): P.U.F. / συλλ. Le psychologue (162 σελίδες).

ROSS, George Robert Thomson (Τζορτζ Ρόμπερτ Τόμσον Ρος)

- [1906]* Aristotle, *De sensu* and *De memoria*. Text and translation with introduction and commentary by G. R. T. Ross. Κάμβριο (Cambridge): Cambridge University Press. Χρησιμοποιούμε φωτομηχανική ανατύπωση του βιβλίου από τον οίκο Kessinger Publishing (χχ., σελίδες xii + 386 + 17 παραρτήματα, ευρετήρια· σε 23 εκ.). ■

ROSS, William David (Γουίλιαμ Ντέιβιντ Ρος, 1877-1971)

- [1923] *Aristotle* [= Αριστοτέλης]. Λονδίνο (London): Methuen & Co Ltd (1977²). Το κείμενο στο οποίο παραπέμπουμε είναι η ελληνική μετάφραση της Μαριλίζας Μήτσου. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ. (1991· σελίδες 458 + 20 πίνακας, βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 21 εκ.). ■
- [1924]* *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press. Χρησιμοποιούμε την πιστή φωτομηχανική αναπαραγωγή του έργου από την Kessinger Publishing (χωρίς χρονολόγηση). ■
1. Introduction, *Metaphysics* books A-E (σελίδες clxvi + 366).
 2. *Metaphysics* books Z-N, Indexes (σελίδες 500 + 28 ευρετήρια).
- [1936]* *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες xii + 750· σε 22 εκ.). ■
- [1949]* *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (1965², σελίδες x + 678 + 17 παράρτημα, ευρετήρια). ■
- [1950]* *Aristotelis Physica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Typographeo Clarendoniano / συλλ. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (1992¹⁰). ■
- [1951] *Plato's Theory of Ideas*. Οξφόρδη (Oxford): The Clarendon Press (σελίδες iv + 252).
- [1955]^{*1} Aristotle, *Parva Naturalia*. A revised text with introduction and commentary by sir David Ross. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες xi + 355· σε 21 εκ.). ■
- [1955]^{*2} Aristotelis, *Fragmenta Selecta*. Recognovit, brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Typographeo Clarendoniano / συλλ. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (σελίδες x + 160). ■
- [1958]* Aristotelis, *Topica et Sophistici elenchi*. Recensuit brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Typographeo Clarendoniano / συλλ. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (1991⁹, σελίδες x + 251 + 9 ευρετήρια). ■
- [1961]* Aristotle, *De anima*. Edited with introduction and commentary by sir W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (1967², σελίδες 338). ■

RUDOLPH, Enno (Έννο Ρούντολφ)

- [1988]* *Zeit, Bewegung, Handlung*. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles. Herausgegeben von Enno Rudolph. Στουτγκάρδη (Stuttgart): Klett-Cotta / συλλ. Evangelische Studiengemeinschaft / Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 42 (230 σελίδες, σε 22 εκ.).

RUSSELL, Bertrand (Μπέρτραντ Ράσελ, 1872-1970)

- [1903] *The principles of mathematics*. Introduction by John G. Slater. Λονδίνο (London): Routledge (αναπαραγωγή της β' έκδοσης, 1992², σελίδες xlii + 534, με βιβλιογραφία, ευρετήρια, παραρτήματα· σε 24 εκ.). Ιδιαίτερα σημαντικά τα κεφάλαια 42-43.
- [1914] *Our knowledge of the external world... as a field for scientific method in philosophy*. With a new introduction by John G. Slater. Λονδίνο (London), Νέα Υόρκη (New York): Routledge (ανατύπωση της

έκδοσης The Open court. publishing Co. του 1914: 1993, σελίδες 251· σε 22 εκ.). Ιδιαίτερα το κεφ. 6 αναδημοσιεύθηκε στο W. C. Salmon [1970]*.

SACKS, Oliver (Όλιβερ Σακς)

[1985] *The man who mistook his wife for a hat and other clinical stories* [= *Ο άνθρωπος που μπερδέψε τη γυναίκα του με ένα καπέλο και άλλες κλινικές ιστορίες*]. Μετάφραση Κώστας Πόταγας. Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα (2011², σελίδες 364 + 13 βιβλιογραφία, σε 8^ο). ■

SALANSKIS, Jean-Michel (Ζαν-Μισέλ Σαλανσίκς)

[2004] «Bergson, le continu et l'Être-au-monde.» *Annales bergsoniennes*, II (2004): 227-248.

SALMON, Wesley C. (Γουέσλι Σάλμον)

[1970]* *Zeno's paradoxes*. Edited by Wesley C. Salmon. Ινδιανάπολη (Indianapolis): Hackett (2001², σελίδες xiv + 317).

SAMBURSKY, Shamuël (Σάμουελ Σαμπούρσκυ)

[1956] *The physical world of the Greeks*. Translated from the hebrew by Merton Dagut. Λονδίνο (London): Routledge and Kegan Paul (σελίδες xii + 255, σε 8^ο). Υπάρχει και δεύτερη έκδοση του έργου στο Πρίνστον (Princeton, N.J.): Princeton University Press (1987²).

SARTRE, Jean-Paul (Ζαν-Πωλ Σαρτρ, 1905-1980)

[1936] *L'imagination*. Édition corrigée avec un index par Arlette Elkaïm-Sartre. Παρίσι (Paris): P.U.F. / coll. Quadrige, n. 1 (1994⁴, σελίδες 164). ■

[1940] *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard / Bibliothèque des Idées (σελίδες 246, σε 22 εκ.). [= *Το φανταστικό: φαινομενολογική ψυχολογία της φαντασίας*. Μετάφραση-σημειώσεις Αιμίλιου Χουρμούζιου. Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Δ. Αρσενίδη / Φιλοσοφία (χωρίς χρονολόγηση, σελίδες 384 + 12 φιλοσοφικό λεξιλόγιο).] ■

[1943] *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Παρίσι (Paris): Éditions Gallimard / Tel, n. 1 (χωρίς χρονολόγηση, σελίδες 678· σε 19 εκ.). ■

SASSO, Robert (Ρομπέρ Σασσό)

[2003]* & Arnaud **VILLANI** (Αρνώ Βιλανί) & λοιποί συνεργάτες:
Le Vocabulaire de Gilles Deleuze. Sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani. Μαγιέν (Mayenne): *Noesis* & Librairie philosophique J. Vrin / *Les Cahiers de Noesis*, n° 3 (2004, σελίδες 360 + 16 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 20,5 εκ.).

SAUVAGNARGUES, Anne (κα Άννα Σωβανιάργκ)

[2003] «Actuel / Virtuel». Λήμμα στον τόμο R. SASSO & A. VILLANI [2003]*: 22-29. ■

[2004]¹ «Deleuze avec Bergson: le cours de 1960 sur l'Évolution créatrice.» Κείμενο παρουσίασης των μαθημάτων, περιλαμβάνεται στον τόμο Fr. WORMS [2004]*: 151-165. ■

[2004]² «Deleuze. De l'animal à l'art.» Κείμενο που περιλαμβάνεται στον τόμο ZOURABICHVILI *et alii* [2004]*: 125-228. ■

SCHENKL, Heinrich (Χάινριχ Σενκλ)

[1900]* Themistii, *In Aristotelis Physica paraphrasis*. Edidit Henricus Schenkl. *Commentaria in Aristotelem Graeca* (τόμος 5.2). Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri (σελίδες xlii + 236 + 36 ευρετήριο).

SCHOFIELD, Malcolm (Μάλκολμ Σκόφιλντ)

[1978] «Aristotle on the imagination.» Άρθρο που πρωτοδημοσιεύθηκε στον τόμο G. E. R. LLOYD [1978]*: 99-129, και αναδημοσιεύθηκε από τους J. BARNES *et alii* [1979]* 4: 103-132, καθώς και από τη M. NUSSBAUM [1992]*: 249-277. Παραπέμπουμε στο άρθρο με τη σελιδαρίθμηση της τελευταίας δημοσίευσης. ■

[1982]* & **NUSSBAUM**, Martha (Μάρθα Νάσμπουμ):
Language and Logos. Studies in ancient greek philosophy presented to G. E. L. Owen. Edited by M.

- Schofield and M. C. Nussbaum. Καίμπριτζ (Cambridge): Cambridge University Press (σελίδες xiii + 359 + 10 ευρετήρια).
- [1991] «Explanatory projects in *Physics*, 2.3 and 7.» Άρθρο στον τόμο BLUMENTHAL & ROBINSON [1991]*: 29-40 (= *OSAPh*, 1991 suppl. vol.).
- SCHÜSSLER**, Ingeborg (Ινγκεμποργκ Σούσσερ)
[1991] «Le rapport temps/espace chez Aristote et Bergson.» Άρθρο στον τόμο A.S.P.L.F. [1991]*: 122-127. ■
- SCOTT**, Dominic (Ντόμινικ Σκοτ)
[1987] «Platonic *anamnesis* revisited.» *Classical Quarterly*, XXXVII-2 (1987): 346-366.
[1999] «Platonic Recollection.» Άρθρο στον τόμο G. FINE [1999]* 1: 93-124.
[2006] *Plato's «Μενο»*. Φιλοσοφική μελέτη πάνω στον διάλογο. Κάμβριο, Νέα Υόρκη (Cambridge, New York): Cambridge University Press / συλλ. Cambridge Studies in the Dialogues of Plato (σελίδες x + 226 + 12 βιβλιογραφία, ευρετήρια).
- SEDLEY**, David N. (Ντέιβιντ Σέντλυ, 1947-...)
[1977] «Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy.» *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, XXIII (1977): 74-120.
[2004] *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's "Thaetetus"*. Οξφόρδη (Oxford): Oxford Clarendon Press (σελίδες x + 182 + 9 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 21 εκ.).
- SEECK**, Gustav Adolf (Γουσταύος Αδόλφος Ζέεκ)
[1987] «Zeit und Zahl bei Aristoteles.» *Rheinisches Museum für Philologie*, CXXX (1987): 107-124.
- SEEL**, Gerhard (Γκέρχαρντ Ζέελ)
[1982] «Diodore domine-t-il Aristote?» *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXXVII (1982): 293-313.
- SERWAY**, Raymond (Ραίημοντ Σέργουεϋ)
[1989] & Clement J. **MOSES**, Curt A. **MOYER**:
Modern Physics. Φιλαδέλφεια - Νέα Υόρκη (Philadelphia, New York): Saunders College Publishing.
Ελληνική μετάφραση: *Σύγχρονη φυσική*. Απόδοση στα ελληνικά Γ. Ζουπάνος, Ευθ. Λιαροκάπης, Σωφρ. Παπαδόπουλος, Κων. Ράπτης. Τελική επιμέλεια μετάφρασης: Αν. Λαυρέντζος, Ι. Παπαδόγγονας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης / Πανεπιστημιακή Βιβλιοθήκη Θετικών Επιστημών / Φυσική (2004³, σελίδες xvi + 541 + 51 παραρτήματα, απαντήσεις, ευρετήριο· σε 28 εκ.). ■
- SHARPLES**, Robert William (Ρ. Γ. Σαρπλς, 1949-2010)
[1982] «Alexander of Aphrodisias, *On time*. » *Phronesis*, XXVII (1982): 58-81.
- SHOEMAKER**, Sydney (Σίντνεϊ Σούμείκερ)
[1969] «Time without change.» *Journal of Philosophy*, LXI (1969): 363-381.
- SHOREY**, Paul (Πολ Σόρεϋ, 1857-1934)
[1930]* Plato: *The Republic*. Edited and translated in English by Paul Shorey. Κάμβριο Μασ. (Cambridge, MA): Harvard University Press. Λονδίνο (London): William Heinemann Ltd. / Loeb Classical Library (1969³). Το κείμενο διατίθεται στην ηλεκτρονική διεύθυνση:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D1%3Asection%3D327a>
1. Books I-V, vol. 237 (σελίδες lvi + 535· σε 17 εκ.).
2. Books VI-X, vol. 276 (σελίδες lxxiii + 538· σε 17 εκ.).
- SIMONDON**, Michèle (κα Μισέλ Σιμοντόν)
[1982] *La mémoire et l'oubli (dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.)*. Psychologie archaïque, mythes et doctrines. Παρίσι (Paris): Société d'Édition *Les Belles Lettres* (σελίδες 328 +29 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■

SISKO, John E. (Τζον Σίσκο)

- [1997] «Space, time and phantasms in Aristotle, *De memoria* 2, 452b 7-25.» *Classical Quarterly*, XLVII (1997): 167-175. ■

SIWEK, Paul (Πωλ Σιβέκ)

- [1933]* *Aristotelis De anima libri tres, graece et latine*. Edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek. Ρώμη (Romae): Pontificia Universitas gregoriana / Textus et documenta / Series philosophica: 8, 9, 10 (3 τεύχη σε σχήμα 8°). <BN: 8-R-45668 (8-10)>

SMYTH, Herbert Weir (Χέρμπερτ Γουέιρ Σμάιθ)

- [1920] *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing. Χάρβαρντ: Harvard University Press (1984³, σελίδες xviii + 683 + 38 παράρτημα + 61 ευρετήρια, σε 20 εκ.). ■

SOLMSEN, Friedrich (Φρήντριχ Ζόλμσεν)

- [1960] *Aristotle's system of the physical world. A comparison with his predecessors*. Ίθακα / Νέα Υόρκη (Ithaca / New York): Cornell University Press / συλλ. Cornell Studies in Classical Philology, τόμος 33 (σελίδες xiv + 454 + 14 ευρετήρια· 24 εκ.). <BLR: Ar B45>
- [1971] «The tradition about Zeno of Elea re-examined.» [= Η Παράδοση για τον Ζήνωνα τον Ελεάτη: διερεύνηση και αναθεώρηση.] Αρχικά δημοσιεύθηκε στο *Phronesis*, XVI (1971), σελίδες 116-141. Ακολουθούμε την ελληνική μετάφραση από την έκδοση Α. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ [1974]* 2: 492-525.

SOMFAI, Anna (Άννα Ζόμφαϊ)

- [2004] «Calcidius' *Commentary* on Plato's *Timaeus* and its place in the commentary tradition: the concept of *analogia* in text and diagrams.» *Bulletin of the Institute of Classical Studies / Special Issue: Philosophy Science & Exegesis*, XLVII (2004): 203-220.

SORABJI, Richard R. K. (Ρίτσαρντ Σοράμπτζι, 1934-...)

- [1972]* Aristotle, *On memory*. Η έκδοση περιλαμβάνει εισαγωγή και αγγλική μετάφραση η οποία συνοδεύεται από ερμηνευτικές περιλήψεις και σημειώσεις από τον R. Sorabji. Σικάγο (Chicago): The University of Chicago Press (2006³, σελίδες xviii + 114 + 8 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 23 εκ.). ■
- [1974] «Body and soul in Aristotle.» *Philosophy*, XLIX (1974): 63-98. Ανατυπώθηκε στον τόμο J. Barnes *et alii* [1979]* 4: 42-64.
- [1983] *Time, creation and the continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Νέα Υόρκη (Ithaca, N.Y.): Cornell University Press. Λονδίνο (London): G. Duckworth & Co. L.T.D. και Σικάγο (Chicago): The University of Chicago Press (2006², σελίδες xviii + 473 + 40 ευρετήριο χωρίων). Παραπέμπουμε στην τελευταία έκδοση. ■
- [1988] *Matter, space and motion: theories in antiquity and their sequel*. Λονδίνο (London): G. Duckworth & Co. L.T.D. (σελίδες x + 377). <BN: 8-R-98408>

SQUIRE, Larry R. (Λάρρυ Σκουάιρ)

- [1999] & **KANDEL**, Eric R. (Έρικ Κάντελ): *Memory – From Mind to Molecules*. Σαν Φρανσίσκο (San Francisco): W. H. Freeman & Co / American Scientific Library. Β' έκδοση: Greenwood Village: Roberts & Co Publishers (2008²). Ελληνική έκδοση: *Μνήμη – Από τον νου στα μόρια* (με βάση τη β' έκδοση). Μετάφραση και επιστημονική επιμέλεια Αζαρία Καραμανλίδη. Αθήνα: Εκδόσεις Κάτοπτρο (2012, σελίδες 254 + 14 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 26 εκ.). ■

STÄHLIN, Otto (Ότο Σταϊλιν, 1868-1949)

- [1939]* *Clemens Alexandrinus*. Herausgegeben von Dr. Otto Stählin. In dritter auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel. Βερολίνο (Berlin): Akademie Verlag / Die griechischen christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte (1960²).
2. *Stromata* [= *Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων τῶν στροματέων*]. Buch I-VI (1960², σελίδες xx + 518 + 32 προσθήκες και διορθώσεις· σε 8°).

STENZEL, J. (Γ. Στέντσελ,...)

[1931] & **THEILER**, W. (Β. Τάιλερ): «Megarikoι.» Λήμμα στη *RE*, 15.1 (1931), στήλη 219.

STRATTON, George Malcolm (Τζωρτζ Μάλκολμ Στράτον,...)

[1917]* *Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle*. Άμστερνταμ (Amsterdam): E. J. Bonset, P. Schippers N.V. (1964², σελίδες 221 + 6 ευρετήριο). <BPI: 185 ΘΕΟ STR>

SVENBRO, Jesper (Ζεσπέρ Σβανμπρό)

[1988] *Frasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. [= *Φρασίκλεια. Ανθρωπολογία της ανάγνωσης στην αρχαία Ελλάδα*.] Παρίσι (Paris): Éditions La Découverte. Ελληνική μετάφραση Στέφανου Οικονόμου. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη / Ανθρωπολογία της αρχαίας Ελλάδας (2002, σελίδες 319 + 27 ευρετήριο· σε 20,5 εκ.). ■

SVF, Δες VON ARNIM, Hans.

SZABÓ, Arpád (Αρπάντ Ζαμπό)

[1969] *Anfänge der griechischen Mathematik*. Μόναχο / Βιέννη (München / Wien): R. Oldenbourg. [= *Les débuts des mathématiques grecques*]. Traduit de l'allemand par Michel Federspiel. Παρίσι (Paris): Éditions J. Vrin / συλλ. L'Histoire des sciences (1977, σελίδες 403 με σημειώσεις, βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 21 εκ.). [= *Απαραίτων Ελληνικών Μαθηματικών*.] Μετάφραση Α. Τεγόπουλου. Αθήνα: Έκδοση Τ.Ε.Ε. (1973). Παραπέμπουμε στην ελληνική μετάφραση του έργου.

TANNERY, Paul (Πωλ Τανερύ, 1843-1904)

[1887]¹ *La géométrie grecque*. Comment son histoire nous est parvenue et ce que nous en savons. Essai critique par Paul Tannery. Παρίσι (Paris): Gauthier-Villars / Les Grands Classiques. Φωτομηχανική επανέκδοση από τον οίκο: Jacques Gabay (1988², σελίδες vi + 181 + 6 ευρετήριο). Το έργο διατίθεται από την ψηφιακή βιβλιοθήκη Gallica. ■

[1887]² *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. Παρίσι (Paris): Gauthier-Villars / Les Grands Classiques. Φωτομηχανική επανέκδοση της β' έκδοσης (1930²) από τον οίκο: Jacques Gabay (1990³, σελίδες xxiv + 347 + 66 παραρτήματα + 20 βιβλιογραφία). Το έργο διατίθεται από την ψηφιακή βιβλιοθήκη Gallica. ■

TAORMINA, Daniela Patrizia (Ντανιέλα Πατρίτσια Ταορμίνια)

[2002] «Perception du temps et mémoire chez Aristote: *DM*, 1.» *Philosophie Antique* (2002, 2): 33-61. ■

TARÁN, Leonardo (Λεονάρντο Ταράν)

[1965]* *Parmenides*. A text with translation, commentary and critical essays. Πρίνστον (Princeton): Princeton University Press (σελίδες xvi + 314· σε 21 εκ.).

[1971] «The creation myth in Plato's *Timaeus*.» Περιλαμβάνεται στον τόμο J. P. ANTON & G. L. KUSTAS [1971]*: 372-407.

[1975] *Academica*. Plato, Philip of Opus and the pseudo-platonic *Epinomis*. Φιλαδέλφεια (Philadelphia): American Philosophical Society / *Memoirs*, vol. 107 (σελίδες viii + 353 + 63 Παραρτήματα I & II, ευρετήρια, βιβλιογραφία· σε 8°).

[1979] «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato.» *Monist*, LXII (1979): 43-53.

[1981]* *Speusippus of Athens*. A critical study with a collection of the related texts and commentary. Λάιντεν (Leiden): E. J. Brill / *Philosophia Antiqua*, vol. 34 (σελίδες xxvii + 456 + 65, Παραρτήματα I & II, βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 cm).

TARRANT, Harold (Χάρολντ Τάραντ)

[2005] *Recollecting Plato's «Meno»*. Λονδίνο (London): G. Duckworth and Co. Ltd. (σελίδες x + 202 + 10 βιβλιογραφία, ευρετήρια).

TAYLOR, Alfred Edward (Άλφρεντ Έντουαρντ Ταίηλορ, 1869-1945)

- [1927] *Plato. The man and his work* [= *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*]. Λονδίνο (London): Methuen & Co Ltd (1948⁵, xii + 562; in 8°). Ελληνική μετάφραση του Ιορδάνη Αρζόγλου από έκδοση του 1978. Αθήνα: Εκδόσεις Μ.Ι.Ε.Τ. (1990, σελίδες 696 + 5 ευρετήριο· σε 25,5 εκ.). ■
- [1928]* *A Commentary on Plato's Timaeus*. Λονδίνο - Εδιμβούργο - Γλασκώβη (London - Edinburgh - Glasgow): Oxford University Press (σελίδες xv + 700, σε 24 εκ.).
- [1928]¹ «Aristotle's doctrine of space.» Κεφάλαιο στον τόμο A. E. TAYLOR [1928]*: 664-677.

TAYLOR, Christopher Charles Whiston (Κρίστοφερ Τσαρλς Ουίστον Ταίηλορ, 1936-)

- [1999]² «The Atomists.» [= «Οι Ατομικοί φιλόσοφοι.»] Άρθρο που περιλαμβάνεται στον τόμο του A. A. LONG [1999]*: 267-297.

THEILER, Willy (Γουίλλυ Τάιλερ, 1899-1977)

- [1959]* *Aristoteles, Uber die Seele*. Übersetzt von Willy Theiler. Βερολίνο (Berlin, DDR): Akademie-Verlag / Werke in deutscher Übersetzung / Aristoteles: 13 Werke in deutscher Übersetzung (σελίδες 156, σε 24 εκ.).

THOMAS, de Aquino «Sanctus» (Θωμάς ο Ακινάτης, 1225;-1274)

- — — Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*. Iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum. Ρώμη (Romae): Commissio Leonina (1888). Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin. Οι χρονολογικές ενδείξεις συγγραφής με την οποία επισημαίνονται τα έργα του Θωμά δίνονται κατά προσέγγιση.
- [1264] *Summa contra gentiles* S. Thomae de Aquino. Ρώμη (Roma): Apud sedem commissionis Leoninae (1934, σελίδες vi + 581).
- [1269] 45.2 *Sentencia libri 'De sensu et sensato', cuius secundus tractatus est 'De memoria et reminiscencia'* (έκδοση Vrin του 1985, σελίδες xii + 128* + 154).
- [1270] 2. *Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis*. Νάπολη (Napoli): M. D'Auria Pontificius (1953, σελίδες 658· σε 25,5 εκ.).
- [1274] *Summa Theologiae*. Η *Συναγωγή Θεολογίας* του Θωμά Ακινάτη γράφτηκε ανάμεσα στο 1265 και το 1274. Χρησιμοποιούμε την χρονολογία ολοκλήρωσης ως αναφορά.
1. Pars Ia: Για το συγκεκριμένο κείμενο ανατρέξαμε στην ηλεκτρονική μορφή του *Corpus Thomisticum* (<http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>), όπου χρησιμοποιείται η έκδοση της Λεοντίου Επιτροπής.
 2. Pars IIa IIae (Secunda secundae). Cura et studio Sac. Petri Caramelle. Cum texta ex recensione Leonina. Ρώμη (Roma): Marietti Editori Ltd (1962, σελίδες x + 886 + 26).

THOMAS, Rosalind (κα Ρόζαλιντ Τόμας)

- [1992] *Literacy and orality in ancient Greece* [= *Γραπτός και προφορικός λόγος στην αρχαία Ελλάδα*]. Κάμβριο (Cambridge): Cambridge University Press (σελίδες xii + 201). Μετάφραση στα ελληνικά: Δημήτρης Κυρτάτας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης / Ιστορία και Κοινωνία (2001³, σελίδες xvi + 214 + 30 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 23,5 εκ.). ■

TIFFENEAU, Dorian (Ντοριάν Τιφενώ)

- [1985]* *Mythes et représentations du temps*. Recueil préparé par D. Tiffeneau. Παρίσι (Paris): C.N.R.S. (162 σελίδες). <BN: 4-R-14761 (5)>

TORDESILLAS, Alonso (Αλόνσο Τορντεσίλλας)

- [1991] «Espace et temps dans l'argumentation rhétorique d'Alcidamas: la notion de Kairos.» A.S.P.L.F. [1991]*: 136-138. ■

TORSTRIK, Adolf (Αδόλφος Τόρστρικ, 1821-1877)

- [1857] «*Ο ποτε όν*: Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs.» *Rheinisches Museum für Philologie*, XII (1857): 161-173.
- [1867] «Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit, *Phys.* Δ 10 ff.» *Philologus*, XXVI (1867): 446-523.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf (Φρ. Άντολφ Τρεντέλενμπουργκ, 1802-1872)

[1833]* *Aristotelis De Anima libri tres*. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit, commentariis illustravit Frider. Adolph. Trendelenburg. Iéna (Ienae): sumtibus Walzii (σε 8°, σελίδες lxx + 560).

TRICOT, Jules (Ιούλιος Τρικό, 1893-1963)

[1951]* Aristote, *Parva Naturalia* (suivis du traité pseudo-aristotélicien *De spiritu*). Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Bibliothèque des textes philosophiques (σελίδες xv + 194· σε 19 εκ.). <BS: L 3747-12> <BN: 16-R-4409> ■

[1959]* Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction, avec introduction, notes et index par Jules Tricot. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / συλλ. Bibliothèque des textes philosophiques (1990⁷, σελίδες 540· σε 19 εκ.). ■

TURETZKY, Phillip (Φίλιππος Τουρέτσκι)

[1998] *Time*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη (London and New York): Routledge / συλλ. The problems of Philosophy (2000², σελίδες xii + 272). ■

TURNER, Anthony John (Αντώνιος Ιωάννης Τέρνερ)

[1989] «Sun-dials: History and Classification.» *History of Science*, XXVII (1989): 303-318.

UNGURU, Sabetai (Σαμπετάι Ουγκούρου)

[1974] «On the need to rewrite the history of Greek Mathematics.» Αρχικά στα *Proceedings of the XIVth International Congress of the History of Science*. Science Council of Japan, II (1974). Παραπέμπουμε στον τόμο των Γ. ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΔΗ & Δ. ΔΙΑΛΕΤΗ [2006]: 13-78. ■

UNTERSTEINER, Mario (Μάριος Ουντερστάινερ, 1899-1981)

[1949]* *Les Sophistes* [= Οι Σοφιστές]. Seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur «Les origines sociales de la sophistique», (paru en 1967). Traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas. Préface de Gilbert Romeyer-Dherbey. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (1993).

1. Protagoras, Gorgias (σελίδες xxii + 295). ■
2. Prodicos, Antiphon, Hipprias etc. (σελίδες 351) ■.

URMSON, James Opie (Τζέιμς Ούρμσον)

[1982] *Berkeley*. Οξφόρδη: Oxford University Press / συλλ. Past Masters (σελίδες 88 + 8 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 18 εκ.).

VAN DER EIJK, Philip J. (Φίλιπ φαν ντερ Άικ)

[2005] *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Doctors and philosophers on nature, soul, health and disease. Κάμβριον (Cambridge): Cambridge University Press (σελίδες xiv + 327 + 77 εκτεταμένη βιβλιογραφία και ευρετήρια· σε 23 εκ.). ■

[2008] «The role of medicine in the formation of early greek thought.» Κεφάλαιο στον τόμο των P. CURD & D. GRAHAM [2008]*: 385-412. ■

VAN DER WAERDEN, Bartel Leendert (Μπάρτελ Λέεντερτ Φαν Ντερ Βέρντεν, 1903-1996)

[1950] *Science Awakening, I* [= *Η αφύπνιση της επιστήμης*. Αιγυπτιακά, Βαβυλωνιακά και Ελληνικά Μαθηματικά.] Η μελέτη αυτή, που θεωρείται εξαιρετική, εκδόθηκε αρχικά στα ολλανδικά το 1950, μεταφράστηκε στα αγγλικά το 1954 και έκτοτε γνώρισε αλλεπάλληλες εκδόσεις. Η ελληνική έκδοση, σε μετάφραση και επιστημονική επιμέλεια του Γ. Χρησιτίδη, έγινε από την αγγλική του 1988⁵. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης / Ιστορία και Φιλοσοφία της Επιστήμης (2003², σελίδες xxvi + 355 + 15 ευρετήρια· σε 24 εκ.). ■

VAN GRONINGEN, B. A. (Φαν Γκρόνινγκεν, Μπ. Α.)

[1953] *In the grip of the past*. Essay on an aspect of greek thought. Λάιντεν (Leiden): E. J. Brill / συλλ. Philosophia Antiqua: A series of monographs on ancient philosophy.

VERBEKE, Gérard (Ζεράρ Βερμπέκ)

- [1985]¹ «La perception du temps chez Aristote.» Άρθρο στον τόμο M. DE CORTE [1985]*: 351-377. ■
- [1985]² «Les apories aristotéliciennes sur le temps.» Άρθρο στον τόμο J. WIESNER [1985]* 1: 98-122. ■

VERNANT, Jean-Pierre (Ζαν-Πιέρ Βερνάν, 1914-2007)

- [1959] «Aspects mythiques de la mémoire.» *Journal de Psychologie* (1959): 1-29. Αναδημοσίευση στον τόμο J.-P. VERNANT [1985] 1: 139-173, όπου παραπέμπουμε. ■
- [1960] «Le fleuve 'Améliès' et la 'mélété thanatou'.» *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, CL (1960): 163-179. Αναδημοσίευση στον τόμο VERNANT [1985] 1: 174-194, όπου παραπέμπουμε.
- [1985] *Mythe et pensée en Grèce ancienne* [= *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*]. Παρίσι (Paris): Éditions La Découverte. Ελληνική μετάφραση Στέλλας Γεωργούδη. Αθήνα: Εκδόσεις «Δαίδαλος» – Ι. Ζαχαρόπουλος Α.Ε. / συλλ. Σύγχρονη αρχαιονομική βιβλιοθήκη(1989²).
1. *Δομές του μύθου – Μυθικές πλευρές του χρόνου – Η οργάνωση του χώρου* (σελ. 328). ■
 2. *Η εργασία και η τεχνική σκέψη – Από την κατηγορία του «διπλού» στην εικόνα – Το πρόσωπο στη θρησκεία – Από τον μύθο στον λόγο* (σελ. 202 +12 βιβλιογραφία + 25 ευρετήριο). ■

VIDAL-NAQUET, Pierre Emmanuel (Πιερ-Εμμανουέλ Βιντάλ-Νακέ, 1930-2006)

- [1981] *Le chasseur noir* [= *Ο μαύρος κυνηγός*]. *Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*. Παρίσι (Paris): Éditions La Découverte (1991³). Ελληνική μετάφραση Γ. Ανδρεάδης, Πέπη Ρηγοπούλου. Αθήνα: Εκδόσεις Νέα Σύνορα Α. Α. Λιβάνη / Αρχαία γράμματα (1983, σελίδες 402 + 62 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 21 εκ.). ■

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Ζαν-Λουί Βιεϊγιάρ-Μπαρόν)

- [1991] *Bergson*. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Que sais-je? (σελίδες 124 + 2 βιβλιογραφία· σε 18 εκ.).
- [2004]* *Bergson : la durée et la nature*. Recueil coordonné par J.-L. Vieillard-Baron. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France / Débats philosophiques (σελίδες 166 + 2 ευρετήριο· σε 19 εκ.).

VITELLI, Hieronymus (Ιερώνυμος Βιτέλι)

- [1888]* Ioannis Philoponi, *In Aristotelis physicorum libros quinque posteriores commentaria*. Edidit Hieronymus Vitelli. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XVII. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berlin): Typis et impensis G. Reimeri (σελίδες 997).
- [1897]* Ioannis Philoponi, *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*. Edidit Hieronymus Vitelli. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XIV-2. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berlin): Typis et impensis G. Reimeri (σελίδες...).

VLASTOS, Gregory (Γρηγόρης Βλαστός, 1907-1991)

- [1939] «The disorderly motion in the *Timaeus*.» *Classical Quarterly*, XXXIII (1939): 71-83. Η μελέτη αναδημοσιεύθηκε στον τόμο R. E. ALLEN [1965]: 379-399, όπου παραπέμπουμε.
- [1959] «Fränkel's *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*.» *Gnomon*, XXXI (1959), σελ. 193-204. Ανατυπώθηκε στο Gr. VLASTOS [1993] 1: 164-179, όπου παραπέμπουμε. ■
- [1963] «On Plato's oral doctrine.» *Gnomon*, XLI (1963): 641-655. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο VLASTOS [1973]: 531-559. ■
- [1965]¹ «Anamnesis in the *Meno*.» *Dialogue*, IV (1965): 143-167. ■
- [1965]² «Creation in the "Timaeus": Is it a fiction?» Άρθρο στη συλλογή του R. E. ALLEN [1965]*: 401-419. ■
- [1966]¹ «Zeno's race course. With an appendix on the Achilles.» *Journal of the History of Philosophy*, IV (1966), σελίδες 95-108. Ανατυπώθηκε στο Gr. VLASTOS [1993] 1: 189-204, όπου παραπέμπουμε. ■
- [1966]² «A note on Zeno's arrow.» *Phronesis*, XI (1966): 3-18. Ανατυπώθηκε στον τόμο ALLEN & FURLEY [1975]* 2: 184-200. Ανατυπώθηκε στο Gr. VLASTOS [1993] 1: 205-218, όπου παραπέμπουμε. ■
- [1967] «Zeno of Elea.» Λήμμα στην *Encyclopedia of Philosophy*, υπό την επίβλεψη του P. Edwards (New York: Macmillan, 1967), τόμος 8, σελ. 369-379. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο Gr. VLASTOS [1993] 1: 241-263, όπου παραπέμπουμε. ■
- [1971] «A Zenonian argument against plurality.» Άρθρο που δημοσιεύθηκε αρχικά στον τόμο J. P. ANTON & G. L. KUSTAS [1971]*, σελ. 119-144. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο Gr. VLASTOS [1993] 1: 219-240, όπου παραπέμπουμε. ■

- — — *Plato* : A collection of critical essays. Edited by Gregory Vlastos. Νέα Υόρκη (Garden City, N.Y.): Anchor Books (Doubleday and Company Inc.) / συλλ. Modern studies in philosophy (Doubleday Anchor Originals).
- [1971]* 1. *Metaphysics and Epistemology* (σελ. 304 + 7 βιβλιογραφία).
- [1978]* 2. *Ethics, politics, and philosophy of art and religion* (σελ. 273 + 4 βιβλιογραφία).
- [1973] *Platonic studies* [= *Πλατωνικές μελέτες*]. Παραπέμπουμε στην ελληνική έκδοση του έργου, η οποία βασίζεται στη δεύτερη αγγλική και περιλαμβάνει τρία νέα δοκίμια και εκ νέου επεξεργασμένες σημειώσεις. Μετάφραση Ιορδάνη Αρζόγλου. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ. (1994, σελίδες 586, + 12 σημ. μεταφραστική, + 35 βιβλιογραφία, ευρετήρια). ■
- [1975] «Plato's testimony concerning Zeno of Elea.» *Journal of Hellenic Studies*, XCV (1975), σελίδες 150-155. Ανατυπώθηκε στο Gr. VLASTOS [1993] 1: 264-300, όπου παραπέμπουμε. ■
- [1991] *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* [= *Σωκράτης: Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*]. Cambridge: Cambridge University Press. Μετάφραση Παύλου Καλλιγά. Προλεγόμενα – επιμέλεια μετάφρασης Αλέξανδρου Νεχαμά. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ι. Δ. Κολλάρου & Σίας Α.Ε. (1993, σελίδες 56 + 384 + 29 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 20,5 εκ.). ■
- — — *Studies in Greek Philosophy*. Μελέτες που εκδόθηκαν με την επιμέλεια του Daniel W. Graham. Πρίνστον (Princeton, N.J.): Princeton University Press. Περιλαμβάνουν τους τόμους:
- [1993] 1. *The Presocratics* (σελίδες xxxiv + 389 + 2 index). ■
- [1995] 2. *Socrates, Plato, and their tradition* (σελίδες xxiv + 349 + 2 index). ■

VOLPI, Franco (Φράνκο Βόλπι)

- [1988] «Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a 16-29.» Άρθρο στον τόμο του E. RUDOLPH [1988]*: 26-62.

VON ARNIM, Hans (Χανς Φον Άρνιμ, 1859-1931)

- — — *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit Ioannes Ab Arnim. Editio stereotypa, vol. I-IV. Stutgardiae: In aedibus B. G. Teubneri (1968²).
- [1905]* 1. *Zeno et Zenonis discipuli* (1968², σελίδες I + 142).
- [1905]* 2. *Chrysippi fragmenta logica et physica* (1968², σελίδες vi + 1-111 + 111-347).
- [1903]* 3. *Chrysippi fragmenta moralia cum generali stoicorum doctrina composita cum fragmenta successorum Chrysippi* (1968², σελίδες iv + 1-205 + 207-269).
- [1924]* 4. *Indices*. Conscriptis Maximilianus Adler (1968², σελίδες vii + 168 index verborum + 33 indeci vocabulorum, nominum, fontium, addenda).

VON FRITZ, Kurt (Κουρτ Φον Φριτς)

- [1931] «Megariker.» Λήμμα στην *RE*, Supplementband 5 (1931): στήλες 707-20.

VON LEYDEN, W. (Β. Φον Λάιντεν)

- [1964] «Time, number and eternity in Plato and Aristotle.» *The Philosophical Quarterly*, XIV (1964): 35-52.

VON PAULY, August Friedrich (Αύγουστος Φρειδερίκος Φον Πάουλυ, 1796-1845)

- [1931]* & **WISSOWA, G.**: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung degonnen von Georg Wissowa (1859-1931), fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen. Stuttgart-München: Alfred Druckenmuller Verlag (1958-). Register der Nachträge und Supplement von H. Gärtner und A. Wünsch (1980).
- 06.1 *Ephoros – Eutybios* (1970, 1536 στήλες).
- 20.2 *Pigranes – Plautinus* (1972, 1245 στήλες).

WALLIES, Maximilian (Μαξιμιλιανός Βάλις)

- [1891]* Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*. Edidit Maximilianus Wallies. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berlin): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. Commentaria in Aristotelem Graeca, τόμος 2.2 (σελ. lii+592+120 ευρετήρια, προσθήκες και διορθώσεις).

WALZER, R. R. (Βάλτσερ, Ρ.)

- [1991]* & MINGAY, J. M.
Ethica Eudemia. Recensuerunt breuque adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer et J. M. Mingay. Praefatione auxit J. M. Mingay. Οξφόρδη (Oxford): Typographeo Clarendoniano / συλλ. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis (σελίδες xx + 162). ■
- WARDY**, Robert (Ρόμπερτ Γουόρντνυ)
[1990]* *The chain of change. A study of Aristotle's Physics VII*. Το έργο περιλαμβάνει αρχαίο κείμενο, αγγλική μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια. Κάμβριον (Cambridge): Cambridge University Press / συλλ. Cambridge classical studies (σελίδες x + 345). ■
- WASCHKIES**, Hans-Joachim (Χανς-Γιόακιμ Βάσκις)
[1991] «Mathematical continuum and continuity of movement.» Άρθρο στον τόμο F. DE GANDT [1991]*: 151-179. ■
- WASZKINEL**, Romuald (Ρόμυαλντ Βασσκίνελ)
[1991] «L'inspiration aristotélicienne de la métaphysique de Bergson.» *Revue Philosophique de Louvain*, LXXXIX (1991): 211-242. ■
- WATERLOW**, Sarah (Σάρα Γουότερλου)
[1982] *Nature, change, and agency in Aristotle's "Physics"*. A philosophical study. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες 262 + 7 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 22 εκ.).
[1984] «Aristotle's now.» *Philosophical Quarterly*, XXXIV (1984): 104-128. ■
- WATSON**, Gerard (Τζέραρντ Γουότσον)
[1988] *Phantasia in Classical Thought*. Γκάλγουεϊ (Galway, Ireland): Galway University Press (σελίδες xiv + 176· σε 22 εκ.). * Σπάνιο και σημαντικό σύγγραμμα, το οποίο πέρασε σχεδόν απαρατήρητο όταν πρωτοεκδόθηκε, απουσιάζει από πολλές βιβλιοθήκες και δυστυχώς δεν μπορέσαμε να το συμβουλευτούμε συστηματικά.
- WEDIN**, Michael Vernon (Μίκιαελ Βέρνον Γουέντιν)
[1988] *Mind and imagination in Aristotle*. Νέα Χαβένη και Λονδίνο (New Haven and London): Yale University Press (σελίδες xiv + 254 + 38 παραρτήματα, βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 22 εκ.). ■
- WEIL**, Raymond (Ρεϋμόνδος Βέιλ)
[1964] «Philosophie et histoire: la vision de l'histoire chez Aristote.» Δημοσιεύθηκε αρχικά στον τόμο Fondation Hardt, *Entretiens XI* (Vandoeuvres-Géneve, 1964). Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως: «Aristotle's view of history», στον τόμο J. BARNES *et alii* [1977]* 2: 202-217.
- WENDLAND**, Paul (Πάουλ Βέντλαντ)
[1903]* 5.6 Themistii (Sophoniae), *In Parva naturalia commentarium*. Edidit Paulus Wendland. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμος 5.6 (σελίδες xiv + 45). ■
[1903]* 22.1 Michaelis Ephesii, *In Parva naturalia commentaria*. Edidit P. Wendland. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae (1882-1905/9). Βερολίνο (Berolini): Typis et impensis G. Reimeri / συλλ. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμος 22.1 (σελίδες xii + 175). ■
- WHITE**, Michael J. (Μάικλ Γουάιτ)
[1986] «What worried the crows?» *Classical Quarterly*, XXXVI (1986): 534-537.
[1989] «Aristotle on "time" and "a time".» *Apeiron*, XXII-3 (1989): 207-224.
[1992] *The continuous and the discrete*. Ancient physical theories from a contemporary perspective. Νέα Υόρκη (New York): Oxford University Press (σελίδες xvi + 338 + 7 ευρετήριο). ■
- WHITROW**, Gerald James (Τζέραλντ Τζέιμς Γουίτρου)
[1980] *The natural philosophy of time*. Οξφόρδη (Oxford): Oxford University Press / Oxford Science Publications (1990², σελίδες x + 378 + 21 παράρτημα, ευρετήριο). ■

WHITTAKER, John (Τζον Γουίτακερ)

[1968] «The "eternity" of the Platonic Forms.» *Phronesis*, XIII (1968): 131-144.

WICKSTEED, Philip H. (Φίλιπ Γουίκστηντ)

— — — & **CORNFORD**, F. M.: Aristotle, *The Physics*. With an english translation by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. Λονδίνο (London), Κάμβριον (Cambridge Mass.): Harvard University Press / The Loeb Classical Library.

[1929]* 1. Books I-IV / Aristotle IV, vol. 228 (αναθεωρήθηκε το 1957· έκδ. 2005⁶, σελίδες lxxxix + 427). ■

[1934]* 2. Books V-VIII / Aristotle V, vol. 255 (2006⁹, σελίδες xii + 425 + index). ■

WIELAND, Wolfgang (Βόλφγκανγκ Βίλαντ)

[1962] *Die aristotelische Physik*. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Γκαίτινγκεν (Göttingen): Vandenhoeck & Ruprecht (σελίδες 354, σε 8^ο). Για το βασικό αυτό έργο υπάρχουν επανεκδόσεις του 1970² και του 1992³.

[1975] «Zum Teleologieproblem.» [= «The problem of teleology.»] Πρόκειται για το κεφάλαιο 16 του έργου WIELAND [1962], το οποίο μεταφράστηκε στα αγγλικά από τον M. Schofield και δημοσιεύτηκε στη συλλογή άρθρων των BARNES-SCHOFIELD-SORABJI [1975]* 1: 141-160. ■

WIESNER, Jürgen (Γιούργκεν Βίσνερ)

[1985] «Gedächtnis und Denkobjekte. Beobachtungen zu *Mem.* 1, 449b 30 – 450a 14.» Κείμενο στον τόμο J. WIESNER [1985]* 1: 168-190. ■

— — — *Aristoteles Werk und Wirkung*. Paul Moraux Gewidmet. Herausgegeben von Jürgen Wiesner. Βερολίνο (Berlin) – Νέα Υόρκη (New York): Walter de Gruyter.

[1985]* 1. Aristoteles und seine Schule (σελίδες ix + 665).

[1987]* 2. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben (σελίδες x + 693).

WIGGINS, David (Δαυίδ Ουίγγινς)

[1967] *Identity and Spatio-temporal continuity*. Οξφόρδη (Oxford): Blackwell Publishers / Library of Philosophy and Logic (σελίδες 83· σε 20 εκ.).

WINDELBAND, Wilhelm (Βίλχελμ Βίντελμπαντ)

[1935] & H. HEIMSOETH: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [= *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*]. Τυβίγγη (Tübingen): J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Το συγκεκριμένο έργο πρωτοεκδόθηκε το 1891 αλλά αναθεωρήθηκε το 1935 από τον Heinz Heimsoeth και έκτοτε επανεκδίδεται. Χρησιμοποιούμε την ελληνική μετάφραση της 16ης έκδοσης (1976¹⁶) από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ. (1980).

1. *Η φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων. Η φιλοσοφία των Ελληνιστικών και Ρωμαϊκών χρόνων* (1986², σελίδες 342). ■

WITTGENSTEIN, Ludwig Josef Johann (Λούντβικ Βιτγκενστάιν, 1889-1951)

[1953] *Philosophische Untersuchungen* [= *Φιλοσοφικές έρευνες*]. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Παύλου Χριστοδουλίδη. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση / Φιλοσοφία - Πηγές (1977, σελίδες 315· σε 24 εκ.). ■

WORMS, Frédéric (Φρεντερίκ Βορμς)

[1997] *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Suivie d'une brève introduction aux autres livres de Bergson. Παρίσι (Paris): P.U.F. / Les grands livres de la philosophie (σελίδες 290 + 40 παραρτήματα, βιβλιογραφία· σε σχήμα 22 εκ.). ■

[2004] *Bergson et les deux sens de la vie*. Étude inédite. Παρίσι (Paris): P.U.F. / Quadrige (2013², σελίδες 357· σε σχήμα 20 εκ.). ■

[2004]* *Annales bergsoniennes*, II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Épiphanée (σελίδες 529· σε 21,5 εκ.). ■

[2013] *Le vocabulaire de Bergson*. Παρίσι (Paris): Éditions Ellipses / Vocabulaire de (σελίδες 96· σε 19 εκ.). ■

YATES, Frances A. (κα Φράνσις Γιέιτς)

[1966] *The art of memory*. Σικάγο (Chicago): The University of Chicago Press (χρησιμοποιούμε επανέκδοση της χαρτόδετης έκδοσης του 1974, σελίδες xvi + 389 + 11 ευρετήρια· σε 21 εκ.). ■

ZOURABICHVILI, François (Φρανσουά Ζουραμπισβίλι)

[1994] «Deleuze. Une philosophie de l'événement.» Το κείμενο επαναδημοσιεύθηκε με ανέκδοτη εισαγωγή στον τόμο ZOURABICHVILI *et alii* [2004]*: 1-123. ■

[2004]* & Anne **SAUVAGNARGUES**, Paola **MARRATI**,
La philosophie de Deleuze. Παρίσι (Paris): Presses Universitaires de France (P.U.F.) / Quadrige (σελίδες 337 + 2 βιβλιογραφία· σε σχήμα 20 εκ.). ■

E2. Ειδικό βιβλιογραφικό κατάλογοι

E2.1 Εκδόσεις αρχαίων κειμένων

- ◆ Προκειμένου να διευκολυνθεί ο αναγνώστης στη βιβλιογραφική περιήγηση, θεωρήσαμε σκόπιμο να ταξινομήσουμε τις εκδόσεις που αφορούν κείμενα αρχαίων συγγραφέων (κριτικές εκδόσεις ή μεταφράσεις) σε έναν ξεχωριστό κατάλογο, με ειδικές κατηγορίες.
- ◆ Τα έργα εδώ ομαδοποιούνται ανά συγγραφέα ή ανά κατηγορία συγγραφέων και κατά χρονολογική σειρά. Τα στοιχεία που παρατίθενται είναι τα ελάχιστα απαραίτητα. Ο αναγνώστης θα πρέπει να αναζητήσει περισσότερες λεπτομέρειες στον γενικό βιβλιογραφικό κατάλογο, με βάση το όνομα του πνευματικού υπεύθυνου της κάθε έκδοσης.

Αριστοτέλης

- [1831]* *Aristotelis Opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri (& O. Gigon).
- [1833]* *Aristotelis De Anima libri tres*. Recognovit, comm. illustravit F. A. Trendelenburg.
- [1854]* *Aristoteles Werke*. Griechische und Deutsch, mit Anmerkungen herausgeben von Carl Prantl.
- [1886]* *Aristotelis, qui ferebantur librorum fragmenta*. Collegit Valentinus Rose.
- [1898]* *Aristotelis, Parva Naturalia*. Recognovit Guilelmus Biehl.
- [1900]* *Aristote, Traité de l'âme*. Texte traduit et annoté par G. Rodier.
- [1906]* *De sensu and De memoria*. Text and translation with introduction and commentary by G. R. T. Ross.
- [1907]* *Aristotle, De anima*. With translation, introduction, and notes by R. D. Hicks.
- [1924]* *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross.
- [1926]* *Aristote, Physique*. 1: Livres I-IV. Texte établi et traduit par Henri Carteron.
- [1929]* *Aristotle, The Physics*, 1 (Books I-IV). With an english translation by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford.
- [1931]* *Aristote, Physique*. 2: Livres V-VIII. Texte établi et traduit par Henri Carteron.
- [1933]* *Aristotelis De anima libri tres, graece et latine*. Edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek.
- [1934]* *Aristotle, The Physics*, 2 (Books V-VIII). With an english translation by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford.
- [1936]* *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross.
- [1937]* *Aristotle, Parts of animals*. Ancient text with introduction and an english translation by A. L. Peck.
- [1939]* *Aristotle, On the heavens*. With an english translation by W. K. C. Guthrie.
- [1949]* *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Text with introduction and commentary by W. D. Ross.
- [1950]* *Aristotelis Physica*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross.
- [1951]* *Aristote, Parva Naturalia* (suivis du traité ps.-aristotélicien *De spiritu*). Traduction et notes par J. Tricot.
- [1953]* *Aristote, Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi et traduit par R. Mugnier.
- [1955]*¹ *Aristotle, Parva Naturalia*. A revised text with introduction and commentary by sir David Ross.
- [1955]*² *Aristotelis, Fragmenta Selecta*. Recognovit, brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross.
- [1956]* 6. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von F. Dirlmeier.
- [1957]* *Metaphysica*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. Jaeger.
- [1958]* 8. *Magna Moralia*. Übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von F. Dirlmeier.
- [1958]* *Aristotelis, Topica et Sophistici elenchi*. Recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross.
- [1959]* *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif.
- [1959]* *Aristoteles, Uber die Seele*. Übersetzt von Willy Theiler.
- [1959]* *Aristote, Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction, avec introduction, notes et index par J. Tricot.

- [1961]* Aristotle, *De anima*. Edited with introduction and commentary by sir W. D. Ross.
- [1962]* 7. *Eudemische Ethik*. Übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von F. Dirlmeier.
- [1962]* Aristotle, *Meteorologica*. With an english translation by H. D. P. Lee.
- [1963]* Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill.
- [1965]* Aristotle, *On Sophistical Refutations, On coming-to-be and passing-away*. Translated by E. S. Forster.
- [1965]* pseudo-Aristotle, *On the cosmos*. Greek text and translation by D. J. Furley.
- [1965]* Aristote, *Du ciel*. Texte établi et traduit avec introduction et notes complémentaires par Paul Moraux.
- [1966]* Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin.
- [1966]* Aristote, *De la génération et de la corruption*. Texte établi et traduit par Charles Mugler.
- [1967]* Aristote, *Topiques*. 1: Livres I-IV. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig.
- [1967]* 11. *Physikvorlesung*. Übersetzt von Hans Wagner.
- [1968]* Aristotle, *De Anima*. Books II and III. Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn.
- [1969]* *Der Protreptikos des Aristoteles*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Ing. Düring.
- [1970]* Aristotle's *Physics*: books I and II. Translation, introduction, commentary, note... by W. Charlton.
- [1970]* Aristotle, *History of animals*. Ancient text with introduction and an english translation by A. L. Peck.
- [1971]* Aristotle's *Metaphysics*. Books Γ', Δ' and Ε'. Translated with notes by Christopher Kirwan.
- [1972]* *Αριστοτέλους Φυσική ἀκρόασις (Τα Φυσικά)*. Μετάφραση Κ. Δ. Γεωργούλη.
- [1972]* Aristotle, *On memory*. Εισαγωγή, αγγλική μετάφραση και σημειώσεις από τον R. Sorabji.
- [1978]* Aristotle's *De motu animalium*. Text with translation, commentary and iessays by M. Craven-Nussbaum.
- [1983]* *Aristotle's Physics: books III and IV*. Translated with introduction and notes by Edward Hussey.
- [1984]* *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes.
- [1991]* *Ethica Eudemia*. Recensuerunt brevique adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer et J. M. Mingay.
- [1993]* Aristote, *De l'âme*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs.
- [1993]* Aristote, *Problèmes*. Tome II, Sections XI à XXVII. Texte établi et traduit par Pierre Louis.
- [1996]* *Aristotle on sleep and dreams*. Text and translation with introductory notes and glossary by D. Gallop.
- [1999]* Αριστοτέλης, *Περὶ φύσεως. Φυσικῶν Β'*. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια του Β. Κάλφα.
- [2000]* *Petits traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia)*. Traduction inédite, introduction, P.-M. Morel.
- — — Αριστοτέλης, *Ρητορική*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δημ. Λυπουρλή.
- [2002]* 1. Βιβλίο Α'.
- [2004]* 2. Βιβλία Β' και Γ'.
- [2007]* *Aristotle on memory and recollection*. Text, translation, interpretation by D. Bloch.
- [2007]* Aristote, *Topiques*. 2: Livres V-VIII. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig.
- [2009]* Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Βιβλίο Α'. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια του Β. Κάλφα.
- [2011]* Αριστοτέλης, *Έργα*, τόμος 7: *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*. Μετάφραση, εισαγωγή του Β. Κάλφα.
- [2014]* Αριστοτέλης, *Έργα*, τόμος 14: *Μικρά φυσικά*. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια Ηλία Ν. Γεωργούλα.
- [2015]* Αριστοτέλης, *Έργα*, τόμος 5: *Φυσικά*. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια του Β. Κάλφα.

Αριστοτελικοί σχολιαστές

- [1562]* Theodori Metochitae, *Paraphrasis in Aristotelis universam naturalem philosophiam*. G. Hervetus.
- [1882]* Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Edidit H. Diels.
- [1882]* Simplicii, *In libros Aristotelis De anima commentaria*. Edidit Michael Hayduck.
- [1887]* Praeter Commentaria Scripta Minora: De anima cum Mantissa. Aporiai kai lyseis. Edidit Ivo Bruns.
- [1888]* Ioannis Philoponi, *In Aristotelis physicorum libros quinque posteriores commentaria*. Edidit H. Vitelli.
- [1891]* Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edidit Michael Hayduck.
- [1891]* Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*. Edidit M. Wallies.
- [1894]* Simplicii, *In Aristotelis De caelo commentaria*. Edidit I. L. Heiberg.
- [1895]* Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros 4 posteriores commentaria*. Edidit H. Diels.
- [1897]* Ioannis Philoponi, *In Aristotelis De anima libros commentaria*. Edidit Michael Hayduck.
- [1897]* Ioannis Philoponi, *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*. Edidit H. Vitelli.
- [1899]* Themistii, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Edidit Ricardus Heinze.

- [1900]* Themistii, *In Aristotelis Physica paraphrasis*. Edidit Henricus Schenkl.
[1903]* 5.6 Themistii (Sophoniae), *In Parva naturalia commentarium*. Edidit Paulus Wendland.
[1903]* 22.1 Michaelis Ephesii, *In Parva naturalia commentaria*. Edidit P. Wendland.
[1908]* Simplicii, *In Aristotelis Categorias commentarium*. Edidit Carolus Kalbfleisch.
[1982] «Alexander of Aphrodisias, *On time*. » By R. W. Sharples. *Phronesis*, XXVII (1982): 58-81.
[1979]* *The „De anima“ Alexander of Aphrodisias*. A translation and commentary by A. Fotinis.

Δοξογράφοι

- [1879]* *Doxographi graeci*. Collegit, recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels.
[1925]* Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers* [= *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*]. With an english translation by R. D. Hicks.

Εύδοξος ο Κνίδιος

- [1966]* *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Herausgegeben, übersetzt und komm. von F. Lasserre.

Ιπποκρατική συλλογή

- [1975]* *Knidische Medizin*. 1. *Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen* von H. Grensemann.
——— *Ιπποκρατική συλλογή*. Γενική εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Δ. Λυπουρλή.
[1991]* 1. *Προγνωστικόν, Περί διαίτης ὀξέων, Περί ἀέρων ὑδάτων τόπων, Περί ἱερῆς νούσου, Περί φύσιος ἀνθρώπου, Περί τέχνης, Περί ἀρχαίης ἰητρικῆς, Ὀρκος, Περί ἰητροῦ, Νόμος*.

Ιστορικοί

- [1957]* *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Herausgegeben F. Jacoby et alii.

Λατίνοι συγγραφείς

- [1914]* Vitruvius: *The Ten Books on Architecture*. Translated by Prof. Morris Hicky Morgan.
[1954]* [Cicero's] *Rhetorica ad Herennium*. With an english translation by H. Caplan.
[1989]* *De ratione dicendi ad C. Herennium* [= *Rhétorique à Herennius*]. Texte établi et traduit par G. Achard.
[2008]* Κικέρων, *Ο τέλειος ρήτορας* [*De oratore*]. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Γ. Κεντρωπή.

Μαθηματικοί

- [1878]* Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici «*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*». Recensvit Edvardus Hiller.
[1894]* Iamblichi *In Nicomachi (Gerasini) Arithmetica introductionem liber*. Edidit Hermenegildus Pistelli & U. Klein.
[1898]* Claudii Ptolemaei, *Opera quae exstant omnia*. Edidit I. L. Heiberg.
[1909]* *The thirteen books of Euclid's Elements*. Translated by I. L. Heiberg, introduction by Th. L. Heath.
[1953]* *Ευκλείδου Γεωμετρία, Θεωρία αριθμών*. Εισαγωγή, μετάφρασις, επεξηγήσεις υπό Ε. Σ. Σταμάτη.
——— Euclidis, *Elementa*. Post Prof. Dr. I. L. Heiberg edidit Prof. Dr. E. S. Stamatis.
[1969]* 1. Libri I-IV cum Appendicibus.
[1977]* 5.1 Prolegomena critica, libri XIV-XV, scholia in libros I-V.
[1977]* 5.2 Scholia in libros VI-XIII cum Appendicibus.

Νεοπλατωνικοί

- [1860]* Porphyrii philosophi (*De vita Pythagorae, De abstinentia, Epistola ad Marcellam*). Recognovit Aug. Nauck.
 [1873]* Procli, *In primum Euclidis librum Elementorum commentarii*. Ex recognitione God. Friedlein.
 [2004]* Πλωτίνου, *Εννεάς τρίτη*. Αρχαίο κείμενο με μετάφραση και σχόλια του Παύλου Καλλιγά.
 [2007]* Πρόκλου: 32. *Εἰς Ἀ' Εὐκλείδου Στοιχείων* ("Ὅροι, Αἰτήματα, Κοινὰ ἔννοιαι). [Κάκτος] = FRIEDLEIN [1873]*.

Πλάτων

- [1861]* *The Theaetetus of Plato*. Edited with introduction, a revised text and notes by L. Campbell.
 [1921]* Plato: *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Translated by Harold N. Fowler.
 [1930]* Plato: *The Republic*. Edited and translated in English by Paul Shorey.
 [1937]* *Plato's cosmology*. The Timaeus of Plato translated with a running commentary by F. M. Cornford.
 — — — *Platon, Oeuvres Complètes*. Traduction nouvelle et notes par L. Robin & J. Moreau.
 [1940]* 1. Avant-propos, *Euph, Apol, Crit, Phd, Crat, Symp, Alc I-II, Char, Lach, Lys, Euth, Prot, Gor, Men, Hipp. mj, Hipp. min, Io, Menx, Resp*.
 [1943]* 2. *Phdr, Tht, Parm, Soph, Pol, Tim, Cris, Phil, Leg, Epin, Epist, spuria, definitiones*.
 [1948]* Πλάτωνος *Φαῖδρος*. Εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια Ι. Θεοδωρακόπουλου.
 [1949]* *Plato's theory of knowledge*. The *Theaetetus* and the *Sophist*. Translated, with commentary, by F. M. Cornford.
 [1961]* *Plato's «Meno»*. Edited by R. S. Bluck with introduction and commentary.
 [1967]* Plato: *Laws*. Books 1-6. Translated by R. G. Bury.
 [1968]* Plato: *Laws*. Books 7-12. Translated by R. G. Bury.
 [1975]* Πλάτωνος *Νόμοι*. Αρχαίο κείμενον, μετάφρασις και σημειώσεις Κων. Φιλιππά.
 [1975]* *Plato Latinus*. Edidit Raymundus Klibansky.
 [1987]* *Πλάτωνος Εὐθύδημος*. Εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου.
 [1990]* *The Theaetetus of Plato*. With a translation of Plato's *Theaetetus* by M. J. Levett revised by M. Burnyeat.
 [1991]* *Η αρχαία σοφιστική*. Μετάφραση και σχολιασμός του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου.
 [1992]* *Timée, Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson.
 [1995]* Πλάτων, *Τίμαιος*. Εισαγωγή, μετάφραση στα νέα ελληνικά και σχόλια από τον Β. Κάλφα.
 [2001]* Πλάτων, *Κρατύλος*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια από τον Γ. Κεντρωτή.
 [2002]* Πλάτων, *Πολιτεία*. Εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σημειώματα Ν. Μ. Σκουτερόπουλου.
 [2008]* Πλάτων, *Μένων*. Εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια του Ι. Πετράκη.
 [2015]* Πλάτων, *Φαῖδρος*. Εισαγωγή, μετάφραση και σημειώσεις από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο.

Πλούταρχος

- [1976]* *Plutarch's Moralia*. With an english translation by H. Cherniss.
 [2002]* Plutarque, *Oeuvres Morales. Sur les notions communes (Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν), Contre les Stoïciens (Πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς)*. Texte établi par M. Casevitz. Traduit et commenté par D. Babut.

Προσωκρατικοί

- [1903]* *Die Fragmente der Vorsokratiker*. [= Οι Προσωκρατικοί]. Hermann Diels & Walther Kranz.
 [1922]* *Orphicorum Fragmenta*. Collegit Otto Kern.
 [1936]* *Zeno of Elea*. A text with translation and notes, by H. D. P. Lee.
 [1949]* *Les Sophistes* [= Οι Σοφιστές]. Seconde édition revue et notablement augmentée par M. Untersteiner.

- [1965]* *Parmenides*. A text with translation, commentary and critical essays by L. Taràn.
[1974]* *Parmenides*. Die Fragmente herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch.
[1976]* *Sophistik*. Herausgegeben von C. J. Classen.
[1983] *The Presocratic Philosophers* [= *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*]. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield.
[1986]* *The fragments of Parmenides*. A critical text... and a commentary by A. H. Coxon.
[1988]* *Les Présocratiques*. Édition établie par Jean-Paul Dumont, Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier.
[1999] *Γοργίας*. Εισαγωγή και μετάφραση Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά.
[2000]* 2. *Ηράκλειτος*. Κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια Ε. Ρούσσου.
[2002]* 3. *Παρμενίδης*. Κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια Ε. Ρούσσου.
[2004]* *Δημόκριτος*. Εισαγωγικά σημειώματα, μεταφράσεις και σχόλια του Σταύρου Γκιργκένη.
[2007]* 4. *Εμπεδοκλής*. Κείμενο, μετάφραση, ερμηνευτικά σχόλια Ε. Ρούσσου.

Σέξτος Εμπειρικός

- [1914]* 2. *Adversus dogmaticos libros quinque (Adversus mathematicos VII-XI) continens*. Recens. H. Mutschmann.
[1933]* *Outlines of Pyrrhonism = Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις*. Greek text with translation by R. G. Bury.
[1935]* *Adversus Mathematicos, VII-VIII: Against the Logicians = Πρὸς Λογικούς*. Text & translation R. G. Bury.
[1936]* *Adversus Mathematicos, IX-XI: Against the Physicists = Πρὸς Φυσικούς*. Text & translation R. G. Bury.
[1949]* *Adversus Mathematicos, I-VI: Against the Professors = Πρὸς Μαθηματικούς*. Text & translation R. G. Bury.
[1954]* 3. *Adversus mathematicos (Πρὸς μαθηματικούς) libros I-VI continens*. Edidit J. Mau.
[1958]* 1. *Πυρρωνείων Ὑποτυπώσεων* libros tres continens. Addenda et corrigenda adiecit J. Mau.

Στωικοί

- — — *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Collegit Ioannes Ab Arnim (J. von Arnim).

Σωκρατικοί

- [1972]* *Die Megariker*. Kommentierte Sammlung der Testimonien von K. Döring.
[1983]* *Socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni.
[1985]* *Les Mégariques*. Fragments et témoignages traduits et commentés par R. Muller.
[1990]* *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni.
[1998]* *Οι αρχαίοι κυνικοί*. Επιμέλεια κειμένων, μετάφραση, σχολιασμός του Ν. Μ. Σκουτερόπουλου.