

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ ΤΟΥ ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥ  
ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΟΝΤΟΣ



ΧΡΗΣΤΙΝΑ ΠΛΑΚΟΥΤΣΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ, ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 2023



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ ΤΟΥ ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥ  
ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΟΝΤΟΣ



ΧΡΗΣΤΙΝΑ ΠΛΑΚΟΥΤΣΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ, ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 2023

Νομική Κατοχύρωση του Τμήματος Φιλολογίας:

«Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Τμήμα Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνωμών του συγγραφέα.

(Ν. 53/43, άρθρο 202, § 2)».

### **ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ**

1. Μαρία Λιάτση, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Επιβλέπουσα).
2. Ιωάννης Περυσινάκης, Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
3. Ιωάννης Δημητρακόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών.

### **ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ**

1. Μαρία Λιάτση, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Επιβλέπουσα).
2. Ιωάννης Περυσινάκης, Ομότιμος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
3. Ιωάννης Δημητρακόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών.
4. Αθανασία Ζωγράφου, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
5. Αλέξανδρος Αλεξάκης, Καθηγητής Βυζαντινής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
6. Κωνσταντίνος Ράντης, Αναπληρωτής Καθηγητής Ιστορίας της Φιλοσοφίας – Κοινωνικής Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.
7. Σπυρίδων Ράγκος, Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Πατρών.

Στη μητέρα μου, Αλεξάνδρα,

που όλα αυτά τα χρόνια

στάθηκε δίπλα μου ακούραστος συνοδοιπόρος.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	i
ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....	iv
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	1
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ I</b>	
Η έρευνα για την οντολογική κατάσταση των πρώτων αρχών.....	6
1. Η διατύπωση αποριών ως φιλοσοφική μέθοδος.....	6
2. Η οντολογική διαφορά νοητών – αισθητών.....	20
3. Η οντολογική σύνδεση νοητών – αισθητών.....	34
4. Η οντολογική ανωτερότητα των νοητών έναντι των αισθητών.....	47
5. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για τη θέση αισθητών και νοητών στο κοσμικό δημιούργημα.....	51
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ II</b>	
Η πιθανότητα αναγωγής των πρώτων αρχών στα μαθηματικά.....	52
1. Φιλοσοφικές θεωρίες για την αναγωγή των πρώτων αρχών στα μαθηματικά. Η δυσχέρεια σύνδεσης μαθηματικών -αισθητών.....	52
2. Ο πυθαγόρειος Άριθμός και το Έν, η Άοριστη Δνάδα και οι Άριθμοί των Ακαδημαϊκών ως πρώτες αρχές.....	69
3. Η μαθηματική θεωρία του Πλάτωνα και οι Ιδέες ως πρώτες αρχές.....	93
4. Η αναγκαιότητα καθολικής εξήγησης του κόσμου μέσω των πρώτων αρχών.....	100
5. Συνολική θεώρηση του χωρίου 4a18- 6b25. Το θεοφράστειο έργο ως μαρτυρία για προγενέστερες μαθηματικές -μεταφυσικές θεωρίες.....	103
6. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για τα μαθηματικά.....	107
7. Ανασυγκρότηση του θεοφράστειου χωρίου για τα μαθηματικά.....	108
8. Το ζήτημα της πρόσληψης των αριστοτελικών απόψεων για τα μαθηματικά από τον Θεόφραστο.....	110
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ III</b>	
Κίνηση και πρώτες αρχές. Η πρώτη αρχή ως κινητική αρχή.....	114

1. Ο αριθμός των πρώτων αρχών.....	114
2. Η προτεινόμενη μέθοδος προσέγγισης της πρώτης αρχής.....	119
3. Η έννοια της κίνησης της πρώτης αρχής.....	124
4. Η έννοια της επιθυμίας σε σχέση με την πρώτη αρχή.....	136
5. Η αποδόμηση της αριστοτελικής θεωρίας για το Κινούν - Άκίνητον.....	141
6. Η κίνηση των γήινων όντων από την πρώτη αρχή.....	185
7. Η αυστηρή τελεολογία και το τυχαίο. Οίον κατά συμβεβηκός.....	212
8. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για την πρώτη αρχή και την κίνηση των όντων.....	218
9. Ανασυγκρότηση του θεοφράστειου χωρίου για την κίνηση.....	220
10. Το ζήτημα της πρόσληψης των αριστοτελικών απόψεων για την κίνηση από τον Θεόφραστο.....	223

#### **ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV**

##### **Η αναζήτηση και η κατάκτηση της γνώσης. Από τα κατώτερα αισθητά έως την πρώτη αρχή.....**

1. Η πολλαπλότητα της ύπαρξης και η πολλαπλότητα της γνώσης.....	226
2. Η έννοια της ουσίας και ο ρόλος της στη γνώση των όντων.....	232
3. Οι μέθοδοι γνώσης των όντων.....	239
4. Εγγενείς δυσχέρειες στην προσπάθεια γνώσης των όντων.....	261
5. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για τη γνώση.....	278
6. Ανασυγκρότηση του θεοφράστειου χωρίου για τη γνώση.....	281
7. Το ζήτημα της πρόσληψης των αριστοτελικών απόψεων για τη γνώση από τον Θεόφραστο.....	283

#### **ΚΕΦΑΛΑΙΟ V**

##### **Συμπεράσματα.....**

##### **ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....**

##### **ABSTRACT.....**



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η συγγραφέας Andrea Wulf χαρακτήρισε σε ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον άρθρο της τον Θεόφραστο ως τον «αφανή ήρωα της Δυτικής Επιστήμης».<sup>1</sup> Η φράση αυτή θεωρούμε ότι περιγράφει με τον πλέον παραστατικό τρόπο τη θέση του Θεοφράστου στον ευρύ κύκλο των αρχαίων Ελλήνων Φιλοσόφων και σκιαγραφεί την περιορισμένη προσοχή και αναγνώριση που έλαβε από σύγχρονους, αλλά και μεταγενέστερους επιστήμονες και μελετητές. Πράγματι, ο Θεόφραστος, μαθητής και συνεχιστής του Αριστοτέλη, παρότι συνέγραψε πλήθος σημαντικών πραγματειών και παρότι εξέτασε ένα πλήθος διαφορετικών φιλοσοφικοεπιστημονικών ζητημάτων, δεν έμεινε στην ιστορία ως ένας φιλόσοφος «μεγάλου βεληνεκούς».

Ο Θεόφραστος συνέγραψε δυο μεγάλες πραγματείες, στις οποίες συστηματοποιήθηκε για πρώτη φορά η επιστήμη της Βοτανικής. Τα δυο έργα κεφαλαιώδους σημασίας, τα οποία του χάρισαν και τον τίτλο του πατέρα της Βοτανικής, είναι το *Περὶ Φυτῶν Ἱστορία* και το *Περὶ Φυτῶν Αἰτίαι*. Ένα ακόμη σημαντικό έργο του φιλοσόφου και ίσως από τα πιο γνωστά είναι οι *Χαρακτήρες*, όπου περιγράφονται με ανάλαφρο και χιουμοριστικό τρόπο τριάντα χαρακτήρες ανθρώπων που μπορούσε κάποιος να συναντήσει στην αρχαία Αθήνα. Ο Θεόφραστος συνέγραψε, όμως, και έναν μεγάλο αριθμό μικρότερων πραγματειών, στις οποίες εξετάζονται, από καθαρά επιστημονική σκοπιά, επιμέρους θέματα, όπως είναι το *Περὶ Αἰσθήσεων*, *Περὶ Ὄσμων*, *Περὶ Λίθων*, *Περὶ Λιποψυχίας*, *Περὶ Αἰσθήσεων* κ.α.

Το έργο, όμως, που αναμφισβήτητα κίνησε το ενδιαφέρον των μελετητών, αλλά και απετέλεσε αντικείμενο έντονων διαφωνιών κυρίως

---

<sup>1</sup> Andrea Wulf, “The Unsung Hero of Western Philosophy”, *Atlantic*, Ιούνιος 2016.

από το δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα και μετά, είναι το έργο του *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*. Η για αρκετούς αιώνες «παραμελημένη» αυτή θεοφράστεια πραγματεία προβλημάτισε τη σύγχρονη έρευνα, αρχικά λόγω της απορητικής μορφή της και, εν συνεχεία, λόγω του περιεχομένου της, της μεθοδολογίας που αξιοποιεί και των μεταφυσικών-φιλοσοφικών ιδεών που πραγματεύεται. Το έργο αυτό φαίνεται ότι είχε περάσει στη συνείδηση των σύγχρονων μελετητών ως ένα έργο «ήσσονος σημασίας», το οποίο συνίσταται σε έναν κατάλογο ερωτημάτων, για τα οποία δεν παραδίδονται απαντήσεις, αλλά και σε μια επιτηδευμένη, ίσως, προσπάθεια να εξεταστούν και να επικριθούν προγενέστερες θεωρίες για βασικά μεταφυσικά ζητήματα, χωρίς να προτείνεται, εντούτοις, μια καινούρια, αυστηρά θεοφράστεια θεωρία.

Ωστόσο, από τη πρώτη κιόλας επαφή μας με το κείμενο μας δημιουργήθηκε, πιθανώς διαισθητικά, η εντύπωση ότι η πραγματεία αυτή είχε πολλά περισσότερα να πει από αυτά που φαινόταν να λέγει με μια πρώτη και, ίσως, προκατειλημμένη ανάγνωση. Πέρα από την πρώτη αυτή εντύπωση, η επιβεβαιωμένη επιστημονική προσέγγιση του Θεοφράστου σε άλλα έργα του, οι ενδιαφέρουσες ιδέες που εξετάζονται στο έργο του αυτό με όχημα την απορητική μέθοδο, αλλά και η, κατά την γνώμη μας, επιφανειακή προσέγγιση του εν λόγω έργου από τη σύγχρονη έρευνα, απέτελεσαν για μας ισχυρά κίνητρα, ώστε να ασχοληθούμε εκτενέστερα με το *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*, αναζητώντας σε αυτό κρυμμένες φιλοσοφικές αλήθειες και σημαντικά πορίσματα, που φαινόταν να είχαν καταδικαστεί στην αφάνεια. Έτσι, η μεταφυσική αυτή πραγματεία και, ειδικότερα, το ζήτημα των πρώτων αρχών έγινε το αντικείμενο της παρούσας διατριβής και η προσμονή για την επιβεβαίωση της αρχικής μας εντύπωσης μετετράπη σύντομα σε ενθουσιασμό για περαιτέρω εμβάθυνση, μέχρι το στάδιο της συναγωγής και της διατύπωσης τελικών συμπερασμάτων.

Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε όλους όσους βοήθησαν να ολοκληρωθεί η παρούσα διατριβή.

Αρχικά, θα θέλαμε να εκφράσουμε τις θερμότερες ευχαριστίες μας στην Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, κυρία Μαρία Λιάτση, η οποία πρότεινε το εξαιρετικά ενδιαφέρον θέμα της διατριβής και, τιμώντας μας με την εμπιστοσύνη της, ανέλαβε την εποπτεία της, ενώ καθ' όλη τη διάρκεια εκπόνησης της διατριβής μάς προσέφερε με προθυμία, τη συστηματική και στοχευμένη καθοδήγησή της, αλλά και την πολύτιμη ηθική, επιστημονική και πνευματική υποστήριξή της.

Εν συνεχεία, θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε θερμά τον Ομότιμο Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, κύριο Ιωάννη Περυσινάκη ο οποίος είχε την ευγενή καλοσύνη να συμμετάσχει στην τριμελή συμβουλευτική επιτροπή, και να παράσχει πολύτιμες συμβουλές και κατευθυντήριες οδηγίες, οι οποίες ήταν καθοριστικές τόσο για την ποιοτική βελτίωση της διατριβής μας, όσο και για την ολοκλήρωσή της.

Τις εγκάρδιες ευχαριστίες μας οφείλουμε και στον Αναπληρωτή Καθηγητή του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών, κύριο Ιωάννη Δημητράκοπουλο, για τις ιδιαίτερα λεπτομερείς και γόνιμες επιστημονικές παρατηρήσεις του οι οποίες μας καθοδήγησαν κατά τη συγγραφή της διατριβής μας.

Επίσης, ευχαριστούμε θερμά και τα υπόλοιπα μέλη που αποτελούν την επταμελή εξεταστική επιτροπή.

Κλείνοντας, θα ήθελα να ευχαριστήσω τη μητέρα μου, Αλεξάνδρα, στην οποία και αφιερώνω την παρούσα διατριβή, καθώς σε δύσκολες περιόδους απογοητεύσεων, υπήρξε αστείρευτη πηγή αισιοδοξίας.

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η διατριβή μας πραγματεύεται το έργο του Θεοφράστου *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* και, πιο συγκεκριμένα, την έννοια του πρώτου όντος, της πρώτης αρχής. Το θεοφράσειο αυτό έργο προβλημάτισε τη σύγχρονη έρευνα κυρίως λόγω της απορητικής του μορφής. Πλήθος μεταφυσικών ζητημάτων παρουσιάζονται και εξετάζονται από τον φιλόσοφο με έναν αρκετά ιδιότυπο τρόπο· μέσω αποριών.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Θεόφραστος επιλέγει να πραγματευθεί τα εν λόγω ζητήματα οδήγησε ορισμένους σύγχρονους μελετητές να υποθέσουν ότι το έργο δεν είναι τίποτε περισσότερο από τις ίδιες τις απορίες που περιέχονται σε αυτό, ενώ αρκετοί άλλοι υπέθεσαν ότι είτε αποτελεί τμήμα ενός ευρύτερου έργου, είτε μια ημιτελή θεωρία, είτε ένα προπαρασκευαστικό στάδιο προς μια δομημένη φιλοσοφική πραγματεία. Σε κάθε περίπτωση το *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* φαίνεται ότι δεν είχε συμπεριληφθεί από τη σύγχρονη έρευνα μεταξύ των σπουδαίων έργων που γέννησε η αρχαία ελληνική φιλοσοφία.

Κάποια βασικά ερωτήματα που εύλογα προκύπτουν κατά τη μελέτη του έργου είναι αν ο Θεόφραστος παραδίδει απαντήσεις στις απορίες που θέτει, το πως ο φιλόσοφος αξιοποιεί και εντάσσει στο έργο του θεωρίες προγενέστερων φιλοσόφων, αλλά και αν ακολουθεί τις θεωρίες του δασκάλου του ή εναντιώνεται σε αυτές. Το βασικό, όμως, φιλοσοφικό ζητούμενο είναι αν στο έργο εμπεριέχεται εν τέλει μια ολοκληρωμένη θεοφράσεια μεταφυσική θεωρία.

Η διατριβή μας αποπειράται να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά, εξυπηρετώντας τοιουτοτρόπως και τους ερευνητικούς στόχους που τίθενται στην εισαγωγή της εργασίας. Επιδιώκεται να αποδειχθεί ότι ο φιλόσοφος παραδίδει απαντήσεις για τις απορίες που ίδιος θέτει, παρά το

γεγονός ότι αυτές κάποιες φορές παραδίδονται με έναν τρόπο κρυπτικό ή υπαινικτικό και πρέπει να απομονωθούν και να εξαχθούν από το κείμενο. Πιο συγκεκριμένα, οι απαντήσεις αυτές αφορούν τη θέση των αρχών στον κόσμο, το αν τα μαθηματικά μπορούν να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές, την κινητική κατάσταση της πρώτης αρχής, αλλά και τη νοητική της υπόσταση. Επιδιώκεται, επίσης, να καταδειχθεί ότι ο φιλόσοφος αξιοποιεί με έναν ιδιαίτερα γόνιμο και συνάμα «αυτόνομο» τρόπο τις θεωρίες προγενέστερων φιλοσόφων, μεταξύ αυτών και του Αριστοτέλη. Κάποια από τα στοιχεία των θεωριών αυτών επιδοκιμάζονται, αξιοποιούνται και ενισχύουν τις θεοφράστειες θέσεις, ενώ άλλα επικρίνονται, υποδεικνύοντας αντιστοίχως και τα στοιχεία που αποδέχεται ο φιλόσοφος ως ορθά. Επιπρόσθετα, επιχειρείται να αποδειχθεί ότι ο Θεόφραστος στο έργο του *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* παραδίδει, έστω και με συγκαλυμμένο τρόπο, τη δική του φιλοσοφική θεωρία για σημαίνοντα μεταφυσικά ζητήματα. Τέλος, στην εργασία μας επιχειρείται η ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας στο σύνολό της, η οποία και παρουσιάζεται ως μια αυτούσια μεταφυσική πραγματεία, αλλά και η ανασυγκρότηση - ανασύνταξη του αρχαίου κειμένου, ώστε αυτό να αποτελέσει στέρεα βάση για μια εμπειριστατωμένη ερμηνευτική προσέγγιση, αλλά και να εξυπηρετήσει την αρχική επιδίωξή μας για την παρουσίαση της φιλοσοφίας του Θεοφράστου στην ολοκληρωμένη της μορφή.

Ως προς την επίτευξη των ανωτέρω στόχων μελετήθηκε ενδελεχώς το ίδιο το θεοφράστειο κείμενο ανά ενότητα και εξετάστηκαν σε βάθος χωρία που είτε διέλαθαν της προσοχής της σύγχρονης έρευνας, είτε θεωρήθηκαν ως ιδιαίτερα «προβληματικά». Εν συνεχεία, εξετάστηκαν κατ' αντιπαραβολή στοιχεία διαφορετικών ενοτήτων, σε μια προσπάθεια να ευρεθούν πληροφορίες που θα μπορούσαν είτε να επιβεβαιώσουν υποθέσεις, είτε να τεκμηριώσουν επιμέρους συμπεράσματα. Επίσης,

μεγάλη έμφαση δόθηκε αφενός στη συγκριτική μελέτη θεοφράσειων χωρίων με χωρία αντίστοιχης θεματολογίας από έργα των Προσωκρατικών, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, αφετέρου στη συγκριτική μελέτη χωρίων του *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* με χωρία άλλων θεοφράσειων έργων. Ιδιαίτερα βοηθητικά ως προς την αποκωδικοποίηση του κειμένου απεδείχθησαν στοιχεία που αντλήθηκαν από το στέμμα των κωδίκων. Τέλος, η διαρκής επαφή με τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, η συστηματική επισκόπηση και αξιοποίησή της, αλλά και ο ανοιχτός διάλογος μαζί της κατέστησαν εφικτή μια πολύπλευρη και καθολική ερμηνεία του αρχαίου κειμένου.

Κλείνοντας, θα λέγαμε ότι η εργασία μας πρωτοτυπεί, καθώς, μεταξύ άλλων, σε αυτή προτείνεται και υποστηρίζεται για πρώτη φορά η ύπαρξη μιας αυτούσιας μεταφυσικής θεωρίας στο έργο του Θεοφράστου, γεγονός που ευελπιστούμε να αλλάξει την παγιωμένη άποψη της σύγχρονης έρευνας για τη σημασία του έργου *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι πρώτες αρχές του σύμπαντος, οι οποίες υπήρξαν αίτια της δημιουργίας και της διατήρησης της δομής του κόσμου, αποτέλεσαν το πρώτο αντικείμενο μελέτης των αρχαίων φιλοσόφων. Ξεκινώντας από τις πρώτες προσπάθειες των Ιώνων και φτάνοντας μέχρι τις φιλοσοφικές θεωρίες της ύστερης αρχαιότητας, παρατηρούμε την ανάγκη του αρχαίου διανοητή να συλλάβει και να κατανοήσει τις αρχές του μεγαλειώδους συγκροτήματος, το οποίο τον περιβάλλει και του οποίου αποτελεί μέρος. Προσωκρατικοί, Πυθαγόρειοι, Πλάτων και Ακαδημαϊκοί, Αριστοτέλης και Περιπατητικοί, Νεοπλατωνικοί κ.ο.κ ασχολήθηκαν με το θέμα των πρώτων αρχών, προσεγγίζοντάς τις από διαφορετική οπτική και διατυπώνοντας ποικίλες θεωρίες για αυτές.

Στη χορεία των φιλοσόφων που ασχολήθηκαν με μεταφυσικές θεωρίες, όπως αυτές των πρώτων αρχών, δεν μπορούμε παρά να εντάξουμε και τον Θεόφραστο, μαθητή του Αριστοτέλη, συνεργάτη του και, εν συνεχεία, διάδοχό του στο Λύκειο. Ο πολυγραφότατος αυτός φιλόσοφος (όπως φαίνεται κυρίως από τη δοξογραφική παράδοση και τις δευτερεύουσες πηγές, καθώς δεν έχει σωθεί μεγάλος αριθμός των έργων του) είχε ένα ευρύ φάσμα ενδιαφερόντων, που εκτεινόταν από την ηθική και την πολιτική έως τη φυσική και τη μεταφυσική. Ο Θεόφραστος, επηρεασμένος, κυρίως, από τη μεταφυσική θεωρία του Αριστοτέλη για το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* και τη θέση του όντος αυτού στον κόσμο, συγγράφει μία απορητική πραγματεία μεγάλου ενδιαφέροντος με τίτλο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*<sup>1</sup> ἢ *Περὶ Πρώτων Ἀρχῶν*.

---

<sup>1</sup> Ο τίτλος αυτός δεν έχει δοθεί από τον ίδιο τον Θεόφραστο, αλλά από τον Νικόλαο τον Δαμασκηνό. Ο Dimitri Gutas, *Theophrastus on First Principles (Known as Metaphysics)*, Leiden: Brill, 2010, σσ. 9-19 συζητά εκτενώς το ζήτημα του τίτλου αυτής της πραγματείας του Θεοφράστου.

Στην πραγματεία του αυτή ο Θεόφραστος θέτει μία σειρά από ερωτήματα για ένα πλήθος μεταφυσικών ζητημάτων που απασχόλησαν προγενέστερους διανοητές: θέματα όπως η φύση των πρώτων αρχών, η συμπαντική κίνηση, ο ρόλος των μαθηματικών, η τελεολογία, η ανθρώπινη και η συμπαντική νόηση, αλλά και η μεταξύ τους σχέση, τίθενται υπό διερεύνηση. Για κανένα από τα θέματα αυτά, όμως, δε φαίνεται να παρουσιάζει, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, μία δική του θεωρία. Σύμφωνα, μάλιστα, με αναλύσεις αρχαίων και σύγχρονων μελετητών, ο φιλόσοφος απλώς επιδιώκει, μέσω των ερωτημάτων του, να ασκήσει κριτική στον δάσκαλό του και σε προηγούμενους φιλοσόφους και, τελικά, να θέσει υπό αμφισβήτηση την ορθότητα των θεωριών τους. Οι επιδιώξεις του περιορίζονται, όμως, όντως μόνο σε αυτό; Στόχος της πραγματείας του είναι μόνο να καταδείξει τις ασάφειες και τα προβληματικά σημεία άλλων θεωριών; Ποιές είναι αυτές οι θεωρίες, τις οποίες επικρίνει ο Θεόφραστος, μέσω των ερωτημάτων του; Μήπως υπονοούνται και οι απαντήσεις των ερωτημάτων που τίθενται; Με ποιά μέθοδο θα μπορούσε να αναζητήσει κανείς τις εν λόγω απαντήσεις; Μήπως, μέσω των απαντήσεων αυτών, μπορεί να εντοπίσει κανείς μία δομημένη θεωρία, τη θεοφράστεια θεωρία;

Τα ερωτήματα αυτά προκύπτουν αβασάνιστα στον αναγνώστη της θεοφράστειας πραγματείας και είναι αυτά τα ερωτήματα στα οποία θα επιδιώξουμε να απαντήσουμε, μέσω μίας ολοκληρωμένης, λεπτομερούς και αναλυτικής μελέτης του έργου *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*. Κατά τη μελέτη μας, θα πραγματευθούμε τα μεταφυσικά θέματα με τη σειρά που αυτά παρουσιάζονται από τον Θεόφραστο.

Το πρώτο θέμα που θα μελετηθεί είναι το ζήτημα της φύσης των πρώτων αρχών. Ο φιλόσοφος στην αρχή της πραγματείας του θα διερωτηθεί για τις πρώτες αρχές, για το αν αυτές είναι νοητές ή αισθητές,



για το ποιό είναι η πρώτη ουσία και για το αν η ουσία αυτή μπορεί να είναι ο Θεός. Μέσω των ερωτημάτων αυτών, παρουσιάζονται και επιμέρους στοιχεία προγενέστερων φιλοσοφικών θεωριών, τα οποία ο Θεόφραστος εξετάζει και στη συνέχεια αποδέχεται ή επικρίνει. Ειδικά, αναφορικά με το θέμα της πρώτης ουσίας, φαίνεται να ανοίγεται ένας διάλογος με την αριστοτελική και την πλατωνική φιλοσοφία για το κινητικό αίτιο και την πιθανή ακινησία ή αυτοκίνησή του. Έχοντας ως βάση, λοιπόν, τα στοιχεία προγενέστερων φιλοσοφικών θεωριών που φαίνεται να αποδέχεται ο φιλόσοφος ως ορθά, ευελπιστούμε να συναγάγουμε συμπεράσματα για τη θεοφράστεια θεωρία σχετικά με τις πρώτες αρχές.

Το επόμενο αντικείμενο έρευνας είναι τα μαθηματικά. Αρχικά, εξετάζονται τα χαρακτηριστικά των επιμέρους μαθηματικών οντοτήτων, ενώ το βασικό ζήτημα που διερευνάται είναι το κατά πόσον οι οντότητες αυτές δύναται να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές, διαδραματίζοντας, έτσι, κομβικό ρόλο στο συμπαντικό δημιούργημα. Ο Θεόφραστος παραθέτει και επικρίνει προγενέστερες (από τους πυθαγορείους μέχρι τον Αριστοτέλη) μεταφυσικές θεωρίες, επιδιώκοντας να καταδείξει την οντολογική αδυναμία των μαθηματικών να λειτουργήσουν ως αρχές, χωρίς ταυτόχρονα, όμως, να μειώνει τη μεταφυσική τους αξία. Το τμήμα αυτό του θεοφράστειου έργου, εκτός των άλλων, συνιστά και μια σημαντική πηγή πληροφοριών για τις φιλοσοφικές θεωρίες που περιγράφονται σε αυτό.

Το επόμενο θέμα που μελετάται είναι το ζήτημα της κίνησης. Ο Θεόφραστος αρχικά επικρίνει την αριστοτελική θεωρία για το *Κινοῦν Ἀκίνητον*, ενώ στη συνέχεια πραγματεύεται τα διαφορετικά είδη κινήσεων που υπάρχουν στο σύμπαν και διατυπώνει απορίες που αποσκοπούν στο να αποδυναμώσουν την ισχύ της θεωρίας του δασκάλου του. Οι απορίες

στοχεύουν στην καρδιά της αριστοτελικής θεωρίας και σχετίζονται με: (α.) τα διαφορετικά είδη κίνησης που παρατηρούνται στο σύμπαν (β.) την αναγκαιότητα της κυκλικής κίνησης των ουράνιων σωμάτων (γ.) τον λόγο ύπαρξης επιθυμίας στον πρώτο ουρανό. Η προσπάθεια μας στο σημείο αυτό θα εστιαστεί στην αναζήτηση των σχετικών αριστοτελικών επιρροών, αλλά και στη συναγωγή συμπερασμάτων, αναφορικά με την ύπαρξη μίας θεοφράστειας θεωρίας περί κινήσεως.

Παρακολουθώντας τη δομή του θεοφράστειου έργου, θα ερευνήσουμε το ζήτημα της τελεολογίας, με το οποίο ο φιλόσοφος φαίνεται να ολοκληρώνει την κινητική θεωρία του. Στο κεφάλαιο αυτό επικρίνει την τελεολογία του δασκάλου του και φαίνεται να υποστηρίζει ένα «μετριοπαθέστερο» σύστημα, το οποίο και θα επιδιώξουμε να παρουσιάσουμε στο σύνολό του. Οι θεωρίες των Πυθαγορείων, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη σχετικά με το «τέλος» και τη «μίμηση» θα εξεταστούν προσεκτικά, προσφέροντας τοιουτοτρόπως πλούσιο υλικό για την ερμηνεία και την ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας.

Εν συνεχεία, ο Θεόφραστος αναφέρεται στην ικανότητα των ανθρώπων να αποκτήσουν γνώση των πρώτων αρχών και, μέσω αυτών, γνώση όλων των όντων. Η θεωρία του αυτή δεν μπορεί παρά να μας παραπέμψει άμεσα στον Πλάτωνα και στη θεωρία του για τις Ιδέες, αλλά και στον Αριστοτέλη και στη θεωρία του για τη Νόηση Νοήσεως. Σε αυτό το κεφάλαιο η μελέτη θα εστιαστεί σε θέματα που αφορούν την ανθρώπινη νόηση και τη φιλοσοφική δραστηριότητα ως μέσο προσέγγισης των νοητών όντων. Το επόμενο θέμα είναι αυτό της πολλαπλότητας του όντος και της γνώσης. Ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι η γνώση ποικίλλει ακριβώς, γιατί υπάρχει μεγάλη ποικιλία όντων, και διαχωρίζει τα όντα που γίνονται γνωστά με τις αισθήσεις, από αυτά που γίνονται γνωστά μόνο με τον νου. Για άλλη μία φορά παρατηρούνται

επιρροές από την αριστοτελική θεωρία. Για να εντοπιστούν με ακρίβεια οι σαφείς αριστοτελικές επιρροές, θα μελετηθούν από κοινού η μεταφυσική και η ηθική πραγματεία του Θεοφράστου και τα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* και το *Περὶ Ψυχῆς* του Αριστοτέλη. Τα συμπεράσματα, που θα προκύψουν από την ανωτέρω συγκριτική μελέτη, θα χρησιμοποιηθούν ως στοιχεία για την ανασύνθεση της θεωρίας του Θεοφράστου για τον νου.

Κλείνοντας, θα παρουσιάσουμε τους κεντρικούς στόχους της διδακτορικής μας διατριβής. Στόχοι μας, λοιπόν, είναι: (α.) να αποδείξουμε ότι ο φιλόσοφος δεν περιορίστηκε στο να θέτει ερωτήματα αποκλειστικά και μόνο για διαλεκτικούς σκοπούς (β.) να ανακαλύψουμε τις απαντήσεις στις ερωτήσεις που ο ίδιος ο φιλόσοφος θέτει (γ.) να αποδείξουμε ότι το έργο του δεν συνιστά απλώς μία απορητική πραγματεία, αλλά μία απορητικά δομημένη θεωρία (δ.) να προχωρήσουμε στην ανασυγκρότηση του θεοφράστειου κειμένου (ε) να ανασυνθέσουμε τη θεωρία του Θεοφράστου (ς.) να καταδείξουμε τη σημαντική συνεισφορά του φιλοσόφου στη μεταφυσική, παρουσιάζοντας / σχολιάζοντας, ταυτόχρονα, τις επιρροές προγενέστερων φιλοσόφων (κυρίως του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη) στο μεταφυσικό του έργο.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

### Η ΕΡΕΥΝΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ.<sup>2</sup>

Η φράση *ποιίας τὰς ἀρχὰς ὑποθέσθαι, τάχ' ἂν ἀπορήσειέν τις* από το τέταρτο κεφάλαιο της μεταφυσικής του Θεοφράστου περιλαμβάνει δύο από τα βασικότερα στοιχεία *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*. Οι λέξεις *ἀπορήσειέν* και *τὰς ἀρχὰς* περιγράφουν τη μέθοδο και το κεντρικό θέμα της πραγματείας. Ο Θεόφραστος εκφράζει απορίες για το θέμα των πρώτων αρχών, διατυπώνει καίρια ερωτήματα για προγενέστερες φιλοσοφικές θεωρίες, και αναζητά τις πιθανές απαντήσεις σε αυτά.

#### 1. Η διατύπωση αποριών ως φιλοσοφική μέθοδος.

Προτού ξεκινήσουμε τη μελέτη μας για τις πρώτες αρχές, θεωρούμε σκόπιμο να αναφερθούμε στη μέθοδο που αξιοποιεί ο Θεόφραστος. Οι απορίες που διατυπώνει ο φιλόσοφος, εξετάζοντας, μέσω αυτών, τα προς μελέτη θέματα, οδήγησαν τους περισσότερους μελετητές να θεωρήσουν την πραγματεία του ως ένα σύνολο αναπάντητων ή προπαρασκευαστικών (για ένα ανώτερο στάδιο έρευνας) αποριών. Ενδεικτικά αναφέρουμε κάποιες από τις απόψεις αυτές.

Οι Ross-Fobes<sup>3</sup> αναγνωρίζουν στον Θεόφραστο την ικανότητα να διατυπώνει ιδιαίτερα εύστοχες ερωτήσεις, οι οποίες «θίγουν» τις αδυναμίες των προηγούμενων μεταφυσικών θεωριών, όχι, όμως, και την ικανότητα να προσφέρει ικανοποιητικές απαντήσεις στα ερωτήματα που θέτει. Έτσι, καταλήγουν στο ότι ο Θεόφραστος, παρόλο που εκφράζει τη

<sup>2</sup> «*Τάχα ἂν τις ἀπορήσειέν τις... ποιίας τὰς ἀρχὰς ὑποθέσθαι*»: ο ίδιος ο Θεόφραστος αναφέρει το θέμα της έρευνάς του στο χωρίο 6b23-24 από το έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*.

<sup>3</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes (εκδ.), *Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1929, σσ. xxiv-xxv. Είναι απαραίτητο να αναφερθεί στο σημείο αυτό ότι το έργο των Ross-Fobes αποτελεί τη στερεότυπη έκδοση, στην οποία και θα στηριχθεί η ερμηνεία μας.

δυσπιστία του για τα μεταφυσικά συστήματα που παρουσίασαν προγενέστεροι φιλόσοφοι, δεν κατορθώνει να δημιουργήσει και ο ίδιος μία ολοκληρωμένη θεωρία.<sup>4</sup>

Ο Gutas<sup>5</sup> χαρακτηρίζει το έργο του Θεοφράστου ως μία «διαλεκτική πραγματεία διαπορητικής φύσεως», επισημαίνοντας πως «αυτό που μας προσφέρει ο Θεόφραστος με το έργο του είναι ένα παράθυρο στην κλασική ελληνική φιλοσοφία, την ώρα που παράγεται», ενώ υπογραμμίζει ότι στόχος του είναι, μέσω των αποριών που διατυπώνει, να καταγράψει τα προβλήματα που σχετίζονται με τη μελέτη των πρώτων αρχών, ώστε τα προβλήματα αυτά να επιλυθούν επιτυχώς σε επόμενο στάδιο. Ο Gutas,<sup>6</sup> όμως, ακόμη και αν υποστηρίζει ότι ο Θεόφραστος δεν καταλήγει στη δημιουργία ενός φιλοσοφικού δόγματος, αναγνωρίζει τη σπουδαιότητα των αποριών ως προκαταρκτικό στάδιο για την καθαυτό φιλοσοφική ανάλυση.<sup>7</sup>

Ο Devereux<sup>8</sup> διατείνεται ότι ο Θεόφραστος δεν προσφέρει απαντήσεις στις ερωτήσεις του, αλλά ότι διερευνά απορητικά τις διάφορες απόψεις και θεωρίες, ενώ ο Ellis<sup>9</sup> φαίνεται να θεωρεί ιδιαίτερα προβληματική την προσπάθεια να αποδοθεί κάποια φιλοσοφική θεωρία στον Θεόφραστο, καθώς πιστεύει ότι, ακόμη και στα χωρία που φαίνεται

---

<sup>4</sup> Οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, σ. xxv, κρίνοντας από το παρόν έργο, θεωρούν ότι ακόμη κι αν ο Θεόφραστος συνέθετε μία ολοκληρωμένη μεταφυσική πραγματεία, δεν θα επρόκειτο για κάτι ιδιαίτερα αξιόλογο.

<sup>5</sup> Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ.1, σσ. 32.

<sup>6</sup> Dimitri Gutas, αυτόθι, σσ. 32, 35, 37-38.

<sup>7</sup> Ιδιαίτερα ενδιαφέροντα είναι η τριμερής διάκριση που προτείνει ο Dimitri Gutas, αυτόθι σ. 39, για τα είδη των αποριών στο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*. Υποστηρίζει ότι συνολικά υπάρχουν εικοσιπέντε απορίες. Από αυτές άλλες κατονομάζονται από τον Θεόφραστο ως απορίες, άλλες παρουσιάζονται ως ευθείες ερωτήσεις και άλλες ως πλάγιες.

<sup>8</sup> Daniel Devereux, "The Relations between Theophrastus' *Metaphysics* and Aristotle's *Metaphysics* Lambda," στο William W. Fortenbaugh, Robert W. Sharples (επιμ.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1988, σ.167.

<sup>9</sup> John Ellis, "The Aporetic Character of Theophrastus' *Metaphysics*," στο William W. Fortenbaugh, Robert W. Sharples (επιμ.), αυτόθι, σ.217.

ότι δίδει κάποιες απαντήσεις, είναι δύσκολο να επιβεβαιωθεί ότι πρόκειται για καθαρά δικές του απόψεις.<sup>10</sup>

Οι Laks- Most<sup>11</sup> φαίνεται να διαφοροποιούνται από τις ανωτέρω θέσεις, υποστηρίζοντας ότι οι απορίες στο μεγαλύτερο μέρος τους είναι περισσότερο μία μέθοδος έρευνας, μία πρόσκληση για εξερεύνηση και προσθέτουν ότι ο Θεόφραστος, έχοντας ως βάση την παραπάνω μέθοδο, οδηγείται, εν συνεχεία, στην παρουσίαση κάποιων προτάσεων-πιθανών απαντήσεων. Κατά τους Laks-Most, σε επόμενο στάδιο μπορούμε να αναζητήσουμε και κάποιες ενδείξεις για μία αυτόνομη φιλοσοφική θεωρία του Θεοφράστου.<sup>12</sup>

Στο ίδιο κλίμα, και η Van Raalte<sup>13</sup> υποστηρίζει ότι ο Θεόφραστος στο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*, παρά τον απορητικό χαρακτήρα του έργου του, αποκαλύπτει τις δικές του απόψεις για τον κόσμο.

Όπως είδαμε, οι απόψεις των μελετητών για την απορητική μέθοδο του Θεοφράστου ποικίλλουν. Κάποιοι παρουσιάζουν το έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* ως μία λίστα ερωτήσεων, η οποία δεν έχει κάποιον απώτερο στόχο, εκτός από το να καταδείξει πιθανές αδυναμίες προγενέστερων θεωριών. Κάποιοι άλλοι θεωρούν σημαίνουσα τη μέθοδο του

---

<sup>10</sup> Εντελώς αντίθετα οι Peter Steinmetz, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Bad Homburg v.d.H: Max Gehlen, 1964, Conrad Gaiser, *Theophrast in Assos: Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos*, Heidelberg: Winter, 1985, και Georg Wöhrl, *Theophrasts Methode in seinen botanischen Schriften*, Amsterdam: B.R. Gruner, 1985, υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος είχε θετική συνεισφορά στη φιλοσοφία, δημιουργώντας και παρουσιάζοντας τις δικές του θεωρίες.

<sup>11</sup> André Laks, Glenn Most (εκδ.), *Theophraste Métaphysique*, Paris: Les Belles Lettres, 1993, σσ. xix-xxiv.

<sup>12</sup> Οι André Laks, Glenn Most στην εισαγωγή της σχολιασμένης έκδοσής τους, αυτόθι, σσ. xviii-xxvii, αναφέρουν συγκεκριμένα χωρία και σημεία, τα οποία επιτρέπουν να αναγνωρίσουμε αμυδρά, πέρα από κάποιου είδους κριτική και τη διατύπωση ή τουλάχιστον την υποστήριξη κάποιας άποψης. Τα χωρία αυτά θα μελετηθούν στη συνέχεια της εργασίας μας.

<sup>13</sup> Marlein van Raalte, "The Idea of the Cosmos as an Organic Whole in Theophrastus' *Metaphysics*," στο William W. Fortenbaugh, Robert W. Sharples (επιμ.), *ὁ.π.*, σ. 7 σημ. 8, σ. 189.

Θεοφράστου, καθώς μέσω των αποριών, επιτρέπεται η διερεύνηση δύσκολων αντικειμένων σε ένα προπαρασκευαστικό στάδιο, πριν από την ολοκληρωτική κατάκτησή τους, ενώ άλλοι υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος, εκτός από την κριτική που ασκεί, διατυπώνει και τις δικές του απόψεις και θέσεις για τα θέματα που εξετάζει. Σε κάθε περίπτωση, κανείς από τους μελετητές δεν φαίνεται, μέχρι στιγμής, να αποδέχεται την ύπαρξη μίας ολοκληρωμένης αυτούσιας θεοφράστειας θεωρίας στο έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*.

Η αξιοποίηση των αποριών, ως φιλοσοφικής μεθόδου, από τον Θεόφραστο παρατηρούμε ότι προκάλεσε κάποια αμηχανία στους σύγχρονους μελετητές,<sup>14</sup> αναφορικά προς τη λειτουργικότητα και τη στοχοθεσία της. Ο Θεόφραστος, όμως, δεν είναι ο μόνος αρχαίος φιλόσοφος που αξιοποίησε την εν λόγω μέθοδο, στην προσπάθεια του να κατακτήσει τη γνώση.

Ο Αριστοτέλης στην αρχή του βιβλίου Β αναφέρεται στη μεγάλη επιστημονική χρησιμότητα των αποριών.<sup>15</sup> Επισημαίνει ότι, αυτοί που θέλουν να λύσουν τις απορίες τους, πρέπει πρώτα να τις θέσουν σωστά. Το απαραίτητο βήμα, ώστε να συνεχίσει κανείς ανεμπόδιστος τη μελέτη του, είναι η επίλυση «ορθών» αποριών (995a27-29: *ἔστι δὲ τοῖς εὐπορηῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορηῆσαι καλῶς ἢ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί*). Χαρακτηριστικά είπε ότι κανείς δεν μπορεί να λύσει έναν κόμπο, αν προηγουμένως δεν γνωρίζει ότι αυτός

---

<sup>14</sup> Για μία συνολικότερη παρουσίαση των απόψεων των σύγχρονων μελετητών αναφορικά με τη θεοφράστεια θεωρία, βλ. το διαφωτιστικό άρθρο της Deborah Modrak, "Theophrastus and Recent Scholarship", *Journal of the History of Ideas* 55 (1994), σσ. 337-345.

<sup>15</sup> Σύμφωνα με τον André-Jean Festugière, "Le sens des apories métaphysique de Théophraste," στο André-Jean Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1971, σ. 358, ο Θεόφραστος θέτει ερωτήματα και διατυπώνει απορίες για να επικρίνει τις αδυναμίες των αριστοτελικών θεωριών, με τον ίδιο τρόπο που ο Αριστοτέλης διατυπώνει απορίες στο βιβλίο Β από τα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, για να επικρίνει τις αδυναμίες των πλατωνικών θεωριών.

υπάρχει (995a29-30: *λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμὸν*). Ο κόμπος, η δυσκολία ή το εμπόδιο τίθεται από τον ίδιο τον φιλόσοφο και είναι, μάλιστα, αυτό το εμπόδιο που θα του δείξει τον δρόμο για την επίλυση του προβλήματος.<sup>16</sup> Στο ανωτέρω χωρίο ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα φαίνεται να είναι η ορολογία και η χρήση των συνθέτων του ρήματος *ἀπορέω-ᾶ*, τα οποία χρησιμοποιούνται, μάλιστα, με τέτοιον τρόπο, ώστε να περιγράφουν συνολικά μία φιλοσοφική διεργασία: Ο φιλόσοφος αρχικά διατυπώνει την απορία που του δημιουργήθηκε (*ἀπορουμένων*), στη συνέχεια ασχολείται ουσιαστικά και σε βάθος με αυτή, σε μία προσπάθεια να την επιλύσει (*διαπορήσαι*) και καταλήγει στην επίλυση της απορίας αυτής (*εὐπορήσαι*). Με τους τρεις αυτούς όρους παραδίδεται το αντικείμενο της έρευνας (*ἀπορουμένων*), η ενέργεια της έρευνας (*διαπορήσαι*) και ο σκοπός της έρευνας (*εὐπορήσαι*). Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι η απορία και η ενασχόληση με αυτή δεν υφίσταται *per se*, αλλά έχει έναν τελικό στόχο, ο οποίος, βέβαια, επιτυγχάνεται, μόνο αν ακολουθηθεί μία συγκεκριμένη διαδικασία. Η διαδικασία αυτή στηρίζεται σε συγκεκριμένους μεθοδολογικούς κανόνες και απαιτεί συγκεκριμένα κριτήρια επιτυχίας για την εξέλιξη και την επιτυχή ολοκλήρωση-κατάληξή της. Η κατάληξη αυτή δεν είναι άλλη από την *εὐπορία*.<sup>17</sup> Κατά το κομβικό αυτό στάδιο εξυπηρετούνται δύο στόχοι. Αφενός επιλύεται η επιμέρους απορία που διατυπώθηκε (αρχικός στόχος), αφετέρου ανοίγει ο δρόμος για βαθύτερη και ουσιαστικότερη μελέτη του αντικειμένου, για το οποίο αρχικά διατυπώθηκε η απορία (απώτερος στόχος).<sup>18</sup> Έτσι, φαίνεται να ακολουθείται η σωστή πορεία προς ένα ανώτερο γνωστικό επίπεδο.

<sup>16</sup> André Laks, "Aporia Zero," στο Michel Crubellier, André Laks (επιμ.), *Aristotle: Metaphysics Beta, (16<sup>th</sup> Symposium Aristotelicum)*, Oxford: Oxford University Press, 2009, σ. 43.

<sup>17</sup> Michel Crubellier, André Laks (επιμ.), *Aristotle: Metaphysics Beta (16<sup>th</sup> Symposium Aristotelicum)*, Oxford: Oxford University Press, 2009, σ. 3-4.

<sup>18</sup> Σύμφωνα με μία άλλη άποψη, εκείνη του Pierre Aubenque, "Sur la notion aristotélicienne d' aporie, στο Suzanne Mansion (επιμ.), *Aristote et les problèmes de méthode (2<sup>e</sup> Symposium*



Ακόμη και αν ανατρέξουμε στην ετυμολογία της λέξης (χωρίς φιλοσοφική χροιά), θα διαπιστώσουμε ότι *ευπορία* σημαίνει το να πορευόμαστε στον σωστό δρόμο.<sup>19</sup> Η πορεία, όμως, στον σωστό δρόμο, μπορεί να έχει έναν ή περισσότερους προορισμούς, πριν φτάσουμε στον απόλυτο και τελικό προορισμό. Ο φιλόσοφος πρέπει να έχει λύσει τους αρχικούς προβληματισμούς του για τα διάφορα φιλοσοφικά θέματα που μελετά και να έχει δώσει απαντήσεις στα πρωταρχικά ερωτήματα που προκύπτουν, προτού ξεκινήσει την καθ'αυτό φιλοσοφική «θεώρηση» τους. Μόνο τότε μπορεί να είναι πραγματικά ανεμπόδιτος, ώστε χωρίς περισπασμούς να νοεί τα ανώτερα και θεϊκά αντικείμενα, που είναι και τα σημαντικότερα από αυτά που μπορεί να γνωρίσει ο άνθρωπος (*H.N. X 1177a15-*, 20-21).<sup>20</sup> Στο ανώτερο αυτό στάδιο ο φιλόσοφος δεν αναζητά, αλλά μόνο νοεί ενεργητικά. Η θεωρία είναι η ανώτερη ενέργεια, όπως δήλωσε ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (1177a19-20), και, ως ενέργεια, δεν μπορεί να είναι κίνηση προς κάποιον άλλον στόχο.<sup>21</sup> Η ενασχόληση, όμως, με τις απορίες έχει έναν εξωτερικό στόχο, την επίλυσή τους, και, άρα, περιλαμβάνει την κίνηση. Έτσι, η διαδικασία επίλυσης των αποριών δεν μπορεί να ενταχθεί στην ανώτερη διανοητική

---

*Aristotelicum*), Louvain la Neuve: Publications Universitaires (2<sup>nd</sup> edn), 1980, σ. 16, «η *εὐπορία* δεν ελευθερώνει μόνο το μονοπάτι προς τη διεξαγωγή της έρευνας, αλλά μπορεί να αποτελεί και το τέλος της διαδρομής. Οι απορίες και η εξέτασή τους μπορούν να συνυπάρξουν με τη φιλοσοφική έρευνα, και όχι μόνο να αποτελούν ένα προκαταρκτικό στάδιο για αυτή». Ο Aubenque στηρίζει την άποψη του στο χωρίο 1146b6-8 από το 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Παρόμοια άποψη παρουσιάζει και ο André Laks ό.π., σ. 10 σημ. 16, σ. 46, ο οποίος προτείνει μία διαβάθμιση για το στάδιο της ευπορίας. «Η ευπορία μπορεί να κυμαίνεται από την οριστική λύση του προβλήματος έως την αόριστη αναβολή της επίλυσής του».

<sup>19</sup> *Εὖ* και λέξη *πόρος* (=δίοδος, διάβαση, πέρασμα), LSJ<sup>9</sup>, *A Greek English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940, supplement 1968.

<sup>20</sup> Πολύ περιεκτική είναι η άποψη του Trond Berg Ericson, *Bios Theoretikos: notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X 6-8*, Oslo: Universitetsforlaget, 1976, σσ. 48-87, ο οποίος διακρίνει τα ανώτερα αντικείμενα της ανθρώπινης νόησης, στην αστρονομία, στις αρχές των επιστημών, στην αυτοσυναίσθηση της ανθρώπινης νόησης και τέλος στη μελέτη του θεού. Η μελέτη των αντικειμένων αυτών ανήκει στη μεταφυσική.

<sup>21</sup> Με βάση τη διάκριση μεταξύ ενέργειας και κίνησης στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* Θ 1048b25κ.ε., η κίνηση είναι ατελής ενέργεια και η ενέργεια ολοκληρωμένη κίνηση.

ανθρώπινη δραστηριότητα, που είναι ενέργεια και όχι κίνηση. Η διαδικασία αυτή, λοιπόν, δεν αποτελεί για τον Αριστοτέλη το τελικό στάδιο της φιλοσοφικής έρευνας, αλλά είναι απαραίτητη για τη μετάβαση σε αυτό<sup>22</sup> και σε κάθε περίπτωση το σημείο της *εὐπορίας* αναγνωρίζεται από τον φιλόσοφο ως μέρος της φιλοσοφικής αναζήτησης.

Κάτι ανάλογο μπορούμε να εντοπίσουμε και στα *Τοπικά*, όπου αναλύεται η έννοια της διαλεκτικής. Η διαλεκτική, μέσω των αποριών, αποτελεί για τον Αριστοτέλη το μέσο για να γνωρίσουμε τις πρώτες αρχές της επιστήμης (101a34-37: *πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος· ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην*) και είναι εκείνη που επιτρέπει στον φιλόσοφο να ερευνήσει απορίες σχετικές και με τις δύο διαφορετικές όψεις ενός ζητήματος, ώστε να κρίνει τον βαθμό αλήθειας ή ψεύδους τους.<sup>23</sup> Επιπλέον, η διαλεκτική, θέτοντας απορίες, μπορεί να εξετάζει δεδομένες απόψεις (*ἔνδοξα*) σχετικά με τα αντικείμενα των επιστημών, με σκοπό να αποδείξει την ορθότητά τους και να καταλήγει σε συμπεράσματα σχετικά με κάποια επιστήμη,<sup>24</sup> βασιζόμενη στις προτάσεις που έχουν διατυπωθεί για αυτή, και στη συνέχεια να συσχετίζει τις προτάσεις αυτές, ως ένα προκαταρκτικό βήμα του καθορισμού των αρχών (το τελευταίο αυτό βήμα ανήκει στον

<sup>22</sup> Για την ίδια άποψη πρβ. Vasilis Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, London; New York: Routledge, 2000, σσ. 73, 78. Η μεταφυσική φιλοσοφική έρευνα δεν περιλαμβάνει τις απορίες, αλλά βασίζεται σε αυτές και στην επίλυσή τους.

<sup>23</sup> Όπως σωστά παρατηρεί ο Vasilis Politis, αυτόθι, σσ. 70-71, και οι απορίες στο Β των *Μετὰ τὰ Φυσικά* έχουν «διλημματικό χαρακτήρα». Ακριβώς αυτός ο χαρακτήρας του διλήμματος είναι που καθιστά τις απορίες τόσο σημαντικό μεθοδολογικό εργαλείο. Υπάρχουν δύο αντικρουόμενες, στηριζόμενες στη λογική, απόψεις και ακόμη και αν ο φιλόσοφος υπερθεματίσει τη μία, αναγνωρίζει και την πιθανότητα να ισχύει και η δεύτερη, με βάση λογικά κριτήρια.

<sup>24</sup> *Τοπικά* 100a18-24: *Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογιζέσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μὴθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. πρῶτον οὖν ῥητέον τί ἐστὶ συλλογισμὸς καὶ τίνες αὐτοῦ διαφοραί, ὅπως ληφθῆ ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμὸς· τοῦτον γὰρ ζητοῦμεν κατὰ τὴν προκειμένην πραγματείαν.*

ειδήμονα, στον φιλόσοφο).<sup>25</sup> Η διαλεκτική, με τις ανωτέρω έννοιες, δεν αφήνει περιθώρια να υποθέσουμε ότι είναι κάτι περισσότερο από μία προπαρασκευαστική μέθοδος έρευνας. Ακόμη και τα συμπεράσματα που προκύπτουν από την επίλυση των αποριών, δεν είναι τα οριστικά συμπεράσματα για την επιστήμη που θα μελετηθεί. Πρόκειται για γνώση πρώτου επιπέδου, η οποία είναι προαπαιτούμενη, και η οποία επιτρέπει την εμφάθυνση στο δεύτερο επίπεδο της μεταφυσικής έρευνας.

Ένα ακόμη σημαντικό χωρίο εντοπίζουμε στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Ο Αριστοτέλης είπε χαρακτηριστικά, *δεῖ δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη* (1145b2-5). Πρέπει πρώτα, λοιπόν, να εξετάσουμε τις απορίες που προκύπτουν για ένα θέμα, και στη συνέχεια να καταδείξουμε την αλήθεια που περιέχεται στις γνώμες, οι οποίες διατυπώνονται για το θέμα αυτό. Ιδιαίτερα σημαίνουσα μας φαίνεται στο σημείο αυτό η μετάβαση από το *διαπορήσαντας* στο *δεικνύναι*.

Τέλος, δεν θα μπορούσαμε παρά να αναφέρουμε ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον χωρίο από τα *Μετά τὰ Φυσικά*, όπου ο Αριστοτέλης παραδέχθηκε ότι η αρχή κάθε φιλοσοφικής δραστηριότητας είναι ο θαυμασμός για παράξενα φαινόμενα (982b12-13: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*), ο οποίος συνδέεται με τη διατύπωση αποριών για τα ζητήματα που τον προκάλεσαν -στην αρχή για πιο απλοϊκά ζητήματα και εν συνεχεία για πιο σύνθετα (982b13-15: *ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες, καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες*). Ο Αριστοτέλης

---

<sup>25</sup> Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative science*, Princeton: Princeton University Press, 1992, σ. 260. Για μία κατατοπιστική ανάλυση της σύνδεσης αποριών, διαλεκτικής και γνώσης των αρχών βλ. Christof Rapp, "Aporia and Dialectic Method in Aristotle" στο George Karamanolis, Vasilis Politis (επιμ.) *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, σσ. 112-136.

προσέθεσε, μάλιστα, ότι αυτός που θαυμάζει και απορεί γνωρίζει ότι αγνοεί και παραδέχτηκε ότι είναι αυτή η συνειδητοποίηση της άγνοιάς του που θα τον οδηγήσει στο να φιλοσοφήσει, καταβάλλοντας κάθε δυνατή προσπάθεια, για να την ξεπεράσει (982b19-20: *ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν*). Η διατύπωση των αποριών και στο έργο αυτό παρουσιάζεται ως ένα απαραίτητο στάδιο για την καθεαυτο φιλοσοφία.

Μέσα από τη σύντομη αναφορά στα αριστοτελικά έργα, έγινε φανερό ότι η διατύπωση αποριών και η διαλεκτική μέθοδος, που στηρίζεται εν πολλοίς σε αυτές, αποτελεί για τον Αριστοτέλη ένα προπαρασκευαστικό στάδιο για την κατάκτηση της γνώσης. Για τον Πλάτωνα, όμως, η διαλεκτική είναι η κατεξοχήν μέθοδος έρευνας των ανώτερων αντικειμένων.

Ο Πλάτων θεωρούσε, μάλιστα, τη διαλεκτική ως τον μοναδικό τρόπο να προσεγγίσει κανείς τις Ιδέες και, κατά συνέπεια, το Αγαθό. Σε πολλούς πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα εντοπίζουμε αναφορές στη διαλεκτική.<sup>26</sup> Ένα χαρακτηριστικό, για το θέμα που συζητούμε, χωρίο είναι το 84a-c από τον *Μένωνα*. Ο Σωκράτης υποστήριξε ότι είναι η πεποίθηση της άγνοιας, η απορία για το αντικείμενο της γεωμετρίας, που κάνει τον νεαρό δούλο να επιζητά να μάθει και να κατακτήσει τη γνώση του αντικειμένου αυτού (84c3-4: *οἶε οὖν ἂν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρῆσαι ζητεῖν ἢ μανθάνειν τοῦτο ὃ ᾤετο εἰδέναι οὐκ εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσεν ἡγησάμενος μὴ εἰδέναι, καὶ ἐπόθησεν τὸ εἰδέναι*;). Μέσω των

---

<sup>26</sup> Το θέμα της διαλεκτικής μεθόδου στους πλατωνικούς διαλόγους πραγματεύτηκε ιδιαίτερα ικανοποιητικά ο Vasilis Politis, "Aporia and Searching in Early Plato", στο Lindsay Judson, Vasilis Karasmanis (επιμ.), *Remembering Socrates*, Oxford: Oxford University Press, 2006, σσ. 88-89. Ο Politis προχωρά σε μία ενδιαφέρουσα διάκριση μεταξύ των πλατωνικών διαλόγων, κατατάσσοντάς τους, μάλιστα σε δυο ομάδες. Στην πρώτη ομάδα η απορία αναγνωρίζεται ως αιτία νοητικής σύγχυσης, αλλά και ταυτόχρονα ως δύναμη κάθαρσης από την έπαρση που συνοδεύει την κατοχή της γνώσης, ενώ στη δεύτερη ομάδα η απορία αξιοποιείται, για να δηλώσει τις δυσκολίες και τις περιπλοκές της έρευνας, έχοντας ως απώτερο στόχο την κατάκτηση της γνώσης.

αποριών, μπόρεσε, τελικά, εκείνος να καταστεί ικανός να ανακαλύψει την αλήθεια (84b3-5: ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες... προὔργου γοῦν τι πεποιήκαμεν, ὡς ἔοικε, πρὸς τὸ ἐξευρεῖν). Η απορία αυτή, όμως, δεν αποτελεί μόνο το έναυσμα που πυροδοτεί την επιθυμία για απαλλαγή από την άγνοια, αλλά πολύ περισσότερο συνιστά τη βάση για τη διεξαγωγή μίας συγκεκριμένης έρευνας. Η «αίσθηση» της απορίας, που κάνει κάποιον να απορεί για ένα συγκεκριμένο θέμα, είναι αυτή που θα υποδείξει και τον τρόπο για τη λύση της.<sup>27</sup> Βέβαια, η επίλυση μίας απορίας δεν είναι για τον Πλάτωνα το τέλος της αναζήτησης της γνώσης, αλλά η αρχή. Η στιγμή της επίλυσης είναι η στιγμή που «το τοπίο καθαρίζει», ώστε να γίνει εφικτή η κατάκτηση της αληθινής γνώσης.<sup>28</sup> Η αληθινή γνώση είναι η γνώση του αγαθού και επιτυγχάνεται, όπως ολοκάθαρα διαβάζουμε στην *Πολιτεία*, μέσω της διαλεκτικής μεθόδου (532a5-b1: οὕτω καὶ ὅταν τις τῶ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ).

Ολοκληρώνοντας την αναφορά μας στις απορίες ως προκαταρκτικό στάδιο για την προσέγγιση και την κατάκτηση της γνώσης, θα αναφερθούμε στην αξιοποίησή τους και από τον Θεόφραστο. Καθώς τα έργα του φιλοσόφου που έχουμε στη διάθεσή μας είναι περιορισμένα στον αριθμό, χρειάζεται να ανατρέξουμε στη δοξογραφική παράδοση. Ο Αμμώνιος, στη σχολιασμένη έκδοσή του για το *Περὶ Ἑρμηνείας* του Αριστοτέλη, αναφέρεται στον Θεόφραστο, και στην ιδιαίτερη φροντίδα με την οποία προσεγγίζει ο φιλόσοφος αυτός τη σχέση της κάθε διατυπωμένης πρότασης με τα γεγονότα που περιγράφονται με την

<sup>27</sup> Vasilis Politis, *ό.π.*, σ. 12 σημ. 22, σ. 105.

<sup>28</sup> Nicholas Burbules, "Aporia: Webs, Passages, Getting Lost, and Learning to Go On," στο Suzan Laird (επιμ.), *Philosophy of Education Archive*, Urbana: Philosophy of Education Society, 1998, σ. 34.

πρόταση αυτή. Για να το πετύχει αυτό ο Θεόφραστος (σύμφωνα με τον Αμμώνιο) σε κάθε ξεχωριστή περίπτωση, απορρίπτει το ψευδές και αποδεικνύει το αληθές, προσπαθώντας να ανακαλύψει την αλήθεια ή το ψεύδος κάθε αμφιλεγόμενου ζητήματος (On Aristotle's *De Interpretatione* 4 17a1 CAG vol. 4-5, 66.10 Busse:<sup>29</sup> ὁ φιλόσοφος προηγουμένως ἐπιμελήσεται τό τε ψεῦδος διελέγχων καὶ τὸ ἀληθές ἀποδεικνύς, ὧν ἑκάτερον ἀπόφανσίν τινα ἀμφισβητουμένην...συμπεραίνεσθαι). Η διαδικασία αυτή μας παραπέμπει στην αριστοτελική διαλεκτική, με τα χαρακτηριστικά που περιγράψαμε πιο πάνω.<sup>30</sup> Και ο Θεόφραστος επιλέγει να συζητά το κατά πόσον ισχύει ή όχι μία θέση, να προβληματίζεται, μέσω ερωτημάτων, για αυτή και, εν συνεχεία, να καταλήγει και ο ίδιος στη διατύπωση της δικής του θέσης.

Μελετώντας τον ρόλο των αποριών στα θεοφράστεια κείμενα, δεν μπορούμε παρά να αναφέρουμε και το έργο του Θεοφράστου *Περὶ Αἰσθήσεων*, και να σχολιάσουμε τη μεθοδολογία που αξιοποιείται στο έργο αυτό, η οποία και ταυτίζεται ουσιαστικά με τη μεθοδολογία που αξιοποιείται στο έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*.<sup>31</sup> Σε ολόκληρο το έργο παρατηρούμε τη χρήση αποριών και ερωτημάτων, σχετικά με το θέμα των αισθήσεων-αισθητών. Τις απορίες ακολουθεί, συνήθως, συζήτηση και εν συνεχεία, η παρουσίαση μίας θέσης, άποψης ή γνώμης για τα προς εξέταση θέματα. Ενδεικτικά θα αναφερθούμε εδώ στις παραγράφους 51-

<sup>29</sup> Όπως παραδίδεται στο William W. Fortenbaugh, Pamela M. Huby, Robert W. Sharples, Dimitri Gutas (επιμ.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence I. Life, Writings, Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics*, Leiden: Brill, 1992, σσ. 137-138.

<sup>30</sup> Βλ. σ. 12 της παρούσας εργασίας, όπου γίνεται αναφορά στο χωρίο 100a18-101a28 από τα *Τοπικά*. Στο χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης αναφέρεται στη διαλεκτική μέθοδο με τους ίδιους όρους με τους οποίους σχολιάζει και ο Αμμώνιος τη μέθοδο έρευνας του Θεοφράστου.

<sup>31</sup> Εξαιρετικά χρήσιμο για τη μελέτη του έργου αυτού και το συσχετισμό του με προγενέστερους φιλοσόφους, μας φάνηκε το έργο του Han Baltussen, *Theophrastus Against the Presocratics and Plato*, Leiden: Brill, 2000. Σημαντική είναι η αναφορά που κάνει ο Baltussen (κεφ. 2-3) στη διαλεκτική-απορητική μέθοδο που χρησιμοποιεί ο Θεόφραστος στο *Περὶ Αἰσθήσεων*.

54, όπου ο Θεόφραστος αναρωτήθηκε για την εγκυρότητα της άποψης του Δημοκρίτου, σύμφωνα με την οποία η όραση είναι αποτέλεσμα αποτύπωσης του κάθε αντικειμένου πάνω στον αέρα. Ο Θεόφραστος εξέτασε τη θεωρία αυτή, θέτοντας επιμέρους ερωτήματα (52.8-53.2: *πῶς ἐν τῷ ἀντῷ ἀέρι πλείους ἔσονται τύποι; πῶς ἀλλήλους ὄρᾶν ἐνδέχεται; διὰ τί ποτε ἕκαστος αὐτὸς αὐτὸν οὐχ ὄρᾶ;*), αλλά καταλήγει στο ότι απαιτείται περαιτέρω εξέταση του θέματος (55.2-3: *πλείω παραδίδωσι ζήτησιν*). Ακόμη, η παράγραφος 19 είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα μίας άποψης που παρουσιάζεται, αφού έχει προηγουμένως διατυπωθεί και εξεταστεί μία απορία. Ο Θεόφραστος αναρωτήθηκε για το αν μπορούμε να διακρίνουμε τα αντικείμενα των αισθήσεων με βάση την ομοιότητα που παρουσιάζουν αυτά μεταξύ τους (19.5-6: *τὰ δὲ περὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις πῶς κρίνωμεν τῷ ὁμοίῳ;*). Στην ερώτηση αυτή θα απαντήσει αρνητικά, λέγοντας ότι η διάκριση αυτή μπορεί να γίνει μόνο με βάση την αντίθεση (19.8-9: *ἀλλὰ μᾶλλον ὡς εἰπεῖν τοῖς ἐναντίοις*). Δεν μπορούμε να αντιληφθούμε τον ήχο από τον ήχο, ούτε τη μυρωδιά από τη μυρωδιά, αλλά μάλλον από αυτό που είναι το αντίθετό τους. Με λίγα λόγια, μπορούμε να αντιληφθούμε μία μυρωδιά, αφού πρώτα έχουμε αντιληφθεί την έλλειψή της και, με αντίστοιχο τρόπο, μπορούμε να αντιληφθούμε τον ήχο, αφού έχουμε ήδη αντιληφθεί την απουσία του. Ακόμη και με την πρώτη μας επαφή με το κείμενο, παρατηρούμε ότι ο Θεόφραστος δεν θέτει απλά ερωτήματα, αλλά δίδει απαντήσεις για αυτά και τελικά καταλήγει στις δικές του απόψεις για τα περισσότερα από τα θέματα που συζητά. Και το έργο *Περὶ Αἰσθήσεων*, όμως, έχει εγείρει διαφωνίες, αναφορικά με το αν παρουσιάζει ή όχι τη θεοφράστεια θεωρία για τις αισθήσεις.

Διαπιστώνοντας τις ομοιότητες ανάμεσα στη μεθοδολογία που αξιοποιείται στο *Περὶ Αἰσθήσεων* και στο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*,

καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η απορητική μέθοδος φαίνεται να περιγράφει συνολικότερα τη φιλοσοφική μεθοδολογία του Θεοφράστου. Με τον τρόπο αυτό, ο φιλόσοφος προσπαθεί να επεξεργαστεί και να διασαφηνίσει συγκεκριμένες θέσεις που, κατά την άποψή του, δέχονται πολλές ερμηνείες,<sup>32</sup> με απώτερο σκοπό να διατυπώσει, ως επιστέγασμα της όλης διαδικασίας, τη δική του φιλοσοφική θεωρία. Το γεγονός ότι οι πραγματείες του δεν έχουν τη χαρακτηριστική δομή των φιλοσοφικών πραγματειών, δεν σημαίνει ότι τα νοήματα στα οποία μας παραπέμπουν απορίες του έργου και με τα οποία αυτές συνδέονται δεν είναι ικανά να συγκροτήσουν μία ολοκληρωμένη θεωρία.<sup>33</sup>

Όπως είδαμε, άλλωστε, η χρήση των αποριών και των ερωτημάτων αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι πολλών φιλοσοφικών πραγματειών της αρχαιότητας. Ιδιαίτερα στις μεταφυσικές θεωρίες, όπου η σκέψη φτάνει στα όριά της και πρέπει να τα ξεπεράσει, η απορητική μέθοδος είναι εκείνη που αναγνωρίζει τις δυσκολίες και βοηθά τον φιλόσοφο να ξεπεράσει τους περιορισμούς της ανθρώπινης νόησης.<sup>34</sup> Ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης χρησιμοποιούν τη διαλεκτική μέθοδο, ώστε να θέσουν ερωτήματα για δύσκολα θεωρητικά θέματα, να αναγνωρίσουν τις δυσκολίες που προκύπτουν από αυτά, και, στη συνέχεια, να προχωρήσουν στην επίλυσή τους. Όπως είδαμε στον *Μένωνα*, στο Β από τα *Μετά τὰ Φυσικά*, στα *Τοπικά*, αλλά και στα *Ηθικά Νικομάχεια*, η απορία και η

---

<sup>32</sup> Han Baltussen, *ό.π.*, σ. 16 σημ. 31, σ. 94.

<sup>33</sup> Ο Han Baltussen, *αυτόθι*, σσ. 90-94 παρότι αναγνωρίζει ότι ο Θεόφραστος αποκαλύπτει δικές του απόψεις, όταν μελετά και εξετάζει τα διάφορα αντικείμενα, εντούτοις δεν πιστεύει ότι παρουσιάζει κάποιες σαφείς θέσεις για αυτά. Αντίθετα, πιστεύει ότι οι εξηγήσεις που παραθέτει ο φιλόσοφος, αν και διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην άσκηση κριτικής, είναι απλές εμπειρικές παρατηρήσεις, οι οποίες συνοδεύονται από λογικά επιχειρήματα. Ο Baltussen καταλήγει, μάλιστα, στο ότι οι εξηγήσεις που δίνει ο Θεόφραστος μπορούν να γίνουν αποδεκτές, μόνο αν ο συσχετισμός τους με την πραγματικότητα είναι σαφής και ορθός.

<sup>34</sup> Stephen D. Ross, *Metaphysical Aporia and Philosophical Heresy*, Albany: State University of New York, 1989, σσ. 4-5, 8.



ενασχόληση με αυτή θεωρείται ως το απαραίτητο εκείνο στάδιο, το οποίο θα ανοίξει τον δρόμο για την ουσιαστική και αληθινή γνώση. Η διατύπωση της απορίας εξυπηρετεί δύο στόχους. Ο ένας, ο άμεσος στόχος, είναι το να οδηγηθεί το άτομο στην επίλυση της απορίας του. Ο δεύτερος, σημαντικότερος, αλλά και απώτερος στόχος, είναι το άτομο να οδηγηθεί στην καθ' αυτό φιλοσοφική έρευνα και γνώση, έχοντας πια λύσει την απορία του και κινούμενο στη σωστή κατεύθυνση για την επίτευξη του στόχου αυτού. Από τα χωρία που εξετάστηκαν δεν προέκυψε κάποιο στοιχείο που να υποδηλώνει ότι το στάδιο κατά το οποίο διατυπώνονται οι απορίες, είναι μέρος της ουσιαστικής έρευνας ή της αληθινής γνώσης. Τόσο ο Πλάτωνας, όσο και ο Αριστοτέλης διευκρινίζουν ότι το «στάδιο των αποριών» (η διατύπωση και η επίλυση) είναι ένα προπαρασκευαστικό, αλλά απαραίτητο στάδιο, πριν να οδηγηθούμε, στη γνώση των Ιδεών και από εκεί στη γνώση του Αγαθού (Πλάτωνας) ή στις αρχές των επιστημών και των άλλων αντικειμένων της μεταφυσικής (Αριστοτέλης).

Επιστρέφοντας, λοιπόν, εκεί από όπου ξεκινήσαμε, καταλήγουμε στο ότι η απορητική μέθοδος, που χρησιμοποιεί εκτενώς και ο Θεόφραστος, δεν είναι κάτι ιδιότυπο. Επίσης, δεν μπορούμε, βασιζόμενοι στην απορητική δομή των έργου του, να υποβαθμίσουμε την αξία του χαρακτηρίζοντας το ως μία απλή λίστα ερωτημάτων-αποριών. Ο Θεόφραστος, παραμένοντας πιστός στις ερευνητικές μεθόδους των προγενέστερων, διατυπώνει στην πραγματεία του *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* απορίες (μεταφυσικές συγκεκριμένα), ανάλογες με αυτές που διατυπώνουν στα έργα τους ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης και όπως ακριβώς συμβαίνει και με τους δύο προγενέστερους φιλοσόφους, ο Θεόφραστος δίδει απαντήσεις και παρουσιάζει τις απόψεις του για την πλειοψηφία των ερωτήσεων που ο ίδιος έχει θέσει. Η σημασία και η εγκυρότητα των απαντήσεων αυτών, αλλά και η δυναμική τους να

συνθέσουν μία ολοκληρωμένη θεωρία είναι κάτι που μένει να αποδειχθεί. Αν, όμως, ο Θεόφραστος ακολούθησε τους προγενέστερους φιλοσόφους στην αξιοποίηση της μεθόδου των αποριών, μπορούμε να υποθέσουμε ότι τους ακολούθησε αντίστοιχα και στη δημιουργία μίας δικής του θεωρίας.

## 2. Η οντολογική διαφορά αισθητών – νοητών.

Στην αρχή του πρώτου κεφαλαίου αναφέρθηκαν τα δύο από τα βασικότερα στοιχεία της πραγματείας του Θεοφράστου *Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικά*: οι απορίες και οι αρχές. Αφού συζητήθηκε το θέμα των αποριών και της μεθοδολογίας - απορητικής μορφής του έργου, προχωρούμε στο βασικό αντικείμενο που μελετά η πραγματεία. Τις πρώτες αρχές.<sup>35</sup> Τι είναι, όμως, οι αρχές;

Στο βιβλίο Δ από τα *Μετὰ τὰ Φυσικά* ο Αριστοτέλης παρέθεσε τον ορισμό των αρχών και τις έννοιες με τις οποίες τις συναντούμε κάθε φορά (1012b34 κ.ε: *ἀρχὴ λέγεται ἢ μὲν ὅθεν ἂν τις τοῦ πράγματος κινήσῃ πρῶτον...ἢ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο...ἢ δὲ ὅθεν πρῶτον γίνεταί ἐνυπάρχοντος...ἢ δὲ ὅθεν γίνεταί πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἢ κινήσεις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἢ μεταβολή...ἢ δὲ οὐ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα...ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πράγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος*). Αφού αναφερθεί στις πολλές, διαφορετικές έννοιες που αποκτά η λέξη *ἀρχή*, θα καταλήξει στο ότι *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεταί ἢ γινώσκεται* (1013a17-19). Κοινό χαρακτηριστικό όλων, δηλαδή, των αρχών είναι το ότι αποτελούν το πρώτο σημείο από το οποίο ένα πράγμα υπάρχει ή γίνεται, ή γίνεται γνωστό. Θα συνεχίσει, λέγοντας ότι σε πολλές περιπτώσεις η αρχή της

<sup>35</sup> Ἄλλωστε ο δεύτερος τίτλος του έργου είναι *Περὶ Πρώτων Ἀρχῶν*.

γνώσης και της κίνησης είναι το καλό και το ωραίο.<sup>36</sup> Οι αρχές τώρα είναι αντικείμενο μελέτης των διάφορων επιστημών (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1063b35-1064a1: *πᾶσα δ' ἐπιστήμη ζητεῖ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας περὶ ἕκαστον τῶν ὑφ' αὐτὴν ἐπιστητῶν, οἷον ἰατρικὴ καὶ γυμναστικὴ καὶ τῶν λοιπῶν ἑκάστη τῶν ποιητικῶν καὶ μαθηματικῶν*) και καθὼς υπάρχουν πολλές και διαφορετικές επιστήμες, υπάρχουν πολλές και διαφορετικές αρχές (*Ἀναλυτικὰ Ὑστερα* 88b25-26: *δέδεικται γὰρ ὅτι ἄλλαι ἀρχαὶ τῷ γένει εἰσὶν αἱ τῶν διαφορῶν τῷ γένει*).<sup>37</sup> Από τις επιστήμες οι πιο ακριβείς είναι αυτές που ασχολούνται με τις πρώτες αρχές, και η δεσπόζουσα επιστήμη είναι αυτή η οποία γνωρίζει τον σκοπό για τον οποίο γίνεται το κάθε τι (*Μετὰ τα Φυσικά* 982b4-6: *ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν...ἡ γνωρίζουσα τίνος ἔνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον*). Η επιστήμη αυτή πρέπει να είναι η θεωρητική επιστήμη των πρώτων αρχών και αιτίων για ολόκληρη τη φύση.<sup>38</sup> Το αντικείμενο, δηλαδή, που μελετά η ανώτερη επιστήμη είναι οι πρώτες αρχές του σύμπαντος.

Ο Θεόφραστος, αρχικά, θέτει το ερώτημα για το είδος των αντικειμένων, με βάση το οποίο πρέπει να οριοθετήσουμε τη θεωρία των πρώτων αρχών (4a1-2: *πῶς ἀφορίσαι δεῖ καὶ ποίοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν*). Η πρώτη αυτή ευθεία ερώτηση<sup>39</sup> στοχεύει στον πυρήνα του προς εξέταση ζητήματος. Αναφέρεται αρχικά στο είδος των όντων, τα οποία μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενα μελέτης για τη θεωρία των πρώτων αρχών, και, εν συνεχεία, αναφέρεται στη μέθοδο που μπορούμε

<sup>36</sup> Στο σημείο αυτό παραπέμπει στο βιβλίο Λ και στη μελέτη για το πρώτο *Κινοῦν-Ἀκίνητο* και για τη *Νόησιν Νοήσεως*, που ως αντικείμενο επιθυμίας και νόησης προκαλεί την κίνηση στον κόσμο.

<sup>37</sup> Στοιχεία για το ζήτημα αυτό ευρίσκουμε και στα *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα* I. 32.

<sup>38</sup> *Μετὰ τὰ Φυσικά* A, 982a25 κ.ε.

<sup>39</sup> Η ερώτηση θα απαντηθεί, όχι άμεσα, αλλά όταν θα έχει ολοκληρωθεί η πραγμάτευση των σχετικών ζητημάτων.

να αξιοποιήσουμε για τη μελέτη μας αυτή.<sup>40</sup> Αμέσως μετά τη διατύπωση της ερώτησης, ο Θεόφραστος κάνει την πρώτη σημαντική διάκριση. Διαχωρίζει τη μελέτη της φύσης, των φυσικών όντων, από τη μελέτη των πρώτων αρχών. Όπως λέγει, η μελέτη της φύσης και τα αντικείμενα της μελέτης αυτής παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλία, είναι άτακτα και χαρακτηρίζονται από κάθε είδους μεταβολή. Αντιθέτως, η μελέτη των πρώτων αρχών και τα αντικείμενα της είναι καθορισμένα (4a2-6).

Η διάκριση ανάμεσα στη φυσική και σε μία ανώτερη επιστήμη είναι χαρακτηριστική στην αριστοτελική σκέψη, από την οποία φαίνεται να έχει δεχθεί επιρροές και ο Θεόφραστος. Στο βιβλίο Ε στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* ο Αριστοτέλης μίλησε αρχικά για τρία είδη σκέψης, στα οποία αντιστοιχίζονται τα επιμέρους είδη επιστημών: οι πρακτικές, οι παραγωγικές και οι θεωρητικές επιστήμες (1025b24-26). Από τις τρεις αυτές επιστήμες, το ανώτερο είδος συνιστούν οι θεωρητικές. Οι θεωρητικές επιστήμες με τη σειρά τους διακρίνονται σε τρία είδη, στη φυσική, τα μαθηματικά, και τέλος τη θεολογία (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1064b1-3: *ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική*). Από τις τρεις αυτές ο φιλόσοφος θεώρησε ως ανώτερη την τελευταία (1064b3-4: *βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος τούτων δ' αὐτῶν ἢ τελευταία λεχθεῖσα*). Κλείνοντας τη μελέτη των ειδών των επιστημών, ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι αν οι φυσικές ουσίες είναι πρώτες ανάμεσα στα όντα, η φυσική θα είναι πρώτη ανάμεσα στις επιστήμες. Αν, όμως, υπάρχει κάποια άλλη ουσία χωριστή και ακίνητη,<sup>41</sup> είναι ανάγκη η επιστήμη αυτή να προηγείται της φυσικής, αλλά και να

<sup>40</sup> André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 25. και Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 250. Οι William David Ross, Jules Tricot και Marlein Van Raalte υποστηρίζουν ότι η λέξη *ποίοις* αναφέρεται σε γενικά χαρακτηριστικά και όχι στα αντικείμενα που αποτελούν τις πρώτες αρχές.

<sup>41</sup> Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* Λ 6 κατέληξε στο ότι οι ουσίες είναι τρεις, δύο οι φυσικές και μία η ακίνητη αιώνια ουσία. 1071b3-4: *ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαὶ μία δ' ἢ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον*.

προηγείται γενικά (1064b12-14: ...έτέραν ανάγκη και την ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν).<sup>42</sup> Ὅπως φαίνεται, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τις δύο βασικές επιστήμες, τη φυσική, από μία ανώτερή της, τη μετα-φυσική.

Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο θεολογία για την ανώτερη επιστήμη, δηλαδή, για την επιστήμη, την οποία εξασκεί κάποιος θεός ή κάποιος που ασχολείται με τα θεία (Μετὰ τὰ Φυσικά 983a6-7). Στο βιβλίο Λ στα Μετὰ τὰ Φυσικά ο Αριστοτέλης μιλά ανοιχτά για τον θεό ως αρχή των πάντων (1072b13κ.ε.: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις....). Είναι το Κινοῦν-Ἀκίνητο, η Νόησις Νοήσεως, το ανώτερο εκείνο ον του σύμπαντος, ο θεός που, σκεπτόμενος τον εαυτό του, κινεί τα πάντα στο σύμπαν, χωρίς να κινείται.<sup>43</sup> Η θεολογία είναι η επιστήμη που μελετά αυτό το θείο όν. Στα κεντρικά βιβλία των Μετὰ τὰ Φυσικά, όμως, ο Αριστοτέλης απέδωσε ένα διαφορετικό αντικείμενο στην ανώτερη καθολική επιστήμη, την οποία και ονόμασε πρώτη φιλοσοφία (1026a30: φιλοσοφία πρώτη).<sup>44</sup> Το αντικείμενό της είναι το ὄν ως ὄν (1026a31-32).

<sup>42</sup> Πρβ. Μετὰ τὰ Φυσικά Γ 1004a32κ.ε.

<sup>43</sup> Μετὰ τὰ Φυσικά, Λ7, 9.

<sup>44</sup> Ὅπως είναι φυσικό, το διαφορετικό αντικείμενο που αποδίδει στην πρώτη φιλοσοφία ο Αριστοτέλης, οδήγησε τους μελετητές να υποθέσουν κάποια ασυνέπεια στα λεγόμενα του φιλοσόφου. Ὅπως είδαμε στα Μετὰ τὰ Φυσικά, ο Αριστοτέλης αφενός θεωρεί ως αντικείμενο μελέτης της ανώτερης φιλοσοφίας το ὄν ως ὄν και τις αρχές του, αφετέρου τον θεό. Πολλοί αρχαίοι σχολιαστές επέλεξαν μία από τις δύο θεωρίες, ως την κυρίαρχη πρώτη φιλοσοφία. Αντίθετα, πολλοί σύγχρονοι μελετητές υποστηρίζουν ότι δεν υφίσταται τέτοιου είδους ασυνέπεια. Ο Giovanni Reale, *The Concept of First Philosophy and the Unity of Metaphysics*, (trans. John Catan) Albany: State University of New York Press, 1980, σσ. 170-173, 361-364, υποστηρίζει ότι στη σκέψη του Αριστοτέλη δεν υφίσταται κάποιου είδους μετάβαση από τη μία θεωρία στην άλλη, αλλά, αντιθέτως, υπάρχει ένα ενοποιητικό σχέδιο που «συμφιλιώνει» στην πρώτη φιλοσοφία την οντολογία με την θεολογία. Ο Ryan D. Madison, *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics*, Chicago: Proquest. UMI Dissertation Publishing, 2008, σ. 442 κ.ε., υποστηρίζει ότι η οντολογία ουσιαστικά εντάσσεται στην θεολογία, αφού οι αρχές των όντων εξαρτώνται από την πρώτη ουσία, τον θεό. Ο Vasilis Politis, ό.π., σ. 12 σημ. 22, σσ. 118-121 προτείνει έναν διαχωρισμό στην πρώτη φιλοσοφία. Χαρακτηρίζει την πρώτη φιλοσοφία ως γενική μεταφυσική και θεωρεί ως υποκατηγορίες της την οντολογία, (ουσιολογία κατ'επέκταση, αφού αυτό που χαρακτηρίζει το ὄν ως ὄν είναι η ουσία του) και τη θεολογία.

Στόχος της είναι να μελετήσει τα όντα ως όντα, ως ένα γένος, στο βαθμό που έχουν κοινή φύση, εφόσον όλα είναι όντα (1003b5κ.ε). Με βάση αυτό, ο Αριστοτέλης συνοψίζει, λέγοντας ότι η πρώτη φιλοσοφία ασχολείται με τις ιδιότητες και τις αρχές των όντων, ενόσω είναι όντα, ενώ η φυσική με τις ιδιότητες και τις αρχές των όντων, εφόσον αυτά κινούνται (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1061b28-33: *τὰ συμβεβηκότα γὰρ ἢ φυσικὴ καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρεῖ τὰς τῶν ὄντων ἢ κινούμενα καὶ οὐχ ἢ ὄντα, τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενα ἐστίν...*). Η διάκριση αυτή ανάμεσα στη φυσική επιστήμη (η μελέτη των αρχών των φυσικών όντων), και στην πρώτη φιλοσοφία (η μελέτη των αρχών των όντων ως όντων ή η μελέτη θεϊκών αντικειμένων ως πρώτων αρχών του σύμπαντος) μπορεί να μας παραπέμψει στη διάκριση στην οποία προχωρά και ο Θεόφραστος.<sup>45</sup>

Πού βασίζεται, όμως, αυτή η διάκριση; Ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι η μελέτη της φύσης είναι *πολυχουστέρα* (4a2-3) και φαίνεται να ενστερνίζεται και την άποψη άλλων διανοητών (4a4: *ὥς γε δὴ τινὲς φασιν*), σύμφωνα με την οποία η φύση είναι *ἀτακτοτέρα*, *μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας* (4a4-5), ενώ από την άλλη η μελέτη των πρώτων αρχών είναι *ᾠρισμένη* (4a6). Τα φυσικά πράγματα, λοιπόν, χαρακτηρίζονται από ποικιλία, αταξία και υφίστανται πολλές μεταβολές. Η χρήση του επιθετικού προσδιορισμού «παντοίας» δηλώνει μεγάλη ποικιλία κινήσεων και υποδηλώνει ότι η ιδιότητα αυτή συνιστά ένα αρνητικό χαρακτηριστικό.<sup>46</sup> Σε συνδυασμό, μάλιστα, με τον συγκριτικό βαθμό *ἀτακτοτέρα*, η φράση *μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας* φαίνεται να τονίζει την

<sup>45</sup> Οι διαφορετικές έννοιες που ο Αριστοτέλης αποδίδει στην πρώτη φιλοσοφία (διαφορά οντολογίας-θεολογίας) και η πραγμάτευσή τους από τον Θεόφραστο, είναι ένα ζήτημα που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.

<sup>46</sup> Οι André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 25 υποστηρίζουν ότι το επίθετο *παντοίας* ίσως αναφέρεται στα τέσσερα είδη μεταβολών που περιγράφει ο Αριστοτέλης στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* (1069b9-14).

έλλειψη τάξης που προκαλείται από (ποσοτικά) ακαθόριστες, και, συνεπώς, μη οργανωμένες κινήσεις.

Αντίστοιχες θέσεις έχουν υποστηριχθεί, όπως μας πληροφορεί και ο Θεόφραστος, και από προγενέστερους μελετητές, *ὥς γε δὴ τινές φασιν* (4a4). Θα αναφερθούμε ενδεικτικά στις θεωρίες του Ηρακλείτου και κυρίως του Πλάτωνα, στον οποίον θεωρούμε ότι ίσως αναφέρεται, μεταξύ άλλων, ο Θεόφραστος με την φράση του αυτή.

Ο σκοτεινός φιλόσοφος, για παράδειγμα, χρησιμοποίησε κάποιες ιδιαίτερα χαρακτηριστικές παρομοιώσεις ποταμών, για να καταδείξει τη συνεχή αλλαγή που παρατηρείται στον κόσμο.<sup>47</sup> Ο άνθρωπος δεν μπορεί να συλλάβει καμία θνητή ουσία σε σταθερή κατάσταση, γιατί αυτές μεταβάλλονται πολύ γρήγορα. Ο Ηράκλειτος φαίνεται να πιστεύει ότι μόνο ένα πράγμα δεν αλλάσσει σε αυτόν τον κόσμο και αυτό δεν είναι άλλο από τον ίδιο τον κόσμο. Αυτό που θέλει να υπογραμμίσει με τη μεταφορική εικόνα του είναι ότι ο κόσμος, όπως και ένα ποτάμι, μπορεί να παραμένει το ίδιο, ενώ τα συστατικά του μέρη αλλάσσουν ακατάπαυστα.<sup>48</sup> Αυτό που έχει σημασία για τον φιλόσοφο δεν είναι το στάδιο στο οποίο βρισκόμαστε (το οποίο παρουσιάζει ποικιλία), αλλά το ευρύτερο «σχέδιο» που γίνεται αντιληπτό, μέσω των αλλαγών που υφιστάμεθα. Ο κόσμος είναι ένα τέτοιο σχέδιο, παρόλο που η ύλη από την οποία δημιουργείται παρουσιάζει ποικιλία<sup>49</sup> και παρόλο που αποτελείται

---

<sup>47</sup> B 12 DK: *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ* και B 91 DK: *ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν <τῆς αὐτῆς>· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς] σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει [(μαῖλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον, ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει) καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι).*

<sup>48</sup> Geoffrey Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield, *Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963 (μτφ Δημοσθένης Κούρτοβικ Αθήνα: Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1990), σ. 204.

<sup>49</sup> Daniel Graham, "Heraclitus: Flux, Order and Knowledge", στο Patricia Curd, Daniel Graham (επιμ.), *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, σσ. 172-175.

από ένα σύνολο πραγμάτων άτακτα ριγμένων (B 124 DK: *σάρμα εϊκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, [ὁ] κόσμος*).<sup>50</sup> Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει συγχρόνως την ύπαρξη του Λόγου, του κοσμικού νόμου που ρυθμίζει και τοποθετεί εντός ορισμένων πλαισίων τις φυσικές διεργασίες, αλλά δεν παύει να αναγνωρίζει και τον σημαντικό ρόλο του τυχαίου, το οποίο και συνοδεύει την πληθώρα των αλλαγών που παρατηρούνται στη φύση.<sup>51</sup> Όπως είδαμε, ο Θεόφραστος φαίνεται να δέχεται επιρροές από τον Ηράκλειτο, καθώς όχι μόνο θεωρεί ότι η φύση μεταβάλλεται συνεχώς, αλλά και ότι τα όντα της φύσης βρίσκονται σε κάποιου είδους «αταξία». Ο χαρακτηρισμός της φύσης ως *άτακτοτέρα* από τον Θεόφραστο, μπορεί να μας παραπέμψει στον χαρακτηρισμό του κόσμου ως *σάρμα εϊκῆ κεχυμένων* από τον Ηράκλειτο (B 124 DK).

Στοιχεία για τη μεταβολή των αισθητών πραγμάτων, σε συνδυασμό με την αμεταβλητότητα των πρώτων αρχών συναντούμε και στις θεωρίες του Πλάτωνα. Στον *Τίμαιο* υποστηρίζεται ότι τα στοιχεία της φύσης χαρακτηρίζονται από ανομοιομορφία, η οποία και προκαλεί την αιώνια κίνηση των στοιχείων αυτών (58c:2-4 *ή τῆς ἀνωμαλότητος διασφζόμενη γένεσις ἀεὶ τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων οὔσαν ἔσομένη τε ἐνδελεχῶς παρέχεται*). Ακόμη πιο χαρακτηριστικά υποστήριξε ο Πλάτων ότι στο σύμπαν υπάρχει ένα είδος πραγμάτων που είναι αμετάβλητο, αγέννητο, άφθαρτο και ασύλληπτο από τις αισθήσεις (μπορεί να γίνει γνωστό μόνο μέσω της νόησης), και ένα άλλο είδος που είναι όμοιο με το προηγούμενο, αλλά είναι αισθητό, δημιουργημένο, υποκείμενο σε αιώνια

<sup>50</sup> Για την ανάλυση του ηρακλείτειου αποσπάσματος, αλλά και του συσχετισμού του με το κείμενο του Θεοφράστου βλ. Christina Viano, "Eraclito nella Metafisica di Teofrasto: il fr. 124 DK e la discussion sui principi dei cap. IV e V", *Rivista di Storia della Filosofia* 47 (1992), σσ. 455-476.

<sup>51</sup> Theodoros Christidis, "Probabilistic Causality and Irreversibility: A Dialogue between Heraclitus and Prigogine", στο Harald Atmanspacher, Robert Bishop (επιμ.), *Between Chance and Choice: Interdisciplinary Perspectives in Determinism*, Thorverton U.K: Imprint Academic, 2002, σσ. 179-180.



κίνηση και αντιληπτό με τις αισθήσεις<sup>52</sup> (Τίμαιος 52a1-7: τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν). Την ίδια θεωρία συναντούμε και στον Φαίδωνα, όπου ο Σωκράτης, συνομιλώντας με τον Κέβητα, είπε ότι υπάρχουν αφενός τα ορατά αντικείμενα που μεταβάλλονται και μπορούμε να τα αντιληφθούμε με τις αισθήσεις μας, αφετέρου τα αόρατα και αιώνια, που μόνο με τη νόηση μπορούμε να προσεγγίσουμε (Φαίδων 78e1-79a6: ...οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἄψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταῦτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῶ, ἀλλ' ἔστιν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὀρατά;... θῶμεν οὖν εἰ βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὀρατόν, τὸ δὲ αἰδέξ;). Η διάκριση ανάμεσα στα φυσικά και στα αιώνια όντα, όπως αυτή προτείνεται από τον Θεόφραστο, αλλά και η ένταξη των όντων αυτών σε δυο διακριτούς επιστημονικούς τομείς, φαίνεται να έχει και πλατωνικά ερείσματα. Και για τον Πλάτωνα η φύση είναι πηγή μεταβολής και τα φυσικά πράγματα διαρκώς μεταβαλλόμενα, ενώ από την άλλη τα ανώτερα όντα είναι αιώνια και παραμένουν αναλλοίωτα. Με βάση τις θέσεις του αυτές, θεωρούμε πολύ πιθανό ο Θεόφραστος να αναφέρεται (και) στον Πλάτωνα, όταν υποστηρίζει ότι *καὶ ὥς γε δὴ τινές φασιν ἢ γὰρ δὴ τῆς φύσεως πολυχουστέρα, ἀτακτοτέρα, μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας*

Την ύπαρξη και την κυριαρχία των μεταβολών στη φύση την αποδέχεται και ο Αριστοτέλης, χωρίς, όμως, να αποδέχεται παράλληλα

---

<sup>52</sup> Βέβαια, ο Πλάτων εισάγει και ένα τρίτο είδος, τη Χώρα, ή τον αιώνιο χώρο που αποτελεί χώρο «διαμονής» όλων όσων δημιουργούνται.

ότι επικρατεί και κάποιου είδους αταξία σε αυτή. Πιο συγκεκριμένα, ο κεντρικός όρος *ἀτακτοτέρα* δεν μπορεί να ανταποκριθεί στη φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, ο οποίος δήλωσε σε πλήθος χωρίων ότι η φύση είναι πηγή τάξης και ότι δεν κάνει τίποτε στην τύχη, ούτε χωρίς λόγο (Φυσικά 252a11-12:<sup>53</sup> *ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν ἢ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως* και Φυσικά 188a31-33: *ληπτέον δὴ πρῶτον ὅτι πάντων τῶν ὄντων οὐθὲν οὔτε ποιεῖν πέφυκεν οὔτε πάσχειν τὸ τυχόν ὑπὸ τοῦ τυχόντος, ἀλλὰ και Περὶ Ζῶων Μορίων 658a8: ἡ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην*). Επιπρόσθετα, η πιθανότητα ύπαρξης κάθε είδους μη οργανωμένων, ἀτακτων και ακαθόριστων κινήσεων και μεταβολών στη φύση,<sup>54</sup> αντιτίθεται πλήρως στην αριστοτελική θεωρία, σύμφωνα με την οποία οποιαδήποτε κίνηση λαμβάνει χώρα στον φυσικό κόσμο είναι καθορισμένη: αν η κίνηση είναι απλή, τότε χαρακτηρίζεται έτσι και αλλιώς από τη σταθερότητα, (π.χ. η φωτιά πηγαίνει πάντα προς τα πάνω), αν η κίνηση δεν είναι απλή, αλλά σύνθετη, τότε χαρακτηρίζεται από κάποιον λόγο-τάξη. Τη θεωρία του αυτή ο Σταγειριώτης την ενίσχυσε παραθέτοντας την άποψη του Εμπεδοκλή, σύμφωνα με την οποία ένα σύμπαν που άλλοτε ηρεμεί και άλλοτε κινείται, έχει από την αρχή μία ορισμένη τάξη (252a15κ.ε.: *ἢ γὰρ ἀπλῶς ἔχει τὸ φύσει, καὶ οὐχ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δ' ἄλλως, οἷον τὸ πῦρ ἄνω φύσει φέρεται καὶ οὐχ ὅτε μὲν ὅτε δ' οὔ' ἢ λόγον ἔχει τὸ μὴ ἀπλοῦν. διόπερ βέλτιον ὡς Ἐμπεδοκλῆς, κὰν εἴ τις ἕτερος εἴρηκεν οὕτως ἔχειν, ἐν μέρει τὸ πᾶν ἡρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι πάλιν τάξιν γὰρ ἤδη τιν' ἔχει τὸ τοιοῦτον*). Έτσι, βλέπουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν αφήνει

<sup>53</sup> Το απόσπασμα αυτό χρησιμοποιείται από τον Jörn Henrich, *Die Metaphysik Theophrasts. Edition, Kommentar, Interpretation*, München und Leipzig: K.G. Saur, 2000, σ. 21, για να καταστήσει φανερή την άποψη του Αριστοτέλη για το ότι η φύση χαρακτηρίζεται από τάξη.

<sup>54</sup> Για την ανάλυση του θέματος αυτού βλ. σσ. 24-25 της παρούσας εργασίας.

κανένα περιθώριο να υποθέσουμε ότι η φύση και οι μεταβολές της χαρακτηρίζονται από κάποιου είδους α-ταξία.<sup>55</sup>

Με την έννοια της α-ταξίας και της μεταβλητότητας και με τη χρήση των όρων *ἀτακτοτέρα* και *μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας* πιστεύουμε ότι ο Θεόφραστος αποδίδει κάποια αρνητικά χαρακτηριστικά στη φύση.<sup>56</sup> Δεν πιστεύουμε, όμως, ότι αποδίδει αρνητικό χαρακτήρα στη φύση και στα χαρακτηριστικά της εν γένει, αλλά μόνο στη φύση ως «υποψήφιο» αντικείμενο μελέτης για την επιστήμη των πρώτων αρχών. Η φύση, καθώς παρουσιάζει ποικιλία, α-ταξία και κάθε είδους μεταβολές, δεν θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο μελέτης της ανώτερης-πρώτης επιστήμης. Κατά συνέπειαν, ούτε η μελέτη της φύσης θα μπορούσε να

---

<sup>55</sup> Ο Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 252, χρησιμοποιεί ένα απόσπασμα από τα *Μετεωρολογικά* του Αριστοτέλη, στο οποίο ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι τα φυσικά πράγματα χαρακτηρίζονται από κάποια α-ταξία (338b20-21: *ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν, ἀτακτότερα μὲντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων*). Ἐτσι, ο Gutas υποστηρίζει ότι ο Θεόφραστος γνώριζε το συγκεκριμένο χωρίο από την εισαγωγή των *Μετεωρολογικών* και ως εκ τούτου, η φράση *ἀτακτοτέρα ὡς γε δὴ τινές φασι* είναι αναφορά στον Αριστοτέλη. Θεωρούμε ότι η άποψη αυτή του Gutas είναι λανθασμένη, καθώς παραγνωρίζει τη σημασία και τον ρόλο του συγκριτικού βαθμού «*ἀτακτοτέρα*». Ο Αριστοτέλης εδώ συγκρίνει δύο στοιχεία, το φυσικό *όν* και την πρώτη αρχή του (το στοιχείο από το οποίο δημιουργήθηκε). Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι τα τέσσερα στοιχεία της φύσης, τα οποία λειτουργούν ως αρχές, καθώς δημιουργούν τα φυσικά πράγματα, δεν χαρακτηρίζονται από ακινησία και αμεταβλητότητα, αν και, ασφαλώς, ως πρώτες αρχές παρουσιάζουν μεγαλύτερη σταθερότητα από τα όντα της φύσης, τα οποία δημιουργούνται από αυτές. Ἐτσι, το χωρίο από τα *Μετεωρολογικά* φαίνεται να εντάσσεται πλήρως στην ευρύτερη φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Τα φυσικά πράγματα είναι *ἀτακτότερα* από το πρώτο στοιχείο που τα δημιούργησε. Το πρώτο στοιχείο (ως πρώτο στοιχείο φυσικού πράγματος) δεν είναι απόλυτα προσδιορισμένο και αμετάβλητο, αλλά και τα φυσικά πράγματα, που δημιουργούνται από αυτό, είναι λογικά πιο άτακτα από το στοιχείο αυτό. Ο Αριστοτέλης σε αυτό το χωρίο συζητά τη σχέση του φυσικού πράγματος με το φυσικό στοιχείο-αρχή του, και όχι τη σχέση των φυσικών πραγμάτων εν γένει, με την πρώτη αιώνια, αναλλοίωτη και ακίνητη αρχή. Εν ολίγοις, το θέμα που συζητείται εδώ από τον Θεόφραστο δεν φαίνεται να έχει αριστοτελικές επιρροές. Ἄλλωστε, η έννοια της φυσικής τάξης διατρέχει ολόκληρη την αριστοτελική φιλοσοφία και δεν θα μπορούσε εύκολα να παρερμηνευθεί από κάποιον μεταγενέστερο φιλόσοφο, όπως ο Θεόφραστος.

<sup>56</sup> André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 25, υποστηρίζουν κυρίως με βάση το *πολυχουστέρα*, ότι η φράση *ἢ γὰρ δὴ τῆς φύσεως πολυχουστέρα, ἀτακτοτέρα, μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας*, δεν έχει «αρνητική» χροιά, αλλά ότι με τους όρους αυτούς δηλώνεται απλώς η ποικιλία, η μεταβολή και η κίνηση, οι οποίες απλά αποτελούν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κοσμικού συνόλου.

αποτελέσει την ανώτερη-πρώτη επιστήμη. Επιπλέον, υποστηρίζουμε ότι από το ένα μέρος ο Θεόφραστος απορρίπτει τη μελέτη της φύσης ως «υποψήφιας» για τον ρόλο της ανώτερης επιστήμης, λόγω των «αρνητικών» χαρακτηριστικών της, που δεν ανταποκρίνονται στην επιστήμη αυτή, και από το άλλο, εισάγει την ανώτερη επιστήμη, η οποία είναι καθορισμένη και πάντα η ίδια, όπως και τα αντικείμενα που μελετά· την επιστήμη των πρώτων αρχών.

Ο Gutas<sup>57</sup> παρουσιάζει μία παρόμοια, προς τη δική μας θέση, άποψη για τη σύγκριση των δύο επιστημών. Συγκεκριμένα, ισχυρίστηκε ότι αφού το *άτακτοτέρα* είναι συγκριτικός βαθμός, υποδηλώνεται ότι η μελέτη της φύσης είναι πιο άτακτη εν σχέσει με την καθορισμένη επιστήμη των πρώτων αρχών. Ο Gutas, όμως, παραβλέπει ότι όταν υφίσταται σύγκριση μεταξύ δύο όρων, υπάρχει και κάποιος συσχετισμός ανάμεσα στους δύο. Έτσι, όταν υποστηρίζει ότι η φύση είναι πιο άτακτη, είναι ωσάν να υποστηρίζει ουσιαστικά ότι οι πρώτες αρχές παρουσιάζουν κάποια αταξία, αλλά η φύση είναι *άτακτοτέρα*. Επίσης, αυτό το οποίο παραβλέπει να αναφέρει, είναι ότι δεν υπάρχει β' όρος σύγκρισης στην πρόταση που να εξαρτάται από τον συγκριτικό βαθμό *άτακτοτέρα*. Η φύση είναι πιο άτακτη από ποιο πράγμα; Δεν μπορεί να είναι *άτακτοτέρα τῶν πρώτων* και δεν θα ήταν, όπως είδαμε, νοηματικά σωστό, αφού οι πρώτες αρχές δεν παρουσιάζουν ούτε κατά το ελάχιστον α-ταξία. Όταν, όμως, ο β' όρος σύγκρισης παραλείπεται, συχνά εννοείται κάτι γενικότερο, όπως τὸ δέον (τοῦ δέοντος), τὸ πρέπον (τοῦ πρέποντος), τὸ προσῆκον (τοῦ προσήκοντος). Έτσι, υποστηρίζουμε ότι αυτό που εννοεί ο Θεόφραστος στο χωρίο αυτό είναι ότι η μελέτη των φυσικών πραγμάτων είναι περισσότερο ποικίλη και περισσότερο άτακτη από αυτό που ταιριάζει. Πού; στην ανώτερη-πρώτη

---

<sup>57</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σσ. 251-252. Για την ίδια άποψη βλ. Marlein Van Raalte, *Metaphysics*, Leiden: Brill, 1993, σ. 77.

θεωρία. Θα μπορούσαμε να γράψουμε δηλαδή ή γὰρ δὴ τῆς φύσεως πολυχουστέρα, καὶ ὡς γε δὴ τινές φασιν, ἀτακτοτέρα <τοῦ προσήκοντος> μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας.

Ἔτσι, καταλήγουμε στο ὅτι ἡ ἐπιστήμη που μελετᾶ τα φυσικὰ πράγματα εἶναι ἀτακτοτέρα, ἀπὸ ὅσο θα ταίριαζε στὴν ἀνώτερη ἐπιστήμη, αὐτό, ὅμως, δὲν σημαίνει ὅτι εἶναι γενικὰ ἄτακτη ἢ πολύχους καθ' ὁλοκληρίαν καὶ ἐν συνόλω, γιατί με αὐτὸν τὸν τρόπο θα επικρατούσε ἀναρχία.

Στὴ συνέχεια, με τὴ φράση «ἢ δὲ τῶν πρώτων ὠρισμένη καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά» εἰσάγεται ἀντιθετικά πρὸς τὴν προηγούμενη, ἡ ἐπόμενη -ἀνώτερη μελέτη-ἐπιστήμη, ἡ ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν,<sup>58</sup> ἡ ὁποία εἶναι αὐστηρὰ καθορισμένη καὶ πάντα ἡ ἴδια.<sup>59</sup> Αὐτό ἰσχύει φυσικὰ καὶ γιὰ τα ἀντικείμενα τῆς μελέτης αὐτῆς. Με ἀνάλογο τρόπο, «καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύουν ὅτι τα αἰώνια πράγματα ἐνσαρκώνουν αἰώνιες θεωρητικὲς προτάσεις, ὅπως καὶ τα μεταβαλλόμενα ἀντικείμενα ἐνσαρκώνουν θεωρητικὲς προτάσεις που εἶναι καὶ οἱ ἴδιες μεταβαλλόμενες, ὅσον ἀφορᾶ στὴν ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς τους».<sup>60</sup> Ὁ Θεόφραστος συνεχίζει, λέγοντας ὅτι ἡ μελέτη τῶν πρώτων ἀρχῶν εἶναι καθορισμένη καὶ ἀναλλοίωτη. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ὀρισμένοι τὴν ἀναφέρουν μόνον ἐν σχέσει με τα νοητὰ, καὶ ὄχι ἐν σχέσει με τα αἰσθητὰ πράγματα, καθὼς τα νοητὰ εἶναι ἀμετάβλητα καὶ ὄχι μεταβαλλόμενα

<sup>58</sup> Το «γὰρ δὴ τῆς φύσεως πολυχουστέρα...» με το «ἢ δὲ τῶν πρώτων ὠρισμένη...», εἶναι δύο ἀντιθετικὲς προτάσεις. Με τὴ συγκεκριμένη συντακτικὴ διάταξη δὲν φαίνεται νὰ υφίσταται σύγκριση μεταξύ τῶν δύο προτάσεων, παρὰ μόνον ἀντίθεση.

<sup>59</sup> Γιὰ τὴ μετάφραση τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτά καὶ τὴ χρήση τοῦ ἀπὸ προγενέστερους φιλοσόφους βλ. André Laks, Glenn Most, ὁ.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 26 καὶ Dimitri Gutas, ὁ.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 253.

<sup>60</sup> André Laks, Glenn Most, αὐτόθι, σ. 26, παραδίδουν καὶ τα ἐξῆς χωρία γιὰ τὴν επικύρωση τῆς ἀποψῆς αὐτῆς *Τίμαιος* 28a1-4, 37b3-c5, 51d3-52a7, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* VII15, 1039b27-40a7.

(4a5-8: *ἡ δὲ τῶν πρώτων ὠρισμένη καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτά· διὸ δὴ καὶ ἐν νοητοῖς, οὐκ αἰσθητοῖς, αὐτὴν τιθέασιν ὡς ακινήτοις καὶ ἀμεταβλήτοις*).

Ολοκληρώνοντας το εισαγωγικό αυτό χωρίο (4a4-9), ο Θεόφραστος προσέθεσε ότι αυτοί που αναφέρουν την πρώτη θεωρία μόνο σε σχέση με τα νοητά όντα, καθώς αυτά δεν παρουσιάζουν μεταβολές, είναι αυτοί που θεωρούν τη μελέτη αυτή ως τη σπουδαιότερη και περισσότερο σεβαστή (4a7-9: *διὸ δεῖ καὶ ἐν νοητοῖς, οὐκ αἰσθητοῖς αὐτὴν τιθέασιν ὡς ἀκινήτοις καὶ ἀμεταβλήτοις καὶ τὸ ὅλον δὲ σεμνοτέραν καὶ μείζω νομίζουσιν αὐτήν*). Στο σημείο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό να σχολιαστούν τα τρία ρήματα του χωρίου, *φασίν, τιθέασιν, νομίζουσιν*. Πρόκειται για τρεις όμοιους ρηματικούς τύπους με υποκείμενο το *τινές* (το υποκείμενο του πρώτου ρήματος).<sup>61</sup> Με τα ρήματα αυτά ο Θεόφραστος παραθέτει τις απόψεις προγενέστερων φιλοσόφων. Όπως υποστηρίχθηκε,<sup>62</sup> με το πρώτο ρήμα του χωρίου γίνεται αναφορά και στον Πλάτωνα, ο οποίος θεωρεί ότι υπάρχει κάποια αταξία στη φύση. Κατά συνέπεια, θεωρούμε ότι και τα άλλα δύο ρήματα έχουν ως υποκείμενο, ίσως μεταξύ άλλων, τον Πλάτωνα και δηλώνουν ότι ο φιλόσοφος αυτός αναφέρει την επιστήμη των πρώτων αρχών μόνο σε σχέση με τα νοητά και αναγνωρίζει αυτή την επιστήμη ως την σπουδαιότερη.

Ο Gutas<sup>63</sup> κάνει ορισμένες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για το χωρίο αυτό σχετικά με τον ρόλο των αισθητών πραγμάτων στη διαδικασία αναζήτησης της πρώτης αρχής. Υποστηρίζει ότι η πρόταση με ρήμα το *τιθέασιν* δεν παρουσιάζει την άποψη του Θεοφράστου, αλλά αποκλειστικά και μόνο την άποψη προγενέστερων φιλοσόφων, (ίσως του

<sup>61</sup> Όλοι οι σχολιαστές του χωρίου συμφωνούν στο ότι το υποκείμενο του πρώτου ρήματος, *τινές*, είναι το υποκείμενο και τριών ρημάτων, και δε φαίνεται από συντακτικής και νοηματικής άποψης να υπάρχει κάποια πιο πειστική εξήγηση.

<sup>62</sup> Βλ. σσ. 26-27 της παρούσας εργασίας.

<sup>63</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 254.

Πλάτωνα). Επιπλέον, θεωρεί ότι με τη χρήση του *διὸ δὴ* (το μόριο *δὴ* στην αιτιολογική πρόταση) δηλώνεται και κάποια επίκριση προς την άποψη αυτή.<sup>64</sup> Τέλος, υποστηρίζει ότι ο Θεόφραστος, με τη θέση του *οὐκ αἰσθητοῖς* στο κέντρο της πρότασης, δείχνει την αποδοκιμασία του για τους φιλοσόφους, οι οποίοι τοποθετούν τη μελέτη των πρώτων όντων μόνο στη σφαίρα των νοητών και αποκλείουν τα αισθητά.<sup>65</sup>

Συντασσόμαστε εν μέρει με την άποψη αυτή του Gutas. Δεν θεωρούμε, βέβαια, ότι ο Θεόφραστος στο σημείο αυτό απορρίπτει την άποψη ότι η θεωρία των πρώτων αρχών αναφέρεται σε σχέση με τα νοητά όντα. Και ο ίδιος παραδέχεται ότι η επιστήμη αυτή είναι αυστηρά καθορισμένη, και, άρα, δεν μπορεί να έχει ως αντικείμενό της τα μεταβαλλόμενα αισθητά. Συγχρόνως, όμως, φαίνεται να είναι ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι σε αυτούς που υποστηρίζουν τον ολοσχερή διαχωρισμό των νοητών από τα αισθητά, ωσάν οι οντότητες αυτές να είναι εντελώς ανεξάρτητες και να εντάσσονται σε διαφορετικά σύμπαντα.<sup>66</sup> Η ανώτερη επιστήμη σαφώς μελετά αντικείμενα νοητά και αυστηρά προσδιορισμένα, αλλά τα αντικείμενα αυτά με κάποιον ιδιότυπο τρόπο έρχονται σε επαφή με τα αισθητά και αλληλεπιδρούν μαζί τους. Κατ' αντιστοιχίαν, ο Αριστοτέλης θα υποστηρίξει ότι η ανώτερη θεωρία, η πρώτη φιλοσοφία, αναφέρεται μόνο σε σχέση με το νοητό όν, Νόησις

---

<sup>64</sup> Ο Dimitri Gutas, ό.π. σ. 1 σημ. 1, για την ερμηνεία του αυτή βασίζεται στον John D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford: Clarendon Press, 1934.

<sup>65</sup> Ο Dimitri Gutas, αυτόθι, σσ. 254-255 υποστηρίζει, επιπλέον, ότι με την πρόθεση *έν* (*έν νοητοῖς*, (*έν*) *αἰσθητοῖς*) υποδηλώνεται ότι ο Θεόφραστος δεν ενδιαφέρεται ουσιαστικά για τα αντικείμενα της πρώτης θεωρίας αυτά καθαυτά (όπως συνέβη στην αρχή του χωρίου με την χρήση της πρόθεσης *ὑπέρ*), αλλά περισσότερο για τα όρια σε σχέση με τα οποία λειτουργεί η μελέτη-θεωρία των πρώτων αρχών.

<sup>66</sup> Βλ. πλατωνικό χωρισμό των Ιδεών από τα αισθητά.

Νοήσεως,<sup>67</sup> συνδέει, όμως, και τα αισθητά πράγματα με το νοητό αυτό όν με τον έμμεσο τρόπο της επιθυμίας.<sup>68</sup>

### 3. Η οντολογική σύνδεση αισθητών – νοητών.

Ο Θεόφραστος υποστήριξε, λοιπόν, ότι η μελέτη της φύσης παρουσιάζει ποικιλία, και, ίσως, και κάποια μορφή α-ταξίας με κάθε είδους μεταβολές<sup>69</sup> και ότι για αυτόν τον λόγο δεν μπορεί να αποτελέσει την πρώτη- ανώτερη μελέτη. Η ανώτερη μελέτη είναι αυτή των πρώτων αρχών και είναι αυστηρά καθορισμένη και πάντοτε η ίδια.<sup>70</sup> Πρέπει, όμως, να σημειωθεί ότι οι πρώτες αρχές, συνδέονται με τα αισθητά πράγματα, των οποίων αποτελούν τις πρώτες αρχές.

Αφού ο Θεόφραστος κατέληξε στο ανωτέρω συμπέρασμα, προχώρησε στην περαιτέρω διερεύνηση της ανώτερης μελέτης και έθεσε ως αρχή (4a9) της διερεύνησης αυτής ένα ερώτημα. Διερωτήθηκε, λοιπόν, αν υπάρχει κάποια σύνδεση ανάμεσα στα νοητά και στα αισθητά ή αν οι αυτές δύο κατηγορίες όντων υπάρχουν χωριστά η μία από την άλλη (4a12: *κεχωρισμένα*), αλλά «συνεργάζονται» με κάποιο τρόπο, για να συνθέσουν το σύνολο της ουσίας (4a9-13: *αρχή δέ, πότερα συναφή τις και οϊον κοινωνία προς ἄλληλα τοῖς τε νοητοῖς και τοῖς τῆς φύσεως, ἢ οὐδεμία ἀλλ' ὥσπερ ἑκάτερα κεχωρισμένα, συνεργοῦντα δέ πως εἰς τὴν πᾶσαν οὐσίαν*). Ο όρος *οὐσίαν* που χρησιμοποιείται στο χωρίο αυτό, αλλά και ο επιθετικός

<sup>67</sup> Βλ. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α 7, 9 για το ανώτερο όν, το αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας, το οποίο δεν είναι απλά νοητό, αλλά η *Νόησις Νοήσεως*. Από την άλλη στο E 1026a15-16 διαβάζουμε ότι η πρώτη επιστήμη καταγίνεται με πράγματα χωριστά και ακίνητα και συνεπώς άφθαρτα (άρα δεν μπορούν τα αντικείμενα της πρώτης επιστήμης να είναι αισθητά).

<sup>68</sup> Τα αισθητά πράγματα υπάρχουν, γεννιούνται και φθείρονται, λόγω της επιθυμίας τους να διεκδικήσουν την αιωνιότητα. Αυτό γίνεται εφικτό μέσω της μίμησης της αιωνιότητας του πρώτου όντος (*Νόησις Νοήσεως*).

<sup>69</sup> Το *ὥς γε δή* δηλώνει επίταση. Παρουσιάζει ποικιλία η φύση και όπως λένε μάλιστα μερικοί και κάποια αταξία. Με τη φράση αυτή ο Θεόφραστος δηλώνει πως δεν αποδέχεται πλήρως αυτή τη θεωρία, ούτε, όμως, την απορρίπτει.

<sup>70</sup> Αυτό είναι το απόσταγμα της ανάλυσης του Θεοφράστου.



προσδιορισμός *πάσαν*, δηλώνει γενικότερα το σύνολο των όντων που υπάρχουν στον κόσμο.<sup>71</sup> Οι δύο αυτές, λοιπόν, κατηγορίες όντων (αισθητά-νοητά), οι οποίες και συνθέτουν όλα όσα υπάρχουν στον κόσμο υπάρχουν *χωριστά*;

Η έννοια του χωρισμού των όντων, της ολοκληρωτικά διακριτής, δηλαδή, ύπαρξης και της ανεξάρτητης λειτουργίας της μίας κατηγορίας όντων από την άλλη (αισθητά-νοητά), αποκτά ολοκληρωμένο νόημα για πρώτη φορά στον Πλάτωνα και αποτελεί συστατικό στοιχείο της θεωρίας του περί Ιδεών.<sup>72</sup> Έτσι, στο χωρίο που μελετούμε φαίνεται ότι ο Θεόφραστος, αναφερόμενος στον χωρισμό των όντων, *κεχωρισμένα*,<sup>73</sup> αναφέρεται στην πλατωνική θεωρία. Πιο συγκεκριμένα, η άποψη που εκφράζεται στο συγκεκριμένο χωρίο απηχεί πλατωνικές απόψεις, όπως αυτές αναπτύσσονται μεταξύ άλλων και στην *Πολιτεία*.<sup>74</sup> Στο 6<sup>ο</sup> βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου διεξάγεται η συζήτηση για τον ιδανικό ηγέτη, ο Πλάτων βρίσκει την ευκαιρία να αναφερθεί στις αιώνιες, αμετάβλητες και υπερβατικές εκείνες οντότητες, τις οποίες μπορεί να γνωρίσει με τον νου του μόνο ο χαρισματικός φιλόσοφος (ο οποίος και αποτελεί τον ιδανικό ηγέτη). Όλοι οι υπόλοιποι είναι καταδικασμένοι να γνωρίζουν με τις αισθήσεις τους μόνο τα παροδικά και διαρκώς μεταβαλλόμενα αισθητά

<sup>71</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 257.

<sup>72</sup> Πρωτόλεια στοιχεία για τον χωρισμό των όντων μπορούμε να ανιχνεύσουμε και σε προσωκρατικές θεωρίες και κυρίως στις θεωρίες του Παρμενίδη, των Ελεατών και του Ηρακλείτου.

<sup>73</sup> Ο όρος *κεχωρισμένα*, παρόλο που, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, αναφέρεται στην πλατωνική θεωρία του χωρισμού, δεν χρησιμοποιείται από τον ίδιο των Πλάτωνα αυτούσιος. Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται κατά κόρον από τον Αριστοτέλη, για να περιγράψει πλατωνικές απόψεις. Στα *Μετά τα Φυσικά* ο Αριστοτέλης επικρίνει τον Πλάτωνα για το ότι χώρισε απόλυτα τις Ιδέες από τα αισθητά όντα, *τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ιδέας ἐστίν* (1086b6-12).

<sup>74</sup> Ο χωρισμός των όντων είναι θεμέλιος λίθος για την πλατωνική θεωρία περί Ιδεών και ως εκ τούτου η έννοια αυτή εμφανίζεται και διερευνάται σε πλήθος έργων του φιλοσόφου. Στη μελέτη μας αναφέρθηκε ενδεικτικά μόνο η *Πολιτεία*. Ανάλογες, όμως, αναφορές μπορούμε να εντοπίσουμε στον *Παρμενίδη* §129-135, στον *Φαίδωνα* §80b, 100c και στον *Σοφιστή* §246-248.

αντικείμενα (484b3-6: *ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἄλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι*). Επιπλέον, τόνισε, παίρνοντας ως παράδειγμα την έννοια της ομορφιάς, ότι όλοι οι άνθρωποι μπορούν να δουν τις διάφορες εκφάνσεις της στον αισθητό κόσμο, αλλά μόνο ορισμένοι εξέχοντες άνθρωποι μπορούν να δουν αυτό τὸ καλόν, δηλαδή την ομορφιά στην «καθεαυτότητά» της (476b4-11). Αφού εισάγει την έννοια του καθαυτοῦ ωραίου, δηλαδή την έννοια της Ιδέας του ωραίου, ο Πλάτων σπεύδει να ξεκαθαρίσει ότι η Ιδέα του ωραίου, παρότι έχει κάτι κοινό με τις εκφάνσεις της<sup>75</sup> (και τα δύο, και η Ιδέα του ωραίου και τα αισθητά που αποτελούν τις εκφάνσεις της «χαρακτηρίζονται» από την ομορφιά), δεν ταυτίζεται με αυτές, ούτε, βέβαια, οι εκφάνσεις ταυτίζονται με την Ιδέα (476d1-3: *καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος*). Αφού, λοιπόν, αυτές οι δύο μορφές-κατηγορίες του ωραίου δεν ταυτίζονται, συμπεραίνεται λογικά ότι νοούνται και υπάρχουν χωριστά. Βέβαια, είναι λογικότερο να υποθέσουμε (δεδομένης της οντολογικής και αξιολογικής υπεροχής των Ιδεών) ότι, όταν ο Πλάτων περιγράφει την χωριστή ύπαρξη των όντων, περιγράφει την χωριστή ύπαρξη των Ιδεών από τα αισθητά και όχι την χωριστή ύπαρξη Ιδεών και αισθητών. Πρόκειται, δηλαδή, για «την τροπική και όχι τη σχεσιακή έννοια του

---

<sup>75</sup> Χρησιμοποιούμε στον σχολιασμό μας τον όρο «εκφάνσεις» μίας Ιδέας για να δηλώσουμε ουσιαστικά ότι τα αισθητά «μετέχουν» στην Ιδέα αυτή. Είναι γνωστό από την πλατωνική θεωρία των Ιδεών, ότι οι Ιδέες είναι υπερβατικά όντα, αναλλοίωτα, τα οποία δεν συμμετέχουν στη γένεση και τη φθορά των αισθητών. Αντιθέτως, διατηρώντας την υπερβατικότητά τους, λειτουργούν ως ιδεώδη πρότυπα, στα οποία «μετέχουν» τα αισθητά όντα. Είναι τα πρότυπα, με βάση τα οποία προσδιορίζονται τα αισθητά και λαμβάνουν το καθένα ξεχωριστά τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τους. Εν ολίγοις, ο Πλάτων εδώ αναφέρεται στην έννοια της Μέθεξης. Δεν θα επεκταθούμε στην ανάλυση της πολυσύνθετης αυτής έννοιας, καθώς η πραγμάτευσή της ξεπερνά τα όρια του παρόντος σχολιασμού.

χωρισμού».<sup>76</sup> Με βάση την τροπική έννοια του χωρισμού, ένα αντικείμενο A (Ιδέες) υπάρχει χωριστά, αλλά και ανεξάρτητα από ένα αντικείμενο B (αισθητά). Εν ολίγοις, οι Ιδέες, που είναι καθολικά όντα, θα υπάρχουν ακόμη και αν δεν υπάρχουν τα αισθητά που μετέχουν στις Ιδέες αυτές· ακόμη και αν δεν υπάρχει αναπαράσταση των εκάστοτε Ιδεών στα αντίστοιχα αισθητά.<sup>77</sup>

Όπως είδαμε, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* χωρίζει δύο διακριτές οντολογικές κατηγορίες, οι οποίες δεν έχουν κάποιο κοινό σημείο επαφής, και οι οποίες διακρίνονται με βάση τόσο την ουσία και τη λειτουργία τους, όσο και τη γνωσιολογική τους υπόσταση. Για να καταστήσει σαφέστερη την άποψή του για τον οντολογικό χωρισμό, στη συνέχεια, ο Πλάτων χρησιμοποιεί τρεις αλληγορίες, εκείνη του ήλιου, της διαιρεμένης γραμμής, αλλά και την αλληγορία του σπηλαίου. Στη μελέτη μας θα σταθούμε στην αλληγορική εικόνα της γραμμής, την οποία και θα προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε σε σχέση με τον χωρισμό των όντων. Στην εικόνα αυτή περιγράφεται μία γραμμή διαιρεμένη αρχικά σε δύο άνισα μέρη. Στο ένα αντιστοιχίζεται το νοητό γένος και στο άλλο το ορατό. Το μικρότερο μέρος φαίνεται να αντιπροσωπεύει τον κόσμο των αισθητών και το μεγαλύτερο και το σαφέστερο τον κόσμο των νοητών όντων<sup>78</sup> (509d7-9:...τέμνε ἐκάτερον τὸ τμημα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα...). Στη συνέχεια, διαιρείται το καθένα από τα δύο κομμάτια της αρχικής διαίρεσης πάλι σε δύο άνισα μέρη, με την ίδια αναλογία που χρησιμοποιήθηκε και πιο πάνω.

<sup>76</sup> Μεταφράζουμε ως τροπική και σχεσιακή έννοια τους αγγλικούς όρους “modal notion” “relational notion” που χρησιμοποιεί η Gail Fine, βλ. επόμενη σημείωση.

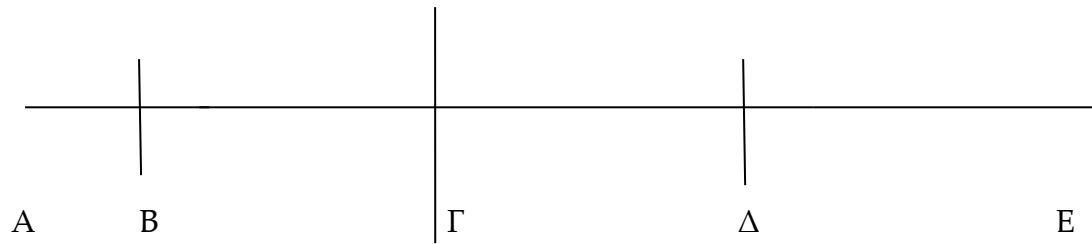
<sup>77</sup> Gail Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993, σσ. 52-53. Για εκτενέστερη πραγμάτευση του ίδιου ζητήματος βλ. Gail Fine, “Separation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), σσ. 31-87.

<sup>78</sup> The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, σ. 239.

Στο μέρος του ορατού, το ένα από τα δύο κομμάτια αντιστοιχεί στις εικόνες και στα είδωλα των πραγμάτων (εἰκασία) και το άλλο, το μεγαλύτερο, στα πράγματα με βάση τα οποία δημιουργούνται τα είδωλα, δηλαδή στα φυσικά και έμβια όντα (πίστις). Στο μέρος του νοητού, το πρώτο τμήμα σχετίζεται κυρίως με τα αφηρημένα αντικείμενα της γεωμετρίας και των μαθηματικών, τα οποία μπορεί να γνωρίσει η έλλογη ψυχή, μέσω μίας ανώτερης λογικής δραστηριότητας, η οποία βασίζεται σε υποθέσεις και συλλογισμούς (διάνοια), (510e3κ.ε: ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ...ὑποθέσει δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ...ὅτι τὸ ὑπὸ ταῖς γεωμετρίας τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις λέγεις). Το δεύτερο, ανώτερο και σπουδαιότερο τμήμα του νοητού μέρους περιλαμβάνει τις αιώνιες, απόλυτες και υπερβατικές οντότητες, τις Ιδέες, αλλά και την ίδια την Ιδέα του Αγαθού. Τις Ιδέες μπορεί να της αγγίξει μόνο η (χαρισματική) έλλογη ψυχή, η οποία ασκεί την ανώτερη νοητική ενέργεια «χρησιμοποιώντας» τη μέθοδο της διαλεκτικής (νόηση) (510b7-9: ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη και 511b3-4: τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει). Με την αλληγορική εικόνα της γραμμής, ο Πλάτων συνοψίζει και καθιστά πιο εύληπτες τις θέσεις του για τις κατηγορίες των όντων, τη λειτουργία τους, αλλά και κυρίως για τον χωριστό τρόπο ύπαρξης των νοητών από τα αισθητά. Αυτό που απασχολεί τον φιλόσοφο είναι να παρουσιάσει τα οντολογικά χαρακτηριστικά του νοητού κόσμου, μέσω της αναλογίας του με τον ορατό, και όχι να ιεραρχήσει αξιολογικά τους δυο κόσμους.<sup>79</sup> Παραθέτουμε και εμείς στο σημείο αυτό το σχήμα της διαιρεμένης

<sup>79</sup> Νικόλαος Μ. Σκουτερόπουλος, *Πλάτων Πολιτεία*, Αθήνα: Πόλις, 2002, σ. 861

γραμμής (με τις αντιστοιχίες των κατηγοριών των όντων σε κάθε τμήμα), όπως αυτό περιγράφεται από τον φιλόσοφο.



ΑΒ: εικόνες και είδωλα φυσικών πραγμάτων (εἰκασία)

ΒΓ: τα φυσικά πράγματα (πίστις)

ΓΔ: αφηρημένα αντικείμενα μαθηματικών και γεωμετρίας (διάνοια)

ΔΕ: Ιδέες - Ἄγαθό (νόησις)

Είδαμε ότι ο Πλάτων με την αλληγορία αυτή δεν άφησε περιθώρια για να αμφισβητηθεί ο χωρισμός των ανώτερων νοητών όντων από τα κατώτερα αισθητά. Κατά μήκος μίας ευθείας γραμμής, κάθε κατηγορία όντων καταλαμβάνει τη δική της ξεχωριστή οντολογική περιοχή και «διεκδικεί» την οντολογική της ιδιαιτερότητα, χωρίς αυτές να αλληλοεξαρτώνται. Βέβαια, αυτό που δεν πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας είναι ότι, αν και έχουμε να κάνουμε με μία διαιρεμένη γραμμή, αυτή δεν παύει να είναι μία γραμμή. Αυτό θα μπορούσε να καταδεικνύει ότι, παρόλο που οι διαφορετικές κατηγορίες όντων ευρίσκονται σε διαφορετικά οντολογικά περιβάλλοντα, και παρόλο που οι Ιδέες υπάρχουν χωριστά από τα αισθητά όντα και χαρακτηρίζονται από απολυτότητα και υπερβατικότητα, εντάσσονται στον ίδιο «αφηρημένο» χώρο (στην ίδια γραμμή στην αλληγορική εικόνα). Οι Ιδέες, δηλαδή, υπάρχουν στο ίδιο ενιαίο κοσμικό σύνολο με τα υπόλοιπα όντα. Μπορεί να είναι υπερβατικές και χωριστές, αλλά δεν παύουν να είναι μέρος ενός

ευρύτερου, αφηρημένου όλου, όπου κάθε τι έχει τη δική του ιδιαίτερη θέση και λειτουργία.

Με βάση την αλληγορία της γραμμής, ίσως, θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε και τον όρο *συνεργοῦντα* (4a12), ο οποίος προσδιορίζει τα *κεχωρισμένα* όντα στο θεοφράσειο χωρίο 4a9-13. Τα «χωριστά» όντα μπορούν να συνεργάζονται; Μπορούν δηλαδή οι υπερβατικές Ιδέες να συνεργάζονται με τα αισθητά, για να συνθέσουν το σύνολο του κόσμου; Μία πολύ διαφωτιστική ερμηνεία δίνει η Van Raalte,<sup>80</sup> η οποία εξηγεί ότι το ρήμα *συνεργέω* - *συνεργῶ*, όταν συντάσσεται με την πρόθεση *εἰς*, μεταφράζεται ως *συνεισφέρω* και όχι ως *συνεργάζομαι*.<sup>81</sup> Έτσι, και οι δύο κατηγορίες όντων, και τα νοητά και τα αισθητά με κάποιον τρόπο συνεισφέρουν στην ύπαρξη του κοσμικού συνόλου. Αυτό ακριβώς, κατά τη γνώμη μας, προσπάθησε να καταδείξει ο Πλάτων με την αλληγορική εικόνα της διαιρεμένης γραμμής, που αναλύσαμε πιο πάνω. Παρότι τα νοητά όντα είναι χωριστά από τα αισθητά, όλα μαζί συνεισφέρουν στην ύπαρξη του ίδιου συνόλου.

Όπως αποδείξαμε, η θεωρία για το χωρισμό των όντων, η οποία παρατίθεται στο θεοφράσειο χωρίο 4a9-13, απηχεί πλατωνικές απόψεις. Η θεωρία αυτή αντιπαραβάλλεται στο ίδιο χωρίο με τη θεωρία για την αλληλεπίδραση μεταξύ των νοητών και των φυσικών όντων (4a9-11: *συναφή, οἷον κοινωνία πρὸς ἄλληλα*). Η έννοια της κοσμικής αλληλεπίδρασης δεν μπορεί παρά να μας παραπέμψει σε αριστοτελικές<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Marlein Van Raalte, *ό.π.* σ. 30 σημ. 57, σσ. 91-92.

<sup>81</sup> Κατά την Marlein Van Raalte, *αυτόθι*, σ. 92 εν τοιαύτη περιπτώσει, το νόημα θα ήταν εξορισμού αντίθετο με την έννοια του χωρισμού,

<sup>82</sup> Ανάλογες θεωρίες συναντάμε στους πυθαγορείους και στους προσωκρατικούς, οι οποίοι υποστήριζαν την ύπαρξη μίας ανώτερης αρχής που αλληλεπιδρούσε με τον κόσμο των αισθητών όντων, εντασσόταν σε αυτόν ή και αποτελούσε μέρος του. Όπως είναι γνωστό, όμως, ο πρώτος που συστηματοποίησε τη φυσική-μεταφυσική φιλοσοφία, συσχέτισε τη μία με την άλλη, αλλά και τα όντα που αποτελούν μελέτη της καθεμίας, ήταν ο Αριστοτέλης.

απόψεις για το συνολικό κοσμικό δημιούργημα. Έτσι, το βασικό ερώτημα, το οποίο και αποτελεί εφαλτήριο για τη στοχευμένη έρευνα που θα ακολουθήσει, φαίνεται να εξετάζει κατά αντιπαράβολή τις οντολογικές θεωρίες των δύο μεγάλων δασκάλων, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Ας δούμε, όμως, αναλυτικότερα τις αριστοτελικές απόψεις για τον συσχετισμό και τη σύνδεση των νοητών και των φυσικών όντων. Στο βιβλίο *Λ των Μετά τὰ Φυσικά*, και κυρίως στα κεφάλαια 6-9, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ανώτερη συμπαντική οντότητα και περιγράφει τα χαρακτηριστικά και τη λειτουργία της. Το ανώτερο αυτό όν είναι το *Κινούν Ακίνητον*, η *Νόησις Νοήσεως*. Χαρακτηριστικό του όντος αυτού είναι ότι, παρόλο που το ίδιο είναι νοητό, υπερβατικό, αναλλοίωτο, ακίνητο και ανεξάρτητο από τον κόσμο των αισθητών, προκαλεί την αιώνια κίνηση και, κατά συνέπεια, διασφαλίζει την αιώνια ύπαρξη του σύμπαντος και των όντων που περικλείονται σε αυτό. Η κίνηση των όντων, όμως, δεν προκαλείται με άμεσο και φυσικό τρόπο, αλλά η υπερβατική οντότητα κινεί τα πάντα, αποτελώντας η ίδια αντικείμενο επιθυμίας.<sup>83</sup> Όλα τα όντα κινούνται, καθώς επιθυμούν να μιμηθούν την αιωνιότητα της ανώτερης οντότητας. Αφού ο Αριστοτέλης είχε αναλύσει το ανώτατο νοητό όν στα κεφάλαια 6-9, στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου *Λ*<sup>84</sup> χρησιμοποίησε δύο παρομοιώσεις, ώστε να καταστήσει πιο κατανοητή τη λειτουργία του όντος αυτού μέσα στο ευρύτερο κοσμικό σύνολο. Οι παρομοιώσεις αυτές, οι οποίες είναι δανεισμένες από τον ανθρώπινο βίο, περιγράφουν το συμπαντικό δημιούργημα και κυρίως τον εξέχοντα και κυρίαρχο ρόλο που διαδραματίζει σε αυτό το *Κινούν-Ακίνητον*.

---

<sup>83</sup> *Λ*7, 1072a19 κ.ε.

<sup>84</sup> *Λ*10, 1075a11κ.ε

Στην αρχή του δέκατου κεφαλαίου ο Αριστοτέλης διερωτήθηκε για το αν το ανώτερο αγαθό στη φύση είναι χωριστό από τη φύση (1075a12-13: *...πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ'αὐτό, ἢ τὴν τάξιν*),<sup>85</sup> ή αν η ίδια η διάταξη της φύσης συνιστά το ανώτερο αγαθό. Απάντησε αρχικά με την πρώτη παρομοίωση λέγοντας ότι, όπως η επιτυχία του στρατεύματος στηρίζεται εν μέρει στη διάταξη του στρατού, αλλά κυρίως στην ικανότητα του στρατηγού (1075a13-16), το ίδιο ισχύει κατ' αντιστοιχίαν και στη φύση. Όλα τα φυσικά όντα του κοσμικού συνόλου τελούν υπό μία διάταξη αλληλεπίδρασης, η οποία οδηγεί στην εκπλήρωση ενός κοσμικού σκοπού.<sup>86</sup> Ο ανώτερος, όμως, ρυθμιστικός ρόλος ανήκει στο ανώτατο όν. Στη δεύτερη παρομοίωση, ο Αριστοτέλης παρομοιάζει το σύμπαν με έναν οίκο και το ανώτατο όν με τον αρχηγό του οίκου. Όπως όλα τα μέλη του οίκου προσφέρουν το καθένα ξεχωριστά, αλλά και συνεργάζονται για την ευημερία του οίκου, έτσι και όλα τα φυσικά όντα συμμετέχουν από κοινού στον κοινό στόχο της διατήρησης του σύμπαντος. Και όπως ο αρχηγός του οίκου είναι ο γενικός ελεγκτής του οίκου του, έτσι και το *Κινούν-Ακίνητον* είναι ο ανώτατος ρυθμιστής του κόσμου. Ολοκληρώνοντας τη σκέψη του ο Αριστοτέλης, καταλήγει στο ότι όλα τα όντα πρέπει να συμμετέχουν στο συμπαντικό όλον, *κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον* (1075a24-25). Έτσι, η φύση δομεῖται από την ιεραρχικά καθορισμένη αλληλεπίδραση όλων των όντων, τα οποία όμως τείνουν στον ανώτερο κινητή, από τον οποίο και ρυθμίζονται και ελέγχονται.<sup>87</sup> Με τον τρόπο αυτό, τόσο τα κατώτερα όντα, όσο και το ανώτατο μοιάζουν να συμμετέχουν από κοινού, το καθένα με τη λειτουργία που αρμόζει στην οντολογική κατηγορία του, στο ὅλον.

<sup>85</sup> Ο όρος αυτός και το γενικότερο νόημα της φράσης δεν μπορεί παρά να μας θυμίσει τον πλατωνικό χωρισμό, στον οποίο προφανώς αναφέρεται εδώ ο Αριστοτέλης.

<sup>86</sup> Ο σκοπός αυτός δεν είναι άλλος από τη διατήρηση της ύπαρξης του συμπαντικού συνόλου.

<sup>87</sup> David Sedley, "Metaphysics Λ 10," στο Michael Frede, David Charles (επιμ.), *Aristotle's Metaphysics Book Lambda*, (Symposium Aristotelicum Series), Oxford: Oxford University Press, 2000, σσ. 334-335.



Η χρήση του όρου *κοινωνει* στο αριστοτελικό χωρίο 1075a24-25, σε συνδυασμό με τις παρομοιώσεις που χρησιμοποιούνται από τον Αριστοτέλη, για να καταδείξουν τη συνεργασία των όντων, μας οδηγούν στο να συμπεράνουμε ότι, όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται στην *κοινωνία* των όντων *πρὸς ἄλληλα*<sup>88</sup> (4a10), αναφέρεται σε μία αριστοτελική άποψη. Εκτός, όμως, από τον όρο *κοινωνία*, ο Θεόφραστος χρησιμοποιεί και τον όρο *συναφή* (4a10), για να περιγράψει τον συσχετισμό των όντων. Εντοπίζουμε τον συγκεκριμένο όρο σε ένα χωρίο του *Περὶ Ζῴων Μορίων*,<sup>89</sup> όπου ο Αριστοτέλης περιγράφει τη λειτουργία των κόλπων της καρδιάς των ζῴων. Εκεί λέγει ότι τα μέρη της καρδιάς, παρόλο που είναι χωριστά και που το καθένα από αυτά επιτελεί ξεχωριστή λειτουργία, είναι συνδεδεμένα μεταξύ τους ωσάν να έχουν συρραφεί (667a7: Ἔχουσι δὲ καὶ διαίρεσιν τινὰ αἱ καρδίαι παραπλησίαν ταῖς ραφαῖς. Οὐκ εἰσὶ δὲ συναφεῖς ὡς τινος ἐκ πλειόνων συνθέτου ἀλλὰ, καθάπερ εἶπομεν, διαρθρώσει μᾶλλον). Οι κόλποι της καρδιάς υπάρχουν και λειτουργούν χωριστά, αλλά είναι *συναφεῖς*. *Συναφεῖς*, όχι με την έννοια του συνθέτου, αλλά με την έννοια της σύνδεσης δύο διακριτῶν τμημάτων. Η περιγραφή αυτή των *συναφῶν* μερῶν, παρότι έχει εδώ καθαρά βιολογικό χαρακτήρα, μας παραπέμπει στα ξεχωριστά μέρη του κόσμου, τα οποία με τις διαφορετικές λειτουργίες τους *συναποτελούν*, κατά τον Αριστοτέλη, το *σμπαντικό* δημιούργημα. Ο όρος *συναφή*, λοιπόν, που χρησιμοποιεί ο Θεόφραστος, για να περιγράψει τη συνεργασία των κοσμικῶν όντων, δεν είναι ξένος στον Αριστοτέλη και, μάλιστα, ο φιλόσοφος τον χρησιμοποιεί, για να περιγράψει γενικότερα τη σύνδεση μερῶν, τα οποία *συναπαρτίζουν* ένα σύνολο.

<sup>88</sup> Η προσθήκη του εμπρόθετου προσδιορισμού *πρὸς ἄλληλα* δίνει ακόμη μεγαλύτερη έμφαση στην αμοιβαία σχέση των όντων που εμπλέκονται στην *κοινωνία* βλ. Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σ. 89.

<sup>89</sup> Ο όρος *συναφής* γενικά δεν εντοπίζεται σε μεταφυσικό-οντολογικό περιβάλλον στα αριστοτελικά έργα.

Με βάση την ανάλυση που προηγήθηκε, μπορούμε εύλογα να υποστηρίξουμε ότι η θεωρία για την *κοινωνία* και τη *συνάφεια* των συμπαντικών όντων, η οποία παρατίθεται από τον Θεόφραστο, είναι κατ' αρχήν αριστοτελική.

Αφού ο Θεόφραστος έθεσε προς προβληματισμό δύο αντίθετες απόψεις για τη σχέση αισθητών και νοητών, μία αριστοτελική και μία πλατωνική,<sup>90</sup> είναι η σειρά του ίδιου να εκφράσει την άποψη του για το θέμα που αποτελεί βάση της έρευνάς του. Λέγει, λοιπόν, με απόλυτη σαφήνεια ότι είναι πιο λογικό να υποθέσουμε ότι υπάρχει κάποια σχέση ανάμεσα στα όντα και ότι το σύμπαν δεν χαρακτηρίζεται από μία σειρά

---

<sup>90</sup> Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Giovanni Reale, *Teophrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica*, Brescia: La Scuola, 1964, σσ. 32-33, ο οποίος αποδίδει με ανάλογο τρόπο τη θεωρία για τον χωρισμό των όντων στον Πλάτωνα και τη θεωρία για την συνεργασία των όντων στον Αριστοτέλη. Αντίθετη άποψη διατυπώνει ο Edmond Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l' intellect d' après Théophraste*, Louvain: Publications Universitaires, 1954, σ. 66, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο όρος *κοινωνία*, αναφέρεται στην πλατωνική μέθεξη, ενώ αντίθετα ο όρος *κεχωρισμένα* αποδίδει την αριστοτελική άποψη για την χωριστή ύπαρξη των νοητών όντων. Η Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σσ. 96-97 επιχειρεί να συμβιβάσει τις αντικρουόμενες απόψεις των Reale και Barbotin, λέγοντας ότι οι αντιφατικές ενδείξεις που παρέχονται από το κείμενο για προγενέστερες θεωρίες (οι οποίες δεν μας επιτρέπουν να αποδώσουμε με βεβαιότητα κάθε άποψη σε έναν φιλόσοφο), αποδεικνύουν ότι ο Θεόφραστος δεν είχε στόχο να παρουσιάσει μία ιστορική αντιπαράθεση θεωριών. Στόχος του, κατά τη Marlein Van Raalte, είναι να θέσει υπό εξέταση ολόκληρη την ακαδημαϊκή και την περιπατητική παράδοση. Η Raalte μάλιστα συνεχίζει επισημαίνοντας και κάποια αριστοτελικά χωρία, τα οποία περιέχουν σαφείς αναφορές στον χωριστό τρόπο ύπαρξης των νοητών όντων (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1064a28-29, 991a8-13κ.α), και τα οποία θα απέτρεπαν κάποιον από το να θεωρήσει την άποψη για τον χωρισμό των όντων (η οποία παρατίθεται από τον Θεόφραστο) καθαρά πλατωνική. Εδώ, κατά τη γνώμη της, ο Θεόφραστος είναι πιθανό να κρίνει και τον δάσκαλό του. Η Raalte, τελικά, καταλήγει στο ότι οι δύο αυτές εναλλακτικές που αναφέρονται από τον Θεόφραστο αναφορικά με τον τρόπο ύπαρξης νοητών και φυσικών όντων, δεν αποδίδουν συγκεκριμένες θεωρίες προγενέστερων, αλλά αποτελούν τις σκέψεις του φιλοσόφου πάνω στο θέμα που ο ίδιος σκοπεύει να ερευνήσει. Όπως προσπαθήσαμε όμως να αποδείξουμε, οι απόψεις που παραθέτει ο Θεόφραστος βρίσκουν αντιστοιχίες τους σε πλατωνικά και αριστοτελικά χωρία και έτσι δεν μπορούμε απλά να υποθέσουμε ότι η επιλογή των όρων που κάνει ο Θεόφραστος είναι τυχαία. Επιπλέον, όσον αφορά στα αριστοτελικά χωρία περί χωρισμού των όντων, δεν πρέπει να αμελήσουμε να αναφερθούμε και στα χωρία εκείνα που ο Αριστοτέλης κρίνει και απορρίπτει και ο ίδιος τον πλατωνικό χωρισμό. Με τον τρόπο αυτό ίσως θα έπρεπε να γίνει μία διάκριση ανάμεσα στην αριστοτελική και στην πλατωνική έννοια του χωρισμού.

μη συσχετιζόμενων επεισοδίων (4a13-14: *εὐλογώτερον δ' οὖν εἶναί τινα συναφήν καὶ μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ πᾶν*). Ἐτσι, ο Θεόφραστος φαίνεται να παίρνει θέση υπέρ της αριστοτελικής άποψης για τη συνάφεια και την κοινωνία αισθητών και νοητών όντων, χρησιμοποιώντας, μάλιστα, όρο αντίστοιχο -*συναφήν*-, με εκείνον που αξιοποιήθηκε από τον Αριστοτέλη στο βιολογικό του έργο-*συναφεῖς*-.

Αναλυτικότερα, στο συγκεκριμένο χωρίο προτάσσεται η λέξη *εὐλογώτερον*, η οποία λαμβάνει κατά τη Raalte, σε συνδυασμό με τα μόρια *δ' οὖν*, τον χαρακτήρα της απόδειξης. Ο φιλόσοφος φαίνεται να θεωρεί αποδεδειγμένα λογικότερη την πρώτη θεωρία που παραθέτει και να καταλογίζει παραδοξότητα στη δεύτερη. Θεωρεί, δηλαδή, λογικότερο το να υπάρχει αλληλεπίδραση μεταξύ αισθητών και νοητών όντων (4a14: *συναφήν*) και να μην είναι το σύμπαν μία σειρά επεισοδίων. Το *μὴ ἐπεισοδιῶδες* (4a14) χρησιμοποιείται κατά αντιπαράβολή του όρου *κεχωρισμένα* που χρησιμοποιήθηκε για τα πλατωνικά όντα. Με λίγα λόγια, κατά τον Θεόφραστο, τα όντα που συναποτελούν το σύμπαν δεν μπορούν να είναι χωριστά και το σύμπαν, που αποτελείται από αυτά, δεν μπορεί να έχει «επεισοδιακό» χαρακτήρα.<sup>91</sup>

Ο χαρακτηριστικός όρος *ἐπεισοδιῶδες*, ο οποίος ερμηνεύεται ετυμολογικά ως «η απλή παράθεση γεγονότων» ή «η προσθήκη αντικειμένων», σκιαγραφεί τη μη ύπαρξη λειτουργικής συνέχειας στο σύμπαν, το οποίο περιγράφεται, μέσω της λέξης αυτής, ως ένα σύνολο αυτοτελών επεισοδίων, τα οποία δεν παρουσιάζουν κανενός είδους αλληλεπίδραση μεταξύ τους. Ο όρος εντοπίζεται και σε δύο αριστοτελικά χωρία,<sup>92</sup> στα οποία, όμως, παρατίθενται απόψεις του ακαδημαϊκού

<sup>91</sup> Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σσ. 93-94.

<sup>92</sup> 1090b13-21, 1075b37-1076a4.

φιλοσόφου Σπευσίππου. Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1075b37-1076a4<sup>93</sup> ο Σπεύσιππος παρουσιάζεται να αποτυγχάνει να εξηγήσει, μέσω της θεωρίας του για τις πολλές ουσίες και αρχές, τη λειτουργία του σύμπαντος. Η ύπαρξη πολλών αρχών θα είχε, κατά τον Αριστοτέλη, ως αποτέλεσμα την ύπαρξη ενός κόσμου χωρίς εγγενή τάξη· ενός κόσμου που θα αποτελούσε, απλά, μία σειρά μη συσχετιζόμενων επεισοδίων (1076a1-3: *ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν...καὶ ἀρχὰς πολλὰς*). Έτσι, η θεωρία αυτή του Σπευσίππου επικρίνεται από τον Αριστοτέλη και βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την αριστοτελική θεωρία για τον ακίνητο κινητή, ο οποίος συνιστά την μοναδική αρχή του σύμπαντος.<sup>94</sup>

Με βάση τη χρήση ταυτόσημης ορολογίας από τον Αριστοτέλη (*ἐπεισοδιώδη*) και τον Θεόφραστο (*ἐπεισοδιῶδες*) για την περιγραφή ενός «ασύνδετου» σύμπαντος, πιθανολογούμε ότι και ο Θεόφραστος στο χωρίο αυτό, με αντίστοιχο τρόπο, απορρίπτει τη θεωρία του Σπευσίππου για τον επεισοδιακό χαρακτήρα του σύμπαντος, θεωρώντας, τοιουτοτρόπως, πιο λογικό το να μην είναι το σύμπαν *ἐπεισοδιῶδες*. Έτσι, ο Θεόφραστος υποστηρίζει την αριστοτελική άποψη, από την οποία και επηρεάζεται. Επιπλέον, όπως είδαμε, το μη *ἐπεισοδιῶδες* υπάρχει στο θεοφράστειο χωρίο κατά αντιπαραβολή του *κεχωρισμένα*. Σε ένα σύμπαν, όπου οι λειτουργίες των οντοτήτων είναι αλληλένδετες και δεν λαμβάνουν χώρα ως απλά διακριτά και μη συσχετιζόμενα γεγονότα, είναι λογικό οι οντότητες αυτές να μην μπορούν να υπάρχουν *κεχωρισμένες*, να υπάρχουν δηλαδή με ανεξάρτητο και απόλυτα διακριτό τρόπο. Επιπροσθέτως, η θεωρία για τα *κεχωρισμένα* όντα αντιτίθεται με τη σειρά της στη θεωρία για την *κοινωνία* και τη *συνάφεια* των όντων. Η δεύτερη αυτή θεωρία, κατά συνέπεια, ταυτίζεται με το μη *ἐπεισοδιῶδες* (αφού η

<sup>93</sup> Απόσπασμα 30 με βάση την αρίθμηση των αποσπασμάτων του Σπευσίππου.

<sup>94</sup> Leonardo Taran, *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden: Brill, 1981, σσ. 304-305.

θεωρία για τα κεχωρισμένα εμφανίζεται αντίθετη και με την κοινωνία-συνάφεια και με το μη έπεισοδιῶδες, η κοινωνία-συνάφεια και το μη έπεισοδιῶδες λογικά ταυτίζονται ή έστω εντάσσονται στο ίδιο φιλοσοφικό πλαίσιο). Με λίγα λόγια, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το μη έπεισοδιῶδες απηχεί αριστοτελικές απόψεις και να επιβεβαιώσουμε, για άλλη μία φορά, ότι, όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται στην κοινωνία και στη συνάφεια των όντων (καθώς αυτή μάλιστα παρουσιάζεται κατ' αναλογία της αριστοτελικής άποψης για το μη έπεισοδιῶδες), παραθέτει και ενστερνίζεται μία αριστοτελική άποψη.

#### 4. Η οντολογική ανωτερότητα των νοητών έναντι των αισθητών.

Αφού ο Θεόφραστος κατέληξε στο ότι είναι πιο λογικό το σύμπαν να χαρακτηρίζεται από τη συνάφεια μεταξύ αισθητών και νοητών όντων και, άρα, να μην είναι έπεισοδιῶδες, συνέχισε, δίνοντας ένα παράδειγμα, για να κάνει πιο κατανοητό το συμπέρασμά του *εὐλογώτερον δ' οὖν εἶναι τινα συναφήν καὶ μὴ έπεισοδιῶδες τὸ πᾶν* (4a13-14). Για παράδειγμα, είπε, υπάρχουν από το ένα μέρος τα πράγματα που προηγούνται και από το άλλο εκείνα που έπονται (4a14-15: *οἷον τὰ μὲν πρότερα τὰ δ' ὕστερα*). Δεν μπορούμε παρά, με βάση τη δομή της πρότασης, να αντιστοιχίσουμε στα *μὲν* τα νοητά όντα-*τοῖς νοητοῖς* (4a9-11: *ἀρχὴ δέ, πότερα συναφή τις καὶ οἷον κοινωνία πρὸς ἄλληλα τοῖς τε νοητοῖς καὶ τοῖς τῆς φύσεως*) και στα *δὲ* τα αισθητά-*τοῖς τῆς φύσεως*.<sup>95</sup> Τα πρώτα, λοιπόν, τα νοητά όντα, είναι πρότερα και τα δεύτερα, τα αισθητά όντα, είναι ὕστερα. Για να αντιληφθούμε, όμως, αυτές τις αντιστοιχίες, πρέπει πρωτίστως να κατανοήσουμε την έννοια της διάκρισης ανάμεσα στο πρότερον και στο ὕστερον.

<sup>95</sup> Για την ίδια αντιστοίχιση βλ. Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 257 και Marlein Van Raalte, *ό.π.* σ. 30 σημ. 57, σ. 98.

Η ορολογική αυτή διάκριση επιχειρείται για πρώτη φορά από τον Αριστοτέλη στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* (1018b9κ.ε), όπου γίνεται αναφορά στις πολλές και διαφορετικές<sup>96</sup> έννοιες του *πρότερον-ὑστερον*. Από το πλήθος των διαφορετικών εννοιών που παραδίδει ο Αριστοτέλης, ο Θεόφραστος φαίνεται να λαμβάνει υπόψιν και να χρησιμοποιεί, για να περιγράψει τα νοητά ως *πρότερα* και τα αισθητά ως *ὑστερα*, την «ουσιακή» και την γνωσιακή έννοια.<sup>97</sup> Τα νοητά προηγούνται των αισθητών με βάση την ουσία τους, καθώς όπως υποστήριξε και ο Αριστοτέλης *ἔνδεχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ* (1019a3-4). Τα νοητά, δηλαδή, μπορούν να υπάρξουν χωρίς τα αισθητά, ενώ το αντίθετο δεν μπορεί να συμβεί. Επιπλέον, με βάση τη γνωσιακή έννοια, αυτό που είναι *πρότερον* είναι τα νοητά, καθώς είναι αυτά τα αιώνια και αμετάβλητα όντα, που μπορούμε να γνωρίσουμε με μεγαλύτερη ασφάλεια, σε αντίθεση με τα διαρκώς μεταβαλλόμενα αισθητά. Για τον λόγο αυτό, τα αισθητά αποτελούν ένα *ὑστερον*, αναφορικά με τη γνώση. Αξιοποιώντας, λοιπόν, αυτή την αριστοτελική διάκριση (*πρότερον-ὑστερον*), ο Θεόφραστος υποστήριξε ότι η συνάφεια μεταξύ των όντων του σύμπαντος (την οποία υποστήριξε πιο πάνω) γίνεται σαφέστερη και πιο κατανοητή, μέσω των εννοιών *πρότερον-ὑστερον*. τα νοητά προηγούνται των αισθητών και ως προς την ουσία τους και ως προς τον τρόπο με τον οποίο αυτά γίνονται γνωστά.

---

<sup>96</sup> **Τοπική** έννοια του *πρότερον-ὑστερον*, όταν κάτι είναι πιο κοντά ή πιο μακριά από έναν καθορισμένο τόπο και **χρονική** έννοια, όταν κάτι γίνεται πρωτότερα ή υστερότερα από έναν καθορισμένο χρόνο. *Πρότερον-ὑστερον*, αναφορικά με την **έννοια** της **κίνησης**, όταν κάτι είναι πιο **κοντά** σε αυτό που προκαλεί την κίνηση και κάποιο άλλο απέχει περισσότερο, αναφορικά με την έννοια της **δύναμης**, όταν κάτι είναι δυνατότερο από κάτι άλλο και αναφορικά με την **έννοια** της **τάξης**, όταν κάτι προηγείται ή έπεται στην «τάξη» ενός συγκεκριμένου πράγματος για έναν συγκεκριμένο λόγο. **Γνωσιακή** έννοια του *πρότερον-ὑστερον*, όταν κάτι προηγείται ή έπεται ως προς τη γνώση, ως προς αυτό που μπορεί να γίνει γνωστό (το *πρότερον* σε αυτή την περίπτωση ορίζεται και ως *ἄπλῶς πρότερον*). Τέλος «**ουσιακή**» έννοια, όταν κάτι προηγείται με βάση την ουσία του και κάτι άλλο έπεται στην περίπτωση αυτή το πρώτο μπορεί να υπάρξει χωρίς το δεύτερο ενώ το δεύτερο όχι.

<sup>97</sup> Για την ίδια άποψη βλ. Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 98.

Αφού ο Θεόφραστος διέκρινε τα μὲν νοητά ὄντα ἀπὸ τα δὲ αἰσθητά, και αφού ἀπέδωσε πρότερον χαρακτήρα στα μὲν και ὕστερον χαρακτήρα στα δὲ, προχώρησε σε ἕναν ἀκόμη χαρακτηρισμό των μὲν νοητῶν και των δὲ αἰσθητῶν. Χαρακτήρισε, ἀκολουθώντας τον ἴδιο τρόπο ἀντιστοίχισης των μὲν-δε, και ἀρχὰς, τὰ δὲ ὑπὸ τὰς ἀρχὰς (4a15-16). Δηλαδή, χαρακτήρισε τα νοητά ὄντα (μὲν) ως ἀρχές και τα αἰσθητά (δὲ) ως αὐτά τα ὄντα που ὑπόκεινται στις ἀρχές.

Κλείνοντας ο Θεόφραστος αὐτή την προπαρασκευαστική για τη μελέτη των πρώτων ἀρχῶν ἐνότητα, και αφού εἶχε ἤδη πει ὅτι τα νοητά εἶναι πρότερα ὄντα και ἀποτελοῦν ἀρχές, ἀλλά και ὅτι τα αἰσθητά εἶναι ὄντα που ὑπόκεινται στις ἀρχές και ὄντα ὕστερα, κατέληξε στο ὅτι η σχέση ὑπὸ την ὁποία τελοῦν τα νοητά με τα αἰσθητά εἶναι ἴδια ἀκριβῶς με τη σχέση μεταξύ αἰωνίων και φθαρτῶν ὄντων (4a16-17: ὥσπερ και τὰ αἴδια τῶν φθαρτῶν). Οι Gutas,<sup>98</sup> Laks-Most<sup>99</sup> και Raalte<sup>100</sup> συμφωνοῦν στο ὅτι στο παραπάνω χωρίο πρέπει να συμπληρωθεῖ νοηματικά με την προσθήκη του ὄρου <πρότερα>, ὥσπερ και τὰ αἴδια τῶν φθαρτῶν <πρότερα εἰσί>. Ὑποστηρίζουν ὅτι με αὐτὸν τον τρόπο ο Θεόφραστος συνδέει και ἀντιστοιχίζει τα πρότερα των αἰσθητῶν νοητά ὄντα, με τα <πρότερα> των φθαρτῶν αἴδια ὄντα. Με λίγα λόγια, τα νοητά ὄντα προηγούνται των αἰσθητῶν, ὅπως ἀκριβῶς τα αἰώνια προηγούνται των φθαρτῶν.<sup>101</sup> Ἐπιπλέον, οι τέσσερις μελετητές παραπέμπουν στο ἀριστοτελικὸ χωρίο

<sup>98</sup> Dimitri Gutas, ὁ.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 258.

<sup>99</sup> André Laks, Glenn Most, ὁ.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 26 και σ. 27, σημ. 4.

<sup>100</sup> Marlein Van Raalte, ὁ.π. σ. 30 σημ. 57, σσ. 99-100.

<sup>101</sup> Ο Hermann K. Usener, "Zu Theophrasts metaphysischem Bruchstück," *Kleine Schriften I*, Leipzig and Berlin: Teubner, 1912 (reprinted), σσ. 102-105 και ο Giovanni Reale, ὁ.π., σ. 44 σημ. 90, σ. 167 σημ. 7, ὑποστηρίζουν ὅτι η προσθήκη που ἀπαιτεῖται, ὥστε να ολοκληρωθεῖ το νόημα του χωρίου εἶναι προσθήκη της λέξης «αἴτια». Η χρήση, ὁμως, του ὥσπερ ἀπαιτεῖ ἀναγκαστικά την προσθήκη ἐνός ὄρου, που εἴτε ἐντοπίζεται ο ἴδιος σε προηγούμενο χωρίο, εἴτε ἀντιστοιχεῖ νοηματικά σε κάποιον ὄρο ἀπὸ προηγούμενο χωρίο. Ἔτσι, δεν μπορούμε να πούμε «ὅπως ἀκριβῶς τα αἰώνια εἶναι αἴτια των φθαρτῶν», ἐφόσον δεν ἔχει γίνει καμία ἀναφορὰ μέχρι στιγμῆς οὔτε στον ὄρο, οὔτε στην ἐννοια των αἰτίων.

1050b6-7, όπου ο Αριστοτέλης τόνισε χαρακτηριστικά ότι *τὰ μὲν γὰρ ἀίδια πρότερα τῆ οὐσίας τῶν φθαρτῶν*. Η επιρροή του Αριστοτέλη στο Θεοφράστειο χωρίο που μελετούμε είναι προφανής και αποδεικνύει ότι δεν υπάρχει λόγος να αμφισβητηθεί η άποψη των Gutas, Laks-Most και Raalte για την προσθήκη του όρου *πρότερα*, αφού αυτός εντάσσεται στα συμφραζόμενα και σχετίζεται άμεσα με αυτά.

Συνοψίζοντας, μπορούμε να πούμε ότι το χωρίο 4a9-16 της πραγματείας του Θεοφράστου είναι κεφαλαιώδους σημασίας για τη συνέχιση της μελέτης του, καθώς εδώ για πρώτη φορά ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει ευκρινώς τα νοητά όντα ως αρχές, και τα αισθητά ως όντα που υπόκεινται στις αρχές.<sup>102</sup> Στόχος του Θεοφράστου στο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* είναι να μελετήσει το θέμα των πρώτων αρχών<sup>103</sup> και πιστεύουμε ότι στο σημείο αυτό αρχίζει η καθαυτό μελέτη του θέματος, καθώς στο σημείο αυτό αναφέρεται και για πρώτη φορά ο όρος *ἀρχή*.

Επιπλέον, στο ανωτέρω χωρίο διατυπώνεται και εξετάζεται από τον Θεόφραστο η δεύτερη και μία από τις βασικότερες για την έρευνά του απορία. Η απορία αυτή αφορά στο ζήτημα της αλληλεπίδρασης μεταξύ νοητών και αισθητών όντων. Ο φιλόσοφος διερωτήθηκε για το αν τα νοητά όντα υπάρχουν χωριστά από τα αισθητά, ή αν αυτές οι δύο κατηγορίες όντων είναι συνδεδεμένες μεταξύ τους. Όπως αποδείξαμε, η πρώτη εναλλακτική, που παραθέτει ο Θεόφραστος, αναφέρεται σε πλατωνικές απόψεις περί χωρισμού των όντων, ενώ η δεύτερη παραπέμπει σε αριστοτελικές απόψεις για την ύπαρξη κοσμικής οργάνωσης και διαβαθμισμένης συνεργασίας μεταξύ νοητών και αισθητών. Αφού έχει ήδη εκθέσει τις δύο βασικές αντίθετες απόψεις, ο

<sup>102</sup> Πρβ *Αναλυτικά Πρότερα* II, 16, 64b35-36: *αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ δι' αὐτῶν, τὰ δ' ὑπὸ τὰς ἀρχὰς δι' ἄλλων*.

<sup>103</sup> Άλλωστε δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο δεύτερος τίτλος του έργου είναι *Περὶ Πρώτων Ἀρχῶν*.



Θεόφραστος εκθέτει και τη δική του θεωρία, η οποία υπογραμμίζει την αναγκαιότητα της ύπαρξης συνάφειας μεταξύ των κοσμικών όντων.

##### **5. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για τη θέση αισθητών και νοητών στο κοσμικό δημιούργημα.**

Εκθέτουμε τη θεοφράστεια θεωρία, με βάση τα στοιχεία που εξετάστηκαν και αναλύθηκαν, ως εξής:

Το σύμπαν δεν αποτελεί μία σειρά ανεξάρτητων γεγονότων και ένα σύνολο ανεξάρτητων οντοτήτων (ἐπεισοδιῶδες), αλλά υπάρχει σύνδεση ανάμεσα στα νοητά και τα αισθητά όντα. Συγκεκριμένα, τα νοητά προηγούνται των αισθητών, όπως τα αιώνια προηγούνται των φθαρτών, και τα νοητά συνιστούν τις αρχές, ενώ τα αισθητά υπάγονται στις αρχές.

Έως το σημείο αυτό ο Θεόφραστος, χρησιμοποιώντας δύο καιρίες απορίες, κατέληξε σε δύο βασικά συμπεράσματα για την έρευνά του: (α) η πρώτη και ανώτερη μελέτη έχει ως αντικείμενό της τις πρώτες αρχές και (β) στο σύμπαν υπάρχει κάποιου είδους σύνδεση ανάμεσα στις πρώτες αρχές – νοητά όντα και στα όντα που υπάγονται σε αυτές- αισθητά όντα. Αφού κατέληξε στα συμπεράσματα αυτά, ο φιλόσοφος, όπως θα ήταν αναμενόμενο, διερωτάται στη συνέχεια για τη φύση και το είδος των νοητών όντων που μπορούν να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές *τίς ἢ φύσις αὐτῶν καὶ ἐν ποίοις* (4a17-18);

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

### Η ΠΙΘΑΝΟΤΗΤΑ ΑΝΑΓΩΓΗΣ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ ΣΤΑ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ

Ο Θεόφραστος αρχίζει την έρευνα για το είδος των νοητών όντων που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές από τα μαθηματικά.

Τα μαθηματικά κατείχαν περίοπτη θέση στις μεταφυσικές και οντολογικές φιλοσοφικές θεωρίες προγενέστερων φιλοσόφων. Οι πυθαγόρειοι, οι προσωκρατικοί, ο Πλάτωνας και οι Ακαδημαϊκοί, αλλά και ο Αριστοτέλης αναγνώρισαν τον σημαίνοντα ρόλο που διαδραματίζουν τα μαθηματικά, αναφορικά προς τη δομή και τη λειτουργία του συμπαντικού συστήματος. Το ζήτημα των μαθηματικών και του αμφιλεγόμενου (αρκετές φορές) ρόλου τους στο κοσμικό σύστημα, δεν θα μπορούσε παρά να απασχολήσει και τον Θεόφραστο. Ως εκ τούτου, στα χωρία που θα αναλυθούν στη συνέχεια, παρέθεσε, εξέτασε, αλλά και έκρινε ή και επέκρινε τις απόψεις άλλων φιλοσόφων για τα μαθηματικά ως νοητά όντα / πρώτες αρχές, παραδίδοντας με τον τρόπο αυτό, έστω και έμμεσα, και τη δική του άποψη.

#### 1. Φιλοσοφικές θεωρίες για την αναγωγή των πρώτων αρχών στα μαθηματικά. Η δυσχέρεια σύνδεσης μαθηματικών – αισθητών.

Αρχικά ο Θεόφραστος διερωτήθηκε για το αν είναι πιθανό, όπως υποστηρίζουν μερικοί, τα νοητά όντα να εντοπίζονται μόνο στα μαθηματικά,<sup>104</sup> *εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά καθὰ πέρ τινές φασιν* (4a18-19). Στο χωρίο αυτό δεν πρέπει να διαφύγει της

---

<sup>104</sup> Η εμπρόθετη δοτική *ἐν μαθηματικοῖς* που χρησιμοποιείται εδώ παρουσιάζεται ως η πρώτη πιθανή απάντηση στην ερώτηση *ἐν ποίοις* (σε ποιά όντα εντοπίζονται τα νοητά όντα;) που τέθηκε αμέσως πριν.

προσοχής μας η χρήση του *μόνον*. Εδώ, ο Θεόφραστος περιγράφει και ερευνά αποκλειστικά την άποψη κάποιων φιλοσόφων, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι τα νοητά εντοπίζονται **μόνο** στα μαθηματικά, και φαίνεται, μάλιστα, να διαχωρίζει την άποψη αυτή από εκείνη, η οποία υποστηρίζει ότι τα νοητά εντοπίζονται **και** στα μαθηματικά, αλλά όχι μόνο σε αυτά. Ποιοί είναι, όμως, οι φιλόσοφοι εκείνοι, στους οποίους ο Θεόφραστος αποδίδει την άποψη αυτή;

Αρκετοί σύγχρονοι μελετητές, όπως οι Ross-Fobes,<sup>105</sup> Laks-Most<sup>106</sup> και Reale<sup>107</sup> υποστηρίζουν ότι στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος αναφέρεται στον Σπεύσιππο και στον Ξενοκράτη. Για να στηρίξουν την άποψη τους, παραθέτουν ορισμένα αριστοτελικά χωρία,<sup>108</sup> στα οποία παρουσιάζονται, κατά τη γνώμη τους, οι θεωρίες των δύο αυτών φιλοσόφων, σχετικά με τα μαθηματικά ως ανώτατα όντα. Πράγματι, στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* μπορούμε να εντοπίσουμε αρκετά διαφωτιστικά στοιχεία για τη θεωρία του Σπευσίππου για τα μαθηματικά. Στο χωρίο 1076a21-22 ο Αριστοτέλης ανέφερε ότι ο Σπεύσιππος αποδέχεται ως πρώτη και αιώνια ουσία και αρχή *μόνον* τα μαθηματικά (fr.32.5: *ἕτεροι δέ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναι φασί*), ενώ στο χωρίο 1069a30-35 διευκρίνισε ότι ο φιλόσοφος αυτός αναγνωρίζει αποκλειστικά τα μαθηματικά ως την πρώτη, ανώτερη, ακίνητη και χωριστή από τα αισθητά ουσία (fr.31.3-5: *καὶ ταύτην φασί τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες...οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ μόνον τούτων*).<sup>109</sup> Με βάση τα στοιχεία αυτά, μπορούμε να διαπιστώσουμε

<sup>105</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, σσ. 41-42.

<sup>106</sup> André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σσ. 27-28.

<sup>107</sup> Giovanni Reale, *ό.π.*, σ. 44 σημ. 90, σ. 14.

<sup>108</sup> Τα αποσπάσματα από τα έργα των δύο φιλοσόφων που έχουμε στη διάθεσή μας είναι ελάχιστα και ως εκ τούτου όχι ιδιαίτερα βοηθητικά για την εξέλιξη της έρευνας. Έτσι, γίνεται χρήση μόνο έμμεσων αναφορών στο έργο τους, οι οποίες και μπορούν να εξυπηρετήσουν τις ανάγκες της μελέτης.

<sup>109</sup> Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* του Αριστοτέλη βρίσκουμε πολλές διάσπαρτες αναφορές στη φιλοσοφία του Σπευσίππου, βλ. 1028b21- 4, 1076a33-35, 1080b26-28, 1083a22-24, οι οποίες, όμως, εντάσσονται στο ίδιο φιλοσοφικό πλαίσιο και έχουν παρόμοιο νόημα και

κειμενικές και νοηματικές αναλογίες ανάμεσα στα αναφερόμενα στον Σπεύσιππο αριστοτελικά χωρία και στο θεοφράσειο χωρίο που εξετάζουμε. Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η ταυτόσημη ορολογία, η οποία χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη και τον Θεόφραστο, *μαθηματικὰς μόνον οὐσίας / μαθηματικὰ μόνον τούτων - ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά* και η οποία μπορεί να επιβεβαιώσει ότι Θεόφραστος με το *καθὰ πέρ τινές φασιν* αναφέρεται σίγουρα και στον Σπεύσιππο.

Ο Ξενοκράτης, αντίθετα, δεν φαίνεται να αναφέρεται ρητά σε κάποιο αριστοτελικό χωρίο, το οποίο να σχετίζεται με τα μαθηματικά, την ουσία και τη λειτουργία τους. Οι αναφορές που γίνονται στον φιλόσοφο περιστρέφονται μόνο γύρω από την οντότητα και τη φύση του μαθηματικού αριθμού<sup>110</sup> και όχι γύρω από τα μαθηματικά, ως γένος όντων. Επιπλέον, όπως σωστά παρατήρησαν η Raalte<sup>111</sup> και ο Kraemer,<sup>112</sup> ο

---

περιεχόμενο. Η Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σ. 102, παραθέτει ως αναφορά στη θεωρία του Σπευσίππου για τα μαθηματικά και το αριστοτελικό χωρίο 1080b14-16, *οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι, τὸν πρῶτον τῶν ὄντων, κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν*. Το χωρίο αυτό, όμως, αναφέρεται στον μαθηματικό αριθμό και όχι στα μαθηματικά. Έτσι, έχει παρουσιαστεί λανθασμένα ως χωρίο με το οποίο σχετίζεται το θεοφράσειο χωρίο *ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά*. Ο Θεόφραστος στο σημείο αυτό εξετάζει τα μαθηματικά εν γένει. Στους αριθμούς και στη λειτουργία τους θα αναφερθεί ξεχωριστά σε επόμενο σημείο της έρευνάς του.

<sup>110</sup> Μπορούμε να εντοπίσουμε αρκετά αριστοτελικά χωρία, στα οποία περιγράφεται η θεωρία του Ξενοκράτη για την ύπαρξη και τη λειτουργία του μαθηματικού αριθμού, ως ανώτερου όντος. Ενδεικτικά αναφέρουμε: *ἄλλος δὲ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἓνα εἶναι, ἔνιοι δὲ καὶ τὸν μαθηματικὸν τὸν αὐτὸν τοῦτον εἶναι* (1080b21-23 / fr. 108.2), *οἱ δὲ τὰ εἶδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν... τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸν τῷ λόγῳ* (1086a5-9 / fr. 110.3-4). Επιπλέον, ο Άλέξανδρος ο Αφροδισιεύς, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* (CAG) Michael Hayduck (εκδ.), vol. I, Berlin, 1891, σ. 745, §30-35, μας πληροφορεῖ ότι ο Ξενοκράτης και οι μαθητές του στις θεωρίες τους υποστήριζαν ότι ο μαθηματικός αριθμός είναι ένας, είναι η αρχή των όντων και υπάρχει χωριστά από τα αισθητά πράγματα, *διὰ δὲ τοῦ οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων τοὺς περὶ Ξενοκράτην· οὗτοι γὰρ καὶ χωρίζουσι τὸν μαθηματικὸν τῶν αἰσθητῶν καὶ μόνον αὐτὸν εἶναι φασὶ καὶ πρῶτον πάντων*.

<sup>111</sup> Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ. 57, σσ. 101-103.

<sup>112</sup> Hans- Joachim Kraemer, "Zum Standort der Metaphysik Theophrasts," *Zetesis, Album Amicorum: Door Vrienden En Collegas Aangeboden Aan E. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht: De Nederlandse Boekhandel, 1973, σ. 208.

Ξενοκράτης αναφέρεται ονομαστικά από τον ίδιο τον Θεόφραστο στο χωρίο 6b6-9, ως φιλόσοφος που διαχωρίζει τα νοητά όντα από τα μαθηματικά και τους αποδίδει ξεχωριστή ύπαρξη (6b7-9: *Ξενοκράτης... γὰρ ἅπαντὰ πως διατίθησιν περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα*). Στα δύο αυτά χωρία, λοιπόν, παρατηρείται μία καταφανής αντίθεση.<sup>113</sup> Δεν είναι πιθανό ο Ξενοκράτης, ο οποίος υπερθεματίζει τη διάκριση μαθηματικών και νοητών όντων στο χωρίο 6b6-9, να αποδέχεται ταυτόχρονα την «ταύτιση» τους στο χωρίο 4a18-19. Είναι προφανές ότι, καθώς η αντίθεση αυτή δεν μπορεί να γεφυρωθεί, έχουμε να κάνουμε με δύο εντελώς διαφορετικές θεωρίες και ως εκ τούτου, με δύο διαφορετικούς διανοητές. Με λίγα λόγια, καθώς στη θεωρία του Ξενοκράτη δεν εντοπίζουμε αναφορές και στοιχεία αποκλειστικά για τα μαθηματικά, αλλά και καθώς ο Ξενοκράτης παρουσιάζεται από τον ίδιο τον Θεόφραστο να υποστηρίζει τη διάκριση μεταξύ νοητών-μαθηματικών, ο φιλόσοφος αυτός δεν μπορεί να είναι ένας εκ των φιλοσόφων στους οποίους αναφέρεται ο Θεόφραστος με το *καθὰ πέρ τινές φασιν ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά*.

Αφού αποκλείστηκε το ενδεχόμενο στο χωρίο που μελετούμε να γίνεται αναφορά, εκτός από τον Σπεύσιππο, και στον Ξενοκράτη, μένει να αναζητήσουμε κάποιον άλλον διανοητή, ο οποίος μοιράζεται μαζί με

---

<sup>113</sup> Οι André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σσ. 27-28 υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχει αντίφαση μεταξύ των δύο αυτών χωρίων και ότι αυτό που εννοεί ο Θεόφραστος στο 6b6-9 είναι ότι τα μαθηματικά ανήκουν στα νοητά όντα, αλλά συνιστούν μία υποκατηγορία τους. Νομίζουμε, όμως, ότι είναι σαφές ότι ο Θεόφραστος με το *καθὰ πέρ τινές φασιν* (4a18-19) αναφέρεται στους φιλοσόφους εκείνους που θεωρούν ότι τα νοητά όντα βρίσκονται αποκλειστικά στα μαθηματικά (ειδικά η χρήση του *μόνον* δεν αφήνει περιθώρια αμφισβήτησης), χωρίς να υπονοείται κάποιου είδους διάκριση. Αν υποθέταμε μία διάκριση ανάμεσα στα νοητά και στα μαθηματικά, ως υποκατηγορία τους, θα έπρεπε να υποθέσουμε ταυτόχρονα και τουλάχιστον μία ακόμη υποκατηγορία νοητών όντων. Καθώς δεν θα υπήρχε νόημα στο να υπάρχει μόνο μία υποκατηγορία μίας κατηγορίας όντων, εφόσον τότε θα ταυτιζόταν με την κατηγορία στην οποία ανήκει. Αν πάλι πρέπει να υποθέσουμε και μία άλλη υποκατηγορία όντων, τότε δε θα μπορούσαμε να μιλάμε για ταύτιση των νοητών με τα μαθηματικά, όπως απαιτεί το *ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά*.

τον Σπεύσιππο την αντίληψη για την ταύτιση νοητών-μαθηματικών. Οι σύγχρονοι μελετητές, οι οποίοι απορρίπτουν την περίπτωση του Ξενοκράτη, αποφεύγουν να τοποθετηθούν για τον δεύτερο φιλόσοφο που εννοείται στο χωρίο και περιορίζονται στο να διατυπώνουν υποθέσεις (πυθαγόρειοι, κάποιος ακαδημαϊκός κ.ο.κ). Η απάντηση στον γρίφο αυτόν θεωρούμε ότι μπορεί να εντοπιστεί σε επόμενο χωρίο του κειμένου.

Όπως θα αποδειχθεί και στην πορεία της μελέτης μας, οι θεωρίες οι οποίες απασχολούν ιδιαίτερος τον Θεόφραστο<sup>114</sup> εξετάζονται σε περισσότερες από μια ενότητες του έργου του. Αυτό, λοιπόν, που θα φανεί βοηθητικό στην έρευνά μας, είναι να αναζητήσουμε και άλλα χωρία που περιλαμβάνουν αναφορές στα μαθηματικά, σε μία προσπάθεια να ταυτοποιήσουμε τον φιλόσοφο που εννοείται (μαζί με τον Σπεύσιππο) στο χωρίο 4a18-19 και ο οποίος υποστηρίζει ότι τα νοητά εντοπίζονται μόνο στα μαθηματικά. Ένα τέτοιο χωρίο είναι το 6a23-b17, στο οποίο περιγράφεται ο ρόλος που διαδραματίζουν τα μαθηματικά στο συμπαντικό δημιούργημα, η σχέση των οντοτήτων αυτών με τις πρώτες αρχές, αλλά και η δυνατότητα των μαθηματικών, να αποτελέσουν, ως πρώτες αρχές, αίτια εξήγησης του κόσμου, καθά περ και οί τὸ ἐν και τὴν ἀόριστον δνάδα ποιούντες· τούς γὰρ ἀριθμούς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα... τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δνάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλα ἅττα... τοῦ δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιούνται μνείαν (6a23-b17). Στο χωρίο αυτό αναφέρονται ονομαστικά τέσσερις φιλόσοφοι, ο Σπεύσιππος,<sup>115</sup> ο Ξενοκράτης, ο Εστιαίος και ο Πλάτων. Μήπως θα

<sup>114</sup> Θεωρίες του Αριστοτέλη, του Πλάτωνα, συγκεκριμένων ακαδημαϊκών, προσωκρατικών και πυθαγορείων.

<sup>115</sup> Πιο συγκεκριμένα, στο αρχαίο κείμενο διαβάζουμε: οί περι Σπεύσιππον. Όμως, όπως εύστοχα παρατηρεί η Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σ. 264, πολλές φορές η φόρμουλα οί περι χρησιμοποιείται για να δηλώσει το ίδιο το πρόσωπο που ακολουθεί τη φόρμουλα. Έτσι οί περι Σπεύσιππον = ό Σπεύσιππος.

μπορούσαμε να ταυτίσουμε με έναν από αυτούς τον φιλόσοφο του 4a18-19;

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα ακολουθήσουμε τη μέθοδο της εις άτοπον απαγωγής. Ο Σπεύσιππος αναφέρεται ήδη στο 4a18-19, σύμφωνα με την ανάλυσή μας,<sup>116</sup> ενώ η πιθανότητα να εννοείται και ο Ξενοκράτης στο ίδιο χωρίο απορρίφθηκε, με βάση ανωτέρω ανάλυση.<sup>117</sup> Ο Πλάτων από την άλλη, δεν υποστηρίζει την αποκλειστική ταύτιση των νοητών με τα μαθηματικά, αλλά εντάσσει και τις Ιδέες στις οντολογικές του θεωρίες.<sup>118</sup> Μήπως, λοιπόν, θα μπορούσαμε, λόγω της νοηματικής συνάφειας των αποσπασμάτων 4a18-19 και 6a23-b17, να υποθέσουμε ότι ο «αταύτιστος» φιλόσοφος του 4a18-19 είναι ο τέταρτος φιλόσοφος του 6a23-b17, δηλαδή ο Εστιαίος; Ας ελέγξουμε την εγκυρότητα της υπόθεσής μας αυτής.<sup>119</sup>

Στο χωρίο 6a23-b17<sup>120</sup> ο Εστιαίος παρουσιάζεται από τον Θεόφραστο ως φιλόσοφος που πειράται δὲ μέχρι τινός, οὐχ ὥσπερ εἴρηται, περὶ τῶν πρώτων μόνον (6b9-11)· προσπαθεί, δηλαδή, να φτάσει μέχρις ενός σημείου, και, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν περιορίζεται μόνο στις αρχές. Κάτι αντίστοιχο αναφέρεται στο ίδιο χωρίο και για τον Σπεύσιππο, ο οποίος περιγράφεται ως διανοητής, ο οποίος χρησιμοποιώντας τα μαθηματικά ως αρχές, δύναται να φτάσει μόνο μέχρις ενός σημείου, όσον αφορά στη γνώση των άλλων όντων, 6a23-6b5-6: *νῦν δ' οἱ γὰρ πολλοὶ μέχρι*

<sup>116</sup> Βλ. σσ. 53-54 παρούσας εργασίας.

<sup>117</sup> Βλ. σσ. 54-55 παρούσας εργασίας.

<sup>118</sup> Για την πραγμάτευση του εν λόγω θέματος, αλλά και για την άποψη του Πλάτωνα για την ανωτερότητα της διαλεκτικής έναντι των μαθηματικών βλ. και Richard M. Hare, "Plato and the Mathematicians," στο Renford Bambrough (επιμ.), *New Essays in Plato and Aristotle*, London: Routledge, 1965, σσ. 24-27 και passim.

<sup>119</sup> Για τον Εστιαίο οι γνώσεις μας είναι εξαιρετικά περιορισμένες, ώστε να μπορέσουμε χωρίς αμφιβολία να τον ταυτίσουμε με τον φιλόσοφο που αναζητούμε. Θα μπορούσαμε, όμως, να υποστηρίξουμε με σχετική βεβαιότητα ότι επρόκειτο για έναν σημαντικό φιλόσοφο, καθώς αναφέρεται από τον Θεόφραστο στο ίδιο χωρίο με τον Πλάτωνα, αλλά και με δύο σπουδαίους Ακαδημαϊκούς (Σπεύσιππο – Ξενοκράτη).

<sup>120</sup> Θα ακολουθήσει αναλυτική εξέταση του χωρίου.

τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται...ὡσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον. Παρατηρούμε, ως εκ τούτου, τη σχετική ταύτιση των μαθηματικών θεωριῶν του Εστιαίου και του Σπευσίππου, ὅσον αφορά το ζήτημα του συσχετισμοῦ των μαθηματικῶν ως αρχῶν (νοητῶν) και των ἄλλων ὄντων (αισθητῶν). Και οι δύο αυτοὶ φιλόσοφοι, που λαμβάνουν ως αρχή τα μαθηματικά, μπορούν να φτάσουν μέχρι ενός σημείου στη γνώση των ἄλλων ὄντων και ἔτσι αποτυγχάνουν στην καθολική σύνδεση των μαθηματικῶν με το σύνολο των ὄντων.

Κάτι αντίστοιχο αναφέρει και Θεόφραστος στο χωρίο που ακολουθεί και συμπληρώνει το αρχικό χωρίο μελέτης 4a18-19. Αναφέρει, δηλαδή, ὅτι, αν τα νοητά ὄντα (οι αρχές) εντοπίζονται μόνο στα μαθηματικά, ὅπως υποστηρίζουν κάποιοι -ο Σπεύσιππος (ὅπως κατέστη σαφές) και ο «αταύτιστος» (ἀκόμη) διανοητής-, δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεῖ σαφής και ξεκάθαρη συσχέτιση των νοητῶν αυτῶν ὄντων με τα αισθητά ὄντα, που υπάγονται στις αρχές, οὐτ' ἄγαν εὔσημος (4a19-20). Ουσιαστικά, δηλαδή, ἐδώ ο Θεόφραστος τονίζει ὅτι, ταυτίζοντας οι φιλόσοφοι που αναφέρονται στο 4a18-20 τα μαθηματικά με τα νοητά, αδυνατοῦν τελικά να συνδέσουν τα μαθηματικά, ως αρχές, με τα αισθητά. Ἐτσι, μπορούμε εύκολα να διαπιστώσουμε τις ομοιότητες και την αναλογία ανάμεσα στο χωρίο 4a18-20 (*εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά, καθὰ πέρ τινές φασιν, οὐτ' ἄγαν εὔσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς*) και στο χωρίο 6a23-6b11 (*νῦν δ' οἱ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται...ὡσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον... πειρᾶται δὲ καὶ Ἐστιαῖος μέχρι τινός, οὐχ ὥσπερ εἴρηται, περὶ τῶν πρώτων μόνον*). Και στα δύο χωρία περιγράφονται δύο φιλόσοφοι (στο πρώτο ο Σπεύσιππος και ἀκόμη ἓνας φιλόσοφος και στο δεύτερο ευρύτερο χωρίο ο Σπεύσιππος και ο Εστιαῖος), οι οποίοι ξεκινούν ἀπὸ τα μαθηματικά, τα οποία θεωροῦν ως αρχές, και προχωροῦν μόνο μέχρι ενός σημείου στη γνώση των ὄντων,



καθώς λαμβάνοντας τα μαθηματικά ως νοητά όντα και αρχές, δεν μπορούν να τα συσχετίσουν σαφώς και άμεσα με τα αισθητά όντα, που υπάγονται στις αρχές αυτές. Έτσι, θα μπορούσαμε με βάση τις προφανείς ομοιότητες που διαπιστώσαμε, να υποστηρίξουμε ότι ο Εστιαίος είναι ο φιλόσοφος που εννοείται στο 4a19. Επιπλέον η χρήση του *ὡσπερ εἴρηται* – όπως έχει ήδη αναφερθεί - (6b9-11: *πειράται δὲ Ἐστιαῖος μέχρι τινός, οὐχ ὡσπερ εἴρηται, περὶ τῶν πρώτων μόνον*), μας οδηγεί αβασάνιστα στο να αναζητήσουμε ένα προηγούμενο χωρίο, στο οποίο έχει γίνει αναφορά για τον φιλόσοφο αυτόν και τη σχετική θεωρία του. Το χωρίο 4a18-20 φαίνεται ολοκάθαρα πια ότι είναι το χωρίο στο οποίο παραπέμπει το *ὡσπερ εἴρηται*.

Ο Θεόφραστος, όπως είδαμε, επικρίνει την άποψη του Σπενσίππου και του Εστιαίου, σύμφωνα με την οποία τα νοητά ευρίσκονται μόνο στα μαθηματικά, γιατί, αν τα νοητά βρίσκονται μόνο στα μαθηματικά, ούτε η σχέση των μαθηματικών με τα αισθητά είναι εμφανής, και, όπως θα προσθέσει, ούτε τα μαθηματικά φαίνεται να είναι «άξια» για το σύμπαν, *οὐτ' ἄγαν εὖσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς οὐθ' ὄλως ἀξιόχρεα φαίνεται παντός* (4a19-21).

Αρχικά, αν δεν μπορούμε να συνδέσουμε τα μαθηματικά με τα αισθητά, αυτά δεν μπορούν να συνιστούν τις πρώτες αρχές, εφόσον τα νοητά αυτά όντα (οι αρχές) πρέπει να είναι *συναφή* με τα αισθητά όντα που υπάγονται σε αυτά. Αυτό, άλλωστε, θεώρησε λογικότερο ο Θεόφραστος λίγο πιο πάνω, *εὐλογώτερον δ' οὖν εἶναί τινα συναφή* (4a14). Έτσι, με το *οὐτ' ἄγαν εὖσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς* (4a19-20), καταδεικνύεται ότι τα μαθηματικά δεν μπορούν να «ικανοποιήσουν το αίτημα» για σύνδεση νοητών και αισθητών.

Επιπλέον, αν τα μαθηματικά είναι τα μόνα νοητά όντα, δεν φαίνεται να μπορούν να θεωρηθούν «αντάξια» του σύμπαντος, οὔθ' ὅλως ἀξιόχρεα φαίνεται παντός<sup>121</sup> (4a21), στο οποίο εντάσσονται. Αυτό που προφανώς εννοεί εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι τα μαθηματικά δεν είναι επαρκή και ικανά<sup>122</sup> να λειτουργήσουν ως αρχές, οι οποίες μπορούν να εξασφαλίσουν τη σύνδεση μεταξύ νοητών και αισθητών, και συνεπώς να συνεισφέρουν στην ύπαρξη όλων των όντων στο σύμπαν, αλλά και στην εξήγηση της ύπαρξής τους.<sup>123</sup> Θεωρούμε ότι η φράση οὔθ' ὅλως ἀξιόχρεα φαίνεται παντός συνδέεται νοηματικά με το ἢ γὰρ δὴ τῆς φύσεως πολυχουστέρα, ἀτακτοτέρα (4a3-4) που συναντήσαμε στην αρχή του έργου. Όπως αποδείξαμε, ο Θεόφραστος με τα συγκριτικά πολυχουστέρα και ἀτακτοτέρα ήθελε να καταστήσει σαφές ότι η επιστήμη της φύσης δεν μπορεί να είναι η επιστήμη των πρώτων αρχών, καθώς παρουσιάζει μεγαλύτερη ποικιλία και α-ταξία από όση θα ήταν επιτρεπτό να περικλείεται στην επιστήμη αυτή. Ως εκ τούτου, θεώρησε την επιστήμη της φύσης ως «μη άξια» να αποτελέσει την επιστήμη των αρχών και κατ'αντιστοιχίαν θεώρησε και τα φυσικά πράγματα ως «μη άξια» να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές. Με το οὔθ' ὅλως ἀξιόχρεα φαίνεται

---

<sup>121</sup> Οι σύγχρονοι μελετητές διαφωνούν ως προς το τί εννοείται με τη χρήση του όρου παντός. Οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, σ. 3, μεταφράζουν το παντός ως «για όλο το έργο τους», και εξηγούν ότι τα μαθηματικά όντα δεν μπορούν να θεωρηθούν «ισάξια» του έργου που τους έχει «ανατεθεί». Οι André Laks, Glenn Most, ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 28, και ο Jörn Henrich, ό.π., σ. 28 σημ. 53, σ. 27 μεταφράζουν το παντός ως «για όλα τα πράγματα» και υποστηρίζουν ότι τα μαθηματικά δεν μπορούν να φανούν χρήσιμα για όλα τα πράγματα, εννοώντας ότι δεν μπορούν να εξηγήσουν και την ύπαρξη των αισθητών. Αντιθέτως, η Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σ. 105 και ο Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 260 φαίνεται ότι σωστά μεταφράζουν το παντός ως «το σύμπαν». Ο όρος *pān* χρησιμοποιήθηκε από τον ίδιο τον Θεόφραστο σε προηγούμενο χωρίο, *μη έπεισοδιώδες τὸ πᾶν* (4a14), και εκεί δεν υπήρξε περιθώριο για μία διαφορετική μετάφραση από το «το σύμπαν». Έτσι, δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε μία διαφορετική μετάφραση και ερμηνεία για τον ίδιο όρο, ο οποίος χρησιμοποιείται λίγα χωρία μετά και ο οποίος εντάσσεται στο ίδιο νοηματικό περιβάλλον.

<sup>122</sup> Η Marlein Van Raalte, αυτόθι, λέει χαρακτηριστικά ότι τα μαθηματικά δεν αρκεία «αληθινά» ή «ισχυρά», για να μπορούν να λογοδοτήσουν για το σύμπαν, όπως το γνωρίζουμε.

<sup>123</sup> Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 260.

παντός, χαρακτηρίζονται και τα μαθηματικά ομοιοτρόπως ως «μη άξια» να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές.<sup>124</sup> Θεωρούμε με βάση τα χωρία αυτά, ότι ο Θεόφραστος χρησιμοποιεί την εις άτοπον απαγωγή, ώστε, αποκλείοντας σταδιακά κατηγορίες όντων,<sup>125</sup> οι οποίες χαρακτηρίζονται ως μη ικανές ή μη άξιες να αποτελέσουν τα ανώτερα νοητά όντα, να φτάσει τελικά σε εκείνο το όν που, κατά τη γνώμη του, συνιστά και την πρώτη αρχή.

Τα μαθηματικά, λοιπόν, δεν μπορούν ούτε να συνδεθούν με τα αισθητά, αλλά ούτε και να «αιτιολογήσουν» την ύπαρξη του σύμπαντος. Για ποιόν λόγο, όμως, αυτά δεν δύνανται; Γιατί, όπως σπεύδει να εξηγήσει ο Θεόφραστος, αυτά έχουν επινοηθεί από εμάς και είναι απλές μορφές, σχήματα και αναλογίες που εμείς αποδίδουμε <στα πράγματα>, ενώ από μόνα τους δεν έχουν καμία φυσική υπόσταση, *οἷον γὰρ μεμηχανημένα δοκεῖ δι' ἡμῶν εἶναι σχήματά τε καὶ μορφὰς καὶ λόγους περιτιθέντων, αὐτὰ δὲ δι' αὐτῶν οὐδεμίαν ἔχειν φύσιν* (4a21-4b1). Τα μαθηματικά, δηλαδή, είναι απλά μία επινόηση, ένα είδος «πολιτιστικού επιτεύγματος»<sup>126</sup> του ανθρώπου, που του επιτρέπει να εξηγεί και να διαχειρίζεται τα αισθητά πράγματα, αποδίδοντάς τους μορφές, σχήματα και αναλογίες. Επιπλέον, αυτά δεν φαίνεται να έχουν ανεξάρτητη φυσική ύπαρξη και υπόσταση, αλλά εξαρτώνται ολοκληρωτικά από την ανθρώπινη νόηση που τα εφηύρε. Πριν προχωρήσουμε στην περαιτέρω μελέτη του ανωτέρω χωρίου, θεωρούμε σκόπιμο να ερμηνεύσουμε τις τρεις κατηγορίες όντων που αναφέρονται σε αυτό -μορφές, σχήματα και αναλογίες-, δηλαδή, τις

<sup>124</sup> Ο Θεόφραστος έχει ήδη, από την αρχή, ταυτίσει τις αρχές με τα νοητά όντα.

<sup>125</sup> Είναι λογική η σειρά που ακολουθείται, αφού η επιστήμη της φύσης εύκολα μπορούσε πρώτη να απορριφθεί ως επιστήμη των πρώτων αρχών. Όσο προχωρά η μελέτη, τα εξεταζόμενα θέματα θα είναι απαιτητικότερα και η ακρίβεια στην επιχειρηματολογία απαραίτητη.

<sup>126</sup> Marlein Van Raalte, *ό.π.* σ. 30 σημ. 57, σ. 106.

γεωμετρικές μορφές, τα γεωμετρικά σχήματα και τις αριθμητικές αναλογίες.

Η διαίρεση αυτή φαίνεται να εντάσσεται στην γενικότερη παράδοση για τη βασική και πρωταρχική διαίρεση των μαθηματικών σε γεωμετρία και αριθμητική.<sup>127</sup> Με βάση αυτό, μπορούμε εύκολα να αντιστοιχίσουμε τα δύο πρώτα στοιχεία στη γεωμετρία και τις αριθμητικές αναλογίες στην αριθμητική.<sup>128</sup> Η ορολογία, όμως, που χρησιμοποιεί ο Θεόφραστος, για να περιγράψει τα στοιχεία εκείνα που, κατά τη γνώμη του, συναποτελούν τα μαθηματικά χρήζει ιδιαίτερης μελέτης και προσοχής.

Πρώτον, με τους όρους *σχήματα* και *μορφάς* ο Θεόφραστος περιγράφει τα διάφορα γεωμετρικά σχήματα, όπως το τρίγωνο, το τετράγωνο και το πολύγωνο, και τις απλές γεωμετρικές μορφές, όπως το σημείο, τη γραμμή, τη γωνία και τις δύο παράλληλες γραμμές. Από την άλλη, με τον όρο *λόγους* ο Θεόφραστος αναφέρεται στις αριθμητικές αναλογίες, οι οποίες προσδιορίζουν την αριθμητική διαφορά μεταξύ δύο ποσοτήτων (τα 15 άτομα είναι 3 φορές περισσότερα από τα 5) ή προσδιορίζουν αριθμητικά τα συστατικά μέρη μίας ποσότητας (το μέλι αποτελείται από 3 μονάδες ζάχαρης και μία μονάδα νερού, άρα η σύσταση του μελιού είναι 3 προς 1).

Ανάλογες έννοιες χρησιμοποιούνται και από τον Αριστοτέλη, για να περιγράψουν τα μαθηματικά αντικείμενα. Στο βιβλίο *Μ των Μετά τὰ*

---

<sup>127</sup> Μέρος της παράδοσης αυτής αποτελούν οι Πυθαγόρειοι, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Οι Πυθαγόρειοι και ο Πλάτων φαίνεται να προσθέτουν στη βασική αυτή διάκριση και τις επιμέρους υποκατηγορίες της αστρονομίας και της μουσικής, ενώ ο Αριστοτέλης προσθέτει τις υποκατηγορίες της αστρονομίας, της μουσικής, της οπτικής και της μηχανικής. Οι υποκατηγορίες αυτές θεωρούνται ότι συνιστούν τα «δευτερεύοντα» μαθηματικά, ενώ η γεωμετρία και η αριθμητική συνιστούν τα πρώτα και «καθαρά» μαθηματικά.

<sup>128</sup> Για την ίδια αντιστοίχιση πρβ André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 29.

Φυσικά μπορούμε να εντοπίσουμε ένα παράλληλο χωρίο. Εκεί, ο Αριστοτέλης, επιχειρώντας να επεξηγήσει και να καταστήσει σαφέστερο τον όρο *μαθηματικά*, παρέθεσε τα αντικείμενα εκείνα που συναποτελούν τα μαθηματικά· αυτά είναι οι αριθμοί, οι γραμμές και τα συναφή, *τά τε γὰρ μαθηματικά φασιν οὐσίας εἶναι τινες οἷον ἀριθμούς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις* (1076a17-19). Βασιζόμενοι σε αυτό, μπορούμε να παρατηρήσουμε τις αναλογίες με το θεοφράσειο χωρίο. Στον όρο *γραμμὰς* (1076a17-18) αντιστοιχεί ο όρος *μορφὰς* (4a22), αφού, όπως είπαμε, με το *μορφὰς* ο Θεόφραστος εννοεί τις απλές γεωμετρικές μορφές, στις οποίες ανήκουν και οι γραμμές. Με τη φράση *τά συγγενῆ τούτοις* (1076a17-18) ο Αριστοτέλης φαίνεται να αναφέρεται στα γεωμετρικά σχήματα, καθώς, όπως ο ίδιος είπε,<sup>129</sup> τα σχήματα αποτελούνται από γραμμές και διαιρούνται σε αυτές. Στη φράση *τά συγγενῆ τούτοις*, λοιπόν, αντιστοιχίζεται ο όρος *σχήματα* (4a22). Από την άλλη, η λέξη *ἀριθμούς*, που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης, δεν φαίνεται να μπορεί να παραλληλιστεί άμεσα με τη λέξη *λόγους*, που χρησιμοποιεί ο Θεόφραστος, καθώς, αν και τα δύο αυτά αντικείμενα εντάσσονται στην αριθμητική, διαφέρουν παρασάγγας. Στο χωρίο, όμως, 1092b8-25 από τα *Μετὰ τὰ Φυσικά* ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι η αναλογία είναι η ουσία των όντων, ενώ ο αριθμός είναι η ύλη<sup>130</sup> και ότι επιπλέον, οι αναλογίες είναι αυτές που μπορούν να περιγράψουν την ουσία των όντων, καθώς αυτές περιγράφουν τον αριθμητικό συσχετισμό μεταξύ των μερών που

<sup>129</sup> δῆλον ὅτι καὶ παρὰ τὰ ἐπίπεδα ἕτερα ἀναγκαῖον εἶναι ἐπίπεδα κεχωρισμένα καὶ στιγμὰς καὶ γραμμὰς (1076b14-16). Βέβαια, στο χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης δεν ξετάζει τα ίδια τα μαθηματικά αντικείμενα, αλλά την πιθανότητα αυτά να υπάρχουν χωριστά. Μέσω της επιχειρηματολογίας του για το θέμα αυτό, όμως, λαμβάνουμε πληροφορίες για τα χαρακτηριστικά και τη δομή των γεωμετρικών σωμάτων· αυτά αποτελούνται από γραμμές και αυτές με τη σειρά τους από σημεία.

<sup>130</sup> Julia Annas, *Aristotle's Metaphysics book M and N, Translated with Introduction and Notes*, Oxford: Clarendon Press, 1976, σσ. 39-40: «Βέβαια, ο Αριστοτέλης, παραδέχεται στη μαθηματική του φιλοσοφία ότι ακόμη και αν οι αναλογίες δεν είναι αριθμοί, βασίζονται στους αριθμούς και είναι στενά συνδεδεμένες με αυτούς, μέσω της αρίθμησης (για παράδειγμα το  $\frac{1}{2}$  είναι η αναλογία ανάμεσα στο 1 και στο 2 που αριθμεί το μισό)».

αποτελούν τα όντα αυτά, οἷον σαρκὸς ἢ ὀστοῦ ἀριθμὸς ἢ οὐσία οὕτω, τρία πυρὸς γῆς δὲ δύο (1092b18-19).<sup>131</sup> Με βάση τα παραπάνω, παρατηρούμε ότι η έννοια της αριθμητικής αναλογίας είναι παρούσα στην αριστοτελική μαθηματική φιλοσοφία και, μάλιστα, διαδραματίζει και σημαίνοντα ρόλο. Έτσι, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι και η άποψη του Θεοφράστου για την αναλογία έχει δεχθεί επιρροές από την αριστοτελική θεωρία για τους αριθμούς, όπως ακριβώς συνέβη και με την άποψή του για τα γεωμετρικά σχήματα και τις γεωμετρικές μορφές.

Αφού προσπαθήσαμε να περιγράψουμε και να ερμηνεύσουμε τα τρία αντικείμενα που, κατά τον Θεόφραστο, συνιστούν τα μαθηματικά, μπορούμε τώρα να εξετάσουμε συνολικά το χωρίο 4a19-4b3. Στο ανωτέρω χωρίο ο Θεόφραστος υποστήριξε ότι τα αντικείμενα των μαθηματικών - μορφές, σχήματα, αναλογίες- έχουν επινοηθεί από τον άνθρωπο, ότι δε διαθέτουν καμιά φυσική ύπαρξη αυτά κάθε αυτά και ότι για τους λόγους αυτούς τα αντικείμενα αυτά ούτε μπορούν να συνδεθούν άμεσα με τα αισθητά, ούτε μπορούν να θεωρηθούν αντάξια του ρόλου των αρχών. Η άποψη αυτή του Θεοφράστου μας θυμίζει για άλλη μία φορά έντονα την αριστοτελική θεωρία για τα μαθηματικά, την ύπαρξη, τη λειτουργία τους, αλλά και για τη σχέση τους με τα αισθητά. Θα ανατρέξουμε, λοιπόν, στην εν λόγω αριστοτελική θεωρία, με στόχο να εντοπίσουμε στοιχεία που θα διαφωτίσουν και την αντίστοιχη θεωρία του Θεοφράστου και θα παράσχουν επιπλέον πληροφορίες για αυτή.

Πιο συγκεκριμένα, στο βιβλίο Μ από τα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, ο Αριστοτέλης παραδίδει τη δική του θεωρία για τα μαθηματικά, αλλά,

---

<sup>131</sup> Ο Thomas Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1949, σ. 222, θα χαρακτηρίσει ως εκπληκτική τη φράση *τρία πυρὸς γῆς δὲ δύο* που χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη στο χωρίο αυτό για να περιγράψει μία αναλογία. Υποστηρίζει ότι αυτό που εννοείται εδώ δεν είναι ότι το οστό αποτελείται από τρία μέρη φωτιάς και δύο γης, αλλά το οστό αποτελείται από τρία μέρη φωτιάς επί δύο μέρη γης.

ταυτόχρονα, αντιτίθεται και στην πολύπλευρη πλατωνική μαθηματική θεωρία.<sup>132</sup> Στα ιδιαίτερα σημαντικά χωρία του τρίτου κεφαλαίου ανέφερε χαρακτηριστικά ότι τα μαθηματικά δεν αποτελούν ουσίες ανώτερες και προγενέστερες των αισθητών, αλλά έννοιες, οι οποίες υπάρχουν μόνο στην ανθρώπινη σκέψη, *ὅτι μὲν οὖν οὔτε οὐσίαι μᾶλλον τῶν σωμάτων εἰσὶν οὔτε πρότερα τῶ εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ τῶ λόγῳ μόνον* (1077b12-13).<sup>133</sup> Επιπλέον, συνοψίζοντας τη θεωρία του, υποστήριξε ότι τα μαθηματικά δεν υπάρχουν ούτε μέσα στα αισθητά, αλλά ούτε και χωριστά από αυτά, και, άρα, ή θα έπρεπε να μην υπάρχουν καθόλου, ή πρέπει να υπάρχουν υπό μία ειδική έννοια και όχι *ἀπλῶς*, *οὔτε κεχωρισμένα που εἶναι δυνατόν... ἐπεὶ δ' οὐδ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐνεδέχεται αὐτὰ εἶναι, φανερόν ὅτι ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ τρόπον τινὰ ἔστι καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἀπλῶς ἔστιν* (1077b14-17).<sup>134</sup> Κατέληξε, δηλαδή, στο ότι αυτά δεν μπορούν να υπάρχουν άνευ ὄρων, αλλά μπορούν μόνο να υφίστανται υπό μία ειδική έννοια.<sup>135</sup> Στη συνέχεια, μάλιστα, ο Αριστοτέλης επεξηγεί σε ποιά ειδική έννοια αναφέρεται. Τα μαθηματικά υπάρχουν με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορεί να τα χρησιμοποιήσει ο γεωμέτρης και ο ειδικός της αριθμητικής,<sup>136</sup> για να

<sup>132</sup> Ο Αριστοτέλης αντιτίθεται στην πλατωνική θεωρία, η οποία θεωρεί τα μαθηματικά ως χωριστά-ιδεατά μεγέθη και ως πρώτες αρχές. Αναλυτική ερμηνεία της διαφορετικής προσέγγισης των μαθηματικών από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη μας δίνει ο Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York: Russell and Russell, 1962, σσ. 180-187. Επίσης, ενδιαφέρουσα είναι η από κοινού μελέτη των μαθηματικών αντικειμένων στην πλατωνική και στην αριστοτελική φιλοσοφία που παραδίδει ο Myles Frederic Burnyeat, "Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion," στο Andreas Graeser (επιμ.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles* (Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil 1984), Bern; Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1987.

<sup>133</sup> Ingemar Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Winter, 1966, (μτφ Κοτζιά-Παντελή Παρασκευή, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ 1991), σ. 440

<sup>134</sup> Στο Claudia Baracchi (επιμ.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, London; New York: Bloomsbury, 2014, σ. 352, προσδιορίζεται η έννοια του πολυσυζητημένου αριστοτελικού επιρρήματος *ἀπλῶς*. *Απλῶς* υπάρχει κάτι, όταν δεν σχετίζεται με κάτι άλλο· όταν υπάρχει ανεξάρτητα, απαραίτητα και άνευ ὄρων.

<sup>135</sup> John Cleary, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1995, σσ. 305-308.

<sup>136</sup> Για τη λειτουργία της αριστοτελικής αριθμητικής βλ. Mario Mignucci, "Aristotle's Arithmetic" στο Andreas Graeser (επιμ.), *ό.π.*, 65 σημ. 132. Ο Mignucci υποστηρίζει ότι

εξετάζει τις ιδιότητες των αισθητών όντων, οι οποίες σχετίζονται, όμως, μόνο με την γεωμετρία και την αριθμητική<sup>137</sup> (1078a23-26: *ὁ δ' ἔθετο ἐν ἀδιαίρετον, εἶτ' ἐθεώρησεν εἴ τι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ἢ ἀδιαίρετος. ὁ δὲ γεωμέτρης οὐθ' ἢ ἄνθρωπος οὐθ' ἢ ἀδιαίρετος ἀλλ' ἢ στερεόν*).<sup>138</sup> Με αυτόν τον τρόπο καθίσταται σαφές ότι τα μαθηματικά αντικείμενα, αφενός δεν μπορούν να είναι χωριστά από τα αισθητά, καθώς οι ιδιότητές τους αναφέρονται αποκλειστικά και μόνο σε σχέση με τα φυσικά-αισθητά και, μάλιστα, μόνο σε σχέση με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τους γνωρίσματα,<sup>139</sup> αφετέρου δεν μπορούν να ενυπάρχουν στα αισθητά ως αρχές τους, αλλά ούτε και να λειτουργούν ως αίτια εξήγησης της ύπαρξής τους. Έτσι, γίνεται κατανοητό ότι η ύπαρξη των μαθηματικών εξαρτάται από τα αισθητά αντικείμενα, τα οποία περιγράφονται από τα μαθηματικά, αλλά και από την ανθρώπινη νόηση, η οποία χρησιμοποιεί τα μαθηματικά. Ως εκ τούτου, οι οντότητες αυτές δεν μπορούν να διαδραματίζουν κάποιον σημαντικό ρόλο στο κοσμικό σύστημα ως αρχές. Αυτό είναι, άλλωστε, και το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Αριστοτέλης μέσα από τη μελέτη των μαθηματικών στα βιβλία Μ και Ν στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*.<sup>140</sup>

Με βάση την ανάλυση που προηγήθηκε, μπορούμε τώρα να συγκεντρώσουμε και να παρουσιάσουμε τις ομοιότητες της αριστοτελικής

---

κατά τον Αριστοτέλη οι αριθμοί χρησιμοποιούνται ως ιδιότητες κάποιων «sortal concepts» (συλλήψεων είδους;), σ. 201.

<sup>137</sup> Δηλαδή, ο γεωμέτρης εξετάζει τα αισθητά, όχι ως αισθητά, αλλά ως γεωμετρικά σώματα. Το ίδιο και ο ειδικός της αριθμητικής, εξετάζει ένα αισθητό ως αριθμό, το εξετάζει ως έναν αριθμό.

<sup>138</sup> Για το ίδιο θέμα βλ. το χωρίο 1077b18-1078a30.

<sup>139</sup> Jonathan Lear, "Aristotle's Philosophy of Mathematics," *The Philosophical Review* 91 (1982), σ. 170.

<sup>140</sup> Πιο συγκεκριμένα, στα χωρία 1076b15-1078b5, 1085b35-1086b13, 1090a29-1091a22, αλλά και σε πλήθος άλλων, ο φιλόσοφος απορρίπτει ως αναπόδεικτες τις θεωρίες προγενέστερων που θεωρούσαν τα μαθηματικά αντικείμενα (και τους αριθμούς στους οποίους θα αναφερθούμε στη συνέχεια) ως αρχές και αποδίδει έναν πολύ συγκεκριμένο και περιορισμένο ρόλο σε αυτά.



μαθηματικής θεωρίας με τις θεοφράστειες απόψεις περί μαθηματικών. Και οι δύο φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι τα μαθηματικά δεν έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη, αλλά σχετίζονται με τα αισθητά αντικείμενα που μελετούν. Με ποιόν τρόπο, όμως, σχετίζονται; Με τρόπο που να μπορούν να αιτιολογήσουν ως αρχές την ύπαρξη των αισθητών; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι αρνητική. Ο Αριστοτέλης κατέληξε στο ότι τα μαθηματικά υπάρχουν μόνο στην ανθρώπινη νόηση και βρίσκονται σε μία ιδιαίτερη οντολογική κατάσταση.<sup>141</sup> Λειτουργούν, δηλαδή, ως «εργαλεία», τα οποία χρησιμοποιούν οι μαθηματικοί για να περιγράψουν μόνο τις γεωμετρικές και μαθηματικές ιδιότητες των αισθητών *ἀλλὰ τῶ λόγω μόνον - οὐχ ἀπλῶς ἔστιν- ὁ δ' ἔθετο ἐν ἀδιαίρετον / ἀλλ' ἢ στερεόν*. Ακριβώς το ίδιο υποστήριξε και ο Θεόφραστος, ο οποίος είπε ότι τα μαθηματικά αντικείμενα έχουν επινοηθεί από τον άνθρωπο και δεν έχουν καμία φυσική υπόσταση από μόνα τους, αλλά χρησιμοποιούνται από εμάς, για να αποδώσουμε μορφές, σχήματα και αναλογίες στα αισθητά που εξετάζουμε, *οἷον γὰρ μεμηχανημένα δοκεῖ δι' ἡμῶν εἶναι σχήματά τε καὶ μορφὰς καὶ λόγους περιτιθέντων, αὐτὰ δὲ δι' αὐτῶν οὐδεμίαν ἔχειν φύσιν*. Αφού τα μαθηματικά, κατά τον Αριστοτέλη και τον Θεόφραστο, μπορούν μόνο να περιγράφουν ορισμένες ιδιότητες των αισθητών, δεν μπορούν να αποτελούν αρχές<sup>142</sup> για αυτά, και εφόσον τα μαθηματικά δεν είναι οι αρχές των αισθητών, τα αισθητά δεν υπάγονται στα μαθηματικά. Άρα, δεν μπορεί να υφίσταται οντολογική σύνδεση

<sup>141</sup> Κάτι αντίστοιχο υποστηρίζει και η Janine Bertier, "Les preuves de la réalité des nombres et la théorie des idées d' après Métaphysique N2, 1090a2-3, 1090b5", στο Andreas Graeser (επιμ.), *ό.π.*, σ. 65 σημ. 132, σ. 292, λέγοντας ότι ο αριθμός δεν ενυπάρχει στα αισθητά, αλλά ούτε και αποτελεί χωριστή οντότητα. Κατά τη Bertier ο Αριστοτέλης δημιουργεί μία δική του θεωρία (διαφοροποιούμενος από τον Πλάτωνα, τον Σπεύσιππο και τους Πυθαγορείους), σύμφωνα με την οποία ο αριθμός είναι μία αφηρημένη οντότητα, η οποία υπάρχει με έναν ιδιαίτερο και μοναδικό τρόπο.

<sup>142</sup> Πρβ σημ. 140 για τα χωρία, όπου ο Αριστοτέλης απορρίπτει την πιθανότητα τα μαθηματικά να συνιστούν αρχές και σσ. 48-49 της παρούσας εργασίας, όπου αναλύεται η άποψη του Θεοφράστου για τη σύνδεση των αρχών με τα αισθητά όντα, τα οποία υπόκεινται στις αρχές.

αρχών- υπαγομένων στις αρχές ανάμεσα στις δύο κατηγορίες όντων (μαθηματικά- αισθητά), όπως, άλλωστε, παρατήρησε ο Θεόφραστος (4a19-20: οὐτ' ἄγαν εὐσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς), αλλά και ο Αριστοτέλης (Μετὰ τὰ Φυσικά, βιβλία Μ και Ν).

Μέσω της συγκριτικής μελέτης των απόψεων του Αριστοτέλη και του Θεοφράστου για τα μαθηματικά, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Θεόφραστος, όχι μόνο έχει δεχθεί επιρροές από τον δάσκαλό του, αλλά ουσιαστικά ταυτίζεται με εκείνον, όσον αφορά το εν λόγω ζήτημα, αποδίδοντας, έναν ιδιαίτερα περιορισμένο ρόλο στα μαθηματικά, και όχι εκείνον των πρώτων αρχών.

Εν συνεχεία, ο Θεόφραστος εμβαθύνει περισσότερο στην περί μαθηματικών έρευνά του. Λέγει ότι, ακόμη και αν τα μαθηματικά μπορούν να συνδεθούν με τα αισθητά, ασφαλώς δεν μπορούν να συνδεθούν με τέτοιο τρόπο που να μπορούν να τους εμψυχήσουν ζωή και κίνηση, *εἰ δὲ μή, οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζωῆν καὶ κίνησιν αὐτοῖς* (4b1-3). Εδώ, ο φιλόσοφος φαίνεται να αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο για κάποιου είδους σύνδεση των δύο κατηγοριών όντων<sup>143</sup> και με τον τρόπο αυτό, ίσως, επιχειρεί να προλάβει τις όποιες ενστάσεις θα μπορούσαν να διατυπωθούν για τη σύνδεση μαθηματικών – αισθητών. Ο ίδιος, άλλωστε, είχε προηγουμένως υποστηρίξει ότι τα μαθηματικά χρησιμοποιούνται, για να περιγράψουν τα αισθητά, και με βάση αυτό θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι υφίσταται κάποιου είδους σύνδεση μεταξύ τους. Αυτό, όμως, που θέλει να τονίσει στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος είναι ότι τα μαθηματικά δεν μπορούν να συνδεθούν ως αρχές με τα αισθητά, καθώς δεν μπορούν να προσδώσουν σε αυτά ζωή και κίνηση. Το χωρίο αυτό λειτουργεί ταυτόχρονα και ως επεξήγηση του χωρίου 4a19-20, όπου ο Θεόφραστος

<sup>143</sup> Την ίδια άποψη βρίσκουμε και στη Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σ. 114.

είχε ολοκάθαρα αναφέρει ότι τα νοητά και, κατ' επέκτασιν, οι αρχές<sup>144</sup> δεν εντοπίζονται στα μαθηματικά, καθώς, οὐτ ἄγαν εὐσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς). Στο χωρίο 4b1-3, δηλαδή, επεξηγείται ότι τα νοητά και, κατ' επέκτασιν, οι αρχές δεν εντοπίζονται στα μαθηματικά, καθώς οὐχ οὕτως γε *συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστε ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς*.

Πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα ότι στο συγκεκριμένο χωρίο ορίζονται για πρώτη φορά στο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* οι συγκεκριμένες ιδιότητες τις οποίες πρέπει να διαθέτουν οι αρχές· πρέπει να μπορούν να παράγουν ζωή και κίνηση<sup>145</sup> στα αισθητά.<sup>146</sup> Αυτά, όμως, είναι χαρακτηριστικά που δεν διαθέτουν τα μαθηματικά.

## 2. Ο πυθαγόρειος Ἀριθμός και το Ἔν, η Ἀόριστη Δνάδα και οι Ἀριθμοὶ των ακαδημαϊκῶν ως πρώτες αρχές.

Στη συνέχεια, ο Θεόφραστος προσθέτει ότι την ικανότητα αυτή δεν τη διαθέτει ούτε ο ίδιος ο αριθμός, τον οποίο, μάλιστα, ορισμένοι θεωρούν ως πρώτο και κυρίαρχο ὄν, οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς, ὄνπερ δὴ πρῶτον καὶ κυριώτατόν τινες τιθέασιν (4b4-5). Με τη φράση αυτή εισάγεται εδώ ένα νέο θέμα μελέτης. Αφού ο Θεόφραστος απέρριψε την πιθανότητα τα μαθηματικά να παράγουν, ως αρχές, ζωή και κίνηση στα αισθητά, επιδιώκει να κάνει το ίδιο και με τον αριθμό. Μελετά, δηλαδή, και

<sup>144</sup> Έχει ήδη αποδειχθεί ότι ο Θεόφραστος ταυτίζει τα νοητά ὄντα με τις αρχές. Πρβ σσ. 49-50 της παρούσας εργασίας.

<sup>145</sup> Εδώ η Marlein Van Raalte, ὀ.π. σ. 30 σημ. 57, σ. 115 υποστηρίζει ότι οι λέξεις ζωὴν καὶ κίνησιν συνιστούν πλεονασμό, αφού, κατά την άποψή της, οι δύο έννοιες ταυτίζονται, ενώ οι André Laks, Glenn Most, ὀ.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 29 θεωρούν ότι μόνο η λέξη ζωὴ χρειάζεται, για να περιγράψει την επίδραση των αρχῶν στα αισθητά.

<sup>146</sup> Το χωρίο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό και για έναν ακόμη λόγο. Εδώ τίθεται για πρώτη φορά το κεφαλαϊῶδες ζήτημα της κίνησης. Η θέση αυτή του Θεοφράστου δεν μπορεί παρά να μας παραπέμψει αβασάνιστα στο βιβλίο *Λ των Μετὰ τὰ Φυσικά* του Αριστοτέλη. Εκεί, ο Αριστοτέλης απαίτησε η πρώτη αρχή, η οποία είναι νοητή, να είναι αιτία κίνησης ὅλου του κόσμου, κινεῖ δὲ ἄδε τὸ ὄρεκτόν καὶ τὸ νοητόν...καὶ οὕτως ἀρχή...ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (1072a26-1072b14).

απορρίπτει τη θεωρία ορισμένων προγενέστερων φιλοσόφων, οι οποίοι θεωρούν ότι ο αριθμός, ως ανώτερο όν και αρχή, μπορεί να συνιστά αιτία ύπαρξης των φυσικών όντων.

Οι φιλόσοφοι που αναφέρονται στο χωρίο αυτό θεωρούμε ότι δεν μπορεί να είναι άλλοι από τους Πυθαγορείους, στις κοσμικές θεωρίες των οποίων κυριαρχούσε ο αριθμός.<sup>147</sup> Πιο συγκεκριμένα, κατά τους Πυθαγορείους, οι αριθμοί διαδραμάτιζαν πολλαπλούς και σημαντικούς ρόλους στο συμπαντικό δημιούργημα. Λειτουργούσαν ως σύμβολα για τις ρυθμιστικές συμπαντικές δυνάμεις, αλλά και ως απόδειξη της ύπαρξης των δυνάμεων αυτών, ενώ, εν τέλει, αναγνωρίζονταν ως φυσικός νόμος.<sup>148</sup> Λειτουργώντας, λοιπόν, με αυτόν τον τρόπο, οι πυθαγόρειοι αριθμοί συνδέονταν άμεσα με το φυσικό σύμπαν, το δημιουργούσαν υπό μία έννοια και αποτελούσαν αρχές για αυτό, με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούμε να μιλάμε για μία «αριθμητική κοσμολογία».<sup>149</sup> Η ίδια η έννοια του κόσμου καταδείκνυε για τους πυθαγορείους τις αρμονικές αναλογίες και τη συμμετρική τάξη του, ενώ ο ίδιος ο κόσμος λαμβανόταν ως ένα ζωντανό παράδειγμα και ιεραρχική ενσάρκωση αριθμητικών σχέσεων. Με τον τρόπο αυτόν, η φύση και η δύναμη των αριθμών δεν περιοριζόταν μόνο σε κάποιο θεϊκό ή δαιμονικό επίπεδο, αλλά επεκτεινόταν σε όλα τα αληθινά πράγματα του φυσικού κόσμου, στα ανθρώπινα δημιουργήματα και στη μουσική.<sup>150</sup> Εκτενή στοιχεία, τα οποία μπορούν να παράσχουν περισσότερες πληροφορίες για την πυθαγόρεια φιλοσοφία περί αριθμού,

---

<sup>147</sup> Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (μτφ. Edwin L. Minar. Jr), Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1972, σ. 466.

<sup>148</sup> Walter Burkert, *αυτόθι*, σ. 40.

<sup>149</sup> Charles Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001, σ. 28. Ο Kahn αξιοποιεί και τα λιγιστά αποσπάσματα του πυθαγορείου Φιλολάου που έχουμε στη διάθεση μας, ώστε να στηρίξει την ανάλυσή του για την πυθαγόρεια αριθμητική φιλοσοφία.

<sup>150</sup> Eustathios Bourodimos, "The Mathematics of Music as Number and Harmony of Reality and Being," στο Konstantinos Boudouris (επιμ.), *Pythagorean Philosophy*, Athens: Kardamitsa, 1992, σσ. 79-80.

εντοπίζουμε και στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Εκεί, ο Αριστοτέλης επικρίνει την πυθαγόρεια αριθμητική θεωρία, σύμφωνα με την οποία οι αριθμοί, όντας πρωταρχικοί σε ολόκληρη τη φύση, αποτελούν αρχές για τα όντα και καθορίζουν την ύλη, αλλά και τις μόνιμες ή παροδικές ιδιότητές τους, *οί δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι ... φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὔσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις* (985b34- 986a17). Επιπλέον, ο Αριστοτέλης λέγει με σαφήνεια ότι οι πυθαγόρειοι πρέπει να κατηγορηθούν για το ότι παράγουν τα φυσικά όντα από τους αριθμούς, *κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα* (1090a32).

Με βάση τις κειμενικές ομοιότητες που παρατηρούμε ανάμεσα στα ανωτέρω αριστοτελικά χωρία, στα οποία περιγράφεται η «αριθμητική» φιλοσοφία των πυθαγορείων και στο θεοφράσειο χωρίο *οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς...οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς, ὄνπερ δὴ πρῶτον καὶ κυριώτατόν τινες τιθέασιν* (4b1-5) μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι με το *τινες τιθέασιν* ο Θεόφραστος αναφέρεται στους πυθαγορείους. Και ο Θεόφραστος, όπως και ο Αριστοτέλης, μέμφονται τους πυθαγορείους, λόγω του ότι αναγνώρισαν τον αριθμό ως πρωταρχικό *ὄν ὄνπερ δὴ πρῶτον* (4b5) - *τῆς φύσεως πρῶτοι* (986a1), αλλά και ως κυρίαρχο *ὄν* στο σύμπαν<sup>151</sup> *κυριώτατόν* (4b5) - *τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν* (986a16). Επιπλέον, και οι δύο φιλόσοφοι αντιτίθεται στην πυθαγόρεια φιλοσοφία, η οποία υποστηρίζει ότι ο αριθμός μπορεί να «παράγει όντα», αλλά και να αποτελεί αίτιο των διάφορων ιδιοτήτων των όντων, μία εκ των οποίων είναι και η κίνησή τους, *ὥστε ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς* (4b2-3) - *κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὔσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις* (1090a32 / 986a17).

---

<sup>151</sup> Το κυρίαρχο *ὄν* του σύμπαντος είναι η πρώτη αρχή.

Διαπιστώσαμε ότι ο Θεόφραστος στο χωρίο 4a18-4b5 κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ούτε τα μαθηματικά, αλλά ούτε και ο αριθμός μπορούν να συνιστούν τις αρχές του σύμπαντος, καθώς, εν τέλει, δεν έχουν την «ικανότητα» να συνδεθούν με τα αισθητά όντα του σύμπαντος με τέτοιον τρόπο, ώστε να παράγουν ζωή και κίνηση σε αυτά. Με την τελευταία αυτή διαπίστωση φαίνεται να ολοκληρώνεται η μελέτη των οντοτήτων αυτών (μαθηματικά-αριθμός), αφού αμέσως μετά ο Θεόφραστος αρχίζει να αναζητά άλλες ουσίες, ανώτερες, οι οποίες θα μπορούσαν να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές, *εἰ δ' ἑτέρα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν...*(4b6). Αντίθετα, όμως, με ό,τι πιστεύεται, θεωρούμε ότι η πραγματέυση των μαθηματικών, του αριθμού, αλλά και της αδυναμίας των δύο αυτών οντοτήτων να συνδεθούν με τα αισθητά, όχι μόνο δε σταματά εδώ, αλλά γίνεται αναλυτικότερη, ειδικότερη και λεπτομερέστερη σε επόμενη ενότητα του θεοφράστειου έργου.

Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζουμε και θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε ότι το χωρίο 4a18-4b5 συνδέεται άμεσα και αποτελεί μία ολοκληρωμένη θεματική ενότητα με το χωρίο 6a15-6b22, στο οποίο εξετάζονται θεωρίες προγενέστερων φιλοσόφων για τα μαθηματικά και ειδικότερα θεωρίες οι οποίες αδυνατούν να εξηγήσουν τον τρόπο σύνδεσης των μαθηματικών με τα φυσικά όντα. Οι σύγχρονοι μελετητές φαίνεται ότι παραγνώρισαν τις ομοιότητες των δύο αυτών χωρίων και ως εκ τούτου, δεν προχώρησαν στην από κοινού μελέτη τους.

Ο Θεόφραστος, ολοκληρώνοντας το χωρίο 4a18-4b5, κατέληξε στο *ὅτι οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστε ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς· οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς*. Με ανάλογο τρόπο, ο φιλόσοφος θα υποστηρίξει στην αρχή του χωρίου 6a15-6a22, *ὅτι ἀπὸ δ' οὐν ταύτης ἢ τούτων τῶν ἀρχῶν ἀξιῶσιεν ἄν τις τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι,*

καὶ μὴ μέχρι τοῦ προελθόντα παύεσθαι.<sup>152</sup> Αν αντιστοιχίσουμε στις λέξεις ταύτης και τούτων τους όρους «μαθηματικά» και «αριθμός», μπορούμε πολύ εύκολα να διαπιστώσουμε τη νοηματική σύνδεση ανάμεσα στο τέλος του πρώτου χωρίου και στην αρχή του δεύτερου. Τα μαθηματικά και ο αριθμός δεν συνδέονται με τα φυσικά πράγματα, με τέτοιο τρόπο που να μπορούν να εμψυχήσουν ζωή και κίνηση σε αυτά (4a18-b5), αλλά θα περίμενε κανείς ότι, αν τα μαθηματικά ή ο αριθμός ήταν αρχές, θα μπορούσαν αυτά να εξηγήσουν όλα τα ακόλουθα επίπεδα της ύπαρξης και δεν θα σταματούσαν σε ένα σημείο (6a15-b22). Έτσι, στο 6a15-6b22 ο Θεόφραστος, ουσιαστικά, επαναλαμβάνει το συμπέρασμα του 4a18-4b5 εξειδικεύοντάς το και επεξηγώντας το: τα μαθηματικά και ο αριθμός δεν είναι αρχές, γιατί δεν μπορούν να εξηγήσουν την ύπαρξη και τις λειτουργίες των κατώτερων αισθητών όντων.<sup>153</sup>

Στο πλαίσιο της συζήτησης αυτής, ο Θεόφραστος αναφέρει και μία εξαίρεση στον κανόνα που μόλις διατύπωσε ο ίδιος. Ο μοναδικός φιλόσοφος, ο οποίος, κατά τον Θεόφραστο, προσπάθησε, μέσω αριθμητικών αρχών, να εξηγήσει συνολικά την ύπαρξη των όντων και δεν σταμάτησε σε ένα σημείο ήταν ο Εύρυτος,<sup>154</sup> ο οποίος, μάλιστα χαρακτηρίζεται και ως ώριμος και συνετός άνθρωπος. Πιο συγκεκριμένα, χρησιμοποιώντας μία ειδική αριθμητική πρακτική με ψηφίδες,<sup>155</sup> συνήγαγε ότι ένας αριθμός είναι ο αριθμός του ανθρώπου, ένας άλλος

<sup>152</sup> Μετάφραση: Θα ανέμενε κάποιος, ότι με βάση αυτή ή αυτές τις αρχές, θα μπορούσε να εξηγήσει και τα ακόλουθα επίπεδα της ύπαρξης και ότι δεν θα προχωρούσε μόνο μέχρις ενός σημείου και μετά θα σταματούσε.

<sup>153</sup> Η Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 252 σχολιάζει αυτό το σημείο λέγοντας ότι με το *εὐθύς ἀποδιδόναι* ο Θεόφραστος τονίζει ότι δεν πρέπει να υπάρχει διάσταση ανάμεσα στο να βρούμε τις πρώτες αρχές και στο να εξηγήσουμε τις κατώτερες οντότητες. Για τον λόγο αυτό η Raalte υποθέτει ότι στο χωρίο περιγράφεται η έννοια της οντολογικής συνέχειας μεταξύ πρώτων αρχών και φυσικών όντων.

<sup>154</sup> Ο Εύρυτος ήταν πυθαγόρειος φιλόσοφος. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. Maria Timparano Cardini, *Pythagorici. Testimonianze e frammenti*, Florenz: La Nuova Italia, 1962.

<sup>155</sup> Για την περιγραφή αυτής της πρακτικής βλ. Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, ό.π., σ. 54 σημ. 110, σ. 837 §9-19.

του αλόγου κοκ (6a19-22: *τουτο γάρ τελέου και φρονοῦντος, ὅπερ Αρχύτας*<sup>156</sup> *ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὐρυτον διατιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμὸς, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει*).<sup>157</sup> Ο Θεόφραστος δεν αποφαίνεται για την ορθότητα της θεωρίας αυτής, αλλά επαινεί την προσπάθειά σύνδεσης αισθητῶν-αριθμῶν.<sup>158</sup>

Αφού ο Θεόφραστος ανέφερε ως μοναδική εξαίρεση τον Εὐρυτο, εμβάθυνε στην έρευνά του για εκείνους, οι οποίοι δεν καταφέρνουν να συνδέσουν τους αριθμούς με τα αισθητά,<sup>159</sup> υποστηρίζοντας ότι πολλοί φτάνουν μόνο μέχρι ενός σημείου και μετά σταματούν (6a23-24: *νῦν δ' οἷ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται*). Είπε ολοκάθαρα ότι αυτό ακριβῶς κάνουν και οι φιλόσοφοι που υποστηρίζουν το Ένα και την Αόριστη Δυάδα (6a24-25: *καθὰ περ καὶ οἱ τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ποιῶντες*). Ποιοι είναι, όμως, οι φιλόσοφοι αυτοί;

<sup>156</sup> Ο Θεόφραστος κάνει μία έμμεση αναφορά στον Εὐρυτο, μέσω του Αρχύτα.

<sup>157</sup> Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι η θεωρία του Ευρύτου για τους αριθμούς ως πρώτες αρχές παραδίδεται και από τον Αριστοτέλη. Στο N, 1092b8-15, όπου ο Αριστοτέλης διερωτάται για τον τρόπο με τον οποίο οι αριθμοί συνιστούν αιτίες των όντων, θα παραθέσει μεταξύ άλλων και τη θεωρία του Ευρύτου. Ο Εὐρυτος θεωρούσε τους αριθμούς ως *όρια*, *όριζε*, δηλαδή, έναν αριθμό για κάθε όν ξεχωριστά, έναν για τον άνθρωπο, έναν για το άλογο (*οὐθὲν δὲ διώρισται οὐδὲ ὁποτέρως οἱ ἀριθμοὶ αἰτιοὶ τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι, πότερον ὡς ὄροι...καὶ ὡς Εὐρυτος ἔταττε τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὀδὶ μὲν ἀνθρώπου ὀδὶ δὲ ἵππου*) και με αυτόν τον τρόπο πίστευε ότι εξηγούσε τις αιτίες και την ύπαρξη των όντων.

<sup>158</sup> Για την ίδια άποψη βλ. André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 43 και Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 304. Αντίθετα, ορισμένοι μελετητές, όπως οι William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, σ. 49 και Giovanni Reale, *ό.π.*, σ. 44 σημ. 90, σ. 175, υποστηρίζουν ότι η αναφορά του ονόματος και της μεθόδου του Ευρύτου γίνεται με τρόπο ειρωνικό. Δηλαδή, υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος δεν θα μπορούσε να μνημονεύσει και να αποδεχτεί μία πρακτική, η οποία επιχειρεί με έναν «αφελή» τρόπο να συνδέσει τα μαθηματικά με τα αισθητά. Αλλά, όπως σωστά παρατήρησε ο Gutas, αυτό που εννοεί εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι παρά την αφέλεια των απόψεων των Ευρύτου, αυτός ήταν αρκετά συνεπής, ώστε να αποδώσει μία εξήγηση για ολόκληρο το σύμπαν.

<sup>159</sup> Έχει ήδη προηγηθεί αναφορά στους Πυθαγορείους στο χωρίο 4a18-b5. Για την ανάλυση του εν λόγω θέματος βλ. σσ. 69-71 της παρούσας εργασίας.



Όπως εύστοχα παρατήρησε ο Gutas,<sup>160</sup> οι φιλόσοφοι που αναφέρονται στο χωρίο αυτό, δεν μπορεί να είναι άλλοι από τους ακαδημαϊκούς. Εδώ ο Θεόφραστος κάνει μία καθολική αναφορά<sup>161</sup> στις θεωρίες και στους φιλοσόφους της παλαιάς Ακαδημίας, παραθέτοντας τη βασική τους θέση για την κοσμολογία και τις πρώτες αρχές. Το ότι εδώ αναφέρονται οι ακαδημαϊκοί εν συνόλω μπορούμε να το επιβεβαιώσουμε και από το επόμενο χωρίο, όπου αναφέρονται ονομαστικά ως εξαιρέσεις στον συνολικό αυτό κανόνα τρεις φιλόσοφοι (Ξενοκράτης, Εστιαίος και Πλάτων). Δηλαδή, όπως υποστηρίζει ο Gutas, στην αρχή ο Θεόφραστος εισήγαγε τη βασική ακαδημαϊκή άποψη για το Ένα και τη Δυάδα και, στη συνέχεια, αναφέρθηκε σε συγκεκριμένους φιλοσόφους, οι οποίοι με κάποιον τρόπο διαφοροποιούνται από την κεντρική ακαδημαϊκή θεωρία.

Αφού ο Θεόφραστος παρουσίασε με επικριτικό τρόπο το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγήθηκαν οι ακαδημαϊκοί, σε επόμενο χωρίο επεξήγησε τον τρόπο με τον οποίο οδηγούνται στο αδιέξοδο αυτό. Υποστήριξε ότι, αφού δημιουργήσουν τους αριθμούς, τα επίπεδα και τα στερεά σχήματα σταματούν και παραλείπουν σχεδόν όλα τα άλλα, τὸν γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τᾶλλα παραλείπουσιν (6a25-27).<sup>162</sup> Εδώ ο Θεόφραστος αναφέρεται στην πολυσυζητημένη και στην, ίσως, ακόμη θολή για τους μελετητές ακαδημαϊκή μέθοδο, η οποία περιγράφει τον τρόπο παραγωγής των αριθμών, των στερεών και των επιπέδων από το Ένα και την Αόριστη Δυάδα. Με σκοπό να κατανοήσουμε σε βάθος, αλλά και να ερμηνεύσουμε την ακαδημαϊκή θεωρία που παραδίδεται και εξετάζεται εδώ από τον Θεόφραστο, θα

<sup>160</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σσ. 305-306.

<sup>161</sup> Ο Dimitri Gutas, *αυτόθι*, σ. 305, χρησιμοποιεί τον όρο blanket description- blanket statement.

<sup>162</sup> Αυτή ήταν η επικρατούσα άποψη στους κύκλους των ακαδημαϊκών. Στη συνέχεια, θα εξαιρέσει αυτούς, οι οποίοι ξεκινώντας από το Ένα και τη Δυάδα, δεν περιορίζονται μόνο στους αριθμούς και στα γεωμετρικά σχήματα, αλλά παράγουν και εξηγούν και άλλα όντα.

αναζητήσουμε σχετικά στοιχεία στα βιβλία Α, Μ και Ν από τα *Μετὰ τὰ Φυσικά* του Αριστοτέλη.

Στα βιβλία αυτά ο Αριστοτέλης επικεντρώνεται στο να αποδομήσει με στοχευμένα επιχειρήματα την ευρύτερη ακαδημαϊκή θεωρία, η οποία έχει ως βάση της την παραδοχή ότι ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἐστὶν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυνάδος τῆς ἀόριστου (1081a14κ.ε).<sup>163</sup> Ἐνα χωρίο στο οποίο συναντάμε μία κατατοπιστική, αν και σύντομη, περιγραφή της εν λόγω θεωρίας είναι το χωρίο 1083b36-1084a7. Εδώ ο Αριστοτέλης λέγει ότι, σύμφωνα με την άποψη των ακαδημαϊκών, όταν προσθέτουμε το ένα σε έναν άρτιο αριθμό, προκύπτει ένας περιττός, όταν πολλαπλασιάζουμε με τη δυνάδα, προκύπτουν οι αριθμοί που προέρχονται από το ένα με διπλασιασμό και όταν πολλαπλασιάζουμε με περιττούς, προκύπτουν οι υπόλοιποι άρτιοι αριθμοί. Αυτό που φαίνεται να εννοεί εδώ ο Αριστοτέλης είναι ότι, κατά τους ακαδημαϊκούς, ο πρώτος άρτιος αριθμός προέκυψε από την «εξίσωση» της Αόριστης Δυνάδας, ο πρώτος περιττός από την εφαρμογή του ἑνὸς σε ἕνα άρτιο αριθμό και ότι όλοι οι υπόλοιποι άρτιοι (εκτός του πρώτου) προκύπτουν από την ικανότητα της Δυνάδας να διπλασιάζει.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Ο ιδιαίτερος τρόπος παραγωγής των αριθμών και των άλλων μαθηματικών όντων από το ακαδημαϊκό Ἐνα και την Αόριστη Δυνάδα έχει γίνει αντικείμενο μελέτης πολλών σύγχρονων μελετητών χωρίς, ωστόσο, να έχει προταθεί κάποια κοινώς αποδεκτή ερμηνεία. Ο Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote: étude historique et critique*, Paris: Alcan, 1908, πραγματεύεται εκτενώς τη θεωρία για την παραγωγή των αριθμών, συνοψίζει τα βασικά σημεία της και τέλος παραδίδει μία πολύπλευρη ερμηνεία της.

<sup>164</sup> Ακολουθήσαμε εδώ την ερμηνεία του Léon Robin, αυτόθι, σσ. 282-284. Και άλλοι σύγχρονοι μελετητές, στηριζόμενοι και σε αριστοτελικά χωρία, προσπάθησαν να εξηγήσουν και να αποκωδικοποιήσουν τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο το Ἐνα και η Δυνάδα παράγουν αριθμούς και μαθηματικά αντικείμενα. Εκτός, λοιπόν, από την ερμηνεία του Robin, σημαντικές θεωρούνται οι ερμηνείες του William David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951, σσ. 187-197, ο οποίος απορρίπτει την ερμηνεία του Robin, καθώς κυρίως θεωρεί προβληματική την προσθήκη του ενός για τη δημιουργία περιττών αριθμών και της Julia Annas, ό.π., σ. 63 σημ. 130, σσ. 52-54. Επιπλέον, πολύ ενδιαφέρουσα θεωρείται και η προσπάθεια του Alfred E. Taylor, "Forms and Numbers," *Mind* 35 (1926), σσ. 419-440, ο οποίος χρησιμοποιεί με ευρηματικό τρόπο τους πλευρικούς και τους διαγώνιους αριθμούς για να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο το Ἐνα και η Δυνάδα «γεννούν» τους αριθμούς.

Με τον τρόπο αυτό, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι το Ένα και η Αόριστη Δυάδα λειτουργούν ως καθολικά αίτια, εφόσον αποτελούν αίτια δημιουργίας άλλων αριθμών και ως εκ τούτου, μπορούν να θεωρηθούν και ως κοσμικές αρχές. Σύμφωνα με την ακαδημαϊκή κοσμολογία, το Ένα ήταν το ειδικό αίτιο, αλλά και αίτιο του περιορισμού και του «καλού» στον κόσμο και η Δυάδα (ή διαφορετικά κατά την πλατωνική ορολογία, το μεγάλο-μικρό) ήταν το υλικό<sup>165</sup> αίτιο και ταυτόχρονα αίτιο της απειρότητας και του «κακού».<sup>166</sup> Ο συνδυασμός και η αλληλεξάρτηση αυτών των δύο αιτίων παράγουν όλους τους αριθμούς. Πιο συγκεκριμένα, όπως διαβάζουμε στα *Μετά τὰ Φυσικά*, οι ακαδημαϊκοί παράγουν τους αριθμούς από την Αόριστη Δυάδα, μέσα από τη μέθεξή της του Ενός (987b21-22: ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνός τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς). Ο Αριστοτέλης, όμως, απέρριψε αυτή τη θεωρία-μέθοδο παραγωγής αριθμών, θεωρώντας την άτοπη, αβάσιμη και ασυνεπή.<sup>167</sup>

Επιπλέον, ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά* αναφέρεται και στο τμήμα εκείνο της ακαδημαϊκής μαθηματικής θεωρίας, το οποίο περιγράφει τον τρόπο δημιουργίας των γεωμετρικών σχημάτων, στερεών και επιπέδων, από το Ένα και τη Δυάδα. Ειδικότερα, στο χωρίο 1085a7-12 διαβάζουμε ότι ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὕστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ επιπέδου καὶ σώματος... ταῦτα δὲ ἐστὶν εἶδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ. τὴν δὲ κατὰ τὸ ἐν ἀρχὴν.<sup>168</sup> Οι ακαδημαϊκοί φιλόσοφοι επιχείρησαν να παραγάγουν από το Ένα και από τις διάφορες εκφάνσεις της Αόριστης Δυάδας, εκτός από τους Αριθμούς, και τα λεγόμενα «ιδεώδη μεγέθη», δηλαδή τα επίπεδα και τα στερεά

<sup>165</sup> *Μετά τὰ Φυσικά* 987b14-988a15.

<sup>166</sup> William David Ross, ὁ.π.σ. 76 σημ. 164, σσ. 176-178 και John Cleary, "Aristotle's Criticism of Plato's First Principles," στο John Cleary, John Dillon, Brendan O' Byrne, Fran O' Rourke (επιμ.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus: The Collected Essays on Ancient Philosophy of John Cleary*, Leiden: Brill, 2013, σσ. 442-446.

<sup>167</sup> Για τα επιχειρήματα του φιλοσόφου βλ. χωρίο 1084a10 -1085a2.

<sup>168</sup> Βλ. και *Μετά τὰ Φυσικά* 991b9-993a10.

σχήματα. Και όσον αφορά την παραγωγή των ιδεωδών μεγεθών, οι δύο αυτές αρχές διατηρούν τον αιτιακό τους ρόλο. Δηλαδή, το Ένα συνεχίζει να λειτουργεί ως ειδικό αίτιο και η Δυάδα ως υλικό.<sup>169</sup> Αναλυτικότερα, οι γραμμές παράγονται από το ειδικό αίτιο Ένα και από το υλικό αίτιο «μακρύ και κοντό», το οποίο για το συγκεκριμένο επίπεδο (γραμμή) λειτουργεί ως έκφραση της Αόριστης Δυάδας. Επιπροσθέτως, τα επίπεδα παράγονται από το Ένα και από το «πλατύ και το στενό», ενώ τα στερεά από το Ένα και από το «βαθύ και το ρηχό».<sup>170</sup> Όπως παρατηρήσαμε, οι ακαδημαϊκοί αποδέχονται την ύπαρξη αλληλεπίδρασης μεταξύ της σειράς των αριθμών και των ιδεωδών μεγεθών, καθώς οι δύο αυτές κατηγορίες όντων εξαρτώνται από τις ίδιες αρχές. Παρόλα αυτά, η θεωρία των μεγεθών θεωρείται κατώτερη από αυτή των αριθμών, εφόσον τα μεγέθη θεωρούνται ύστερα των αριθμών και οι αριθμοί πρότεροι των μεγεθών.<sup>171</sup> Ο Αριστοτέλης θεώρησε ως αβάσιμη και επέκρινε και την ακαδημαϊκή θεωρία<sup>172</sup> για τη γένεση των μεγεθών από το Ένα και τη Δυάδα, αναγνωρίζοντας τις αντικειμενικές δυσκολίες που αυτή παρουσιάζει. Άλλωστε, όπως είπε ο ίδιος, παρόμοιες δυσκολίες με αυτές που παρουσιάζει ο αριθμός, παρουσιάζουν και οι συνομοταξίες των πραγμάτων που έρχονται μετά τον αριθμό, *όμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὕστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ* (1085a7-8).

Όπως κατέστη φανερό, η αριστοτελική μεταφυσική προσφέρει στοιχεία που δύνανται να «φωτίσουν» και να ερμηνεύσουν την ακαδημαϊκή θεωρία, η οποία περιγράφεται στο χωρίο 6a23-27. Ο Αριστοτέλης επικρίνει ως αβάσιμη την ακαδημαϊκή θεωρία για την

<sup>169</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, σ. 54.

<sup>170</sup> *Μετὰ τὰ Φυσικά* 992a10-13, *βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ, ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ.*

<sup>171</sup> Léon Robin, *ό.π.*, σ. 76 σημ. 163, σσ. 286, 289-290.

<sup>172</sup> Με ανάλογο τρόπο επέκρινε ως αβάσιμη και την ακαδημαϊκή θεωρία για τους Αριθμούς

παραγωγή των αριθμών και των μεγεθών από το Ένα και τη Δυάδα και στο ίδιο κλίμα εντάσσεται και ο Θεόφραστος συμμεριζόμενος τη θέση του δασκάλου του.

Ο Θεόφραστος, λοιπόν, υποστήριξε ότι οι ακαδημαϊκοί παράγουν μόνο τους αριθμούς και τα μαθηματικά μεγέθη από το Ένα και την Αόριστη Δυάδα, και παραλείπουν σχεδόν όλα τα άλλα, τὸν γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τᾶλλα παραλείπουσιν. Στο σημείο αυτό πρέπει να επιμείνουμε στον όρο «σχεδόν», του οποίου η σημασία δεν πρέπει να παραγνωριστεί. Τι εννοεί ο Θεόφραστος με το σχεδόν; Υπάρχουν και επιπλέον όντα εκτός από τους αριθμούς και τα ιδεώδη μεγέθη που μπορούν να παραχθούν από τις «ακαδημαϊκές» αρχές;

Ο Θεόφραστος σπεύδει να μας απαντήσει: δεν παραλείπουν όλα ανεξαιρέτως «τα άλλα», αλλά παραλείπουσιν πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι (6a27). Σύμφωνα με το κείμενο, λοιπόν, υπάρχουν ορισμένα όντα που εξαιρούνται από τον γενικό κανόνα. Ποιά είναι, όμως, αυτά τα όντα και για ποιόν λόγο εξαιρούνται; Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε με εγκυρότητα στα ερωτήματα αυτά, πρέπει πρωτίστως να εξετάσουμε τη γραφή που παραδίδει η στερεότυπη έκδοση. Το ὅσον ἐφαπτόμενοι έχει θεωρηθεί από πολλούς μελετητές ως μία παράξενη φράση, η οποία δεν μπορεί να συσχετιστεί με το περιεχόμενο του χωρίου. Αντίθετα, άλλοι μελετητές<sup>173</sup> θεωρούν λογικό το νόημα της φράσης και το αποδίδουν ως εξής: «οι ακαδημαϊκοί παραλείπουν όλα τα άλλα όντα, εκτός από αυτά που μπορούν σε κάποιον βαθμό να αντιληφθούν». Όμως, αυτή η νοηματική απόδοση της φράσης δεν φαίνεται να συνάδει με το υπόλοιπο νόημα του χωρίου, αφού εισάγει μία εντελώς καινούρια έννοια της

<sup>173</sup> Βλ Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σσ. 306-307, Marlein Van Raalte, *ό.π.* σ. 30 σημ. 57, σσ. 45, 260-261, André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σσ. 44-45. Για μία άλλη ερμηνεία, που εντάσσεται, όμως, στην ίδια ερμηνευτική γραμμή βλ. Jörn Henrich, *ό.π.*, σ. 28 σημ. 53, σ. 51.

«αντίληψης», η οποία μάλιστα διακόπτει και δεν συμπληρώνει την κειμενική συνέχεια. Θεωρούμε ότι η λύση του προβλήματος αυτού πρέπει να αναζητηθεί στα χειρόγραφα και στους κώδικες. Ένα κοινό λάθος των χειρογράφων είναι η αντιγραφή του «α» ως «οι». Έτσι το *ἐφαπτόμενοι* θα μπορούσε να είναι λανθασμένη γραφή για το *ἐφαπτόμενα*. Επιπλέον στον κώδικα J βρισκόμαστε τη γραφή *ὄσων* αντί για τη γραφή *ὄσον* των κωδικών P, Ψ, Λ. Αν συνδυάσουμε τις δύο αυτές πιθανές γραφές, μπορούμε να καταλήξουμε στο *ὄσων ἐφαπτόμενα*. Η μετοχή *ἐφαπτόμενα* τώρα, η οποία συντάσσεται με γενική, μπορεί να μεταφραστεί ως «αυτά τα οποία συσχετίζονται». <sup>174</sup> Για να ολοκληρώσουμε το νόημα, όμως, πρέπει να αναζητήσουμε και το συμπλήρωμα της μετοχής. Τι είναι αυτό με το οποίο σχετίζονται αυτά; Θεωρούμε ότι η γενική που εννοείται εδώ είναι η γενική *Ἐνός και Δυάδος*. Συνοψίζοντας, θεωρούμε ότι η συγκεκριμένη φράση μπορεί να γραφεί ως *πλην ὄσων ἐφαπτόμενα (εἰσιν) <Ἐνός και Δυάδος>*, και μάλιστα πιστεύουμε ότι η γραφή αυτή αποδίδει με σαφήνεια το νόημα της φράσης και εντάσσεται πλήρως στο ευρύτερο περιεχόμενο του χωρίου. Ο Θεόφραστος δήλωσε, δηλαδή, για τους ακαδημαϊκούς ότι «αυτοί παραλείπουν όλα τα άλλα όντα, εκτός από αυτά που συσχετίζονται άμεσα με το Ένα και τη Δυάδα».

Με την άμέσως επόμενη φράση επεξηγείται μάλιστα ποιά είναι τα όντα αυτά που σχετίζονται άμεσα με το Ένα και τη Δυάδα. Από την Αόριστη Δυάδα παράγονται ο τόπος, το κενό και το άπειρο, και από το Ένα και τους Αριθμούς η ψυχή και ο χρόνος που δημιουργείται ταυτόχρονα με τον ουρανό, αλλά και άλλα όντα, *ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἶον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν*

---

<sup>174</sup> LSJ<sup>9</sup>, ό.π., σ. 11 σημ. 19, όπου παραδίδεται το «συσχετίζομαι άμεσα με κάποιον» ως μία από τις μεταφράσεις του μέσου ρήματος *ἐφάπτομαι*.

καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα· χρόνος δ' ἅμα καὶ οὐρανός καὶ ἕτερα δὴ πλείω· (6a28-6b4).

Θα προσπαθήσουμε να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο ο Θεόφραστος παρουσιάζει τους ακαδημαϊκούς να αναγάγουν τη δημιουργία συγκεκριμένων όντων σε μαθηματικές αρχές, αναζητώντας παράλληλα κείμενα, τα οποία μπορούν να φωτίσουν τον «μέθοδο» δημιουργίας των εν λόγω όντων. Μέσω των κειμένων αυτών, ευελπιστούμε να κατανοήσουμε σε βάθος τις θεωρίες αυτές εν γένει, αλλά και τα επιμέρους δομικά τους στοιχεία, με απώτερο στόχο να κατανοήσουμε και τον λόγο για τον οποίο αυτές συμπεριελήφθησαν στο θεοφράστειο κείμενο.

Για το ζήτημα της παραγωγής του τόπου, του κενού και του άπειρου από τη Δυάδα, ότι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, δεν μπορεί, δυστυχώς, να εντοπιστεί κάποια αντιστοιχία σε κάποιο άλλο φιλοσοφικό κείμενο. Οι όροι τόπος, κενόν ἄπειρον δεν εμφανίζονται σε καμία άλλη γνωστή πραγματεία, με τον τρόπο που περιγράφονται εδώ. Παρόλα αυτά, πολλοί μελετητές<sup>175</sup> προσπάθησαν να συσχετίσουν τους όρους αυτούς με την έννοια της χώρας,<sup>176</sup> όπως αυτή περιγράφεται στον πλατωνικό *Τίμαιο*. Κατάφεραν, όμως, να συσχετίσουν μόνο την έννοια του τόπου, ενώ απέτυχαν να εντάξουν στην ερμηνεία τους τους άλλους δύο όρους -το κενό και το άπειρο- λόγω συγκεκριμένων τεχνικών δυσκολιών.<sup>177</sup> Με βάση αυτά,

<sup>175</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, σσ. 54-55, Heinz Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie- Begriff*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971, σσ. 110-113.

<sup>176</sup> Η χώρα κατά τον Πλάτωνα είναι η χωρική τοποθεσία, όπου τα αισθητά λαμβάνουν μορφή κατ' αναλογία προς τις Ιδέες.

<sup>177</sup> Νομίζουμε ότι οποιαδήποτε προσπάθεια να αντιστοιχίσουμε τους τρεις αυτούς όρους στην πλατωνική χώρα, θα έπεφτε στο κενό. Οι τρεις αυτοί όροι είναι ανεξάρτητοι ο ένας από τον άλλο και δεν μπορούν να ταυτιστούν με τη χώρα, η οποία έχει μία τοπική έννοια και ίσως άπειρη φύση, αλλά δεν συνιστά ξεχωριστά τον τόπο και το άπειρο. Επιπλέον, ο

πρέπει να τονιστεί ότι το συγκεκριμένο θεοφράστειο χωρίο, αποτελεί σημαντική πηγή γνώσης για τη συγκεκριμένη ακαδημαϊκή θεωρία, καθώς αυτή δεν φαίνεται να μαρτυρείται σε κάποιο άλλο αρχαίο κείμενο.

Αντίθετα, για το επόμενο τμήμα της ακαδημαϊκής θεωρίας, όπου περιγράφεται η παραγωγή ορισμένων όντων από τους Αριθμούς και το Ένα, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἶον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἅττα· χρόνος δ' ἅμα καὶ οὐρανός καὶ ἕτερα δὴ πλείω,<sup>178</sup> μπορούν να ευρεθούν κάποια παράλληλα χωρία, τα οποία μπορούν, μάλιστα, να παράσχουν περισσότερες πληροφορίες για τη θεωρία αυτή και να καταστήσουν σαφέστερο τον τρόπο λειτουργίας της. Κάποια χαρακτηριστικά, σαφή και άμεσα παράλληλα για το χωρίο αυτό εντοπίζουμε στον πλατωνικό *Τίμαιο*. Για παράδειγμα, στο 37d5κ.ε. διαβάζουμε ότι καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν

---

ὄρος κενόν μπορεί να διαλύσει κάθε αμφιβολία, αφού το κενό είναι κάτι που ο Πλάτων δεν αποδέχεται. Άρα δεν μπορεί η *χωρά* του Πλάτωνα να ληφθεί ως αντίστοιχο σε κάτι που ο ίδιος ο Πλάτων απορρίπτει (το κενό). Έτσι, δεν μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία που παραδίδει ο Θεόφραστος για τη γένεση του τόπου, του κενού και του απείρου από τη Δυάδα είναι πλατωνική ή έστω αντίστοιχη της πλατωνικής θεωρίας για την παραγωγή της *χώρας* από τη Δυάδα.

<sup>178</sup> Αρκετοί σύγχρονοι μελετητές θεώρησαν ως αινιγματική τη φράση, η οποία παραδίδεται από τη στερεότυπη έκδοση, καὶ ἄλλ' ἅττα· χρόνον δ' ἅμα καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω. Πολλοί μάλιστα εξ αυτών, όπως οι Hermann K. Usener, *ό.π.*, σ. 49, σημ. 101 και Jiovani Reale *ό.π.*, σ. 44 σημ. 90, σ. 178 προτίμησαν να την εξοβελίσουν, καθώς κατά τη γνώμη τους οι δύο αιτιατικές, *χρόνον-οὐρανὸν* δεν μπορούν να σταθούν συντακτικά. Άλλοι πάλι, όπως οι Marlein Van Raalte, *ό.π.* σ. 30 σημ. 57, σσ. 261-262 και Jörn Henrich, *ό.π.*, σ. 28 σημ. 53, σ. 105, υπέθεσαν το ενεργητικό ρήμα *γεννῶσι*, που μπορεί να αντιστοιχιστεί με τη μετοχή *γεννήσαντες* του 6a25, ως ρήμα εξάρτησης των δύο αιτιατικών. Από την άλλη ο Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σσ. 308-309 κάνει μία ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα πρόταση για τη διόρθωση του προβληματικού αυτού χωρίου, την οποία ακολουθήσαμε και εμείς. Χρησιμοποιεί την αραβική μετάφραση, η οποία, κατά τη γνώμη του, είναι πιθανό να βασίζεται στο σωστό κείμενο, όπως αυτό παραδόθηκε από τα χειρόγραφα. Η αραβική μετάφραση είναι η εξής: ορισμένα πράγματα προέρχονται από το Ένα και τη Δυάδα, όπως η ψυχή και κάποια άλλα, όπως ο χρόνος μαζί με τον ουρανό και πολλά άλλα πράγματα. Με βάση αυτό μετατρέπει τις δύο αιτιατικές σε ονομαστικές, αφού ακολουθούν το ίδιο μοτίβο με τις προηγούμενες φράσεις *οἶον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, οἶον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἅττα*. Θα μπορούσε να γραφεί δηλαδή τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἶον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἅττα οἶον χρόνος δ' ἅμα καὶ οὐρανός καὶ ἕτερα δὴ πλείω. Βέβαια, για να αποφευχθεί η επανάληψη, το *οἶον* εδώ εννοείται. Έτσι, νοηματικά φαίνεται ότι ο *χρόνος* και ο *οὐρανός* απλά επεξηγούν το *ἄλλ' ἅττα*, που προηγείται και αποτελούν επιπλέον παραδείγματα μετά την αναφορά στην ψυχή, για τα όντα που παράγονται από το Ένα και του Αριθμούς.



ποιεῖ μένοντος αἰώνας ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. Ο Πλάτων υποστήριξε εδώ ότι ο Δημιουργός, βάζοντας σε τάξη τον ουρανό, τον ἐφτιαξε σαν μία εικόνα της αιωνιότητας με βάση το Ἐνα και σε συμφωνία με τους αριθμούς. Κατέληξε, μάλιστα, στο ότι αυτό το δημιούργημα έχει ονομαστεί χρόνος. Ο χρόνος για τον Πλάτωνα βασίζεται στους αριθμούς, καθώς διακρίνεται, σε τρεις μορφές, παρελθόν, παρόν, μέλλον, αλλά και γιατί αριθμείται από μία πολλαπλότητα μερών ή περιόδων που επανέρχονται, δηλαδή, τις μέρες, τους μήνες, τα χρόνια. Ο χρόνος δεν υπάρχει, αν δεν υπάρχουν αυτές οι μονάδες μέτρησής του, που είναι μονάδες αρίθμησης χρόνου. Επιπρόσθετα, αυτές οι μονάδες μέτρησης, παρελθόν, παρόν, μέλλον, μέρες, μήνες, χρόνια δεν θα μπορούσαν να υπάρχουν, αν δεν υπήρχαν οι περιστροφές των ουράνιων σωμάτων, οι οποίες «παράγουν» ουσιαστικά αυτές τις μονάδες. Συνεπώς, ουρανός και χρόνος δεν μπορούν να υπάρχουν ο ένας χωρίς τον άλλον.<sup>179</sup> Ὅπως είδαμε, το θεοφράστειο χωρίο 6b2-4: τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα· χρόνος δ' ἅμα καὶ οὐρανὸς καὶ ἕτερα δὴ πλείω παραπέμπει ἄμεσα καὶ μπορεῖ να αντιστοιχιστεῖ με το χωρίο 37d6κ.ε. ἀπὸ τον Τίμαιο, ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ... ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν... τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. Και στα δύο χωρία, και στο θεοφράστειο και στο πλατωνικό, γίνεται αναφορά σε μία κεντρική ακαδημαϊκή θεωρία και αυτό μπορεί να επιβεβαιωθεί και από την χρήση της κοινής ορολογίας στα χωρία αυτά, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός / ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν, οἷον χρόνος δ' ἅμα καὶ οὐρανὸς / ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνας. Ο Θεόφραστος αναφέρει τη θεωρία, με σκοπό να καταδείξει τις αδυναμίες της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας για τις πρώτες αρχές.

---

<sup>179</sup> Francis MacDonald Conford, *Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London: Routledge & Kegan Paul, 1935, σ. 102.

Ένα ακόμη πλατωνικό χωρίο, το οποίο μπορεί να φωτίσει και να καταστήσει σαφέστερη την ακαδημαϊκή θεωρία για τον τρόπο παραγωγής ορισμένων όντων από το Ένα και τους Αριθμούς, είναι το χωρίο 35b-c από τον *Τίμαιο*. Εδώ ο Πλάτων περιέγραψε λεπτομερώς την «μαθηματική» δημιουργία της ψυχής του κόσμου. Είπε, συγκεκριμένα, ότι, αφού ο θεός έφτιαξε Ένα ενιαίο μείγμα από την αμετάβλητη ουσία, τη μεταβαλλόμενη, και από μία ουσία ανάμεικτη, άρχισε να διαιρεί αυτό το μείγμα· ο τρόπος διαίρεσης είναι σύνθετος και βασίζεται στη μουσική κλίμακα και αρμονία. Πιο συγκεκριμένα, «ο Δημιουργός διαίρεσε το ένα ενιαίο μείγμα σε μέρη, τα οποία μέτρησε με τους αριθμούς που σχηματίζουν δύο γεωμετρικές προόδους με τέσσερις όρους η κάθε μία, 1, 2, 4, 8 και 1, 3, 9, 27».<sup>180</sup> *Μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν... ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφείλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφήρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης.* Όπως βλέπουμε, ο Πλάτων δημιουργεί την ψυχή του σύμπαντος, από το Ένα -από ένα ενιαίο σώμα/μείγμα-, αλλά και από τους αριθμούς. Οι αριθμοί, και πιο συγκεκριμένα, οι αναλογίες και οι πρόοδοί τους είναι αυτοί στους οποίους βασίζεται η διαίρεση του αρχικού μείγματος της ψυχής και, κατά συνέπεια, αυτοί στους οποίους βασίζεται η δημιουργία της ψυχής. Η θεωρία αυτή για τη δημιουργία της ψυχής εντάσσεται, όπως και η προηγούμενη για τη δημιουργία του ουρανού και του χρόνου, στο ίδιο ακαδημαϊκό πλαίσιο και το περιεχόμενο του χωρίου απηχεί καθαρά ακαδημαϊκές απόψεις. Τις ίδιες ακριβώς απόψεις παραθέτει και το θεοφράστειο χωρίο 6b2-4.<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Francis MacDonald Conford, *ό.π.*, σ. 83 σημ. 179, σ. 68. Βλ. στο ίδιο έργο σσ. 66-72 για λεπτομερή πραγμάτευση του θέματος.

<sup>181</sup> Σύμφωνα με τους André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 44, «οι ακαδημαϊκές συζητήσεις που γίνονται στο χωρίο 6b1-4 παραπέμπουν πιθανώς στον *Τίμαιο*».

Οι ακαδημαϊκοί, λοιπόν, έχοντας ως βάση το Ένα, τη Δυάδα και τους Αριθμούς (τις μαθηματικές κατ'ουσίαν αρχές), κατόρθωσαν να εξηγήσουν τη δημιουργία ορισμένων ανώτερων όντων, αλλά, όπως προσέθεσε στη συνέχεια της μελέτης του ο Θεόφραστος, *τοῦ δ' οὐρανοῦ περί καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνείαν* (6b4-5): δεν κάνουν, δηλαδή, καμία αναφορά για τα σχετικά με τον ουρανό και για τα υπόλοιπα όντα. Η φράση αυτή έρχεται ως συμπλήρωμα και επεξήγηση των ρημάτων *καταπαύονται* (6a23-24) και *παραλείπουσιν* (6a27). Οι ακαδημαϊκοί, αφού δημιουργήσουν ορισμένα όντα, *καταπαύονται* και δεν *ποιοῦνται* μνείαν τοῦ δ' οὐρανοῦ περί καὶ τῶν λοιπῶν, ἀρα τοῦ δ' οὐρανοῦ καὶ τῶν λοιπῶν *παραλείπουσιν*.

Στο 6b4-5 ο Θεόφραστος λέγει ότι οι ακαδημαϊκοί, βασιζόμενοι στις αρχές τους (Ένα και Αόριστη Δυάδα), αδυνατούν να εξηγήσουν τα *τοῦ οὐρανοῦ περί*, ενώ στο αμέσως προηγούμενο χωρίο είχε υποστηρίξει ότι οι φιλόσοφοι αυτοί δύνανται, με βάση τις ίδιες αρχές, να εξηγήσουν και τον *οὐρανόν*, μαζί και με άλλα ανώτερα και αφηρημένα όντα. Αυτή η αντιφατική αναφορά του *οὐρανοῦ* σε δύο συνεχόμενα χωρία προκάλεσε αμηχανία σε πολλούς μελετητές. Οι περισσότεροι έσπευσαν να υποστηρίξουν ότι πρόκειται για λανθασμένη γραφή, αφού δεν μπορεί αφενός ο ουρανός να είναι ένα όν που παράγεται από το Ένα και τους Αριθμούς, αφετέρου να είναι ένα από τα όντα που παραλείπονται και δεν παράγονται από τις αρχές αυτές.<sup>182</sup> Στην άρση της φαινομενικής αυτής ασυνέπειας προχωρά με επιτυχία η Raalte.<sup>183</sup> Όπως σωστά λέγει, «υπάρχει

<sup>182</sup> Οι André Laks, Glenn Most, ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 45 λέγουν ότι η γραφή *οὐρανοῦ* είναι μία «κακή ανάλυση της λέξης *ἀνθρώπου*». Κατά τη γνώμη τους η λέξη *ἀνθρώπου* συνδέεται άμεσα με ένα προηγούμενο χωρίο, όπου και επαινείται ο φιλόσοφος Εύρυντος, καθώς ήταν αυτός που συνέδεσε τις αρχές με απλά αισθητά όντα και με τους ανθρώπους. Για την ίδια άποψη βλ. André Laks, "Four Notes on Theophrastus' Metaphysics," στο William W. Fortenbaugh, Robert W. Sharples (επιμ.), ό.π., σ. 7 σημ. 8, σσ. 239-243.

<sup>183</sup> Marlein Van Raalte, ό.π. σ. 30 σημ. 57, σ. 263.

σαφής διάκριση πρώτον ανάμεσα στην αφηρημένη οντότητα του ουρανού και στις εξίσου αφηρημένες λειτουργίες του, όπως η περιστροφή της εξώτατης σφαίρας, η οποία γίνεται με βάση τους αριθμούς και δεύτερον στην οντότητα και τις λειτουργίες του ουρανού που σχετίζονται με τα ανώτερα επίπεδα του φυσικού κόσμου». Μάλιστα, η Raalte παραδίδει και ένα παράλληλο αριστοτελικό χωρίο, το οποίο διαλύει κάθε αμφιβολία. Στο *Περὶ Οὐρανοῦ* 278b11-21 ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τον ουρανό πρώτον με την έννοια της ανώτερης και εξώτατης περιοχής, όπου λαμβάνει χώρα η περιστροφή του σύμπαντος και δεύτερον με την έννοια του σώματος που συνδέεται άμεσα με την εξώτατη περιστροφή του σύμπαντος, αλλά περιλαμβάνει στους κόλπους του τη σελήνη τον ήλιο και κάποια άλλα αστέρια.<sup>184</sup> Σε αυτήν ακριβώς τη διάκριση πιστεύουμε ότι στηρίζεται και ο Θεόφραστος, όταν αναφέρει ότι οι ακαδημαϊκοί παράγουν τον ουρανό, αλλά όχι τα σχετικά με τον ουρανό. Κατά τον Θεόφραστο, το ακαδημαϊκό Ένα και οι Αριθμοί «γεννούν» την εξώτατη σφαίρα συμπαντικής περιστροφής, αλλά δεν εξηγούν την ύπαρξη των πλανητών. Δεν εξηγούν, για παράδειγμα, την ύπαρξη του ήλιου και της σελήνης, ίσως, γιατί αυτοί οι πλανήτες δεν αποτελούν αφηρημένες έννοιες, αλλά βρίσκονται σε οντολογική εξάρτηση από τον φυσικό κόσμο. Οι πλανήτες αυτοί είναι ορατοί, σε αντίθεση με τις περιστροφές της εξώτατης σφαίρας και επηρεάζουν, μάλιστα, τις φυσικές συνθήκες του πλανήτη μας. Άρα, εντάσσονται και αυτοί στο φυσικό σύστημα, όπως και τα υπόλοιπα όντα, την ύπαρξη των οποίων αποτυγχάνουν, επίσης, να εξηγήσουν οι ακαδημαϊκοί. Τα υπόλοιπα όντα, τῶν λοιπῶν, είναι οι άνθρωποι, τα ζώα, τα φυτά και κάθε αισθητό, θνητό και «ταπεινό» κομμάτι του φυσικού κόσμου.

---

<sup>184</sup> Για την αναλυτική ερμηνεία του χωρίου αυτού, όπου γίνεται διάκριση της έννοια του οὐρανοῦ βλ. Stuart Legatt, *On the Heavens I & II, With Introduction and Commentary*, Warminster England: Liverpool University Press, 1995, σ. 203.

Το θεοφράστειο χωρίο 6a23-6b5 θεωρούμε ότι αποτελεί, εκτός των άλλων, μία συνολική, συγκροτημένη και περιγραφική αποτύπωση της ακαδημαϊκής θεωρίας,<sup>185</sup> η οποία παρουσιάζεται εδώ στη γνήσια μορφή της. Έτσι, το χωρίο αυτό μπορεί να αποτελέσει βάση μελέτης και ερμηνείας για την ευρύτερη ακαδημαϊκή κοσμολογία και κοσμοθεωρία, αφού καταγράφει τις θεμέλιες λίθους της θεωρίας αυτής, κάποιες από τις οποίες μάλιστα δεν καταγράφονται με τον ίδιο τρόπο σε καμιά άλλη έμμεση πηγή. Στοιχεία, βέβαια, μπορούμε να εύρουμε στον πλατωνικό *Τίμαιο* και στη μεταφυσική του Αριστοτέλη, όμως, η ακαδημαϊκή ορολογία, όπως αυτή παρατίθεται εδώ από τον Θεόφραστο, δεν εντοπίζεται αυτούσια σε καμιά άλλη έμμεση πηγή.

Ένα ιδιαίτερα σημαντικό στοιχείο του τελευταίου χωρίου, το οποίο φαίνεται, μάλιστα, να αγνοήθηκε από τους περισσότερους μελετητές, είναι ο ρόλος που διαδραματίζουν οι Αριθμοί στην ακαδημαϊκή κοσμολογία. Σύμφωνα με τον Θεόφραστο, οι ακαδημαϊκοί θεωρούν τους αριθμούς ως κοσμολογικές αρχές και αιτίες γένεσης των όντων και τους τοποθετούν, μάλιστα, δίπλα στο Ένα και τη Διάδα. Οι φιλόσοφοι αυτοί θέτουν πολύ ψηλά στην κοσμική ιεραρχία του Αριθμούς, καθώς είναι, άλλωστε, τα μόνα όντα που γεννήθηκαν απευθείας από τον συνδυασμό των δύο ανωτάτων αρχών. Αφού δημιουργήθηκαν, στη συνέχεια, αποτέλεσαν και οι ίδιοι συμπαντικές αρχές.<sup>186</sup> Επιπλέον, φαίνεται, με βάση και το θεοφράστειο κείμενο, ότι για τους ακαδημαϊκούς το Ένα και η Διάδα αποτελούν ουσιαστικά αριθμητικές αρχές. Εφόσον συνιστούν αρχές γένεσης των αριθμών, εμπεριέχουν την ουσία τους, και, άρα, έχουν

---

<sup>185</sup> Όπως είπαμε ήδη, όταν ο Θεόφραστος αναφέρει ότι *οἱ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται* (6a23-24) αναφέρεται στους ακαδημαϊκούς. Στη συνέχεια συνδέει το ρήμα *καταπαύονται*, το οποίο εισάγει την ακαδημαϊκή άποψη, με το ρήμα *παραλείπουσιν* (6a26-27: *σχεδὸν τὰλλα παραλείπουσιν*) και στην συνέχεια το ρήμα *παραλείπουσιν* με το πλήν *ὅσον ἐφαπτόμενοι*. Έτσι παρατηρούμε τη σταδιακή σύνθεση και παρουσίαση της ακαδημαϊκής θεωρίας από τον Θεόφραστο.

<sup>186</sup> Για το ίδιο θέμα βλ. σσ. 82-84 της παρούσας εργασίας.

μία πρωτίστως αριθμητική και, ίσως, ευρύτερα μαθηματική υπόσταση. Έτσι, ίσως θα μπορούσαμε πια να μιλάμε για τρεις αριθμητικές αρχές, για τους Αριθμούς, το Ένα και τη Διάδα. Οι Αριθμοί δεν μπορούν παρά να είναι αριθμητικές αρχές, αλλά και το Ένα και η Διάδα ανήκουν στην ίδια κατηγορία με τους Αριθμούς, αφού είναι γενεσιουργοί αιτίες τους. Επιπλέον, όπως αναλύει ο David<sup>187</sup> στην εξεχόντως ενδιαφέρουσα ερμηνεία του, το Ένα και η Διάδα έχουν μαθηματική έννοια, καθώς αποτελούν μέσο μέτρησης των αριθμών. Σύμφωνα με την ερμηνεία του, το Ένα είναι το μέτρο όλων των ισότιμων μεγεθών και όλων των λογικών ενδιάμεσων αριθμών, ενώ η Διάδα είναι το μέτρο όλων των ρητών αριθμών. Έτσι, εφόσον οι δύο αυτές αρχές λειτουργούν ως μέσο μέτρησης των διαφόρων αριθμητικών μεγεθών, δεν μπορούν παρά να έχουν και οι ίδιες αριθμητική έννοια και ουσία. Με βάση τα παραπάνω, πιστεύουμε ότι ο Θεόφραστος στο χωρίο 6a23-6b5 επιδιώκει να καταρρίψει την ακαδημαϊκή θεωρία για τα μαθηματικά ως πρώτες αρχές, και όχι απλά να ασκήσει κριτική για το Ένα και τη Διάδα. Αυτό το καταφέρνει, χρησιμοποιώντας την αρχή των Αριθμών και την αλληλεπίδραση που αυτή παρουσιάζει με τις άλλες δύο ακαδημαϊκές αρχές.

Αφού ο Θεόφραστος αναφέρθηκε συνολικά στην ακαδημαϊκή θεωρία και στην αδυναμία της να συνδέσει τις πρώτες μαθηματικές-αριθμητικές αρχές με τα αισθητά όντα, προχώρησε στη συνέχεια στην ονομαστική αναφορά συγκεκριμένων ακαδημαϊκών φιλοσόφων. Πρώτος μνημονεύεται, αλλά και επικρίνεται ο Σπεύσιππος. Ο φιλόσοφος αυτός ενστερνίζεται πλήρως την κεντρική ακαδημαϊκή φιλοσοφία, καθώς δεν κάνει καμία αναφορά στις θεωρίες του για τα αισθητά όντα. Δεν

---

<sup>187</sup> Amirthanayagam David, "Plato's New Measure: The Mathematical Meaning of the Indeterminate Dyad," στο *The St. John's Review Cumulative Index: St. John College* 46 (2002), σσ. 29, 33.

αναφέρεται, δηλαδή, στα όντα τα σχετικά με τον ουρανό, αλλά ούτε και στα υπόλοιπα φυσικά όντα του *δ' οὐρανοῦ περί καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιῶνται μνειάν. ὡσαύτως δ' οἱ περί Σπεύσιππον*.<sup>188</sup> Αυτό που τονίζει εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι ο Σπεύσιππος απέδωσε μικρή σημασία στον φυσικό κόσμο, από «παραγωγική άποψη». Δεν ασχολήθηκε, δηλαδή, με το να εξηγήσει πώς ο φυσικός κόσμος παράγεται από τις πρώτες αρχές ή πώς συνδέεται με αυτές.<sup>189</sup> Για τον λόγο αυτό επικρίνεται και από τον Αριστοτέλη στο χωρίο 1090b13-20 στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Ο Σπεύσιππος, και κατά τον Αριστοτέλη, δεν κατορθώνει να συνδέσει τις μαθηματικές πρώτες αρχές με τα αισθητά όντα σε ένα ενιαίο σύστημα. Αντίθετα, εισάγοντας πολλές υλικές αρχές, καταλήγει στο να παρουσιάσει ένα σύμπαν που περισσότερο μοιάζει με μία σειρά ασύνδετων επεισοδίων, παρά με ένα οργανωμένο όλον.<sup>190</sup>

Αφού ο Θεόφραστος υποστήριξε ότι ο ακαδημαϊκός Σπεύσιππος δεν ποιείται *μνειάν τῶν αἰσθητῶν*, συμπλήρωσε ότι με τον ίδιο τρόπο ούτε και κανένας άλλος εκ των ακαδημαϊκών μπορεί να εξηγήσει τη σχέση των αισθητών όντων με τις αρχές, *οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθείς*. Ως μοναδική και φωτεινή εξαίρεση παρουσιάζει τον Ξενοκράτη, *πλὴν Ξενοκράτης (6b6-7)*. Για ποιόν λόγο, όμως, ο φιλόσοφος αυτός διαφοροποιείται, σύμφωνα με τον Θεόφραστο, από την ευρύτερη ακαδημαϊκή φιλοσοφία; Γιατί *οὗτος γὰρ ἅπαντὰ πῶς διατίθησιν*<sup>191</sup> *περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικά καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα (6b7-9)*. Ο ακαδημαϊκός αυτός επαινείται από τον Θεόφραστο, γιατί μόνος αυτός από όλους τους άλλους, οργάνωσε

<sup>188</sup> Για τη χρήση της φόρμουλας *περί + όνομα* βλ. σ. 56 σημ. 115 της παρούσας εργασίας.

<sup>189</sup> Leonardo Taran, *ό.π.*, σ. 46 σημ. 94, σ. 382.

<sup>190</sup> Βλ. Leonardo Taran, *αυτόθι*, σσ. 321-322.

<sup>191</sup> Αξιοποιούμε εδώ τη γραφή *διατίθησιν* που παραδίδει ο Herman K. Usener, *ό.π.*, σ. 49 σημ. 101, αντί για την γραφή *περιτίθησιν* των χειρογράφων. Το ρήμα *διατίθησιν*, που ερμηνεύεται ως κανονίζω- ρυθμίζω, θεωρούμε ότι ταιριάζει περισσότερο νοηματικά στο χωρίο αυτό. Ο Ξενοκράτης ρυθμίζει όλα τα όντα με τον ίδιο τρόπο. Αντίθετα, το ρήμα *περιτίθησιν*, που ερμηνεύεται ως παρέχω και παραχωρώ δεν εντάσσεται στο γενικότερο νοηματικό πλαίσιο.

όλα τα όντα στο σύμπαν με τον ίδιο τρόπο, και τα αισθητά και τα νοητά και τα μαθηματικά, αλλά ακόμη και τα θεία. Παρόλο, λοιπόν, που ο Ξενοκράτης αποδέχεται το Ένα και τη Δυάδα, ως αρχές, κατορθώνει, σε αντίθεση με τους άλλους ακαδημαϊκούς, να εντάξει όλα τα όντα στην κοσμολογία του και να εξηγήσει τις αλληλεπιδράσεις τους. Η θεωρία αυτή, η οποία παρατίθεται εδώ από τον Θεόφραστο, δεν εντοπίζεται με την ίδια μορφή σε κανένα άλλο παράλληλο χωρίο και σε καμία άλλη έμμεση πηγή. Μπορούν, όμως, να εντοπιστούν ορισμένα στοιχεία, τα οποία παραπέμπουν στη θεωρία αυτή και δύνανται να τη διασαφηνίσουν. Ο Αέτιος σε ένα απόσπασμα του έγραψε<sup>192</sup> ότι ο Ξενοκράτης συσχέτισε άμεσα το Ένα και τη Δυάδα με τον κόσμο, αποδίδοντας στις αρχές αυτές θεϊκό χαρακτήρα και κοσμική λειτουργία. Αφενός υπάρχει η αρσενική αρχή, που συνδέεται με τον ουρανό, αφετέρου η θηλυκή αρχή, που συνδέεται με τον κόσμο. Η αρχή του Ενός, η οποία θεωρείται και ως «νους-μονάδα», προσδιορίζει την ανώτερη νόηση του σύμπαντος, και περικλείει, μάλιστα, μέσα της και τις Ιδέες. Από την άλλη πλευρά, η αρχή της Δυάδας προσδιορίζει τη δεύτερη γενεσιουργό αρχή, αυτή της ψυχής και του αισθητού κόσμου.<sup>193</sup> Ένα ακόμη χρήσιμο για τη μελέτη της Ξενοκρατικής θεωρίας χωρίο παραδίδει ο Σέξτος Εμπειρικός,<sup>194</sup> ο οποίος έγραψε ότι ο φιλόσοφος αυτός υποστήριζε την ύπαρξη τριών ουσιών, της αισθητής, της νοητής και της σύνθετης και δοξαστής. Στο απόσπασμα αυτό γίνεται κατανοητή η τριαδική διάκριση της κοσμολογίας του Ξενοκράτη. Η αισθητή ουσία είναι εκείνη η ουσία που υπάρχει κάτω από τον ουρανό, η νοητή αυτή που υπάρχει έξω από τον ουρανό και η σύνθετη και δοξαστή είναι ο ίδιος ο ουρανός. Με αυτόν τον τρόπο, ο φιλόσοφος ξεκαθάρισε ότι το κριτήριο για την ύπαρξη έξω από τον ουρανό είναι η

<sup>192</sup> *Συναγωγή Περί τῶν Ἀρεσκόντων*, I.7.30.

<sup>193</sup> Margherita Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*. Edizione, traduzione e commento, Napoli: Bibliopolis, 1982, σ. 95.

<sup>194</sup> *Πρὸς Μαθηματικούς*, I.147.



νόηση, για την ύπαρξη κάτω από τον ουρανό η αίσθηση και για την ενδιάμεση ύπαρξη είναι η δόξα-γνώμη. Έτσι, βλέπουμε ότι ο ουρανός τίθεται ως όριο ανάμεσα στα νοητά και στα αισθητά.<sup>195</sup> Τα ανωτέρω αποσπάσματα του Αέτιου και του Σέξτου Εμπειρικού παράσχουν, όπως είπαμε, κάποιες διαφωτιστικές πληροφορίες για την Ξενοκράτεια θεωρία, την οποία παραθέτει ο Θεόφραστος, αλλά δεν αποτελούν ακριβείς και λεπτομερείς αναφορές σε αυτή.

Περισσότερες αναφορές στη θεωρία αυτή μπορούμε να εντοπίσουμε στον Αριστοτέλη. Η χαρακτηριστικότερη, ίσως, εξ αυτών ευρίσκεται στο χωρίο 1028b24-27 στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Εκεί ο Αριστοτέλης επικρίνει τον Ξενοκράτη γιατί, κατά τη γνώμη του, ο φιλόσοφος αυτός ταυτίζει τις δύο ανώτερες ουσίες, τις Ιδέες και τα μαθηματικά, και υποστηρίζει ότι όλες οι άλλες ουσίες, ακόμη και ο ουρανός και τα αισθητά, ακολουθούν αυτές τις δύο πρωταρχικές, *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αισθητά*.<sup>196</sup> Εδώ παρατηρούμε μία αναντιστοιχία ανάμεσα στην Ξενοκράτεια θεωρία που παραδίδει ο Αριστοτέλης και σε αυτή που παραδίδει ο Θεόφραστος. Ενώ ο Αριστοτέλης είπε ότι ο Ξενοκράτης ταυτίζει τις Ιδέες με τα μαθηματικά, ο Θεόφραστος είπε, απαντώντας, πιθανώς, και στον δάσκαλό του, ότι ο Ξενοκράτης ρύθμισε όλα τα όντα ξεχωριστά και τα αισθητά και τα νοητά και τα μαθηματικά. Μάλιστα, με την παρατακτική σύνδεση<sup>197</sup> με τους συνδέσμους *καὶ* δίνεται ακόμη μεγαλύτερη έμφαση στον διαχωρισμό αυτών των οντοτήτων. Ίσως μπορούμε να πούμε ότι στο σημείο αυτό

<sup>195</sup> John Dillon, *The Middle Platonists*, 80 B.C to A.D. 220, Ithaca: Cornell University Press, 1977, σ. 30.

<sup>196</sup> Δεν υπάρχει περιθώριο να αμφιβάλλουμε για το αν το χωρίο αναφέρεται στον Ξενοκράτη, ιδιαίτερα αν λάβουμε υπ' όψιν την ομοιότητα με το θεοφράστειο χωρίο, όπου ο Ξενοκράτης παρουσιάζεται ως ο μόνος ακαδημαϊκός που κατορθώνει να εξηγήσει και *τὰ μὴ ἐφαπτόμενα τῶν πρώτων ἀρχῶν*, δηλαδή *τὰ τοῦ οὐρανοῦ περὶ καὶ τῶν λοιπῶν*.

<sup>197</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 312.

δίδεται, χάρι στον Θεόφραστο, η ευκαιρία να γνωρίσουμε την πραγματική θεωρία του Ξενοκράτη, καθώς η δοξογραφική παράδοση, η οποία στηρίχτηκε στο αριστοτελικό κείμενο, αλλοίωσε το πραγματικό νόημα της Ξενοκράτειας φιλοσοφίας.

Ο Ξενοκράτης, λοιπόν, ήταν ο μόνος από τους ακαδημαϊκούς, ο οποίος κατόρθωσε να εξηγήσει την ύπαρξη όλων των όντων και έτσι, όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται στον Εστιαίο, αναφέρεται πάλι σε μία περίπτωση ακαδημαϊκού που αποτυγχάνει να συνδέσει τα αισθητά με τις πρώτες αρχές. *Πειράται δὲ καὶ Ἐστιαῖος μέχρι τινός, οὐχ ὥσπερ εἴρηται περὶ τῶν πρώτων μόνον* (6b9-11). Ὅπως προαναφέρθηκε,<sup>198</sup> το ότι ο Εστιαίος μνημονεύεται μαζί με άλλους μεγάλους ακαδημαϊκούς, καταδεικνύει ότι ίσως επρόκειτο για κάποιον αναγνωρισμένα σπουδαίο φιλόσοφο της εποχής, παρά το γεγονός ότι δεν έχουν σωθεί αρκετές πληροφορίες για αυτόν. Υπό αυτές τις συνθήκες, ο Θεόφραστος είναι υποχρεωμένος να αναφερθεί και στην δική του άποψη, παρόλο που ο φιλόσοφος αυτός δεν προτείνει κάτι διαφορετικό από όσα έχουν μέχρι στιγμής ειπωθεί. Ο Εστιαίος, λοιπόν, σύμφωνα με τη στερεότυπη έκδοση και την παραδοσιακή ερμηνεία, επιχειρεί < να εξηγήσει τα αισθητά όντα> μέχρις ενός σημείου και δεν <μένει στο να εξηγήσει> μόνο τα πρώτα όντα. Η χρήση του εμπρόθετου προσδιορισμού *μέχρι τινός*, δεν μπορεί παρά να μας θυμίσει και να μας παραπέμψει στην ίδια ακριβώς ορολογία στο 6a23, όπου ο Θεόφραστος είπε ότι οι ακαδημαϊκοί, έχοντας ως αρχές το Ένα και τη Δυάδα, φτάνουν *μέχρι τινός*, μέχρις ενός σημείου δηλαδή, και μετά σταματάνε. Έτσι, η χρήση του ίδιου εμπρόθετου, δεν μπορεί παρά να υποδηλώνει και την ίδια ακριβώς φιλοσοφική άποψη. Και ο Εστιαίος προσπαθεί να εξηγήσει τα όντα μόνο μέχρις ενός σημείου και μετά σταματά, όπως και οι υπόλοιποι ακαδημαϊκοί, χωρίς να κατορθώνει να

---

<sup>198</sup> Βλ. σ. 57 σημ.119 της παρούσας εργασίας.

εξηγήσει την ύπαρξη του συνόλου των όντων, συμπεριλαμβανομένων και των αισθητών. Η φράση *ὡσπερ εἴρηται* του χωρίου αυτού, η παραπομπή, δηλαδή, σε μία προηγούμενη αναφορά για τον Εστιαίο, έχει προβληματίσει ιδιαίτερα τους σύγχρονους σχολιαστές. Όπως υποστηρίξαμε, όμως,<sup>199</sup> ο Εστιαίος έχει ήδη αναφερθεί, διόλου συμπτωματικά, μαζί με τον Σπενσιππο στο χωρίο 4a18-20, *εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά, καθὰ πέρ τινές φασιν, οὐτ' ἄγαν εὖσημος ἡ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς*. Και εκεί οι δύο φιλόσοφοι επικρίνονται από τον Θεόφραστο για το ότι, θεωρώντας ως αρχές τα μαθηματικά, δεν μπόρεσαν να εξηγήσουν, βασιζόμενοι σε αυτές τις αρχές, τα αισθητά. Και εδώ οι δύο αυτοί φιλόσοφοι επικρίνονται από τον Θεόφραστο για τον ίδιο λόγο. Έτσι, το *ὡσπερ εἴρηται* έχει την αντικειμενική χρησιμότητα να παραπέμψει σε μία άποψη του Εστιαίου, η οποία έχει ήδη αναφερθεί.

### 3. Η μαθηματική θεωρία του Πλάτωνα και οι Ιδέες ως πρώτες αρχές.

Αφού ο Θεόφραστος έκανε ξεχωριστή μνεία σε τρεις σπουδαίους, όπως μπορεί να υποθέσει κανείς, ακαδημαϊκούς, δεν θα μπορούσε να παραλείψει τον Πλάτωνα. Ο Πλάτων, μάλιστα, παρουσιάζεται στο χωρίο αυτό ως μία εξαιρετική περίπτωση, καθώς η χρήση του μορίου *οὖν* είναι αυτή που δίνει έμφαση στην άποψη του συγκεκριμένου φιλοσόφου. Λέγει, δηλαδή, εμφατικά ότι και, βέβαια, ο Πλάτων, είναι αυτός που, ανάγοντας τα πράγματα στις πρώτες αρχές, φαίνεται να μπορεί πραγματευτεί και τα άλλα, συνδέοντάς τα με τις Ιδέες και αυτές με τους Αριθμούς και αυτούς με τις αρχές, και έπειτα με βάση τη σειρά της γένεσης <φτάνει> μέχρι τα όσα έχουμε ονομάσει (6b11-15: *Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχὰς, εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων*).

<sup>199</sup> Βλ. την ανάλυση σσ. 57-59 της παρούσας εργασίας.

Ας εξετάσουμε, όμως, πιο αναλυτικά την πλατωνική θεωρία που παραδίδει εδώ ο Θεόφραστος. Ο ιδρυτής της ακαδημίας, λαμβάνοντας ως πρώτες αρχές το Ένα και τη Δυάδα, κατορθώνει αφενός (μὲν) να συνδέσει τα άλλα-τα αισθητά πράγματα με τις Ιδέες, αφετέρου (ταύτας δ'... ἐκ δε τούτων) τις Ιδέες με τους αριθμούς και αυτούς με το Ένα και τη Δυάδα. Με τους αντιθετικούς συνδέσμους μὲν-δὲ καταδεικνύονται τα δύο οντολογικά επίπεδα που αποδέχεται και πραγματεύεται ο Πλάτων. Το πρώτο είναι αυτό που συνδέει ένα ανώτερο ὄν, τις Ιδέες, με τα αισθητά, ενώ το δεύτερο έχει να κάνει μόνο με ανώτερα ὄντα, δηλαδή με τις Ιδέες και τους Αριθμούς. Ας εξετάσουμε, αρχικά, το πρώτο επίπεδο. Ο ὅρος ἄλλων που συναντούμε εδώ αντιστοιχεί στον ὄρο λοιπῶν (6b4-5). Τα άλλα πράγματα, που ο Πλάτων συνδέει με τις Ιδέες, είναι τα υπόλοιπα πράγματα που αδυνατούν οι ακαδημαϊκοί να συνδέσουν με τις πρώτες αρχές τους· δηλαδή, τα σχετικά με τον ουρανό και τα υπόλοιπα αισθητά. Πώς, όμως, συσχετίζονται τα αισθητά με τις Ιδέες; Τα αισθητά ὄντα είναι τα «αντίγραφα» των Ιδεών, τα οποία δημιουργούνται μέσα σε έναν υλικό τόπο -ὑποδοχή- αντιγράφοντας τις Ιδέες ή μετέχοντας αυτών.<sup>200</sup> Εφόσον τα αισθητά αντιγράφουν τις Ιδέες, οι Ιδέες αποτελούν πρότυπα για τη δημιουργία των αισθητών και, άρα, λειτουργούν και ως αίτια για αυτά. Βέβαια, δεν μπορούν να θεωρηθούν ως ποιητικό αίτιο, από τη στιγμή που οι ίδιες δεν παράγουν τα αισθητά, αλλά μπορούν κάλλιστα να θεωρηθούν ως τελικό αίτιο, αφού είναι ο σκοπός, στον οποίο στοχεύουν τα αισθητά, μέσω της δημιουργίας τους. Συγχρόνως, οι Ιδέες μπορούν να θεωρηθούν και ως ειδικό αίτιο,<sup>201</sup> καθώς τα αισθητά ὄντα, μέσα από τη μέθεξή τους στα ανώτερα αυτά ὄντα, λαμβάνουν την ιδιαίτερη και ξεχωριστή μορφή

<sup>200</sup> William David Ross, ὁ.π., σ. 76 σημ. 164, σσ. 221-224.

<sup>201</sup> Με τον ὄρο εἶδος ο Αριστοτέλης περιγράφει την έννοια της μορφής. Ειδικό αίτιο είναι το αίτιο που δίδει τη μορφή σε μία συγκεκριμένη ύλη.

τους.<sup>202</sup> Ο τρόπος αυτός, με τον οποίο ο Πλάτων συνδέει τα αισθητά με τις Ιδέες, έχει επικριθεί πολλάκις από τον Αριστοτέλη, καθώς, όπως δηλώνει χαρακτηριστικά ο φιλόσοφος, η έννοια της μέθεξης είναι μία ανούσια μεταφορά,<sup>203</sup> ενώ παρατηρεί ότι οι Ιδέες δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να μεταβάλλουν την ουσία και την ύπαρξη των αισθητών<sup>204</sup> και έτσι δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να λειτουργούν ως αίτιο για αυτά.<sup>205</sup> Στο σημείο αυτό παρατηρούμε μία διάσταση απόψεων ανάμεσα στον Θεόφραστο και στον Αριστοτέλη, σχετικά με την πλατωνική φιλοσοφία. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ο Πλάτων αδυνατεί να συνδέσει τις Ιδέες με τα αισθητά, ενώ αντιθέτως ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι ο Πλάτων κατορθώνει να συνδέσει αυτές τις δύο κατηγορίες όντων.

Ο Πλάτων, κατά τον Θεόφραστο, κατορθώνει, εν συνεχεία, να συνδέσει και τις Ιδέες με τους Αριθμούς, *ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς*. Το χωρίο αυτό δηλώνει ολοκάθαρα, παρά τις όποιες προσπάθειες παρερμηνεύσής του, ότι οι Αριθμοί συνιστούν το επόμενο και ανώτερο οντολογικό επίπεδο μετά τις Ιδέες. Οι αριθμοί, βέβαια, που αναφέρονται εδώ και που προηγούνται οντολογικά των Ιδεών, είναι μία εξέχουσα κατηγορία αριθμών, οι οποίοι χαρακτηρίζονται ως Ιδεώδεις Αριθμοί. Οι Ιδεώδεις αριθμοί είναι το ανώτερο γένος των αριθμών και διακρίνονται από τους μαθηματικούς και τους αισθητούς. Ενώ οι αισθητοί είναι ομάδες δύο, τριών κοκ αριθμών, και ενώ οι μαθηματικοί είναι εκείνοι που επιτρέπουν τις αριθμητικές πράξεις για παράδειγμα  $3+2=5$ , οι Ιδεώδεις είναι οι ιδέες του δύο, του τρία κ.ο.κ.<sup>206</sup> Αυτοί οι τελευταίοι αριθμοί

<sup>202</sup> Gail Fine, "Forms as Causes: Plato and Aristotle," στο Andreas Graeser (επιμ.), ό.π., σ. 65 σημ. 132, σσ. 76-87

<sup>203</sup> *Μετὰ τὰ Φυσικά* 991a19-22.

<sup>204</sup> *Μετὰ τὰ Φυσικά* 991a11-14.

<sup>205</sup> Το ζήτημα πραγματεύεται αναλυτικά ο Harold Cherniss, ό.π., σ. 65 σημ. 132, σσ. 376-387.

<sup>206</sup> William David Ross, ό.π., σ. 76 σημ. 164, σ. 182. Ο Ross και οι σύγχρονοι μελετητές χρησιμοποιούν τον αγγλικό όρο *twoness, threeness*. Στα ελληνικά δεν υπάρχει αντίστοιχος

λαμβάνονται ως μία αριθμητική ιδιότητα και ουσιαστικά δηλώνουν αφενός ότι μία ενότητα δύο όντων, για παράδειγμα, μετέχει στην Ιδέα του Δύο, αφετέρου ότι η Ιδέα του Δύο λαμβάνεται ως η πρότυπη ενότητα δύο όντων, η οποία αξιοποιείται στην αρίθμηση των πραγμάτων.<sup>207</sup> Πώς, όμως, συνδέονται οι Ιδεώδεις αριθμοί με τις Ιδέες; Οι Αριθμοί φαίνεται να είναι τα μοντέλα και τα αρχέτυπα, με βάση τα οποία παράγονται οι Ιδέες. Είναι αυτοί που προσδιορίζουν την κάθε Ιδέα, αλλά και αυτοί που «επιτρέπουν» την αλληλεπίδρασή της με άλλες Ιδέες. Με λίγα λόγια, οι Αριθμοί λειτουργούν ως πρότυπα, τα οποία παράγουν τις Ιδέες, με τον ίδιο τρόπο που και οι Ιδέες λειτουργούν ως πρότυπα που «γεννούν» τα αισθητά. Παρατηρούμε, δηλαδή, την ύπαρξη μίας κοσμικής αλυσίδας, όπου η κάθε οντότητα συνδέεται με την προηγούμενη, αλλά και την επόμενη, ώστε να δημιουργείται μία ολοκληρωμένη αλληλουχία όντων:<sup>208</sup> τα αισθητά όντα συνδέονται με τις Ιδέες και οι Ιδέες με τους Ιδεώδεις Αριθμούς. Αυτό που καθιστά σαφές στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος είναι ότι οι Ιδέες και οι Ιδεώδεις αριθμοί του Πλάτωνα αποτελούν δύο διαφορετικές οντότητες, οι οποίες έχουν τη δική τους ξεχωριστή θέση και τον δικό τους ξεχωριστό ρόλο. Εντελώς αντίθετα από τον Θεόφραστο, ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι ο Πλάτων ταυτίζει τις Ιδέες με τους Ιδεώδεις Αριθμούς και κατέληξε στο ότι, αφού και οι Αριθμοί και οι Ιδέες παράγονται από το Ένα και τη Δυάδα, τότε οι δύο αυτές ανώτερες οντότητες είναι λογικό να ταυτίζονται. Πιο συγκεκριμένα, στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* είπε ότι *ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς ιδέας ὑπόληψις οὐδεμίαν ἔχει σκέψιν ἰδίαν (ἀριθμούς γὰρ λέγουσι τὰς ιδέας οἱ λέγοντες ιδέας)* (1073a17-19), όπως, επίσης, και ότι ο Πλάτων ήταν *ὁ πρῶτος θέμενος τὰ εἶδη εἶναι καὶ ἀριθμούς τὰ εἶδη* (1086a11-12). Στη συνέχεια, μάλιστα, θα επικρίνει αυτή

---

όρος και είναι ιδιαίτερα επισφαλές το να προσπαθήσουμε να επινοήσουμε κάποιον, που θα απέδιδε με ακρίβεια το νόημα του όρου.

<sup>207</sup> Julia Annas, *ό.π.*, σ. 63 σημ. 130, σσ. 13-14.

<sup>208</sup> Léon Robin, *ό.π.*, σ. 76 σημ. 163, σσ. 458-460.

την ταύτιση των Ιδεών με τους Ιδεώδεις Αριθμούς και θα την ερμηνεύσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να πλήξει τη θεωρία των Ιδεών και τη μαθηματική θεωρία του Πλάτωνα.<sup>209</sup> Στο συγκεκριμένο, όμως, θέμα δεν θα επιμείνουμε περισσότερο, καθώς αποτελεί από μόνο του ένα ξεχωριστό θέμα έρευνας. Αυτό που έχει βαρύνουσα σημασία για τη μελέτη μας είναι ότι, ενώ ο Θεόφραστος πιστεύει ότι στην πλατωνική θεωρία οι Ιδέες διαχωρίζονται από τους Αριθμούς, ο Αριστοτέλης εντελώς αντίθετα πιστεύει ότι οι Ιδέες ταυτίζονται με αυτούς. Η οριστική απάντηση για το ποιός από τους δύο φιλοσόφους παραδίδει την ορθή πλατωνική θεωρία είναι σχεδόν αδύνατον να δοθεί, από τη στιγμή, μάλιστα, που στα πλατωνικά έργα δεν εντοπίζεται κάποια αναφορά για τους Ιδεώδεις Αριθμούς και τη σχέση τους με τις Ιδέες.<sup>210</sup> Οι σύγχρονοι, όμως, μελετητές φαίνεται να καταλήγουν στο ότι η μαρτυρία του Θεοφράστου είναι περισσότερο έγκυρη και αξιόπιστη. Ειδικότερα, ο Ross,<sup>211</sup> αξιοποιεί ως απόδειξη για την άποψή του ένα απόσπασμα από τον Σέξτο Εμπειρικό.<sup>212</sup> Στο απόσπασμα αυτό δηλώνεται με σαφήνεια ότι ο Πλάτων υποστηρίζει ότι οι Ιδέες μετέχουν των Αριθμών και έτσι οι Αριθμοί είναι ανώτερες φύσεις από τις Ιδέες. Επιπλέον, ο Cherniss<sup>213</sup> υποστηρίζει ότι η θεωρία για την ταύτιση Ιδεών και Αριθμών που ο Αριστοτέλης απέδωσε στον Πλάτωνα, δεν απετέλεσε ποτέ στην πραγματικότητα μία πλατωνική θεωρία. Αντίθετα, λέγει ότι η θεωρία αυτή παρερμηνεύθηκε και χρησιμοποιήθηκε από τον Αριστοτέλη ως μέρος της ευρύτερης πολεμικής

<sup>209</sup> Για την ανάλυση του θέματος βλ. Julia Annas, *ό.π.*, σ. 63 σημ. 130, σσ. 62-72.

<sup>210</sup> Όπως φαίνεται, η θεωρία αυτή αποτελούσε μέρος των άγραφων δογμάτων του Πλάτωνα.

<sup>211</sup> William David Ross, *ό.π.*, σ. 76 σημ. 164, σ. 216.

<sup>212</sup> *Πρός Μαθηματικούς*, 10.258...ιδέαι...οὔκ εισὶ τῶν ὄντων ἀρχαί, ἐπεὶ περ ἐκάστη ἰδέα κατ' ἰδίαν μὲν λαμβανομένη ἐν εἶναι λέγεται, κατὰ σύλληψιν δὲ ἑτέρας ἢ ἄλλων δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες, ὥστε εἶναι τι ἐπαναβεβηκὸς αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως, τὸν ἀριθμὸν, οὗ κατὰ μετοχὴν τὸ ἐν ἢ τὰ δύο ἢ τὰ τρία ἢ τὰ τούτων ἔτι πλείονα ἐπικατηγορεῖται αὐτῶν.

<sup>213</sup> Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1945<sup>1</sup>, σ. 59.

του εναντίον του Πλάτωνα. Τη θέση αυτή ενστερνίζεται και η Annas.<sup>214</sup> Η Annas, αφού μελέτησε συγκεκριμένα χωρία,<sup>215</sup> στα οποία υποτίθεται ότι ο Αριστοτέλης περιγράφει την πλατωνική άποψη για την ταύτιση Ιδεών και Αριθμών, κατέληξε στο ότι τα χωρία αυτά δεν περιλαμβάνουν καμιά ουσιαστική αναφορά στην πλατωνική θεωρία, αλλά ότι, αντίθετα, περιλαμβάνουν μόνο τα συμπεράσματα του Αριστοτέλη, τα οποία βασίστηκαν σε επιχειρήματα που δόμησε ο ίδιος. Όπως είδαμε, οι απόψεις των σύγχρονων μελετητών, με τις οποίες συμφωνούμε απόλυτα, συγκλίνουν α) στο ότι ο Αριστοτέλης λανθασμένα αποδίδει στον Πλάτωνα την άποψη για την ταύτιση Ιδεών-Ιδεωδών Αριθμών και β) στο ότι ο Θεόφραστος είναι αυτός που παραδίδει την ορθή πλατωνική φιλοσοφία, η οποία περιγράφει τις Ιδέες και τους Ιδεώδεις αριθμούς ως ξεχωριστές οντότητες.

Επομένως, σύμφωνα με την ορθή πλατωνική φιλοσοφία, τα αισθητά πράγματα συνδέονται με τις Ιδέες, οι Ιδέες με τους Ιδεώδεις Αριθμούς και οι Ιδεώδεις Αριθμοί με τις πρώτες αρχές. Οι αρχές τώρα με τις οποίες συνδέονται οι Αριθμοί δεν μπορεί παρά να είναι οι πρώτες, ανώτερες συμπαντικές αρχές, το Ένα και η Διάδα.<sup>216</sup> Το Ένα και η Διάδα φαίνεται να αποτελούν πρότυπα για τη γένεση των Αριθμών, όπως ακριβώς συνέβη και στις αλληλοεξαρτώμενες οντότητες που προαναφέρθηκαν. Δηλαδή, το Ένα και η Διάδα είναι πρότυπα για τους Αριθμούς, με ανάλογο τρόπο που και οι Αριθμοί είναι πρότυπα για τις Ιδέες και οι Ιδέες πρότυπα για τα αισθητά. Με βάση αυτό, μπορούμε να πούμε ότι, αφού οι Αριθμοί έχουν ως πρότυπο για τη δημιουργία τους το Ένα και τη Διάδα, έχουν, τουλάχιστον εν μέρει, και κοινή φύση και ουσία

<sup>214</sup> Julia Annas, *ό.π.*, σ. 63 σημ. 130, σσ. 66-67.

<sup>215</sup> *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 991b9-10, 1082b23-24, 1083a17-20, 987b18-25, 992b13-17, 1081a5-17, 1091b26 κ.ε.

<sup>216</sup> Στην παραγωγή των αριθμών από το Ένα και τη Διάδα αναφερθήκαμε ήδη. Βλ. σσ. 76-79 της παρούσας εργασίας.



με τις αρχές αυτές, ενώ μοιράζονται μαζί τους και κοινά οντολογικά χαρακτηριστικά. Άρα, μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι για τον Πλάτωνα το Ένα και η Δυάδα είχαν κάποια αριθμητική-μαθηματική φύση.<sup>217</sup>

Ο Πλάτων, λοιπόν, επιδιώκει με βάση το Ένα και τη Δυάδα να εξηγήσει ακόμη και την δημιουργία των αισθητών,<sup>218</sup> τα οποία δεν είναι άλλα από τα σχετικά με τον ουρανό και τα υπόλοιπα φυσικά όντα, στα οποία έχει ήδη αναφερθεί ο Θεόφραστος, *τῶν εἰρημένων*, στο 6b4-5 *ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς, εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων* (6b14-15).

Αυτό που πρέπει να τονιστεί στο σημείο αυτό είναι ότι, αν και ο Θεόφραστος επαινεί τον Πλάτωνα για την προσπάθειά του να συνδέσει το Ένα και τη Δυάδα με τα αισθητά, αυτό δεν σημαίνει ούτε ότι αποδέχεται ολόκληρη την πλατωνική θεωρία για τις πρώτες αρχές, ούτε ότι στοχεύει στο να καταδείξει την ορθότητα της θεωρίας αυτής. Η αναφορά στους βασικούς πυλώνες της φιλοσοφίας του Πλάτωνα, φαίνεται να λειτουργεί περισσότερο ως απάντηση στον Αριστοτέλη. Ο Θεόφραστος, πιθανώς, προσπαθεί να αποκαταστήσει τη διαστρεβλωμένη εικόνα της πλατωνικής θεωρίας για τις πρώτες αρχές και τα ανώτερα όντα, την οποία παρουσίασε ο Αριστοτέλης. Κατέληξε, με λίγα λόγια, στο ότι ο Πλάτων, αντίθετα με ό,τι υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, φαίνεται να κατορθώνει τουλάχιστον να συνδέσει τα αισθητά με το Ένα και τη Δυάδα. Το ότι ο Θεόφραστος δεν αποδέχεται και δεν ενστερνίζεται τη θεωρία αυτή καθίσταται σαφές και από τη χρήση της δυνητικής ευκτικής *δόξειεν ἄν*. ο Πλάτων φαίνεται να συνδέει τις διάφορες οντότητες, χωρίς αυτό, όμως, να επιβεβαιώνεται.

<sup>217</sup> Για το ίδιο θέμα βλ. σσ. 87-88 της παρούσας εργασίας.

<sup>218</sup> Όπως λέγει ο Han Baltussen, "Early Reactions to Plato's *Timaeus*: Polemic and Exegesis in Theophrastus & Epicurus," *Bulletin of the Institute of Classical studies* (46) 2011, σ. 67, «ο Θεόφραστος δείχνει εδώ ότι είναι ενήμερος για την καθολική τελεολογική τάση που υποστηρίζει ο Πλάτων στον *Τίμαιο*».

#### 4. Η αναγκαιότητα καθολικής εξήγησης του κόσμου μέσω των πρώτων αρχών.

Στη συνέχεια ο Θεόφραστος επανέρχεται σε εκείνους που μένουν μόνο στις αρχές, *οί δὲ τῶν ἀρχῶν μόνον* (6b15-16) για να προσθέσει, μάλιστα, ότι κάποιοι βρίσκουν και την αλήθεια στα όντα αυτά-στις αρχές, *ἔνιοι δὲ καὶ τὴν ἀλήθειαν ἐν τούτοις· τὰ γὰρ ὄντα μόνον περὶ τὰς ἀρχὰς* (6b16-17). Έχοντας ως βάση τη διαπίστωσή του αυτή, ο Θεόφραστος εισάγει και ένα καινούριο θέμα. Λέγει ότι *συμβαίνει δὲ τοῦναντίον ἢ ἐν ταῖς ἄλλαις μεθόδοις· ἐν ἐκείνοις γὰρ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς ἰσχυρότερα καὶ οἷον τελεώτερα τῶν ἐπιστημῶν. τάχα δὲ καὶ εὐλόγως· ἔνθα μὲν γὰρ τῶν ἀρχῶν, ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ζήτησις* (6b17-22). Λέγει, δηλαδή, ότι σε αντίθεση με την επιστημονική μέθοδο που πραγματεύεται μόνο τις αρχές και βρίσκει την αλήθεια μόνο σε αυτές υπάρχουν άλλες μέθοδοι, που πραγματεύονται και όσα όντα έρχονται μετά τις αρχές, γιατί αυτά είναι τα πιο ισχυρά και τα πιο τέλεια μέρη των επιστημών, και, ίσως, αυτό εύλογα συμβαίνει· γιατί εδώ η έρευνα ήταν για τις πρώτες αρχές, ενώ στις άλλες ξεκινά από τις πρώτες αρχές.

Το χωρίο αυτό απετέλεσε αντικείμενο έντονων διαφωνιών μεταξύ των μελετητών. Οι περισσότεροι συνάντησαν αρκετές ερμηνευτικές δυσκολίες, στην προσπάθειά τους να σχολιάσουν το χωρίο αυτό, αλλά και να το εντάξουν στο ευρύτερο κειμενικό νόημα. Οι Ross-Fobes,<sup>219</sup> λόγω χάρη, λέγουν ότι εδώ ο Θεόφραστος κάνει μία διάκριση ανάμεσα στη μεταφυσική και στα μαθηματικά και προσθέτουν ότι, ενώ τα μαθηματικά πραγματεύονται και άλλα αντικείμενα, η μεταφυσική μελετά μόνο τις αρχές. Παρόμοια, οι Laks-Most<sup>220</sup> υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος στο χωρίο αυτό διακρίνει τη μεταφυσική, ως επιστήμη η οποία πραγματεύεται

<sup>219</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, σ. 59.

<sup>220</sup> André Laks, Glenn Most, ό.π., σ. 8 σημ. 11, σσ. 47-48.

μόνο τις αρχές, από όλες τις άλλες επιστήμες, οι οποίες έχουν ως βάση τους τις αρχές, αλλά μελετούν και τα υπόλοιπα όντα. Νομίζουμε, όμως, ότι και οι δύο αυτές ερμηνείες, αλλά και όσες ακολουθούν την ίδια ερμηνευτική γραμμή, δεν συμβαδίζουν με το ευρύτερο περιεχόμενο του χωρίου.

Στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος επαινεί και εξαίρει εκείνη τη μέθοδο, η οποία εκτός από τις αρχές πραγματεύεται και άλλα όντα. Στόχος του εδώ, όμως, δεν είναι να πλήξει τη μέθοδο πραγμάτευσης των πρώτων αρχών εν γένει, αλλά τη μέθοδο εκείνη που δεν επιτρέπει στον φιλόσοφο, αφού ξεκινήσει από την πραγμάτευση των πρώτων αρχών, να οδηγηθεί και στη γνώση άλλων όντων. Έτσι, ο Θεόφραστος δεν επικρίνει τη μεταφυσική εν γένει, αλλά τη μέθοδο με την οποία αναπτύσσεται και δομείται η μεταφυσική. Η απάντηση στο αρκετά δύσκολο αυτό θέμα πιστεύουμε ότι ευρίσκεται στην απλή μετάφραση και ερμηνεία του όρου *μέθοδος*, ο οποίος κυριαρχεί στο χωρίο. Οι περισσότεροι μελετητές μετέφρασαν τη λέξη *μέθοδος* ως *επιστήμη*, και για τον λόγο αυτό οδηγήθηκαν στη διάκριση των επιστημών, όπως είδαμε πιο πάνω (μεταφυσική–μαθηματικά). Αν, όμως, χρησιμοποιήσουμε μία διαφορετική ερμηνεία και μεταφράσουμε τον όρο *μέθοδος* ως *μέθοδος έρευνας*,<sup>221</sup> μπορούμε να δώσουμε μία πειστικότερη εξήγηση για το νόημα του χωρίου.

Τα μαθηματικά εν συνόλω (μαθηματικά, αριθμοί, ένα, δυάδα) δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως αρχές για όλο το σύμπαν, καθώς δεν μπορούν να εξηγήσουν την ύπαρξη των άλλων όντων. Όμως, συμβαίνει το αντίθετο με άλλες μεθόδους έρευνας, *συμβαίνει δὲ τὸναντίον ἢ ἐν ταῖς ἄλλαις μεθόδοις*, με βάση τις οποίες υπάρχει η δυνατότητα να εξηγηθούν

---

<sup>221</sup> LSJ<sup>9</sup>, ό.π., σ. 11 σημ. 19. Η λέξη *μέθοδος* με τη συγκεκριμένη έννοια χρησιμοποιείται κατά κόρον και από τον Αριστοτέλη.

και τα άλλα όντα πέρα από τις πρώτες αρχές. Καθώς, λοιπόν, ο τρόπος διερεύνησης με βάση τα μαθηματικά αποδείχθηκε ανεπαρκής, εν συνεχεία, θα υπερθεματίσει μια άλλη μέθοδο έρευνας, η οποία θα στηρίζεται σε κάποιο άλλο όν (ή όντα), το οποίο μπορεί να συνδεθεί με τα αισθητά και για τον λόγο αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως αρχή.

Στη συνέχεια, ο Θεόφραστος λέγει ότι, αναφορικά με τη μέθοδο έρευνας των πρώτων αρχών, η οποία βασίζεται σε άλλα όντα και όχι στα μαθηματικά, σημασία έχουν όσα έρχονται μετά τις αρχές, *ἐν ἐκείνοις γὰρ τὰ μετὰ τὰς ἀρχάς, καθὼς αὐτὰ εἶναι ἰσχυρότερα καὶ οἷον τελεώτερα τῶν ἐπιστημῶν*. Αυτό που δηλώνει εδώ ο Θεόφραστος έχει καθαρά «επιστημολογική σημασία», όπως ο ρηθὰ παρατηρεί ο Henrich.<sup>222</sup> Δηλώνει δηλαδή, ότι τα όντα που ακολουθούν τις αρχές είναι ισχυρότερα και τελειότερα από τις αρχές, όχι από μεταφυσική ή οντολογική άποψη, αλλά από καθαρά επιστημολογική, καθώς αυτά μπορούμε να τα γνωρίσουμε καλύτερα και πιο ολοκληρωμένα. Τα όντα αυτά είναι προφανώς τα αισθητά όντα, γιατί είναι αυτά στα οποία μπορεί να αποκτήσει ευκολότερα πρόσβαση ο ερευνητής, αλλά και αυτά τα οποία μπορεί να μελετήσει με πιο ολοκληρωμένο τρόπο, σε αντίθεση με άλλους τομείς, *τῶν ἐπιστημῶν, τους οποίους δεν μπορούμε εύκολα να προσεγγίσουμε γνωστικά*.<sup>223</sup> Όταν, λοιπόν ερευνά κανείς τις πρώτες αρχές, μέσω κάποιων συγκεκριμένων ανώτερων όντων, σημασία αποκτούν, εκτός από τις ίδιες τις πρώτες αρχές και τα αισθητά που τις ακολουθούν. Και όπως κατέληξε ο Θεόφραστος, αυτό είναι και το πιο λογικό, *τάχα δὲ καὶ εὐλόγως*. Το *εὐλόγως*, μάλιστα, δεν θα μπορούσε παρά να μας παραπέμψει στο *εὐλογώτερον* του 4a13, με το οποίο υποστηρίχθηκε ότι είναι πιο λογικό να

<sup>222</sup> Jörn Henrich, *ό.π.*, σ. 28 σημ. 53, σ. 108.

<sup>223</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 318.

υπάρχει μία αρχή που εξασφαλίζει τη σύνδεση αρχής και αισθητών όντων (4a13-17).

Τα μαθηματικά, που μελετήθηκαν εδώ ως μέσο διερεύνησης των αρχών, πραγματεύονται μόνο τις ίδιες τις αρχές, ἔνθα μὲν γὰρ τῶν ἀρχῶν, αλλά και κάποια άλλα άμεσα συσχετιζόμενα αντικείμενα, ενώ άλλα όντα μπορούν να λειτουργήσουν ως μέσο διερεύνησης των πρώτων αρχών, να πραγματευτούν τις αρχές, αλλά και, ξεκινώντας από αυτές, να εξετάσουν και όλα τα άλλα όντα ἔν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ζήτησις (6b21-22). Με τη φράση αυτή ο Θεόφραστος κλείνει την επιμέρους πραγματεία του για τα μαθηματικά και τη δυνατότητα αυτών να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές. Εισάγει, όμως, το θέμα της ύπαρξης άλλων όντων που μπορούν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις «του ρόλου» των πρώτων αρχών.

##### **5. Συνολική θεώρηση του χωρίου 4a18-6b25. Το θεοφράσειο έργο ως μαρτυρία για προγενέστερες μεταφυσικές-μαθηματικές.**

Αφού επιχειρήσαμε να αναλύσουμε και να ερμηνεύσουμε ξεχωριστά τα επιμέρους θέματα που ανακύπτουν από τη μελέτη του θεοφράσειου κειμένου, θα προσπαθήσουμε εδώ να παραθέσουμε μία συγκεντρωτική εικόνα όλων των στοιχείων που «ανασύρθηκαν» από το ευρύτερο χωρίο, στο οποίο ο Θεόφραστος εξετάζει τα μαθηματικά ως πρώτες αρχές.

1. Ο Θεόφραστος ξεκινά από το χωρίο 4a18-4b5 τη διερεύνηση για το ζήτημα των μαθηματικών και την πιθανότητα αυτά να αποτελούν τις πρώτες αρχές. Οι σύγχρονοι μελετητές πιστεύουν ότι στο 4b5 ο Θεόφραστος διακόπτει τη μελέτη των μαθηματικών, όπως, όμως, αποδείξαμε, η διερεύνησή του όχι μόνο δεν διακόπτεται στο συγκεκριμένο σημείο, αλλά γίνεται και σχολαστικότερη και λεπτομερέστερη στο χωρίο

6a15-6b22. Πιο συγκεκριμένα, ενώ στην πρώτη υπο-ενότητα (4a18-b5) ο Θεόφραστος έθεσε τους προβληματισμούς του και αντιτάχθηκε γενικότερα στη μαθηματική-αριθμητική ουσία των πρώτων αρχών, στη δεύτερη (6a15κ.ε), προσπάθησε να επιβεβαιώσει τις αντιρρήσεις του, περιγράφοντας συγκεκριμένες θεωρίες.<sup>224</sup> Έτσι, μπορούμε πια να αναφερόμαστε σε ένα νοηματικά αδιαίρετο χωρίο 4a18-b5...6a15-b22, με ταυτόσημο περιεχόμενο, το οποίο περικλείει ως γενικό συμπέρασμα ότι οι μαθηματικές οντότητες κάθε είδους δεν μπορούν να αποτελέσουν αρχές για το σύμπαν, καθώς δεν μπορεί να εξασφαλιστεί η σύνδεσή<sup>225</sup> τους με τον αισθητό κόσμο.

2. Στο πρώτο μέρος του ευρύτερου χωρίου 4a18-b5...6a15-b22, ο Θεόφραστος αναφέρεται στα μαθηματικά αντικείμενα εν γένει και στους αριθμούς, ενώ στο δεύτερο μέρος αναφέρεται σε μία ειδική κατηγορία ανώτερων όντων, στο Ένα και στη Διάδα, τα οποία εντάσσονται σε μία ευρύτερη μαθηματική κατηγορία και έχουν, κατά τον Θεόφραστο, μαθηματική έννοια.

3. Στο ενιαίο χωρίο 4a18-b5...6a15-b22 ο Θεόφραστος αναφέρθηκε δοξογραφικά και σε ορισμένες μαθηματικές θεωρίες προγενέστερων φιλοσόφων. Μέσα από τις αναφορές του Θεοφράστου στις θεωρίες αυτές, προκύπτουν σημαντικά στοιχεία που μπορούν να φανούν ιδιαίτερος χρησιμα και διαφωτιστικά. Τα στοιχεία αυτά όχι μόνο διευκολύνουν και στηρίζουν τη μελέτη του θεοφράστειου χωρίου, αλλά ταυτόχρονα δίδουν

---

<sup>224</sup> Και στην πρώτη υπο-ενότητα γίνονται γενικότερες αναφορές κυρίως, όμως, σε απόψεις και όχι σε θεωρίες. Οι αναφορές αυτές έχουν εισαγωγικό χαρακτήρα και αποτελούν τη βάση για τον μετέπειτα σχολιασμό και τις σχετικές αναλύσεις.

<sup>225</sup> Δεν θα μπορούσε να διαφύγει της προσοχής μας και η χρήση των δύο ομόρριζων του ἄπτομαι στις δύο υποενότητες, συναφή (4a19-20: οὐτ' ἄγαν εὖσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς) / ἐφαπτόμενα (6a27: πλὴν ὅσων ἐφαπτόμενα). Και οι δύο τύποι χρησιμοποιούνται για να καταδείξουν την έλλειψη σύνδεσης/συσχετισμού ανάμεσα στα αισθητά και τις μαθηματικές αρχές.

σαφείς πληροφορίες και φωτίζουν και τις ίδιες τις μαθηματικές θεωρίες, στις οποίες αναφέρεται ο Θεόφραστος. Η συμβολή του φιλοσόφου στο σημείο αυτό είναι εξεχόντως σημαίνουσα, ιδιαίτερα αν σκεφτούμε ότι για τις θεωρίες αυτές είτε έχουμε στη διάθεσή μας ελλιπή (ή και καθόλου) στοιχεία, είτε μια διαστρεβλωμένη εικόνα, η οποία σχηματίστηκε κυρίως με βάση τη δοξογραφική παράδοση. Πιο συγκεκριμένα:

3α. Σύμφωνα με την κεντρική άποψη της Ακαδημίας, οι πρώτες αρχές του σύμπαντος είναι το Ένα και η Αόριστη Δυάδα. Η μεγάλη πλειοψηφία των ακαδημαϊκών δεν προσπάθησε ή δεν κατάφερε να εξηγήσει με βάση αυτές τις αρχές την ύπαρξη όλων των κατώτερων όντων, αλλά έφτασε μόνο μέχρι ενός σημείου και μετά σταμάτησε. Οι ακαδημαϊκοί δημιούργησαν αρχικά από το Ένα και τη Δυάδα τους αριθμούς και τα γεωμετρικά σχήματα και, στη συνέχεια, δημιούργησαν όσα όντα μπορούσαν να σχετιστούν άμεσα με αυτές τις αρχές, τον τόπο, το κενό, και το άπειρο, την ψυχή, τον χρόνο, τον ουρανό και πολλά άλλα. Αυτό ήταν, όμως, και το σημείο στο οποίο σταμάτησαν την έρευνά τους, αποτυγχάνοντας να συνδέσουν τις πρώτες (μαθηματικές) αρχές με τα φυσικά όντα (6a23-6b25).

3β. Ο Σπεύσιππος και ο Εστιαίος υποστηρίζουν στις θεωρίες τους ότι τα νοητά αντικείμενα και, κατά συνέπεια, οι αρχές βρίσκονται μόνο στα μαθηματικά, *ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά* (4a18-19). Επιπλέον, οι δύο αυτοί φιλόσοφοι, λαμβάνοντας ως αρχές το Ένα και την Αόριστη Δυάδα, κατόρθωσαν να μελετήσουν και να εξηγήσουν (με βάση αυτές τις αρχές) μόνο ορισμένα όντα. Έφθασαν, δηλαδή, μόνο μέχρι ενός σημείου και δεν συνέχισαν, μέχρι να φτάσουν και να επιτύχουν την εξήγηση όλων των όντων, ακόμη και των αισθητών (6a23-6b10).

3γ. Ο Ξενοκράτης είναι ένας από τους ακαδημαϊκούς φιλοσόφους, ο οποίος διαφοροποιείται από την κεντρική ακαδημαϊκή θεωρία. Ο φιλόσοφος αυτός, αν και παραδέχεται τις ίδιες μαθηματικές αρχές με τους υπόλοιπους ακαδημαϊκούς (το Ένα και τη Διάδα), εντούτοις κατορθώνει να συνδέσει όλα τα όντα στην κοσμολογία του, τα αισθητά, τα νοητά, τα μαθηματικά, ακόμη και τα θεία. Κατορθώνει, δηλαδή, να συνδέσει τις πρώτες αρχές του ακόμη και με τα αισθητά όντα (6b7-9).

3δ. Ο Πλάτων λαμβάνει ως αρχές το Ένα και τη Διάδα, αλλά επιδιώκει τουλάχιστον να συνδέσει τις αρχές αυτές ακόμη και με τα κατώτερα αισθητά όντα, διαμέσου μίας κοσμολογικής αλυσίδας και μίας οντολογικής διαδοχής. Συνδέει, δηλαδή, το Ένα και τη Διάδα με τους Αριθμούς, τους Αριθμούς με τις Ιδέες, και τέλος τις Ιδέες με τα αισθητά (6b11-15). Έτσι, αποφεύγει τον σκόπελο της σύνδεσης πρώτων μαθηματικών αρχών με τα αισθητά, τον οποίο δεν μπόρεσαν να ξεπεράσουν οι περισσότεροι ακαδημαϊκοί. Η πλατωνική αυτή προσπάθεια επαινείται από τον Θεόφραστο, μόνο, όμως, ως προσπάθεια.

3ε. Οι Πυθαγόρειοι υποστηρίζουν ότι ο αριθμός είναι το πρώτο και το ισχυρότερο όν (4b4-5), και αυτοί οι φιλόσοφοι, όμως, δεν κατόρθωσαν να εξηγήσουν, μέσω ενός συγκεκριμένου μηχανισμού τη σύνδεση του πρώτου όντος με τα αισθητά.

3ς. Ο Εύρυτος είναι ένας πυθαγόρειος φιλόσοφος, ο οποίος αν και λαμβάνει ως αρχή τους αριθμούς, κατορθώνει να φτάσει μέχρι την εξήγηση όλων των όντων. Αυτό το επέτυχε, χρησιμοποιώντας μία ιδιότυπη μέθοδο με ψηφίδες (6a15-a22).

4. Στο ευρύτερο χωρίο που εξετάζουμε, μπορούμε να εντοπίσουμε και να απομονώσουμε και τη θεωρία του ίδιου του Θεοφράστου για τα μαθηματικά. Ο φιλόσοφος δεν εξετάζει μόνο θεωρίες άλλων φιλοσόφων,



αλλά σχηματίζει και παρουσιάζει και τη δική του θεωρία για τις μαθηματικές οντότητες και την πιθανότητα αυτές να αποτελούν τις πρώτες αρχές. Παρά τις όποιες ενστάσεις των σύγχρονων μελετητών για την ύπαρξη μίας ολοκληρωμένης θεοφράστειας θεωρίας, πιστεύουμε ότι ο Θεόφραστος δημιουργεί και παρουσιάζει στο χωρίο που μελετάμε και τη δική του θεωρία για τα μαθηματικά.

#### **6. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για τα μαθηματικά.**

Βάσει των στοιχείων που εξετάστηκαν, αλλά και των συμπερασμάτων που συνήχθησαν, μπορούμε να ανασυνθέσουμε τη θεοφράστεια θεωρία για τα μαθηματικά ως εξής:

Τα αντικείμενα της νόησης και οι αρχές δεν μπορούν να εντοπίζονται στα μαθηματικά, γιατί: πρώτον, τα μαθηματικά δεν φαίνεται να μπορούν να διαδραματίσουν έναν χρήσιμο και σημαντικό ρόλο στο κοσμικό δημιουργήμα, καθώς έχουν απλώς επινοηθεί από εμάς ως σχήματα, μορφές και αναλογίες, για να μπορούμε να εξετάζουμε τις ιδιότητες των αισθητών αντικειμένων και αυτά καθ'εαυτά, δεν έχουν καμιά φυσική υπόσταση. Δεύτερον, τα μαθηματικά δεν μπορούν να αποτελέσουν αρχές, γιατί ο τρόπος σύνδεσής τους με τα αισθητά δεν είναι εμφανής. Αλλά, ακόμη και αν αυτά μπορούν να συνδεθούν με τα όντα της φύσης με κάποιο τρόπο, δεν μπορούν να συνδεθούν μαζί τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούν εμφυσήσουν σε αυτά ζωή και κίνηση. Αυτό, όμως, είναι το βασικό προαπαιτούμενο και το κεφαλαιώδες χαρακτηριστικό μίας κοσμικής αρχής· να μπορεί να αποτελεί αίτιο εξήγησης της ύπαρξης των αισθητών όντων, αλλά και της βασικής λειτουργίας τους, που δεν είναι άλλη από την κίνηση.

Αυτό, όμως, δεν μπορεί να το κάνει ούτε ο αριθμός. Παρότι οι πυθαγόρειοι τον έχουν αναγάγει σε πρωταρχική αιτία του σύμπαντος,

αδυνατεί να αποτελέσει αιτία εξήγησης κάθε αισθητού. Θα μπορούσε, όμως, κανείς να απαιτήσει, έχοντας ως βάση μελέτης τα μαθηματικά ή τους αριθμούς, να μπορεί να παρέχει μία εξήγηση για όλα τα όντα που ακολουθούν τις αρχές, και να μη σταματά σε ένα σημείο. Το ίδιο συμβαίνει και με το Ένα και την Αόριστη Διάδα. Φιλόσοφοι, όπως ο Σπεύσιππος, ο Εστιαίος, αλλά και γενικότερα οι ακαδημαϊκοί που χρησιμοποίησαν αυτές τις μαθηματικές αρχές, μπορούν να εξηγήσουν μόνο ορισμένα ανώτερα όντα, όπως τον τόπο, το κενό, το άπειρο, την ψυχή, τον χρόνο και τον ουρανό, αλλά αδυνατούν να εξηγήσουν και να περιγράψουν τους πλανήτες και τον υποσελήνιο φυσικό κόσμο.

Βέβαια, ορισμένοι φιλόσοφοι, όπως ο Πλάτων, ο ακαδημαϊκός Ξενοκράτης, αλλά και ο πυθαγόρειος Εύρυτος, λαμβάνοντας ως αρχές το Ένα, τη Διάδα, και τους Αριθμούς, επεδίωξαν, μέσα από φιλοσοφικές πρακτικές αλληλεξάρτησης, να επιτύχουν την επιθυμητή σύνδεση αρχών-αισθητών.

Οι περισσότεροι ακαδημαϊκοί πιστεύουν ότι τα μόνα αληθινά όντα είναι τα μαθηματικά και περιορίζουν τη μελέτη τους μόνο σε αυτά. Αυτό, όμως, είναι αντίθετο με ό,τι συμβαίνει σε άλλες μεθόδους έρευνας. Γιατί σε άλλες μεθόδους έρευνας τα αισθητά (αυτά που ακολουθούν τις αρχές) είναι τα πιο ολοκληρωμένα και ισχυρά μέρη της μελέτης. Και αυτό είναι, βέβαια, και το πιο λογικό, εφόσον τα αισθητά είναι τα πιο εύκολα προσεγγίσιμα νοητικά αντικείμενα. Αν, λοιπόν, αξιοποιήσουμε άλλες μεθόδους έρευνας, η έρευνα θα ξεκινήσει από τις αρχές, αλλά θα φτάσει και στα αισθητά όντα, με τα οποία συνδέονται οι αρχές.

## **7. Ανασυγκρότηση του θεοφράστειου χωρίου για τα μαθηματικά.**

Παραθέτουμε εδώ και το αρχαίο κείμενο ως μία ενότητα, με τις αποκλίσεις του από τη στερεότυπη έκδοση (σημειώνοντας τα χωρία από τη στερεότυπη έκδοση)

εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά, καθά περ τινές φασιν, οὐτ' ἄγαν εὖσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς, οὐθ' ὅλως ἀξιόχρεα φαίνεται παντός· οἷον γὰρ μεμηχανημένα δοκεῖ δι' ἡμῶν εἶναι σχήματά τε καὶ μορφὰς καὶ λόγους περιτιθέντων, αὐτὰ δὲ δι' αὐτῶν οὐδεμίαν ἔχειν φύσιν· εἰ δὲ μὴ, οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζῶν καὶ κίνησιν αὐτοῖς· οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς, ὄνπερ δὴ πρῶτον καὶ κυριώτατόν τινες τιθέασιν (**4a18-4b5**). ἀπὸ δ' οὖν ταύτης ἢ τούτων τῶν ἀρχῶν ἀξιώσειεν ἂν τις (τάχα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄρ' ἂν τις τίθηται) τὰ ἐφεξῆς εὐθύς ἀποδιδόναι, καὶ μὴ μέχρι του προελθόντα παύεσθαι· τοῦτο γὰρ τελέου καὶ φρονοῦντος, ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὐρυτον διατιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμὸς, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει. νῦν δ' οἱ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται, καθά περ καὶ οἱ τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστον δυνάδα ποιοῦντες· τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τᾶλλα παραλείπουσιν πλὴν ὅσων ἐφαπτόμενα εἰσὶ, καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυνάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἐνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα· χρόνος δ' ἄμα καὶ οὐρανὸς καὶ ἕτερα δὴ πλείω, τοῦ δ' οὐρανοῦ περὶ καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνεῖαν· ὡσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθεὶς πλὴν Ξενοκράτης· οὗτος γὰρ ἅπαντά πως διατίθησιν περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα. πειρᾶται δὲ καὶ Ἐστιαῖος μέχρι τινός, οὐχ ὥσπερ εἴρηται περὶ τῶν πρώτων μόνον. Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς· εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων. οἱ δὲ τῶν ἀρχῶν μόνον. ἐνιοὶ δὲ καὶ τὴν ἀλήθειαν ἐντούτοις· τὰ γὰρ ὄντα μόνον περὶ τὰς ἀρχάς. συμβαίνει δὲ τούναντίον ἢ ἐν ταῖς ἄλλαις μεθόδοις· ἐν ἐκείνοις γὰρ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς ἰσχυρότερα καὶ οἷον τελεώτερα τῶν ἐπιστημῶν· τάχα δὲ καὶ εὐλόγως· ἔνθα μὲν γὰρ τῶν ἀρχῶν, ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ζήτησις (**6a15-6b22**).

## 8. Το ζήτημα της πρόσληψης των αριστοτελικών απόψεων για τα μαθηματικά από τον Θεόφραστο.

Πριν ολοκληρώσουμε την ανάλυσή μας για το χωρίο αυτό, θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε και στο ιδιαίτερα αμφιλεγόμενο ζήτημα της θετικής ή αρνητικής πρόσληψης της αριστοτελικής θεωρίας από τον Θεόφραστο. Ειδικότερα, θα αναφερθούμε εν συνόψει στο αν ο Θεόφραστος ακολούθησε τις αριστοτελικές απόψεις για τα μαθηματικά ως πρώτες αρχές ή αν αντιτάχθηκε σε αυτές.

1. Ο Θεόφραστος υποστήριξε emphaticά ότι τα μαθηματικά δεν μπορούν να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές, καθώς δεν μπορούν να συνδεθούν με τα αισθητά, *εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά, οὐτ' ἄγαν εὐσημος ἢ συναφὴ τοῖς αἰσθητοῖς*. Ἐστω και αν δεν μπορούμε να εύρουμε μία ακριβή αναδιατύπωση του χωρίου αυτού στο αριστοτελικό corpus, φαίνεται ότι και ο Αριστοτέλης υποστήριξε κάτι ανάλογο. Ὅπως εἶπε, τα μαθηματικά δεν αποτελούν ανώτερες ουσίες από τα αισθητά και συμπλήρωσε ότι τα μαθηματικά δεν υπάρχουν ούτε μέσα, ούτε χωριστά από τα αισθητά *οὔτε οὐσίαι μᾶλλον τῶν σωμάτων και ἔν γε τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι...οὐδὲ κεχωρισμένας γ' εἶναι φύσεις τοιαύτας δυνατὸν* (Μετὰ τὰ Φυσικά 1077b12, 1076a37-1076b12).

2. Ο Θεόφραστος ακολούθησε την αριστοτελική ορολογία για τα μαθηματικά *αντικείμενα, σχήματά τε και μορφὰς και λόγους* (4a22-23) *πρὸ ἀριθμῶν και γραμμῶν και τὰ συγγενῆ τούτοις...ὁ γὰρ λόγος ἢ οὐσία* (Μετὰ τὰ Φυσικά 1076a18...1092b17) και συμφώνησε με τον δάσκαλό του στο ότι τα μαθηματικά δεν είναι αυτόνομες οντότητες, αλλά οντότητες που δημιουργήθηκαν από τον άνθρωπο και χρησιμοποιούνται από αυτόν. Το *οἷον γὰρ μεμηχανημένα δοκεῖ δι' ἡμῶν εἶναι σχήματά τε και μορφὰς και λόγους περιτιθέντων* (4a21-23) είναι νοηματικά ανάλογο του

αριστοτελικού *ἀλλὰ τῷ λόγῳ μόνον- οὐχ ἀπλῶς ἔστιν* (Μετὰ τὰ Φυσικά 1077b13-16).

3. Κατά τον Θεόφραστο, τα μαθηματικά δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως αρχές για τα αισθητά, γιατί δεν μπορούν να προσδώσουν ζωή και κίνηση σε αυτά, *οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστε ἐμποιῆσαι καθά περ ζωῆν καὶ κίνησιν αὐτοῖς* (4b1-3). Ο Θεόφραστος εδώ τάσσεται υπέρ μίας βασικής αριστοτελικής θέσης. Ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι η πρώτη αρχή είναι αυτό το οποίο κινεί και αυτό από το οποίο εξαρτάται ο ουρανός και η φύση, *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ, ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἡρτῆται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις* (Μετὰ τὰ Φυσικά 1072a23-25 / 1072b13-14).

4. Κατά τον Θεόφραστο, ούτε ο αριθμός, τον οποίο οι πυθαγόρειοι θεωρούν ως πρώτο και ανώτερο όν, μπορεί να προσδώσει ζωή και κίνηση στα αισθητά, *οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς, ὄνπερ δὴ πρῶτον καὶ κυριώτατόν τινες τιθέασιν* (4b4-5). Και ο Αριστοτέλης, με ανάλογο τρόπο, επέκρινε τους πυθαγορείους για το ότι θεωρούν τους αριθμούς πρώτα όντα και αρχές, *οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι...οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι* (985b35...986a16).

5. Ο Θεόφραστος στηλίτευσε το Ένα και τη Δυάδα, επειδή οι μαθηματικές αυτές αρχές δεν μπορούν να αποτελέσουν παραγωγούς αιτίες και για τα αισθητά, *τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τᾶλλα παραλείπουσιν*. Και ο Αριστοτέλης επέκρινε τις ίδιες αρχές, στηλίτευσε, όμως, κυρίως τον λανθασμένο και ασαφή τρόπο παραγωγής των αριθμών και των γεωμετρικών σχημάτων από το Ένα και τη Δυάδα (1084a10-1084b36).

6. Ο Θεόφραστος υποστήριξε ότι τα μαθηματικά όντα δεν μπορούν να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές του σύμπαντος, γιατί δεν είναι εφικτός ο συσχετισμός τους με τους πλανήτες και τον υπόλοιπο φυσικό κόσμο, *τοῦ*

δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνειάν. Ταυτόχρονα, ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι η πρώτη αρχή (πρέπει να μπορεί να) ποιείται μνειάν του δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν. Ἐτσι, εδώ ταυτίζεται με τις απόψεις του δασκάλου του για τη λειτουργία των πρώτων αρχών, καθώς, όπως θα πει ο Αριστοτέλης, ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις. Ο Αριστοτέλης, όμως, υποστήριξε με σαφήνεια ότι το ὄν αυτό που ανταποκρίνεται στον «ρόλο» της πρώτης αρχής είναι το *Κινοῦν- Ἀκίνητον, ἡ Νόησις Νοήσεως*. Μένει να δούμε στη συνέχεια της έρευνάς μας, αν ο Θεόφραστος ταυτίστηκε με τον δάσκαλό του και στο ζήτημα του ανώτερου ὄντος, ή αν πρότεινε κάποιο άλλο ὄν ως πρώτη συμπαντική αρχή.

7. Ο Θεόφραστος στην έρευνά του για τα μαθηματικά μέμφεται συνολικά τους ακαδημαϊκούς φιλοσόφους, αλλά και ονομαστικά τον Σπεύσιππο, επειδή οι φιλόσοφοι αυτοί, λαμβάνοντας ως αρχές το Ένα και τη Διάδα, τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδόν τᾶλλα παραλείπουσιν πλὴν ὄσων ἐφαπτόμενα. Με ανάλογο τρόπο, και ο Αριστοτέλης αντιτάχθηκε, αφενός στην κεντρική ακαδημαϊκή θεωρία για τις μαθηματικές αρχές, καθώς οι αρχές αυτές παρουσιάζουν οντολογική αδυναμία και δεν μπορούν να συσχετιστούν με τα αισθητά, αφετέρου στη θεωρία του Σπευσίππου, ο οποίος δεν κατορθώνει να συνδέσει τις μαθηματικές πρώτες αρχές με τα αισθητά ὄντα (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1090b13-20).

8. Ενώ ο Θεόφραστος ακολούθησε τις απόψεις του Αριστοτέλη για τον κύκλο των ακαδημαϊκών, φαίνεται ότι διαφοροποιήθηκε σημαντικά σε ὄτι σχετίζεται με τον Ξενοκράτη και τον Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον Θεόφραστο, οι δύο αυτοί φιλόσοφοι κατόρθωσαν να συνδέσουν τις πρώτες αρχές με τα αισθητά ὄντα, διαχωρίζοντας, μάλιστα με τρόπο ευκρινή όλες τις επιμέρους οντολογικές κατηγορίες. Διαχώρισαν, δηλαδή, κυρίως τις

Ιδέες από τις μαθηματικές-αριθμητικές αρχές Ξενοκράτης γὰρ ἅπαντά πως διατίθῃσιν περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεία / Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχὰς. Αντιθέτως, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι δύο αυτοί φιλόσοφοι, αν και προσπάθησαν να συνδέσουν μέσω μίας συμπαντικής αλληλουχίας όλα τα ὄντα, ταύτισαν ουσιαστικά τις οντολογικές κατηγορίες των Ιδεῶν και των μαθηματικῶν-αριθμητικῶν αρχῶν, θεωρώντας τις ως μία.

Με βάση τα ὅσα παρατηρήσαμε ἀπὸ τὴν κατ' αντιπαραβολὴν ἐξέταση στοιχείων τῆς αριστοτελικῆς καὶ τῆς θεοφράστειας φιλοσοφίας, καταλήγουμε στο ὅτι δεν μπορούμε να αναφερόμαστε σε μία συνολικά θετική ἢ αρνητική πρόσληψή τῆς πρώτης ἀπὸ τῆς δεύτερης. Ο Θεόφραστος συμμερίζεται τις περισσότερες φορές τὴν ἀποψη τοῦ δασκάλου του (1, 2, 3, 4, 6, 7), ἀλλὰ κάποιες ἄλλες ἐναντιώνεται σε αὐτή (8) καὶ ἄλλες ἀπλᾶ αξιοποιεῖ τὴν αριστοτελική ἀποψη ἀπὸ διαφορετικὴ οπτική (5). Ἐτσι, δεν μπορούμε να πούμε οὔτε ὅτι ο Θεόφραστος ἐπεδίωξε καθολικά να υποστηρίξει τὴ θεωρία τοῦ δασκάλου του γιὰ τὰ μαθηματικά, ἐνισχύοντάς τὴν ὑπὸ μία νέα οπτική, οὔτε ὅτι προσπάθησε να καταρρίψει τὴ θεωρία αὐτή, ἐπισημαίνοντας τις ἀδυναμίες τῆς. Αντιθέτως, πιστεύουμε ὅτι λειτούργησε ὡς ἕνας ἀνεξάρτητος μελετητής, ὁ ὁποῖος, αν καὶ ἔχει σαφῶς ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ τὴν αριστοτελική μαθηματικὴ θεωρία, δεν διστάζει ταυτόχρονα να ἀντιταχθεῖ σε αὐτή, ὅταν κρίνει ὅτι βασικά στοιχεία τῆς εἶναι προβληματικά ἢ ἀστήρικτα. Αὐτὸ ἐνισχύει τὴν πεποίθησή μας ὅτι ο Θεόφραστος συνιστᾷ ἕναν σημαντικὸ φιλόσοφο.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

### ΚΙΝΗΣΗ ΚΑΙ ΠΡΩΤΕΣ ΑΡΧΕΣ. Η ΠΡΩΤΗ ΑΡΧΗ ΩΣ ΚΙΝΗΤΙΚΗ ΑΡΧΗ

Στην προηγούμενη ενότητα ο Θεόφραστος κατέληξε, μεταξύ άλλων, στο ότι η μέθοδος έρευνας, που έχει ως βάση της τα μαθηματικά, δεν μπορεί να εξηγήσει την ύπαρξη όλων των κατώτερων όντων. Αντιθέτως, υποστήριξε ότι υπάρχουν άλλες μέθοδοι, οι οποίες, στηριζόμενες σε άλλου είδους ανώτερα όντα, κατορθώνουν να εξηγήσουν ακόμη και τα αισθητά, *ἢ ἐν ταῖς ἄλλαις μεθόδοις* (6b18). Ολοκληρώνοντας τη μελέτη της προηγούμενης ενότητας, διερωτηθήκαμε για το αν στη συνέχεια ο Θεόφραστος θα αναφέρει μία τέτοιου είδους ανώτερη οντότητα, περιγράφοντας και τον τρόπο που αυτή σχετίζεται με την πρώτη αρχή. Πράγματι, στη συνέχεια του έργου του ο φιλόσοφος μελετά το ζήτημα της κίνησης και τον τρόπο με τον οποίο η κεφαλαιώδης αυτή έννοια σχετίζεται με την πρώτη αρχή.

#### 1. Ο αριθμός των πρώτων αρχών.

Εξετάζοντας το εν λόγω ζήτημα, λέγει ότι, αν υπάρχει κάποια άλλη ουσία, η οποία είναι προγενέστερη και ισχυρότερη από τα μαθηματικά, πρέπει να προσπαθήσουμε να πούμε αν αυτή είναι μία κατά τον αριθμό ή κατά το είδος ή κατά το γένος *εἰ δ' ἕτερα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν, ταύτην πειρατέον λέγειν πότερον μία τις κατ' ἀριθμὸν ἢ κατ' εἶδος ἢ κατὰ γένος* (4b6-8). Η υποθετική φράση *εἰ δ' ἕτερα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν*, με την οποία εισάγεται η συγκεκριμένη ενότητα του θεοφράστειου έργου, δεν είναι παρά μία φόρμουλα που χρησιμοποιείται από τον Θεόφραστο, ώστε να εισαγάγει ένα νέο θέμα προς διερεύνηση. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει καμία αμφιβολία για το αν υπάρχει



μία προγενέστερη και ισχυρότερη οὐσία<sup>226</sup> από τα μαθηματικά. Φυσικά και υπάρχει και η οντότητα αυτή (α.) χαρακτηρίζεται από κοσμικών διαστάσεων ισχύ, ώστε να μπορεί να εξασφαλίζει και να διατηρεί τη σύνδεσή της με όλα τα όντα και να αποτελεί αιτία εξήγησης για αυτά, (β.) λειτουργεί εξ αρχής και πρωταρχικά ως αιτία ύπαρξης και κίνησης των ανώτερων όντων, αλλά και των κατώτερων αισθητών.

Ποιά είναι, όμως, τα επιμέρους οντολογικά χαρακτηριστικά της οντότητας αυτής; Ο Θεόφραστος, αρχικά, διατυπώνει ένα ρητορικό μάλλον ερώτημα για το αν η αρχή αυτή είναι μία κατά τον *ἀριθμόν*, ή κατά το *εἶδος* ή κατά το *γένος*.<sup>227</sup> Μέσω της «φυσικοφιλοσοφικής θεώρησης» των συγκεκριμένων όρων, ο φιλόσοφος κάνει μία επιστημολογική διάκριση των ιδιοτήτων, αλλά και των ποιοτικών και ποσοτικών χαρακτηριστικών των όντων. Έτσι, οι όροι *γένος* και *εἶδος*,<sup>228</sup> αλλά και *ἀριθμός* φαίνεται να χρησιμοποιούνται στο χωρίο αυτό με μία «ταξινομητική έννοια», μέσω της οποίας επιδιώκεται η οντολογική κατάταξη των όντων.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Η λέξη οὐσία που επέλεξε να χρησιμοποιήσει εδώ ο φιλόσοφος δεν πρέπει να μας οδηγήσει σε ουσιολογικές και μεταφυσικές αναλύσεις. Στο συγκεκριμένο χωρίο νομίζουμε ότι απλά χρησιμοποιείται με τη γενικότερη έννοια του όρου για να δηλώσει την οντότητα ή το *όν*, το οποίο μπορεί να αποτελέσει την πρώτη αρχή. Για την ίδια άποψη βλ. και Marlein Van Raalte ό.π., σ. 30 σημ. 57, σσ. 117-118 και André Laks, Glenn Most ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 30.

<sup>227</sup> Για να κατανοήσουμε σε βάθος το συγκεκριμένο χωρίο μπορούμε να το αντιπαραβάλλουμε με το χωρίο 242b1κ.ε από τα Φυσικά του Αριστοτέλη, με το οποίο παρουσιάζει πολλές ομοιότητες. Εκεί ο Αριστοτέλης, μελετώντας τις κινήσεις και τις ιδιότητές τους, λέγει χαρακτηριστικά ότι μία κίνηση μπορεί να είναι μία και η αυτή και από την άποψη του είδους και από την άποψη του γένους και από την άποψη του αριθμού, *ἔστι γὰρ κινήσεις καὶ γένει καὶ εἶδει καὶ ἀριθμῶ ἢ αὐτῇ*, ενώ στη συνέχεια αναλύει τους συγκεκριμένους τρόπους με τους οποίους η κίνηση εκλαμβάνεται ως μία. Για το ίδιο θέμα βλ. και Φυσικά 227b20κ.ε., όπου ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι η κίνηση, η οποία μπορεί να είναι μία και υπό την έννοια του είδους και του γένους και του αριθμού, είναι η συνεχής κίνηση.

<sup>228</sup> Για μία εκτενέστερη μελέτη των εννοιών *γένος-εἶδος*, αλλά και της αλληλεπίδρασής τους βλ. Antony C. Lloyd, "Genus, Species and Ordered Series in Aristotle," *Phronesis* 7 (1962), σσ. 67-90.

<sup>229</sup> Jörn Henrich, ό.π., σ. 28 σημ. 53, σ. 34.

Στο ερώτημα, που μόλις διατυπώθηκε, ο ίδιος ο φιλόσοφος απαντά άμεσα, αλλά εν μέρει. Παραλείπει, δηλαδή, να αναφερθεί στο ζήτημα του γένους και του είδους, καθώς, κατά τη γνώμη μας, η απάντηση για το ζήτημα αυτό θεωρούνταν προφανής και δεδομένη,<sup>230</sup> σπεύδει, όμως, να απαντήσει για το ζήτημα των αριθμών, το οποίο θεωρούσε, ίσως, σημαντικότερο, αλλά ασφαλώς πιο αμφιλεγόμενο. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι είναι σε κάθε περίπτωση λογικότερο το όν αυτό, έχοντας την ιδιότητα-φύση της πρώτης αρχής, να εντοπίζεται σε λίγα πράγματα και πρώτα, αν όχι μόνο στο πρώτο, *εὐλογώτερον δ' οὖν ἀρχῆς φύσιν ἐχούσας*<sup>231</sup> *ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις-εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ* (4b8-10).

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυσή μας, θα ήταν ιδιαίτερα χρήσιμο να εξετάσουμε το ίδιο το κείμενο. Η στερεότυπη έκδοση παραδίδει: *εὐλογώτερον δ' οὖν ἀρχῆς φύσιν ἐχούσας ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ περιττοῖς, εἰ μὴ ἄρα καὶ πρώτοις καὶ ἐν τῷ πρώτῳ* και το χωρίο μεταφράζεται ως: είναι πολύ λογικότερο η οντότητα (που προαναφέρθηκε), έχοντας τη φύση της αρχής, να βρίσκεται σε λίγα και ασυνήθιστα όντα, αν όχι ανάμεσα στα πρώτα όντα ή ακόμη και στο πρώτο. Θεωρούμε ότι η γραφή αυτή περιπλέκει το νόημα του χωρίου και απομακρύνεται αρκετά από την φιλοσοφική διάσταση που θέλει να προσδώσει στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος. Ιδιαίτερα η παράξενη λέξη *περιττοῖς*, η οποία μεταφράζεται ως «σπάνια/ασυνήθιστα», δεν έχει χρησιμοποιηθεί ποτέ σε ανάλογο φιλοσοφικό περιβάλλον και θεωρούμε ότι δεν μπορεί να ενταχθεί στο συγκεκριμένο ερμηνευτικό πλαίσιο. Η επίλυση του ζητήματος αυτού,

<sup>230</sup> Μοιάζει πιο λογικό η αρχή να ανήκει σε ένα είδος και σε ένα γένος.

<sup>231</sup> Η στερεότυπη έκδοση παραθέτει *ἐχούσας*. Με τη γραφή αυτή συμφωνούν και οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές πρβ Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 263, André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 30, Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 13, σ. 120. Για τη γραφή «ἐχουσάν», βλ. Jules Tricot και Giovanni Reale. Χωρίς να θεωρούμε ότι η χρήση ενικού ή πληθυντικού μεταβάλλει ιδιαίτερα το νόημα, θα μείνουμε πιστοί στην στερεότυπη έκδοση.

ίσως, ευρίσκεται στο χειρόγραφο Ο, όπου εντοπίζουμε τη γραφή *πρώτοις*, αντί για *περιττοῖς*. Έτσι, μπορούμε να υποθέσουμε ότι το *περιττοῖς* είναι, ίσως, λανθασμένη γραφή του *πρώτοις*, το οποίο και ακολουθεί στη στερεότυπη έκδοση. Αν αντικαταστήσουμε, λοιπόν, τη λέξη *περιττοῖς* με τη λέξη *πρώτοις* το νόημα του χωρίου ολοκληρώνεται και εντάσσεται πλήρως στο φιλοσοφικό περικείμενο. Είναι, λοιπόν, λογικότερο (η οντότητα που προαναφέρθηκε), έχοντας τη φύση της πρώτης αρχής, να βρίσκεται σε λίγα και πρώτα, *ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις*, και όχι σε λίγα και ασυνήθιστα *ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ περιττοῖς*. Αυτό μας οδήγησε στο να απορρίψουμε τη στερεότυπη έκδοση και να αποδεχτούμε τη γραφή του χειρογράφου Ο.

Επιπλέον, πιστεύουμε ότι η λανθασμένη αυτή γραφή, *ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ περιττοῖς*, οδήγησε και σε δεύτερο αντιγραφικό σφάλμα στη δεύτερη πρόταση, *εἰ μὴ ἄρα καὶ πρώτοις καὶ ἐν τῷ πρώτῳ*, όπου η λέξη *πρώτοις* φαίνεται να είναι απλά μία λανθασμένη επανάληψη της λέξης *πρώτοις* της προηγούμενης πρότασης. Έτσι, θεωρούμε ότι εδώ μία ορθή γραφή θα ήταν το *ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ*, και, με βάση αυτό, μεταφράζουμε ως «στα λίγα και στα **πρώτα αν όχι μόνο στο πρώτο**». Η πρόταση αυτή, η οποία εισάγεται με το *εἰ μὴ ἄρα*, συνεχίζει ανεμπόδιστα τη ροή του προηγούμενου επιχειρήματος, παρέχοντας μία εναλλακτική εκδοχή. Ειδικότερα, ο Θεόφραστος παραθέτει εδώ ένα «διαλεκτικό επιχείρημα», παραθέτει, δηλαδή, μία άποψη, την οποία οι αναγνώστες θα αποδέχονταν πιο εύκολα ως λογική, καθώς τους ήταν περισσότερο οικεία.<sup>232</sup> Η χρήση του *εἰ μὴ ἄρα* στο παρόν χωρίο είναι εμφατική και ο ρόλος της πρότασης που ακολουθεί, *καὶ ἐν τῷ*

<sup>232</sup> Dimitri Gutas ό.π., σ. 1 σημ. 1, σσ. 264-265. Αξιοποιήσαμε τη συγκεκριμένη άποψη, μόνο ως προς την ερμηνεία της φράσης *εἰ μὴ ἄρα*. Ο Gutas, ο οποίος προχωρά σε μία λεπτομερή ανάλυση για τη χρήση και την ερμηνεία του *εἰ μὴ ἄρα* στο παρόν χωρίο, αποδέχεται τη γραφή *εἰ μὴ ἄρα καὶ πρώτοις καὶ ἐν τῷ πρώτῳ*.

πρώτω, είναι καθοριστικός, αφού πιστεύουμε ότι εκεί τελικά προσδιορίζεται το πλήθος των όντων στα οποία εντοπίζονται οι πρώτες αρχές. Έτσι, πιστεύουμε ότι στην υπερτονισμένη αυτή πρόταση ο φιλόσοφος παραθέτει ουσιαστικά τη δική του άποψη· την άποψη την οποία θα υπερθεματίσει. Με βάση, λοιπόν, την ανωτέρω ανάλυση, αλλά και την κειμενική εκδοχή που προτείναμε, *εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ*, μπορούμε να πούμε ότι στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι η οντότητα, η οποία συνιστά την πρώτη αρχή, δεν βρίσκεται απλά στα λίγα και στα πρώτα όντα, αλλά στο πρώτο.

Η άποψη αυτή του Θεοφράστου εντάσσεται στο ευρύτερο φιλοσοφικό υπόβαθρο της εποχής και έχει δεχθεί επιρροές από τη προγενέστερη φιλοσοφική παράδοση.<sup>233</sup> Πρώτοι οι προσωκρατικοί εντόπισαν την πρώτη αρχή σε ένα πρωταρχικό ον και, με τον τρόπο αυτό, το ὕδωρ του Θαλή, το άπειρο του Αναξίμανδρου, ο ἀήρ του Αναξίμανη, ο Λόγος του Ηρακλείτου, ο Νους του Αναξαγόρα κ.α. αποτέλεσαν αρχές δημιουργίας και ρύθμισης του συμπαντικού συστήματος.<sup>234</sup> Και ο Αριστοτέλης, όμως, από τον οποίο κατεξοχήν επηρεάζεται ο Θεόφραστος, υποστήριξε ότι η αρχή πρέπει να βρίσκεται σε ένα πρώτο όν. Πιο συγκεκριμένα, στο Λ4 στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* είπε ότι, εκτός από τα άλλα πολλά αίτια που υπάρχουν, υπάρχει και το ένα, που όντας πρώτο, κινεί τα πάντα, ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς *πρῶτον* πάντων κινούν πάντα (1070b34-35). Ολοκλήρωσε, μάλιστα, το επιχείρημά του αυτό στο Λ7, λέγοντας ότι η αρχή από την οποία εξαρτάται ο ουρανός και η φύση, είναι αυτή που προκαλεί την πρωταρχική κυκλική μετατόπιση, *φορὰ γὰρ ἢ πρώτη τῶν*

<sup>233</sup> Βλ. Loyd Gerson, *God and Greek Philosophy, Studies in Early History of Natural Theology*, London; New York: Routledge, 1990, σσ. 7-13 και *passim*. Ο Gerson στο έργο του αυτό περιγράφει τις βασικές φυσικές-μεταφυσικές-θεολογικές θεωρίες των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, σε μία προσπάθεια εξηγήσει, όπως λέγει ο ίδιος, την «αναγωγή» του λόγου, του νου και της σοφίας στον Θεό.

<sup>234</sup> Για τις κοσμογονικές αρχές των αρχαίων Ελλήνων βλ. και Andrew Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, Bristol: Bristol Classical Press, 2007.

μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω... ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (1072b8-14), και αυτή η οποία, παραμένοντας ακίνητη, είναι υπεύθυνη για όλες τις κοσμικές κινήσεις· είναι ένα *Κινοῦν-Ακίνητον*, όπως το όρισε και ο ίδιος, ἔστι τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν (1072b7). Ἄρα, έχοντας ως βάση και τις προγενέστερες φιλοσοφικές θεωρίες, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι και ο Θεόφραστος εντάσσεται στη χορεία εκείνων των φιλοσόφων που εντοπίζουν την πρώτη αρχή σε ένα ὄν.

## 2. Η προτεινόμενη μέθοδος προσέγγισης της πρώτης αρχής.

Αφού ο φιλόσοφος συμπέρανε ότι η πρώτη αρχή εντοπίζεται σε ένα ὄν, συνέχισε την έρευνά του, προσπαθώντας να καταλήξει στο ποια, εν τέλει, είναι αυτή η πρωταρχική οντότητα και ποιές είναι οι ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά της ύπαρξής της. Επειδή, όμως, μία τέτοια προσπάθεια ήταν πιθανό να μη στεφθεί από επιτυχία, λόγω της αυξημένης δυσκολίας του θέματος, ο Θεόφραστος τόνισε ότι θα χρειαστεί να αξιοποιήσει τις κατάλληλες μεθόδους της επιστήμης της λογικής, ώστε να μπορέσει να προσεγγίσει το απαιτητικό αυτό θέμα. Συγκεκριμένα, είπε ότι πρέπει να προσπαθήσουμε να καταδείξουμε, μέσω της αναλογίας ή κάποιας άλλης ομοιότητας, ποιά είναι αυτή η αρχή (ή ποιες είναι αυτές οι αρχές, αν είναι περισσότερες από μία). Προσέθεσε, μάλιστα, ότι ίσως είναι αναγκαίο να τη συλλάβουμε με κάποια δύναμη ή υπεροχή, έναντι των άλλων πραγμάτων, σαν να είχαμε να κάνουμε με τον Θεό, γιατί η αρχή όλων των πραγμάτων, μέσω της οποίας όλα τα πράγματα υπάρχουν και διαρκούν, είναι θεία. Διευκρίνισε, τέλος, ότι με αυτόν τον τρόπο είναι εύκολο να εξηγηθεί η πρώτη αρχή, ενώ μία σαφέστερη και πειστικότερη εξήγηση θα ήταν δύσκολο να δοθεί, *τίς δ' οὖν αὕτη καὶ τίνες, εἰ πλείους, πειρατέον ἐμφαίνειν ἀμῶς γέ πως εἴτε κατ' ἀναλογίαν εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν. ἀνάγκη δ' ἴσως δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν· θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ*

διαμένει. τάχα μὲν οὖν ῥάδιον τὸ οὕτως ἀποδοῦναι, χαλεπὸν δὲ σαφεστέρως ἢ πειστικωτέρως (4b11-18).

Ας δούμε, όμως, αναλυτικότερα τα επιμέρους ενδιαφέροντα στοιχεία που παρουσιάζονται στο ανωτέρω χωρίο. Το ρήμα *ἐμφαίνειν*, το οποίο και δεσπόζει στην πρώτη περίοδο, δίνει στο χωρίο μία έντονα αποδεικτική χροιά και καταδεικνύει με ευκρινή τρόπο ότι ο Θεόφραστος θέλει να αποδείξει ποιά είναι αυτή η αρχή, και όχι μόνο να ερευνήσει απορητικά το συγκεκριμένο θέμα. Επιπλέον, πιστεύουμε ότι το ρήμα αυτό είναι μία σαφής ένδειξη του ότι ο φιλόσοφος στο έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* δεν περιορίζεται στο να εξετάζει προγενέστερες θεωρίες για τις πρώτες αρχές και να εκφράζει φιλοσοφικές απορίες για αυτές, αλλά δημιουργεί και παραθέτει τη δική του φιλοσοφική θεωρία, αποδεικνύοντας, μάλιστα, τις θέσεις του.

Για να επιτύχει αυτή η αποδεικτική προσπάθεια, αξιοποιείται η αναλογία ή κάποια άλλη *ὁμοίωσις*. Η *ἀναλογία*, όπως υπογραμμίζει εδώ ο ίδιος ο φιλόσοφος, είναι ο πιο εύκολος τρόπος για να εξηγηθεί η αρχή *τάχα μὲν οὖν ῥάδιον τὸ οὕτως ἀποδοῦναι*, αλλά, ταυτόχρονα, είναι και μία μέθοδος απόκτησης γνώσης, η οποία εφαρμόζεται, όταν καμία άλλη μέθοδος δεν μπορεί να εφαρμοστεί, καθώς είναι εκείνη που καλύπτει τη μεγαλύτερη απόσταση μέχρι το αντικείμενο που πρέπει να εξηγηθεί (9a7-8: *ὡς ἂν ἀπέχοντες πλεῖστον*). Ειδικότερα, η αναλογία βασίζεται στην ομοιότητα ενός όντος με ένα άλλο, το οποίο ανήκει σε διαφορετικό είδος ή γένος και έχει διαφορετική οντολογική υπόσταση. Για παράδειγμα, μπορεί κανείς να αποκτήσει γνώση των ζώων, μέσω της αναλογίας που αυτά παρουσιάζουν με τους ανθρώπους· γνωρίζοντας συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που διαθέτουν οι άνθρωποι, κατ' αναλογίαν μπορούμε, μέσω συγκρίσεων και αναγωγών, να γνωρίσουμε και αντίστοιχα χαρακτηριστικά των ζώων. Έτσι, η αναλογία συνήθως λειτουργεί ως ένας

«ευρετικός τρόπος», όταν τίποτε άλλο δεν μπορεί να λειτουργήσει.<sup>235</sup> Η *ὁμοίωσις* τώρα περιγράφει συνολικά την ομοιότητα που μπορεί να παρουσιάζει ένα ὄν με ένα άλλο και είναι μία έννοια ευρύτερη και περιεκτικότερη από την αναλογία.<sup>236</sup> Αυτό που θέλησε να καταστήσει σαφές ο Θεόφραστος με τη χρήση των ὀρων *ἀναλογία* και *ὁμοίωσις* είναι ότι, καθώς η πρώτη αρχή είναι μία οντότητα απρόσιτη, λόγω της υπερβατικότητάς της, ο μόνος τρόπος για να αποκτήσουμε κάποιου είδους γνώση για αυτή είναι να τη συσχετίσουμε με ένα άλλο «παρόμοιο» ὄν. Το ὄν αυτό, ακόμη και αν ανήκει σε διαφορετικό γένος, πρέπει να παρουσιάζει κάποια ομοιότητα ή να διαθέτει κάποιες κοινές ποιότητες, ιδιότητες ή/και λειτουργίες με την αρχή. Έτσι, αξιοποιώντας ως «εργαλείο» ένα ὄν, του οποίου την οντολογική κατάσταση γνωρίζουμε σε βάθος, μπορούμε να «αγγίξουμε» ακόμη και την αρχή, αρκεί το ὄν αυτό να μπορεί να θεωρηθεί με κάποιον τρόπο ανάλογό της.

Εξειδικεύοντας τη σκέψη του ο Θεόφραστος, λέγει ότι, ίσως, είναι αναγκαίο να συλλάβουμε την αρχή με κάποια δύναμη ή υπεροχή, έναντι των άλλων πραγμάτων, σαν να είχαμε να κάνουμε με τον Θεό, γιατί η αρχή όλων των πραγμάτων, μέσω της οποίας όλα τα πράγματα υπάρχουν και διαρκούν, είναι θεία. Η δύναμη και η υπεροχή, *δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων*, είναι ένας τρόπος με τον οποίο μπορεί να επιτευχθεί η αναλογία ανάμεσα στην πρώτη αρχή και σε ένα ανάλογο ὄν. Ο Θεόφραστος θεωρεί αναγκαίο να βρεθεί ένα άλλο ὄν, το οποίο να διαθέτει ανάλογη ισχύ και ανωτερότητα με την πρώτη αρχή, ώστε να γίνει κατανοητή και στη συνέχεια να περιγραφεί και η ίδια. Ένα τέτοιο ὄν θα μπορούσε προφανώς να είναι μόνο ο θεός. Έτσι, θα ερευνήσουμε την

<sup>235</sup>Marlein Van Raalte ὀ.π., σ. 30 σημ. 57, σσ. 124-125.

<sup>236</sup> Dimitri Gutas ὀ.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 266. Ὅπως παρατηρεῖ ο Gutas, αλλά και οι André Laks, Glenn Most ὀ.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 31, «η σχέση της ομοίωσης με την αναλογία, είναι ἀντίστοιχη πρὸς τη σχέση του γένους με το εἶδος».

αρχή σαν να ήταν ο θεός, *ὡσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν*, γιατί και ο θεός, όπως και η αρχή, διαθέτει κοσμικών διαστάσεων ισχύ και υπερέχει των πάντων. Επιπλέον, και η αρχή έχει θεϊκή υπόσταση κατ' αναλογία του θεού, *θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή*, γιατί χάρη σε αυτή όλα τα πράγματα υπάρχουν και διαρκούν, *δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει*. Με λίγα λόγια, δηλαδή, χάρη στην οντότητα αυτή εξασφαλίζεται και η δημιουργία των όντων, αλλά και η διατήρηση και η επιβίωσή τους. Ο ρόλος της «θεϊκής» αρχής είναι τόσο δημιουργικός, όσο και ρυθμιστικός. Ένας τέτοιος ρόλος θα μπορούσε να αποδοθεί μόνο σε έναν θεό.

Παρατηρούμε, συνεπώς, ότι η αναλογία που προτείνει ο Θεόφραστος στηρίζεται σε τρεις άξονες: (1.) Ο θεός και η αρχή είναι ισχυρά όντα, (2.) Ο θεός και η αρχή υπερέχουν των άλλων όντων, (3.) Ο θεός και η αρχή είναι θεία όντα.<sup>237</sup>

Κλείνοντας, ο Θεόφραστος λέγει ότι μία τέτοιου είδους προσέγγιση της αρχής -μέσω της αναλογίας- είναι εύκολη, ενώ συμπληρώνει ότι θα ήταν δύσκολο να την εξηγήσουμε πειστικότερα και σαφέστερα. Ο φιλόσοφος φαίνεται να δείχνει εδώ ένα «επιστημολογικό πεσσιμισμό», καθώς υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη γνώση δεν έχει άμεση πρόσβαση στην πρώτη αρχή και για να το επιτύχει αυτό καταφεύγει στην αναλογία.<sup>238</sup> Η μέθοδος της αναλογίας, παρότι δεν είναι ούτε η καταλληλότερη, ούτε η αποτελεσματικότερη, καθώς δεν δύναται να παράσχει περαιτέρω πληροφορίες για την αρχή, είναι η μοναδική που μπορεί να αξιοποιηθεί. Αντίθετα, αν ο άνθρωπος προσπαθήσει να προσεγγίσει απευθείας την αρχή, έχοντας ως στόχο να την γνωρίσει σε βάθος και να αποκτήσει έγκυρη γνώση για αυτή, θα συναντήσει τεχνικές και οντολογικές δυσκολίες. Η φύση του ανθρώπου, ή καλύτερα της

<sup>237</sup> Σύμφωνα με τη Marlein Van Raalte ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 129, ο όρος θεία δεν έχει εδώ θεολογικό περιεχόμενο, αλλά τεχνικό και μεταφυσικό.

<sup>238</sup> André Laks, Glenn Most ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 31.



νόησης του ανθρώπου, τον εμποδίζει από το να προσεγγίσει την ανώτατη οντολογική βαθμίδα.

Πριν κλείσουμε την ανάλυσή μας για την αναλογία, θα κάνουμε μία παρατήρηση, η οποία σχετίζεται με τις αριστοτελικές επιρροές στο συγκεκριμένο χωρίο, αναφορικά προς το θέμα του θεού. Ο Θεόφραστος θεώρησε την αρχή ως όν ανάλογο του θεού και τον χρησιμοποίησε για να καταστήσει κατανοητή την ύπαρξη της αρχής· ερευνά την αρχή *ὡσπερ ἂν εἶ τὸν θεόν*, σαν να ήταν ο θεός. Κατ' αντιστοιχίαν, και ο Αριστοτέλης στο Λ7 στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* χρησιμοποίησε τον όρο θεός, για να περιγράψει και να προσδιορίσει την πρώτη αρχή. Δεν αρκέστηκε, όμως, στο να αποδώσει θεϊκό χαρακτήρα στην αρχή, αλλά ουσιαστικά ταύτισε την αρχή με τον θεό. Όπως είπε χαρακτηριστικά *τούτο γὰρ ὁ θεός* (1072b30). Έτσι, ενώ βλέπουμε ότι ο Θεόφραστος έχει επηρεαστεί από τον Αριστοτέλη, όσον αφορά τη θεϊκή υπόσταση της αρχής, εντούτοις φαίνεται να διαφοροποιείται οντολογικά και μεταφυσικά από τον δάσκαλό του, εφόσον υποστηρίζει ότι η αρχή έχει θεία υπόσταση και είναι ανάλογη προς τον θεό, αλλά δεν είναι ο ίδιος ο θεός. Αυτό οδήγησε αρκετούς μελετητές<sup>239</sup> στο να υποθέσουν ότι ο Θεόφραστος αποδέχεται κάποιου είδους ανώτερο θεό, ίσως, πια με τη θεολογική έννοια του όρου. Αν, όμως, υπήρχε ένας ανώτερος από την αρχή θεός, ένας «θεολογικός θεός», δεν θα ήταν ακόμη πιο δύσκολο για μας να τον προσδιορίσουμε, από τη στιγμή που είναι ανώτερος; Δεν θα ήταν λογικό, λοιπόν, ο Θεόφραστος να μας προτείνει να ορίσουμε μία δύσκολα προσβάσιμη οντότητα, με βάση μία άλλη ακόμη πιο δύσκολα προσβάσιμη. Νομίζουμε ότι ο θεός αναφέρεται στο σημείο αυτό από τον Θεόφραστο ως φόρμουλα, ώστε χρησιμοποιώντας μία οικεία στους αναγνώστες του οντότητα, να μπορέσει να καταστήσει σαφέστερη την ύπαρξη και τη λειτουργία της

<sup>239</sup>Βλ. Marlein Van Raalte ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 129.

αρχής. Ο θεός εδώ είναι μία εικόνα, μία παράδοση, ένα μυθικό κατασκεύασμα γνωστό σε όλους, το οποίο μπορεί να λειτουργήσει ως εργαλείο για την «αποκωδικοποίηση» της αρχής. Με βάση τα παραπάνω πιστεύουμε ότι η προσέγγιση του Θεοφράστου στο συγκεκριμένο θέμα είναι σαφώς επιστημονική, ίσως, και επιστημονικότερη από εκείνη του Αριστοτέλη, εφόσον μία εξ ολοκλήρου θεϊκή οντότητα δεν έχει θέση στο κοσμικό του σύστημα.<sup>240</sup>

Ο Θεόφραστος περιέγραψε έως εδώ σε αδρές γραμμές τα χαρακτηριστικά και τις ιδιότητες της πρώτης αρχής. Ειδικότερα, υποστήριξε ότι η αρχή αυτή: (1.) Είναι προγενέστερη και ισχυρότερη από τα μαθηματικά, *εἰ δ' ἑτέρα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν*, (2.) Είναι ισχυρότερη και ανώτερη από όλα τα άλλα όντα, (3.) Είναι μία στον αριθμό και, μάλιστα, εντοπίζεται σε ένα πρώτο όν, *ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ*, (4.) Έχει θεϊκό χαρακτήρα, γιατί χάρη σε αυτή υπάρχουν και διαρκούν όλα τα όντα, *θεῖα γὰρ ἡ πάντων ἀρχὴ δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει* (5.) Η ύπαρξή της δεν μπορεί να γίνει εύκολα κατανοητή και, ως εκ τούτου, απαιτείται η νοητική προσέγγισή της μέσω μίας αναλογίας, και, μάλιστα, μέσω της αναλογίας με τον θεό, *εἴτε κατ' ἀναλογίαν εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν. ἀνάγκη δ' ἴσως δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν*

### 3. Η έννοια της κίνησης της πρώτης αρχής.

Αφού ο Θεόφραστος περιέγραψε τα «περιφερειακά» χαρακτηριστικά της αρχής, προχωρά στον πυρήνα της έννοιας. Πιο συγκεκριμένα, λέγει ότι αφού η αρχή είναι τέτοιου είδους και επειδή συνδέεται με τα αισθητά,

---

<sup>240</sup> Για μία ανάλογη θέση βλ. Jaap Mansfeld, "A Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought," *Phronesis* 37 (1992), σ. 332. Ο Mansfeld υποστηρίζει ότι κάθε φυσική οντότητα και ενέργεια έχει αντίστοιχα αίτια, τα οποία δεν μπορούν να έχουν θεϊκή υπόσταση.

και η φύση είναι, για να μιλήσουμε γενικά, σε κίνηση (και αυτό είναι το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της), είναι προφανές ότι αυτή η αρχή πρέπει να θεωρηθεί ως αρχή της κίνησης (4b18-22: *τοιούτης δ' ούσης τῆς ἀρχῆς, ἐπεὶ περ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς, ἡ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον, δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως*). Εδώ ο Θεόφραστος για πρώτη φορά<sup>241</sup> διασαφηνίζει ότι η αρχή που αναζητά είναι αρχή της κίνησης. Με το ξεκίνημα της έρευνάς του ο Θεόφραστος έσπευσε να καταστήσει σαφές ότι η φύση βρίσκεται σε διαρκή κίνηση και παρουσιάζει κάθε είδους μεταβολές, (4a5: *μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας*) σε αντίθεση με τις πρώτες αρχές που είναι ακίνητες και αμετάβλητες, (4a7-8: *ὡς ἀκινήτοις καὶ ἀμεταβλήτοις*). Στη συνέχεια, όμως, υποστήριξε ότι οι δύο αυτές κατηγορίες όντων (αρχές-αισθητά), παρά τις κεφαλαιώδεις διαφορές τους, έχουν κάποια συνάφεια μεταξύ τους, πρώτον, γιατί συνεργάζονται για να συνθέσουν το σύνολο της ύπαρξης, *εἶναί τινα συναφήν... ἀλλ' ὥσπερ ἐκάτερα κεχωρισμένα, συνεργοῦντα δὲ πως εἰς τὴν πᾶσαν οὐσίαν* (4a11-14), και δεύτερον, γιατί τα αισθητά όντα υπάγονται στις αρχές, *καὶ ἀρχὰς τὰ δ' ὑπὸ τὰς ἀρχὰς* (4a15-16). Έτσι, τώρα συνοψίζει την άποψη αυτή και ολοκληρώνει το επιχείρημά του για την κίνηση και την πρώτη αρχή:

- Η φύση είναι σε κίνηση, *ἡ δὲ φύσις ἐν κινήσει* (4b20).

---

<sup>241</sup> Αυτό, όμως, είναι κάτι που ο Θεόφραστος έχει ήδη υπαινιχθεί πιο πάνω: (α.) όταν αναρωτήθηκε αν η αρχή είναι μία κατά είδος, γένος και αριθμό, παραπέμποντας στην αριστοτελική θεωρία, σύμφωνα με την οποία μόνο η κίνηση είναι μία κατά γένος, είδος και αριθμό, (β.) όταν υποστήριξε ότι τα μαθηματικά είναι «ακατάλληλα» για να λειτουργήσουν ως πρώτες αρχές, επειδή αυτά δεν μπορούν να εμψυχήσουν στα όντα ζωή και κίνηση, (γ.) όταν υποστήριξε ότι η αρχή είναι αυτή χάρη στην οποία τα πράγματα υπάρχουν και διαρκούν. Και με την έννοια της διάρκειας ο φιλόσοφος μας παραπέμπει στην έννοια της κίνησης, αφού ο μόνος τρόπος να συνεχίσουν να υπάρχουν τα όντα είναι να κινούνται, καθώς, όπως καταλήγει ο ίδιος, κάθε πράγμα, όταν είναι ενεργό είναι σε κίνηση, *καὶ τὸ καθ' ἕκαστον ὅταν ἐνεργῆ καὶ κινεῖται* (10a11- 12).

- Η αρχή συνδέεται με τη φύση,<sup>242</sup> ἐπεὶ περ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς (4b19).
- Ἄρα η αρχή προκαλεί την κίνηση στη φύση, ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως (4b21-22).<sup>243</sup>

Παραθέτοντας ένα επιπλέον στοιχείο για την αρχή, λέγει ότι από τη στιγμή που η αρχή είναι ακίνητη, είναι φανερό ότι δεν μπορεί να είναι αιτία κίνησης, μέσω της κίνησής της, αλλά μέσω μίας άλλης ανώτερης και προγενέστερης δύναμης, ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν, φανερόν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινί δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ (4b22-5a2) Εδώ ο Θεόφραστος εισάγει μία νέα έννοια και ένα νέο κεφάλαιο στην έρευνά του. Η πρώτη αρχή, η οποία προκαλεί την κίνηση στη φύση, προσδιορίζεται η ίδια από μία άλλη «δύναμη», η οποία δεν είναι η κίνηση, αλλά κάτι ανώτερο από αυτή. Ποιά θα μπορούσε να είναι η δύναμη την οποία αποδίδει ο φιλόσοφος στην πρώτη αρχή; Οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές, για να δώσουν μία απάντηση στην ερώτηση αυτή αξιοποίησαν το αμέσως επόμενο χωρίο, στο οποίο διαβάζουμε ότι *τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλική ἢ συνεχῆς καὶ ἄπανστος* (5a2-4), τέτοια είναι η φύση του ορεκτού, από την οποία πηγάζει η κυκλική, συνεχής και ασταμάτητη κίνηση. Προσπάθησαν, δηλαδή, με βάση την ακόλουθη έννοια της επιθυμίας, *ὀρεκτοῦ φύσις*, να περιγράψουν τη δύναμη, την οποία ο Θεόφραστος θεωρεί ως ανώτερη και προγενέστερη της κίνησης. Η Raalte<sup>244</sup> υποστηρίζει ότι το γεγονός ότι η πρώτη αρχή είναι αντικείμενο επιθυμίας είναι εκείνο που την καθιστά ισχυρότερη έναντι των άλλων όντων και όχι η κάποια

<sup>242</sup> Και όπως είδαμε η φύση υπάγεται στην αρχή.

<sup>243</sup> Αυτό ήταν και το βασικό αίτημα που διατυπώθηκε στην ενότητα, στην οποία μελετήθηκαν τα μαθηματικά. Η αρχή πρέπει να συνδέεται με τα αισθητά με τέτοιο τρόπο που να συνιστά αιτία ύπαρξης και κίνησης.

<sup>244</sup> Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 141.

κίνησή της, ενώ ο Gutas<sup>245</sup> θα πει ότι ο Θεόφραστος απλώς καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ακίνητη αρχή είναι το αντικείμενο της επιθυμίας.

Νομίζουμε, όμως, ότι η απάντηση πρέπει να αναζητηθεί αλλού, εφόσον, μάλιστα, πιστεύουμε ότι η επιθυμία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δύναμη οντολογικά ανώτερη από την κίνηση (όπως προτείνουν οι μελετητές). Στο *Περὶ Ψυχῆς* του Αριστοτέλη βρίσκουμε ορισμένα ξεχόντως ενδιαφέροντα χωρία, τα οποία θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ως παράλληλα για το *ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ*. Στο 414a29κ.ε. διαβάζουμε ότι οι ικανότητες της ψυχής είναι η θρεπτική, η επιθυμητική, η αισθητική, η κινητική και τέλος η διανοητική. Ο Αριστοτέλης χωρίζει, δηλαδή, την ψυχή σε τμήματα, περιγράφοντας και τις ιδιότητες του κάθε τμήματος, αλλά και τις εκφάνσεις της ύπαρξης με τις οποίες αυτά συνδέονται. Ο τρόπος παράθεσης των ιδιοτήτων αυτών, μέσω της διαδοχής της μίας από την επόμενη, υποδηλώνει και μία ιεραρχική διαβάθμιση από την κατώτερη προς την ανώτερη.<sup>246</sup> Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης λέγει ότι ορισμένα ζώα, μέσω της ψυχής τους, έχουν την ικανότητα της κίνησης, ενώ άλλα έχουν και τη διανοητική ικανότητα, όπως για παράδειγμα οι άνθρωποι ή κάποιο άλλο όν που τους μοιάζει ή είναι ανώτερό τους, *ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἄνθρωποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμιώτερον* (414b16-19). Συμπληρωματικά λέγει ότι ο νοῦς, ο οποίος εδράζεται στην ψυχή, είναι εύλογο να είναι πρωταρχικός και εξουσιαστής, σύμφωνα με τη φύση και, *εὐλογον γὰρ τοῦτον εἶναι προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν* (410b14-15). Ο ίδιος, μάλιστα, διευκρινίζει ότι ο νους ή η διάνοηση είναι το *προγενέστατον* και το *κύριον* τόσο σε σχέση με τα άλλα μέρη της ψυχής,

<sup>245</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 269.

<sup>246</sup> Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, σ. 8.

όσο και σε σχέση με ολόκληρη τη φύση και, επιπλέον, θα τονίσει ότι το στοιχείο αυτό αρμόζει όχι μόνο στον άνθρωπο, αλλά και σε ένα ανώτερο όν: σε μία πρώτη αρχή, ίσως; Με βάση την αναλογία που παρουσιάσαμε ανάμεσα στο θεοφράσειο χωρίο και στα χωρία από το *Περί Ψυχής*, μπορούμε να υποθέσουμε ότι, όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται σε μία δύναμη, η οποία είναι ανώτερη και προγενέστερη της κίνησης, αναφέρεται στον νου ή στη νόηση. Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι η πρώτη αρχή προσδιορίζεται πλήρως και καθολικά από τη δύναμη της διάνοιας και μέσω της δύναμης αυτής κινεί. Σε αυτό το σημείο μπορεί να τεθεί και το ερώτημα σχετικά με το αν ο Θεόφραστος εντάσσει αυτές τις ιδιότητες-δυνάμεις της κίνησης και της διάνοιας σε κάποιου είδους ψυχή, κατά αναλογία της αριστοτελικής ψυχής που μελετήσαμε.<sup>247</sup> Νομίζουμε ότι αυτό ακριβώς θα αποδειχθεί στην ενότητα όπου μελετάται το ζήτημα της κίνησης. Άλλωστε, όπως ο ίδιος δηλώνει ολοκάθαρα στη συνέχεια, η καλύτερη κίνηση είναι αυτή της ψυχής και μάλιστα αυτή της διάνοιας, *κρείττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἢ τῆς διανοίας* (5b8-10).

Το παραπάνω συμπέρασμα, στο οποίο φαίνεται να καταλήγει ο Θεόφραστος, αποτελεί κατά κάποιο τρόπο αναδιατύπωση πολλών προγενέστερων φιλοσοφικών θεωριών.<sup>248</sup> Παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις και ιδιαιτερότητες που παρουσιάζει η θεωρία του Θεοφράστου, φαίνεται να ακολουθεί μία ευρύτερη φιλοσοφική παράδοση,

<sup>247</sup> Οι λειτουργίες της διάνοιας και της κίνησης υπάρχουν και στην πλατωνική κοσμική ψυχή. Το θέμα αυτό θα μελετηθεί εκτενέστατα στη συνέχεια.

<sup>248</sup> Θα αναφέρουμε ενδεικτικά τις θεωρίες του Εμπεδοκλή, του Αναξαγόρα, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, καθώς αυτές παρουσιάζουν τη μεγαλύτερη ομοιότητα με το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει ο Θεόφραστος. Λιγότερο ή περισσότερο, όμως, οι περισσότεροι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι έχουν εισάγει στο φυσικο-μεταφυσικό του σύστημα τη δύναμη της νόησης, ως κυρίαρχη δύναμη. Βλ. Ο θεός του Ξενοφάνη, ο οποίος *οὐλος δὲ νοεῖ* (B24 DK), ο Λόγος του Ηράκλειτου, ο οποίος είναι καθολικός και κοινός στα πάντα, *τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ* (B2 DK) και ο οποίος διατηρεί τις δομές του κόσμου ενωμένες, *κόσμον τόνδε... ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον* (B30 DK).

σύμφωνα με την οποία το σύνολο του κόσμου κινείται χάρη σε μία κοσμική νοητική δύναμη. Πρώτος ο Εμπεδοκλής είχε εισαγάγει την έννοια του Θεού-Φρενός (B133 DK), ο οποίος ενσαρκώνει τη συμπαντική νόηση. Ο θεός αυτός δημιουργεί τις διάφορες μείξεις των στοιχείων, και όσο περισσότερα είναι τα στοιχεία που εμπεριέχονται στις μείξεις αυτές, τόσο πιο καλά και σύνθετα είναι τα έργα του (B31 DK). Χάρη σε αυτές τις αναμείξεις, το σύμπαν καθίσταται ένα αρμονικό σύνολο, ενόσω ο ίδιος θεός, ρυθμίζοντάς τις, παραμένει στην εξωτερική περιοχή του σύμπαντος.<sup>249</sup> Κάτι αντίστοιχο είχε υποστηρίξει και ο Αναξαγόρας, ο οποίος είπε ότι ο Νους είναι το ισχυρότερο στοιχείο ανάμεσα σε όλα τα άλλα, *ισχύει μέγιστον* (B12 DK) και ότι μέσω της ισχύος του καταφέρει να κινήσει ολόκληρο το σύμπαν και να διαχωρίσει τα όντα που υπάρχουν σε αυτό. Πολύ έντονη είναι η εικόνα: *ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη* (B13 DK). Ο αναξαγόρειος νους γνωρίζει τα πάντα, έχει τη μεγαλύτερη δύναμη από όλα τα άλλα και χρησιμοποιεί όλες τις μηχανικές πιθανότητες, για να δημιουργήσει τις σωστότερες και ομορφότερες δομές, *πάντα διεκόσμησε νοῦς* (B12 DK).<sup>250</sup> Ο Αναξαγόρας θεώρησε τον Νου ως μία άυλη νοητική δύναμη ολόκληρου του κόσμου, η οποία λειτουργεί ως το πρώτο κινητικό αίτιο που προκαλεί τις ενώσεις και τους διαχωρισμούς στον κόσμο.<sup>251</sup>

Αναζητώντας προγενέστερες επιρροές στο θεοφράστειο κείμενο, δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε τον Πλάτωνα και την έννοια της κοσμικής Ψυχής. Στον *Τίμαιο*, ο Πλάτων είπε ότι ο ορατός κόσμος, ο

<sup>249</sup> Adam Drodzek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Aldershot, England: Ashgate Publ. Ltd, 2007, σσ. 77-79.

<sup>250</sup> Felix Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras: As Reconstructed*, Hague: Martinus Nijhoff, 1973, σσ. 29-31.

<sup>251</sup> Patricia Curd, "Anaxagoras and the theory of everything," στο Patricia Curd, Daniel Graham (επιμ.), *ό.π.*, σ. 25 σημ. 49, σσ. 242-243.

οποίος έχει δημιουργηθεί από τον Δημιουργό (καθ' ὁμοίωσιν ενός αιώσιου μοντέλου, του *Ἐμβίου ὄντος*), είναι ένα συμπαντικό σώμα (32a8: τὸ τοῦ παντὸς σῶμα). Στο κέντρο αυτού του σώματος ο Δημιουργός τοποθέτησε την ψυχή (34b3: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς) και αφού έβαλε ψυχή στο σώμα, έβαλε και λογική μέσα στην ψυχή, νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι (30b4-5). Η λογική δεν μπορεί να υπάρχει ξεχωριστά από την ψυχή, γιατί κατοικεί σε αυτή, λογισάμενος οὖν ἠΐρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὄλον ὄλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ (30b1-3), και, επιπλέον, η ψυχή είναι αυτή που μετέχει στη λογική και στην αρμονία, ως ψυχή των νοητῶν και αιώσιων ὄντων (36e6-37a1: λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων). Έτσι, η πλατωνική ψυχή είναι κυρίως νους. Με ποιόν τρόπο, όμως, ο Πλάτων συνδέει την νόηση της κοσμικής ψυχῆς με τη συμπαντική κίνηση; Στο δέκατο κεφάλαιο των *Νόμων* διαβάζουμε ότι η ανώτερη κοσμική ψυχή, η οποία κυριαρχείται από τον νοῦ, είναι αυτή που επιβλέπει τον κόσμο και αυτή που τον οδηγεί σε ένα συγκεκριμένο μονοπάτι. Θα συμπληρώσει ότι όλες οι κινήσεις του ουρανού και των ὄντων έχουν την ίδια φύση με αυτή της κίνησης, της περιστροφῆς και των υπολογισμῶν της Νόησης (897c: ἡ σύμπασα οὐρανοῦ ὁδὸς ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἀπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ συγγενῶς ἔρχεται, δῆλον ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντὸς καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην). Αυτό που φαίνεται να εννοεί εδώ ο Πλάτων είναι ότι η κοσμική ψυχή, μέσω της νόησής της, είναι η ίδια σε κίνηση και συγκεκριμένα χαρακτηρίζεται από αυτοκίνηση. Αυτή η αυτοκίνηση, μάλιστα, της ψυχῆς είναι η αρχή όλων των άλλων κινήσεων του σύμπαντος.<sup>252</sup> Από την άλλη, η ψυχή του σύμπαντος δεν διαχωρίζεται

<sup>252</sup> George Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954, σ. 109.



οντολογικά από το σώμα του σύμπαντος. Αντίθετα, και οι δύο οντότητες συμμετέχουν και συνδημιουργούν ένα ενιαίο όν (που ομοιάζει στο Έμβιο Όν βάσει του οποίου δημιουργήθηκαν). Έτσι, ο κόσμος ως όλον, αποτελούμενος από σώμα και ψυχή, μπορεί τώρα να θεωρηθεί και ο ίδιος ως αυτόνομος οργανισμός, ο οποίος διαθέτει, μέσω της ψυχής του, αυτοκίνηση.<sup>253</sup> Με ποιόν ιδιαίτερο τρόπο, όμως, ο νους της κοσμικής ψυχής μπορεί να κινεί; Μόνο με κυκλική κίνηση, *κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν* (34a1-3), η οποία είναι η μόνη που στηρίζεται στη λογική και η μόνη που διατρέχει όλο το σύμπαν, αλλά και τα συστατικά του μέρη. Η κυκλική είναι η κίνηση που ουσιαστικά συμβολίζει τον νου, ο οποίος και διεισδύει σε ολόκληρο το σύμπαν.<sup>254</sup> Η ψυχή-νους κατέχει την κυκλική κίνηση,<sup>255</sup> η οποία είναι η πρωταρχική και η τελειότερη από τις άλλες κινήσεις, και η οποία «καταφέρνει», μέσω της έλλογης υπόστασής της, να ενώσει όλες τις υπόλοιπες κινήσεις σε μία ενιαία.<sup>256</sup> Παρατηρήσαμε ότι ο Πλάτων υποστηρίζει την ύπαρξη μίας έλλογης κοσμικής ψυχής, η οποία, μέσω της έλλογης αυτοκίνησής της, προκαλεί όλες τις άλλες κινήσεις στο συμπαντικό σώμα στο οποίο περιέχεται. Έτσι, η λειτουργία του σύμπαντος εν συνόλω φαίνεται να είναι η απόδειξη της ύπαρξης μίας θείας λογικής.<sup>257</sup>

<sup>253</sup> Simon Oliver, *Philosophy, God and Motion*, London: Routledge, 2005, σ. 13.

<sup>254</sup> Francis MacDonald Conford, *ό.π.*, σ. 83 σημ. 179, σσ. 56-57.

<sup>255</sup> Στοιχεία για την επίδραση που άσκησαν οι ακαδημαϊκές θεωρίες για τις ουράνιες κινήσεις στη θεοφράστεια θεωρία και πληροφορίες για τα σημεία στα οποία οι δύο θεωρίες συγκλίνουν, αλλά και αποκλίνουν μπορούμε να εντοπίσουμε στο ιδιαίτερος διαφωτιστικό άρθρο του Enrico Berti, *Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli*”, στο Mauricio Migliori (επιμ.), *Gigantomachia. Convergenze e Divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia: Morcelliana, 2002, σσ. 339-356

<sup>256</sup> Simon Oliver, *ό.π.*, σ. 131 σημ. 253, σ. 14

<sup>257</sup> Κατά τον Francis MacDonald Conford, *ό.π.* σ. 83 σημ. 179, σ. 38, αυτό θέλει να καταστήσει σαφές ο Πλάτων στον Τίμαιο.

Κάτι ανάλογο υποστήριξε και ο Αριστοτέλης, χρησιμοποιώντας, όμως, εντελώς διαφορετικούς όρους και παρουσιάζοντας μία εντελώς διαφορετική φυσικο-μεταφυσική θεωρία στο βιβλίο Λ στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Για να εξηγήσει τον τρόπο κίνησης των όντων, θα εισαγάγει την έννοια του *Κινοῦντος-Ἀκίνητου*. Το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* είναι μία ισχυρότατη κοσμική οντότητα, η οποία κινεί παραμένοντας, όμως, η ίδια ακίνητη, ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ (1072a25) και είναι αυτή από την οποία εξαρτάται ο ουρανός και η φύση, ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός και ἡ φύσις (1072b13-14). Αυτή η οντότητα, μάλιστα, είναι εκείνη που θα προκαλέσει στον ουρανό (και στη συνέχεια στη φύση) την κίνηση, και όχι απλά την κίνηση, αλλά τη συνεχή και αδιάκοπη κυκλική κίνηση, ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον (1072a21). Συνεχίζοντας την περιγραφή του ανώτερου αυτού όντος, τονίζει ότι αυτό χαρακτηρίζεται αιώνια από νόηση και όχι απλά από νόηση, αλλά από μία πλήρως αλληλεπιδραστική διαδικασία νόησης, η οποία προσδιορίζεται ως *Νόησις Νοήσεως* (1074b34-35: και ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις). Με ποιόν τρόπο, όμως, μπορεί μία υπερβατική και ατέρμονη κοσμική νόηση της νόησης να προκαλεί την κυκλική κίνηση στον ουρανό και, στη συνέχεια, σε όλον τον κόσμο; Η κίνηση αυτή επιτυγχάνεται μέσω της επιθυμίας και της νόησης, κινεῖ δὲ ᾧδε τὸ ὀρεκτὸν και τὸ νοητὸν (1072a26). Το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, η *Νόησις Νοήσεως* κινεῖ, λειτουργώντας ως αντικείμενο ἔλλογης επιθυμίας, κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (1072b3). Χάρη στην επιθυμία, αποφεύγεται η αδυναμία εξήγησης της κίνησης από ένα ακίνητο όν, γιατί η επιθυμία είναι από μόνη της ένας τρόπος κίνησης.<sup>258</sup>

Το τμήμα αυτό της αριστοτελικής θεωρίας δεν επηρεάζει απλώς τη θεοφράστεια άποψη (όπως συνέβη με τις άλλες απόψεις), αλλά

---

<sup>258</sup> William David Ross, *Aristotle*, London: Methuen, 1923 (ελληνική μετάφραση Μαριλίτσα Μητσού, Αθήνα 1991), σ. 39

ουσιαστικά ενσωματώνεται σε αυτή.<sup>259</sup> Πιο συγκεκριμένα, ο Θεόφραστος υποστηρίζει στη συνέχεια του έργου του ότι *τοιαύτη δ' ή τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ή κυκλική, ή συνεχής και ἄπαυστος* (5a2-4). Λέγει, δηλαδή, ότι η ανώτερη νοητική δύναμη, την οποία ο ίδιος αποδέχεται ως πρώτη αρχή, αποτελεί αντικείμενο επιθυμίας, και ότι η αρχή αυτή είναι η πηγή της αιώνιας κυκλικής κίνησης. Η φράση αυτή μας παραπέμπει αβασάνιστα στο 1072a21-22 από τα *Μετά τα Φυσικά*, όπου διαβάζουμε ότι *κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ή κύκλω*. Η αρχή του Αριστοτέλη, μέσω της επιθυμίας (*Μετά τὰ Φυσικά* 1072a26: *ὀρεκτόν*), προκαλεί την αιώνια κυκλική κίνηση και η αρχή αυτή είναι μία κοσμική διάνοια, μία *Νόησις Νοήσεως*. Με τον ίδιο τρόπο, και η *τοιαύτη* αρχή του Θεοφράστου, λειτουργεί ως αντικείμενο επιθυμίας και προκαλεί την ακατάπαυστη κυκλική κίνηση. Με βάση την ταυτόσημη ορολογία των δύο χωρίων, μπορούμε, αρχικά, να επιβεβαιώσουμε ότι στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος αξιοποιεί ουσιαστικά αυτούσια την άποψη του Αριστοτέλη για την πρώτη αρχή και τον τρόπο με τον οποίο αυτή κινεί και, δευτερευόντως, να επιβεβαιώσουμε ότι η πρώτη αρχή του Θεοφράστου είναι νοητική αρχή,<sup>260</sup> κατ' αντιστοιχίαν της αριστοτελικής θεωρίας:

Αριστοτέλης	Θεόφραστος
Πρώτη αρχή	Πρώτη αρχή
Αντικείμενο επιθυμίας ( <i>ὀρεκτόν</i> )	Αντικείμενο επιθυμίας ( <i>ὀρεκτοῦ</i> )
Κινεί με ακατάπαυστη κυκλική κίνηση <i>κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ή κύκλω</i>	Κινεί με ακατάπαυστη κυκλική κίνηση <i>ή κυκλική, ή συνεχής και ἄπαυστος</i>
Νόησις Νοήσεως	Ἄρα, νοητική αρχή

<sup>259</sup> Την ίδια άποψη έχουν και οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, σ. 42.

<sup>260</sup> Για μία ενδιαφέρουσα παρουσίαση των αριστοτελικών επιρροών στη θεοφράστεια κινητική-μεταφυσική θεωρία βλ. το άρθρο του Willy Theiler, "Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles. Mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik," *Museum Helveticum* 15 (1958), σσ. 85-105.

Προφανώς στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος δεν επιδιώκει να περιγράψει λεπτομερώς τη θεωρία του Αριστοτέλη, αλλά να ταυτίσει τη δική του άποψη με εκείνη του δασκάλου του.

Αφού αναφέρθηκε στο *ὄρεκτόν*, το οποίο κινεί μέσω της επιθυμίας, στη συνέχεια υπογραμμίζει ότι, με βάση την επιθυμία, μπορούμε να δώσουμε λύση στο πρόβλημα που επιβάλλει να μην υπάρχει αρχή που προκαλεί κίνηση, αν δεν είναι και η ίδια σε κίνηση (5a4-5: *λύοιτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει*). Οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές<sup>261</sup> υποστήριξαν ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος παραθέτει στοιχεία της πλατωνικής θεωρίας για την αυτοκίνηση. Πιστεύουμε, όμως, ότι η αναφορά σε αυτή τη θεωρία θα διέκοπτε τη νοηματική συνέχεια του κειμένου, αλλά και την επιχειρηματολογία του Θεοφράστου, η οποία στηρίχθηκε σε αριστοτελικές απόψεις. Έτσι, υποστηρίζουμε ότι με τη φράση αυτή ο Θεόφραστος συνεχίζει την αναφορά του στην αριστοτελική κινητική θεωρία και τώρα, μάλιστα, πραγματεύεται το ζήτημα των κινητών, των κινουμένων και της μεταξύ τους σχέσης. Πράγματι, ο ίδιος ο Αριστοτέλης αναρωτιέται αρκετές φορές στο 5<sup>ο</sup> κεφάλαιο των *Φυσικῶν* για το αν κάθε πράγμα, που βρίσκεται σε κίνηση, πρέπει λογικά να κινείται από ένα άλλο πράγμα, που βρίσκεται το ίδιο σε κίνηση, ώστε να μεταδίδεται η κίνηση του ενός στο άλλο, *εἰ δὴ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινός τε κινεῖσθαι, καὶ ἢ ὑπὸ κινουμένου ὑπ' ἄλλου* (256a13-15), *εἰ γὰρ ὑπὸ κινουμένου κινεῖται τὸ κινούμενον πᾶν* (256b4-5), *εἴπερ ἅπαν ὑπὸ κινουμένου κινεῖται τὸ κινούμενον* (257a15-16). Ο ίδιος, όμως, στη συνέχεια, καταλήγει στο ότι η διαδοχική μετάδοση της κίνησης από ένα κινούμενο σε ένα άλλο κινούμενο δεν μπορεί να συνεχίζεται ἐπ' ἀπειρον. Έτσι, θεωρεί αναγκαίο να υπάρχει ένα ὄν, το οποίο κινεί, χωρίς να κινείται το

---

<sup>261</sup> Dimitri Gutas, *ὀ.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 270, André Laks, Glenn Most *ὀ.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 32, Marlein Van Raalte, *ὀ.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 144, και William David Ross, Francis Howard Fobes, *ὀ.π.*, σ. 6 σημ. 3, σ. 42.

ίδιο, παραμένοντας ακίνητο, ανάγκη τι εἶναι κινῶν ὃ οὐχ ὑπ' ἄλλου πρῶτον (256a15-16), ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν...ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν (256b23-24). Ἐνα ὄν που κινεῖ, ἐνῶ παραμένει ακίνητο, μπορεῖ να δώσει τέλος στην ατέρμονη διαδοχὴ κινουμένων, εἰ οὖν κινούμενόν τι κινεῖ, ἀνάγκη στήναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι (256a28-29). Με βάση την παραπάνω διάκριση ανάμεσα στο κινούμενο και στο κινούν-ακίνητο, ο Αριστοτέλης ουσιαστικά θα ολοκληρώσει την παρουσίαση για την έννοια της κίνησης.<sup>262</sup> Οι απλές κινήσεις στο σύμπαν είναι «σημάδι ζωῆς και ἐμβλημα θνητότητας» και ἔτσι δεν μπορούν ὡς ἐπιμέρους κινήσεις να κατακτήσουν την αἰώνια ὑπαρξή. Ἐτσι, πρέπει να ὑπάρχει κάτι ἀνώτερο και διαφορετικό ἀπὸ την κίνηση, ἓνα ακίνητο και ἀμετάβλητο ὄν, το οποίο θα εξασφαλίσει τη ρυθμισμένη ομοιομορφία ὅλων των κινήσεων. Το ὄν αὐτό θα προκαλέσει την κίνηση, ἀλλὰ θα λειτουργήσει και ὡς ἀρχὴ ἐξήγησης των κινήσεων.<sup>263</sup> Πῶς, ὅμως, αὐτό το ακίνητο ὄν θα προκαλέσει την κίνηση και θα μπορέσει να μείνει ἐν συνεχείᾳ ακίνητο, μένοντας ἀνεπηρέαστο ἀπὸ αὐτή, ὅταν, ὅπως ἔχει ὑποστηρίξει ο ἴδιος ο Αριστοτέλης, στις φυσικὲς κινήσεις αὐτό που προκαλεῖ την κίνηση, υφίσταται και το ἴδιο, μέσω της ἀλληλεπίδρασης, κίνηση; (202a8-9: *συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινητικοῦ, ὥσθ' ἅμα καὶ πάσχει*);<sup>264</sup> Ἡ μόνη ἐναλλακτικὴ που μπορεῖ να παράσχει ο Αριστοτέλης βασίζεται στον μη φυσικό τρόπο της ἐπιθυμίας. Το πρῶτο ακίνητο ὄν κινεῖ, χωρὶς να κάνει τίποτε το ἴδιο, προκαλώντας, μέσω της ἀνωτερότητάς του, την ἐπιθυμία στα ὄντα να κινήθουν με τρόπο ἀνάλογο προς την αἰωνιότητά του. Σε αὐτή τη ἐναλλακτικὴ που υποχρεώνεται να παράσχει ο Αριστοτέλης,

<sup>262</sup> Helen Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and Elements*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, σ. 59. Ἡ Lang προτείνει και μία ἐνδιαφέρουσα διάκριση ἀνάμεσα στην ἐνέργεια και τη δυνατότητα, ὡς βάση διάκρισης του κινήτη ἀπὸ το κινούμενο.

<sup>263</sup> Aryeh Kosman, "Aristotle's Prime Mover," στο Mary Luise Gill, James Lennox, (ἐπιμ.), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994, σσ. 135-136.

<sup>264</sup> Για το ἴδιο θέμα πρβ *Περὶ Γενέσεως και Φθορᾶς* 323a25-31.

ώστε να λυθεί το πρόβλημα της έναρξης μίας κίνησης από ένα ακίνητο όν, αναφέρεται και ο Θεόφραστος με τη φράση *ὥστε κατ' ἐκεῖνο λύοιτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει*. Ο Θεόφραστος, λοιπόν, εννοεί ότι αν αξιοποιηθεί η έννοια της επιθυμίας για το πρώτο όν (όπως έπραξε ο Αριστοτέλης), ίσως, θα μπορούσε να ξεπεραστεί η δυσκολία που παρουσιάζει η μετάδοση της κίνησης σε ένα κινούμενο από ένα όν που δεν είναι το ίδιο κινούμενο. Υπάρχει ένα πρωταρχικό κινούν, το οποίο παραμένει ακίνητο και το οποίο κινεί ως *ὄρεκτόν*. Έχοντας ως βάση την ανάλυση αυτή, δεν υπάρχει περιθώριο να αμφιβάλλουμε για το ότι ο Θεόφραστος στο χωρίο αυτό περιγράφει τη θεωρία του Αριστοτέλη για το πρώτο επιθυμητό όν, το οποίο δεν είναι άλλο από το *Κινοῦν Ἀκίνητον, τῆ Νόησιν Νοήσεως*.

#### 4. Η έννοια της επιθυμίας σε σχέση με την πρώτη αρχή.

Στο χωρίο που ακολουθεί με βάση τη στερεότυπη έκδοση, ο Θεόφραστος φαίνεται να ολοκληρώνει την επιχειρηματολογία και την έρευνά του για την πρώτη αρχή, τις ιδιότητές της και τη σχέση της με την κίνηση, καθώς, όπως λέγει ο ίδιος, μέχρις εδώ φαίνεται να είναι ικανοποιητικός ο λόγος, εφόσον υπάρχει μία αρχή κυρίαρχη των πάντων, στην οποία αποδίδεται ενέργεια και κίνηση, αλλά δεν της αποδίδεται η ιδιότητα του διαιρετού ή του ποσού, αλλά απλά κατατάσσεται σε μία σπουδαιότερη και θεϊκότερη περιοχή. Έτσι, σύμφωνα με τον Θεόφραστο, θεωρείται καλύτερο να παρουσιάσει κανείς με τέτοιο τρόπο την αρχή, παρά να αφαιρέσει τις ιδιότητες της διαίρεσης και χωρισμού, καθ' όσον μάλλον η άρνηση εμπεριέχει για αυτούς που τη διατυπώνουν έναν λόγο που είναι, ταυτόχρονα, ανώτερος και πιο αληθινός (5a5-13: *μέχρι μὲν δὴ τούτων οἶον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχὴν τε ποιῶν μίαν πάντων καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς, ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσόν τι λέγων ἀλλ' ἀπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν. οὕτω γὰρ μᾶλλον*

*ἀποδοτέον ἢ τὸ διαιρετὸν καὶ μεριστὸν ἀφαιρετέον. ἀμὰ γὰρ ἐν ὑψηλοτέρῳ καὶ ἀληθινωτέρῳ λόγῳ τοῖς λέγουσιν ἢ ἀπόφασιν).*

Θεωρούμε, όμως, ότι ο φιλόσοφος δεν έχει πράγματι ολοκληρώσει εδώ τη μελέτη του για την αρχή και, επιπλέον, πιστεύουμε ότι η παράγραφος αυτή, η οποία συνοψίζει τα γενικά συμπεράσματα της έρευνάς του, έχει πρόωρα τοποθετηθεί στο σημείο αυτό. Παρατηρούμε, ακόμη, ότι εκτός από τις έννοιες της αρχής και της ουσίας, οι οποίες όντως εξετάστηκαν ήδη από τον Θεόφραστο, γίνεται αναφορά και στις έννοιες της ενέργειας, του μέρους, του ποσού και της διαιρετότητας, οι οποίες παρουσιάζονται για πρώτη φορά εδώ, *ἐνέργειαν, διαιρετόν, ποσόν, μεριστόν*. Έτσι, δεν μπορεί να γίνει ούτε μεθοδολογικά, αλλά ούτε και λογικά αποδεκτή η εισαγωγή εντελώς καινούριων εννοιών σε μία παράγραφο, στην οποία θα έπρεπε να περιέχονται ζητήματα τα όποια έχουν ήδη αναφερθεί. Επίσης, η εν λόγω παράγραφος φαίνεται να διακόπτει τη ροή της αποδεικτικής διαδικασίας. Για τους λόγους αυτούς, πιστεύουμε και θα επιχειρήσουμε να αποδείξουμε ότι πρέπει να αναζητηθεί αλλού το χωρίο που επιτρέπει και εξασφαλίζει τη νοηματική και κειμενική συνέχεια, σχετικά με τα ζητήματα της αρχής, της κίνησης, αλλά και της επιθυμίας.

Το χωρίο που ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις αυτές είναι το 5a14-5b10, όπου ο Θεόφραστος λέγει, αρχικά, ότι, ύστερα από αυτά που ήδη συζητήθηκαν, πρέπει να γίνει περισσότερος λόγος για την έφεση, *τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως* (5a14-15). Είναι λογικότερο, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι το χωρίο 5a2-5, όπου υποστηρίχθηκε ότι η επιθυμία στην αριστοτελική φιλοσοφία ξεπερνά τον σκόπελο της κίνησης από ένα ακίνητο όν, συνδέεται νοηματικά με το χωρίο 5a14-15, όπου αρχικά τονίζεται ότι πρέπει να γίνει περισσότερος

λόγος για αυτή την επιθυμία ή αλλιώς για την έφεση προς το πρώτο όν.<sup>265</sup> Έτσι, ενώ μέχρις εδώ (5a2-5) ο Θεόφραστος αποδέχτηκε ως λογικά επιτρεπτό τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης παρουσιάζει ένα ακίνητο όν να κινεί μέσω της επιθυμίας, τώρα (5a14κ.ε.), θα αναφερθεί στις συγκεκριμένες ανυπέρβλητες δυσκολίες που συνοδεύουν αυτόν τον ιδιότυπο τρόπο κίνησης. Θα εξετάσει τα προβληματικά αυτά σημεία με το δικό του γνώριμο τρόπο, θέτοντας απορίες.

Αρχικά, θεωρεί απαραίτητο το να προσδιοριστεί τί είναι στην πραγματικότητα η *ἔφεσις* και ποιών πραγμάτων είναι ιδιότητα (5a15: *ποιὰ καὶ τίνων*). Γιατί, όπως προσθέτει, τα περιστρεφόμενα σώματα είναι περισσότερα από ένα και οι κινήσεις τους είναι με κάποιον τρόπο αντίθετες<sup>266</sup> (5a15-16: *ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικὰ καὶ αἰ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντίαι*). Έτσι, λοιπόν, καθώς τα ουράνια σώματα δεν είναι τα ίδια και δεν κινούνται με τον ίδιο τρόπο, ούτε και για τον ίδιο σκοπό, πρέπει να προβληματιστούμε για το ποιὰ είναι αυτά που κινούνται με βάση την επιθυμία τους για την πρώτη αρχή. Οι Ross-Fobes<sup>267</sup> έχουν πολύ σωστά παρατηρήσει ότι εδώ ο φιλόσοφος αναφέρεται στην αριστοτελική θεωρία για τις πολύπλοκες πλανητικές κινήσεις, όπως αυτές παρουσιάζονται στο Λ8 από τα Μετὰ τὰ Φυσικά. Οι κινήσεις αυτές είναι: «(1.) Οι κινήσεις των σφαιρών στο επίπεδο του ισημερινού, (2.) Οι κινήσεις στο επίπεδο της ελλειπτικής τροχιάς, (3.) Οι κινήσεις κατά μήκος της ζωδιακής ζώνης, (4.) Οι κινήσεις σε ένα κάθετο επίπεδο στο επίπεδο της ελλειπτικής τροχιάς (5.) Οι κινήσεις οι οποίες είναι πλάγιες στις κινήσεις του (4), (6.) Οι κινήσεις που είναι στην αντίθετη κατεύθυνση όλων των προηγούμενων,

<sup>265</sup> Και ο Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 273, συμφωνεί ότι η λέξη *ἔφεσις* χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της λέξης *ὄρεξις* που χρησιμοποιήθηκε πιο πάνω.

<sup>266</sup> Ο Θεόφραστος εδώ παραθέτει την άποψη του Αριστοτέλη, την οποία, όμως, συμερίζεται και ο ίδιος. Και ο ίδιος, δηλαδή, πιστεύει ότι τα σώματα είναι περισσότερα από ένα και οι κινήσεις τους είναι αντίθετες. Αυτό, άλλωστε ήταν κάτι ευρέως γνωστό και αυταπόδεικτο.

<sup>267</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, σ. 43.



εκτός από τις κινήσεις στο επίπεδο του ισημερινού».<sup>268</sup> Ο Θεόφραστος έμμεσα εδώ φαίνεται να μέμφεται την αριστοτελική φιλοσοφία, καθώς αυτή, ενώ εισάγει την έννοια της επιθυμίας για την κίνηση των ουράνιων όντων, δεν περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο επηρεάζει η επιθυμία αυτή το κάθε ουράνιο σώμα ξεχωριστά. Είδαμε ότι υπάρχουν τουλάχιστον έξι διαφορετικά είδη κινήσεων, οι οποίες θα έπρεπε είτε να αντλούν την κίνησή τους από διαφορετικές πηγές, είτε να αντλούν την κίνησή τους από την ίδια πηγή, η οποία, όμως, θα τις επηρεάζει με διαφορετικό τρόπο. Ο Θεόφραστος ιδιαίτερα εύστοχα επισημαίνει τις αδυναμίες της θεωρίας περί επιθυμίας, τις οποίες ο Αριστοτέλης αποτυγχάνει να θεραπεύσει.

Εν συνεχεία, λέγει ότι η θεωρία για την έφεση δεν καθιστά σαφές το πώς οι κινήσεις αυτές είναι συνεχείς και αδιάκοπες, όπως, επίσης, δεν υποδεικνύει με σαφήνεια και το τέλος προς το οποίο αυτές κατευθύνονται, *τὸ ἀνήνυτον καὶ οὐ χάριν ἀφανές* (5a17). Το *οὐ χάριν* μας παραπέμπει άμεσα στο *οὐ ἔνεκα* που χρησιμοποιείται στο Λ7 στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Εκεί ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι το *ὀρεκτόν -ἐρώμενον* είναι το *οὐ ἔνεκα* και ότι το *οὐ ἔνεκα* είναι ο σκοπός για τον οποίο γίνεται κάτι (1072b2-3: *ἔστι γὰρ τινός...κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον*), ενώ συμπλήρωσε ότι *χάρη* στον σκοπό αυτόν κινείται αιώνια ο ουρανός με ακατάπαυστη κυκλική κίνηση, *ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἢ κύκλω* (1072a21-22). Για το ζήτημα αυτό ο Θεόφραστος επικρίνει έντονα τον Αριστοτέλη, και πιο συγκεκριμένα, γιατί, ενώ ο δεύτερος μίλησε για τον τελικό σκοπό, στον οποίο τείνουν οι ουράνιες κινήσεις, εντούτοις δεν κατάφερε να προσδιορίσει λεπτομερώς τη φόρμουλα λειτουργίας της κίνησης μέσω της επιθυμίας. Το κενό αυτό επιχείρησαν να καλύψουν με τις ερμηνείες τους οι σύγχρονοι μελετητές. Οι δύο βασικές ερμηνείες που

---

<sup>268</sup> Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το θέμα αυτό πρβ Harry Wolfson, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes," *HSCP* 63 (1958), σσ. 233-253.

προτάθηκαν και οι οποίες έχουν αλληλοεπικαλυπτόμενα στοιχεία είναι (α.) εκείνες που θέτουν ως βάση ερμηνείας τη μίμηση, (β.) εκείνες που θέτουν ως βάση ερμηνείας την καθαρή τελεολογία. Από το ένα μέρος, εκείνοι που υποστήριξαν ότι ο πρώτος ουρανός είναι ο ίδιος έμψυχος (αφού μπορεί να νοεί και να επιθυμεί) και επιθυμεί με λογική την αιωνιότητα του πρώτου κινούντος, την οποία, μάλιστα, προσπαθεί να μιμηθεί μέσω της κυκλικής κίνησης.<sup>269</sup> Από το άλλο μέρος, εκείνοι που υποστήριξαν ότι το πρώτο κινούν, όντας το ίδιο το τελειότερο και το ανώτερο όν, αποτελεί τον τελικό σκοπό του πρώτου ουρανού (και κατ'επέκτασιν όλου του κόσμου) και εφόσον στη φύση όλα κινούνται προς το καλύτερο (Αριστοτέλους *Φυσικά* II, 8 192b10 κ.ε), ο πρώτος ουρανός κινείται ασύνειδα προς το *Κινούν-Ακίνητον*, γιατί αυτό είναι το καλύτερο.<sup>270</sup> Ανεξάρτητα πάντως από τις δύο διαφορετικές οπτικές που

---

<sup>269</sup> Σύμφωνα με αυτή την άποψη, ο πρώτος ουρανός και οι πλανήτες-σώματα που περιέχονται σε αυτόν κινούνται αιώνια κυκλικά μιμούμενα το *Κινούν-Ακίνητον*. Ενδεικτικά αναφέρουμε ορισμένους μελετητές που υποστήριξαν αυτή την άποψη. Ο William David Ross, ό.π., σ. 132 σημ. 258, σ.εxxxv (vol I), υποστήριξε ότι αφού ο ουρανός μπορεί να νιώσει επιθυμία, σίγουρα έχει ψυχή και άρα είναι ζωντανός οργανισμός. Ο ζωντανός αυτός οργανισμός μιμείται το πρώτο κινούν, κινούμενος κυκλικά. Ο Ibn Rushd, Charles Genequand (εκδ.), *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lambda*, Leiden: Brill, 1986, σσ. 39-40, είπε ότι ο ουρανός διαθέτει ψυχή, η οποία αποτελείται από δύο δυνάμεις, την επιθυμία και τη νόηση. Με βάση αυτές τις δύο δυνάμεις ο ουρανός επιθυμεί την αιωνιότητα του κινούντος-ακίνητου και συνειδητά επιλέγει να κινηθεί με ένα τρόπο όμοιο με αυτόν. Ο Rushd, δηλαδή, είπε ότι επειδή ο ουρανός επιθυμεί την αιωνιότητα του πρώτου κινούντος, επιλέγει να το μιμηθεί και ο μόνος τρόπος για να το επιτύχει αυτό είναι μέσα από την κυκλική κίνηση του ίδιου και των πλανητών του. Η κίνηση αυτή, μάλιστα είναι αμετάκλητη και δεν μπορεί να υπάρξει διαφορετικά. Ο John Cleary, "Mathematics and in Cosmology in Aristotle's Development," στο William Wians (επιμ.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, London: Rowman&Littlefield, 1996, σ. 218 υποστήριξε ότι ο πρώτος ουρανός είναι έμψυχος και ότι η αιώνια κυκλική του κίνηση προέρχεται από τη μίμηση του ακίνητου κινήτη.

<sup>270</sup> Σύμφωνα με την τελεολογική αυτή αντίληψη, ο πρώτος ουρανός έχει μία εγγενή πηγή κίνησης, αλλά η ενεργοποίηση και η ρύθμιση της κίνησής του θα γίνει από τον πρώτο κινήτη, στον οποίο τείνει. Ορισμένοι από τους μελετητές που υποστήριξαν την τελεολογική εξήγηση της κίνησης του πρώτου ουρανού είναι ο Charles Kahn, "The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology," στο Alan Gotthelf (επιμ.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburg: Mathesis Publication; Bristol: Bristol Classical Press, 1982, σσ. 185-186, ο οποίος λέγει ότι «το πρώτο κινούν είναι τελικό αίτιο και ότι η ενέργειά του στον πρώτο ουρανό είναι τελεολογική». Ο ουρανός έχει μία έλλογη επιθυμία να κινηθεί προς

προτείνουν οι σύγχρονοι μελετητές ως πιθανές εξηγήσεις του τρόπου λειτουργίας της επιθυμίας, το κενό αυτό παραμένει στην αριστοτελική θεωρία, και είναι αυτό το κενό που διαπίστωσε και ο ίδιος ο Θεόφραστος μέσα από την επιστημονική του έρευνα. Η επόμενη βασική αδυναμία που αποδίδει στον Αριστοτέλη είναι ότι, ενώ ο φιλόσοφος υποστήριξε ότι οι ουράνιες κινήσεις είναι αιώνιες, δεν μπόρεσε να περιγράψει τον ιδιαίτερο τρόπο χάρη στον οποίο διατηρούν αμετάβλητη την αιωνιότητά τους.<sup>271</sup>

### 5. Η αποδόμηση της αριστοτελικής θεωρίας για το Κινούν - Ακίνητον.

Μέχρις εδώ ο Θεόφραστος συγκέντρωσε τα τέσσερα βασικά στοιχεία της αριστοτελικής κινητικής θεωρίας, όπως αυτή παρουσιάζεται στο 7<sup>ο</sup> κεφάλαιο του βιβλίου Λ των *Μετὰ τὰ Φυσικά*: (1.) Τα ουράνια σώματα είναι περισσότερα από ένα, (2.) Οι κινήσεις των ουράνιων σωμάτων είναι διαφορετικές και αντίθετες μεταξύ τους, (3.) Οι κινήσεις

---

αυτό που θεωρεί καλό και το πρώτο κινούν είναι αυτό που θα οδηγήσει στην πλήρη ενεργοποίηση των δυνατοτήτων του. Έτσι, η αιώνια περιστροφή των πλανητών και η ενότητα του πλανητικού συστήματος εξασφαλίζεται από το κινούν-ακίνητο. Η Helen Lang, "Aristotle's First Movers and The Relation of Physics to Theology," *The New Scholasticism* LII (1978), σσ. 515-517 υποστηρίζει ότι στη θεολογία του Αριστοτέλη η οποία παρουσιάζεται στο βιβλίο Λ, βλέπουμε την ύπαρξη ενός τελικού αιτίου, ενός κινούντος-ακινήτου. Το *Ακίνητον* αυτό είναι η αιτία κίνησης όλων των όντων, από τον πρώτο ουρανό έως τα φυσικά όντα, καθώς είναι αυτό που επιβάλλει την τάξη σε ολόκληρο το σύμπαν. Τα όντα προσεγγίζουν αυτό το υπερβατικό ον αναπτύσσοντας τις κινήσεις τους. Ο Joseph De Filippo, "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God," *CQ* 44 (1994), σσ. 399-402, λέγει ότι το *Κινούν-Ακίνητο* είναι ένα ξεχωριστό όν, ανεξάρτητο από τις κινήσεις και τις ενεργοποιήσεις των όντων, το οποίο όμως, αποτελεί για αυτές τις κινήσεις τελικό αίτιο. Για να υπάρχει συνέχεια και αιωνιότητα στις κινήσεις των όντων, πρέπει να υπάρχει ένα επιθυμητό όν το οποίο τις ρυθμίζει. Το όν αυτό λειτουργώντας ως τελικός σκοπός προκαλεί την περιστροφή των πλανητών.

<sup>271</sup> Ο Charles Kahn, στο Alan Gotthelf (επιμ.), *ό.π.*, σ. 140 σημ. 270, σ. 186, δίνει μία πολύ ενδιαφέρουσα εικόνα για να περιγράψει τη λειτουργία του τελικού αιτίου στον Αριστοτέλη. Λέγει ότι «το πρώτο κινούν είναι ένας μεταφυσικός μαγνήτης, ο οποίος είναι υπεύθυνος για την καθολική τάση κάθε όντος να επιτύχει τη μέγιστη ενεργοποίηση των δυνατοτήτων και των ικανοτήτων που συνιστούν τη φύση του». Για το ίδιο θέμα θα προτείνει μία αρκετά πειστική ερμηνεία και ο William K. Guthrie, "The Development of Aristotle's Theology I," *CQ* 27 (1933), σ. 167, ο οποίος υποστηρίζει ότι υπάρχει μία εγγενής τάση κίνησης στον πρώτο ουρανό, αλλά το πρώτο κινούν, λειτουργώντας ως αντικείμενο επιθυμίας και τελικός στόχος, θα τελειοποιήσει την κίνηση του πρώτου ουρανού με βάση τις επιταγές του.

των ουράνιων σωμάτων είναι αιώνιες (αλλά δεν ξέρουμε γιατί), (4.) Υπάρχει ένας τελικός σκοπός στον οποίο όλα τείνουν (αλλά δεν έχει προσδιοριστεί η λειτουργία του). Με βάση τα στοιχεία αυτά, ο Θεόφραστος θα ξεκινήσει την προσπάθεια αποδόμησης της αριστοτελικής θεωρίας.

- **Δεδομένο 1:** *εἴτε γὰρ ἐν τὸ κινουῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν* (5a17-18).

Αν υπάρχει ένα κινούν, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, είναι άτοπο να κινεί τα διαφορετικά σώματα με διαφορετικό τρόπο. Αν το κινούν είναι ένα, θα έπρεπε να κινεί με τον ίδιο τρόπο τα διάφορα σώματα. Παρατηρούμε, όμως, ότι οι κινήσεις είναι διαφορετικές.

- **Δεδομένο 2:** *εἴτε καθ' ἕκαστον ἕτερον αἴ τ' ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φανερόν* (5a19-21)

Αν, όμως, θεωρήσουμε ένα διαφορετικό κινούν για κάθε σώμα, δεν είναι καθόλου φανερό η συμφωνία των κινήσεων, οι οποίες γίνονται με βάση την άριστη επιθυμία. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό, πώς διαφορετικά σώματα, διαφορετικές κινήσεις, και κυρίως διαφορετικοί κινήτες, συνυπάρχουν,<sup>272</sup> επιθυμούν το ίδιο πράγμα και έχουν τον ίδιο άριστο τελικό σκοπό.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Ο Joseph Skemp, "The Metaphysics of Theophrastus in Relation to the Doctrine of κίνησις in Plato's Later Dialogues," στο Ingemar Düring (επιμ.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg: Lothar Stiehm, 1969, σ. 220, λέγει ότι με το σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην ο Θεόφραστος περιγράφει την πυθαγόρεια θεωρία για την αρμονία των σφαιρών, η οποία έχει «επιβληθεί» στο κοσμολογικό σχήμα του Ευδόξου και του Καλίππου.

<sup>273</sup> Οι André Laks, Glenn Most ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 35, και Jörn Henrich, ό.π., σ. 28 σημ. 53, σσ. 91-92, υποστηρίζουν ότι με τη φράση *εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην*, ο Θεόφραστος δεν καταδεικνύει τον άριστο τελικό σκοπό στον οποίο κατευθύνονται οι κινήσεις, αλλά την άριστη περιστροφή, *φορά*, την οποία επιδιώκουν όλες οι κινήσεις, ώστε να επιτευχθεί η ουράνια αρμονία. Νομίζουμε, όμως, ότι το κείμενο δεν επιτρέπει κάποια τέτοια ερμηνεία,

Έτσι, ο Θεόφραστος καταδεικνύει, με λογικό τρόπο, το αδιέξοδο στο οποίο καταλήγει στο Λ7 η αριστοτελική φιλοσοφία για τον πρώτο κινητή. Αν υπάρχει ένας κινητής, πρέπει να υπάρχει μία κίνηση, και αν υπάρχουν πολλοί κινητές, δεν μπορεί να υπάρξει ένας τελικός στόχος.

- **Δεδομένο 3:** τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον· οὐ γὰρ<sup>274</sup> <ἀρκειῖ> ὃ γε τῶν ἀστρολόγων (5a21-23)

Αλλά ακόμη και η θεωρία που υποστηρίζει την ύπαρξη πολλών σφαιρών απαιτεί μεγαλύτερη ανάλυση, γιατί δεν είναι αρκετός ο λόγος των αστρονόμων. Ο Θεόφραστος φαίνεται να επικρίνει με τα λεγόμενά του την αστρονομική θεωρία για τις πλανητικές σφαίρες, την οποία παρουσίασε ο Αριστοτέλης στο Λ8. Σύμφωνα με αυτή, οι πολλές και διαφορετικές πλανητικές σφαίρες επηρεάζουν ξεχωριστά κάθε σώμα, αλλά αφήνουν και το περιθώριο για έναν τελικό ρυθμιστή. Έτσι, ο Θεόφραστος σπεύδει εδώ να προλάβει όποιον θα πρότεινε ως λύση στο αδιέξοδο του Λ7, τη θεωρία του Λ8.<sup>275</sup> Ακόμη και αυτή η πιθανή λύση στο πρόβλημα χρειάζεται περαιτέρω εξέταση. Και αυτό γιατί η εξήγηση που παρέχεται παρουσιάζει κενά και ελλείψεις.

Η θεωρία αυτή του Λ8, αλλά και το ίδιο το 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο του βιβλίου Λ, έχει προκαλέσει μία σειρά διαφωνιών στους μελετητές, ως προς την πατρότητά του. Αρκετοί μελετητές υποστήριξαν ότι το 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο αποτελεί απλά συνέχεια της αριστοτελικής θεωρίας, ενώ άλλοι υποστήριξαν ότι δεν αποτελεί καν αριστοτελικό κείμενο, αλλά μία

---

εφόσον ο Θεόφραστος μίλησε καθαρά για την άριστη επιθυμία, δηλαδή την επιθυμία για το άριστο.

<sup>274</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 279, πιστεύει ότι στο συγκεκριμένο χωρίο χρειάζεται η προσθήκη της λέξης *οικείος*. Κατά τη γνώμη του ο Θεόφραστος εδώ επαναλαμβάνει μία αριστοτελική άποψη, σύμφωνα με την οποία η αστρονομία είναι μία επιστήμη *οικειοτάτη* προς τη φιλοσοφία.

<sup>275</sup> Σύμφωνα με τη θεωρία που παρουσιάζεται στο Λ8 περισσότερες από μία σφαίρες κινούν διαφορετικά το κάθε σώμα, αλλά όλες μαζί λογοδοτούν σε μία πρώτη ανώτερη αρχή. Η θεωρία αυτή διατυπώθηκε αρχικά από τους αστρονόμους Εύδοξο και Κάλλιπο.

πραγματεία κάποιου άλλου φιλοσόφου, η οποία προστέθηκε μεταγενέστερα στο corpus.<sup>276</sup> Νομίζουμε, όμως, ότι το θεοφράσειο κείμενο που μελετάμε μας προσφέρει κάποια ένδειξη για την επίλυση αυτού του προβλήματος. Ο Θεόφραστος ερεύνησε, αρχικά, όπως είδαμε, τα θέματα της αριστοτελικής φιλοσοφίας τα οποία παρουσιάζονται στο Λ7, οὗ ἔνεκα, ἔστι γὰρ τινός...κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω. Στη συνέχεια, όμως, και αφού κατέδειξε τα δυσεπίλυτα προβλήματα που παρουσιάζει η θεωρία του Λ7, προχώρησε στα θέματα που περιέχονται στο κείμενο που παραδόθηκε σε εμάς ως αριστοτελικό Λ8. Αφού, δηλαδή, μελέτησε το ένα *Κινοῦν-Ἀκίνητον* (Λ7), στη συνέχεια μελέτησε τους περισσότερους πλανητικούς κινητές, σφαίραις (Λ8). Δεν θεωρούμε τυχαίο το ότι ο Θεόφραστος ακολούθησε αυτή τη σειρά στην εξέταση των επιμέρους θεμάτων. Είναι προφανές ότι η μελέτη του βασίστηκε στα δύο κεφάλαια των *Μετὰ τὰ Φυσικά*, τα οποία, μάλιστα, εξέτασε ακολουθώντας την ίδια σειρά. Αφού, λοιπόν ο Θεόφραστος μελέτησε το Λ8 ως συνέχεια του αριστοτελικού Λ7, δεν είναι λογικό να θεωρήσουμε ότι το Λ8 ανήκε σε κάποιον άλλο φιλόσοφο, αλλά ούτε και το ότι απετέλεσε μεταγενέστερη προσθήκη, καθώς τότε θα έπρεπε να το αγνοεί ο Θεόφραστος.

Αφού ο Θεόφραστος επεδίωξε να αποδομήσει σε πρώτο στάδιο την αριστοτελική θεωρία, λέγοντας ότι δεν μπορεί να υπάρχει ένας κινητής και πολλές κινήσεις (Λ7), ούτε πολλοί κινητές και ένας τελικός σκοπός (Λ7), αλλά ούτε και ένας κινητής και πολλοί κινητές (Λ8), περνά στο δεύτερο στάδιο και σε μία πιο σύνθετη προσπάθεια αποδόμησης. Τώρα, επιδιώκει να αποδείξει το αδιέξοδο, στο οποίο καταλήγει η αριστοτελική

---

<sup>276</sup> Οι μελετητές οδηγήθηκαν σε αυτό το συμπέρασμα, καθώς η θεωρία για τις πολλές σφαίρες, η οποία παρουσιάζεται στο Λ8, φαίνεται, εκ πρώτης άποψης τουλάχιστον, να αντιβαίνει στη θεωρία για το ένα *Κινοῦν-Ἀκίνητον*. Ο Harry Wolfson, ό.π., σ. 139 σημ. 268, κατέδειξε στο άρθρο του ότι δεν υφίσταται κάποια ασυνέπεια, αλλά ότι οι δύο θεωρίες συνυπάρχουν αρμονικά στην αριστοτελική φιλοσοφία.

φιλοσοφία σε ό,τι έχει να κάνει με την επιθυμία των ουράνιων σωμάτων για τον ένα κινητή. Υποστηρίζουμε ότι ο Θεόφραστος διαχωρίζει και παρουσιάζει δύο πιθανούς τρόπους, με τους οποίους μπορεί να λειτουργήσει η επιθυμία προς το *Κινούν-Ακίνητον*.

Πιο συγκεκριμένα λέγει ότι:

1. Δημιουργεί απορία πώς τα όντα, έχοντας μία φυσική επιθυμία, δεν επιδιώκουν την ηρεμία, αλλά την κίνηση. Γιατί, λοιπόν, ταυτόχρονα με τη μίμηση λένε εκείνο, με τον ίδιο τρόπο, και όσοι υποστηρίζουν το Ένα και όσοι τους Αριθμούς, καθώς και αυτοί υποστηρίζουν ότι οι Αριθμοί είναι το Ένα (5a23-28: *ἄπορον δὲ καὶ πῶς ποτε φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν. τί οὖν ἅμα τῇ μιμήσει φασὶν ἐκεῖνο ὁμοίως ὅσοι τε τὸ ἓν καὶ ὅσοι τοὺς ἀριθμούς λέγουσιν; καὶ γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἀριθμούς φασὶν τὸ ἓν*).

2. Και αν η επιθυμία προς το άριστο γίνεται με βάση την ψυχή, εκτός και αν κάποιος μιλά με παρομοίωση ή μεταφορά, τα σώματα που κινούνται θα είναι έμψυχα. Η ψυχή, όμως, φαίνεται να συνυπάρχει με την κίνηση (5a28-5b3: *εἰ δ' ἢ ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφοράν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα· ψυχῆ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν*)

Οι κεντρικοί όροι, οι οποίοι δεσπόζουν στα δύο χωρία, και οι οποίοι στηρίζουν τη θεοφράστεια επιχειρηματολογία είναι οι όροι *φυσικὴν ὄρεξιν* και *ἢ ἔφεσις ἄλλως μετὰ ψυχῆς*. Ο Θεόφραστος εδώ διακρίνει τους δύο πιθανούς τρόπους με τους οποίους τα ουράνια σώματα θα μπορούσαν να επιθυμούν το αριστοτελικό *Κινούν-Ακίνητον*. Ἡ επιθυμούν μέσω μίας φυσικής-έμφυτης και ασύνειδης ορμής, ή επιθυμούν ενσυνείδητα, μέσω της ψυχής τους. Το ότι ο Θεόφραστος παρουσιάζει και κρίνει ἐπὶ ἴσοις ὅροις τις δύο εναλλακτικές μας οδηγεί στο να υποθέσουμε ότι ο ίδιος ο

Αριστοτέλης δεν είχε προσδιορίσει στο έργο του τη συγκεκριμένη λειτουργία της επιθυμίας.<sup>277</sup> Έτσι, ο Θεόφραστος αναλαμβάνει τώρα να εξετάσει από την αρχή και τους δύο πιθανούς τρόπους, με βάση τους οποίους θα μπορούσαν (ή δε θα μπορούσαν) τα ουράνια σώματα να επιθυμήσουν. Ας δούμε, όμως, πιο αναλυτικά την κάθε μία από τις δύο εναλλακτικές που παραθέτει ο Θεόφραστος.

1. Ο Θεόφραστος απορεί για το πώς τα ουράνια σώματα μπορούν να κινούνται, από τη στιγμή που έχουν μία έμφυτη τάση προς το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*. Το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* είναι το άριστο όν στην αριστοτελική κοσμολογία και τελεολογία, αλλά είναι ταυτόχρονα και, ως ανώτερη αρχή, ακίνητο. Έτσι, θα έπρεπε και όλα τα όντα, αφού δρουν έχοντας ως αναπόδραστο τέλος το ακίνητο αυτό ον, να είναι και τα ίδια ακίνητα. Παρόλα αυτά, παρατηρούμε ότι συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο· όλα τα όντα κινούνται. Άρα, ο πρώτος πιθανός τρόπος λειτουργίας της επιθυμίας που ερευνά ο Θεόφραστος απορρίπτεται. Τα όντα δεν μπορούν να κινούνται, έχοντας εξ ορισμού και εγγενώς μία τάση προς κάτι ακίνητο, γιατί, εν τοιαύτη περιπτώσει, θα έπρεπε να παραμένουν και τα ίδια ακίνητα.

Συνεχίζει, μάλιστα, την κριτική του για αυτόν τον τρόπο επιθυμίας, εξετάζοντας και την έννοια της μίμησης. Το χωρίο αυτό απετέλεσε αντικείμενο διαφωνιών, λόγω της ιδιόμορφης ελλειπτικής σύνταξής του, αλλά και λόγω του σκοτεινού περιεχομένου του. Οι Laks-Most,<sup>278</sup> υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος αναφέρεται εδώ στα ακαδημαϊκά δόγματα για την επιθυμία και τη μίμηση, και ότι με βάση αυτά επικρίνει

---

<sup>277</sup> Θεωρούμε ότι, αν ο Αριστοτέλης είχε περιγράψει επακριβώς τη μηχανική της επιθυμίας, ο Θεόφραστος δεν θα μελετούσε και τους δύο τρόπους με τους οποίους αυτή μπορεί να λειτουργήσει, αλλά θα είχε επικεντρώσει την κριτική του στον έναν τρόπο που θα είχε αποδεχτεί ο δάσκαλός του.

<sup>278</sup> André Laks, Glenn Most ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 36.



την αριστοτελική φιλοσοφία. Κατά τη γνώμη τους, δηλαδή, ο Θεόφραστος επικρίνει εδώ τον Αριστοτέλη, γιατί εκείνος δεν κατόρθωσε, σε αντίθεση με τους ακαδημαϊκούς, να στηρίξει τη θεωρία της επιθυμίας στη μίμηση. Ο Skemp<sup>279</sup> υποστηρίζει ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος προσπαθεί να συνδυάσει τα δόγματα της αριστοτελικής και της πυθαγόρειας φιλοσοφίας· προσπαθεί, δηλαδή, να συνδυάσει την έννοια της πυθαγόρειας μίμησης για το Ένα-Αριθμούς με τον αριστοτελικό ακίνητο κινητή. Η Raalte<sup>280</sup> θεωρεί ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος αναφέρεται στον Πλάτωνα και στους πυθαγορείους, γιατί οι δύο αυτές ομάδες φιλοσόφων παρουσιάζονται μαζί στο 11a26, όπου συζητούνται πάλι τα θέματα της επιθυμίας και της μίμησης, (*Πλάτων δὲ καὶ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν, ἐπιμιμῆσθαι δ' ἐθέλειν ἅπαντα*), αλλά και γιατί το Ένα φαίνεται να είχε περίοπτη θέση στην πλατωνική φιλοσοφία, ενώ οι Αριθμοί κυριαρχούσαν στην πυθαγόρεια. Στη συνέχεια, μάλιστα, προσθέτει ότι η αναφορά στις θεωρίες αυτών των φιλοσόφων γίνεται κατ' αντιστοιχίαν της αριστοτελικής θεωρίας για το *Κινῶν-Ἀκίνητο*. Όπως, δηλαδή, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τα σώματα κινούνται, επειδή επιθυμούν ένα ακίνητο ὄν, φαίνεται ότι και ο Πλάτων και οι πυθαγόρειοι υποστηρίζουν ότι τα σώματα κινούνται, επειδή μιμούνται ακίνητα ὄντα (Ένα-Αριθμούς).<sup>281</sup> Τέλος ο Gutas<sup>282</sup> παρατηρεί ότι εδώ ο Θεόφραστος, με μία «ρητορική έκφραση», καταδεικνύει ότι δεν ήταν μόνο η αριστοτελική θεωρία που δεν κατάφερε να γεφυρώσει την αντίφαση ανάμεσα στην επιδίωξη της κίνησης και την επιθυμία για το ακίνητο, αλλά και η πλατωνική, η οποία, μάλιστα, οδηγήθηκε στην αντίφαση αυτή με τον παράλογο τρόπο της μίμησης.

<sup>279</sup> Joseph Skemp, *ό.π.*, 142 σημ. 272, σσ. 220-221.

<sup>280</sup> Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 184.

<sup>281</sup> Marlein Van Raalte, *αυτόθι*, σσ. 184-185.

<sup>282</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 281.

Οι απόψεις του Guta και της Raalte θα αξιοποιηθούν και στη δική μας ερμηνεία. Ο Θεόφραστος αρχικά θεώρησε ως αντιφατική την αριστοτελική θεωρία για το *Κινοῦν-Ακίνητο*, γιατί, σύμφωνα με αυτή, τα ουράνια σώματα, παρότι επιθυμούν ένα ακίνητο όν, εντούτοις κινούνται, *φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν* (5a24-25). Στη συνέχεια, αναρωτήθηκε γιατί λένε το ίδιο ακριβώς πράγμα, *φασὶν ἐκεῖνο ὁμοίως*, και όσοι φιλόσοφοι θεωρούν ως αρχές το Ἐνα και τους Αριθμούς, *ὅσοι τε τὸ ἓν καὶ ὅσοι τοὺς ἀριθμοὺς λέγουσιν* (5a26-27). Αναρωτήθηκε, δηλαδή, γιατί και αυτοί λένε ότι τα όντα *ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν*, αλλά και γιατί αυτοί συνδυάζουν τη λειτουργία της ὄρεξης με εκείνη της μίμησης, *ἀμα τῇ μιμήσει* (5a25). Πώς μπορεί να επιτυγχάνεται η κίνηση μέσω της μίμησης<sup>283</sup> ακίνητων όντων; Οι φιλόσοφοι που υποστηρίζουν την κίνηση μέσω της μίμησης του Ἐνός και των Αριθμών δεν μπορεί να είναι άλλοι από τον Πλάτωνα<sup>284</sup> και τους Πυθαγορείους. Ἄλλωστε, όπως εύστοχα παρατήρησε και η Raalte, είναι αυτοί οι φιλόσοφοι στους οποίους αποδίδεται αντίστοιχα η θεωρία για το Ἐνα<sup>285</sup> και τους Αριθμούς<sup>286</sup> και είναι αυτοί οι φιλόσοφοι που θα αναφερθούν αργότερα στο ίδιο φιλοσοφικό κειμενικό περιβάλλον.<sup>287</sup>

<sup>283</sup> Ο Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 282, χαρακτήρισε αυτόν τον τρόπο παράλογο, καθώς αν μας είναι δύσκολο να φανταστούμε πώς τα όντα κινούνται επειδή **επιθυμούν** ένα ακίνητο όν, σίγουρα μας φαίνεται παράλογο πώς τα όντα κινούνται επειδή **μιμούνται** ένα ακίνητο όν.

<sup>284</sup> Ο Dimitri Gutas, *αυτόθι*, σσ. 281-282, πιστεύει ότι με το *ὅσοι τε τὸ ἓν* ο Θεόφραστος κάνει αναφορά στους ακαδημαϊκούς εν γένει και όχι συγκεκριμένα στον Πλάτωνα. Για να επιβεβαιώσει τη θέση του χρησιμοποιεί και τα *Locī Paralleli*, όπου σε μία αναφορά στον Ξενοκράτη διαβάζουμε: *quantam enim veils colligas quantitatem, ducetur ab uno texetur ab uno desinetque in unum. Ac pereuntibus aliis, quae id recipere possunt, immutabile perseverat*. Την ίδια άποψη έχει και ο Philip S. Horky, "Theophrastus on Platonic and Pythagorean Imitation," *CQ* 63 (2013), σσ. 702-703.

<sup>285</sup> Η θεωρία του Πλάτωνα για το Ἐνα προφανώς απετέλεσε μέρος των αγράφων δογμάτων.

<sup>286</sup> Για την ανώτατη θέση των Αριθμών στο πυθαγόρειο κοσμολογικό σύστημα βλ. και Walter Burkert, *ό.π.*, 70 σημ. 147, σσ. 40-45

<sup>287</sup> Στο χωρίο 11a27. Για τη λεπτομερέστερη ανάλυση του χωρίου αυτού βλ. John Dillon, "Theophrastus Critique of the Old Academy in the *Metaphysics*," στο William W.

Ο Θεόφραστος προσέθεσε ότι οι πυθαγόρειοι (σύμφωνα με την ανάλυσή μας) θεωρούν ότι οι Αριθμοί είναι το Ένα, και γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἀριθμούς φασιν τὸ ἓν (5a27-28). Η τελευταία αυτή φράση έχει προκαλέσει μεγάλη αμηχανία στους σχολιαστές. Υπό ποία έννοια εννοεί εδώ ο Θεόφραστος ότι ταυτίζεται το Ένα με τους Αριθμούς; Κατά τη γνώμη μας, αυτό που δηλώνεται εδώ είναι ότι οι Αριθμοί των πυθαγορείων δεν είναι αυτόνομες οντότητες, αλλά ανάγονται στο ανώτερο επίπεδο από το οποίο προέρχονται και από το οποίο παράγονται. Το ανώτερο αυτό επίπεδο δεν είναι άλλο από το Ένα και ουσιαστικά οι Αριθμοί είναι «η επέκταση και η ενεργοποίηση των σπερματικών ουσιών που συνιστούν τη Μονάδα».<sup>288</sup> Έτσι, όταν τα όντα μιμούνται τους πυθαγόρειους Αριθμούς, ουσιαστικά μιμούνται το Ένα, αφού οι Αριθμοί ανάγονται εν τέλει σε αυτό (το οποίο συνιστά και την ανώτερη οντολογική βαθμίδα), αλλά και αφού διαθέτουν εγγενώς τις ίδιες ιδιότητες με αυτό (άλλωστε παράγονται από αυτό). Συνεπώς, όταν οι πυθαγόρειοι υποστηρίζουν ότι τα σώματα κινούνται μιμούμενα τους Αριθμούς, ουσιαστικά υποπίπτουν στην ίδια αντίφαση με τον Πλάτωνα.<sup>289</sup> Οι Αριθμοί, ακόμη και αν κινούνται, καταλήγουν μέσα από την οντολογική διαβάθμισή τους στο Ένα. Άρα, και τα όντα διαμέσου των πυθαγόρειων Αριθμών, καταλήγουν στο πυθαγόρειο Έν, το οποίο και εν τέλει μιμούνται.<sup>290</sup> Με τον τρόπο αυτό, η πυθαγόρεια άποψη φαίνεται να ταυτίζεται με την πλατωνική. Έχοντας ως βάση την παραπάνω ανάλυσή μας, μπορούμε να πούμε ότι το νόημα της συγκεκριμένης φράσης, αν και έχει προκαλέσει αμηχανία στους μελετητές και τους έχει

---

Fortenbaugh, George Wöhrle (επιμ.), *On the Opuscula of Theophrastus: Akten Der 3 Tagung Der Karl-Und Gertrud-Abel-Stiftung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2002.

<sup>288</sup> Apostolos L. Pierris, "Origin and Nature of Pythagorean Cosmogony", στο Konstantinos Boudouris (επιμ.), ό.π., σ. 70 σημ. 150, σ. 137.

<sup>289</sup> Ο οποίος υποστηρίζει ότι τα σώματα κινούνται μιμούμενα τα ακίνητο Ένα.

<sup>290</sup> 1.Όντα → Μιμούνται τους Αριθμούς 2.Αριθμοί→ Ανάγονται στο Έν 3.Όντα→ Μιμούνται το Έν.

οδηγήσει σε πολυσύνθετες αναλύσεις,<sup>291</sup> είναι σαφές και δεν παρουσιάζει, κάποια ιδιαίτερη δυσκολία ως προς την ερμηνεία του.

Αφού εξέτασε την πλατωνική και την πυθαγόρεια θεωρία για τη μίμηση, ο Θεόφραστος προχωρά στην εξέταση της δεύτερης εναλλακτικής σχετικά με την επιθυμία και την κίνηση που προκαλείται από αυτή. Συγκεκριμένα, λέγει ότι, αν η επιθυμία λειτουργεί διαφορετικά και γίνεται με βάση την ψυχή, τα κινούμενα πρέπει να είναι έμψυχα, αν πράγματι κάποιος μιλάει μεταφορικά ή με κάποια ομοιότητα. Συνεχίζει λέγοντας ότι η κίνηση φαίνεται να υπάρχει ταυτόχρονα με την ψυχή, γιατί η ψυχή είναι ζώη σε αυτούς που την έχουν, και συμπληρώνει ότι από αυτήν πηγάζουν οι επιθυμίες για κάθε πράγμα, όπως και στα ζώα, γιατί και οι αισθήσεις, αν και προκαλούνται από άλλους, εντούτοις παράγονται στην ψυχή. Ολοκληρώνει, μάλιστα, τη μελέτη του υποστηρίζοντας ότι, αν το αίτιο της κυκλικής κίνησης είναι το πρώτο κινούν, αυτό δεν θα είναι αίτιο της καλύτερης κίνησης, γιατί η καλύτερη κίνηση είναι αυτή της ψυχής και η πρώτη μάλιστα αυτή της διάνοιας, από την οποία προέρχεται και η επιθυμία (5a28-5b10: *εἰ δ' ἡ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφορὰν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα· ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κινήσεις ὑπάρχειν· ζώη γὰρ τοῖς ἔχουσιν,*

---

<sup>291</sup> Η Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 188, έχει παρόμοια άποψη, την οποία, όμως, δεν αναλύει ιδιαίτερα. Οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, σσ. 44-45, André Laks, Glenn Most ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 37, Giovanni Reale, ό.π., σ. 44 σημ. 90, σ. 394, υπέθεσαν ότι στο χωρίο αυτό χρειάζεται η προσθήκη του απαρεμφάτου *μιμῆσθαι*, το οποίο θα δηλώνει τη μίμηση των *Ἀριθμῶν* πρὸς τὸ Ἔν. Κάτι τέτοιο, όμως, νομίζουμε ότι δεν συνάδει με την αμφισβήτηση της ακινησίας της αρχής, την οποία επιχειρεῖ εδώ ο Θεόφραστος και περιπλέκει άνευ λόγου το νόημα του συγκεκριμένου χωρίου. Τέλος, ο Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ. 1, σσ. 282-284, εξέτασε αναλυτικότερα το παρόν χωρίο και κατέληξε στο ότι οι *Ἀριθμοί*, όταν λαμβάνονται ως αρχές είναι το ίδιο ακίνητοι, όπως και το ίδιο το Ἔν. Όμως, παρά την ιδιαίτερα σύνθετη ανάλυσή του, ο Gutas καταφέρνει να παραθέσει κάποιες ενδείξεις και όχι αποδείξεις για την ακινησία των αριθμῶν. Νομίζουμε ότι το χωρίο αυτό δεν αφήνει περιθώρια, ώστε να υποθέσουμε την ακινησία των *Ἀριθμῶν*. Αν οι πυθαγόρειοι *Ἀριθμοί* θεωρούνταν το ίδιο ακίνητοι από τον Θεόφραστο, όπως και το πλατωνικό Ἔν, θα ήταν περιττή η προσθήκη της φράσης *καὶ γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἀριθμοὺς φασιν τὸ ἔν και θα αρκούσε το τι οὖν ἅμα τῇ μιμῆσει φασὶν ἐκείνω ὁμοίως ὅσοι τε τὸ ἔν και ὅσοι τοὺς ἀριθμοὺς λέγουσιν.*

*ἀφ' ἧς καὶ αἱ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον, ὡσπερ καὶ τοῖς ζῴοις, ἐπεὶ καὶ αἱ αἰσθήσεις καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὔσαι δι' ἐτέρων ὅμως ἐν ψυχῇ γίνονται. εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίου τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἶη· κρεῖττον γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις).*

Το παραπάνω χωρίο θεωρούμε ότι είναι ένα από τα σημαντικότερα Τῶν Μετὰ τὰ καθώς, κατά τη γνώμη μας, περιλαμβάνει σε αδρές γραμμές τη θεωρία του ίδιου του Θεοφράστου για την κίνηση. Ἐτσι, στη συνέχεια της εργασίας μας θα εξετάσουμε αναλυτικά τα σημαίνοντα στοιχεία που περιέχονται στο χωρίο αυτό και, ακολούθως, θα προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε τη θεωρία αυτή, παρουσιάζοντας τα βασικά της επιχειρήματα.

Αν η επιθυμία για το άριστο δεν είναι ασύνειδη, και δεν υπάρχει ως εγγενής τάση στα ουράνια σώματα, τότε η επιθυμία πρέπει να βασίζεται στην ψυχή, καθώς δεν φαίνεται να υπάρχει άλλος τρόπος με βάση τον οποίο θα μπορούσε να δημιουργηθεί η επιθυμία. Αν, τώρα, τα ουράνια όντα επιθυμούν το ανώτατο όν μέσω της ψυχής τους, είναι λογικό ότι αυτά πρέπει να είναι έμψυχα, *εἰ δ' ἡ ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ ψυχῆς... ἔμψυχ' ἂν εἶη τὰ κινούμενα*. Εν συντομία, αυτό που εννοεί εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι, αν τα ουράνια σώματα κινούνται, επειδή επιθυμούν μέσω της ψυχής το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, αυτό θα σήμαινε ότι είναι και τα ίδια έμψυχα.

Αναπτύσσοντας, στη συνέχεια, το επιχειρήματά του, υποστηρίζει ότι *ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν, ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν*. Μαζί, δηλαδή, με την ψυχή υπάρχει και κίνηση, γιατί η ίδια η ψυχή είναι ζωή σε αυτούς που την έχουν. Στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος ουσιαστικά απορρίπτει και τη δεύτερη εναλλακτική για τον τρόπο επιθυμίας. Τα ουράνια σώματα δεν μπορούν να κινούνται ούτε λόγω της έμψυχης

επιθυμίας τους για το *Κινοῦν-Ἀκίνητο*. Αυτό δεν μπορεί να συμβαίνει γιατί, αν τα σώματα έχουν ψυχή, ώστε να επιθυμούν, πρέπει τα ίδια να έχουν και κίνηση, γιατί, όπως υποστήριξε ο Θεόφραστος μαζί με την ψυχή υπάρχει και κίνηση. Άρα, αν τα ουράνια σώματα έχουν από τη φύση τους μία έμψυχη κίνηση, δεν θα υπήρχε η ανάγκη για ένα *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, το οποίο θα προκαλούσε, μέσω της επιθυμίας, την κίνηση στα σώματα αυτά.<sup>292</sup> Η κίνηση θα υπήρχε ήδη στην ψυχή τους. Έτσι, ο Θεόφραστος καταλήγει στο ότι το αριστοτελικό *Κινοῦν-Ἀκίνητον* δεν μπορεί να λειτουργήσει με κανέναν τρόπο ως αντικείμενο επιθυμίας (ούτε ασύνειδης ούτε έμψυχης) και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να λειτουργήσει με κανέναν τρόπο ως αρχή κίνησης για τα ουράνια σώματα (από τη στιγμή που υποτίθεται ότι κινεί τα σώματα αυτά λειτουργώντας ως αντικείμενο επιθυμίας).

Θεωρούμε ότι το θεοφράσειο χωρίο 5a28-5b3 επιτελεί διπλή λειτουργία. Αφενός ο φιλόσοφος εναντιώνεται στην αριστοτελική θεωρία, σύμφωνα με την οποία τα έμψυχα ουράνια σώματα κινούνται χάρη στην επιθυμία τους για το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, αφετέρου παραδέχεται ότι ο ουρανός πρέπει να είναι έμψυχος<sup>293</sup> και να αποτελείται από έμψυχα ουράνια σώματα που επιθυμούν. Αυτό, μάλιστα, είναι κάτι στο οποίο θα εστιάσει η επιχειρηματολογία μας και στη συνέχεια.<sup>294</sup> Έτσι, αυτό που

<sup>292</sup> Για παρόμοια ερμηνεία του θεοφράσειου επιχειρήματος βλ. Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 288.

<sup>293</sup> Στα σχόλια του Πρόκλου για τον Τίμαιο διαβάζουμε ότι *έμψυχος γάρ και αυτός είναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν καὶ διὰ τοῦτο θεῖον· εἰ γὰρ θεῖος ἐστι, φησί, καὶ τὴν ἀρίστην ἔχει διαγωγὴν, έμψυχος ἐστίν· οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆς, ὡς ἐν τῇ περὶ Οὐρανοῦ γέγραφεν* (Tim.35a = ii.122.II Diehl).

<sup>294</sup> Για την ίδια ακριβώς άποψη βλ. William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, σ. 46. Αντίθετα, η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 191, υποστηρίζει ότι εδώ ο Θεόφραστος παραδίδει απλά μία σκέψη, αλλά δεν την αποδέχεται. Ειδικότερα, λέγει ότι με το *ἄν εἴη* εισάγει μία πιθανή επιλογή. Επιπλέον, υποστηρίζει ότι κύριο μέλημα του Θεοφράστου σε αυτό το σημείο δεν είναι να αποκλείσει την πιθανότητα ο ουρανός να είναι έμψυχος. Αυτό που τον ενδιαφέρει, κατά τη Raalte, είναι να αποκλείσει την πιθανότητα το πρώτο κινούν να είναι, μέσω της επιθυμίας, αιτία της καλύτερης κίνησης,

θεωρούμε ότι ξενίζει τον Θεόφραστο δεν είναι η ίδια η πιθανότητα ύπαρξης ψυχής και επιθυμίας στα ουράνια σώματα, αλλά η επιθυμία των έμψυχων ουράνιων σωμάτων για το *Κινούν-Ακίνητον* και η κίνησή τους με βάση αυτή. Θα εισαγάγει, στη συνέχεια, έναν άλλον τρόπο κίνησης των ουράνιων σωμάτων, μία άλλη κινητική αρχή, εφόσον δεν μπορεί να είναι το *Κινούν-Ακίνητον*.

Ο Θεόφραστος υποστήριξε, όπως είδαμε, πολύ χαρακτηριστικά ότι *ψυχή δ' ἄμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν· ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν.*<sup>295</sup> Υποστήριξε, δηλαδή, ολοκάθαρα ότι η ψυχή υπάρχει μαζί με την κίνηση<sup>296</sup> και ότι η ψυχή δίνει ζωή στα όντα που την κατέχουν. Το χωρίο αυτό δεν θα μπορούσε παρά να μας παραπέμψει στο χωρίο 4b1-3, όπου ο Θεόφραστος κατέληξε στο ότι δεν είναι δυνατόν τα μαθηματικά να είναι η πρώτη αρχή για τον λόγο ότι αυτά δεν μπορούν να εμφυσήσουν ζωή και κίνηση στα αισθητά, *οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς*. Έτσι, αφού τα μαθηματικά δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως αρχές, καθώς αδυνατούν να εμφυσήσουν ζωή και κίνηση στα όντα (κάτι που ο Θεόφραστος θεωρεί ως προαπαιτούμενο για

---

από τη στιγμή που η ύπαρξη της επιθυμίας αποδεικνύει την ύπαρξη ψυχής και η ύπαρξη ψυχής αποδεικνύει την ύπαρξη μίας ανώτερης κίνησης από την κυκλική, η οποία προκαλείται από το *Κινούν-Ακίνητον*. Διαφωνούμε με την άποψη αυτή και θα ασχοληθούμε εκτενέστερα με το συγκεκριμένο θέμα στη μελέτη του χωρίου 5b7-10.

<sup>295</sup> Η έκδοση των William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ.3, παραδίδει τη γραφή *ψυχή δ' ἄμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν* και υποστηρίζει ότι αυτό που εννοεί ο Θεόφραστος δεν είναι ότι η κίνηση συνυπάρχει με την ψυχή, αλλά ότι από τη στιγμή που υπάρχει επιθυμία στην ψυχή υπάρχει και κίνηση, καθώς η επιθυμία είναι μία μορφή κίνησης. Στην εργασία μας ακολουθήσαμε τη γραφή που προτείνει η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 29 σημ. 56, σ. 193, *ψυχή δ' ἄμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν* και αποδεχόμαστε πλήρως την ερμηνεία της, σύμφωνα με την οποία ο Θεόφραστος εδώ δεν παραδίδει απλά ένα ένδοξο, αλλά ένα σημαντικό στοιχείο, στο οποίο θα στηρίξει στη συνέχεια το επιχείρημά του. Κατά τη γνώμη μας εδώ ο φιλόσοφος συνεχίζει να «προσφέρει» ουσιώδη στοιχεία για τη δική του θεωρία περί πρώτης αρχής. Για μία άλλη άποψη, *ψυχήν δ' ἄμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν*, βλ. Herman K. Usener, *ό.π.*, σ. 49 σημ. 101, σ. 266.

<sup>296</sup> Η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σσ. 195-197 προχωρά σε μία εκτενή ανάλυση για τη σχέση και τη συνύπαρξη της ψυχής με την κίνηση. Η ανάλυσή της θα βασιστεί στον αριστοτελικό συσχετισμό δύναμης-ενέργειας. Η ψυχή είναι ενέργεια σε αντίθεση με την κίνηση που αποτελεί τη μετάβαση από το δυνάμει στο ενεργεία.

την πρώτη αρχή), πρέπει προφανώς να υπάρχει μία άλλη αρχή που να κατέχει αυτή τη δυνατότητα. Στο 5a28-5b3 επανέρχεται στο ίδιο θέμα και δίνει την οριστική απάντηση, υποστηρίζοντας ότι η ψυχή είναι κάτι που υπάρχει μαζί με την κίνηση και κάτι που προσδίδει ζωή σε αυτούς που την κατέχουν. Για να καταστήσει, μάλιστα, σαφέστερη την άποψή του, θα χρησιμοποιήσει ταυτόσημους όρους στα δύο χωρία, τα μαθηματικά *οὐχ... ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς, ἀλλὰ ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν· ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν*. Με βάση την αναλογία ανάμεσα στα χωρία 4b1-3 και 5a28-5b3, μπορούμε, εύλογα, να υποστηρίξουμε ότι η αρχή, την οποία αναζητά και παραδέχεται ο Θεόφραστος και η οποία δίδει ζωή και κίνηση στα όντα, δεν είναι άλλη από την ψυχή. Στο χωρίο 5a28-5b3, βέβαια, ο Θεόφραστος δεν αναφέρεται γενικά στα όντα, αλλά αποκλειστικά στα ουράνια όντα, των οποίων η ύπαρξη και η κίνηση ρυθμίζεται από την ψυχή τους.<sup>297</sup>

Με ποιόν ιδιαίτερο τρόπο, όμως, μπορεί η ψυχή να κινεί τα σώματα; Ασφαλώς μία προσπάθεια άμεσης εξήγησης αυτού του κοσμικού, υπερβατικού τρόπου κίνησης θα έπεφτε στο κενό, καθώς το θέμα αυτό παρουσιάζει σοβαρές τεχνικές δυσκολίες. Θα ήταν εξεχόντως δύσκολο να προσεγγίσει κανείς την ψυχή των ουράνιων όντων και να προσδιορίσει την κινητική της λειτουργία. Παρόλα αυτά, ο Θεόφραστος έχει δώσει ήδη τη λύση σε τέτοιου είδους προβλήματα. Στο 4b12-13 υποστήριξε ότι, επειδή είναι δύσκολο να μελετήσει κανείς τις αρχές άμεσα, καθώς αυτό το αντικείμενο είναι νοητικά «δυσπρόσιτο», πρέπει η μελέτη των αρχών να γίνει μέσω μίας αναλογίας ή παρομοίωσης, *πειρατέον ἐμφαίνειν ἄμῳς γέ πως εἶτε κατ' ἀναλογίαν εἶτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν*. Δηλαδή, η πρώτη αρχή πρέπει να εξεταστεί αναλογικά προς ένα άλλο απλούστερο όν, στο οποίο

---

<sup>297</sup> Στη συνέχεια της μελέτης του ο φιλόσοφος θα προσδιορίσει το συγκεκριμένο μέρος της ψυχής που κινεί.



μπορεί η ανθρώπινη νόηση να έχει ευκολότερη πρόσβαση. Στη θέση του αυτή θεωρούμε ότι ο Θεόφραστος επανέρχεται στο 5b1-2, όπου ευρίσκουμε τη φράση *εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοίτητα καὶ μεταφοράν*, η οποία παραδίδεται στη στερεότυπη έκδοση, η οποία και έγινε αποδεκτή από όλους τους μελετητές<sup>298</sup> (*εἰ δ' ἡ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοίτητα καὶ μεταφοράν ἔμψυχ' ἂν εἶη τὰ κινούμενα*) και η οποία μεταφράζεται ως «εκτός και αν κάποιος μιλάει μεταφορικά ή με κάποια ομοιότητα». Πιστεύουμε ότι αυτό που υποστηρίζει εδώ ο Θεόφραστος είναι πως απαιτείται κάποιου είδους παρομοίωση ή μεταφορά, ώστε να αποδειχθεί ότι τα ουράνια σώματα είναι ἔμψυχα και κινούνται μέσω της ψυχῆς τους, (χωρίς να χρειάζεται το εξωτερικό αριστοτελικό *Κινοῦν*), καθώς πρόκειται για έννοιες δύσκολα προσεγγίσιμες. Και πράγματι, στη συνέχεια, θα αναφερθεί σε μία κατηγορία ὄντων, τα οποία μπορούν να παρομοιαστούν και να εξεταστούν κατ'αναλογίαν προς τα ουράνια σώματα και, ως εκ τούτου, να παράσχουν ουσιαστική και εις βάθος γνώση για την κίνησή τους από την πρώτη αρχή. Τα ὄντα αυτά δεν είναι ἄλλα από τα ζῶα, όπως θα πει με σαφήνεια *ὥσπερ καὶ τοῖς ζῴοις* (5b5). Με βάση την νοηματική αυτή ανάλυση, πιστεύουμε η φράση *εἰ μὴ τις λέγοι καθ' ὁμοίτητα καὶ μεταφοράν*, πρέπει να διορθωθεί και να γραφεί ως *ἢ μὴν*<sup>299</sup> *τις λέγει καθ' ὁμοίτητα καὶ μεταφοράν*, και να μεταφραστεί ως «και πράγματι κάποιος μιλά μεταφορικά ή με κάποια ομοιότητα», καθώς αυτό που διασαφηνίζει εδώ ο φιλόσοφος είναι ότι πράγματι μόνο με παρομοίωση και μεταφορά μπορεί να γίνει κατανοητός ο τρόπος λειτουργίας της ἔμψυχης κίνησης.

<sup>298</sup> Η Marlein Van Raalte, ὀ.π., σ. 30 σημ. 57, σσ. 192-193, λέγει ότι ο Θεόφραστος εδώ χρησιμοποιεί μεταφορικά την επιθυμία των ουράνιων σωμάτων κατ' αναλογίαν προς την επιθυμία των ζῶων, ώστε να μπορέσει να αποφύγει την κριτική που θα προκαλούσε η δήλωση ότι τα ουράνια σώματα είναι ὄντως ἔμψυχα και επιθυμούν, ενώ οι André Laks, Glenn Most ὀ.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 37. λέγουν ότι ο Θεόφραστος εδώ δεν αποδέχεται τη χρήση της μεταφοράς για το θέμα των ουράνιων σφαιρών, γιατί αν τους απέδιδε επιθυμία, θα ἔπρεπε να τους αποδώσει και ψυχή.

<sup>299</sup> Η φράση *ἢ μὴν* μεταφράζεται και ως «και πράγματι» βλ. LSJ, ὀ.π., σ. 11 σημ. 19.

Αυτό, άλλωστε, είναι και το επόμενο βήμα του, να αντιστοιχίσει τις κινήσεις των ουράνιων σωμάτων που εκπορεύονται από την ψυχή τους με τις κινήσεις των ζώων που πηγάζουν από την ψυχή τους.

Ειδικότερα, ο Θεόφραστος λέγει ότι παράλληλα με τη ζωή και την κίνηση από την ψυχή προκύπτουν και οι επιθυμίες των ουράνιων σωμάτων για το κάθε τι<sup>300</sup> *ψυχή δ' ἄμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν· ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον, ὅπως ακριβῶς και στα ζώα, ὥσπερ καὶ τοῖς ζώοις.* Ο Θεόφραστος εδώ παρομοιάζει την ψυχή των ουράνιων σωμάτων με την ψυχή των ζώων. Και τα δύο «γένη» της ψυχής- και η ουράνια και η ζωική- πρέπει να παράγουν: (α.) ζωή, (β.) κίνηση, (γ.) επιθυμία. Το χωρίο αυτό συνιστά μία πολύ επιτυχημένη αναδιατύπωση της αριστοτελικής ψυχολογίας. Με πολύ ενδιαφέρον θα παρατηρήσουμε ότι στο *Περὶ Ψυχῆς* ο Αριστοτέλης ενσωμάτωσε στην ψυχή των όντων πέντε δυνάμεις: (α) *θεραπετικόν*, (β.) *αἰσθητικόν*, (γ.) *ὀρεκτικόν*, (δ.) *κινητικόν*, (ε.) *διανοητικόν* (414a33-34). Το κάθε ένα από αυτά τα μέρη της ψυχής διαθέτει μία συγκεκριμένη ιδιότητα και επιτελεί μία συγκεκριμένη λειτουργία στο πλαίσιο του σώματος, στο οποίο περιλαμβάνεται.<sup>301</sup> Με τον ίδιο ακριβῶς τρόπο, και σαφῶς επηρεασμένος από τον δάσκαλό του, ο Θεόφραστος υποστήριξε ότι τα ουράνια όντα, κατ' αναλογία των ζώων, έχουν ψυχή, η οποία εξασφαλίζει (α.) την ίδια την ύπαρξή τους→*θεραπετικόν*, (β.) την δυνατότητα να επιθυμούν→*ὀρεκτικόν*, (γ.) την κίνησή τους→*κινητικόν*.

<sup>300</sup> Η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 200 λέγει ότι αυτό που εννοεί εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι η επιθυμία πηγάζει από την ψυχή χωρίς να κατευθύνεται προς έναν συγκεκριμένο στόχο, *αἱ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον* και προσθέτει ότι με βάση αυτό παραμερίζεται η αποκλειστική επιθυμία για το *ἄριστον* και επανέρχεται στο προσκήνιο το ζήτημα της επιθυμίας των ζώων.

<sup>301</sup> Για την ανάλυση των ιδιοτήτων των μερών της ψυχής, αλλά και για την αξιολογική τους διαβάθμιση βλ. Ronald Polansky, *ό.π.*, σ. 127 σημ. 246, σσ. 188-194.

Στο σημείο αυτό, όμως, φαίνεται να παραλείπεται η αναφορά του Θεόφραστου στο αισθητικό, αλλά και στο διανοητικό μέρος της ψυχής.<sup>302</sup> Ο ίδιος, όμως, στη συνέχεια του χωρίου λέγει ότι και οι αισθήσεις, αν και προκαλούνται από άλλους, εντούτοις παράγονται στην ψυχή, *ἐπεὶ καὶ αἱ αἰσθήσεις καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὔσαι δι' ἐτέρων ὅμως ἐν ψυχῇ γίνονται*. Η ψυχική ιδιότητα της αίσθησης μοιάζει να ανήκει μόνο στα ζώα, και για τον λόγο αυτό δεν αναφέρθηκε μαζί με τις άλλες τρεις ιδιότητες που η ουράνια ψυχή μοιράζεται με την ζωική. Για το μέρος αυτό δίδονται εδώ δύο βασικά στοιχεία. Το πρώτο είναι ότι το ψυχικό αυτό μέρος χαρακτηρίζεται από παθητικότητα,<sup>303</sup> καθώς οι αισθήσεις υφίστανται την επίδραση των διάφορων όντων και ενεργοποιούνται από αυτά, όπως ακριβώς διαβάζουμε και στον Πρισκιανό.<sup>304</sup> Το δεύτερο στοιχείο είναι ότι η ειδική αναφορά στην παθητικότητα του αισθητικού μέρους της ψυχής, μας οδηγεί αβασάνιστα στο να υποθέσουμε ότι ο Θεόφραστος κάνει εδώ μία έμμεση αναφορά στα άλλα μέρη της ψυχής, τα οποία σε αντίθεση με το παθητικό *αἰσθητικόν*, είναι ενεργά.<sup>305</sup> Το αισθητικό ή οι αισθήσεις δεν μπορούν να αποδοθούν στα έμψυχα ουράνια σώματα,<sup>306</sup> καθώς, αφού

<sup>302</sup> Αν αποδεχθούμε τη συνάφεια του θεοφράστειου κειμένου με το αριστοτελικό και την επιρροή που άσκησε ο δάσκαλος στον μαθητή, όσον αφορά στα μέρη της ψυχής.

<sup>303</sup> Και αναφορικά με το αισθητικό μέρος ο Θεόφραστος έχει δεχθεί επιρροές από την αριστοτελική λειτουργία της ψυχής. Και ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι *τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τί ἐστίν* (Περὶ Ψυχῆς 424a1).

<sup>304</sup> Richard Sorabji (εκδ.), Pamela Huby, Carlos Steel (μτφ.), Priscian, *On Theophrastus on Sense-Perception with Simplicius, On Aristotle on the Soul 2.5-12*, London: Duckworth, 1997, σσ. 9-15. Ο Πρισκιανός γράφει ότι ο Θεόφραστος υποστήριζε ότι τα διάφορα όντα ενεργούν-ποιεῖσαι- πάνω στις αισθήσεις, οι οποίες δέχονται-παθεῖν- την επίδρασή τους

<sup>305</sup> Ο Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 289, λέγει ότι, χαρακτηρίζοντας ο Θεόφραστος ειδικά το *αἰσθητικόν* μέρος ως κάτι παθητικό, ουσιαστικά υπονοεί ότι η ψυχή *ἐν συνόλω* είναι ενεργή. Στη συνέχεια, μάλιστα, θα συνδέσει αυτή του την ερμηνεία με την εκκίνηση της κίνησης από την ψυχή.

<sup>306</sup> Ακολουθήσαμε εξ ολοκλήρου την άποψη της Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σσ. 201-202. Για να στηρίξει το επιχειρήμά της παραθέτει, μεταξύ άλλων, ένα απόσπασμα από τον Νικόλαο τον Δαμασκηνό, *Περὶ Φυτῶν*, §21, 24, στο οποίο ο Αριστοτέλης φέρεται να έχει υποστηρίξει ότι τα ουράνια σώματα δεν μπορούν να έχουν αισθήσεις, καθώς αυτά είναι *ἀπαθῆ* και επίσης ότι από τη στιγμή που η αίσθηση έχει να κάνει με τη ζωή και το θάνατο, δεν μπορεί να αγγίξει ούτε στο ελάχιστο την οντότητα των ουράνιων σωμάτων.

αυτά είναι αιώνια δεν χρειάζονται τις αισθήσεις για τη διατήρηση της ύπαρξής τους, σε αντίθεση με τα ζώα, στα οποία οι αισθήσεις ή το *αἰσθητικόν* είναι απαραίτητα για την εξασφάλιση της επιβίωσής τους.<sup>307</sup> Παρατηρήσαμε ότι ο φιλόσοφος, ακολουθώντας την αριστοτελική διάκριση των ψυχικών δυνάμεων, έκανε και ο ίδιος αναφορά στο θρεπτικό, ορεκτικό, κινητικό και *αἰσθητικόν* μέρος της ψυχής. Μήπως στο σημείο αυτό θα έπρεπε να αναμένουμε και μία αναφορά στο απολύτως ενεργό διανοητικό μέρος και την απόδοσή του μάλιστα μόνο στα ουράνια σώματα,<sup>308</sup> κατ' αντιστοιχίαν της απόδοσης του παθητικού αισθητικού μέρους μόνο στα ζώα;

Πράγματι, ο Θεόφραστος αναφέρεται στη συνέχεια στο διανοητικό μέρος της ψυχής: αν το αίτιο της κυκλικής κίνησης είναι το πρώτο κινούν, αυτό δεν θα είναι αίτιο της άριστης κίνησης, γιατί η καλύτερη κίνηση είναι αυτή της ψυχής και μάλιστα αυτή που προέρχεται από το διανοητικό μέρος, από το οποίο πηγάζει και η επιθυμία, *εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίων τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρεῖττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἢ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις*. Η Raalte,<sup>309</sup> σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο, λέγει ότι, «αν τα ουράνια σώματα διακατέχονται από την επιθυμία για το καλύτερο, τότε, και καθώς είναι προικισμένα με την επιθυμία, έχουν μία ψυχική, ίσως, και διανοητική κίνηση. Για τον λόγο αυτό, η κυκλοφορία που τους αποδίδεται από μία υποτιθέμενη πρώτη αιτία, θα ήταν μία κίνηση κατώτερη από αυτή που ήδη κατέχουν». Συνεχίζει, μάλιστα, λέγοντας ότι «η αριστοτελική θεωρία για την όρεξη,

<sup>307</sup> Άλλωστε, όπως, υποστήριξε ο Αριστοτέλης *εἰ οὖν πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἴσθησιν, φθειροῖτο ἂν καὶ εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι* (*Περὶ Ψυχῆς*, 434a32-33). Δηλαδή, αν κάθε σώμα που προχωρά δεν έχει αίσθηση, θα καταστρεφόταν και δεν θα έφτανε στον σκοπό του.

<sup>308</sup> Η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 205, λέγει ότι παρά το γεγονός ότι η αίσθηση αποδίδεται στα ζώα και αποκλείεται από τα ουράνια σώματα, αυτά συνεχίζουν να έχουν την ικανότητα να επιθυμούν, αλλά επιθυμούν μέσω ενός ανώτερου ψυχικού μέρους, μέσω του διανοητικού μέρους.

<sup>309</sup> Marlein Van Raalte, *αυτόθι*, σ. 220.

δεν αποδεικνύεται λανθασμένη, μόνο επειδή αποδίδει στην κυκλοφορία τον χαρακτηρισμό της καλύτερης κίνησης, αλλά επειδή, επίσης, εμπλέκει και την επαφή από την πλευρά των ουράνιων σωμάτων, κάτι που είναι απίθανο από ψυχολογικής πλευράς». Ο Gutas<sup>310</sup> λέγει ότι αυτό που εννοεί εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι, «αν το *Κινούν-Ακίνητον* είναι η αιτία της κυκλικής κίνησης, αυτό δεν μπορεί να είναι πράγματι η αιτία της καλύτερης κίνησης, από τη στιγμή που οι άλλες κινήσεις της ψυχής και κυρίως η διάνοια θα ήταν καλύτερες και ανώτερες, γιατί η διάνοια είναι αυτή που προκάλεσε την επιθυμία». Έτσι, κατά τον Guta, αυτό στο οποίο καταλήγει εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι «αυτό που τίθεται ως αιτία της κίνησης, η επιθυμία, προϋποθέτει την ύπαρξη της κίνησης». Οι Laks-Most<sup>311</sup> υποστηρίζουν ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος «παραθέτει έναν δεύτερο λόγο, για να αποδώσει ψυχή στις πλανητικές σφαίρες του Αριστοτέλη: αν είναι αλήθεια ότι η κίνηση της ψυχής και κυρίως αυτή της σκέψης είναι καλύτερη από την *κατά τόπον* κίνηση, αρνούμενος την ψυχή στις σφαίρες, τους αποδίδει μία κίνηση κατώτερης φύσης».

Για το συγκεκριμένο ζήτημα θα παραθέσουμε και εμείς μία ερμηνεία, κυρίως γιατί πιστεύουμε ότι στο σημαντικότερο αυτό χωρίο ο Θεόφραστος παρουσιάζει, έστω και κεκαλυμμένη, τη δική του θεωρία για τον τρόπο κίνησης των ουράνιων σωμάτων. Η ερμηνεία μας θα διαφοροποιηθεί σημαντικά από τις απόψεις των προαναφερθέντων μελετητών, και θα βασιστεί στην, από διαφορετική οπτική, αξιοποίηση των κειμενικών δεδομένων.

Αφενός πιστεύουμε ότι στο συγκεκριμένο χωρίο ο Θεόφραστος ολοκληρώνει την κριτική του για το *Κινούν-Ακίνητον*, αφετέρου θεωρούμε ότι η κριτική του έχει εδώ έναν εντελώς διαφορετικό στόχο από αυτόν που

<sup>310</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 288.

<sup>311</sup> André Laks, Glenn Most *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σσ. 38-39.

παρουσιάζει η παραδοσιακή ερμηνευτική προσέγγιση. Ο Θεόφραστος δεν στηρίζει την κριτική του στο ότι η κυκλική κίνηση είναι υποδεέστερη της κίνησης που προκαλείται από την ψυχή-διάνοια, αλλά στο ότι το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* είναι υποδεέστερο αίτιο έναντι του αιτίου της ψυχής και της διάνοιας. Η κυκλική κίνηση συνεχίζει να είναι και για τον Θεόφραστο, όπως και για τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, η τελειότερη κίνηση, αλλά αν, κατά τον Θεόφραστο, το αίτιό της ήταν το αριστοτελικό *Κινοῦν-Ἀκίνητο*, αυτή δεν θα μπορούσε πια να θεωρείται η ανώτερη κίνηση, από τη στιγμή που αίτιο της ανώτερης κίνησης είναι η ψυχή και, μάλιστα, το διανοητικό της μέρος. Για να καταστήσουμε σαφέστερη την κριτική που ασκεί ο Θεόφραστος στο αριστοτελικό *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, παραθέτουμε τα παρακάτω επιχειρήματα:

-Το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* προκαλεί την κυκλική κίνηση

-Η ανώτερη κίνηση προκαλείται από την ψυχή

-Άρα, η κυκλική κίνηση δεν είναι η ανώτερη κίνηση

Κάτι τέτοιο, όμως, είναι άτοπο, γιατί όπως υποστήριξε ολοκάθαρα και ο Αριστοτέλης, *φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω* (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1072b8-9).

Με βάση αυτό:

-Η κυκλική κίνηση είναι η ανώτερη

-Η ανώτερη κίνηση προκαλείται από την ψυχή

-Άρα, η κυκλική κίνηση προκαλείται από την ψυχή

Με τον τρόπο αυτό, ο Θεόφραστος προσπάθησε να καταδείξει μία ακόμη ασυνέπεια της αριστοτελικής κινητικής-μεταφυσικής θεωρίας. Αν η κυκλική κίνηση προκαλούνταν από το *Κινοῦν*, αυτή δεν θα μπορούσε να

είναι η άριστη κίνηση, γιατί στα έμψυχα όντα (αυτά τα συγκεκριμένα όντα μελετώνται σε αυτή την ενότητα), ανώτερη κίνηση είναι αυτή που προκαλείται από την ψυχή τους. Από τη στιγμή, όμως, που η κυκλική φαίνεται να είναι η άριστη κίνηση, αυτή δεν πρέπει να προκαλείται από το *Κινούν- Ακίνητον*, αλλά αντίθετα πρέπει να προκαλείται από την ψυχή. Και αυτό, γιατί το ανώτερο αίτιο είναι η ψυχή και, μάλιστα, η διάνοιά της. Η ορθότητα της ερμηνείας μας επιβεβαιώνεται και από το ίδιο το αρχαίο κείμενο. Το ουδέτερο κρείττον (*εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἴτιον τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρείττον γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς, καὶ πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἢ τῆς διανοίας*), είναι λογικό να αναφέρεται στο ουδέτερο αίτιον, ώστε η ψυχή-διάνοια να είναι ένα ανώτερο αίτιο από το πρώτο κινούν, και αντίθετα, δεν είναι καθόλου λογικό να αναφέρεται στο εννοούμενο θηλυκό κίνησις, ώστε η ψυχή-διάνοια να είναι ανώτερη κίνηση από την κυκλική (όπως υποστήριξαν αρκετοί μελετητές). Προσπαθώντας, μάλιστα, να αποφύγουμε τις δυσκολίες που εμφανίζει το παραπάνω χωρίο, ως προς την ερμηνεία του, θα μπορούσαμε να το μεταγράψουμε ως εξής: *εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἴτιον τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρείττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις.*

Πιστεύουμε, μάλιστα, ότι με τη φράση *κρείττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις* ο Θεόφραστος καταλήγει σε ένα συμπέρασμα για τον τρόπο κίνησης των ουράνιων σωμάτων, στο οποίο εμπεριέχεται και η δική του κινητική θεωρία. Το πρώτο αίτιο της κίνησης των ουράνιων σωμάτων είναι η ψυχή τους και, μάλιστα, το διανοητικό μέρος της, από το οποίο πηγάζει και η επιθυμία.

Συνοψίζοντας, ας παρακολουθήσουμε την πορεία της σκέψης του φιλοσόφου, δίνοντας έμφαση στα βασικά της σημεία.

I. Ο Θεόφραστος αναζήτησε μία αρχή, η οποία πρέπει να συνδέεται με τα αισθητά

- *Ευλογώτερον δ' οὖν εἶναι τινα συναφήν (4a13-14)*

II. Υποστήριξε ότι τα μαθηματικά δεν μπορούν να είναι η πρώτη αρχή, γιατί αυτά δεν μπορούν να συνδεθούν με τα αισθητά, με τέτοιο τρόπο, που να μπορούν προσδώσουν ζωή και κίνηση σε αυτά.

- *οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς (4b1-3).*

III. Έτσι, το ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς, τέθηκε ως προαπαιτούμενο για τις πρώτες αρχές. Οι πρώτες αρχές πρέπει να προσδίδουν ζωή και κίνηση.

IV. Κατέληξε στο ότι η αρχή αυτή είναι λογικότερο να εντοπίζεται σε ένα όν και όχι σε πολλά.

- *εὐλογώτερον δ' οὖν ἀρχῆς φύσιν ἐχούσας ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ (4b8-11).*

V. Η αρχή αυτή πρέπει να είναι αιτία κίνησης, αφού η φύση είναι σε κίνηση.

- *ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως (4b21-22) πρὸ ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζωὴν καὶ κίνησιν αὐτοῖς (4b2-4).*

VI. Η αρχή αυτή είναι ακίνητη

- *ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν (4b22)*

VII. Επειδή είναι ακίνητη, δεν μπορεί να κινεί με την κίνησή της, αλλά με μία ανώτερη δύναμη.



- Οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρῳ (4b23-5a2).

VIII. Η δύναμη, η οποία είναι ανώτερη από την κίνηση δεν μπορεί να είναι άλλη από τη διάνοια.<sup>312</sup> Αυτό επιβεβαιώνεται και από το ότι η δύναμη αυτή ταυτίζεται με το αριστοτελικό αντικείμενο επιθυμίας, από το οποίο πηγάζει η κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων. Το αριστοτελικό αυτό αντικείμενο επιθυμίας δεν είναι άλλο από τη νόηση.

- τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλική... (5a2-3).

IX. Συλλογισμός:

- Η πρώτη αρχή που αναζητά ο Θεόφραστος προσδίδει ζωή και κίνηση

- Η ψυχή προσδίδει ζωή και κίνηση

- Άρα, η ψυχή είναι η πρώτη αρχή.

*Ψυχή δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν·ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν*

XI. Για να μπορέσει να διασαφηνίσει τον τρόπο μετάδοσης της κίνησης από την ψυχή, θα αξιοποιήσει τη μέθοδο της αναλογίας (καθώς η αρχή δεν μπορεί να συλληφθεί με άλλον τρόπο). Όπως τα ζώα ζουν, κινούνται και επιθυμούν, χάρη στις λειτουργίες των συγκεκριμένων μερών της ψυχής τους, με τον ίδιο τρόπο, και τα ουράνια σώματα υπάρχουν, κινούνται και επιθυμούν χάρη στη δική τους ψυχή.

- ὥσπερ καὶ τοῖς ζώοις (5b5) πρὸς πειρατέον ἐμφαίνειν ἀμῶς γέ πως, εἴτε κατ' ἀναλογίαν εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν (4b12-13).

---

<sup>312</sup> Για την ανάλυση του συγκεκριμένου θέματος βλ. σσ. 127-135 της παρούσας εργασίας.

XII. Το αίτιο της ψυχής είναι αυτό που προκαλεί την άριστη κυκλική κίνηση και όχι γενικά η ψυχή στο σύνολό της, αλλά συγκεκριμένα το διανοητικό της μέρος.

- *εὖ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίον τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἶη· κρείττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας πρὸς ἄλλα λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρῳ (5a1-2).*

Ο Θεόφραστος εδώ επανέρχεται στο θέμα από το οποίο ξεκίνησε και κλείνει έτσι έναν θεματικό κύκλο. Ο ίδιος είπε, αρχικά, ότι η πρώτη αρχή προκαλεί την κίνηση στα όντα, μέσω μίας δύναμης ανώτερης από την κίνηση. Στο σημείο εκείνο, όμως, αν και άφησε να εννοηθεί ότι η ανώτερη αυτή δύναμη πρέπει να είναι η διάνοια, δεν την προσδιόρισε. Φτάνοντας στο τέλος της ανάλυσής του, όμως, ξεκαθάρισε ότι το ανώτερο αίτιο κίνησης είναι αυτό της ψυχής και μάλιστα η διάνοια, το διανοητικό μέρος. Το ίδιο το κείμενο, μάλιστα, συνηγορεί σε αυτή μας την ερμηνεία: *ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρῳ (5a1-2) / κρείττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας (5b8-10)*. Η διάνοια της ψυχής είναι η ανώτερη δύναμη που κινεί, άρα είναι η αρχή.

Δεν πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας το γεγονός ότι ο Θεόφραστος κατέληξε στο ανωτέρω συμπέρασμα, επισημαίνοντας τις δυσκολίες της αριστοτελικής φιλοσοφίας για το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*. Ο ίδιος ο Θεόφραστος υπογράμμισε στην αρχή της μελέτης του ότι η ανώτερη δύναμη, μέσω της οποίας κινεί η πρώτη αρχή (η διάνοια δηλαδή), έχει την ίδια φύση με το αριστοτελικό επιθυμητό (το αριστοτελικό επιθυμητό είναι η *Νόησις Νοήσεως*). Με βάση αυτό, παρατηρούμε ότι ο Θεόφραστος συμφωνεί με τον Αριστοτέλη, όσον αφορά τη φύση του αιτίου· και για τους δύο φιλοσόφους το αίτιο είναι η διάνοια. Ο Θεόφραστος, όμως, διαφοροποιείται σημαντικά από Αριστοτέλη, όταν εισάγει την έννοια της

ψυχής. Ενώ, δηλαδή συμφωνεί με τον δάσκαλό του στο ότι κάποια διάνοια κινεί κυκλικά τα ουράνια σώματα, διαφωνεί στο όν το οποίο ενσαρκώνει αυτή τη διάνοια. Για τον Αριστοτέλη η διάνοια εντοπίζεται στο *Κινοῦν-Ακίνητον* (ή απλά είναι το *Κινοῦν-Ακίνητον*), ενώ για τον Θεόφραστο η διάνοια εντοπίζεται στην ψυχή. Με λίγα λόγια ο Θεόφραστος παραδέχεται και υποστηρίζει μία μεταφυσική-ψυχολογική ερμηνεία της πρώτης αρχής.

Επιπροσθέτως, θεωρούμε ότι και η γραφή του χωρίου, *κρεῖττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας*, επιβεβαιώνει την ερμηνευτική μας προσέγγιση, σχετικά με το ότι ο Θεόφραστος παραδίδει εδώ τη δική του θεωρία. Στο χωρίο αυτό το συγγραφικό ύφος, αλλά και ο ιδιαίτερος τρόπος παρουσίασης των φιλοσοφικών εννοιών αλλάσσουν ἀρδην. Ενώ μέχρι το σημείο αυτό ο Θεόφραστος εκφράστηκε με απορητικό ύφος και εξέτασε τα διάφορα ζητήματα με μετριοπάθεια, *εἰ δ' ἢ ἔφεσις, ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις, εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίον*,<sup>313</sup> στο τέλος της ανάλυσής του εκφράζεται με σαφέστερο και ευκρινέστερο τρόπο. Γίνεται απόλυτος και δεν αφήνει περιθώριο για κανενός είδους αμφισβήτηση *κρεῖττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας*.

Στο σημείο αυτό, όμως, πρέπει να διασαφηνιστεί ένα βασικό θέμα, το οποίο παραμένει ακόμη αρκετά θολό. Ποιά ακριβώς είναι αυτή η ψυχή, η οποία περιέχει τη διάνοια και η οποία κινεί τα ουράνια σώματα;

Η μια πιθανότητα είναι η ψυχή αυτή να συνιστά μία κοσμική ψυχή ολόκληρου του σύμπαντος ή έστω ολόκληρου του ουρανού, ενώ η άλλη πιθανότητα είναι η ψυχή αυτή να συνιστά την ψυχή κάθε ξεχωριστού ουράνιου σώματος. Νομίζουμε ότι, αν ο Θεόφραστος υπέθετε **μία** κοσμική

---

<sup>313</sup> Όπως καταδείξαμε, όμως, και τα χωρία, στα οποία ο Θεόφραστος φαίνεται απλώς να θέτει ερωτήματα, περιέχουν βασικά στοιχεία για την κατανόηση και την ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας.

ψυχή και μία συμπαντική διάνοια, θα βρισκόταν και ο ίδιος αντιμέτωπος με τις δυσκολίες, για τις οποίες επέκρινε αριστοτελική θεωρία. Αν ο Θεόφραστος, δηλαδή, υποστήριζε ότι η ψυχή-διάνοια ήταν μία καθολική οντότητα, όπως η *Νόησις Νοήσεως*, δεν θα μπορούσε με τον ίδιο τρόπο να εξηγήσει το πώς αυτή, ενώ είναι μία, μπορεί να κινεί κάθε ουράνιο σώμα με διαφορετικό τρόπο. Με βάση αυτό, φαίνεται ότι ο φιλόσοφος δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει την ύπαρξη μίας *Έλλογης Ψυχής*, κατ'αντιστοιχίαν της *Νόησις Νοήσεως*.

Θα εξετάσουμε τώρα τη δεύτερη εναλλακτική, την πιθανότητα, δηλαδή, ύπαρξης ξεχωριστής ψυχής σε κάθε ουράνιο σώμα. Όπως είδαμε και πιο πάνω, ο Θεόφραστος παρομοίασε τη λειτουργία της ψυχής των ουράνιων σωμάτων με εκείνη των ζώων. Όπως η κίνηση των ζώων πηγάζει από την ψυχή τους, με ανάλογο τρόπο, και η κίνηση των ουράνιων σωμάτων πρέπει να προέρχεται από την ψυχή τους.<sup>314</sup> Την ίδια ακριβώς αναλογία θα επαναφέρει και στο 10a15-19,<sup>315</sup> όπου θα θέσει το εξής ρητορικό ερώτημα: μήπως πρέπει απλά να αντιληφθούμε την κίνηση του ουρανού και των ουράνιων σωμάτων, όπως την κίνηση των ζώων (*οἷον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός. ἄρ' οὖν εἶ γε μηδ' ἐν τοῖς ζῴοις τὴν ζωὴν ἢ ὡδὶ ζητητέον, οὐδ' ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τοῖς οὐρανίοις τὴν φορὰν ἢ τρόπον τινὰ ἀφωρισμένον*); Η επιμονή του Θεόφραστου στην παρομοίωση της

<sup>314</sup> Κάτι ανάλογο υποστηρίζει και ο Richard Sorabji, "Is Theophrastus a Significant Philosopher?," στο Johannes Van Ophuijsen, Marlein Van Raalte (επιμ.), *Theophrastus of Eresus: Reappraising the Sources*, Rutgers University Studies in Classical Humanities vol. 8, New Brunswick: Transaction Books, 1997, σσ. 204-205, ο οποίος λέγει ότι «ο Θεόφραστος απομακρύνεται από την ιδέα του αριστοτελικού κινούντος-ακινήτου και αναγνωρίζει ότι οι κινήσεις των ουράνιων σωμάτων βασίζονται στη δική τους ψυχή». Την ίδια άποψη έχει και ο Robert W. Sharples, "Theophrastus as Philosopher and Aristotelian," αυτόθι, σ.274, ο οποίος λέγει συγκεκριμένα ότι «ο Θεόφραστος φαίνεται να απορρίπτει το *Κινούν-Ακίνητον* του Αριστοτέλη και να αποδέχεται ότι τα ουράνια σώματα (heavens) ήταν έμψυχα και θεϊκά».

<sup>315</sup>Το ίδιο χωρίο θα αξιοποιήσει και η Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 8 σημ. 13, σ. 194 και με βάση αυτό, υποστηρίζει ότι ο Θεόφραστος δεν θεωρεί απαραίτητη την ύπαρξη ενός *Κινούντος-Ακινήτου*, εφόσον όλα τα όντα έχουν κάποιες εγγενείς δυνάμεις, οι οποίες ενεργοποιούνται από τα ανώτερα ουράνια σώματα.

κίνησης των ζώων με την κίνηση των ουράνιων σωμάτων μας οδηγεί στο να υποθέσουμε ότι, κατά τη γνώμη του, τα ουράνια σώματα είναι έμψυχα, όπως ακριβώς και τα ζώα, αλλά και κινούνται μέσω της ψυχής τους, όπως ακριβώς και τα ζώα.<sup>316</sup>

Στο σημείο αυτό θεωρούμε ότι πρέπει να μελετήσουμε σε βάθος το χωρίο 10a15-19, αλλά και το ευρύτερο χωρίο 10a9-21, καθώς τα θέματα που εξετάζονται σε αυτό αποτελούν συνέχεια, αλλά και επεξήγηση των θεμάτων που συζητήθηκαν στο 5b1-10. Επιπλέον, πιστεύουμε ότι το 10a9-21 της στερεότυπης έκδοσης μπορεί, και λόγω της ταυτόσημης ορολογίας, να αποτελέσει νοηματική, αλλά και κειμενική συνέχεια του 5b1-10. Για τον λόγο αυτό, κατά την ερμηνεία μας, θα τοποθετήσουμε το εν λόγω χωρίο αμέσως μετά το χωρίο 5b1-10.

Στο 10a9-15, λοιπόν, ο Θεόφραστος λέγει ότι η κίνηση ταιριάζει και στη φύση γενικότερα, αλλά και πάνω από όλα στον ουρανό. Προσθέτει ότι για τον λόγο αυτό, αν η ενέργεια ανήκει στην ουσία κάθε όντος και αν κάθε όν, όταν είναι ενεργό είναι ταυτόχρονα σε κίνηση, (όπως στην περίπτωση των ζώων και των φυτών, διαφορετικά θα ήταν ζώα και φυτά μόνο κατ'όνομα), είναι φανερό ότι και η κυκλική πορεία του ουράνιου συστήματος είναι σε συμφωνία με την ουσία του, και αν αυτή αφαιρούνταν και αυτό παρέμενε σε ηρεμία, θα ήταν ουράνιο σύστημα μόνο κατ'όνομα, γιατί η περιστροφή του σύμπαντος είναι σαν ένα είδος ζωής: *καίτοι τό γε κινείσθαι καὶ ἀπλῶς τῆς φύσεως οἰκεῖον καὶ μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ. διὸ καὶ εἰ ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἐκάστου καὶ τὸ καθ' ἕκαστον ὅταν ἐνεργῆ καὶ κινεῖται, καθά περ ἐν τοῖς ζώοις καὶ φυτοῖς (εἰ δὲ μή, ὁμώνυμα) δῆλον ὅτι κἂν ὁ οὐρανὸς ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη, χωριζόμενος δὲ καὶ ἡρεμῶν ὁμώνυμος· οἶον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός. Ο*

---

<sup>316</sup> Βέβαια, όπως δήλωσε ο Θεόφραστος, η ουράνια ψυχή έχει διάνοια, και είναι αυτή η δύναμη, η οποία ουσιαστικά κινεί.

Θεόφραστος εδώ παραθέτει μία «αντι-μηχανιστική θεώρηση» του κόσμου και υποστηρίζει ότι η κίνηση είναι ένα εγγενές θεμελιώδες δεδομένο, για το οποίο δεν χρειάζεται να αναζητήσει κανείς κάποια περαιτέρω εξήγηση.<sup>317</sup> Ο σημαντικότερος όρος, ο οποίος φαίνεται να καθορίζει και το νόημα όλου του χωρίου, είναι ο όρος *οὐσία*. Η κυκλική πορεία του ουρανού είναι σε συμφωνία με την ουσία του, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τα ζώα και με τα φυτά· η ουσία τους είναι αυτή που τα καθιστά ενεργά και η ενέργειά τους είναι εκείνη που τα καθιστά κινούμενα. Τί ακριβώς, όμως, εννοεί εδώ ο Θεόφραστος με τον όρο ουσία και τί σημαίνει το ότι η κίνηση κάθε όντος είναι σε συμφωνία με την ουσία του; Νομίζουμε ότι μία εύστοχη απάντηση στο ερώτημα αυτό, η οποία εντάσσεται πλήρως και στο νοηματικό περιεχόμενο του χωρίου, εντοπίζεται στο *Περὶ Ψυχῆς*.

Στο 412a19-27 ο Αριστοτέλης μελετά την ουσία, τη ζωή και την *ἐνεργεία* ύπαρξη των όντων, αλλά και τη σύνδεση των στοιχείων αυτών με την ψυχή.<sup>318</sup> Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η ουσία κάθε φυσικού πράγματος, το οποίο έχει τη δυνατότητα ζωής, είναι η ψυχή του και συμπληρώνει ότι η ψυχή του είναι εντελέχεια του σώματος αυτού,<sup>319</sup> (*ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει*

<sup>317</sup> Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, London: Routledge and Gegan Paul, 1956, σ. 103.

<sup>318</sup> Για το ίδιο θέμα βλ. *Περὶ Ψυχῆς*, 415b8κ.ε., όπου ο Αριστοτέλης καταλήγει στο ότι η ψυχή, μεταξύ άλλων, είναι αιτία της ύπαρξης όλων των ζωντανών οργανισμών, γιατί αυτή είναι ουσία για τα όντα αυτά, και συμπληρώνει ότι για τα ζωντανά όντα, ότι συνιστά την ύπαρξή τους είναι η ζωή, και για τη ζωή τους, αιτία και αρχή είναι η ψυχή, ...ὡς ἡ οὐσία δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή. Κατὰ τον Gareth Matthews, "De Anima 2. 2-4 and the Meaning of life," στο Martha Nussbaum, Amélie Rorty (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, σσ. 190-191, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει εδώ ότι η ψυχή είναι η ουσία κάθε ζωντανού οργανισμού, αλλά και η αιτία ύπαρξής του. Και αυτό γιατί η ψυχή είναι αυτή που οδηγεί με φυσικό τρόπο κάθε όν στην επίτευξη της διατήρησης του ίδιου και κατ'επέκτασιν του είδους του. Τα φυτά για παράδειγμα επιτυγχάνουν τον παραπάνω στόχο μέσω των απλών κινήσεων του μεταβολισμού και της αναπαραγωγής, τα ζώα μέσω της κίνησής τους, η οποία προκαλείται από τις επιθυμίες και τις ορέξεις τους και οι άνθρωποι μέσω της λογικής τους.

<sup>319</sup> Ο όρος *ἐντελέχεια* στον Αριστοτέλη δηλώνει την πλήρη ενεργοποίηση των εγγενών δυνατοτήτων κάθε όντος.

ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια). Ο Αριστοτέλης αφενός εξηγεί ότι το μόνο ὄν που μπορεί να είναι ἐμψυχο είναι το ὄν που έχει τη δυνατότητα να είναι ζωντανό, αφετέρου διευκρινίζει ότι η ψυχή του κάθε σώματος είναι η ουσία του σώματος αυτού, ως σώμα που έχει τη δυνατότητα να είναι ζωντανό. Στη συνέχεια της μελέτης του, συνδέει την έννοια της ουσίας με την έννοια της ενέργειας· η ουσία κάθε σώματος είναι η εντελέχειά του, η ουσία κάθε σώματος είναι η ψυχή του, και έτσι η ψυχή κάθε σώματος είναι η εντελέχειά του.<sup>320</sup> Τέλος, υποστηρίζει ότι η ψυχή είναι αυτή που κάνει ένα σώμα που έχει μέσα του την αρχή της κίνησης και της στάσης να είναι αυτό θα ἔπρεπε να είναι, τούτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιφδὶ σώματι... ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ (412b11-17). Για να διευκρινίσει την ἀποψή του αυτή, θα δώσει το παράδειγμα του ματιού και της ὄρασης. Αν το μάτι ήταν ένα ζώο, η ὄραση θα ήταν η ψυχή του, αφού αυτή είναι η ουσία του (με την έννοια της μορφής), και αν αυτή ἔλειπε, αυτός δεν θα ήταν οφθαλμός, παρά μόνο κατ' ὄνομα, εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον... ἢς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωνύμως (412b18-21).<sup>321</sup> Αν από το μάτι αφαιρεθεί η ὄραση, αυτό θα πάψει ουσιαστικά να είναι μάτι, ὅπως ακριβώς και αν από το σώμα αφαιρεθεί η ψυχή του, αυτό θα πάψει να είναι σώμα.

Ὅπως παρατηρήσαμε, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι: (α.) η ουσία του κάθε ὄντος είναι η ψυχή του και είναι αυτή που καθιστά ζωντανό το συγκεκριμένο ὄν, ενώ, ταυτόχρονα, συνιστά και την ενεργοποίηση του (ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια), (β.) αν η ψυχή αφαιρούνταν από ένα σώμα, αυτό θα

<sup>320</sup> Ronald Polansky, ὁ.π., σ.127 σημ. 246, σσ. 155-157.

<sup>321</sup> Για την ἀνάλυση των επιμέρους θεμάτων που ανακύπτουν από τη μελέτη του χωρίου αυτού βλ. Allan Code, Julius Moravcsik, "Explaining Various Forms of Living," στο Martha Nussbaum, Amélie Rorty (επιμ.), ὁ.π., σ. 168 σημ. 318, σσ. 133-135 και Jennifer Whiting, "Living Bodies", αὐτόθι, σσ. 78-79

έπαυε ουσιαστικά να είναι αυτό το σώμα και θα υπήρχε μόνο κατ' όνομα, (ἤς <ψυχῆς> ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως). Με ανάλογο τρόπο, ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι: (α.) η κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων είναι σύμφυτη με την ουσία τους, γιατί η κίνησή τους είναι ζωή (δηλον ὅτι κὰν ὁ οὐρανός ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη... οἶον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός), (β.) αν η κυκλική κίνηση αφαιρούνταν, τα σώματα αυτά θα ήταν ουράνια σώματα μόνο κατ' όνομα, (χωριζόμενος <οὐσίας> δὲ καὶ ἡρεμῶν ὁμώνυμος). Έτσι, αντιστοιχίζοντας τις παραπάνω απόψεις, μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα, το οποίο τέθηκε προηγουμένως σχετικά με την έννοια της ουσίας στο παρόν χωρίο του Θεοφράστου: θεωρούμε ότι, όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται στην ουσία, αναφέρεται σε αυτή ουσιαστικά με την έννοια της ψυχής, όπως ακριβώς και ο δάσκαλός του. Στηριζόμενοι σε αυτό, μπορούμε να ερμηνεύσουμε το θεοφράστειο χωρίο ως: η κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων είναι σύμφυτη με την ψυχή τους (ουσία=ψυχή), γιατί και η περιφορά του σύμπαντος είναι ένα είδος ζωής. Αν το χωρίο αυτό ερμηνευθεί τοιουτοτρόπως, συνδέεται άμεσα και με το χωρίο 5b2-10 (όπου ο Θεόφραστος υποστήριξε ότι μαζί με την ψυχή υπάρχει και κίνηση, γιατί η ψυχή είναι ζωή σε αυτούς που την έχουν), του οποίου φαίνεται να συνιστά αναδιατύπωση. Έτσι, ο Θεόφραστος εδώ επιβεβαιώνει την ύπαρξη ψυχής σε κάθε ουράνιο σώμα, εφόσον δηλώνει ότι η κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων προέρχεται από την ψυχή τους. Μαζί με την ψυχή υπάρχει και κίνηση, και η κυκλική αυτή κίνηση είναι ένα είδος ζωής, αφού η ψυχή προσδίδει ζωή σε αυτούς που την έχουν.

Με ανάλογο τρόπο, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι, αν η όραση αφαιρεθεί από το μάτι, αυτό θα είναι μάτι μόνο κατ' όνομα, όπως ακριβώς και αν η ουσία αφαιρεθεί από τον πρώτο ουρανό, αυτός θα είναι ουρανός μόνο κατ' όνομα. Ιδιαίτερα εντυπωσιακή είναι και η χρήση του



όρου *ὁμώνυμος* από τον Θεόφραστο, ο οποίος δεν μας επιτρέπει να αμφιβάλλουμε για το αν εδώ ο φιλόσοφος αξιοποιεί μία αριστοτελική άποψη. Ο Θεόφραστος, λοιπόν, προφανώς εννοεί ότι τα ουράνια σώματα περιστρέφονται από την ψυχή τους (ψυχή=ουσία) και αν αυτή τους αφαιρεθεί, αυτά θα ηρεμήσουν, και θα είναι πια ουράνια σώματα μόνο κατ' όνομα, γιατί η ουσία των ουράνιων σωμάτων είναι η ψυχή τους, αλλά η ψυχή τους συνυπάρχει με την κίνηση.

Ο Θεόφραστος ολοκληρώνει, λέγοντας ότι, αν η ζωή στα ζώα δεν χρειάζεται κάποια εξήγηση ή πρέπει να εξηγηθεί μόνο με αυτόν τον τρόπο, με ανάλογο τρόπο, τότε μήπως και για την κίνηση του ουρανού και των ουράνιων σωμάτων δεν χρειάζεται κάποια επεξήγηση ή αυτή πρέπει να εξηγηθεί με κάποιον ειδικό τρόπο, *ἄρ' οὖν εἴ γε μηδ' ἐν τοῖς ζώοις τὴν ζωὴν ἢ ὠδὶ ζητητέον, οὐδ' ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τοῖς οὐρανίοις τὴν φορὰν ἢ τρόπον τινὰ ἀφωρισμένον* (10a16-19); Ο φιλόσοφος για ακόμη μία φορά παρουσιάζει τα ουράνια σώματα κατ' αναλογία των ζώων. Κατά τη γνώμη μας, αυτό που εννοεί εδώ ο Θεόφραστος, είναι ότι, αν θεωρήσουμε την ύπαρξη των ζώων σύμφυτη με την ουσία-ψυχή τους, η ύπαρξή τους δεν θα χρειάζεται κάποια περαιτέρω εξήγηση και το ίδιο πρέπει να συμβαίνει, κατ' επέκτασιν, και με την κίνησή τους, καθώς, όταν ένα σώμα είναι ενεργό, -υπάρχει/ζει- είναι ήδη σε κίνηση. Με ανάλογο τρόπο, ίσως, και η κίνηση των ουράνιων σωμάτων δεν χρειάζεται κάποια ιδιαίτερη εξήγηση από τη στιγμή που η ύπαρξή τους είναι σύμφυτη με την ουσία-ψυχή τους, αλλά μαζί με την ύπαρξή τους συνυπάρχει και η κίνησή τους.

Επιχειρώντας να συνοψίσουμε, αλλά και να απαντήσουμε στο ερώτημα που τέθηκε πιο πάνω για το «είδος» της ψυχής, το οποίο περιγράφει ο Θεόφραστος, μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι ο φιλόσοφος υποστήριξε ότι τα ουράνια σώματα είναι έμψυχα, αλλά και ότι

η ξεχωριστή ψυχή των σωμάτων αυτών είναι εκείνη που προκαλεί την κυκλική κίνησή τους.

Αυτό που μένει τώρα να εξετάσουμε είναι αν η κίνηση των ουράνιων σωμάτων, μέσω της λειτουργίας της ξεχωριστής ψυχής, μπορεί να αποφύγει τις παγίδες της αριστοτελικής θεωρίας, αλλά και να διορθώσει τις ασυνέπειες που αυτή παρουσιάζει.

Η ύπαρξη, λοιπόν, ξεχωριστής ψυχής:

- Θα εξηγούσε τὰ κυκλικά και αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντίαι (5a16), πώς δηλαδή, το κάθε σώμα έχει διαφορετική ή και αντίθετη φορά. Το κάθε ένα κινείται με βάση την ψυχή του.

- Θα ξεπερνούσε ακόμη και τον σκόπελο των πολλών διαφορετικών αρχών. Κάθε ουράνιο σώμα μπορεί να έχει τη δική του ψυχή, αλλά η διάνοια δεν παύει να συνιστά οντολογικά και ουσιαστικά την ίδια αρχή. Επίσης, αφού κάθε σώμα κινείται με βάση τη διάνοια της ψυχής του, δεν θα μπορούσε παρά να κινείται με τον καλύτερο τρόπο. Άλλωστε, η διάνοια είναι το ανώτερο αίτιο κίνησης, κρείττον (5b8). Έτσι, και αφού το κάθε σώμα κινείται με βάση το καλύτερο αίτιο, και η ατομική κίνηση, και η αλληλεπίδραση όλων των σωμάτων, αλλά και η συνολική κίνηση θα βασίζεται στο καλύτερο αίτιο. Με τον τρόπο αυτό, θα μπορούσε να επιτευχθεί και το πολυπόθητο σύμφωνον αὐτῶν (5a20), η αρμονία, δηλαδή, των ουράνιων κινήσεων.

- Θα εξηγούσε το πώς είναι δυνατόν μία ακίνητη αρχή να αποτελεί αιτία κίνησης. Και ο Θεόφραστος, όπως και ο Αριστοτέλης, υποστηρίζει ότι η διάνοια, ως αρχή, είναι ακίνητη, ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν<sup>322</sup> (4b22). πρβ.

---

<sup>322</sup> Η διάνοια της ψυχής ικανοποιεί και το αίτημα του Θεοφράστου για την ακινησία της πρώτης αρχής. Η διάνοια της ψυχής είναι ακίνητη. Το ίδιο ακριβώς υποστήριξε και ο Αριστοτέλης στο *Περί Ψυχῆς* (433a9ακ.ε).

τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ (1072a25). Ο Αριστοτέλης, ὅμως, ἔθεσε την κοσμική Νόηση ως ἓνα ἐξωτερικό και υπερβατικό αντικείμενο, το οποίο, ἀν και παραμένει ἀκίνητο, προκαλεῖ στα ὄντα ἐπιθυμία, μέσω της οποίας αὐτά κινούνται. Και ἐδώ ἀκριβῶς ἐντοπίζεται το προβληματικό σημεῖο. Ο Θεόφραστος, ἀντίθετα, για να ἀποφύγει την παραπάνω ἀσυνέπεια, ἐνσωμάτωσε τη διάνοια μέσα σε κάθε ουράνιο σῶμα και υποστήριξε, ἐπιπλέον, ὅτι ἀπὸ αὐτή προκύπτει και η ἐπιθυμία για κίνηση, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις (5b10). Ἐτσι, ἐνῶ ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ὅτι τα ουράνια ὄντα κινούνται κυκλικά, μέσω της ἐπιθυμίας τους για ἓνα ἀκίνητο υπερβατικό ἀκίνητο ὄν, ο Θεόφραστος υποστηρίζει ὅτι τα ουράνια ὄντα κινούνται κυκλικά μέσω της ἐπιθυμίας, η οποία πηγάζει ἀπὸ την ψυχή τους και μάλιστα ἀπὸ τη διάνοιά της.

Το παραπάνω συμπέρασμα, στο οποίο φαίνεται να καταλήγει ο Θεόφραστος, δεν ἀποτελεῖ μία ἐξ ολοκλήρου πρωτότυπη σύλληψη. Ἀντίθετα, νομίζουμε ὅτι ο φιλόσοφος ἔχει δεχθεῖ συγκεκριμένες ἐπιρροές τόσο ἀπὸ τον Πλάτωνα, ὅσο και ἀπὸ τον Αριστοτέλη. Ειδικότερα, νομίζουμε ὅτι ο Θεόφραστος ἀξιοποιεῖ ἐδώ ἀφενὸς στοιχεῖα της μεταφυσικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα, ἀφετέρου στοιχεῖα της ψυχολογικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Στον *Τίμαιο* διαβάζουμε ὅτι οὐ πλανήτες, ἀλλὰ και τα ἀπλανή ἀστρα εἶναι ζωντανά ἐμψυχα ὄντα, τα οποία περιστρέφονται αἰώνια σε κύκλο, ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῶα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθεν, κατὰ δὴ τὴν θατέρου **φορὰν** πλαγίαν οὔσαν, τὸ μὲν μείζονα αὐτῶν, τὸ δ' ἐλάττω **κύκλον** ἰόν (38e4-39a2) / ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρον **ζῶα** θεῖα ὄντα καὶ αἰδία και κατὰ ταῦτά ἐν ταῦτῳ **στρεφόμενα** ἀεὶ μένει (40b4-6). Ἐπιπλέον, στους *Νόμους* ο Πλάτων υποστήριξε ὅτι η κίνηση του ουρανοῦ, ἐν συνόλω, ἀλλὰ και η κίνηση των ἐπιμέρους σωμάτων που περιέχονται σε αὐτόν ἔχουν την ἴδια φύση με την κίνηση, την περιστροφή και τη σκέψη

της Λογικής (897c). Όπως φαίνεται, και ο Πλάτων αναγνώριζε ότι τα ουράνια σώματα είναι έμψυχα και ότι, καθώς είναι έμψυχα, το καθένα από αυτά έχει μία δική του ανεξάρτητη κυκλική κίνηση, η οποία, μάλιστα, καταδεικνύει και την ύπαρξη έλλογης βούλησης σε αυτά.<sup>323</sup> Τις παραπάνω θέσεις αναφορικά, όμως, μόνο ως προς τα άστρα φαίνεται να συνοψίζει ιδιαίτερα κατατοπιστικά το επιχείρημα που παραδίδει ο Vlastos:<sup>324</sup> «(α.) Τα αστέρια είναι θεοί και οι κινήσεις τους είναι ψυχοκινητικές (898d-899d), (β.) Οι ουράνιες κινήσεις είναι κυκλικές, (γ.) Οι ψυχές των αστεριών-θεών είναι απόλυτα λογικές (από την αξιωματική υπόθεση ότι αφού τα αστέρια είναι θεοί είναι «καλοί» και αφού είναι καλοί πρέπει να είναι λογικοί), (δ.) Κάθε απόλυτα έλλογη κίνηση είναι κυκλική». Σε κάθε περίπτωση, και ανεξάρτητα από τις επιμέρους φιλοσοφικές και επιστημονικές διαφορές που παρουσιάζουν οι θέσεις του Πλάτωνα και του Θεοφράστου, ο δεύτερος φαίνεται να έχει δεχθεί σαφείς επιρροές από τον πρώτο, σχετικά με την ψυχική-έλλογη αυτό-κίνηση των ανώτερων ουράνιων όντων.

Με ανάλογο τρόπο και ο Αριστοτέλης είπε στο *Περί Ψυχής* ότι η ψυχή είναι η πηγή κίνησης για τα όντα, ή ψυχή...καὶ γὰρ ὄθεν ἡ κίνησις (415b9-10) και συνόψισε τη θέση του αυτή, λέγοντας ότι οι συγκεκριμένες δυνάμεις της ψυχής<sup>325</sup> οι οποίες κινούν, είναι δύο, ο νοῦς καὶ ἡ ὄρεξις, ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις (433a13). Στο χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης περιέγραψε την ψυχολογία της κίνησης και υποστήριξε ότι ο νους<sup>326</sup> και η ὄρεξη είναι ουσιαστικά τα κινητικά αίτια των όντων. Στη

<sup>323</sup> Francis MacDonald Conford, *ό.π.*, σ. 83 σημ. 179, σσ. 57, 87, 110 και *passim*.

<sup>324</sup> Gregory Vlastos, *Plato's Universe*, Seattle: University of Washington Press, 1975, σσ. 52-53. Ο Vlastos υποστηρίζει ότι η έλλογη κυκλική κίνηση μπορεί να αποδοθεί μόνο στα απλανή αστέρια και ότι ο Πλάτων ουσιαστικά απέτυχε να εξηγήσει τις κινήσεις των πλανητών.

<sup>325</sup> Θα πρέπει να υπάρξει σαφής διαχωρισμός ανάμεσα στα μέρη και στις δυνάμεις της ψυχής. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει την τριμερή διάκριση της ψυχής, ἄλογον, ἐπιθυμητικόν, λόγον ἔχον μέρος, ενώ ταυτόχρονα αποδέχεται την ύπαρξη πέντε δυνάμεων στην ψυχή, θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικόν, διανοητικόν.

<sup>326</sup> Όπως διασαφηνίζει ο ίδιος στη συνέχεια, ο νους ο οποίος κινεί είναι ο ποιητικός νους και όχι ο ενεργητικός, ο οποίος έχει διαφορετικό σκοπό, (433a14-15: νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του

συνέχεια της μελέτης του, προσέθεσε ότι *νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθή καὶ οὐκ ὀρθή* (433a26-27).<sup>327</sup> Η φαντασία και η ὄρεξη είναι πιθανόν να μην είναι ορθές, αλλά, αντίθετα, ο νους είναι πάντοτε ορθός. Αυτό που φαίνεται να εννοεί εδώ ο φιλόσοφος είναι ότι η επιθυμία, για να είναι ορθή, πρέπει να βασίζεται στον νου, καθώς είναι αυτός που θα υποδείκνυε το ορθό αντικείμενο επιθυμίας. Αν η επιθυμία δεν γεννάται με βάση τον νου, αυτή θα μπορούσε να επιθυμεί και κάτι που θα φαινόταν καλό, αλλά δεν θα ήταν όντως καλό. Έτσι, φαίνεται ότι ο νους αναλαμβάνει να αναγνωρίσει το αληθινά καλό, το οποίο ως αληθινά καλό, μπορεί να λειτουργήσει ως ορθό αντικείμενο επιθυμίας και να προκαλέσει τις ανάλογες δραστηριότητες-κινήσεις.<sup>328</sup> Κάτι παρόμοιο υποστήριξε ο φιλόσοφος και στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Στο χωρίο 1072a29-30 είπε ότι επιθυμούμε κάτι επειδή πιστεύουμε ότι είναι καλό, αλλά δεν πιστεύουμε ότι κάτι είναι καλό επειδή το επιθυμούμε, γιατί η αρχή είναι η νόηση, *ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις*. Με βάση τις θέσεις αυτές, παρατηρούμε ότι ο Αριστοτέλης αν και αποδεχόταν ως αρχή της κίνησης την επιθυμία, αναγνώριζε ως ορθή και αναβαθμισμένη μορφή της, μόνο την επιθυμία που βασίζεται στις ἔλλογες κρίσεις που προσφέρει ο νους. Η αριστοτελική αυτή άποψη δεν θα μπορούσε παρά να μας θυμίσει έντονα την

---

*λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει*). Επίσης, ο Αριστοτέλης έχει ήδη υποστηρίξει ότι ο ενεργητικός νους σε αντίθεση με τον πρακτικό, παραμένει ακίνητος, *ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός* (430a17-25) και ανεπηρέαστος από το υπόλοιπο σώμα, *διὸ οὐδὲ μίμικθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι* (429a24-25). Με τη διάκριση αυτή, μεταξύ ποιητικού-παθητικού νου, αλλά και με τις ιδιότητες των δύο αυτών «οντοτήτων» θα ασχοληθούμε εκτενέστερα στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας μας.

<sup>327</sup> Ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα αυτό, αφού έχει ήδη κάνει μία περιεκτικότερη αναφορά στις ιδιότητες και τις λειτουργίες της κίνησης, της ὄρεξης και του πρακτικού νου.

<sup>328</sup> Ronald Polansky, *ὁ.π.*, σ. 127 σημ. 246, σσ. 517-518. Για μία παρόμοια άποψη, αλλά και για τον συσχετισμό νου-ὄρεξης-αντικειμένου επιθυμίας βλ. Henry Richardson, "Desire and the Good in *De Anima*," στο Martha Nussbaum, Amélie Rorty (επιμ.), *ὁ.π.*, σ. 168 σημ. 318, σσ. 388-399.

θεοφράστεια άποψη, σύμφωνα με την οποία κρείττον γάρ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διάνοιας, ἀφ'ἧς καὶ ἡ ὄρεξις (5b8-10). Είναι προφανές ότι ο Θεόφραστος έχει επηρεαστεί από τον δάσκαλό του στα θέματα της ψυχῆς, της κίνησης και της έλλογης επιθυμίας. Παρατηρούμε, βέβαια, ότι ο Αριστοτέλης στο *Περὶ Ψυχῆς*, δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην όρεξη, ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς, ἡ καλουμένη ὄρεξις (433a31-433b1), ενώ στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* φαίνεται να εξυψώνει τον νου, ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Θεωρούμε ότι αυτή η φαινομενική ασυνέπεια μπορεί εύκολα εξηγηθεί, αν λάβουμε υπόψιν μας τα όντα που νοούν-επιθυμούν-κινούνται. Στο *Περὶ Ψυχῆς* ο Αριστοτέλης επικεντρώνεται σε θνητά κατώτερα και κατώτατα όντα, ενώ στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* περιγράφει αποκλειστικά τη λειτουργία των ανώτερων ουράνιων σωμάτων. Με βάση τη διάκριση αυτή, μπορεί να γίνει εύκολα κατανοητό το ότι στα κατώτερα όντα κινεί η όρεξη που βασίζεται, στην καλύτερη περίπτωση στον νου, ενώ στα ανώτερα όντα κινεί ο νους που προκαλεί την επιθυμία. Με τον δεύτερο αυτόν τρόπο κίνησης σχετίζεται και η θέση του Θεοφράστου, αφού και ο ίδιος περιγράφει, ανάλογα, τον τρόπο κίνησης των ανώτερων ουράνιων σωμάτων από τη διάνοια της ψυχῆς που προκαλεί και την αντίστοιχη επιθυμία.

Ο Θεόφραστος, στη συνέχεια, προχωρά στην εξέταση επιμέρους ζητημάτων που θα μπορούσαν να ανακύψουν, αν εμβαθύνουμε στο θέμα της ουσίας, της επιθυμίας, της κίνησης και στον τρόπο με τον οποίο οι τρεις αυτές έννοιες συνδέονται. Αντίστοιχου ενδιαφέροντος θέματα εξετάζονται στο χωρίο 6a5 – 6a15 και για τον λόγο αυτό πιστεύουμε ότι το χωρίο αυτό πρέπει να ακολουθήσει νοηματικά και κειμενικά το ευρύτερο χωρίο 5a14-5b10/ 10a9-16.

Εκεί, αρχικά, ο φιλόσοφος αναφέρεται πάλι στο ζήτημα της περιστροφής του ουρανού και αναρωτάται για το αν αυτή είναι στοιχείο

της ουσίας του (ώστε αν σταματούσε να κινείται, αυτός θα χανόταν), ή αν, βασιζόμενη σε κάποια επιθυμία και έφεση, είναι εντελώς περιστασιακή: *τόδε δ' ἂν τις ἴσως ἀπορήσειεν πρὸς αὐτὸν τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἀναφέρων, πότερον ἢ περιφορὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ἅμα τῷ πεπαῦσθαι φθείροιτ' ἂν, ἢ εἴ περ ἐφέσει τινὶ καὶ ὀρέξει, κατὰ συμβεβηκός* (6a5-10). Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυσή μας, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι με τον ὄρο οὐρανός ο Θεόφραστος περιγράφει συμπεριληπτικά τα επιμέρους ουράνια σώματα, τα οποία συναποτελούν τον ουρανό και τα οποία, άλλωστε, μονοπώλησαν το ερευνητικό ενδιαφέρον του φιλοσόφου στο προηγούμενο χωρίο. Ο φιλόσοφος, λοιπόν, εδώ περιγράφει τους δύο προφανέστερους τρόπους λειτουργίας της ουράνιας κίνησης: (1.) Η κίνηση είναι στην ουσία των ουράνιων σωμάτων. Άρα, ως ουσιακό στοιχείο τους, τα χαρακτηρίζει και τα προσδιορίζει απόλυτα και, με βάση αυτό, αν υπάρχουν ουράνια σώματα, υπάρχει και κίνηση και, αν δεν υπάρχουν ουράνια σώματα, δεν υπάρχει κίνηση, (2.) Η κίνηση προέρχεται από κάποια επιθυμία. Από τη στιγμή που η κίνηση παράγεται από μία άλλη δύναμη (επιθυμία), αυτή δεν είναι σύμφυτη με την καθαυτή ύπαρξη των ουράνιων σωμάτων, άρα δεν τα χαρακτηρίζει εξ ολοκλήρου, και για τον λόγο αυτό πρέπει να υφίσταται περιστασιακά, μόνο όταν παρουσιάζεται η επιθυμία για κίνηση. Ο Θεόφραστος δίνει αμέσως μετά την απάντηση και παρουσιάζει τη δική του θέση.<sup>329</sup> Η αιώνια κίνηση του ουρανού προκαλείται από μία επιθυμία, η οποία, όμως, δεν υφίσταται απλά ως δύναμη του ουρανού, αλλά είναι καθολικά σύμφυτη με την ύπαρξή του *εἰ μὴ ἄρα σύμφυτον αὐτῷ τὸ ὀρέγεσθαι*- και, όπως θα πει κλείνοντας, τίποτα δεν εμποδίζει τα ὄντα αυτά να λειτουργούν με αυτόν τον τρόπο *καὶ οὐθὲν*

<sup>329</sup> Ο Dimitri Gutas, ὀ.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 299 υποστηρίζει ότι ο Θεόφραστος παρουσιάζει την τρίτη αυτή άποψη, όχι ως απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε, αλλά ως τρίτη εναλλακτική για τον τρόπο κίνησης του ουρανού. Για μία παρόμοια, αλλά αναλυτικότερη ερμηνεία βλ. Jörn Henrich, ὀ.π., σ. 28 σημ. 53, σσ. 99-103.

κωλύει τοιαῦτ' ἄττα τῶν ὄντων ὑπάρχειν (6a10-12).<sup>330</sup> Εν ολίγοις, ο Θεόφραστος φαίνεται να καταλήγει στο ότι - τα ουράνια σώματα χαρακτηρίζονται από έμφυτη επιθυμία, η οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ουσιακή δύναμη ύπαρξης των ουράνιων σωμάτων, η οποία, όπως αποδείχθηκε νωρίτερα,<sup>331</sup> δεν είναι άλλη από την ψυχή τους. Η επιθυμία των ουράνιων σωμάτων ενυπάρχει στην ψυχή τους. Παρότι ο φιλόσοφος αναφέρθηκε ευκρινώς στη μηχανική της λειτουργίας του ουρανού στο 5b9-10 και πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις και στο 10a13-15 δῆλον ὅτι κἂν ὁ οὐρανὸς ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη, χωριζόμενος δὲ καὶ ἡρεμῶν ὁμώνυμος, και περιέγραψε τον συσχετισμό της ψυχής με τη διάνοια, της διάνοιας με την επιθυμία και της επιθυμίας με την κίνηση, δεν προχώρησε ένα βήμα ακόμη, ώστε να περιγράψει τον συγκεκριμένο τρόπο αλληλεπίδρασης των παραπάνω στοιχείων. Έτσι, στο 6a10 με τη φράση σύμφυτον αὐτῷ τὸ ὀρέγεσθαι συνεχίζει το νόημα της φράσης και πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἡ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις και επεξηγεί την ύπαρξη και τη λειτουργία της επιθυμίας, η οποία παρουσιάζεται πια ξεκάθαρα ως σύμφυτη με την ύπαρξη των ουράνιων σωμάτων. Με τον τρόπο αυτό, ολοκληρώνεται η μελέτη για την κίνηση του πρώτου ουρανού και τίθενται οι θεμελιώδεις πυλώνες της θεωρίας αυτής. Η κυκλική κίνηση πηγάζει άμεσα και κατευθείαν από μία έμφυτη ουράνια επιθυμία, η οποία πηγάζει από μία ουράνια διάνοια, η οποία ενυπάρχει στην ψυχή των ουράνιων σωμάτων.

Με την άποψή του αυτή, ο Θεόφραστος φαίνεται να προσεγγίζει σε μεγάλο βαθμό τις απόψεις του δασκάλου του για τη μεταφυσική μηχανική της ουράνιας κίνησης. Κατ' αντιστοιχίαν, ο Αριστοτέλης λέγει

<sup>330</sup> Όπως σωστά παρατήρησε η Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 244, ο Θεόφραστος εδώ δεν αναφέρεται γενικά και αόριστα στην έμφυτη επιθυμία, αλλά στην επιθυμία, η οποία είναι έμφυτη σε συγκεκριμένα όντα. Προφανώς ο φιλόσοφος εδώ αναφέρεται στην επιθυμία των ουράνιων σωμάτων.

<sup>331</sup> Βλ. σσ.168-172 της παρούσας εργασίας.



ότι επιθυμούμε κάτι, επειδή κρίνουμε ότι είναι καλό (και όχι το αντίθετο), γιατί αρχή στην επιθυμία είναι η νόηση (1072a29-30: *ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἢ νόησις*). Αυτό που δηλώνεται εδώ είναι ότι το υποκείμενο της σκέψης σκέφτεται, πριν επιθυμήσει και ότι ειδικά ο πρώτος ουρανός σκέφτεται, πριν αρχίσει να κινείται από την επιθυμία του για μίμηση του πρώτου κινουῦντος.<sup>332</sup> Τί συμβαίνει, όμως, με τη θεοφράστεια θεωρία, η οποία απορρίπτει τον εξωτερικό κινητή; Τί είναι αυτό που επιθυμεί με λογική το κάθε ουράνιο σώμα; Το αντικείμενο επιθυμίας των ουράνιων σωμάτων πρέπει να αναζητηθεί μέσα στα ίδια και δεν μπορεί να είναι άλλο από την έλλογη επιθυμία για τη συντήρηση της ύπαρξης τους και για τη διατήρηση των υπαρκτικών λειτουργιών τους. Εν ολίγοις, τα ίδια τα ουράνια σώματα επιθυμούν την αιωνιότητα. Σε αντίθεση, λοιπόν, με τον Αριστοτέλη, ο Θεόφραστος απορρίπτει την ύπαρξη ενός εξωτερικού αντικειμένου επιθυμίας, θεωρώντας, ίσως, την ύπαρξή του ανούσια, και ισχυροποιεί, με τον τρόπο αυτό, την αυτόνομη ύπαρξη των ουράνιων σωμάτων. Το κάθε σώμα διαθέτει ψυχή και μαζί με αυτή διάνοια, χάρη στην οποία μπορεί να διακρίνει το *καλόν*, και αυτό που είναι άξιο να είναι αντικείμενο επιθυμίας. Αυτό που είναι σίγουρα άξιο να επιθυμηθεί είναι η αιωνιότητα, η οποία διασφαλίζει την αιώνια ύπαρξη του κάθε σώματος, αλλά μαζί με αυτή και την αιώνια ύπαρξη άλλων αλληλοεπιδρώντων όντων, και, κατ' επέκτασιν, και την αιώνια ύπαρξη όλου του σύμπαντος. Με λίγα λόγια, ο Θεόφραστος θεωρεί ως αίτιο της ύπαρξης κάθε όντος το ίδιο το όν, το οποίο μπορεί να οδηγηθεί μόνο του στην αιωνιότητα, επιθυμώντας την, και χωρίς να απαιτείται η διαμεσολάβηση του αριστοτελικού κινουῦντος. Και στις δύο θεωρίες, αριστοτελική-θεοφράστεια, η τελική κατάληξη είναι η ίδια: η αιώνια ύπαρξη των

---

<sup>332</sup> Joseph De Filippo, *ό.π.*, σ. 141 σημ. 270, σσ. 400-401.

ουράνιων σωμάτων. Διαφέρει, όμως, ουσιαστικά τόσο το μονοπάτι που ακολουθεί ο κάθε φιλόσοφος για να φτάσει στο αποτέλεσμα αυτό, αλλά και η συνολική αντίληψη για την ατομική και συμπαντική ύπαρξη.

Αριστοτέλης:

Ουράνιο σώμα → Έλλογη Επιθυμία για το Κινούν → Μίμηση  
Κινούντος → Κυκλική κίνηση → Αιωνιότητα

Θεόφραστος:

Ουράνιο σώμα → Έλλογη επιθυμία για την αιωνιότητα → Κυκλική  
κίνηση → Αιωνιότητα

Με βάση το σχήμα αυτό, ο Θεόφραστος φαίνεται να παρουσιάζει μία πιο απλουστευμένη μεταφυσική θεωρία, σε σχέση με τον Αριστοτέλη. Επιπλέον, η άποψη αυτή αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, ένα εγκώμιο στην αυτόνομη ατομική ύπαρξη· κάθε όν θεωρείται «ικανό» να εισέλθει στη μάχη της αθανασίας μόνο με τα δικά του «όπλα»-τη δική του διάνοια και τη δική του επιθυμία- και χωρίς να χρειάζεται έναν κοσμικό στρατηγό,<sup>333</sup> μέσω του οποίου θα διωλιζόταν η επιθυμία για την αιωνιότητα.

Ο Θεόφραστος, λοιπόν, κατέληξε στο ότι τα ουράνια σώματα κινούνται κυκλικά από την επιθυμία, η οποία ρυθμίζεται από τη διάνοια που ενυπάρχει στην ψυχή τους. Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς και για το τί πράγματι συμβαίνει με τα υπόλοιπα σώματα του σύμπαντος, δηλαδή, με τα αισθητά όντα. Πώς ακριβώς υπάρχουν αυτά, ποιά είναι η σχέση τους με την πρώτη αρχή και πώς κινούνται; Θα μπορούσε το αριστοτελικό Κινούν-Ακίνητον να θεωρηθεί αίτιο για τις κινήσεις των γήινων-θνητών όντων, και, εν τέλει, θα

<sup>333</sup> Στο Λ10 ο Αριστοτέλης θα παρομοιάσει το Κινούν-Ακίνητον με στρατηγό, ο οποίος έχει τη γενική εποπτεία του στρατεύματος, δηλαδή των όντων του σύμπαντος.

μπορούσε η οντότητα αυτή να συνιστά αποτελεσματική αρχή εξήγησης για τις κινήσεις αυτές; Αυτές ακριβώς τις απορίες διατυπώνει στο χωρίο 5b10 – 6a5 και ο ίδιος Θεόφραστος, στην προσπάθειά του να εξετάσει τον τρόπο κίνησης των αισθητών όντων, αλλά και τον συσχετισμό των όντων αυτών με την πρώτη αρχή.

Συγκεκριμένα, αναρωτάται ο Θεόφραστος: γιατί μόνο τα περιστρεφόμενα σώματα έχουν ώθηση, ενώ εκείνα που βρίσκονται στο κέντρο του σύμπαντος δεν έχουν, παρόλο που είναι και αυτά κινούμενα, *τάχα δὲ καὶ τοῦτ' ἄν τις ἐπιζητήσκειεν, διὰ τί τὰ κυκλικὰ μόνον ἐφετικά, τῶν δὲ περὶ τὸ μέσον οὐθέν καίπερ κινητῶν ὄντων* (5b10-12); Αναρωτάται, δηλαδή, επανεξετάζοντας την αριστοτελική φιλοσοφία, γιατί, ενώ τα ουράνια σώματα έχουν ώθηση προς το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, δέχονται την επίδρασή του και κινούνται, χάρη σε αυτή, κυκλικά, τα όντα που ευρίσκονται στο κέντρο του σύμπαντος, δεν έχουν καμία ώθηση προς το *όν* αυτό, δεν δέχονται την επίδραση του και κινούνται με διαφορετικές κινήσεις, προφανώς ευθύγραμμες.<sup>334</sup> Τα όντα τα οποία, κατά τον Θεόφραστο, ευρίσκονται στο μέσον του κόσμου, *τὰ δὲ περὶ τὸ μέσον*, δεν είναι άλλα από τα θνητά, γήινα όντα και το ίδιο το μέσον του κόσμου δεν είναι άλλο από τη γη. Ο φιλόσοφος φαίνεται να παραθέτει και να εξετάζει εδώ, χωρίς, όμως, ταυτόχρονα να την αποδέχεται, την

---

<sup>334</sup> Κατά τους André Laks, Glenn Most *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 39 «ο Θεόφραστος φαίνεται να υποθέτει εδώ ότι μόνο όσα όντα επιθυμούν το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* κινούνται κυκλικά». Οι William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, xiii, υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος επικρίνει εδώ με λανθασμένο τρόπο τον Αριστοτέλη για το ότι «ενώ περιέγραψε την κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων ως τρόπο μίμησης της αιωνιότητας του κινούντος ακινήτου, δεν απέδωσε αντίστοιχη κίνηση στα γήινα όντα, αλλά αντίθετα τους απέδωσε ευθύγραμμες κινήσεις, κινήσεις προς τα πάνω και προς τα κάτω». Η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 223, θα πει ότι εδώ ο Θεόφραστος κάνει μία παρατήρηση, η οποία βασίζεται αποκλειστικά στις αισθήσεις, (*sense-data*). Σύμφωνα με την παρατήρηση αυτή, κανένα από τα φυσικά σώματα δεν έχει ώθηση προς το πρώτο κινούν, γιατί κανένα από αυτά δεν κινείται κυκλικά. Η Raalte θα συμπληρώσει ότι παρόλα αυτά τα γήινα σώματα έχουν δύναμη την ικανότητα να δεχθούν την ώθηση προς το πρώτο κινούν από τη στιγμή που είναι και τα ίδια κινούμενα.

αριστοτελική άποψη, σύμφωνα με την οποία η γη είναι το κέντρο του συμπαντικού συστήματος και παραμένει εκεί ακίνητη, *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη ἐπὶ τοῦ μέσου εἶναι τὴν γῆν καὶ ἀκίνητον* (Περὶ Οὐρανοῦ 296b21-22).

Αφού ο φιλόσοφος έθεσε το ερώτημα για τη διαφορά μεταξύ των ευθύγραμμων γήινων κινήσεων και των ουράνιων κυκλικών κινήσεων, προτείνει τώρα δύο εναλλακτικές, οι οποίες θα μπορούσαν, ίσως, να προσφέρουν μία διαφωτιστική απάντηση στο καίριο αυτό ερώτημα. Οι εναλλακτικές αυτές είναι: (1.) Τα γήινα όντα δεν έχουν την ικανότητα να επηρεαστούν από το *Κινοῦν-Άκίνητον*, γιατί δεν διαθέτουν κάποια έμφυτη ώθηση προς αυτό, *πότερον ὡς αδύνατα* (5b13), (2.) Το *Κινοῦν-Άκίνητον* δεν έχει την ικανότητα να εισχωρεί στη γη και να διαχέει την ενέργεια του στα όντα που υπάρχουν σε αυτή, *ἢ ὡς οὐ δικνουμένου τοῦ πρώτου* (5b13-14).

Ο Θεόφραστος εξετάζει αρχικά τη δεύτερη εναλλακτική· αν το *Κινοῦν-Άκίνητον* δεν έχει την ικανότητα να διαπερνά τη γη και να κινεί τα όντα της, τότε το όν αυτό θα χαρακτηριζόταν από κάποια έμφυτη αδυναμία, *ἀλλὰ τοῦτο γ' ἄτοπον, εἰ δι' ἀσθένειαν* (5b14-15). Όπως, όμως, λέγει ιδιαίτερα παραστατικά, στη συνέχεια, το *Κινοῦν-Άκίνητον*, ως υπέρτατη αρχή, θα έπρεπε να είναι ισχυρότερο ακόμη και από τον ομηρικό Δία, ο οποίος αναφωνεί: «θα μπορούσα να σε κινήσω γη και θάλασσα», *ισχυρότερον γὰρ ἂν τις ἀξιῶσειεν τοῦ Ὀμήρου Διός, ὅς φησιν αὐτῇ κεν γαίη ἐρύσαιμ' αὐτῇ τε θαλάσση* (5b15-17). Συνεπώς, δεν φαίνεται λογικό και αποδεκτό να χαρακτηρίζεται ο πρώτος και ισχυρότερος συμπαντικός κινητῆς από κάποια κινητική ή ενεργειακή αδυναμία. Θα έπρεπε να μπορεί να κινεί όλα τα επιμέρους συμπαντικά σώματα, μηδενός εξαιρουμένου. Έτσι, η δεύτερη εναλλακτική απορρίπτεται ως άτοπη.

Σχεδιαγραμματικά παραθέτουμε:

- Το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* είναι η πρώτη αρχή
- Η πρώτη αρχή κινεί καθολικά όλα τα όντα του σύμπαντος
- **Αρα**, το *Κινοῦν-Ἀκίνητο* κινεί καθολικά όλα τα όντα του σύμπαντος → άτοπο (δεν κινεί τα γήινα όντα)

Έτσι, φαίνεται ότι το θεοφράστειο επιχείρημα διαμορφώνεται ως εξής:

- Η πρώτη αρχή πρέπει να κινεί καθολικά όλα τα όντα του σύμπαντος
- Το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* αδυνατεί να κινήσει τα θνητά γήινα όντα

-Αρα, το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* δεν είναι η πρώτη αρχή

Η άλλη εναλλακτική, που προτείνεται, είναι να θεωρήσει κανείς το κέντρο του σύμπαντος ως μη δεκτικό και ασύνδετο, ἀλλὰ λοιπὸν ὥσπερ ἀδεκτόν τι καὶ ἀσύνδετον<sup>335</sup> εἶναι (5b18). Να υποθέσει, δηλαδή, κανείς ότι η γη και τα θνητά όντα που διαβιούν σε αυτή δεν συνδέονται με το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* και δεν δέχονται την επίδρασή του. Ο Θεόφραστος, όμως, έχει υποστηρίξει ένθερμα ότι η πρώτη αρχή πρέπει αναγκαστικά και εξ ορισμού να συνδέεται με τα όντα της φύσης, *εὐλογώτερον δ' οὖν εἶναί τινα συναφήν καὶ μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ πᾶν* (4a13-14) και να τα επηρεάζει άμεσα, *συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζωῆν καὶ κίνησιν* (4b1-3). Έτσι, ούτε η δεύτερη εναλλακτική μπορεί να δώσει κάποια απάντηση αναφορικά προς το ζήτημα της κίνησης των θνητών όντων από το πρώτο κινούν. Αν τα θνητά όντα δεν έχουν την ικανότητα να δεχθούν την επίδραση του πρώτου κινούντος, το ίδιο το πρώτο κινούν δεν μπορεί να συνιστά την αρχή.

---

<sup>335</sup> Ακολουθήσαμε εδώ τη γραφή *ἀσύνδετον* που προτείνουν ο Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ. 1, και Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ. 57, έναντι της γραφής *ασύνετον* που παραδίδουν οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3.

-Τα γήινα όντα πρέπει να συνδέονται με την πρώτη αρχή και να επηρεάζονται από αυτή

-Τα γήινα όντα δεν συνδέονται με το *Κινούν-Ακίνητον* και δεν δέχονται την επιρροή του

-Άρα, το *Κινούν-Ακίνητον* δεν είναι η πρώτη αρχή.

Όπως είδαμε, και οι δύο εναλλακτικές που προτάθηκαν, ώστε να αιτιολογήσουν την αδυναμία κίνησης των γήινων σωμάτων από το *Κινούν-Ακίνητον* απορρίφθηκαν. Φαίνεται, όμως, ότι απώτερος στόχος του Θεοφράστου δεν ήταν να αποδείξει ότι/γιατί τα γήινα σώματα δεν μπορούν να κινηθούν από το *Κινούν-Ακίνητον*, αλλά να αποδείξει για ακόμη μία φορά ότι το αριστοτελικό *Κινούν-Ακίνητον* δεν είναι η πρώτη αρχή.<sup>336</sup> Το *Κινούν-Ακίνητον* δεν μπορεί να εξηγήσει ούτε την κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων, ούτε την ευθύγραμμη κίνηση των γήινων σωμάτων. Έτσι, δεν μπορεί να είναι αρχή για κανένα από τα δύο. Άρα, δεν μπορεί να είναι η υπέρτατη αρχή του σύμπαντος.

Αυτό που απομένει να ελέγξουμε είναι αν ο φιλόσοφος, αφού έχει πια απορρίψει την πιθανότητα να είναι το αριστοτελικό *Κινούν-Ακίνητον* η αρχή κίνησης των γήινων σωμάτων, θα δώσει, εν τέλει, την δική του εξήγηση και για την κίνηση των σωμάτων αυτών.

Στη συνέχεια του έργου του διαβάζουμε: και κάποιος, ίσως, ρωτήσει αρχικά, αν αυτές οι οντότητες είναι ή δεν είναι μέρη του ουρανού, και αν είναι μέρη, με ποιά έννοια είναι μέρη του, γιατί με βάση αυτή την εκδοχή έχουν αποχωριστεί από τα πράγματα που είναι μέγιστης αξίας, όχι μόνο σε σχέση με τη θέση τους, αλλά και σε σχέση με την ενέργειά τους, αν

---

<sup>336</sup> Στο ίδιο συμπέρασμα είχε καταλήξει ο Θεόφραστος και στο 5b7-8, όπου υποστήριξε ότι το *Κινούν-Ακίνητον* δεν μπορεί να συνιστά σε καμία περίπτωση το αίτιο της κυκλικής κίνησης των ουράνιων σωμάτων, *εἰδ'ὄν τῆς κυκλικῆς αἰτίον τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη.*

υποθέσουμε ότι η κυκλική κίνηση είναι η ανώτερη ενέργεια, γιατί συμβαίνει τυχαία αυτά να αποκτούν, κάτω από την επίδραση της κυκλικής περιστροφής, τις μεταβολές τους και στη δική τους θέση και στη μεταξύ τους, (5b19-26: *τάχα δὲ πρότερον ζητήσκειεν ἂν τις πῶς ἔχει, πότερα μέρη ταῦτα ἢ οὐ μέρη τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἰ μέρη πῶς μέρη· νῦν γὰρ οἶον ἀπεωσμένα τῶν ἐντιμοτάτων οὐ μόνον κατὰ τὰς χώρας ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, εἴ περ ἢ κυκλικὴ τοιαύτη· συμβαίνει γὰρ οἶον κατὰ συμβεβηκός ὑπὸ τῆς κυκλικῆς περιφορᾶς καὶ εἰς τόπους καὶ εἰς ἄλληλα τὰς μεταβολάς*).

## 6. Η κίνηση των γήινων όντων από την πρώτη αρχή.

Πιστεύουμε και θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε ότι στο χωρίο 5b19-26 ο Θεόφραστος παραδίδει τη δική του άποψη για την κίνηση των γήινων σωμάτων από την πρώτη αρχή. Για τη διευκόλυνση της αποδεικτικής διαδικασίας θα χωρίσουμε το χωρίο σε τρία μέρη:

1. *νῦν γὰρ οἶον ἀπεωσμένα τῶν ἐντιμοτάτων οὐ μόνον κατὰ τὰς χώρας ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, εἴ περ ἢ κυκλικὴ τοιαύτη*: Στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος παραδίδει την αριστοτελική θεωρία, σύμφωνα με την οποία τα θνητά σώματα της γης έχουν αποχωριστεί από το *Κινούν-Άκίνητον* και από την κυκλική κίνηση που αυτό «προκαλεί», αναφορικά και ως προς τον τόπο τους και ως προς την ενέργειά τους. Για να κατανοήσουμε σε βάθος τα επιμέρους στοιχεία της θεωρίας που παραδίδεται εδώ, θα ανατρέξουμε στα σχετικά αριστοτελικά κείμενα. Πιο συγκεκριμένα, στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* ο Αριστοτέλης λέγει ότι στο σύμπαν υπάρχει μία ουσία, η οποία είναι αιώνια, ακίνητη και ξεχωριστή από τα αισθητά:<sup>337</sup> *ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ*

<sup>337</sup> Ο φιλόσοφος θα αναφερθεί αρκετές φορές στο χωριστόν της ύπαρξης της πρώτης ουσίας ή του πρώτου όντος, *πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος* (1060a23), *ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν* (1064a29κ.ε), *οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή... ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν* (1069a29-33).

*τῶν εἰρημένων* (1073a4-5)- το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*. Στη συνέχεια, μάλιστα, ο φιλόσοφος προσθέτει χαρακτηριστικότερα ότι η φύση του σύμπαντος περιέχει το ανώτερο αγαθό ως κάτι ξεχωριστό: ἔχει ἢ τοῦ ὄλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον (1075a11κ.ε). Το ανώτερο ὄν/κινούν-ἀκίνητον δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των υπολοίπων όντων του σύμπαντος και είναι πάνω και πέρα από αυτά. Αφού, λοιπόν, το *Κινοῦν Ἀκίνητον* υπάρχει και λειτουργεί χωριστά από τα αισθητά όντα, και τα ίδια τα αισθητά όντα πρέπει να υπάρχουν και να λειτουργούν χωριστά από αυτό. Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τα αισθητά σώματα είναι χωρισμένα από το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*: (α.) Σε σχέση με τον τόπο τους (τοπικά), καθώς αυτά δεν βρίσκονται στον ίδιο τόπο με το αιώνιο ανώτερο όν. Όπως διαβάζουμε και στο *Περὶ Οὐρανοῦ*, τα όντα που βρίσκονται έξω από τον πρώτο ουρανό, και τα οποία διατελούν βίῳ ἀριστο καὶ αυταρκέστατο: ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν ἀνταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα (279a21-22), δεν έχουν τόπο, καθώς ό,τι βρίσκεται έξω από τον ουρανό δεν έχει ούτε τόπο, ούτε χρόνο, αλλά παραμένει αμετάβλητο: ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ' ἔστιν οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα...διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τὰ κεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἔστιν οὐδενός οὐδεμία μεταβολή (279a16-20). Άρα, αφού το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* δεν εντοπίζεται σε συγκεκριμένο τόπο, ασφαλώς δεν μπορεί να ευρίσκεται στον ίδιο τόπο με τα αισθητά όντα, (β.) Τα αισθητά όντα υπάρχουν χωριστά από το *Κινοῦν Ἀκίνητον* σε σχέση με την ενέργειά τους (ενεργειακά). Το αιώνιο όν «προκαλεῖ» την κυκλική κίνηση, η οποία συνιστά και την ἀριστη ἐνέργεια, ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινούν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργεια ὄν...φορὰ γὰρ ἢ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἢ κύκλῳ ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ (Μετὰ τὰ Φυσικά, 1072b7-10). Αντίθετα, τα αισθητά σώματα, καθώς κινούνται με απλές ευθύγραμμες κινήσεις, αποκλείονται από την κυκλική κίνηση και, συνεπώς, δεν μπορούν να συσχετιστούν με την ανώτατη ενέργεια. Με βάση αυτά, παρατηρούμε ότι



ο Θεόφραστος επικρίνει τον τοπικό και τον ενεργειακό χωρισμό των αισθητών όντων από την αρχή και της αρχής από τα αισθητά όντα

2.τάχα δὲ πρότερον ζητήσκειεν ἂν τις πῶς ἔχει, πότερα μέρη ταῦτα ἢ οὐ μέρη τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἰ μέρη πῶς μέρη; Στη συνέχεια του κειμένου παραθέτει και ο ίδιος την άποψή του για τη σύνδεση αρχής – αισθητών, απαντώντας στην πρώτη ερώτηση του χωρίου: τάχα δὲ πρότερον ζητήσκειεν ἂν τις πῶς ἔχει, πότερα μέρη ταῦτα ἢ οὐ μέρη τοῦ οὐρανοῦ. Ο φιλόσοφος έχει επισημάνει ότι η πρώτη αρχή της κίνησης είναι η διάνοια της ψυχής του κάθε ουράνιου σώματος. Έτσι, και καθώς τα αισθητά πράγματα πρέπει να είναι συνδεδεμένα με την πρώτη αρχή, πρέπει να είναι και αυτά με κάποιον τρόπο μέρη του ουρανού, ώστε να μπορούν να συνδέονται με την ουράνια αρχή και να μην υπάρχουν χωριστά από αυτή (ούτε τοπικά, ούτε ενεργειακά). Με ποιόν συγκεκριμένο τρόπο, όμως, θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι τα γήινα όντα είναι μέρη του ουρανού; Ο Θεόφραστος εύλογα θέτει, εν συνεχεία, και το δεύτερο ερώτημα: καὶ εἰ μέρη πῶς μέρη; Νομίζουμε, όμως, ότι για άλλη μία φορά η απάντηση στην απορία αυτή υπονοείται από τον ίδιο και, μάλιστα, πιστεύουμε ότι η απάντησή του προσφέρει μία διαφορετική οπτική στην αστρονομική-φιλοσοφική θεώρηση του σύμπαντος. Η μόνη προφανής απάντηση στο πώς τα γήινα σώματα θα μπορούσαν να θεωρηθούν μέρη του ουρανού είναι να θεωρηθεί, αρχικά, η Γη ως μέρος του ουρανού και, κατ'επέκτασιν, να θεωρηθούν γενικότερα και τα όντα που βρίσκονται σε αυτή ως μέρη του ουρανού. Υπό ποία έννοια, όμως, θα μπορούσε η Γη να θεωρηθεί ως μέρος του ουρανού (ώστε και τα όντα της να είναι μέρος του ουρανού και να συνδέονται με την ουράνια διάνοια); Μόνο στην περίπτωση που και η ίδια θα συνιστούσε έναν πλανήτη ή έναν απλανή αστέρα. Αν η ερμηνεία που προτείνουμε είναι ορθή, τότε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Θεόφραστος εδώ διαφοροποιείται πλήρως από τις περισσότερες

σύγχρονες και προγενέστερες του αστρονομικές θεωρίες και ότι παρουσιάζει ένα σχετικά καινοτόμο αστρονομικό μοντέλο. Οι περισσότερες θεωρίες αποδέχονταν τη Γη ως ένα ακίνητο σταθερό σημείο γύρω από το οποίο περιστρέφονταν τα ουράνια σώματα.<sup>338</sup> Ο Θεόφραστος, όμως, ίσως, θεωρούσε και τη Γη ως ένα κινούμενο ουράνιο σώμα -ως πλανήτη ή απλανή αστέρα, αναμορφώνοντας έτσι τη δομή και τη λειτουργία του κοσμικού δημιουργήματος. Αν τώρα η Γη όντως θεωρηθεί ως πλανήτη ή απλανής αστέρας, πρέπει και αυτή με τη σειρά της να έχει, ως ουράνιο σώμα, ψυχή και διάνοια. Αν, όμως, έχει ψυχή και διάνοια, πρέπει να έχει και κυκλική κίνηση, η οποία πηγάζει από την ψυχή και τη διάνοια:

- Τα ουράνια σώματα κινούνται κυκλικά
- Αν η Γη είναι ένα ουράνιο σώμα
- Η Γη πρέπει να κινείται κυκλικά

3. *συμβαίνει*<sup>339</sup> γὰρ οἶον κατὰ συμβεβηκὸς ὑπὸ τῆς κυκλικῆς περιφορᾶς καὶ εἰς τοὺς τόπους καὶ εἰς ἄλληλα τὰς μεταβολάς: Από την κυκλική περιστροφή προκύπτουν και οι διάφορες μεταβολές των όντων. Από την

---

<sup>338</sup> Το συμπαντικό αυτό μοντέλο «στοίχειωσε» την αστρονομική παρατήρηση και υπέσκαψε τις προσπάθειες κατανόησης του σύμπαντος. Οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι και μαθηματικοί δεν κατόρθωσαν να συλλάβουν και να περιγράψουν με επιστημονικό τρόπο το ουράνιο σύστημα και τη λειτουργία του. Η πλειονότητα (εξ όσων γνωρίζουμε), θεώρησε ως δεδομένο το γεωκεντρικό μοντέλο και επί τη βάσει αυτή εργάστηκε. Βέβαια, οποιαδήποτε αντίθετη φωνή θα θεωρούνταν ως «αιρετική» και θα καταδικαζόταν. Για μία πολύ ενδιαφέρουσα παρουσίαση των βασικών αστρονομικών θεωριών βλ. το σημαντικό έργο του David R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London: Thames and Hutson Editions, 1970 (ελλ. Μεταφρ. Μάρω Παπαθανασίου).

<sup>339</sup> Επιλέξαμε τη γραφή *συμβαίνει* που παραδίδουν οι Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1 και Marlein Van Raalte *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, αντί για τη γραφή *λαμβάνει* που προτείνουν οι William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, καθώς πιστεύουμε ότι για τον όρο *λαμβάνει* δεν μπορεί να ευρεθεί εύκολα ένα υποκείμενο, αλλά ούτε και κάποιος όρος της προηγούμενης πρότασης, με τον οποίο μπορεί αυτός να συνδεθεί. Αν αποδεχόμασταν ως υποκείμενο τα *ἀπεωσμένα όντα*, όπως φαίνεται να πράττουν οι Ross – Fobes θα έπρεπε το ρήμα να βρίσκεται σε γ' πληθυντικό και όχι σε γ' ενικό. Αντιθέτως, ο γενικότερος όρος *συμβαίνει* φαίνεται να εντάσσεται ομαλά στο νοηματικό πλαίσιο.

κυκλική περιστροφή ποιού όντος συμβαίνουν οι διάφορες μεταβολές στα όντα που ευρίσκονται στο κέντρο του σύμπαντος; Πιστεύουμε ότι ο Θεόφραστος επιβεβαιώνει εδώ ότι η γη είναι εκείνη που, λόγω της κυκλικής της κίνησης, προκαλεί κάθε είδους μεταβολές στα γήινα όντα. Άλλωστε, η απάντηση αυτή είναι κάτι παραπάνω από προφανής, ενώ η αναζήτηση μίας εναλλακτικής θα προκαλούσε νοηματική σύγχυση.

Επαναδιατυπώνουμε το ανωτέρω επιχείρημα ως εξής:

- Η Γη κινείται κυκλικά
- Τα ουράνια σώματα κινούνται κυκλικά
- Η Γη είναι ουράνιο σώμα

Η Γη, όπως και οι άλλοι πλανήτες, κινείται κυκλικά και η κίνησή της πηγάζει από την ψυχή της και, συγκεκριμένα, από τη δύναμη της διάνοιάς της.<sup>340</sup> Όμως, αυτή η κυκλική κίνηση δεν μπορεί να αφήσει ανεπηρέαστα και τα όντα που υπάρχουν και διαβιούν σε αυτή. Με βάση την περιστροφή της γης γύρω από τον άξονά της, αλλά και την κίνηση που αυτή διαγράφει σε (ελλειπτική) κυκλική τροχιά γύρω από τον ήλιο, μπορούμε να αιτιολογήσουμε τη διαδοχή μέρας-νύχτας, τη διαδοχή των εποχών, αλλά και το πέρασμα των ετών στον πλανήτη μας. Αυτές είναι και οι μεταβολές που επηρεάζουν άμεσα τα έμψυχα και άψυχα όντα, τα οποία, λόγω των προαναφερθεισών μεταβολών, μεταβάλλονται και τα ίδια. Ακολουθώντας, δηλαδή, τη διαδοχή των εποχών και το πέρασμα των ετών, γεννώνται, ακμάζουν, παρακμάζουν και χάνονται. Έτσι, η ύπαρξη και οι λειτουργίες των διάφορων γήινων όντων βασίζονται στην κυκλική

---

<sup>340</sup> Αν η Γη έχει κυκλική κίνηση, πρέπει να διαθέτει (ψυχή και) διάνοια, καθώς αυτή είναι η μοναδική αιτία της κυκλικής κίνησης. Με βάση αυτό, η Γη εντάσσεται στην ίδια κατηγορία με τα προαναφερθέντα ουράνια σώματα, καθώς θα έχει τις ίδιες ιδιότητες και λειτουργίες με αυτά.

κίνηση ολόκληρης της Γης και προκαλούνται από αυτήν. Η κυκλική κίνηση, όμως, προκαλείται από την ψυχή και συγκεκριμένα από τη διάνοια. Έτσι, η διάνοια της Γης είναι άμεση αιτία κίνησης της ίδιας της Γης και έμμεση αιτία κίνησης των όντων που υπάρχουν σε αυτή. Με τον τρόπο αυτό, ικανοποιείται και το αίτημα για την αναγκαία σύνδεση της πρώτης αρχής με τα αισθητά-γήινα όντα. Η διάνοια της Γης κινεί τα όντα της και προκαλεί τις μεταβολές τους.

Η ερμηνεία που παραθέσαμε θεωρούμε ότι ικανοποιεί το αίτημα που προβάλλει και ο ίδιος ο Θεόφραστος για τη σύνδεση της πρώτης αρχής με τα αισθητά όντα, εφόσον, όμως, υποθέσουμε ότι η γη κινείται κυκλικά γύρω από τον εαυτό της και γύρω από τον ήλιο. Μία τέτοια ερμηνεία θα ήταν σαφώς ριζοσπαστική, καθώς τουλάχιστον μέχρι να διατυπώσει τη θεωρία του για το ηλιοκεντρικό σύστημα ο Αρίσταρχος ο Σάμιος, οι γνωστότεροι αστρονόμοι της αρχαιότητας επέμεναν στο γεωκεντρικό μοντέλο. Πρέπει, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι ο Θεόφραστος ήταν ο πρώτος που συνέλαβε αυτή την κεφαλαιώδους σημασίας θεωρία; Όχι. Ακόμη και αν δεν συνιστούσε την επικρατούσα άποψη ή ακόμη και αν δεν έλαβε την προσοχή που του άρμοζε, το ηλιοκεντρικό μοντέλο εμφανίζεται σε σπερματική μορφή σε ορφικούς ύμνους, σε πυθαγόρεια δόγματα και σε προσωκρατικές θεωρίες. Ενδεικτικά αναφέρουμε τη θεωρία του πυθαγόρειου Φιλολάου για το πυρ που ευρίσκεται στο κέντρο του σύμπαντος και για τα δέκα ουράνια σώματα που περιστρέφονται γύρω του, μεταξύ των οποίων και η γη (A16 DK: *πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστὶαν τοῦ παντός καλεῖ... περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν... πλανήτας, μεθ' οὗς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ἧ τὴν γῆν, ὑφ' ἧ τὴν ἀντίχθονα* και A21 DK: *τὴν γῆν... κύκλῳ περιφέρεσθαι περὶ τὸ πῦρ (κατὰ κύκλον λοξόν) ὁμοιοτρόπως ἡλίῳ καὶ σελήνῃ*). Ακόμη, σύμφωνα με

μία εξεχόντως σημαντική πληροφορία από τη δοξογραφική παράδοση<sup>341</sup> και ο ίδιος ο Πλάτων προς το τέλος της ζωής του παραδέχτηκε, μελετώντας τον Φιλόλαο, ότι η γη περιστρέφεται γύρω από τον ήλιο.<sup>342</sup> Ίσως, λοιπόν, στο σημείο αυτό να μπορεί να εντοπιστεί μια ακόμη πρώιμη αναφορά σε ένα μη γεωκεντρικό μοντέλο – ηλιοκεντρικό (;) μοντέλο.

Αφού ο Θεόφραστος περιέγραψε τον τρόπο κίνησης τόσο των ουράνιων, όσο και των γήινων όντων από την πρώτη διάνοια, ασχολήθηκε με ένα ακόμη καίριο ζήτημα· με το αν υπάρχει ένας τελικός σκοπός στον οποίο τείνουν τα πάντα στο σύμπαν ή αν όλα συμβαίνουν τυχαία, χωρίς να υπάρχει ένα ανώτερο οργανωμένο σχέδιο ύπαρξης. Ασχολήθηκε, δηλαδή, με την ύπαρξη ή μη τελεολογίας στη φύση (5b23-6a5: *συμβαίνει γὰρ οἶον κατὰ συμβεβηκὸς ὑπὸ τῆς κυκλικῆς περιφορᾶς καὶ εἰς τοὺς τόπους καὶ εἰς ἄλληλα τὰς μεταβολάς. Εἰ δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἀπὸ τοῦ ἀρίστου, κάλλιον ἂν τι παρὰ τοῦ πρώτου δέοι τῆς κυκλοφορίας, εἰ μὴ ἄρ' ἐκωλύετο τῷ μὴ δύνασθαι δέχεσθαι· τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἶον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον· ἀξιοὶ γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἅπανθ' ὅμοια καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι, μικρὰν τιν' ἢ μηδεμίαν ἔχοντα διαφορὰν*). Ο φιλόσοφος υποστήριξε ότι οι μεταβολές συμβαίνουν τυχαία, λόγω της κυκλικής περιστροφής. Με λίγα λόγια, παραδέχτηκε ότι αν υπήρχε ένας τελικός σκοπός, ο οποίος κατηύθυνε όλα τα όντα προς κάτι το άριστο, τότε και τα όντα αυτά θα έπρεπε να επιδεικνύουν κάτι το άριστο· κάτι τέτοιο, όμως, δεν φαίνεται να συμβαίνει. Καθώς πιστεύουμε ότι στο χωρίο αυτό εξετάζεται ένα σημαντικό φιλοσοφικό ζήτημα, θα επανέλθουμε στο θέμα αυτό στο τέλος της μελέτης μας για την κίνηση,

<sup>341</sup> Plutarch Chaeronensis: 1841, *Platonicae Quaestiones, Scripta Moralia, Graece et Latine, Tomus Secundus*, Parisiis, Ambrosio Firmin Didot (εκδ.) MDCCCXLI, H1 915, vol. XIII1, σσ. 76-78.

<sup>342</sup> Αξιοποιήσαμε τα στοιχεία από το εξαιρετικά ενδιαφέρον άρθρο Milan Dimitrijevic, Efstratios Theodossiou, Aris Dacanalís, Petros Mantaracis, "Ancient Greece and The Origins of Heliocentric Theory," στο Stefanos Paipetis (επιμ.) *Ancient Greece and Contemporary World*, Athens, 2017.

και αφού θα έχουμε καταλήξει σε γενικότερα συμπεράσματα για την έννοια της κίνησης, με την οποία συνδέεται άμεσα και η τελεολογία.<sup>343</sup>

Παρόλο που ο Θεόφραστος, μέχρι στιγμής, έχει περιγράψει τον τρόπο κίνησης από την «ψυχική διάνοια», η οποία και συνιστά, κατά την άποψή του, την πρώτη αρχή, δεν εντρύφησε στην καθ'εαυτό υπόσταση και λειτουργία της. Σπεύδει, όμως, να καλύψει αυτό το κενό στην έρευνά του στο χωρίο 7b9-8a7, το οποίο, κατά τη γνώμη μας, αποτελεί άμεση συνέχεια του χωρίου 5b10-6a15 και δεν πρέπει να διαχωριστεί νοηματικά από αυτό.<sup>344</sup> Ενώ στην αμέσως προηγούμενη ενότητα ο Θεόφραστος διερεύνησε την κινητική μηχανική των ουράνιων σωμάτων, στο 7b9-8a7 θα διερευνήσει την κινητική κατάσταση της αρχής, η οποία κινεί τα σώματα αυτά. Αρχικά, λέγει ότι είναι λογικό να αναρωτιέται κανείς για την ηρεμία που αποδίδεται στις αρχές. Έχοντας ως βάση αυτό, υποστηρίζει ότι, αν η ηρεμία θεωρούνταν ως μία ανώτερη υπαρξιακή κατάσταση, θα μπορούσε να αποδοθεί στις αρχές, εάν, όμως, αντίθετα, θεωρούνταν απλά ως αδράνεια και στέρηση κίνησης δεν θα μπορούσε. Προσθέτει, μάλιστα, ότι, στην περίπτωση που η ηρεμία ανταλλάσσόταν με την ενέργεια, καθώς η δεύτερη είναι ανώτερη και σπουδαιότερη, η κίνηση θα έμενε μόνο στα αισθητά: *Ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς, ὅθεν δὴ καὶ ὁ*

<sup>343</sup> Βλ. σσ. 213-219 παρούσας εργασίας.

<sup>344</sup> Στο αρχαίο κείμενο που παραδίδεται από τη χειρόγραφη παράδοση το χωρίο 4b6-6a15 ακολουθείται από δύο χωρία τα οποία δεν παρουσιάζουν καμία νοηματική συνάφεια με αυτό. Τη συζήτηση για την κίνηση των ουράνιων σωμάτων (4b6-6a15) διαδέχεται η μελέτη των αριθμών (6a16-6b22) και η μελέτη της φύσης των αρχών (6b23-7b8). Έτσι, θεωρούμε ότι τα δύο τελευταία αυτά χωρία μπορούν (και ίσως πρέπει) να αποσπαστούν από το συγκεκριμένο σημείο, εφόσον διακόπτουν την νοηματική συνέχεια. Αντίθετα, το χωρίο 7b9-8a7, όπου μελετάται η κινητική κατάσταση της ίδιας της πρώτης αρχής, παρουσιάζει μεγάλη ομοιότητα με το χωρίο 4b6-6a15 και θα μπορούσε ουσιαστικά να θεωρεί ως άμεση συνέχειά του· η συζήτηση για την κίνηση (ή ακινησία) της πρώτης αρχής, η οποία κινεί τα ουράνια σώματα, θα θεωρούνταν εύλογα ως άμεσο και αναπόφευκτο επακόλουθο της συζήτησης για την κίνηση των ουράνιων σωμάτων. Με λίγα λόγια πιστεύουμε ότι τα χωρία 4b6-6a15 και 7b9-8a7 αποτελούν μία ενιαία ευρύτερη ενότητα, στην οποία μελετώνται τα ποικίλα ζητήματα της κίνησης, τόσο στο επίπεδο των ουράνιων σωμάτων, όσο και στο επίπεδο της πρώτης αρχής.

πρῶτος λόγος, εἰκότως ἂν τις καὶ τὸ περὶ τῆς ἡρεμίας απορήσειεν. εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς· εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει, ἀλλ' εἰ περ τὴν ἐνέργειαν ἀντιμεταλλακτέον<sup>345</sup> ὡς προτέραν καὶ τιμιωτέραν, τὴν δὲ κίνησιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς.

Οἱ περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές θεώρησαν ὅτι οἱ δύο αυτές υποθετικές προτάσεις εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς καὶ εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει εκφράζουν δύο πιθανές ἀπαντήσεις με ἀντιθετικό νόημα καὶ προτίμησαν νὰ ἐρμηνεύσουν τὴ μία ξεχωριστά ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ὁ Gutas λέγει ὅτι ὁ Θεόφραστος ἐδῶ ἀναρωτιέται γιὰ τὸ ἀν ἡρεμία, ἡ ὁποία ἀποδίδεται σὲ ἀρχές, εἶναι κάτι καλύτερο ἀπὸ μόνη τῆς, αὐτὴ κάθε εαυτὴ ἢ ἀν αὐτὴ ἀπλὰ εἶναι ἀργία καὶ στέρηση κίνησης καὶ, ἄρα, κάτι ἀρνητικό.<sup>346</sup> Ἡ Raalte λέγει ὅτι σὲ τὸ σημεῖο αὐτὸ παρουσιάζονται «δύο διαφορετικές ἐναλλακτικές ἐνός υποθετικοῦ συλλογισμοῦ» καὶ υποστηρίζει ὅτι, ἐνῶ ὁ Θεόφραστος ἀπορρίπτει καταφανῶς τὴ δεύτερη ἐναλλακτικὴ -ἡ ἡρεμία ποὺ ἀποδίδεται σὲ ἀρχές δὲν μπορεῖ σὲ καμία περίπτωση νὰ εἶναι ἡρεμία με τὴν ἐννοία τῆς ἀκινήσιας-, οὐσιαστικά δὲν παίρνει θέση γιὰ τὴν πρώτη, παρόλο ποὺ τὴν ἀποδέχεται ὡς λογικὰ ἀποδεκτὴ (ἴσως κάποια «ἀνώτερη» ἡρεμία θὰ μπορούσε ὄντως νὰ ἀποδοθεῖ σὲ ἀρχές).<sup>347</sup> Μία ἐρμηνεία ἀνάλογη με τὴν προηγούμενη προσφέρει καὶ ὁ Henrich.<sup>348</sup> Σὲ

<sup>345</sup> Βλ. σ. 195 σημ. 350, ὅπου προτείνουμε μιὰ διαφορετικὴ γραφὴ γιὰ τὸ ἐν λόγω χωρίο, ἡ ὁποία καὶ ἀποδίδει με σαφέστερο τρόπο τὸ νόημά του.

<sup>346</sup> Dimitri Gutas, ὁ.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 338. Συγκεκριμένα διαβάζουμε: "The question raised about rest thus entails that one investigate whether is to be taken as something better in itself or as cessation of movement, and hence a negative attribute in itself".

<sup>347</sup> Marlein Van Raalte, ὁ.π., σ. 30 σημ. 57, σσ. 334-335: "The first alternative of the hypothetical disjunction concerns the possibility that the condition of ἡρεμία as ascribed to the principles involved a better state: ὡς βέλτιον... in the present passage it is stated without further argument that ἡρεμία, if it involves such a condition, might well be attached to the principles. The optative expresses that the author does not commit himself: with this proviso those who are responsible for the problem by endowing the principles with rest might, as far as he is concerned, well do so".

<sup>348</sup> Jörn Henrich, ὁ.π., σ. 28 σημ. 53, σ. 117.

αντίθεση με τους ανωτέρω μελετητές, πιστεύουμε ότι η πρώτη υπόθεση *εὖ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς* συνδέεται άμεσα με τη δεύτερη *εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει*, και δεν μπορούν να ερμηνευθούν ξεχωριστά, καθώς συνιστούν δύο εναλλακτικές λογικές. Αυτό καταδεικνύεται από τη χρήση του *βέλτιον*, το οποίο οι παραπάνω μελετητές λανθασμένα ερμήνευσαν απόλυτα. Ο Θεόφραστος υποστηρίζει στο σημείο αυτό ότι η ηρεμία που αποδίδεται στις αρχές πρέπει να είναι κάτι καλύτερο από **κάτι άλλο**, και όχι ότι η ηρεμία που αποδίδεται στις αρχές πρέπει να είναι κάτι καλύτερο γενικά. Τι θα μπορούσε, όμως, να είναι αυτό από το οποίο η ηρεμία υπερέχει ως *βέλτιον*; Η απάντηση βρίσκεται στην άμεσα επόμενη φράση. Η ηρεμία που αποδίδεται στις αρχές πρέπει να είναι *βέλτιον ἀργίας καὶ στέρησεως κινήσεως*. Η ηρεμία, δηλαδή, που μπορεί να χαρακτηρίσει τις αρχές, πρέπει να είναι κάτι καλύτερο από απλή αδράνεια και στέρηση κίνησης. Ως τέτοια -αδράνεια και στέρηση κίνησης- σίγουρα δεν μπορεί να αποτελέσει χαρακτηριστικό των πρώτων αρχών,<sup>349</sup> καθώς έχει εξ ορισμού ένα οντολογικό ελάττωμα. Άρα, η ηρεμία, τουλάχιστον με την έννοια της στέρησης κίνησης, δεν μπορεί να αποδοθεί στις αρχές.

Έχοντας ως βάση αυτή την παραδοχή, θα μπορούσε εύλογα να αναρωτηθεί κανείς αν υπάρχει η δυνατότητα οι αρχές να ηρεμούν μεν, αλλά με μία λειτουργική έννοια διαφορετική από εκείνη της στέρησης κίνησης. Αφού ο Θεόφραστος κατηύθυνε τον προσεκτικό αναγνώστη στο να θέσει το παραπάνω ερώτημα, παρέχει ουσιαστικά ο ίδιος την απάντηση, *ἀλλ' εἴ περ, τῇ ἐνεργείᾳ ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέρα καὶ*

---

<sup>349</sup> Όπως παρατήρησαν οι André Laks, Glenn Most, ό.π., σ. 8 σημ. 11, σσ. 54-55, ο Θεόφραστος περιδιαβαίνει εδώ στα αριστοτελικά δόγματα για την ηρεμία, η οποία χαρακτηρίζεται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ως στέρηση κίνησης (*Φυσικά VIII 264a27-28*).



τιμιωτέρα, τὴν δὲ κίνησιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (7b13-15)<sup>350</sup>. ἀλλὰ ἀν αὐτὴ θα μπορούσε νὰ ανταλλαχθεῖ με τὴν ἐνέργεια, ἡ ὁποία εἶναι καλύτερη καὶ περισσότερο ἀξία, καὶ ἡ κίνησις ἔμενε μόνο στα αἰσθητά; Παρόλο που ὁ Θεόφραστος χρησιμοποιοῦν ἐδῶ τὴ γνωστὴ ἐρευνητικὴ φόρμουλα τῆς ἀπορίας, εἴμαστε πεπεισμένοι πως παραθέτει ολοκληρωμένη τὴ δική του ἀποψη γιὰ τὴν κατάστασις ὑπὸ τὴν ὁποία τελοῦν οἱ ἀρχές. Το ὅτι ἡ ηρεμία με τὴν ἐννοια τῆς στέρησις κίνησις δὲν μπορεῖ νὰ αποδοθεῖ στις ἀρχές ἔγινε σαφές, μήπως, ὅμως, θα μπορούσε νὰ αποδοθεῖ σε αὐτές ἡ ηρεμία με τὴν ἐννοια τῆς ἐνέργειας;<sup>351</sup> Μήπως θα μπορούσαν οἱ ἀρχές νὰ ηρεμοῦν, ὄχι ὡς ἀκίνητες, ἀλλὰ ὡς ἀπολύτως ενεργές; Φαίνεται ὅτι θα μπορούσαν, καὶ σε αὐτὴ τὴν περίπτωσις οτιδήποτε σχετίζεται με τὴν κίνησις θα περιοριζόταν στη σφαῖρα τῶν αἰσθητῶν ὄντων. Κατὰ τὴ γνώμη μας, ὁ Θεόφραστος στο χωρίο 7b9-15 περιγράφει σε ἀδρές γραμμές τὴ θεμελιώδη διάκρισις ἀνάμεσα στην ηρεμία που χαρακτηρίζει ἐξολοκλήρου τὴν ἐνέργεια καὶ στην ηρεμία που περιγράφει τὴν ἀκίνησις τῶν ὄντων.<sup>352</sup>

<sup>350</sup> Γιὰ τὴν ὀρθότερη ἀπόδοσις τοῦ νόηματος ἀπαιτεῖται ἡ διόρθωσις τοῦ κειμένου στο σημεῖο αὐτό. Σύμφωνα με τὴν ἐρμηνεία μας, αὐτό που ἐπιδιώκει ὁ Θεόφραστος εἶναι νὰ δείξει ὅτι ἡ ηρεμία που ἀποδίδεται στις ἀρχές ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς ἐνέργειας καὶ ὄχι τῆς ἀκίνησις. Ὡς ἐκ τούτου, ὑποστηρίζει ὅτι πρέπει νὰ αντικαταστήσουμε τὴν ἐννοια τῆς ἀκίνησις με τὴν ἐννοια τῆς ἐνέργειας, ἀν θέλουμε νὰ περιγράψουμε ὀρθά τὴν κατάστασις ὑπὸ τὴν ὁποία τελοῦν οἱ πρώτες ἀρχές. Ἡ σύνταξις που ἀποδίδει τὸ νόημα αὐτό εἶναι ἡ σύνταξις τοῦ ρηματικῶ ἐπιθέτου ἀντιμεταλλακτέον με αἰτιατικὴ καὶ δοτικὴ, ἀντιμεταλλακτέον ἀργίαν καὶ στέρησιν τῆ ἐνέργεια, ἀντὶ γιὰ αἰτιατικὴ καὶ αἰτιατικὴ, ἀντιμεταλλακτέον ἀργίαν καὶ στέρησιν τὴν ἐνέργειαν, που παραδίδει ἡ στερεότυπη ἐκδοσις. Βάσει τῆς σύνταξις αὐτῆς, μεταγράφουμε καὶ τὴ φράσις που ἀκολουθεῖ ὡς προτέρα καὶ τιμιωτέρα, ὥστε ἀφενός τὰ ἐπίθετα αὐτά νὰ συνάπτονται με τὸ ἀντικείμενο σε δοτικὴ, ἐνέργεια, ἀφετέρου νὰ συμπληρώνεται καὶ νὰ ολοκληρώνεται τὸ νόημα τοῦ χωρίου.

<sup>351</sup> Γιὰ τὶς πολλές καὶ διαφορετικὲς ἐννοιες καὶ λειτουργίες τοῦ ὀρου ἐνέργεια βλ. το ἰδιαίτερος διαφωτιστικὸ ἀρθρο τοῦ Chung-Hwan Chen, "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.17, No.1, σσ. 55-65.

<sup>352</sup> Ἡ παραπάνω διάκρισις ὑπάρχει καὶ στη φυσικὴ καὶ στη μεταφυσικὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἀφενός διαβάζουμε στα *Φυσικά* ὅτι ἡ γὰρ ἡρέμησις στέρησις τῆς κινήσεως (251a26-27), ἀφετέρου βλέπουμε στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* ὅτι τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον (1050a21-22) καὶ ὅτι ἐώρακε δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω (1048b33-35). Ἀφενός, δηλαδή, ὁ Ἀριστοτέλης παρουσιάζει τὴν ηρεμία ὡς μία «κατάστασις», ἡ ὁποία στερεῖται κίνησις,

Για να επιβεβαιώσουμε τη θέση μας, είναι απαραίτητο να εξετάσουμε προσεκτικότερα το αρχαίο κείμενο και να παραθέσουμε συνολικά τα στοιχεία που προκύπτουν από αυτό:

1. *εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς*

2. *εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει*

→ *εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον ἀργίας καὶ στέρησεως κινήσεως, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς, εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει.*

Αν η ηρεμία είναι κάτι καλύτερο από τη στέρηση κίνησης, μπορεί να αποδοθεί στις αρχές, αν είναι μόνο στέρηση κίνησης, δεν μπορεί.

3. *εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει*

4. *ἀλλ' εἴ περ, τῇ ἐνέργειᾳ ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέρα καὶ τιμιωτέρα*

→ *ἀλλ' εἴ περ, τῇ ἐνέργειᾳ ἀντιμεταλλακτέον ἀργίαν καὶ στέρησιν τις κινήσεως ὡς προτέρα καὶ τιμιωτέρα.*

Η ηρεμία ως στέρηση κίνησης, δεν μπορεί να αποδοθεί στις αρχές· αν, όμως, ανταλλάσσαμε τη στέρηση της κίνησης με την ενέργεια;

5. *ὡς προτέρα καὶ τιμιωτέρα ἀργίας καὶ στέρησεως κινήσεως*

6. *ὡς βέλτιον*

---

αφετέρου την περιγράφει ως μία «κατάσταση», η οποία έχοντας κατακτήσει πια τον τελικό της στόχο, παύει να κινείται προς την εκπλήρωση αυτού του στόχου και ηρεμεί, όντας, όμως, απολύτως ενεργή. Βέβαια, στην τελευταία αυτή περίπτωση μπορούμε πια μιλάμε για την εντελέχεια. Επιπλέον, στα *Ἠθικά Νικομάχεια* διαβάζουμε *οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιας* (1154b26-27). Και ο Αριστοτέλης αποδέχεται, εκτός από την ενέργεια που περικλείει η κίνηση, και την ενέργεια που περικλείεται στην ηρεμία. Θα προσθέσει, μάλιστα, πολύ παραστατικά ότι η αληθινή ηδονή βρίσκεται στην ηρεμία και όχι στην κίνηση (1154b27-28: *ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει*). Με τον τρόπο αυτό φαίνεται να θέτει την ενεργή ηρεμία στο βάθος της οντολογικής αξιολόγησης.

→ *ὡς προτέρα καὶ τιμιωτέρα ἀργίας καὶ στερήσεως κινήσεως πρβ. ὡς βέλτιον ἀργίας καὶ στερήσεως κινήσεως.*

Η ενέργεια είναι ανώτερη και περισσότερο αξία από τη στέρηση της κίνησης / η ηρεμία που μπορεί να αποδοθεί στις αρχές είναι εκείνη που έχει έννοια ανώτερη από την στέρηση της κίνησης

→ *εἰ ὡς ἐνέργεια, ἡρεμίαν ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς.*

Άρα → η ηρεμία που μπορεί να αποδοθεί στις αρχές, είναι η ηρεμία με την έννοια της ενέργειας, η οποία έγινε σαφές ότι είναι ανώτερη από την ηρεμία με την έννοια της στέρησης κινήσεως.<sup>353</sup>

---

<sup>353</sup> Θεωρούμε ότι το νόημα του χωρίου 7b9-15 είναι απολύτως σαφές και επιπλέον πιστεύουμε ότι το ίδιο το αρχαίο κείμενο δεν αφήνει πολλά περιθώρια παρερμηνείας. Παρόλα αυτά, οι σύγχρονοι μελετητές δεν κατόρθωσαν να αναγνωρίσουν τη διάκριση ανάμεσα στην ηρεμία της ενέργειας και στην ηρεμία της αδράνειας, την οποία πολύ προσεκτικά σκιαγράφησε εδώ ο Θεόφραστος. Αντίθετα, οδηγήθηκαν λανθασμένα σε περίπλοκες αναλύσεις για τη διάκριση της ενέργειας-ηρεμίας. Συγκεκριμένα, ο Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 339, υποστηρίζει ότι η διάκριση, η οποία παρουσιάζεται εδώ από τον Θεόφραστο είναι διάκριση ανάμεσα στην ηρεμία και στην ενέργεια και θα προσθέσει ότι ο φιλόσοφος «ανταλλάσσει» εδώ την ηρεμία με την ενέργεια στο επίπεδο των αρχών, καθώς η τελευταία είναι μία ιδιότητα που μπορεί να αποδοθεί μόνο σε αυτές. Συμφωνούμε, βέβαια, με την γενικόλογη αυτή άποψη, αλλά είμαστε πεπεισμένοι ότι οι δύο έννοιες που διακρίνονται στο σημείο αυτό περιγράφουν, όπως δείξαμε, μία ουσιαστικότερη σχέση και φωτίζουν μία λεπτότερη φιλοσοφικοεπιστημονική απόχρωση. Ο Θεόφραστος δεν ενδιαφέρεται να καταδείξει ότι η ενέργεια είναι ανώτερη από την ηρεμία (υπό μία γενική έννοια), γιατί κάτι τέτοιο θα θεωρούνταν αυτονόητο και αδιαμφισβήτητο από τους φιλοσοφικούς κύκλους. Έγνοια του Θεοφράστου είναι καταδείξει ότι η «ενεργητική ηρεμία» είναι ανώτερη από την «στερούμενη κίνησης ηρεμία» και ότι η ηρεμία με την πρώτη έννοια μπορεί να αποδοθεί στις αρχές. Με ανάλογο τρόπο προς τον Dimitri Guta, και η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σσ. 337-338, εντοπίζει τη διάκριση που παρουσιάζει ο Θεόφραστος στις έννοιες της ηρεμίας και της ενέργειας και τονίζει ότι η ενέργεια θεωρείται ανώτερη από την ηρεμία, γιατί αυτή δεν παρουσιάζει στέρηση ενέργειας. Παρόλα αυτά, η Raalte αναγνωρίζει τον συσχετισμό της ηρεμίας με την ενέργεια και λέγει χαρακτηριστικά ότι «καθώς η ενέργεια χαρακτηρίζει τη θετική κατάσταση των αρχών, οι οποίες δεν έχουν κίνηση, ουσιαστικά προσεγγίζει την έννοια της ηρεμίας, η οποία παρουσιάστηκε στην πρώτη εναλλακτική ως μία καλύτερη κατάσταση». Όπως, όμως, υποστηρίζει στη συνέχεια, ο συσχετισμός ενέργειας-ηρεμίας συσκοτίζει το επιχείρημα που επιχειρεί να δομηθεί εδώ ο Θεόφραστος. Σε αντίθεση με τη Raalte, πιστεύουμε ότι ο συσχετισμός αυτός αποσαφηνίζει το επιχείρημα και καθιστά σαφές το νόημα του. Ο Θεόφραστος δεν εμπλέκει την ηρεμία με την ενέργεια. Απλά προσδιορίζει την ηρεμία με την έννοια της ενέργειας ή το αντίστροφο.

Αφού ο Θεόφραστος υπέδειξε την ενεργητική ηρεμία ως κατάσταση που αρμόζει στις αρχές, συνεχίζει και ολοκληρώνει το επιχείρημά του, λέγοντας ότι η κίνηση θα έπρεπε να περιοριστεί στη σφαίρα των αισθητών, *τὴν δὲ κίνησιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς*. Πιο συγκεκριμένα, αυτό που φαίνεται να εννοεί εδώ ο Θεόφραστος είναι ότι οτιδήποτε σχετίζεται με την κίνηση, ακόμη και η κατάσταση της ακινησίας,<sup>354</sup> πρέπει να αποδίδεται μόνο στα αισθητά. Με τον τρόπο αυτό «κλειδώνει» την άποψή του, σύμφωνα με την οποία η ηρεμία με την έννοια της ακινησίας δεν μπορεί να αποδοθεί στις αρχές· ακόμη και η ακινησία, ως μέρος της κίνησης, μπορεί να αποδίδεται μόνο στα αισθητά όντα.<sup>355</sup>

Το παραπάνω συμπέρασμα, στο οποίο και καταλήγει ο Θεόφραστος, κατορθώνει, εκτός των άλλων, να επιφέρει και ένα βαρύ πλήγμα στην αριστοτελική μεταφυσική, η οποία δομείται εξολοκλήρου στην ακινησία της πρώτης αρχής.<sup>356</sup> Εάν, όπως παραδέχεται και ο ίδιος Αριστοτέλης στο φυσικό του έργο, τα αισθητά όντα έχουν μέσα τους (και) την αρχή της ακινησίας, αυτό θα σήμαινε ότι η φυσική-μεταφυσική θεωρία του επιτρέπει κάποια οντολογική συνάφεια ανάμεσα στην πρώτη αρχή και στα αισθητά όντα, από τη στιγμή που οι δύο αυτές κατηγορίες όντων μοιράζονται μία κοινή λειτουργική ιδιότητα, την ακινησία, *τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως πρβ. ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουὺν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν* (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1072b7). Εν τοιαύτη περιπτώσει, όμως, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ένα αισθητό σώμα τη στιγμή που αδρανεί, που χαρακτηρίζεται, δηλαδή, εξ ολοκλήρου από την

<sup>354</sup> Η ακινησία είναι προφανές ότι συνδέεται τόσο εννοιολογικά, όσο και λειτουργικά με την κίνηση. Η ακινησία είναι το αντίθετο της κίνησης και προηγείται ή έπεται αυτής.

<sup>355</sup> Κάτι ανάλογο υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης στα *Φυσικά* του, όπου και λέγει ότι τα όντα της φύσης έχουν εκ φύσεως, εκτός από την αρχή της κίνησης, και την αρχή της ακινησίας, *τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως* (192b13-14).

<sup>356</sup> Ο Αριστοτέλης επαναλαμβάνει συχνά στο μεταφυσικό του έργο τη θεωρία του για την αναγκαία-αναγκαστική ακινησία της πρώτης αρχής, *ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ* (1072a25), *ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουὺν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν* (1072b7), *ἄλλη δὲ ἀκίνητος* (1069a33).

ιδιότητα της ακινησίας, ταυτίζεται με την πρώτη αρχή, η οποία χαρακτηρίζεται, ομοίως, από την ακινησία. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν θα ήταν λογικά αποδεκτό. Αν η πρώτη αρχή και τα αισθητά όντα χαρακτηρίζονταν από την ίδια λειτουργία, τότε πώς θα αιτιολογούνταν η οντολογική ανωτερότητα της αρχής και πού ακριβώς θα έγκειτο ο οντολογικός διαχωρισμός των δύο κατηγοριών όντων, τον οποίο ξεκάθαρα υποστηρίζει ο ίδιος Αριστοτέλης στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* (1069a33-34: ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν);

Αφού ο Θεόφραστος κατέδειξε ακόμη μία ασυνέπεια στη φυσικομεταφυσική θεωρία του Αριστοτέλη, στη συνέχεια προτείνει και έναν τρόπο γεφύρωσης της αντίφασης που προέκυψε. Ο μόνος πιθανός τρόπος είναι η πρώτη αρχή να χαρακτηρίζεται από «ακινησία», αλλά από ακινησία διαφορετική από την ακινησία που χαρακτηρίζει τα αισθητά. Για να σκιαγραφήσει τον παραπάνω διαχωρισμό, επέλεξε ευφυώς να χρησιμοποιήσει τον όρο *ἡρεμία*, ώστε να έχει τη δυνατότητα στη συνέχεια να διακρίνει την ηρεμία της ακινησίας, από την ηρεμία της ενέργειας.<sup>357</sup>

Έχοντας ως βάση τα ανωτέρω στοιχεία, ο Θεόφραστος καταλήγει στο ότι η πρώτη αρχή χαρακτηρίζεται προνομιακά από την ενέργεια. Η ενέργεια αυτή, η οποία χαρακτηρίζει εν συνόλω την πρώτη αρχή, είναι και εκείνη που την καθιστά αιωνίως υπαρκτή, αλλά και αιωνίως αναλλοίωτη και μη μεταβαλλόμενη. Εφόσον η αρχή είναι ενεργή, έχει φτάσει στο ανώτερο επίπεδο οντολογικής συνειδητοποίησης και δεν υφίσταται κανενός είδους μετατροπή, κινητική ή ουσιολογική. Υπό αυτή την έννοια, είναι «ακίνητη», καθώς, όντας ενεργή, ηρεμεί και δεν «επιδιώκει» τη

---

<sup>357</sup> Πιστεύουμε ακράδαντα ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος επεξηγεί τη φράση *ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν* (4b22). Όπως είδαμε, στο 4b22 ο Θεόφραστος κατέληξε στο ότι πρώτη η αρχή πρέπει να είναι ακίνητη. Τώρα, όμως, προσδιορίζει συγκεκριμένα τι εννοεί με τον όρο *ἀκίνητος*. Η αρχή δεν είναι ακίνητη, λόγω της έλλειψης κίνησης, αλλά ηρεμεί, καθώς είναι απολύτως ενεργή.

μεταβολή της κατάστασής της ή την «υιοθέτηση» μίας άλλης· απολαμβάνει την υπέρτατη ενεργοποίησή της. Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί και η Kosman,<sup>358</sup> «η ενέργεια είναι μία α-κινητοποιημένη οντότητα, όχι γιατί έχει στερηθεί την κίνηση, αλλά γιατί βρίσκεται στην εντελέχειά της, όντας το τέλος του εαυτού της». Η ενέργεια είναι τέλος του εαυτού της, γιατί δεν αναζητά και δεν επιδιώκει κάποιο τέλος πέρα από την ίδια. Είναι, δηλαδή, με κάποιον τρόπο «τέλεια, αυτάρκης και πλήρως συνειδητοποιημένη και το τέλος της είναι εγγενές και τη χαρακτηρίζει ολοκληρωτικά».<sup>359</sup>

Αφού ο Θεόφραστος έκανε την παραπάνω εισαγωγική παρατήρηση για την ενεργή «α-κινήσια» της πρώτης αρχής, στη συνέχεια, προσδιορίζει ακόμη πιο συγκεκριμένα την άποψή του και εντείνει ακόμη περισσότερο την κριτική του στο αριστοτελικό *Κινοῦν-Ακίνητον*. Συγκεκριμένα, λέγει ότι το επιχείρημα, το οποίο στοχεύει στο να αποδείξει ότι οι αρχές ηρεμούν, απλώς και μόνο επειδή αυτές δεν μπορούν να κινούνται αιώνια, κινδυνεύει να είναι απλά λεκτικό και καθόλου αξιόπιστο. Προσθέτει, μάλιστα, ότι το συγκεκριμένο θέμα απαιτεί περαιτέρω μελέτη, ἐπεὶ τό γε διὰ τοῦτ' ἡρεμεῖν ὡς ἀδύνατον ἀεὶ κινούμενον εἶναι τὸ κινουῦν -οὐ γὰρ ἂν εἴη πρῶτον- κίνδυνος μὴ λογῶδες, καὶ ἄλλως οὐκ ἀξιόπιστον, ἀλλὰ μείζω τινὰ αἰτίαν ζητεῖ (7b15-19). Κατά τη γνώμη, μας το χωρίο αυτό είναι μία ευθεία και δριμυία κριτική τόσο στη μεταφυσική θεωρία του Αριστοτέλη γενικά, όσο και στο βιβλίο *Θ των Φυσικῶν*, ειδικά, καθώς στο χωρίο 256a15-19 των *Φυσικῶν* ο Αριστοτέλης λέγει: ἀνάγκη τι εἶναι κινουῦν ὃ οὐχ ὑπ' ἄλλου πρῶτον... (ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινουῦν καὶ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον) ενώ στο 256b23-24

<sup>358</sup> Areyh Kosman, "Aristotle's Definition of Motion," *Phronesis* 14 (1969), σ. 59, «actuality is demotionalized being not by virtue of having brought to quiescence, but by virtue of having become entelic, having become its own end».

<sup>359</sup> Simon Oliver, *ό.π.*, σ. 131 σημ. 253, σσ. 43-45.

καταλήγει στο: *εὐλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὁ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.*

Ὅπως διαπιστώσαμε, ο Αριστοτέλης θεωρεί ως απαραίτητη την ύπαρξη ενός πρώτου όντος το οποίο κινεί, παραμένοντας ακίνητο. Στην αντίθετη περίπτωση, στην περίπτωση, δηλαδή, που δεν θα υπήρχε ένα πρώτο όν που θα κινούσε παραμένοντας το ίδιο ακίνητο, η διαδοχή των κινούμενων και των κινητών θα συνεχιζόταν επ'άπειρον· ένα σώμα θα κινούνταν από ένα άλλο, το οποίο θα εκινείτο από ένα τρίτο, το οποίο τρίτο θα κινούνταν από ένα τέταρτο και ούτω καθ' εξής. Έτσι, ο Αριστοτέλης τοποθετώντας στην κορυφή της αλυσίδας των κινητών και των κινουμένων ένα ακίνητο όν, το οποίο κινεί μεν, αλλά δεν κινείται, ουσιαστικά, θέτει ένα τέλος ή ένα τερματικό σημείο, στην εις άπειρον αλληλουχία των κοσμικών κινήσεων. Ὅπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Αριστοτέλης, το τέλος στην ακατάπαυστη διαδοχή των συμπαντικών κινήσεων είναι *ἀναγκαῖον*, γιατί διαφορετικά θα είχαμε να κάνουμε με μία ανούσια και δαιδαλώδη κινητική θεωρία.<sup>360</sup> Αυτό ακριβώς το *ἀναγκαῖον*, το οποίο τονίζει ο Αριστοτέλης, απετέλεσε, κατά τη γνώμη μας, τη βάση για την κριτική του Θεοφράστου. Ειδικότερα, πιστεύουμε ότι με τη φράση *ἐπεὶ τό γε διὰ τοῦτ' ἠρμεῖν ὡς ἀδύνατον ἀεὶ κινούμενον εἶναι τὸ κινουῦν* (7b15-17) επικρίνεται το *εὐλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὁ κινεῖ ἀκίνητον ὄν* (256b23-24). Με λίγα λόγια, ο Θεόφραστος φαίνεται να ασκεί αυστηρή κριτική στον Αριστοτέλη για το ότι ο δεύτερος αναγκάστηκε να θέσει ως κορωνίδα στη διαδοχή των κοσμικών κινήσεων ένα ακίνητο όν, καθώς σε αντίθετη περίπτωση θα έπρεπε να υιοθετήσει μία ανούσια απειρολογία. Ο Αριστοτέλης, δηλαδή, προσδιόρισε την πρώτη αρχή του ως ακίνητη, όχι επειδή στηρίχθηκε σε κάποια φιλοσοφική

---

<sup>360</sup> Η *εις άπειρον* διαδοχή των συμπαντικών κινήσεων, εκτός των άλλων, θα ερχόταν και σε πλήρη αντίθεση με την τελεολογική κοσμοθεωρία του Αριστοτέλη.

απόδειξη, αλλά επειδή απλά δεν μπορούσε να την χαρακτηρίσει διαφορετικά και αυτό, κατά τον Θεόφραστο, είναι κάτι μη λογῶδες, και ἄλλως οὐκ ἀξιόπιστον. Κατά τον Θεόφραστο, η αρχή είναι μεν ἀκίνητος καθ'αυτήν (4b22), αλλά η ακινησία της προσδιορίζεται από την ἡρεμία και μάλιστα την ηρεμία που χαρακτηρίζει τις απόλυτα ενεργές οντότητες.<sup>361</sup>

Σε επόμενο τμήμα της πραγματείας του ο Θεόφραστος εξετάζει πάλι το θέμα της ακινησίας της πρώτης αρχής, από μία, όμως, διαφορετική οπτική: ἀλλὰ μείζω τινὰ αἰτίαν ζητεῖ (7b18-19). Στο χωρίο 7b19-23 διαβάζουμε ότι δοκεῖ δὲ καὶ ἡ αἴσθησις τρόπον τινὰ συναυδᾶν ὡς ενδεχόμενον μὴ αἰεὶ τὸ κινουῦν ἕτερον εἶναι καὶ ὃ κινεῖ διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν. ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν. Ο Θεόφραστος, δηλαδή, υποστηρίζει ότι και η αίσθηση φαίνεται να συμφωνεί με το γεγονός ότι το κινούν και το κινούμενο, δεν είναι πάντα δύο διαφορετικά όντα, λόγω του ζεύγους ποιεῖν καὶ πάσχειν. Προσθέτει, μάλιστα, ότι αυτή τη διαπίστωση θα μπορούσε να την αναγάγει κανείς και στη νόηση και στον θεό.

Ο Θεόφραστος στρέφει τώρα την προσοχή του στη καθ' εαυτό λειτουργία της α-κίνητης πρώτης αρχής, την οποία και θα επικρίνει έντονα. Ο Αριστοτέλης έθεσε στην κορυφή των κινητικών συσχετισμών του μία ακίνητη αρχή, η οποία κινεί αρχικά τον πρώτο ουρανό και μέσω αυτού τα πάντα, παραμένοντας, όμως, η ίδια ακίνητη.<sup>362</sup> Έθεσε, δηλαδή,

---

<sup>361</sup> Εντελώς αντίθετα, ο Enno Rudolph, "Energeia in Aristotle and Theophrastus," στο William W. Fortenbaugh, Robert W. Sharples (επιμ.), ό.π., σ. 7 σημ. 8, σ. 235, υποστηρίζει ότι στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος καταδεικνύει αφενός την αντίθεση ανάμεσα στην ενέργεια και στην κίνηση-ηρεμία, αφετέρου την υπεροχή της ενέργειας έναντι της κίνησης-ηρεμίας. Τέλος, υποστηρίζει ότι η ενέργεια παρουσιάζεται εδώ από τον Θεόφραστο ως μία «ειδική ή ιδανική περίπτωση κίνησης, μία υπεραισθητή κίνηση, η οποία δεν σταματά ποτέ».

<sup>362</sup> καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαντον, αὕτη δ' ἡ κύκλω... ὥστε αἰδῖος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινουῦν καὶ μέσον, τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὕσα (Μετὰ τὰ Φυσικά 1072a21-26).



έναν εξωτερικό και χωριστό κινητή, ο οποίος όντας έξω και πέρα από κάθε υλικό, ορατό και μη, στοιχείο του σύμπαντος, κατορθώνει να κινεί όλο το κοσμικό δημιούργημα.<sup>363</sup> Επί παραδείγματι, στα Φυσικά λέγει ότι *ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν αἰεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναί τι ἄϊδιον ὁ πρῶτον κινεῖ...ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης ἐκτὸς μεταβολῆς* (258b10-15), αλλά και ότι *ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι ἢ ἀκίνητον ἢ κινούμενον, καὶ κινούμενον ἢ ὑφ' αὐτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου αἰεὶ...πάντων δὲ τὸ ἀκίνητον* (259a30-b1), ενώ στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* διαβάζουμε ότι *μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἄϊδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν* (1073a3-4) και ακόμη πιο χαρακτηριστικά ότι *ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ, ἢ τὴν τάξιν* (1075a11-12). Αυτὴν ακριβῶς την ξεχωριστὴ λειτουργία του ακίνητου κινητὴ μέμφεται τώρα ο Θεόφραστος. Ὅπως λέγει, η αἴσθησις μας αποδεικνύει ότι δεν εἶναι απαραίτητο ο κινητὴς να εἶναι μία εντελῶς χωριστὴ οντότητα ἀπὸ το κινούμενο. Με λίγα λόγια, φαίνεται να παραδέχεται ότι το κινούμενο και το κινούμενο μπορούν με κάποια ἔννοια να ταυτίζονται και να μην αποτελοῦν διακριτὴς οντότητες. Αρχικὰ, παραδέχεται ότι αὐτὸ εἶναι κάτι που συμβαίνει στα ὄντα που αντιλαμβάνονται οι αἰσθήσεις μας, εννοώντας, βέβαια, τα ζῶα και τον ἄνθρωπο.<sup>364</sup> Τα ζῶα, λοιπόν, και ο ἄνθρωπος, κατὰ γενικὴ ὁμολογία, ἔχουν σώματα, τα οποία κινούνται καθ' ὁλοκληρίαν, αὐτούσια και αὐτόνομα. Πρόκειται, δηλαδή, για αὐτοκινούμενα ὄντα, των οποίων η ὑπαρξὴ και η δραστηριότητα δεν απαιτεῖ την παρουσία ενός εξωτερικού κινητὴ. Ο ἄνθρωπος Χ και το ζῶο Ψ κινούνται ἀπὸ τον ἄνθρωπο Χ και ἀπὸ το ζῶο Ψ αντίστοιχα. Ἔτσι, ο

<sup>363</sup> Για μία ἐμπεριστατωμένη ἀνάλυση της ἀποψης αὐτῆς βλ. Lindsay Judson, "Heavenly Motion and the Unmoved Mover," στο Mary Luise Gill, James Lennox (επιμ.), ὄ.π., σ. 135 σημ. 263, σσ. 161-164 *passim* και Enrico Berti, "Unmoved Mover(s) as Efficient Causes in Metaphysics Λ6," στο Michael Frede, David Charles (επιμ.), ὄ.π., σ. 42 σημ. 87, σ. 190 *passim*, ενώ για την ἀντίθετη ἀπόψη βλ. Aryeh Kosman, ὄ.π., σ. 135 σημ. 263.

<sup>364</sup> Για την ἴδια ἀπόψη βλ. Marlein Van Raalte, ὄ.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 344 και William David Ross, Francis Howard Fobes ὄ.π., σ. 6 σημ. 3, σ. 63.

Θεόφραστος απορρίπτει την αναγκαιότητα ύπαρξης του αριστοτελικού κινούντος ακινήτου, εφόσον τα όντα, τουλάχιστον τα έμβια, κινούνται μόνα τους από μία εσωτερική κινητική αρχή.<sup>365</sup> Τί γίνεται, όμως, με τις ανώτερες οντότητες; Ο Θεόφραστος απαντά και σε αυτό το ερώτημα, λέγοντας *ἔτι δ' ἂν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν*. Αν τα ζώα και ο άνθρωπος μπορούν να αυτο-κινούνται από μία εσωτερική κινητική αρχή, τότε τα όντα που έχουν ως εσωτερική κινητική αρχή τη θεϊκή νόηση, πρέπει και αυτά τα ίδια, με ανάλογο τρόπο, αλλά σε ακόμη μεγαλύτερο βαθμό να αυτο-κινούνται και να μην χρειάζονται κάποιον εξωτερικό κινητή.<sup>366</sup> Κατά τη γνώμη μας, εδώ ο φιλόσοφος επανέρχεται αφενός στο συμπέρασμα στο οποίο είχε καταλήξει στο χωρίο 5b8-10: *κρείττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ και μάλιστα τὸ τῆς διανοίας*<sup>367</sup> (η ανώτερη κίνηση, είναι η κίνηση των ουράνιων σωμάτων, η οποία προκαλείται από τη διάνοια), αφετέρου ισχυροποιεί τη θέση που παρουσίασε στο (κατά τη στερεότυπη έκδοση) χωρίο 10a9-13: *καίτοι τό γε κινεῖσθαι καὶ ἀπλῶς τῆς φύσεως οἰκεῖον καὶ μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ...καθὰ περ ἐν τοῖς ζώοις καὶ τοῖς φυτοῖς*<sup>368</sup> (η κίνηση στα σώματα του ουρανού είναι έμφυτη, όπως συμβαίνει στα ζώα και στα φυτά). Συνοψίζοντας τα παραπάνω, μπορούμε να πούμε ότι στο 7b15-23 ο Θεόφραστος καταλήγει στο ότι: (α.) τα ουράνια σώματα κινούνται εσωτερικά από τη διάνοιά τους, η οποία χαρακτηρίζεται από ενεργητική ηρεμία, (β.) τα ουράνια σώματα δεν

<sup>365</sup> Ο Θεόφραστος έχει ήδη πει σε προηγούμενο χωρίο ότι η κινητική αρχή των έμβιων όντων βρίσκεται μέσα τους και δεν είναι άλλη από την ψυχή τους, *ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα. ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν* (5b2-3).

<sup>366</sup> Για την ίδια άποψη βλ. Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 135. Η Marlein Van Rallte, *ό.π.*, σ. 29 σημ. 57, σ. 348, υποστηρίζει λανθασμένα, κατά τη γνώμη μας, ότι με τη φράση *ἔτι δ' ἂν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν*, ο Θεόφραστος θέλει να δείξει ότι στην περίπτωση του νου το ζεύγος agent-patient ταυτίζεται και ότι επιπλέον υφίσταται ταύτιση μεταξύ θεού και νόησης. Επίσης, η άποψη των André Laks, Glenn Most, *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σ. 56, σύμφωνα με την οποία Θεόφραστος αναφέρεται σε έναν αυτό-κινούμενο θεό-νόηση, δεν μπορεί να στηριχθεί με βάση τα συμφραζόμενα.

<sup>367</sup> Για την εκτενή ανάλυση του χωρίου αυτού βλ. σσ. 158-165 της παρούσας εργασίας.

<sup>368</sup> Για την εκτενή ανάλυση του χωρίου αυτού βλ. σσ. 167-173 της παρούσας εργασίας.

χρειάζονται μία εξωτερική πηγή κίνησης, η οποία πρέπει να αναγκαστικά να είναι ακίνητη, ώστε να αιτιολογηθεί ο «ηγετικός» της ρόλος, αλλά και ο ανεπηρέαστος χαρακτήρας της.

Ολοκληρώνοντας τη μελέτη του για την κίνηση-ακίνησία, Θεόφραστος λέγει ότι *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἕτερον λεχθέν, ὡς οὐ μιμοῦνται τὰ ὀρεγόμενα τοῦ ἡρεμοῦντος· τί γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων; πλὴν ἴσως οὐχ ὁμοίως ληπτέον ὡς εἰς τὸ ἀμερὲς ἄγοντας, ἀλλ' ὅπως ὁ τι μάλιστα σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἀπηρτισμένον, ὡς ἂν πόλις ἢ ζῶον ἢ ἄλλο τι τῶν μεριστῶν, ἢ καὶ ὁ ὅλος οὐρανός, ὃν δὴ φασιν εἶναι τελεώτατον* (7b23-8a7).

Αφού ο Θεόφραστος έχει χαρακτηρίσει ως κάτι μη λογῶδες την αναγκαστική ακίνησία που ο Αριστοτέλης «επέβαλε» στην πρώτη αρχή, τώρα προσθέτει ότι είναι, επίσης, *ἄτοπον* το ότι οὐ μιμοῦνται τὰ ὀρεγόμενα τοῦ ἡρεμοῦντος. Με τη φράση αυτή ο Θεόφραστος επικρίνει για άλλη μία φορά<sup>369</sup> την αριστοτελική θεωρία για την επιθυμία και τη μίμηση.<sup>370</sup> Δεν μπορεί να εξηγηθεί λογικά γιατί τα ουράνια σώματα, αν και επιθυμούν το *Κινοῦν-Ακίνητον*, δεν το μιμούνται στην ακίνησία του. Η εμπειρία και η επιστημονική παρατήρηση καταδεικνύουν ότι τα ουράνια όντα κινούνται και, επομένως, δεν μπορεί να μιμούνται το κατεξοχήν ακίνητο όν, το οποίο ο Αριστοτέλης υπέθεσε ότι μιμούνται· αν το έκαναν, θα παρέμεναν ακίνητα.

Ο Θεόφραστος συμπληρώνει το νόημα της παραπάνω φράσης με μία πρόταση, η οποία αποτελεί ένα από τα δυσκολότερα σημεία της πραγματείας *Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικά*: *εἰ γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων* (8a2). Η πρόταση αυτή παρουσιάζει ανυπέρβλητες δυσκολίες ως

<sup>369</sup> Η αριστοτελική αυτή άποψη εξετάστηκε λεπτομερώς, αλλά και επικρίθηκε έντονα στο χωρίο 5a14-5b15.

<sup>370</sup> Για την ερμηνεία της θεωρίας αυτής, αλλά και για την ανάλυση της θεοφράστειας κριτικής βλ. σσ. 144-162 της παρούσας εργασίας.

προς την ερμηνεία της, καθώς στο σημείο αυτό το κείμενο, το οποίο έχει παραδοθεί από τα αρχαία χειρόγραφα, είναι κατεστραμμένο. Οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές προσπάθησαν να αποκαταστήσουν το κείμενο και να προτείνουν μία δική τους ερμηνεία. Ο Usener προτείνει τη γραφή *τί γὰρ ἂν τοῖς οὖσιν ἀκολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων*, οι Ross-Fobes,<sup>371</sup> αλλά και ο Gutas<sup>372</sup>, *τί γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων*, ενώ η Raalte εἰ προτείνει να αποκατασταθεί το κείμενο ως *γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων...* και υποθέτει ότι υπάρχει lacuna στη συνέχεια της πρότασης.

Νομίζουμε, όμως, ότι οι σύγχρονοι μελετητές δεν κατόρθωσαν να δώσουν μία ερμηνεία για το συγκεκριμένο χωρίο, η οποία να είναι και λογικά αποδεκτή, αλλά και να συνδέεται με τα προηγούμενα και με τα επόμενα. Έτσι, θα αποτολμήσουμε και εμείς να δώσουμε μία ερμηνεία, αναγνωρίζοντας, βέβαια, τα αντικειμενικά εμπόδια που πρέπει να υπερκεραστούν. Η ερμηνευτική μας προσπάθεια στηρίζεται περισσότερο στη νοηματική ανάλυση του ευρύτερου χωρίου. Ο Θεόφραστος έχει υποστηρίξει στο αμέσως προηγούμενο χωρίο ότι δεν είναι λογικό να κινούνται τα ουράνια σώματα από τη μίμηση ενός ακίνητου όντος, *ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἕτερον λεχθέν, ὡς οὐ μιμοῦνται τὰ ὀρεγόμενα τοῦ ἡρεμοῦντος* (7b23-8a2). Ο φιλόσοφος αναφέρθηκε πάλι στο ίδιο θέμα στο χωρίο 5a23-

<sup>371</sup> Οι William David Ross, Francis Howard Fobes ό.π., σ. 6 σημ. 3, σ. 64 υπέθεσαν ότι στο χωρίο εννοείται η λέξη *ἡρεμία* και μετέφρασαν ως εξής: “for why does not, for those thinkers, the immobility of all other thinkgs follow on that of the first mover”. Την άποψη του Ross για την εννοούμενη λέξη *ἡρεμία* ακολούθησε και ο Giovanni Reale, ό.π., σ. 44 σημ. 90, ο οποίος πρότεινε αντίστοιχη μετάφραση.

<sup>372</sup> Ο Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 341 λέγει ότι στο προβληματικό αυτό χωρίο ο Θεόφραστος αναφέρεται στη μίμηση και υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος ψέγει το γεγονός ότι, ενώ σε όλες τις άλλες περιπτώσεις η μίμηση ακολουθεί την επιθυμία, στην περίπτωση της πρώτης αρχής και των ουράνιων σωμάτων, αυτό δεν μπορεί να εφαρμοστεί, λόγω της ακινησίας της αρχής και της κίνησης των σωμάτων. Ο Gutas θα προτείνει τη μετάφραση “for why aren’t they accompanied by that of the others?” Με ανάλογο τρόπο και ο Jörn Henrich, ό.π., σ. 28 σημ. 53, σ. 120 και οι André Laks, Glenn Most, ό.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 56 υποθέτουν ότι στο συγκεκριμένο χωρίο ο Θεόφραστος αναφέρεται στην έννοια της μίμησης και προτείνουν τις εξής μεταφράσεις: *car pourquoui donc l’[imitation] des autres ne les accompagne- t- elle pas?*

27, όπου υποστήριξε ότι *ἄπορον δὲ καὶ πῶς ποτε φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν, ἀλλὰ τὴν κίνησιν· τι οὖν ἅμα τῇ μιμήσει φασὶν ἐκεῖνο*. Ως εκ τούτου, μπορούμε να πούμε ότι το χωρίο 7b23-8a2 επαναλαμβάνει,<sup>373</sup> και ίσως συνοψίζει<sup>374</sup> τις απόψεις που αναφέρθηκαν στο 5a23-27. Έχοντας ως βάση την υπόθεση αυτή, θα ανατρέξουμε στο χωρίο 5b10-12, το οποίο και ακολουθεί νοηματικά το χωρίο 5a23-27, επιχειρώντας να εξετάσουμε κατ' αναλογία ένα αντίστοιχο χωρίο που ακολουθεί νοηματικά και το 7b23-8a2, ώστε να εντοπίσουμε κοινά στοιχεία και να δώσουμε μια λύση στον γρίφο του 8a2. Στο 5b10-12, ο φιλόσοφος επικρίνει τη θεωρία, η οποία υποστηρίζει ότι, ενώ τα ουράνια σώματα κινούνται κυκλικά από την επιθυμία τους για την ακίνητη αρχή, τα γήινα σώματα δεν μοιράζονται την ίδια επιθυμία και δεν κινούνται χάρη σε αυτή τάχα δὲ καὶ τοῦτ' ἂν τις ἐπιζητήσειεν, διὰ τί τὰ κυκλικά μόνον ἐφετικά, τῶν δὲ περὶ τὸ μέσον οὐθέν. Ἐτσι, αν υποθέσουμε κάποια αναλογία ανάμεσα στο χωρίο 5b10-12 και στο 8a2, ο Θεόφραστος πρέπει να αναφέρει και στο 8a1 κάτι σχετικό με την απουσία της επιθυμίας στα γήινα σώματα. Και όντως φαίνεται να το πράττει, ειδικά αν η φράση *τί γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων*, μεταφραστεί ως «γιατί δεν ακολουθεί τα ουράνια σώματα η επιθυμία όλων των άλλων όντων;» Με λίγα λόγια, ο Θεόφραστος αναρωτάται γιατί τα γήινα σώματα δεν κινούνται από την επιθυμία τους για την πρώτη αρχή, όπως και τα ουράνια;

Με τις φράσεις *οὐ μιμοῦνται τὰ ὀρεγόμενα τοῦ ἡρεμοῦντος* και *τί γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων*, θεωρούμε ότι ο Θεόφραστος εξέθεσε

<sup>373</sup> Εκτός από τη νοηματική ταύτιση που παρουσιάζουν τα δύο χωρία, δεν μπορεί να διαφύγει της προσοχής μας και η χρήση ταυτόσημων όρων, *ἄτοπον-ἄπορον*, *ὀρεγόμενα-φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων*, *οὐ μιμοῦνται-οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν*.

<sup>374</sup> Κατά τη γνώμη μας, στο συγκεκριμένο χωρίο θα μπορούσαν (λόγω της θέσης του χωρίου, αλλά και λόγω του νοήματος του), να συνοψίζονται οι βασικές απόψεις που εξετάστηκαν σε προηγούμενα χωρία, αλλά και να παρουσιάζονται συνολικά οι απόψεις του ίδιου του Θεοφράστου.

συνοπτικά και ολοκλήρωσε την κριτική του για την πρώτη αριστοτελική αρχή, για το *Κινοῦν-Ακίνητο*.<sup>375</sup> Η πρώτη ακίνητη αρχή που υπέθεσε ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να υπάρχει γιατί: (α.) τα ουράνια σώματα κινούνται, άρα αυτά δεν μπορεί να μιμούνται, λόγω της επιθυμίας τους, μία ακίνητη αρχή, (β.) τα γήινα σώματα δεν κινούνται με τον ίδιο τρόπο με τα ουράνια, άρα, δεν μπορεί να υποτεθεί ότι οι δυο αυτές κατηγορίες όντων έχουν την ίδια αρχή και ως εκ τούτου, δεν μπορεί να ληφθεί ως κινητική αρχή των γήινων όντων το *Κινοῦν-Ακίνητον*. Σε δύο φράσεις ο Θεόφραστος κάλυψε όλο το εύρος του συμπαντικού δημιουργήματος και παρουσίασε τους λόγους για τους οποίους το αριστοτελικό *Κινοῦν-Ακίνητον* δεν μπορεί να ασκεί επίδραση σε κανένα τμήμα του δημιουργήματος αυτού.

Στη συνέχεια, μάλιστα, ο Θεόφραστος θα παρουσιάσει ολοκληρωμένη πια τη δική του άποψη για τον τρόπο κίνησης του σύμπαντος και θα κλείσει, έτσι, τη μελέτη του για την κίνηση και τη σχέση της με την πρώτη αρχή. Θα δηλώσει πολύ παραστατικά ότι πλὴν ἴσως οὐχ ὁμοίως ληπτέον ὡς εἰς τὸ ἀμερὲς ἄγοντας, ἀλλ' ὅπως ὃ τι μάλιστα σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἀπηρτισμένον, ὡς ἂν πόλις ἢ ζῶον ἢ ἄλλο τι τῶν μεριστῶν, ἢ καὶ ὁ ὅλος οὐρανός, ὃν δὴ φασιν εἶναι τελεώτατον (8a3-7). Η μόνη λύση, για να ξεπεράσουμε τις δυσκολίες που παρουσιάζει η αποδοχή μία πρώτης ακίνητης αρχής, είναι να μην αναγάγουμε με τον ίδιο τρόπο όλα τα όντα σε μία ενιαία αρχή, αλλά να θεωρήσουμε ότι όλος ο κόσμος, που λέγεται ότι είναι το πιο τέλειο από όλα τα όντα, είναι ολοκληρωμένος και σε πλήρη αρμονία με τον εαυτό του, όπως μία πόλη, ή ένα ζώο ή κάποια άλλη σύνθετη οντότητα. Εδώ, ο Θεόφραστος, σε πείσμα όσων τον

---

<sup>375</sup> Ιδιαίτερα ενδιαφέροντα στοιχεία για τον τρόπο με τον οποίο ο Θεόφραστος επικρίνει την αριστοτελική θεωρία για το *Κινοῦν-Ακίνητον* περιέχονται στο σημαντικό για την μελέτη και την κατανόηση του θεοφράστειου κειμένου άρθρο της Dorothea Frede, "Theophrasts Kritik Am Unbewegten Bewegter Des Aristoteles" *Phronesis* 26 (1971), σσ. 65-79.

αντιμετωπίζουν ως απλό σχολιαστή του Αριστοτέλη και υποβαθμίζουν το έργο σε μία απορητική πραγματεία, παραδίδει ολοκάθαρα και με απόλυτα κατανοητό τρόπο τη δική του θεωρία για την πρώτη αρχή. Η πρώτη αρχή με την έννοια της μίας, απόλυτης και υπερβατικής εξωτερικής οντότητας, δεν υπάρχει. Εάν υπήρχε, θα είχε να αντιμετωπίσει πολλές και ανυπέρβλητες λειτουργικές δυσκολίες, τις οποίες ο Θεόφραστος κατέδειξε με επιστημονικό τρόπο. Εντελώς αντίθετα, κάθε όν αποτελεί μία αυτούσια οντότητα, η οποία είναι η ίδια υπεύθυνη για την εξασφάλιση της ύπαρξής της και η οποία διασφαλίζει τις διάφορες λειτουργίες της εκ των έσω. Κάθε όν συνιστά μία ουσιακή μονάδα, αλλά ταυτόχρονα αποτελεί και σημαίνον μέλος της κοσμικής αλυσίδας. Τοιουτοτρόπως, ολόκληρος ο κόσμος είναι μία διευρυμένη ομάδα μελών, που το καθένα επιτελεί έναν ξεχωριστό ρόλο, αλλά συγχρόνως αναλαμβάνει μαζί με όλα τα υπόλοιπα έναν κοινό υπερβατικό στόχο, ο οποίος δεν είναι άλλος από την διατήρηση του σύμπαντος. Ο Θεόφραστος υμνεί την ατομικότητα και την αυτόνομη ύπαρξη, ενώ απορρίπτει την καθ'ολοκληρίαν παρεμβατική λειτουργία μίας εξωτερικής κοσμικής αρχής. Όλος ο κόσμος είναι σαν μία πόλη, η ακόμη και σαν ένα ζώο, που αποτελείται από πολλά διαφορετικά μέρη, τα οποία, όμως, συναποτελούν έναν οργανισμό. Βέβαια, δεν πρέπει να υποπέσουμε στην παγίδα της εξομοίωσης-εξίσωσης όλων των μερών. Ο Θεόφραστος φυσικά και αποδέχεται ότι υπάρχει ένα μέρος που έχει ανώτερη αξία, υπερισχύει έναντι των άλλων και κατευθύνει τα κατώτερα όντα μέσω του θεμελιώδους αιτιακού του ρόλου. Όπως ο ίδιος υποστήριξε νωρίτερα, υπάρχει μία πρώτη αρχή που δεν είναι άλλη από τη διάνοια των ουράνιων σωμάτων και η οποία προκαλεί την κυκλική κίνησή τους, και, κατά συνέπεια, προκαλεί και τις κινήσεις των γήινων όντων. Η αρχή αυτή, όμως, δεν επηρεάζει εξωτερικά τα ουράνια σώματα, αλλά είναι μία εσωτερική ενέργεια που καθορίζει την κίνηση του καθενός από αυτά.

Χάρη σε αυτή την πρωταρχική κυκλική κίνηση, μπορούν να ενεργοποιηθούν και όλες οι γήινες κινήσεις, οι οποίες διασφαλίζουν την ύπαρξη των γήινων όντων. Ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι το κάθε όν, ακόμη και το κατώτερο μέλος του ζωικού βασιλείου έχει μία εσωτερική πηγή κίνησης (την ψυχή), η οποία του επιτρέπει κάποιο βαθμό αυτοδιάθεσης. Εντούτοις, αυτή που θα θέσει τα περιθώρια και τους περιορισμούς στην εκάστοτε κίνηση είναι η τέλεια κίνηση των ουράνιων σωμάτων, η οποία προκαλείται από τη διάνοιά τους. Η τέλεια κυκλική κίνηση είναι αυτή που θα θέσει το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα «αναπτυχθούν» οι πρωταρχικές γήινες κινήσεις, χωρίς, όμως, να υποτίθεται ότι αναλαμβάνει την ευθύνη για την ορθή λειτουργία τους.<sup>376</sup> Το κάθε όν έχει σημαντικό βαθμό υπαιτιότητας για κάθε δραστηριότητα ή επιλογή του, όπως συμβαίνει και στα μέλη μίας πόλης. Στο σημείο αυτό δεν θα μπορούσαμε παρά να σχολιάσουμε την επιλογή της συγκεκριμένης παρομοίωσης από τον Θεόφραστο, και δεν θα μπορούσαμε παρά να συσχετίσουμε την παρομοίωση αυτή με μία αντίστοιχη αριστοτελική. Στο Λ10 στα *Μετὰ τὰ Φυσικά ο Αριστοτέλης* για να καταστήσει περισσότερο κατανοητή τη λειτουργία του κόσμου, αλλά και της πρώτης αρχής, παρουσιάζει το σύμπαν ως έναν οίκο<sup>377</sup> και την αρχή ως τον αρχηγό του οίκου αυτού. Λαμβάνοντας ως βάση τις παραπάνω παρομοιώσεις, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι και οι δύο φιλόσοφοι αποδέχονται την ποικιλομορφία στο σύμπαν και την ύπαρξη πληθώρας διαφορετικών όντων, το καθένα από τα οποία έχει έναν συγκεκριμένο ρόλο να επιτελέσει, όπως ακριβώς γίνεται σε μία πόλη και σε έναν οίκο. Η μεγάλη αντίθεση βρίσκεται στο ανώτερο μέλος των δύο

<sup>376</sup> Όπως είδαμε πιο πάνω, ο Θεόφραστος δεν αποδέχεται την αυστηρή τελεολογία ως λειτουργικό κανόνα του σύμπαντος.

<sup>377</sup> Ο οἶκος και ἡ πόλις διαμορφώνουν την πολιτική, φυσική και μεταφυσική θεωρία των φιλοσόφων. Τα στοιχεία που αποτελούν τις δυο αυτές κομβικές κοινωνικές οντότητες, αλλά και τα χαρακτηριστικά που τους αποδίδονται συνιστούν βάση για την ανάπτυξη ποικίλων θεωριών.



αυτών κοινωνικών μονάδων. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να αξιοποιεί την αρχαϊκή κοινωνική δομή του οίκου και παραδέχεται ότι, αν και όλα τα μέλη διαδραματίζουν κάποιον ρόλο ως προς τη διατήρηση της ύπαρξης του οίκου, υπεράνω όλων και υπέρτατος ελεγκτής είναι ο ένας αρχηγός, ο οποίος ρυθμίζει τα του οίκου του και ο οποίος τον καθιστά ουσιαστικά λειτουργικό.<sup>378</sup> Αντίθετα, ο Θεόφραστος, παρομοιάζοντας το κοσμικό σύνολο ως πόλη, αποδίδει σε αυτό έναν περισσότερο «δημοκρατικό» χαρακτήρα, αποφεύγοντας, μάλιστα, να τοποθετήσει και οποιαδήποτε ηγεμονική φιγούρα στην κορυφή του. Για τον Αριστοτέλη το σύμπαν υπάρχει χάρη στο *Κινούν-Ακίνητον*, ενώ για τον Θεόφραστο, το σύμπαν υπάρχει χάρη στο ίδιο το σύμπαν, με τη σταθεροποιητική, όμως, παρουσία της διάνοιας των ουράνιων σωμάτων. Το *Κινούν-Ακίνητον* ελέγχει τα πάντα στο σύμπαν, έχοντας, έστω και ακούσια, έναν παρεμβατικό και κατεξοχήν ρυθμιστικό ρόλο, ενώ η Διάνοια του Θεοφράστου, δημιουργεί απλά τις κατάλληλες συνθήκες (μέσα από τη διαδοχή μέρας-νύχτας, τη διαδοχή των εποχών και γενικά το πέρασμα του χρόνου), ώστε να μπορέσει να γεννηθεί, να εξελιχθεί και να λειτουργήσει ο κόσμος εν συνόλω, αλλά και το κάθε μέλος του χωριστά.

Για να αποφύγει οποιαδήποτε παρερμηνεία σχετικά με την ανωτερότητα της πρώτης αρχής, η οποία θα μπορούσε να προκληθεί λόγω της παρομοίωσης του σύμπαντος με μια πόλη, ο Θεόφραστος σπεύδει να διασαφηνίσει την άποψή του στον επίλογο της πραγματείας του για την κίνηση. *Μέχρι μὲν δὴ τούτων οἶον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχὴν τε ποιῶν μίαν πάντων καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσὸν τι λέγων ἀλλ' ἀπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν· οὕτω γὰρ μᾶλλον ἀποδοτέον ἢ τὸ διαιρετὸν καὶ μεριστόν*

---

<sup>378</sup> Ο Αριστοτέλης στο δέκατο κεφάλαιο θα παρομοιάσει επιπλέον το πρώτο κινούν και ως στρατηγό, αλλά και ως βασιλιά, αποδίδοντας έτσι έναν «αριστοκρατικό-μοναρχικό» χαρακτήρα στο σύμπαν του.

ἀφαιρετέον. ἄμα γὰρ ἐν ὑψηλοτέρῳ τε καὶ ἀληθινωτέρῳ λόγῳ τοῖς λέγουσιν ἢ ἀπόφασιν. Το παραπάνω χωρίο ευρίσκεται στη στερεότυπη έκδοση στο 5a5-13. Η τοποθέτησή του στο σημείο αυτό, όμως, διακόπτει την επιχειρηματολογία, και επιπλέον φαίνεται να συνοψίζει (μέχρι μὲν δὴ τούτων οἶον ἄρτιος ὁ λόγος) μία μελέτη, η οποία δεν είχε ακόμη διεξαχθεί. Πιστεύουμε, λοιπόν, ότι το τμήμα αυτό του κειμένου θα μπορούσε να συνδεθεί άμεσα με το χωρίο 7b23-8a7 και να «τοποθετηθεί» νοηματικά ακριβώς μετά από αυτό, στο σημείο, δηλαδή, που ο Θεόφραστος ολοκληρώνει την πραγματεία του για την πρώτη αρχή και τη σχέση της με την κίνηση. Έτσι, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι μέχρις εδώ είναι ολοκληρωμένος ο λόγος μας γιατί: θέτει μία αρχή για όλα τα πράγματα,<sup>379</sup> στην οποία αποδίδει ενέργεια και ουσία,<sup>380</sup> δεν της αποδίδει διαιρετότητα και ποσότητα (είναι μία), αλλά την εξυψώνει σε ένα ανώτερο και θεϊκότερο σημείο.<sup>381</sup>

## 7. Η αυστηρή τελεολογία και το τυχαίο. οἶον κατὰ συμβεβηκός.

Ολοκληρώνοντας τη μελέτη μας για την πρώτη αρχή, δεν θα μπορούσαμε, όπως αναφέραμε και πιο πάνω,<sup>382</sup> να μην αναφερθούμε στο κεφαλαιώδες ζήτημα της ύπαρξης ή μη κοσμικής τελεολογίας. Ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι οι μεταβολές που συμβαίνουν στη γη είναι τυχαίες, κατὰ συμβεβηκός, υποστηρίζοντας ουσιαστικά ότι δεν υφίσταται αυστηρή τελεολογία στο σύμπαν.<sup>383</sup> Έτσι, τα γήινα αισθητά όντα αποκτούν τις διάφορες μεταβολές-κινήσεις τους, χάρη στην κεντρική περιστροφή ολόκληρου του πλανήτη, και οι επιμέρους μεταβολές-κινήσεις τους γίνονται με τυχαίο τρόπο.

<sup>379</sup> βλ. πρώτη δὴ καὶ μάλιστα ἢ τῆς διανοίας (5b9-10)

<sup>380</sup> βλ. εἴ περ τῆ ἐνεργείᾳ ἀντιμεταλλακτέον (7b13-14).

<sup>381</sup> βλ. θεία γὰρ ἢ πάντων ἀρχή (4b15), θεόν (7b23)

<sup>382</sup> σσ.191-192 της παρούσας εργασίας.

<sup>383</sup> Barbara Botter, "Teofrasto e i limiti della teleologia aristotelica," στο Carlo Natali, Stefano Maso (επιμ.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: A.M. Hakket, 1994, σσ. 42-43.

Πιστεύουμε ότι ο Θεόφραστος ισχυροποιεί και διασαφηνίζει την παραπάνω θέση του στην επόμενη παράγραφο, όπου αναφέρει ότι: Αν από το άριστο προκύπτει πάντα το άριστο, θα υπήρχε η απαίτηση για κάτι καλύτερο από την κυκλική κίνηση, εκτός και αν αυτά εμποδίζονται, επειδή δεν έχουν τη δυνατότητα να το δεχθούν· γιατί το πρώτο και το θεϊκότερο όν επιθυμεί όλα τα όντα να είναι άριστα, αλλά αυτό, ίσως, είναι κάτι υπερβολικό και κάτι που δεν χρειάζεται να ερευνηθεί. Γιατί αυτός που κάνει αυτή τη δήλωση, λέει ότι όλα είναι όμοια στην άριστη κατάσταση και έχουν μικρή ή καθόλου διαφορά (5b26-6a5). Το χωρίο αυτό, το οποίο είναι αρκετά σκοτεινό νοηματικά, δίχασε, ως προς την ερμηνεία του, τους σύγχρονους μελετητές. Αφενός ορισμένοι, όπως οι Ross-Fobes<sup>384</sup> και Laks-Most,<sup>385</sup> υποστήριξαν ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος αναφέρεται στα ουράνια σώματα και, επιπλέον, τόνισαν ότι εδώ ουσιαστικά ο φιλόσοφος επαναφέρει τη συζήτηση για τα σώματα του ουρανού από το σημείο από το οποίο την είχε διακόψει (5b10). Αντίθετα, άλλοι μελετητές, όπως ο Gutas,<sup>386</sup> η Raalte<sup>387</sup> και ο Henrich,<sup>388</sup> υποστήριξαν ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος αναφέρεται στα γήινα σώματα και προσέθεσαν ότι εδώ απλά συνεχίζει την πραγμάτευση για τα σώματα αυτά με τον ίδιο τρόπο, με τον οποίο την ξεκίνησε στο αμέσως προηγούμενο χωρίο. Και εμείς με τη σειρά μας θεωρούμε ως ορθότερη τη δεύτερη άποψη και, ακόμη, πιστεύουμε ότι ο φιλόσοφος παραδίδει εδώ ένα σημαντικό στοιχείο, για να καταδείξει την απουσία τελεολογικής λειτουργίας στον υποσελήνιο κόσμο και στα γήινα όντα: Αν υπήρχε καθαρή τελεολογία και τα όντα δεν υπήρχαν κατά συμβεβηκός (όπως ο ίδιος υποστηρίζει), αυτά θα όφειλαν την ύπαρξή τους σε ένα άριστο τέλος,

---

<sup>384</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes, *ό.π.*, σ. 6 σημ. 3, σσ. 47-48.

<sup>385</sup> André Laks, Glenn Most *ό.π.*, σ. 8 σημ. 11, σσ. 40-41.

<sup>386</sup> Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σσ. 293-297.

<sup>387</sup> Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 237.

<sup>388</sup> Jörn Henrich, *ό.π.*, σ. 28 σημ. 53, σ. 99.

το οποίο και θα επεδίωκαν, τόσο όλα μαζί, όσο και το καθένα χωριστά. Αφού τώρα θα επεδίωκαν το άριστο και η ύπαρξή τους θα εκπορεύοταν από αυτό, θα έπρεπε και τα ίδια αυτά όντα να χαρακτηρίζονται από κάτι άριστο. Όπως, όμως, λέγει ο Θεόφραστος το ανώτατο στοιχείο από το οποίο μπορούν να χαρακτηριστούν τα όντα είναι η κυκλική κίνηση και, όπως υποστηρίζει ένθερμα, το στοιχείο αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι όμοιο ή ανάλογο του αληθινά αρίστου, *κάλλιον ἄν τι παρὰ τοῦ πρώτου δέοι τῆς κυκλοφορίας*. Έτσι, τα όντα, τα οποία χαρακτηρίζονται από την κυκλική κίνηση, *κυκλοφορίας*, δεν μπορούν να χαρακτηριστούν από κάτι άριστο. Άρα, αφού από κάτι άριστο δεν προκύπτει κάτι ανάλογο άριστο, δεν μπορεί να υπάρχει τελεολογία. Η λέξη *κυκλοφορίας* ήταν αυτή που οδήγησε λανθασμένα πολλούς μελετητές να υποθέσουν ότι ο Θεόφραστος στο σημείο αυτό αναφέρεται στα ουράνια σώματα, καθώς μόνο αυτά φαίνεται να έχουν κυκλική κίνηση. Παρόλα αυτά, η αναφορά στα ουράνια σώματα διακόπτει τη νοηματική συνέχεια, από τη στιγμή που ο φιλόσοφος στο αμέσως προηγούμενο χωρίο αναφέρθηκε ειδικά και συγκεκριμένα στα γήινα σώματα.<sup>389</sup> Θα μπορούσε μήπως, με κάποιον ιδιαίτερο τρόπο, ο Θεόφραστος να αναφέρεται στα γήινα όντα, όταν αναφέρεται σε όντα που κινούνται κυκλικά; Πράγματι θα μπορούσε, αν εξελάμβανε ως κυκλική κίνηση τη διαδοχή των γενών των γήινων όντων. Έτσι, ο Θεόφραστος φαίνεται να λέει εδώ ότι αν από το άριστο *Κινούνη-Ἀκίνητον* έρχεται κάτι άριστο, και τα γήινα όντα θα έπρεπε να επιδεικνύουν κάτι ανώτερο από την κυκλική διαδοχή των γενών τους. Από τη στιγμή, όμως, που τα γήινα όντα δεν παρουσιάζουν κάτι ανώτερο από αυτό, δεν μπορεί να υποτεθεί ότι αυτά παρουσιάζουν κάτι άριστο.

---

<sup>389</sup> Επιπλέον, θεωρούμε ότι ο Θεόφραστος με τη φράση *κάλλιον ἄν τι παρὰ τοῦ πρώτου δέοι τῆς κυκλοφορίας*, δεν αναφέρεται στην κυκλική πορεία των ουράνιων σωμάτων γιατί, ο ίδιος ο φιλόσοφος έχει χαρακτηρίσει παραπάνω την κυκλική κίνηση ως κάτι *ἄριστον* (5b8). Η άριστη κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ανάλογη της πρώτης αρχής.

Έτσι, αφού δεν παρουσιάζουν κάτι άριστο, δεν προέρχονται από το άριστο, και άρα, η ύπαρξη των γήινων όντων δεν περιγράφεται συνολικά από τη λειτουργία της τελεολογίας, η οποία βασίζεται στο αξίωμα «από το άριστο προέρχεται πάντα κάτι άριστο». Ο Θεόφραστος συνεχίζει και εδώ την κριτική του ( και την προσπάθεια αποδόμησης) στο αριστοτελικό *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, και συγκεκριμένα, στον τρόπο με τον οποίο αυτό κινεί τα γήινα όντα. Η κριτική του, μάλιστα, φαίνεται εδώ να επικεντρώνεται σε ένα χωρίο από το *Περὶ Γενέσεως καὶ Φθοράς*.<sup>390</sup> Εκεί ο Αριστοτέλης λέγει σε γενικές γραμμές ότι τα πάντα στη φύση επιθυμούν το άριστο και ότι η αιωνιότητα των όντων δεν εξασφαλίζεται με την αιώνια ύπαρξη του κάθε σώματος, αλλά με την αιώνια ύπαρξη κάθε είδους.<sup>391</sup> Καταλήγει, μάλιστα, στο ότι τα γήινα όντα είναι αιώνια, καθώς μιμούνται, μέσω των ευθύγραμμων κινήσεών τους, την κυκλική κίνηση του *Κινούντος-Ἀκινήτου*, ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν...τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν. τούτου δ'αἴτιον ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλω φορά. Μόνη γὰρ συνεχῆς...Ὡστε καὶ ἡ εὐθεῖα φορά μιμουμένη τὴν κύκλω συνεχῆς ἐστίν (336b27-337a7).<sup>392</sup> Με βάση αυτό, ο Θεόφραστος αναφέρει ότι, αν το *Κινοῦν-Ἀκίνητον* ήταν το άριστο όν, θα έπρεπε να προσδίδει ένα άριστο χαρακτηριστικό στα γήινα όντα, αφού τα όντα αυτά στοχεύουν σε αυτό. Το μόνο χαρακτηριστικό, όμως, που διαθέτουν τα όντα αυτά είναι ότι μέσα από τον αναπαραγωγικό κύκλο, μπορούν να διαιώνίζουν το είδος τους. Ακόμη και αν αυτή η ικανότητα των όντων πηγάζει από το *Κινοῦν-Ἀκίνητον*, δεν είναι μία άριστη ικανότητα. Και αφού δεν είναι άριστη ικανότητα, δεν μπορεί να προέρχεται από το άριστο *Κινοῦν-*

<sup>390</sup> Για παρόμοια πραγμάτευση του χωρίου αυτού βλ. Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 295.

<sup>391</sup> Barbara Botter, *ό.π.*, σ. 212 σημ. 383, σσ. 44-45.

<sup>392</sup> Για την ανάλυση του τρόπου κίνησης των γήινων όντων, αλλά και για τη συνολική περιγραφή της λειτουργίας της αριστοτελικής τελεολογίας βλ. το ιδιαίτερος κατατοπιστικό έργο του Monte Johnson R., *Aristotle on Teleology*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Ἀκίνητον. Ἄρα, κατά τον Θεόφραστο, η αριστοτελική τελεολογία, η οποία έχει ως τελευταίο και ανώτερο κρίκο της αλυσίδας το πρώτο κινούν, δεν υφίσταται.<sup>393</sup>

Αφού ο Θεόφραστος απέρριψε την αριστοτελική τελεολογία,<sup>394</sup> στη συνέχεια, λέγει ότι είναι υπερβολικό και δεν χρειάζεται καν να μελετηθεί το πώς το πρώτο και το θεϊκότερο από όλα τα όντα επιθυμεί να είναι όλα άριστα: τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θεϊότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἶον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον, και προσθέτει ότι αυτός που έχει αυτή την αξίωση, υποθέτει ότι όλα τα πράγματα είναι όμοια και υπάρχουν στα άριστα πράγματα, παρουσιάζοντας μικρή ή καμία διαφορά ἀξιοῖ γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἅπανθ' ὅμοια καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι, μικράν τιν' ἢ μηδεμίαν ἔχοντα διαφορὰν (6a1- 5). Η θεωρία αυτή, η οποία επικρίνεται εδώ από τον Θεόφραστο, ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον, μας θυμίζει έντονα πλατωνικά δόγματα. Συγκεκριμένα, ο Πλάτων στον Τίμαιο λέγει ότι ο θεός έφτιαξε τον κόσμο, θέλοντας να είναι όλα αγαθά, (30a2: βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα) και συμπληρώνει ότι ο θεός έβαλε νου στην ψυχή και ψυχή στο σώμα, για να δημιουργήσει ό,τι θα ήταν το πιο ωραίο και το πιο καλό στη φύση, ώστε να μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο κόσμος είναι ένα έμβιο, έμψυχο, και έλλογο όν, το οποίο δημιουργήθηκε

<sup>393</sup> Στο παραπάνω χωρίο ο Θεόφραστος προλαμβάνει την ένσταση κάποιου αναγνώστη, ο οποίος θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η ύπαρξη και η λειτουργία της κοσμικής τελεολογίας επιτυγχάνεται και διασφαλίζεται μέσα από την διαδοχή των γενών και τον αναπαραγωγικό κύκλο των όντων. Ο φιλόσοφος σπεύδει να διευκρινίσει ότι ο αναπαραγωγικός κύκλος των γήινων όντων δεν μπορεί να ληφθεί ως κάτι άριστο, ώστε να μπορεί να στηριχτεί σε αυτόν η σύνδεση άριστου τέλους-άριστων όντων.

<sup>394</sup> Για μία διαφορετική άποψη βλ. Luciana Repici, "Limits of Teleology in Theophrastus Metaphysics?," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1992), σ. 198 και passim. Η Repici χρησιμοποιεί τον όρο *dysteleology*, για να καταδείξει την αρνητική στάση του Θεοφράστου απέναντι σε μία αυστηρού τύπου τελεολογία. Ταυτόχρονα, όμως, υποστηρίζει ότι στόχος του φιλοσόφου δεν είναι να ασκήσει έντονη κριτική στον δάσκαλό του, ούτε να υιοθετήσει μία ακραία αντι-αριστοτελική θέση. Στόχος του είναι να προβληματιστεί για την αδυναμία ύπαρξης απόλυτης τελεολογίας, διατυπώνοντας, μάλιστα, παρόμοιους προβληματισμούς με εκείνους του δασκάλου του.

πραγματικά από την πρόνοια του θεού, (30b4-c1: *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνεται, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*). Ειδικότερα, ο Θεόφραστος χαρακτηρίζει ως παράλογη την πλατωνική άποψη για την ύπαρξη θείας πρόνοιας, η οποία επιθυμεί να καταστήσει άριστα όλα τα όντα: *βουληθεῖς γάρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα*. Επιπλέον, απορρίπτει την πλατωνική άποψη η οποία παραδέχεται ότι τα όντα ομοιάζουν ή ταυτίζονται με την πρώτη αρχή· ο κόσμος δεν μπορεί να είναι άριστος, με τον ίδιο τρόπο που είναι άριστος και ο θεός, *ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος*, γιατί, κατὰ την άποψή του, η φύση δεν αντικατοπτρίζει το άριστον, αλλά το τυχαίο, *κατὰ συμβεβηκός*. Αυτό που συμβαίνει *κατὰ συμβεβηκός*, δεν μπορεί να είναι άριστο, και, κατὰ συνέπειαν, δεν μπορεί να βασίζεται σε κάποια θεϊκή πρόβλεψη.

Στο χωρίο 5b26-6a5 ο Θεόφραστος επικρίνει τις μεταφυσικές-θεολογικές θεωρίες τόσο του Πλάτωνα, όσο και του Αριστοτέλη. Ουσιαστικά φαίνεται να απορρίπτει και την πιθανότητα να υπάρχει μία εξωτερική θεϊκή οντότητα, η οποία «διαπλάθει» τον κόσμο με βάση τα δικά της χαρακτηριστικά, ώστε εν τέλει να αποκτήσει και ο ίδιος ο κόσμος το *άριστον*, το οποίο χαρακτηρίζει εξ ολοκλήρου τη θεϊκή οντότητα. Αφενός επικρίνει την αριστοτελική τελεολογία, η οποία θέτει ως ηγεμόνα και ρυθμιστή της ύπαρξης και της μεταβολής των όντων το *έρώμενον Κινούν-Ακίνητον*, αφετέρου επικρίνει την πλατωνική θεωρία, η οποία αποδέχεται έναν θεό, ο οποίος επιθυμεί, *βουληθεῖς*, όλα τα όντα να είναι άριστα. Ο Θεόφραστος, με περίτεχνο τρόπο, καταδεικνύει τη θεμελιώδη διαφορά, *έρώμενον-βουληθεῖς*, που παρουσιάζουν οι δύο παραπάνω θεωρίες. Αν και οι δύο φιλόσοφοι υπερθεματίζουν μία ανώτερη θεϊκή

οντότητα, η οποία διαμορφώνει τον κόσμο καθ' όμοίωσιν της, ο Αριστοτέλης τονίζει ότι αυτό συμβαίνει χωρίς βούληση, καθώς το *Κινούν-Ακίνητον* κινεί *ὡς ἐρώμενον* (απλά όλα τα όντα επιθυμούν να έχουν ένα μερίδιο στην άριστη ενέργειά του), ενώ ο Πλάτων ξεκαθαρίζει ότι ο θεός κινεί-δημιουργεί ενσυνείδητα, *βουληθείς*. Βέβαια, ο Θεόφραστος απορρίπτει και τις δύο αυτές θεωρίες,<sup>395</sup> οι οποίες υποστηρίζουν την ύπαρξη (ασύνειδης ή ενσυνείδητης) θεϊκής πρόβλεψης. Αν υπήρχε θεϊκή πρόβλεψη (με την αριστοτελική ή την πλατωνική έννοια), τα όντα θα έπρεπε να είναι εξίσου άριστα με τις θεϊκές οντότητες, με βάση τις οποίες δημιουργήθηκαν.

#### **8. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για την πρώτη αρχή και την κίνηση των όντων**

Αφού αναλύσαμε τα πολλά και σημαίνοντα στοιχεία που παραδίδει η πραγματεία *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* στην ενότητα αυτή, θα προσπαθήσουμε να ανασυνθέσουμε και να παρουσιάσουμε τη θεωρία του Θεοφράστου για την κίνηση και τη σχέση της με την πρώτη αρχή:

Υπάρχει μία ουσία, η οποία είναι προγενέστερη και ανώτερη των μαθηματικών και είναι ισχυρότατη και πρωταρχική. Η ουσία αυτή, καθώς έχει τη φύση της πρώτης αρχής, είναι λογικότερο να βρίσκεται μόνο στο πρώτο όν. Η ύπαρξη και η λειτουργία αυτής της αρχής θα γίνει κατανοητή μόνο με κάποια αναλογία ή μέσω μίας παρομοίωσης με ένα άλλο όν, που χαρακτηρίζεται από δύναμη ή υπεροχή έναντι των άλλων όντων. Το όν που μπορεί να θεωρηθεί ανάλογο της πρώτης αρχής είναι ο θεός.

Η πρώτη αρχή θα είναι αιτία κίνησης, αφού συνδέεται με τα φυσικά όντα και η φύση χαρακτηρίζεται από την κίνηση. Επειδή τώρα

---

<sup>395</sup> Σίγουρα ο Θεόφραστος επικρίνει με εντονότερο τρόπο την πλατωνική άποψη για τον θεό που επιθυμεί, αφού θα πει ότι η άποψη αυτή είναι κάτι *ὑπερβατόν*.



αυτή είναι ακίνητη είναι φανερό ότι δεν κινεί μέσω της κίνησής της, αλλά μέσω μίας άλλης δύναμης ανώτερης και προγενέστερης. Ειδικότερα, τα ουράνια σώματα κινούνται από την ψυχή τους, καθώς αυτά είναι έμψυχα και η ψυχή τους είναι αυτή που τους εμφυσά ζωή και κίνηση, όπως ακριβώς συμβαίνει και στα ζώα.

Η κίνηση των ουράνιων σωμάτων είναι η άριστη κυκλική κίνηση και προκαλείται, όπως ειπώθηκε, από την ψυχή των σωμάτων αυτών, όχι, όμως, γενικά από την ψυχή, αλλά συγκεκριμένα από το ανώτερο μέρος της, από τη διάνοια, η οποία συνιστά την αρχή για την κίνησή τους. Η θεϊκή διάνοια του κάθε πλανήτη κινεί τον ίδιο αυτόν πλανήτη εκ των έσω, όπως ακριβώς συμβαίνει και στα ζώα, και έτσι δεν μπορούμε πια να μιλάμε για πλήρη διαχωρισμό κινητή-κινουμένου, αρχής-όντος, αφού και τα δύο, και η αρχή και το ίδιο το όν, συνδημιουργούν μία ενιαία οντότητα, η οποία λειτουργεί και κινείται από μόνη της, από την εσωτερική πηγή κίνησης.

Η διάνοια είναι αυτή που ενεργοποιεί την επιθυμία που ενυπάρχει στην ψυχή των πλανητών. Η έλλογη επιθυμία των πλανητών επιθυμεί το σπουδαιότερο όλων, την αιωνιότητα της ύπαρξης.

Από την άλλη, τα γήινα όντα είναι μέρη του ουρανού, εφόσον και ο πλανήτης Γη, είναι μέρος του ουρανού, και δεν είναι αποχωρισμένα από την ανώτατη δύναμη, ούτε τοπικά, ούτε ενεργειακά, αλλά έχοντας ως βάση την κυκλική κίνηση του πλανήτη, αποκτούν τυχαία τις μεταβολές τους, τόσο ατομικά, όσο και στην αλληλεπίδρασή τους με τα άλλα όντα.

Ως προς το status quo της αρχής, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η δύναμη αυτή ηρεμεί, καθώς είναι καθαρή ενέργεια και μία απόλυτα ενεργή οντότητα δεν μπορεί ούτε να κινείται, αλλά και ούτε να είναι ακίνητη.

Τελικά, ο κόσμος δεν ανάγεται εν συνόλω σε μία ενιαία εξωτερική αρχή, αλλά είναι σύμφωνος με τον εαυτό του και όλα τα μέλη του αλληλεπιδρούν αρμονικά μεταξύ τους, όπως συμβαίνει και σε μία πόλη. Φυσικά στο σύμπαν υπάρχει μία πρώτη αρχή, όχι, όμως, με την έννοια του απόλυτου ελεγκτή, αλλά με την έννοια της αρχικής και οντολογικά ανώτερης αιτίας κίνησης, η οποία συνιστά μία πρωταρχική ενέργεια. Η αιτία αυτή είναι η διάνοια των πλανητών και θέτει ένα πρωταρχικό πλαίσιο κινήσεων για όλα τα όντα, αρχικά για τα ουράνια σώματα και μέσω αυτών και για αισθητά.

### 9. Ανασυγκρότηση του θεοφράστειου χωρίου για την κίνηση

Παραθέτουμε εδώ το αρχαίο κείμενο της θεοφράστειας ενότητας για την κίνηση, με τον τρόπο που το ανασυγκροτήσαμε, ώστε να αποτελέσει βάση για την ερμηνεία μας (σημειώνοντας και τα χωρία της στερεότυπης έκδοσης):

*Εἰ δ' ἑτέρα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν, ταύτην πειρατέον λέγειν πότερον μία τις κατ' ἀριθμὸν ἢ κατ' εἶδος ἢ κατὰ γένος. εὐλογώτερον δ' οὖν ἀρχῆς φύσιν ἔχούσας ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις-εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ. τις δ' οὖν αὕτη καὶ τίνες, εἰ πλείους, πειρατέον ἐμφαίνειν ἀμῶς γέ πως, εἴτε κατ' ἀναλογίαν εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν. ἀνάγκη δ' ἴσως δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν· θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει. τάχα μὲν οὖν ῥάδιον τὸ οὕτως ἀποδοῦναι, χαλεπὸν δὲ σαφεστέρας ἢ πειστικωτέρας. Τοιαύτης δ' οὔσης τῆς ἀρχῆς, ἐπεὶ περ συνάπτει τοῖς αισθητοῖς, ἡ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον, δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως· ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν, φανερόν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς φύσεως αἰτία. ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττωνι καὶ προτέρα· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ ἢ συνεχῆς καὶ*

ἄπαστος, ὥστε κατ'ἐκεῖνο λυοῖτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει (**4b6-5a5**). Τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικὰ καὶ αἰ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντία, καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὐ χάριν ἀφανές. εἴτε γὰρ ἐν τὸ κινουῖν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτήν· εἴτε καθ' ἕκαστον ἕτερον, αἶ τ'ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φανερόν. τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον· οὐ γὰρ ὁ γὰρ τῶν ἀστρολόγων. ἄπορον δὲ καὶ πῶς ποτε φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν. τί οὖν ἅμα τῇ μιμήσει φασὶν ἐκεῖνο, ὁμοίως ὅσοι τε τὸ ἐν καὶ ὅσοι τοὺς ἀριθμοὺς λέγουσιν; καὶ γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἀριθμοὺς φασὶν τὸ ἐν. εἰ δ' ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ ψυχῆς, ἢ μὴν τις λέγει καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφοράν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα. ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν· ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν, ἀφ' ἧς καὶ αἰ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον, ὥσπερ καὶ τοῖς ζώοις, ἐπεὶ καὶ αἰ αἰσθήσεις καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὔσαι δι' ἐτέρων ὅμως ἐν ψυχῇ γίνονται. εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἰτίου τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρεῖττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις (**5a14-5b10**). καίτοι τό γε κινεῖσθαι καὶ ἀπλῶς τῆς φύσεως οἰκεῖον καὶ μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ. διὸ καὶ εἰ ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἐκάστου καὶ τὸ καθ' ἕκαστον ὅταν ἐνεργῇ καὶ κινεῖται, καθά περ ἐν τοῖς ζώοις καὶ φυτοῖς (εἰ δὲ μὴ, ὁμώνυμα), δῆλον ὅτι κἂν ὁ οὐρανός ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη, χωριζόμενος δὲ καὶ ἡρεμῶν ὁμώνυμος· οἷον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός (**10a9-16**). Τόδε δ' ἂν τις ἴσως ἀπορήσειεν πρὸς αὐτὸν τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἀναφέρων, πότερον ἢ περιφορὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ἅμα τῷ πεπαῦσθαι φθείροιτ' ἂν, ἢ εἴ περ ἐφέσει τινὶ καὶ ὀρέξει, κατὰ συμβεβηκός· εἰ μὴ ἄρα σύμφυτον αὐτῷ τὸ ὀρέγεσθαι· καὶ οὐθὲν κωλύει τοιαῦτ' ἄττα τῶν ὄντων ὑπάρχειν. ἴσως δ' ἂν εἴη καὶ ἀφελόντα τὴν ὄρεξιν ὑπὲρ αὐτῆς τῆς κινήσεως ἀπορεῖν, εἰ ἀφαιρεθεῖσα φθείροι ἂν τὸν οὐρανόν. Καὶ τοῦτο μὲν ὥσπερ ἐτέρων λόγων (**6a5-15**). Τάχα δὲ καὶ τοῦτ' ἂν τις ἐπιζητήσειεν, διὰ τί

τὰ κυκλικὰ μόνον ἐφετικά, τῶν δὲ περὶ τὸ μέσον οὐθὲν καίπερ κινητῶν ὄντων, πότερον ὡς ἀδύνατα ἢ ὡς οὐ δικνουμένου τοῦ πρώτου· ἀλλὰ τοῦτο γ' ἄτοπον, εἰ δι' ἀσθένειαν· ἰσχυρότερον γὰρ ἂν τις ἀξιώσειεν τοῦ Ὀμήρου Διός, ὅς φησιν αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμ' αὐτῇ τε θαλάσση. ἀλλὰ λοιπὸν ὥσπερ ἀδεκτόν τι καὶ ἀσύνδετον εἶναι. τάχα δὲ πρότερον ζητήσκειεν ἂν τις πῶς ἔχει, πότερα μέρη ταῦτα ἢ οὐ μέρη τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἰ μέρη πῶς μέρη· νῦν γὰρ οἶον ἀπεωσμένα τῶν ἐντιμοτάτων οὐ μόνον κατὰ τὰς χώρας ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, εἰ περ ἢ κυκλικὴ τοιαύτη· συμβαίνει γὰρ οἶον κατὰ συμβεβηκὸς ὑπὸ τῆς κυκλικῆς περιφορᾶς καὶ εἰς τοὺς τόπους καὶ εἰς ἄλληλα τὰς μεταβολάς. Εἰ δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἀπὸ τοῦ ἀρίστου, κάλλιον ἂν τι παρὰ τοῦ πρώτου δέοι τῆς κυκλοφορίας, εἰ μὴ ἄρ' ἐκωλύετο τῶ μὴ δύνασθαι δέχεσθαι· τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θεϊότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἶον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον· ἀξιοῖ γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἅπανθ' ὅμοια καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι, μικρὰν τιν' ἢ μηδεμίαν ἔχοντα διαφορὰν (5b10-6a5). Ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς, ὅθεν δὴ καὶ ὁ πρῶτος λόγος, εἰκότως ἂν τις καὶ τὸ περὶ τῆς ἡρεμίας ἀπορήσειεν. εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς· εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει, ἀλλ' εἰ περ τῇ ἐνεργείᾳ ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέρα καὶ τιμιωτέρα, τὴν δὲ κίνησιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς· ἐπεὶ τό γε διὰ τοῦτ' ἡρεμεῖν ὡς ἀδύνατον ἀεὶ κινούμενον εἶναι τὸ κινουῖν -οὐ γὰρ ἂν εἴη πρῶτον- κίνδυνος μὴ λογῶδες, καὶ ἄλλως οὐκ ἀξιόπιστον, ἀλλὰ μείζω τινὰ αἰτίαν ζητεῖ. δοκεῖ δὲ καὶ ἡ αἴσθησις τρόπον τινὰ συναυδᾶν ὡς ἐνδεχόμενον μὴ ἀεὶ τὸ κινουῖν ἕτερον εἶναι καὶ ὁ κινεῖ διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν. ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγη τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἕτερον λεχθέν, ὡς οὐ μιμουῖνται τὰ ὀρεγόμενα τοῦ ἡρεμοῦντος· τί γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων; πλὴν ἴσως οὐχ ὁμοίως ληπτέον ὡς εἰς τὸ ἀμερὲς ἄγοντας, ἀλλ' ὅπως ὁ τι μάλιστα σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἀπηρτισμένον, ὡς ἂν πόλις ἢ ζῶον ἢ ἄλλο τι τῶν μεριστῶν, ἢ καὶ ὁ ὅλος οὐρανός, ὃν δὴ φασιν εἶναι τελεώτατον (7b8-8a7). Μέχρι μὲν δὴ τούτων οἶον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχὴν τε ποιῶν μίαν πάντων

καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσόν τι λέγων ἀλλ' ἀπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν· οὕτω γὰρ μᾶλλον ἀποδοτέον ἢ τὸ διαιρετὸν καὶ μεριστὸν ἀφαιρετέον. ἅμα γὰρ ἐν ὑψηλοτέρῳ τε καὶ ἀληθινωτέρῳ λόγῳ τοῖς λέγουσιν ἢ ἀπόφασις (5a5-13).

#### **10. Το ζήτημα της πρόσληψης των αριστοτελικών απόψεων για την κίνηση από τον Θεόφραστο.**

Πριν προχωρήσουμε στην επόμενη και τελευταία ενότητα του θεοφράστειου έργου που θα πραγματευθούμε, θα συνοψίσουμε στο σημείο αυτό τα στοιχεία που σχετίζονται με το ζήτημα της θετικής ή αρνητικής πρόσληψης της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Θεόφραστο.

1. Ο Θεόφραστος, όπως και ο δάσκαλός του, υποστηρίζει την ύπαρξη μίας πρώτης αρχής, η οποία είναι αρχή της συμπαντικής κίνησης.
2. Και οι δύο φιλόσοφοι θεωρούν ότι η αρχή έχει θεϊκά χαρακτηριστικά. Ο Θεόφραστος, όμως, διαφοροποιείται θεωρώντας την αρχή ως ανάλογη του θεού, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, που την ταυτίζει με τον θεό.
3. Ο Θεόφραστος επικρίνει την αριστοτελική κινητική θεωρία και επισημαίνει τις αδυναμίες της, προκαλώντας τριγμούς σε ολόκληρο το φιλοσοφικό δημιούργημα του Αριστοτέλη. Το ζήτημα της κίνησης από μία ακίνητη αρχή, το ζήτημα των διαφορετικών κινήσεων από τον ίδιο κινητή και το ζήτημα της λειτουργίας της επιθυμίας των όντων για την πρώτη αρχή εξετάζονται λεπτομερώς από τον Θεόφραστο. Τα συμπεράσματα της εξέτασης αυτής καταδεικνύουν με εναργή τρόπο τη λανθασμένη προσέγγιση του Αριστοτέλη στα μεταφυσικά αυτά ζητήματα, αλλά και τις ελλείψεις και τις αστοχίες της θεωρίας του για το πρώτο *Κινοῦν-Ακίνητον*.

4. Ο Θεόφραστος διαφοροποιείται ριζικά από τον Σταγειρίτη, όταν εντοπίζει την πρώτη αρχή στην ψυχή των ουράνιων σωμάτων και όχι σε ένα πρώτο κινούν.
5. Και οι δύο φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι η κινητική αρχή κινεί μέσω κάποιας κοσμικής διάνοιας. Ο Αριστοτέλης την ταυτίζει με το *Κινούν- Ακίνητον*, ενώ ο Θεόφραστος εντοπίζει τη διάνοια αυτή στην ψυχή των ουράνιων σωμάτων
6. Η έλλογη επιθυμία διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στο κοσμικό σύστημα, τόσο του Θεοφράστου όσο και του Αριστοτέλη. Ενώ, όμως, η επιθυμία του Αριστοτέλη διυλίζεται μέσα από το *κινούν - ακίνητον*, πριν φτάσει στο αληθινά επιθυμητό που είναι η αιωνιότητα, η θεοφράστεια επιθυμία, πηγάζοντας από την έλλογη διάνοια της ουράνιας ψυχής, στοχεύει κατευθείαν στην επιθυμητή αιώνια ύπαρξη.
7. Ο Θεόφραστος, όπως και ο Αριστοτέλης, αποδέχεται ως ανώτερη κίνηση, την κυκλική κίνηση και συμφωνεί με τον δάσκαλό του στο ότι η κίνηση αυτή προκαλείται χάρη στην πρώτη αρχή. Βέβαια, ο Θεόφραστος αναγνωρίζει ότι η ανώτερη αυτή κίνηση προκαλείται από τη διάνοια των έμψυχων ουράνιων σωμάτων.
8. Τόσο ο Θεόφραστος, όσο και ο Αριστοτέλης, υποστηρίζουν ότι η πρώτη αρχή με κάποιον τρόπο επηρεάζει, όχι μόνο τα ουράνια σώματα, αλλά και τα γήινα. Ο Θεόφραστος, μέσα από την αξιοποίηση του ηλιοκεντρικού συστήματος, υποθέτει ότι τα όντα κινούνται τυχαία, λόγω, όμως, των πρωταρχικών μεταβολών των πλανητών. Η άποψη αυτή απέχει παρασάγγας από την αντίστοιχη αριστοτελική για την κίνηση των γήινων όντων
9. Η αρχή του Θεοφράστου, σε αντίθεση με εκείνη του Αριστοτέλη, δεν ανάγεται σε συμπαντικό ρυθμιστή, ώστε να θεωρείται υπεύθυνη για τις κινήσεις, τις ιδιότητες και τη λειτουργία όλων των

σωμάτων. Περισσότερο αποτελεί μία στέρεη βάση, ώστε μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο να λειτουργούν πιο οργανωμένα τα ουράνια σώματα, αλλά τυχαία τα αισθητά όντα.

10. Και οι δύο φιλόσοφοι αναγνωρίζουν κάποιου είδους ακινησία στις αρχές. Ενώ όμως ο Αριστοτέλης φαίνεται να οδηγήθηκε αναγκαστικά στο συμπέρασμα αυτό, ο Θεόφραστος απέδειξε ότι η αρχή δεν θα μπορούσε να βρίσκεται σε οποιαδήποτε άλλη κατάσταση από αυτή της ηρεμίας, της ενεργητικής, όμως, ηρεμίας.

Με βάση και τα στοιχεία αυτά, μπορούμε να αντιληφθούμε ότι το δίλημμα της αρνητικής ή της θετικής πρόσληψης δεν ευσταθεί. Ο Θεόφραστος αξιοποιεί ορισμένα στοιχεία της αριστοτελικής θεωρίας, ενώ απορρίπτει άλλα, επικρίνοντάς τα, μάλιστα, με τρόπο δριμύ. Αυτό που θα μπορούσαμε, όμως, να παρατηρήσουμε συνολικά σε σχέση με την κινητική φιλοσοφία του Θεοφράστου είναι ότι, για ακόμη μία φορά, δημιουργεί και παρουσιάζει τη δική του θεωρία, η οποία στην περίπτωση αυτή διαφοροποιείται ριζικά από εκείνη του δασκάλου του, καθώς προτείνει μία εξ ολοκλήρου διαφορετική συμπαντική αρχή, αναδιαμορφώνοντας, επί τη βάσει του, το αριστοτελικό συμπαντικό δημιούργημα.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

### Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ. ΑΠΟ ΤΑ ΚΑΤΩΤΕΡΑ ΑΙΣΘΗΤΑ ΕΩΣ ΤΗΝ ΠΡΩΤΗ ΑΡΧΗ.

Αφού ο Θεόφραστος μελέτησε βασικά μεταφυσικά ζητήματα, όπως οι πρώτες αρχές, τα μαθηματικά και η αιτία της συμπαντικής κίνησης, συνεχίζει τώρα τη μελέτη του εξετάζοντας το μεταφυσικό ζήτημα της γνώσης των όντων, αλλά και της γνώσης των πρώτων αρχών.

#### 1. Η πολλαπλότητα της ύπαρξης και η πολλαπλότητα της γνώσης.

Ο φιλόσοφος διευκρινίζει αρχικά ότι το όν εμφανίζεται πολλαπλά, τὸ δὲ ὄν ὅτι πολλαχῶς, φανερόν (8b10). Η χρήση της λέξης φανερόν δεν αφήνει περιθώρια αμφισβήτησης, ενώ, ίσως, καταδεικνύει και κάποια ομοφωνία για το συγκεκριμένο θέμα· δεν μπορεί κάποιος να αμφιβάλλει για το ότι το όν έχει πολλές μορφές και για το ότι κάθε ένα από τα όντα χαρακτηρίζεται από διαφορετικές ιδιότητες και ποιότητες. Ο Θεόφραστος εδώ εισάγει το ζήτημα της πολλαπλότητας του όντος, για να αναφερθεί, εν συνεχεία, στο ζήτημα που τον απασχολεί πραγματικά, εκείνο της πολλαπλότητας της γνώσης. Όπως θα υποστηρίξει ο ίδιος, η γνώση δεν υπάρχει χωρίς κάποια διαφορά, διότι τα πράγματα είναι διαφορετικά μεταξύ τους (8b16-18: τὸ ἐπίστασθαι ἄρα οὐκ ἄνευ διαφορᾶς τινος. εἴ τε γὰρ ἕτερα ἀλλήλων, διαφορά τις). Καταλήγει, μάλιστα, σε αυτό το συμπέρασμα (ἄρα), παρατηρώντας τα διαφορετικά αποτελέσματα που προκύπτουν από την υποβολή διαφορετικών δεδομένων της αίσθησης στη διάνοια. Η ανθρώπινη διάνοια έχει τη δυνατότητα να σχηματίζει μία σαφέστερη εικόνα για την ύπαρξη ορισμένων αντικειμένων, λόγω των δεδομένων της αίσθησης που της υποβάλλονται, (8b12-13: ὡς ὑποβάλλει



τῆ διανοίᾳ τὰ μὲν ἀπλῶς<sup>396</sup> ζητοῦσα).<sup>397</sup> Για κάποια ἄλλα, ὁμως, με βάση τα δεδομένα που της παραδίδονται, μπορεί μόνο να διατυπώσει απορίες και, ἴσως, να «προσπαθήσει» μέσω αυτών να φωτίσει με κάποιον τρόπο –εν μέρει– την ὑπαρξή τους (8b13-16: τὰ δ' ἀπορίαν ενεργαζομένη, δι' ἧς, κἂν μὴ δύνηται προβαίνειν, ὅμως ἐμφαίνεται τι φῶς ἐν τῷ μὴ φωτὶ<sup>398</sup> ζητούντων ἐπὶ πλέον). Εδώ η έντονη αντίθεση τὰ δε, η οποία εκ πρώτης ὄψεως καταδεικνύει τη διαφορά στη μέθοδο προσέγγισης των αντικειμένων, καταδεικνύει ουσιαστικά τη διαφορά ανάμεσα στα επίπεδα ὑπαρξης των ὄντων. Μέσω της αίσθησης μπορούν εύκολα να κατανοηθούν τα αισθητά, ἀλλὰ δεν μπορεί να γίνει το ἴδιο και με τα νοητά-καθολικά ὄντα.<sup>399</sup>

Για τη δεύτερη κατηγορία ὄντων ο άνθρωπος μπορεί μόνο να διατυπώσει απορίες και να προσπαθήσει σιγά σιγά να «γνωρίσει» κάποια πτυχή τους. Εδώ, ο Θεόφραστος κάνει μία σαφή αναφορά και στη δική του μεθοδολογία.<sup>400</sup> Ο μόνος τρόπος για να γνωρίσει κανείς κάτι που δεν ανήκει στον κόσμο των αισθητών είναι να διατυπώσει απορίες για το αντικείμενο αυτό, ξεκινώντας από την αίσθηση, και να επιχειρήσει σταδιακά να το φωτίσει.<sup>401</sup> Στο συγκεκριμένο χωρίο αποδεικνύεται, κατά την γνώμη μας, ὅτι ο Θεόφραστος αφενός ηθελημένα ἔδωσε απορητική μορφή στην πραγματεία του, αφετέρου ὅτι και ο ἴδιος αναγνώριζε ὅτι δεν

<sup>396</sup> Το επίρρημα ἀπλῶς με την έννοια του σαφῆς (LSJ<sup>9</sup>, ὁ.π., σ. 11 σημ. 19). Θεωρούμε σκόπιμο να αποδεχτούμε την ερμηνεία αυτή, καθώς θεωρείται πιο λογικό με βάση την αντίθεση τὰ δε. Για κάποια αντικείμενα μπορούμε με βάση την αίσθηση να σχηματίσουμε μία σαφή εικόνα. Για κάποια ἄλλα η αίσθηση δεν μας βοηθά ιδιαίτερα, ἀλλὰ μπορούμε να την αξιοποιήσουμε ως πρώτο βήμα.

<sup>397</sup> Πρβ τα στάδια της γνώσης στα *Αναλυτικά Ὑστερα* 99b35- 100b17.

<sup>398</sup> Κατά τη Marlein Van Raalte, ὁ.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 401, η χρήση του σχήματος λιτότητας μὴ φωτὶ ἀντὶ για το σκότος ἔχει ως στόχο να περιγράψει γενικότερα την κατάσταση, στην οποία δεν υπάρχει αρκετό – ικανοποιητικό φως και ὄχι μόνο την κατάσταση του ἀπόλυτου σκοταδιού.

<sup>399</sup> Για τη διάκριση αυτή μεταξύ των νοητών και των αισθητών ὄντων πρβ το χωρίο 4a15 κ.ε.

<sup>400</sup> Για μία παρόμοια ἄποψη βλ. André Laks, Glenn Most, ὁ.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 63 «...fournit une indication indirect, mais révélatrice sur la valeur que prend plus généralement la démarche aporetique aux yeux de Théophraste.

<sup>401</sup> Πρβ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά* Α 2.

θα μπορούσε να μελετήσει το ζήτημα των πρώτων αρχών αξιοποιώντας κάποια άλλη μέθοδο. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει εξ αρχής τους εγγενείς περιορισμούς του ανθρώπου, όσον αφορά την κατάκτηση της ανώτερης γνώσης, της γνώσης των όντων που βρίσκονται πέρα από τις αισθήσεις και πάνω από τον ίδιο. Τα όντα αυτά, που δεν είναι άλλα από τις κοσμικές αρχές, μπορούν να προσεγγιστούν «δειλά», μέσω μίας συστηματικής νοητικής πορείας, η οποία, όμως, δεν παρέχει εγγυήσεις για την πλήρη νοητική κατάκτηση των εν λόγω αντικειμένων. Σε αυτή την πορεία από το σκοτάδι της άγνοιας προς το φως της γνώσης των αρχών, ο Θεόφραστος καλεί κοντά του και τον αναγνώστη, ως συνοδοιπόρο, σαν άλλο αλυσοδέμενο του πλατωνικού σπηλαίου<sup>402</sup> που αναζητά την έξοδο.

Ένα στοιχείο που δεν πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας είναι ο σημαντικός ρόλος που διαδραματίζει η αίσθηση στο συγκεκριμένο χωρίο. Ο Θεόφραστος δεν φαίνεται να συμμαρτυρεί την πλατωνική άποψη για τον παραπλανητικό ρόλο των αισθήσεων, αλλά, αντιθέτως, τοποθετεί την παρεξηγημένη αυτήν έννοια της αίσθησης στη βάση κάθε νοητικής προσπάθειας, κάθε προσπάθειας σύλληψης ενός αντικειμένου. Παραδέχεται φυσικά ότι οι αισθήσεις μπορούν να δημιουργήσουν προβλήματα, όσον αφορά την κατανόησή μας σχετικά με την αλήθεια των όντων,<sup>403</sup> αλλά, ταυτόχρονα, αναγνωρίζει ότι αν αυτές λειτουργήσουν σωστά, μπορούν να μας οδηγήσουν στην αλήθεια. Άλλωστε, η αίσθηση και η νόηση συνεργάζονται για την ίδια ανάγκη των ατόμων: τη γνώση των γεγονότων<sup>404</sup> (*Περί Αισθήσεως* 32: τὸν αὐτὸν γὰρ ἔχει λόγον ἑκάτερον πρὸς τὴν αὐτὴν χρείαν). Στο σημείο αυτό ο φιλόσοφος φαίνεται να

<sup>402</sup> και βαδίζει και πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλογοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἐώρα (Πλάτωνος *Πολιτεία* 515c-515d)

<sup>403</sup> Fr. XII με βάση την έκδοση Friedrich Wimmer (εκδ.), *Theophrasti Eresii Opera quae Supersunt Omnia*, Lipsiae (1854-162) reprint: Frankfurt am Main, Minerva, 1964

<sup>404</sup> George M. Stratton (εκδ.), *De Sensibus. Theophrastus and the Greek Physiological Psychology Before Aristotle*, Amsterdam: Bonset-Schippers, 1964, σ. 18.

συμφωνεί με την άποψη του δασκάλου του για τον ρόλο της αίσθησης. Ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά Ύστερα* τονίζει τη σπουδαιότητα της επαγωγής, η οποία στηρίζεται στην αίσθηση, ως μεθόδου κατάκτησης της γνώσης των πρώτων αρχών –των καθόλου- (81b6-9: *οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι'ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως*). Ωστόσο, και για τους δύο φιλοσόφους η αίσθηση είναι μόνο το πρώτο στάδιο, για να φτάσει κανείς στη γνώση: Κατά τον Αριστοτέλη, στη συνέχεια της διαδικασίας θα χρειαστεί η παρέμβαση του νου (*Αναλυτικά Ύστερα*, 100b7-8: *ἀληθῆ δ' αἰ ἐπιστήμη καὶ νοῦς*), ενώ σύμφωνα με την άποψη του Θεοφράστου, η νοητική διαδικασία πρέπει, εν συνεχεία, να στηριχθεί σε μία αλληλουχία δομημένων αποριών.

Κάτι που πρέπει να τονίσουμε πάλι εδώ είναι η κάπως απαισιόδοξη, ή έστω συγκρατημένα αισιόδοξη στάση του Θεοφράστου, απέναντι στην απόλυτη γνώση των θεωρητικών αντικειμένων. Η αόριστη αντωνυμία *τί* που προσδιορίζει τη λέξης *φῶς* σκιαγραφεί τη θεοφράστεια άποψη για τη γνώση των αρχών, αλλά και για τις ίδιες τις αρχές. Δεν μπορούμε με βεβαιότητα να γνωρίσουμε τις αρχές, γιατί δεν μπορούμε να τις γνωρίσουμε στην απολυτότητά τους· μπορούμε να τις γνωρίσουμε κάπως. Βέβαια, αυτό δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο να υποστηρίξουμε ότι ο Θεόφραστος αρκείται μόνο στο να διατυπώνει απορίες και να θέτει προβληματισμούς. Δεν είναι αυτός ο στόχος την έρευνάς του και ούτε ο καθιερωμένος τρόπος με τον οποίο λειτουργεί η συγκεκριμένη έρευνα για τις αρχές. Άλλωστε, αυτό διευκρινίζεται στο χωρίο *τὰ δ' ἀπορίαν ἐνεργαζομένη ... τι φῶς*, στο οποίο τονίζεται ότι κάποια αντικείμενα αποτελούν αντικείμενο προβληματισμού και μόνο στο τέλος της διαδρομής φαίνεται και κάποιο «φως» σχετικά με αυτά.

Αρχικά ο Θεόφραστος παρουσίασε τη θέση του για την πολλαπλότητα του όντος, με βάση τη διάκριση αισθητών- νοητών (καθολικών), καθώς για κάθε μία από τις δύο αυτές κατηγορίες όντων

μπορούμε να αποκτήσουμε διαφορετικό επίπεδο γνώσης (με διαφορετικό τρόπο επιστημονικής προσέγγισης).

Μετά την αρχική αυτή διάκριση, ο Θεόφραστος σπεύδει να αναφέρει ότι και ανάμεσα στη δεύτερη κατηγορία όντων, στα καθολικά, υπάρχουν διαφορές και τονίζει ότι είναι ανάγκη να διαφέρουν μεταξύ τους τα γένη από τα είδη, εφόσον μάλιστα διαφέρουν σε τέτοιο βαθμό τα επιμέρους όντα που υπόκεινται στα συγκεκριμένα καθολικά (8b18-20: *ἔν τε τοῖς καθόλου πλειόνων ὄντων τῶν ὑπὸ τὰ καθόλου διαφέρειν ἀνάγκη καὶ ταῦτα, ἔάν τε γένη τὰ καθόλου ἔάν τ' εἶδη*). Η Raalte επισημαίνει ότι η διάκριση αυτή, στην οποία προβαίνει ο Θεόφραστος, είναι άσχετη, καθώς, λόγω της οντολογικής ιεράρχησης (επιμέρους- είδος- γένος), τα επιμέρους όντα βρίσκονται ουσιαστικά κάτω από το ίδιο καθολικό όν, είτε αυτό είναι είδος, είτε γένος, γεγονός που καθιστά αυτές τις δύο κατηγορίες καθολικών όντων σχετικές μεταξύ τους και άρα *α-διάφορες*.<sup>405</sup> Η ερμηνεία αυτή, όμως, δεν φαίνεται να έχει κειμενικό στήριγμα. Στο κείμενο υποστηρίζεται ότι, επειδή ακριβώς υπάρχουν (*ὄντων*= αιτιολογική μετοχή) πολλά αισθητά που βρίσκονται κάτω από τα καθολικά (*ὑπὸ τὰ καθόλου*) και καθώς, όπως έχει ήδη ειπωθεί, τα αισθητά όντα διαφέρουν, είναι ανάγκη και τα καθολικά να διαφέρουν μεταξύ τους<sup>406</sup> (*διαφέρειν ἀνάγκη καὶ ταῦτα*). Και το ίδιο ισχύει τόσο για το είδος, ως καθολικό όν, όσο και για το γένος. Ο Θεόφραστος φαίνεται να πράττει σωστά, όταν διαχωρίζει αυτές τις κατηγορίες, καθώς οντολογικά το είδος διαφοροποιείται από το γένος, λόγω της προσθήκης της ειδοποιού διαφοράς, η οποία διαχωρίζει τα άλλα είδη του ίδιου γένους. Είναι λογικό, μάλιστα, να υποστηρίξει κανείς ότι το γένος είναι «περισσότερο» καθολικό από το είδος, εφόσον στο γένος εντάσσονται περισσότερα είδη. Στο ζήτημα αυτό φαίνεται να συμφωνεί με τον δάσκαλό του, ο οποίος διαχωρίζει το γένος, αλλά και την

<sup>405</sup> Marlein van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 407.

<sup>406</sup> *Τὸ δὲ ὄν ὅτι πολλαχῶς, φανερόν* (8b10).

ειδοποιό διαφορά από το είδος, χαρακτηρίζοντάς μάλιστα τα πρώτα δύο ως περισσότερο νοητά (Τοπικά VI 141b29-34). Θεωρούμε ότι ο διαχωρισμός αυτός ανάμεσα στο είδος και στο γένος εντάσσεται στην προσπάθεια του Θεοφράστου να φτάσει στο ανώτερο καθολικό όν (που δεν είναι άλλο από την πρώτη αρχή) μέσω των αισθητών όντων και, εν συνεχεία, μέσω των κατώτερων καθολικών (γένος –είδος). Συνεπώς, και η διάκριση αυτή εξυπηρετεί τον στόχο του που δεν είναι άλλος από τη διαβάθμιση των όντων και της γνώσης.

Στο χωρίο 8b10-20 ο Θεόφραστος προχώρησε σε μία σαφή περιγραφή των θεμάτων, τα οποία θα τον απασχολήσουν στην παρούσα ενότητα: (α.) η γνώση έχει πολλές διαφορετικές μορφές, (β.) δεν μπορούμε να αποκτήσουμε με τον ίδιο τρόπο γνώση όλων των όντων, (γ.) η αίσθηση αποτελεί μία βασική πηγή γνώσης, (δ.) η αίσθηση αναζητά τα αίτια, (ε.) κάθε κατηγορία όντων μας επιτρέπει και διαφορετικό επίπεδο γνώσης. Αφού, λοιπόν, παρουσίασε αυτά τα ζητήματα, δεν θα μπορούσε παρά, ακολουθώντας τη γνώριμη -απορητική- μέθοδό του, να διατυπώσει ορισμένα ερωτήματα, να επιδιώξει την απάντησή τους και με βάση αυτά στη συνέχεια να αναπτύξει και τη σχετική θεωρία του. Σύμφωνα με την ερμηνεία μας, και καθώς στο αμέσως επόμενο χωρίο δεν περιλαμβάνεται κάποιο ερώτημα, υποθέτουμε ότι πρέπει να αναζητήσουμε, σχετικά με τα εξεταζόμενα θέματα, ερωτήματα σε κάποιο άλλο χωρίο. Μετά από προσεκτική ανάγνωση της ενότητας, καταλήγουμε στο ότι το χωρίο 9a23-26<sup>407</sup> εμπεριέχει συγκεκριμένα ερωτήματα, τα οποία και σχετίζονται άμεσα με την ανάλυση των θεμάτων που θα ακολουθήσουν.

---

<sup>407</sup> Οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές ακολουθώντας τη στερεότυπη έκδοση, και αναγνωρίζοντας τη συνάφεια των θεμάτων μεταξύ του 9a23-26 και του 8b10 κ.ε., θεωρούν ότι στο παρόν χωρίο συμπεριλαμβάνεται το συμπέρασμα της εξέτασης των ζητημάτων που προηγήθηκαν. Κάτι τέτοιο, όμως, θα έρχονταν σε αντίθεση με την παγιωμένη τακτική μελέτης που αξιοποιεί ο Θεόφραστος στο παρόν έργο. Δεν θα μπορούσε, κατά τη γνώμη μας, να αρχίσει την εξέταση ιδιαίτερα σημαντικών (και όχι

Πιο συγκεκριμένα, στο χωρίο 9a23-26: *πόσοι δ' οὖν τρόποι και ποσαχῶς τὸ εἰδέναι πειρατέον διελεῖν. ἢ δ' ἀρχὴ πρὸς αὐτὰ ταῦτα και πρῶτον τὸ ἀφορίσαι τί τὸ ἐπίστασθαι*, ο Θεόφραστος παραθέτει τρία κομβικά ερωτήματα, τα οποία πρέπει να προβληματίσουν τους ερευνητές της γνώσης: (α.) τι είναι πραγματικά η γνώση, (β.) πόσα είδη γνώσης υπάρχουν, (γ.) πόσες μέθοδοι προσέγγισης-κατάκτησης της γνώσης υπάρχουν.

## 2. Η έννοια της ουσίας και ο ρόλος της στη γνώση των όντων.

Αφού ο Θεόφραστος έχει θέσει τα ερωτήματα για τα είδη, τις μεθόδους και την «ουσία» της γνώσης, προχωρά στην ενδελεχή διερεύνηση των ζητημάτων αυτών. Σύμφωνα με την ερμηνεία μας, η ανάλυση των εν λόγω θεμάτων πραγματοποιείται στο χωρίο 8b20-24: *σχεδὸν δὲ και ἐπιστήμη πᾶσα τῶν ιδίων. ἢ τε γὰρ οὐσία και τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον, τὰ τε θεωρούμενα καθ' ἑαυτὰ και οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἦν ἂν τι κατὰ τινός.*

Αρχικά, εξετάζοντας το πρώτο ερώτημα, για τα είδη της γνώσης, υποστηρίζει ότι η γνώση παρουσιάζεται διαφοροποιημένη, καθώς αυτή γνωρίζει πράγματα διαφορετικής οντολογικής υπόστασης και επεξηγεί την άποψή του αυτή, λέγοντας ότι κάθε γνώση διαφοροποιείται, καθώς στηρίζεται στις διαφορετικές ιδιότητες- χαρακτηριστικά των αντικειμένων που μελετά (8b20-21: *σχεδὸν δὲ και ἐπιστήμη πᾶσα τῶν ιδίων*). Συνεχίζοντας, ο φιλόσοφος γίνεται ακόμη πιο συγκεκριμένος, υποστηρίζοντας ότι τα διαφορετικά χαρακτηριστικά για κάθε όν είναι η ουσία του και το τι πράγμα είναι, όταν αυτά αποτελούν μόνιμα χαρακτηριστικά του και δεν εμφανίζονται σε αυτό κατά τύχη (8b21-24: *ἢ*

---

εύκολων ζητημάτων, όπως και ο ίδιος παραδέχεται), χωρίς να έχει θέσει πρωτίστως συγκεκριμένα ερωτήματα. Αντιθέτως, με την τοποθέτηση του χωρίου 9a23-26 μετά το χωρίο 8b10-8b20 δημιουργείται μία ενότητα απορίας – διερεύνησης της απορίας που ανταποκρίνεται στη μεθοδολογία, αλλά και στο ύφος του Θεοφράστου.

τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον, τὰ τε θεωρούμενα καθ' ἑαυτὰ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἦν ἄν τι κατὰ τινός).

Στο χωρίο αυτό παρουσιάζεται η γνωσιολογική θεωρία του Θεοφράστου και παρατίθενται ορισμένοι ιδιαίτερα σημαντικοί όροι, γνωστοί, μάλιστα, ήδη από την αριστοτελική φιλοσοφία, οι οποίοι είναι σκόπιμο να διασαφηνιστούν, ώστε να σχηματισθεί μία ολοκληρωμένη εικόνα για τη θεοφράστεια έννοια της γνώσης και για τον τρόπο κατάκτησής της.

Καταρχάς, πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο Θεόφραστος δεν χρησιμοποιεί πλεοναστικά και ως συνώνυμους τους όρους *οὐσία* και *το τί ἦν εἶναι*, αλλά τους διαχωρίζει εννοιολογικά. Για να διασαφηνίσουμε τους όρους αυτούς, θα ανατρέξουμε σε αριστοτελικές γνωσιολογικές θεωρίες, όπου αυτοί αξιοποιούνται κατά κόρον.

Όπως υποστηρίζει ο Σταγειρίτης στα *Μετὰ Τὰ Φυσικά*, για να γνωρίσουμε ένα πράγμα πρέπει να γνωρίσουμε την πρώτη αιτία του, η οποία υπό μία έννοια είναι η *οὐσία* του ή *το τι ήταν να είναι* (983a25- 28: *ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμέν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἴωμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι...*). Στο συγκεκριμένο χωρίο ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι, για να γνωρίσουμε ένα πράγμα, χρειάζεται να γνωρίζουμε και τα τέσσερα αίτια του και φαίνεται ότι ταυτίζει<sup>408</sup> την *οὐσία* με *τὸ τί ἦν<sup>409</sup> εἶναι*, ενώ της αποδίδει την έννοια της μορφής (εἶδος - ειδικό αίτιο), διαχωρίζοντάς την από την ύλη. Σε ένα άλλο χωρίο στη συνέχεια του έργου του φαίνεται να παραμερίζει τα υπόλοιπα τρία αίτια, υποστηρίζοντας ότι το πέρας της γνώσης μας για ένα αντικείμενο είναι η

<sup>408</sup> Σε αρκετά ακόμη χωρία συνυπάρχουν οι δύο όροι ως συνώνυμοι. Πρβ *Μετὰ τὰ Φυσικά* 993a18, 1007a21, 1017b21-22.

<sup>409</sup> Οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, θεωρεί ότι η χρήση του παρατατικού δηλώνει το ότι η μορφή προϋπάρχει της ύλης.

οὐσία του αντικειμένου και τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω: τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας (1022a8-10).<sup>410</sup> Εἰδὼ υποδηλώνεται μία, ἴσως, λεπτή εννοιολογική διαφοροποίηση ἢ ἀκόμη και μία ἐπεξήγηση του πρώτου ὀρου ἀπὸ τον δεύτερο. Αυτό επιβεβαιώνεται ἀπὸ το χωρίο 1028b33-36, ὅπου διαχωρίζεται ἡ ἔννοια τῆς οὐσίας ἀπὸ τον ὀρο τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι παρουσιάζεται μαζί με ἄλλα στοιχεία ὡς ιδιότητα-ποιότητα, στην οποία μπορεί να αποδοθεῖ ο ὀρος οὐσία λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. Δεν μπορούμε να υποθέσουμε ὅτι ἕνας ὀρος (οὐσία) που διαιρείται σε τέσσερις «υπο-ὀρους» (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος, ὑποκείμενον), μπορεί, ταυτόχρονα, να ταυτιστεῖ με ἕναν ἀπὸ αυτούς. Εἶναι προφανές ὅτι ο Ἀριστοτέλης διαχωρίζει τους δύο ὀρους και τους ἀποδίδει διαφορετικό οντολογικό περιεχόμενο. Ποιο, ὁμως, μπορεί να εἶναι αυτό;

Κάθε ον ορίζεται και προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ τί ἦν εἶναι, το οποίο καθιστά ἕνα πράγμα αυτό που εἶναι (1029b13-14: ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω ὃ λέγεται καθ' αὐτό). Κάθε πράγμα, που εἶναι αυτό που εἶναι, ἔχει και ἕναν ορισμό και τὸ τί ἦν εἶναι εἶναι «ἡ οντολογική ἐκφραση του ορισμού, ο οποίος σχετίζεται με την ὕλη και τη μορφή κάθε ὄντος».<sup>411</sup> Ο Ἀριστοτέλης φαίνεται, ὁμως, να χρωματίζει με διαφορετικές αποχρώσεις τον ὀρο αυτό, ἀνάλογα με το πρίσμα ὑπὸ το οποίο το μελετά, φυσικό, μεταφυσικό ἢ λογικό. Γενικότερα, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ὅτι ο ὀρος αυτός συνδέεται τόσο με την ὕπαρξη, ὅσο και τη γνώση ενός ὄντος ὑπὸ την

<sup>410</sup> Δεν μπορούμε, ὁμως, να υποστηρίξουμε ὅτι οι δύο ὀροι ταυτίζονται ἀπόλυτα, γιατί απλῶς δεν θα υπήρχε λόγος να αναφερθούν και οι δύο. Ἄλλωστε, στα αριστοτελικά κείμενα δεν μπορεί εὐκόλα να εντοπίσει κανεῖς περιπτώσεις πλεονασμών και βερμπαλισμών.

<sup>411</sup> Charles D.C Reeve, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, Indianapolis: Hackett, 2000, σσ. 70, 80.



έννοια ότι, για να γνωρίσουμε ουσιαστικά ένα όν, πρέπει να γνωρίσουμε το status quo της ύπαρξής του και ό,τι το συνθέτει.<sup>412</sup> Αυτό που συνθέτει το όν δεν είναι άλλο από τη διείσδυση και την εφαρμογή μίας συγκεκριμένης μορφής σε ένα τμήμα ύλης. Η ύλη, βέβαια, των όντων (αισθητών, μαθηματικών, νοητών) σε αυτή την περίπτωση νοείται καθολικά.<sup>413</sup> Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τη μορφή. Η μορφή δεν είναι διαφορετική σε κάθε αντικείμενο που την ενσαρκώνει, αλλά, αντιθέτως, είναι αδιαίρετη και όλα τα αντικείμενα που τη «μοιράζονται» «μετέχουν» από κοινού σε αυτή (π.χ ο Καλλίας και ο Σωκράτης είναι δύο διαφορετικοί άνθρωποι, αλλά και οι δύο μοιράζονται τη μορφή του ανθρώπου). Η ύλη είναι αυτή που διαφοροποιεί το κάθε αντικείμενο.<sup>414</sup>

Από την άλλη, ο όρος οὐσία φαίνεται να είναι πιο σύνθετος. Ο ίδιος ο όρος έχει πολλές διαφορετικές έννοιες στο αριστοτελικό corpus κάτι που δυσχεραίνει την κατανόηση και την εξήγησή του. Για παράδειγμα, στις *Κατηγορίες* η ουσία είναι η μόνη οντότητα που υπάρχει χωριστά και αυτή καθ' εαυτή,<sup>415</sup> χωρίς να συνδέεται με την υλική έκφραση των όντων, προσεγγίζοντας, έτσι, υπό μία έννοια, τις πλατωνικές Ιδέες. Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* η ουσία συνεχίζει να είναι πρωταρχική και θεμελιώδης για ένα όν σε σχέση με τις ιδιότητες που αυτό τυγχάνει να έχει. Ακόμη, πρέπει να είναι χωριστή και να υπάρχει αυτή καθ' εαυτή, χωρίς να συσχετίζεται με κάποιου είδους ύλη, εφόσον η ύλη δεν μπορεί να αποδοθεί σε κάτι πρωταρχικό και θεμελιώδες.<sup>416</sup> Επιπλέον, η ουσία είναι εκείνη που επιτρέπει σε ένα όν να έχει συγκεκριμένες και χαρακτηριστικές

<sup>412</sup> Lambros Couloubaritsis, "Considération sur la notion de τὸ τί ἦν εἶναι," *L' Antiquite Classique* 1981 (55), σσ. 155-156.

<sup>413</sup> Charles D.C. Reeve, *ό.π.*, σ. 234 σημ. 411, σσ. 82-83.

<sup>414</sup> Mary J. Woods, "Substance and Essence in Aristotle," *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1974), σ. 178.

<sup>415</sup> Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνειν ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῶ (3b10-12).

<sup>416</sup> Charles D. C. Reeve, *ό.π.* 234 σημ. 411, σσ. 124-125.

ιδιότητες.<sup>417</sup> Τέλος, αποτελεί αίτιο εξήγησης των όντων και συνδέεται αποκλειστικά με τη **μορφή** που ενυπάρχει σε κάθε είδος.<sup>418</sup> Η ουσία είναι η «ατομική ουσιακή μορφή των αισθητών ειδών».<sup>419</sup>

Ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Ζ των *Μετά τὰ Φυσικά*, όμως, φαίνεται να ταυτίζει την ουσία του όντος με τὸ τί ἦν εἶναι<sup>420</sup> (1031a18: καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία). Θα ήταν σε κάθε περίπτωση παράξενο να υποστηρίξουμε ότι ο Αριστοτέλης ταυτίζει οντολογικά τις δύο έννοιες, καθώς σύμφωνα και με την Woods<sup>421</sup> σε μία δήλωση όπως «ο Σωκράτης είναι άνθρωπος», θα έπρεπε να ταυτίσουμε τον Σωκράτη με τον άνθρωπο. Ακόμη, αν λάβουμε υπόψιν ότι τὸ τί ἦν εἶναι είναι ένα σύνθετο από ύλη και μορφή, πώς αυτό θα εξισωνόταν με την ουσία, που φαίνεται να είναι καθαρή μορφή; Σύμφωνα με τον Bostoc<sup>422</sup> η οὐσία και τὸ τί ἦν εἶναι ενός πράγματος είναι ακριβώς το ίδιο, εφόσον, κατά τον Αριστοτέλη, εκεί όπου το Χ είναι μία θεμελιώδης οὐσία, το Χ και τὸ τί ἦν εἶναι του Χ ταυτίζονται, όποια και αν είναι η θεμελιώδης αυτή ουσία.

Στο σημείο αυτό θα παραθέσουμε μία δική μας ερμηνεία, αναφορικά με τον συσχετισμό των δύο εννοιών. Η ουσία φαίνεται να είναι μία καθαρή μορφή, ενώ τὸ τί ἦν εἶναι ως όρος περιγράφει την εφαρμογή της μορφής σε κάποια καθολικά νοούμενη ύλη. Όταν ο Αριστοτέλης

<sup>417</sup> Marc Cohen, "Aristotle's Substance," στο Jill Graper Hernandez (επιμ.), *Themes in Ancient and Modern Philosophy*, Dubuque: Kendall-Hunt, 2009, σ. 37.

<sup>418</sup> Michael Wedin, *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford: Oxford University Press, 2000, σσ. 289-290.

<sup>419</sup> Robert Heinaman, "Knowledge of Substance in Aristotle," *The Journal of Hellenic Studies*, vol.101 (1981), σσ. 64-65. "The primary substances are the individual substantial form of perceptible individuals".

<sup>420</sup> Οι μελετητές έχουν αποδώσει εύστοχα στα Αγγλικά τη διάκριση ανάμεσα στις δύο αυτές ιδιότητες με τους όρους substance και essence. Για μία κατατοπιστική παρουσίαση του όρου substance και των στοιχείων που τον διαφοροποιούν από τον όρο essence βλ. Donald McKinnon, "Aristotle's conception of Substance," στο Renford Bambrough (επιμ.), ό.π., σ. 57 σημ. 118, σσ.107-109.

<sup>421</sup> Mary J. Woods, ό.π. σ. 235 σημ. 414, σ. 167.

<sup>422</sup> David Bostoc, *Aristotle's Metaphysics, Books Z and H*, Oxford: Oxford University Press, (1993 – repr. 2003), σ. 108.

τοποθετεί τους δύο όρους μαζί, προφανώς, θέλει να διευκρινίσει ότι η μορφή κάθε όντος (ουσία) είναι, υπό μία έννοια, η εφαρμογή της μορφής του σε κάποια ύλη. Ίσως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι επιδιώκει να επεξηγήσει για ποιο είδος ουσίας μιλά, καθώς υπάρχουν τέσσερις ουσιακές ποιότητες, όπως είδαμε πιο πάνω (1028b34-36). Τονίζει ότι αναφέρεται στη μορφή του όντος με την έννοια της μορφής που εφαρμόζεται σε μία καθολική ύλη. Άρα μορφή και μορφή + ύλη (ως μορφή) συσχετίζονται. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο φιλόσοφος παρουσιάζει, εξ αρχής, ως οντολογικά διαφορετικούς τους δύο όρους, αναγνωρίζει, όμως, τον συσχετισμό τους υπό ορισμένες προϋποθέσεις.

Οι προϋποθέσεις αυτές είναι τα όντα να υπάρχουν καθ' εαυτά (1032a4-6: *ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων τὸ ἐκάστω εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἐστι, δῆλον*), εφόσον δεν μπορεί να εφαρμοστεί ο συσχετισμός τους στις συμπτωματικές ιδιότητες (1031b18-20: *ἔκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἓν καὶ ταὐτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*). Ο Αριστοτέλης συνοψίζει, εδώ, λέγοντας ότι τὸ τί ἦν εἶναι ταυτίζεται με την ουσία και αυτό μόνο στις περιπτώσεις που πραγματευόμαστε ιδιότητες που υπάρχουν καθ' εαυτές. Στις ιδιότητες που συμπτωματικά υπάρχουν στα όντα, δεν μπορεί να εφαρμοστεί η ταύτιση αυτή, καθώς αυτές δεν μπορούν να ορίσουν και να προσδιορίσουν ένα ὄν.<sup>423</sup>

Αν εξετάσουμε κατά αντιπαραβολή τα αριστοτελικά χωρία 1031a17-20 (*ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία. ἐπὶ μὲν δὴ τῶν λεγομένων κατὰ συμβεβηκὸς δόξειεν ἂν ἕτερον εἶναι*) και 1032a4-6 (*ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων τὸ ἐκάστω εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ*

<sup>423</sup> David Bostoc, *ό.π.*, σ. 236 σημ. 422, σσ. 117-118.

ἐν ἔστι, δῆλον) με το θεοφράστειο χωρίο 8b21-24 (ἡ τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον, τὰ τε θεωρούμενα καθ' ἑαυτὰ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός ἦν ἂν τὶ κατὰ τινός), θα παρατηρήσουμε τις ομοιότητες και την ταύτιση των απόψεων των δύο φιλοσόφων, αναφορικά με το ζήτημα της γνώσης και του τρόπου κατάκτησής της. Ο Θεόφραστος ακολουθεί κατὰ γράμμα την άποψη του δασκάλου του. Μόνο αν γνωρίσουμε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των όντων, δηλαδή, τη μορφή των όντων με την έννοια της μορφής που ενσαρκώνεται σε μία καθολική ύλη, θα μπορέσουμε να γνωρίσουμε το κάθε όν. Ο φιλόσοφος προσθέτει, όμως, ότι αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του όντος, που πρέπει να γνωρίσει όποιος θέλει να γνωρίσει, πρέπει να υπάρχουν καθ' ἑαυτὰ στον όν και όχι να βρίσκονται τυχαία σε αυτό.<sup>424</sup>

Κλείνοντας, πρέπει να επισημάνουμε ότι στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος συμπληρώνει και ολοκληρώνει τη θέση του για την πολλαπλότητα και τη διαφορετικότητα του όντος: τα όντα διαφέρουν μεταξύ τους και κάθε όν προσδιορίζεται από διαφορετικές ιδιότητες και ποιότητες. Σε ποιο συμπέρασμα θα μπορούσε να καταλήξει βασιζόμενος σε αυτές τις παρατηρήσεις; Ότι και η γνώση, λόγω της διαφορετικότητας

---

<sup>424</sup> Η ερμηνεία που προτείνουμε για το τελευταίο αυτό τμήμα του θεοφράστειου χωρίου διαφοροποιείται από τις ερμηνείες που προτείνουν οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές. Οι André Laks, Glenn Most, ό.π., σ. 8 σημ. 11, σσ. 64-65 υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος διαχωρίζει δύο κατηγορίες όντων που πρέπει να γνωρίζει, όποιος γνωρίζει. Πρώτον την ουσία ή τὸ τί ἦν εἶναι και δεύτερον τις ιδιότητες που υπάρχουν αυτές καθ' ἑαυτές και όχι κατὰ συμβεβηκός. Ο Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ. 1, σσ. 349-350 ταυτίζεται απολύτως με τους Laks, Most και επισημαίνει ότι για να γνωρίσουμε ένα όν, πρέπει να γνωρίζουμε δύο στοιχεία, διαχωρίζοντας την ουσία του και τις ιδιότητες που αυτό έχει καθ' ἑαυτές και όχι κατὰ συμβεβηκός. Τέλος και η Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ.57, σσ. 410-411, συμφωνεί ότι ο Θεόφραστος στο συγκεκριμένο χωρίο αναφέρεται σε δύο διαφορετικά πράγματα α) στην ουσία και β) στις ιδιότητες των όντων καθ' ἑαυτές. Σε αντίθεση με τους ανωτέρω μελετητές θεωρούμε ότι ο Θεόφραστος δεν διαχωρίζει τις ιδιότητες καθ' ἑαυτές ως μία διαφορετική κατηγορία όντων που πρέπει να γνωρίζει, όποιος θέλει να γνωρίζει. Αντιθέτως, πιστεύουμε ότι με την τελευταία φράση επεξηγεί την έννοια της ουσίας και τοῦ τί ἦν εἶναι: όποιος επιθυμεί να γνωρίζει πρέπει να γνωρίζει τη μορφή με την έννοια της μορφής που εφαρμόζεται σε κάποια ύλη, όταν αυτή είναι ένα καθ' ἑαυτὸ χαρακτηριστικό του όντος και δεν υπάρχει σε αυτό κατὰ συμβεβηκός.

των όντων, έχει πολλές όψεις (9a10: Πλεοναχῶς δ' όντος τοῦ επίστασθαι). Και ποιό ερώτημα προκύπτει αβασάνιστα μετά από αυτήν διαπίστωση; Με ποιόν τρόπο θα μπορούσε να γνωρίσει κανείς όλα αυτά τα διαφορετικά όντα; (9a10-11: πῶς ἕκαστα μεταδιωκτέον;).

### 3. Οι μέθοδοι γνώσης των όντων.

Το ερώτημα «με ποιόν τρόπο μπορεί κανείς να γνωρίσει όλα τα διαφορετικά όντα που υπάρχουν στον κόσμο» ήταν απολύτως λογικό να προβληματίσει τον Θεόφραστο στη συνέχεια της μελέτης του. Το ζήτημα αυτό, όμως, γίνεται αντικείμενο πραγμάτευσης από τον Θεόφραστο σε άλλο χωρίο του έργου του, ενώ στη στερεότυπη έκδοση παρεμβάλλεται ένα τμήμα, το οποίο αναφέρεται κυρίως στο έργο της γνώσης. Θεωρούμε, όμως, ότι μία τέτοια αναφορά στη γνώση στο συγκεκριμένο σημείο μοιάζει να είναι ιδιαίτερα πρόωρη, καθώς δεν έχουν ακόμη γίνει επισημάνσεις για τη διαφορετικότητα των όντων, με την παράθεση συγκεκριμένων παραδειγμάτων. Εν ολίγοις, θεωρούμε ότι το τμήμα του κειμένου 8b24-9a9, που παρουσιάζεται στη στερεότυπη έκδοση να ακολουθεί το χωρίο 8b10-24, διακόπτει τη συνέχεια και τη λογική αλληλουχία του κειμένου.

Ως εκ τούτου, θα επιδιώξουμε να συνδέσουμε το χωρίο 8b10- 8b24 με το χωρίο 9a10-23.<sup>425</sup> Με τον τρόπο αυτόν, μάλιστα, θα δοθούν απαντήσεις και στο δεύτερο ερώτημα που ετέθη αρχικά, σχετικά με τις μεθόδους - τρόπους κατάκτησης της γνώσης. Ο Θεόφραστος παρατηρεί ότι η γνώση έχει πολλές όψεις στο χωρίο 9a10 (πλεοναχῶς δ' όντος τοῦ επίστασθαι) σε αντιστοιχία με το 8b16-17 ( τὸ επίστασθαι ἄρα οὐκ ἄνευ

---

<sup>425</sup> Η παραδοσιακή ερμηνεία υπερθεματίζει τη νοηματική σύνδεση των δύο χωρίων, αλλά δεν εξετάζει καν το ενδεχόμενο να διαδέχεται και στο αρχαίο κείμενο το δεύτερο χωρίο το πρώτο.

διαφορᾶς τινος).<sup>426</sup> Πώς, όμως, δεδομένης αυτής της συνθήκης, μπορεί κανείς να γνωρίσει πραγματικά τα διάφορα όντα; (9a10-11: πῶς ἕκαστα μεταδιωκτέον). Η αρχή για να γνωρίσει κανείς τα διάφορα όντα, και το σπουδαιότερο που πρέπει να γίνει είναι να αξιοποιηθεί ο κατάλληλος τρόπος μελέτης για κάθε κατηγορία όντος (9a11-12: ἀρχὴ καὶ μέγιστον ὁ οἰκεῖος τρόπος). Για να κατανοήσουμε σε βάθος το νόημα της θεοφράστειας σκέψης, πρέπει να διευκρινίσουμε τους όρους ἕκαστα και οἰκεῖος τρόπος.

Τι είναι τα ἕκαστα τα οποία επιθυμεί να γνωρίσει κάποιος; Δεν είναι τίποτε άλλο από τις διάφορες κατηγορίες όντων. Ο Θεόφραστος μάλιστα, πιστός στο επιστημονικό του ύφος, σπεύδει να ξεκαθαρίσει ποιές είναι οι κατηγορίες αυτές, ιεραρχώντας τις: είναι τα πρώτα και τα νοητά, τα κινητά και αυτά που βρίσκονται κάτω από τις επιταγές της φύσης, τόσο αυτά που βρίσκονται στην κορυφή, όσο και αυτά που τα ακολουθούν, αλλά και τα ζώα, τα φυτά και τέλος τα άψυχα όντα (9a12-15: οἷον τὰ πρῶτα καὶ νοητά, καὶ τὰ κινητὰ καὶ ὑπὸ τὴν φύσιν, αὐτῶν τε τούτων τὰ ἐν ἀρχῇ καὶ τὰ ἐπόμενα μέχρι ζώων καὶ φυτῶν καὶ ἐσχάτων τῶν ἀψύχων). Στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος διακρίνει ουσιαστικά δύο μεγάλες κατηγορίες όντων, τα νοητά και τα φυσικά,<sup>427</sup> ακολουθώντας, έτσι, τη γνώριμη φιλοσοφική παράδοση. Στην πρώτη κατηγορία εντάσσει τις πρώτες αρχές, ενώ στη δεύτερη εντάσσει τα περισσότερα όντα. Διακρίνει, μάλιστα, ιεραρχικά εκείνα που βρίσκονται στην κορυφή της δεύτερης κατηγορίας, τα οποία δεν είναι άλλα από τα ουράνια σώματα, τις εποχές, αλλά και τα μετεωρολογικά φαινόμενα.<sup>428</sup> Ακολουθούν τα ζώα, τα φυτά και τέλος τα άψυχα όντα. Είναι προφανές ότι στη δεύτερη

<sup>426</sup> Για μία πιο σφαιρική τεκμηρίωση της σύνδεσης μεταξύ των δύο χωρίων βλ. σ. 242 σημ. 431.

<sup>427</sup> Πρβ τα χωρία 4a2-6, 4a9-11.

<sup>428</sup> Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ.57, σ. 431.

κατηγορία εντάσσονται τα όντα που χαρακτηρίζονται από κίνηση, μεταβολή, αλλά και φθορά (ζώα, φυτά, άψυχα όντα). Από την ανωτέρω κατηγοριοποίηση καθίσταται προφανές ότι δεν μπορεί κανείς να μελετήσει και να προσεγγίσει με τον ίδιο τρόπο όντα που εντάσσονται σε διαφορετικές κατηγορίες. Παραδείγματος χάριν, διαφορετικά θα μελετηθεί η πρώτη αρχή, ένα μετεωρολογικό φαινόμενο και ένα φυτό.<sup>429</sup> Πώς, όμως, θα γίνει εφικτή η μελέτη κάθε διαφορετικού γένους όντος και εν συνεχεία, κάθε ατομικού όντος; Μέσω του οικείου τρόπου.

Ως οικείος τρόπος ορίζεται ο κατάλληλος τρόπος για τη γνώση κάθε κατηγορίας όντων (από αυτές που θα αναφερθούν στη συνέχεια). Ο Θεόφραστος τονίζει εδώ ότι για να μπορέσουμε να γνωρίσουμε ένα όν ή μία κατηγορία όντων, πρέπει να αξιοποιήσουμε τον τρόπο που ταιριάζει σε αυτόν (εξ ου και η κατηγοριοποίηση των όντων). Ποιός, όμως, είναι ο κατάλληλος αυτός τρόπος; Ο φιλόσοφος δεν φαίνεται να δίνει σαφή απάντηση στο χωρίο αυτό, αλλά θεωρούμε ότι η απάντηση υπονοείται. Σε επόμενο χωρίο υποστηρίζει ότι κάθε γένος όντος έχει ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, (9a15-16: *ἔστιν γάρ τι καθ' ἕκαστον γένος ἴδιον*). Μας έχει ήδη, όμως, αναφέρει ότι *ἐπιστήμη πᾶσα τῶν ἰδίων* (8b20-21), ότι η γνώση, δηλαδή, σχετίζεται με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των όντων, τα οποία δεν είναι άλλα από την ουσία και *τὸ τί ἦν εἶναι*. Πώς μπορούμε, όμως, να συνδέσουμε με τις διαπιστώσεις αυτές τον οικείο τρόπο; Θεωρούμε ότι στο σημείο αυτό υπάρχει ένας παραγωγικός συλλογισμός που φωτίζει το νόημα:

**Προκείμενη 1<sup>η</sup>:** Η γνώση κάθε όντος συνδέεται με τη γνώση της ουσίας του

<sup>429</sup> Αυτό είναι κάτι που ο Θεόφραστος έχει υποστηρίξει και στην αρχή της ενότητας, όταν επεσήμανε ότι η αίσθηση υποβάλλει πληροφορίες για όλα τα όντα στη νόηση, αλλά η νόηση δεν μπορεί να αγγίξει όλα τα όντα με τον ίδιο τρόπο (8b13: *ἀπλῶς ζητοῦσα*, 8b14-15: *κἂν μὴ δύνηται προβαίνειν, ὅμως ἐμφαίνεται τι φῶς ἐν τῷ μὴ φωτῖ*).

**Προκείμενη 2<sup>η</sup>:** Ο οικείος τρόπος συνδέεται με τη γνώση κάθε όντος

**Συμπέρασμα:** Ο οικείος τρόπος συνδέεται με τη γνώση της ουσίας (κάθε όντος)

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι ο Θεόφραστος πιστεύει ότι, για να αποκτήσουμε γνώση κάθε όντος, είτε αυτό εντάσσεται στα νοητά, είτε στα αισθητά,<sup>430</sup> πρέπει να γνωρίσουμε την ουσία του και αυτός είναι ο κατάλληλος τρόπος γνώσης του, η κατάλληλη μέθοδος.<sup>431</sup>

Το ίδιο, όμως, πρέπει να εφαρμοστεί και στην περίπτωση των μαθηματικών (9a16: *ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς*). Και για τα μαθηματικά υπάρχει ο κατάλληλος τρόπος γνώσης και αυτός δεν είναι άλλος από την γνώση της ουσίας του κάθε επιμέρους μαθηματικού αντικειμένου. Ο Θεόφραστος με την αναφορά στα μαθηματικά φαίνεται να εισάγει και μία τρίτη κατηγορία όντων, καθώς όπως έχει ήδη υποστηρίξει στο χωρίο 4a18 κ.ε. τα μαθηματικά δεν μπορούν να ενταχθούν σε καμία από τις δύο προαναφερθείσες κατηγορίες· δεν

---

<sup>430</sup> Είναι απαραίτητο, λοιπόν, πριν μπούμε στη διαδικασία να μελετήσουμε ένα όν ή μία κατηγορία όντος, να το έχουμε κατατάξει ιεραρχικά στην οντολογική κλίμακα

<sup>431</sup> Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι ο Θεόφραστος επαναλαμβάνεται, όταν αναφέρεται στην πολλαπλότητα της γνώσης τὸ ἐπίστασθαι ἄρα οὐκ ἄνευ διαφορᾶς τινος – πλεοναχῶς δ' ὄντος τοῦ ἐπίστασθαι, αλλά και στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά κάθε όντος ἐπιστήμη πᾶσα τῶν ἰδίων, ἢ τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον - ἔστιν γάρ τι καθ' ἕκαστον γένος ἴδιον. Η πραγματικότητα, όμως, είναι ότι ο Θεόφραστος δομεί πολύ προσεκτικά τη σκέψη του, με διαδοχικούς συλλογισμούς.

- Η γνώση παρουσιάζεται πολλαπλά, καθώς το όν παρουσιάζεται πολλαπλά.

- Κάθε ξεχωριστό όν έχει ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που δεν είναι άλλο από την ουσία του.

- Υπάρχει ο κατάλληλος τρόπος για να μελετηθεί το κάθε όν και είναι ξεχωριστός για κάθε όν.

- Ο κατάλληλος τρόπος να μελετηθεί κάθε ξεχωριστό όν είναι μέσω της μελέτης της ουσίας του που είναι το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του.

Και αυτό είναι κάτι που μπορεί να εφαρμοστεί σε όλα τα όντα, νοητά, αισθητά, μαθηματικά και γνωστά- άγνωστα.

Ο συλλογισμός αυτός ενισχύει την άποψή μας ότι τα δύο αυτά ξεχωριστά, σύμφωνα με τη στερεότυπη έκδοση χωρία, 8b10-24 και 9a10-23 αποτελούν κατ' ουσίαν μια αδιαίρετη ενότητα, καθώς η διάσπαση του συλλογισμού δεν θα μπορούσε να εξυπηρετήσει τη φιλοσοφική σκέψη του Θεοφράστου.



θεωρούνται ούτε νοητά, ούτε αισθητά (4a18-21: *εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά, καθὰ πέρ τινές φασιν, οὐτ' ἄγαν εὖσημος ἡ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς οὐθ' ὅλως ἀξιόχρεα φαίνεται παντός*). Θα επισημάνει μάλιστα, συνεχίζοντας τον συλλογισμό του, ότι και τα ίδια τα μαθηματικά, όσο ομοιογενή και αν μας φαίνονται, υπόκεινται και αυτά σε διάκριση, με βάση τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά κάθε μαθηματικού αντικειμένου. Η διάκριση αυτή έχει παρουσιαστεί ήδη στο χωρίο 4a22-23: *εἶναι σχήματά τε καὶ μορφὰς καὶ λόγους περιτιθέντων*. Κάτω από την «ομπρέλα» των μαθηματικών συνυπάρχουν η γεωμετρία και η αριθμητική.<sup>432</sup> Ο ίδιος ο Θεόφραστος μας παραπέμπει στο χωρίο 4a22-23 με τη φράση του *διήρηται δ' ἰκανῶς* (9a18).<sup>433</sup>

Αφού έχει υποστηρίξει ότι η γνώση της ουσίας είτε των νοητών, είτε των αισθητών, είτε των μαθηματικών όντων είναι ο κατάλληλος τρόπος – μέθοδος γνώσης των όντων αυτών, συνεχίζει, παραθέτοντας ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα χωρία ολόκληρης της πραγματείας, για το οποίο οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές περιορίζονται στο να διατυπώνουν εικασίες. Αναφέρει ότι, αν και κάποια όντα γίνονται γνωστά με το να είναι άγνωστα, όπως υποστηρίζουν κάποιοι, και για αυτά υπάρχει ο καταλληλότερος τρόπος γνώσης, αλλά χρειάζεται κάποια διαίρεση. Για αυτά είναι καλύτερο να διεκδικήσουμε τη γνώση μέσω κάποιας αναλογίας, παρά αναζητώντας το ίδιο το άγνωστο, όπως αν υποστήριζε

<sup>432</sup> Για την ανάλυση του συγκεκριμένου χωρίου βλ. σσ. 50-66 της παρούσας εργασίας.

<sup>433</sup> Οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές όπως οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, σ. 67, Dimitri Gutas, ό.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 143, Marlein Van Raalte, ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 435 έχουν παραβλέψει τη σύνδεση μεταξύ των δύο χωρίων (9a18 με 4a22-23) και υποστηρίζουν ότι ο Θεόφραστος με τη φράση του *διήρηται δ' ἰκανῶς* αναφέρεται στους Περιπατητικούς, οι οποίοι έχουν περιγράψει εκτενώς τη διάκριση των μαθηματικών (γεωμετρία-αριθμητική). Θεωρούμε, όμως, ότι η φράση αυτή θα ήταν παράξενο να αναφέρεται στη συγκεκριμένη ομάδα φιλοσόφων, ενώ δεν παρουσιάζεται κανένα άλλο στοιχείο που να παραπέμπει σε αυτή. Αντιθέτως, πιστεύουμε ότι η φράση αυτή αποτελεί συγγραφική φόρμουλα του Θεοφράστου, για να μας παραπέμψει σε προηγούμενο χωρίο του ίδιου έργου.

κανείς ότι το ορατό γίνεται ορατό από το αόρατο (9a18-23: *εἰ δὲ καὶ ἔνια γνωστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι, καθὰ πέρ τινές φασιν, ἴδιος ἂν ὁ τρόπος εἴη, διαίρεσεως δέ τινος δεῖται· τάχα δ' ἐφ' ὧν ἐνδέχεται, κατ' ἀναλογίαν οἰκειότερον λέγειν ἢ αὐτῷ τῷ ἄγνώστῳ, καθὰ περ εἴ τις τῷ ἀοράτῳ τὸ ἀόρατον*).

Καταρχάς, πρέπει να διασαφηνιστεί ποιὰ ὄντα περιγράφονται στο συγκεκριμένο χωρίο ως ὄντα που γίνονται γνωστά με το να γίνονται ἄγνωστα και δευτερευόντως, ποιοί είναι αυτοί που υποστηρίζουν την ύπαρξη των ὄντων αυτών.

Πριν παραθέσουμε τη δική μας ἄποψη για το συγκεκριμένο χωρίο, θα αναφέρουμε τις ερμηνείες ορισμένων σύγχρονων μελετητῶν για το, κατά γενική ομολογία, αινιγματικό αυτό σημείο. Οι Ross<sup>434</sup> και Laks - Most<sup>435</sup> υποστηρίζουν ότι εδώ γίνεται ἔμμεση αναφορά σε ένα διαλεκτικό επιχείρημα κάποιων σοφιστῶν, το οποίο παραθέτει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική του ἐπιστητῶν τὸ ἄγνωστον, ἔστιν γὰρ ἐπιστητῶν τὸ ἄγνωστον ὅτι ἄγνωστον* (1402a4-7). Πιο συγκεκριμένα, οι ανωτέρω μελετητές υποστηρίζουν ότι η ἔκφραση αυτή δεν περιγράφει μία κατηγορία ὄντων, αλλά περιγράφει με σοφιστικό τρόπο τη γνωστική κατάσταση κάθε αγνώστου αντικειμένου· κανένα αντικείμενο δεν μπορεί να είναι ἄγνωστο από τη στιγμή που ξέρουμε ότι είναι ἄγνωστο. Ο Gutas<sup>436</sup> απορρίπτει την ανωτέρω ἄποψη, παραθέτοντας μία σειρά από εὐστοχα, κατά την ἄποψή μας, επιχειρήματα και ταυτοποιεί τον φιλόσοφο, στον οποίο αναφέρεται ο Θεόφραστος με τον Σπεύσιππο, ενώ υποστηρίζει ότι στα ὄντα που είναι γνωστά με το να είναι ἄγνωστα μπορεί να αντιστοιχιστεί η θεωρία του

<sup>434</sup> William David Ross, Francis Howard Fobes, ὁ.π., σ. 6 σημ. 3, σσ. 67- 68.

<sup>435</sup> André Laks, Glenn Most, ὁ.π., σ. 8 σημ. 11, σ. 68.

<sup>436</sup> Ο Dimitri Gutas, ὁ.π., σ. 1 σημ. 1, σσ. 401-404, 406 αναφέρει πέντε λόγους, με βάση τους οποίους απορρίπτει την πιθανότητα να γίνεται αναφορά σε ένα σοφιστικό επιχείρημα και στη συνέχεια παραθέτει τη δική του θέση.

Σπευσίππου για τις πολυσύνθετες σχέσεις των όντων. Οι διαφορετικοί και πολυποίκιλοι συσχετισμοί που δημιουργεί κάθε ξεχωριστό όν με άλλα όντα αποτελούν στην πραγματικότητα την ουσία του ίδιου του όντος. Αυτό κατά τον Gutas<sup>437</sup> μπορεί να συνδεθεί με την αλγεβρική εξίσωση με έναν άγνωστο  $X$ , στην οποία μπορούμε να ανακαλύψουμε την ταυτότητα του αγνώστου από άλλα γνωστά στοιχεία, με τα οποία αυτός συσχετίζεται. Μία άλλη θεωρία, εκείνη του Merlan,<sup>438</sup> εντοπίζει στο εν λόγω χωρίο μία αναφορά στους Νεοπλατωνικούς και στο δόγμα της επιστημονικής άγνοιας (*docta ignorantia*), η οποία αναγνωρίζει την αδυναμία της ανθρώπινης νόησης να προσεγγίσει «υψηλά» αντικείμενα. Τέλος, θα παραθέσουμε την άποψη του Berti,<sup>439</sup> σύμφωνα με την οποία η φράση *καθά πέρ τινές φασι* αναφέρεται στον ίδιο τον Πλάτωνα, και τα όντα που είναι γνωστά με το να είναι άγνωστα περιγράφουν τις Ιδέες, τις οποίες δεν μπορεί ποτέ κανείς να γνωρίσει επαρκώς (*Πολιτεία* 505a5: *ικανώς*). Θα συμφωνήσουμε με την τελευταία αυτή άποψη μόνο, όμως, όσον αφορά το πρόσωπο που κρύβεται πίσω από την φράση *καθά πέρ τινές φασίν*. Θεωρούμε, δηλαδή, ότι στο συγκεκριμένο χωρίο γίνεται όντως μία έμμεση αναφορά στον Πλάτωνα, όχι όμως στην περί Ιδεών θεωρία του, αλλά στη θεωρία του για το Αγαθό.

Την άποψή μας αυτή θα επιδιώξουμε να την τεκμηριώσουμε με στοιχεία πλατωνικών έργων. Το έργο στο οποίο ο Πλάτων αναφέρεται στην «υπερ» υπερβατική οντότητα του Αγαθού είναι η *Πολιτεία*. Η Ιδέα

---

<sup>437</sup> Και ο ίδιος Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 408, παραδέχεται ότι δεν υπάρχουν σαφή τεκμήρια ή κειμενικά στοιχεία που να μπορούν να στηρίξουν αναμφισβήτητα τη θέση του αυτή.

<sup>438</sup> Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968<sup>3</sup>, σσ. 187-189.

<sup>439</sup> Enrico Berti, "La connaissance des principes selon Théophraste, *Metaphysique* 9a10-b24," στο Annick Jaulin, David Lefebvre (επιμ.), *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*, Louvain la Neuve: Peeters, 2015, σσ. 124-125. Ο Berti βέβαια αναγνωρίζει ότι η συγκεκριμένη φράση δεν εντοπίζεται πουθενά αυτούσια στο πλατωνικό έργο, υποθέτει, όμως, ότι είναι κάτι που θα μπορούσε να είχε ειπωθεί στον κύκλο της Ακαδημίας.

του Αγαθού, κατά τον Πλάτωνα, είναι η αιτία για τη γνώση και την αλήθεια, καθώς τα αντικείμενα της γνώσης στοιχειοθετούν την ύπαρξή τους και λαμβάνουν την ουσία τους μέσω αυτής (*Πολιτεία* 508e3-509b8: *αίτιαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας...καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι*). Επιπλέον, αν δεν έχουμε γνωρίσει την Ιδέα του Αγαθού, δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε το αγαθό σε καμία του μορφή και ακόμη και αν έχουμε κατακτήσει κάποιες άλλες γνώσεις, δεν μπορούμε στην πραγματικότητα να ωφεληθούμε από αυτές (*Πολιτεία* 505a6-b3: *εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἴσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ...ἢ οἶει τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν; ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν*). Με βάση αυτά, παρατηρούμε ότι η Ιδέα του Αγαθού έχει μία προνομιακή θέση και υπερέχει όλων των άλλων όντων στο πλατωνικό σύμπαν, ηθικά, επιστημολογικά και οντολογικά.<sup>440</sup> Είναι ένα όν ανώτερο και από τα ανώτερα όντα, τις Ιδέες. Ενώ, όμως, ο Πλάτων έχει φροντίσει να μας περιγράψει την αξία του Αγαθού και τον σημαντικότερο ρόλο που διαδραματίζει, δεν έχει αναφερθεί στην ίδια την οντότητα. Ποιά είναι η ουσία της; Ο ίδιος θα φροντίσει να πει, δια στόματος Σωκράτη, ότι η οντότητα αυτή τοποθετείται πέρα και πάνω από την ουσία, υπερέχοντας και ως προς την ιεραρχία, αλλά και ως προς τη δύναμη (*Πολιτεία* 509b9-10: *ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*). Θα υποστηρίξει, μάλιστα, ότι, αν και η οντότητα αυτή ξεπερνάει σε ομορφιά ακόμη και την επιστήμη και την αλήθεια, τις οποίες νοσηματοδοτεί (509a7: *αὐτὸ δ' ὑπὲρ*

<sup>440</sup> Gerasimos Santas, "The Form of The Good in Plato's Republic," *Philosophical Inquiry* 2 (1977), σ. 375.

ταῦτα κάλλει ἐστίν), εντούτοις, η ομορφιά της δεν μπορεί να συλληφθεί (509a6: ἀμήχανον κάλλος). Αυτό που επιδιώκει εδώ να καταστήσει κατανοητό ο φιλόσοφος είναι ότι έχουμε να κάνουμε με ένα ανώτατο όν, το οποίο αποτελεί δημιουργική αρχή, αλλά παραμένει άγνωστο σε εμάς.<sup>441</sup> Η θέση αυτή διατυπώνεται με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια, όταν ο Πλάτων υποστηρίζει ότι κάθε ανθρώπινη ψυχή ευρίσκεται πάντα σε απορία, όσον αφορά τη γνώση του αγαθού, μη μπορώντας τελικά να αντιληφθεί περί τίνος πρόκειται, καθώς δεν έχει σταθερό κριτήριο για αυτό (505e1-3: πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἷα καὶ περὶ τᾶλλα). Ἐτσι, συνάγεται ότι, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι υπάρχει αγαθό, χωρίς, όμως, να γνωρίζουν ακριβώς την ουσία του. Το αγαθό, λοιπόν, είναι γνωστό ως κάτι άγνωστο στη βάση του.<sup>442</sup>

Με βάση τα ανωτέρω στοιχεία από την πλατωνική *Πολιτεία*, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται σε κάτι που είναι γνωστό ως άγνωστο, περιγράφει την πλατωνική θεωρία για το Αγαθό που, όπως είδαμε, παρουσιάζει αυτή τη γνωστική ιδιαιτερότητα. Παρόλα αυτά, θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς ότι η συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα της γνώσης, μέσω της γνωστικής αδυναμίας, θα μπορούσε να συσχετιστεί με πολλούς φιλοσόφους και πολλές θεωρίες (χωρίς να υπάρχει προφανής λόγος να θεωρηθεί ως επικρατέστερη η πλατωνική θεωρία για το Αγαθό)· με τον Ξενοφάνη και την αδυναμία μας να

<sup>441</sup> Deirdre Carabine, *The Unknown God – Negative Theology in the Platonic Tradition to Eurigena*, Louvain la Neuve: Peeters, 1995, σ. 22.

<sup>442</sup> Ο Deirdre Carabine, αυτόθι, στο ιδιαίτερα ενδιαφέρον έργο του για την αποφατική (ή αρνητική θεολογία) υποστηρίζει ότι ο Πλάτων ακολουθώντας μία προγενέστερη παράδοση (και επηρεάζοντας τους μεταγενέστερους διανοητές) αναγνωρίζει την αδυναμία των ανθρώπων να προσεγγίσουν νοητικά ανώτερα ή υπερβατικά αντικείμενα. Τα αντικείμενα που βρίσκονται υψηλότερα στην ιεραρχία είναι γνωστά στους ανθρώπους με το να είναι άγνωστα, όσον αφορά την ουσία και τις ιδιότητές τους.

γνωρίσουμε τους θεούς, με τον Παρμενίδη και τη θεωρία του για το *εἶναι*, με τον αγνωστικισμό του Πρωταγόρα, με την ομολογημένη άγνοια του Σωκράτη για τους θεούς. Η συνέχεια, όμως, του θεοφράστειου κειμένου δεν αφήνει πολλά περιθώρια να αμφιβάλλουμε για το ότι η αινιγματική θεωρία του χωρίου είναι η πλατωνική θεωρία περί του Αγαθού και όχι κάποια άλλη.

Ο Θεόφραστος έχει επισημάνει ότι το εντελώς διαφορετικό αυτό όν, στο οποίο αναφέρεται, έχει και έναν ιδιαίτερο τρόπο γνωστικής προσέγγισης, *ἴδιος ἂν ὁ τρόπος εἴη* (9a20), όπως, αντίστοιχα, είχαν ιδιαίτερο τρόπο προσέγγισης και προαναφερθείσες κατηγορίες, δηλαδή τα νοητά, τα αισθητά και τα μαθηματικά. Σπεύδει, μάλιστα, να επεξηγήσει ότι ο ιδιαίτερος αυτός τρόπος, ο οποίος διακρίνεται και από όλους τους προηγούμενους, οι οποίοι είχαν ως κοινή βάση τη μελέτη της ουσίας, *διαίρέσεως*<sup>443</sup> *δέ τινος δεῖται* (9a20-21), είναι η αναλογία. Φαίνεται ότι είναι αποδοτικότερο να μελετάται ένα άγνωστο αντικείμενο με τη συνδρομή μίας αναλογίας, παρά απευθείας, με βάση το γεγονός ότι είναι άγνωστο, όπως αν κάποιος προσπαθούσε να περιγράψει ένα αόρατο αντικείμενο με βάση το γεγονός ότι είναι αόρατο, (9a21-23: *τάχα δ' ἐφ' ὧν ἐνδέχεται, κατ' αναλογίαν οἰκειότερον λέγειν ἢ αὐτῶ τῶ ἀγνώστῳ, καθά περ εἴ τις τῶ ἀοράτῳ τὸ ἀόρατον*).<sup>444</sup> Η αναλογία, λοιπόν, η οποία παραδίδεται από τον

<sup>443</sup> Η λέξη *διαίρέσεως* εδώ χρησιμοποιείται με την έννοια της διαφοροποίησης (LSJ<sup>9</sup>, ό.π., σ. 11 σημ. 19).

<sup>444</sup> Ακολουθούμε τη γραφή που αποδέχονται οι William David Ross, Francis Howard Fobes, ό.π., σ. 6 σημ. 3, σ. 26, καθώς θεωρούμε ότι ανταποκρίνεται απόλυτα στο νόημα του χωρίου. Γνωρίζοντας ένα άγνωστο όν μέσω μίας αναλογίας, γνωρίζουμε το όν μέσω ενός άλλου όντος, ώστε να κατορθώσουμε να το συλλάβουμε. Δεν μπορούμε να γνωρίσουμε διαφορετικά ένα όν, καθώς απλούστατα δεν το γνωρίζουμε. Θα ήταν παράλογο να προσπαθούμε να γνωρίσουμε ένα άγνωστο όν, γνωρίζοντας το, γιατί δεν το γνωρίζουμε, όπως θα ήταν αντίστοιχα παράλογο να προσπαθούμε να δούμε ένα αντικείμενο που δεν είναι ορατό, γιατί απλώς δεν το βλέπουμε. Ο Θεόφραστος με ιδιαίτερα έξυπνο τρόπο παραθέτει και ο ίδιος στο σημείο που περιγράφει τη χρήση της αναλογίας μία δική του αναλογία, ώστε να καταστήσει σαφέστερο το νόημα του χωρίου. Αντιθέτως, θεωρούμε

Θεόφραστο ως η μέθοδος γνώσης του γνωστού –άγνωστου αντικειμένου, προτείνεται και από τον ίδιο τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία*. Σε συνέχεια της συζήτησης για το Αγαθό και την αδυναμία μας να το προσεγγίσουμε νοητικά, ο Πλάτων, δια στόματος Σωκράτη, υποστηρίζει πως το Αγαθόν παρουσιάζει ομοιότητα με τον ήλιο, *τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα* (509c5-6) και πως λειτουργεί στον νοητό κόσμο όπως ο ήλιος στον αισθητό κόσμο, *ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου* (509d1-2), ενώ τέλος κάνει μία εκτενή περιγραφή των ιδιοτήτων και της λειτουργίας του ήλιου, με απώτερο σκοπό, βέβαια, να προσδιορίσει, κατά το δυνατόν, τις ιδιότητες και τη λειτουργία του Αγαθού (509a-c).

Στηριζόμενοι στα ανωτέρω χωρία, μπορούμε να διαπιστώσουμε τον συσχετισμό ανάμεσα στο αινιγματικό χωρίο του Θεόφραστου και στην πλατωνική *Πολιτεία*. Ο Θεόφραστος αναφέρεται σε ένα ὄν, που δεν είναι ανήκει ούτε στα νοητά, ούτε στα αισθητά, ούτε στα μαθηματικά, αλλά αποτελεί μία κατηγορία από μόνο του. Το ὄν αυτό είναι γνωστό, ὅσον αφορά την ύπαρξή του, ἄγνωστο, ὅμως, ὅσον αφορά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του. Αυτή η περιγραφή ταιριάζει, ὅπως είδαμε, ἀπόλυτα, με την περιγραφή του Αγαθού. Ο Θεόφραστος προσθέτει ὅτι σε αντίθεση με τα ἄλλα ὄντα που γίνονται γνωστά, μέσω της μελέτης και της γνώσης της ουσίας τους, το ὄν αυτό γίνεται γνωστό μέσω της αναλογίας, καθώς δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία του, ὥστε να το μελετήσουμε με τον «παραδοσιακό» τρόπο. Με τον ίδιο τρόπο, και ο Πλάτων παρουσιάζει ὡς μοναδικό τρόπο προσέγγισης του Αγαθού την αναλογία και προκρίνει, μάλιστα, την αναλογία του Αγαθού με τον ήλιο. Με βάση τις ομοιότητες αυτές, θεωρούμε ὅτι στο θεοφράσειο χωρίο 9a18-23 περιγράφεται η πλατωνική θεωρία για το Αγαθό.

---

ὅτι η γραφή που προτείνουν οι Dimitri Gutas, ὁ.π., σ. 1 σημ. 1 και Marlein Van Raalte, ὁ.π., σ. 30 σημ. 57, *καθὰ περ εἶ τις τῷ ἀοράτῳ τὸ ὁρατόν*, δημιουργεῖ περιττές περιπλοκές.

Αφού ο Θεόφραστος παρουσίασε μία μέθοδο κατάκτησης της γνώσης, μέσω της γνώσης της ουσίας των όντων που επιδιώκεται να γίνουν γνωστά, στη συνέχεια παρουσιάζει μία ακόμη μέθοδο, η οποία θα μπορούσε να περιγραφεί ως καθολικότερη. Σύμφωνα με την ερμηνεία μας, ο Θεόφραστος θα συνεχίσει τη διερεύνηση των θεμάτων σχετικά με τον τρόπο κατάκτησης της γνώσης στο χωρίο 8b24-9a9, όπου υποστηρίζεται αρχικά ότι είναι καθολικότερο έργο (ὅλως) της γνώσης να προσδιορίσει αυτό που είναι κοινό (τὸ αὐτό) σε περισσότερα από ένα πράγματα (8b24-25: ὅλως δὲ τὸ ἐν πλείοσιν τὸ αὐτὸ συνιδεῖν ἐπιστήμης). Στο σημείο αυτό φαίνεται να περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο δομείται και εξελίσσεται η επιστημονική γνώση.<sup>445</sup> Σε πρώτο στάδιο, ένας επιστήμονας επιδιώκει να γνωρίσει το επιμέρους ὄν που εξετάζει, κατανοώντας την ουσία του. Σε επόμενο στάδιο, συγκρίνει το ὄν που εξέτασε στην αρχή της ερευνάς του με άλλα ὄντα, προσπαθώντας να τα ομαδοποιήσει. Η προσπάθειά του αυτή δεν μπορεί παρά να στηριχθεί στον εντοπισμό των κοινών στοιχείων. Το στάδιο αυτό μας παραπέμπει αβασάνιστα στο δεύτερο στάδιο της αριστοτελικής επαγωγής, κατά το οποίο ο επιστήμονας, προσπαθώντας να κατακτήσει τη γνώση ενός φαινομένου, εντοπίζει ομοιότητες και διαφορές και κάνει συγκρίσεις (Αναλυτικά Ὑστερα 97b7-8: ζητεῖν δὲ δεῖ ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὰ ὅμοια καὶ ἀδιάφορα).

Με παρόμοιο τρόπο και ο Θεόφραστος μεταβαίνει από τη γνώση των ατομικών πραγμάτων (8b23-24: κατὰ τινός) στη γνώση των

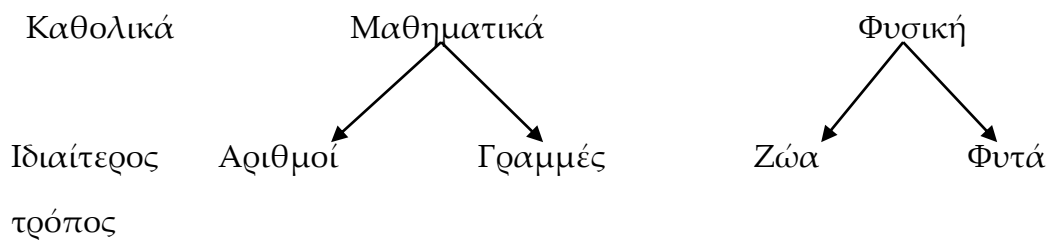
---

<sup>445</sup> Η Marlein Van Raalte ό.π., σ. 30 σημ. 57, σ. 408 υποστηρίζει ότι με τον όρο ἐπιστήμη ο Θεόφραστος εννοεί την επιστήμη με τη σύγχρονη έννοια (science) και ότι εδώ έχουμε νοηματική μετάβαση και εξειδίκευση, από τη γνώση στην επιστήμη. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν φαίνεται να στηρίζεται κειμενικά, καθώς στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος μελετά την έννοια της γνώσης, όπως αποδεικνύεται από την χρήση των όρων ἐπιστάμεθα, ἐπίστασθαι και η εισαγωγή του ίδιου όρου με διαφορετική σημασία στο ίδιο χωρίο αν μη τι άλλο θα προκαλούσε σύγχυση στον αναγνώστη. Για παρόμοια άποψη πρβ Dimitri Gutas ό.π., σ. 1 σημ. 1, σ. 350.



ομοιοτήτων μεταξύ των πραγμάτων (8b24: τὸ αὐτὸ). Στη συνέχεια, μάλιστα, γίνεται πιο συγκεκριμένος, όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο μπορούν να ευρεθούν οι ομοιότητες, και θα υποστηρίξει ότι αυτές μπορούν να εντοπιστούν: (α.) καθολικά, (β.) με κάποιον ιδιαίτερο τρόπο σε κάθε περίπτωση, όπως συμβαίνει με τους αριθμούς, τις γραμμές, τα ζώα και τα φυτά (8b25-27: ἤτοι κοινῇ καὶ καθόλου λεγόμενον ἢ ἰδίᾳ πως καθ' ἕκαστον, οἷον ἀριθμοῖς γραμμαῖς ζώοις φυτοῖς).

Με βάση τις τέσσερις αυτές υπό-κατηγορίες (τους αριθμούς, τις γραμμές, τα ζώα και τα φυτά), μπορούμε να υποθέσουμε ότι, όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται στις καθολικές ομοιότητες, περιγράφει τις δύο ευρύτερες κατηγορίες, στις οποίες εντάσσονται οι ανωτέρω υπό – κατηγορίες, οι οποίες δεν είναι άλλες από τα μαθηματικά και τα φυσικά όντα.



Πώς, όμως, πρέπει να νοηματοδοτηθούν αυτοί οι δύο διαφορετικοί τρόποι εύρεσης κοινών στοιχείων; Πώς μπορεί να εντοπίσει κανείς ομοιότητες με καθολικό και πώς με ιδιαίτερο τρόπο; Ο Θεόφραστος έχει ήδη οδηγηθεί στην παραδοχή ότι τα καθόλου είναι ή γένη ή είδη (8b19-20: ἐάν τε γένη τὰ καθόλου ἐάν τ' εἶδη). Συνεπώς, το πρώτο τμήμα του προς εξέταση χωρίου μπορεί εύκολα να ερμηνευθεί: ένας τρόπος για να εντοπίσουμε ομοιότητες ανάμεσα στα όντα -με απώτερο σκοπό να τα γνωρίσουμε-, είναι να εντοπίσουμε τις ομοιότητες στο πλαίσιο του γένους

ή του ευρύτερου είδους, στο οποίο αυτά εντάσσονται. Για παράδειγμα, για να γνωρίσουμε κάποια φυσικά όντα, πρέπει να εντοπίσουμε τις ομοιότητες που αυτά που παρουσιάζουν μεταξύ τους, επί τη βάση ότι είναι φυσικά όντα· τέτοια στοιχεία θα μπορούσαν να είναι η θνητότητα ή η μεταβολή- κίνηση. Μπορούμε, όμως, να εντοπίσουμε ομοιότητες και ανάμεσα σε συγκεκριμένα επιμέρους όντα. Θεωρούμε, μάλιστα, ότι όταν ο Θεόφραστος αναφέρεται σε αριθμούς, γραμμές, ζώα, φυτά, δεν αναφέρεται γενικά σε είδη που εντάσσονται σε καθολικότερα γένη, αλλά σε επιμέρους όντα (μαθηματικά ή φυσικά), τα οποία μπορεί να «συναντήσει» κανείς, κατά τη διάρκεια της μελέτης του. Για παράδειγμα, για να γνωρίσουμε την οντότητα των λαγών, πρέπει να εντοπίσουμε τις ομοιότητες ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους λαγούς.

Μία αντίστοιχη θέση για τις ομοιότητες και τις κατηγοριοποιήσεις που αυτές επιδέχονται, εντοπίζουμε στα *Αναλυτικά Υστερα* (97b7- 98a23). Εκεί ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο *ταυτόν* (πρβ 8b24: *τὸ αὐτὸ*) και υποστηρίζει ότι πρέπει να εστιάζουμε την προσοχή μας στο ποιὰ πράγματα είναι όμοια (97b7-8: *ζητεῖν δὲ δεῖ ἐπιβλέποντα ἐπὶ τὰ ὅμοια καὶ ἀδιάφορα, πρῶτον τί ἅπαντα ταὐτὸν ἔχουσιν*). Προχωρώντας, περιγράφει τη μέθοδο με την οποία μπορεί και πρέπει κανείς να εξακριβώσει τις ομοιότητες μεταξύ των όντων: αρχικά, πρέπει να εντοπιστούν οι ομοιότητες μίας ομάδας πραγμάτων, έπειτα πρέπει να γίνει το ίδιο και για άλλα πράγματα τα οποία ανήκουν στο ίδιο γένος με τα πρώτα, και είναι μεταξύ τους ταυτόσημα ως προς το είδος, αλλά διαφορετικά από τα πρώτα. Όταν τώρα εξακριβωθεί τι το κοινό έχουν τα όντα αυτής της ιδιαίτερης ομάδας, πρέπει να γίνει το ίδιο και στα όντα όλων των άλλων ομάδων. Και τέλος, πρέπει να εξετάζουμε για όλα όσα έχουμε στη διάθεσή μας, αν έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους, έως ότου φτάσουμε σε μία μοναδική διατύπωση, που θα συνιστά και τον ορισμό του πράγματος

(*Αναλυτικά Υστερα 97b6-13*). Με λίγα λόγια, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει στο εν λόγω απόσπασμα ότι η γνώση, που παγιώνεται μέσω της διατύπωσης του ορισμού, προκύπτει από τον εντοπισμό των ομοιοτήτων μεταξύ των όντων.<sup>446</sup> Τα όντα αυτά εξετάζονται και ως επιμέρους όντα, αλλά και ως όντα που εντάσσονται σε ευρύτερα γένη. Τη θέση του αυτή θα την ενισχύσει με ένα παράδειγμα. Στο χωρίο 97b15 – 26 υποστηρίζει ότι, για να γνωρίσουμε τί είναι η υπερηφάνεια, πρέπει να εξετάσουμε μερικές περιπτώσεις υπερήφανων ανθρώπων, όπως ο Αλκιβιάδης, ο Αχιλλέας και ο Αίας και να προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τί το κοινό είχαν μεταξύ τους. Το κοινό στοιχείο σε σχέση με την υπερηφάνεια ήταν η μη ανοχή των προσβολών. Στη συνέχεια, πρέπει να μελετήσουμε μία άλλη κατηγορία υπερήφανων ανθρώπων, τον Λύσανδρο και τον Σωκράτη. Το κοινό στοιχείο, όσον αφορά την υπερηφάνεια, ήταν η αδιαφορία για την τύχη. Στη συνέχεια, πρέπει να εντοπίσουμε τί κοινό υπάρχει ανάμεσα (α.) στη μη ανοχή των προσβολών και (β.) στην αδιαφορία για την τύχη [...]. Με τον τρόπο αυτό καταλήγουμε σε έναν ορισμό για το τί είναι υπερηφάνεια και τοιουτοτρόπως αποκτάμε γνώση του όρου αυτού. Συμπληρώνοντας την αναφορά του αυτή, ο φιλόσοφος προσθέτει ότι είναι ευκολότερο να ορισθεί το ατομικό είδος παρά το καθόλου (97b28: *ῥᾶον τε τὸ καθ' ἕκαστον ὀρίσασθαι ἢ τὸ καθόλου*).<sup>447</sup> Φυσικά ο ορισμός θα προκύψει από την εύρεση των αντίστοιχων ομοιοτήτων, των «ατομικών» και των καθόλου.

Παρατηρούμε, με βάση και τη σύντομη παρουσίαση του ανωτέρω αριστοτελικού χωρίου, ότι ο Αριστοτέλης, όπως και ο μαθητής του, Θεόφραστος, παραδέχονται ότι υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι εύρεσης

---

<sup>446</sup> Jonathan Barnes, *Aristotle Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 1994, σσ. 76-77.

<sup>447</sup> Παρατηρούμε ότι και οι δύο φιλόσοφοι χρησιμοποιούν τους ίδιους όρους, για να περιγράψουν το επιμέρους και το καθολικό, στο πλαίσιο ανεύρεσης ομοιοτήτων.

κοινών στοιχείων, είτε με βάση συγκεκριμένα άτομα, είτε σε ανώτερο καθολικό επίπεδο. Από τη διαδικασία αυτή, μάλιστα, προκύπτει η γνώση. Τί γίνεται, όμως, όταν κανείς αποκτά γνώση και των δύο κατηγοριών ομοιοτήτων, και των καθολικών και των επιμέρους. Τότε, σύμφωνα με τον Θεόφραστο, κατακτάται η πλήρης γνώση: *τέλεος δ' ἢ ἐξ ἀμφοῖν* (8b27). Στο σημείο αυτό, κατά την γνώμη μας, παραδίδεται ένα πολύ σημαντικό στοιχείο για τη γνωσιολογική θεωρία του φιλοσόφου. Λακωνικά, αλλά ιδιαίτερος περιεκτικά, επεξηγείται ότι, για να κατακτήσει κανείς την πλήρη γνώση ενός αντικειμένου, πρέπει να γνωρίσει τις «γενικότερες» ομοιότητες του αντικειμένου με άλλα αντικείμενα, που εντάσσονται στο γένος του, αλλά και με άλλα επιμέρους αντικείμενα. Στο σημείο αυτό, μάλιστα, θεωρούμε ότι παραδίδεται ευσύνοπτα η απάντηση στο αρχικό ερώτημα: *πρῶτον τὸ ἀφορίσαι τί τὸ ἐπίστασθαι*.

Ο Θεόφραστος, όμως, στο συγκεκριμένο χωρίο αποφεύγει να παραθέσει έναν όρο, ώστε να κατονομάσει και να προσδιορίσει περαιτέρω την ολοκληρωμένη αυτή μορφή γνώσης. Ο Αριστοτέλης, αντίθετα, παραδίδει έναν τέτοιο όρο στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, όπου λέγει ότι *δηλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία* (1141a16-17). Στα *Ἀναλυτικά Ὑστερα*, μάλιστα, επεξηγεί τα στοιχεία που καθιστούν μία γνώση ως τελειότερη -ακριβέστερη. Ακριβέστερη είναι η γνώση που είναι μία και αυτή τόσο για το αντικείμενο, όσο και για την αιτία και όχι χωριστά για το αντικείμενο και την αιτία (87a31-33: *ἀκριβεστέρα δ' ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα ἢ τε τοῦ ὅτι καὶ διότι ἢ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι*). Η Harari<sup>448</sup> έχει παραθέσει μία ιδιαίτερα εύστοχη ερμηνεία για τις συγκεκριμένες αριστοτελικές θέσεις, χρησιμοποιώντας, μάλιστα, μία ιδιαίτερος κατατοπιστική ορολογία. Υποστηρίζει ότι η γνώση του

---

<sup>448</sup> Orna Harari, *Knowledge and Demonstration, Aristotle's Posterior Analytics*, (The New Synthese Historical Library V.56), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, σ. 9.

γεγονότος συνιστά μία κατανόηση που σχετίζεται με την πρόσληψη, ενώ η γνώση της αιτίας του γεγονότος συνιστά μία κατανόηση που σχετίζεται με την έννοια (*perceptual understanding / conceptual understanding*). Προσθέτει, μάλιστα, ότι η κατανόηση της πρόσληψης (το ότι) σχετίζεται με τον προσδιορισμό των τυπικών χαρακτηριστικών του όντος, ενώ η εννοιολογική κατανόηση σχετίζεται με την ένταξη του σε ένα γένος και στην εύρεση της ειδοποιού διαφοράς.

Η θέση αυτή του Αριστοτέλη δεν θα μπορούσε παρά να μας παραπέμψει στην τέλεια γνώση του Θεοφράστου, η οποία συνίσταται από τη γνώση του επιμέρους και του καθόλου σε επίπεδο, όμως, ομοιοτήτων.

Μπορούμε να παραθέσουμε σχηματικά τις αντιστοιχίες μεταξύ της αριστοτελικής και της θεοφράστειας θεωρίας ως εξής:

Αριστοτέλης:	ὅτι (πράγμα)	+	διότι (αιτία)	=	Ακριβεστέρα ἐπιστήμη
Θεόφραστος:	καθ' ἕκαστον	+	καθόλου	=	Τέλεος ἐπιστήμη

Συνεχίζοντας ο Θεόφραστος τη μελέτη του για τη γνώση και τις «κατηγορίες» της, και αφού έχει ήδη καταλήξει σε συμπέρασμα για την ολοκληρωμένη γνώση ενός αντικείμενου, αναφέρεται σε κατηγορίες γνώσης που δεν μπορούν να θεωρηθούν ως εξίσου ολοκληρωμένες (8b27: δέ) και παρουσιάζει δύο τέτοιες περιπτώσεις. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι αφενός υπάρχουν ορισμένες κατηγορίες γνώσης,<sup>449</sup> των

---

<sup>449</sup> Ακολουθούμε την ερμηνεία του Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σσ. 352-353, ο οποίος προκρίνει τη γραφή *ἔνια*, ως αναφερόμενη σε επιστήμες – τομείς γνώσης και απορρίπτει τη γραφή *ἔνια*, η οποία θα περιέγραφε αντικείμενα γνώσης και όχι επιστήμες -τομείς γνώσης. Σύμφωνα με τον Gutas είναι κάτι περισσότερο από προφανές ότι στο σημείο αυτό γίνεται αναφορά στις επιστήμες, καθώς η έννοια αυτή είχε ήδη αναφερθεί στην αμέσως προηγούμενη φράση. Η αναφορά σε αντικείμενα γνώσης που υποστηρίζεται από πλήθος σύγχρονων μελετητών (Marlein Van Raalte, Jules Tricot, William David Ross)

οποίων το τέλος είναι ένα καθολικό ον, γιατί οι αιτίες τους βρίσκονται σε αυτό, αφετέρου υπάρχουν κάποιες άλλες, των οποίων το τέλος είναι κάτι επιμέρους (8b27- 9a2: *εἰσὶ δ' ἔνια μὲν ὧν καθόλου τέλος (ἐν τούτῳ γὰρ τὸ αἴτιον), τῶν δὲ τὸ ἐν μέρει*). Στην πρώτη περίπτωση, λοιπόν, η γνώση στοχεύει στη σύλληψη ενός καθολικού όντος, που εντάσσεται, ως καθολικό όν, στα νοητά. Το νοητό αυτό ον θα μπορούσε φυσικά να είναι η γνώση ενός γένους όντων. Στη δεύτερη περίπτωση, η γνώση στοχεύει σε αντικείμενα που είναι επιμέρους. Για να καταστήσει σαφέστερη τη θέση του, διευκρινίζει ότι τα αντικείμενα αυτά μπορούν να διαιρεθούν έως ότου φθάσουν στο ά-τομο (9a2-3: *καθ' ὅσα διαίρεσις εἰς τὰ ἄτομα*), όπως συμβαίνει με τα αντικείμενα που μπορούν να πραγματοποιηθούν και τα αντικείμενα που μπορούν να δημιουργηθούν, γιατί έτσι έχει η ενέργειά τους (9a3-4: *καθὰ περ ἐν τοῖς πρακτοῖς καὶ ποιητοῖς· οὕτως γὰρ αὐτῶν ἡ ἐνέργεια*). Είναι προφανές ότι εδώ ο Θεόφραστος αναφέρεται στις κατηγορίες γνώσης που έχουν ως αντικείμενό τους αισθητά όντα, σε αντίθεση με την πρώτη κατηγορία, που έχει ως αντικείμενό της νοητά όντα. Τα αισθητά όντα είναι εκείνα που μπορούν να υποστούν τμήση, μέχρι να φθάσουν σε εκείνη την κατάσταση, στην οποία δεν μπορούν να τμηθούν περαιτέρω (δεν μπορεί να συμβεί κάτι αντίστοιχο με τα νοητά όντα).

Αν τώρα εστιάσουμε στους όρους *πρακτοῖς* και *ποιητοῖς*, δεν θα μπορούσαμε παρά να οδηγηθούμε στην τριμερή διάκριση των γνώσεων, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Αριστοτέλη στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Σύμφωνα με αυτή, η ανθρώπινη γνώση διακρίνεται σε ποιητική, πρακτική και θεωρητική (1025b25: *ὥστε εἶ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*). Στο κατώτερο επίπεδο εντάσσονται οι ποιητικές γνώσεις που

---

θα διέκοπτε τη νοηματική συνέχεια και θα εισήγαγε ένα διαφορετικό θέμα που δεν θα εξυπηρετούσε την φιλοσοφική διαδικασία.

στοχεύουν στην παραγωγή υλικών αντικειμένων και δράσεων. Στο αμέσως επόμενο συναντάμε τις πρακτικές γνώσεις που συνδέονται με διάφορους τομείς της ανθρώπινης ύπαρξης και συμπεριφοράς. Στο τρίτο στάδιο εντοπίζονται οι θεωρητικές γνώσεις, τα μαθηματικά, η φυσική και η πρώτη φιλοσοφία. Και ο Θεόφραστος στο σημείο αυτό φαίνεται να αξιοποιεί την εν λόγω αριστοτελική θεωρία, καθώς ο ίδιος έχει αναφερθεί:

α. σε μία κατηγορία γνώσης που στοχεύει σε επιμέρους (αισθητά) αντικείμενα, τα οποία μπορούν να διαιρεθούν μέχρι το άτομο και τα οποία μπορούν να πραγματοποιηθούν (*ποιητοῖς*). Σε αυτήν την κατηγορία αντιστοιχίζουμε τις ποιητικές επιστήμες.

β. σε μία κατηγορία γνώσης που στοχεύει σε επιμέρους (αισθητά) αντικείμενα, τα οποία μπορούν να δημιουργηθούν. Σε αυτήν την κατηγορία αντιστοιχίζουμε τις πρακτικές επιστήμες (*πρακτοῖς*).

γ. σε μία κατηγορία γνώσης που στοχεύει αποκλειστικά σε νοητά αντικείμενα, στην οποία μπορούμε να αντιστοιχίσουμε τις θεωρητικές γνώσεις του Αριστοτέλη. Σύμφωνα με προηγούμενη ανάλυσή μας,<sup>450</sup> η κατηγορία αυτή εμπεριέχει και για τον Θεόφραστο τα Μαθηματικά και τη Φυσική, εφόσον και οι δύο αυτές επιστήμες σχετίζονται με την καθολική γνώση.

Υπενθυμίζουμε ότι ο Θεόφραστος αναγνωρίζει την αξία κάθε μίας από τις δύο αυτές κατηγορίες γνώσης, τόσο αυτής που στοχεύει στο καθολικό, όσο και αυτής που στοχεύει στο επιμέρους, αλλά τις θεωρεί ως λιγότερο «πλήρεις». Κάτι αντίστοιχο συναντάμε και στον Αριστοτέλη, ο οποίος θα παραδεχτεί στα *Αναλυτικά Υστερα* ότι υπάρχουν επιστήμονες οι οποίοι γνωρίζουν το καθόλου, αλλά όχι το επιμέρους και το αντίθετο (79a5-6: *οί τὸ καθόλου θεωροῦντες πολλάκις ἔνια τῶν καθ' ἕκαστον οὐκ*

---

<sup>450</sup> Βλ. σσ. 250-252 της παρούσας εργασίας.

ἴσασι δι' ἀνεπισκεψίαν). Η διάκριση, μάλιστα, ανάμεσα στη γνώση του γεγονότος και στη γνώση του καθόλου -η οποία για τον Αριστοτέλη είναι η γνώση των αιτίων- διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη γνωσιολογική θεωρία του και χρησιμοποιείται, για να καταδείξει τον ορθό δρόμο για την κατάκτηση της γνώσης.<sup>451</sup>

Συνοψίζοντας τα στοιχεία που εξετάσαμε μέχρι εδώ, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τα εξής: Έργο της γνώσης είναι να εντοπίσει και να προσδιορίσει αυτό που είναι κοινό σε περισσότερα πράγματα, είτε αυτό το κοινό βρίσκεται σε καθολικές έννοιες, όπως είναι τα γένη –βλ. τα μαθηματικά και τα φυσικά όντα-, είτε αυτό βρίσκεται σε επιμέρους πράγματα -βλ. τις γραμμές και τους αριθμούς που εντάσσονται στα μαθηματικά ως γένος, αλλά και τα ζώα και τα φυτά που εντάσσονται στη φυσικά όντα ως γένος- και διεκδικείται με διαφορετικό τρόπο σε κάθε ένα από αυτά. Η πλήρης γνώση, όμως, επιτυγχάνεται, όταν για κάθε όν εντοπίζουμε τα κοινά στοιχεία του με άλλα όντα του γένους του, αλλά και τα κοινά στοιχεία του με άλλα επιμέρους όντα με τα ίδια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Υπάρχει, βέβαια, σε ατελέστερη μορφή (α.) η γνώση που γνωρίζει μόνο τις καθολικές έννοιες, δηλαδή νοητά όντα, όπως τα γένη και τα είδη, της οποίας τέλος είναι αυτές οι καθολικές έννοιες, (β.) η γνώση που γνωρίζει μόνο τα επιμέρους όντα, που δεν είναι άλλα από τα αισθητά όντα, τα οποία πραγματοποιούνται και δημιουργούνται, αλλά και διαιρούνται μέχρι το άτομο.

Ολοκληρώνοντας την ενότητα στην οποία περιγράφεται ο ρόλος που διαδραματίζουν τα κοινά στοιχεία ως προς την επίτευξη της γνώσης, ο Θεόφραστος αξιοποιεί μία γνήσια αριστοτελική θεωρία. Αναφέρεται στους άξονες στους οποίους μπορούμε να στηρίξουμε την προσπάθεια εύρεσης κοινών στοιχείων μεταξύ των διαφόρων όντων. Μπορούμε να

---

<sup>451</sup> Richard D. McKirahan, *ό.π.*, σ. 13 σημ. 25, σσ. 213-214.



χαρακτηρίσουμε ως όμοια τα όντα, ως προς την ουσία, ως προς τον αριθμό, ως προς το είδος, ως προς το γένος, ως προς την αναλογία ή και με βάση κάποιες άλλες διαιρέσεις εκτός από αυτές (9a4-6: *Ταυτῶ δ' ἐπιστάμεθα καὶ οὐσία καὶ ἀριθμῶ καὶ εἶδει καὶ γένει καὶ ἀναλογίᾳ, καὶ εἰ ἄρα παρὰ ταῦτα διαιρέσεις*). Ένα αντίστοιχο χωρίο εντοπίζουμε στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, όπου ο Αριστοτέλης, μελετώντας τα είδη της ταυτότητας, λέγει ότι μερικά όντα είναι ένα κατά τον αριθμό, άλλα κατά το είδος, άλλα κατά το γένος, άλλα πάλι κατ' αναλογίαν. Ως προς τον αριθμό, ένα είναι αυτά των οποίων η ύλη είναι μία, ως προς το είδος, αυτά των οποίων ο ορισμός είναι ένας, ως προς το γένος, αυτά στα οποία αποδίδεται το ίδιο κατηγορούμενο, και ένα κατ' αναλογίαν, αυτά που σχετίζονται μεταξύ τους, μέσω της διαφορετικότητάς τους (1016b31-1017a3: *ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἐστὶν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῶ καὶ εἶδει ἓν, ὅσα δ' εἶδει οὐ πάντα ἀριθμῶ· ἀλλὰ γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἶδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἶδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἀναλογίᾳ οὐ πάντα γένει*).

Με αντίστοιχο τρόπο, και Θεόφραστος εισάγει στο σημείο αυτό την έννοια της ταυτότητας (*ταυτῶ*) ως αντικείμενο της γνώσης, και αναφέρεται στους τρόπους, με τους οποίους μπορεί αυτή να διαπιστωθεί ανάμεσα στα διάφορα όντα. Ο φιλόσοφος φαίνεται να αξιοποιεί κατά γράμμα τη θέση του δασκάλου του, όπως καταδεικνύεται από τη χρήση κοινής ορολογίας -αριθμός, είδος, γένος και αναλογία, προσθέτοντας, όμως, μία επιπλέον έννοια, εκείνη της ουσίας, η οποία τοποθετείται μάλιστα πρώτη, αποκτώντας έτσι αξιολογική προτεραιότητα και

ανωτερότητα. Η ταυτότητα,<sup>452</sup> κατά αριθμό, φαίνεται να είναι και η πιο αυστηρά προσδιορισμένη, ενώ η ταυτότητα κατά αναλογία, η οποία αναφέρεται και τελευταία, η λιγότερο. Ο Θεόφραστος προσθέτει, μάλιστα, πως η ταυτότητα κατά αναλογία καλύπτει τη μεγαλύτερη απόσταση ανάμεσα στα αντικείμενα και ότι αυτή η απόσταση σε κάποιες περιπτώσεις οφείλεται σε εμάς, κάποιες φορές στο υποκείμενο, κάποιες φορές και στα δύο (9a7-9: *διὰ πλείστου δὲ τὸ κατ' ἀναλογίαν, ὡς ἂν ἀπέχοντες πλείστον, τὰ μὲν δι' ἡμᾶς αὐτούς, τὰ δὲ διὰ τὸ ὑποκείμενον, τὰ δὲ διὰ τᾶμφω*). Ο φιλόσοφος επανέρχεται στο σημείο αυτό στην έννοια και τη λειτουργικότητα της αναλογίας. Έχει ήδη αναφέρει πώς σε περιπτώσεις που έχουμε να κάνουμε με δύσκολα προσβάσιμα αντικείμενα είναι προτιμητέο να αξιοποιούμε τη μέθοδο της αναλογίας, διαφορετικά δεν μπορούμε να επιτύχουμε τη γνώση των αντικειμένων που μελετάμε (9a21-22: *τάχα δ' ἐφ' ὧν ἐνδέχεται, κατ' ἀναλογίαν οἰκειότερον λέγειν, ἢ αὐτῶ τῶ ἀγνώστῳ*).

Ο Θεόφραστος στο χωρίο αυτό φαίνεται να υπερτονίζει την αξία της αναλογίας, κυρίως για τα αντικείμενα που απέχουν αρκετά από την άμεση αντίληψή μας. Με βάση τα όσα έχουμε μελετήσει μέχρι στιγμής, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο φιλόσοφος θεωρεί ως τρόπο προσέγγισης των ανώτερων νοητών αντικειμένων την ανεύρεση ομοιοτήτων με αντικείμενα που είναι ευκολότερα προσβάσιμα σε μας, μέσω της μεθόδου της αναλογίας. Τη μέθοδο αυτή την αξιοποίησε και ο ίδιος σε προηγούμενο χωρίο, όταν παραλλήλισε κατ'αναλογίαν τον κόσμο με μία πόλη ή ένα ζώο (8a5-6: *ὡς ἂν πόλις ἢ ζῶον ἢ ἄλλο τι τῶν μεριστῶν*). Με βάση, λοιπόν, τα στοιχεία που αντλούνται από το προς εξέτασιν χωρίο, μπορούμε να σκιαγραφήσουμε σταδιακά τη

---

<sup>452</sup> Για μία κατατοπιστική ανάλυση της αριστοτελικής ταυτότητας και τη διάκριση του όρου αυτού από άλλους παρεμφερείς, όπως το *ὅμοιον* βλ. Nicholas White, "Aristotle on Sameness and Oneness," *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 2 (Apr. 1971), σσ. 178 – 182.

γνωσιολογική θεωρία του Θεοφράστου. Τα ανώτερα νοητά μπορούν να προσεγγιστούν, όχι όμως απόλυτα και άμεσα· ο άνθρωπος μπορεί να τα «γνωρίσει», εντοπίζοντας τις ομοιότητες που αυτά παρουσιάζουν με αντικείμενα που αυτός γνωρίζει καλά και μόνο μέσω μίας αναλογίας.

Ο Θεόφραστος, πιστός στην απορητική του μέθοδο, φρόντισε να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα που έθεσε στην αρχή της έρευνάς του σχετικά με τη γνώση:

α. Στο ερώτημα «πόσα είδη γνώσεως υπάρχουν;», ο Θεόφραστος σπεύδει να απαντήσει ότι υπάρχουν δύο είδη γνώσεως, η γνώση των αισθητών και η γνώση των νοητών.

β. Στο ερώτημα «πόσοι μέθοδοι κατάκτησης της γνώσης υπάρχουν;», ο Θεόφραστος απαντά πως μέθοδοι κατάκτησης της γνώσης είναι ο προσδιορισμός της ουσίας κάθε όντος και η εύρεση κοινών στοιχείων μεταξύ διαφορετικών όντων.

γ. Στο ερώτημα «τι είναι πραγματικά η γνώση;», ο Θεόφραστος καταλήγει πως γνώση είναι η εύρεση κοινών στοιχείων στο επίπεδο των καθόλου και των επιμέρους.

#### **4. Εγγενείς δυσχέρειες στην προσπάθεια κατάκτησης της γνώσης των όντων.**

Αφού ο Θεόφραστος έδωσε απαντήσεις σε τρία βασικά γνωσιολογικά ερωτήματα, τα οποία αφορούν: (α). τα είδη της γνώσης, (β). τους τρόπους κατάκτησης της γνώσης, (γ). την ίδια τη γνώση, στη συνέχεια, θέτει προς διερεύνηση δύο περισσότερο σύνθετα προβλήματα, τα οποία προκύπτουν, κατά την προσπάθειά μας να διεκδικήσουμε τη γνώση.

Το πρώτο πρόβλημα, που συζητείται, σχετίζεται με την απάντηση στο τελευταίο ερώτημα και προσδίδει έναν κάπως απαισιόδοξο τόνο στην επιδίωξη κατάκτησης της πραγματικής γνώσης: είναι και αυτό δυσκολότερο, καθώς είναι αδύνατον να διακρίνει κανείς κάτι κοινό και καθολικό από τους όρους που έχουν πολλές έννοιες (9a26-9b1: *χαλεπώτερον δ' ἂν δόξειεν (οὐ γὰρ οἶόν τε καθόλου καὶ κοινόν τι λαβεῖν ἐν τοῖς πλεοναχῶς λεγομένοις)*). Ο Θεόφραστος έχει παραδεχτεί σε προηγούμενο χωρίο ότι έργο της γνώσης είναι να προσδιορίσει αυτό που είναι κοινό σε περισσότερα πράγματα (8b24κ.ε.: *ὄλως δὲ τὸ ἐν πλείοσιν τὸ αὐτὸ συνιδεῖν ἐπιστήμης*), όμως, η αναζήτηση και η εύρεση τέτοιων στοιχείων απαιτεί προσεκτικό και ενδελεχή έλεγχο, εφόσον υπάρχουν όροι που έχουν πολλές έννοιες. Για παράδειγμα, αν επιθυμεί κάποιος να αποκτήσει γνώση για τα θηλαστικά όντα, πρέπει να μελετήσει πολλά αντικείμενα που εμφανίζουν αυτό το χαρακτηριστικό. Θηλαστικό ζώο, όμως, είναι και η φάλαινα -ζει όμως στους ωκεανούς και έχει πτερύγια. Θηλαστικό ζώο είναι και το πρόβατο -ζει, όμως, στην ξηρά και το σώμα του είναι καλυμμένο από πυκνό τρίχωμα. Θηλαστικό ζώο είναι και η νυχτερίδα -είναι πτηνό, όμως, και μάλιστα νυκτόβιο. Πώς, λοιπόν, θα καταστεί εφικτό να εντοπιστούν κοινά στοιχεία μεταξύ των εντελώς διαφορετικών όντων που μοιράζονται, όμως, το ίδιο γένος; Η λύση στο πρόβλημα αυτό, μπορεί να εντοπιστεί στο προηγούμενο γνωσιολογικό στάδιο, εκείνο του προσδιορισμού της ουσίας του κάθε όντος.<sup>453</sup> Μόνο όταν έχει κανείς προσδιορίσει το υλομορφικό σύνθετο<sup>454</sup> του συγκεκριμένου θηλαστικού που θέλει να γνωρίσει, θα μπορέσει να το γνωρίσει σε βάθος, εντοπίζοντας τα κοινά στοιχεία ενός τύπου θηλαστικού με άλλους ίδιους ή παρεμφερείς τύπους.

<sup>453</sup> Για την ανάλυση της ουσίας των όντων και για το πώς η γνώση αυτής συνιστά γνώση των όντων σε πρώτο επίπεδο βλ. σσ. 240-244 της παρούσας εργασίας.

<sup>454</sup> Κατά τον Charles D.C. Reeve, ό.π., σ. 234 σημ. 411, σ. 100, το υλομορφικό σύνθετο είναι η αποτύπωση της ουσίας καθ' ολοκληρίαν.

Η δεύτερη δυσκολία (9b1-2: *ἢ καὶ τοῦτ' ἄπορον ἢ οὐ ῥάδιόν*) που παραθέτει ο Θεόφραστος σχετίζεται με τις αιτίες των όντων. Πιο συγκεκριμένα, λέγει ότι είναι δύσκολο ή τουλάχιστον σε κάθε περίπτωση όχι εύκολο το να πει κανείς μέχρι ποιο σημείο πρέπει να αναζητηθούν αιτίες, τόσο όσον αφορά τα αισθητά, όσο και τα νοητά (9b1-9b4: *ἢ καὶ τοῦτ' ἄπορον ἢ οὐ ῥάδιόν γε εἰπεῖν, μέχρι πόσου καὶ τίνων ζητητέον αἰτίας ὁμοίως ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς καὶ νοητοῖς*). Και αυτό γιατί, όπως σπεύδει να επεξηγήσει, η διαδρομή προς στο άπειρο είναι κάτι το άγνωστο και καταστρέφει τη σκέψη και στις δύο περιπτώσεις (9b4-5: *ἢ γὰρ εἰς τὸ ἄπειρον ὁδὸς ἔν ἀμφοῖν ἀλλοτρία καὶ ἀναιροῦσα τὸ φρονεῖν*). Ο φιλόσοφος στο σημείο αυτό φαίνεται να αναγνωρίζει τη σημασία του προσδιορισμού των αιτίων των όντων για την απόκτηση της γνώσης.<sup>455</sup> Αναγνωρίζει, όμως, ταυτοχρόνως ότι δεν μπορεί η διαδικασία εύρεσης αιτίων να συνεχίζεται επ' άπειρον για κάθε όν, και υποστηρίζει, μάλιστα, ότι αν επιδιώξουμε κάτι τέτοιο, η προσπάθειά μας δεν θα φέρει κανένα αποτέλεσμα, είτε εξετάζουμε αισθητά όντα, είτε νοητά. Η θεοφράστεια αυτή άποψη σχετίζεται και με αριστοτελικές θέσεις. Και ο ίδιος ο Σταγειρίτης έχει διευκρινίσει στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* πως τα αίτια όλων των όντων δεν σχηματίζουν μία άπειρη σειρά. Προσθέτει, μάλιστα, πως δεν μπορεί επ' άπειρον ένα πράγμα να προέρχεται από ένα άλλο, για παράδειγμα, η σάρκα από τη γη, η γη από τον αέρα, ο αέρας από τη φωτιά και ούτω καθ' εξής χωρίς σταματημό (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 994a1-8).<sup>456</sup>

<sup>455</sup> Στο σημείο αυτό ο Θεόφραστος συντάσσεται με τον δάσκαλό του. Και ο Αριστοτέλης έχει επανειλημμένα αναφέρει ότι η γνώση ενός φυσικού πράγματος ταυτίζεται με την γνώση των αιτίων του. Πιο συγκεκριμένα, στα *Αναλυτικά Ὑστερα* υποστηρίζει ότι θεωρούμε ότι γνωρίζουμε ένα πράγμα, όταν γνωρίζουμε την αιτία για την οποία αυτό υπάρχει (71b9-11: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς...ὅταν τὴν αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν*), ενώ στα *Φυσικά* λέγει με σαφήνεια ότι δεν έχουμε γνώση ενός πράγματος μέχρι να συλλάβουμε το γιατί του, με λίγα λόγια την αιτία του (194b18-19: *εἰδέναι δ' οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον*).

<sup>456</sup> Ο Αριστοτέλης, βέβαια, προχωρά στις παρατηρήσεις αυτές, για να εισάγει τη θεωρία της πρώτης και ακίνητης αιτίας -του πρώτου κινητή- που δεν εξαρτάται από καμία ανώτερη αιτία, αλλά η οποία είναι αιτία για όλες τις κατώτερες.

Αντιθέτως, εισαγάγει, κατ' ανάγκην, στο κοσμολογικό του σύστημα την έννοια του *Κινοῦντος- Ακινήτου*. Είναι ανάγκη να υπάρχει ένας κινητής που κινεί όλα τα άλλα όντα, χωρίς ο ίδιος να κινείται από κάποιον άλλον ανώτερο, ώστε να αποφευχθεί η αέναη διαδοχή των αιτίων της κίνησης και των αντίστοιχων κινητών (*Φυσικά 256a17-19: ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἵεναι τὸ κινουῖν καὶ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον*). Είναι ανάγκη, λοιπόν, να υπάρχει ένα πρωταρχικό αίτιο που επηρεάζει όλα τα κατώτερα όντα και δεν επηρεάζεται από κάποιο ανώτερο. Με αντίστοιχο τρόπο, και ο Θεόφραστος υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να αναζητά κανείς την αιτία ενός πράγματος, και μετά την αιτία της αιτίας του πράγματος και εν συνεχεία την αιτία της αιτίας της αιτίας του πράγματος κ.ο.κ.<sup>457</sup> Το σημείο στο οποίο φαίνεται να διαφοροποιείται, όμως, ο μαθητής από τον δάσκαλό του είναι ότι ο ίδιος αφενός δεν προτείνει έναν τρόπο επίλυσης του προβλήματος της αέναης διαδοχής των αιτίων, εισάγοντας, για παράδειγμα, ένα τελικό και πρωταρχικό αίτιο, αντίστοιχο με τον πρώτο κινητή, αφετέρου δεν καταλήγει στο αν όντως υπάρχει αέναη διαδοχή. Αυτό που ενδιαφέρει τον Θεόφραστο είναι να κάνει κατανοητό ότι είτε υπάρχει αέναη διαδοχή, είτε υπάρχει ένα πρωταρχικό τελικό αίτιο, είναι ιδιαίτερα δύσκολο για την ανθρώπινη νόηση να το συλλάβει. Επιπλέον, πιστεύουμε πως στόχος του Θεοφράστου στο χωρίο αυτό δεν είναι να υπερθεματίσει για τη σπουδαιότητα των αιτίων και τη συμβολή τους στην κατάκτηση της γνώσης, αλλά στηριζόμενος σε αυτά, να μπορέσει να θέσει τους προβληματισμούς του για τη θέση και τη λειτουργία τους. Στο χωρίο αυτό, μάλιστα, θεωρούμε ότι Θεόφραστος ολοκληρώνει την κριτική του στο *Κινοῦν-Ακίνητον*. Προφανώς, δεν μπορούμε να συλλάβουμε την αέναη

---

<sup>457</sup> Για τα αίτια, τους συσχετισμούς και τη λειτουργία τους στο θεοφράστειο σύμπαν βλ. John Anton, "The Concept of Causality in Theophrastus' *Metaphysics*," *Journal of Neoplatonic Studies* 7 (1998), σσ. 1-31.

διαδοχή των αιτίων, ταυτόχρονα, όμως, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν αυτή υφίσταται ή ποιά μπορεί να είναι το τέλος σε μία τέτοιου είδους αιτιατική αλυσίδα, τόσο για τα νοητά, όσο και για τα αισθητά όντα. Τα ζητήματα αυτά δεν είναι εύκολα προσεγγίσιμα από την ανθρώπινη γνώση-νόηση (ή γὰρ εἰς τὸ ἄπειρον ὁδὸς ἐν ἀμφοῖν ἀλλοτρία καὶ ἀναιροῦσα τὸ φρονεῖν). Ἄρα, η προτεινόμενη από τον Αριστοτέλη λύση αποτελεί λύση σε ένα πρόβλημα που δεν γνωρίζουμε ούτε αν υπάρχει, ούτε με ποιιά μορφή υπάρχει.

Ο Θεόφραστος, συνεχίζοντας τη μελέτη του σχετικά με τα αίτια των αισθητών και των νοητών όντων, λέγει ότι και τα δύο είδη όντων μπορούν να αποτελέσουν με κάποιον τρόπο σημεία εκκίνησης για την απόκτηση της γνώσης. Τα μεν αισθητά μπορούν να αποτελέσουν αρχή για μας, ενώ τα νοητά μπορούν να αποτελέσουν αρχή με την απόλυτη έννοια (9b6-7: ἀρχαὶ δὲ τρόπον τινὰ ἄμφω. τάχα δ' ἢ μὲν ἡμῖν, ἢ δ' ἀπλῶς)· και, αντίστοιχα, τα αισθητά αποτελούν αρχή για την κατάκτηση της γνώσης, ενώ τα νοητά το τέλος –τελικό σκοπό της γνώσης (9b-7-8: ἢ τὸ μὲν τέλος ἢ δ' ἡμετέρα τις ἀρχή).<sup>458</sup> Για να αναλύσουμε το χωρίο αυτό, πρέπει να επεξηγήσουμε αρχικά την έννοια του όρου «ἀρχή». Για το σκοπό αυτόν θα ανατρέξουμε στο βιβλίο Δ από τα Μετὰ τὰ Φυσικά. Εκεί ο Αριστοτέλης λέγει ότι αρχή, με την ευρύτερη έννοια του όρου, είναι το σημείο εκείνο από το οποίο ένα πράγμα γίνεται ή γνωρίζεται (1013a17-19: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται). Ο όρος αυτός, όμως, χρησιμοποιείται και με αρκετές διαφορετικές εννοιολογικές αποχρώσεις. Για παράδειγμα, αρχή είναι και το πρώτο πράγμα που μπορεί να γίνει γνωστό, όπως αρχή είναι και οι υποθέσεις για την απόδειξη ενός πράγματος (1013a14-15: ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος), αλλά αρχή είναι και η

<sup>458</sup> Ο φιλόσοφος αξιοποιεί εδώ το σχήμα του χιασμού.

διάνοια και η βούληση και η τελική αιτία (1013a20-21: *διὸ ἢ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὐ ἔνεκα*). Με βάση το αριστοτελικό κείμενο, μπορούμε, λοιπόν, να χαρακτηρίσουμε (α.) τα αισθητά όντα ως αρχή, με την έννοια ότι αποτελούν τη βάση για εμάς, ώστε να διεκδικήσουμε περαιτέρω γνώση (ωσάν να διατυπώναμε υποθέσεις και να προσπαθούσαμε να «χτίσουμε» πάνω σε αυτές), (β.) τα νοητά ως αρχή, με την έννοια της τελικής αιτίας, καθώς στην νοητική κατάκτηση αυτών των όντων αποσκοπεί κάθε νοητική προσπάθειά μας.

Αφού ο Θεόφραστος υποστήριξε ότι και οι δύο κατηγορίες όντων αποτελούν κατά κάποιο τρόπο «αρχή», συνεχίζει, υποστηρίζοντας ότι μέχρι κάποιο σημείο μπορούμε να μελετήσουμε τις αιτίες των όντων, στηριζόμενοι στις αισθήσεις, αλλά όταν προχωρούμε προς τα όρια και τις πρώτες οντότητες, δεν μπορούμε να κάνουμε το ίδιο (να αναζητήσουμε τις αιτίες), είτε γιατί δεν υπάρχουν αιτίες των όντων αυτών, είτε λόγω μίας δικής μας αδυναμίας, ωσάν να βλέπαμε προς τα φωτεινότατα πράγματα. Προσθέτει, μάλιστα, ότι, ίσως, να είναι περισσότερο αληθινό να υποστηριχθεί αυτό ότι, δηλαδή, η νόηση αυτών των αντικειμένων μέσω του νου τα αγγίζει και τα προσεγγίζει, και για αυτό δεν υπάρχει πλάνη σχετικά με αυτά (9b10-16: *ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν οὐκέτι δυνάμεθα, εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότατα βλέπειν. τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῶ τῶ νῶ τῶν τοιούτων ἡ θεωρία θίγοντι καὶ οἶον ἀψαμένῳ, διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά*).

Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι στην προσπάθειά μας να αναζητήσουμε τα αίτια, θα μελετήσουμε, αρχικά, ως πιο άμεσα προσβάσιμα, τα αισθητά όντα,<sup>459</sup> για τη μελέτη των οποίων φυσικά θα αξιοποιήσουμε τις αισθήσεις μας. Η μέθοδος αυτή, όμως, μπορεί να μας

<sup>459</sup> Χαρακτηρίστηκαν ως *ἡμετέρα* τις *ἀρχή*.



επιτρέψει να φτάσουμε μέχρις ενός σημείου στην αναζήτηση των αιτίων. Ο Θεόφραστος, αν και αναγνωρίζει συγκεκριμένη αδυναμία στη αιτιακή διαδικασία γνώσης που έχει ως βάση της τα αισθητά, εντούτοις, αναγνωρίζει τη σημαντική της συμβολή, καθώς μπορεί να μας παράσχει, έστω, κάποιου είδους γνώση.

Αντιθέτως, αν προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε νοητικά μέσω μίας αιτιώδους διαδικασίας τα πρώτα όντα- τις πρώτες αρχές (*τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*),<sup>460</sup> θα συναντήσουμε δύο ανυπέρβλητα εμπόδια. Αφενός δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την ύπαρξη ή μη αιτίων για τα όντα αυτά, αφετέρου η νοητική-γνωστική μας κατάσταση δεν μας επιτρέπει να φτάσουμε στα ανώτατα των όντων, μέσω μίας αιτιακής αλληλουχίας.

Για να διευκρινίσει την άποψή του, ο Θεόφραστος χρησιμοποιεί μία αναλογία. Πιο συγκεκριμένα, λέγει ότι η αδυναμία μας να προσεγγίσουμε αιτιωδώς τις πρώτες αρχές, παρομοιάζεται με την αδυναμία μας να κοιτάξουμε προς τα πιο φωτεινά όντα· όταν αντικρύζουμε ένα πολύ φωτεινό όν, τον ήλιο για παράδειγμα, η όρασή μας δεν μπορεί να ανταποκριθεί και να συλλάβει το όν αυτό, καθώς εμποδίζεται από τη φωτεινότητά του· τα μάτια μας είτε πονούν, είτε κλείνουν σε μία αντανακλαστική προσπάθεια να προστατευθούν, και ακόμη, μάλιστα, και όταν κλείσουν συνεχίζουν να βλέπουν φωτεινές κουκίδες, μπερδεύοντας ακόμη περισσότερο την όρασή μας. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και κατά την προσπάθειά μας να συλλάβουμε τα αίτια των πρώτων όντων. Λόγω της υπερβατότητάς τους, αν προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τις αιτίες τους, είτε θα κοπιάσουμε υπερβολικά, κατά την προσπάθειά μας, είτε θα

---

<sup>460</sup> Ο Dimitri Gutas, *ό.π.*, σ. 1 σημ. 1, σ. 363, υποστηρίζει ότι η φράση *τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα* είναι πιθανώς ένας τεχνικός όρος που χρησιμοποιούνταν στην πλατωνική Ακαδημία, για να περιγράψει τις πρώτες αρχές. Η Marlein Van Raalte, *ό.π.*, σ. 30 σημ. 57, σ. 454, λέγει ότι η μεταφορά αυτή (*τὰ ἄκρα*) χρησιμοποιείται κατ' αντιστοιχίαν της ενέργειας του ρήματος *μεταβαίνωμεν* και υποδηλώνει το «επιστημολογικό μας ταξίδι» μέχρι τη γνώση των πρώτων αρχών.

σταματήσουμε, εφόσον δεν μπορούμε να κατακτήσουμε τις αιτίες αυτές, ή ακόμη και όταν σταματήσουμε την προσπάθειά μας, θα παραμείνουμε προβληματισμένοι.

Η αναλογία αυτή του Θεοφράστου, δεν μπορεί παρά να μας παραπέμψει αβασάνιστα στην πλατωνική αλληγορία του σπηλαίου. Εκεί, ο απελευθερωμένος δεσμώτης, μετά από χρόνια εγκλεισμού στην υπόγεια σπηλιά, έρχεται αντιμέτωπος με την ισχυρότερη πηγή φωτός, τον ήλιο. Τα μάτια του πονούν, στρέφει αλλού το βλέμμα του και πιστεύει ότι αυτά που αντικρύζει δεν είναι τα αληθινά όντα (515c6-d7: *ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἑώρα... οὐκ οἶει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;*) Έτσι, και ο Πλάτωνας, με ανάλογο προς τον Θεόφραστο τρόπο, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος έχει μία συγκεκριμένη αδυναμία στο να συλλαμβάνει τα ανώτερα όντα.

Παρά την απαισιόδοξη σκέψη του, όμως, για την κάποιου είδους νοητική αδυναμία των ανθρώπων, ο Θεόφραστος ολοκληρώνοντας την πραγμάτευση του συγκεκριμένου ζητήματος, παρουσιάζει μία «εναλλακτική» μέθοδο. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι τα όντα αυτά (τις πρώτες αρχές), ίσως, να μπορεί να τα αγγίξει και να τα προσεγγίσει η ανθρώπινη νόηση μέσω του νου και, έτσι, δεν θα υπάρχει πλάνη σχετικά με αυτά. Στο σημείο αυτό εισάγεται ένα εντελώς καινούριο στοιχείο για τη γνωσιολογική θεωρία του Θεοφράστου. Μέσω του νου, της καθαρής νόησης, μπορεί να επιτευχθεί η άμεση γνώση των αρχών-νοητών όντων, χωρίς τη διαμεσολάβηση των αιτιωδών σχέσεων και την ανάγκη για ανεύρεση των πρώτων αιτίων τους. Πρέπει να τονιστεί εδώ ότι και η άποψη του Θεοφράστου για την εναλλακτική αυτή μέθοδο προσέγγισης

των αρχών διατυπώνεται με επιφυλακτικότητα (τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον) και αυτό, ίσως, επιβεβαιώνει την αρχική του θέση ότι η πορεία προς το άπειρο καταστρέφει σε κάθε περίπτωση τη σκέψη. Η χρήση τώρα του συγκριτικού βαθμού –ἀληθέστερον- υποδηλώνει ότι ο φιλόσοφος δεν θεωρεί καμία από τις απόψεις που έχει διατυπώσει ως βέβαιες (δεν είναι βέβαιος ούτε για το ότι δεν υπάρχουν αίτια για τις πρώτες αρχές, ούτε για το ότι έχουμε μία φυσική αδυναμία να εντοπίζουμε τις αιτιώδεις σχέσεις μέχρι το άπειρο) παρουσιάζει, όμως, ως πιο πιθανή λύση στο πρόβλημα γνώσης των πρώτων αρχών την απευθείας γνώση μέσω του νου.

Επιδιώκοντας μία προσεκτικότερη εξέταση του εν λόγω χωρίου, θα επιμείνουμε στην ανάλυση του όρου *νῶ*, ο οποίος εμφανίζεται μόνο εδώ σε ολόκληρο το θεοφράσειο έργο. Ποιά μπορεί, λοιπόν, να είναι τα χαρακτηριστικά αυτής της νοητικής δύναμης, η οποία μέσα από μία καθαρή νοητική διαδικασία προσεγγίζει τα πρώτα νοητά όντα, τις πρώτες αρχές; Πώς διαφοροποιείται αυτό το επίπεδο γνώσης από το προηγούμενο και πώς αυτό ξεπερνά την ανθρώπινη νοητική αδυναμία; Πώς μπορεί να προσεγγίσει τα φωτεινότερα αντικείμενα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην υπάρχει πλάνη για αυτά; Για να αναζητήσουμε τις απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά, καθώς το ίδιο το κείμενο δεν μας προσφέρει τα απαραίτητα στοιχεία, αρχικά, θα ανατρέξουμε σε έμμεσες πηγές για τον Θεόφραστο και, συγκεκριμένα, στα έργα του Πρισκιανού<sup>461</sup> και του Θεμιστίου,<sup>462</sup> ενώ, εν συνεχεία, θα αναζητήσουμε πληροφορίες και στην αριστοτελική θεωρία για τον νου στο *Περὶ Ψυχῆς*.

Ο Θεμιστίος παραθέτει ένα θεοφράσειο χωρίο, στο οποίο φαίνεται να συμπυκνώνεται η θεωρία του φιλοσόφου για τον νου: ο νους είναι μία

<sup>461</sup> Richard Sorabji (εκδ.), Pamela Huby, Carlos Steel (transl.), ό.π., σ. 157 σημ. 304.

<sup>462</sup> Richard Sorabji (εκδ.), *Themistius: On Aristotle on The Soul*, London: Bloomsbury Academic, 1996.

μείξη ανάμεσα στο δυνάμει και στο ποιητικό (108, 24-26: *μικτόν γάρ ὁ νοῦς ἐκ τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει*). Ο ὅρος *μικτόν* ἐδῶ καταδεικνύει ὅτι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μέρη, τὰ ὁποῖα, ἀν καὶ ἔχουν διαφορετικὴ φύση (108, 22-23: *τίνες οὖν αὐταὶ αἱ δύο φύσεις;*), ἐντούτοις, συνενώνονται σὲ μία ἀρμονικὰ δομημένη ολότητα.<sup>463</sup> Τὰ μέρη αὐτὰ κατὰ τὴ σύνδεσή τους φαίνεται νὰ χάνουν τὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τους καὶ νὰ ἀλληλεπιδρῶν, δημιουργώντας τὴ σύνθετη οντότητα τοῦ νοῦ.<sup>464</sup>

Φυσικὰ ἡ ὁρολογία αὐτὴ δὲν θὰ μποροῦσε παρὰ νὰ μας παραπέμψει στο *Περὶ Ψυχῆς*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης υποστηρίζει τὴν ὑπαρξὴ δύο μορφῶν νοῦ ἐπισημαίνοντας μάλιστα ὅτι, ὅπως εἶναι ἀπαραίτητο στὴ φύση νὰ ὑπάρχει σὲ κάθε πράγμα ἡ ὕλη καὶ τὸ αἶτιο τῆς δημιουργίας, κάτι ἀντίστοιχο συμβαίνει καὶ στὴν ψυχὴ καὶ στὸν νοῦ<sup>465</sup> (430a: *Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστω γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἶτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς*). Στὴ συνέχεια, παρουσιάζει με περισσότερες λεπτομέρειες τὶς δύο αὐτὲς «μορφές» τοῦ νοῦ: Ὁ παθητικὸς νοῦς εἶναι δεμένος με τὶς αἰσθήσεις καὶ ὡς, ἐκ τούτου, εἶναι φθαρτός

<sup>463</sup> Ἀντίθετα με τὴ θέση αὐτή, ἡ ὁποία συνιστᾶ καὶ τὴν επικρατοῦσα ἐρμηνευτικὴ ἀπόψη, ἡ Myrna Gabbe, "Theophrastus and the Intellect as Mixture," *Elenchos* 29 (2008), θὰ υποστηρίξει ὅτι ὁ νοῦς τοῦ Θεοφράστου δὲν εἶναι μία μείξη δύο διαφορετικῶν μορφῶν νοῦ, ἀλλὰ ἓνα ἐξ ὀρισμοῦ σύνθετο ὄν.

<sup>464</sup> Daniel Devereux, "Theophrastus on the Intellect," στο William W. Fortenbaugh, Dimitri Gutas (ἐπιμ.), *Theophrastus, His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, New Brunswick: Transaction, 1992 σ. 42.

<sup>465</sup> Στὴν *Παράφραση* τοῦ *Περὶ Αἰσθήσεων* ὁ Θεόφραστος παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν Πρισκιανό (26,1) νὰ υποστηρίζει ὅτι καμία ἀπὸ τὶς δύο «μορφές» νοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει υλικὸ χαρακτήρα καὶ πιο συγκεκριμένα, λέγει ὅτι εἶναι ἀτοπο νὰ ἀποδίδεται στὸν παθητικὸ νοῦ υλικὴ φύση. Τὸ ζήτημα τῆς φύσης τοῦ παθητικοῦ νοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς σχέσης τοῦ με τὸν ποιητικὸ ἔχει ἀπασχολήσει ἰδιαίτερα τοὺς ἀρχαίους καὶ τοὺς σύγχρονους μελετητὲς τοῦ *Περὶ Ψυχῆς*. ΓΙΑ τὸ ζήτημα αὐτό, ὁμως, δὲν θὰ ἐπεκταθούμε περαιτέρω στὴν παρούσα ἐργασία, καθὼς συνιστᾶ ἓνα ξεχωριστὸ ἀντικείμενο μελέτης. Ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον καὶ κατατοπιστικὸ εἶναι τὸ ἀρθρο τοῦ Franz Brentano, "Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretations", στο Martha Nussbaum, Amélie Rorty (ἐπιμ.), ὁ.π., σ. 168 σημ. 318, σσ. 313-341, στο ὁποῖο παρουσιάζονται οἱ βασικότερες ἐρμηνευτικὲς ἀπόψεις γιὰ τὸ θέμα τοῦ ἀριστοτελικοῦ νοῦ.

(430a24-25: *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*), εἶναι δυνάμει ὅλα τα αντικείμενα (429a21-22: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἄλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός*), ἀλλὰ ενεργεῖα κανένα ἀπὸ τα αντικείμενα αὐτά· ο νους αὐτός δεν εἶναι τίποτε μέχρι να νοήσει (429a22-24: *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστὶν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν*). Αντίθετα, ο ποιητικὸς νους<sup>466</sup> εἶναι ἀθάνατος καὶ αἰώνιος (430a23: *καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιδιον*), ὑπάρχει χωριστά ἀπὸ το σῶμα (430a22-23: *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ*), ενεργοποιεῖ – δημιουργεῖ τα πάντα καὶ ἡ λειτουργία του εἶναι ἀντίστοιχη με ἐκείνη του φωτός, το οποίο φανερώνει τα χρώματα των αντικειμένων που εἶναι δυνάμει φανερά (430a15-17: *ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἶον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα*). Σύμφωνα με την Kosman,<sup>467</sup> αὐτό που κάνει ο ποιητικὸς νους εἶναι να μετατρέπει τὴ δυνάμει νόηση καὶ αὐτό που εἶναι δυνάμει νοητό σε ενεργεῖα νόηση καὶ σε ενεργεῖα νοητό. Με λίγα λόγια, μετατρέπει σε αὐτό που μπορεῖ πραγματικά να νοήσει καὶ σε αὐτό που μπορεῖ πραγματικά να γίνεῖ νοητό.

Περισσότερα στοιχεῖα για τὴ λειτουργία του θεοφράστειου νου, μπορούμε να εντοπίσουμε στην *Παράφραση του Περί Αἰσθήσεων* του Πρισκιανού. Εκεί, ο Θεόφραστος φέρεται να ἔχει υποστηρίξει ὅτι ο νους εἶναι ἐξίσου παθητικὸς καὶ ποιητικὸς. Παθητικὸς με τὴν ἔννοια ὅτι ἔχει συνδεθεῖ με ἄλλα αντικείμενα γνώσης, τα οποία εἶναι προσδιορισμένα, χωρὶς να διαχωρίζεται ἢ να βρίσκεται σε ἀπόσταση ἀπὸ αὐτά (35,6-12), καὶ ποιητικὸς με τὴν ἔννοια ὅτι συνιστᾶ μία ἀδιαχώριστη ἐνότητα, μία ἀπαραβίαστη καθορισμένη δομὴ καὶ ἐνοποιημένη τελειότητα, ἡ οποία

<sup>466</sup> Ο ὅρος ποιητικὸς αξιοποιεῖται ἐδῶ με τὴν πρώτη κυριολεκτική του σημασία. Ποιητικὸς εἶναι ο νους που «παράγει», ο δημιουργὸς νους, σε ἀντίθεση με τον παθητικὸ που ἀπλῶς προσλαμβάνει.

<sup>467</sup> Areyh Kosman, "What Does the Maker Mind Make?", στο Martha Nussbaum, Amélie Rorty (επιμ.), *ὁ.π.*, σ. 168 σημ. 318, σ. 347.

επιτυγχάνεται και μέσω των αντικειμένων που νοεί (35, 2-6). Σε επόμενο χωρίο ο μελετητής λέγει ότι υπάρχουν δύο κατηγορίες αντικειμένων σκέψης, τα υλικά-αισθητά και τα άυλα και νοητά, όπως οι ασώματες και χωριστές οντότητες. Προσθέτει, μάλιστα, πως στην δεύτερη κατηγορία όντων ταυτίζεται ο νους με το νοητό. Και αυτό γιατί τα άυλα όντα, καθώς είναι αδιαίρετα, χαρακτηρίζονται από ζωή και γνώση, και βρίσκουν την τελειότητά τους μέσα στα ίδια, χωρίς να απαιτείται κάποια άλλη λειτουργία που θα τα τελειοποιήσει. Ο νους που σκέπτεται είναι ενιαίος και εξολοκλήρου αδιαίρετα συνδεδεμένος με το αντικείμενο της νόησής του, μέσω της διαδικασίας της νόησης. Έτσι, τα αντικείμενα της νόησης και ο νους θα είναι ένα και το αυτό, έτσι ώστε και οι δύο οντότητες να είναι νοητές και τέλεια αντικείμενα σκέψης (36, 18-25).

Για να φωτίσουμε την κάπως σκοτεινή αυτή θεωρία που παραδίδει ο Πρισκιανός, θα ανατρέξουμε πάλι στο *Περί Ψυχῆς*. Εκεί, ο Αριστοτέλης λέγει ότι και ο ίδιος ο νους είναι αντικείμενο νόησης, όπως όλα τα νοητά όντα και προσθέτει ότι στα άυλα όντα το νοούν και το νοούμενο είναι ένα και το αυτό, αλλά και ότι η θεωρία ενός αντικειμένου και το αντικείμενο ταυτίζονται (430a2-5: *καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν*). Ο Αριστοτέλης έχει καταλήξει στο συμπέρασμα αυτό με βάση μία προηγούμενη διαπίστωσή του, σύμφωνα με την οποία, ο νους δεν είναι τίποτε μέχρι να νοήσει, και ως εκ τούτου, μοιάζει με ένα κενό πινάκιο, (429b30-430a1: *ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητά ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ· δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ*). Αυτό που θέλει να καταδείξει ο φιλόσοφος στο εν λόγω χωρίο είναι ότι μόνο όταν ο νους, που είναι εντελώς άυλος, σκέφτεται ένα αντικείμενο το οποίο είναι εντελώς άυλο (και όχι την ιδέα

ενός υλικού πράγματος) υφίσταται η ταύτιση μεταξύ των δύο,<sup>468</sup> εφόσον ο νους, όντας ο ίδιος αμιγής, σκεπτόμενος ένα ενεργό νοητό αντικείμενο γίνεται και ο ίδιος ενεργός και νοητός.<sup>469</sup>

Κρίνοντας με βάση την κοινή ορολογία [ποιητικός- πάντα ποιείν / τοῦ δυνάμει -πάντα δυνάμει] ανάμεσα στο θεοφράσειο απόσπασμα που διασώζει ο Θεμιστιος και στο *Περὶ Ψυχῆς*, μπορούμε να πούμε ότι ο Θεόφραστος συμμερίζεται την άποψη του Αριστοτέλη για τον διττό χαρακτήρα του νου -παθητικός και ποιητικός-, αλλά και για τη σύνδεση και την αλληλεπίδραση των δύο «μερών». Ταυτόχρονα, θεωρούμε πως συμμερίζεται και την άποψη του δασκάλου του, αναφορικά με την ομοιογένεια του νου, καθώς στο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* παρουσιάζεται ως μία οντότητα «νῶ», χωρίς να αναφέρονται διακριτά «μέρη». Επιπλέον, ο νους του Θεοφράστου ταυτίζεται με τα άυλα αντικείμενα που νοεί, με τον τρόπο που και ο νους του Αριστοτέλη γίνεται ένα με τα νοητά όντα που αποτελούν αντικείμενο της νόησής του.

Ολοκληρώνοντας τη μελέτη του χωρίου 9b1-16, θα εστιάσουμε στη φράση *τῶ νῶ ἢ θεωρία θιγόντι καὶ οἶον ἀψαμένω· διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά*. Θα προσπαθήσουμε, δηλαδή, να εξηγήσουμε πώς ο σύνθετος νους, ο οποίος ταυτίζεται με τα νοητά αντικείμενα που νοεί, προσεγγίζει τις πρώτες αρχές, με τέτοιο τρόπο που να μην υπάρχει πλάνη για αυτές, ενώ, εν τέλει, κατακτά και την απόλυτη γνώση των αρχών αυτών.

Για τη θέση αυτή του Θεοφράστου μπορούμε, για άλλη μία φορά, να εντοπίσουμε αριστοτελικά παράλληλα, το οποία θεωρούμε, μάλιστα,

---

<sup>468</sup> Iakovos Vasileiou, "Theoretical Nous and its Object in Aristotle," στο Gary Gurtler, William Wians (επιμ.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, 2013, σ. 180.

<sup>469</sup> Michael Wedin, "Tracking Aristotle's Nous," στο Alan Donagan, Nick Perovich, Michael Wedin (επιμ.), *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, σσ. 169, 172.

ότι φωτίζουν πλήρως τη θεοφράστεια θεωρία για την κατάκτηση των πρώτων αρχών από τη ανθρώπινη νόηση. Το πρώτο παράλληλο εντοπίζεται στα *Αναλυτικά Ὑστερα*. Εκεί ο Αριστοτέλης, αρχικά, υποστηρίζει ότι από τις νοητικές καταστάσεις (ἕξεις) με τις οποίες αναζητούμε την αλήθεια, άλλες είναι αδιαμφισβήτητα αληθείς και άλλες περικλείουν την πιθανότητα σφάλματος, όπως τα ἔνδοξα και ο συλλογισμός, ενώ η επιστήμη και ο νους αποδεικνύονται πάντα αληθείς και κανένα άλλο γένος, εκτός από την επιστήμη και τον νου, δεν είναι περισσότερο ακριβές. Αφού έχει προβεί στις επισημάνσεις αυτές, καταλήγει στο ότι ο νους είναι εκείνος που μπορεί να συλλάβει τις πρώτες αρχές (100b5-12: *ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς...νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν*). Αυτό που φαίνεται να εννοεί εδώ ο Αριστοτέλης είναι ότι ο φιλόσοφος, για να προσεγγίσει τις πρώτες αρχές, θα χρειαστεί να κάνει ένα «διανοητικό άλμα»,<sup>470</sup> το οποίο θα τον οδηγήσει ακαριαία στα καθολικά και το οποίο θα κρίνει εν συνόλω τη νοητική του ικανότητα.<sup>471</sup> Ακόμη, ο φιλόσοφος φαίνεται να αποδέχεται ως μόνη μέθοδο κατάκτησης των πρώτων αρχών την άμεση, καθαρή νόηση, γιατί είναι η μόνη που μπορεί να συλλάβει την απόλυτη έννοια ενός όντος και όχι μόνο τις διάφορες εκφάνσεις του. Την ανώτερη αυτή μορφή νόησης την αντιπαραβάλλει με τους συλλογισμούς, οι οποίοι δεν δύνανται να

<sup>470</sup> Η σύλληψη μέσω του νου είναι το τέταρτο στάδιο της επαγωγικής διαδικασίας, η οποία και περιγράφεται λεπτομερώς στα *Αναλυτικά Ὑστερα*. Έχουν ήδη περιγραφεί τα τρία στάδια που προηγούνται και τα οποία περιλαμβάνουν: (α.) την πρόσληψη μέσω των αισθήσεων (81b9), (β.) συγκρίσεις και κατηγοριοποιήσεις μέσω της μνήμης (97b7-13), (γ.) μετουσίωση της μνήμης σε εμπειρία (100a1-4).

<sup>471</sup> Αξιοποιήσαμε εδώ την εξαιρετικά κατατοπιστική ερμηνεία του Βασίλη Κάλφα, *Η Φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015, σσ. 43-44.



οδηγήσουν στη γνώση των αρχών.<sup>472</sup> Ένα ακόμη πιο διαφωτιστικό χωρίο εντοπίζουμε στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, όπου ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι οι καθολικές αρχές είναι αποκλειστικά αντικείμενο της νόησης, ενώ η πρακτική σοφία, η επιστημονική γνώση και η φιλοσοφική σοφία αποκλείονται από την ενασχόληση με τις αρχές (1141a7-9: *τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι -λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν-, λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν*). Αυτό που υποστηρίζεται στο χωρίο αυτό είναι ότι η καθαρή και άμεση νόηση είναι ο μόνος τρόπος προσέγγισης των πρώτων αρχών, ενώ οποιαδήποτε άλλη διανοητική μέθοδος ή προσπάθεια κρίνεται ως ανεπαρκής. Και τα δύο αριστοτελικά χωρία, λοιπόν, καταδεικνύουν τον σπουδαίο ρόλο που ο Σταγειρίτης απέδιδε στον νοῦ, ὅσον αφορά την κατάκτηση των πρώτων αρχών.

Με βάση την ανάλυση των αριστοτελικών χωρίων και των ομοιοτήτων που αυτά παρουσιάζουν με το αντίστοιχο θεοφράσειο -και τα δύο αποδίδουν μόνο στον νοῦ την ικανότητα προσέγγισης των ανώτερων νοητών-, μπορούμε να συνοψίσουμε τη θεοφράσεια θεωρία για τη γνώση των πρώτων αρχών ως εξής: Μία μέθοδος για την κατάκτηση της γνώσης κάθε ὄντος είναι η εξεύρεση του πρώτου αιτίου του. Για να επιτευχθεί αυτό, ο άνθρωπος ξεκινά από τα άμεσα προσβάσιμα αισθητά και συνεχίζει, ακολουθώντας μία αιτιακή αλυσίδα, μέχρι το πρώτο αίτιο. Η εξεύρεση του πρώτου αιτίου, ὁμως, είναι μία δύσκολη διαδικασία, γιατί κανείς δεν μπορεί να αναζητά αίτια ἐπ' ἀπειρον και ως εκ τούτου η γνώση μας μέσω των αιτίων, φτάνει μόνο μέχρις ενός σημείου. Ο βαθμός δυσκολίας αυξάνεται κατακόρυφα, αν προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε το αίτιο των πρώτων αρχών, ὥστε να κατακτήσουμε τη γνώση των νοητών αυτών ὄντων. Αυτό συμβαίνει είτε

---

<sup>472</sup> Dariusz Pietka, "The Concept of Intuition and its Role in Plato and Aristotle," *Organon* 47 (2015) σσ. 34-35, 38.

γιατί δεν υπάρχουν αίτια για αυτές τις οντότητες, είτε γιατί δεν είμαστε κατάλληλα εξοπλισμένοι νοητικά, ώστε να προσεγγίσουμε αιτιακά τις πρώτες αρχές. Αντιθέτως, ίσως, μία προσφορότερη μέθοδος θα ήταν η άμεση, μέσω του νου, προσέγγιση των αρχών, η οποία και θα περιόριζε σημαντικά την πιθανότητα σφάλματος.

Η θέση του Θεοφράστου *τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῶ τῶ νῶ τῶν τοιούτων ἢ θεωρία θιγόντι καὶ οἶον ἀψαμένω*, διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη *περὶ αὐτά* (9b13-16) φαίνεται να ἔρχεται σε αντίθεση με τις θέσεις που είχε διατυπώσει ο ἴδιος σε προηγούμενα χωρία, όπου και πρότεινε ως μέθοδο προσέγγισης των αρχών την αναλογία *πειρατέον ἐμφαίνειν ἀμῶς γε πως εἴτε κατ' ἀναλογίαν, εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν* (4b12-13), διὰ πλείστον δὲ τὸ κατ' ἀναλογίαν (9a7). Η αντίφαση αυτή αίρεται, αν λάβουμε υπόψιν μας το ὕφος του θεοφράστειου κειμένου στο χωρίο 9b13-16, το οποίο, ὅπως ἤδη αναφέραμε, χαρακτηρίζεται ἀπὸ διστακτικότητα, σε αντίθεση με τα χωρία 4b12-13 και 9a7, όπου οι ἀπόψεις διατυπώνονται με μεγαλύτερη βεβαιότητα. Με βάση τα στοιχεία αυτά, καταλήγουμε στο ὅτι ο Θεοφράστος παρουσιάζει δύο τρόπους προσέγγισης των πρώτων αρχών. Ο πρώτος, μέσω της αναλογίας, θεωρείται ως ἕνα ἀσφαλέστερο μονοπάτι προς τις πρώτες αρχές, εφόσον μπορεί να αξιοποιηθεῖ ευκολότερα ἀπὸ τους ἀνθρώπους και να ἔχει ἀμεσα και λογικά ἀποτελέσματα, χωρίς, ὁμως, να ἐγγυάται την ἀκρίβεια των ἀποτελεσμάτων αὐτῶν. Ο δεύτερος τρόπος εξασφαλίζει την ἀκρίβεια (*οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά*), ἀλλὰ δεν μπορεί να αξιοποιηθεῖ, ἐξίσου, ἀπὸ ὅλους τους ἀνθρώπους, καθὼς δεν εἶναι ἀυστηρὰ προσδιορισμένη ἡ δομὴ και ἡ λειτουργία του. Οι δυσχέρειες αὐτές, μάλιστα, αἰτιολογούν και την ἐπιφυλακτικότητα του φιλοσόφου. Μήπως, τελικά, οι πρώτες αρχές παραμένουν και θα παραμείνουν ἕνα ἀλυτο μυστήριο για τους ἀνθρώπους;

Θεωρούμε, γενικότερα, ότι ο Θεόφραστος δεν επιδιώκει να προωθήσει την ιδέα του παντοδύναμου ανθρώπινου νου, ο οποίος δεν γνωρίζει όρια, αλλά ούτε και να καλλιεργήσει στο κοινό του την ψευδαίσθηση της απόλυτης γνώσης. Αυτό φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από το επόμενο χωρίο, όπου υποστηρίζει ότι η κατανόηση και η πίστη είναι δύσκολη στο εξής σημείο, που είναι εξάλλου σπουδαίο και αναγκαίο για κάθε σημαντική έρευνα. Τί πρέπει κανείς να ορίσει για τις μελέτες της φύσεως και για εκείνες που είναι πριν από αυτές; Γιατί αυτοί που ζητούν αποδείξεις για όλα αναιρούν την απόδειξη, αλλά, συγχρόνως, και τη γνώση. Μάλλον είναι αληθέστερο να πει κανείς ότι αναζητούν αποδείξεις για πράγματα που δεν υπάρχουν, και από τη φύση της περίπτωσης, δεν μπορεί να υπάρχουν (9b16-24: *χαλεπή δὲ καὶ εἰς αὐτὸ τοῦθ' ἡ σύνεσις καὶ ἡ πίστις, ἐπεὶ καὶ ἄλλως μέγα καὶ πρὸς τὰς καθ' ἕκαστα πραγματείας ἀναγκαῖον καὶ μάλιστα τὰς μεγίστας, ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὄρον, οἷον περὶ τὰς τῆς φύσεως καὶ περὶ τὰς ἔτι προτέρας. οἱ γὰρ ἀπάντων ζητοῦντες λόγον ἀναιροῦσιν λόγον, ἅμα δὲ καὶ τὸ εἰδέναι· μᾶλλον δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ὅτι ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστιν οὐδὲ πέφυκεν*). Στο χωρίο αυτό ο Θεόφραστος αποτρέπει τους μελετητές και τους αναγνώστες του να εξετάζουν ζητήματα που ξεπερνούν τις δυνατότητές τους, καθώς, αν κανείς επιδιώξει να διεκδικήσει νοητικά τα όρια της ύπαρξης και της γνώσης, ίσως καταστρέψει, λόγω της υπερβατικότητας των όντων, κάθε είδους γνώση που θα μπορούσε να διεκδικήσει. Με λίγα λόγια, ο Θεόφραστος φαίνεται να μας παροτρύνει να επιδιώκουμε τη βαθύτερη γνώση των αντικειμένων, τα οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε νοητικά, και να αποφεύγουμε να καταπιανόμαστε με πρωταρχικές έννοιες, που φτάνουν ή καλύτερα ξεπερνούν τα όρια της ανθρώπινης νόησης.

Κλείνοντας, θα λέγαμε ότι ο Θεόφραστος πρωτοπορεί ιδιαίτερα στο σημείο αυτό, καθώς δεν εκβιάζει μία λύση σε μεταφυσικά γνωσιολογικά

προβλήματα, που απασχολούσαν ανέκαθεν τους φιλοσόφους, ούτε στοχεύει σε μία οριστική απάντηση του μεταφυσικού ερωτήματος: μπορούμε να γνωρίσουμε πραγματικά τις πρώτες αρχές, τη δομή και τη λειτουργία τους; Ο Θεόφραστος μοιάζει περισσότερο ορθολογιστής και περισσότερο «ανθρώπινος» από προγενέστερους και μεταγενέστερους φιλοσόφους. Ο άνθρωπος δεν έχει απεριορίστες νοητικές ικανότητες. Αυτό είναι, μάλιστα, κάτι που αποδεικνύει και ο ίδιος με τη στάση του, εφόσον επιμένει να παρουσιάζει συνετές απόψεις, αποφεύγοντας τις ακραίες μεταφυσικές φιλοσοφικές θεωρίες, που ξεφεύγουν από την επιστημονική πραγμάτευση και αγγίζουν τα όρια της θεολογίας και της μυθολογίας.

##### **5. Ανασύνθεση της θεοφράστειας θεωρίας για τη γνώση.**

Παρουσιάζουμε τη θεωρία του Θεοφράστου, με βάση τα στοιχεία που εξετάστηκαν αναλυτικά, ως εξής:

Το όν έχει πολλές μορφές και οι αισθήσεις είναι εκείνες που παρατηρούν τις διαφορές μεταξύ των όντων και αναζητούν τα αίτιά τους. Ίσως, είναι πιο σωστό να ειπωθεί ότι η αίσθηση υποβάλλει στη διάνοια τα διάφορα ζητήματα. Η διάνοια τώρα, μέσω των δεδομένων της αίσθησης, σχηματίζει για τα αισθητά όντα μία συνολικά σαφέστερη εικόνα, ενώ για τα νοητά/ καθολικά όντα διατυπώνει μόνο απορίες, μέσω των οποίων, έστω και αν δεν μπορεί να δοθεί λύση, μπορεί να φανεί κάποιο φως εκεί που δεν υπάρχει φως, όσο περισσότερο προχωρά η έρευνα. Έτσι, λοιπόν, η γνώση φαίνεται να παρουσιάζει διαφορές, εφόσον τα όντα παρουσιάζουν οντολογικές διαφορές μεταξύ τους. Ακόμη, όμως, και ανάμεσα στα νοητά-καθολικά όντα παρατηρούνται διαφορές και πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα στα γένη και στα είδη, καθώς σε αυτά τα καθολικά υπάγονται διαφορετικές κατηγορίες όντων.

Πρέπει τώρα να διαχωριστούν τα είδη της γνώσης, αλλά και οι μέθοδοι κατάκτησής της. Η αρχή για τα ζητήματα αυτά και το πρώτο που πρέπει να γίνει είναι να καθοριστεί σε βάθος τί είναι η γνώση. Αναλυτικότερα, η γνώση μπορεί να διαχωριστεί, καθώς μελετά όντα με διαφορετικά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά κάθε όντος είναι ουσία και το τί είναι αυτό το πράγμα (η μορφή του, δηλαδή, ενσαρκωμένη σε μία καθολική ύλη), υπό την προϋπόθεση ότι αυτά είναι μόνιμα και δεν εμφανίζονται στο όν κατά τύχη. Και αφού η γνώση έχει διαφορετικά χαρακτηριστικά, οφείλουμε να επιλέξουμε τη μέθοδο που συνιστάται για την κατάκτηση της γνώσης κάθε κατηγορίας. Η αρχή και το σπουδαιότερο που πρέπει να γίνει είναι να αξιοποιηθεί ο κατάλληλος τρόπος για κάθε κατηγορία· άλλος για τα πρώτα και τα νοητά, άλλος για τα κινητά και αυτά που βρίσκονται κάτω από τις επιταγές της φύσης – τόσο για αυτά που ιεραρχικά βρίσκονται στην κορυφή, όσο και για αυτά που τα ακολουθούν και έπειτα για τα ζώα και τα φυτά-, και τέλος άλλος τρόπος για τα άψυχα. Ένας ιδιαίτερος τρόπος κατάκτησης της γνώσης υπάρχει και για τα μαθηματικά, γιατί και αυτά τα όντα, αν και είναι ομογενή, εντούτοις παρουσιάζουν διαφορές. Το θέμα των διαφορών των μαθηματικών έχει μελετηθεί εκτενώς σε προηγούμενο χωρίο. Ακόμη, όμως, και για εκείνα τα όντα που γίνονται γνωστά με το να είναι άγνωστα, όπως είναι το πλατωνικό Αγαθό, υπάρχει ο κατάλληλος τρόπος και δεν είναι άλλος από το να τα προσεγγίσουμε μέσω κάποιας αναλογίας και όχι να επιδιώξουμε ευθέως τη γνώση τους, γιατί αυτό μοιάζει με το να προσπαθεί κάποιος να περιγράψει κάτι αόρατο, με βάση το γεγονός ότι αυτό είναι αόρατο.

Το καθολικότερο, όμως, έργο της γνώσης είναι να προσδιορίσει αυτό που είναι κοινό σε περισσότερα από ένα πράγματα, είτε αυτά τα κοινά εντοπίζονται καθολικά, σε επίπεδο γενών-ειδών, όπως για

παράδειγμα στα μαθηματικά και στη φυσική, είτε με έναν ιδιαίτερο τρόπο, σε επίπεδο επιμέρους όντων, όπως για παράδειγμα στους αριθμούς και στις γραμμές και στα ζώα και τα φυτά. Η τέλεια γνώση επιτυγχάνεται, όταν κατακτάται η γνώση και των καθολικών ομοιοτήτων και των επιμέρους. Κάποιες (ατελείς) μορφές γνώσης είναι εκείνες που στοχεύουν στη σύλληψη μόνο του καθολικού όντος (νοητά), επειδή η αιτία των όντων αυτών βρίσκεται σε αυτά τα ίδια, ενώ κάποιες άλλες είναι εκείνες που στοχεύουν σε επιμέρους αντικείμενα, τα οποία μπορούν να διαιρεθούν μέχρι να φτάσουν στο άτομο (αισθητά), όπως συμβαίνει με τις πρακτικές γνώσεις, αλλά και με τις ποιητικές, γιατί έτσι ακριβώς έχει η ενέργειά τους. Οι ομοιότητες και τα κοινά στοιχεία μεταξύ των όντων μπορεί να διαπιστωθούν είτε με βάση τον αριθμό, είτε με βάση το είδος, είτε με βάση το γένος, ή μέσω κάποιας αναλογίας, ή με κάποιες άλλες διαιρέσεις. Η αναλογία, όμως, είναι εκείνη που «καλύπτει» το μεγαλύτερο διάστημα, ωσάν να υπήρχε σε αυτή την περίπτωση η μεγαλύτερη απόσταση ανάμεσα στα αντικείμενα, η οποία οφείλεται μερικές φορές σε μας και μερικές φορές στο υποκείμενο, μερικές φορές και στα δύο.

Αυτό, όμως, ίσως, αποδειχθεί δυσκολότερο: το να εντοπιστεί κάτι κοινό και καθολικό ανάμεσα σε όρους που έχουν πολλές έννοιες. Είναι, όμως, και αυτό αδύνατο ή, τουλάχιστον, όχι εύκολο, να διακρίνει κανείς μέχρι ποιό σημείο και για ποιά πράγματα, τόσο νοητά, όσο και αισθητά, πρέπει να αναζητήσει αιτίες. Διότι ο δρόμος προς το άπειρο και για τις δύο κατηγορίες όντων, αναιρεί τη σκέψη. Εντούτοις, και τα αισθητά και τα νοητά αποτελούν αρχή. Τα αισθητά είναι αρχή για εμάς και τα νοητά αρχή με την απόλυτη έννοια, ή αλλιώς τα αισθητά είναι η αρχή για εμάς και τα νοητά το τέλος. Μέχρις ενός σημείου, λοιπόν, μπορεί κανείς να φτάσει ξεκινώντας από τις αισθήσεις και αναζητώντας διαδοχικά τα αίτια του πράγματος που επιθυμεί να γνωρίσει. Η μέθοδος, όμως, των

διαδοχικών αιτίων, δεν δύναται να οδηγήσει στη γνώση των πρώτων αρχών, είτε γιατί δεν υπάρχουν αίτια για τις πρώτες αρχές, είτε γιατί ο άνθρωπος διαθέτει μία εγγενή αδυναμία, ωσάν να κοιτάζαμε προς τα πιο φωτεινά αντικείμενα. Ίσως να είναι πιο πιθανό το ότι η νόηση, μέσω του νου, αγγίζει και προσεγγίζει αυτά τα αντικείμενα, για αυτό και δεν υπάρχει πλάνη σχετικά με αυτά.

Επίσης, είναι δύσκολο να παραθέσει κανείς ορισμούς για τις μελέτες της φύσης και για αυτές που είναι πριν από αυτές. Γιατί αυτοί που ζητούν αποδείξεις, αναιρούν την απόδειξη συγχρόνως και τη γνώση. Μάλλον είναι ορθότερο το ότι αναζητούν αποδείξεις για πράγματα που δεν υπάρχουν, και από τη φύση της περιπτώσεως δεν μπορούν να υπάρχουν.

#### **6. Ανασυγκρότηση του θεοφράστειου χωρίου για τη γνώση.**

*Τὸ δὲ ὄν ὅτι πολλαχῶς, φανερόν· ἢ γὰρ αἴσθησις καὶ τὰς διαφορὰς θεωρεῖ καὶ τὰς αἰτίας ζητεῖ· τάχα δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ὡς ὑποβάλλει τῇ διανοίᾳ τὰ μὲν ἀπλῶς ζητοῦσα, τὰ δ' ἀπορίαν ἐνεργαζομένη, δι' ἧς, κὰν μὴ δύνηται προβαίνειν, ὅμως ἐμφαίνεται τι φῶς ἐν τῷ μὴ φωτὶ ζητούντων ἐπὶ πλεόν. τὸ ἐπίστασθαι ἄρα οὐκ ἄνευ διαφορᾶς τινος. εἴ τε γὰρ ἕτερα ἀλλήλων, διαφορὰ τις· ἐν τε τοῖς καθόλου πλειόνων ὄντων τῶν ὑπὸ τὰ καθόλου διαφέρειν ἀνάγκη καὶ ταῦτα, ἐάν τε γένη τὰ καθόλου ἐάν τ' εἶδη (8b10-20). πόσοι δ' οὖν τρόποι καὶ ποσαχῶς τὸ εἰδέναι, πειρατέον διελεῖν. ἢ δ' ἀρχὴ πρὸς αὐτὰ ταῦτα καὶ πρῶτον τὸ ἀφορίσαι τί τὸ ἐπίστασθαι (9a23-26). σχεδὸν δὲ καὶ ἐπιστήμη πᾶσα τῶν ἰδίων. ἢ τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον, τὰ τε θεωρούμενα καθ' ἑαυτὰ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἦν ἂν τί κατὰ τινός (8b20-24). Πλεοναχῶς δ' ὄντος τοῦ ἐπίστασθαι, πῶς ἕκαστα μεταδιωκτέον; ἀρχὴ καὶ μέγιστον ὁ οἰκεῖος τρόπος, οἷον τὰ πρῶτα καὶ νοητά, καὶ τὰ κινητὰ καὶ ὑπὸ τὴν φύσιν, αὐτῶν τε τούτων τὰ ἐν ἀρχῇ καὶ τὰ*

ἐπόμμενα μέχρι ζώων καὶ φυτῶν καὶ ἐσχάτων τῶν ἀψύχων. ἔστιν γάρ τι καθ' ἕκαστον γένος ἴδιον, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς. ἔχει δὲ καὶ αὐτὰ τὰ μαθήματα διαφορὰν καὶ περ ὁμογενῆ πῶς ὄντα, διήρηται δ' ἱκανῶς. εἰ δὲ καὶ ἓνια γνωστὰ τῶ ἀγνωστα εἶναι, καθά περ τινές φασιν, ἴδιος ἂν ὁ τρόπος εἴη, διαιρέσεως δὲ τινος δεῖται· τάχα δ' ἐφ' ὧν ἐνδέχεται, κατ' ἀναλογίαν οἰκειότερον λέγειν ἢ αὐτῶ τῶ ἀγνώστῳ, καθά περ εἴ τις τῶ ἀοράτῳ τὸ ἀόρατον (**9a10-23**). ὅλως δὲ τὸ ἐν πλείοσιν τὸ αὐτὸ συνιδεῖν ἐπιστήμης, ἦτοι κοινῆ καὶ καθόλου λεγόμενον ἢ ἰδίᾳ πῶς καθ' ἕκαστον, οἷον ἀριθμοῖς γραμμαῖς ζώοις φυτοῖς· τέλος δ' ἢ ἐξ ἀμφοῖν. ἔστιν δ' ἐνίων μὲν καθόλου τέλος (ἐν τούτῳ γὰρ τὸ αἴτιον), τῶν δὲ τὸ ἐν μέρει, καθ' ὅσα διαίρεσις εἰς τὰ ἄτομα, καθά περ ἐν τοῖς πρακτοῖς καὶ ποιητοῖς· οὕτως γὰρ αὐτῶν ἡ ἐνέργεια. Ταῦτῳ δ' ἐπιστάμεθα καὶ οὐσία καὶ ἀριθμῶ καὶ εἶδει καὶ γένει καὶ ἀναλογία καὶ εἰ ἄρα παρὰ ταῦτα διαίρεσις· διὰ πλείστου δὲ τὸ κατ' ἀναλογίαν, ὡς ἂν ἀπέχοντος πλείστον, τὰ μὲν δι' ἡμᾶς αὐτούς, τὰ δὲ διὰ τὸ ὑποκείμενον, τὰ δὲ διὰ τᾶμφο (**8b24-9a9**). χαλεπώτερον δ' ἂν δόξειεν (οὐ γὰρ οἷον τε καθόλου καὶ κοινὸν τι λαβεῖν ἐν τοῖς πλεοναχῶς λεγομένοις). ἢ καὶ τοῦτ' ἄπορον ἢ οὐ ρᾶδιόν γε εἰπεῖν, μέχρι πόσου καὶ τίνων ζητητέον αἰτίας ὁμοίως ἐν τε τοῖς αἰσθητοῖς καὶ νοητοῖς· ἢ γὰρ εἰς τὸ ἄπειρον ὁδὸς ἐν ἀμφοῖν ἀλλότρια καὶ ἀναιροῦσα τὸ φρονεῖν. ἀρχαὶ δὲ τρόπον τινὰ ἄμφο. τάχα δ' ἢ μὲν ἡμῖν, ἢ δ' ἀπλῶς, ἢ τὸ μὲν τέλος ἢ δ' ἡμετέρα τις ἀρχή. μέχρι μὲν οὖν τινὸς δυνάμεθα δι' αἰτίου θεωρεῖν, ἀρχὰς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λαμβάνοντες· ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν, οὐκέτι δυνάμεθα, εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότερα βλέπειν. τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῶ τῶ νῶ τῶν τοιούτων ἢ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἀψαμένῳ, διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά. Χαλεπὴ δὲ καὶ εἰς αὐτὸ τοῦθ' ἢ σύνεσις καὶ ἢ πίστις, ἐπεὶ καὶ ἄλλως μέγα καὶ πρὸς τὰς καθ' ἕκαστα πραγματείας ἀναγκαῖον καὶ μάλιστα τὰς μεγίστας, ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὅρον, οἷον περὶ τὰς τῆς φύσεως καὶ περὶ τὰς ἔτι προτέρας. οἱ γὰρ ἀπάντων ζητοῦντες λόγον ἀναιροῦσιν λόγον, ἅμα καὶ



τὸ εἰδέναι· μᾶλλον δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ὅτι ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστιν οὐδὲ πέφυκεν (9a26-9b24).

## 7. Το ζήτημα της πρόσληψης των αριστοτελικών απόψεων για τη γνώση από τον Θεόφραστο.

Ολοκληρώνοντας τη μελέτη μας για τη θεοφράστεια γνώση, θα συνοψίσουμε τα στοιχεία που σχετίζονται με το ζήτημα της θετικής ή αρνητικής πρόσληψης της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Θεόφραστο.

1. Ο Θεόφραστος ακολουθεί την άποψη του δασκάλου του για τον ρόλο της αίσθησης, η οποία αποτελεί το πρώτο στάδιο για την κατάκτηση της γνώσης. Τα δεδομένα των αισθήσεων είναι εκείνα που θα επιτρέψουν τη μετάβαση σε ένα ανώτερο γνωσιολογικό επίπεδο.
2. Ο Θεόφραστος, ακριβώς όπως και ο Αριστοτέλης, προτείνει έναν καθαρό διαχωρισμό ανάμεσα στο γένος και το είδος.
3. Ο Θεόφραστος συμφωνεί με τον Αριστοτέλη στο ότι, για να γνωρίσουμε ένα όν, πρέπει να γνωρίσουμε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του, που δεν είναι άλλα από τη μορφή του «ενσαρκωμένη» σε μία καθολική ύλη. Προσθέτει, όμως, ότι για να αποτελέσει αντικείμενο μελέτης η μορφή αυτή, πρέπει να χαρακτηρίζει μόνιμα το όν και όχι να υπάρχει τυχαία σε αυτό.
4. Ο Θεόφραστος ενστερνίζεται την αριστοτελική άποψη για τη σπουδαιότητα της εύρεσης και της αξιοποίησης ομοιοτήτων μεταξύ των όντων, σε ένα δεύτερο γνωστικό επίπεδο. Οι ομοιότητες αυτές εντοπίζονται τόσο σε επιμέρους όντα, όσο και σε καθολικά γένη όντων.

5. Ο εντοπισμός των ομοιοτήτων στο επίπεδο των επιμέρους, αλλά και στο επίπεδο των καθόλου, συνιστά την τέλεια γνώση για τον Θεόφραστο. Κατά αντίστοιχο τρόπο, για τον Αριστοτέλη η γνώση των επιμέρους όντων και η γνώση των καθόλου συνιστά την ακριβέστερη των επιστημών, που δεν είναι άλλη από τη σοφία.
6. Ο Θεόφραστος αποδέχεται τον αριστοτελικό διαχωρισμό των γνώσεων σε θεωρητικές, πρακτικές, ποιητικές.
7. Τόσο ο Θεόφραστος, όσο και ο Αριστοτέλης, υποστηρίζουν ότι οι ομοιότητες μεταξύ των όντων μπορούν να εντοπιστούν, με βάση την ουσία τους, με βάση τον αριθμό, με βάση το είδος και το γένος, είτε με βάση κάποια αναλογία.
8. Και ο Θεόφραστος, όπως και ο δάσκαλός του, αναγνωρίζει τη σημασία του προσδιορισμού των αιτίων για την κατάκτηση της γνώσης ενός όντος
9. Ο Θεόφραστος αποδέχεται τον «διαχωρισμό» του νου σε ποιητικό/ενεργητικό και παθητικό, αλλά και την αλληλεπίδραση των δύο μερών, όπως αυτά παρουσιάστηκαν από τον Αριστοτέλη.
10. Ο Θεόφραστος φαίνεται να ακολουθεί κατά γράμμα την αριστοτελική θεωρία για την προσέγγιση των πρώτων αρχών μέσω της νόησης.

Παρατηρήσαμε ότι η θεωρία του Θεοφράστου για τη γνώση φαίνεται να έχει δεχθεί πλήθος επιρροών από την αντίστοιχη αριστοτελική. Θα μπορούσαμε να πούμε, μάλιστα, ότι είναι η μόνη που έχει εν πολλοίς στηριχθεί σε μία θεωρία του Αριστοτέλη. Ούτε και σε αυτή την περίπτωση, όμως, μπορούμε να μιλήσουμε αποκλειστικά για μία θετική πρόσληψη, καθώς τα διάφορα αριστοτελικά στοιχεία μετασχηματίζονται, γίνονται αντικείμενο πραγμάτευσης από μία άλλη οπτική και, εν τέλει, σχηματίζουν μία αυτόνομη θεωρία στο έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ V

### ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ολοκληρώνοντας τη διδακτορική μας διατριβή, θα καταλήξουμε σε ορισμένα γενικά συμπεράσματα. Προτού, όμως, προβούμε, στην καταγραφή και την παρουσίασή τους, θεωρούμε σκόπιμο να αναφερθούν πάλι οι ερευνητικοί στόχοι που τέθηκαν στην αρχή της εργασίας μας, καθώς τα συμπεράσματά μας θα δομηθούν βάσει αυτών. Στόχοι μας, λοιπόν, ήταν: (α.) να αποδείξουμε ότι ο φιλόσοφος δεν περιορίστηκε στο να θέτει ερωτήματα αποκλειστικά και μόνο για διαλεκτικούς σκοπούς, (β.) να ανακαλύψουμε απαντήσεις στις ερωτήσεις που ο ίδιος ο φιλόσοφος θέτει, (γ.) να αποδείξουμε ότι το έργο του δεν συνιστά απλώς μία απορητική πραγματεία, αλλά μία απορητικά δομημένη θεωρία, (δ.) να προχωρήσουμε στην ανασυγκρότηση του θεοφράστειου κειμένου, (ε.) να ανασυνθέσουμε τη θεωρία του Θεοφράστου, (ς'.) να καταδείξουμε τη σημαντική συνεισφορά του φιλοσόφου στη μεταφυσική, παρουσιάζοντας / σχολιάζοντας, ταυτόχρονα, τις επιρροές προγενέστερων φιλοσόφων (κυρίως του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη) στο μεταφυσικό του έργο.

**α. Ο Θεόφραστος δεν περιορίστηκε στο να θέτει ερωτήματα αποκλειστικά και μόνο για διαλεκτικούς σκοπούς.**

Ο Θεόφραστος και η συνεισφορά του στη μεταφυσική φιλοσοφία υποτιμήθηκε αρκετά από τους σύγχρονους μελετητές, καθώς κατά την επικρατούσα άποψη, ο φιλόσοφος στην πραγματεία του *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* δεν προβαίνει στην απάντηση των ερωτημάτων που θέτει και δεν δημιουργεί τη δική του φιλοσοφική θεωρία. Εντούτοις, στην πορεία της μελέτης μας αποδείχθηκε ότι οι ισχυρισμοί αυτοί δεν μπορούν εύκολα να τεκμηριωθούν. Καταρχάς, οι απορίες συνιστούσαν βασικό ερευνητικό εργαλείο για τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους και η διατύπωσή τους

θεωρούνταν το πρώτο- αναγκαίο βήμα για την κατάκτηση της αληθινής γνώσης. Ως εκ τούτου, θεωρούμε ότι και ο Θεόφραστος εντάσσεται σε μία ευρύτερη φιλοσοφική παράδοση που έθετε ως βάση της φιλοσοφικής έρευνας την απορία· μία απορία, όμως, που δεν διατυπώνεται μόνο για αυτή την ίδια και δεν λειτουργεί ως αυτοσκοπός, αλλά, αντιθέτως, έχει ως απώτερο στόχο της να οδηγήσει αυτόν που τη διατυπώνει στη γνώση. Επιπλέον, ο ίδιος ο Θεόφραστος χρησιμοποιεί τις απορίες σε ένα ίσως λιγότερο «αμφιλεγόμενο» έργο του, το *Περὶ Αἰσθήσεων*. Στο έργο αυτό ακολουθείται αποκλειστικά η τυπική μέθοδος: (1.) διατύπωση απορίας, (2.) επεξεργασία απορίας, (3.) απάντηση /επίλυση απορίας. Έτσι, φαίνεται ότι και στο έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* ακολουθήθηκε η ίδια επιστημονική – φιλοσοφική διαδικασία, έστω και αν τα στάδια της διαδικασίας αυτής δεν είναι εξίσου ευδιάκριτα (όπως στο έργο *Περὶ Αἰσθήσεων*). Τέλος, όπως αποδείχθηκε από το σύνολο της εργασίας μας, ο Θεόφραστος όχι μόνο δεν αφήνει αναπάντητα τα ερωτήματα που θέτει (τουλάχιστον την πλειοψηφία αυτών), αλλά έχοντας ως πυξίδα τα ερωτήματα που διατυπώνει, οδηγείται στη παρουσίαση των δικών του απόψεων, αλλά και στη δημιουργία της δικής του θεωρίας.

**β. Ο Θεόφραστος προσφέρει ο ίδιος τις απαντήσεις στα ερωτήματα που θέτει.**

Το γεγονός ότι το έργο του Θεοφράστου δεν έχει την τυπική δομή μίας μεταφυσικής πραγματείας, δεν πρέπει να μας οδηγήσει αβασάνιστα στο συμπέρασμα ότι δεν μπορεί να παρουσιάζεται σε αυτό μία ολοκληρωμένη φιλοσοφική θεωρία. Πιο αναλυτικά, το έργο του έχει περισσότερο τον χαρακτήρα της καταγραφής μίας δια ζώσης διαλεκτικής διαδικασίας, κατ' αντιστοιχίαν των πλατωνικών διαλόγων, παρά τον χαρακτήρα μίας φιλοσοφικής διάλεξης. Ως εκ τούτου, υποστηρίζουμε ότι στα ερωτήματα-απορίες που τίθενται δίδονται και οι αντίστοιχες

απαντήσεις. Επιπλέον, είναι σαφές και πέραν πάσης αμφισβητήσεως ότι οι απαντήσεις που παραδίδονται από τον φιλόσοφο έχουν συνήθως αποσπασματικό χαρακτήρα, είναι περίπλοκα αναμειγμένες με άλλα στοιχεία του κειμένου, και σε κάθε περίπτωση δεν μπορούν εύκολα να διακριθούν από τον αμύητο αναγνώστη, στον οποίο, όμως, δεν φαίνεται να απευθύνεται ο Θεόφραστος. Έτσι, ένας σύγχρονος μελετητής, για να μπορέσει να κατανοήσει την απορητική μέθοδο έρευνας του φιλοσόφου, αλλά και τον τρόπο συναγωγής και παρουσίασης των πορισμάτων της, πρέπει να ξεφύγει από τις παγιωμένες κειμενικές - φιλοσοφικές νόρμες. Ο μελετητής που θα απαιτήσει ή θα αναμένει από το θεοφράσειο έργο την παρουσίαση μίας θεωρίας υπό τη μορφή διατριβής, θα έχει αποτύχει να συλλάβει την ιδιαιτερότητα της θεοφράσειας μεθόδου και τη λεπτή ισορροπία ανάμεσα στο ερώτημα και την απάντησή του και, εν τέλει, θα έχει αποτύχει να κατανοήσει την ουσία των απόψεων του Θεοφράστου.

Για να αποφύγουμε αντίστοιχους ερευνητικούς σκοπέλους, αρχικά, μελετήσαμε συνολικά την πραγματεία, αλλά και επιμέρους τμήματα συνδυαστικά, χωρίς να εμμένουμε στον χωρισμό του κειμένου, όπως αυτό παραδίδεται από τη στερεότυπη έκδοση. Θεωρούμε, μάλιστα, ότι η λανθασμένη παράθεση χωρίων ευθύνεται για αρκετές από τις νοηματικές δυσχέρειες, περιπλέκει το νόημα, αποδυναμώνει τη συνοχή του κειμένου και διασπά τη δομή του. Χωρίς να ακολουθούμε, λοιπόν, ευλαβικά τη στερεότυπη έκδοση κατορθώσαμε να εντοπίσουμε απαντήσεις σε επόμενες ή προηγούμενες ενότητες από την ενότητα στην οποία διατυπώθηκε η απορία. Επίσης, ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στην αποκωδικοποίηση δύσκολων σημείων, των οποίων το νόημα δεν είχε διασαφηνιστεί από τη σύγχρονη βιβλιογραφία, σε μία προσπάθεια να εντοπίσουμε πιθανές απαντήσεις σε ερωτήματα που φαινόταν να μένουν αναπάντητα. Ακόμη, μέσα από την ενδελεχή εξέταση συγκεκριμένων

χωρίων, την αντιπαράβολή τους και την από κοινού μελέτη τους με άλλα αντίστοιχης θεματολογίας, κατέστη εφικτό να επιλεγούν και να ανευρεθούν μεμονωμένα στοιχεία, τα οποία, λειτουργώντας ως κομμάτια ενός παζλ, μπόρεσαν στη συνέχεια να δομήσουν μία ολοκληρωμένη απάντηση. Τέλος, στοιχεία που θα μπορούσαν να στοιχειοθετήσουν μία απάντηση αναζητήθηκαν και εντοπίστηκαν σε έργα προγενέστερων φιλοσόφων, στα οποία ο Θεόφραστος φαίνεται να παραπέμπει έμμεσα τον μνημένο στα φιλοσοφικά ζητήματα αναγνώστη.

**γ. το έργο του Θεοφράστου δεν συνιστά απλώς μία απορητική πραγματεία, αλλά μία απορητικά δομημένη θεωρία.**

Ένα ζήτημα που διερευνήθηκε στη συνέχεια ήταν το αν θα ήταν εφικτό να δομηθεί μία ολόκληρη φιλοσοφική θεωρία, με βάση τις απαντήσεις που παραδίδει ο φιλόσοφος. Πράγματι, όπως αποδείχθηκε στην πορεία της μελέτης μας, ο Θεόφραστος δίνει συγκεκριμένες και περιεκτικές απαντήσεις για τη σχέση αισθητών νοητών όντων (υπάρχει συνάφεια και σύνδεση), για τον ρόλο των μαθηματικών (δεν μπορούν να αποτελέσουν τις πρώτες αρχές), για τα χαρακτηριστικά της πρώτης αρχής (είναι μία, αιώνια, πανίσχυρη, και παρομοιάζεται με τον θεό, είναι η νόηση της ψυχής των ουράνιων σωμάτων), για την κίνηση της αρχής και για την κίνηση των όντων από την αρχή αυτή (από την κίνηση των ουράνιων σωμάτων προκαλούνται κάποιες βασικές κινήσεις στον υποσελήνιο κόσμο), για την τελεολογία (δεν υπάρχει αυστηρή τελεολογία στον κόσμο και οι περισσότερες κινήσεις και αλληλεπιδράσεις λαμβάνουν χώρα κατά συμβεβηκός), και για την πιθανότητα νοητικής σύλληψης-γνώσης της πρώτης αρχής (η πρώτη αρχή δεν είναι εύκολα προσεγγίσιμη από την ανθρώπινη νόηση, μόνο το ανώτερο επίπεδο του νου έχει τη δυνατότητα να «αγγίξει» την ύπαρξή της). Αν συγκεντρώσουμε τις απαντήσεις αυτές, και προσθέσουμε όλα τα επιμέρους στοιχεία που

παραδίδει ο Θεόφραστος για τα ζητήματα αυτά, μπορούμε να δομήσουμε σταδιακά μία ολοκληρωμένη μεταφυσική θεωρία.

**δ. Ανασυγκρότηση των χωρίων, στα οποία παρουσιάζεται η μεταφυσική θεωρία του Θεοφράστου.**

Όπως αναφέρθηκε, η στερεότυπη έκδοση του θεοφράστειου έργου *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*, δημιουργεί σημαντικά προσκόμματα στην προσπάθειά μας να προσεγγίσουμε νοηματικά το σύνολο του έργου, να κατανοήσουμε σε βάθος τις σύνθετες έννοιες που εξετάζονται, αλλά και να ερμηνεύσουμε τα περίπλοκα ζητήματα που μελετώνται από τον Θεόφραστο. Επιχειρώντας, λοιπόν, να συλλάβουμε συνολικά το νόημα του κειμένου, να διασαφηνίσουμε έννοιες, αλλά και να ερμηνεύσουμε τα διάφορα φιλοσοφικά ζητήματα, προχωρήσαμε σε μία συστηματική αναδιάταξη χωρίων του κειμένου. Το αποτέλεσμα δικαίωσε την προσπάθειά μας, καθώς, μέσω της αναδιάταξης αυτής, το έργο φαίνεται να έχει πιο στέρεα δομή, ισχυρότερη συνοχή και ασφαλώς μεγαλύτερη νοηματική και λογική συνέπεια και αλληλουχία.

Ακολούθως παρουσιάζεται το θεοφράστειο κείμενο με τον τρόπο που ανασυγκροτήθηκε (εντός παρενθέσεως σημειώνονται τα χωρία από τη στερεότυπη έκδοση)

Για τη σχέση αισθητών νοητών όντων και την αλληλεπίδρασή τους στον κόσμο

*Μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ πᾶν, ἀλλὰ συναφές ἐστίν. πρότερα τὰ νοητὰ εἰσίν, τὰ τῆς φύσεως ὕστερα, ὥσπερ καὶ τὰ αἰδία τῶν φθαρτῶν πρότερα εἰσίν, καὶ τὰ νοητὰ ἀρχὰς, τὰ δ' αἰσθητὰ ὑπὸ τὰς ἀρχὰς (4a14-16)*

Για τον ρόλο των μαθηματικών και τη λειτουργία τους ως πρώτες αρχές

εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς μόνον τὰ νοητά, καθά περ τινές φασιν, οὔτ' ἄγαν εὐσημος ἢ συναφή τοῖς αἰσθητοῖς, οὔθ' ὄλως ἀξιόχρεα φαίνεται παντός· οἷον γὰρ μεμηχανημένα δοκεῖ δι' ἡμῶν εἶναι σχήματά τε καὶ μορφὰς καὶ λόγους περιτιθέντων, αὐτὰ δὲ δι' αὐτῶν οὐδεμίαν ἔχειν φύσιν· εἰ δὲ μή, οὐχ οὕτως γε συνάπτειν τοῖς τῆς φύσεως ὥστ' ἐμποιῆσαι καθά περ ζῶν καὶ κίνησιν αὐτοῖς· οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς, ὄνπερ δὴ πρῶτον καὶ κυριώτατόν τινες τιθέασιν (4a18-4b5). ἀπὸ δ' οὖν ταύτης ἢ τούτων τῶν ἀρχῶν ἀξιώσειεν ἂν τις (τάχα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄρ' ἂν τις τίθηται) τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι καὶ μὴ μέχρι του προελθόντα παύεσθαι· τοῦτο γὰρ τελέου καὶ φρονούντος, ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὐρυτον διατιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμὸς, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει. νῦν δ' οἱ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται, καθά περ καὶ οἱ τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστον δυνάδα ποιούντες· τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τᾶλλα παραλείπουσιν πλὴν ὅσων ἐφαπτόμενα εἰσὶ, καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυνάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα· χρόνος δ' ἅμα καὶ οὐρανὸς καὶ ἕτερα δὴ πλείω, τοῦ δ' οὐρανοῦ περὶ καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνεῖαν· ὡσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθεὶς πλὴν Ξενοκράτης· οὗτος γὰρ ἅπαντά πως διατίθησιν περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα. πειράται δὲ καὶ Ἐστιαῖος μέχρι τινός, οὐχ ὥσπερ εἴρηται περὶ τῶν πρώτων μόνον. Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς· εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων. οἱ δὲ τῶν ἀρχῶν μόνον. ἐνιοὶ δὲ καὶ τὴν ἀλήθειαν ἐν τούτοις· τὰ γὰρ ὄντα μόνον περὶ τὰς ἀρχάς. συμβαίνει δὲ τούναντίον ἢ ἐν ταῖς ἄλλαις μεθόδοις· ἐν ἐκείνοις γὰρ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς ἰσχυρότερα καὶ οἷον τελεώτερα τῶν ἐπιστημῶν· τάχα δὲ καὶ εὐλόγως· ἔνθα μὲν γὰρ τῶν ἀρχῶν, ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ζήτησις (6a15-6b22).

Για την πρώτη αρχή και την κίνηση των ὄντων με βάση αυτή

Εἰ δ' ἑτέρα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν, ταύτην πειρατέον λέγειν πότερον μία τις κατ' ἀριθμὸν ἢ κατ' εἶδος ἢ κατὰ γένος. εὐλογώτερον δ' οὖν ἀρχῆς φύσιν ἐχούσας ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις-εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ. τίς δ' οὖν αὕτη καὶ τίνες, εἰ πλείους, πειρατέον ἐμφαίνειν ἀμῶς γέ πως, εἴτε κατ' ἀναλογίαν εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν. ἀνάγκη δ' ἴσως δυνάμει



τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν· θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει. τάχα μὲν οὖν ῥάδιον τὸ οὕτως ἀποδοῦναι, χαλεπὸν δὲ σαφεστέρως ἢ πειστικωτέρως. Τοιαύτης δ' οὐσης τῆς ἀρχῆς, ἐπεὶ περ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς, ἢ δὲ φύσις ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον, δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως· ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὐτήν, φανερόν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τῆς τοῖς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ· τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλική ἢ συνεχῆς καὶ ἄπαντος. ὥστε κατ' ἐκεῖνο λύοιτο ἂν τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει (**4b6-5a5**). τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικὰ καὶ αἰ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντία, καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὐ χάριν ἀφανές. εἴτε γὰρ ἐν τὸ κινεῖν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτήν· εἴτε καθ' ἕκαστον ἕτερον, αἶ τ' ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φανερόν. τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον· οὐ γὰρ <ἀρκεῖ> ὁ γε τῶν ἀστρολόγων. ἄπορον δὲ καὶ πῶς ποτε φυσικὴν ὄρεξιν ἐχόντων οὐ τὴν ἡρεμίαν διώκουσιν ἀλλὰ τὴν κίνησιν. τί οὖν ἅμα τῇ μιμήσει φασὶν ἐκεῖνο ὁμοίως ὅσοι τε τὸ ἐν καὶ ὅσοι τοὺς ἀριθμούς λέγουσιν; καὶ γὰρ αὐτοὶ τοὺς ἀριθμούς φασὶν τὸ ἐν. εἰ δ' ἔφεσις ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου μετὰ ψυχῆς, ἢ μὴν τις λέγει καθ' ὁμοιότητα καὶ μεταφοράν, ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα. ψυχὴ δ' ἅμα δοκεῖ καὶ κίνησις ὑπάρχειν· ζωὴ γὰρ τοῖς ἔχουσιν, ἀφ' ἧς καὶ αἰ ὀρέξεις πρὸς ἕκαστον, ὥσπερ καὶ τοῖς ζώοις, ἐπεὶ καὶ αἰ αἰσθήσεις καίπερ ἐν τῷ πάσχειν οὔσαι δι' ἐτέρων ὅμως ἐν ψυχῇ γίνονται. εἰ δ' οὖν τῆς κυκλικῆς αἴτιον τὸ πρῶτον, οὐ τῆς ἀρίστης ἂν εἴη· κρείττον γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς, καὶ πρῶτον δὴ καὶ μάλιστα τὸ τῆς διανοίας, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὄρεξις (**5a14-5b10**). καίτοι τό γε κινεῖσθαι καὶ ἀπλῶς τῆς φύσεως οἰκεῖον καὶ μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ. διὸ καὶ εἰ ἐνέργεια τῆς οὐσίας ἐκάστου καὶ τὸ καθ' ἕκαστον ὅταν ἐνεργῇ καὶ κινεῖται, καθά περ ἐν τοῖς ζώοις καὶ φυτοῖς (εἰ δὲ μὴ, ὁμώνυμα), δῆλον ὅτι κἂν ὁ οὐρανός ἐν τῇ περιφορᾷ κατὰ τὴν οὐσίαν εἴη, χωριζόμενος δὲ καὶ ἡρεμῶν ὁμώνυμος· οἷον γὰρ ζωὴ τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός (**10a9-16**). Τόδε δ' ἂν τις ἴσως ἀπορήσειεν πρὸς αὐτὸν τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἀναφέρων, πότερον ἢ περιφορὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ἅμα τῷ πεπαῦσθαι φθειροῖτ' ἂν, ἢ εἰ περ ἐφέσει τινὶ καὶ ὀρέξει, κατὰ συμβεβηκός· εἰ μὴ ἄρα σύμφυτον αὐτῷ τὸ ὀρέγεσθαι καὶ οὐθὲν κωλύει τοιαῦτ' ἄττα τῶν ὄντων ὑπάρχειν. ἴσως δ' ἂν εἴη καὶ ἀφελόντα τὴν ὄρεξιν ὑπὲρ αὐτῆς τῆς κινήσεως ἀπορεῖν, εἰ ἀφαιρεθεῖσα φθειροῖ ἂν τὸν οὐρανόν. Καὶ τοῦτο μὲν ὥσπερ ἐτέρων λόγων (**6a5-15**). Τάχα δὲ καὶ τοῦτ' ἂν τις ἐπιζητήσειεν, διὰ τί

τὰ κυκλικὰ μόνον ἐφετικά, τῶν δὲ περὶ τὸ μέσον οὐθὲν καίπερ κινητῶν ὄντων, πότερον ὡς ἀδύνατα ἢ ὡς οὐ διικνουμένου τοῦ πρώτου· ἀλλὰ τοῦτο γ' ἄτοπον, εἰ δι' ἀσθένειαν· ἰσχυρότερον γὰρ ἂν τις ἀξιώσειεν τοῦ Ὀμήρου Διός, ὅς φησιν αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμι' αὐτῇ τε θαλάσῃ. ἀλλὰ λοιπὸν ὥσπερ ἄδεκτόν τι καὶ ἀσύνδετον εἶναι. τάχα δὲ πρότερον ζητήσειεν ἂν τις πῶς ἔχει, πότερα μέρη ταῦτα ἢ οὐ μέρη τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἰ μέρη, πῶς μέρη· νῦν γὰρ οἶον ἀπεωσμένα τῶν ἐντιμοτάτων οὐ μόνον κατὰ τὰς χώρας ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, εἴ περ ἢ κυκλικὴ τοιαύτη· συμβαίνει γὰρ οἶον κατὰ συμβεβηκὸς ὑπὸ τῆς κυκλικῆς περιφορᾶς καὶ εἰς τοὺς τόπους καὶ εἰς ἄλληλα τὰς μεταβολάς. Εἰ δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἀπὸ τοῦ ἀρίστου, κάλλιον ἂν τι παρὰ τοῦ πρώτου δέοι τῆς κυκλοφορίας, εἰ μὴ ἄρ' ἐκωλύετο τῷ μὴ δύνασθαι δέχεσθαι· τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θεϊότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἶον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον· ἀξιοῖ γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἅπανθ' ὅμοια καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι, μικράν τιν' ἢ μηδεμίαν ἔχοντα διαφορὰν (**5b10-6a5**). ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς, ὅθεν δὴ καὶ ὁ πρῶτος λόγος, εἰκότως ἂν τις καὶ τὸ περὶ τῆς ἡρεμίας απορήσειεν. εἰ μὲν γὰρ ὡς βέλτιον, ἀνάψειεν ἂν ταῖς ἀρχαῖς· εἰ δ' ὡς ἀργία καὶ στέρησις τις κινήσεως, οὐκ ἀνάψει, ἀλλ' εἴ περ τῇ ἐνεργείᾳ ἀντιμεταλλακτέον ὡς προτέρα καὶ τιμιωτέρα, τὴν δὲ κίνησιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς· ἐπεὶ τό γε διὰ τοῦτ' ἡρεμεῖν ὡς ἀδύνατον αἰεὶ κινούμενον εἶναι τὸ κινουῖν -οὐ γὰρ ἂν εἴη πρῶτον- κίνδυνος μὴ λογῶδες, καὶ ἄλλως οὐκ ἀξιόπιστον, ἀλλὰ μείζω τινὰ αἰτίαν ζητεῖ. δοκεῖ δὲ καὶ ἡ αἰσθησις τρόπον τινὰ συναυδᾶν ὡς ἐνδεχόμενον μὴ αἰεὶ τὸ κινουῖν ἕτερον εἶναι καὶ ὁ κινεῖ διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν· ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγη τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἕτερον λεχθέν, ὡς οὐ μιμοῦνται τὰ ὀρεγόμενα τοῦ ἡρεμοῦντος· τί γὰρ αὐτοῖς οὐ συνακολουθεῖ ἢ τῶν ἄλλων; πλὴν ἴσως οὐχ ὁμοίως ληπτέον ὡς εἰς τὸ ἀμερὲς ἄγοντας, ἀλλ' ὅπως ὁ τι μάλιστα σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἀπηρτισμένον, ὡς ἂν πόλις ἢ ζῶον ἢ ἄλλο τι τῶν μεριστῶν, ἢ καὶ ὁ ὅλος οὐρανός, ὃν δὴ φασιν εἶναι τελεώτατον (**7b8-8a7**). Μέχρι μὲν δὴ τούτων οἶον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχὴν τε ποιῶν μίαν πάντων καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσόν τι λέγων ἀλλ' ἀπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν· οὕτω γὰρ μᾶλλον ἀποδοτέον ἢ τὸ διαιρετὸν καὶ μεριστόν ἀφαιρετέον. ἅμα γὰρ ἐν ὑψηλωτέρῳ τε καὶ ἀληθινωτέρῳ λόγῳ τοῖς λέγουσιν ἢ ἀπόφασις (**5a5-13**).

Για την ανθρώπινη νόηση και την πιθανότητα νοητικής προσέγγισης της πρώτης αρχής

Τὸ δὲ ὄν ὅτι πλεοναχῶς, φανερόν· ἢ γὰρ αἴσθησις καὶ τὰς διαφορὰς θεωρεῖ καὶ τὰς αἰτίας ζητεῖ· τάχα δ' ἀληθέστερον εἶπεῖν ὡς ὑποβάλλει τῇ διανοίᾳ τὰ μὲν ἀπλῶς ζητοῦσα, τὰ δ' ἀπορίαν ἐνεργαζομένη, δι' ἧς, κὰν μὴ δύνηται προβαίνειν, ὅμως ἐμφαίνεται τι φῶς ἐν τῷ μὴ φωτὶ ζητούντων ἐπὶ πλέον. τὸ ἐπίστασθαι ἄρα οὐκ ἄνευ διαφορᾶς τινός. εἴ τε γὰρ ἕτερα ἀλλήλων, διαφορὰ τις· ἐν τε τοῖς καθόλου πλειόνων ὄντων τῶν ὑπὸ τὰ καθόλου διαφέρειν ἀνάγκη καὶ ταῦτα, ἐάν τε γένη τὰ καθόλου ἐάν τ' εἶδη (8b10-20). πόσοι δ' οὖν τρόποι καὶ ποσαχῶς τὸ εἰδέναί, πειρατέον διελεῖν. ἢ δ' ἀρχὴ πρὸς αὐτὰ ταῦτα καὶ πρῶτον τὸ ἀφορίσαι τί τὸ ἐπίστασθαι (9a23-26). σχεδόν δὲ καὶ ἐπιστήμη πᾶσα τῶν ἰδίων· ἢ τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον, τὰ τε θεωρούμενα καθ' ἑαυτὰ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός ἦν ἂν τί κατὰ τινός (8b20-24). Πλεοναχῶς δ' ὄντος τοῦ ἐπίστασθαι, πῶς ἕκαστα μεταδιωκτέον; ἀρχὴ καὶ μέγιστον ὁ οἰκειῖος τρόπος, οἷον τὰ πρῶτα καὶ νοητά, καὶ τὰ κινητὰ καὶ ὑπὸ τὴν φύσιν, αὐτῶν τε τούτων τὰ ἐν ἀρχῇ καὶ <τὰ> ἐπόμενα μέχρι ζώων καὶ φυτῶν καὶ ἐσχάτων τῶν ἀψύχων. ἔστιν γὰρ τι καθ' ἕκαστον γένος ἴδιον, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς. ἔχει δὲ καὶ αὐτὰ τὰ μαθήματα διαφορὰν καὶ περ ὁμογενῆ πῶς ὄντα, διήρηται δ' ἱκανῶς. εἰ δὲ καὶ ἔνια γνωστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι, καθά περ τινές φασιν, ἴδιος ἂν ὁ τρόπος εἴη, διαιρέσεως δὲ τινος δεῖται· τάχα δ' ἐφ' ὧν ἐνδέχεται, κατ' ἀναλογίαν οἰκειότερον λέγειν ἢ αὐτῷ τῷ ἀγνώστῳ, καθά περ εἴ τις τῷ ἀοράτῳ τὸ ἀόρατον (9a10-23). ὅλως δὲ τὸ ἐν πλείοσιν τὸ αὐτὸ συνιδεῖν ἐπιστήμης, ἥτοι κοινῇ καὶ καθόλου λεγόμενον ἢ ἰδίᾳ πῶς καθ' ἕκαστον, οἷον ἀριθμοῖς γραμμαῖς, ζῶοις φυτοῖς· τέλος δ' ἢ ἐξ ἀμφοῖν. ἔστιν δ' ἐνίων μὲν καθόλου τέλος (ἐν τούτῳ γὰρ τὸ αἴτιον), τῶν δὲ τὸ ἐν μέρει, καθ' ὅσα διαίρεσις εἰς τὰ ἄτομα, καθά περ ἐν τοῖς πρακτοῖς καὶ ποιητοῖς· οὕτως γὰρ αὐτῶν ἢ ἐνέργεια. Ταῦτῳ δ' ἐπιστάμεθα καὶ οὐσίᾳ καὶ ἀριθμῷ καὶ εἶδει καὶ γένει καὶ ἀναλογίᾳ καὶ εἰ ἄρα παρὰ ταῦτα διαιρέσεις· διὰ πλείστου δὲ τὸ κατ' ἀναλογίαν, ὡς ἂν ἀπέχοντος πλείστου, τὰ μὲν δι' ἡμᾶς αὐτούς, τὰ δὲ διὰ τὸ ὑποκείμενον, τὰ δὲ διὰ τᾶμφο (8b24-9a9). χαλεπώτερον δ' ἂν δόξειεν (οὐ γὰρ

οἷον τε καθόλου καὶ κοινόν τι λαβεῖν ἐν τοῖς πλεοναχῶς λεγομένοις). ἤ καὶ τοῦτ' ἄπορον ἢ οὐ ῥαδίον γε εἰπεῖν, μέχρι πόσου καὶ τίνων ζητητέον αἰτίας ὁμοίως ἐν τε τοῖς αἰσθητοῖς καὶ νοητοῖς· ἢ γὰρ εἰς τὸ ἄπειρον ὁδὸς ἐν ἀμφοῖν ἀλλοτρία καὶ ἀναιροῦσα τὸ φρονεῖν. ἀρχαὶ δὲ τρόπον τινὰ ἄμφω. τάχα δ' ἢ μὲν ἡμῖν, ἢ δ' ἀπλῶς, ἢ τὸ μὲν τέλος ἢ δ' ἡμετέρα τις ἀρχή. Μέχρι οὖν τινὸς δυνάμεθα δι' αἰτίου θεωρεῖν, ἀρχὰς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λαμβάνοντες· ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν οὐκέτι δυνάμεθα, εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότερα βλέπειν. τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῶ τῶ νῶ τῶν τοιούτων ἢ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἀψαμένῳ, διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά. χαλεπὴ δὲ καὶ εἰς αὐτὸ τοῦθ' ἢ σύνεσις καὶ ἢ πίστις, ἐπεὶ καὶ ἄλλως μέγα καὶ πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα πραγματείας ἀναγκαῖον καὶ μάλιστα τὰς μεγίστας, ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὅρον, οἷον περὶ τὰς τῆς φύσεως καὶ περὶ τὰς ἔτι προτέρας. οἱ γὰρ ἀπάντων ζητοῦντες λόγον ἀναιροῦσιν λόγον, ἅμα δὲ καὶ τὸ εἰδέναι· μᾶλλον δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ὅτι ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστιν οὐδὲ πέφυκεν (9a26-9b24).

**ε. Η μεταφυσική θεωρία του Θεοφράστου, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*.**

Με βάση τα στοιχεία που εξετάσαμε, αλλά και τα συμπεράσματα τα οποία συναγάγαμε, παραθέτουμε εδώ εν συνόλω τη θεοφράστεια μεταφυσική θεωρία για την πρώτη αρχή, αλλά και τα σχετικά με αυτή ζητήματα.

Για τη σχέση αισθητών νοητών όντων και την αλληλεπίδρασή τους στον κόσμο

Το σύμπαν δεν αποτελεί μία σειρά ανεξάρτητων γεγονότων και ένα σύνολο ανεξάρτητων οντοτήτων (ἐπεισοδιῶδες), αλλά υπάρχει σύνδεση ανάμεσα στα νοητά και τα αισθητά όντα. Συγκεκριμένα, τα νοητά

προηγούνται των αισθητών, όπως τα αιώνια προηγούνται των φθαρτών, και τα νοητά συνιστούν τις αρχές, ενώ τα αισθητά υπάγονται στις αρχές.

Για τον ρόλο των μαθηματικών και τη λειτουργία τους ως πρώτων αρχών

Τα αντικείμενα της νόησης και οι αρχές δεν μπορούν να εντοπίζονται στα μαθηματικά. Πρώτον, γιατί τα μαθηματικά δεν φαίνεται να μπορούν να διαδραματίσουν έναν χρήσιμο και σημαντικό ρόλο στο κοσμικό δημιουργήμα, καθώς έχουν απλώς επινοηθεί από τους εμάς ως σχήματα, μορφές και αναλογίες, ώστε να μπορούμε να εξετάζουμε τις ιδιότητες των αισθητών αντικειμένων και αυτά καθ' εαυτά, δεν έχουν καμιά φυσική υπόσταση. Δεύτερον, γιατί τα μαθηματικά δεν μπορούν να αποτελέσουν αρχές, εφόσον ο τρόπος σύνδεσής τους με τα αισθητά δεν είναι εμφανής. Αλλά, ακόμη και αν αυτά μπορούν να συνδεθούν με τα όντα της φύσης με κάποιο τρόπο, δεν μπορούν να συνδεθούν μαζί τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούν εμφυσήσουν σε αυτά ζωή και κίνηση. Και αυτό είναι το βασικό προαπαιτούμενο και το κεφαλαιώδες χαρακτηριστικό μίας κοσμικής αρχής: να μπορεί να αποτελεί αίτιο εξήγησης της ύπαρξης των αισθητών όντων, αλλά και της βασικής λειτουργίας τους, που δεν είναι άλλη από την κίνηση.

Αυτό όμως δεν μπορεί να το κάνει ούτε ο αριθμός. Παρότι οι πυθαγόρειοι τον έχουν αναγάγει σε πρωταρχική αιτία του σύμπαντος, αδυνατεί να αποτελέσει αιτία εξήγησης κάθε αισθητού. Αλλά σε κάθε περίπτωση, θα μπορούσε κανείς να απαιτήσει, έχοντας ως βάση μελέτης τα μαθηματικά ή τους αριθμούς, να μπορεί να παρέχει μία εξήγηση για όλα τα όντα που ακολουθούν τις αρχές, και να μη σταματά σε ένα σημείο. Το ίδιο συμβαίνει και με το Ένα και την Αόριστη Δυάδα. Φιλόσοφοι, όπως ο Σπεύσιππος, ο Εστιαίος, αλλά και γενικότερα οι ακαδημαϊκοί, που χρησιμοποίησαν αυτές τις μαθηματικές αρχές μπόρεσαν να εξηγήσουν

μόνο ορισμένα ανώτερα όντα, όπως τον τόπο, το κενό, το άπειρο, την ψυχή, τον χρόνο και τον ουρανό, αλλά δεν κατόρθωσαν να εξηγήσουν και να περιγράψουν τους πλανήτες και τον υποσελήνιο φυσικό κόσμο.

Βέβαια, ορισμένοι φιλόσοφοι, όπως ο Πλάτων, ο ακαδημαϊκός Ξενοκράτης, αλλά και ο πυθαγόρειος Εύρυτος, λαμβάνοντας ως αρχές το Ένα, τη Δυάδα, και τους Αριθμούς, επεδίωξαν, μέσα από κάποιες πρακτικές αλληλεξάρτησης, να επιτύχουν την επιθυμητή σύνδεση αρχών-αισθητών.

Οι περισσότεροι, όμως, ακαδημαϊκοί πιστεύουν ότι τα μόνα αληθινά όντα είναι τα μαθηματικά και περιορίζουν τη μελέτη τους μόνο σε αυτά. Αυτό, όμως, είναι αντίθετο με ό,τι συμβαίνει σε άλλες μεθόδους έρευνας. Γιατί σε άλλες μεθόδους έρευνας τα αισθητά (αυτά που ακολουθούν τις αρχές) είναι τα πιο ολοκληρωμένα και ισχυρά μέρη της μελέτης. Και αυτό είναι, βέβαια, και το πιο λογικό, εφόσον τα αισθητά είναι τα πιο εύκολα προσεγγίσιμα νοητικά αντικείμενα. Αν, λοιπόν, αξιοποιήσουμε άλλες μεθόδους έρευνας, η έρευνα θα ξεκινήσει από τις αρχές, αλλά θα φτάσει και στα αισθητά όντα, με τα οποία συνδέονται οι αρχές.

Για την πρώτη αρχή και την κίνηση των όντων με βάση αυτή

Υπάρχει μία ουσία, η οποία είναι προγενέστερη και ανώτερη των μαθηματικών και είναι ισχυρότατη και πρωταρχική. Η ουσία αυτή, καθώς έχει τη φύση της πρώτης αρχής είναι λογικότερο να βρίσκεται μόνο στο πρώτο όν. Η ύπαρξη και η λειτουργία αυτής της αρχής γίνεται κατανοητή μόνο μέσω κάποιας αναλογίας ή παρομοίωσης με ένα άλλο όν, το οποίο χαρακτηρίζεται από δύναμη ή υπεροχή έναντι των άλλων όντων. Το όν που μπορεί να θεωρηθεί ανάλογο της πρώτης αρχής είναι ο θεός.

Η πρώτη αρχή θα είναι αιτία κίνησης για τα φυσικά όντα, καθώς συνδέεται με τα όντα αυτά και αυτά βρίσκονται σε κίνηση. Επειδή, όμως, η ίδια η αρχή είναι ακίνητη είναι φανερό ότι δεν κινεί μέσω της κίνησής της, αλλά μέσω μίας άλλης δύναμης ανώτερης και προγενέστερης. Ειδικότερα, τα ουράνια σώματα είναι έμψυχα και κινούνται από την ψυχή τους, η οποία και τους εμφυσά ζωή και κίνηση, όπως ακριβώς συμβαίνει και στα ζώα.

Η κίνηση των ουράνιων σωμάτων είναι η άριστη κυκλική κίνηση και προκαλείται, όπως αναφέρθηκε, από την ψυχή των σωμάτων αυτών και συγκεκριμένα, από το ανώτερο μέρος της, από τη διάνοια, η οποία συνιστά την αρχή για την κίνησή τους. Η θεϊκή διάνοια του κάθε ξεχωριστού πλανήτη κινεί τον ίδιο τον πλανήτη εκ των έσω, όπως ακριβώς συμβαίνει και στα ζώα. Έτσι, δεν μπορούμε πια να μιλάμε για πλήρη διαχωρισμό κινητή-κινουμένου, αρχής-όντος, αφού και τα δύο, και η αρχή και το ίδιο το όν, συνδημιουργούν μία ενιαία οντότητα, η οποία κινείται από μόνη της, από την εσωτερική πηγή κίνησης.

Η διάνοια είναι αυτή που ενεργοποιεί την επιθυμία που ενυπάρχει στην ψυχή των πλανητών. Η έλλογη επιθυμία των πλανητών επιθυμεί το σπουδαιότερο όλων, την αιωνιότητα της ύπαρξής τους.

Επιπρόσθετα, τα γήινα όντα είναι μέρη του ουρανού, εφόσον και ο πλανήτης Γη είναι μέρος του ουρανού. Ως εκ τούτου, δεν είναι αποκομμένα από την ανώτατη δύναμη, ούτε τοπικά, ούτε ενεργειακά, αλλά, έχοντας ως βάση την κυκλική κίνηση του πλανήτη, αποκτούν τυχαία τις μεταβολές τους, τόσο ατομικά όσο και κατά την αλληλεπίδρασή τους με τα άλλα όντα.

Ως προς το status quo της αρχής, μπορεί να υποστηριχθεί ότι αυτή ηρεμεί· καθώς είναι καθαρή ενέργεια και μία απόλυτα ενεργή οντότητα, δεν μπορεί ούτε να κινείται, αλλά και ούτε να είναι α-κίνητη.

Τελικά, ο κόσμος δεν ανάγεται εν συνόλω σε μία εξωτερική αρχή, αλλά είναι σύμφωνος με τον εαυτό του και όλα τα μέλη του αλληλεπιδρούν αρμονικά μεταξύ τους, όπως συμβαίνει και σε μία πόλη. Φυσικά στο σύμπαν υπάρχει μία πρώτη αρχή, όχι, όμως, με την έννοια του απόλυτου ελεγκτή, αλλά με την έννοια της οντολογικά ανώτερης αιτίας κίνησης, η οποία συνιστά, μάλιστα, και μία πρωταρχική ενέργεια. Η αιτία αυτή είναι η διάνοια των πλανητών, η οποία θέτει ένα κοσμικών διαστάσεων πλαίσιο κινήσεων για όλα τα όντα· αρχικά για τα ουράνια σώματα και μέσω αυτών και για αισθητά.

Για την ανθρώπινη νόηση και την πιθανότητα νοητικής προσέγγισης της πρώτης αρχής

Το όν έχει πολλές μορφές και οι αισθήσεις είναι εκείνες που παρατηρούν τις διαφορές μεταξύ των όντων και αναζητούν τα αίτιά τους. Ίσως είναι πιο σωστό να ειπωθεί ότι η αίσθηση υποβάλλει στη διάνοια τα διάφορα ζητήματα. Η διάνοια τώρα μέσω των δεδομένων της αίσθησης σχηματίζει για τα αισθητά όντα μία συνολικά σαφέστερη εικόνα, ενώ για τα νοητά / καθολικά όντα διατυπώνει μόνο απορίες, μέσω των οποίων, έστω και αν δεν μπορεί να δοθεί λύση, μπορεί να φανεί κάποιο φως εκεί που δεν υπάρχει φως, όσο προχωρά η έρευνα. Έτσι, λοιπόν, η γνώση φαίνεται να παρουσιάζει διαφορές, καθώς τα όντα παρουσιάζουν οντολογικές διαφορές μεταξύ τους. Ακόμη, όμως, και ανάμεσα στα νοητά-καθολικά όντα παρατηρούνται διαφορές, καθώς διαφέρουν τα γένη από τα είδη, εφόσον και σε αυτά τα καθολικά υπάγονται διαφορετικές κατηγορίες όντων.



Πρέπει τώρα να διαχωριστούν τα είδη της γνώσης, αλλά και οι μέθοδοι κατάκτησής της. Η αρχή για αυτά ζητήματα και το πρώτο που πρέπει να γίνει είναι να καθοριστεί σε βάθος τί είναι η γνώση. Πιο συγκεκριμένα, η γνώση μπορεί να διαχωριστεί, καθώς μελετά όντα με διαφορετικά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά κάθε όντος είναι ουσία και το τί είναι αυτό το πράγμα, υπό την προϋπόθεση ότι αυτά είναι μόνιμα και δεν εμφανίζονται στο όν κατά τύχη. Και αφού η γνώση έχει διαφορετικά χαρακτηριστικά, οφείλουμε να επιλέξουμε τη μέθοδο που συνιστάται για την κατάκτηση της γνώση κάθε κατηγορίας. Η αρχή και το σπουδαιότερο που πρέπει να γίνει είναι να αξιοποιηθεί ο κατάλληλος τρόπος για κάθε κατηγορία, άλλος για τα πρώτα και τα νοητά, άλλος για τα κινητά και αυτά που βρίσκονται κάτω από τις επιταγές της φύσης – τόσο για αυτά που ιεραρχικά βρίσκονται στην κορυφή, όσο και για αυτά που τα ακολουθούν και έπειτα για τα ζώα και τα φυτά-, και τέλος άλλος τρόπος για τα άψυχα (αισθητά). Ένας ιδιαίτερος τρόπος κατάκτησης της γνώσης υπάρχει και για τα μαθηματικά, γιατί και αυτά τα όντα, αν και είναι ομογενή, εντούτοις παρουσιάζουν διαφορές. Το θέμα των διαφορών των μαθηματικών έχει μελετηθεί εκτενώς σε προηγούμενο χωρίο. Ακόμη, όμως, και για εκείνα τα όντα που γίνονται γνωστά με το να είναι άγνωστα, όπως είναι το πλατωνικό Αγαθό, υπάρχει ο κατάλληλος τρόπος, και δεν είναι άλλος από το να τα προσεγγίσουμε μέσω κάποιας αναλογίας και όχι να επιδιώξουμε ευθέως τη γνώση τους, γιατί αυτό μοιάζει με το να προσπαθεί κάποιος να περιγράψει κάτι αόρατο, με βάση το γεγονός ότι αυτό είναι αόρατο.

Από την άλλη, το καθολικότερο έργο της γνώσης είναι να προσδιορίσει αυτό που είναι κοινό σε περισσότερα από ένα πράγματα, είτε αυτά τα κοινά εντοπίζονται καθολικά, σε επίπεδο γενών-ειδών, για

παράδειγμα στα μαθηματικά και στη φυσική, είτε με έναν ιδιαίτερο τρόπο, σε επίπεδο επιμέρους όντων, για παράδειγμα στους αριθμούς και στις γραμμές, και στα ζώα και τα φυτά. Η τέλεια γνώση επιτυγχάνεται, όταν κατακτάται η γνώση και των καθολικών ομοιοτήτων και των επιμέρους. Κάποιες (ατελείς) μορφές γνώσης είναι εκείνες που στοχεύουν στη σύλληψη μόνο του καθολικού όντος (νοητά), επειδή η αιτία τους βρίσκεται σε αυτά, ενώ κάποιες άλλες είναι εκείνες που στοχεύουν σε επιμέρους αντικείμενα, τα οποία μπορούν να διαιρεθούν μέχρι να φτάσουν στο άτομο (αισθητά), όπως συμβαίνει με τις πρακτικές γνώσεις, αλλά και με τις ποιητικές, γιατί έτσι ακριβώς έχει η ενέργειά τους. Οι ομοιότητες και τα κοινά στοιχεία μεταξύ των όντων μπορεί να διαπιστωθούν είτε με βάση τον αριθμό, είτε με βάση το είδος, είτε με βάση το γένος, ή μέσω κάποιας αναλογίας, ή με κάποιες άλλες διαιρέσεις. Η αναλογία, όμως, είναι εκείνη που «καλύπτει» το μεγαλύτερο διάστημα, ωσάν να υπήρχε σε αυτή την περίπτωση η μεγαλύτερη απόσταση ανάμεσα στα αντικείμενα, η οποία οφείλεται μερικές φορές σε μας και μερικές φορές στο υποκείμενο, μερικές φορές και στα δύο.

Αυτό, όμως, ίσως αποδειχθεί δυσκολότερο: το να εντοπιστεί κάτι κοινό και καθολικό ανάμεσα σε όρους που έχουν πολλές έννοιες. Είναι, όμως, και αυτό αδύνατο ή, τουλάχιστον, όχι εύκολο, να διακρίνει κάποιος μέχρι ποιο σημείο και για πράγματα, τόσο νοητά, όσο και αισθητά, πρέπει να αναζητήσει κανείς αιτίες. Διότι ο δρόμος προς το άπειρο και για τις δύο κατηγορίες όντων, αναιρεί τη σκέψη. Εντούτοις, και τα αισθητά και τα νοητά αποτελούν αρχή. Τα αισθητά είναι αρχή για εμάς και τα νοητά αρχή με την απόλυτη έννοια, ή αλλιώς τα αισθητά είναι η αρχή για εμάς και τα νοητά το τέλος. Μέχρις ενός σημείου, λοιπόν, μπορεί κανείς να φτάσει, ξεκινώντας από τις αισθήσεις και αναζητώντας διαδοχικά τα αίτια του πράγματος που επιθυμεί να γνωρίσει. Η μέθοδος, όμως, των

διαδοχικών αιτιών δεν μπορεί να οδηγήσει στη γνώση των πρώτων αρχών, είτε γιατί ο άνθρωπος διαθέτει μία εγγενή αδυναμία, ωσάν να κοιτάζαμε προς τα πιο φωτεινά αντικείμενα. Ίσως να είναι πιο πιθανό το ότι η νόηση, μέσω του νου, αγγίζει και προσεγγίζει αυτά τα αντικείμενα, για αυτό και δεν υπάρχει πλάνη σχετικά με αυτά.

Επίσης, είναι δύσκολο να παραθέσει κανείς ορισμούς σχετικά με τις μελέτες της φύσης και αυτές που είναι πριν από αυτές. Γιατί αυτοί που ζητούν αποδείξεις, αναιρούν την απόδειξη και συγχρόνως και τη γνώση. Μάλλον είναι ορθότερο ότι αναζητούν αποδείξεις για πράγματα που δεν υπάρχουν και από τη φύση της περιπτώσεως δεν μπορούν να υπάρχουν

**ς'. Η προσφορά του Θεόφραστου στη φιλοσοφία μπορεί να θεωρηθεί σημαντική.**

Ο Θεόφραστος δημιούργησε, όπως αποδείχθηκε, μία δική του μεταφυσική θεωρία για την πρώτη αρχή και τα σχετικά με αυτή ζητήματα, ενώ ταυτόχρονα πρότεινε λύσεις σε φιλοσοφικά προβλήματα που ταλάνιζαν προγενέστερους φιλοσόφους, όπως η ακινησία της πρώτης κινητικής αρχής, ο ρόλος των μαθηματικών στο συμπαντικό δημιουργήμα και οι δυνατότητες της ανθρώπινης νόησης. Ως εκ τούτου, μπορεί να ενταχθεί στο πάνθεον των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων που ασχολήθηκαν με μεταφυσικά θέματα και δημιούργησαν αντίστοιχες θεωρίες και σχολές.

Επιπλέον, ο Θεόφραστος φαίνεται να ορθολογικοποίησε τη «μεταφυσική». Απέχοντας από θεολογικές ερμηνείες, αλλά και ακραίες θέσεις ή «λογοτεχνικές» συλλήψεις υπερ-υπερβατικών πρώτων αρχών, φαίνεται να παραδίδει μία επιστημονικότερη ερμηνεία για διάφορα ζητήματα που ξεπερνούν τον αισθητό κόσμο και εντάσσονται στον νοητό: Τα νοητά όντα πρέπει να σχετίζονται με τα αισθητά, και η πρώτη αρχή

πρέπει να είναι με κάποιον τρόπο σε άμεση επαφή με τα αισθητά. Τα μαθηματικά δεν μπορούν να αποτελούν αρχές γιατί δεν μπορούν να εξηγήσουν πρακτικά την ύπαρξη και την κίνηση των όντων. Κάθε πλανήτης έχει μία εσωτερική ψυχή και χάρη στη νόηση της ψυχής αυτής κινείται. Μέσω της κίνησης του πλανήτη Γη, αλλά και των άλλων πλανητών κινούνται «αναγκαστικά» και όχι κάποιας μεταφυσικής δύναμης και τα αισθητά όντα. Δεν υπάρχει τελεολογία, ούτε ένας αγαθός σκοπός στη φύση. Ο άνθρωπος μπορεί να κατακτήσει τη γνώση αισθητών και νοητών όντων, μέσω συγκεκριμένων μεθόδων, αλλά δεν μπορεί να κατακτήσει την γνώση της πρώτης αρχής. Ίσως υπάρχει η δυνατότητα για αυτόν, κατ'εξαιρέσειν, να την προσεγγίσει, μέσω μίας ανώτερης νοητικής ικανότητας.

Όσον αφορά το ζήτημα το οποίο απασχόλησε πολλούς σύγχρονους μελετητές, σχετικά με τη θετική ή αρνητική πρόσληψη των αριστοτελικών θεωριών από τον Θεόφραστο και το κατά πόσον, αυτές καθόρισαν το δικό του έργο, καταλήγουμε στο ότι ο φιλόσοφος έχει ασφαλώς δεχθεί σημαντικές επιρροές από τον δάσκαλό του, αλλά αυτό δεν τον εμπόδισε από να αναπτύξει αυτόνομα τη δική του φιλοσοφική θεωρία. Ο Θεόφραστος έχει συμπεριλάβει και έχει αξιοποιήσει αριστοτελικά στοιχεία στη δική του θεωρία, αλλά ταυτόχρονα έχει απορρίψει και έχει επικρίνει έντονα άλλα. Συνεπώς, δε θα ήταν συνετό να καταλήξουμε στο ότι το έργο *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* συνιστά το απότοκο της τυφλής φιλοσοφικής αφοσίωσης του Θεοφράστου στον Αριστοτέλη, αλλά ούτε και μία αυστηρή κριτική του πρώτου στον δεύτερο.

Με βάση τα ανωτέρω στοιχεία, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Θεόφραστος είναι ένας σημαντικός φιλόσοφος, του οποίου, όμως, το μεταφυσικό έργο έχει, αδίκως, υποτιμηθεί από τους σύγχρονους μελετητές.

Αντί επιλόγου, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η σύγχρονη έρευνα, ξεπερνώντας τυχόν προκαταλήψεις, πρέπει να επαναπροσδιορίσει τη στάση της απέναντι στο θεοφράσειο έργο, το οποίο αποτελεί μία σημαντική δεξαμενή πληροφοριών και δεδομένων, αλλά και να επανεξετάσει, υπό διαφορετικό πιά πρίσμα, τόσο τις μεταφυσικές θέσεις του Θεοφράστου, όσο και τις θεωρίες προγενέστερων φιλοσόφων που παραδίδονται στο κείμενο. Πιο συγκεκριμένα, σημεία για περαιτέρω διερεύνηση, τα οποία μπορούν να αποτελέσουν, μεμονωμένα, θέματα για μία μελλοντική μας έρευνα είναι το ζήτημα των νοητών και αισθητών αιτίων των όντων, το ζήτημα της ουσίας, το ηλιοκεντρικό σύστημα και η κίνηση του πλανήτη Γη. Εν ολίγοις, το *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά* έχει πολλά ακόμη να προσφέρει στους μελετητές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Κείμενα – Μεταφράσεις – Ερμηνευτικά Υπομνήματα

#### Αριστοτέλης

Allan J. Donald, *Aristotelis De Caelo*, Oxford: Oxford University Press, 1936.

Brandis Christian August (εκδ.), *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, Berlin: Reimer, 1823.

Bywater Ingram (εκδ.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Oxford University Press, 1894.

Elders Leo, *Aristotle's Theology, A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Assen: Van Gorcum, 1972.

Genequand Charles (εκδ.), *IBN RUSHD'S METAPHYSICS: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lambda*, Leiden: Brill, 1986.

Hayduck Michael (εκδ.), Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria (CAG)*, vol. I, Berlin: Reimer, 1891.

Jaeger Werner (εκδ.), *Aristotelis Metaphysica*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

Legatt Stuart, *On the Heavens I & II, With Introduction and Commentary*, Warminster England: Liverpool University Press, 1995.

McKirahan Richard (εκδ.), *Simplicius, On Aristotle Physics 8.6-10*, Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Minio- Paluelo Lorenzo, *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford: Oxford University Press, 1949.

Polansky Ronald, *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Ross William David (εκδ.), *Aristotle Metaphysics*, vol. I and II, Oxford: Clarendon Press, 1924.

-----, *The Works of Aristotle Translated into English*, Oxford: Clarendon Press, 1928.

-----, *Aristotelis Physica*, Oxford: Oxford University Press, 1950.

-----, *Aristotelis De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1956.

-----, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford: Oxford University Press, 1958.

-----, *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, Oxford: Oxford University Press, 1964.

Richard Sorabji, (εκδ.), *Themistius: On Aristotle on The Soul*, London: Bloomsbury Academic, 1996.

### **Θεόφραστος**

Gutas Dimitri, *Theophrastus on First Principles (Known as Metaphysics)*, Leiden: Brill, 2010.

Henrich Jörn, *Die Metaphysik Theophrasts. Edition, Kommentar, Interpretation*, München und Leipzig: K.G. Saur, 2000.

Laks André, Most Glenn (εκδ.), *Théophraste Métaphysique*, Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Romani Silvia, *Teofrasto. La Metafisica*, Milano: La Vita Felice, 1994.

Ross William David, Fobes Francis Howard (εκδ.), *Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1929.

Sorabji Richard (εκδ.), Huby Pamela, Steel Carlos (μτφ.), Priscian, *On Theophrastus on Sense-Perception with Simplicius, On Aristotle on the Soul 2.5-12*, London: Duckworth, 1997.

Σπανδάγγος Ευάγγελος, *Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά τοῦ Θεοφράστου*, Αθήνα: Αίθρα, 2005.

Stratton George M. (εκδ.), *Theophrastus, De Sensibus*, Amsterdam: Bonset-Schippers, 1964.

Tricot Jules, *Théophraste. La Métaphysique. Traduction et Notes*, Paris: Vrin, 1948.

Wimmer Friedrich (εκδ.), *Theophrasti Eresii Opera Quae Supersunt Omnia*, Lipsiae (1854-162) reprint: Frankfurt am Main, Minerva, 1964.

Van Raalte Marlein, *Metaphysics*, Leiden: Brill, 1993.

Usener Hermann K. (εκδ.), *Theophrasti de Prima Philosophia Libellus*, Bonnae: Typis C. Georgi, 1890.

### **Προσωκρατικοί - Πλάτων**

Burnet John (εκδ.), *Platonis Opera, Tomus IV*, Oxford: Oxford University Press, 1902.

Conford Francis MacDonald, *Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London: Routledge & Kegan Paul, 1935.

-----, *Theory of Knowledge: The Thaetetus and the Sophist of Plato, Translated with a Running Commentary*, London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

Didot Ambrosio Firmin (εκδ.) Plutarch Chaeronensis: *Platonicae Quaestiones, Scripta Moralia, Graece et Latine, Tomus Secundus*, Parisiis, Editore MDCCCXLI, H1 915, vol. XIII1, 1841.

Diels Hermann, Kranz Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Zurich; Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952 (1903).

### **Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία**

Alon Ilai, "The Arabic Version of Theophrastus' *Metaphysica*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), σσ. 163-217.

Annas Julia, *Aristotle's Metaphysics book M and N, Translated with Introduction and Notes*, Oxford: Clarendon Press, 1976.

Anton John, "The Concept of Causality in Theophrastus' *Metaphysics*," *Journal of Neoplatonic Studies* 7 (1998), σσ. 1-31.

Atmanspacher Harald, Bishop Robert (επιμ.), *Between Chance and Choice: Interdisciplinary Perspectives in Determinism*, Thorverton U.K: Imprint Academic, 2002.



Aubenque Pierre, "Sur la notion aristotélicienne d' aporie," στο Mansion Suzanne (επιμ.), *Aristote et les problèmes de méthode* (2<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum), Louvain la Neuve: Publications Universitaires (2<sup>nd</sup> edn 1980), σσ. 3-19.

Baltussen Han, *Theophrastus Against the Presocratics and Plato*, Leiden: Brill, 2000.

-----, "Early Reactions to Plato's Timaeus: Polemic and Exegesis in Theophrastus & Epicurus," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46 (2011), σσ. 49-71.

Bambrough Renford (επιμ.), *New Essays in Plato and Aristotle*, London: Routledge, 1965.

Baracchi Claudia (επιμ.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, London; New York: Bloomsbury, 2014.

Barbotin Edmond, *La théorie aristotélicienne de l' intellect d' après Théophraste*, Louvain: Publications Universitaires, 1954.

Barnes Jonathan, *Aristotle Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Battegazzore Antonio Mario, "La positione di Teofrasto tra metafisica e fisica," *epistimologia* 12 (1989), σσ. 49-72.

Bauloye Laurence, "Note sur la traduction d' ἀπορία dans la traduction arabe de la Métaphysique," στο Motte André, Rutten Chris (επιμ.), *Aporia dans La philosophie greque des origines à Aristote*, Louvain la Neuve: Peeters, 2001, σσ. 433-436

Berti Enrico, "Unmoved Mover(s) as Efficient Causes in Metaphysics Λ6," στο Frede Michael, Charles David (επιμ.), *Aristotle's Metaphysics Book Lambda*, (Symposium Aristotelicum Series), Oxford: Oxford University Press, 2000, σσ. 181 - 206.

-----, "Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli," στο Migliori Mauricio (επιμ.), *Gigantomachia. Convergenze e Divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia: Morcelliana, 2002, σσ. 339-356.

- , "La connaissance des principes selon Théophraste, *Metaphysique 9a10-b24*," στο Jaulin Annick, Lefebvre David (επιμ.), *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*, Louvain la Neuve: Peeters, 2015, σσ. 123-133.
- Bertier Janine, "Les preuves de la réalité des nombres et la théorie des idées d'après *Μεταφυσique N2, 1090a2-3, 1090b5*," στο Graeser Andreas (επιμ.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles* (Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil 1984), Bern; Stuttgart: Verlag Paul Haupt, σσ. 281-309.
- Bostoc David, *Aristotle's Metaphysics, Books Z and H*, Oxford: Oxford University Press, 1993 (repr. 2003).
- Botter Barbara, "Teofrasto e i limiti della teleologia aristotelica," στο Natali Carlo, Maso Stefano (επιμ.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: A.M. Hakket, 1994, σσ. 41-62.
- Boudouris Konstantinos (επιμ.), *Pythagorean Philosophy*, Athens: Kardamitsa, 1992.
- Brentano Franz, "Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretations," στο Nussbaum Martha, Rorty Amélie (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, σσ. 313-341.
- Burbules Nicholas, "Aporia: Webs, Passages, Getting Lost, and Learning to Go On," *Philosophy of Education Archive*, 1997, σσ. 33-43.
- Burkert Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (μτφ. Edwin L. Minar. Jr), Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- Burnyeat Myles Frederic, "Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion," στο Graeser Andreas (επιμ.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles* (Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil 1984), Bern; Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1987, σσ. 231-240.
- Bourodimos Eustathios, "The Mathematics of Music as Number and Harmony of Reality and Being," στο Boudouris Konstantinos (επιμ.), *Pythagorean Philosophy*, Athens: Kardamitsa, 1992, σσ. 70-89.
- Cambridge Dictionary of Philosophy, 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Carabine Deirdre, *The Unknown God – Negative Theology in the Platonic Tradition to Eurigena*, Louvain la Neuve: Peeters, 2015.
- Cardini Maria Timparano, *Pithagorici. Testimonianze e frammenti*, Florenz: La Nuova Italia, 1962.
- Chen Chung-Hwan, "Different Meanings of the Term *Energieia* in the Philosophy of Aristotle," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.17 No.1, σσ. 56-65.
- Cherniss Harold, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1945<sup>1</sup>.
- , *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York: Russell and Russell, 1962.
- Christidis Theodoros, "Probabilistic Causality and Irreversibility: A Dialogue Between Heraclitus and Prigogine," στο Atmanspacher Harald, Bishop Robert (επιμ.), *Between Chance and Choice: Interdisciplinary Perspectives in Determinism*, Thorverton U.K.: Imprint Academic, 2002, σσ. 165-188.
- Claghorn George, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.
- Cleary John, *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.
- , "Mathematics and Cosmology in Aristotle's Development," στο Wians William (επιμ.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, London: Rowman& Littlefield, 1996, σσ. 193 – 228.
- , "Aristotle's Criticism of Plato's First Principles," στο Cleary John, Dillon John, O' Byrne Brendan, O' Rourke Fran (επιμ.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus: The Collected Essays on Ancient Philosophy of John Cleary*, Leiden: Brill, 2013, σσ. 441-463.
- Cleary John, Dillon John, O' Byrne Brendan, O' Rourke Fran (επιμ.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus: The Collected Essays on Ancient Philosophy of John Cleary*, Leiden: Brill, 2013.
- Cleve Felix, *The Philosophy of Anaxagoras: As Reconstructed*, Hague: Martinus Nijhoff, 2007.

- Code Allan, Moravcsik Julius, "Explaining Various Forms of Living," στο Nussbaum Martha, Rorty Amélie (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, σσ. 129-146.
- Cohen Marc, "Aristotle's Substance," στο Hernandez Jill Graper (επιμ.), *Themes in Ancient and Modern Philosophy*, Dubuque: Kendall-Hunt, 2009, σ. 37.
- Couloubaritsis Lambros, "Considération sur la notion de τὸ τί ἦν εἶναι," *L'Antiquite Classique*, 1981 (55), σσ. 148-157.
- Crubellier Michel, "La version arabe de la Métaphysique de Théophraste et l'establishment du texte grec," *Revue d' Histoire des Textes* 22 (1992), σσ. 19-45.
- Crubellier Michel, Laks André (επιμ.), *Aristotle: Metaphysics Beta*, (16<sup>th</sup> Symposium Aristotelicum,) Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Curd Patricia, "Anaxagoras and the theory of everything," στο Curd Patricia, Graham Daniel (επιμ.), *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, σσ. 230-249.
- Curd Patricia, Graham Daniel (επιμ.), *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- David Amirthanayagam, "Plato's New Measure: The Mathematical Meaning of the Indeterminate Dyad," *The St. John's Review Cumulative Index: St. John College* 46 (2002), σσ. 25-62.
- De Filippo Joseph, "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God," *CQ* 44 (1994), σσ. 393-409.
- Denniston John D., *The Greek Particles*, Oxford: Clarendon Press, 1934.
- Devereux Daniel, "The Relations between Theophrastus' *Metaphysics* and Aristotle's *Metaphysics* Lambda," στο Fortenbaugh William W., Sharples Robert W. (επιμ.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1988, σσ. 167-188.

- , "Theophrastus on the Intellect," στο Fortenbaugh William W., Gutas Dimitri (επιμ.), *Theophrastus: his Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, New Brunswick: Transaction, 1992, σσ. 32-62.
- Dicks David R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London: Thames and Hutson editions, 1970 (ελλ. Μτφ. Μάρω Παπαθανασίου).
- Dillon John, *The Middle Platonists, 80 B.C to A.D. 220*, Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- , "Theophrastus Critique of the Old Academy in the Metaphysics," στο Fortenbaugh William W., Wöhrle George (επιμ.), *On the Opuscula of Theophrastus: Akten Der 3 Tagung Der Karl-Und Gertrud-Abel-Stiftung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2002, σσ. 175-188.
- Dimitrijevic Milan, Theodossiou Efstratios, Dacanalisis Aris, Mantaracis Petros, "Ancient Greece and The Origins of Heliocentric Theory," στο Paipetis Stefanos (επιμ.), *Ancient Greece and Contemporary World*, Athens, 2017, σσ. 290-298.
- Donagan Alan, Perovich Nick, Wedin Michael (επιμ.), *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986,
- Drodzek Adam, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Aldershot: Ashgate Publ. Ltd, 2007.
- Düring Ingemar, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Winter, 1966, (μτφ Κοτζιά-Παντελή Παρασκευή, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ 1991).
- , *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag, 1969.
- Ellis John, "The Aporematic Character of Theophrastus' *Metaphysics*," στο Fortenbaugh William W., Sharples Robert W. (επιμ.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1988, σσ. 216-223.
- Ericson Trond-Berg, *Bios Theoretikos: notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X 6-8*, Oslo: Universitetsforlaget, 1976.

Festugière André-Jean "Le sens des apories métaphysique de Théophraste," στο Festugière André-Jean (επιμ.), *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin 1971, σσ. 571-574.

Fine Gail, "Separation," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), σσ. 31-87.

-----, "Forms as Causes: Plato and Aristotle," στο Graeser Andreas (επιμ.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles* (Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil 1984), Bern; Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1987, σσ. 69-112.

-----, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

Fortenbaugh William W., Sharples Robert W. (επιμ.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1988.

Fortenbaugh William W., Gutas Dimitri (επιμ.), *Theophrastus: his Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, New Brunswick: Transaction, 1992.

Fortenbaugh William W., Huby Pamela M., Sharples Robert W., Gutas Dimitri (επιμ.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence I. Life, Writings, Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics*, Leiden: Brill, 1992.

Fortenbaugh William W., Wöhrle George (επιμ.), *On the Opuscula of Theophrastus: Akten Der 3 Tagung Der Karl-Und Gertrud-Abel-Stiftung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2002.

Frede Dorothea, "Theophrasts Kritik Am Unbewegten Beweger des Aristoteles," *Phronesis* 26 (1971), σσ. 65-79.

Frede Dorothea, Laks André (επιμ.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Backround and Aftermath*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

Frede Michael, Charles David (επιμ.), *Aristotle's Metaphysics Book Lamda*, (Symposium Aristotelicum Series), Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Gabbe Myrna, "Theophrastus and the Intellect as Mixture," *Elenchos* 29 (2008), σ. 61-90.
- Gaiser Conrad, *Theophrast in Assos: Zur Entwicklung der Naturwiessenschaft zwischen Akademie und Peripatos*, Heidelberg: Winter, 1985.
- Gerson Loyd, *God and Greek Philosophy, Studies in Early History of Natural Theology*, London; New York: Routledge, 1990.
- Gill Mary Luise, Lennox James (εκδ), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Glucker John, "Theophrastus, the Academy, and the Athenian Philosophical Atmosphere," στο Ophuijsen Johannes Van, Van Raalte Marlein (επιμ.), *Theophrastus of Eresus: Reappraising the Sources*, Rutgers University Studies in Classical Humanities vol. 8, New Brunswick: Transaction Books, 1997.
- Gotthelf Alan (επιμ.), *Aristotle on Living Things*, Pittsburg: Mathesis Publication; Bristol: Bristol Classical Press, 1982.
- Graeser Andreas (επιμ.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles* (Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil 1984), Bern; Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1987
- Graham Daniel, "Heraclitus: Flux, Order and Knowledge," στο Curd Patricia, Graham Daniel (επιμ.), *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, σσ. 169-188.
- Gregory Andrew, *Ancient Greek Cosmogony*, Bristol: Bristol Classical Press, 2007.
- Guthrie William K., "The Development of Aristotle's Theology I," *CQ* 27 (1933), σσ. 90-98.
- Happ Heinz, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie- Begriff*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971.
- Harari Orna, *Knowledge and Demonstration, Aristotle's Posterior Analytics*, (The New Synthese Historical Library V.56), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

- Hare Richard M., "Plato and the Mathematicians," στο Bambrough Renford (επιμ.), *New Essays in Plato and Aristotle*, London: Routledge, 1965, σσ. 21-38.
- Hecquet- Devienne Myriam, "A Legacy from the Library of the Lyceum? Inquiry into the Joint Transmission of Theophrastus' and Aristotle's *Metaphysics* based on Evidence Provided by Manuscripts E and J," *Harvard Studies in Classical Philology* 102 (2004), σσ. 171-189.
- Heath Thomas, *Mathematics in Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Heinaman Robert, "Knowledge of Substance in Aristotle," *The Journal of Hellenic Studies*, 101 (1981), σσ. 63-77.
- Hernandez Jill Graper (επιμ.), *Themes in Ancient and Modern Philosophy*, Dubuque: Kendall-Hunt, 2009.
- Hintikka Jaakko, *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Holland: Reidel, 1974.
- Horky Philip S., "Theophrastus on Platonic and Pythagorean Imitation," *CQ* 63 (2013), σσ. 686-712.
- Huby Pamela, "When Was Theophrastus' *Metaphysics* Written?," στο Huffman Carl (επιμ.), *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: a Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Huffman Carl (επιμ.), *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: a Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Jaulin Annick, Lefebvre David (επιμ.), *La Métaphysique de Théophraste: Principes et Apories*, Louvain la Neuve: Peeters, 2015
- Johnshon Monte R., *Aristotle on Teleology*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Judson Lindsay, "Heavenly Motion and the Unmoved Mover," στο Gill Mary Luise, Lennox James (επιμ.), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994, σσ. 155-171.



Judson Lindsay, Karasmanis Vasilis (επιμ.), *Remembering Socrates*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Kahn Charles, "The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology," στο Gotthelf Alan (επιμ.), *Aristotle on Living Things*, Pittsburg: Mathesis Publication; Bristol: Bristol Classical Press, 1982, 183- 205.

-----, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis: Hackett Publishing company, 2001.

Κάλφας Βασίλης, *Η Φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015.

Karamanolis George, Politis Vasilis (επιμ.) *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Kirk Geoffrey, Raven John Earle, Schofield Malcolm, *Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963 (μτφ Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα: Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1990).

Kosman Areyh, "Aristotle's Definition of Motion," *Phronesis* 14 (1969), σσ. 40-62.

-----, "Aristotle's Prime Mover", στο Gill Mary Luise, Lennox James, (επιμ.), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994, σσ. 135-154.

Kraemer Hans- Joachim, "Zum Standort der Metaphysik Theophrasts," στο *Zetesis, Album Amicorum: Door Vrienden En Collegas Aangeboden Aan E. de Strycker*, Antwerpen -Utrecht: De Nederlandse Boekhandel, 1973, σσ. 206-214.

Laks André, "Four Notes on Theophrastus' Metaphysics," στο Fortenbaugh William W., Sharples Robert W. (επιμ.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1988, σσ. 224-259.

-----, "Aporia Zero", στο Crubellier Michel, Laks André (επιμ.), *Aristotle: Metaphysics Beta, (16<sup>th</sup> Symposium Aristotelicum)*, Oxford: Oxford University Press, 2009, σσ. 25-46.

Lang Helen, "Aristotle's First Movers and The Relation of Physics to Theology," *The New Scholasticism* LII (1978), σσ. 500-517.

-----, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and Elements*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Lear Jonathan, "Aristotle's Philosophy of Mathematics," *The Philosophical Review* 91 (1982), σσ. 161-192.

-----, *Aristotle and the Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lidell Scott Jones (LSJ<sup>9</sup>), *A Greek English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940, supplement 1968

Lloyd Antony C., "Genus, Species and Ordered Series in Aristotle," *Phronesis* 7 (1962), σσ. 67-90.

Long Anthony, "Theophrastus and the Stoa," στο Ophuijsen Johannes Van, Van Raalte Marlein (επιμ.), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1998, σσ. 355-383.

Madison Ryan D., *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics*, Chicago: Proquest. UMI Dissertation Publishing, 2008.

Mansfeld Jaap, "A Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought," *Phronesis* 37 (1992) σσ. 314-335.

Mansion Suzanne (επιμ.), *Aristote et les problèmes de méthode (2<sup>e</sup> Symposium Aristotelicum)*, Louvain la Neuve: Publications Universitaires, 1980 (2<sup>nd</sup> edn).

Matthews Gareth, "De Anima 2. 2-4 and the Meaning of life," στο Nussbaum Martha, Rorty Amélie (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, σσ. 185-194.

McKinnon Donald, "Aristotle's conception of Substance," στο Bambrough Renford (επιμ.), *New Essays in Plato and Aristotle*, London: Routledge, 1965, σσ. 97-119.

McKirahan Richard D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative science*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

- Mejer Jørgen "A Life in Fragments: The Vita Theophrasti," στο Ophuijsen, Johannes Van, Van Raalte Marlein (επιμ.), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1998, σσ. 1-28.
- Merlan Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijoff, 1968<sup>3</sup>.
- Migliori Mauricio, *Gigantomachia. Convergenze e Divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia: Morcelliana, 2002.
- Mignucci Mario, "Aristotle's Arithmetic," στο Graeser Andreas (επιμ.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles* (Akten des X Symposium Aristotelicum Sigriswil 1984), Bern; Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1987, σσ. 175-212.
- Modrak Deborah, "Theophrastus and Recent Scholarship," *Journal of the History of Ideas* 55 (1994), σσ. 337-345.
- Motte André, Rutten Chris (επιμ.), *Aporia dans La philosophie greque des origines à Aristote*, Louvain la Neuve: Peeters, 2001.
- Natali Carlo, Maso Stefano (επιμ.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1994.
- Nussbaum Martha, Rorty Amélie (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Oliver Simon, *Philosophy, God and Motion*, London: Routledge, 2005.
- Ophuijsen Johannes Van, Van Raalte Marlein (επιμ.), *Theophrastus of Eresus: Reappraising the Sources*, Rutgers University Studies in Classical Humanities vol. 8, New Brunswick: Transaction Books, 1997.
- Paipetis Stefanos (επιμ.), *Ancient Greece and Contemporary World*, Athens, 2017.
- Parente Margherita Isnardi, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*. Edizione, traduzione e commento, Napoli: Bibliopolis, 1982.
- Pierris Apostolos L., "Origin and Nature of Pythagorean Cosmogony," στο Boudouris Konstantinos (επιμ.), *Pythagorean Philosophy*, Athens: Kardamitsa, 1992, σσ.126-162.

Pietka Dariusz, "The Concept of Intuition and its Role in Plato and Aristotle," *Organon* 47 (2015), σσ. 23- 40.

Poetscher Walter, *Strukturprobleme der Aristotelischen und Theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden: Brill, 1970

Politis Vasilis, *Aristotle and the Metaphysics*, London; New York: Routledge, 2000.

-----, "Aporia and Searching in Early Plato," στο Judson Lindsay, Karasmanis Vasilis (επιμ.) *Remembering Socrates*, Oxford: Oxford University Press, 2006, σσ. 88-109.

Rapp Christof, "Aporia and Dialectic Method in Aristotle," στο Karamanolis George, Politis Vasilis (επιμ.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, σσ. 112-136.

Reale Giovanni, *Teophrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica*, Brescia: La Scuola, 1964.

-----, *The Concept of First Philosophy and the Unity of Metaphysics*, (μτφ. Catan John) Albany: State University of New York Press, 1980.

Reeve Charles D.C, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, Indianapolis: Hackett, 2000.

Repici Luciana, "Limits of Teleology in Theophrastus Metaphysics?," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1992), σσ. 182-213.

Richardson Henry, "Desire and the Good in *De Anima*," στο Nussbaum Martha, Rorty Amélie (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, σσ. 381-399.

Robin Léon, *La théorie platonicienne des idées et des nobres d' après Aristote: étude historique et critique*, Paris: Alcan, 1908.

Ross William David, *Aristotle*, London: Methuen, 1923 (ελληνική μετάφραση Μαριλίτζα Μητσού Αθήνα 1991).

-----, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951.

Ross Stephen D., *Metaphysical Aporia and Philosophical Heresy*, Albany: State University of New York, 1989.

Rudolph Enno, "Energeia in Aristotle and Theophrastus," Fortenbaugh William W., Sharples Robert W. (επιμ.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1988, σσ.233-237.

Rutten Christian, Benzécri Jean-Paul, "Métaphysique d'Aristote et Métaphysique de Théophraste: Analyse comparative des chapitres fondée sur les fréquences d'emploi des parties du discours," *Cahiers de l'Analyse de Données* 14 (1990), σσ. 37-58.

Sambursky Samuel, *The Physical World of the Greeks*, London: Routledge and Gegan Paul, 1956.

Santas Gerasimos, "The Form of The Good in Plato's Republic," *Philosophical Inquiry* 2 (1980), σσ.374-403.

Sedley David, "Metaphysics Λ 10," στο Frede Michael, Charles David (επιμ.), *Aristotle's Metaphysics Book Lambda*, (Symposium Aristotelicum Series), Oxford: Oxford University Press, 2000, σσ. 327-351.

Sharples Robert W., "Theophrastus as Philosopher and Aristotelian," στο Ophuijsen Johannes Van, Van Raalte Marlein (επιμ.), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1998, σσ. 267-280

Sharples Robert W., "Aristotelian Theology after Aristotle," στο Frede Dorothea, Laks André (επιμ.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Backround and Aftermath*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002, σσ. 1-40.

Skemp Joseph, "The Metaphysics of Theophrastus in Relation to the Doctrine of κίνησις in Plato's Later Dialogues," στο Düring Ingemar (επιμ.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg: Lothar Stiehm, 1969, σσ. 217-223.

Σκουτερόπουλος Νικόλαος Μ., *Πλάτων Πολιτεία*, Αθήνα: Πόλις, 2002.

Sorabji Richard, "Is Theophrastus a Significant Philosopher?," στο Ophuijsen Van Johannes, Van Raalte Marlein (επιμ.), *Theophrastus of Eresus:*

- Reappraising the Sources*, Rutgers University Studies in Classical Humanities vol. 8, New Brunswick: Transaction Books, 1997, σσ. 203-221.
- Steinmetz Peter, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Bad Homburg v.d.H: Max Gehlen, 1964.
- Taran Leonardo, *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden: Brill, 1981.
- Taylor Alfred E., "Forms and Numbers", *Mind* 35 (1926), σσ. 419-440.
- Theiler Willy, "Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles. Mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik," *Museum Helveticum* 15 (1958), σσ. 85-105.
- Van Raalte Marlein, "The Idea of the Cosmos as an Organic Whole in Theophrastus' *Metaphysics*," στο Fortenbaugh William W., Sharples Robert W. (επιμ.), *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1988, σσ. 189-215.
- Vasileiou Iakovos, "Theoretical Nous and its Object in Aristotle," στο Gurtler Gary, Wiens William (επιμ.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, 2013, σσ. 161-181.
- Viano Christina, "Eraclito nella Metafisica di Teofrasto: il fr. 124 DK e la discussion sui principi dei cap. IV e V," *Rivista di Storia della Filosofia* 47 (1992), σσ. 455-476.
- Vlastos Gregory, *Plato's Universe*, Seattle: University of Washington Press, 1975.
- Usener Hermann K., "Zu Theophrasts metaphysischem Bruchstück," *Kleine Schriften I*, Leipsig and Berlin: Teubner, 1912 (reprinted), σσ. 95-111.
- Wedin Michael, "Tracking Aristotle's Nous," στο Donagan Alan, Perovich Nick, Wedin Michael (επιμ.), *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, σσ. 167-197.
- , *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

- White Nicholas, "Aristotle on Sameness and Oneness," *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 2 (Apr. 1971), σσ. 177-197.
- Whiting Jennifer, "Living Bodies," στο Nussbaum Martha, Rorty Amélie (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, σσ. 75-91.
- Wians William (επιμ.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, London: Rowman& Littlefield, 1996.
- Williamson Timothy, *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Wolfson Harry, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes," *HSCP* 63 (1958), σσ. 233-253.
- Woods Mary J., "Substance and Essence in Aristotle," *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1974), σσ.167-180.
- Yartz Frank J., "The Importance of Theophrastus' *Metaphysics* in Ancient Greek Intellectual History," *Ancient World* 29 (1998), σσ. 151-160.

**ABSTRACT**

This work deals with Theophrastus' work *Metaphysics*, («*Τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά*», *Greek*) and more specifically with the notion of the first being, the first principle. The dominant form of skepticism in Theophrastus' particular work has been of interest to contemporary research, as a great number of metaphysical issues are interestingly presented and analyzed through aporetic syllogisms.

The method through which Theophrastus deals with the topics at hand, has lead contemporary research to assume that the work itself is either a mere representation of the questions it deliberates on, or a fragment of a greater work, an incomplete theory, or even a preface to a structured philosophical treatise. In any case, contemporary research evidently has excluded *Metaphysics* from the canon of great works produced by ancient Greek philosophers.

A meticulous study of the work reveals a number of questions which beg for answers on whether Theophrastus addresses the questions posed, on the philosopher's actual technique to refer to and incorporate previous philosophical theories in his work, as well as on whether Theophrastus follows his teacher's theories or goes against them. The quintessential philosophical issue, though, is whether *Metaphysics* comprises a complete Theophrastian metaphysical theory.

This thesis attempts to address the aforementioned questions and in this way serve the research aims presented in the introduction. A verification of Theophrastus' intention to address the questions he, himself, poses is attempted, despite the fact that Theophrastus' answers are occasionally offered in a cryptic or suggested manner and beg for techniques, such as isolation and extraction of excerpts from the text to allow proper



interpretation. More particularly, these questions deal with the notion of principles in the world, mathematics as a basic principle, with movement of the first entity, but also with the perceptual notion of the state of it. Furthermore, the philosopher's utilization of past philosophical theories, including those of Aristotle, in an interestingly fruitful and "independent" way, is a topic discussed and verified. As seen, a part of the principles of these theories are approved, utilized (by the philosopher) and enhance Theophrastus' positions, while others receive disapproval, suggesting in this way the elements the philosopher approves as valid. Another idea this thesis attempts to prove, is Theophrastus' provision, although implicitly and cryptically, of his own theory for the important metaphysical issues in his work *Metaphysics*. Finally, the work attempts to synthesize and bring forth the Theophrastian theory in its entirety – which is already presented as a metaphysical treatise per se – but also restore the ancient text, so that it serves as a solid foundation on which factual interpretation is possible.

To attain these aims, the present thesis resorts to meticulous study of the Theophrastian text per unit and to a thorough examination of the excerpts neglected by contemporary research or regarded as "particularly problematic". Elements comprising different units are contrasted and examined, in an attempt to discover information that either confirm hypotheses, or validate subsequent results. Additionally, a great part of this work engages in a comparative study between Theophrastian excerpts and excerpts of similar topic in works by Presocratic philosophers, Plato and Aristotle, along with a comparative investigation of excerpts in *Metaphysics* and other Theophrastian texts. A stemma-codicum study has been of great help towards the decoding process of the text, while ongoing resorting to secondary sources, systematic reviewing, utilization and direct referencing,

has been tools deeming this interpretation of the ancient text efficient in a multifaceted and holistic approach.

In conclusion, the present thesis attempts to offer unique findings as, *inter alia*, what is suggested and claimed for the first time, is the existence of an as-such metaphysical theory in the Theophrastian work - a fact anticipated to hopefully shed light on well-established theorizations on the work *Metaphysics* and pave the way for further research.