

Αριστοτέλης: Μεταφυσική

Αριστοτέλης: *Μετά τα φυσικά*, Βιβλίο Α'. Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Β. Κάλφας. Αθήνα: Πόλις 2009 (σειρά: «Αρχαίοι Φιλόσοφοι»), 356 σ., 25 €.

Κρίνει ο Γιώργος Καραμανώλης (Πανεπιστήμιο Κρήτης)

gkaramanolis@fks.uoc.gr

Το 1ο βιβλίο των *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη γεννά στον αναγνώστη μια σειρά από προκλητικά ερωτήματα. Ένα πρώτο τέτοιο ερώτημα είναι τι ακριβώς κάνει ο Αριστοτέλης στο εν λόγω κείμενο. Επιχειρεί να γράψει μια ιστορία της φιλοσοφίας, ή να κάνει μια διαλεκτική επισκόπηση της οντολογικής συζήτησης μέχρι την εποχή του, ανάλογη με αυτή που συναντάμε στο 1ο βιβλίο του *Περί ψυχής* και στο 1ο βιβλίο των *Φυσικών*; Ή μήπως και τα δύο; Κάθε προσπάθεια να απαντηθεί το ερώτημα αυτό έρχεται αντιμέτωπη με το ερώτημα που αφορά τη σχέση μεταξύ του 1ου και των υπολοίπων βιβλίων των *Μετά τα φυσικά* (ΜτΦ). Ανεξάρτητα από το πότε, πώς και από ποιον το συγκεκριμένο κείμενο έγινε το βιβλίο Άλφα των ΜτΦ, είναι εμφανές ότι η πρόταξή του αυτή δικαιολογείται κυρίως από το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης προϋποθέτει στο κείμενο αυτό ολοκληρωμένη τη δική του οντολογική θέση, με βάση την οποία οι προσπάθειες των προγενεστέρων κρίνονται και αξιολογούνται. Το ερώτημα όμως τώρα είναι το εξής: αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης την οντολογική του θέση ως μια απολύτως διακριτή θέση, ή μήπως εμφανίζει τον εαυτό του να συνεχίζει, να τροποποιεί και να εξελίσσει την πλατωνική οντολογία; Μιλά ο Αριστοτέλης ως πρώην πλατωνικός ή ως εξελιγμένος πλατωνικός;

Τα προκλητικά και σύνθετα αυτά ερωτήματα έρχεται να αντιμετωπίσει ο Βασίλης Κάλφας. Το βιβλίο του έχει τη συνήθη τριμερή δομή των βιβλίων της σειράς που διευθύνει, δηλαδή εκτενή εισαγωγή σε πέντε ενότητες (σ. 17-132), αρχαίο κείμενο με νεοελληνική μετάφραση (σ. 134-211) και σχόλια (σ. 215-335). Συμπληρώνεται από βιβλιογραφία (σ. 337-45) και δύο πίνακες, αρχαίων ονομάτων και αρχαίων χωρίων.

Κρίνω σκόπιμο να αρχίσω από τη μετάφραση, η οποία λειτουργεί ως οδηγός στις θεωρητικές συζητήσεις του πρώτου και του τρίτου μέρους. Η μετάφραση του Κάλφα έχει πολλές αρετές. Ακολουθεί πιστά το κείμενο, αποδίδει περιεχόμενο και ύφος, είναι μια ρέουσα και κατανοητή νεοελληνική απόδοση που δεν προϋποθέτει συνανάγνωση του αρχαίου κειμένου για να γίνει σαφής. Μεταφράζει και δεν διατηρεί τεχνικούς αριστοτελικούς όρους, όπως τί ἦν εἶναι και καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι – εγχείρημα δύσκολο, καθώς η νεοελληνική δεν έχει το υπόβαθρο της αριστοτελικής εξηγητικής παράδοσης που

έχουν οι νεολατινικές και οι γερμανικές γλώσσες λόγω της Λατινικής. Από την άλλη, ο Κάλφας δείχνει ευαισθησία στο ύφος του κειμένου. Εντοπίζει π.χ. τη διαφορά μεταξύ αντικειμενικής και υποκειμενικής αιτιολογίας στη φράση τὸ μὲν πρῶτον εἰκὸς... θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι τι τῶν εὐρεθέντων ἀλλ' ὡς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων («τον πρώτο καιρό οι άνθρωποι περιέβαλλαν με θαυμασμό όποιον επινοούσε μια τέχνη...όχι μόνο γιατί κάποιος από τα ευρήματά του ήταν χρήσιμο, αλλά και γιατί τον θεωρούσαν σοφό και διαφορετικό από τους άλλους», 981b13-7 – η υπογράμμιση δική μου). Θα είχα ωστόσο να κάνω ορισμένες κριτικές παρατηρήσεις προκειμένου να αναδείξω τις δυσκολίες απόδοσης του ακριβούς νοήματος του αριστοτελικού κειμένου.

Η πρώτη αφορά τον όρο αἴσθησις, που απαντά επανειλημμένα στο κεφάλαιο 1 (980a22, 28, 980b25, 981b10, 14), τον οποίο ο μεταφραστής διατηρεί αμετάφραστο. Ο όρος αἴσθησις όμως τόσο στα αρχαία όσο και στα νέα ελληνικά μπορεί να έχει τόσο δυναμική όσο και ενεργητική σημασία, να σημαίνει δηλαδή αφενός την ικανότητα του αισθάνεσθαι (the sense), αφετέρου το ενέργημα ή το αποτέλεσμα/περιεχόμενό του (perception, Wahrnehmung). Ο μεταφραστής (όπως η πλειονότητα των μελετητών) [1] αντιλαμβάνεται τον όρο με την πρώτη σημασία και μεταφράζει τη φράση ή διὰ τῶν ὁμμάτων [ενν.] αἴσθησις (980a23) ως «η αίσθηση της όρασης». Τη συγκεκριμένη μεταφραστική επιλογή φαίνεται να στηρίζει η επόμενη φράση: τὸ ὄρᾶν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων. Και στις δύο φράσεις, ωστόσο, ο Αριστοτέλης μπορεί κάλλιστα να κάνει λόγο για την ενέργεια του «βλέπειν» (seeing) και όχι για τη σχετική ικανότητα, να υποστηρίζει δηλαδή ότι αυτό που οι άνθρωποι αγαπούν είναι να βλέπουν και γενικά να αισθάνονται. Αυτό βέβαια είναι συζητήσιμο, δεν συζητείται όμως στα σχόλια (όπως θα άξιζε σε ένα πολλαχῶς λεγόμενον). Ένας λόγος που βαρύνει υπέρ της ενεργητικής σημασίας είναι ότι στη συνέχεια το κείμενο εστιάζει στα περιεχόμενα των αισθήσεων. Στο χωρίο 981b10, όταν ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι δεν θεωρούμε σοφία καμία από τις αισθήσεις γιατί είναι κατεξοχήν γνώσεις των καθέκαστα (κυριώτατα γ' εἰσὶν αὐταὶ τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις), είναι σαφές πια ότι μιλά για αισθητηριακές παραστάσεις. Η τελευταία φράση όμως μεταφράζεται με γνώμονα την αντίληψη ότι αφορά αισθητηριακές ικανότητες, δηλαδή ως εξής: «δεν θεωρούμε σοφία καμία από τις αισθήσεις: αν και αποτελούν τις κυριότερες πηγές των γνώσεών μας για τα επιμέρους πράγματα...». Το κείμενο όμως δεν κάνει λόγο για πηγές γνώσεων (όπως στο 980a25-6, τὸ ὄρᾶν ποιεῖ γνωρίζειν) αλλά για γνώσεις, ακριβῶς γιατί δεν μιλά για τις αισθήσεις-ικανότητες αλλά για τις αισθητηριακές παραστάσεις.

Ανάλογο ζήτημα υπάρχει με τους όρους «μνήμη» και «φαντασία» που απαντούν στο ίδιο χωρίο, καθώς και αυτοί μπορούν να δηλώνουν τόσο τις σχετικές ικανότητες όσο και τα περιεχόμενά τους. Νομίζω ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί και αυτούς τους όρους με τη δεύτερη σημασία. Υποστηρίζει ότι από την αίσθηση δημιουργείται μνήμη (980a27-9) και ότι από τη μνήμη δημιουργείται εμπειρία (980b28-9). Η αίσθηση όμως, ως ικανότητα, δεν μπορεί να δημιουργήσει μνήμη, ενώ οι αισθητηριακές παραστάσεις μπορούν να δημιουργήσουν μνήμες. Φυσικά, μπορεί να αναρωτηθεί κανείς πώς μπο-

ρούν να υπάρξουν μνήμες χωρίς να προηγηθεί η μνήμη ως ικανότητα. Κατά τον Αριστοτέλη όμως φαίνεται ότι η ικανότητα προκύπτει από τις μνήμες και όχι αντίστροφα. Στο τέλος των *Αναλυτικών Υστέρων* υποστηρίζει ότι σε κάποια ζώα η αίσθηση διατηρείται και μετά το τέλος του ερεθίσματος, και ονομάζει αυτό το φαινόμενο μονή (99b36). Το φαινόμενο αυτό το διακρίνει από τη μνήμη ως ικανότητα να ανακαλεί κανείς αυτό που παραμένει της αίσθησης (*Περί μνήμης* 452a10-13). Όπως και να έχουν όμως τα πράγματα στο περίπλοκο αυτό ζήτημα, η ιδέα ότι ο Αριστοτέλης στο Άλφα 1 μιλάει για περιεχόμενα αίσθησης και μνήμης και όχι για ικανότητες, ενισχύεται από το γεγονός ότι περιγράφει την εμπειρία ως άθροισμα μνημών (αί πολλαί μνημαί τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν, 980b28-9), ενώ στη μεταβατική πρόταση 980b25-6 υποστηρίζει ότι τα ζώα ζουν ταῖς φαντασίαις καὶ ταῖς μνήμαις, που ορθά ο Κάλφας μεταφράζει ως «έχοντας παραστάσεις και μνήμες». Ο Αριστοτέλης εστιάζει με σαφήνεια πια στα περιεχόμενα των αισθήσεων, και η εστίαση αυτή είναι σημαντική για τη διάρθρωση της επιχειρηματολογίας στο Άλφα, καθώς το βιβλίο εξετάζει ουσιαστικά με ποιους όρους έχει γίνει αλλά και οφείλει να γίνει η συζήτηση για τις αιτίες των αισθητών. Και το 1ο κεφάλαιο του Άλφα στοχεύει να δείξει ότι η συζήτηση αυτή οφείλει να γίνει με όρους υπερβατικούς των αισθητών και της εμπειρίας, δηλαδή με όρους καθολικούς, ακριβώς επειδή η σοφία, που ενέχει γνώση των αιτιών, με τέτοιους όρους συγκροτείται.

Στο κεφάλαιο 2 σημαντικοί για την κατανόηση της γένεσης της φιλοσοφίας είναι οι όροι της οικογένειας θαυμάζειν (θαυμάσια, θαυμάσαντες κ.τ.λ.). Το θαυμάζειν, γνωρίζουμε, σημαίνει τόσο «απορώ με κάτι» όσο και «έχω δέος και εκτίμηση για αυτό». Στα νεοελληνικά επιβίωσε η δεύτερη σημασία, στο συγκεκριμένο αριστοτελικό κείμενο όμως, όπως ήδη στον *Θεαίτητο* 154-155 όπου πάλι η συζήτηση είναι για τις αρχές της φιλοσοφίας, οι όροι αυτοί χρησιμοποιούνται με την πρώτη. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι απαντούν δίπλα σε όρους δηλωτικούς απορίας, όπως τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων («τα παράξενα της καθημερινής ζωής», 982b13-4), περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες («άρχισαν να προβληματίζονται για τα πιο σημαντικά», 982a15), ὁ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων, ο οποίος ενδιαφέρεται και για τους «μύθους» όχι γιατί αυτοί «συνίστανται σε γεγονότα θαυμάσια» (σύγκειται ἐκ θαυμασίων) αλλά σε γεγονότα «αξιοπεριέργα», όπως σωστά αποδίδει ο Κάλφας στα σχόλια (σ. 245) αλλά περιέργως δεν υιοθετεί στη μετάφραση (πρβ. τη μετάφραση των θαυμάζειν, θαυμαστόν, με τη δεύτερη σημασία, και θαυμάσειεν ἄν, με την πρώτη, στο χωρίο 983a13-21). Η μεταφραστική αυτή αμφιταλάντευση υποβιβάζει κάπως, νομίζω, τον καίριο ρόλο που η απορία παίζει κατά τον Αριστοτέλη στην ενθάρρυνση της φιλοσοφικής διερεύνησης του κόσμου (δες *ΜτΦ* 995a24-b4, *Περί ψυχής* 403b20-24) – ρόλο που ορθά εξαιρεί ο Κάλφας στην Εισαγωγή του (σ. 54-5, 70-1) παραπέμποντας στο «απορητικό» βιβλίο Βήτα των *ΜτΦ* (δες και σχόλια σ. 245). Η σχετική σειρά των βιβλίων εδώ είναι σημαντική. Το Άλφα, συνεχίζοντας τη γραμμή του *Θεαίτητου*, υποστηρίζει πως τὸ θαυμάζειν, δηλαδή μια πρωτογενής, μη αρθρωμένη απορία, είναι το έναυσμα για τη δημιουργία φιλοσοφικής σκέψης, η οποία συγκροτεί έπειτα αρθρωμένες απορίες [2].

Περισσότερα από φιλοσοφική άποψη διακυβεύονται στους όρους κίνησις, όμώνυμα, καθ' ύποκειμένου λέγεσθαι. Ο πρώτος όρος απαντά στο 3ο κεφάλαιο του Άλφα και στη συνέχεια σε όλο το βιβλίο, καθώς σε αυτόν οικοδομείται μία από τις σημαντικές κριτικές παρατηρήσεις του Αριστοτέλη σχετικά με τις προγενέστερες προσπάθειες εύρεσης των αιτίων των όντων, ότι δηλαδή καμία από αυτές δεν εξήγησε ικανοποιητικά από ποιες αιτίες προκύπτει η μεταβολή στα αισθητά (όθεν ή κίνησις ύπάρχει τοῖς οὖσιν, 984b22). Ο Κάλφας μεταφράζει παντού τον όρο ως «κίνηση» (σ. 161, 181, 183, 185, 187, 191, 199, 207), ενώ ο Αριστοτέλης διαρκώς μας θυμίζει ότι μιλά για τη μεταβολή εν γένει, εκδοχές της οποίας είναι η αμοιβαία μεταβολή των στοιχείων, η γένεση, η φθορά (988b25-989a30, πρβ. *ΜτΦ* K12). Στη μετάφραση αυτή ο Κάλφας έχει αρκετούς συμμάχους (Ross, Irwin/Fine, Tredennick, Szlezak). Ένας λόγος της μεταφραστικής αυτής επιλογής είναι, νομίζω, ότι ο Αριστοτέλης ονομάζει το αίτιο της μεταβολής κινούν. Με τη λογική αυτή, ο όρος «κίνηση» θα μπορούσε να διατηρηθεί όταν γίνεται λόγος για το αίτιο της αλλαγής (985a13, 988a33, 988b28, 991a11), όπως για τις Εμπεδόκλειες αρχές φιλία και νεϊκος (985a31). Το αποτέλεσμα ωστόσο του αιτίου της «κίνησης», «οι κινήσεις» (988b11, 989a25, 990a8-10), θα πρέπει να αποδίδεται ως «μεταβολές». Ο ίδιος ο Αριστοτέλης άλλωστε μας προσφέρει τον όρο, όταν εξηγεί ότι εγκαταλείπει τόσο τις θεωρίες των φυσιολόγων (συμπεριλαμβανομένων των Ατομικών που μιλούν για κινήσεις της ύλης, 985b19) όσο και τη θεωρία των Ιδεών, επειδή αδυνατούν να εξηγήσουν τη μεταβολή (όθεν ή αρχή τῆς μεταβολῆς, 992a26).

Ακόμη πιο κρίσιμη είναι η χρήση του όρου όμώνυμα στα χωρία 987b10 και 991a6. Στο πρώτο χωρίο, ο Αριστοτέλης εκθέτει πώς σύμφωνα με τους Πλατωνικούς τα αισθητά εξηγούνται από τις Ιδέες, ενώ στο δεύτερο συζητά κριτικά τη σχέση τους θέτοντας το ακόλουθο δίλημμα: είτε θα πρέπει οι Ιδέες και τα αισθητά να έχουν κάτι κοινό, οπότε θα μοιράζονται και την αλλαγή που υφίστανται τα δεύτερα, είτε να μην έχουν τίποτε κοινό, οπότε έχουμε «ομωνυμία». Στο πρώτο χωρίο υπάρχει πρόβλημα με το κείμενο. Ο Λαυρεντιανός κώδικας Ab σώζει τη γραφή κατά μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν, δηλαδή «τα περισσότερα πράγματα που έχουν το ίδιο όνομα και την ίδια ουσία με τις Ιδέες υπάρχουν μετέχοντας σε αυτές», ενώ ο (πιο αξιόπιστος) Παρισινός κώδικας E γράφει κατά μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων όμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. Ο Ross γράφει τὰ πολλὰ όμώνυμα τοῖς εἶδεσιν, ενώ ο Jaeger τὰ όμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. Ο Κάλφας υιοθετεί τη γραφή Ross (όχι Jaeger όπως αναφέρει), χωρίς όμως να εξηγεί τον λόγο (σ. 278). Το ζήτημα εδώ είναι αν η σχέση ομωνυμίας είναι πλατωνικού ή αριστοτελικού τύπου. Ο Πλάτων χρησιμοποιεί τον όρο (*Παρμενίδης* 133d3) με τη μη τεχνική σημασία «όσα έχουν κοινό όνομα», ενώ στον Αριστοτέλη η σχέση ομωνυμίας είναι αυτή μεταξύ δύο όντων με κοινό όνομα και διαφορετικό ορισμό (*Κατηγορίες*, κεφ. 1). Στο δεύτερο χωρίο (991a6), όπου ο Αριστοτέλης επικρίνει τη θεωρία, σαφώς χρησιμοποιεί τον όρο με την τεχνική σημασία και θέτει το δίλημμα: ή οι Ιδέες εξηγούν τα πάντα σχετικά με τα αισθητά, μαζί και τη μεταβολή, ή δεν υφίσταται καμία εξηγητική σχέση μεταξύ τους παρά μόνο κοινό όνομα. Για τον Αριστοτέλη δηλαδή οι Ιδέες έχουν με τα αισθητά σχέση (αριστοτελικής) ομωνυμίας, ενώ για τον Πλάτωνα έχουν σχέση συνωνυμίας. Αυτό φαίνεται να επιβεβαιώνει ο Αλέξανδρος (*Εἰς τα ΜτΦ* 50-1), όταν υ-

ποστηρίζει σχετικά με το πρώτο χωρίο (987b10) ότι κατά τον Πλάτωνα η σχέση Ιδεών και αισθητών είναι σχέση συνωνυμίας, δηλαδή τα αισθητά έχουν ίδιο όνομα και ορισμό με τις Ιδέες (ὁμοειδῆ... καὶ συνώνυμα, 51.10-11). Ο Κάλφας φαίνεται να πιστεύει ότι ο όρος ὁμώνυμα χρησιμοποιείται και στα δύο χωρία με την κοινή σημασία, όπως στον Πλάτωνα, και τον μεταφράζει και στις δύο περιπτώσεις ως «συνώνυμα» (σ. 175, 197) [3], ενώ παραπέμπει τον αναγνώστη (στο σχόλιο σ. 278) στην αριστοτελική χρήση του όρου «ομώνυμα» στις *Κατηγορίες*. Ένας διεξοδικότερος σχολιασμός του κειμενικού και ερμηνευτικού προβλήματος σχετικά με τη χρήση του όρου ὁμώνυμα στα πιο πάνω χωρία θα απομάκρυνε ενδεχόμενες παρανοήσεις, ειδικά σχετικά με το δεύτερο χωρίο.

Έρχομαι τώρα στο ζήτημα της στάσης του Αριστοτέλη απέναντι στη θεωρία των Ιδεών. Υπάρχουν τρία βασικά ζητήματα εδώ: Πρώτον, τι ακριβώς έχει υπόψη του ο Αριστοτέλης όταν μιλά για τις θέσεις των Πλατωνικών· δεύτερον, ποια ακριβώς είναι η κριτική του Αριστοτέλη· τρίτον, από ποια σκοπιά γίνεται. Ξεκινώντας από το τελευταίο, έχει δίκιο ο Κάλφας να τονίζει (σ. 23) ότι ο Αριστοτέλης βρίσκεται σε συνεχή διάλογο με τον Πλάτωνα. Έχει άδικο όμως να υποστηρίζει ότι ο διάλογος αυτός δεν είναι νηφάλιος (σ. 83) αλλά μάλλον ένα «ξεκαθάρισμα λογαριασμών» (σ. 83, 87). Το κείμενο απεναντίας δείχνει, νομίζω, ότι ο διάλογος και νηφάλιος είναι και ουσιαστικός.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αριστοτέλης στο κεφ. 9, όπου επικρίνει τη θεωρία των Ιδεών, χρησιμοποιεί συνεχώς πρώτο πληθυντικό πρόσωπο ως υποκείμενο της θεωρίας (οϊόμεθα, 990b11, βουλόμεθα, 990b18, φαμέν, 990b23, βουλόμενοι, 992a10). Ιδιαίτερα χαρακτηριστικό είναι το χωρίο 992a24-9, όπου ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί πρώτο πληθυντικό αδιάκριτα, και όταν αναφέρεται στη θεωρία των Ιδεών (992a25, 27, 28) και όταν αναφέρεται στην κριτική της (992a29 – αντί για πρώτο ενικό στη δεύτερη περίπτωση). Ο Κάλφας αντιλαμβάνεται τη χρήση αυτή ως ρητορικό τέχνασμα (σ. 50) και σχολιάζει (σ. 321-2) σχετικά με το βουλόμενοι στο 992a10 ότι ο Αριστοτέλης συμπεριλαμβάνει ρητορικά τον εαυτό του στους Πλατωνικούς που παρήγαγαν όχι μόνο τους ιδεατούς αριθμούς από τις αρχές Εν και Δυάς, αλλά και τα ιδεατά μεγέθη. Γιατί όμως να μην είναι ειλικρινής ο πληθυντικός εδώ, αφού ο Αριστοτέλης τον χρησιμοποιεί γενικά για τους υποστηρικτές της θεωρίας των Ιδεών; Γιατί η διαφωνία με τη σχολή του να σημαίνει αναγκαστικά αποστασιοποίηση; Άλλωστε, όταν θέλει να αποστασιοποιηθεί ο Αριστοτέλης το κάνει με σαφήνεια, όπως από αυτούς που ονομάζουν τους αριθμούς ἐνδιάμεσα (991b27-30). Η προειλημμένη εναντίωση του Αριστοτέλη στο πλατωνικό στρατόπεδο μεταφέρεται στη μετάφραση, η οποία προσωποποιεί την κριτική στο χωρίο 992b9-13:

Και αυτό που φαίνεται εύκολο, το να δείξει κανείς ότι τα πάντα είναι ένα, δεν το καταφέρνουν [οὐ γίγνεται]. Γιατί από την έκθεση της μεθόδου τους [τῆ γὰρ ἐκθέσει] δεν προκύπτει ότι τα πάντα είναι ένα, αλλά μόνο ότι υπάρχει το απόλυτο Ένα, αν βεβαίως δεχτεί κανείς όλες τις παραδοχές τους [ἂν διδῶ τις πάντα – η ἔμφαση δική μου].

Το αρχαίο κείμενο όμως δεν έχει αναφορές σε πρόσωπα, και αυτό νομίζω ότι δεν είναι τυχαίο. Ο διάλογος του Αριστοτέλη είναι διάλογος με απόψεις που κυκλοφορούσαν μέ-

σα στην Ακαδημία, η οποία, όσο γνωρίζουμε, και όπως σωστά σημειώνει ο Κάλφας, ήταν μια ανοικτή και διαφοροποιημένη κοινότητα στοχαστών (σ. 87). Από το κείμενο του Άλφα και μόνο γίνεται φανερό ότι υπήρχαν ποικίλες ερμηνείες της θεωρίας των Ιδεών, πράγμα που επιβεβαιώνει ο ίδιος ο Πλάτων στον *Παρμενίδη*, και με μία έννοια ο Αριστοτέλης δεν επικρίνει μία θεωρία, αλλά μια πλειάδα εκδοχών της. Αν λοιπόν υπήρχε μια συνεχιζόμενη συζήτηση στην Ακαδημία, όπως τόσο η πλατωνική όσο και η αριστοτελική μαρτυρία δείχνουν, τότε θα πρέπει να ξανασκεφτούμε τι εννοούμε όταν μιλούμε για θέσεις του Πλάτωνα. Κατά μια ευρέως αποδεκτή άποψη, ο Πλάτων αποφεύγει με τους διαλόγους του να υποστηρίξει απόψεις με δέσμευση σε αυτές. Και το πρόβλημα, υποτίθεται, είναι ότι ο Αριστοτέλης του χρεώνει απόψεις, κάνει μάλιστα λόγο για «άγραφα δόγματα». Αλλά γιατί να μην είναι αυτές οι απόψεις διαλεκτικού τύπου προκειμένου να λειτουργήσει η διαλεκτική μέθοδος (όπως περιγράφεται στην *Πολιτεία* 532d1-534e5), συστατικό της οποίας είναι ο «έλεγχος» (*Γοργίας* 461a); Από το παράδειγμα αυτό άλλωστε εμπνέονταν οι Πλατωνικοί από τον Αρκεσίλαο και για δύο αιώνες μετά. Γιατί λοιπόν να ταυτίζουμε την προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα, που σίγουρα υπήρχε ως άσκηση της διαλεκτικής, με ένα σύνολο απόψεων δογματικού χαρακτήρα, όπως ερμηνεύονται συνήθως τα «άγραφα δόγματα» (σ. 81); Μια τέτοια ερμηνεία βέβαια πιθανότατα είχε οπαδούς ήδη στην αρχαιότητα. Αλλά το ζήτημα είναι αν είναι δικαιολογημένη τουλάχιστον με βάση την αριστοτελική μαρτυρία. Η αριστοτελική χρήση αυτής της φράσης, όπως σωστά υποστηρίζει ο Κάλφας (σ. 126), παραπέμπει σε μια μη συστηματική και μη συνεκτική πλατωνική θεωρία.

Εκτός όμως από τον τόνο της αριστοτελικής κριτικής στη θεωρία των Ιδεών, ενδεικτικό ενός ουσιαστικού φιλοσοφικού διαλόγου είναι και το ίδιο το περιεχόμενό της. Θα πρέπει καταρχήν να διακρίνουμε ανάμεσα στις ποικίλες εκδοχές της θεωρίας των Ιδεών, την οποία επικρίνει ο Αριστοτέλης, και την *υπόθεση* της ύπαρξης Ιδεών, δηλαδή υπερβατικών καθολικών όρων που εξηγούν τα αισθητά, αντίληψη που ο Αριστοτέλης θεωρεί πρόοδο σε σχέση με τις θεωρίες των φυσιολόγων και των Πυθαγορείων (989b24-7). Αυτό που κυρίως επικρίνει ο Αριστοτέλης είναι ο τρόπος ύπαρξης των Ιδεών και η σχέση τους με τα αισθητά. Η αποτυχία δεν έγκειται στη ριζική διχοτόμηση των δύο κόσμων, νοητού (Ιδέες) και αισθητού (αισθητά), όπως υποστηρίζει ο Κάλφας (σ. 118), αλλά στην προβληματική τους σχέση «μέθεξης». Η «μέθεξη» των αισθητών στα νοητά είναι προβληματική κατά τον Αριστοτέλη πρώτον επειδή οι Ιδέες δεν μπορούν να είναι εξηγητικές των αισθητών αν είναι αυτόνομες και χωριστές από αυτά, και δεύτερον επειδή η «μέθεξη» δεν είναι μονοσήμαντη, καθώς τα νοητά υπάρχουν στα αισθητά είτε ως ουσίες είτε ως ιδιότητες (990b27-34, 992b17-24) και αντίστοιχα αποδίδονται άλλοτε ως κατηγορούμενα ουσίας και άλλοτε ως κατηγορούμενα ιδιότητας. Τη διάκριση αυτή συσκοτίζει κάπως η μετάφραση της φράσης καθ' ύποκειμένου λέγεσθαι (σ. 197) ως «αποδίδεται κατηγορήματα σε ένα υποκείμενο», στον βαθμό που δεν κάνει σαφές ότι πρόκειται για κατηγορήματα ουσίας. Η αριστοτελική διάκριση όμως προκύπτει ακριβώς σε διάλογο με τη θεωρία των Ιδεών· η έκταση άλλωστε που της αφιερώνει ο Αριστοτέλης (δες και σ. 97) και η σχετική επιτυχία που της πιστώνει είναι ενδεικτική του σεβασμού του προς αυτήν. Αν είναι έτσι, τότε η αριστοτελική κριτική στη θεωρία των Ιδεών όχι

μόνο «ξεκαθάρισμα λογαριασμών» δεν είναι, αλλά συνιστά ουσιαστικό διάλογο με αυτήν, στη βάση του οποίου ο Αριστοτέλης διαμορφώνει τη δική του οντολογική θέση.

Ο Κάλφας συμμερίζεται την τελευταία αυτή άποψη. Προσθέτει μάλιστα (σ. 86-7) ότι ο Αριστοτέλης δεν έγινε ποτέ πολέμιος του Πλατωνισμού, πράγμα που σημαίνει ότι με το «ξεκαθάρισμα λογαριασμών» δεν εννοεί μια πολεμική στάση εκ μέρους του Αριστοτέλη. Η θέση του, όπως την ερμηνεύω, είναι ότι ναι μεν ο Αριστοτέλης διαμορφώνει την οντολογία του σε διάλογο με την πλατωνική θεωρία των Ιδεών, το γεγονός αυτό όμως δεν τον καθιστά Πλατωνικό, δεδομένης της έντονης κριτικής του σε αυτή. Νομίζω ότι εδώ υπάρχουν δύο ερωτήματα που συχνά συγχέονται: α) πώς αυτοκατανοείται ο Αριστοτέλης, β) πώς τον κρίνουμε εμείς, ανεξάρτητα από τη δική του στάση. Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης γράφει ως Πλατωνικός, όπως υποστήριξα, δεν σημαίνει ότι θα πρέπει αναγκαστικά να κριθεί και ως τέτοιος από εμάς.

Ξεχωρίζω στο βιβλίο Άλφα δύο στοιχεία που κατά τη γνώμη μου είναι ιδιαίτερα αποκλυπτικά της οφειλής του Αριστοτέλη προς τον Πλάτωνα. Το πρώτο είναι η υπεράσπιση από τον Αριστοτέλη μια έννοιας θεωρητικής φιλοσοφίας που αναζητά τα αίτια των όντων με καθολικούς όρους (σ. 50) [4]. Το δεύτερο είναι ο διάλογος ως μεθοδολογική αρχή στη φιλοσοφία. Έργο του Αριστοτέλη στο Άλφα είναι, νομίζω, να παρουσιάσει τον διάλογό του με την ιστορική πορεία της φιλοσοφίας, χαρακτηριστικό της οποίας είναι ότι οι θέσεις, οι διαφωνίες, οι πρόοδοι επιβάλλονται από τα ίδια τα πράγματα (984a18-20), από την αλήθεια (984b9-11), αναγκαστικά (984a19, 985a20, 990b10). Ο Αριστοτέλης θέλει να δείξει ότι και οι δικές του θέσεις έχουν προκύψει ανάλογα, και να δείξει έτσι πώς εντάσσεται η δική του σκέψη στην ιστορική πορεία της φιλοσοφίας. Αν είναι έτσι, είναι άδικο να κρίνεται ο Αριστοτέλης με κριτήρια ιστορικού της φιλοσοφίας, όπως εισηγείται ο Cherniss (σ. 64-9, 293), και να κατηγορείται για επιλεκτική και αναχρονιστική ανασυγκρότηση της ιστορίας της φιλοσοφίας.

Τα παραπάνω έδειξαν, ελπίζω, το μέγεθος της δυσκολίας αλλά και τη σημασία του εγχειρήματος του Κάλφα. Πρόκειται για μια συστηματική και υπεύθυνη δουλειά σε ένα από τα πιο πλούσια και θεμελιώδη κείμενα της αρχαίας φιλοσοφίας. Οι όποιες αστοχίες δεν μειώνουν το εγχείρημα, αλλά μάλλον μας ευαισθητοποιούν στις απαιτήσεις της ανάγνωσης των δύσβατων βιβλίων των *ΜτΦ* και στις δυσκολίες της μελέτης των πηγών των αρχαίων φιλοσοφικών θεωριών γενικότερα. Γιατί, όπως έγινε φανερό, ο Κάλφας αναμετρείται όχι μόνο με κομβικά ζητήματα της αριστοτελικής μεταφυσικής αλλά και με μερικά από τα κεντρικότερα ζητήματα που απασχόλησαν και δίχασαν την αρχαία φιλοσοφία – και το κάνει με προσοχή, ευαισθησία και μεθοδικότητα. Μας θυμίζει, επίσης, από πόση βιβλιογραφία θα πρέπει πια να πάρουμε κριτικές αποστάσεις (Jaeger, Cherniss, Krämer) προκειμένου να σκύψουμε απροκατάληπτα πάνω στο αριστοτελικό κείμενο.

Σημειώσεις:

[1] Εξαιρέση ο T. Szlezak: *Aristoteles, Metaphysik*. Berlin: Akademie Verlag 2003.

[2] Αυτή τη διάσταση του αριστοτελικού θαυμάζειν αναδεικνύει ο Michael Frede στο «Ο Σέξτος Εμπειρικός για τις απαρχές της φιλοσοφίας», στον τόμο: M. Frede, *Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία* (επιμ. Χλόη Μπάλλα). Αθήνα: Εκκρεμές 2008, σ. 131-58.

[3] Ανάλογη είναι η αντίληψη των T. Irwin / G. Fine: *Aristotle, Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett 1996, σ. 126-8.

[4] Το σημείο αυτό συζητά διεξοδικά ο M. Frede, «Aristotle's account of the origins of philosophy», *Rhizai* 1 (2004), σ. 1-44, ιδίως σ. 41-2.

Δημοσιεύθηκε: 7.10.2009

Τρόπος παραπομπής στη βιβλιοκρισία:

Καραμανώλης, Γ.: (Βιβλιοκρισία του:) Αριστοτέλης: *Μετά τα φυσικά*, Βιβλίο Α'. Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Β. Κάλφας (Αθήνα: Πόλις 2009). *Κριτικά* 2009-17, <<http://www.philosophica.gr/critica/2009-17.html>>.