

«Ο Αριστοτέλης, γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης»

“Aristotle, a bridge between East and West”

Διεθνές Συνέδριο / International Conference

«Ο Αριστοτέλης, γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης»

“Aristotle, a bridge between East and West”

Αθήνα, Δεκέμβριος 2004 / Athens, December 2004

Εναρκτήρια Τελετή / Opening Ceremony

- 11 Κήρυξη της έναρξης του Συνεδρίου
από τον Πρύτανη του Παντείου Παν/μιου Καθηγητή Ιωάννη Βαβούρα
- 15 Official Opening of the Conference
by the Rector of Panteion University Professor Ioannis Vavouras

Χαιρετισμοί / Addresses

- 19 Σπύρος Ταλιαδούρος
Υφυπουργός Εθνικής Παιδείας & Θρησκευμάτων
Spiros Taliadouros
Under Secretary of Ministry of National Education & Religious Affairs
- 21 Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χριστόδουλος
The Archbishop of Athens and all Greece Christodoulos
- 25 Μήνυμα από τον Ayatollah Abdullah Jawadi Amoli
Message from Ayatollah Abdullah Jawadi Amoli
- 29 Dr. Albert Spiegel
Πρέσβης της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας
Ambassador of the Federal Republic of Germany
- 33 Medhi Mohammadi
Πρέσβης της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν
Ambassador of the Islamic Republic of Iran
- 37 Mohammad Reza Darbandy
Μορφωτικός Σύμβουλος Πρεσβείας της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν
Cultural Counselor of the Embassy of the Islamic Republic of Iran
- 39 Dr. Abdullah Jassbi
Πρύτανης του Ισλαμικού Παν/μίου του Azad
Rector of the Islamic Azad University
- 43 Κωνσταντίνος Βουδούρης
Πρόεδρος της Διεθνούς Εταιρείας Ελληνικής Φιλοσοφίας
Konstantinos Voudouris
President of the International Association of Greek Philosophy
- 47 Χρήστος Γιανναράς
Ομότιμος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου
Christos Giannaras
Professor of Philosophy, Panteion University

- 53 **Hans Daiber**
Καθηγητής Πανεπιστημίου Γκαίτε Φραγκφούρτης
«Η καθολικότητα της Αριστοτελικής σκέψης
ως γέφυρα μεταξύ Ανατολής & Δύσης»
Professor of Goethe University of Frankfurt a.M.
"The universality of the Aristotelian thought,
as a bridge between East and West"
- 67 **Δήμητρα Σφενδόνη-Μέντζου**
Καθηγήτρια Φιλοσοφίας της Επιστήμης,
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
«Η Αριστοτελική Πρώτη Ύλη Μέσα από το Πρίσμα της
Κβαντικής Φυσικής και Φυσικής των Στοιχειωδών Σωματίων»
- 109 **Dimitra Sfendoni-Metzou**
Professor of Philosophy of Science,
Aristotelian University of Thessalonica
"Aristotle's Prime Matter Through The Looking Glass of Quantum
Mechanics and Physics of Elementary Particles"
- 113 **Zia Movahed**
Καθηγητής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Τεχεράνης
«Τα σχόλια του Αβικέννα στο αριστοτελικό έργο»
Professor of Philosophy, University of Tehran
"Ibn-Sina's Anticipation of Burdian and Barcan Formulas"
- 119 **Νικόλαος Χρόνης**
Καθηγητής Φιλοσοφικής Σχολής Παν/μίου Αθηνών
«Διδασκαλίες του Αριστοτέλη και Αράβων Φιλοσόφων
σε Πρώιμα Έργα Θωμά του Ακινάτου»
- 131 **Nikolaos Chronis**
Professor of Philosophy, University of Athens
"Aristotle's and Islamic Philosophers' Teachings
in the early Philosophical Writings of Thomas Aquinas"
- 133 **Mahdi Hadavi Moghaddam**
Καθηγητής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Τεχεράνης
«Ο Αριστοτέλης από την οπτική των Μουσουλμάνων Φιλοσόφων»
Professor of Philosophy, University of Tehran
"Aristotle from the Viewpoint of Muslim Philosophers"

- 151 **Ηλίας Παπαγιανόπουλος**
Ερευνητής στο Κέντρο Έρευνας της Φιλοσοφίας
της Ακαδημίας Αθηνών
 «Οι αναγνώσεις του Αριστοτέλη από τον Θωμά Ακινάτη
 και τον Ιωάννη Δαμασκινό: ενδεικτική επισήμανση των διαφορών»
- 165 **Elias Papagiannopoulos**
Researcher at the Center of Philosophy, Academy of Athens
 "Thomas' Aquinas and John's of Damascus Readings
 of Aristotle: an Indicative Suggestion of the Differences"
- 167 **Mohammad Reza Behshiti**
Καθηγητής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Τεχεράνης
 «Η πρόσληψη του Αριστοτέλη από τον Χριστιανικό
 και Ισλαμικό Κόσμο»

Professor of Philosophy, University of Tehran
 "The Reception of Aristoteles in the Christian
 and Islamic Thought"
- 177 **Κωνσταντίνος Γ.-Α. Νιάρχος**
Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας,
Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών
 «Η συμβολή του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος στην ορθή
 κατανόηση του Αριστοτέλους στην Δυτική Ευρώπη»

Konstantine G. –A Niarchos
Professor of Ancient Greek and Byzantine
Philosophy School of Philosophy, University of Athens
 "The contribution of George Gemistos- Pletho to the
 comprehension of Aristotle from the Western Europe"
- 185 **Shahram Pazouki**
Καθηγητής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Τεχεράνης
 «Ο "εξισλαμισμός" του Αριστοτέλη: οι αντιλήψεις
 των Μουσουλμάνων για τον Αριστοτέλη»

Professor of Philosophy, University of Tehran
 "The "Mouslim" Aristotle: the Treatment
 of Aristotle in the Islamic Thought"

Τετάρτη 28 Απριλίου 2004 / Wednesday, 28 April 2004

*Αίθουσα Τελετών Παντείου Πανεπιστημίου
Ceremonial Hall Panteion Uninersity*

Εναρκτήρια Τελετή / Opening Ceremony

Χαιρετισμοί / Addresses

*Χαιρετισμός από τον Πρύτανη
του Παντείου Πανεπιστημίου*

Καθηγητή Ιωάννη Βαβούρα

Ο Αριστοτέλης επηρέασε όσο κανένας άλλος φιλόσοφος την ανθρώπινη σκέψη. Το έργο του έχει σε μεγάλο βαθμό διαμορφώσει ή αποκρυσταλλώσει τις έννοιες, τους όρους και τα προβλήματα της φιλοσοφίας και έχει επηρεάσει πολλούς κλάδους της επιστήμης. Στον Αριστοτέλη αποδίδεται η φιλοσοφική συστηματοποίηση της ηθικής και του δικαίου και η επιστημονική διερεύνηση της πολιτικής, ενώ η συμβολή του στη δημιουργία της λογικής υπήρξε αποφασιστική.

Ο Αριστοτέλης είναι αδιαμφισβήτητα ο φιλόσοφος του οποίου οι θεωρίες και τα συγγράμματα αποτέλεσαν τη γέφυρα πάνω στην οποία όδευσε η ανατολική διανόηση για να συναντήσει τη δυτική σκέψη, καθιστώντας το Σταγίριτη φιλόσοφο «μέτρο για όλα τα προβλήματα» και «δάσκαλο των σοφών» κατά το Δάντη. Θεωρούμε εξαιρετική τιμή για το Πανεπιστήμιο μας, την οργάνωση του διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου με τίτλο «Ο Αριστοτέλης, γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης», σε συνεργασία με το Μορφωτικό Τμήμα της Πρεσβείας της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν και το Ινστιτούτο Γκαίτε Αθήνας.

Με την επέκταση της κυριαρχίας των Αράβων κατά τον 7ο και 8ο αιώνα, η γλώσσα και η θρησκεία τους επιβλήθηκαν σε τεράστιες εκτάσεις που είχαν γνωρίσει τον ελληνικό πολιτισμό, όπως η Συρία, η Αίγυπτος και η Περσία, όπου από τον 6ο αιώνα υπήρχαν φιλόσοφοι που ασχολούνταν συστηματικά με τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, που γνώρισαν κυρίως διαμέσου του Αριστοτέλη, και είχαν μεταφράσει τα έργα τους στα περσικά και τα αραμαϊκά.

Οι Άραβες βέβαια συνέβαλλαν σε πολύ μεγάλο βαθμό να καταστεί ο Αριστοτέλης γνωστός στη χριστιανική Ευρώπη.

Εντούτοις, αυτό που έκαναν κατά βάση ήταν να διαβιβάσουν εκείνο που οι ίδιοι είχαν λάβει από τις χριστιανικές πηγές. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι ο Αριστο-

τέλης που κέρδισε τελικά την αναγνώριση στη χριστιανική Ευρώπη, δεν ήταν ο αραβικός Αριστοτέλης, αλλά ο ελληνικός Αριστοτέλης που ήρθε στη Δυτική Ευρώπη μέσω Κωνσταντινούπολης.

Μεταξύ των διασημότερων φιλοσόφων της Αραβικής Σχολής συγκαταλέγονται ο Αλ Κιντί, ο Αλ Φαραμπί, ο Αβικέννας ή Ιμπν Σινά, ο οποίος ήταν στην πραγματικότητα Πέρσης, και ο Αβερρόης ή Ιμπν Ρούσντ.

Ο Αλ Κιντί είναι ο πρώτος γνωστός Άραβας περιπατητικός που έκανε μια γενική εισαγωγή στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Αντιμετώπισε τις ίδιες με τον Αριστοτέλη δυσκολίες σε ότι αφορά στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουμε την αλήθεια, δηλαδή την ουσία των πραγμάτων.

Η θεωρία του περί “κτηθείσης νοήσεως” βασίζεται στο θεμελιώδες θεώρημα της μεταφυσικής του Αριστοτέλη, σύμφωνα με το οποίο ένα “είναι” μπορεί να μεταβληθεί από δύναμη σε ενέργεια μόνο με την επίδραση ενός “είναι” ήδη εν ενεργεία. Εκκινούμενος απ’ αυτήν την αφετηρία ο Αριστοτέλης καταλήγει να παραδεχτεί υπέρ των της διανοήσεως μας, που δεν νοεί πάντοτε, μια διάνοια αιωνίως εν ενεργεία, σταθερή και αναλλοίωτη, παραγωγό όλων των άλλων νοήσεων, το Θεό.

Ο Αλ Κιντί δεν απομακρύνεται από την θεωρία του Αριστοτέλη, ο οποίος αναγνώρισε ειδική θέση στη διάνοια εντός της ανθρώπινης ψυχής, η οποία αντιλαμβάνεται τα πράγματα χωρίς ύλη, λόγω του ότι και η ίδια είναι χωρίς ύλη, δηλαδή δεν έχει ανάγκη κανενός σωματικού οργάνου. Η ψυχή είναι, κατά τον Αριστοτέλη, τρόπον τινά όλα τα όντα, διότι αυτά είναι ή αισθητά ή νοητά, οπότε αυτή η συνθετική όψη της αποκαλύπτει του δυο πόλους της, την αίσθηση και τη νόηση. Κατά την ακριβή διατύπωση του η «ψυχή είναι ο πρώτος αυτοσκοπός σώματος φυσικού, που έχει μέσα του ζωή».

Ο δεύτερος χρονολογικά στη χορεία των αράβων φιλοσόφων είναι ο Αλ Φαραμπί ο οποίος παρουσίασε μια περισσότερο επιστημονική, με τη σημερινή έννοια του όρου, μελέτη της λογικής του Αριστοτέλη, αποκαθιστώντας έτσι δεσμούς μεταξύ φιλοσοφίας και Ισλάμ. Από τον Αριστοτέλη πήρε την αστρική θεολογία του απλοποιημένη από την αραβική αστρονομία, δηλαδή έναν υπέρτατο θεό υπέρ των κόσμων και ουρανό που αποτελείται από οκτώ ομόκεντρες και συναρθρωμένες σφαίρες.

Το σημείο αυτό παραπέμπει ευθέως στον Αριστοτέλη, ο οποίος πρώτος υποστήριξε ότι στην πραγματικότητα κάθε κίνηση μέσα στον κόσμο δεν είναι παρά αυτοκίνηση πράγματος κινούμενου απέξω, και ότι η αλυσίδα «κινούν-κινούμενον» προϋποθέτει ένα «ακίνητον κινούν», δηλαδή τη λογική αρχή της κίνηση που είναι καθαυτήν ανεξάρτητη από την κίνηση. Αυτή όμως τη δυνατότητα που πρέπει να πραγματοποιείται αιωνίως, ποιος την κάνει να περνά στην ενεργεία; Ποιο είναι το κινούν; Σε αυτό το σημείο η ουράνια φυσική του Αριστοτέλη συνδέεται στενά με τη θεολογία, αφού το αδιαίρετο κινούν του ουρανού που βρίσκεται αιωνίως και πλήρως εν ενεργεία, δεν μπορεί να είναι παρά μόνον ο θεός. Ο Σταγίριτης τονίζει χαρακτηριστικά: «Λέμε, λοιπόν, ότι ο θεός είναι ζώσα οντότητα, αιώνια και άριστη, έτσι ώστε στο θεό ανήκει ζωή και διάρκεια ζωής συνεχής και παντοτινή, διότι αυτό είναι ο θεός» (*Μετά τα Φυσικά*, Κεφ. Λ, παρ. 7).

Και ο Πέρσης φιλόσοφος Αβικέννας ξεκινά από ένα θεό που είναι αμιγής νόηση και γνωρίζει όλα τα πράγματα με τις καθαρές αυτότητές τους. Ο Αβικέννας περιέγραψε πλήρως το μηχανισμό της «δεύτερης νόησης», κατά τον οποίο με μια συνεχιζόμενη πρόοδο καταλήγουμε στην απόσπαση της αφηρημένης γνώσης από το κατ' αίσθηση πράγμα.

Και σ' αυτόν η επίδραση του Σταγίριτη υπήρξε σημαντική, αφού ο Έλληνας φιλόσοφος υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει άλλο μέσο να αντιληφθούμε την ουσία των πραγμάτων από την πνευματική εποπτεία που ονομάζει «νόηση» και αποτελεί για την ουσία ότι η όραση για το χρώμα. Κατά τον Αριστοτέλη, η νόηση δεν βρίσκεται στο τέλος μιας μακράς διαλεκτικής κίνησης, που μας κάνει να ξεπερνούμε τα αισθητά πράγματα, όπως υποστήριξε ο Πλάτωνας.

Ο Σταγίριτης θεωρούσε την αίσθηση αφετηρία για τη νόηση και αδύνατη τη γνώση «έξω του αισθάνεσθαι». Κατ' αυτόν τον τρόπο πλησιάζει την αισθησιοκρατική αντίληψη του Δημόκριτου. Διατείνεται δηλαδή ότι η νόηση βρίσκεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη, ενυπάρχει στην αίσθηση, όπως η ουσία μέσα στο πράγμα.

Τέλος ο επιφανέστερος Άραβας φιλόσοφος της Ισπανία, ο Αβερρόης ή Ιμπν Ρούσντ τάσσει ως σκοπό του, κυρίως τον καθορισμό της αληθινής έννοιας του Αριστοτέλη που την παραμόρφωσαν οι ερμηνευτές της, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση

στην προσπάθεια να αποκαλυφθούν η θεωρία του σχετικά με την παραγωγή των μορφών των ουσιών και η θεωρία του περί δυνατής νοήσεως.

Ο Αβερρόης ανέλυσε και ανασυνέθεσε το έργο του Αριστοτέλη με λεπτότητα και ευαισθησία. Τα σχόλια του στο έργο του Αριστοτέλη του προσέδωσαν τον τίτλο του «Σχολιαστή». Αυτό που είναι ιδιαίτερο στην ερμηνεία του Αριστοτέλη από τον Αβερρόη είναι η έννοια που δίνει στο αριστοτελικό δόγμα της «ενεργού» και «παθητικής διάνοιας». Ο ίδιος διατύπωσε την προοδευτική -για την εποχή του- θέση ότι θεολογία και φιλοσοφία αντλούν από την ίδια πηγή, τον «ενεργητικό νου του Θεού».

Διαπιστώνει λοιπόν κανείς ότι η φιλοσοφία των Αράβων είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό μια ερμηνεία της ελληνικής φιλοσοφίας και κυρίως των φιλοσοφικών θεωριών του Αριστοτέλη. Βεβαίως είναι αραβική με την έννοια ότι είναι γραμμένη στα αραβικά αν και οι επιφανέστεροι των εκπροσώπων της, Αβερρόης και Αβικέννας, δεν ήταν γηγενείς της αραβικής χερσονήσου. Εκείνο όμως που σαφώς θα πρέπει να αναγνωρίσουμε είναι ότι οι Άραβες ανέπτυξαν την ελληνική φιλοσοφία στη σχέση της με την ιατρική και υπ' αυτήν κυρίως την άποψη άσκησαν την πιο εκτεταμένη επιρροή στην Ευρώπη.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τα στελέχη του Μορφωτικού Τμήματος της Πρεσβείας της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν, του Ινστιτούτου Γκαίτε της Αθήνας και του Τμήματος Δημοσίων Σχέσεων του Παντείου Πανεπιστημίου για την επιτυχή οργάνωση του συνεδρίου. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλονται στον Καθηγητή Χρήστο Γιανναρά που είχε την ευθύνη του επιστημονικού συντονισμού του συνεδρίου, ο οποίος θα έχει και την επιμέλεια της έκδοσης των πρακτικών του.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τους εισηγητές του διεθνούς συνεδρίου. Για όσους προέρχονται από το εξωτερικό, εύχομαι καλή διαμονή στη χώρα μας. Θα ήθελα να ευχαριστήσω και όλους εσάς που τιμάτε με την παρουσία σας το συνέδριο μας.

Address of the Rector of Panteion University

Professor Ioannis Vavouras

Aristotle influenced human thought more than any other philosopher. His work has shaped or crystallized to a great extent the concepts, definitions and problems of philosophy and has influenced many scientific fields.

The philosophical systematization of ethics and law and the scientific study of politics are attributed to Aristotle, while his contribution to the establishment of logic was decisive.

Aristotle is unquestionably the philosopher whose theories and works became the bridge on which the Eastern intellect met the Western thought making the Stagirite philosopher a “measure for all problems” and “master of them that know” according to Dante. We consider the organization of the international scientific conference titled “Aristotle, a bridge between the East and the West” in cooperation with the Education Department of the Embassy of the Islamic Republic of Iran and the Goethe Institute of Athens a great honour for our University.

With the expansion of the Arab dominance during the 7th and 8th century, their language and religion were imposed on very big areas which had been influenced by the Greek culture, such as Syria, Egypt and Persia. In these countries, there had already been philosophers, since the 6th century, systematically studying Aristotle and Plato – known to them mainly via Aristotle – and who had translated their works into Persian and Aramaic.

The Arabs, of course, contributed to a great extent to making Aristotle known in Christian Europe. However, what they really did was to communicate what they, themselves, had conceived from Christian sources. It should be noted, nevertheless, that Aristotle, who was, in the end, appreciated in Christian Europe, was not the Arabic version of the great philosopher, but the Greek one which reached Western Europe through Constantinople.

Al-Kindi, al-Farabi, Avicenna or Ibn Sina, who in reality was Persian, and Averroes or Ibn Rushd were among the most famous philosophers of the Arabic School.

Al-Kindi was the first known Arab peripatetic philosopher who made a general introduction to Aristotle's philosophy. He faced the same difficulties with Aristotle with regard to the way we conceive entity, that is the essence of things. His theory on "acquired intellect" is based on the fundamental theorem of Aristotle's metaphysics according to which a "being" (einai) can change from potentiality to actuality only with the influence of a "being" (einai) already in actuality. From this starting point, Aristotle ends up admitting that above our intellect, which does not always "grasp", there is a Being / intellect who is eternally in actuality, constant and unchanging, producing all other beings, God.

Al-Kindi does not depart from Aristotle's theory that recognized a special position for the intellect inside the human soul, which conceives things without matter, as it is not a material object; this means that it does not need any body organ. The soul, according to Aristotle, is in a way all existing things, because they are either perceptive or intellectual (have perception or intellect), and so this synthetic view reveals its two poles, perception (aesthesis) and intellect (noesis). According to his exact words: «the soul is the first actuality of a natural body that is potentially alive».

The second one chronologically in the group of Arab philosophers is al-Farabi, who presented a more scientific, in the modern meaning of the word, study of Aristotle's logic restituting, thus, the bonds between philosophy and Islam. He took astral theology simplified by Arab astronomy from Aristotle; that is, a supreme God above the worlds and heaven consisting of eight concentric and articulated spheres.

This point directly leads to Aristotle, who was the first to support that in reality every movement in the world is not but the self-motion of a thing moved by something other and that the series "mover-moved" presupposes a "not moved mover", that is the logical principle of movement which is itself independent of movement. But who makes this possibility, which must be eternally carried out, an actuality? What is the mover? At this point, the celestial physics of

Aristotle is closely linked to theology, since the undivided mover of heaven which is eternal and in full actuality cannot be anything else but God. The Stagirite stresses characteristically: «We say therefore that God is a living being, eternal, most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God; for this is God» (Metaphysics, Chapter. Λ, para. 7).

The Persian philosopher Avicenna starts from a God who is pure intellect and knows everything in their true entities. Avicenna described fully the mechanism of “second intellect”, according to which and by following a continuous progress we end up acquiring abstract knowledge from the perceived thing. The Stagirite considerably influenced him as well, since the Greek philosopher supports that there is no other way to understand the essence of things but intellectual supervision which he calls “noesis” and which is for essence what sight is for colour. According to Aristotle, noesis is not found at the end of a long dialectic movement through which we overcome perceived things, as Plato supported. The Stagirite believed that perception is the starting point for noesis and knowledge is impossible “outside perceiving”. In this way he is close to the theory of perception of Democritus. He supports, that is, that noesis is in the perceived understanding, exists in perception as essence exists in the thing.

Finally, the purpose of the foremost Arab philosopher of Spain, Averroes or Ibn Rushd is to define the true meaning of Aristotle, which has been twisted by its interpreters, emphasizing particularly the attempt to reveal his theory with regard to the production of the essence forms and his theory about the acquired intellect. Averroes analysed and recomposed Aristotle’s work in a fine and sensitive way. He was called “Commentator” because of his commentaries on Aristotle’s work. What is peculiar in Averroes’ interpretation of Aristotle is the meaning he gives to the Aristotelian doctrine of the “Active” and “Passive” intellect. It was him, who put forward the progressive – for his time – idea that theology and philosophy spring from the same source, the “active intellect of God”.

One can conclude, therefore, that Arabic philosophy is to a great extent an interpretation of Greek philosophy and, mainly, of Aristotle’s philosophical theories. It is, of course, Arabic as it is written in the Arabic language, although its foremost representatives, Averroes and Avicenna, were not native born of

the Arabian Peninsula. What we should clearly recognize, though, is the fact that the Arabs developed Greek philosophy in relation to medicine and in this way greatly influenced Europe.

I would like to thank the officials of the Education Department of the Embassy of the Islamic Republic of Iran, the Goethe Institute of Athens and the Department of Public Relations of Panteion University for the successful organization of the conference. We should also particularly thank Pr. Christos Giannaras, who was responsible for the scientific coordination of the conference and who will undertake the redaction of the publication of the minutes.

I would also like to thank the speakers of the international conference. To the ones coming from abroad, I wish them a pleasant stay in our country. I would also like to thank all of you who honour our conference with your presence.

*Χαιρετισμός του Υφυπουργού
Εθνικής Παιδείας & Θρησκευμάτων
κου Σπυρίδωνα Ταλιαδούρου*

Μακαριότητα, κύριε συνάδελφε, κύριε Πρύτανη, κυρίες και κύριοι σας ευχαριστώ θερμά για την πρόσκλησή σας να παραστώ στην έναρξη του Διεθνούς Συνεδρίου «Αριστοτέλης, γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης».

Ο Μεγάλος Σταγίριπς Φιλόσοφος πράγματι αποτελεί πνευματική γέφυρα, έκφραση της κοινής ρίζας των πολιτισμών που αργότερα άνθισαν σε Ανατολή και Δύση. Άλλωστε και οι επιστημονικές ανακοινώσεις των καθηγητών και φοιτητών του Παντείου Πανεπιστημίου που αναφέρονται στην πολιτική επιστήμη, στην πολιτική φιλοσοφία και το πολιτισμό κατά κανόνα παραπέμπουν στον Αριστοτέλη.

Με τα χρόνια η πνευματική παρακαταθήκη του Μεγάλου Φιλόσοφου κατατεμαχίστηκε, από ένα μέρος της προήλθε η δεξιά και από το άλλο η αριστερά της βιομηχανικής περιόδου. Διαφορετικές πολιτισμικές εξελίξεις όπως η Ανατολική και η Δυτική βρίσκουν στα διανοήματα του Αριστοτέλη το ενοποιητικό τους στοιχείο.

Η παγκόσμια πνευματική κοινότητα οφείλει πολλά στη κλασική Ελλάδα, οι Προσωκρατικοί, οι Ελεάτες, οι Ιστορικοί, ο Σωκράτης, ο Πλάτωνας, ο Αριστοτέλης, ολόκληρη η πνευματική παρακαταθήκη της κλασικής αρχαιότητας παραμένει μέχρι σήμερα αναντικατάστατη. Είναι ευθύνη όλων μας να την αναδειξουμε, είναι ευθύνη μας να την υπερασπιστούμε. Πανεπιστήμια παγκοσμίου κύρους πασχίζουν να αναδείξουν τα τμήματα των κλασικών τους σπουδών. Εμείς έχουμε αυτονόητα προσθετές υποχρεώσεις.

Για τους λόγους αυτούς το συνέδριο σας έχει ξεχωριστή σημασία και ελπίζω ότι θα βρει μιμητές στην τελική πανεπιστημιακή κοινότητα. Με τις σκέψεις αυτές εύχομαι κάθε επιτυχία στο συνέδριο και ελπίζω βάσιμα όλοι σας να αποκομίσετε βασικά επιστημονικά οφέλη αυτό το διήμερο.

Κάθε επιτυχία.

*Χαιρετισμός του Μακαρισιτάτου
Αρχιεπισκόπου Αθηνών & Πάσης Ελλάδος*

κ.κ. Χριστόδουλου

Εξοχότατοι εκπρόσωποι της Ελληνικής Δημοκρατίας και της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν, Ελλογιμότατοι κυρίες και κύριοι σύνεδροι,

Από καρδιάς ευχαριστώ τον ελλογιμότατο Πρύτανη του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών καθηγητή κ. Ιωάννη Βαβούρα, καθώς επίσης τους άλλους διοργανωτές του συνεδρίου αυτού, με το ιδιαίτερος σημαντικό θέμα. Πριν πω δύο λόγια επί του θέματος, επιτρέψτε μου να εκφράσω τη λύπη μου διότι ανειλημμένες υποχρεώσεις δεν μου επιτρέπουν να είμαι μαζί σας και να γευθώ τους καρπούς των γνώσεων των εκλεκτών εισηγητών.

Χαρακτήρισα το θέμα του συνεδρίου ιδιαίτερος σημαντικό, όχι από φιλοφρόνηση. Η επίδραση του Αριστοτέλους σε Ανατολή και Δύση δεν αμφισβητείται. Έχει βρεθεί, όμως, στο επίκεντρο μιας μυθολογίας, η οποία κατασκευάστηκε πολύ μετά τους Μέσους Χρόνους, την εποχή που η Δυτική Ευρώπη έδινε σκληρό αγώνα ενάντια στον παπισμό. Οι λόγιοι της εποχής εκείνης, με κορυφαίο τον Βολταίρο, όρισαν τον Μεσαίωνα ως περίοδο πνευματικού σκότους. Καθώς ελέγχθη, «το μόνο φως, ήταν αυτό που έβγαινε από τις φωτιές της Ιερής Εξέτασης».

Έτσι διαδόθηκε ο μύθος ότι τα κείμενα των αρχαίων Ελλήνων καταστράφηκαν στην περίοδο του Μεσαίωνα από τους χριστιανούς. Έτσι διαδόθηκε ο μύθος ότι τον Αριστοτέλη τον έμαθαν οι Δυτικοί χάρις στις μεταφράσεις των Αράβων.

Η σημερινή επιστήμη, έχει βεβαίως ανατρέψει αυτά τα μυθεύματα. Έχει διαπιστωθεί ο μεγάλος αγώνας των Ορθοδόξων Ελλήνων να αντιγράψουν και να διασώσουν τα έργα των αρχαίων Ελλήνων. Έχουν γίνει γνωστά “τα αντιγραφικά κέντρα” που ίδρυσαν οι βυζαντινοί λόγιοι, κυρίως δε οι Καισαρείας Αρέθας και ο Μέγας Φώτιος. Έχουν γίνει γνωστά τα κέντρα αντιγραφής και διαφύλαξης αρχαίων κειμένων που υπήρχαν στο Άγιο Όρος, στα Μετέωρα, στην Πάτμο, στην Κων-

σταντινούπολη, στη Θεσσαλονίκη και σε πάρα πολλά ακόμη μοναστήρια.

Ειδικότερα σε σχέση με το θέμα του συνεδρίου σας, μελετήθηκε διεξοδικά ποια έργα του Αριστοτέλη μεταφράστηκαν στα λατινικά, κι από ποιο πρωτότυπο. Αποδείχθηκε αυτό που όλοι οι μη ειδικοί φιλόλογοι μελετητές των Πατέρων της Εκκλησίας γνωρίζαμε: η γνώση των αρχαίων κειμένων και η παρουσία των πνευματικών μεγεθών της αρχαιότητας είναι συνεχής και αδιάσπαστη μέσα στην ελληνορθόδοξη γραμματεία των Μέσων Χρόνων. Πολλοί σοφοί, Χριστιανοί, Εβραίοι και Μουσουλμάνοι στο θρήσκευμα, αλλά και επίσης πολλοί άλλοι διανοούμενοι μελέτησαν, τον Αριστοτέλη, λίγοι από το πρωτότυπο, οι πολλοί από μεταφράσεις, τον κατενόησαν ο καθένας με βάση τα πιστεύματά του και τον χρησιμοποίησαν, εμμέσως ή αμέσως, στα δικά τους έργα. Διότι τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα ο διανοούμενος οποιασδήποτε εποχής και πολιτισμικής παράδοσης δεν μπορεί να τους προσπεράσει. Οφείλει να τους μελετήσει, έστω κι αν εντέλει τους απορρίψει, ή κρατήσει τα κατά την άποψη του σημαντικότερα σημεία της φιλοσοφίας τους.

Οι Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας και κυρίως οι Καππαδόκες Βασίλειος ο Μέγας, ο αδελφικός φίλος του Γρηγόριος ο Θεολόγος και ο αδελφός του Βασιλείου Γρηγόριος ο Νύσσης ήσαν πρώτον μεγαλοφυείς στο πνεύμα, δεύτερον έξοχοι κάτοχοι της κλασσικής Ελληνικής Παιδείας, της οποίας ολοψύχως μετείχαν, και τρίτον με βαθύτατα χριστιανικά βιώματα. Και οι τρεις γνώρισαν την φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι τρεις την αντιμετώπισαν κριτικά.

Στο σημείο αυτό οφείλομε να πούμε ότι από τους χρόνους του Μεγάλου Αλεξάνδρου η ελληνική κουλτούρα γίνεται γνωστή στην Περσία και σε όλη τη Μέση Ανατολή και η ελληνική γλώσσα γίνεται η κοινή γλώσσα όλων των λαών της τότε Οικουμένης. Επίσης η ελληνική κουλτούρα κατακτά και την παντοδύναμη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, στην οποία είχαν υποταγεί οι Έλληνες. Στη συνέχεια και χάρη στη χριστιανική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, την κακώς λεγόμενη Βυζαντινή, από πολύ ενωρίς και συγκεκριμένως από τον Δ' αιώνα αναπτύσσονται διπλωματικές σχέσεις με τους Πέρσες και τους Άραβες στην Ανατολή και από τον Στ' αιώνα με τους Οστρογότθους, τους Βησιγότθους και με άλλους λαούς στη Δύση κι έτσι εμμέσως επανεισάγεται η ελληνική κουλτούρα. Ειδικότερα για τη Δύση και σύμφωνα με τη γνώμη του Γάλλου λογίου Etienne Gilson η μεσαιωνική της δια-

νόηση πέρασε δύο βασικές κρίσεις και τις δύο κάτω από την επίδραση της επανεισαγωγής της ελληνικής φιλοσοφίας: πρώτα τον δωδέκατο και δέκατο τρίτο αιώνα με την αποδοχή του Αριστοτέλη μέσω των Αράβων της Ισπανίας και δεύτερο τον δέκατο πέμπτο αιώνα, όταν πολλοί Έλληνες λόγιοι πέρασαν στη Δύση. Να σημειώσω απλώς ότι τα κείμενα διατηρήθηκαν στους αιώνες μέσω μορφωμένων αντιγραφών που οι περισσότεροι ήσαν μοναχοί.

Προχώρησε όμως και η επιστημονική μελέτη της δυτικής μεσαιωνικής γραμματείας, και κατερρίφθη ένας ακόμη μύθος, κατά τον οποίο ο Αριστοτέλης ήταν άγνωστος στους συγγραφείς του δυτικού Μεσαίωνα, και ότι τάχα όταν έγινε γνωστός («μέσω των Αράβων»), άρχισε το ξήλωμα του παπισμού και η Αναγέννηση.

Ο Αριστοτέλης υπήρξε ασφαλώς κορυφαία μορφή, με ιδιαίτερως μεγάλη επίδραση και πριν και μετά τον Μεσαίωνα, σε όλη τη χριστιανοσύνη. Ο Αριστοτέλης δεν έχει ανάγκη τους μύθους των αντιπαπικών για να τιμηθεί.

Έχει ιδιαίτερη σημασία το συνέδριο σας και διότι γίνεται σε συνεργασία με την ισλαμική δημοκρατία του Ιράν. Ελπίζω και εύχομαι να δώσετε απαντήσεις σε καίρια ερωτήματα, όπως: είχε πράγματι ο Αριστοτέλης επίδραση στην ισλαμική διάνοηση; Ή μήπως είχε ειδικώς στην ιρανική, με κορυφαία τη μεγάλη μορφή του Αβικέννα (Ibn Sina), και στα ισλαμο-ιουδαϊκά κέντρα παιδείας της Ισπανίας, με τον Αβερρόη και τους άλλους;

Το συνέδριο σας, ελπίζω και εύχομαι ότι θα αποτελέσει σταθμό στην επιστημονική έρευνα των Μέσων Χρόνων. Δεν είναι, καθώς γνωρίζετε, ανεπτυγμένος ο κλάδος. Μας λείπουν ακόμη οι κριτικές εκδόσεις, τα σχόλια τα βασισμένα όχι σε ιδεολογίες αλλά σε επιστημονική μελέτη των πηγών. Με χαρά μου παρακολουθώ ότι και στην Ελλάδα, χάρις στο έργο λίγων πρωτοπόρων, οι μεσαιωνικές σπουδές, αναπτύσσονται, και μπορούμε να ελπίζουμε ότι σύντομα θα καταλάβουν τη θέση που τους αξίζει.

Εύχομαι η διεθνής επιστημονική κοινότητα να ανατρέχει στα πρακτικά του συνεδρίου σας, και να βρίσκει στις εισηγήσεις σας τη στηριγμένη σε σπουδή και κριτική των πηγών γνώση για την επίδραση του Αριστοτέλη σε Ανατολή και Δύση.

Message from His Excellency

Ayatollah Javadi Amoli

In the Name of God, the Beneficent, the Merciful

Let me, first, express my thanks to Your Excellencies, dear guests and scholars attending the seminar on the logical science. I wish you all to be blessed by God, the magnificent.

The great people of knowledge and philosophy, such as Aristotle, are the advocates of the school of prophets and those who are sent by God. The prophets, who are the teachers of mankind, have their own students among the learned and the knowledgeable people. Plato and Aristotle, and other great people of the divine knowledge too, have appeared through the school of prophets. The divine prophets came to convey to man the truth of the world, and the truth of the man, and the relations between the world and the man, which can only be achieved under the school of monotheism.

Is born with scientific mindman. The divine school flourishes the mind and the spirit as well. It also teaches man what he does not know, and hence, places the right path before him.

Aristotle dealt with logic which is the language of philosophers, he dealt with theology which comprises the school of principles of being, and also with ethics which trains man through the science of noble conducts.

Man with the help of thought, on one hand, and the good will, on the other, will move towards perfection. Aristotle dealt with natural science, metaphysics, logic, ethics and so on, to develop the boundaries of thought. He also dealt with ethics in order to develop the sound desires.

Many years ago when the scientific circles resorted to Aristotle and the Aristotelian thought, they had actually adopted the school of the prophets, and then the world became really filled with peace and friendship. But when they ignored the

school of divinity and morality, such as Plato and Aristotle's teachings, and also the great people of the kind, the First and then the Second World War began, with the daily wars now on the way. Today man is lost, he is not any longer familiar with his origin, and does not know where he is going to. The result, as we witness, is the existence of ceaseless bloodshed.

Aristotle's scientific views have gone under great change so far. But what if Aristotle were present and could live at our time. Certainly, he could have surpassed the scientists who devised traveling into space, who managed to split atom, and discovered the unknown parts of biology. In some two thousand and thirty years ago he, through his instruments so rudimentary, could manage to produce so much so that he proved to be the genius of his time.

The problem we are facing now is that the people of the world are not well familiar with Aristotle's ethics, theology and logic. They give reason that the world, when ignored Aristotle's views, could get much progress; and hence ignored him, and his scientific views; whereas Aristotle had compiled a lot. His school of thought was to lead humanity towards the recognition of the self, to know that his life is different from that of plant, animal, the sky and the Earth, which are destined to be ended some day. Man is a heavenly bird who is now confined to the cage of nature, but when he dies, he becomes free and flies into the world of eternity; and then, what are left behind him will be his thought, sound wishes and views that will live for ever. As man is not intended to live on this planet for good, he should manage to reap the products of his noble wishes, benign deeds and talks. Aristotle says, "The desire to be a God lover avoiding mischief and arrogance can only be achieved through the faith in the other world". He, by putting forth his noble desire, wants to lead the lover towards the beloved one. He proves that the universe is in motion through love, not hostility, through gravity, not force, and through livelihood, not monotony. He calls the desire of the lover "the first incentive to reach the ultimate reality".

Avarkhos addressed Aristotle, and wondered if it was necessary for a man to go to the teachers of ethics and ask for knowledge to help know himself. Aristotle in response, said that any blind person who wanted to know what color his face was, had to ask a person who could see, and a sick person had to ask a doctor about

his illness. That will be the same with an ignorant person who is lost. He is in need to go to the teachers of ethics.

The purpose of the seminars of this kind is getting acquainted with Aristotle, his desires, his faith, and his views on theology, and ethics. In the field of natural science when he refers to motion, and the source of motion, he intends to make a bridge between physics and theology. He calls this movement the motion of love towards God, who is the source of the universe. That is the same with the lover when is attracted by the beloved.

I again express my thanks to the Excellencies, dear guests, and hope that the esteemed present scholars and researchers will contribute to the development of the logical views; the same as Aristotle did. He said science should be an instrument to serve the mind. This is the mind that controls the instincts, brings about peace and justice, and the divine culture to the world.

I also express my gratitude to the cultural center of the Islamic republic of Iran in Athens, to Panteion University, and to Goethe Institute who kindly contributed to the realization of this seminar.

Thank you, and God may bless you all.

*Χαιρετισμός της Α.Ε. του Πρέσβη της
Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας*

Dr. Albert Spiegel

Από αρχαιοτάτων χρόνων η Ελλάδα αποτελεί λόγω της γεωγραφικής της θέσης το σταυροδρόμι Ανατολής και Δύσης. Πολλά στοιχεία από τη σοφία και τον μυστικισμό της Ανατολής διείσδυσαν σε ελληνικούς μύθους και τους εμπλούτισαν. Κατά τον ίδιο τρόπο οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι αφομοίωσαν ερεθίσματα της διανόησης της Ανατολής, ένας μεγάλος αριθμός των οποίων προέρχεται πιθανότατα από την αρχαία Περσία. Και για τις ανατολικές χριστιανικές κοινότητες όμως, η σημαντικότερη των οποίων είναι η Ελληνική Ορθοδοξία, η συναναστροφή με την Ανατολή ήταν πολύ ευκολότερη και εντονότερη απ' ό,τι για την Εκκλησία της Δύσης. Δεν θα υπήρχε συνεπώς καταλληλότερος τόπος για μια ανταλλαγή φιλοσοφικών σκέψεων μεταξύ Ανατολής και Δύσης από την Ελλάδα, επειδή συν τοις άλλοις, για μας τους Δυτικούς η Ελλάδα αποτελεί και αποτελούσε ανέκαθεν την κοιτίδα του δυτικού τρόπου σκέψης.

Ο Joseph Lortz αποκαλεί στο έργο του «Η ιστορία της καθολικής εκκλησίας», τον χριστιανό φιλόσοφο Θωμά τον Ακινάτο ως «τον λόγιο των αγίων και τον άγιον των λογίων».

Ακόμα και σήμερα μας αφήνει έκθαμβους ο εκπληκτικός συνδυασμός και η σύνθεση του αρχαίου με τον χριστιανικό τρόπο σκέψης. Ένας συνδυασμός που εκφράζει και την ελπίδα μας, ότι πέρα από την άναρχη εξέλιξη του σύγχρονου κόσμου με τα επιστημονικά του δεδομένα και πειράματα, τα οποία δημιουργούν τόσα ερωτήματα όσα και απαντούν, μπορεί να υπάρξει μια σύγκλιση ανάμεσα στην ενυπάρχουσα γνώση και τις μεταφυσικές αξίες.

Κυρίαρχα στοιχεία στον στοχασμό του Αγίου Θωμά αποτελούσαν η Βίβλος και οι χριστιανικές παραδόσεις. Η άλλη όμως μεγάλη επιρροή στον τρόπο σκέψης του προερχόταν από έναν εκ των σημαντικότερων φιλοσόφων της αρχαίας Ελλάδας, τον Αριστοτέλη.

Ως ιδιοφυής και πιστός μαθητής του Αλβέρτου του Μεγάλου, ανακάλυψε στα Πανεπιστήμια των Παρισίων και της Κολωνίας το κάλλος της σκέψης και την αξία των αρχών του Αριστοτέλη. Στη Δυτική Ευρώπη υπήρχαν όμως για αιώνες μόνο ψήγματα των έργων του έλληνα φιλόσοφου. Η ανακάλυψη του έργου του για δεύτερη φορά είχε ξεκινήσει από τη μακρινή Βαγδάτη, στη χρυσή εποχή της οποίας (800-866) μουσουλμάνοι στοχαστές ξεκίνησαν να συμπληρώνουν και να θεμελιώνουν τη θρησκεία τους και φιλοσοφικά.

Τα κείμενα του Αριστοτέλη έφτασαν στην Ευρώπη μέσω της Ισπανίας, η οποία παρέλας τις κυριαρχούσες αντιθέσεις κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, αποτελούσε και τόπο συνάντησης του μουσουλμανικού και του χριστιανικού πολιτισμού.

Όπως συνθίζεται σ' έναν σύντομο χαιρετισμό, αναφέρθηκα επιγραμματικά στον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης επέστρεψε από την αρχαία ελληνική Δύση μέσω της μουσουλμανικής Ανατολής στη λατινική Δύση. Στην αρχαιότητα ήταν ένας από τους κεντρικούς στοχαστές. Πριν όμως ο έλληνας φιλόσοφος αποτελέσει ξανά τη βάση για τη νεότερη φιλοσοφία της λατινικής Δύσης, ο αραβικός κόσμος εμπλουτίστηκε καθοριστικά από τη σκέψη του κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα του.

Ορισμένοι πολιτικοί επιστήμονες προβλέπουν σήμερα την αντιπαράθεση των πολιτισμών και ο φαύλος κύκλος της στρατιωτικής βίας στην Εγγύς και τη Μέση Ανατολή φαίνεται να θέλει να τους δικαιώσει. Για τους καλοπροαίρετους στην Ευρώπη και τη μουσουλμανική Ανατολή όμως, η ανεύρεση κοινών σημείων και μάλιστα σε επίπεδο θεμάτων ζωτικής σημασίας, καθίσταται επιτακτική ανάγκη, ώστε να καταπολεμηθεί η δαιμονοποίηση αλλήλων. Ένα στοιχείο εκκίνησης αποτελεί σίγουρα ο μονοθεϊσμός, ένα δεύτερο στοιχείο, συμπληρωματικό, η αποδοχή και αφομοίωση φιλοσοφικών ρευμάτων, τα οποία επηρέασαν και τους δύο πολιτισμούς μας.

Μπορεί να υπάρχουν σατανιστές, οι οποίοι ονειρεύονται μια σύγκρουση μέχρις εσχάτων που θα βυθίσει τον κόσμο σε ερείπια και στάχτη. Οι περισσότεροι άνθρωποι όμως προσβλέπουν σε μια ειρηνική και ανθρώπινη ζωή με εξασφάλιση των υλικών αγαθών, πολιτισμική πολυμορφία και ελευθερία, καθώς και σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και αλληλοκατανόηση. Γεμάτοι ελπίδα στρέφονται

ακόμη – ενσυνείδητα ή υποσυνείδητα – στην πίστη και το στοχασμό, πράγματα τα οποία δίνουν νόημα σε αυτή τη ζωή. Η μουσουλμανική και η χριστιανική επεξεργασία των αρχών του Αριστοτέλη μπορούν σ' αυτό το σημείο να προσφέρουν τη βοήθειά τους.

Ευχαριστώ θερμότατα τους διοργανωτές του συνεδρίου για την ενασχόλησή τους με αυτό το θέμα κάτω από συνθήκες, οι οποίες δεν είναι οι ιδανικότερες για την προαγωγή του διαλόγου μεταξύ Χριστιανισμού, Ισλάμ και Διαφωτισμού.

*Χαιρετισμός της Α.Ε. του Πρέσβη
της Ισλαμικής Δημοκρατίας του Ιράν*

Medhi Mohammadi

In the name of God

Your Excellencies, the Minister of Education and Religion, the Be-attitude, the Alternate of the Hellenic Ministry of Culture, the Rector of Panteion University, the Head of the Islamic Communication Organization, and the Head of the Islamic Azad University,

Dear Thinkers and Scholars, Ladies and Gentlemen,

The history of relations between Iran and Greece is full of events demonstrating the mutual benefits they got from each other's civilization. Greece has played a great role in the flourishing of thought and human culture. The science of logic and politics that today have got their common language, found their root in Greece. On the other hand, the Iranians, according to Greek literature, are the people who advocate the freedom of opinion, truth and justice, benevolence and moral conducts.

Dear friends,

The story of the ancient Greek philosophers such as: Socrates, Plato and Aristotle, and the other great thinkers of the world history and culture such as, Laotse and Zoroaster, have their special place in our today's memory and culture. Plato's Republic and Aristotle's Politics, as the source of philosophy and politics, have always been given the due appreciation by the world thinkers of philosophy and politics.

The relationship between Iran and Greece belongs to the old history. The influential character of Aristotle had great impact on Philip, the king of Macedonia, and his son Alexander. Alexander, due to his conquests, took with him the Greek philosophy to the East. Historians have said that when Alexander

invaded Western Asia, there were some physicians and philosophers accompanying him. They were Aristotle's students carrying his viewpoints and philosophy to the East. The first contact of civilizations got rooted at this age. The Iranians and the Greeks set to establish educational communications, and in the long run, their impact on each other helped the appearance of the new thinkers and scholars.

According to the ancient Iranian history, seven Greek philosophers, due to the tyrannical rule by the Roman Emperor "Justinianus", made a trip to Iran to continue their studies at the Iranian schools of philosophy. In the 7th century AD, the city of "Jondi Shapour" in Iran was the center of teaching of Greek philosophy in Western Asia. The school of "Jondi Anoushirevan" continued its importance in the world of Islam up to "Shapour" which was established in 555 AD by the Iranian king the period of "Abasian" dynasty. This school became a model example for many other scientific centers in the Islamic world.

The Greek philosophy had great impact on the Islamic philosophy, but it bore changes being suited to the views of the new thinkers. The Islamic philosophers began to develop this knowledge, so much so that in the late Middle-Age, and even up to the renaissance period, it could play a vital role in the flourishing of the new scientific studies such as: medicine, astronomy, mathematics, mechanics, polices, chemistry and geography. In this way, the Spirit of Aristotle's could join the East and the West, the wish that Alexander wanted to fulfil by the help of sword.

Dear friends, and Excellencies

We are now engaged in a highly critical world, far from the "policy of dialog" among civilizations. Today we are witnessing cruelty in the name of religion, domination in the name of civilization, dictatorship in the name of expediency. These are the phenomena of the "policy of force". Democracy is based on dialog among the independent and liberal sides, and I may recommend that the policy of "Dialog among Civilizations" be adopted as the ideal one to provide the world with the rule of people, ethics and democratic values. It respects the differences of the world, and proposes a wide universal out-look eliminating the central and marginal policies of force.

The story of the Greek philosophy and culture, before and after Islam, and the philosophical communications between Christians and Muslims, and their effect on the Eastern philosophy, and then its return to Greece, and to the Western world, is an interesting one that is to be presented by the esteemed thinkers and scholars. But it is to be noted that we are living in a millennium in which great philosophers of the past have had immense influence on its formation. We should learn to live together, tolerating our differences, and talk together, respecting our diverse views. Respecting the views of others as ours, is the main prerequisite for dialog.

Greece as the cradle of civilization and a progressing member-state of the E.U., and the Islamic Republic of Iran as an ancient and a powerful country in Asia, can play new roles in the establishment of regional and international peace and stability. I hope the two countries, by the use of their potentials, will open new horizons in their long-standing mutual relations.

Thank you

*Χαιρετισμός του Μορφωτικού Σύμβουλου
της Πρεσβείας του Ιράν*

Mohammad Reza Darbandy

In The Name of God

Mr. Chairman, dear professors and guests,

Let me first express my deep feelings towards beloved Athens and the great personalities of its ancient past such as: Socrates, Plato and Aristotle.

The first impression that I expected to receive while entering Athens was the attraction of the magnificent tombs of these great Hellenic scholars. I imagined "The Plato's Academy" that would attract scholars from distant parts of the world, and the school established by Aristotle at Lyceum being kept as a museum to welcome visitors, the signs erected at the ancient city of Athens pointing to the location where Plato held his argumentation circles, and to the park where Aristotle contemplated in peripatetic fashion, and to the pillar against which Socrates used to lean making his speeches, and so on.

When I was in Tehran making preparations to come to Athens and take my new office as the cultural counselor, I managed to visit the Reverend Javadi Amoli, the divine spiritual leader awaiting the ultimate peace the world-over, who warned me of the importance of the land I was going to visit; the land of great scholars such as Plato and Aristotle, the great man with whom are our prayers all the time.

Taking His Excellency's advice I made my mind to make the best use of my stay in Athens, and to satisfy my thirst of knowledge with the ancient Hellenic sources. On entering Athens, to my disappointment, I found little expectation of what I had imagined. To realize my expectations and to pay the due tribute to the ancient Greek scholars, I, as the Iranian cultural counselor, set up to communicate with the Hellenic educational centers requesting for a seminar on the subject.

Here I have to express my deep gratitude to the Rector of the Panteion University H. E. Mr. Vavouras whose great contribution made this seminar possible.

I hope that this occasion will pave the way for the annual anniversaries held in honor of the great scholars of Iran and Greece.

I seize the opportunity to draw your attention to the books exhibited in the hall. These are the books on the Hellenic culture, literature and history translated into Persian. There are some three hundred books in this regard, of which I could manage to put only one hundred on display.

Let me express my thanks again to all the professors and guests who, through their essays and cooperation, made this seminar possible.

Thank you all, And good luck.

*Χαιρετισμός του Πρύτανη
του Ισλαμικού Πανεπιστημίου του Azad*

Dr. Abdullah Jassbi

In the Name of God, the Merciful, the Compassionate I cherish Plato, but I prize reality more than him. This Statement is Credited with Aristotle

Excellencies,

Ladies and Gentlemen,

While thanking H.E Ioannis Vavouras, Honorable Rector of the university of Panteion and Iranian Cultural Advisor to Athens for inviting me to this conference, it is a pleasure for me to be among you distinguished scholars and professors and speak about a man who is known as one of the greatest scholars and learned.

He has been the author of logic and wisdom and the one who followed the path of his teacher, Plato. A scholar who facilitated acquiring of knowledge by mankind and believed in dignity of human being in pursuing knowledge and wisdom without resorting to profit. Aristotle's works were translated in the early centuries of emergence of Islamic which resulted in strength of Islamic Philosophy. Our Islamic country, Iran and Greece have long been the origin of ancient civilization and the land of great scholars, philosophers and scientists during the long history of mankind, thus I suggest both countries to make Joint efforts in recognizing their scholars.

Honorable Colleagues,

Distinguished scholars and honorable audience,

As you are all aware, the invaluable cultural heritage of the ancient Greece to the human treasury house is not hidden to the men of thought and the share of Aristotle in this bombastic inherited wealth and its impact on history of idea and thought is a great and undeniable one. Aristotle is not only a distinguished philosopher but an efficient and active writer. If we make reference to the list of

his written works kept in the school of Alexandria, he has written around 550 articles (in its Greek sense) written on papyrus. Aristotle's works, particularly his book entitled "Metaphysics" is of great significance.

"Metaphysics" is considered his masterpiece in philosophical aspect. The significance is revealed once we consider its decisive, profound and ever-lasting role in emergence, formation and development of philosophical ideology, particularly in mediaeval theology of Christianity as well as on Islamic wisdom and philosophy.

Since along the history of the Islamic philosophical thought, you may not find an area in which there is no trace of Aristotle's original works or those credited with him. Hence, all great Islamic philosophers and scholars are unanimous in his praise; in a way that Molla Sadra, the most distinguished contemporary Islamic philosopher and pundit calls Aristotle: "Philosopher the great".

Other Islamic philosophers including Kandi, Farabi and other contemporary scholars in philosophy have approved the prominent position of Aristotle as a master in philosophy.

Farabi has written a book on interpretation of the Aristotle's Metaphysics and Abu-Ali Moskoyeh in his philosophical theory mixed the ideas of Aristotle, Plato and the religion of Islam and introduced a new ethical philosophy which has always been of great significance in East and the West.

On the other hand, Avicenna, a well-known Iranian Physician studied the Aristotle's philosophy and integrated it with that of neo-Plato and afterwards with his significant intelligence mixed them with the theology of Islam. In this way he presented some new philosophical concepts which do not appear in the original Greek philosophy.

Farabi, another famous Iranian scholar also studied all Aristotle's works and by extracting some of his noble ideas and integrating them with those in Islamic and religious concepts, devised a new philosophy known as "Islamic philosophy". In this regard, Aristotle is known as the "First Teacher" and Farabi, for his great efforts made to study and explain the Aristotle's works is known as the "Second Teacher".

The process was not confined to extorting and compiling the quotations by Aristotle. The Aristotle's works, welcomed by the Muslim in East due to their philology, reappeared in an Islamic form in Arabic language. The through Andalusia, Spain by the effects made by Ibn Roshd the Spanish Islamic philosopher, it made a great influence on mediaeval philosophy and contributed to the emergence of the Renaissance. It is noteworthy that the Arabic versions of the Aristotle's works are considered as sources of original ideas of him and Greek philosophy, due to the fact that some of his statements have been missed in the original works.

Aristotle was born in Greece, learned or discovered philosophy, his philosophy was welcomed and appreciated in Egypt, Transoxiana and Mesopotamia and returned to Europe as in a prominent mentor in philosophy.

Aristotle was indeed the first who found out that there is a series of issues which are not categorized in sciences such as mathematics, biology, ethical and political science. He believed these subject are to be considered as specific, and independent science. Perhaps he has been the first who found out that the topics in this science (the relevant axis of issues discussed) is the concept of "being" or "existence".

However, the issues pertaining to this science were later extended to a far broader areas; the proof of which is evident in comparing Aristotle's Metaphysics with that of Avicenna and Mulla-Sadra. However, Aristotle is the first who explored this science as an independent science with a specific stand and prominence but he gave no title for it.

The Aristotle's works were compiled in the form of an encyclopedia after his death, entitled "Metaphysics". Later it was translated by the Islamic Scientists as "Ma Baad-O- Tabieh".

We may here point out the concept of "Ontology" addressed in his "Metaphysics" which is an issue of fundamental interest in all ancient philosophical versions and schools of thought.

Although the Aristotle's ontology appeared in a new framework in Islamic philosophy but it remained to be the core of intellectual ideas.

One may not even imagine “neo-Plato” ideologies without making reference to the Aristotle's “Metaphysics”. Hence, the Aristotle's “Metaphysics” is crucial and decisive in “ontology” in general and “theology” in particular.

Dear Colleagues,

To make the long story short, Although mankind during the past milleniums has mostly been towards manufacturing and completion of destructive weapons for killing his fellow human beings, looting their wealth and occupying their territories, but there have also been some great scholars and noble figures whose ideas and teachings have been antipode of expansionism and a resolution to a sound social life and coexistence, dialogue instead of clash conflict and war and dedicated themselves to people to heal their pains.

These figures have indeed been messenger of God, thinkers and philosophers. Messengers such as Mosses. Jesus, Mohammed (peace be upon them) and philosophers such as Socrates Aristotle, Avicenna, Sohrevardi, Farabi and etc have all prescribed the medicine of wisdom for healing the cruelty of mankind. In short, philosophy is a trend towards philology and wisdom and wisdom in turn means love and friendship.

While thanking all my colleagues and all distinguished audience, I hope for increasing development of friendship, understanding and love among nations as well as welfare and prosperity for them. At the end, it is a pleasure for me that by taking part in this conference I have contributed to the establishment and continuation of scientific, academic, educational and cultural relations between the Islamic Azad University of the I.R. of Iran and University of Panteion, Greece, durability of thoughts, ideas and beliefs of past scholars, initiated by the International Conference on “Intercultural Dialogue” held in Tehran.

May God bless you all

*Χαιρετισμός του Προέδρου
της Διεθνούς Εταιρείας Ελληνικής Φιλοσοφίας*

Καθηγητή Κων/νου Βουδούρη

Μακαριώτατε, Εξοχώτατε, Κύριοι Πρεσβευταί, Κύριοι Υπουργοί, Κύριοι Πρυτάνεις, Κύριοι Συγκλητικοί, Κυρίες και Κύριοι συνάδελφοι, αγαπητοί φοιτητές και φοιτήτριες.

Επιτρέψτε μου κατά πρώτον να ευχαριστήσω την Οργανωτική Επιτροπή του Συνεδρίου και τα Ιδρύματα που απεφάσισαν να οργανωθεί και να διεξαχθεί το παρόν Συνέδριο. Στους ταραγμένους και επικίνδυνους καιρούς που ζούμε είναι πάντοτε κάτι το χρήσιμο και σημαντικό το να στρέφουμε την προσοχή μας στο παρελθόν και μ' αυτό να αντιμετωπίζουμε με σύνεση το παρόν και με τόλμη το μέλλον.

Το παρόν Συνέδριο με θέμα: «Ο Αριστοτέλης ως γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσεως» μας υποχρεώνει να θέσουμε αρχικά το ερώτημα τί εννοούμε ως Ανατολή και τί εννοούμε ως Δύση. Ποια είναι η Ανατολή και ποια είναι η Δύση; Ποιοί αποτελούν την Ανατολή και ποιοι πορεύονται προς τη Δύση. Το ερώτημα αυτό έχει σήμερα ξεχωριστή σημασία, επειδή, λόγω της ηλεκτρονικής τεχνολογίας, ζούμε σε ένα οικουμενικό χωριό (global village) και η επικοινωνία μας είναι ουτοπική, δηλαδή αδέσμευτη από τόπους. Μπορούμε να επικοινωνούμε με κάποιον χωρίς να προσδιορίζεται ο τόπος του.

Κυρίως όμως φαίνεται να χρειάζεται απάντηση το ερώτημα πού κείται η φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Σε ποιον κόσμο ανήκει ο Αριστοτέλης; Είναι στο μεταξύ (όπως λέγει ο τίτλος του Συνεδρίου) ή είναι παντού; Εν συντομία θα μπορούσε να λεχθεί ότι η Ανατολή και η Δύση καθορίζονται από τη γεωγραφική θέση, στην οποία βρίσκεται κάποιος σε δεδομένη στιγμή, αλλά και από τις συνθήκες που έχουν καθιερωθεί και έχουν σχέση με την τροχιά του Ηλίου.

Όσον αφορά το δεύτερο ερώτημα που ετέθη μπορούμε να πούμε ότι ο Αριστοτέλης – ως εικός – δεν βρίσκεται μόνο στο Λύκειο, στην Αθήνα ή στα Στάγिरα,

αλλά παντού, επειδή οι φιλοσοφικές του αντιλήψεις είναι παντού και πάντοτε επίκαιρες. Ανήκει δηλαδή ο Σταγυρίτης φιλόσοφος στον τρίτο τρόπον τινά κόσμο (third world) και δεν δεσμεύεται από γεωγραφικούς προσδιορισμούς.

Ο Αριστοτέλης λοιπόν, ο Πλάτων, ο Πλωτίνος, ο Ηράκλειτος (και όλοι οι άλλοι “γονέσι της ανθρωπότητας” για να θυμηθούμε τον Μακρυγιάννη) βρίσκονται εκεί στον “τρίτο κόσμο”, στον κόσμο των ιδεών και των αξιών, των θεωριών και των συνεκτικών αντιλήψεων. Και δεν έχουμε ως άνθρωποι να κάνουμε τίποτε άλλο παρά να προστρέξουμε σ’ αυτούς για να μεταλάβουμε από τη δική τους αρετή και σοφία. Και οπωσδήποτε σ’ αυτό βοηθούν πολύ τα Συνέδρια, όπως το παρόν.

Για την καλοτυχιά μας ο Ιρανικός λαός αλλά και όλοι οι Άραβες έχουν μετάσχει κατά το παρελθόν της ημετέρας παιδείας με πολλούς τρόπους. Έτσι ο Αριστοτέλης δεν είναι σ’ αυτούς ξένος, αλλ’ οικείος, όπως οικείος είναι σε μας ο Αβερρόης, ο Αβικέννας, ο Αλ Φαράμπι και πολλοί άλλοι.

Γι’ αυτό και ο Ιρανικός λαός δεν είναι κάποια χώρα της μακρινής Ανατολής, αλλά άνθρωποι που είναι κοινωνοί της ελληνικής παιδείας και της φιλοσοφίας. Σε καμιά περίπτωση και στην ουσία δεν θεωρούμε τους συναδέλφους μας φιλοσοφούντες από το Ιράν και τις άλλες αραβικές χώρες ως Ανατολή, με την έννοια ότι ανήκουν σε κάποιο άλλο μακρινό κόσμο και πολιτισμό. Έτσι όλοι εδώ μαζί μπορούμε να συμφιλοσοφήσουμε και να στοχασθούμε με αφορμή το πολυσήμαντο θέμα του Συνεδρίου.

Κυρίες και κύριοι συνάδελφοι,

Ζούμε σε έναν κόσμο μεταβαλλόμενο ταχύτατα, που κυριαρχείται απ’ τις διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης, οι οποίες έχουν καλά αλλά και κακά αποτελέσματα· σε έναν κόσμο όπου η Αρχαία Σοφία, η Σοφία των Ελλήνων φιλοσόφων, είναι πάντοτε παρούσα και θα είναι παρούσα, επειδή αποτελεί το κύριο ενοποιητικό στοιχείο σε κάθε περίπτωση για όλους τους ανθρώπους.

Ως Έλληνας διανοούμενος και φιλοσοφών αποδέχομαι την αντίληψη για μία οικολογική και συνάμα πλειονοκρατική πολιτιστική αντίληψη του κόσμου. Από την άλλη μεριά, μέσα σε αυτήν την πολυμορφία των ιδεών και των πολιτισμών, όπως ετόνισε και ο Πρέσβης της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας, εμείς πιστεύουμε ότι η Ελληνική διανόηση, η Ελληνική φιλοσοφία αποτελεί αυτό που

αποκαλείται “τα καθόλου όντα”, δηλαδή τον κοινό παρανομαστή, το κοινό στοιχείο όλων των καταστάσεων.

Οι αρχές και οι αξίες του Ελληνικού πολιτισμού, δηλαδή ο διάλογος, οι αρχές της λογικότητας, της δικαιοσύνης, της ισότητας, της δημοκρατίας, της ελευθερίας και των ανθρωπίνων πολιτικών δικαιωμάτων είναι πράγματα που εθεμελίωσε η Ελληνική διανόηση και φιλοσοφία. Γι’ αυτό η Ελληνική φιλοσοφία είναι πάντοτε και πανταχού παρούσα, είτε πρόκειται για Ανατολή είτε πρόκειται για Δύση είτε πρόκειται για Βορρά είτε πρόκειται για Νότο.

Σε ένα Συνέδριο σαν το παρόν πάντοτε διατυπώνονται παραδοσιακές και άλλες ερμηνευτικές απόψεις. Πιστεύω όμως ότι σ’ αυτό το Συνέδριο οφείλουμε να στοχαστούμε πιο σημαντικά για την εποχή μέσα στην οποία ζούμε. Δεν έχει νόημα απλώς να ομιλούμε για τον Αριστοτέλη και την αξία του και να επαινούμε τους Μεγάλους Έλληνες φιλοσόφους. Άλλωστε δεν χρειάζεται κανένας από αυτούς τον δικό μας έπαινο. Αυτό που έχει την υψίστη σημασία είναι να αναγνωρίζουμε τη μεγάλη συμβολή των αντιλήψεών τους για το σήμερα, για τη σημερινή μας πορεία στον κόσμο και να έχουμε αυτούς ως οδηγό, όπου αυτό χρειάζεται, για να βρούμε και να βαδίζουμε την ορθή μας πορεία.

Τα ουσιώδη λοιπόν χαρακτηριστικά του οικουμενικού πολιτισμού των Ελλήνων μπορεί να μας ενώνουν και να μας φέρνουν σε επαφή και επικοινωνία. Έτσι μπορούμε να μιλάμε με τον σεβαστό Πρύτανη του Πανεπιστημίου της Τεχεράνης επί ώρες για τα ζητήματα αυτά που τίθενται στο παρόν Συνέδριο, καθώς και με τον αγαπητό και άλλοτε μορφωτικό Ακόλουθο του Ιράν φίλο κύριο Ρετζανταντέχ (που είναι μαζί μας στην Ιρανική αντιπροσωπία και που είχα την τιμή να έχω τη σύζυγό του μαθήτριά μου), γιατί ακολουθούμε την αρχή της λογικότητας, την οποία εθεμελίωσε ο Αριστοτέλης, αλλά και την πρότροπή του να ζούμε με σωφροσύνη και αρετή.

Εμείς λοιπόν εδώ ως Έλληνες φιλοσοφούντες δεν έχουμε παρά να εκφράσουμε τις βαθύτατες ευχαριστίες μας και προς το Πάντειο Πανεπιστήμιο και προς την πρεσβεία της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας και προς την Ιρανική πρεσβεία και προς όλους όσους βοήθησαν ώστε να αρχίσει σήμερα εδώ αυτό το Συνέδριο.

Εκ μέρους όλων των Ελλήνων φιλοσοφούντων, της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας και της Διεθνούς Εταιρείας Ελληνικής Φιλοσοφίας, των οποίων έχω την τιμή να είμαι Πρόεδρος καλωσορίζω τους συναδέλφους μου από το Ιράν, από τα άλλα ελληνικά και ξένα Πανεπιστήμια, τους εύχομαι καλή διαμονή στην ωραία Αθήνα και καλή επιτυχία στο Συνέδριό μας.

Σας ευχαριστώ θερμά

*Γενική εισαγωγή στο θέμα του Συνεδρίου
από τον Ομότιμο Καθηγητή Φιλοσοφίας
του Παντείου Πανεπιστημίου*

Χρήστο Γιανναρά

Το θέμα του Συνεδρίου που ξεκινάμε απόψε, επιτρέπει δύο τρόπους προσέγγισης: μία που αφορά την Ιστορία, το παρελθόν και μία που αφορά το σήμερα. Η Ιστορία μας ενδιαφέρει ως ρεαλιστική βάση των σύγχρονων αναζητήσεών μας και η επίκαιρη σήμερα προβληματική προσθέτει κίνητρα για την ιστορική έρευνα, ίσως περισσότερο προκλητικά από μόνη τη χαρά της ιστορικής πληροφόρησης.

Ξέρουμε ότι σε μια ιστορική διαδρομή επτά (το λιγότερο) αιώνων, από τον 6ο έως και τον 13ο μ.Χ., τα κείμενα του Αριστοτέλη λειτούργησαν ως άξονας ενοποίησης της φιλοσοφικής σκέψης σε ολόκληρη την τότε γνωστή οικουμένη: αρχές του 6ου αιώνα, οι δυτικές περιοχές του βασιλείου των Σασσανιδών στην Περσία έχουν εξελληνιστεί σε μεγάλο βαθμό, όπως βέβαια και η Συρία, η Μεσοποταμία, η Αίγυπτος. Στον Χριστιανισμό της Συρίας, που διαθέτει πλούτο πνευματικών κέντρων ελληνικής παιδείας (σχολών και μοναστηριών) ανθούν οι αριστοτελικές μεταφράσεις και από τα συριακά περνά ο Αριστοτέλης και στα λεγόμενα «μέσα περσικά» (rahlevi).

Μετά την κατάλυση του κράτους των Σασσανιδών από τους Άραβες, τον 7ο αιώνα, και στην περίοδο της δυναστείας των Ομαγιαδών αρχικά και των Αββασιδών στη συνέχεια, έχουμε τις πρώτες μεταφράσεις του Αριστοτέλη στα αραβικά – τη συνάντηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας με τον καινούργιο πνευματικό κόσμο που οικοδομεί η θρησκεία του Ισλάμ. Η καλλιέργεια του Αριστοτελισμού στον ισλαμικό κόσμο θα πάρει εκπληκτικές διαστάσεις και θα συνοδεύσει την επέκταση της κυριαρχίας των Αράβων στα νότια διαμερίσματα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, σε ολόκληρη τη βόρεια Αφρική και στο μεγαλύτερο μέρος της Ισπανίας.

Ανάμεσα στα πολλά και κορυφαία φιλοσοφικά αναστήματα που ανέδειξε η αραβική πρόσληψη του Αριστοτέλη, δύο ονόματα είναι τα περισσότερο γνωστά στο διεθνές κοινό: Στην Ανατολή ο Αβικέννας (Ibn Sina), περσικής καταγωγής, και στη Δύση (Ισπανία) ο Αβερρόης (Ibn Rushd). Εκεί, στην Ισπανία, στο δεύτερο μισό του 12ου αιώνα, οι ιατροφιλόσοφοι του Τολέδο θα μεταφράσουν το αριστοτελικό *Όργανον* (τα έξι βιβλία Λογικής του Αριστοτέλη: *Κατηγορίες*, *Περί ερμηνείας*, *Αναλυτικά πρότερα*, *Αναλυτικά ύστερα*, *Τοπικά*, *Σοφιστικοί έλεγχοι*) από τα αραβικά στα λατινικά.

Έτσι η *logica nova* που κόμιζε ο Αριστοτέλης θα πραγματοποιήσει μια καταιγιστική είσοδο στον καινούργιο κόσμο της ευρωπαϊκής Δύσης και θα αποτελέσει τη βάση της ταχύτατης και εκπληκτικής ανάπτυξης ενός πρωτόγνωρου για την ανθρωπότητα πολιτισμού, του δυτικοευρωπαϊκού.

Αυτή είναι μία εξαιρετικά σχηματική και αφαιρετική υποτύπωση της διαδρομής που ακολούθησε η σπουδή του Αριστοτέλη από λαούς και κοινωνίες πολύ διαφορετικές μεταξύ τους, λειτουργώντας πραγματικά ως γέφυρα ή άξονας ενοποιητικός της φιλοσοφικής αναζήτησης των ανθρώπων. Πραγματικά, χάρη στους Σύρους, στους Πέρσες και στους Άραβες, το μέγα αριστοτελικό κεφάλαιο της αρχαιοελληνικής παράδοσης αναδείχθηκε σε πανανθρώπινο κτήμα με ιστορική δυναμική μοναδική και ακαταγώνιστη.

Βέβαια, για να συνδέσουμε αυτό το ενοποιητικό επίτευγμα του αριστοτελικού κληροδοτήματος με τους επίκαιρους στην εποχή μας προβληματισμούς και τις σημερινές ανάγκες, πρέπει να περάσουμε από καίρια ερωτήματα που απαιτούν σοβαρή και επίπονη αναμέτρηση μαζί τους. Να διερωτηθούμε, π.χ.:

Γιατί ο δυτικοευρωπαϊκός κόσμος, ενώ προσέλαβε τον Αριστοτέλη από τους Άραβες ως ολοφάνερη βάση της πολιτιστικής του ανάπτυξης, τελικά διαμόρφωσε έναν τύπο πολιτισμού τόσο διαφορετικόν από τον πολιτισμό του αραβικού κόσμου;

Ποιές ήταν, στους λεγόμενους μέσους αιώνες, οι ρεαλιστικές αιτίες ενδιαφέροντος του περσο-αραβικού κόσμου για τον Αριστοτέλη και ποιές των δυτικοευρωπαϊκών λαών;

Υπήρξαν διαφορές της περσικής από την αραβική κατανόηση του Αριστοτέλη; Πόσο διαφορετική και από τις δύο ήταν η δυτικοευρωπαϊκή κατανόηση;

Πόσο διαφοροποιούνται και οι τρεις αυτές αριστοτελικές παραδόσεις από την ελληνική «ανάγνωση» του Αριστοτέλη;

Θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε στοιχεία μιας αραβικής κατανόησης του Αριστοτέλη στη φιλοσοφική παράδοση της Ευρώπης;

Ποιά στοιχεία της αριστοτελικής παράδοσης επιτρέπουν προσέγγιση νοοτροπιών Ανατολής-Δύσης σήμερα;

Ποιά η σημασία του Αριστοτέλη για την ανάπτυξη ειδικά της επιστημονικής μεθοδολογίας και γνώσης στη δυτική Νεωτερικότητα; Ποια η τυχόν επίδρασή του στον πολιτικό πολιτισμό του αραβικού κόσμου;

Σημαντικοί μελετητές αποδίδουν ευθύνες στον Αριστοτέλη για την «εκκοσμίκευση» (secularization) του Χριστιανισμού στη Δύση – κυρίως με τη μορφή νομισαρχικού εξορθολογισμού (rationalization). Ισχύει κάτι ανάλογο και για τη μουσουλμανική παράδοση των λαών της Ανατολής;

Ποιά θέση έχει στην αραβική παιδεία και εκπαίδευση ο Αριστοτέλης σήμερα – ποια θέση έχει στη δυτική παιδεία και εκπαίδευση ο Αριστοτέλης σήμερα;

Η δυσκολία ενός συνεδρίου να συζητήσει ή έστω και να θέσει μια τόσο ευρεία προβληματική, δεν είναι η έκταση και πολυπλοκότητα των θεμάτων όσο, νομίζω, το γεγονός ότι το περιεχόμενο των λέξεων Ανατολή και Δύση αλλάζει ριζικά σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους (παραπέμπει σε ανόμοιες ιστορικές πραγματικότητες).

Οι κόσμοι τους οποίους γεφύρωσε ο Αριστοτέλης στο δεύτερο μισό του 12ου αιώνα, είναι αδύνατο να συγκριθούν με τις ιστορικές πραγματικότητες που σημαίνονται σήμερα με τις λέξεις Ανατολή και Δύση.

Τότε που η Δύση γνώριζε για πρώτη φορά τον Αριστοτέλη μεταφρασμένον από τα αραβικά στα λατινικά, ο αραβικός κόσμος είχε ήδη πίσω του επτά, τουλάχιστον, αιώνες θαυμαστικής καλλιέργειας της φιλοσοφίας, των μαθηματικών, της χημείας, της ιατρικής. Το υπανάπτυκτο και καθυστερημένο τμήμα της τότε οικουμένης ήταν η δυτική, κεντρική και βόρεια Ευρώπη. Τα καινούργια φύλα και οι φυλές που την είχαν κατακτήσει, ήδη από τον 5ο και 6ο μ.Χ. αιώνα καταλύοντας τη Δυτική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, βρίσκονταν ακόμα σε στάδιο σχεδόν πρωτογο-

νισμού. Αντίθετα, η ελληνόφωνη τότε αλλά και η αραβική Ανατολή ζούσε από αιώνες σε επίπεδο κατά κεφαλήν καλλιέργειας και πολιτιστικών επιτευγμάτων κυριολεκτικά εκπληκτικό.

Τι μπορούσε να καταλάβει τότε η βαρβαρική ευρωπαϊκή Δύση από τους εννοιολογικούς καθορισμούς, τις συστηματικές αναλύσεις, τη λειτουργικότητα της μεθόδου, την αναγωγή στις πρώτες αρχές και τη διάκριση των πρώτων αρχών από τα επικαιρικά «ένδοξα» που εισηγείτο ο Αριστοτέλης; Κάθε έμπειρος της ελληνικής ανάγνωσης του Αριστοτέλη εκπλήσσεται μπροστά στην ανατροπή των όρων και στόχων της αριστοτελικής διαλεκτικής που συναντάει στους θεωρούμενους κορυφαίους αριστοτελιστές της μεσαιωνικής Δύσης: Θωμά Ακινάτη, Μέγα Αλβέρτο, Πέτρο Αβελάρδο.

Όμως οι έμπειροι της ελληνικής ανάγνωσης του Αριστοτέλη σπανίζουν σήμερα δραματικά – σε Ανατολή και Δύση έχει απολύτως κυριαρχήσει η δυτική αριστοτελική παράδοση: τα ερμηνευτικά κριτήρια και η ερμηνευτική οπτική που καθιέρωσε ο ευρωπαϊκός Μεσαίωνας. Δεν γνωρίζω αν κάτι ανάλογο διαπιστώνουν στα δικά τους περιβάλλοντα οι σημερινοί πέρσες και άραβες Αριστοτελιστές. Αυτό που ξέρω είναι ότι στη διεθνή βιβλιογραφία προσιτές εμφανίζονται κυρίως οι εργασίες δυτικών μελετητών του περσικού και αραβικού αριστοτελισμού.

Για να ζητήσουμε σήμερα στον Αριστοτέλη τη γέφυρα και πάλι ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, χρειάζεται νομίζω να έχουμε σαφή εικόνα, ποιες ιστορικές πραγματικότητες εντοπίζουν οι δύο λέξεις. Χρειάζεται ίσως και η επίγνωση ότι κείμενα και μόνο (έστω τα ιδιοφυέστερα) δεν αρκούν για να συγκροτηθεί γέφυρα οργανικής σύνδεσης δύο διαφορετικών κοινωνικών πραγματικοτήτων. Πρέπει τα κείμενα να παραπέμπουν σε ιστορικά ένσαρκη πρόταση πολιτισμού, αλλιώς μόνα τους τα κείμενα εύκολα υποτάσσονται σε ιδεολογικά α *rigori*.

Ο Αριστοτέλης λειτούργησε κάποτε ως γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης, επειδή τότε ο Ελληνισμός, ως ένσαρκη ιστορική παρουσία πολιτισμού, δεν ήταν ούτε Ανατολή ούτε Δύση, αλλά ένα ανοιχτό σταυροδρόμι που μπορούσε να προσλαμβάνει και να αφομοιώνει ή να μεταγγίζει επιρροές σε Ανατολή και Δύση. Σήμερα ο Ελληνισμός είναι μόνο Δύση, ένσαρκη ιδιαιτερότητα ελληνικού πολιτισμού δεν υπάρχει, η ελληνικότητα εξαντλείται σε συναισθηματισμούς και ρητορείες.

Αντίστοιχα, η λέξη Ανατολή σήμερα ταυτίζεται στην κοινή συνείδηση μάλλον αποκλειστικά με τον κόσμο του Ισλάμ, έχει -συμβολικά- ένδειξη το ιερό βιβλίο του Κορανίου, όπως η Δύση έχει τον συμβολικό της εντοπισμό, θα έλεγα, στη Διακήρυξη των ατομικών δικαιωμάτων. Ισλάμ και δυτική Νεωτερικότητα (*modernité*) μοιάζει να αντιπροσωπεύουν δύο κόσμους ασύμβατους και ασύμπτωτους.

Το Κοράνιο δεν γνωρίζει δυαλιστικές αντιθέσεις πνεύματος και ύλης, θρησκείας και πολιτείας, θείου νόμου και κοσμικού νόμου, αγίου και βέβηλου. Η μουσουλμανική κοινότητα είναι αδιαίρετη, θρησκεία και κράτος ταυτίζονται, ο θείος νόμος είναι και κοσμικός νόμος, η φιλοσοφία γίνεται απόλυτα και αδιαμφισβήτητα «θεραπαινίδα της θεολογίας» (*ancilla Theologiae*). Η έννοια του πιστού απορροφά την έννοια του φιλοσόφου, όπως απορροφά και την έννοια του πολίτη.

Αντίθετα, στη δυτική Νεωτερικότητα την προτεραιότητα έχει η κατάφαση της φύσης, των δικαιωμάτων του φυσικού ατόμου, των αρχών του Φυσικού Δικαίου – η μεταφυσική είναι μόνο μια ενδεχόμενη ατομική επιλογή. Ο χωρισμός της θρησκείας από το κράτος συνιστά θεμελιώδη προϋπόθεση πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας. Άξονας συνοχής της συλλογικότητας είναι μία ορθολογική σύμβαση (ένα «κοινωνικό συμβόλαιο»), εγγύηση λειτουργικότητας της σύμβασης αποτελεί η νομτική ικανότητα (σκέψη και κρίση) του ατόμου. Δεν είναι τυχαίο ότι η Δυτική Νεωτερικότητα προϋπέθεσε την απόρριψη του Αριστοτέλη (προήλθε από τη διαμάχη Αριστοτελικών ή Σχολαστικών και Νεωτερικών ή Προοδευτικών που κορυφώθηκε στον 18ο αιώνα).

Το συνέδριο που αρχίζει σήμερα εδώ, στο Πάντειο Πανεπιστήμιο της Αθήνας, με την πολύτιμη για μας συμμετοχή συναδέλφων από το Ιράν και συναδέλφου από την Γερμανία, μπορεί να είναι γόνιμο, αν υπερβεί, χωρίς να παρακάμψει, το επίπεδο των ακαδημαϊκών ενδιαφερόντων, προκειμένου να συνδέσει το θέμα μας με τα ρεαλιστικά δεδομένα του ιστορικού παρόντος. Οι Ιρανοί, ο Γερμανός και οι Έλληνες εισηγητές να μας καταθέσουν και τα συμπεράσματά τους από τη μελέτη της Ιστορίας, αλλά και τα στοιχεία που οι ίδιοι επισημαίνουν στο αριστοτελικό έργο ως ρεαλιστικά ενδεχόμενα να λειτουργήσει και πάλι σήμερα ο Αριστοτέλης σαν γέφυρα ανάμεσα στον πολύ ταλαιπωρημένο, βασανισμένο κόσμο της Ανατολής και στον ηγεμονεύοντα κόσμο της Δύσης.

Προσωπικά, θα μου επιτρέψετε να κλείσω τη σύντομη και σχηματική αυτή γενική εισαγωγή στο θέμα του συνεδρίου, με την υπόμνηση μιας καίριας αριστοτελικής αρχής:

Η επιστήμη, η τέχνη, η θεωρία έχουν κοινή τη δυνατότητα εκφοράς και επαλήθευσης μέσω του λόγου. Όμως η λογική επαλήθευση δεν είναι απλώς μεθοδολογική – έλεγχος της ορθότητας με βάση μία «αντικειμενική», δηλαδή συμβατική λογικότητα μεθόδου. Η ορθότητα «κοινωνίας έργων εστί», είναι κοινωνική η επαλήθευση της γνώσης, βεβαιώνεται όταν «πάντες ομοδοξούσι και έκαστος επιμαρτυρεί». Γι' αυτό και αποδείχεται «κυριωτάτη των επιστημών η πολιτική». Είναι το πεδίο ή πολιτική όπου «το ορθώς διανοεῖσθαι» βρίσκει ως κριτήριο της ορθότητας και στόχο «το ορθώς κοινωνεῖν».

Ἦοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία
καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν
ἢ τὴν δικαιοσύνην·
ἡ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι,
ταύτης δὲ μάλιστ' ἐφίενται
καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὔσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν·
καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης,
δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας*.

* Ηθικά Νικομάχεια ΘΙ, 1155a 22-31

The Universality of the Aristotelian Thought, as a Bridge between East and West

Hans Daiber

Professor of Goethe University of Frankfurt a.M.

The caliph al-Ma'mun in the 9th century is said to have had a dream, in which he asked Aristotle about the best speech. Aristotle informed him that the best speech is what is correct to the individual insight and what the listener considers to be good, because he must not fear any bad consequences. This dream might be a fabrication; it is preserved in a version from the 10th century and attributed to the Christian philosopher Yahya Ibn 'Adi; it specifies the good (al-hasan) as something acceptable to reason ('aql), to religious law (shar') and to the opinion of the plurality, the "masses".

This statement can be interpreted in different ways. At first sight, Aristotle appears to be a proponent of rational reasoning; good is what corresponds to the individual rational insight and what is accepted by the other – either because it has no bad consequences or because it corresponds to religious law and to the common opinion.

The dream looks like a harmonization of the divergences of Islamic schools of law since Abu Hanifa, the founder of the oldest school of law in the 8th century. The involvement of Aristotle as a proponent of the concept of good according to critical reason will give rise to further observations.

The dream parallels Aristotle's rationalism with the rationalism of early Islamic jurists who could not reach an agreement about whether personal reasoning or religious tradition, respectively common sense should be preferred. According to Aristotle rationalism determines what is good. The utilitarian aspect prevails.

This utilitarian aspect and its rationalistic background is not only shared by Islamic schools of jurisprudence, but also by the so-called Mu'tazilites, who

commonly are labelled as freethinkers in early Islam but who should be understood as intellectual circles who tried to develop an Islamic dogma on the basis of Koran and reason and as defence against dualists and Christians.

During the reign of the already mentioned caliph al-Ma'mun the Mu'tazilite doctrine of the createdness of the Koran became the official dogma; herewith the Mu'tazilites intended to save God's transcendence and almightiness, his infinity, the Koranic *ghayb* of God, from any involvement in the finite visible world; as a consequence the visible Koran could only be something created by God and should be distinguished from its eternal meaning.

In their doctrine of creation the Mu'tazilites distinguished between substance and accident: God is the creator of the substances, not of the accidents which inhere the substance.

This is based on Aristotle's distinction between the concrete-individual, the *prote usia*, the "primary substance" and the Platonic general, the essence, the *deutera usia*, the "secondary substance". Similar to Aristotle the Mu'tazilites considered the substance as a general essence, of which the form becomes visible in the accidental realization, in the accident. At the same time they made the description of God, the talking about his attributes a problem: language fails in grasping God's essence from his attributes as every definition would "define" and thus limit the infinity of God.

In their combination of the Aristotelian concept of substance with the Koranic doctrine of God's transcendence, his *ghayb*, the Mu'tazilites prepared the ground for future discussions on logic, language, epistemology and causality. The terms substance and accident are discussed in Aristotle's *Categories* and in Porphyry's "Introduction", his *Isagoge* to Aristotle's *Organon*. Both texts, together with Aristotle's *De interpretatione* and *Analytica priora* were already available to the Arabs in a summary, which is said to have been translated from Persian by Abdallah Ibn al-Muqaffa, who was executed in 756 A.D., or shortly afterwards and who was the advisor of the 'Abbaside caliph al-Mansur. Following the model of Syriac-Christian theologians and their christological discussions about the nature of God-father and God-son the Mu'tazilites and generally Muslim theologians

used the Aristotelian Organon as a tool for theological argumentations and definitions.

In doing so they integrated the Aristotelian heritage into a Koranic doctrine of creation, in which the hierarchy between God-creator and his creation is emphasized. God cannot be the creator of the visible things, as his transcendence has no direct relation to this world. God has only created the substances, the essences but not the accidents, the existent things.

Here, the phenomena appear to be degraded to something which cannot be measured from its cause. Aristotle's "horizontal" explanation of the effect as something similar to the cause - Aristotle's anthropos-anthropon-genna-argument - is replaced by a vertical cause-effect relationship, which includes the inferiority of the effect to its cause. The effect is no more similar or identical with its cause. Cause and effect are separated from each other because of their ontological difference.

A variant of this solution is the assumption that there exists an endless chain of intermediate causes between the first cause, the Aristotelian prime mover, and the final effect: this proposal enabled the Mu'tazilite Mu'ammār Ibn Abbad as-Sulami (died 830 A.D.) to combine the Aristotelian principle of the preservation of nature with the doctrine of intermediate causes.

This doctrine of intermediate causes can be compared with the Neoplatonic doctrine of the intermediate emanations from the divine One, which includes similarity and dissimilarity. It is echoed in Ibn Sina's concept of different modes of existence with regard to priority and posteriority, self-sufficiency and need, necessity and possibility. The cause, Ibn Sina's first cause, has more "truth" than the effect.

Ibn Sina's assumption of intermediary causes is criticized by Ghazzali in the 11th/12th century as denial of God as determining factor, because it means God's replacement by the causality of nature. According to Ghazzali God remains the all-determining cause either through nature, the conditioning causes, implanted by God in the substances, or through primary and unchangeable causes, namely earth, seven heavens, stars, celestial sphere and their perpetual

motions, which are created by God's decree. Consequently, God can even annihilate causality by effecting a miracle.

Here, Ghazzali follows the Ash'arite theology and lays more stress on the involvement of God in his creation; contrary to the Christian philosopher John Philoponus from the 6th century he did not separate God, the transcendent creator of substances, from nature inhering these substances and determining their causality.

The starting-point of these reflections is the Aristotelian notion of the prime mover which became modified under Neoplatonic influence and within the context of a koranic world-view. Already al-Kindi in the 9th century, the first Islamic philosopher, took over the Aristotelian (Met. 993b27) explanation that "most true is that which causes all subsequent things to be true" and defined philosophy in accordance with Aristotle (Met. 993b20) and Plato (Theaet. 176 A.B) as "knowledge of the true nature of things, as far as it is possible for man"; Kindi explains metaphysics, "the first philosophy", as "knowledge of the first truth, which is the first cause of every truth". He argues that "knowledge of the cause is better than knowledge of the effect" (Kindi, *Rasa'il* I 101,1).

Here, the search for causality appears to be connected with the search for truth. The Aristotelian notion that the effect, the derivative truth is inferior to the cause, the first truth is, under the influence of Neoplatonic emanationism, developed to Ibn Sina's concept of an hierarchy between divine essence and the existent beings of creation. The divine first cause cannot be recognized by human mind which requires the inspiration of the divine revelation. Here, Ibn Sina took up the doctrine of the philosopher Farabi who died in 950 A.D.

Farabi moreover developed in an original manner the doctrine that the essence of a thing can only be conceived in the shape of a picture, which imitates the thing. This resumes the Aristotelian notion that we can only think in the shape of pictures. Accordingly Farabi ascribes to the universals of philosophy a pictorial and symbolic pendant in the particulars, in religion.

He parallels this with the Aristotelian bipartition of philosophy into a theoretical and a practical part, into knowledge and ethical action. Under the influence of

Aristotle's *Nicomachean Ethics* Farabi considers religion as a kind of practical philosophy which with its prescriptions and laws as realization of theoretical philosophy is a way to supreme happiness, to the "good which is strived after for the sake of its own". As in Aristotle this striving after the good requires "reflection and choosing". It is a kind of "reflecting and choosing" which we can compare with the Mu'tazilite concept of free will to choose and make decisions guided by reason.

Sofar Farabi presents in his main work, in the "Perfect State" (*al-madina al-fadila*) ruled by the prophet-philosopher, a complex picture of Aristotelian ideas, within a koranic world-view mixed with notions from Aristotle's commentators, like Alexander of Aphrodisias and mixed with Platonic-Neoplatonic concepts. Aristotle's *Logic*, *Metaphysics* and *Ethics* were assimilated in a manner which reveals universal structures related to language, logic, epistemology and ethics.

New in Farabi is the inclusion of ethics, of Aristotle's practical philosophy. Here I should remind you of the dream by the caliph Ma'mun, in which Aristotle appears to be a proponent of rational reasoning as a way to the good; Aristotle is said to have explained the good as something that corresponds to the individual rational insight and what is accepted by the other - either because it has no bad consequences or because it corresponds to religious law and the common opinion. As already said, the juristic background is quite evident and at the same time we are reminded of Farabi's religious concept of the good and his Aristotelian postulate of "reflection" and "choosing" as condition for the striving after the good.

"Reflection" and "choosing" reappear shortly after Farabi in Miskawayh's philosophical ethics *Tahdhib al-akhlaq* "The Refinement of Character", which in the footsteps of Aristotle's *Nicomachean Ethics* (1107aff.) propagates the virtues as means (Gr. *mesotes*) between extremes; therefore the virtue of justice (*adl*) with regard to God, fellow-men and forefathers plays a key role in Miskawayh and induced him to include chapters on love and friendship which lead to harmony among the people. Miskawayh's Aristotelian concept of the mean - between two extremes reappears in Ibn Sina's encyclopaedia "Book of Healing" (*Kitab ash-Shifa'*) and has some similarity to the popular saying *khayr al-umur*

awsatuha wa-sharr as-sayr al-haqhaqa "the best things are the middle and the most evil way is the most troublesome". This saying, however, misses the pedagogical aspect of Aristotle and tends to consider the middle as the easy way.

It is not superfluous to pay attention to this rationalism of ethics not only as part of Aristotelian thought, but also as a part of universal thinking. This was developed in Islam under the influence of Aristotle and his commentators and in the context of the shari'a, to a basically normative ethics. This normative ethics was in single cases aware of the relativism of values but contrary to Western ethics remains "theocentric". Modern discussions of human rights in Islam until now did not take into account the richness of argumentations and reflections about ethics among Islamic thinkers of the past. Here too the universality of Aristotelian thought could become a bridge between East and West, Orient and Occident, Muslims and "unbelievers".

In addition, the universality of Aristotelian thought in its impact on Islamic thinking can be a bridge between antiquity and Europe: As we have seen, Muslim scholars since the 8th century reflected upon God, his creation, causality, epistemology and the concept of truth, upon the limits of mind and language, here with regard to the description of God or the explanation of the divine word of the Koran. In doing this they recurred to Aristotle's logical work, his *Organon*, to Aristotle's "Physics", "The Heaven and the World", "Coming to Be and Passing away", "Meteorology", "The Soul", "Sense and Sense Perception", "Book of animals", "Metaphysics" and "Nicomachean Ethics". Aristotle's "Politics" seems to have been known to the Arabs merely in the shape of a paraphrase.

Most of these books, moreover some works attributed to Aristotle in the Greek or in the Arabic tradition, were from the 12th century onwards translated into Latin; in addition the Arabic commentaries which often reshaped the Aristotelian texts in the spirit of the Greek commentators and Neoplatonic philosophers; I refer you to Ibn Sina, Ghazzali and above all Ibn Rushd who contributed in an essential way to the philosophical discussions by medieval philosophers like Albertus Magnus and Thomas Aquinas. It was Ibn Rushd, the Commentator of

Aristotle par excellence, whose Aristotelian rationalism contributed in an essential manner to the integration of reason into faith and religion and prepared the way to tolerance.

Nowadays, scholars in their study of medieval scholastic philosophy take seriously the contribution of Muslim medieval thinkers. We have scientific projects being engaged in the edition of the Syriac, Arabic, Hebrew and Arabic-Latin versions of Aristotle and his commentators ("Aristoteles Semitico-Latinus"), of the Arabic and Latin versions of Ibn Sina's "Book of Healing" ("Avicenna Latinus") and Ibn Rushd's commentaries on Aristotle ("Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem"); there is a growing number of publications on Islamic philosophy, theology and science ("Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies"). This increasing interest of modern scholars in East and West once more exemplifies the universality of Aristotelianism in its search for reasonable and ethical norms.

Here, the historian becomes a participant of the human dialogue between those committed to this search for reasonable and ethical norms. This human dialogue on the basis of universal Aristotelianism can diminish the gap between faith and reason and can contribute to the creation of a global morality, far away from fundamentalism and terrorism.

Ομιλητές κατά τη διάρκεια της 1ης μέρας του Συνεδρίου



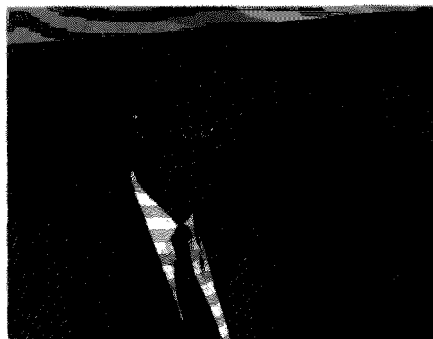
1 / Ο Πρόεδρος του Παντείου Παν/μίου Αθηνών Καθ. Ιωάννης Βαβούρας



2 / Ο Υφυπουργός Εθνικής Παιδείας & Θρησκευμάτων κος Σπύρος Τζιακοπούλος



3 / Η Α.Μ. ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών & Πάσης Ελλάδος κ.κ. Χριστόδουλος



4 / Η Α.Ε. ο Πρόεδρος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας Dr. Albert Spiegel



5 / Η Α.Ε. ο Πρόεδρος της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας του Ιράν mr. Medhi Mohammadi



6 / Ο Μεσσηνικός Σύμβουλος της Πρεσβείας του Ιράν στην Αθήνα mr. Mohammad Reza Darbandy

Speakers during the 1st day of the Conference



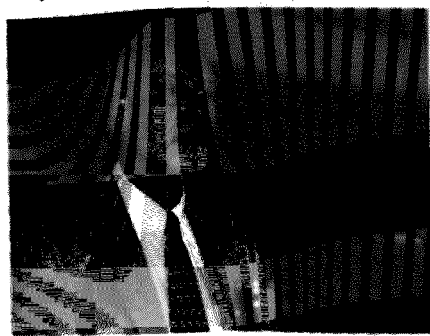
7 / Ο Πρόεδρος του Ισλαμικού Παν/μίου του Azad, Dr. Abdullah Jassbi



8 / Ο Πρόεδρος της Διεθνούς Εταιρείας Ελληνικής Φιλοσοφίας Καθηγητής Κιων/νος Βουδούρης



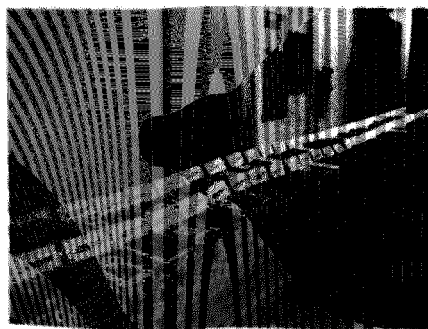
9 / Ο Ομότιμος Καθηγητής Φιλοσοφίας Χρήστος Γιανναράς



10 / Ο Καθηγητής του Παν/μίου Γκαίτε της Φραγκφούρτης Hans Daiber



11 / Από τη δεξίωση μετά την εναρκτήρια Τελετή



12 / Από την έκθεση Ιρανικού βιβλίου

Photos in previous pages

- 1 / The Rector of Panteion University Professor Ioannis Vavouras*
- 2 / The Undersecretary of Ministry of Puplic Education and Religious Affairs mr Spiros Taliadouros*
- 3 / The Archibishop of Athens and all Greece Christodoulos*
- 4 / The Ambassador of the Federal Republic of Germany Dr. Albert Spiegel*
- 5 / The Ambassador of the Islamic Republic of Iran Medhi Mohammadi*
- 6 / The Cultural Counselor of the Embassy of the Islamic Republic of Iran Mohammd Reza Darbandy*
- 7 / The Rector of the Islamic University of Iran Dr. Abdullah Jassbi*
- 8 / The President of the Internation Association of Greek Philosophy mr Konstantinos Voudouris*
- 9 / The Professor of Philosophy mr Christos Giannaras*
- 10 / The Professor of Goethe University of Frankfurt a.M. mr Hans Daiber*
- 11 / From the reception after the Opening Ceremony*
- 12 / From the exibition of Iranian book*

Πέμπτη 29 Απριλίου 2004 / Thursday, 29 April 2004

Αμφιθέατρο “Σάκης Καράγιωργα” II
Auditorium “Sakis Karagiorgas” II

Πρωινή Συνεδρία / Morning Session

Αριστοτελική Πρώτη Ύλη Μέσα από το Πρίσμα της Κβαντικής Φυσικής και Φυσικής των Στοιχειωδών Σωματίων

Δήμητρα Σφενδόνη - Μέντζου

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
Καθηγήτρια Φιλοσοφίας της Επιστήμης

Εισαγωγή

Στόχος μου στις σελίδες που ακολουθούν είναι να φωτίσω τις πτυχές εκείνες του Αριστοτελικού έργου, που προσφέρουν τις εννοιολογικές γέφυρες για να πραγματοποιηθεί η σύνδεση της Αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας με τη σύγχρονη επιστημονική σκέψη. Θα επιχειρήσω, λοιπόν, να δείξω, ότι οι ανακαλύψεις στο χώρο της Κβαντικής Φυσικής και Φυσικής των Στοιχειωδών Σωματίων προσφέρουν ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον υλικό για να πάρει νέα ζωή και περιεχόμενο το Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου. Αυτό, όπως θα υποστηρίξω, μπορεί να γίνει ιδιαίτερα σαφές αν προχωρήσουμε στη διερεύνηση της εκπληκτικής αναλογίας που φαίνεται να υπάρχει ανάμεσα στην εικόνα της φύσης που αναδύεται στη σύγχρονη Φυσική και στον τρόπο με τον οποίο προσπάθησε ο Σταγίριτης φιλόσοφος να ορίσει την *πρώτη ύλη*.¹

Ο τρόπος, βέβαια, με τον οποίο αναφέρεται ο Αριστοτέλης στην *πρώτη ύλη*, δεν είναι άμοιρος προβλημάτων, αλλά, αντίθετα, έχει προκαλέσει ατέρμονες συζητήσεις μεταξύ των μελετητών του Αριστοτελικού έργου σε όλη την μακραίωνη παράδοση έως και στις μέρες μας. Ο λόγος για τον οποίο η κατανόηση του περιεχομένου που επέδιδε στην *πρώτη ύλη* ο Σταγίριτης αποδεικνύεται εξαιρετικά δυσχερής είναι, όχι μόνον η ποικιλία των ορισμών, αλλά και ο παράδοξος τρόπος με τον οποίο προσπάθησε ο φιλόσοφος να την ορίσει. Τί είχε, αλήθεια, στο νου του ο Αριστοτέλης όταν χαρακτήριζε την *πρώτη ύλη* ως “... τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται ἢ ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός”² (Φυσ. 192a32-3), ή όταν δόλω-

νε, “*ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενός*” (Μετ. 1029a17–20)⁵;

Θα πρέπει να πούμε ότι οι απαντήσεις που επεχείρησαν να δώσουν οι μελετητές του Αριστοτελικού έργου φωτίζουν κάθε φορά μία διαφορετική πτυχή της *πρώτης ὕλης*. Έτσι, ο H. M. Robinson, για παράδειγμα, τονίζει την απουσία συγκεκριμένων προσδιορισμών. «*Η πρώτη ὕλη*», παρατηρεί, “είναι ένα απογυμνωμένο υλικό” που στερείται κάθε θετικού προσδιορισμού... είναι ένα εν δυνάμει ον, το οποίο μπορεί να υπάρξει ως συγκεκριμένη οντότητα μόνο όταν περάσει στην εν ενεργεία κατάσταση σε μια συγκεκριμένη ὕλη»⁶. Ο E. Zeller δίνει μία πιο περιεκτική περιγραφή, όπου συνδέει την Αριστοτελική *πρώτη ὕλη* με το γίνεσθαι της φύσης και την οντολογική κατηγορία του δυνάμει, την απουσία προσδιορισμών, αλλά ταυτόχρονα και τη δυνατότητα της ὕλης να δεχθεί όλους τους προσδιορισμούς⁷ (σ. 247).

Το χαρακτηριστικό ακριβώς αυτό της προσδιορισιμότητας δίνεται με ακόμη περισσότερη έμφαση από τον Luyten: «*Μπορούμε να πούμε*», παρατηρεί ο φιλόσοφος, “ότι η ὕλη, σε αντίθεση προς τον προσδιορισμό της ουσίας, δεν μπορεί να είναι τίποτα περισσότερο από απλή προσδιορισιμότητα... μια τέτοια απλή προσδιορισιμότητα πρέπει να αποκλείει κάθε προσδιορισμό. Με άλλα λόγια, πρέπει να είναι καθαρή απροσδιοριστία (ή καλύτερα, απουσία κάθε προσδιορισμού)»⁸.

Τί σημαίνει όμως, ότι η *πρώτη ὕλη* “δεν είναι τίποτε, αλλά μπορεί να γίνει τα πάντα”, ή ότι “δεν μπορεί να είναι τίποτε περισσότερο από απλή προσδιορισιμότητα”; Εδώ τα πράγματα περιπλέκονται. Παρά τις αξιόλογες προσπάθειες που έχουν γίνει να δοθεί μία λύση σχετικά με το θέμα αυτό, το βασικό ερώτημα παραμένει: Θεωρούσε, πράγματι, ο Αριστοτέλης την *πρώτη ὕλη* ως το πραγματικό, το *ἔσχατον ὑποκείμενον*, του φυσικού κόσμου; Στο ερώτημα αυτό έχουν δοθεί από την πλειοψηφία, ίσως, των μελετητών του Αριστοτελικού έργου αρνητικές απαντήσεις.

Μία από τις πιο ακραίες είναι αυτή του Barrington Jones, ο οποίος υποστηρίζει ότι η Αριστοτελική *πρώτη ὕλη* έφτασε στο σημείο να φαίνεται “όλο και περισσότερο ως ένα κακόγουστο αστείο, η τυπική ψευδαίσθηση ενός μεταφυσικού”.

Δεν είναι τίποτα περισσότερο, παρατηρεί, από “μια καθαρά τυπική έννοια”⁷ και “μια φιλοσοφική κατηγορία που χρησιμοποιείται ως εργαλείο για τη σκιαγράφηση του εννοιολογικού χάρτη της καθημερινής μας συζήτησης για τη μεταβολή”⁸ Η ύλη, λοιπόν, είναι απλώς “ένα αδειανό πουκάμισο”, θα μπορούσαμε να πούμε παραφράζοντας τον χαρακτηρισμό που της αποδίδει ο φιλόσοφος αυτός⁹ “μια έννοια κενή περιεχομένου”, η οποία δεν έχει κανένα αντίκρισμα στο φυσικό κόσμο.

Αυτή, ωστόσο, η τελείως αρνητική εικόνα της *πρώτης ύλης* δεν εμπόδισε κάποιους άλλους σημαντικούς Αριστοτελιστές να προσπαθήσουν να σώσουν τη φυσική πραγματικότητα της ύλης στο Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου. Σύμφωνα μ' αυτούς, λοιπόν, αν δεχθούμε ότι στην Αριστοτελική φυσική φιλοσοφία υπάρχουν υλικές ουσίες με ιδιότητες που μεταβάλλονται, τότε δεν μπορεί παρά να υπάρχει *μία ἔγγυάτι* ή σχετική προς τη μορφή ύλη, η οποία παραμένει σταθερή κάτω από κάθε διαδικασία αλλαγής. Η *πρώτη ύλη*, λοιπόν, έχει μια φυσική πραγματικότητα με τις ιδιότητες όμως μόνον της *συγγενοῦς ἢ ἔγγυάτης ύλης*.¹⁰ Παρά το γεγονός όμως ότι οι υποστηρικτές της άποψης αυτής δεν είναι διατεθειμένοι ν' απορρίψουν την πραγματικότητα της *πρώτης ύλης*, εντούτοις δεν είναι πρόθυμοι να δεχθούν ότι αυτή είναι το έσχατο, άμορφο, απροσδιόριστο, αδιαφοροποιίπο υλικό, το οποίο – σύμφωνα με τη δική τους ανάγνωση – δεν είναι τίποτε άλλο παρά μία αδιαφοροποιήτη ύλη.

Σε αντίθεση προς αυτές τις δύο προσεγγίσεις, από τις οποίες η πρώτη εκφράζει μία ακραία αρνητική άποψη, ενώ η δεύτερη μία ενδιάμεση λύση, έχει αναπτυχθεί - ευτυχώς- από μία μερίδα κλασικών Αριστοτελιστών μία ρωμαλέα προσπάθεια διάσωσης της φυσικής πραγματικότητας της *πρώτης ύλης* με την έννοια του θεμελιώδους υλικού, το οποίο αποτελεί το *ὑποκείμενον* του γίνεσθαι και της μεταβολής που συντελείται μέσα στο φυσικό κόσμο.

Εκείνο που χαρακτηρίζει όσους κινούνται προς την κατεύθυνση αυτή είναι, ότι τα επιχειρήματά τους αναπτύσσονται με αναφορές στο ίδιο το Αριστοτελικό έργο, καθώς και στη Σχολαστική παράδοση.¹¹ Δεν υπάρχει, βέβαια, αμφιβολία ότι αυτού του είδους η προσέγγιση είναι απολύτως αναγκαία σ' ένα πρώτο στάδιο για την επίτευξη ενός τέτοιου εγχειρήματος. Πιστεύω όμως ότι η διερεύνηση του περιεχομένου της Αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας, και ειδικότερα της Αριστοτελικής *πρώτης ύλης*, μπορεί ν' αποκτήσει μεγαλύτερο βάθος και να γίνει ταυτόχρονα ιδιαίτερα

ελκυστική, αν επιχειρήσουμε να τη συνδέσουμε με τις τελευταίες ανακαλύψεις στο χώρο της Κβαντικής Φυσικής και Φυσικής των Στοιχειωδών Σωματίων.¹²

Για το λόγο αυτό, θ' αναπτύξω την προσπάθειά μου να δώσω μία απάντηση στο θεμελιώδες ερώτημα, τί είναι η *πρώτη ύλη* κατά τον Σταγίριτι, σε δύο στάδια: στο πρώτο, θα επιχειρήσω να φωτίσω, με αναφορές στο ίδιο το Αριστοτελικό έργο, τον εσωτερικό δεσμό που συνδέει τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους προσπάθησε ο Αριστοτέλης να ορίσει την *πρώτη ύλη* ως το πρωταρχικό, αδιαφοροποίητο, απροσδιόριστο, πραγματικό υποκείμενο κάθε μεταβολής μέσα στο φυσικό κόσμο. Ο εσωτερικός αυτός δεσμός, θα υποστηρίξω, είναι η οντολογική κατηγορία του δυνάμει, η οποία – όπως ελπίζω να φανεί μέσα από την ανάλυση που θ' ακολουθήσει – αποτελεί την ουσιαστικότερη διάσταση της *πρώτης ύλης*. Εν συνεχεία, στο δεύτερο μέρος, θα προσπαθήσω να συνδέσω την Αριστοτελική φυσική φιλοσοφία, και ειδικότερα την *πρώτη ύλη*, με τη σύγχρονη Φυσική, όπου, όπως ελπίζω να φανεί, προβάλλει μια συναρπαστική εικόνα ενός δυναμικού μοντέλου του φυσικού κόσμου.

Μέρος Ι

Η πρώτη ύλη και το Αριστοτελικό μοντέλο της φύσης

1. Διάκριση μεταξύ πρώτης ύλης και δευτέρας ύλης

Πριν προχωρήσουμε σε μία σε βάθος διερεύνηση της Αριστοτελικής έννοιας της πρώτης ύλης, θα ήταν χρήσιμο να επισημάνουμε το γεγονός, ότι η προσέγγιση της ύλης από τον Σταγίριτη φιλόσοφο πραγματοποιείται σε δύο επίπεδα. Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο επίπεδο, η ύλη συνδέεται με τα αντικείμενα της καθημερινής μας εμπειρίας με τους συγκεκριμένους χώρο-χρονικούς προσδιορισμούς, *hic et nunc*. Αποτελεί, δηλαδή, το υλικό των αισθητών, ορατών, απτών, κινούμενων, μεταβαλλόμενων αντικειμένων, το υλικό από το οποίο αποτελούνται οι ατομικές, καθέκαστον ουσίες. Ο χαλκός, για παράδειγμα, από τον οποίο φτιάχτηκε το άγαλμα, είναι ένα κομμάτι χαλκού με χώρο-χρονικούς προσδιορισμούς καθώς και καθορισμένες ιδιότητες, όπως είναι το βάρος, το μήκος και το πλάτος, το σχήμα, το χρώμα κ.τ.λ. Ο χαλκός, λοιπόν, το μάρμαρο, το ξύλο, κ.ο.κ. για τον Αριστοτέλη είναι η ύλη, με την έννοια του υλικού από το οποίο αποτελούνται ή κατασκευάζονται τα πράγματα. Σ' αυτήν ο Σταγίριτης απέδιδε τον όρο *ύλη δευτέρα*.¹³

Η ύλη, λοιπόν, αυτή για τον Αριστοτέλη αποτελούσε μόνο το πρώτο επίπεδο της πραγματικότητας του υλικού κόσμου. Πίστευε, δηλαδή, ο φιλόσοφος ότι για να κατανοήσουμε το σύνολο της δομής του φυσικού κόσμου, καθώς και τη θεμελιώδη διάσταση της ύλης, θα πρέπει να προχωρήσουμε σ' ένα βαθύτερο επίπεδο πραγματικότητας. Εκεί δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με την ύλη, όπως τη γνωρίζουμε με τις αισθήσεις μας, αλλά με μία άλλη διάσταση της ύλης, την οποία – για να τη διακρίνει από την προηγούμενη – ονόμασε *πρώτη ύλη*.¹⁴ Θα πρέπει, βέβαια, να σημειώσουμε εδώ, ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί και άλλους όρους, όπως η *έσχάτη ύλη* ή το *πρῶτον ὑποκείμενον*, κ.λ.π. Μερικές φορές, μάλιστα, χρησιμοποιεί μόνο τη λέξη *ύλη* για να δηλώσει αυτό, το οποίο θεωρεί ως το έσχατο θεμελιώδες υλικό κάθε μεταβολής στη φύση. Αυτή, λοιπόν, η ποικιλία των όρων που χρησιμοποίησε ο Σταγίριτης – όχι πάντα, θα πρέπει να πούμε, με συνέπεια – οδήγησε τους μελετητές του σε διαφωνίες, όχι μόνον για την απόδοσή τους σε άλλες γλώσσες, αλλά – και κυρίως – για τον προσδιορισμό του περιεχομένου τους.

2. Η πρώτη ύλη ως υποκείμενον της μεταβολής και της κατηγόρησης

Θα προχωρήσω, τώρα, σε μία πρώτη προσπάθεια ανάλυσης του περιεχομένου της Αριστοτελικής πρώτης ύλης. Εδώ είναι σημαντικό να θυμόμαστε, ότι για τον Σταγίριτη η πρώτη ύλη δεν είναι μόνο το υποκείμενον της μεταβολής, αλλά είναι ταυτόχρονα και το υποκείμενον της κατηγόρησης. Το πρώτο, είναι αυτό το οποίο προσφέρει, κατά τη γνώμη μου, το οντολογικό υπόβαθρο για το δεύτερο. Ας δούμε όμως το καθένα από αυτά χωριστά. Στα *Μετά τα Φυσικά*, ΙΧ.7, ο Αριστοτέλης παρατηρεί χαρακτηριστικά το εξής:

Εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον ὁ μικέει κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη· οἶον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, ὁ δ' ἀήρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τότε τι οὕσα. (Μετ. Ι049a25–28)¹⁵

Η πρώτη ύλη, λοιπόν, για τον Σταγίριτη είναι αυτό, το οποίο είναι κοινό στα τέσσερα στοιχεία (γη, νερό, αέρα, φωτιά) και το οποίο αποτελεί το υπόστρωμα πάνω στο οποίο υπάρχουν όλα αυτά:

... λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον υποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. (Φυσ. Ι92a32–33)¹⁶

Αυτά είναι κάποια από τα χωρία, τα οποία καταδεικνύουν τη θέση της πρώτης ύλης ως προς τα ατομικά, καθέκαστον αντικείμενα, όπου η ύλη παίζει το ρόλο του εσχάτου θεμελιώδους υποκειμένου της μεταβολής. Για να συμπληρωθεί, όμως, η εικόνα θα πρέπει στη συνέχεια να προσθέσουμε και τα εξής: η ύλη βρίσκεται έξω από τη σφαίρα της γενέσεως και της φθοράς. Η ίδια δηλαδή είναι ἀφθαρτος και ἀγέννητος (“*Ἄλλ' ἀφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι*” Φυσ. Ι92a28–29), παρά το γεγονός ότι τα πράγματα που υπόκεινται σε μεταβολή, τα πράγματα που γεννιούνται και πεθαίνουν, είναι φτιαγμένα από ύλη. «Δεν υπάρχει γένεση και φθορά», ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, «χωρίς ύλη και αισθητά σώματα» (Φυσ. Ι28b33–34). Επιπλέον, ένα άλλο ενδιαφέρον στοιχείο είναι το εξής: ενώ η πρώτη ύλη αποτελεί το θεμελιώδες υλικό των ατομικών, καθέκαστον ουσιών, η ίδια δεν έχει χωριστή ύπαρξη: “*παύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' αἰετ' ἐναντιώσεως*” (Περὶ γεν. καὶ φθ. 329a26–27). Τέλος, η ύλη καθεαυτήν δεν είναι αντιληπτή με τις αισθήσεις (βλ. Περὶ γεν. καὶ φθ. 319b15–17) και – αυτό που δυσχεραίνει ακόμη περισσότερο κάθε προ-

σπάθεια κατανόησης του περιεχομένου της – δεν έχει χαρακτηριστικά γνωρίσματα: είναι απολύτως *ἄμορφος*. Ποιος, λοιπόν, θα μπορούσε να αρνηθεί ότι όλα αυτά μας οδηγούν σε σύγχυση; Αν ζητούσαμε από τον ίδιο τον Σταγίριτη να μας δείξει αυτό το μυστηριώδες – κατά πολλούς – υλικό του κόσμου, δεν θα μπορούσε, σίγουρα, να κάνει κάτι τέτοιο. Έτσι, ο μόνος τρόπος που βρήκε για να εξηγήσει, τί είχε στο νου του όταν μιλούσε για την *πρώτη ὕλη*, ήταν μια αναλογία:

*‘Ἡ δ’ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ’ ἀναλογίαν· ὥς γὰρ πρὸς ἀνδριά-
ντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς ἄλλο τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἡ
ὕλη καί] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς
οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τότε τι καὶ τὸ ὄν. (Φυσ. 191a8–13)’¹⁷*

Αυτό είναι ένα από τα χωρία τα σχετικά με την *πρώτη ὕλη*, τα οποία έχουν προκαλέσει ατέρμονες συζητήσεις. Η δυσκολία που εμφανίζει οφείλεται κατ’ αρχήν στο γεγονός, ότι ο Αριστοτέλης επέλεξε μια αναλογία για να εξηγήσει τί εννοούσε με την *πρώτη ὕλη*, και, κατά δεύτερο λόγο, στο γεγονός ότι χρησιμοποιεί το επίθετο *ἄμορφον* (τουλάχιστον σύμφωνα με την προσθήκη του Diels, την οποία υιοθετεί και ο Ross) δίπλα στην ὕλη.¹⁸ Το ερώτημα που απασχολεί τους μελετητές του Αριστοτελικού έργου είναι, αν πράγματι ο Σταγίριτης εννοούσε ότι η ὕλη δεν έχει καμία ιδιότητα, και, αν ναι, τότε τί ακριβώς είχε στο νου του;

Θεωρώ ότι για να δώσουμε μία απάντηση στο ερώτημα αυτό, είναι ανάγκη να καταφύγουμε σε πολλά άλλα – εξίσου σημαντικά – Αριστοτελικά χωρία, όπου είναι σαφές, κατά τη γνώμη μου, η πρόθεση του Σταγίριτη να αφαιρέσει από την *πρώτη ὕλη* όλους τους προσδιορισμούς. Πράγματι, στο βιβλίο VII των *Μετὰ τὰ Φυσικά*, η ὕλη, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, είναι ό,τι έχει απομείνει αφού αφαιρέσουμε όλους τους προσδιορισμούς:

*Ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρῶμεν
ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην
ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις. (Μετ. 1029a17–20)’¹⁹*

Και συνεχίζει:

*Λέγω δ’ ὕλην ἢ καθ’ αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγε-
ται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. (Μετ. 1029a 20–22)’²⁰*

Αν πράγματι, λοιπόν, ο Σταγίριτης εννοούσε ότι από την *πρώτη ύλη* απουσιάζει κάθε προσδιορισμός, τότε τίθεται το εξής θεμελιώδες ερώτημα, το οποίο, όπως είδαμε, διχάζει τους μελετητές του Αριστοτελικού έργου: υπάρχει κάτι μέσα στο φυσικό κόσμο, που να μπορεί ν' αντιστοιχεί σ' αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει *πρώτη ύλη*; Αν αφαιρέσουμε από την ύλη όλους τους προσδιορισμούς, όπως τους γνωρίζουμε από την εμπειρία μας για τα υλικά αντικείμενα, μήπως τότε δεν έχουμε άλλη επιλογή, παρά να οδηγηθούμε στην άρνηση της ύπαρξής της; Να καταλήξουμε, δηλαδή, στο συμπέρασμα ότι η ύλη για τον Αριστοτέλη δεν είναι τίποτε άλλο από μια "απλή ιδέα" του νου, ένα "αδειανό πουκάμισο", μια "έννοια κενή περιεχομένου", στερούμενη κάθε φυσικής πραγματικότητας; Αν, παρόλα αυτά, δεν είμαστε πρόθυμοι να εγκαταλείψουμε την ανάγνωση της ύλης ως του *έσχάτου υποκειμένου* της μεταβολής, που έχει ένα πραγματικό αντίκρισμα στο φυσικό κόσμο, τότε έχουμε δύο επιλογές: είτε θα αποφασίσουμε να είμαστε πιο μετριοπαθείς και να μείνουμε ικανοποιημένοι με την ανάγνωση της *πρώτης ύλης* ως συγγενούς, ή σχετικής με τη μορφή, ύλης, (2) είτε θα αναλάβουμε το πιο δύσκολο εγχείρημα να αναζητήσουμε για την *πρώτη ύλη* ένα πραγματικό αντίκρισμα μέσα στο φυσικό κόσμο. Η δεύτερη επιλογή αποτελεί το στόχο μου στη μελέτη αυτή. Πριν από αυτό, όμως, θεωρώ αναγκαίο να εξηγήσω εν συντομία το λόγο, για τον οποίο η αποδοχή της ανάγνωσης της συγγενούς ύλης δεν αποκλείει κατ' ανάγκη την αποδοχή της πραγματικότητας της *έσχάτης ύλης* ως του υποκειμένου της μεταβολής.

3. Συγγενής ύλη και *πρώτη ύλη*: δύο επίπεδα φυσικής πραγματικότητας

Ο λόγος για τον οποίο πιστεύω, ότι μπορούν να συνυπάρχουν ως πραγματικές μέσα στο Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου, τόσο η συγγενής ή σχετική προς τη μορφή ύλη, όσο και η *πρώτη ύλη*, με την έννοια του *έσχάτου υποκειμένου* της μεταβολής, είναι το γεγονός ότι, όπως πιστεύω, υπάρχουν για τον Σταγίριτη δύο επίπεδα ύλης, που αντιστοιχούν σε δύο τύπους μεταβολής: (α) τη μεταβολή ιδιοτήτων και (β) τη μεταβολή ουσιών. Με τον δεύτερο τύπο μεταβολής συνδέονται δύο επιπλέον επίπεδα ύλης: (1) η συγγενής ύλη (*materia signata*, κατά την Θωμιστική παράδοση) και (2) η *έσχάτη* ή *πρώτη ύλη* (*materia prima*, κατά τους Σχολαστικούς). Τώρα, όσον αφορά στην πρώτη διάκριση (μεταβολή ιδιοτήτων), ας θυμηθούμε ότι σύμφωνα με το Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου, η φύση αποτελείται από συγκεκριμένα, καθέκαστον, ατομικά αντικείμενα-

να, ατομικές αισθητές ουσίες, οἱ οποίες εἶναι φτιαγμένες ἀπὸ ἓνα ορισμένο υλικό. Ὄταν συμβαίνει κάποια μεταβολὴ ιδιοτήτων, τὸ ὑποκείμενο εἶναι τὸ συγκεκριμένο υλικό αντικείμενο, ποὺ παραμένει τὸ ἴδιο. Στὴν περίπτωση αὐτή, τὸ σταθερό ὑποκείμενον εἶναι – στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐμπειρίας – τὸ συγκεκριμένο, αισθητό υλικό αντικείμενο, ἡ ατομικὴ δηλαδὴ οὐσία:

... ἀλλοίωσις μὲν ἐστίν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν (Περὶ γεν. καὶ φθ. 319b11–12)²¹

Αὐτὸ διευκρινίζεται ἀκόμη περισσότερο στὰ Φυσικά Ι.7,

... ἀπλῶς δὲ γίνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνων, κατὰ μὲν τὰλλα φανερόν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαι τι τὸ γιγνόμενον—καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινός, διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ' ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας. (Φυσ. 190a32–190b2)²²

Ὄταν, ωστόσο, ἐλθoυμε στὴ δεύτερη διάκριση (μεταβολὴ οὐσιῶν), δηλαδὴ στὴ γένεση καὶ φθορά, ὁ Αριστοτέλης προχωρᾷ σὲ ἓνα βαθύτερο ἐπίπεδο πραγματικότητας, πέρα ἀπὸ τὸν αισθητό υλικό κόσμο:

... ὅταν δ' ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑπομένοντος αἰσθητοῦ τινός ὡς ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ... γένεσις ἤδη τὸ τοιοῦτον, τοῦ δὲ φθορά. (Περὶ γεν. καὶ φθ. 319a15–19)²³

Με ἄλλα λόγια, μόνο στὴν περίπτωση τῆς μεταβολῆς οὐσιῶν, τῆς γένεσης καὶ τῆς φθοράς (δηλαδὴ τῆς οὐσιώδους μεταβολῆς) ὁ Αριστοτέλης εἰσάγει τὴν ὕλη ὡς τὸ σταθερὸ πρῶτον ὑποκείμενον.

... λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. (Φυσ. 192a32–34)²⁴

Εἰδὼ ὅμως ὑπάρχει τὸ ἐξῆς πρόβλημα: ὅπως σημείωσα ἤδη, τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω ἔχει γιὰ τὸν Σταγίριτι καὶ ἓνα ἄλλο περιεχόμενο. Δὲν εἶναι μόνο τὸ ἔσχατον υπόστρωμα τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ εἶναι καὶ τὸ ὑποκείμενον τῆς κατηγορήσεως. Ἐτσι, στὰ Μετὰ τὰ Φυσικά VII.3 συναντοῦμε τὴν ἐξῆς ἐξαιρετικὰ ενδιαφέρουσα παρατήρηση:

τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. (Μετ. 1029a 24–25)²⁵

Το ερώτημα, λοιπόν, που τίθεται είναι, πώς μπορούμε να συνδυάσουμε την ιδέα της πρώτης ὕλης ως του απροσδιόριστου, μη αισθητού, άμορφου υποστρώματος του φυσικού κόσμου με την ιδέα του ὑποκειμένου της κατηγορήσεως, το οποίο κατά τον Σταγίριτι είναι η συγκεκριμένη ουσία (τὸ τόδε τί);

Για ν' απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, πιστεύω ότι είναι ανάγκη να λύσουμε πρώτα το πρόβλημα που σχετίζεται με την ὕλη ως πρῶτον ὑποκείμενον της μεταβολής: Ποιό είναι το υπόστρωμα της μεταβολής όταν έχουμε να κάνουμε με τη γένεση και φθορά; Είναι άραγε το υλικό από το οποίο έχει φτιαχτεί ένα πράγμα, π.χ. ο χαλκός του αγάλματος ή το ξύλο του κρεβατιού, ή μήπως είναι κάτι, η έρευνα του οποίου θα μας οδηγήσει σ' ένα βαθύτερο επίπεδο του φυσικού κόσμου; Η απάντηση που θα προσπαθήσω να θεμελιώσω, όπως ήδη δήλωσα, είναι ότι πράγματι θα οδηγηθούμε σ' ένα βαθύτερο επίπεδο της σύστασης του υλικού κόσμου. Αυτό όμως με κανέναν τρόπο δεν συνεπάγεται ότι μπορούμε ν' αρνηθούμε τα εξής:

(1) Σε κάθε επίπεδο, η ὕλη των αισθητών πραγμάτων σχετίζεται πάντα με το συγκεκριμένο αντικείμενο, το οποίο θα πρέπει να αποτελείται πάντα από ένα συγκεκριμένο υλικό, ανάλογα με το είδος του:

Ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον, οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γήινον. (Μετ. 1049a18–21)²⁶

Επίσης,

Ἐπὶ τῶν πρὸς τι ἡ ὕλη· ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη. (Φυσ. 194b8–9)²⁷

Δεν χωράει, λοιπόν, αμφιβολία ότι στα δύο παραπάνω χωρία έχουμε την ιδέα της συγγενούς ὕλης (*matōria signata*), η οποία όμως πιστεύω ότι δεν ταυτίζεται με την πρώτη ὕλη, με την έννοια του πρώτου ἐσχάτου ὑποκειμένου της μεταβολής. Την άποψή μου αυτή θα προσπαθήσω να στηρίξω στη συνέχεια:

(2) Σε κάθε επίπεδο, κάθε ατομική ουσία είναι σύνθετη από ὕλη και μορφή, όπου η ὕλη είναι το ιδιαίτερο υλικό της μορφής της:

Ἐνίων δ' ἐτέρα ἢ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἐτέρων ὄντων, οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοι
το ἐκ ξύλου, οὐδ' ἐπὶ τῇ κινούσῃ αἰτία τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ
ερίου ἢ ξύλου. (Μετ. 1044a28–30)²⁸

Εδώ είναι σαφές η πρόθεση του Σταγίριτη να τονίσει τη στενή σχέση που συνδέει
την ὕλη με τη μορφή, κάτι το οποίο φαίνεται και από το ακόλουθο χωρίο:

... ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταυτό καὶ ἓν, <τὸ μὲν> δυνάμει, τὸ δὲ
ἐνεργείᾳ. (Μετ. 1045b18–20)²⁹

Σε χωρία, λοιπόν, όπως αυτά έχουν στηριχθεί όσοι υποστηρίζουν την ανάγνωση
της συγγενούς ὕλης. Είναι όμως ορθή η ανάγνωση αυτή;

Εδώ πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να προσέξουμε ιδιαίτερα τα εξής σημεία: Είναι
ανάγκη, κατ' αρχήν, να εξαλείψουμε πρώτα μία σύγχυση που έχει δημιουργηθεί
από το γεγονός ότι κάποιοι ιδιαίτερα αξιόλογοι μελετητές του Αριστοτελικού
έργου, όπως λ.χ. ο Charlton, έχουν αποδώσει τον όρο *ἐσχάτη ὕλη* στο χωρίο
1044a28–30 με τον όρο *proximate matter*. Και αυτό που έχει ακόμη μεγαλύτερη
σημασία είναι, ότι δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας το γεγονός, ότι στο
τέλος αυτού του χωρίου (1045b18–20) ο Σταγίριτης ισχυρίζεται ότι η *ἐσχάτη*
ὕλη είναι δυνάμει και όχι εν ενεργεία. Η παρατήρηση αυτή του φιλοσόφου θεωρώ
ότι είναι εξαιρετικής σημασίας για τους εξής δύο λόγους: (1) μας οδηγεί αμέσως
στην ιδέα της *πρώτης ὕλης*, η οποία δεν είναι δυνατόν να ταυτίζεται με την εγγυ-
τάτη ὕλη, εφόσον η δεύτερη έχει χώρο-χρονικούς προσδιορισμούς. (2) Μας οδη-
γεί στην αναλογία που συνδέει μέσα στο Αριστοτελικό έργο τα οντολογικά ζεύγη:
ὕλη-μορφή από τη μια μεριά, και *δύναμις-ἐνέργεια*, από την άλλη. Αυτό θεωρώ ότι
μπορεί να χρησιμεύσει ως ένα ισχυρότατο επιχείρημα για να στηριχθεί η άποψη,
ότι η Αριστοτελική πρώτη ὕλη έχει έναν κατ' εξοχήν δυνάμει χαρακτήρα.

Με βάση, λοιπόν, τα όσα ανέπτυξα ως εδώ, πιστεύω ότι υπάρχουν ουσιαστικά
ερείσματα μέσα στο ίδιο το Αριστοτελικό έργο για να στηριχθεί η ανάγνωση της
πρώτης ὕλης, ως του πρώτου *ἐσχάτου ὑποκειμένου* της μεταβολής, παρά τις ανα-
φορές του φιλοσόφου στην ὕλη με την έννοια της συγγενούς ή σχετικής με τη
μορφή ὕλης (λ.χ. “πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου” Μετ. 1044a2830, και “ἄνθρω-
πος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ” Φυσ. 194b13)

Αυτές, οι αναφορές δείχνουν, κατά τη γνώμη μου, μόνον ότι υπάρχουν ενδιάμεσα επίπεδα που οδηγούν από την *έσχάτη ὕλη*, ή το έσχατο υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένα όλα τα αισθητά πράγματα, στην κάθε ειδική συγκεκριμένη ουσία, η οποία είναι πάντοτε για τον Αριστοτέλη σύνθεση μιας ιδιαίτερης μορφής και μιας ιδιαίτερης ύλης: το τραπέζι λ.χ. στο δωμάτιό μου είναι μια σύνθεση από μια ιδιαίτερη μορφή και ένα ιδιαίτερο ξύλο (υλικό) από το οποίο έχει κατασκευαστεί. Δεν χωράει αμφιβολία ότι αυτό το υλικό (ξύλο) αποτελεί ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του τραπεζιού έτσι, ώστε να μπορούμε να ονομάζουμε το τραπέζι ξύλινο. Ωστόσο, όπως έχω ήδη παρατηρήσει, ο Αριστοτέλης δεν σταματά στο επίπεδο του αισθητού ξύλου, του χαλκού ή του μαρμάρου κ.ο.κ., αλλά πάει πιο πίσω, στα τέσσερα στοιχεία όλων των υλικών σωμάτων (νερό, γη, αέρα, πυρ), τα οποία είναι επίσης αισθητά. Στη συνέχεια, μάλιστα, προχωρεί ακόμα περισσότερο, σ' ένα βαθύτερο επίπεδο, όπου συναντά την *πρώτη ὕλη*:

*Εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον ὃ μὴκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, ὃ δ' ἀήρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τότε τι οὔσα. (Μετ. 1049a25–28)*¹⁰

Αν, λοιπόν, τα όσα ανέπτυξα ως εδώ μπορούν να γίνουν αποδεκτά, τότε θα πρέπει να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα, ότι αυτό που είχε στο νου του ο Αριστοτέλης όταν μιλούσε για *πρώτη ὕλη* δεν μπορεί να ήταν η συγγενής /εγγυάτη ὕλη. Αντίθετα, νομίζω ότι αναφερόταν στο βαθύτερο υπόστρωμα όλων των επιπέδων του υλικού κόσμου: των συγκεκριμένων ατομικών ουσιών, της συγγενούς ύλης, των τεσσάρων στοιχείων, και, τέλος, ακόμη και των εναντίων. Ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον χωρίο, κατά τη γνώμη μου, που δηλώνει ακριβώς αυτή τη διάσταση της *πρώτης ὕλης* είναι το ακόλουθο:

*ἡμεῖς δὲ φαμέν μὲν εἶναι τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' αἰεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα. διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν ἑτέροις ἀκριβέστερον· οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ἐστὶν ἐκ τῆς ὕλης τὰ σώματα τὰ πρῶτα, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ἀρχὴν μὲν καὶ πρώτην οἰομένοις εἶναι τὴν ὕλην τὴν ἀχώριστον μὲν, ὑποκειμένην δὲ τοῖς ἐναντίοις. οὔτε γὰρ τὸ θερμὸν ὕλη τῷ ψυχρῷ οὔτε τοῦτο τῷ θερμῷ, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἀμφοῖν. (Περὶ γεν. καὶ φθ. 329a 24–33)*¹¹

Η ύλη, λοιπόν, φαίνεται εδώ να είναι πράγματι το ἔσχατον ὑποκείμενον του φυσικού κόσμου. Σ' αυτή τη διάσταση της ύλης θα πρέπει να προστεθεί ακόμη μία εξίσου σημαντική πτυχή. Το ἔσχατον ὑποκείμενον δεν είναι μεν μία εν ενεργεία ατομική ουσία, έχει ωστόσο τη δυνατότητα να γίνει ένα συγκεκριμένο πράγμα. Έτσι, στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* VIII.1 ο Αριστοτέλης δηλώνει:

... ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὕσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τότε τι.
(*Μετ.* 1042a27-28)³²

Αν, λοιπόν, δεχθούμε, ότι η Αριστοτελική αντίληψη για την πρώτη ὕλη αναφέρεται σε κάτι πιο θεμελιώδες από τη συγγενή/εγγυτάτη ὕλη, το επόμενο βήμα μας θα είναι να αναζητήσουμε μια ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα, αν η πρώτη ὕλη όπως τη συνέλαβε ο Αριστοτέλης μπορεί να έχει αντίκρισμα στο φυσικό κόσμο.

Εδώ θα πρέπει να πω ότι, κατά τη γνώμη μου, το όλο ζήτημα που μας απασχολεί δεν αφορά το χώρο των λογικών και σημασιολογικών αναλύσεων, αλλά, αντίθετα, έχει έναν σαφώς οντολογικό χαρακτήρα. Αν θέλουμε, κατά συνέπεια, να κατανοήσουμε το περιεχόμενο της ἐσχάτης ὕλης, είναι ανάγκη να την εξετάσουμε ως μία οντολογική κατηγορία και συνάμα ως μία έννοια-κλειδί για την εξήγηση της δομής του φυσικού κόσμου. Για το λόγο αυτό, το επόμενο βήμα μου θα είναι να συνδέσω την πρώτη ὕλη με το οντολογικό οικοδόμημα του Σταγίριτη φιλοσόφου έτσι, ώστε να φωτιστούν περισσότερο κάποιες από τις σημαντικότερες πλευρές της Αριστοτελικής θεωρίας τη πρώτης ὕλης.

4. Η οντολογική διάσταση της πρώτης ὕλης

Ένα από τα καλύτερα σημεία που προσφέρονται για την κατανόηση της εσωτερικής σχέσης που συνδέει την πρώτη ὕλη με το οικοδόμημα της Μεταφυσικής, είναι ο Αριστοτελικός ορισμός τη Πρώτης Φιλοσοφίας ως της επιστήμης των πρώτων αρχών και αιτίων:

ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἷτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τᾶλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. (*Μετ.* 982-b1-5)³³

Αυτές οι αιτίες, όπως υποστηρίζει ο Σταγίριτης, πρέπει να είναι αιτίες σε σχέση με τη φύση ενός πράγματος, δηλαδή του όντος αυτού καθαυτού:

*Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή... ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες αὐτὰς τὰς ἀρχὰς ἐζητοῦν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ἡ ὄν. διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἡ ὄν τὰς πρῶτας αἰτίας ληπτέον (Μετ. 1003a19-33)*³⁴

Η Αριστοτελική, λοιπόν, Μεταφυσική είναι στενά συνδεδεμένη με τη θεωρία των τεσσάρων αιτίων (βλ. Μετ. 893a24-32), η οποία ταυτόχρονα κατέχει κεντρική θέση στο Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου. Αν λάβουμε, λοιπόν, υπόψη μας τη σχέση αυτή, τότε προκύπτει ότι η Μεταφυσική συνδέεται επίσης με την πρώτη ύλη, η οποία με τη σειρά της συνδέεται με τις ατομικές ουσίες του κόσμου της εμπειρίας που μεταβάλλονται: “οὐδὲ παντὸς ὕλη ἔστιν ἀλλ' ὅσων γένεσις ἔστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα” (Μετ. 1044b27-30). Επιπλέον, έχει σημασία να μην ξεχνούμε ότι τα τέσσερα Αριστοτελικά αίτια – υλικό, μορφικό, ποιητικό και τελικό – συνδέονται με την ουσία, η οποία μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή με όρους των θεμελιωδών οντολογικών κατηγοριών του δυνάμει και ενεργεία όντος:

*Ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποῖον ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας, καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, οὐ μὴν χρησιμοτάτῃ γέ ἐστι πρὸς ὃ βουλόμεθα νῦν. ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. (Μετ. 1045b33-1046a3)*³⁵

5. Η πρώτη ύλη, ως το απροσδιόριστο υποκείμενο της μεταβολής

Τα βασικά χαρακτηριστικά του οντολογικού ζεύγους δυνάμει-ενεργεία όντος είναι γνωστά. Το δυνάμει ον είναι αυτό το οποίο τείνει να αποκτήσει τη μορφή, ενώ το ενεργεία ον είναι το έμμορφο ον. Το δυνάμει ον, επομένως, είναι αυτό που στερείται της μορφής, δηλαδή είναι αυτό που δεν έχει αποκτήσει ακόμη τη μορφή του,

έχει ωστόσο τη δυνατότητα να τη λάβει στο μέλλον. Όταν συμβεί αυτό, θα περάσει από την εν δυνάμει στην εν ενεργεία κατάσταση. Κατά συνέπεια, ένα κομμάτι μάρμαρο είναι δυνάμει άγαλμα, ο άμουςος άνθρωπος είναι δυνάμει μουσικός άνθρωπος, ένα βελανίδι είναι δυνάμει βελανιδιά και το έμβρυο είναι δυνάμει βρέφος. Αυτοί οι δύο τρόποι του όντος, όχι μόνον δεν είναι δύο χωριστά πράγματα, αλλά εμπλέκονται με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποτελούν τις δύο όψεις του αυτού νομίσματος. Και είναι τόσο στενά συνυφασμένα το δυνάμει με το ενεργεία ον, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι δύο αυτές κατηγορίες μαζί με το οντολογικό ζεύγος ύλης-μορφής αποτελούν τους βασικούς πυλώνες πάνω στους οποίους θέλησε να στηρίξει ο Σταγίριτης φιλόσοφος το οντολογικό του μοντέλο για το γίγνεσθαι του κόσμου:

... ή ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταυτό καὶ ἓν, <τὸ μὲν> δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. (Μετ. 1045b18–20)³⁶

Αυτή ακριβώς η ιδέα της ταύτισης της ύλης με τη δύναμη – όπως έχω ήδη παρατηρήσει – αποτελεί την πιο ουσιαστική ένδειξη του δυναμικού χαρακτήρα της Αριστοτελικής ύλης. Και είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε, επιπλέον, ότι αυτή η ίδια ιδέα, μέσα από τη μακραίωνη συζήτηση πάνω στο θέμα της σχέσης που συνδέει την ύλη με τη μορφή, έχει οδηγήσει μια μεγάλη μερίδα Αριστοτελιστών στην άρνηση της πραγματικότητας της *πρώτης ύλης*: αν η ύλη, ισχυρίζονται οι υποστηρικτές αυτής της άποψης, είναι δύναμις, και αν – σύμφωνα με τον Αριστοτέλη – η δύναμις είναι στέρηση της μορφής, τότε η ύλη θα πρέπει επίσης να ταυτιστεί με τη στέρηση, και κατά συνέπεια με το μη ον.

Αυτή όμως -πιστεύω- είναι μια πολύ στενή ερμηνεία της θεωρίας του Σταγειρίτη για την ύλη, για τους εξής δύο λόγους:

Ι. Αν και είναι αλήθεια ότι η δύναμις εκφράζει τη στέρηση της μορφής, ο Αριστοτέλης, εντούτοις, τονίζει το γεγονός ότι η δύναμις καθ' αυτή είναι κάτι περισσότερο από στέρηση. Το να πούμε ότι το Χ στερείται της μορφής Ψ, είναι κάτι περισσότερο από το να πούμε ότι το Χ είναι μη-Ψ.³⁷

Όταν λ.χ. δηλώνουμε, ότι το έμβρυο, το οποίο είναι δυνάμει βρέφος, στην παρούσα φάση στερείται της μορφής του βρέφους, αυτό δεν σημαίνει απλώς ότι το έμβρυο δεν είναι βρέφος. Το ότι στην παρούσα φάση δεν είναι βρέφος είναι κάτι πολύ πιο σημαντικό και πραγματικό από μια απλή άρνηση, διότι αυτό που τονί-

ζεται είναι η δυνατότητα, η δύναμις του εμβρύου να γίνει βρέφος στο μέλλον, εφόσον βέβαια υπάρξουν οι κατάλληλες συνθήκες (βλ. Φυσ. 192a4-8).

Έχει, λοιπόν, μεγάλη σημασία, κατά τη γνώμη μου, να προσέξουμε ότι υπάρχουν δυο απόψεις του δυνάμει, γενικά, και της ύλης, ειδικότερα: η αρνητική άποψη της στέρσης, και η θετική άποψη, η οποία εκφράζει μία τάση για την πραγμάτωση του τέλους, του σκοπού. Με άλλα λόγια, η ύλη δεν είναι απλώς και μόνο εκείνο το οποίο στερείται μορφής, αλλά αυτό που έχει τη δυνατότητα να πάρει διαφορετικές μορφές. Η ύλη είναι αυτό το οποίο βρίσκεται στην κατάσταση του γίνεσθαι, ενώ η μορφή είναι το τέλος αυτής της εξελικτικής διαδικασίας. Η ύλη, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, «είναι κάτι του οποίου η κύρια φύση είναι να επιθυμεί ή να τείνει προς την ενεργεία ύπαρξη».

Επιπλέον,

... ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἄν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾗ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν. (Μετ. 1050a15-16)³⁸

Ἦλη, λοιπόν, και μορφή, δύναμις και ενέργεια, είναι δύο εξίσου πραγματικά και αχώριστα μεταξύ τους στοιχεία ή όψεις του όντος. Από την άποψη αυτή, η ύλη ως δύναμις ον αποβαίνει το οντολογικό υπόβαθρο του δυναμικού μοντέλου της Αριστοτελικής φιλοσοφίας της φύσης. Η ύλη, θεωρημένη ως δύναμις, προσφέρει το έδαφος για να πραγματοποιηθεί η μετάβαση από τη μία κατάσταση στην άλλη. Με την έννοια αυτή, μπορούμε να πούμε ότι η ύλη η ίδια γίνεται μία αρχή μεταβολής.

Αν γίνει, λοιπόν, αποδεκτή η ανάλυση των εννοιών που επεχείρησα ως εδώ, τότε η πρώτη ὕλη θεωρημένη ως το απροσδιόριστο, το άμορφο ὑποκείμενον της μεταβολής μέσα στο φυσικό κόσμο, δεν θα μπορούσε με κανένα τρόπο να ταυτισθεί με το μη ον και να θεωρηθεί ως μία έννοια κενή περιεχομένου. Οι προσδιορισμοί, όπως έχουμε δει, ανήκουν στο ενεργεία ον, στον κόσμο της εμπειρίας, των ατομικών ουσιών με τους χώρο-χρονικούς προσδιορισμούς. Ωστόσο, όπως έχει ήδη φανεί, αυτό δεν καλύπτει ολόκληρο το φάσμα του πραγματικού στο έργο του Σταγίριτη, εφόσον υπάρχει ένα βαθύτερο επίπεδο πραγματικότητας, που ανήκει στον κόσμο του δυνάμει όντος, ο οποίος, είναι μεν απροσδιόριστος, μπορεί όμως να δεχθεί προσδιορισμούς, ακριβώς χάρη στο γεγονός ότι στερείται μορφής: είναι,

δηλαδή, ανάγκη η *υποκειμένη φύση* να στερείται μορφής, ακριβώς για να μπορεί – όπως αναφέρεται στον Πλατωνικό Τίμαιο – «ο δέκτης όλων» να υποστεί μετασχηματισμούς (βλ. *Περὶ οὐρανοῦ* 306b13-17). Αν γίνει δεκτή αυτή η άποψη, τότε πιστεύω ότι μπορούμε παράλληλα να πούμε ότι έχουμε το κλειδί για να κατανοήσουμε το ρόλο της *πρώτης ὕλης*, όχι μόνον ως υποκειμένου της μεταβολής, αλλά και ως του *ἐσχάτου υποκειμένου* της κατηγορήσεως:

... τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. (Μετ.
1029a 24–25)³⁹

Διότι, αν είναι αλήθεια ότι η *πρώτη ὕλη*, αν και είναι απροσδιόριστη, μπορεί να λάβει όλα τα είδη των προσδιορισμών, τότε θα αληθεύει και το ότι, αν και δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κάτι, μπορεί για τον ίδιο λόγο να λάβει κατηγορήματα, και έτσι να είναι το θετικό υποκείμενο της κατηγορήσεως.

Δεν πρέπει, ωστόσο, να παραβλέψουμε το γεγονός ότι αυτό που έχει πρωταρχική σημασία εδώ είναι η οντολογική διάσταση της *πρώτης ὕλης*, θεωρημένης ως του *πρώτου υποκειμένου* της μεταβολής. Με την έννοια αυτή, η *πρώτη ὕλη* προσφέρει το έδαφος για να συντελεσθεί η μετάβαση από το δυνάμει στο ενεργείον, κάτι το οποίο αποτελεί και το πιο θεμελιώδες είδος της κίνησης.

6. Η *πρώτη ὕλη* ως αρχή μετάβασης από το δυνάμει στο ενεργείον

Στο σημείο αυτό θεωρώ ότι αποκαλύπτεται η κρίσιμη σχέση μεταξύ ὕλης και μορφής, δύναμης και ενέργειας. Η μετάβαση από τη μία κατάσταση στην άλλη αποτελεί μία διαδικασία που συντελείται μέσα στη φύση, και χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως κίνηση, όχι όμως τοπική, αλλά ως ποιοτική μεταβολή, ως γένεση και φθορά:

... ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν. (Φυσ.
201a12)⁴⁰

Ο ορισμός αυτός, όπως είναι κοινώς αποδεκτό, αποτελεί μία εξαιρετικά πρωτότυπη αντιμετώπιση της κίνησης, τόσο στο χώρο της φιλοσοφίας όσο και στο χώρο της επιστήμης. Η μετάβαση από τη δύναμη στην ενέργεια εκφράζει για τον Αριστοτέλη μία εσωτερική μορφή κίνησης, η οποία αποτελεί το ουσιώδες συστατικό του

πραγματικού ρόλου που παίζει η πρώτη ὕλη στην Αριστοτελική εικόνα του φυσικού κόσμου. Η ὕλη, λοιπόν, όχι μόνον δεν είναι μία έννοια κενή περιεχομένου, αλλά είναι η πηγή και η κινητήρια δύναμη του γίνεσθαι της φύσης:

... διὸ ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν. (Φυσ. 202α8)⁴¹

Με άλλα λόγια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι το εσωτερικό ιδιάζον χαρακτηριστικό της φύσης:

... ἐν ταύτῃ γὰρ γένηι τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική. (Μετ. 1049ε10)⁴²

Ύστερα από την ανάλυση του περιεχομένου της Αριστοτελικής έννοιας της πρώτης ὕλης, θα περάσω στο χώρο της σύγχρονης Φυσικής, όπου πιστεύω ότι προσφέρεται ένα θαυμάσιο υλικό για να πάρει πραγματικό περιεχόμενο η Αριστοτελική σύλληψη της πρώτης ὕλης.

Μέρος II

Η εικόνα της φύσης στη σύγχρονη Φυσική και η Αριστοτελική Θεωρία της ὕλης

7. Εισαγωγή

Είναι κοινός πλέον τόπος ότι με την αυγή του 20ου αιώνα, τα αποτελέσματα της πειραματικής έρευνας σε όλους σχεδόν τους τομείς της επιστήμης, και ειδικότερα στην Κβαντική Φυσική, είχαν δραματικές επιπτώσεις στον τρόπο με τον οποίο προσπαθούσαν οι επιστήμονες να κατανοήσουν το φυσικό κόσμο. Καθώς, μάλιστα, προχωρούσε η έρευνα σε όλο και βαθύτερα επίπεδα της ὕλης, ανακαλύφθηκαν τόσο ριζικά διαφορετικές πτυχές της ὕλης, ώστε ήταν αδύνατο να ενταχθούν στο κλασικό πλαίσιο των εννοιών της Νευτώνειας Φυσικής. Στο δεύτερο, λοιπόν, μέρος της μελέτης αυτής θα επικεντρώσω την προσοχή μου σε ορισμένα παράδοξα, αλλά και συνάμα συναρπαστικά, παραδείγματα από την Κβαντική Φυσική και Φυσική των Στοιχειωδών Σωματίων, με σκοπό να δείξω ότι το αίτημα για νέες κατηγορίες σύλληψης και κατανόησης του φυσικού κόσμου παραπέμπει στο Αριστοτελικό μοντέλο της φύσης και, συγκεκριμένα, στη θεωρία του

Σταγίριτη για την *πρώτη ύλη*. Ιδιαίτερο πόλο έλξης των αναζητήσεών μου θα αποτελέσει η κατηγορία του δυνάμει, η οποία, όπως πιστεύω, προσφέρει τη βάση για μια δυναμική αντίληψη της ύλης και του φυσικού κόσμου.

8. Η Κβαντική Φυσική, η απροσδιοριστία της ύλης και ο δυνάμει χαρακτήρας των κβαντικών φαινομένων

Ξεκινώντας την περιπλάνησή μας στον κόσμο των κβαντικών φαινομένων, θα πρέπει κατ' αρχήν να σημειώσουμε, ότι η ανάπτυξη της Κβαντικής Φυσικής προήλθε από τη μελέτη της Ατομικής Φυσικής, όπου για ένα διάστημα τριών περίπου αιώνων κυριάρχησε το Νευτώνειο μοντέλο του φυσικού κόσμου. Σύμφωνα με το μοντέλο αυτό, το σύνολο της φυσικής πραγματικότητας αποτελείται από άτομα, τα οποία αλληλεπιδρούν μεταξύ τους ως μέρη μιας γιγάντιας μηχανής. Και επειδή τα άτομα αυτά είναι αμετάβλητα, η μόνη μεταβολή στον υλικό κόσμο είναι αυτή της ποσότητας, η οποία μπορεί να εξηγηθεί μόνο μέσα από την κίνηση στο χώρο. Εδώ, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι υπάρχει ένα ουσιαστικό σημείο αντίθεσης προς την Αριστοτελική αντίληψη για το φυσικό κόσμο, όπου κυρίαρχο στοιχείο είναι αυτό της ποιότητας και όχι της ποσότητας. Στο Νευτώνειο, λοιπόν, κόσμο-είδωλο δεν υπάρχει χώρος για ποιοτικούς μετασχηματισμούς, για ανάπτυξη και γίνεσθαι, για πέρασμα από τη δυνάμει στην ενεργεία κατάσταση, στοιχεία που συνθέτουν το Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου. Στη Νευτώνεια Φυσική όλα εξηγούνται μέσα από την ποσότητα και την κίνηση, η οποία μεταφέρεται από το ένα κομμάτι της κοσμικής μηχανής στο άλλο με μία απόλυτη αναγκαιότητα, χωρίς ν' αφήνει περιθώριο για το καινοφανές, για την απροσδιοριστία και το τυχαίο. Αυτά σε γενικές γραμμές αποτελούν τα βασικά συστατικά του μηχανιστικού ντετερμινιστικού κοσμοειδώλου, σύμφωνα με το οποίο η εξέλιξη ολόκληρου του Σύμπαντος μπορεί να προβλεφθεί με απόλυτη ακρίβεια με βάση τους νόμους της Μηχανικής, εφόσον βέβαια γνωρίζουμε τις αρχικές συνθήκες.

Οι νέες ανακαλύψεις, ωστόσο, στο μικρό-κοσμο έδειξαν ότι καθώς περνούμε από τον κόσμο της κλίμακας στην οποία ζούμε, όπου ισχύει η Νευτώνεια Μηχανική, στο εσωτερικό της σύστασης του ατόμου, δεν έχουμε μόνο να κάνουμε με μία αλλαγή στο μέγεθος των αντικειμένων. Περνούμε, μάλλον, σε ένα ποιοτικά διά-

φορο επίπεδο φυσικής πραγματικότητας, όπου η ύλη εμφανίζει παράδοξες ιδιότητες και τρόπους συμπεριφοράς.

Αυτό, θα πρέπει να πούμε, ήταν κάτι που είχε φανεί ήδη με την ανακάλυψη του ηλεκτρονίου και του τρόπου με τον οποίο κινείται γύρω από τον πυρήνα. Διαπιστώθηκε, δηλαδή, ότι το ηλεκτρόνιο είχε την ιδιότητα να κινείται από μία τροχιά σε μια άλλη με ένα τρόπο “ασυνεχή”, με το λεγόμενο “κβαντικό άλμα,” χωρίς να είναι δυνατόν να προβλεφθεί ο ακριβής χρόνος που θα γίνει η “μετάπτωση” από μία ενεργειακή στάθμη σε μία άλλη. Η λύση που προτάθηκε από τον de Broglie και οι κυματικές εξισώσεις του Schrödinger, που προσπαθούσαν να σώσουν το συνεχές χαρακτήρα της κίνησης του ηλεκτρονίου κατά τη μετάπτωσή του από τη μία τροχιά στην άλλη, όχι μόνο δεν μπόρεσαν να απαλείψουν την ιδέα της απροσδιοριστίας από τον υπο-ατομικό κόσμο, αλλά έβαλαν ταυτόχρονα και το ζήτημα της διττής φύσης του σωματιδίου αυτού.

Στην προσπάθειά του να λύσει τα προβλήματα που συνδέονταν με την απροσδιόριστη φύση της ύλης, ο Heisenberg έκανε την επισήμανση ότι, όταν παρατηρείται ένα ηλεκτρόνιο ως σωματίδιο, αυτό που μετρούμε είναι η θέση του, ενώ όταν αντιμετωπίζεται ως κύμα, αυτό που μετρούμε είναι η ορμή του. Κατά συνέπεια, ως αποτέλεσμα της διττής φύσης του ηλεκτρονίου, είναι αδύνατο να κάνουμε ταυτόχρονα ακριβή μέτρηση της θέσης και της ορμής. Αν, για παράδειγμα, προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τη θέση του με μεγάλη ακρίβεια, θα χαθεί κάθε ακρίβεια στη μέτρηση της ορμής, και αντιστρόφως. Αυτή η παράδοξη ιδέα βρήκε έκφραση στην “αρχή της απροσδιοριστίας του Heisenberg”, σύμφωνα με την οποία είναι αδύνατο να έχουμε μία πλήρη περιγραφή ενός υπο-ατομικού συστήματος (λ.χ. ενός ηλεκτρονίου, ή φωτονίου), διότι υπάρχει ένας φυσικός περιορισμός στην ακρίβεια με την οποία μπορούν να μετρηθούν κάθε φορά δύο μη συμβατά μεγέθη, όπως η θέση και η ορμή.

Η απροσδιοριστία της συμπεριφοράς του ηλεκτρονίου ή φωτονίου και ο παράδοξος χαρακτήρας της διττής τους φύσης εμφανίζεται στο γνωστό πείραμα με τις δύο σχισμές⁴³. Με απλά λόγια το πείραμα αυτό έχει ως εξής: υποθέτουμε ότι στέλνουμε φως μέσα από μία σχισμή πάχους περίπου ενός εκατομμυριοστού του μέτρου. Το αποτέλεσμα θα είναι μία εικόνα περίθλασης⁴⁴. Εάν, ωστόσο, τοποθετηθούν δύο σχισμές, η μία παράλληλα προς την άλλη, τότε δεν θα εμφανισθεί

το αποτέλεσμα της περίθλασης, αλλά ένα σύνολο από κροσσούς συμβολής⁴¹. Το φαινόμενο της συμβολής σύμφωνα με την κυματική θεωρία εξηγείται ως εξής: τα κύματα του φωτός περνούν μέσα από τις δύο σχισμές και παράγουν τους κροσσούς με εναλλάξ αμοιβαία ενίσχυση και ακύρωση. Αλλά το ερώτημα που προκύπτει είναι το ακόλουθο: τί είναι σε τελευταία ανάλυση το ηλεκτρόνιο, ή το φωτόνιο; Είναι σωματίδιο, ή κύμα;

Αν ακολουθήσουμε τη θεωρία του Einstein για το φως, θα πούμε ότι είναι σωματίδιο. Αλλά, αν ήταν σωματίδιο, τότε θα έπρεπε, όταν έχουμε και τις δύο σχισμές ανοιχτές, να περνάει μόνον μέσα από τη μία ή μέσα από την άλλη σχισμή. Από όποια σχισμή κι αν περάσει, η παρουσία της άλλης θα έπρεπε να μην κάνει καμία απολύτως διαφορά. Στην πραγματικότητα όμως δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο. Εκείνο που διαπιστώνουμε, όπως είδαμε, είναι ότι, όταν ανοίγουμε εναλλάξ την κάθε μία από τις δύο σχισμές, τότε παράγεται μόνο το απλό άθροισμα δύο εικόνων (περίθλασης), που καταλήγει σε μία ομοιόμορφη κατανομή, και όχι σε λεπτές φωτεινές και σκοτεινές γραμμές, που είναι χαρακτηριστικές του φαινομένου της συμβολής.

Όλες αυτές οι διαπιστώσεις, λοιπόν, συνέτειναν στην άποψη, ότι υπάρχει μία εγγενής απροσδιοριστία στο μικρό-κοσμο, εφόσον η περιγραφή του ηλεκτρονίου μπορεί να δοθεί μόνο με πιθανότητες και όχι με τους κλασικούς αιτιοκρατικούς νόμους, όπως ίσχυαν στο πλαίσιο της Νευτώνειας Φυσικής και του μηχανιστικού ντετερμινισμού. Φάνηκε, ακόμη, ότι στον υπο-ατομικό κόσμο το ηλεκτρόνιο συμπεριφέρεται άλλοτε ως σωματίδιο και άλλοτε ως κύμα – ανάλογα με τις συνθήκες της πειραματικής διάταξης – όχι όμως ταυτόχρονα και τα δύο.

Κατά συνέπεια, η έρευνα της συμπεριφοράς των σωματιδίων στον κβαντικό κόσμο είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία δύο βασικών τύπων προβλημάτων, τα οποία δεν μπορούμε ακόμη να πούμε ότι έχουν βρει την τελική τους λύση: το πρώτο, αναφέρεται στην ιδέα της απροσδιοριστίας σε αντιδιαστολή προς την αιτιότητα, όπως αυτή ίσχυε στο πλαίσιο της Κλασικής Φυσικής, ενώ το δεύτερο στο χαρακτήρα της πραγματικότητας του κόσμου που ερευνούν οι επιστήμονες στη μικροσκοπική κλίμακα.

Στο πλαίσιο των προσπαθειών που έγιναν να εξηγηθεί ο περιορισμός που τίθεται στη δυνατότητά μας να προσδιορίσουμε ταυτόχρονα και με ακρίβεια δύο μη συμβατά μεγέθη, όπως λ.χ. τη θέση και την ορμή του ηλεκτρονίου, ο Bohr δια-

τύπωσε την άποψη, η οποία είναι γνωστή ως “θεωρία της συμπληρωματικότητας”. Σύμφωνα μ’ αυτή, δεν θα πρέπει να προσπαθούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα, αν το ηλεκτρόνιο είναι σωματίδιο ή κύμα, και αυτό διότι οι δύο εικόνες δεν είναι αντιφατικές μεταξύ τους, αλλά συμπληρωματικές. Το ίδιο, άλλωστε, ισχύει και για το άλλο ζεύγος μη συζυγών μεγεθών: τη θέση και την ορμή. Μπορούμε, δηλαδή, να μετρήσουμε την ορμή – και στην περίπτωση αυτή η θέση είναι αβέβαιη – όπως και το αντίστροφο. Κάθε ένα από τα μεγέθη αυτά συνιστά μία συμπληρωματική άποψη του κβαντικού “αντικείμενου”.

Μια εξαιρετικά σημαντική συνέπεια της θεωρίας του Βοήρ είναι η ιδέα, ότι δεν έχει νόημα να αποδίδουμε μία πλήρη ομάδα ιδιοτήτων σε ένα κβαντικό “αντικείμενο” πριν από την πράξη της μέτρησης. Και αυτό διότι, πριν από τη μέτρηση το κβαντικό αντικείμενο δεν έχει ούτε ορμή, ούτε θέση· απλούστατα, δεν υπάρχει. Η πραγματικότητά του δημιουργείται κατά τη στιγμή ακριβώς της μέτρησης. Πριν από αυτή δεν υπάρχει· είναι, θα λέγαμε με Αριστοτελικούς όρους, *μη ὄν*.

Δεν χωράει αμφιβολία ότι ο ρόλος που έδωσε ο Βοήρ στη μέτρηση είναι αρκετά παράδοξος. Είναι δυνατόν να πούμε ότι το κβαντικό “αντικείμενο” το δημιουργεί η μέτρηση εκ του μηδενός; Για να προβούμε σε μία ουσιαστική εκτίμηση του προβλήματος, νομίζω ότι είναι αναγκαίο να επισημάνουμε το γεγονός, ότι η θεωρία του Βοήρ, καθώς και η ερμηνεία της Σχολής της Κοπεγχάγης που στηρίχθηκε στη θεωρία αυτή⁴⁶, χαρακτηρίζονται από μία καθαρά θετικιστική στάση, εφόσον εξαρτούν την πραγματικότητα του κβαντικού “αντικείμενου” από την παρατήρηση και τη μέτρηση. Η στάση τους, δηλαδή, αυτή έχει όλα τα χαρακτηριστικά του Θετικισμού, για τον οποίο το σύνολο της πραγματικότητας ανήκει μόνο στον κόσμο της εμπειρίας, της εν ενεργεία ύπαρξης, του ατομικού αντικείμενου, του Αριστοτελικού *τόδε τι*, με τους συγκεκριμένους χώρο-χρονικούς προσδιορισμούς.

Κατά συνέπεια, όσον αφορά στην πραγματικότητα οποιουδήποτε πράγματος, αυτό μπορεί, είτε να υπάρχει, είτε να μην υπάρχει. Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση του ηλεκτρονίου. Εκείνο που μπορούμε και εδώ να πούμε είναι, είτε ότι υπάρχει, είτε ότι δεν υπάρχει: *tertium non datur*. Η θέση, δηλαδή, αυτή βασίζεται στην κλασική Λογική των δύο αξιών, η οποία λειτουργεί θαυμάσια όταν έχουμε να κάνουμε με αντικείμενα της καθημερινής εμπειρίας, όπως τραπέζια και καρέκλες, ή μήλα και πορτοκάλια. Η φύση όμως του μικρό-κοσμου είναι τόσο διαφορετι-

κή, ώστε είναι αδύνατο να γίνει κατανοητή μέσα στο πλαίσιο των κλασικών κατηγοριών. Στην περίπτωση αυτή, επομένως, η Λογική των δύο αξιών δεν επαρκεί για να μπορέσουμε να δώσουμε μία ικανοποιητική απάντηση. Η θέση μου, λοιπόν, είναι – και εδώ ακολουθώ τον Heisenberg – ότι μία πολλά υποσχόμενη διέξοδος θα ήταν να εισάγουμε στον ορισμό των κβαντικών “αντικειμένων” την Αριστοτελική κατηγορία του δυνάμει. Αυτό μπορεί να γίνει περισσότερο κατανοητό με τη βοήθεια του ακόλουθου παραδείγματος:⁴⁷

Ας υποθέσουμε, ότι τοποθετούμε ένα ηλεκτρόνιο μέσα σ' ένα κιβώτιο ερμητικά κλειστό, και θέτουμε το ερώτημα: σε ποιο σημείο του κιβωτίου βρίσκεται το ηλεκτρόνιο; Η απάντηση, σύμφωνα με τους κανόνες της Κβαντικής Φυσικής, είναι η εξής: για όσο διάστημα δεν “βλέπουμε” μέσα στο κιβώτιο, το κβαντικό μηχανικό κύμα που αντιστοιχεί στο ηλεκτρόνιο είναι απλωμένο ομοιόμορφα σε όλο το κιβώτιο και έτσι η πιθανότητα να βρίσκεται το ηλεκτρόνιο σε οποιοδήποτε σημείο του κιβωτίου είναι παντού η ίδια. Ας φαντασθούμε, τώρα, ότι τοποθετούμε ένα αδιαπέραστο διάφραγμα που χωρίζει το κιβώτιο σε δύο θαλάμους. Στην περίπτωση αυτή, θα ήταν φυσικό να αναμένουμε ότι το ηλεκτρόνιο βρίσκεται στον έναν από τους δύο θαλάμους. Σύμφωνα όμως με τους κανόνες της Κβαντικής Φυσικής, όση ώρα δεν “βλέπουμε” μέσα στο κιβώτιο, το ηλεκτρόνιο με τη μορφή του κύματος βρίσκεται στο εσωτερικό όλου του κιβωτίου – και στους δύο δηλαδή θαλάμους – παρά το γεγονός ότι τους χωρίζει ένα αδιαπέραστο διάφραγμα. Τη στιγμή όμως που θα “κοιτάξουμε” μέσα στο κιβώτιο, το κύμα θα εξαφανισθεί απότομα από τον ένα θάλαμο και στον άλλο θα έχουμε το ηλεκτρόνιο. Είναι, με άλλα λόγια, σαν να υπήρχαν πριν από την παρατήρηση στους δύο θαλάμους δύο “νεφελώδη ηλεκτρόνια-φαντάσματα,” περιμένοντας πότε θα γίνει η μέτρηση, για να μετατρέψει το μεν ένα σε “πραγματικό” ηλεκτρόνιο, το δε άλλο να το εξαφανίσει⁴⁸.

Το παράδοξο αυτό προσπάθησε να το εκφράσει με έναν γλαφυρό τρόπο ο Schrödinger με το περίφημο νοητικό πείραμα, γνωστό ως το “παράδοξο της γάτας του Schrödinger.” Το εξαιρετικό ενδιαφέρον που παρουσιάζει το νοητικό αυτό πείραμα είναι ότι θέτει μ' έναν τρόπο δραματικό το φαινόμενο της “επαλληλίας των κβαντικών καταστάσεων,” και της “κατάρρευσης της κυματοσυνάρτησης”.

Για να γίνει κατανοητό το περιεχόμενο των όρων θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας τα εξής: στην Κβαντική Μηχανική το φυσικό σύστημα παριστάνεται με μία κυμα-

τοσυνάρτηση ψ , μέσα σ' ένα χώρο Hilbert. Η κατάσταση όμως του συστήματος δεν έχει καμία σχέση με την κατάσταση των φυσικών συστημάτων στην κλίμακα της εμπειρίας μας. Ενώ δηλαδή στη μέση κλίμακα στην οποία κανούμεστε κάθε πράγμα έχει μία σαφώς προσδιορισμένη ύπαρξη, όταν περνούμε στον κόσμο των κβαντικών φαινομένων, το φυσικό σύστημα μπορεί να αποτελείται από μία επαλληλία δύο ή και περισσότερων (έως και άπειρων) καταστάσεων, χωρίς καμία από αυτές να έχει ένα προνομιακό status έναντι των άλλων, έως τη στιγμή που θα γίνει η μέτρηση. Μόλις όμως πραγματοποιηθεί η μέτρηση, τα πράγματα αλλάζουν δραματικά. Ξαφνικά εξαφανίζονται όλες οι “επάλληλες καταστάσεις” εκτός από μία. Το σύστημα, δηλαδή, περνάει σε μία *ιδιοκατάσταση* (eigenstate) και το αποτέλεσμα της μέτρησης αντιστοιχεί σε μία *ιδιοτιμή* (eigenvalue). Εδώ θα πρέπει να προσέξουμε ότι αυτή η μετατροπή, που ονομάζεται “κατάρρευση της κυματοσυνάρτησης” (collapse of the wave-function) σε μία *ιδιοκατάσταση*, δείχνει ότι η ανάπτυξη των κβαντικών συστημάτων είναι μη γραμμική και μη αντιστρέψιμη. Η “κατάρρευση”, δηλαδή, “της κυματοσυνάρτησης” δεν εκφράζει μία ποσοτική, αλλά μία ποιοτική μεταβολή. Αυτό, βέβαια, είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να βρεί καμία θέση στην Κλασική Φυσική.

Πώς όμως θα εξηγηθεί αυτό το ποιοτικό χαρακτηριστικό; Η ερμηνεία της Σχολής της Κοπεγχάγης δεν μπορεί να δώσει μία ικανοποιητική εξήγηση, διότι, όπως επεσήμανα ήδη, αντιμετωπίζει την πραγματικότητα μέσα από το πρίσμα του Θετικισμού, και διότι είναι παγιδευμένη στη Λογική των δύο αξιών. Το φαινόμενο, λοιπόν, αυτό μπορεί να έχει νόημα, όπως υποστήριξε ο Heisenberg, αν καταφύγουμε στην Αριστοτελική κατηγορία του δυνάμει:

...εάν θεωρήσουμε ότι η λέξη “κατάσταση” περιγράφει το δυνάμει και όχι μία [εν ενεργεία] πραγματικότητα – μπορούμε ακόμη και να αντικαταστήσουμε απλά τον όρο “κατάσταση” με την έννοια του δυνάμει (potentiality) – τότε η έννοια των “συνυπαρχουσών καταστάσεων (co-existent states) είναι αρκετά ευλογοφανής, εφόσον μία δυνάμει κατάσταση μπορεί να συνυπάρχει ή να επικαλύπτεται από άλλες δυνάμει καταστάσεις.”⁴⁹

Αυτό οδηγεί επίσης τον Heisenberg στο πολύ ενδιαφέρον συμπέρασμα, ότι τα άτομα ή τα στοιχειώδη σωμάτια σχηματίζουν ένα “κόσμο από δυνάμει καταστά-

σεις (potentialities) ή δυνατότητες (possibilities), παρά ένα κόσμο από εμπειρικά δεδομένα”.⁵⁰

Ακολουθώντας, λοιπόν, τον Heisenberg, θα μπορούσαμε κι' εμείς να υποστηρίξουμε, ότι “συνυπάρχουσες κβαντικές καταστάσεις” αναδύονται μέσα από το ίδιο *υποκείμενον*. Από όλες αυτές τις δυνάμει καταστάσεις – οι οποίες μπορεί μεν να μην είναι εν ενεργεία, είναι όμως πραγματικές – μία μόνο περνάει στην εν ενεργεία ύπαρξη μέσα από την πράξη της μέτρησης. Μια τέτοιου είδους εξήγηση μπορεί, βέβαια, να γίνει αποδεκτή μόνον εφόσον αποφασίσουμε να παρακάμψουμε το οπλοστάσιο των εννοιών της Κλασικής Φυσικής και να αναζητήσουμε άλλα εννοιολογικά σχήματα, τα οποία φαίνεται να έχουν ουσιαστικές αναλογίες με το Αριστοτελικό μοντέλο εξήγησης του φυσικού κόσμου, και την οντολογική κατηγορία του δυνάμει.⁵¹

Η θέση μου αυτή ελπίζω ότι θα ενισχυθεί περισσότερο, όταν περάσουμε στην εξερεύνηση του μικρό-κοσμου, όπως μας τον αποκαλύπτει η Φυσική των Στοιχειωδών σωματίων.

9. Η Φυσική των Στοιχειωδών Σωματίων και η δυνάμει διάσταση της ύλης

Οι έρευνες στο χώρο της Φυσικής των Στοιχειωδών Σωματίων μας οδηγούν στην καρδιά του προβλήματος που αναφέρεται στη σύσταση του φυσικού κόσμου: τί είναι αυτό από το οποίο δημιουργήθηκε ο κόσμος, αλλά και αυτό από το οποίο, σε τελευταία ανάλυση, αποτελούνται τα υλικά σώματα και αντικείμενα με τις ιδιότητες που μας είναι γνωστές στην κλίμακα που κινούμαστε;

Είναι γνωστό, ότι η ατομική θεωρία της αδρανούς ύλης, όπως διαμορφώθηκε στο πλαίσιο της Νευτώνειας Φυσικής, δεν ήταν συμβατή με το Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου. Η κλασική άποψη για τον υλικό κόσμο ήταν ότι αυτός αποτελούνταν από μικρά, συμπαγή, αμετάβλητα σωματίδια, τα άτομα, τα οποία αποτελούσαν τους δομικούς λίθους όλου του υλικού κόσμου.

Η αντίληψη αυτή δεν υπέστη καμία δραματική μεταβολή, ακόμη και όταν διαπιστώθηκε με την ανακάλυψη του ηλεκτρονίου, στο τέλος του 19ου αιώνα, ότι το άτομο είχε εσωτερική δομή αποτελούμενο από πυρήνα και ένα, ή περισσότερα ηλεκτρόνια (ανάλογα με το είδος του υλικού σώματος), ή όταν ανακαλύφθη-

κε ότι ο ίδιος ο πυρήνας είχε δομή, εφόσον αποτελούνταν από πρωτόνια και νετρόνια. Το μόνο που άλλαξε ήταν ότι η ιδέα της σταθερότητας που χαρακτήριζε τα άτομα μετατοπίστηκε στα ηλεκτρόνια, τα πρωτόνια και τα νετρόνια, εξαιτίας της σχετικής σταθερότητας που εμφάνιζαν.

Στις αρχές, λοιπόν, του 20ου αιώνα, διαφορώθηκε η εξής εικόνα για το εσωτερικό της σύστασης του ατόμου: Τα άτομα αποτελούνται από τον μικρό, πυκνό, θετικά φορτισμένο πυρήνα. Γύρω του διαγράφουν τροχιές ηλεκτρικά, αρνητικά φορτισμένα σωμάτια, τα ηλεκτρόνια. Τα ηλεκτρόνια διεγείρονται σε τροχιές μεγαλύτερης ενέργειας και μεταπίπτουν σε τροχιές χαμηλότερης ενέργειας εκπέμποντας φως. Τα πρωτόνια και νετρόνια μπορούν κι' αυτά με τη σειρά τους να διεγερθούν σε καταστάσεις υψηλότερης ενέργειας και να μεταπέσουν σε καταστάσεις χαμηλότερης ενέργειας, όπως τα ηλεκτρόνια γύρω από τον πυρήνα. Διαπιστώθηκε ακόμη ένα εξαιρετικής σημασίας φαινόμενο: ότι στη ρίζα πολλών από τις πυρηνικές διαδικασίες, βρίσκεται ο μετασχηματισμός των νετρονίων σε πρωτόνια. Φάνηκε, τέλος, ότι μεταξύ των συστατικών των ατόμων δρουν διάφορες δυνάμεις, οι οποίες ελέγχουν τη συμπεριφορά όλης της ύλης, καθώς και των βιολογικών, χημικών και πυρηνικών φαινομένων. Παρά τα νέα αυτά δεδομένα, το ατομικό μοντέλο παρέμενε το βασικό εξηγητικό σχήμα για τη σύσταση της ύλης.

Στη συνέχεια, όμως, τα πράγματα άλλαξαν ακόμη πιο θεαματικά. Η έρευνα στο εσωτερικό της ύλης αποκάλυψε μία απέραντη ποικιλία σωματιδίων και έναν ανεξάντλητο πλούτο δυνάμεων και αλληλεπιδράσεων, την ύπαρξη των οποίων κανείς δεν μπορούσε ως τότε να φαντασθεί. Παράλληλα, με τη δημιουργία της Κβαντικής Ηλεκτρο-Δυναμικής από τον Dirac, δόθηκε η δυνατότητα να περιγραφούν οι λεπτομέρειες των διαφόρων αλληλεπιδράσεων μεταξύ των φωτονίων και ηλεκτρονίων. Εδώ αξίζει να σημειωθεί, ότι μία από τις βασικές ιδέες που έκλεινε μέσα της η θεωρία του Dirac ήταν ότι η κβαντική συμπεριφορά συνεπάγεται τους μετασχηματισμούς ύλης σε ενέργεια και αντίστροφα, το διαρκές πέρασμα από υλικά σωματίδια σε μη υλικά "σωματίδια" που είναι φορείς δυνάμεων. Η θεωρία, μάλιστα, του Dirac πρόβλεπε ακόμη την ύπαρξη του θετικά φορτισμένου ηλεκτρονίου, δηλαδή του ποζιτρονίου, κάτι που δεν μπορούσε να μπει στα καλούπια της Κλασικής Ατομικής Θεωρίας, και ταυτόχρονα άνοιγε το δρόμο για να φθάσουν οι Φυσικοί στην εκπληκτική διαπίστωση, ότι σε κάθε σωματίο στη φύση αντιστοι-

χεί κάποιο αντι-σωμάτιο, το οποίο έχει την ίδια μάζα με το σωματίο αλλά αντίθετη τιμή για το ηλεκτρικό φορτίο.

Τέλος, ένα ακόμη εξαιρετικά σημαντικό στοιχείο, που περιείχαν οι συνέπειες της δημιουργίας της Κβαντικής Ηλεκτρο-Δυναμικής, ήταν το γεγονός ότι η ίδια η ηλεκτρομαγνητική δύναμη αποτελείται από “σωμάτια”, τα οποία είναι φορείς αυτής της δύναμης. Για τα “σωμάτια” αυτά, τα οποία ονομάστηκαν “δυνάμει σωματία” θα μιλήσω με περισσότερες λεπτομέρειες στη συνέχεια. Προς το παρόν ας σημειωθεί, ότι στην κατηγορία αυτή των “δυνάμει σωματίων” προστέθηκαν αργότερα και άλλα, όπως τα μεσόνια, με την ανταλλαγή των οποίων γίνονται οι μετασχηματισμοί μέσα στον πυρήνα των νετρονίων σε πρωτόνια και των πρωτονίων σε νετρόνια.⁵²

Στη δεκαετία του '50 και στις αρχές της δεκαετίας του '60 η εκπληκτική Οδύσσεια του μικρό-κοσμου συνέχισε να παίρνει διαστάσεις απρόσμενες. Έτσι, με τη χρήση τεράστιων επιταχυντών καθώς και θαλάμων φυσαλίδων, ανακαλύφθηκε μία μεγάλη ποικιλία σωματιδίων, των αδρονίων, στα οποία δόθηκαν ονόματα από τα γράμματα της Ελληνικής αλφαβήτου. Όλα αυτά θεωρήθηκε ότι ήταν στοιχειώδη, δηλαδή χωρίς εσωτερική δομή, όπως ακριβώς τα πιόνια, πρωτόνια και νετρόνια και με τον τρόπο αυτό φάνηκε να μετατοπίζεται η έννοια του στοιχειώδους σωματίου σ' ένα βαθύτερο επίπεδο της ύλης.

Στα μέσα, ωστόσο, της δεκαετίας του '60 η εικόνα που προτάθηκε ήταν ότι τα αδρόνια – ένας δηλαδή από τους δύο βασικούς τύπους στους οποίους κατέταξαν οι επιστήμονες την ποικιλία των υπο-ατομικών σωματίων – θα έπρεπε να θεωρηθούν σύνθετα, αποτελούμενα από άλλα σωματίδια, τα κουάρκ. Παρά το γεγονός, ότι δεν ήταν δυνατόν ν' απομονωθεί ένα τέτοιο υπο-ατομικό “σωμάτιο” όπως το κουάρκ, η θεωρία αυτή μπόρεσε να λειτουργήσει, έως ότου ήρθε και η πειραματική της επιβεβαίωση. Με βάση τα δεδομένα αυτά, και με την προσθήκη νέων στοιχείων κατά την πορεία των ερευνών, οι Φυσικοί κατασκεύασαν ένα ισχυρό θεωρητικό οικοδόμημα, το Μοντέλο των Κουάρκ, το οποίο εξηγεί τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ των μικρο-σωματίων με εξαιρετική ακρίβεια, καθώς επίσης ανάγει την τεράστια ποικιλία των σωματιδίων που ανακαλύφθηκαν κατά τις τελευταίες δεκαετίες σε ορισμένα μόνο θεμελιώδη συστατικά. Μέσα από όλες αυτές τις συναρπαστικές ανακαλύψεις αποκαλύφθηκαν νέες, άγνωστες ως τότε, ιδιότητες της ύλης, οι

οποίες οδήγησαν αναπόφευκτα σε μία τελείως διαφορετική εικόνα της δομής και του χαρακτήρα της ύλης στο εσωτερικό του ατόμου. Τα στοιχειώδη “σωμάτια” δεν μπορούσαν πλέον να θεωρηθούν ως οι συμπαγείς, αμετάβλητοι δομικοί λίθοι του φυσικού κόσμου, όπως επί αιώνες θεωρούνταν τα άτομα.

Αντίθετα, τα πειράματα αποκάλυψαν, όπως είδαμε, ότι τα σωμάτια στον μικρόκοσμο έχουν μία φευγαλέα και ασταθή ύπαρξη, καθώς συμβαίνουν αστραπιαία διαρκείς μετασχηματισμοί από το ένα υλικό σωματίο στο άλλο. Αποκάλυψαν όμως και ακόμη πιο εντυπωσιακά φαινόμενα, όπως είναι οι περιπτώσεις “γένεσης” και “εκμηδένισης” των υλικών σωματιίων, η μετατροπή τους δηλαδή από ύλη σε ενέργεια και αντίστροφα. Τέτοιες περιπτώσεις υπάρχουν πάρα πολλές. Συμβαίνει λ.χ., όταν ένα φωτόνιο προσκρούσει στον πυρήνα ενός ατόμου, να δημιουργηθούν από τη σύγκρουση αυτή ένα ζεύγος ηλεκτρονίου-ποζιτρονίου. Η διαδικασία όμως δεν σταματάει εδώ. Όταν το ποζιτρόνιο που δημιουργήθηκε συναντηθεί με ένα ηλεκτρόνιο, τότε συμβαίνει η αντίστροφη διαδικασία. Το ζεύγος ηλεκτρονίου-ποζιτρονίου εξαφανίζεται και στη θέση του βρίσκουμε μερικά φωτόνια υψηλής ενέργειας. Εδώ ακριβώς έχουμε την εκπληκτική διαδικασία μετασχηματισμού υλικών σωματιδίων σε “σωματίδια” που είναι φορείς ενέργειας, όπως το φωτόνιο, και όχι ύλης.

Οι ανακαλύψεις αυτές, που δεν είχαν το προηγούμενό τους στα έως τότε δεδομένα της Φυσικής, οδήγησαν σημαντικότερους Φυσικούς επιστήμονες να αναθεωρήσουν θεμελιώδεις αντιλήψεις που είχαν επικρατήσει ως τότε για το χαρακτήρα και τις ιδιότητες της ύλης και να καταφύγουν σε άλλα σχήματα. Αξίζει εδώ να αναφέρουμε την παρατήρηση του Heisenberg:

Τι είναι ένα στοιχειώδες σωματίο; Λέμε για παράδειγμα απλώς “ένα νετρόνιο,” αλλά δεν μπορούμε να δώσουμε μία σαφώς προσδιορισμένη εικόνα... το μόνο που μπορεί να δοθεί ως περιγραφή είναι μία συνάρτηση πιθανότητας. Αλλά τότε βλέπει κανείς ότι ούτε ακόμη και η ιδιότητα της ύπαρξης... δεν ανήκει σ’ αυτό που περιγράφεται. Είναι μία δυνατότητα ύπαρξης ή μία τάση προς ύπαρξη, ³¹

στην οποία ο Heisenberg δίνει επίσης το όνομα της “potentia,” δηλαδή του δυνάμει με την Αριστοτελική σημασία.

Όπως φαίνεται, λοιπόν, από όσα με αδρές γραμμές περιέγραψα, στη νέα εικόνα του φυσικού κόσμου δεν μπορεί κανείς να αγνοήσει την εσωτερική σχέση που αποκαλύπτεται μεταξύ του δυνάμει και του ενεργεία. Αυτή παίρνει τη μορφή μιας εσωτερικής κίνησης, η οποία περιλαμβάνει, όπως τονίζει ο David Bohm, “όχι μόνον μετατοπίσεις στο χώρο, αλλά επίσης όλες τις δυνατές αλλαγές και μετασχηματισμούς της ύλης.” Αν λάβουμε, λοιπόν, υπόψη μας όλα αυτά, θεωρώ ότι υπάρχει έδαφος για να υποστηρίξει κανείς, ότι η Αριστοτελική κατηγορία του δυνάμει μπορεί να λειτουργήσει ακόμη και μέσα στη σύγχρονη Φυσική ως έννοια-κλειδί για την κατανόηση του χαρακτήρα και της δομής του φυσικού κόσμου.

Θα επικεντρώσω, τώρα, την προσοχή μου σε δύο από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις που ανακαλύφθηκαν κατά την έρευνα του μικρό-κοσμου και οι οποίες πιστεύω, ότι θα μπορούσαν να στηρίξουν το επιχείρημα για το πραγματικό περιεχόμενο της δυνάμει διάστασης της ύλης μέσα στο φυσικό κόσμο. Συγκεκριμένα, θ’ αναφερθώ στην περίπτωση των “δυνάμει σωματίων” (virtual particles) και των κουάρκς (quarks).

9.1 Τα “δυνάμει σωματία” και η Αριστοτελική *πρώτη ύλη*

Θα πρέπει κατ’ αρχήν να πούμε ότι τα “δυνάμει σωματία” – όπως άλλωστε και τα κουάρκς – αποτελούν μία εντελώς ξεχωριστή κατηγορία “σωματιδίων,” όπως θα φανεί από την περιγραφή που θ’ ακολουθήσει. Σύμφωνα λοιπόν με την Κβαντική Ηλεκτροδυναμική, στην οποία αναφέρθηκα ήδη, όταν δύο ηλεκτρόνια πλησιάζουν τόσο κοντά, ώστε να μπορούν να αλληλεπιδρούν, τότε ανταλλάσσουν ένα ιδιαίτερο είδος φωτονίων, τα οποία βέβαια δεν είναι υλικά σωματίδια, αλλά φορείς δύναμης. Τα φωτόνια αυτά εμφανίζονται ξαφνικά μέσα από μία κβαντική διακύμανση τόσο αστραπιαία, ώστε με κανέναν τρόπο να μην μπορούν να ανιχνευθούν. Τέτοια “σωματίδια” είναι τα λεγόμενα μποζόνια, τα οποία είναι οι φορείς των δυνάμεων που υπάρχουν στο Σύμπαν.⁴⁴

Εκείνο που έχει σημασία να θυμόμαστε εδώ είναι ότι: (1) τα “δυνάμει σωματία” είναι όλα ασταθή και (2) έχουν μία φυσική πραγματικότητα, η οποία είναι από τη φύση της μη παρατηρήσιμη. Με άλλα λόγια, θα μπορούσαμε να πούμε με Αριστοτελικούς όρους ότι έχουν μία δυνάμει – και όχι εν ενεργεία – πραγματικότητα.

Ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον σημείο σχετικά με τα “δυνάμει σωματία” είναι το γεγονός ότι η ανταλλαγή τους πραγματοποιείται πάντοτε στο “κενό”, το οποίο δεν αντιπροσωπεύει μία παθητική, αδρανή απουσία της ύλης, αλλά, αντίθετα, θεωρείται σήμερα ενεργό και δυναμικό. Όπως ήδη είχε δείξει ο Dirac, θα πρέπει να συμπεριλάβουμε στην ιδέα που έχουμε για το κενό, φωτόνια, μεσόνια και ζεύγη ύλης και αντι-ύλης, που συναντώνται και αλληλο-εκμηδενίζονται, εξαφανιζόμενα στο κενό, το οποίο είναι πλήρες κβαντικών διακυμάνσεων. Θα δανειστώ εδώ από τον James Trefil μία πολύ απλή εικόνα, η οποία μας βοηθάει να κατανοήσουμε τί συμβαίνει. Ας φαντασθούμε το “κενό”, όπου πραγματοποιούνται οι κβαντικές διακυμάνσεις, σαν ένα τηγάνι όπου ψήνουμε σπόρους καλαμποκιού για να κάνουμε ποπ κορν. Εδώ συμβαίνει κάτι ανάλογο με όσα συμβαίνουν στο κβαντικό κενό. Τα καλαμπόκια διαρκώς σκάνε και αναπηδούν μέσα στο τηγάνι σε διάφορα σημεία, τότε εδώ και τότε εκεί, μόνο που δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι στην περίπτωση των “δυνάμει σωματίων”, η “ύπαρξή” τους δεν μπορεί ποτέ να διαπιστωθεί με την άμεση εμπειρική παρατήρηση.⁵⁵

Η ιδέα, τέλος, του δυνάμει βρίσκει ακόμη ένα ισχυρό επιχείρημα στην περίπτωση των κουάρκς, τα βασικά χαρακτηριστικά των οποίων μας παραπέμπουν με έναν τρόπο εκπληκτικό στο Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου.

10. Τα κουάρκς και η Αριστοτελική *πρώτη ύλη*

Τα κουάρκς θεωρούνται σήμερα, όπως είδαμε, τα έσχατα συστατικά της ύλης. Σύμφωνα με το μοντέλο των κουάρκς, τα “σωματίδια” αυτά εμφανίζονται σε έξι διαφορετικούς τύπους, οι οποίοι αποτελούνται από τρία ζεύγη: up και down, charm και strange, top και bottom, (ή truth και beauty). Το καθένα από τα ζεύγη αυτά αποτελείται από τρία χρώματα (colours) έτσι, ώστε να υπάρχουν 18 ποικιλίες από κουάρκς. Εδώ εμφανίζει εξαιρετικό ενδιαφέρον το γεγονός, ότι τα κουάρκς έχουν πάντοτε κλασματικό ηλεκτρικό φορτίο. Ένα πρωτόνιο, για παράδειγμα, αποτελείται από τρία κουάρκς των οποίων τα ηλεκτρικά φορτία είναι $+2/3$, $+2/3$ και $-1/3$. Το δεύτερο, επίσης εξαιρετικά σημαντικό σημείο, είναι ότι τα κουάρκς δεν μπορούν ποτέ να βρεθούν ως σωματίδια με ελεύθερη αυτόνομη ύπαρξη, γιατί βρίσκονται πάντα στο εσωτερικό των αδρονίων. Ενώ, δηλαδή, εμφανίζονται σαν να μην είναι σχεδόν καθόλου κολλημένα, και κατά συνέπεια θα ανέμενε κανείς

ότι θα μπορούσαν να εξαχθούν λ.χ. από το πρωτόνιο, εντούτοις, κάτι τέτοιο είναι τελείως αδύνατο. Έχουν, με άλλα λόγια, απόλυτη ελευθερία στο εσωτερικό των αδρονίων, δεν μπορούν όμως να “δραπετεύσουν”. Κατά συνέπεια, τα κουάρκς “υπάρχουν”, όχι ως ανεξάρτητα σωματίδια, αλλά ως συστατικά στοιχεία άλλων υπο-ατομικών σωματίων, όπως τα πρωτόνια ή τα νετρόνια. Ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι ο εξής:

Τα γλουόνια είναι οι φορείς των δυνάμεων που συνέχουν τα κουάρκς. Αυτό, λοιπόν, που συμβαίνει με τα γλουόνια είναι ότι αλληλεπιδρούν μεταξύ τους με μια ανταλλαγή επίσης γλουονίων. Έτσι, καθώς τα κουάρκς χωρίζουν το ένα από το άλλο, η δύναμη που τα συνέχει τείνει προς το άπειρο, με αποτέλεσμα να μην μπορούν ποτέ να απελευθερωθούν. Θα πρέπει επίσης να θυμηθούμε ότι τα κουάρκς εμφανίζονται σε τρία χρώματα, κόκκινο, μπλε και πράσινο (και τα αντι-κουάρκς σε αντι-κόκκινο, αντι-μπλε και αντι-πράσινο). Κατά τη δημιουργία των γλουονίων, τα κουάρκς ανταλλάσσουν έναν τεράστιο αριθμό από γλουόνια, με συνέπεια τα χρώματά τους να μπορούν να αλλάζουν με μία τρομακτική ταχύτητα. Ωστόσο, το τελικό αποτέλεσμα είναι πάντοτε ένα άχρωμο πρωτόνιο ή νετρόνιο, χωρίς να μπορεί να υπάρξει ποτέ ένα ανεξάρτητο χρώμα, με μία εν ενεργεία ύπαρξη.

Ο ίδιος κανόνας των τριών ισχύει επίσης και για τα ηλεκτρικά τους φορτία. Το άθροισμά τους (πάντα τριών κουάρκς με κλασματικό φορτίο) πρέπει να δίνει έναν ακέραιο αριθμό, που είναι το ηλεκτρικό φορτίο του πρωτονίου ή του νετρονίου. Επειδή όμως τα κουάρκς φέρουν φορτίο σε κλασματικές τιμές, είτε θετικό είτε αρνητικό, θα πρέπει να γίνουν τέτοιοι συνδυασμοί μεταξύ τριών κλασματικών αριθμών, ώστε να δώσουν ως τελικό αποτέλεσμα τη μονάδα. Έτσι, για παράδειγμα, για να σχηματισθεί ένα πρωτόνιο χρειάζονται δύο *up* κουάρκς και ένα *down*. Το άθροισμα του φορτίου αυτών των τριών “σωματιδίων” ($u^{+2/3} + u^{+2/3} + d^{-1/3}$), δίνει το φορτίο του πρωτονίου το οποίο ισούται προς τη μονάδα.

Αν πάρουμε, λοιπόν, υπόψη μας όλες αυτές τις εκπληκτικές ανακαλύψεις σε σχέση με τα κουάρκς, τότε θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι προσφέρουν ένα πολύτιμο υλικό για να πάρει νέα ζωή και περιεχόμενο η ιδέα της Αριστοτελικής πρώτης ύλης. Θα μπορούσαμε δηλαδή να πούμε στην περίπτωση των κουάρκς, ότι έχουν έναν τρόπο “ύπαρξης” ο οποίος είναι πάντοτε δυνάμει και ποτέ ενεργεία.⁵⁶

Όταν περνούν στην κατάσταση του εν ενεργεία όντος, τότε υπάρχουν μόνο στη μορφή του πρωτονίου ή του νετρονίου, όπως ακριβώς η Αριστοτελική πρώτη ύλη υπάρχει εν ενεργεία μόνον στη συγκεκριμένη μορφή, ως έμμορφη ύλη:

... ή ὕλη ἔστι δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾗ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν. (Μετ. 1050a15–16)¹⁷

Συμπέρασμα

Εκείνο που προσπάθησα να δείξω στην περιήγησή μου - με όχημα πάντα τη φιλοσοφική οπτική - στον παράδοξο, αλλά και συναρπαστικό συνάμα, κόσμο των κβαντικών φαινομένων και των υπο-ατομικών "σωματίων", είναι ότι, καθώς εισχωρούμε σε όλο και βαθύτερα επίπεδα του υλικού κόσμου, η φύση αυτού που αποκαλούμε ύλη και ο παράδοξος τρόπος με τον οποίο συμπεριφέρεται, αλλάζει ριζικά. Γίνεται έτσι φανερό ότι είναι ανάγκη να αναζητήσουμε νέες κατηγορίες και εξηγητικά σχήματα, τα οποία παραπέμπουν στο Αριστοτελικό δυναμικό μοντέλο της φύσης και ειδικότερα στην Αριστοτελική σύλληψη της πρώτης ύλης.

Αυτό λοιπόν που προτείνω είναι, ότι η Αριστοτελική πρώτη ύλη μπορεί να βρει το ανάλογό της, όχι βέβαια σε κάποιο συγκεκριμένο "σωμάτιο" στο μικρό-κόσμο, όπως λ.χ. στα κουάρκς, αλλά στη γενική εικόνα της ύλης που έχει διαμορφωθεί στον κόσμο των κβαντικών φαινομένων, όπου ακριβώς η ιδέα των σαφώς προσδιορισμένων, σταθερών, ανεξάρτητων ατομικών σωματιδίων, με ιδιότητες που παραδοσιακά έχουν αποδοθεί στην ύλη με την κλασική της έννοια, έχει εκλείψει. Στη θέση της, όπως είδαμε, κυριαρχεί τώρα η εικόνα των μη σαφώς προσδιορισμένων "σωματιδίων" που έχουν μία εφήμερη, ασαφή, απροσδιόριστη και διαρκώς μετασχηματιζόμενη "ύπαρξη," η οποία χαρακτηρίζεται από το διαρκές πέρασμα από την εν δυνάμει στην εν ενεργεία κατάσταση.

Η απάντησή μου, λοιπόν, στο αρχικό ερώτημα που έθεσα, είναι ότι η Αριστοτελική πρώτη ύλη με κανέναν τρόπο δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία έννοια κενή περιεχομένου, ένα “αδειανό πουκάμισο”, μια απλή σύλληψη του νου. Αντίθετα, εκτός από την επιχειρηματολογία την οποία μπορεί να αντλήσει κανείς από τα ίδια τα Αριστοτελικά κείμενα, οι νέες ανακαλύψεις στο χώρο της Φυσικής προσφέρουν ένα εκπληκτικό υλικό για να πάρει νέα ζωή και περιεχόμενο ο θαυμαστός τρόπος με τον οποίο συνέλαβε την ιδέα της *πρώτης ύλης* ο Σταγίριτης φιλόσοφος.

Η θέση μου αυτή, είναι βέβαιο ότι δεν αντιπροσωπεύει την κλασική ανάγνωση του Αριστοτελικού έργου. Έχω, άλλωστε, συνείδηση του γεγονότος, ότι δεν θα έβρισκε απαραίτητα σύμφωνους ούτε τους Φυσικούς εκείνους που βλέπουν με καχυποψία την εισχώρηση της φιλοσοφίας στο δικό τους χώρο, αλλά ούτε και τους αμιγείς Αριστοτελιστές, οι οποίοι επιλέγουν να είναι καλά περιχαρακωμένοι μέσα στα τείχη των Αριστοτελικών κειμένων. Παρά τις δυσκολίες, ωστόσο, και τους κινδύνους που ενέχει μια τέτοιου είδους προσέγγιση, θέλω να πιστεύω ότι κλείνει μέσα της μια δυναμική προς τρεις κατευθύνσεις: ανοίγει, κατ’ αρχήν έναν πολλά υποσχόμενο ορίζοντα για μία νέα ανάγνωση του Αριστοτελικού έργου μέσα από τη σύνδεσή του με τη σύγχρονη επιστήμη έτσι, ώστε να προβληθεί ο εκπληκτικά επίκαιρος και διαχρονικός του χαρακτήρας. Το αποτέλεσμα αυτό μπορεί να έχει και μία ακόμη εξαιρετικά σημαντική ανάδραση. Το νέο περιεχόμενο που αποκτούν οι Αριστοτελικές κατηγορίες μπορεί να προσφέρει, με τη σειρά του, ένα πολύτιμο εννοιολογικό εργαλείο για να φθάσουμε σε μία βαθύτερη κατανόηση του χαρακτήρα της σύγχρονης επιστήμης και της δομής του φυσικού κόσμου.

Τέλος, εάν επιτευχθούν οι δύο παραπάνω στόχοι, τότε η μελέτη της Αριστοτελικής σκέψης μέσα από το πρίσμα αυτό μπορεί να έχει και το εξής ευρύτερης σημασίας όφελος: να προσφέρει τις εννοιολογικές εκείνες γέφυρες που είναι αναγκαίες για να πραγματοποιηθεί όχι μόνον η ενοποίηση των επιστημών, αλλά και η επασύνδεση του φιλοσοφικού στοχασμού με την επιστημονική σκέψη.

Σημειώσεις

¹ Τις θέσεις μου σχετικά με το Αριστοτελικό μοντέλο του φυσικού κόσμου, και ειδικότερα με την Αριστοτελική πρώτη ύλη, τις έχω παρουσιάσει σε διάφορες ευκαιρίες με τη μορφή διαλέξεων, μεταπτυχιακών σεμιναρίων, ή ανακοινώσεων σε Συνέδρια. Σε δημοσιευμένη μορφή οι πιο πρόσφατες σχετικές μελέτες μου είναι οι εξής: "What is Matter for Aristotle: A Clothes-Horse or a Dynamic Element in Nature?" στο Demetra Sfondoni-Mentzou (ed.), *Aristotle and Contemporary Science*, Vol. I (New York: Peter Lang, 2000), 237-258. "Χρόνος και γίνεσθαι στον Αριστοτέλη και τον Prigogine", Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου "Ο Αριστοτέλης Σήμερα" (20-23 Σεπτεμβρίου 2001, Νάουσα-Μίεζα), Νάουσα 2002. "Αριστοτελική πρώτη ύλη και σύγχρονη Φυσική", Πρακτικά του 6ου Πανελληνίου Συνεδρίου, "Ο Αριστοτέλης και η εποχή μας" (19-21 Οκτωβρίου 2001, Ιερισσός Χαλκιδικής), Θεσσαλονίκη, 2004.

² "...το έσχατο υποκείμενο του κάθε πράγματος, από το οποίο το πράγμα γεννιέται, και το οποίο μένει σταθερό κατά τρόπο όχι συμπτωματικό" (*Φυσ.* 192a32-33).

³ "Αλλά αν αφαιρέσουμε το μήκος και το πλάτος και βάθος, θα δούμε ότι τίποτε δεν απομένει ως υπόλοιπο, παρά μονάχα αυτό που τυχόν ορίζεται από τις ιδιότητες αυτές. Όστε η ύλη είναι ανάγκη να παρουσιάζεται ως μοναδική ουσία έπειτα από ένα τέτοιο τρόπο θεώρησης (*Μετ.* 1029a17-20).

⁴ H. M. Robinson, "Prime Matter in Aristotle," *Phronesis*, 19 (1974): 168-188, σ. 168

⁵ Edward Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, Μετάφρ. Costelloe και Muirhead (London, 1897), 342-348. Βλ. William Charlton, *Aristotle's Physics*, I and II (Oxford: The Clarendon Press, 1970), 129.

⁶ Norbert Luyten, "Matter as Potency," στο Ernan McMullin (ed.) *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1963), 102-123, σσ. 106-7.

⁷ O Barrington Jones, "Aristotle's Introduction to Matter," *Philosophical Review* 83 (1974): 474-500, σ. 474.

⁸ Το ίδιο, σ. 476.

⁹ D. M. MacKinnon, "Aristotle's Conception of Substance," στο R. Bambrough (ed.) *New Essays on Plato and Aristotle*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1965), 97–119. Εδώ ο συγγραφέας χαρακτηρίζει την Αριστοτελική πρώτη ύλη ως "clothes-horse".

¹⁰ Η ανάγνωση της πρώτης ύλης ως συγγενούς ή σχετικής προς τη μορφή – και η απόρριψη της άποψης ότι η πρώτη ύλη αποτελεί το έσχατο, απροσδιόριστο υποκείμενο της αλλαγής – έχει προταθεί με αξιόλογα επιχειρήματα από τον William Charlton (βλ. Appendix του βιβλίου του, *Aristotle's Physics*, I and II, όπ.π., σσ.129 κ.ε.). Στην ίδια γραμμή κινείται και ο Thomas Olshewsky στο άρθρο του, "The Matter with Matter" στο Demetra Sfondoni-Mentzou (ed.), *Aristotle and Contemporary Science*, Vol. I (New York: Peter Lang, 2000), 203–219.

¹¹ Ένας από τους σημαντικότερους υποστηρικτές της πραγματικότητας της Αριστοτελικής πρώτης ύλης είναι ο Ernan McMullin, ο οποίος έχει παρουσιάσει ένα πολύ σημαντικό έργο σχετικά με το θέμα αυτό (βλ. για παράδειγμα, "Matter as a Principle," στο *The Concept of Matter...*, όπ. π., 173–212, και "Four Senses of 'Potency'," όπ.π., 299–319). Ο Joseph Owens, επίσης ("Matter and Predication in Aristotle," στο *The Concept of Matter...*, όπ.π.), προχωρεί σε μία εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ανάλυση της έννοιας της πρώτης ύλης, ως υποκειμένου της κατηγορήσεως. Όσον αφορά όμως στο ερώτημα, αν η Αριστοτελική πρώτη ύλη μπορεί να βρει μία θέση στη σύγχρονη Φυσική, οδηγείται σε μία αρνητική απάντηση.

¹² Σχετικά με το θέμα αυτό, ο Patric Suppes έχει αναπτύξει ουσιαστικά και ενδιαφέροντα επιχειρήματα στα εξής έργα του: "Aristotle's Concept of Matter and its Relation to Modern Concepts of Matter," *Synthese* 28 (1974): 27–50, και *Probabilistic Metaphysics* (Oxford: Blackwell, 1985). Όσον αφορά στη βαθειά συγγένεια που συνδέει την Αριστοτελική φιλοσοφία και σύγχρονη επιστήμη, βλ. επίσης Milic Capek, "Two Views of Motion: Change of Position or Change of Quality?" *Review of Metaphysics* 33 (1979): 337–46, Eftichios Bitsakis, "Quantum Statistical Determinism," στο *Foundations of Physics* 18 (1987): 331–335, "A generalization of the EPR Criterion of Reality," στο L. Costo et al. (eds.) *Problems in Quantum Physics*, (Singapore: World Scientific, 1988), 3–23, και "The potential and the Real: From Aristotle to Modern Physics" στο Demetra Sfondoni-Mentzou (ed.) *Aristotle and Contemporary Science*, Vol. I (New York:

Peter Lang, 2000), 185-200.

¹³ Η *materia secunda* των Σχολαστικών.

¹⁴ Η *materia prima* των Σχολαστικών.

¹⁵ “Αν όμως υπάρχει πάλι κάποιο πρώτο και αυτό το πρώτο δεν χαρακτηρίζεται πια σύμφωνα με κάποιο άλλο ως εκείνινον, αυτό το πρώτο είναι πρώτη ύλη. Εάν π.χ. η γη είναι αέρινη και ο αέρας δεν είναι πυρ αλλά πύρινος, το πυρ θα είναι πρώτη ύλη μη όντας ένα τόδε τι” (*Μετ.* 1049a25-28).

¹⁶ “Αυτό που εννοώ με τον όρο ύλη είναι ακριβώς το έσχατο υποκείμενο, κοινό σε όλα τα πράγματα της φύσης, προϋποτιθέμενο ως ουσιαστικό, όχι συμπτωματικό, συστατικό τους” (*Φυσ.* 192a32-34).

¹⁷ “Η υποκείμενη φύση μπορεί να γνωσθεί κατ’ αναλογία. Γιατί, όπως είναι ο χαλκός για το άγαλμα, το ξύλο για το κρεβάτι, ή η ύλη και το άμορφο για ο,τιδήποτε πράγμα έχει μορφή, έτσι είναι η υποκείμενη φύση για την ουσία, δηλαδή για το τόδε τι και για το ον” (*Φυσ.* 191a8-13).

¹⁸ Στο 191a10 ο Ross ακολουθεί τον Diels στην προσθήκη “ή ύλη και” που βάζει πριν από το *άμορφο*. Με την προσθήκη αυτή, θα πρέπει να πούμε, διαφωνούν οι υποστηρικτές της πρώτης ύλης ως εγγυτάτης ή συγγενούς ύλης, όπως λ.χ. ο Charlton στο *Aristotle's Physics I and II*, όπ.π. και ο Thomas Olszewsky, στο “The Matter with Matter”, όπ.π.

¹⁹ “Αλλά, αν αφαιρέσουμε το μήκος και το πλάτος και βάθος, θα δούμε ότι τίποτε δεν απομένει ως υπόλοιπο, παρά μονάχα αυτό που τυχόν ορίζεται από τις ιδιότητες αυτές. Όστε η ύλη είναι ανάγκη να παρουσιάζεται ως μοναδική ουσία έπειτα από ένα τέτοιο τρόπο θεώρησης” (*Μετ.* 1029a17-20).

²⁰ “Εννοώ βέβαια με την ύλη αυτό το οποίο καθαυτό δεν είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα (μήτε τί), ούτε ποσότητα, ούτε συγκαταλέγεται σε καμία από τις κατηγορίες που ορίζουν το ον” (*Μετ.* 1029a20-22).

²¹ “η αλλοίωσις συμβαίνει όταν το υποκείμενο, το οποίο είναι αισθητό, παραμένει σταθερό, αλλά μεταβάλλονται οι ιδιότητές του” (*Περὶ γεν. καὶ φθ.* 319a15-17).

²² "...και μόνο για μια συγκεκριμένη ουσία μπορούμε να μιλήσουμε για γίνεσθαι με την πλήρη έννοια του όρου. Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις – είτε ποσότητας, είτε ποιότητας, είτε σχέσεως, είτε χρόνου, είτε χώρου – είναι φανερό ότι είναι ανάγκη να υπάρχει ένα υποκείμενο [υπόστρωμα], εφόσον μόνο μια συγκεκριμένη ουσία μπορεί να μην αποτελεί κατηγορημα κανενός άλλου υποκειμένου, ενώ η ίδια να είναι το υποκείμενο στο οποίο αποδίδονται όλες οι άλλες κατηγορίες ως κατηγορήματα" (Φυσ. 190a32-190b2).

²³ "Όταν όμως το πράγμα αλλάζει στο σύνολό του και τίποτα το αισθητό δεν παραμένει σταθερό ως υποκείμενο του ίδιου πράγματος... μια τέτοια διαδικασία ονομάζεται γένεση και φθορά της άλλης ουσίας" (Περὶ γεν. καὶ φθ. 319b15-19).

²⁴ "Αυτό που εννοώ με τον όρο ύλη είναι ακριβώς το έσχατο υποκείμενο του κάθε πράγματος, από το οποίο το πράγμα γεννιέται, και το οποίο μένει σταθερό κατά τρόπο όχι συμπτωματικό" (Φυσ. 192a 32-34).

²⁵ "...γιατί όλα τα άλλα εκφωνούνται ως κατηγορήματα της ουσίας, ενώ η ουσία της ύλης" (Μετ. 1029a23-24).

²⁶ "Είναι φανερό, λοιπόν, ότι αυτό που περιγράφουμε δεν είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα αλλά εκείνινον, π.χ. ένα κιβώτιο δεν είναι ξύλο, αλλά ξύλινο και το ξύλο δεν είναι γη αλλά γήινον" (Μετ. 1049a18-20).

²⁷ "Επιπλέον, η ύλη είναι κάτι το σχετικό [είναι όρος σχετικός με τη μορφή], αφού διαφορετικές μορφές απαιτούν για την πραγμάτωσή τους διαφορετικές ύλες" (Φυσ. 194b8-9).

²⁸ "Όμως κάποια διαφορετικά πράγματα πρέπει να έχουν αναγκαστικά διαφορετική ύλη. Για παράδειγμα, το πριόνι δεν μπορεί να γεννηθεί από το ξύλο, ούτε αυτό είναι κάτι που εξαρτάται από τη δύναμη του κινητικού αιτίου, γι' αυτό δεν μπορεί να κάνει κανείς πριόνι από μαλλί ή ξύλο" (Μετ. 1044a28-30).

²⁹ "... η έσχατη ύλη και η μορφή είναι ένα και το αυτό. Το ένα υπάρχει δυνάμει και το άλλο ενεργεία" (Μετ. 1045b28-30).

³⁰ "Αν υπάρχει κάποιο πρωταρχικό υλικό, το οποίο δεν ονομάζεται πια εκείνινον (δηλαδή υλικό κάποιου άλλου πράγματος), αυτό είναι η πρώτη ύλη" (Μετ. 1049a25-26).

³¹ “Η θεωρία μας είναι ότι υπάρχει ύλη από την οποία συνίστανται τα αισθητά σώματα, αλλά δεν είναι χωριστή, αλλά πάντα ενωμένη με τα εναντία, και από αυτή γεννιούνται τα καλούμενα στοιχεία, αλλά ακριβέστερη ανάλυση γι’ αυτά τα θέματα έχει γίνει αλλού. Ωστόσο, επειδή τα πρώτα σώματα έχουν παραχθεί κατ’ αυτόν τον τρόπο από την ύλη, πρέπει να δώσουμε εξήγηση και γι’ αυτά, θεωρώντας ως αρχή και ως πρώτη την ύλη, η οποία είναι αχώριστη από τα εναντία, αλλά βρίσκεται κάτω από αυτά. Γιατί, ούτε το θερμό είναι ύλη για το ψυχρό, ούτε το ψυχρό για το θερμό, αλλά το υποκείμενο [το υπόστρωμα] και για τα δύο” (*Περί γεν. και φθ.* 329a24-27).

³² “...με τον όρο ύλη εννοώ αυτό το οποίο δεν είναι ενεργεία, αλλά είναι δυνάμει ένα συγκεκριμένο πράγμα” (*Μετ.* 1042a27-28).

³³ “Γιατί ο άνθρωπος που επιθυμεί τη γνώση χάριν της ίδιας της γνώσης, θα επιθυμήσει περισσότερο την πιο τέλεια γνώση και αυτή είναι η γνώση του γνωριμότερου, και τα πράγματα που είναι γνωριμότερα είναι οι πρώτες αρχές και αιτίες” (*Μετ.* 982b1-5).

³⁴ “Υπάρχει μία επιστήμη, η οποία έχει θέμα της θεώρησής της το ον αυτό καθαυτό και τα ουσιαστικά του γνωρίσματα ως βασικές κατηγορίες του όντος. Η επιστήμη αυτή δεν είναι η ίδια με καμιά από τις λεγόμενες επιμέρους επιστήμες... . Επειδή όμως ζητούμε να γνωρίσουμε τις αρχές και τις ακρότατες αιτίες, είναι φανερό ότι αναγκαστικά αυτές είναι αρχές κάποιας φύσης που υπάρχει καθαυτή. Εάν, λοιπόν, αυτοί που ζητούν τα στοιχεία των όντων ζητούσαν να γνωρίσουν αυτές τις αρχές, αναγκαστικά και τα στοιχεία αυτά του όντος δεν μπορούν να είναι κατά συμβεβηκός, αλλά στοιχεία του όντος αυτού καθαυτού. Γι’ αυτό και εμείς πρέπει να βρούμε τις πρώτες αιτίες του όντος καθαυτού (*τῷ ὄντι... ἢ ὄν*)” (*Μετ.* 1003a19-33).

³⁵ “Και επειδή το όν δεν εκφωνείται μόνο με τη σημασία του τί, ή του ποιού, ή του ποσού, αλλά επίσης και με τη σημασία της δύναμης και της εντελέχειας και της ενέργειας, ας μας επιτραπεί να αναπτύξουμε το ζήτημα που αφορά τη δύναμη και την εντελέχεια. Και πρώτα θα μιλήσουμε για τη δύναμη που λέγεται στην κυριολεκτική της σημασία, χωρίς όμως να μας είναι χρήσιμη γι’ αυτό το οποίο θέλουμε ν’ αναπτύξουμε τώρα. Διότι η δύναμις και η ενέργεια έχουν ένα μεγαλύτερο πεδίο

εφαρμογής από αυτά που αναφέρονται αποκλειστικά στην κίνηση". (Μετ. 1045b32-1046a3)

³⁶ "...η έσχατη ύλη και η μορφή είναι ένα και το αυτό: το ένα υπάρχει δυνάμει και το άλλο ενεργεία" (Μετ. 1045b28-30).

³⁷ Βλ. E. McMullin, "Four Senses of Potency" όπ.π., 299 κ.ε.

³⁸ "...ακόμη η ύλη έχει μία δυνάμει οντότητα, επειδή μπορεί να έρθει στο είδος [να πάρει δηλαδή μορφή]. Όταν όμως έρθει στο είδος [πάρει τη μορφή] τότε είναι έμμορφη [ύλη]" (Μετ. 1050a15-16).

³⁹ "... γιατί όλα τα άλλα εκφωνούνται πάνω στην ουσία ως κατηγορήματά της, ενώ η ουσία επάνω στην ύλη" (Μετ. 1029a23-4).

⁴⁰ "...η εντελέχεια του δυνάμει όντος, θεωρημένου καθεαυτό, είναι κίνηση" (Φυσ. 201a12).

⁴¹ "...γι' αυτό η κίνηση είναι η εντελέχεια του κινητού θεωρημένου ως κινητό" (Φυσ. 202a8).

⁴² "διότι η φύση είναι στο ίδιο γένος με τη δύναμη, γιατί είναι αρχή κινητική όχι όμως μέσα σε ένα άλλο, αλλά μέσα στο ίδιο θεωρημένο ως ίδιο" (Μετ. 1049b10).

⁴³ Ο W. Heisenberg δίνει την περιγραφή αυτού του πειράματος στο, *Physics and Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1971, 1η έκδ. 1959), 51-52.

⁴⁴ Diffraction pattern.

⁴⁵ Interference fringes.

⁴⁶ Ο Niels Bohr και ο Werner Heisenberg αναφέρονται στα προβλήματα που δημιουργήθηκαν με την ανάπτυξη της Κβαντικής Φυσικής καθώς και στις προσπάθειες που έγιναν για την ερμηνεία τους, μεταξύ άλλων, και στα εξής περίφημα άρθρα τους: Niels Bohr, "The Quantum Postulate and the Recent Developments of Atomic Theory," *Nature* 121 (1929), "Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?", *Physics Review* 48 (1935), "On the Notions of Causality and Completeness," *Dialectica* 2 (1948). Werner Heisenberg, *The Physical Principles of Quantum Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1930), *Physics and Philosophy*, όπ.π., *Physics and Beyond* (1959;

Μετάφρ. Α. J. Pomerans, London: Allen & Unwin, 1971).

⁴⁷ Το παράδειγμα αυτό το περιγράφουν μ' έναν θαυμάσιο τρόπο, τόσο ο W. Heisenberg (*Physics and Philosophy*, όπ.π.), όσο και οι P. C. W. Davies and J. R. Brown στο, *The Ghost in the Atom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

⁴⁸ P. C. W. Davies and J. R. Brown, όπ.π., 22.

⁴⁹ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, όπ.π., 159.

⁵⁰ *Ιδίο*, 159–60.

⁵¹ Σχετικά με τον σημαντικότερο ρόλο που παίζει η Αριστοτελική κατηγορία του δυνάμει με βάση τα δεδομένα που έχουμε από τις ανακαλύψεις της σύγχρονης Φυσικής, έχω επιχειρηματολογήσει στις ακόλουθες μελέτες μου: "Popper's Propensities: An Ontological Interpretation of Probability," στο *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*, eds. K. Gavroglou et. al., (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989), 441–55. "Models of Change: A Common Ground for Ancient Greek Philosophy and Modern Physics," στο *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, ed. P. Nicolacopoulos (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990), 149–169. "Laws of Nature: ante Res or in Rebus?," *International Studies in the Philosophy of Science* 8, no.3 (1994), "The Reality of Thirdness: a Potential-Pragmatic Account of Laws of Nature," στο *Realism and Anti-realism in the Philosophy of Science*, eds. R. S. Cohen, Risto Hilpinen and Qiu Rensong (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1996), 75–95. "Peirce on Continuity and Laws of Nature," *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33, no. 3 (1997). "Χρόνος και γένεσθαι στον Αριστοτέλη και τον Prigogine", όπ.π. "Η θεωρία της τραγωδίας και της επιστήμης: Μερικές παρατηρήσεις πάνω στον εμπειρισμό του van Fraassen", Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου "Ποιητική του Αριστοτέλους", (Αθήνα, Δεκέμβριος 2001), Αθήνα, 2003. "Αριστοτελική πρώτη ύλη και σύγχρονη Φυσική", όπ.π.

⁵² Η συνεχής δηλαδή ροή αυτών των "σωματιδίων", η οποία είναι μία ισχυρή δύναμη, είναι η αιτία που συνέχει τα νετρόνια και πρωτόνια.

⁵³ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, όπ.π., σ. 66.

⁵⁴ Θα πρέπει να πούμε ότι σήμερα οι Φυσικοί έχουν καταλήξει σε τέσσερις θεμελιώδεις δυνάμεις, η κάθε μία από τις οποίες έχει το δικό της τύπο μποζονίου, ως φορέα της δύναμης. Τα γλουόνια είναι αυτά που μεταφέρουν την ισχυρή πυρηνική δύναμη που συνέχει τα κουάρκς, όπως και τα πρωτόνια και νετρόνια. Τα διανυσματικά μποζόνια μεταφέρουν την ασθενή πυρηνική δύναμη που συναντούμε στη ραδιενεργό σχάση και κάνει δυνατό τον μετασχηματισμό των διαφορετικών σωματίων από το ένα στο άλλο. Τα βαρυτόνια θεωρούνται ότι είναι σωματίια που μεταφέρουν τη βαρύτητα, και, τέλος, τα φωτόνια είναι, όπως είδαμε, φορείς της ηλεκτρομαγνητικής αλληλεπίδρασης.

⁵⁵ James Trefil, "Why is there Something instead of Nothing?" *Astronomy*, July (1997): 56–57, p.56.

⁵⁶ Η αντίληψη του W. Heisenberg για τη στενή σχέση που συνδέει την ύλη με την κατηγορία του δυνάμει έχει βρει στο πρόσωπο του Eugene Schlossberger έναν ακόμη ένθερμο υποστηρικτή. Στο άρθρο του, "Aristotelian Matter, Potentiality and Quarks," (*Southern Journal of Philosophy* 17 (1979): 507–521), ο Schlossberger υποστηρίζει την ιδέα ότι τα κουάρκς "ικανοποιούν όλες τις απαιτήσεις για την πρώτη ύλη. Κάθετι που λέει ο Αριστοτέλης για την πρώτη ύλη συμβαίνει να μπορεί να αποδοθεί στα κουάρκς".

⁵⁷ "ακόμη η ύλη έχει μία δυνάμει οντότητα, επειδή μπορεί να έρθει στο είδος [να πάρει μορφή]. Όταν όμως έρθει στο είδος [πάρει μορφή] τότε είναι είναι έμμορφη [ύλη]" (Μετ. 1050a15-16).

Aristotle's Prime Matter Through The Looking Glass of Quantum Mechanics and Physics of Elementary Particles

Demetra Sfendoni-Mentzou

Aristotelian University of Thessaloniki

Professor of Philosophy of Science

Abstract

The object of this paper is the exploration of those aspects of Aristotle's thought, that can serve as a conceptual link for the connection of the Stagerite's natural philosophy with contemporary science. To this purpose, I concentrate on the idea of matter, and in particular of *prime matter* (*πρώτη ὕλη*), believing that it offers an extremely interesting material for our understanding of the dynamic character of Aristotle's model of nature. The examination, however, of the Stagerite's conception of *prime matter* has provoked a long-standing controversy, due to the variety of definitions and the paradoxical way in which Aristotle tried to define matter. The question, therefore, that still remains open, is this: what did the Stagerite have in mind when he referred to matter as the "primary substratum of each thing (*τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω*) from which it comes to be..." (*Phys.* 192a 32), or, when he claimed that "when we take away length and breadth and depth we can see nothing remaining, unless it be the something bounded by them; so that on this view matter must appear to be the only (*Met.* 1029a17–20)? Shall we say that *prime matter* was for Aristotle an empty concept deprived of all physical reality, or shall we rather claim that it was the real and ultimate substratum (*υποκείμενον*) of change in the physical world?

As a response to this question, there have traditionally been two basic approaches: A great number of Aristotle scholars have arrived at a completely negative picture. Prime matter has been characterised as a "bare stuff" lacking physical reality, a "fiction of the mind", that transcends "all possibilities of conceptual thought".

On the other hand, another stream of Aristotle scholarship has tried to rescue the physical reality of matter. On this view, if we accept that in Aristotle's scheme there are material substances possessing qualities which undergo changes, then there is always a proximate or relative to form matter, which persists through change; however, this *proximate matter* – they claim – cannot possibly be taken to be the *ultimate underlying* stuff of material things. As it is obvious, this approach leaves out of the picture the most significant part of prime matter. So, there is still room for a third reading, according to which prime matter is not only the *proximate* stuff of material things are made of, but also – and most importantly – it is the *ultimate, formless, undifferentiated substratum* of all change in the physical world.

What characterises this approach is the fact, that the main body of argumentation is derived from the depository of Aristotelian philosophy. The issue, however, as I believe, becomes far more challenging, if we try to relate Aristotle's *prime matter* to recent discoveries in contemporary Physics. For this reason, I develop my thesis in two parts: In the first part, my task is to explore the inner bond connecting the various ways Aristotle tried to define *prime matter*, so as to establish my thesis that *prime matter* is a real dynamic factor in nature. This inner bond, I argue, is the idea of *potentiality*, which, in my opinion, is the most essential feature of matter. In the second part, I focus on the conceptual relationship that allows us to link Aristotle's matter with the idea of matter emerging in the fields of Quantum Mechanics and Physics of Elementary Particles.

In this respect, I concentrate on two puzzling instances in the micro-world, the so called *virtual particles* and *quarks*, with the purpose of showing what is now generally accepted, that as we are entering into deeper levels of physical reality, the nature of what we call matter and the strange way in which it behaves, cannot fit into the framework of Classical Mechanics. I, thus, argue that it becomes all the more obvious that in order to comprehend the strange nature of the sub-atomic world, we need new categories and conceptual schemes, which point to the Aristotelian model of nature and in particular to Aristotle's conception of *prime matter*. My claim, therefore, is, that Aristotle's *prime matter* can find its

analogue in the picture of matter emerging in the world of Micro-Physics, where the idea of *well defined, stable, separate, individual* particles with determinations traditionally attributed to matter, has disappeared from the scene. Instead, what characterises the so called "particles" is their *ephemeral, unstable and continuously transformed* "existence".

It is, certainly, obvious, that my way of seeing Aristotle's prime matter is not compatible, in many respects, with the traditional reading of Aristotle. However, for all the risks that such an approach might involve, I believe that it leads to the following worth considering consequences: (a) it opens a promising perspective for a re-reading of Aristotle's work in the light of recent discoveries in Physics, (b) the new content thus bestowed on Aristotle's categories, offers, in its turn, an invaluable means for a deeper understanding both of contemporary science, and of the structure of the physical world. And last (c), but not least, it contributes to the building of a conceptual bridge, necessary not only for the unification of the different fields of science, but also for the re-unification of philosophical reflection with scientific thought.

Ibn-Sina's Anticipation of Burdian and Barcan Formulas

Zia Movahed

Professor of Philosophy, University of Tehran

Abstract

In Quantified Modal Logic, there are four fundamental theses with significant ontological consequences. Of these theses, which have been the center of much discussions since 1950's, two are attributed to the French philosopher Jean Buridan (1300-1358) and the other two to the contemporary American philosopher Ruth Barcan. But as history has it, it can be shown that all these theses were anticipated by Ibn-Sina (980-1037). The paper is both historical and expository.

I. Contemporary attributions of some theses in QML

In 1947 Carnap wrote: (p. 196)¹

Any system of modal logic without quantification is of interest only as a basis for a wider system including quantification. If such a wider system were found to be impossible, logicians would probably abandon modal logic entirely.

Surprisingly Carnap's anticipation turned out to be right, but exactly in the opposite direction! What captured the attention of modal logicians most, was propositional modal logic, and quantified modal logic (QML) has remained under-developed. Of course there are many systems of, and many approaches to QML². But apart from provability interpretation of it, other treatments of the subject have been of interest to mostly philosophical logicians, and QMLs have become a battle ground for heated controversies over philosophy problems such as essentialism, transworld identity, existence, possible worlds and the very notion of necessity.

But among many versions of QML, the one I am interested in here is a system in which all the following formulas are derivable:

$$\begin{aligned} BF: \quad \forall x \Box Fx &\rightarrow \Box \forall x Fx \\ CBF: \quad \Box \forall x Fx &\rightarrow \forall x \Box Fx \\ BF: \quad \Diamond \forall x Fx &\rightarrow \Box \forall x Fx \end{aligned}$$

BF and CBF stand for the Barcan formula and the Coverse Barcan formula. These names drive from Ruth C. Barcan (later Mrs. J. A. Marcus), who called attention to the formulas in her paper of 1946³. Also BUF stands for the Buridan formula, attributed to Jean Buridan, French philosopher of the 14th century, by Alvin plantinga⁴ (p. 58). BF and CBF have important semantical properties. To see how, I begin with the simplest model validating all the three formulas.

As to the language of QML, it contains individual constants and variables, and nplace predicates ($n \geq 0$). Well formed formulas of QML are inductively constructed out of $\neg, \rightarrow, \forall$, and $\Box$. Furthermore, $\Diamond$ and $\exists$ are defined in the standard way. The simplest model of QML is the sequence $M = \langle W, R, D, I \rangle$, where W is a non-empty set of possible worlds, R a binary equivalence relation over the members of W , D a non-empty set of individuals and I an interpretation function which assigns to every term (variable or constant) a member of D : $I(t) \in D$, and to each n-place predicate letter A a set of n-tuples of D :

$I(A_{t_1}, \dots, A_{t_n})$ is $\langle 0_1, \dots, 0_n \rangle$ where $0_i \in D$. The truth-value of each wff at a world $w \in W$ is given by the following rules:

$$\begin{aligned} I(A) : I(A_{t_1}, \dots, A_{t_n}) \text{ is true in } \omega &\text{ iff } \langle I(t_1), \dots, I(t_n) \rangle \in I(A) \text{ in } \omega; \\ I(\neg A) : I(\neg A) \text{ is true in } \omega &\text{ iff } I(A) \text{ is false in } \omega; \\ I(A \rightarrow B) : I(A \rightarrow B) \text{ is true in } \omega &\text{ iff } I(A) \text{ is true in } \omega, \\ &\text{ then } I(B) \text{ is true in } \omega; \\ I(\forall x \forall y A) : I(\forall x \forall y A) \text{ is true in } \omega &\text{ iff for every } I' \text{ which is just like} \\ &\text{ } I \text{ except possibly that } I(x) \neq I'(x) \text{ } I'(A) \text{ is true in } \omega; \\ I(\Box A) : I(\Box A) \text{ is true in } \omega &\text{ iff for every } \omega' \text{ such that } \omega R \omega', I(A) \\ &\text{ is true in } \omega'. \end{aligned}$$

It is easy to verify that *BF*, *CBF* and *BUF* are all valid in M . Other logically and philosophically interesting aspects of this simple semantics are as follow:

1. BF imposes the condition that whenever $\omega R \omega'$, then $D(\omega') \subseteq D(\omega)$ and CBF the condition that whenever $\omega R \omega'$, then $D(\omega) \subseteq D(\omega')$. So if we have both BF and CBF, then $\omega R \omega'$ implies $D(\omega) = D(\omega')$. Therefore to have both formulas, the domains of all worlds should have the same objects. M has this property, so it is called a constant model of QML:
2. According to BF and CBF, to move from one world to another nothing comes into existence and nothing passes out of existence.
3. Since R is an equivalence binary relation, all S5 modal axioms are valid in M, in fact in the frame $\langle W, R \rangle$ of M.

Finally to obtain the simplest QML respecting our semantics, it suffices to add the laws and rules of classical quantification theory to the propositional modal logic S5 (pp.245-247)⁵. This is a kind of systems that philosophical logicians like R. Barcan, E.N. Zalta, B. Linsky⁶ and T. Williamson⁷ argue that it best represents our intuitive understanding of metaphysical nature of alethic modality.

2. Ibn-Sina's anticipations

According to the received texts of the ancient Greek and the early Islamic period Ibn-Sina (Avicenna, 980-1037) was the first logician who realized that the meanings of modalquantified propositions are sensitive to the order of their quantifiers and modal operators and extensively discussed what are now called Buridan and Barcan formulas. So in Kitab al-Ibara, the third volume of his major work Al-Shifa (in Latin known as Suffientia)

Ibn-Sina writes: (pp.115-116)⁸

If we say that (*) every human being possibly is a writer,..., no one would doubt it,..., but if we say that (**) Possibly every human being is a writer, and possibility comes before quantifier, then that would be really doubtful. (My translation from Arabic.)

Here, Ibn-Sina, after some illuminating remarks, concludes that (**) implies (*) but not vice versa. So he accepts BUF and rejects its converse CBUF as a

modal principle. As to BF and CBF he writes: (pp.115-116 again)⁹ But to say that some people possibly are not writers is modally the same as saying that possibly some people are not writers.

In modern symbolism this is formulized as:

$$\exists x \Diamond \neg W(x) \leftrightarrow \Diamond \exists x \neg W(x)$$

and by taking negations of both sides, we have

$$\forall x \Box \neg W(x) \leftrightarrow \forall x W(x)$$

which is the conjunction of BF and CBF in one biconditional.

Finally, and this is what I regard as Ibn-Sina's most important innovation in the subject, he discovered that there are two kinds of modality and coined the names "mode of predication" (Jahat-e Haml) and "mode of quantifier" (Jahat-e sour) for what, more than one hundred years later, medieval logicians called respectively de re and de dicto modality. This is a distinction which has become the subject of many discussions in modern philosophy of logic and language.

In conclusion I think, to do justice to the pioneer work of Ibn-Sina, it would be fair to re-name Buridan and Barcan formulas as Ibn-Sina-Buridan and Ibn-Sina-Barcan formulas.

Acknowledgment

I would like to thank Professor W.D. Hart and Professor Timothy Wiliamson for encouraging me to bring these historical facts to light.

References

- ¹ R. Carnap, *Meaning and necessity*, University of Chicago Press, 1997.
- ² J.W. Garson, *Quantification in modal logic*, in: *Handbook of Philosophical Logic*, eds. D. Gabbay and F. Guenther, Dordrecht, Reidel, 2 (1989), 249-307.
- ³ R.C. Barcan, *A functional calculus of first order based on strict implication*, *J. Symbolic Logic*, 11 (1946), 1-16.
- ⁴ A. Plantinga, *The nature of necessity*, Oxford, (1974).
- ⁵ G.E. Hughes and M.J. Cresswell, *A new introduction to modal logic*, Routledge, (1996).
- ⁶ E.N. Zalta, and B. Linsky, *In defense of the simplest quantified modal logic*, in *philosophical perspectives* (8): *Philosophy of logic and language*, ed. J. Tomberline, Ridgeview, 1994.
- ⁷ T. Williamson, *Bare possibilities*, *Erkenntnis*, 48 (1998), 257-273.
- ⁸ Ibn-Sina, *al-Ibara* (Interpretation), ed. M. El-Kodeiri, Dar-al-Katib al-Arabi, Cairo, 1970, Part 3 of *al-Shifa*.
- ⁹ W.C. Kneal and M. Kneal, *The development of logic*, Oxford, (1962).

Διδασκαλίες του Αριστοτέλη και Αράβων Φιλοσόφων σε Πρώιμα Έργα Θωμά του Ακρινάτου

Νικόλαος Χρόνης

*Καθηγητής Φιλοσοφικής Σχολής Παν/μίου Αθηνών
Διευθυντής Μεταπτυχιακού Προγράμματος Φιλοσοφίας*

Μέρος Ι

Προτού χωρήσω στην ανάπτυξη του θέματός μου, κρίνω σκόπιμο όπως, δίκην εισαγωγής, προβώ στην ακόλουθη δήλωση, διευκρινιστική και συνάμα αιτιολογική της από μέρους μου επιλογής του. Με την μελέτη της στάσεως που ετήρησε ο Θωμάς απέναντι του Αριστοτέλη και Αράβων διανοητών, δεν αποσκοπώ στην κάλυψη κάποιου κενού στο πνευματικό οδοιπορικό του κορυφαίου Σχολαστικού. Το οδοιπορικό του Θωμά είναι επαρκώς γνωστό, ώστε με την επανεξέτασή του δεν θα άλλαζε ριζικά η γνώση που έχουμε γι' αυτό. Σκοπός μου είναι, μέσα από την στάση που ετήρησε ο Θωμάς απέναντι του Αριστοτέλη και άλλων φιλοσόφων, να φωτίσω τα προβλήματα σχέσεων και επιδράσεων που αντιμετώπισε η εποχή, κατά την οποίαν αυτός έδρασε. Εποχή που, ως γνωστόν, αποτελεί την κορυφαία στιγμή της Σχολαστικής Διανοήσεως.

Με την ανακοίνωσή μου συνεπώς δεν αποσκοπώ στην ψιλή ιστορική κατανόηση. Αυτή ζωντανεύει την μνήμη, δεν οδηγεί όμως στην οικείωση με το μιμνησκόμο. Στο ερώτημα, εύλογον οπωσδήποτε, αν συναφείς μελέτες που έχουν διεξαχθεί μέχρι τώρα δεν εφώτισαν αυτό που επιζητώ να φωτίσω, δίδω την ακόλουθη απάντηση. Η αναδίφηση της ιστορικοφιλοσοφικής μνήμης, με σκοπό την ενεργοποίηση της μεταμορφωτικής δυνάμεως του παραδεδομένου, πρέπει να έχει εμμοκρατικό χαρακτήρα. Άλλωστε, ο 13ος αιώνας, εποχή δράσεως του Θωμά, αντιμετωπίζεται σήμερα υπό νέο πρίσμα. Κύριος εκπρόσωπος της αντιμετώπισης αυτής ο Alain De Libera'.

Στόχος του Libera είναι η μείωση, μέχρι πλήρους διαγραφής, της αριστοτελικής συνδρομής στην διαμόρφωση των όρων που προσδιόρισαν τον εν λόγω αιώνα. Κύριο επιχείρημα του Libera οι απαγορεύσεις μελέτης publice et secreto αριστοτελικών έργων. Οι απαγορεύσεις αυτές επεβλήθησαν το 1210 και το 1215, αφορούσαν δε στα Φυσικά έργα του Σταγίριτη φιλοσόφου καθώς και στα *Μετά τὰ φυσικά* του. Τα λογικά έργα δεν απαγορεύθηκαν, επειδή η λογική δεν εθεωρείτο επικίνδυνη για την πίστη, παρά το πράγμα ότι οι διαμάχες Διαλεκτικών και Αντιδιαλεκτικών συνηγορούσαν υπέρ του αντιθέτου². Για τον Libera πάντως οι απαγορεύσεις μελέτης αριστοτελικών έργων καθιστούν εμφανές ότι η κυριαρχούσα τάση κατά τον 13ον αιώνα υπήρξε ο αντιαριστοτελισμός και όχι ο αριστοτελισμός.

Δεν θα ασχοληθώ με τις απόψεις του De Libera. Θα σημειώσω μόνον τούτο. Τα Πανεπιστήμια, των οποίων την ίδρυση ο De Libera θεωρεί ως «το γεγονός της φιλοσοφίας» – *ait philosophique* – και αποκλειστικό δημιουργήμα της Λατινόφωνης Δύσης³, είχαν ως κύρια μαθήματα έργα του Αριστοτέλη⁴. Γι' αυτό άλλωστε σημαντικοί επιστημονικοί κλάδοι φέρουν ως ονομασίες τούς τίτλους αυτών.

Οι απαγορεύσεις αριστοτελικών έργων μαρτυρούν την οξύτητα που είχε προσλάβει η προβληματική της σχέσεως φιλοσοφίας και θεολογίας, οξύτητα που οδηγούσε στην ακρότητα και την υπερβολή. Ωστόσο, ούτε οι απαγορεύσεις διήρκεσαν ούτε οι αντιλήψεις που τις είχαν επιβάλει κατίσχυσαν. Ως εάν κάποια έσωθεν φορά να κατπύθινε τους Σχολαστικούς – οπωσδήποτε όχι όλους, τους πλέον όμως επιφανείς – στην συμφιλίωση και στην σύνθεση μέσα από την προσέγγιση και την οικείωση. Ο 13ος αιώνας αντελήφθη ότι θα έφθανε στην σύνθεση με την εμβάθυνση στα στοιχεία εκείνα που σταθεροποιούν το έδαφος της κοινής συνεννόησης και κατανόησης.

Με την αναφορά μου λοιπόν στον Θωμά αποσκοπώ στην παρουσίαση του τρόπου, κατά τον οποίον αυτός στοχάστηκε πάνω στα προβλήματα που τον απασχολούσαν και άρθρωσε τις όποιες φιλοσοφικές διδασκαλίες του, καθώς και στον φωτισμό της εποχής δράσεώς του. Δεν προτίθεται συνεπώς να λάβω μέρος στην διαμάχη σχετικώς προς τον φιλοσοφικό ή μη χαρακτήρα του έργου του Θωμά και την θεώρηση αυτού ως φιλοσόφου ή θεολόγου⁵. Ανεξάρτητα από τα επιχειρήματα που προσάγουν οι υποστηρικτές της μίας ή της άλλης άποψης, βέβαιον θεωρώ τούτο. Ο Θωμάς εφίλοσόφησε, διότι φρονούσε ότι ο θεολόγος πρέπει προπ-

γούμενως να έχει καταστεί φιλόσοφος, έθετε δε ως προϋπόθεση για το θεολογείν την *cognitio naturalis*. Με εμμονή υποστηρίζει: *sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile*⁶. Ο Θωμάς συνεπώς, ανεξαρτήτως των κρίσεων που θα διετύπωνε κανείς ως προς την επίδοσή του στην φιλοσοφία, φιλοσοφεί, στον βαθμό ορισμένως που μπορεί, διότι πιστεύει στην δύναμη, κυρίως όμως στην ανάγκη του φιλοσοφείν. Ο Θωμάς είναι πεπεισμένος ότι *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* ⁷.

Φρονών ο Θωμάς ότι πίστη και γνώση έχουν δοθεί σε μας από τον θεό – *utrumque sit nobis a deo* – άρα είναι δυνατός ο εναρμονισμός των, ανεδείχθη σε φιλόσοφο θεολογικώς εντρεφόμενο και σε θεολόγο φιλοσοφικώς διαλογιζόμενο. Το άνοιγμά του προς την φιλοσοφία δεν αποτελεί συγκατάθεση προς την όποια τάση που είχε αρχίσει να διαμορφώνεται – ας μην λησμονούμε άλλωστε την απαγόρευση αριστοτελικών έργων. Αποτελούσε επιγέννημα του τρόπου ενατένισης των πραγμάτων αφ' ενός, μελέτης των θεολογικών προβλημάτων αφ' ετέρου, πρωτίστως όμως της πεποιθήσεώς του ότι πίστη και γνώση αντιτάσσονται προς την πλάνη, αμφοτέρες δε συναντούνται και συμφωνούν στην αλήθεια.

Μέρος II

Θέτοντας ως στόχον μου την αναζήτηση του τρόπου κατά τον οποίον ο Θωμάς αρθρώνει τις φιλοσοφικές διδασκαλίες του, είναι εύλογο ότι κατέστησα αντικείμενο μελέτης μου τις αναφορές του μεγάλου Σχολαστικού στους φιλοσόφους που τον βοήθησαν να στοχασθεί πάνω στη διαμόρφωση των απόψεών του. Προσέφυγα λοιπόν στα έργα του Θωμά και μάλιστα σ' αυτά της πρώιμης συγγραφικής του δραστηριότητας, χωρίς με την ενέργειά μου αυτή να εκφράζω περιοριστική θέση επί των έργων που εξεπώνησε στη συνέχεια. Η αναφορά μου στα πρώιμα έργα του και δη στα φιλοσοφικά υπηρετεί τον ζητητικό στόχον μου. Ορισμένως, στην ανακοίνωσή μου είναι αδύνατον να αναφερθώ στο σύνολο των πρώιμων φιλοσοφικών έργων του Θωμά. Μια τέτοια αναφορά εντάσσεται σε ευρύτερο ερευνητικό στόχον μου, τον οποίον – ας μου επιτραπεί να δηλώσω – έχω σχεδόν προσεγγίσει. Τώρα λοιπόν θα περιορισθώ σ' ένα έργο του Θωμά. Σ' αυτό που

φέρει τον τίτλο *De Ente et Essentia* (Περί του είναι και της ουσίας). Προέκρινα την αναφορά μου στο έργο αυτό ένεκα του χαρακτήρος του. Πρόκειται δηλαδή για σαφώς φιλοσοφικό έργο, του οποίου το περιεχόμενο αιφνιδιάζει εκείνον που θεωρεί ως συγγραφέα του θεολόγο.

Η συγγραφή του έργου *De Ente et Essentia* τοποθετείται περί το 1252 – οπωσδήποτε πριν από το 1256 –, την περίοδο δηλαδή μετάβασης του Θωμά στο Παρίσι για διδασκαλία και απόκτηση του τίτλου *Magister* της θεολογίας. Την σημασία ωστόσο του έργου δεν μειώνει το νεαρόν της ηλικίας του συγγραφέως του. Έργο κατ' εξοχήν φιλοσοφικό πιστοποιεί την στοχαστική δύναμη του Θωμά και μαρτυρεί την πρόθεσή του να συγκροτήσει διδασκαλία για θέματα που συνιστούν κύριο κεφάλαιο της φιλοσοφίας.

Εστιακό σημείο των ζητήσεων του Θωμά αποτελούν, όπως και ο τίτλος του έργου δηλώνει, το *ον* και η *ουσία*. Για να εμβαθύνει στις έννοιες αυτών ο Θωμάς ανερεινάζει πλείστες όσες άλλες, οι οποίες διατελούν προς αυτές σε σχέση συμπλοκής και συνεξάρτησης. Με δεσπόζουσα θέση την άποψη ότι οι αρχές της λογικής και οι αρχές του είναι ευρίσκονται σε στενή αλληλοσυσχέτιση, ο Θωμάς εξετάζει την σχέση θεμελιωδών εννοιών της λογικής προς την ουσία, ανερεινάζει τις έννοιες της ύλης και της μορφής, της δυνάμεως και της ενεργείας, της στερήσεως, της αρνήσεως, της φύσεως, του συμβεβηκότος, του συνθέτου, του όλου και του μέρους. Ιδιαίτερη επίσης θέση κατέχουν στις ερμηνευτικές αναλύσεις του η πρώτη αιτία (*Causa Prima*), η πρώτη και καθαρή ενέργεια (*Actus Purus et Primus*), καθώς και ο δυνάμει νους (*Intellectus Possibilis*). Επί τούτοις αναζητεί τους όρους της εξατομικεύσεως και εμβαθύνει στην διάκριση ουσίας και υπάρξεως. Ο Θωμάς περαιώνει την μελέτην του με την ανάλυση των εννοιών *en καθ' αυτό* (*unum per se*) και *en κατά συμβεβηκός* (*unum per accedens*).

Ορισμένως οι έννοιες αυτές, και άλλες που παρέλειψα να μνημονεύσω, δεν εξετάζονται το πρώτον από τον Θωμά. Είχε από μακρού διαμορφωθεί μια φιλοσοφική παράδοση για το περιεχόμενο και την σημασία των, την παράδοση δε αυτή χρησιμοποιεί ο Θωμάς, επιλεκτικώς όμως και όχι ακρίτως. Προτού ωστόσο αναφερθώ στους φιλοσόφους, με την βοήθεια των οποίων ο Θωμάς αναλύει τις έννοιες που εμνημόνευσα, κρίνω σκόπιμο να δηλώσω τούτο. Ο Θωμάς δεν ατενίζει τις έννοιες ως παιγνίδι της διανοίας. Βλέπει σ' αυτές τα δομικά στοιχεία, με τα οποία οικο-

δομείται η γνώση. Για τον Θωμά δηλαδή οι έννοιες δεν αποτελούν κατ' επίνοιαν συλλήψεις ούτε συνιστούν λογικά κατασκευάσματα. Τίθενται μεν από την νόηση, αντικείμενο όμως αυτής είναι η ουσία των πραγμάτων. Ο Θωμάς είναι πεπεισμένος ότι *quidditas rei est proprium objectum intellectus*⁸.

Μέρος ΙΙΙ

Προχωρώ στους φιλοσόφους από τους οποίους ο Θωμάς βοηθείται στην επίτευξη του ερευνητικού στόχου του. Θα τους μνημονεύσω όλους. Ο χρόνος όμως που έχω στην διάθεσή μου με υποχρεώνει να περιοριστώ σε επιγραμματική παρουσίαση των διδασκαλιών που ο *Doctor Communis* παραλαμβάνει από τον καθένα από αυτούς.

Αποτελεί κοινοτοπία, την οποία όμως υποχρεούμαι να διαπράξω και να πω ότι ο Θωμάς χειραγωγείται κυρίως από τον Αριστοτέλη, τον οποίον - ας σημειωθεί - αποκαλεί ως επί το πολύ όχι με το όνομά του, αλλά με την προσωνυμία *Φιλόσοφος* (*Philosophus*). Με τον τρόπο αυτόν δείχνει τον σεβασμόν του προς τον Σταγίτη, ενώ συνάμα αναγνωρίζει την φιλοσοφία του ως γνήσια και μεγάλη φιλοσοφία.

Ο Αριστοτέλης ωστόσο δεν είναι ο μόνος, με διδασκαλίες του οποίου διαρθρώνει ο Θωμάς την κατανόηση των εννοιών που εξετάζει. Διδάγματα του *Anicenna*, του Αβερρόη - αποκαλούμένου και από τον ίδιο τον Θωμά *Σχολιαστή* (*Commentator*) -, προτάσεις του βιβλίου των αιτίων (*Liber de Causis*), παρατηρήσεις του Βοηθίου, βοηθούν τον Μεγάλο Σχολαστικό στην επίτευξη του ζητητικού στόχου του.

Παρατήρησα ήδη ότι ο Θωμάς προβαίνει σε επιλεκτικού χαρακτήρος δανεισμούς. Αφορμώμενος κανείς από την παρατήρησή μου αυτή, πιθανόν να ισχυριζόταν ότι ο Θωμάς φιλοσοφεί εκλεκτικώς, μέσα δε από τον εκλεκτικισμό επιτυγχάνει την σύνθεση που επιδιώκει. Ένας τέτοιος ισχυρισμός θα ήταν σωστός, δεν θα πρέπει όμως να απολυτοποιείται. Η επιλεκτική προσφυγή του Θωμά σε φιλοσοφικές διδασκαλίες κρίνεται εύλογη και θεμιτή. Ωστόσο θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο *Doctor Communis* παραθέτει και διδασκαλίες προς τις οποίες διαφωνεί, αναγράφει δε τους λόγους της διαφωνίας του. Εκφράζει, λχ., έντονη διαφωνία προς τον *Anicebron*, ασυμφωνία δε προς διδασκαλίες του Αβερρόη⁹. Προς τον Αβικε-

βρών διαφωνεί ριζικώς σχετικώς προς τον τρόπον κατά τον οποίον η ουσία απαντά στις χωριστές ουσίες, δηλονότι στην ψυχή, στα νοερά και στην πρώτην αιτία. Κατά τον Θωμά, αποδίδοντας ο Αβικεβρών στα νοερά και στην ψυχή σύνθετον εξ ύλης και είδους, έρχεται σε αντίθεση προς όλους τους φιλοσόφους. Η διαφωνία του Θωμά προς τον Αβερρόη αφορά στην σχέση της ενότητας του νου σε όλους τους ανθρώπους προς την καθολικότητα της μορφής που συλλαμβάνεται δια του νου. Την άποψη του Αβερρόη ότι πρόκειται για σχέση αιτιώδη ο Θωμάς θεωρεί εσφαλμένη. Διατυπώνει ωστόσο τον χαρακτηρισμό του αυτόν με ιδιαίτερη νπιότητα, ενέργεια που μαρτυρεί ειλικρινή σεβασμό.

Προχωρώ σε διεξοδική κατά το δυνατόν αναφορά της βοήθειας που προσέφεραν στον Θωμά οι φιλόσοφοι που εμνημόνευσα. Αριστοτέλης και Αβικέννα παρέσχον στον Θωμά τα επιχειρήματα για την κατάδειξη της αναγκαιότητας συγγραφής του έργου *De ente et essentia*. Ο Αβικέννα (Ibn-Sina), αποκαλούμενος - ως γνωστόν - τρίτος Αριστοτέλης και πρίγκιπας (Rais) των φιλοσόφων, διδάσκει τον Θωμά ότι τα πρώτα που καθίστανται αντιληπτά από τον νουν είναι το ον και η ουσία (*ens et essentia*). Πρόκειται για διδασκαλία που, όπως σημειώνει ο R. Allers, ισχύει μόνο ως προς το ον¹⁰. Ο Θωμάς ωστόσο την αποδέχεται στο σύνολό της. Ας σημειωθεί και τούτο, ότι δηλαδή ο Θωμάς προσδίδει στην χρονική προτερότητα που ο Αβικέννα αναγνωρίζει στην γνώση του όντος και της ουσίας, και αξιολογική προτερότητα. Για τον Θωμά, η γνώση μας για το ον και την ουσία πρέπει να είναι έμπεδη και ακριβής, διότι πάνω σ' αυτήν θα οικοδομήσουμε το οικοδόμημα της καθόλου γνώσεως. Αν λοιπόν έστω και κάποιο μικρό σφάλμα εμφιλοχωρήσει στην γνώση μας για τις έννοιες αυτές, τούτο θα οδηγήσει σε αλυσίδα σφαλμάτων, από μικρό δε θα καταστεί μεγάλο. Ο Θωμάς παραθέτει όσα ο Αριστοτέλης γράφει στο έργο του *Περί Ούρανοῦ*. Γράφει ο Αριστοτέλης: *τό ἐν ἀρχῇ μικρόν ἐν τῇ τελευταίῃ γίνεται παμμέγεθες*¹¹. Ας σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης δεν ομιλεῖ ευθέως για σφάλμα. Αναφέρεται γενικώς στο *ἐν ἀρχῇ μικρόν*, τούτο δε ενδέχεται να είναι κάποιο αρχικό σφάλμα, ενδέχεται όμως να είναι και άλλο τι. Συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης αναφέρεται στις αρχές, τις οποίες θεωρεῖ *δυνάμει μείζονες ἢ μεγέθει*. Πάντως και αρχαίοι Σχολιαστές δίδουν ερμηνεία παραπλήσια προς αυτήν του Θωμά. Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς, λ.χ., γράφει: *Τὸ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐλάχιστον δοκοῦν παρόραμα προῖοῦσι μυριοπλάσιον φαίνεται*¹².

Επί τούτοις, ο Θωμάς παραλαμβάνει από τον Αριστοτέλη, χωρίς όμως να το δηλώνει, την ερευνητική αρχή από την οποία κατευθύνεται, ότι δηλαδή για να φθάσουμε στην γνώση των απλών πρέπει να ξεκινήσουμε από τα σύνθετα, για να βαδίσουμε δε προς τα πρότερα πρέπει να αρχίσουμε από τα ύστερα. Υπενθυμίζω ότι στην *Φυσική Ακρόαση*, 184a 16-18, ο Αριστοτέλης γράφει: *Πέφυκε δέ ἐκ τῶν γνωρίμων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα*.

Η ενασχόληση του Θωμά με το ον είναι εύλογο ότι τον οδηγεί στην αριστοτελική διάκριση του όντος σε ον καθ' αυτό και σε ον κατά συμβεβηκός. Ο Θωμάς παραθέτει την εν λόγω διάκριση, επικαλείται μάλιστα τις αριστοτελικές κατηγορίες και προβαίνει σε ετυμολογικού χαρακτήρος παρατηρήσεις επί της σχέσεως ουσίας και όντος, ουσίας και είναι, όντος και είναι. Στη συνέχεια, προσφεύγει στον Αβερρόη. Από αυτόν αντλεί επιχειρήματα που του επιτρέπουν να συνάψει το ον προς την ουσία του πράγματος. Δεν στηρίζεται λοιπόν εις 1028b3 των *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη, αλλά εις τον Αβερρόη για να υποστηρίξει ότι *ens dictum est quod significat essentiam rei*¹³. Από την περιδιάβασή του στην ουσία ο Θωμάς καταλήγει στο ακόλουθο συμπέρασμα: η ουσία ως όνομα πρέπει να σημαίνει κάτι το κοινόν σε όλες τις φύσεις.

Το συμπέρασμα αυτό του Θωμά καθώς και η λεξιακού χαρακτήρος συγγένεια που αυτός ανευρίσκει μεταξύ του όντος, της ουσίας και του είναι, του επιτρέπουν να αναζητήσει την ονοματική αρχικώς σχέση φύσεως και ουσίας, ακολούθως δε να εξετάσει τι σημαίνει *quidditas*, *essentia*, *forma* (τί ἦν εἶναι, ουσία, μορφή). Βοηθούμενος ο Θωμάς από τον Βοήθιο και από όσα ο Αριστοτέλης γράφει εις 1015a 12 των *Μ.τ.φ.* ανευρίσκει θεμελιακής υφής συνάφεια μεταξύ των ονομάτων φύσις και ουσία. Στη συνέχεια αναζητεί την σχέση ουσίας και συμβεβηκόντων, οδηγείται δε στην άποψη ότι στα τελευταία αυτά απαντά ουσία αλλά υπό όρους. Αποδεχόμενος επί τούτοις ο Θωμάς την ύπαρξη απλών και συνθέτων ουσιών, στρέφεται προς τις τελευταίες. Για την ενδελεχέστερη μελέτη των εξετάζει τις έννοιες μορφή και ύλη. Το συμπέρασμα, στον οποίον οδηγείται, έχει επιγραμματικώς ως εξής: η ουσία των συνθέτων ουσιών περιλαμβάνει μορφήν και ύλην, η ουσία των απλών ουσιών είναι μόνον μορφή. Προς αρραγέστερη θεμελίωση του εν λόγω συμπεράσματός του ο Θωμάς επικαλείται σχόλια του Αβερρόη εις το έβδομο βιβλίο των *Μ.τ.φ.*, καθώς και την εκ μέρους του Αβικέννα ταύτιση του τί ἦν εἶναι

των συνθέτων ουσιών προς την σύνθεση (*compositio*) μορφής και ύλης. Το σχόλιο του Αβερρόη παρατίθεται από τον Θωμά ως εξής: η φύσις των ειδών των πραγμάτων εκείνων, τα οποία υπόκεινται στην γένεση, είναι κάτι το μεταξύ, δηλονότι το σύνθετο από ύλη και μορφή¹⁴.

Ο Θωμάς σταματά βαθμηδόν να ατενίζει τις έννοιες ως ονόματα και τις βλέπει ως φορείς νοημάτων. Εξετάζει λοιπόν την σχέση καθόλου και επί μέρους από την άποψη της ουσίας. Θέτει και με την βοήθεια του Αβερρόη απαντά στο ερώτημα ποια είναι η ουσία του ανθρώπου και ποια η ουσία του Σωκράτους (*essentia hominis-essentia Socratis*). Η απάντησή του έχει ως εξής. Ο Σωκράτης δεν είναι τίποτε άλλο παρά ζωότητα και λογικότητα (*animalitas et rationalitas*), αυτές δε συνιστούν την ουσία του (*quidditas*). Ακολουθώς ο Θωμάς, βοηθούμενος από τους Αβερρόη και Αβικέννα, χωρεί στην μελέτη της ύλης. Ο προβληματισμός του γι' αυτήν επικεντρώνεται στην συνδρομή της στην γνώση της ουσίας, κυρίως δε της ουσίας των φυσικών πραγμάτων (*substantiarum naturalium*).

Ο Θωμάς δέχεται ότι το πράγμα γνωρίζεται δια του ορισμού του, αφού αυτός συνιστά την ουσία του, συνάμα όμως υποστηρίζει ότι η ύλη, καθ' αυτή θεωρούμενη, δεν συνιστά την ουσία του πράγματος. Αντιμετωπίζει όμως ιδιαίτερες δυσκολίες στην εφαρμογή των απόψεών του αυτών στις φυσικές ουσίες. Είναι εμφανές ότι ο Θωμάς δέχεται την αριστοτελική άποψη ότι η ύλη είναι άγνωστος καθ' αυτήν¹⁵, συνάμα όμως αναγνωρίζει ότι στον ορισμό των φυσικών ουσιών και των συμβεβηκότων δεν είναι δυνατόν να παραλειφθεί η ύλη. Ενώ λοιπόν υποστηρίζει ότι *materia neque cognitionis principium est*¹⁶, αναγκάζεται να δεχθεί ότι στον ορισμό των φυσικών ουσιών η ύλη τίθεται ως κάτι το επιπρόσθετον. Δηλονότι ως κάτι που ευρίσκεται εκτός της ουσίας, δηλώνει όμως αυτήν. Είναι, νομίζω, εμφανές ότι η στάση του Θωμά απέναντι της ύλης δεν είναι άκρως περιοριστική, απόδειξη ότι θέτει αυτήν αρχήν της εξατομικεύσεως, αφού όμως την διακρίνει σε *materia signata* και σε *materia non signata*, συνάψει δε την πρώτην προς εκείνην (την εξατομίκευση)¹⁷.

Οι διδασκαλίες των Αριστοτέλη, Αβερρόη και Αβικέννα, με τις οποίες ο Θωμάς αρθρώνει το έργο του *De ente et essentia*, δεν περιορίζονται σ' αυτές που ανέφερα. Είναι πολύ περισσότερες. Ο χρόνος ωστόσο που είχα στην διάθεσή μου παρήλθε. Δεν μου επιτρέπεται συνεπώς να εκτείνω την αναφοράν μου. Θα σταματήσω

λοιπόν, θέτοντας ως κατακλείδα της ανακοίνωσής μου την διάκριση υπάρξεως και ουσίας, στην οποίαν προβαίνει ο Θωμάς στο υπό συζήτησιν έργο του.

Έχει υποστηριχθεί¹⁸ ότι ο Θωμάς, διακρίνοντας ουσίαν και ύπαρξη, κατορθώνει να εισέλθει ο ίδιος, συνάμα δε να οδηγήσει και τον αναγνώστη-μελετητή του στο μυστήριο που μας επιβάλλεται, παρά την όποια αντίστασή μας. Πρόκειται για το μυστήριο των οριακών στιγμών της ζωής, όπως η γέννηση και ο θάνατος. Πρέπει ωστόσο να παρατηρήσω ότι ο Θωμάς δεν καθηλώνεται στην αινηματικότητα της ύπαρξης ούτε διαρθρώνει την κατανόσή της κατά τρόπον που να προβάλλει η σκοτεινότητά της.

Κατά τον Θωμά, η σχέση ύπαρξης και ουσίας είναι οποία η σχέση δυνάμεως και ενεργείας. Ο Θωμάς, εξετάζοντας το είναι και την ουσία, φωτίζει την υπαρξιακή πλευρά του είναι και μετασχηματίζει προγενέστερες αντιλήψεις που έδιδαν πρωταγωνιστική θέση στην μορφή. Εξαιρέσει του ενός και πρώτου, σε όλα τα άλλα η ύπαρξη είναι διαφορετική από την ουσία. Η ύπαρξη συντελεί ώστε κάτι να υφίσταται κατά πραγματικότητα. Η ύπαρξη είναι ενέργεια, ως τοιαύτη δε παρέχεται υπό του θεού, ο οποίος είναι μόνον ύπαρξη¹⁹.

Για τον Θωμά, τα πράγματα γνωρίζονται μέσω του είναι των και είναι ό,τι είναι μέσω της ουσίας των. Ο Doctor Communis αναλύει την ουσία στα διάφορα επίπεδα της πραγματικότητας. Βοηθούμενος από τους φιλοσόφους που ανέφερα, διαμορφώνει τα στοιχεία εκείνα που θα του επιτρέψουν αργότερα να πει: *Ens dicitur quasi esse habens*²⁰. Ον λέγεται ό,τι διαθέτει ουσία. Ον συνεπώς αποκαλείται κάτι που είναι, ουσία δε και είναι δεν δηλώνουν δύο διαφορετικά πράγματα, αλλά ένα και το αυτό.

Πολλοί μελετητές ανευρίσκουν στις διευκρινιστικές αναλύσεις που παραθέτει ο Θωμάς για να δείξει την διάκριση ύπαρξης και ουσίας, διδάγματά του για τον θεό. Ταυτίζουν μάλιστα αυτόν προς την πρώτην αρχή – *Primum Principium* – με την οποίαν ο Θωμάς κατακλείει το έργο του *De ente et essentia*. Με το ζήτημα αυτό δεν θα ασχοληθώ, επειδή αφίσταται της θεματικής της ανακοίνωσής μου. Εκείνο που θα με απασχολήσει και που σχετίζεται άμεσα τόσο προς την ανακοίνωσή μου όσο και προς το εν γένει θέμα του Συνεδρίου είναι το ακόλουθο ερώτημα: ερώτημα, με ιδιαίτερη, κατά την γνώμη μου, σημασία: Τι συνέδεσε τον

Θωμά, πιστό χριστιανό, με τον Αριστοτέλη και τους Άραβες φιλοσόφους Αβερρόη και Αβικέννα. Το έργο, στο οποίο αναφέρθηκα, δηλαδή το έργο *De ente et essentia*, καθιστά φανερό ότι ενωτικός όρος των φιλοσόφων αυτών, φιλοσόφων που έδρασαν σε διαφορετικές εποχές, ήσαν δε φορείς θρησκευτικών και άλλων αντιλήψεων που διέφεραν μεταξύ των, ήταν η πίστη ότι *ὁ νοῦς θεῖον ἔχει... γιγνόμενος δέ νοητόν, ἐνεργεῖ ἔχων*²¹. Ο νους συνεπώς οδηγεί στην συμφιλίωση και την συναρμογή εκείνους που ακολουθούν τις αρχές του. Οι φιλόσοφοι, στους οποίους αναφέρθηκα, οδηγούμενοι από τον νουν, δεν καθηλώθησαν σε στείρες διαμάχες, αλλά, αφού υπερέβησαν αντιθέσεις και παραμέρισαν εναντιότητες, έφθασαν, ο καθένας από τον δικό του δρόμο, στο φως του είναι.

Σημειώσεις

¹ A. De Libera, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, 1995, σσ. 363 κ.εξ. Για την στάση παλαιότερων μελετητών έναντι του 13ου αιώνας βλ. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966. Βλ. και γερμανική μετάφραση υπό R. Wagner, München 1977.

² Βλ. Ν. Χρόνη, *Κεφάλαια Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 2004, σσ. 18 κ.εξ.

³ Ένθ. ανωτ., σ. 367.

⁴ Για την οργάνωση των Πανεπιστημίων κατά τον Μεσαίωνα, τα μαθήματα που εδιδάσκοντο στις Φιλοσοφικές Σχολές και τον τρόπο διδασκαλίας των βλ. A. Kenny και J. Pinborg, «*Medieval Philosophical Literature*», εις *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Ed. N. Kretzmann – A. Kenny – J. Pinborg, Cambridge University Press 1988 (1982), σσ. 11 κ.εξ.

⁵ Περί της διαμάχης αυτής βλ. R. Heinzmann, «*Thomas von Aquin*», εις *Klassiker der Philosophie*, Hrsg. v. O. Höffe, München 1985², σσ. 198 κ.εξ.

⁶ *Summa Theologica*, I, qu. 2, a2 ad 1.

⁷ *De Coelo et mundo*, lib. I, Lect. 22.

⁸ *De veritate*, I, 12.

⁹ *De Ente et Essentia*, Εκδ. R. Allers, Darmstadt 1976, ν (σ. 43), iv (σ. 40).

¹⁰ Ένθ. ανωτ., σσ. 111 κ.εξ.

¹¹ 271b, 8-13.

¹² *Aristotelis Opera*, Ed. I. Bekker, vol. iv, *Scholias in Aristotelem*, coll. Ch. Brandis, Berlin 1961 (1836), σ.480b 2-3.

¹³ *De Ente et Essentia*, I (p. 17).

¹⁴ *De Ente et Essentia*, II (p. 22).

¹⁵ *Μ.τ.φ.*, 1036a 9.

¹⁶ *De Ente et Essentia*, II (p. 19).

¹⁷ Λέγοντας ο Θωμάς *materia signata* εννοεί, όπως διευκρινίζει στην μετάφρασή του ο Γεννάδιος Σχολάριος, την «σεσημειωμένην, ἥτοι τὴν ὑπὸ διαστάσεων ὠρισμέναις θεωρουμένην» ὕλην. Βλ. *Γενναδίου του Σχολαρίου Ἀπαντα τα Ευρισκόμενα*, εκδ. L. Petit – X.A. Sideridés – M. Jugie, Tome VI, Paris 1933, σ. 158.

¹⁸ A. Maurer, – *St. Thomas Aquinas, on Being and Essence, Translated with Introduction and Notes by* –, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1968, σ. 7.

¹⁹ Για την ταύτιση στον θεό ουσίας και ύπαρξης βλ. την εκτενή σημείωση της C. Capelle εις *Saint Thomas d'Aquin, L' être et l' essence (De ente et essentia)*. Texte, traduction et notes par –, Paris 1991, σ. 94, σημ. 109.

²⁰ *In metaph.*, lect. I.

²¹ *Μ.τ.φ.* 1072b 20 κ.εξ.

Aristotele's and Islamic Philosophers'
Teachings in the Early Philosophical Writings
of Thomas Aquinas

Nikolaos Chronis

Professor of Philosophy, University of Athens

Summary

My objective is the way Thomas Aquinas thought on serious problems of philosophy and articulated his answers to them. To attain my object I use some early works of Thomas, particularly the one entitled *De ente et essentia*. In this work the Angelic Doctor discusses certain key metaphysical notions, such as being, essence, form, matter, potentiality and actuality. Furthermore, he explains the principle of individuation and provides the foundation for the distinction between essence and existence. Thomas closes his discussion by analyzing being itself.

Philosophers who help Thomas to achieve his aim are: Aristotle, Avicenna, Averroes, known as the Commentator, Boethius and the author of the *Book of Causes*. Thomas does not accept their teachings without critique. He scrutinizes them and either adopts or dismisses them according to their usefulness to the accomplishment of his objective. He accepts, however, the teachings of Aristotle he cites. This proves that Aristotle has exercised a decisive influence on Thomas and his entire age too.

The question arises as to what related Thomas, devout Christian, to Aristotle and the Arab philosophers Averroes and Avicenna. This is not a question of antiquarian interest; it needs, therefore, to be discussed with great caution. Based on the way the philosophers I mentioned philosophized, I express the opinion that all these philosophers acted within the proper limits of *thought* (*Nous*); they believed that *thought thinks itself because it shares the nature of the object*

of thought... thought seems to contain a divine element. The philosophers I referred to did not get entrapped in unproductive argumentation. Guided by Nous they set their differences aside and reached, each one in his own way, to the light of being.

Aristotle from the Viewpoint of Muslim Philosophers

Mahdi Hadavi Moghaddam, (Ph.D.)

Professor of Philosophy, University of Tehran

Introduction

Islam began its heavenly message with the command to "Read!" encouraging its followers from the beginning to acquire knowledge and wisdom. Islam places emphasis on gaining knowledge through verses such as "Are those who know and those who do not know alike?" symbolizing frequently the people of wisdom.

The outcome of these teachings was the establishment of a culture and civilization that placed its pillars on knowledge and wisdom through fledgling educational centers and circles of argumentation the core of which was the beloved prophet himself (Peace be upon him). He, through the adage that says, – Go after the knowledge even if it is in China–, persuades the Muslims to search for knowledge beyond their geographical borders. He also taught the people to add the knowledge and culture of others to their own ones, and digest them as if they were their own from the beginning. Aristotle's teachings got the same process when entering the Islamic culture.

Aristotle in the Islamic Culture

At the onset of translation period in the second century after Mohammad's departure to Madina, and the access of Muslim scholars to books translated from foreign languages into Arabic, Aristotle entered the argumentation circles of Muslims, and his views received deep analytical survey by the Muslims.

In the book entitled "Tohid Mofazal" as quoted by Imam Sadegh, the 6th. Shiite holy leader, Aristotle is praised when opposing material philosophers. In this book the holy Imam says, "In the past some people denied the existence of the inner will to help creation; they considered creation as an accidental

phenomenon. They tried to support their theory by pointing to the people being born as a freak or with extra fingers. Aristotle rejected them and reasoned that being born as a freak or with extra fingers are rare phenomena intercepting the natural cause of creation, and these can not be considered as natural ones that occur in sequence and in the same way". The holy Imam addresses Mofazal and continues that the act of production among the animals is carried out in one fixed way, as it is for the humans being born with two hands, two legs and five fingers. To be born as a freak can be traced back to the problems occurring inside the womb in which the fetus lives.

On the other hand, when searching among the works of some distinguished pupils of the holy Iman, we come across "Hosham Ebn Alhakim" who, in his treatise opposes Aristotle's views taking a criticizing stance toward him. This, through the guidance of the religious leaders, shows the critical views of the Muslim scholars toward the ones beyond the Islamic centers.

In line with this moderate trend, there existed some extremist ones that either rejected Aristotle's entire philosophy as atheistic or praised his works, according to some holy quotations, as divine ones.

Aristotle and Logics

Aristotle's most prominent appearance in Islamic thoughts is in the field of logics. His works became translated into Arabic. Ebne Moghafa and Ebne Behrizebne Hnin began to introduce Aristotle to the Muslims through translating different parts of the "Organon". Most of Aristotle's works were translated from Samaritan into Arabic. As there were few Arab people to be familiar with Greek language, most of the Greek philosophy books were translated into Samaritan language and then into Arabic, and Aristotle hence was introduced as the founder of logics among the Muslims.

Fouroughi says, "Aristotle adopted Socrates and Plato in his philosophy, but his deep discovering desire was not confined by Socrates argumentation" and Plato's belief in the origin of knowledge and the way how to reach wisdom. In contrast, he focused on rhetoric and scientific debates. He by adopting the lead

of Plato and Socrates could outline the system of syllogistic reasoning from true propositions, that later came to be known as categorical logic which has remained unique so far.

Fouroughi also says, "Aristotle was born in 384 B.C. in Stagria, Macedonia. His parents were Greek and his father was a doctor. At the age of 18 he went to Academy and spent twenty years of his life studying there as Plato's student. When Plato died, he returned to his native Macedonia and participated in the education of Alexander, the Great, for some years. He then came back to Athens and established his own school at Lyceum, a park at the outskirts of the city. After Alexander's death as the Athenians were not happy with the king Alexander, Aristotle could not live in Athens any longer, and left the city. He died at the age of 63.

Fouroughi advocates the possibility that the science of logics had previously been known in Iran, and Aristotle only had to compile this science. To support his theory he reasoned that "Greygour 1st." in the book «The Summary of the World History» says, "Aristotle is entitled "The First Teacher" not because he is the first to introduce logics, as misconceived by some people, but because he is the first who compiled the individual parts of this science".

Dr. Mofateh, the Martyred, in the book «Aghalit» quotes Aristotle that the laws pertaining to each individual science and technique would evolve gradually, and no science could have been completed overnight. First, the fundamentals are discovered by some person, and then, processed and completed by others. He continues quoting Aristotle that he himself had learned much from the past scholars, but had been the one to introduce syllogistic reasoning, argumentation and debate. Aristotle believed that those who were skillful in debate, as «Gergias» was, could only manage to teach the people the skill of how to debate in general course, and tried to bring the students closer to logic; but logic itself was not the core subject to be paid attention to. Aristotle says that it was he who after so long a period and by the help of contemplation could introduce logic.

Sabzevari, God may bless him, says, "It was Aristotle who compiled and developed logics, but he is not the founder of it". Sabzevari, at the end of his book

"Manteghe Shafa", quotes Aristotle who says, "I inherited a large amount of the laws of logic in disorderly fashion, and through years of vigor and sleeplessness I could put them in order". This connotation supports the possibility that Aristotle managed to introduce only parts of the science of logics, and he got the rest from his foregone scholars. The Reverend Mafateh, the Martyred, advocates this theory and says, "In the year 343 B.C. Aristotle made a trip to Asia Minor, and the king of Macedonia appointed him the teacher of his son. The son later became Alexander, the Conqueror. Aristotle returned to Athens and through the fame obtained by teaching Alexander could establish his own school, a challenge to Academy. The school bearing its royal atmosphere became more prosperous than Academy did. Aristotle, then, got the notion to change the school into a university putting the disorderly knowledge bequeathed to him into an orderly one. He divided his students into different groups, each assigned to study one specific branch of knowledge. The outcome of the joint work was a great encyclopedia with its first chapter on logics.

Summary

To come closer to the objectives of this essay I may draw your attention to further points:

First, at Aristotle's time the sophists who denied truth, and prompted mischief and cruelty, were still busy misleading the youth. Socrates and Plato had tried much to send them out of the scene, or at least make them discreditable, but with little success. To confront them thoroughly, Aristotle set up to introduce a compiled form of logic.

Second, as it was mentioned before, Aristotle entered Academy at the age of 18, and continued to study there for 20 years up to the time when Plato died. Three years later, at the age 41, he left Academy for Macedonia where he was appointed the teacher of Alexander, the young prince. He returned to Athens after years of educating Alexander and established his own school at Lyceum, a challenge to Academy. He then decided to bring all the branches of the science of the time together including logics.

Third, Alexander was of great influence to encourage his teacher to compile logics so much so that Sazevari says, "Logics is a science bequeathed to us by Alexander".

With regard to the points mentioned the incentive to force Aristotle to compile logics was not merely his desire to challenge the sophists. He could have done it years before, when he established his own school at Lyceum, or when he was Plato's student, or, at least, during the three years after Plato's death when he was fully free at home; but the compilation of logics appeared many years later perhaps, after Alexander's victories, and maybe through his order.

What were the obstacles to really hinder Aristotle to achieve his great task years before?

We know that Aristotle was well familiar with the past Greek scholars and with his contemporary sophists as well. He was also genius enough to be called "The Intelligence of the School" by Plato. During Plato's time when Aristotle produced books containing science, he was reprimanded by Plato for revealing secrets. He perhaps had the desire to compile logics but the time was not ripe for it.

He might be looking for something lost to make the puzzle, the one that Alexander, after conquering Iran, brought to his great teacher as a souvenir from the great Iranian libraries and the Persian cultural centers. That is why it is recorded that logics is a science bequeathed to us by Alexander. If it had not been for Alexander and the Persian scientific sources being left at Aristotle's disposal, how could he have introduced his book "The First Instruction"? To discover and narrate historical events of so far distant time, is really a hard task, I confess, left before researchers.

Aristotle and Knowledge

Knowledge is divided into and theoretical ones. The theoretical one, in turn, is divided into three branches: theology, biology and mathematics. The applied one is also divided into civil politics, home management and morality. Farabi in his book "A Compromise of Views among Philosophers" expresses the

commonalities and discrepancies existing between the views of Aristotle's and those of Plato's. He classifies the deductive philosophy as theology, biology, logics, mathematics and politics.

Aristotle and Theology

Aristotle was introduced to the Arab world, through translations by the Persian, and Nestorian Christian philosophers, as the representative of peripatetic school. The Muslims became, hence, familiar with Aristotle. Some of Plato's works were also introduced but in the name of Aristotle.

Kendi, who is believed as the first Arab philosopher, believed that through wisdom, man can produce a valuable theological philosophy. He was not so familiar with the differences existing between Plato and Aristotle's philosophies and believed that the first incentive for Aristotle was the theological cause.

Farabi knew Greek, Arabic,, and Persian languages. He was familiar with Aristotle and Plato's views. In his book "A Compromise of Views among Philosophers" he says, "Some think that Aristotle believed in the old origin of the universe denying the creation of the universe. Maybe Aristotle's question "Does the universe stood from the beginning or not?" which was raised in his book «Toubigha» had been the cause for this kind of misinterpretation. Farabi says, "This was given as an example, and does not imply that Aristotle intends to describe the universe, instead he intends to describe the collective deduction got from the routine introductions".

Farabi further says that Aristotle's belief that the creation of the universe does not bear any time beginning, has made some people think that he believe4d in the old origin of the universe denying the creation of it. But this is not true, because Aristotle believes that time is an indicator of the movement of the universe and is created by the universe itself, and therefore it can not hold the universe, and it is not possible that universe bears a time origin. God created the universe at once, and time is created by its movement.

Farabi then refers to the book «Esolougia» and brings forth some testimonies supporting Aristotle's belief in God. Because of Farabi's reference to this book

many Muslim philosophers thought that «Esolougia» belonged to Aristotle, whereas it belonged to Platinus, the philosopher of the 3rd century, who supports Plato's views rather than Aristotle's.

Farabi quotes Aristotle as in the book "The Songs of Nature" who says that creation of the universe cannot be imagined accidental. Farabi continues quoting Aristotle who points to the unique law that brings all the universal elements together. There Aristotle refers to the causes, and proves the subjective element. He refers to the cause and moving force, and says they cannot be created by themselves.

Farabi also invokes the treatise by the name «Laminous» or «Layounios» quoting Aristotle and Plato who prove the creator of the universe. He, then, exaggeratingly admires Aristotle and Plato and says, "If God had not saved the people of wisdom for the sake of these two wise men, Aristotle and Plato, mankind would have left astray and ignorant".

Farabi, through his book, provides us with the implication that there were some people among the Muslim philosophers who accused him of impiety, but Farabi is highly critical of them. He by the help of Aristotle's words proves that Aristotle believed in God and the creator of the universe.

Aristotle and Motion

A very important subject introduced by Aristotle is that of "motion", which is well-known among Muslim philosophers. «Avicina» classified this issue in natural science category; and some other scholars such as «Sadrolmotachelin» categorized it in theology class. Avicina considered motion as a phenomenon being occurred in nature, so it had to be dealt with in nature. But the second group believed that motion is part of existence and hence it is to be categorized in theology class.

From Aristotle's point of view motion is a change of the source of power into action. To him the source of power is prerequisite to action. According to Aristotle's view substance is composed of solid material (form), and life. The form is a vessel to contain the source of power and it is in motion by this power.

According to this interpretation if something is made to its ultimate purpose, it won't possess any motion any longer. Motion can be conceived when the substance is made of the source of power and action. In the universe nothing can be imagined as the mere source of power, unless it itself is the action of that source of power, as is "the First Essence".

This kind of approach to motion by Aristotle would confine the motion to physical world in which any substance is considered to be made of the source of power, and hence no motion could be found out of the physical world, because we can't find any material substance there.

There still remained the question whether the physical universe got to exist through the old age or not. Sadrollmoteahelin answered this question, and said that the physical universe was not created through old ages, but it was created by the "inner occurrence". The universe emerged because it needed to exist and not because of time. We cannot imagine the presence of time without the existence of universe. Time depends on the universe and without the existence of the universe, it cannot be imagined.

Aristotle and the Natural Science

In many books and treatises by Muslim philosophers we can locate Aristotle's views on natural science. In his book, «A Compromise of Views among the Scholars» Farabi refers to the issue of "seeing" quoting Aristotle who says that seeing is performed through the eyes; and then quoting Plato who says that something gets out of the eyes and reaches the object and then we get the result of "seeing".

Here Farabi tries to make a compromise between the two scholars "views". Aristotle is quoted that rain is made through evaporation arising from the Earth.

Some say that the natural science taught by Imam Bagher, the fifth Shiite religious leader, was that of belonging to Aristotle. It is to be noted that there have existed many scientific views in natural science quoted from Aristotle; such as: "If the hen is found to be similar to a cock in voice and song, she will bear a thorn on her leg, similar to the one of a cock"; or "Sparrows when become

blind, they get their food from the tree called "the sun's eye" and then they retrieve their sight"; or "There is hostility between sparrows and donkeys, because sometimes donkeys unknowingly cause the death of sparrows"; and there exist some other views concerning honey, blind mouse, pigeons' age being quoted from Aristotle, that are not proved true.

Aristotle and Ethics

There existed plenty of views on moral issues in Muslim philosophers' works, which are quoted from Aristotle. He is quoted that the absolute happiness is spiritual elevation, and the margin kinds of happiness such as being wealthy and educated will provide the ground to reach spiritual elevation.

According to Aristotle, every person is naturally in search of happiness, avoiding savagery. The only way to accomplish happiness is through a moderate way of life. He says bravery is an instinct between the two extremes: fearlessness and fear.

In contrast, there are some quotations from Aristotle such as "Cruelty originates" from the nature of man and only two factors can stop it, either the religious one that reminds man of the 'Resurrection Day', or the political one which means "sword".

With regard to the effect of education on human soul, Ebne Moskovay quotes Aristotle that a mischievous person could sometimes be guided to the right path by training and education, but this can not always be generalized. Frequent preaching should be accompanied by timely punishment. Some people are easily educated and head for good conducts; on the contrary, some take the training but are very slow to achieve good conducts. Moskovay's deduction from Aristotle is that "An ill-tempered person can be cured and put in the right path, and hence his misconduct cannot be considered natural and intrinsic".

Moskovay quotes Aristotle that there exist some blessed gifts which are noble, and some other ones which are to be praised, and some others which are useful.

He then elaborates on them and says, "Nobility is a gift and intrinsic, and he who discovers it will become noble. The gifts of this sort are knowledge and wisdom. Some gifts are to be praised, as they are the good products of the will,

and some other ones are useful, which are the means to reach the ends". He then quotes Aristotle and says that it is hard to be noble and take noble steps without being generous, being lucky and enjoying abundant friends. Knowledge is to comprise governing technique and social management, and these qualities are considered as the nobility of knowledge, and because of this, all the things bestowed to mankind by God, are blessed ones, and the gifts by Him. The perfect man will be vested, by God, with the supreme gift.

According to Aristotle, one can reach happiness in five ways:

1 / In having a healthy body, which is an indication of a moderate way of life.
2 / In possessing money, as well as friends who help him spend the money in the right way, and on benevolent purposes.

3 / In fulfilling job success.

4 / In obtaining a wholesome mind and faith in either his religion, or something that keeps him away from mischief.

5 / In gaining the fame of good name among his fellow people, as well as the knowledgeable.

Anybody who owns these five blessings would feel happy, and the amount of happiness depends on them.

Moskovay says that he had much benefited from Aristotle's ethics book "Nikomakhos", and tried to bring a new and comprehensive arrangement to his subjects.

He sometimes used the Islamic quotations to support his own views, and sometimes criticized Aristotle's views on ethics.

Aristotle and Politics

It is quoted that Aristotle and Plato held the same views on politics, and believed that the word "citizen" meant "freedom from obligations", and it was the duty of the laborers to provide him and his family with all the services needed. Aristotle advocated this view by reasoning that a citizen whose job is to manage the city, should be a person who naturally possesses wisdom and bravery to continue his rule over the city, and has the time to provide the people with the due utilities and services.

There will be no time left for him to provide for his own personal needs, and furthermore, his status keeps him away from manual jobs which decrease his high ranking position. Therefore, there should be somebody to carry this responsibility. Here nature presents some nations who are of little intelligence but of high physical strength. They are the laborers who carry the responsibility to cater for the citizen.

In the works of Muslim philosophers this kind of social discrimination has been expressed in a different way. They place emphasis on the personal qualities and talents. According to Farabi, the laborers are those who lack the ability to understand the reasons behind the orders, but possess the physical ability to fulfill the orders perfectly well.

The Resurgence of Aristotle

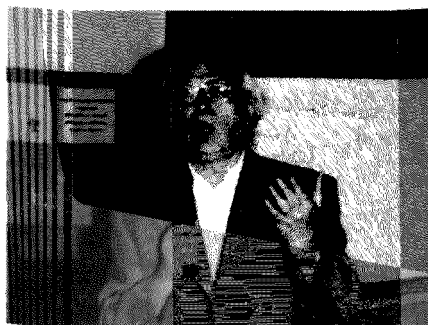
Aristotle's views appeared in the Islamic civilization nearly one thousand years after his death. He affected various domains of thought. Muslim thinkers participated in his debates, and criticized him as well. They, in time, corrected him, and helped the establishment of new schools of thought. Four hundred more years passed, and then Aristotle, through the works of the Islamic philosophers such as Ebne Rosht, returned once more to the western world.

During these four centuries Aristotle's views had been criticized and corrected time and again; and the Aristotle that the Europeans of the Middle Age came to know, had got a new image.

Ομιλητές κατά τη διάρκεια της 2ης μέρας του Συνεδρίου



1 / Η Καθ. Φιλοσοφίας της Επιστήμης Α.Π.Θ.
Δήμητρα Σφενδόνη - Μέντζου



2 / Ο Καθ. Φιλοσοφίας στο Παν/μιο της Τεχε-
ράνης Zia Mounahed



3 / Ο Καθ. της Φιλοσοφικής Σχολής του
Παν/μίου Αθηνών Νικόλαος Χρόνης



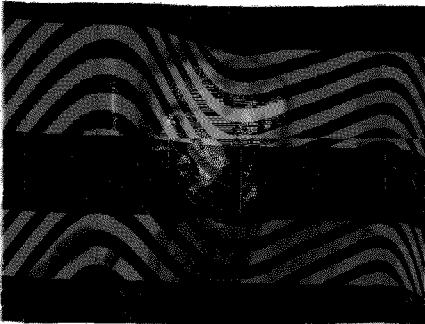
4 / Ο Καθ. Φιλοσοφίας του Παν/μίου Τεχε-
ράνης Mahdi Hadavi Moghaddam



5 / Ο Ερευνητής της Ακαδημίας Αθηνών,
Ηλίας Παπαγιαννόπουλος



6 / Ο Καθ. Φιλοσοφίας του Παν/μίου Τεχε-
ράνης Mohammad Reza Behshti



7 / Ο Καθ. Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας,
Φιλοσοφικής Σχολής Παν/μίου Αθηνών
Κων/νος Γ.-Α. Νιάφορος



8 / Ο Καθ. Φιλοσοφίας του Παν/μίου Τεχε-
ράνης Shahram Pazuiki

Photos in previous pages

1 / The Professor of Philosophy of Science (Aristotelian University of Thessalonica)

Demetra Sfendoni-Mentzou

2 / The Professor of Philosophy (University of Tehran) Zia Movahed

3 / The Professor of Philosophy (University of Athens) Nikolaos Chronis

4 / The Professor of Philosophy (University of Tehran) Mahdi Hadavi Moghaddam

5 / The Researcher at the Center of Philosophy (Academy of Athens) Elias Papagiannopoulos

6 / The Professor of Philosophy (University of Tehran) Mohammad Reza Behshti

7 / The Professor of Ancient Greek and Byzantine Philosophy (University of Athens)

Konstantine G.-A. Niarchos

8 / The Professor of Philosophy (University of Tehran) Shahram Pazouki

Πέμπτη 29 Απριλίου 2004 / Thursday, 29 April 2004

Αμφιθέατρο “Σάκης Καράγιωργα” II
Auditorium “Sakis Karagiorgas” II

Απογευματινή Συνεδρία / Afternoon Session

Οι αναγνώσεις του Αριστοτέλη από τον Θωμά Ακινάτη και
τον Ιωάννη Δαμασκνό: ενδεικτική επισήμανση των διαφορών

Ηλίας Παπαγιανόπουλος

*Ερευνητής στο Κέντρο Έρευνας
της Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών*

Οφείλουμε να ξεκινήσουμε με ορισμένες θεμελιώδεις διευκρινίσεις, δεδομένου ότι το θέμα μας είναι πολυδιάστατο και συνάμα ιδιαίτερα λεπτό, ενώ την ίδια στιγμή που φαίνεται “τεχνικό”, κατ’ ουσίαν σχετίζεται με τα βαθύτερα υπαρξιακά ζητήματα του ανθρώπινου βίου. Επιπλέον, το παρόν κείμενο μπορεί, στα πλαίσια μιας σύντομης παρουσιάσής του για έναν τόμο πρακτικών, να έχει μονάχα τη μορφή μιας αδρής σύνοψης των συλλογισμών μας, μολονότι η σύνοψη τούτη δεν παύει την ίδια ώρα να είναι μια υπόθεση εργασίας στα αφετηριακά της στάδια, έχοντας έτσι περισσότερο προγραμματικό παρά αναλυτικό χαρακτήρα.

Κατά κύριο λόγο θα προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε έναν βασικό άξονα (ένα ερμηνευτικό κλειδί) γύρω από τον οποίο θα μπορούσε να ανιχνευθεί μια σειρά από διαφορές στην κατανόηση του Αριστοτέλη από τους δύο μεγάλους Πατέρες των χριστιανικών Εκκλησιών. Τέλος, θα θέλαμε να φανεί κάτι από το υπόδηλο υπαρξιακό βάθος του θέματος, το οποίο είναι τελικά και αυτό που κρίνει τις όποιες θεωρητικές διαφορές.

Το θέμα έχει καταρχήν τρεις θεμελιώδεις πτυχές: τη σχέση φιλοσοφίας-θεολογίας, τη σχέση αρχαίας Ελλάδας-Χριστιανισμού και τη σχέση δυτικής-ανατολικής Εκκλησίας. Μολονότι και οι τρεις θα είναι παρούσες με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, η κεντρική εντούτοις, εκείνη προς την οποία κυρίως θα στρέψουμε την προσοχή μας, θα είναι η τρίτη, όπως αυτή αναδύεται μέσα από την σύγκριση των πνευματικών κόσμων δύο χαρακτηριστικών για τις αντίστοιχες χριστιανικές παραδόσεις και επίμονων μελετητών του Αριστοτέλη, του Ιωάννη Δαμασκνού (675-749) και του Θωμά Ακινάτη (Thomas Aquinas, 1225-1274). Οφείλει βεβαίως να

είναι αυτονόητο, πως μιλώντας για διαφορές ανάμεσα σε πνευματικές παραδόσεις δεν αναφερόμαστε παρά σε κυρίαρχους άξονες (ή γενικούς προσανατολισμούς) παραδόσεων, που δεν αναιρούν την ποικιλία δευτερευουσών τάσεων και δεν καλύπτουν ομοιογενώς την ολότητα των πολιτισμών στους οποίους παραπέμπουν.

Δεν είναι διόλου σπάνιο φαινόμενο στην Ιστορία του πνεύματος, τα έργα των μεγάλων στοχαστών να χαρακτηρίζονται από κρίσιμες εντάσεις ανάμεσα σε διαφορετικές μεμονωμένες σκέψεις ή ανάμεσα στα διαφορετικά πεδία της σκέψης τους. Τούτο συμβαίνει καθώς σε ορισμένες μεμονωμένες σκέψεις ή σε ορισμένα από τα πεδία σκέψης υπάρχουν απρόβλεπτα ανοίγματα, ανοίγματα που επιτρέπουν και μάλιστα υποδεικνύουν μελλοντικούς, συνολικούς εμπλουτισμούς, πέρα από τα σταματήματα του εκάστοτε στοχασμού σε άλλα του πεδία ή και στο σύνολό του ενγένη. Θεμελιώδη τέτοια ανοίγματα προσφέρει σε ορισμένες της στιγμές η αριστοτελική μεταφυσική. Αυτό έχει σημασία κυρίως ως προς τον Δαμασκηνό, ο οποίος, όπως και ολόκληρη η παράδοση των Ελλήνων Πατέρων ενγένη, δείχνει να ενδιαφέρεται πριν απ' όλα για ό,τι θα καλούσαμε την πνευματική κίνηση ή χειρονομία του Αριστοτέλη – για την φορά, δηλαδή, της αριστοτελικής σκέψης, η οποία αφήνει να εννοηθούν ευρύτερες προοπτικές που ξεπερνούν την τελική της μορφή ως παγιωμένο σύστημα. Ο Δαμασκηνός ενδιαφέρεται, θα έλεγε κανείς, να διορθώσει το σημείο απ' το οποίο η αρχαία φιλοσοφία νομίζει ότι έλκεται, να αναδείξει έναν άλλο ελκυστή ως τον πραγματικό όλη της αρχαιοελληνικής γραμματείας και ειδικά του Αριστοτέλη – ή, να δικαιώσει αυτήν την κίνηση αναφέροντάς την σ' έναν ορθότερο ελκυστή, υποδεικνύοντας πως μόνο υπό το φως ενός τέτοιου ελκυστή αποκτά ο αρχαίος στοχασμός την αληθινή οντολογική του εμβέλεια.

Εξερχόμαστε έτσι του σχεδόν πάγιου διλήμματος της έρευνας αν οι Έλληνες Πατέρες επηρεάστηκαν άμεσα από την αριστοτελική μεταφυσική και δανείστηκαν τις ιδέες της, ή αν χρησιμοποίησαν απλώς τα εννοιολογικά της εργαλεία για τους δικούς τους, ανεξάρτητους σκοπούς. Ούτε το ένα ισχύει, ούτε το άλλο: οι Πατέρες επηρεάστηκαν από τη φορά του αριστοτελικού στοχασμού, την οποία ένωσαν ότι δικαιώνουν καθώς η Γραφή αφενός και η εξαιρετική παρουσία του Χριστού αφετέρου τούς επέτρεψαν να αντιληφθούν με νέο τρόπο τον ελκυστή της, το κέντρο απ' το οποίο εκείνη ανεπήγνωστα και ανολοκλήρως τρεφόταν.

Ο Ακινάτης, από τη άλλη πλευρά, μοιάζει να έχει τελείως διαφορετικές μέριμνες, άλλη μοιάζει να είναι η ανάγκη μέσα από την οποία πλησιάζει τον Αριστοτέλη. Υπάρχει καταρχάς εδώ η ιστορική μέριμνα, μέριμνα διαλόγου ή, ίσως, πολεμικής εσωτερίκευσης της μη-χριστιανικής σκέψης της εποχής του, υπάρχει δηλαδή η προσπάθεια του Θωμά να καταστήσει το χριστιανικό δόγμα λογικώς ακατάβλητο σε μια εποχή ισχυρών κοσμοθεωρητικών αντιπαραθέσεων. Υπάρχει όμως και κάτι άλλο, κάτι βαθύτερο, που ανήκει στην τάξη της πνευματικής μέριμνας και το οποίο είναι ουσιώδες στην παρούσα ερμηνευτική πρόταση: ο Θωμάς διαβάζει τον Αριστοτέλη ενμέρει για να διορθώσει κι ενμέρει για να ολοκληρώσει τις προδιαγραφές της αυγουστίνειας κληρονομιάς. Με άλλα λόγια, η σχέση του με τον στοχασμό του ιερού Αυγουστίνου μας παρέχει σε μεγάλο βαθμό το πνευματικό πλαίσιο το οποίο προσδιόρισε τη σημασία και τη χρησιμότητα του Αριστοτέλη για τον Θωμά. Προκειμένου να το κατανοήσουμε αυτό, πρέπει να πούμε έστω δύο λόγια για τον στοχασμό του Αυγουστίνου, εκείνου δηλαδή του ανθρώπου που από τον πέμπτο αιώνα κι έπειτα ορίζει δεσμευτικά πια τον ψυχοπνευματικό τόπο του δυτικού ανθρώπου και του πολιτισμού του.

Πριν προχωρήσουμε ωστόσο, ας δηλώσουμε αφετηριακά πως οι διαφορές τις οποίες ανιχνεύουμε στις αναγνώσεις του Αριστοτέλη από τους δύο Πατέρες των Εκκλησιών κατατείνουν τελικά σε τρεις θεμελιώδεις έννοιες, γύρω από τις οποίες οργανώνονται αβίαστα και εκ των έδων: τη φύση, την ελευθερία και την υποκειμενικότητα, δηλαδή την ατομική υπόσταση με οντολογική εμβέλεια, τόσο στη θεολογική όσο και στην ανθρωπολογική της διάσταση.

Ποιός είναι, λοιπόν, ο άξονας του αυγουστίνειου στοχασμού; Θα λέγαμε ευθύς εξαρχής: η απώλεια του εαυτού μέσα στον κόσμο. Ας θυμηθούμε, λχ., την περίφημη διήγηση, στο τέταρτο βιβλίο των *Εξομολογήσεών* του, του συγκλονισμού που του προκάλεσε στα νεανικά του χρόνια ο θάνατος ενός στενού του φίλου, μιας αναπάντεχης κι αφόρητης ταραχής, που απολήγει στα σημαδιακά λόγια του: “είχα γίνει για τον εαυτό μου ένα πρόβλημα”. Το πρόβλημα, αίφνης, δεν ήταν τόσο ο φίλος του καθεαυτός και η απώλειά του, όσο ο φόβος θανάτου που του προκάλεσε η απώλεια εκείνη και που κατά βάθος αφορούσε τον δικό του εαυτό: “αφού έφαγε αυτόν, θα μας φάει όλους”, θυμάται πως σκεφτόταν τότε για τον θάνατο (IV, 6.11). Το βάσανο του Αυγουστίνου, που εκβάλλει σ’ έναν ανεξέλε-

γκτο φόβο θανάτου, σ' έναν μετεωρισμό της υπόστασης πάνω από το κενό, σταθερό μοτίβο των *Εξομολογήσεων*, αναφέρεται σ' ό,τι βγάζει την ψυχή εκτός της, "εκτός του εαυτού της", όπως, στο συγκεκριμένο παράδειγμα, η αγάπη για ένα θνητό πλάσμα, για έναν συνάνθρωπο (IV, 10.15). "Όπου κι αν στραφεί η ψυχή του ανθρώπου, σ' ό,τι και αν προσπλωθεί, θα είναι για να υποφέρει", γράφει στο ίδιο σημείο, αφού το κάθε τι είναι εκτός - και τούτο το "εκτός" είναι στην πραγματικότητα όλο το πρόβλημα.

Έτσι, επίκεντρο του αυγουστίνειου στοχασμού και ιδρυτικό φιλοσοφικό του πρόβλημα είναι ουσιαστικά η τραυματική εμπειρία του ίδιου του κόσμου. Διότι μέσα σ' αυτήν την πρωτογενή έκ-σταση ως θεμελιώδη αναφορικότητα προς κάτι έτερο, έκ-σταση που διευκρινίζει την έννοια της εμπειρίας ως εμπειρίας, πάντοτε, του ίδιου του κόσμου, η ταυτότητα χάνει την αυτάρκεια και την αυτο-νομία της κι εμφανίζεται εξαρτημένη (ήτοι ετερό-νομη) κι ως εκ τούτου οντολογικά ενδεής.

Η εξωτερικότητα είναι ανυπόφορη διότι δια της παρουσίας της και μόνο φέρνει την διάρρηξη του ενός, την διάρρηξη της κλειστότητας της μονάδας, τον χωρισμό και την πολλαπλότητα, φέρνει δηλαδή εντέλει τον θάνατο ως οντολογικό πεδίο της ύπαρξης. Το "συν-" της συνύπαρξης, απαρχής κάθε έννοιας ύπαρξης, είναι το ιδρυτικό και θανάσιμο συνάμα τραύμα του Αυγουστίνου. Η εμπειρία ως έξοδος της υπόστασης στον κόσμο είναι εντέλει αδύνατη, εφόσον η απόδοση απόλυτης οντολογικής σημασίας στην ενότητα της μονάδας καθιστά κάθε ανάμιξη και κάθε συνάντηση με τα πράγματα φορέα του μηδενός και της αναλήθειας. Έτσι, η θεμελιώδης πνευματική προοπτική του Αυγουστίνου συνίσταται στην εσωτερική-κευση του ρήγματος, της πολλαπλότητας και της κίνησης, της εμπειρίας, εντέλει του άλλου ανθρώπου καθεαυτού. Συνίσταται στην επιστροφή σε μίαν αρραγή ενότητα και σ' έναν ενιαίο, στατικό εαυτό που θα προηγείτο οντολογικά της εμπειρίας και της εξωτερικότητας και θα τις περιείχε.

Η ελευθερία τείνει έτσι εδώ να γίνει ελευθερία από τον κόσμο, να γίνει άθικτη κλειστότητα, νοσταλγική απόσυρση στο εντός, ενώ η υποκειμενικότητα τείνει να καταστεί α-κοσμική και αυτο-αναφορική - καθαρή αυτο-παραγωγή ή αυτο-γέννηση.

Τι είναι λοιπόν εκείνο που ενδιαφέρει τον Ακινάτη στον Αριστοτέλη; Πως θα μπορούσε ο τελευταίος να προωθήσει και να στηρίξει τις αυγουστίνειες μέριμνες;²

Ας πούμε τώρα λίγα λόγια για ορισμένες θεμελιώδεις όψεις του αριστοτελικού στοχασμού.

Οφείλουμε να ξεκινήσουμε με την επισήμανση της συνάφειας ανάμεσα στη φυσική και στη μεταφυσική του Αριστοτέλη: η δεύτερη δεν αναιρεί την πρώτη, την συνεχίζει για να επικεντρωθεί σε ορισμένα οριακά ερωτήματα που προκύπτουν απ' αυτήν. Στα πλαίσια της φυσικής, ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται για την *προοδευτική συγκρότηση των μεμονωμένων αντικειμένων*, όπως αυτά εμφανίζονται στον ορίζοντα της καθημερινής ζωής, μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό και κοινωνικό περιβάλλον. Ενδιαφέρεται, δηλαδή, για την κίνηση και την μεταβολή, την οποία κατανοεί με τη βοήθεια πρακτικών αναλογιών, όπως, λ.χ., τη σχέση του ακατέργαστου ξύλου με ένα κρεβάτι ή ένα σπίτι, μεμονωμένα αντικείμενα που προκύπτουν δια της μεταβολής ως τύπου κίνησης του ξύλου¹.

Βέβαια, η ύπαρξη του κόσμου, η κίνηση κι επομένως η μοίρα της ατομικής ύποστασης, είναι γι αυτόν αυτονόητα κι έτσι δεν παραπέμπουν στα σκοτάδια εκ των ένδον των οποίων τούτα αναδύονται για έναν Χριστιανό, επομένως ούτε και χρειάζονται αποδείξεις. Εντούτοις το πρωτείο της αριστοτελικής θεωρίας αφορά πάντοτε τα *μεταβλητά ατομικά πράγματα* και τούτο είναι που ζητά να συλλάβει και να δικαιώσει. Η φύση, έτσι, δεν αναφέρεται εδώ σε μια ολότητα, σ' ένα αφηρημένο κοσμικό γίγνεσθαι, αλλά στην κίνηση ως προϋπόθεση του συγκεκριμένου, της ατομικής ενδοκοσμικής και υλικής οντότητας.

Εξού η κεντρική σημασία της μορφής ως τέλους, όπου το ατομικό ον έρχεται στον εαυτό του και ταυτοχρόνως η ουσία πραγματοποιείται ως όντως τέτοια⁴. Η ουσία των ατομικών όντων συνδέεται τελικά με τη λειτουργία τους μέσα σε μιαν αλληλουχία πράξεων και αλληλεπιδράσεων, εντέλει μέσα σ' ένα κοινωνικό και ιστορικό σύμπαν, σύμπαν γλωσσικών, διαπροσωπικών γεγονότων (μοναδική εξαίρεση μορφής δίχως ύλη: ο Θεός). Το σύμπαν αυτό είναι που τους προσδίδει τον τελικό τους χαρακτήρα, την έσχατη πραγματικότητά τους και που, επομένως, αφορά την γνωστική διαδικασία.

Έτσι προκύπτει το οντολογικό πρωτείο του είδους και της μορφής έναντι της ύλης, η οποία μόνο στην ενσάρκωσή της φανερώνεται και είναι, πρωτείο τού "ενεργεία" έναντι του "δυνάμει", ή, της πραγματικότητας έναντι της δυνατότητας (λατινικά: του *actus* έναντι της *potentia*). Η ύλη υπάρχει χάριν της μορφής, η

ουσία υπάρχει χάριν του συγκεκριμένου: *Αρχή γάρ τό ού ένεκα, τού τέλους δ' ένεκα η γένεσις. Τέλος δ' η ενέργεια, καί τούτου χάριν η δύναμις λαμβάνεται* (Θ, 1050a). Κατά συνέπεια όλα υπάρχουν και φαίνονται από την κατεύθυνσή τους, τελεολογικά. Τούτο ακριβώς είναι ό,τι θα ριζικοποιηθεί και θα οδηγήσει αργότερα στην Ορθόδοξη εσχατολογία, σ' ό,τι ο Δαμασκηνός θα ονομάσει *λόγωσι*, δηλαδή στον οντολογικό στόχο να καταστεί ο άνθρωπος ένα ομιλητικό, ένα απόλυτα ή καθαρά αναφορικό ον, καθ' ομοίωσιν του θείου τρόπου ύπαρξης⁵.

Η κίνηση, λοιπόν, είναι η οντολογική προϋπόθεση του συγκεκριμένου, αφού η ουσία είναι καθαρά δυναμική - και οι κατηγορίες της νόησης ζητούν να διασαφίσουν τον χαρακτήρα αυτής της διαπροσωπικής διαδικασίας, η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο του αριστοτελικού στοχασμού. Από το αριστοτελικό πώς μή ούσιν ουκ αποδιδόασι τό κινείσθαι⁶ μέχρι το *ενέργειά εστι φυσική η εκάστης ουσίας δύναμις τε καί κινήσις, ής χωρίς μόνον τό μή όν'*, ή το μόνον ούν τό θείον ακίνητον, δι' ακινησίας τα πάντα κινούν⁸ του Δαμασκηνού, η κίνηση είναι ό,τι συνδέει τα πράγματα του κόσμου με την ιδιαίτερη ή προσωπική αλήθεια τους, ήτοι με το είναι τους.

Αυτή η σχέση του συγκεκριμένου με την κίνηση είναι που μας ενδιαφέρει πάνω απ' όλα και που θα δώσει το μέτρο της απάντησής μας. Διότι εδώ ακριβώς είναι που παρεμβαίνει ο Θωμάς, αυτονομώντας τα εργαλεία του Αριστοτέλη από τον στόχο τους για να στηρίξει έναν δικό του, ανεξάρτητο στόχο. Τούτο το πράττει κατ' αντίθεσιν του Δαμασκηνού, ο οποίος θα επικεντρωθεί στον αριστοτελικό στόχο για να τον εμβαθύνει (στο οντολογικό επίπεδο) καθώς μεταφέρει τα εργαλεία του Αριστοτέλη σ' έναν νέο πνευματικό τόπο, που μετεξελίσσει οργανικά τον αριστοτελικό (στο γνωσιολογικό επίπεδο).

Πιο ειδικά, ο Θωμάς αυτονομεί τη νόηση από την διαδικασία μετοχής στην συγκεκριμενοποίηση ή ταυτοποίηση των πραγμάτων και των όντων, αλλά και του ίδιου του φορέα της γνώσης, διαδικασία βιωματικής συμμετοχής σ' ένα ακατάπαυστο κοινωνικό γεγονός, από την οποία προέκυπτε βοηθητικά όλο το οικοδόμημα της αριστοτελικής λογικής. Ζητά έτσι να δει στη νόηση την εικόνα ενός στατικού σύμπαντος, το οποίο δεν υποδεικνύει και δεν αναδεικνύει κάτι άλλο, αλλά τον εαυτό του ως μίαν αύταρκη ολότητα. Δεν υπάρχει υπηρετώντας μια κοινωνική πραγματικότητα, απεναντίας είναι το ίδιο στόχος. Είναι η ανακλυτική, ακριβώς, κίνηση της σκέψης, που στοχάζεται τον εαυτό της και επιστρέφει ακατάπαυστα σ'

αυτόν υπηρετώντας έτσι το αίτημα της εσωτερικότητας για μέγιστη δυνατή αυτο-αναφορικότητα (*reditio completa in seipsam*), τούτη είναι τελικά που συνιστά στον Θωμά το μέτρο της αλήθειας⁹.

Το θεμελιώδες θωμιστικό πρωτείο της γενικής ουσίας ή φύσης (*substantia, natura*) έναντι του είναι ή της ύπαρξης (*esse, existentia, actus essendi*) και η δυνατότητα να οριστεί λογικά το πρώτο μάλλον αντιστρέφει παρά αναλαμβάνει την αριστοτελική χειρονομία, βρίσκεται δε στους αντίποδες του Λαμασκινού. Ο Θωμάς κατανοεί τον Θεό ως ουσία και ως εκδίπλωση μιας ουσίας, η οποία είναι τέλεια στο βαθμό που έχει τη δύναμη να πραγματοποιήσει τις οντολογικές της δυνατότητες *αφ εαυτής*. Ο Θεός είναι έτσι καθαρή ενέργεια, ή, προοιωνίζοντας τους Νέους Χρόνους, καθαρή δράση: *actus purus* – ό,τι αργότερα θα μεταμορφωθεί οργανικά σε καθαρή βούληση. Όμως σ' αυτή την περίπτωση δεν είναι μια ριζική κίνηση που κάνει τον Θεό να είναι (η πατρότητα του Πατρός, η υιότητα του Υιού και η εκπόρευση του Πνεύματος υποδεικνύουν ιδρυτικές αναφορικές κινήσεις), όσο η δυνατότητα μιας προϋπάρχουσας στάσης, μιας ουσίας, να παράγει κίνηση από μέσα της, ως ενυπάρχουσα ήδη και επομένως οντολογικώς δευτερεύουσα δυνατότητά της. Η αλήθεια παγιώνεται εδώ σε μια δεδομένη στατικότητα και καμιά αναφορικότητα δεν μπορεί να έχει απόλυτη οντολογική εμβέλεια, παρά μπορεί μοναχά να έπεται σε δεύτερο χρόνο μιας βαθύτερης αυτο-αναφορικότητας (*ipsam esse per se subsistens*). Εξου και η από το πρώιμο έργο του *De ente et essentia* ήδη ισχύουσα αντίληψη της γνώσης ως νοητικής σύλληψης της μόνιμης και αμετάβλητης ουσιακής δομής των οποιωνδήποτε μεμονωμένων αντικειμένων.

Η θωμιστική σκέψη είναι έτσι υπόλογη σε μια τάση *παγίωσης ή ακινητοποιήσης*, την οποία υπηρετεί το αιώνια αμετάβλητο σύμπαν της νόησης, παγίωση της φύσης και της υποκειμενικότητας. Η φύση γίνεται ολότητα, νομοτελειακό όλον που καθορίζει τη ζωή των συστατικών του, αντί για έναν ιστό ατομικών πραγμάτων που κινούνται προς την πραγματικότητα του σκοπού τους, δηλαδή προς ένα σύμπαν ενεργητικής ή ελεύθερης αναφορικότητας, εντός του οποίου δεν αναφαίνονται τελικά ως μέρη μιας αρραγούς ολότητας αλλά ως ιδιαίτερες, προσωπικές, ενσαρκώσεις καθολικότητας. Η δε υποκειμενικότητα γίνεται στον Θωμά μια κλειστότητα αντί μιας ολοένα πληρέστερης διάνοιξης στην εγγύτητα, την εγγύτητα ως βάθος του υπάρχειν, ως υπαρκτικό τόπο θα λέγαμε – προς το σημείο, άλλωστε, αυτής

της βιωματικής εγγύτητας δεν υπέδειχνε άραγε η αριστοτελική ανάγνωση της τραγωδίας, αποδίδοντας συστατική σημασία στη μίμηση και στην κάθαρση;

Η θωμιστική σκέψη εμμένει τελικά σε μιαν αρχή που θα περιέκλειε κάθε κίνηση, ενώ ο Δαμασκνός στρέφει το βλέμμα του σ' ένα τέλος που αποκαθιστά την κίνηση στην βαθύτερη αλήθεια της. Ο Θωμάς μιλά για έναν Θεό ως πρώτο κινούν, ως απτία, όχι όμως και για έναν Θεό ως τέλος της κίνησης του ανθρώπου, ως προσανατολισμό της ενδοκοσμικής του κίνησης. Αυτή ακριβώς η διαφορά ανάμεσα σε μια πρωτολογία και στην εσχατολογία προσμετρά την βαθύτερη διαφορά ανάμεσα στην πνευματική ιδιοσυγκρασία των δύο χριστιανικών παραδόσεων.

Εξού και μπορεί να γίνει λόγος για έναν ουσιολογισμό του Ακινάτη, καθώς το είναι γίνεται *επίθεμα* του όντος (ens: υπάρχουσα ουσία – μορφή ως σημείο τομής ουσίας και είναι ή ύπαρξης), οδηγώντας τελικά στην απαξίωση του συγκεκριμένου και επιτρέποντας έτσι απώτερα την ανάδυση του νεότερου μηδενισμού.

Στο επίπεδο της μεθοδολογίας, η θωμιστική εκδοχή της αποφαιτικής και της καταφατικής μεθόδου συνίσταται σε μια σύγκριση παγιωμένων αφηρημένων μεγεθών, δηλαδή παραστάσεων του νου, με μέτρο της σύγκλισης και της απόκλισης την τελειότητα της ουσιολογικής κλειστότητας. Όταν, ακολουθώντας τις Αρεοπαγίτικες Συγγραφές, ο Δαμασκνός γράφει αντίθετα πως *άπειρον ούν το θεόν και ακατάληπτον, και τούτο μόνον αυτού καταληπτόν, η απειρία και η ακαταληψία*¹⁰ και, ακολουθώντας τον Μάξιμο Ομολογητή, πως η μόνη γνώση αναφέρεται στην δημιουργική αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο, δηλαδή στα έργα του, τότε ο αποφαιτισμός του υποδηλώνει πως αποβλέπει στον αντίθετο στόχο από εκείνον του Θωμά: η άρνηση κατάγεται εδώ από την ίδια την παρουσία της εξωτερικότητας, άρνηση που απευθύνεται στην φαντασιακή αυτονομία του ανθρώπου. Δεν είναι η άρνηση ένα προϊόν της νόησής του, μια έννοια εσωτερική της αυτονομίας του, αλλά μια βιωματική πραγματικότητα που προκύπτει κατά την διάρρηξη, ακριβώς, της αυτονομίας και της αυτοαναφορικότητας της νόησης.

Την ίδια στιγμή ο Δαμασκνός, ακολουθώντας την αριστοτελική τελεολογία της κίνησης, επικεντρώνει την προσοχή του στον ενυπόστατο χαρακτήρα της ουσίας, που δεν υποδεικνύει άλλο από τις “ενέργειες” για τις οποίες είχαν ήδη μιλήσει οι Καππαδόκες και στις οποίες θα επιστρέφει αποφασιστικά αργότερα ο Γρηγόριος

Παλαμάς. Στον Δαμασκινό, ο οποίος παρακολουθεί πιστότερα την φορά της αριστοτελικής σκέψης, η ουσία είναι θεμελιωδώς, ιδρυτικώς, *ενυπόστατη*, έννοια που παραλαμβάνει από τον Λεόντιο Βυζάντιο: *εν υποστάσεσι γάρ καί προσώποις ή τε ουσία και η φύσις θεωρείται*. Η οντολογική αφετηρία είναι εδώ το πρόσωπο, δηλαδή το απόλυτα συγκεκριμένο, το οποίο ορίζεται μέσω μιας ιδρυτικής εκ-στατικής κίνησης, μιας αυθυπερβατικής διάνοιξης, η οποία συνάμα συμπίπτει οντολογικά με την ταυτοποίησή της ως ενιαίας ουσίας. Η κίνηση είναι η αρχή και, με άλλο τρόπο, το τέλος του υπαρκτού και του ουσιώδους.

Ο Θεός είναι πρωταρχικά Πατήρ, σε τούτο ο Δαμασκινός επιμένει ιδιαίτερα¹², δεν είναι ο Θεός μια απρόσωπη, γυμνή ουσία. Είναι επομένως μια ουσία η οποία ιδρύεται μόλις μέσω της αναφορικότητας ήτοι της καταστατικής κινητικότητας (υπαρκτικής κινητικότητας) του Πατρός. Η αριστοτελική τελεολογία γίνεται εδώ, διαμέσου του Μάξιμου Ομολογητή, εσχατολογία της εκ-στάσεως. Η ενότητα του Θεού δεν παράγει, όπως στο Θωμά, την έκ-στασι σε δεύτερο χρόνο, απεναντίας, μάλλον παράγεται από αυτήν.

Στα ίδια πλαίσια το Αγ. Πνεύμα ορίζεται ως ό,τι ακριβώς φανερώνει τον Λόγο, έτσι ώστε ο Θεός να υπάρχει μέσα στην αποκάλυψή του, η οποία είναι θεμελιωδώς ένα δυναμικό γεγονός, δηλαδή μια κίνηση στα όρια της ύλης – το Πνεύμα είναι *εκφαντορική τού κρυφίου τής θεότητας δύναμις τού Πατρός και τελεσιουργόν τής τών απάντων ποιήσεως*¹³. Γι αυτό και η κίνηση του ανθρώπου προς την αλήθεια δεν είναι ένα άλμα από μian ακίνητη κατάσταση σε μian άλλη, όπως υποδηλώνεται από τον Θωμά, αλλά μια σταδιακή αλλαγή του τρόπου της ύπαρξης, που αντανακλά την οντολογική τάξη της Τριάδας. Από εδώ προκύπτει, παρεμπιπτόντως, και όλη η προβληματική γύρω από το *filioque*, η οποία δεν είναι παρά απότοκο της διαφορετικής αντίληψης της έννοιας της κίνησης.

Ας συνοψίσουμε. Από την μια έχουμε λοιπόν την κίνηση ως δυνατότητα της κλειστότητας, ως έκφραση της τέλειας κλειστότητας, από την άλλη την κίνηση ως καθαρή ανοιχτότητα, ως διαρκή, αυθυπερβατική αναφορά στην ετερότητα. Όσο λεπτή κι αν είναι, η διαφορά ανάμεσα σε μια κίνηση εσωτερική της ουσίας και σε μια κίνηση που ιδρύει την ουσία, είναι οντολογικώς πολύ σημαντική. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε απορροή εκ του ιδίου, στην δεύτερη έχουμε έκ-στασι προς το έτερο, έκ-στασι που αφήνει τον Θεό οπωσδήποτε *άρρευστο*¹⁴.

Γενικά, αν στον Θωμά το ζήτημα είναι η αυτοπραγμάτωση της ουσίας, αν η οντολογία και η ανθρωπολογία του περιστρέφονται γύρω από τον βαθμό τελειότητας της σύμπτωσης της δυνατότητας με την πραγματικότητα, στον Δαμασκνό το ζήτημα είναι η αυθυπέρβαση, που έλκεται από την ιδρυτική παρουσία της εξωτερικότητας. Αυτό έχει εξαιρετικές συνέπειες ως προς την Δημιουργία και τις οντολογικές και γνωστικές προοπτικές της ύλης. Ο Θεός εδώ δημιουργεί *υπερβολή αγαθότητος*, ή, *συγκατάβασιν άφραστόν τε καί ακατάληπτον*, όπως λέει ο Δαμασκνός ακολουθώντας τον Αρεοπαγίτη. Δεν έχει τα δικά του κατά νου αλλά τα αλλότρια. Γι αυτό και μιλώντας για την Ενσάρκωση ο Δαμασκνός σημειώνει την θαυμάσια φράση πως ο Θεός “πήρε επάνω του το πρόσωπο ενός άλλου”¹⁶.

Αντίθετα, μια προσεκτική ανάγνωση της θωμιστικής πρόσληψης του Αρεοπαγίτη δείχνει πως ο Θωμάς δεν ταυτίζει το είναι του Θεού με την αγάπη και πως η δημιουργία ήταν μάλλον μια επέκταση του ιδίου παρά μια ριζική ανάληψη του τέρου¹⁷.

Στο επίπεδο, τέλος, της ηθικής και της ανθρωπολογίας, το κακό στον Θωμά είναι ό,τι εμποδίζει την εκδίπλωση των δυνατοτήτων της ουσίας, δηλαδή ό,τι απειλεί την εσωτερική ζωή της κλειστότητας. Στον Δαμασκνό, αντίθετα, είναι η εμμονή σ' ό,τι προηγείται της έκ-στασης, καθώς η πιστότητα στην φύση είναι εδώ η πιστότητα σε μια κίνηση αυτοπαράδοσης στην εξωτερικότητα. Θα έλεγε κανείς σχηματικά πως αν στον Δαμασκνό το ον είναι το τέλος της μοίρας του, η ολοκλήρωση της κίνησής του ως εμπλοκής στον κόσμο, στον Θωμά το ον συστήνεται οντολογικά μάλλον από την απουσία μοίρας - δηλαδή από την απουσία της εκ-στατικής έλευσης σ' έναν κόσμο που δεν είναι ένα στατικό Όλον αλλά μια δυναμική συνάντηση.

Από τον Μάξιμο ο Δαμασκνός έχει κληρονομήσει την σημαντικότητα ταύτιση της θέλησης με την δεκτικότητα – η θέληση είναι εδώ μια ποιότητα εντελώς διάφορη της αυγουστίνειας και θωμιστικής βούλησης, καθώς τούτη η τελευταία κατάγεται από ένα αυτοσυνείδητο Εγώ, από μίαν οιονεί αύταρκη εσωτερικότητα. Η θέληση, όμως, στον στοχασμό του Μάξιμου και, κατ' επέκτασιν, σ' εκείνον του Δαμασκνού είναι *διάνοιξη σε μια ριζικά εξωτερική κλήση που με δημιουργεί*, γι αυτό και υφίσταται ως διάνοιξη *προς* τον κόσμο ως αποκάλυψη ή φανέρωση του Θεού. Κι έτσι πρόκειται για μια παράδοση θέληση προς έναν εαυτό ως βάθος της ενδοκο-

σμικής εμπειρίας – δεν πρόκειται για μια βούληση ενός προϋπάρχοντος ουσιακού εαυτού, που θα εσωτερέκευε κι έτσι θα εξουδετέρωνε οντολογικά την ενδοκοσμικότητα. Θα ‘λεγε τελικά κανείς πως το αγαθό στον Δαμασκνό είναι μια δεκτικότητα που με δημιουργεί: *εκτός τής αυτού συνεργίας καί βοηθείας αδύνατον αγαθόν θελήσαι ή πράξαι ημάς, και, διευκρινιστικά, αμέσως μετά, [...] εμμένειν τή αρετή καί ακολουθήσαι τῷ Θεῷ πρὸς ταύτην καλούντι [...]*¹⁸ – με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που καλεί από το μη-ον στο ον.

Αντιθέτως, ως ακριβώς ουσιακή και όχι υποστασιακή, η αρετή είναι στον Θωμά νομοτελειακή (*lex natura*) ήτοι μη-προσωπική, μολονότι είναι ταυτόχρονα κατεξοχήν βουλητική. Η ηθική δεν μπορεί να προκύψει από την άμεση παρουσία του συνανθρώπου, παρά διαμεσολαβείται από τις αρχές της νομοτέλειας της ουσίας, δηλαδή της ουσιολογικής αυτο-αναφορικότητας. Γι αυτό και η δυνατότητα της δεκτικότητας δεν γίνεται αντιληπτή ως υπαρκτικό πεδίο επέκεινα της ατομικότητας, αλλά ως εσωτερική δυνατότητα της ατομικότητας¹⁹. Στον Δαμασκνό, από την άλλη, η αρετή είναι σταδιακή ομοίωση με μίαν ελευθερία στο επέκεινα κάθε προκαθορισμού, η οποία είναι έτσι κατεξοχήν προσωπική. Τίθεται εδώ θέμα ψυχοσωματικής μίμησης και όχι νοητικής διάκρισης μιας δεδομένης τάξης.

Αν, λοιπόν, στο Θωμά έχουμε μια διαλεκτική της ατομικής ισχύος με την υποταγή σε μίαν απρόσωπη νομοτέλεια, στον Δαμασκνό έχουμε μια διαλεκτική προσωπικής ελευθερίας και δεκτικότητας ενός λόγου που με υπερβαίνει και που μου απευθύνεται προσωπικά. Ας θυμηθούμε εδώ, άλλωστε, πως στο πεδίο της Γραφής η υποκειμενοποίηση του όντος γίνεται αντιληπτή ως μια απάντησή του στον ιδρυτικό, κλητικό λόγο του Θεού.

Το αβρααμικό *ιδού* εγώ (Γέν., 22,1), που έπεται της προσωπογονικής φωνής του Θεού (φωνής που ονοματίζει, ήτοι δημιουργεί την μοναδικότητα της υπόστασής μας) και που την επιβεβαιώνει εν ελευθερία, είναι το πρότυπο της ανθρωπολογίας και της ηθικής του Δαμασκνού.

Το υποκειμενικό Εγώ δεν υπάρχει έξω, ανεξάρτητα, από το “ιδού”, δηλαδή από ένα “εδώ”, από ένα ριζικό “εδώ”, από έναν *παροντικό τόπο*, ερχόμενο στον οποίο το Εγώ τούτο προσφέρεται στο βλέμμα του άλλου – σ’ αυτόν τον τόπο είναι που γεννιέται η υποκειμενικότητα. Αν, λοιπόν, η αρετή είναι στον Θωμά δράση, θα

έλεγε κανείς πως είναι απάντηση, ομιλία, ριζικά ή εκ-στατικά αναφορικός λόγος, στον Δαμασκηνό και σ' όλη την παράδοση που αυτός συνοψίζει.

Ας ανακεφαλαιώσουμε, επιστρέφοντας στις τρεις θεμελιώδεις έννοιες στις οποίες λέγαμε πως συνοψίζονται οι διαφορετικές προσλήψεις του Αριστοτέλη από τις δύο πνευματικές παραδόσεις του Χριστιανισμού.

Πρώτον, η έννοια της φύσης: στο πλαίσιο του Ακινάτη είναι ολότητα, σ' εκείνο του Δαμασκηνού είναι διαρκής και ατελεύτητη διάρρηξη κάθε ολότητας.

Δεύτερον, η έννοια της ελευθερίας: από την μια είναι άρση της εμπειρίας ως εμπειρίας της εξωτερικότητας, από την άλλη είναι αυτο-παράδοση σ' αυτήν, είναι με άλλα λόγια καθαρή εμπειρία, *δημιουργική δεκτικότητα*.

Τρίτον, η έννοια της υποκειμενικότητας: από την μια είναι ένα Εγώ που προηγείται των πραγμάτων, από την άλλη είναι ριζική αναφορικότητα, απάντηση στη κλητικότητα των πραγμάτων ως λόγων ή Ρημάτων του Θεού, είναι δηλαδή *ταυτοποίηση εν αυθυπερβάσει*.

Η συστατική ελευθερία της υποκειμενικότητας δεν έγκειται, έτσι, στην ανακλητική απόσυρση από την επαφή και τη συνάντηση με τα όντα του κόσμου, αλλά, απεναντίας, στην έλευση στην παρουσία τους, στο κατεξοχήν ηθικό πεδίο ενός βαθύτατου διαλόγου – δεν έγκειται στο “εντός”, αλλά στο “εκτός”.

Και οι τρεις τούτες καίριες διαφοροποιήσεις εδράζονται τελικά σε μian αφετηριακή, αντιστικτική κατανόηση της αριστοτελικής κίνησης και της θεμελιώδους σχέσης της αφενός με την ουσία και αφετέρου με την μοίρα και την υπόσταση του συγκεκριμένου, ενδοκοσμικού όντος.

Σημειώσεις

¹ Αγ. Αυγουστίνου, *Εξομολογήσεις*, IV, 4.9 [Αθήνα: Πατάκης, 1999, μτφρ. Φρ. Αμπατζοπούλου, πρώτος τόμος, σ. 203].

² Ο εικοσάχρονος Αυγουστίνος είχε γνωρίσει την αριστοτελική λογική, αλλά είχε απογορευθεί από αυτήν - μολονότι τελικά υιοθέτησε, έστω και χονδρικά, κάποια εννοιολογικά μεγέθη των κατηγοριών της. Βλ. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter* (Stuttgart: Reclam, 1986), σ. 96.

³ Βλ. *Μετά τα Φυσικά*, Η, 1044a.

⁴ 'Ο.π., Θ, 1045b κ.ε.

⁵ Ιωάννου Δαμασκνού, *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Δ' (18) 91.

⁶ *Μετά τα Φυσικά*, Θ, 1046a.

⁷ *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Β' (23) 37.

⁸ 'Ο.π., Α' (4) 4.

⁹ Βλ. *De veritate*, I, 9.

¹⁰ 'Ο.π., Α' (4) 4.

¹¹ 'Ο.π., Γ' (9) 53. Βλ. επίσης *Διαλεκτικά*, (κν')με'.

¹² Βλ. *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Α' (8) 8, Α' (12) 12 κ.α.

¹³ 'Ο.π., Α' (12) 12.

¹⁴ 'Ο.π., Α' (8) 8.

¹⁵ 'Ο.π., Β' (2) 16 και Γ' (1) 45.

¹⁶ Δεν μπόρεσα να εντοπίσω την καταγωγή της φράσης, την μνημονεύει πάντως ο π. Γ. Φλωρόφσκι στο βιβλίο του *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του έκτου, έβδομου και όγδοου αιώνα* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1993, μτφρ. Π. Κ. Πάλλης), σ. 429. Μήπως πρόκειται για την φράση *ο Δημιουργός τε καί Κύριος τήν υπέρ τού οικείου πλάσματος αναδέχεται πάλιν καί έργω*, στο *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Γ' (1) 45, ή μήπως για το ότι ο Θεός ουσιούται το αλλότριον, ό.π., Γ' (11) 55 - φράσεις εξίσου χαρακτηριστικές;

¹⁷ Βλ. *In De Divinis Nominibus expositio*, 4, 9. Πρβλ. επίσης *Summa Theologiae*, I 47, 1.

¹⁸ Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως, Β' (30) 44.

¹⁹ *Summa Theologiae*, I-II 68, 1 και 2.

Thomas' Aquinas and John's of Damascus Readings of Aristotle: an Indicative Suggestion of the Differences

Elias Papagianopoulos

*Doctor of Philosophy, Researcher
at the Center of Philosophy Academy of Athens*

Abstract

The key in order to understand the differences between the interpretations of Aristotle by Thomas Aquinas (1225-1274) and John of Damascus (675-749) lays, as we propose it in our essay, to their contapunctual interpretations of the aristotelian notion of movement and its relation to Being. The relation between substance and concrete form, also of potentiality and activity, are seen here in opposite manners and following opposite spiritual needs or primacies. John understands Being as the eschatological end of movement and, thus, gives to movement a fundamental ontological quality. On the contrary, Thomas' thought is protological, i.e., for him truth is prior to any kind of movement, which can thus have only secondary meaning. Following the deeper perspectives of the augustinian theology, Thomas understands God mainly as a substance, a motionless, self-referential entity, which creates movement from inside its essential closure, whereas for John God is primarily a Father, i.e. a reference and a movement.

For John it is only through the movement that the unity of the substance is defined and articulated, which means that the substance is already essentially in movement - the ec-stastic movement is the existential modus of the substance, which can never be thought of in separate. For that reason, fundamental theological and philosophical terms such as nature, freedom or subjectivity were developed in different directions by the eastern and the western Christian Church, each following a different possibility of interpreting the aristotelian metaphysics of movement.

The Reception of Aristoteles in the Christian and Islamic Thought

Mohammad Reza Behshri

Professor of Philosophy, University of Tehran

The history of the reception of Aristotle is, beside the systematic analysis of his philosophy, a realm of interesting investigation, that bears in itself not only new insights for understanding his thought, but offers also significant characteristics for conceptual transformations as such. The process of this reception in the Christian and Islamic thought presents thereby, in regard of its manifold aspects and relative high traceability, a unique example that may have no parallel to each other ancient philosophical thought. It goes across historical, geographical and cultural boundaries and penetrates in quite different areas of theoretical and practical spheres of life.

Christian Faith and Pagan Philosophy

The Christian faith claimed, as any other religion, to be the way, the truth and the life in one, i.e. in philosophical terms, both the theoretical truth and the practical formation of the life. These were aims, that the ancient philosophy wanted to achieve too, with the difference that the new religion – instead of being merely the love of wisdom grounded by the finite man – claimed to be, because of being based on divine revelation, the absolute and eternal truth, the incarnation of the logos and the certain way of life. This partially identical, partially different, dispositions of Christianity and the philosophy in same aims, but in different ways, shaped the features of their relation during the next centuries.

The early Christian thought, as represented by the Apologists of the Patristic era, had an ambivalent position toward the Ancient and the Hellenistic philosophy, which can be traced back to St. Paul himself, in his letters to the early Christian

communities and his sermons, especially the sermon addressed to the Athenians at the Areopag. They aimed to defend the matters of Christian faith against the skeptical approach of the philosophers by calling in question the ability of philosophy to achieve the truth on one side, and to make them, on the other side, as far as going, reasonable for the intellectual milieu of the educated in the Imperium Romanum, which was deeply influenced by the Hellenistic, e.g. the neoplatonic, peripatetic and of course the stoic philosophy.

The spectrum of the positions of the Apologists toward the philosophy reaches from total denying all achievements of the ancient pagan philosophy as the result of the human hybris, to subordinating them, as incomplete acquisitions of the finite reason of man, under the very truth revealed by God in the person of Jesus Christ, so that the real owners of it were therefore the faithful Christians.

The Christian Theology and Aristotle

The reception of Aristotle was, because of historical circumstances, more or less limited to his logical writings and Aristotle was more known as a logician, or in the terms of that time, a dialectician. His logic offered, the method of reasonable, it means, acceptable thinking. Several Fathers of the Church, like Tertullian, attacked the Aristotelian logic for restricting the way of reasonable approach to the truth.

“Wretched Aristotle! He invented for these men dialectics, the art of building up and pulling down, an art so evasive in its propositions, so far-fetched in its conjectures, so harsh in its arguments, so productive of contentions, embarrassing even to itself, retracting everything, and really treating of nothing.”

But the critical position of the early Christian theology was not focused merely on his dialectic. For the Greek Fathers of the Church, who could yet read Aristotle in his original language, seemed several of his doctrines incommensurable with main matters of Christian faith. We try to point out in brief the main problems in three areas of philosophical disciplines.

I / In the philosophy of nature, was Aristotle's doctrine of the eternity of the kosmos one of the main problems. It seemed to confront directly the dogma

of the creation of the universe by the divine creator. While Plato's Demiorgos in his *Timaios* could be in some way identified with the biblical God as the creator, or at least, as the designer of the world, didn't Aristotle need such an instance for its coming to being. The world was and will be for ever and its changes were the result of his four causes. His *proton kinoun akineton* was only the final, but not the efficient cause of the universe and, in the case of natural changes, was the *morphe* or *eidos* not only the *forma causalis*, but the *causa efficiens* and the *causa finalis* as well. Moreover, the belief of the eternity of the world in Aristotle's cosmology was in contradistinction with its creation in time out of nothing (*creatio ex nihilo*), i.e. the usual interpretation of the Holy Script in the Christian theology. The concept of creation however, seemed to be incompatible with Aristotle's cosmology, because according to his concept of the *genesis ex nihilo nihil fit*.

2 / In the theology seemed the differences between Aristotle's unmoved Mover and the God of the Bible, to be no less. The unmoved Mover is the perfect being, the pure intellect, the pure *eidos* and the pure thinking, that thinks merely itself (*noesis noeseos*). It has, as the *actus purus*, nothing to do, than thinking itself. It intervenes neither in the "creation", nor in the course of the *kosmos*. It does not anything for any purpose, does not work miracles according to its free will, is not the ruler, lawgiver or governor of the world, does not take notice of the singular actions of the man, does not get influenced by his prayers, does not answer him, is not the judge of his works and does not enforce his commandments by punishment and reward in regard of the good or bad actions of the man in his life. Also, the Christian dogma of the Trinity seemed to be incompatible with Aristotle's doctrine of the substances, while the neoplatonic, especially Plotin's Theory of the hierarchal structure of the being and the relation between the hypostases and the One, offered a closer interpretation.

3 / In the ethics knew Aristotle only one world, i.e. the world we live in it and the *eudaimonia* of the man belongs to this world. The soul of the man was – except his *nous poietikos*, which is separable – the form of his body, but only one, and has to give, according to Aristotle's *hylomorphism*, place to another form after his death. This soul is not preexistent, has no fall and no original

sin, no salvation and no postexistence in an eschatological life. What remains, is only the form of the art "man", which is present in its individuals.

Moreover, his prudent, cool calculated doctrine of the aretai, the virtues as the mesotes, or the "middles between two vices which were neither too much nor too little", and "not one, nor the same for all", seemed to exclude every kind of charity and self-restraint, as a principle of Christian morality.

These characteristics of the Aristotelian philosophy made it unattractive for the Greek Fathers of the Church and for many of the theologians in the next centuries. The later Latin Fathers – even Augustine – and the early scholastic scholars had another problem else: they could not read Aristotle's texts, because they did not know Greek. The pagan Academy of Athens had been closed after nine hundred years in 529 on the order of the Christian Roman emperor Justinian, and the ambitious project of Boethius, as one of the last philosophers, who could enjoy the study of the whole Ancient Greek philosophy in its original language, to translate "all of Aristotle's works and Plato's dialogues", which came to his hands into Latin failed, because he was sentenced to death and executed in the age of 44 years, succeeding only to translate and comment some logic writings of Aristotle. These translations were the whole works of Aristotle, which were available in the Christian Middle Ages up to the 11th century, as the great translations from Arabic into Latin begun. The rational theology of Anselm of Canterbury and the controversies between the realists, conceptualists and nominalists concerning the nature of universals and its theological consequences however, were a direct result of the reception of Aristotelian logic and philosophy in the Middle Ages.

Aristotle in the Islamic World

The reception of Aristotle in the Islamic thought begun with the flood of translations of the main works of Greek philosophy and science from the third, up to the fifth century after the Hira (8th-10th centuries of the Christian calendar), first from Syriac and later directly from Greek. Among these translations were the available works of Aristotle at that time and his works had - compared to other Greek philosophers - no doubt the most influence on the formation of

the Islamic philosophical thought. Aristotle was titled by the later Islamic philosophers as the first master (al-muaʾllim al-awwal).

Aristotle's logic was even accepted by the more rationalist theologians, although a large number of them could not accept his philosophical doctrines. Some of these doctrines however, penetrated into the Islamic theology (kalam), jurisprudence (fiqh) and the methodology of the jurisprudence (ilm -al usul) indirectly.

Although many of the problems, which emerged in the Islamic kalam had their roots in the effort of Muslim thinkers to bring their understanding of the Qur'an and the tradition (sunna) in a harmonic system, used some of them indirectly ancient Greek ideas, which were received through the eastern schools of Alexandria, Antioch and Gondishapur. This indirect influence can be traced in a number of works of the Mutakallimin of both the Muʿtazilit and the Ashʿarit schools.

The main influence of the Aristotelian thought however, begun with the reception of his philosophy in al-Kindi's works about logic, metaphysics and physics. We must mention that this reception should not be understood as a mere transmission. Al-Kindi's inquiries about the intellect, especially the active intellect (nous poietikos or intellectus agens) and the act of abstraction (aphelein) to achieve the universal (katholon) should be regarded as the first attempt toward the later problem of the universals in the Middle Ages. Al-Kindi worked out a theory about the soul and human nature, based on Aristotle's distinction between the passive intellect (nous pathetikos) and that part of the intellect, which was later named by his peripatetic successors the active or agent intellect.

This motive was followed by the great Islamic Persian logician, philosopher and physician Abu-Nasr al-Farabi, who was called the second master (al-muaʾllim al-thani). He considered the agent intellect as a universal Intelligence and placed it in his hierarchical order of the world, inferior to the one supreme cause, who resides above all the created beings in his inaccessible solitude. As we remark shows this interpretation the influence of Neoplatonism on Farabi's philosophy, in which he tries – maybe inspired by the translation of a pseudo-Aristotelian work, called the Theology of Aristotle – to reconcile the Platonic and the

Aristotelian ways of thinking. Farabi wrote a separate treatise (*al-Gam' baynara'yay al- hakimayn*) to demonstrate, how this could be possible.

Another important doctrine of Farabi was the distinction between the essence and the existence in created beings, which is described as “epoch-making” and by Max Horten, the German translators of his works, “a turning point in philosophical evolution” . According to Farabi, must the natural beings as contingent essences, receive necessarily their existence, from a cause, which has its existence necessarily, i.e. from God. This distinction delivered a basis to solve the problems, which occurred in reconciling a modified Aristotelian philosophy with a theological concept of the creation.

Farabi was aware of the Greek concepts in politics, but took quite another way in his political writings. Another great Islamic Persian philosopher and physician, who was called the third Aristotle and gained an immense influence in the Islamic and Christian thought, was Ibn-Sina (Avicenna), whose works in metaphysics, logic, physics and medicine became the textbooks of Islamic and Christian schools in the Middle Ages. His *Šifa* (*Liber Sufficientiae*) was an encyclopaedia of logic, metaphysics, mathematics and physics, learned, interpreted, disputed and quoted by Islamic and Christian scholars until the 15th century and his *Qanun fi al-tib* (*Canon*) remained the most influent work in medicine, even till the 17th century. Ibn-Sina's innovations, like the fourth form of the syllogism, or his subtle investigations in the modalities remained a constant part of the formal logic. His success to achieve a widely coherent system in the metaphysics, was appreciated by both Islamic and Christian scholars and expressed itself in the title *malik al-falasafa* (*princeps philosophorum*), by which he was referred to.

But it made him also, as the representative of philosophy as such, a target for criticism of theologians like al- Gazzali. This Persian theologian, born in the town Tus in Khorasan, made himself familiar with the arguments of the Islamic peripatetic philosophers, mainly Ibn-Sina and composed a devastating refutation of these, the *Tahafut al-falasafa* or “The Incoherence of the Philosophers”, which was translated into Latin as *Destructio philosophorum*. In this work accused Gazzali “the philosophers”, i.e. Ibn-Sina and the Islamic peripatetic

scholars, in twenty problems to be incoherent in their arguments, and in three of these problems, to confront with the beliefs of Islam, as understood by the theology. This work of Gazzali had a great resonance in all parts of the Islamic territories. But it was soon responded by Ibn Ruṣd (Averroes), another great Islamic philosopher, physician and jurist (faqih), born in Cordoba in the Islamic Andalusia, in his famous work *Tahafut al- tahafut*, translated as *Destructio destructionem* or "The Incoherence of the Incoherence".

Andalusia, in the western part of the Islamic world, was another center of philosophy, which had brought up before, famous islamic philosophers like Ibn Bajja (Avempace) and Ibn Tufail. Ibn Ruṣd should be characterized as the Islamic Aristotelian philosopher par excellence. His commentaries on most of Aristotle's philosophical works became the main source of Aristotelianism in the Christian Middle Ages. In scholar texts Aristotle was simply called the philosopher, and Ibn Ruṣd the commentator. Ibn Ruṣd tried not only in his commentaries, but also in his genuine works to remain close to the Aristotelian thought. For him was Aristotle the culmination of philosophical thought. Ibn Ruṣd expressed his admiration for Aristotle in strong words: "Blessed be God, who has distinguished this man among others in perfection and given him the highest magnitude of human rank, that no human being in no time could get before".

In his earlier works convinced Ibn Ruṣd the philosophy of Aristotle and the rational truth as identical. "The doctrine of Aristotle is the supreme truth, because his intellect was the limit of the human intellect." In his later works however, like the *Fasl al- maqal fi ma bayn al-ṣariʿati wa al-hikmati min al-ittisal*, demonstrates Ibn Ruṣd a more critical position towards Aristotle. To the same andalusian philosophical milieu belonged also the Arabic-writing Jewish thinker, Musa ibn Maymun or Maimonides, and Ibn Gabirul or Avicenna, who stood close to the Aristotelian doctrines.

The eurocentric philosophical historiography neglects the development of the Islamic philosophy after the attacks of Gazzali on the peripatetic philosophy and the answers of Ibn Ruṣd. The lack of a clerical organization analogous to the Church in the Islamic world, which could rule the intellectual life, prevented

a stagnation of the development of philosophy, as a consequence of such attacks. This development is concentrated in the eastern part of the Islamic world, mainly in Iran. The tradition of Islamic philosophy continued in representatives like Nasir al-din Tusi, Qutb al- din Širazi and the outstanding figure of Suhrawardi, who received a number of his principle ideas from the ancient pre-islamic philosophy of Iran and worked out his new Philosophy of Illumination (Hikmat al-İšraq) as a synthesis of Aristotelian, Neoplatonian and Ancient Iranian philosophical tradition. The philosophers of the school of Isfahan, like Šeykh Baha'i, Mirdamad and Mirfendereski stood nearer to the neoplatonic thought, using however several Aristotelian motives in their theological-philosophical systems.

But the most brilliant Persian philosopher, whose philosophical system has influenced the Islamic philosophy until the recent times is Sadr al- din Širazi, better known as Mulla Sadra. Sadra tries to bring all the efforts of his predecessors, including the platonic, aristotelian, islamic philosophers, but also the achievements of the kalam and the islamic mysticism (irfan), e.g. Ibn Arabi's mystical doctrines, in a harmonical philosophical system, which he called the Transcendent Philosophy (hikma al- muta'aliya). The tradition of the Islamic philosophy continues to our times on the basis of the philosophical system of Sadra.

Aristotle's philosophy and the Christian scholastics From the 11th up to the 13th century, a great number of works were translated from Arabic into Roman languages like Catalan and Castile Spanish and into Latin, sometimes mediated by Hebrew. Beside the large number of works in different sciences and philosophy, had the works of Aristotle and his Islamic commentators an outstanding position.

The reception of the philosophy of Aristotle during the scholastics has a strange history. The works of Aristotle were read, refuted, forbidden, condemned and at last ordered as obligatory by the church. The provincial council of Paris interdicted in 1210 for the first time their teaching. In 1215 forbade Robert of Courson, the lagate of the Pope in the university of Paris the scholars, especially the masters of the faculty of artes liberales in this university to teach the Metaphysics, all the Books on physics and natural sciences and their commentaries because of their incommensurability with the Christian dogma. In 1231 Pope

Gregory IX renewed this interdiction until it had been submitted to censorship and purged of errors. It was followed by two other interdictions in 1245 and 1263 and finally the condemnation of 219 theological and philosophical theses in 1277 by Etienne Tempier the cardinal of Paris, including doctrines of Aristotle, Avicenna, Averroes and the so-called Latin Averroists. But all these preventions could not hinder the reception of the Aristotelian philosophy. During the 12th and 13th centuries, several Christian philosophers, especially Albertus Magnus and Thomas of Aquin tried to establish a Christian philosophy based on Aristotelian doctrines, without suffering from inconsistency and opposing the dogmas of Christian faith. Even the philosophical system of Thomas of Aquin, the most significant Christian philosopher, had to open its way with great efforts. But Aristotle's metaphysic and physics gained an increasing influence in the next centuries. In 1366 the study of the whole works of Aristotle was declared as obligatory for obtaining the license of the faculty of arts by the legates of the Pope.

The doctrines of Aristotle had thus become in their modified form the official philosophy of the Church. But it lost hereby its emancipating role it had in the centuries before. The philosophy of the New Ages had to open its way only through a hard confrontation with this kind of a stagnated Aristotelianism, which had become itself an obstacle of intellectual progress. It was the merit of philosophical researches at the end of the 19th and during the 20th century that made it possible to have a new encounter with Aristotle's philosophy after a long time of negligence.

Η συμβολή του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος στην ορθή κατανόηση του Αριστοτέλους στην Δυτική Ευρώπη

Γ.Α. Νιάρχος

*Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών
Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*

«Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται»

Εἶναι παγκοίμως γνωστόν ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους ἥσκισεν τεραστίαν ἐπίδρασιν ἐπὶ τῆς διαμορφώσεως τῆς διανοήσεως τῶν λογίων τοῦ Βυζαντίου, καθὼς καὶ ἐκείνης τῶν ἐκτὸς αὐτοῦ ἐθνῶν, καὶ δὴ καὶ τῶν Ἀράβων, τινὲς τῶν ὁποίων ὅλως ἰδιαιτέρως, οὐ μόνον ἐμελέτησαν τὰ σωζόμενα ἔργα του, ἀλλὰ καί, μεταφράσαντες αὐτά, τὰ διέδωσαν εἰς τὴν Δύσιν. Τούτου ἕνεκα ἐνωρὶς παρετηρήθη ἰδιαίτερα προτίμησις διανουμένων τῆς Δύσεως, πρὸς τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Ἀριστοτέλους, μάλιστα δέ τό σύνολον σχεδόν τῶν ρωμαιοκαθολικῶν θεολόγων, ἀπεδέχθησαν ἀσμένως ἐκ τῶν συναφῶν πρὸς τὴν χριστιανικὴν διδασκαλίαν θεωριῶν τοῦ Ἀριστοτέλους, διό καί εἶχεν ἐπικρατήσει ἡ θέσις ὅτι διὰ τὴν Παπικὴν Ἐκκλησίαν ὁ Ἀριστοτέλης ἐθεωρεῖτο ὡς ὁ κατ' ἐξοχὴν «φιλόσοφος τῆς», ἐκείθεν δέ ἡ προτίμησις αὕτη ἐπεξετάθη καὶ μεταξύ τῶν λεγομένων «κοσμικῶν φιλοσόφων τοῦ Μέσου Αἰῶνος».

Διὰ τοῦ περισπουδάστου ἔργου του, «Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται», ὁ Γεώργιος Πλήθων Γεμιστός, ὁ ἐξαίρετος αὐτός φιλόσοφος τοῦ Βυζαντίου, ὁ ὁποῖος προσέφερεν τὰ μέγιστα διὰ τὴν ὀρθὴν κατανόησιν τῆς πλατωνικῆς καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας εἰς τοὺς συγχρόνους του, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοὺς μεταγενεστέρους του, μέχρι τῆς σήμερον, προσπάθησε νὰ ἐξηγήσῃ τὴν καθολικὴν προτίμησιν τῶν Δυτικῶν πρὸς τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Ἀριστοτέλους, ὀφειλομένην, ὡς ἦδη ἐλέχθη, κυρίως καὶ πρωτίστως, εἰς τὴν μέσῳ τῶν ἔργων τῶν Ἀράβων διανοητῶν, γνωριμίαν του μετὰ τῆς διδασκαλίας τοῦ Σταγίριτου. Ἐν προκειμένῳ στόχος τοῦ Πλήθωνος εἶναι ἡ ἀκριβὴς ἀποκατάστασις τῆς πλατωνικῆς φιλο-

σοφίας καταδεικνύοντας, ἐν πάσῃ δυνατῇ συντομίᾳ, τὰ σημεῖα ὑπεροχῆς τοῦ Πλάτωνος ἔναντι τοῦ Ἀριστοτέλους, καί, οὕτω πῶς, νά ἐμφυσήσῃ εἰς τοὺς Δυτικούς τὴν ἐπιστημονικὴν περιέργειαν διὰ τὴν ἐκ μέρους των γνωριμίαν μετὰ τῆς οὐσίας τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας.

Εἰς τὸ ἀνωτέρω μνημονευθέν ἔργον τοῦ ὁ Πλήθων λέγει: «... Οἱ μὲν ἡμῶν παλαιότεροι καὶ Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων, Πλάτωνα Ἀριστοτέλους πολλῶ τῷ μέσῳ προετίμων τῶν δὲ νῦν καὶ μάλιστα τῶν τοὺς ἐσπέραν οἱ πολλοί, ἅτε ἐκείνων σοφώτεροι οἰόμενοι γεγονέναι, Ἀριστοτέλη τοῦ Πλάτωνος θαυμάζουσιν, Ἀβερὸν τινα Ἀραβὲς πειθόμενοι μόνον Ἀριστοτέλη φάσκοντι τέλεόν τι τῆς φύσεως ἐς σοφίαν ἔργον ἀποτετελέσθαι» (Πβ Β. Lagarde, ἐκδ., George Gemistos Plethon, *Des différences entre Platon et Aristotle, Edition, Traduction et Commentaire*, 2 τόμ. Thèse, Université de Paris 1976, σ. 321, 1-8).

Ὁ Πλήθων βεβαίῳ τοὺς ἀναγνώστας τοῦ ὡς ἄνω μνημονευθέντος ἔργου του, ὅτι θά παρέμβῃ καθαρῶς ἐπιστημονικῶς εἰς τὴν ὑπάρχουσαν «φιλοσοφικὴν φιλονεικίαν» περὶ τῆς ὑπεροχῆς τοῦ Πλάτωνος ἔναντι τοῦ Ἀριστοτέλους, κατὰ τρόπον ἄκρως ἀντικειμενικόν, διὰ βραχέων καὶ ἐπὶ τῇ βάσει τῶν πηγῶν καὶ τῶν συναφῶν κειμένων. Εἶναι προφανὴς ἡ αἰτία καὶ ἡ ἀφορμὴ τῆς συγγραφῆς τῆς μελέτης αὐτῆς. Ἦδη ἔχει πλεον ἐπεκταθῇ ἡ μελέτη καὶ ἡ εἰς βάθος ἔρευνα καὶ ἡ σπουδὴ τῶν ἀρχαίων ἐλλήνων φιλοσόφων εἰς τὴν Δύσιν. Ἀλλωστε ἡ γνωστὴ «στροφή πρὸς τὴν ἀρχαιότητα» ἀπετέλεσε τὸν θεμέλιον λίθον ἐπὶ τοῦ ὁποίου ὡκωδομήθη ὅλη ἡ Ἀναγέννησις.

Ὁφείλονται ἐπιστημονικαὶ χάριτες τόσον εἰς τὸν Πλήθωνα ὅσον καὶ εἰς ἄλλους βυζαντινοὺς λογίους, διὰ τὴν ἀνεκτίμην προσφορὰν των πρὸς τὴν ἔρευναν καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἀληθείας. Εἶναι ἄκρως ἐνδιαφέρουσα καὶ ἰδιαζόντως χαρακτηριστικὴ ἡ περίπτωσις τῆς ἐκ μέρους τοῦ βυζαντινοῦ λογίου Δημητρίου Κυδῶνι παρέμβασις εἰς τὸ πασίγνωστον καὶ σπουδαιότατον ἔργον τοῦ μεγίστου τῶν θεολόγων καὶ τῶν φιλοσόφων τοῦ Μέσου Αἰῶνος ἐν τῇ Δύσει, τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκρινάτου, Σοῦμμα Θεολογική. Ὁ Δημήτριος Κυδῶνης (14ος αἰὼν μ.Χ.) μετέφρασε τὰ συγγράμματα τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκρινάτου εἰς τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν, προκειμένου τὰ ἐν λόγῳ ἔργα νά γίνουν προσιτὰ εἰς τοὺς βυζαντινοὺς λογίους καὶ τοὺς λοιποὺς μελετητάς. Εἶναι ἄκρως ἀξιοσημείωτον τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Κυδῶνης διεπίστωσε μικρὰς ἢ μεγάλας παρανοήσεις τοῦ ἀριστοτελικοῦ κειμένου ὑπὸ τοῦ

Ἀκρινάτου, ὀφειλομένας, ἐν πολλοῖς, εἰς τὰς πηγὰς του, δηλονότι τὰς ἀραβικὰς μεταφράσεις ἢ καί τινας λατινικάς, διὰ τῶν ὁποίων δέν ἀπεδόθη ἡ ἀκρίβεια τοῦ πρωτοτύπου ἑλληνικοῦ κειμένου. Πρὸς ἀποκατάστασιν τῆς ἐπιστημονικῆς ἐγκυρότητας τῆς μεταφράσεώς του, ὁ Κυδώνης ἐπέφερε τὰς ἀναγκαῖας διορθώσεις ἐννοιολογικῶς, καὶ τὴν παράθεσιν τοῦ ἀκριβοῦς ἑλληνικοῦ ἀρχαίου κειμένου, ὅταν ἐπρόκειτο περὶ παραπομπῶν, διότι καὶ εἰς τὰς παραπομπὰς ὁ Ἀκρινάτης δέν ἦτο πάντοτε ἀκριβής.

Τό δυσχερές αὐτό ἔργον ἀνέλαβεν ὁ Κυδώνης, στηριζόμενος εἰς τὴν βυζαντινὴν χειρόγραφον παράδοσιν τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων. Τὴν μαρτυρίαν αὐτὴν καταθέτει εἰς τὴν κριτικὴν ἔκδοσιν τῆς μεταφράσεως τοῦ Δημητρίου Κυδώνη ὁ Καθηγητής—Ἀκαδημαϊκός Ε. Μουτσόπουλος: «Δημητρίου Κυδώνη: *Θωμᾶ Ἀκρινάτου: Σοῦμμα Θεολογική, ἐξελληνισθεῖσα, εἰς τὴν σειρὰν τοῦ Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, Ἐν Ἀθήναις 1976-1980. Εἰρήσθω ἐν παρόδῳ ὅτι ἓνα ἐκ τῶν κυρίων χειρογράφων τῆς μεταφράσεως τοῦ ἔργου τοῦ Ἀκρινάτου, Σοῦμμα Θεολογική, ὑπὸ τοῦ Δημητρίου Κυδώνη, ἀνεζήτησα ὁμοῦ μετὰ τοῦ τότε συμφοιτητοῦ μου ἐν τῷ Πανεπιστήμιῳ τῆς Ὁξφόρδης Ἀνδρέα Τυλλυρίδου, νῦν Μητροπολίτου Κενυᾶ, Ἀφρικῆς, σπουδάζοντος θεολογίαν, εἰς τὴν Bodleian Library τοῦ ὡς ἄνω Πανεπιστημίου, καὶ τό ὅποιον ἀπεστείλαμεν εἰς τὸν ἐκδότην τοῦ ἔργου αὐτοῦ, ἀνωτέρω μνημονευθέντα Ε. Μουτσόπουλον. Πρόκειται περὶ τοῦ κώδικος Bodleianus Roe 21 τοῦ ΙΕ΄ αἰῶνος, φφ. 323. Τό ὅλον πρόβλημα τῆς ἐσφαλμένης γνώσεως, καὶ ἐκεῖθεν ἐρμηνείας τοῦ Ἀριστοτέλους, κατὰ τὸν Μέσον Αἰῶνα εἰς τὴν Δύσιν, χρήζει περαιτέρω ἐρεύνης, προκειμένου νὰ δειχθῇ ἐπαρκῶς ἡ κατὰ πάντα ἐπαινετὴ συνεισφορά τῶν Ἀράβων διανοητῶν εἰς τὴν διάδοσιν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας εἰς τὴν Δύσιν, ἀλλὰ ταυτοχρόνως νὰ ἐπισημανθοῦν οἱ ἀτέλειαι, ἔστιν ὅτε καὶ αἱ παραχαράξεις τῆς ἀληθοῦς οὐσίας τοῦ φιλοσοφεῖν, ἐκούσiai καὶ ἀκούσiai.

Ἀσφαλῶς ὁ Πλήθων εἶναι γνώστης τῆς μεταφραστικῆς, καθὼς καὶ τῆς σχολιαστικῆς προσφορᾶς τῶν Ἀράβων διανοητῶν πρὸς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφικὴν παράδοσιν, τὴν ὁποίαν ἐγνώρισαν μέσω τῶν Βυζαντινῶν. Ἄλλωστε ἡ συγκεκριμένη μνηεὶα τοῦ Ἀβερὸν εἶναι πλέον ἢ σαφής, καθὼς καὶ ὁ ὑπαινιγμὸς του περὶ τῆς ἐκ μέρους τοῦ μονομεροῦς προτιμήσεως τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ σχεδὸν ἀποσιωπήσεως τοῦ Πλάτωνος, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν εὐρείαν διάδοσιν τῆς πλατωνικῆς

φιλοσοφίας μεταξύ τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων. Ἀκριβῶς αὐτήν τήν μονομέρειαν ἐπεδίωξε νά ἐξισορροπήσῃ ὁ Πλήθων, διά τῆς, ἐν πάσῃ δυνατῇ συντομίᾳ, ἐκθέσεως τῆς ὑπεροχῆς τοῦ Πλάτωνος ἔναντι τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἡ ἐπιχειρηματολογία του αὐτή, καθαρῶς φιλοσοφικῆς ἀντιπαραβολῆς θεωριῶν μεταξύ τῶν δύο κορυφαίων φιλοσόφων, ἦτο σκόπιμος, προκειμένου νά προκαλέσῃ τό ἐνδιαφέρον καί τήν ἐπιστημονικήν περιέργειαν τῶν ἀριστοτελιστῶν τῆς Δύσεως, προβάλλοντας τήν ὑπεροχήν τοῦ Πλάτωνος ἔναντι τοῦ Ἀριστοτέλους.

Ἡ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος περί τοῦ θεοῦ, ὡς δημιουργοῦ, εἶναι ὀρθότερα ἐκείνης τοῦ Ἀριστοτέλους: «τῶν πάντων βασιλέα θεόν Πλάτων δημιουργόν τῆς νοητῆς τε καί χωριστῆς πάντῃ οὐσίας, καί δι' αὐτῆς τοῦ παντός τοῦδε οὐρανοῦ τίθεται· Ἀριστοτέλης δέ δημιουργόν μὲν οὐδενός οὐδαμοῦ αὐτόν φησιν εἶναι, ἀλλά μᾶλλον τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε κινητικόν» (Πβ. Β. Lagarde, *μνημ. ἔργ.* σ. 321, 23-27). Ὁ Πλάτων σαφῶς ἀποδέχεται τήν ὑπαρξιν τοῦ θεοῦ-δημιουργοῦ, ὅπως ἀναφέρεται κυρίως εἰς τόν Τίμαιον, ὑπό τήν ἔννοιαν τοῦ διακοσμητοῦ καί τοῦ τεχνουργοῦ τοῦ σύμπαντος, τοῦ ὁποῖου κύριον ἔργον ἦτο ἡ συναρμολόγησις τῶν ἐπὶ μέρους τμημάτων τῆς ὕλης καί τῶν ὁποίων ἡ ἀναφορά ἐγένετο εἰς τά προϋπάρχοντα εἶδη (*αὐτόθι*, 30c-31a). Ὁ δημιουργός ἐταυτίζετο μετά τοῦ νοητοῦ, πρώτου αἰτίου, ὅπως ἀναφέρεται εἰς τόν διάλογον Φίληβος 27ε. Ἡ ἐκ μέρους τοῦ Ἀριστοτέλους θεώρησις τοῦ σύμπαντος ὡς αἰωνίου, ἀποκλείει τήν δυνατότητα τῆς γενέσεώς του καί ἀσφαλῶς τοῦ δημιουργοῦ του: «Εἰ δ' αἰδίων τόδε τό πᾶν Ἀριστοτέλης νομίζει· δῆλον ὅτι οὐδ' ἂν γένεσιν τινα αὐτοῦ δοξάζοι· εἰ δ' οὐ γένεσιν, οὐδ' ἂν δημιουργόν αὐτοῦ οὐδένα» (*ἐνθ. ἀνωτ.*, σ. 322, 17-19).

Ὁ Πλήθων δεν συμμερίζεται τās ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλους περί τοῦ θεοῦ ὡς «μεριστοῦ», καθ' ὅσον ὁ ἴδιος παραμένει ὡς τό «ἄκρως ἔν», ὅπως ὀρίζεται εἰς τοὺς περί δικαιοσύνης λόγους του εἰς τά *Ἠθικά Νικομάχεια* E1131a 21-22. Τās ἀπόψεις αὐτās υἰοθετεῖ πλήρως ὁ Ἀβισένα, εἰς τό ἔργον του περί *Μεταφυσικῆς*, ὅπου σαφῶς ἀναλύει τό πρόβλημα τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων. Τά ὄντα ταξινομοῦνται εἰς κλίμακα, τῆς ὁποίας τήν κορυφήν κατέχει ὁ θεός, ὁ τέλειος Νοῦς, τό Ἀπόλυτον Ἀγαθόν καί τό τέλος της καλύπτεται ὑπό τῆς Πρώτης Ὑλῆς. Τινές τῶν Ἀράβων φιλοσόφων ὑποστηρίζουν ὅτι οἱ νόες, πού παρεμβάλλονται μεταξύ τοῦ θεοῦ καί τῆς Πρώτης Ὑλῆς προῦλθον ἀπό τόν θεόν, ἀκόμη δέ καί ἡ ὕλη «ἀπέρρευσεν» ἀπό τόν θεόν, τοῦ Ἀβερρόη διαφωνήσαντος, ἐπειδή, κατ' αὐτόν, ἡ ὕλη

είναι «αίωνία», αὐθύπαρκτος καί ὡς τῆς φύσεώς της ἀντίθετος πρὸς τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ. Ὁ θεὸς ἐνήργησεν ἀπὸ τῆς Πρώτης Ὑλῆς προαιωνίως καὶ οὐχὶ χρονικῶς. Ὁ Ἀβερὸς ὑπεστήριξε ὅτι ἡ ἀποδοχὴ τῆς δημιουργίας τοῦ σύμπαντος, ἐν «χρόνῳ» θὰ εἶχεν ὡς ἀναγκαίαν συνέπειαν τὴν μεταβολὴν εἰς τὸ ἀμετάβλητον τῆς θεότητας. Τοῦτου ἕνεκα, τὰ πάντα, νόες, πρώτη ὕλη κλπ. εἶναι αἰώνια. Προφανῶς αἱ ἀπόψεις αὐταὶ τῶν Ἀράβων φιλοσόφων ἐπιδέχονται ἀμφισβήτησιν καὶ ἐπιστημονικὴν διερεύνησιν, καθ' ὅσον ἡ αἰωνιότης τοῦ κόσμου ἀναιρεῖ τὴν θεωρίαν τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενός (ex nihilo).

Ὁ Πλήθων δὲν συμφωνεῖ πρὸς τὴν ἀποψιν τοῦ Ἀριστοτέλους, ὁποστηρίζοντας ὅτι τὸ «ὄν εἶναι ὁμώνυμον» καὶ ὅτι τὰ μὲν πρότερα τῶν ὄντων εἶναι, τὰ δ' ὕστερα καὶ τὰ μὲν συνεισάγονται θάτερα, τὰ δ' οὐ συνεισάγονται, (αὐτόθι, σ. 323, 12-13). Κατὰ τὸν Πλήθωνα, οἱ ἀριθμοὶ εἰς οὐδεμίαν περίπτωσιν δὲν εἶναι ὁμώνυμοι: «τῶν γὰρ ἀριθμῶν, οἱ μὲν πρότεροι οἱ δ' ὕστεροι ὄντες, ὅμως οὐχ ὁμωνύμως ἀλλήλοις ἀλλὰ τῇ αὐτῇ λόγῳ ἀριθμοὶ πάντες εἰσὶ» (αὐτόθι, σ. 323, 10-15). Ὁ Πλήθων ἐπιχειρεῖ ν' ἀναιρέσῃ τὰς θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλους, μέσῳ τῆς συσχέτισεως τῆς λογικότητος μετὰ τῆς ζωτικότητος τοῦ λογικοῦ ὄντος. Τοῦτου ἕνεκα, κατὰ τὸν Πλήθωνα, ὁ Ἀριστοτέλης κακῶς ἀναφέρει ὅτι τὸ ὄν εἶναι ὁμώνυμον, «δεῖ δ' ὑμᾶς καὶ ἀποδείξαι ὡς οὐδ' οἷόν τε εἶναι τὸ ὄν ὁμώνυμον εἶναι» (αὐτόθι, σ. 324, 18-19).

Ὁ ἔλεγχος τοῦ Πλήθωνος ἐπεκτείνεται καὶ ἐπὶ τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τῆς ἐννοίας τοῦ «καθόλου». Δὲν συμφωνεῖ πρὸς τὴν ἀποψιν ὅτι τὸ «καθόλου» εἶναι κατώτερον τοῦ «μερικοῦ». Προφανῶς πρόκειται περὶ συγχύσεως μετὰ τῶν ἐννοιῶν «καθόλου» καὶ «μερικόν», ἀκριβῶς διότι τὸ «μερικόν», Σωκράτης, προϋποτίθεται διὰ τὴν κατανόησιν τοῦ «καθόλου», ἄνθρωπος καὶ τὰνάπαλιν. Ἀσφαλῶς ἡ σχέση τοῦ «μερικοῦ» πρὸς τὸ «καθόλου» εἶναι ἀμφίδρομος, δῆλως νὰ παραγνωρίζεται ἡ προτερότης τοῦ «καθόλου». Ὁ Πλήθων εὐστόχως παρατηρεῖ: «αὐτὴν τε τὴν ἀνθρωπιαν φύσιν τῆς ὅλης λογικῆς ἕνεκα φύσεως, καὶ ὅλως μέρος ἕνεκα ὅλου, ἔφη Πλάτων, οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργαζόμενον» (αὐτόθι, σ. 325, 14-16). Ἐν τέλει ὁ Πλήθων εἰς οὐδεμίαν περίπτωσιν ἀναγνωρίζει τὸ «καθόλου» ὡς ὑποδεέστερον τοῦ «μερικοῦ», καθ' ὅσον τὸ μερικόν ἀφ' ἑαυτοῦ εἶναι ἀναπόσπαστον μέρος τοῦ «καθόλου».

Ὡσαύτως ἀσκεῖ κριτικὴν ὁ Πλήθων ἐπὶ τῶν ἀπόψεων τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τῶν αἰσθητῶν νοητῶν, καθὼς καὶ περὶ τῆς ψυχῆς, θεωρεῖ δὲ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης

σφάλεται νομίζων τό αισθητόν ὡς προηγηθέντος τῆς αἰσθήσεως χρονικῶς. Ἐπὶ πλεόν ὁ Πλήθων διαφοροποιεῖται ἔναντι τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀναφορικῶς μέ τό πρόβλημα τῆς ἰσχύος τῆς λογικῆς ἀρχῆς τῆς ἀντιφάσεως, καθὼς καί τῆς σχέσεως μεταξύ τῆς ἡσσοῦ καί τῆς μείζονος προτάσεως. Ἀλλά τό θεμελιῶδες πρόβλημα διαφωνίας μεταξύ Ἀριστοτέλους καί Πλήθωνος ἀναφέρεται εἰς τήν φύσιν καί τήν οὐσίαν τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς. Ἐνῷ οἱ πλατωνικοί διανοπταί ἀποδέχονται τήν κίνησιν τῆς ψυχῆς, ὁ Ἀριστοτέλης διδάσκει ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀκίνητος. Ἐνδεχομένως, ὁ Σταγειρίτης ἐννοεῖ τήν κατά τόπον κίνησιν καί οὐχί ἀπλῶς ἅπασαν τήν κίνησιν. Ὁ Πλήθων δέν φαίνεται ἰκανοποιημένος ἀπό τήν ἀσάφειαν, κατ' αὐτόν, τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων, πρᾶγμα τό ὅποῖον ἐντοπίζει καί εἰς τήν διδασκαλίαν του, ὅτι εἰς τόν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἐνέργεια ταυτίζεται μετά τῆς οὐσίας του. Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει, τονίζει ὁ Πλήθων, «πῶς οὖν αὐτῷ ὁ γε ἀνθρώπινος νοῦς, εἰ ταῦτόν αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ τήν οὐσίαν ἔξει, ἐπειδάν μή νοῆ μή δ' ἐνεργῇ, οὐ καί τήν οὐσίαν τῇ ἐνεργείᾳ συναποβαλεῖ καί ἀπολεῖται γε, ἀναβιώσεται δ' αὖ νοῦν αὐθις;» (αὐτόθι, σ. 327, 13-16). Εἶναι προφανές ἐν προκειμένῳ ὅτι ὁ ἄνθρωπος θά κατεστρέφετο διά ν' ἀναβίωσιν πάλιν σκεπτόμενος.

Περαιτέρω, ὁ Πλήθων ἀντιδρᾷ εἰς τήν ἄποψιν τοῦ Ἀριστοτέλους ὅτι οἱ ὑποστηρίζοντες τήν θεωρίαν πῶς «μάθησις εἶναι ἀνάμνησις» σφάλλονται, καί ταυτίζεται πλήρως πρὸς τήν σχετικὴν ἐπιχειρηματολογίαν τοῦ Πλάτωνος εἰς τόν διάλογον Μένων καί ἀλλαχοῦ. Ἐπανερχόμενος ὁ Πλήθων εἰς τήν ἀριστοτελικήν διδασκαλίαν περί τῆς ψυχῆς ἐπικρίνει τόν Σταγειρίτην διά τήν θέσιν του εἰς τό πρόβλημα τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καί δέν ἰκανοποιεῖται ἀπό τήν σαφῇ τοποθέτησιν τοῦ φιλοσόφου περί τῆς ἀθανασίας τοῦ νοῦ, τοῦ θειοτάτου καί ἀπαθοῦς μέρους τῆς ψυχῆς. Συναφῆς πρὸς τό ἐν λόγῳ πρόβλημα εἶναι ἡ ἀπορία τοῦ Πλήθωνος διά τήν ἀριστοτελικήν σιωπὴν περί τῆς ἀνταποδόσεως μετά θάνατον, ὅπως ἀκριβῶς διδάσκει ὁ Πλάτων.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλήθωνος ἐπὶ τῶν διδασκαλιῶν τοῦ Ἀριστοτέλους ἐπεκτείνεται καί εἰς τήν περιοχὴν τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας. Ὁ ἴδιος συμφωνεῖ πρὸς τὰς θέσεις τοῦ Πλάτωνος, ὁ ὅποιος συνδέει τήν ἀρετὴν μέ τό ποιόν καί οὐχί μέ τό ποσόν, ὅπως ἀποδέχεται ὁ Ἀριστοτέλης. Ὁ Πλήθων ἐλέγχει τόν Ἀριστοτέλην εἰς τό ἐρώτημα περί τοῦ θεμιτοῦ ὑψίστου ἀγαθοῦ τῆς ζωῆς, ὑποστηρίζοντας τήν θεωρητικὴν ἡδονήν, ἐνῷ ὁ ἴδιος ἐπιμένει ἐπὶ τῆς ιδέας τοῦ καλοῦ. Ἐάν ἡ θεωρη-

τική ήδονή είναι, κατ' αὐτόν, τό ἀγαθόν τότε ἢ ἰδίᾳ ἢ πρᾶξις τοῦ θεωρεῖν θά ἐλογίζετο ἀπλῶς ὡς ἀγαθόν, εἴτε τό ἀκολουθεῖ ἢ ἡδονή εἴτε ὄχι.

Ἐν συνεχείᾳ ὁ Πλήθων ἐλέγχει τόν Ἀριστοτέλη διότι ἐπενόησε τόν αἰθέρα, τό γνωστόν πέμπτον στοιχεῖον μέ σκοπόν νά προσδώσῃ εἰς αὐτόν τήν ιδιότητα τοῦ ἀφθάρτου. Ὁ Πλήθων ἀκολουθεῖ τήν πλατωνικήν ἐπιχειρηματολογία καί ὑποστηρίζει ὅ,τι εἶναι ἀφθαρτον ἔχει τήν ἀφθαρσίαν οὐχί ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλά διά ψυχῆς παρουσίαν, ἐξ αἰτίας τῆς ὁποίας γίνεται ἀφθαρτον καί μέσω αὐτῆς ἀνάγεται εἰς τήν ἀθανασίαν.

Ἄκρως ἐντυπωσιακή εἶναι ἡ κριτική τοῦ Πλήθωνος ἐπὶ τῆς κριτικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν. Μολονότι ὁ Πλήθων διαχωρίζει τήν θέσιν του ἀπό τήν κριτικήν τοῦ Ἀριστοτέλους ἐπὶ τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν, ἐν τούτοις δέν συντάσσεται πλήρως μετά τοῦ Πλάτωνος. Τά εἶδη τοῦ κόσμου δέν εἶναι *συννύημα* ἀλλά *ὁμνύημα* μετά τῶν αἰσθητῶν. Τά νοητά ἀντικείμενα εἶναι τά παραδείγματα εἰκόνων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλά ἡ εἰκὼν δέν εἶναι *συννύημα* τοῦ παραδείγματος τῆς.

Τό κύριον ἐρώτημα ἐν προκειμένῳ ἀναφέρεται εἰς τόν σκοπόν τῆς συγγραφῆς τῆς πραγματείας αὐτῆς τοῦ Πλήθωνος. Προφανῶς ὁ Πλήθων ἐπιθυμεῖ νά καταστήσῃ σαφές εἰς τοὺς φιλοσοφοῦντας τῆς ἐποχῆς του ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ὁποῖος ἐθεωρεῖτο ὑπὸ τῶν Δυτικῶν ὡς ὁ θεῖος φιλόσοφος, ὑπέπεσε εἰς ἐσφαλμένας ἐκτιμήσεις πολλῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων, δίχως αὐτό, βεβαίως νά σημαίνει ὅτι ἅπασαι αἱ πλατωνικαὶ διδασκαλῖαι ἐγένοντο ἀκρίτως ἀποδεκταί, ἐν μέρει ἢ ἐν ὅλῳ.

Συνελόντι εἰπεῖν:

Ὁ Πλήθων προσεπάθησε διά τῆς κριτικῆς του νά δείξῃ πῶς εἰς συγκεκριμένας διδασκαλίας τοῦ «φιλοσοφεῖν» ὁ Πλάτων ὑπερέχει τοῦ Ἀριστοτέλους. Ταυτοχρόνως παρέχει τήν δυνατότητα εἰς τοὺς διανοητάς τῆς Δύσεως, κυρίως διδασκων εἰς τήν ὑπ' αὐτοῦ ἰδρυθεῖσαν Πλατωνικήν Ἀκαδημίαν, ἐν Φλωρεντία τῆς Ἰταλίας, νά γνωρίσουν ἐπ' ἀκριβῶς τήν φιλοσοφίαν τοῦ Πλάτωνος, ἀλλά κυρίως καί πρωτίστως τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀπό τό πρωτότυπον ἑλληνικόν κείμενον τῶν ἔργων των, χάρις εἰς τὰ ἑλληνικά χειρόγραφα, τὰ ὁποῖα μετεφέρθησαν εἰς τήν Δύσιν ἀπό βιβλιοθήκας καί Ἱεράς Μονάς τοῦ Βυζαντίου. Ὑπὸ τήν ἔποψιν αὐτήν ἡ συμβο-

λή τοῦ Πλήθωνος εἰς τήν ἐπιστημονικήν ἔρευναν καί τήν φιλοσοφίαν γενικώτερον
ὑπῆρξεν τῷ ὄντι ἀνεκτίμητος, τόσον κατά τήν περίοδον τῆς Ἀναγεννήσεως ὅσον
καί ἐντεῦθεν, διαχρονικῶς μέχρι τῆς σήμερον.

The “Muslim” Aristotle: The Treatment of Aristotle in Islamic Thought

Shahram Pazouki

Professor of Philosophy University of Tehran

Aristotle is at the end of early Greek thought. The kind of thinking that began under the title of philosophy in Greece, did not stop there, but entered into thoughts of the believers of the three Abrahamic religions: Judaism, Christianity and Islam, establishing a relation with them in such a way that we can now speak of Jewish, Christian and Islamic philosophies. The reasons why philosophy did not become established among the followers of the far Eastern religions is beyond the scope of this paper. Here I would only mention that the reasons for this go beyond geography and history. In what follows, I would like to discuss the treatment of Greek philosophy— especially that of Aristotle – by Muslim thinkers.

After the direct and indirect translations of the works of the Greek philosophers into Arabic, the Muslim thinkers took three basic positions toward them. The diversity in these positions is due to the differences they felt existed between the Greek and Islamic worlds. For the Muslim thinkers to be Greek meant to be a philosopher, and to be a philosopher was to be a man of demonstrative thinking, of which Aristotle was the prototype. According to the first interpretation, Greek wisdom is philosophical, and was considered to be against the wisdom of faith. As the famous Iranian mystic, Shaykh Baha’² says: *«How much you talk of the wisdom of the Greeks Know something of the wisdom of the faithful!»*

The contrast between these two wisdoms is like what some of the Christian apologists saw between Greek and Christian wisdom. For example, we find the same sort of understanding of being Greek in Tertullian’s saying, “What is there in common between Athens and Jerusalem? Between the Academy and the Church?” and in Tatian’s book *Address to the Greeks*.

In this interpretation, Aristotle is the culmination of what it means to be Greek, as the Persian poet Khàqàn says: "Do not fasten the door of the best religion with lock of Aristotle's myth." Those who oppose the Greek philosophers, including Aristotle, look at the issue from completely different two points of view. One group, the jurisprudents and theologians, rejects Aristotle with arguments that draw on revelation on the basis of a literal minded interpretation of the Qur'ân. Here one can mention Abu' Hamid al-Ghazalî in his famous book, *The Incoherence of Philosophers*, and Ibn Taymiyyah. The second group, the Muslim mystics, or Sufis, reject Aristotle on the basis of heartfelt or intuitive knowledge. Mawlav (Rumi), the great Muslim mystic, had this view of the philosopher when he says: "The philosopher killed himself of thinking. Tell him the treasure is behind his back."

The second type of interpretation of Aristotle is a religious one in which the views of Aristotle are considered to be in harmony with Islamic teachings. This very interpretation is based on the idea of the harmony of religion and philosophy. Therefore, Aristotle was so respected for his religiosity that a famous saying from the Prophet is narrated according to which "Aristotle was a prophet but his nation ignored and rejected him". Although there is no trace of such a saying in the early Islamic sources, we find it in many famous Islamic philosophical works and in the traditional histories of Islamic philosophy. As a result Aristotle becomes a prophet with Islamic philosophical ideas.

Historically speaking, whether Aristotle was a prophet or not is something unverifiable, but phenomenologically speaking, the historical report was not important for the Muslim philosophers. Their view of philosophy was a religious one, so they couldn't understand a philosophy without its being religious. Based on this attitude, Islamic philosophy was founded by the famous so-called Aristotelian philosophers, Farabi and Avicenna, who became known as *Mashshà' iyun*, that is, Peripatetic philosophers.

In spite of the high respect paid to Aristotle in Islamic philosophy, the Muslim Aristotle was not a purely Aristotelian one. There were some neo-Platonist ideas and texts that were commonly supposed to be of Aristotle, including the book *Liber de Causis* (Khayr al-Mahz) that for a long time was attributed to

Aristotle, while it is in fact a summary of the *Elements of Theology of Proclus*. We find the same sort of neo-Platonized understanding of Aristotle in the history of Christian philosophy in the Middle Ages.

In Islamic philosophical literature Plato was mostly called *ilāh* meaning divine. Therefore, Aristotle needed to undergo a Platonic treatment to become more suitable for being combined with Islamic teachings. This is why in his book, *The Combination of the Ideas of Two Philosophers*, Farabi didn't hesitate to combine the ideas of Plato with Aristotle.

However, this treatment of Aristotle in Islamic philosophy was not confined to the Muslim Peripatetics. There exists a second type of Aristotelian interpretation in the school of Islamic philosophy called *Ishrāq* (Illuminationist). The word *Ishrāq* literally means radiance. It has the same root as the word *sharq* (orient).

The founder of this school Suhraward, being himself an Aristotelian in an Islamic sense – at least in the beginning of his work – and using terms and texts of Avicenna, seriously criticized philosophy based only on demonstrative reasoning. I will proceed to deal with Suhraward's ideas about Aristotle.

Suhraward considers himself as an heir to a perennial and profound wisdom, that is, Illuminationist wisdom (*hikmat al-ishraq*). He begins to comment on this philosophy favourably because, as Qutb al-Din Shīrāzī, a commentator on *Ishrāq* philosophy, says, the meaning of real wisdom had been forgotten in his time. By real wisdom, Suhraward means the one that God has granted to His people and from which He has deprived others; a wisdom which is completely different from the common one that causes people to deviate from the way of the Truth.

The wisdom of the Peripatetics or the followers of the first teacher, Aristotle, shares the same feature for it employs incorrect principles. Suhraward's main claim for posing the Illuminationist philosophy is the revival of the real meaning of wisdom or *Sophia*, which, in his view, is an intuitive wisdom based on spiritual wayfaring, but which had come to be replaced by Peripatetic philosophy. Suhraward considers this period as the worst and the most difficult period, as there is no search for mystical unveiling; and all the paths of contemplation are blocked. At this time, some people who are ambitious call themselves philosophers and mislead the seekers of wisdom.

Accordingly, in response to the question of who a real philosopher is, Suhraward divides philosophers into eight groups. This classification is made in terms of the degree of the philosopher's involvement in gnosis, and mystical wisdom on the one hand and his involvement with philosophical thought and reasoning on the other. Suhraward considers a philosopher as perfect and a vicegerent of God if he gets involved in both mystical knowledge and rational thinking. In this way, Suhraward sought to trace the fountain of wisdom which he believes is a profound and God-given one that existed at all times, i.e. a *philosophia perennis*; and since it is an illuminative wisdom, it must be attained in the East, i.e., where the sun rises. However, Suhraward is not referring to the geographical East; rather, he means the spiritual East which is the place of the illumination and radiation of the light of the Truth. Thus the wisdom rising from there is an Illuminationist one (*Ishràq*). Nevertheless, the question is: "Where is this East?"

This is Suhraward's main problem. In his search for the East, he goes to ancient Greece, and from there, to ancient Iran. In his eyes, these places comprise the Eastern source of the Truth, i.e., the place of the rise of the light of Truth. Concerning ancient Iran, he says that in that period, there existed a branch of real and perennial *sophia*. From among the Iranian philosophers living in the time of Zoroaster onwards, he points to the sages such as *Jâmāsif* and *Buzarjumīhr* as the carriers of this wisdom. With regard to Greece, unlike the Peripatetics, he pays more attention to the pre-Aristotelian philosophers. In his view, the philosophy of ancient Greece is intuitive (*dhawq*) and oriental which has come to its end with Plato, and which has degenerated in Aristotle. Therefore, in contrast to *Fārāb* and *Avicenna*, Suhraward believes that Aristotle represents the decline of Greek philosophy rather than its perfection.

Suhraward considers himself the heir of Plato and his predecessors (the ancient Greek philosophers). He maintains that his way is the way of real wisdom, with Plato as its master. It is also the way of the sages living before Plato, including the father of philosophers, *Hermes*, as well as the prominent figures and pillars of philosophy, *Empedocles* and *Pythagoras*. Like most histories of philosophy in Islam «such as *Al-Milal wa al-Nihal* (Religions and Schools of Philosophy) by *Shahrestani* and *Tarkh al-Hukamā* (the History of Philosophers) by *Shahrzur*

- Suhraward» considers some ancient Greek philosophers as prophets or as people benefiting from the prophets' niche. He does not place Aristotle at their high level, and while respecting him, he does not believe it right to regard Aristotle so highly that the early Greek philosophers are downgraded in comparison with him.

Suhraward believes that the reason for ancient Greek philosophers' being ignored is that their words are symbolic; therefore, "what others claim to have rejected in relation to their ideas only pertains to the outward aspect of their words rather than to their deep and hidden meanings; and no one can reject symbols". It was this very attention to language that persuaded Suhraward? to enter a dialogue with the ancient Greek thinkers, and discover their hidden messages amidst their words.

The language of the ancient Greek philosophers which was symbolic, and represented their state of wisdom (sophia), taste and illumination, Suhraward says, turned into Aristotle's language of discourse and reasoning. Thus, logos changed into logic. From then on the decline of early Greek philosophy began and its dawn turned into dusk. Hence, Aristotelian philosophy was, as Suhraward would say, occidental. However, if the oriental philosophy of ancient Greece did not continue in the occidental philosophy of the Peripatetics such as Fārāb and Avicenna in the Islamic world, it was revived and renewed in Islamic Mysticism (Sufism).

Suhraward argues that the elders of Sufism have traversed "the path of the people of wisdom and reached the fountain of light". This is a fact about which Aristotle reminds him, as well. In a famous dream, he says that he saw Aristotle and asked him: "Has any of the Muslim philosophers reached the high position of Plato" Aristotle denies this. Suhraward mentions some of the Muslim mystics. Aristotle becomes happy and says: "Truly, they are real sages and philosophers. They haven't stopped at the current formal knowledge but reached to the intuitive direct knowledge."

As it appears according to this interpretation of Aristotle, he is the way of entering into the west in Suhraward's sense. In the light of this interpretation,

Aristotle was not completely a Westerner. He turned out to be a Western philosopher par excellence in the third type of interpretation made by Averroes.

Because of their rationalistic view, Western historians of Islamic philosophy usually think that Averroes was the last Muslim philosopher and Islamic philosophy ended with his philosophy. Contrary to this common view, the fact is that Islamic philosophy not only did not end, but also Averroes was not taken into very serious consideration at least in the eastern part of the Islamic world at all. If we take a look at the basic works of the later philosophers such as Mulla Sadra, we will find no reference to any of his works or ideas. The main cause of this unacceptability was that Aristotle, according to Averroes, is a pure Greek and non-religious philosopher who was completely alien to the religious world of the Muslim thinkers. Muslim philosophers were very fond of an Aristotle who should be either himself a philosopher or issue from the niche of the prophets. This was not the Aristotle of Averroes.

Averroes believed that philosophy is Aristotle's philosophy and Aristotle himself the philosopher. Due to his idea about the disagreement of philosophy and religion, in his famous book *The Decisive Judgment about the Relation between Philosophy and Religion*, Averroes made a sharp distinction between philosophy and religion. This is why he defends Aristotle's philosophy one way through the refusal of the ideas of the theologians such as Ghazali in his *Incoherence of the Philosophers* and the other way by accusing Muslim peripatetic philosophers of an Islamic theological interpretation of Aristotle, and thereby deviating from the authentic teachings of the philosopher. According to Averroes this religious interpretation paved the way for refuting philosophy by theologians such as Ghazali. He even disagreed with the new concepts that first appeared in Islamic philosophy with Fârâbî and Avicenna through their interpretation. In his commentaries on Aristotle's *Metaphysics*, he was also critical of the misrendering of some Greek Aristotelian terms such as *ousia* into Arabic.

Averroes remained known as "the commentator," and his philosophy did not originate a philosophical school in the Islamic philosophical world but the philosophy established by Fârâbî and Avicenna and later on developed by Suhraward continued till now. This philosophy is called Islamic philosophy and later

philosophers such as Mr Dàmàd and Mulla Sadra are great stations on its way. The same western historians of philosophy regard this philosophy as simply an extension of Greek philosophy, and for the most part neglect the unprecedented philosophical concepts and ideas that were added to Greek philosophy by Muslim philosophers through their Islamic insight and the philosophical hermeneutics of the Qur'àn.

Aristotle's world is a world that cannot be conceived to be non-existent, but the Qur'ànic and Biblical doctrine of creation *ex nihilo* (creation from nothing) led the Muslim philosophers to interpret the Prime Mover (prote kinoumenon) of Aristotle as the creating God and Necessary Being, in relation to which the world was interpreted as contingent being.

In such a view of the world and God, new philosophical ideas, including the distinction between essence and existence and the division of being into the necessary, contingent and impossible appeared.

Whether Muslim philosophers could penetrate into the Greek world, especially Aristotle's, is an important issue. However, the more important one is that the second interpretation of Aristotle, that of Fàràb, Avicenna and Suhraward, and not the third one, that of Averroes, was influential in the later development of philosophy in Islam. In the West, Suhraward was ignored; and while the philosophy of Averroes was able to initiate a school of thought, Latin Averroism, the ideas and interpretation of Aristotle that had the most influence, even until and including the modern period, was that of Fàràb and Avicenna. Thus, the Muslim Aristotle became a bridge built to connect East and West.