

Κεφάλαιο 4ο. Η τελεολογία στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.

Σύνοψη

Στον πλατωνικό *Τίμαιο* και στα αριστοτελικά *Φυσικά* προτείνεται για πρώτη φορά στην ιστορία της επιστήμης και της φιλοσοφίας μια συνεκτική τελεολογία της φύσης. Στο κείμενο που ακολουθεί ανασυγκροτείται ένα πλαίσιο θεωρητικής διαμάχης ανάμεσα στην πλατωνική–αριστοτελική προσέγγιση και την μηχανιστική αντίληψη των τελευταίων Προσωκρατικών. Προσδιορίζονται επίσης οι διαφορές ανάμεσα στην τελεολογία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

4.1. Μηχανισμός και τελεολογία

Η φυσική τελεολογία, ως συνολική προσέγγιση και ερμηνεία της φύσης, εμφανίζεται στην ελληνική φιλοσοφική σκηνή γύρω στα μέσα του 4ου αιώνα π.Χ., μέσα από τους ύστερους διαλόγους του Πλάτωνα και τα πρώιμα έργα του Αριστοτέλη. Διαβάζοντας τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα και το βιβλίο Β των *Φυσικών* του Αριστοτέλη έχουμε την εντύπωση ότι παρακολουθούμε μια μεθοδολογική διαμάχη γύρω από το είδος της αποδεκτής εξήγησης στην έρευνα της φύσης. Ο Πλάτων ξεκινά μια επίθεση κατά του μηχανιστικού υλισμού (κυρίως των Ατομικών, αλλά και του Αναξαγόρα και του Εμπεδοκλή) και ο Αριστοτέλης την συνεχίζει, με βασικό επιχείρημα ότι δεν μπορεί να υπάρξει τάξη στην φύση παρά ως αποτέλεσμα της σκόπιμης και έλλογης δράσης.

Στην ουσία δεν πρόκειται ακριβώς για διαμάχη, αφού έχουμε τεκμήρια και επιχειρήματα μόνο από την μία πλευρά, την πλευρά των νικητών. Και αυτό όχι επειδή χάθηκαν τα περισσότερα κείμενα των τελευταίων Προσωκρατικών, αλλά μάλλον επειδή δεν υπήρξε ενεργός αντίπαλος, με την έννοια ότι ο αντίπαλος δεν ενεπλάκη ποτέ σ' αυτήν την αντιδικία. Αν αναζητήσουμε τον αντίλογο στην πλατωνική και την αριστοτελική τελεολογία, δεν θα τον βρούμε στους αρκετά προγενέστερους Αναξαγόρα, Εμπεδοκλή και Δημόκριτο, αλλά σε ένα διανοητικό κλίμα που εμείς πρέπει να ανασυνθέσουμε μέσα από τα πλατωνικά και τα αριστοτελικά κείμενα.

Θα μπορούσε κανείς να ξεκινήσει από ένα ιστορικό σχέδιασμα της συγκεκριμένης φιλοσοφικής διαμάχης. Σύμφωνα λοιπόν με την εικόνα που βρίσκουμε σε οποιαδήποτε ιστορία της φιλοσοφίας, οι τελευταίοι Προσωκρατικοί, στην προσπάθειά τους να απαντήσουν στην παρμενίδεια πρόκληση που καθιστούσε κάθε γέννηση και μεταβολή αδύνατη, οικοδομούν φυσικά συστήματα που από την μια πλευρά σέβονται την απόδειξη του Παρμενίδη ότι δεν υπάρχει γέννηση εκ του μηδενός και από την άλλη δέχονται την ύπαρξη των φυσικών μεταβολών. Υποθέτουν λοιπόν ότι κάποιες πρώτες υλικές ουσίες προϋπάρχουν αγέννητες (τα τέσσερα στοιχεία ο Εμπεδοκλής, τα άτομα ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος) και βλέπουν όλες τις φυσικές διεργασίες ως μείξη και διαχωρισμό, σύγκρουση, έλξη και άπωση των πρώτων ουσιών. Κάθε φυσικό φαινόμενο λοιπόν, οσοδήποτε σύνθετο, μπορεί να αναχθεί στην μηχανική κίνηση και αλληλεπίδραση απλούστερων υλικών ουσιών. Αυτή είναι η πρώτη εμφάνιση του μηχανισμού στην ιστορία της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Η μηχανιστική εξήγηση των φυσικών φαινομένων θα αποδειχθεί ανεπαρκής, όταν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης θα δείξουν ότι σε κάθε μεταβολή πέρα από τα υλικά και ποιητικά αίτια εμπλέκονται αποφασιστικά δύο ακόμη αίτια: το «είδος» και κυρίως το «τέλος».

Γνωρίζουμε ότι η εικόνα αυτή είναι σε μεγάλο βαθμό κατασκευάσμα του Αριστοτέλη. Εκείνο που φαίνεται αναχρονιστικό στην αριστοτελική ανασυγκρότηση είναι το γεγονός ότι παρουσιάζει τους ύστερους Προσωκρατικούς ως συνειδητούς μηχανιστές. Παρουσιάζονται κατά κάποιον τρόπο σαν να είχαν συλλάβει την αιτιότητα ως κρίσιμο ζήτημα, σαν να είχαν προκρίνει την μηχανιστική εξήγηση έναντι κάποιας άλλης εναλλακτικής — και συγκεκριμένα της τελεολογικής υπόταξης. Όταν ο Αριστοτέλης λ.χ. λέει «ο Αναξαγόρας ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος είναι το πιο έξυπνο ζώο επειδή έχει χέρια· το σωστό όμως είναι να πει κανείς ότι

απέκτησε χέρια επειδή είναι το πιο έξυπνο ζώο»,⁷⁸ αντιπαραθέτει μια τελεολογική σε μια μηχανιστική εξήγηση, σαν να είχε σκεφτεί αυτήν την επιλογή και ο ίδιος ο Αναξαγόρας.

Πιο εύλογη μου φαίνεται η θεώρηση ότι οι ύστεροι Προσωκρατικοί θα πρέπει να ιδωθούν ως η ολοκλήρωση μιας διανοητικής πορείας που άρχισε στην Μίλητο πριν από 150 χρόνια, επικεντρώθηκε στην μελέτη της φύσης (η «περί φύσεως ιστορία») και χαρακτηρίστηκε από την συνειδητή προσπάθεια να εξηγηθούν τα φυσικά φαινόμενα χωρίς αναφορά στο υπερφυσικό. Οι Προσωκρατικοί δεν αντιμετώπισαν την αιτιότητα ως αυτόνομο πρόβλημα — αυτό δείχνει η χρήση του όρου *αίτιος*, που πριν από τον Πλάτωνα δεν έχει τεχνική σημασία και παραπέμπει στον υπαίτιο μιας πράξης.⁷⁹ Ούτε συνέλαβαν την έννοια της ύλης. Αν απέφυγαν τις τελεολογικές εξηγήσεις, δεν το έκαναν από συνειδητή προσχώρηση στον μηχανισμό, αλλά ίσως γιατί και οι πρώιμες μυθικές ή ανιμιστικές εξηγήσεις ήταν κατά βάση τελεολογικές.

Επιλέγω να παρουσιάσω την κριτική του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη με άξονα την ατομική θεωρία, αφού, στον Πλάτωνα τουλάχιστον, είναι πρόδηλο ότι ο πραγματικός αντίπαλος είναι ο Δημόκριτος. Δύο είναι τα σημεία στην θεωρία των Ατομικών που συγκεντρώνουν τα πυρά του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη: ο τρόπος της δημιουργίας των κόσμων και η αιτία της κίνησης. Και στις δύο περιπτώσεις οι Ατομικοί δεν θεώρησαν αναγκαία την ύπαρξη μιας ανώτερης αρχής που θα καθόριζε τις γεννήσεις και τις μεταβολές (δεν παραδέχονται ούτε καν κάτι σαν τον Νου του Αναξαγόρα ή την Φιλότητα και το Νείκος του Εμπεδοκλή), αλλά περιορίζονται σε καθαρά υλικούς παράγοντες: τα άτομα και τις συγκρούσεις τους μέσα στο κενό.

Κατά τον Αριστοτέλη, οι Ατομικοί θεώρησαν ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε «αυτομάτως»:

Υπάρχουν και κάποιοι που θεωρούν αίτιο αυτού εδώ του ουρανού και όλων των κόσμων το αυτόματο. Ισχυρίζονται δηλαδή ότι αυτομάτως γεννήθηκαν η δίνη και η κίνηση που διαχώρισαν τα συστατικά του σύμπαντος και τα συνέθεσαν σε αυτήν την κοσμική τάξη.⁸⁰

Αν εξαιρεθεί η αναφορά στο «αυτόματο», η μαρτυρία του Αριστοτέλη συμφωνεί με όσα ξέρουμε και από άλλες πηγές για την κοσμογονία των Ατομικών. Κατά τον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο, αρχικά υπήρχαν τα κινούμενα ποικιλόσημα άτομα και το κενό. Τα κινούμενα άτομα κάποια στιγμή, και με έναν τρόπο που δεν προσδιορίζεται, σχηματίζουν μια δίνη που διαχωρίζει τα όμοια από τα ανόμοια και συγκεντρώνει στο κέντρο τα μεγαλύτερα άτομα δημιουργώντας την Γη. Η αναφορά του Αριστοτέλη στο «αυτόματο» γίνεται για να καλυφθεί η έλλειψη προσδιορισμού μιας αιτίας της δημιουργίας. Το «αυτόματο» για τον Αριστοτέλη είναι ειδικός όρος, περίπου ισοδύναμος με τον όρο «τύχη», και, όπως η τύχη, καλύπτει μια ειδική κατηγορία συμβάντων: είναι το αίτιο εκείνων των γεγονότων που αφενός είναι σπάνια (δεν συμβαίνουν δηλαδή πάντοτε ή συνήθως) και αφετέρου θα μπορούσαν να έχουν γίνει για κάποιον συγκεκριμένο σκοπό, αλλά δεν έγιναν για αυτόν τον σκοπό.⁸¹ Η εμπλοκή του σκοπού είναι φυσικά αριστοτελική παρέμβαση. Ο σκοπός χάριν του οποίου ο κόσμος θα μπορούσε να είχε δημιουργηθεί είναι, κατά τον Αριστοτέλη, «ο νους ή η φύση». Οι Ατομικοί όμως υποστηρίζουν ότι δεν υπήρξε κανένας σκοπός, αλλά ο κόσμος έγινε «αυτομάτως».⁸²

Μολονότι το ζήτημα είναι ανοικτό, η γνώμη μου είναι ότι οι Ατομικοί είναι απίθανο να έκαναν οποιαδήποτε θετική αναφορά στην τύχη ή στο αυτόματο.⁸³ Από τα λίγα αποσπάσματα του Δημόκριτου που αναφέρονται ευθέως στην τύχη μπορούμε να εικάσουμε μάλλον την

⁷⁸ *Περί ζώων μορίων* 687a8-19.

⁷⁹ Βλ. Frede (1980, 223).

⁸⁰ *Φυσικά* B, 196a24-28.

⁸¹ *Φυσικά* B5.

⁸² *Φυσικά* 198a5-6: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια ὧν ἂν ἡ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις.*

⁸³ Ειδικά το *αὐτόματον* είναι πολύ απίθανο να είχε πάρει τεχνική σημασία σε φυσικά συμφραζόμενα πριν από τον Αριστοτέλη. Στον Δημόκριτο εμφανίζεται μόνο μια φορά, όχι ως ουσιαστικό, αλλά ως επίθετο σε ηθικά συμφραζόμενα (DK 68 B182).

αντίθεσή του προς την εμπιστοσύνη που δείχνουν οι άνθρωποι στην τύχη, όπως λ.χ. όταν ισχυρίζεται ότι *ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας* (DK 68 B119) ή *τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης* (DK 68 B176).⁸⁴ Το σίγουρο είναι ότι οι Ατομικοί μίλησαν για «ανάγκη» — αρκεί κανείς να θυμηθεί το προγραμματικό απόσπασμα του Λεύκιππου: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*.⁸⁵ Και η «ανάγκη» είναι, κατά μία τουλάχιστον έννοια, το αντίθετο της τύχης, αφού κατά κανόνα τείνουμε να αντιπαραβάλλουμε το αναγκαίο και σταθερό φαινόμενο με το απρόβλεπτο και τυχαίο συμβάν.⁸⁶

Το ότι η ανάγκη είναι η κεντρική έννοια στην φυσική θεώρηση των Ατομικών φαίνεται από τα ίδια τα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Ο Πλάτων στον *Φαίδωνα* θα χαρακτηρίσει τα αίτια που χρησιμοποιούν οι αντίπαλοί του αναγκαίες προϋποθέσεις ενός συμβάντος: «είναι εκείνα χωρίς τα οποία τα [πραγματικά] αίτια δεν θα μπορούσαν να είναι αίτια» (99b3). Στον *Τίμαιο* θα τα ονομάσει «συναίτια», θα τους παραχωρήσει βοηθητικό ρόλο στο έργο της δημιουργίας του κόσμου και θα τα προσωποποιήσει στην κοσμική Ανάγκη.⁸⁷ Στους *Νόμους*, τέλος, θα δηλώσει ότι οι υλιστές επικαλούνται ευθέως την ανάγκη ως αιτία δημιουργίας του σύμπαντος (889c). Ο Αριστοτέλης πάλι διερωτάται ποια έννοια της ανάγκης επικαλούνται όσοι μιλούν για το «εξ ανάγκης».⁸⁸ Αναφέρεται μάλιστα ευθέως στον Δημόκριτο και τον κατηγορεί ότι αγνοεί το *οὐ ἔνεκα* και ανάγει όλα όσα χρησιμοποιεί η φύση στην «ανάγκη».⁸⁹ Αντιπαραθέτει μονίμως την δική του θεώρηση της φυσικής τελεολογίας με τις απόψεις όσων μένουν στις αναγκαίες σχέσεις που οδηγούν από το πρότερο στο ύστερο, αυτών που «διερευνούν τις αιτίες στην περιοχή του γίνεσθαι ως εξής: εξετάζουν τι έρχεται μετά από τι, ποια είναι η πρώτη ενέργεια που κάτι έκανε ή έπαθε, και συνεχίζουν με τον ίδιο τρόπο στα επόμενα».⁹⁰ Ο ίδιος συνδέει την «ανάγκη» των μηχανιστών με την δράση της «ύλης», την αποδέχεται ως αναγκαία απλώς προϋπόθεση και την αντιπαραθέτει στο «τέλος».⁹¹

Ας ακολουθήσουμε λοιπόν προς στιγμὴν τον Αριστοτέλη και ας θεωρήσουμε ότι η έμφαση στην αναγκαία σχέση προτέρου και επομένου, αιτίου και αποτελέσματος, και μάλιστα η αναγωγή του αποτελέσματος στα υλικά του αίτια, είναι η συμβολή των ύστερων Προσωκρατικών στην μέθοδο της αναδυόμενης φυσικής επιστήμης. Ο επαναλαμβανόμενος ωστόσο ισχυρισμός του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη ότι οι μηχανιστές δεν επικαλούνται απλώς την ανάγκη αλλά και την τύχη πού εδράζεται; Ο Αριστοτέλης, συζητώντας για το τι

⁸⁴ Πρβ. DK 68 B197, B210, B269.

⁸⁵ Λεύκιππος, *απ.* 1 (DK 67 B2). Για τον Δημόκριτο, ο Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων* IX.45.1: *πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι*.

⁸⁶ Η κυρίαρχη αυτή αντιπαράθεση είναι εμφανής στην λειτουργία της Ανάγκης στο ποίημα του Παρμενίδη. Από την άλλη μεριά, όπως επισημαίνει ο Guthrie (1965, 415), δεν είναι σαφές ότι για την κοινή αντίληψη των Ελλήνων εκείνης της εποχής η τύχη και η ανάγκη ήταν οπωσδήποτε αντιθετικές έννοιες. Ο Guthrie παραπέμπει στην έκφραση *ἀναγκαία τύχη* που συναντάται ορισμένες φορές στην τραγωδία (Σοφοκλής *Αίας* 485 και 803, *Ηλέκτρα* 48: Ευρυπίδης *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* 511).

⁸⁷ *Τίμαιος* 46c7 κ.ε.: «όλα αυτά που μόλις περιγράψαμε ανήκουν στην κατηγορία των συναιτίων· ο Θεός τα χρησιμοποιεί ως βοηθητικά για να εκπληρώσει, στο μέτρο του δυνατού, το άριστο έργο».

⁸⁸ *Περί ζώων μορίων* 642a3-4: *ποιάν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης*.

⁸⁹ *Περί ζώων γενέσεως* 789b2-5: *Δημόκριτος δὲ τὸ οὐ ἔνεκα ἀφείς λέγειν. πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἢ φύσις*.

⁹⁰ Το πλήρες κείμενο στα *Φυσικά* 198a33-b5 έχει ως εξής: «Συνήθως όμως διερευνούν τις αιτίες του γίνεσθαι ως εξής: εξετάζουν τι έρχεται μετά από τι, ποια είναι η πρώτη ενέργεια που κάτι έκανε ή έπαθε. Και συνεχίζουν με τον ίδιο τρόπο στα επόμενα. Οι αρχές όμως που προκαλούν την φυσική κίνηση είναι δύο, και η δεύτερη από αυτές δεν είναι φυσική — γιατί δεν έχει μέσα της αρχή κίνησης. Τέτοιο είναι ό,τι κινεί χωρίς να κινείται, όπως αυτό που είναι εντελώς ακίνητο και προηγείται των πάντων, και ακόμη το “τι είναι κάτι” και η μορφή των όντων — γιατί αποτελούν ένα τέλος και έναν σκοπό. Συνεπώς, επειδή η φύση έχει σκοπό, θα πρέπει ο φυσικός να γνωρίζει και αυτό το είδος της αιτίας».

⁹¹ *Φυσικά* 200b30-34: «Είναι λοιπόν φανερό ότι το αναγκαίο στα φυσικά όντα είναι αυτό που λέγεται ύλη και οι κινήσεις αυτής της ύλης. Ο φυσικός πρέπει να προσδιορίζει και τις δύο αιτίες, κυρίως όμως τον σκοπό για τον οποίο γίνεται κάτι. Γιατί ο σκοπός είναι αίτιο της ύλης, ενώ η ύλη δεν είναι αίτιο του τέλους».

είναι τύχη, επιβεβαιώνει την υποψία μας ότι η έννοια αυτή δεν θα πρέπει να αποτελέσει πεδίο ανάλυσης των μηχανιστών. «Γιατί αν όντως η τύχη ήταν κάτι υπαρκτό, θα μας φαινόταν αλήθεια παράδοξο και άξιο απορίας γιατί κανένας από τους αρχαίους σοφούς που ασχολήθηκαν με τα αίτια της γέννησης και της φθοράς δεν είπε τίποτε συγκεκριμένο για την τύχη: όπως φαίνεται, ούτε κι εκείνοι πίστευαν ότι γίνεται τίποτε κατά τύχην».⁹² Και όμως λίγες σειρές παρακάτω στο ίδιο κείμενο θα κατηγορήσει, όπως είδαμε, τους Ατομικούς ότι επικαλούνται το αυτόματο ως αιτία της δημιουργίας των κόσμων.

Η ταύτιση της «ανάγκης» και της «τύχης» συνιστά διανοητικό άλμα, που γίνεται ως έναν βαθμό συνειδητά από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, για να χρησιμοποιηθεί κατά κόρον στην ρητορική διαμάχη εναντίον των μηχανιστών. Αυτό που θέλω να πω είναι ότι η φυσική τελεολογία προτείνεται ως αντίδοτο όχι στην ανάγκη αλλά στην τύχη. Η αντίθεση «ανάγκης» και «τέλους» αντιπροσωπεύει δύο διαφορετικούς τρόπους εξήγησης των φυσικών φαινομένων. Οι τρόποι αυτοί από μια πλευρά είναι αντίθετοι, από μια άλλη πλευρά όμως είναι συμπληρωματικοί. Και ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης έχουν σαφώς αντιληφθεί αυτήν την συμπληρωματικότητα και, μολονότι υπερασπίζονται την προτεραιότητα του τέλους, δεν είναι σε καμία περίπτωση διατεθειμένοι να εγκαταλείψουν την ανάγκη. Αρκεί κανείς να σκεφθεί ότι στον *Τίμαιο* έχουμε την πληρέστερη μορφή μηχανισμού που μας διασώθηκε από την ελληνική αρχαιότητα — πρόκειται για ένα γεγονός που ελάχιστα τονίζεται από τους σημερινούς σχολιαστές. Η αντίθεση λοιπόν ανάγκης και τέλους είναι σχετική, πράγμα που σημαίνει ότι η επίθεση εναντίον του μηχανισμού δεν μπορεί να επικεντρωθεί μόνο στην ανάγκη.

Μια τέτοια επίθεση συν τοις άλλοις θα ήταν ελάχιστα πειστική, αφού ο όρος «ανάγκη» εξακολουθεί τον 4ο αιώνα να έχει θετικές συμπαραδηλώσεις. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο με την «τύχη». Η «τύχη» είναι αρνητικά φορτισμένος όρος, και ειδικά στο πεδίο της φυσικής οδηγεί συνειρμικά στην αταξία. Στην τύχη και την αταξία είναι εύκολο να αντιπαραθέσει κανείς την τάξη και τον *κόσμον*. Αν δειχθεί λοιπόν ότι η δράση της ανάγκης (των μηχανικών αιτίων) οδηγεί στο τυχαίο και το άτακτο, τότε αρκεί να προβληθεί η τάξη και η συνοχή του κόσμου και της φύσης για να υπονομευτεί ο μηχανισμός. Έτσι πρέπει να ερμηνεύσουμε την περιγραφή των μηχανιστικών απόψεων στους *Νόμους*, όπου η τύχη και η ανάγκη εμφανίζονται περίπου ως συνώνυμα: *τύχη δὲ φερόμενα τῆ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἢ συμπέπτωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πως, [...] κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη*.⁹³ Έτσι πρέπει να ερμηνεύσουμε και τις περίφημες διατυπώσεις του *Τίμαιου* ότι ο Δημιουργός παρέλαβε όσα ήταν τυχαία και άτακτα και τα έφερε από την αταξία στην τάξη, με την σκέψη ότι η τάξη είναι από κάθε πλευρά προτιμότερη από την αταξία (30a). Η ότι η ανάγκη είναι η *πλανωμένη αίτια* «που, χωρίς φρόνηση, προκαλεί κάθε φορά το τυχαίο και το άτακτο» (46e). Πρέπει να αντιληφθούμε ότι οι διατυπώσεις αυτές είναι καθαρά υπερβολικές και ρητορικές. Όποιος διαβάσει την συνέχεια του διαλόγου διαπιστώνει με έκπληξη ότι η Ανάγκη όχι μόνο δεν παράγει τύχη και αταξία, αλλά παράγει αντιθέτως το αυστηρό και τακτικό σύστημα των φυσικών νόμων. Τι το τυχαίο λοιπόν υπάρχει στην δράση της Ανάγκης; Αυτό που ο Πλάτων ονομάζει τυχαίο είναι το γεγονός ότι ένα φυσικό συμβάν δεν είναι σκόπιμο, δεν έχει καθορισμένο στόχο προς τον οποίο κατευθύνεται, δεν έχει δηλαδή «τέλος». Όλα τα έργα του Δημιουργού από την άλλη πλευρά είναι έλλογα και τακτικά, ακριβώς γιατί είναι σκόπιμα, τείνουν προς το αγαθό και το βέλτιστον.

⁹² *Φυσικά* 196a7-11.

⁹³ Το πλήρες κείμενο των *Νόμων* 889b5-d4 έχει ως εξής: «[Τα τέσσερα στοιχεία] κινούνται στην τύχη, το καθένα από την ίδια του την δύναμη· αν συμπέσει να συναντηθούν και να συναρμοστούν καταλλήλως, τα θερμά προς τα ψυχρά ή τα ξηρά προς τα υγρά, και τα μαλακά προς τα σκληρά, τότε συγκροτούνται όλα όσα προήλθαν από την ανάμειξη των αντιθέτων, κατά τύχη και εξαιτίας της ανάγκης. Με τον τρόπο αυτό, χωρίς άλλη βοήθεια, έχει γεννηθεί όλος ο ουρανός και όλα όσα βρίσκονται στον ουρανό, και έπειτα όλα τα ζώα και τα φυτά, αφού πρώτα δημιουργήθηκαν οι εποχές. [Οι υλιστές] ισχυρίζονται ότι όλα έγιναν όχι με την επέμβαση του νου ούτε κάποιου θεού ούτε της τέχνης, αλλά, όπως λέγαμε, από την φύση και την τύχη. Η τέχνη ήρθε αργότερα, ως ύστερο προϊόν τους· θνητή η ίδια, ενώθηκε με άλλα θνητά πράγματα και δημιούργησε στο τέλος κάποια παιχνίδια, ξένα προς την αλήθεια, αδελφικά της είδωλα, όπως αυτά που γεννά η ζωγραφική και η μουσική και όλες οι παρόμοιες τέχνες».

Την ίδια σειρά συλλογισμών μπορούμε να παρακολουθήσουμε και στο 8ο κεφάλαιο του βιβλίου Β των *Φυσικών*, όπου ο Αριστοτέλης οικοδομεί την φυσική του τελεολογία επάνω στην απόρριψη της κυριαρχίας της μηχανικής ανάγκης. Οι μηχανιστές, λέει ο Αριστοτέλης, αρνούνται ότι υπάρχει οποιοσδήποτε σκοπός στα φυσικά φαινόμενα και ισχυρίζονται ότι όλα στην φύση γίνονται «εξ ανάγκης». Κατ' αυτούς, όλα τα φυσικά φαινόμενα, ακόμη και τα οργανικά, είναι σαν την βροχή που πέφτει εξαιτίας κάποιων αναγκαίων υλικών παραγόντων και όχι για να εκπληρώσει κάποιον σκοπό. Το ίδιο συμβαίνει και στα έμβια όντα. Τα μπροστινά δόντια των ζώων είναι μυτερά και ικανά να κόβουν την τροφή. Δεν έγιναν όμως μυτερά για να μπορούν να κόβουν την τροφή, αλλά έγιναν μυτερά από κάποιους υλικούς παράγοντες και συνέπεσε να μπορούν να κόβουν την τροφή. Η σύμπτωση αυτή, το γεγονός δηλαδή ότι «αυτομάτως» βρέθηκαν με την κατάλληλη σύσταση, οδήγησε στην διάσωσή τους (198b30-31). Τα φαινόμενα λοιπόν που μοιάζουν να έχουν προκύψει για την εκπλήρωση κάποιου σκοπού, στην πραγματικότητα προέκυψαν συμπτωματικά και «εξ ανάγκης».

Η ιδιαίτερα εκλεπτυσμένη αυτή θεωρία, που τουλάχιστον ως προς την μεθοδολογική της αρχή θυμίζει την θεωρία της Εξέλιξης των Ειδών, είναι αδύνατο να είχε διατυπωθεί με αυτόν τον τρόπο από τους ύστερους Προσωκρατικούς. Μια τέτοια ερμηνεία της ανάπτυξης των μερών των ζώων μπορεί να προταθεί μόνο ως αντίβαρο στο τελεολογικό κοσμοείδωλο, και τελεολογικό κοσμοείδωλο τον καιρό του Εμπεδοκλή και του Δημόκριτου δεν υπήρχε. Άρα, σε μεγάλο βαθμό, πρόκειται για κατασκευή του ίδιου του Αριστοτέλη. Το στοιχείο που θα πρέπει να πρόσθεσε ο Αριστοτέλης είναι ο λειτουργικός ρόλος της σύμπτωσης στην εξήγηση γεγονότων που μοιάζουν να είναι σκόπιμα. Ο Αριστοτέλης θα αντικρούσει αυτήν την εκδοχή του μηχανισμού, με το επιχείρημα ότι η σύμπτωση, η τύχη ή το αυτόματο αναφέρονται οπωσδήποτε σε κατ' εξαίρεση γεγονότα και όχι σε γεγονότα που γίνονται πάντοτε ή κατά κανόνα με τον ίδιο τρόπο. Όλα όμως τα γεγονότα της φύσης είναι τακτικά και επαναλαμβανόμενα. Άρα δεν μπορούν να οφείλονται σε σύμπτωση (198b34-36). Κατά συνέπεια, εκπληρώνουν έναν σκοπό. Το βασικό, επομένως, επιχείρημα του Αριστοτέλη υπέρ της τελεολογίας στηρίζεται στην κανονικότητα, την επαναληψιμότητα και την τάξη των φυσικών φαινομένων.⁹⁴

Το συμπέρασμά μου είναι ότι στα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη το «τέλος» εισάγεται ως αίτιο της τάξης. Η τάξη όμως είναι το αντίθετο της τύχης. Και το τυχαίο συμβάν, σύμφωνα με την υποτιθέμενη θεωρία των μηχανιστών, προκαλείται από την «ανάγκη». Άρα ο μηχανισμός πρέπει να απορριφθεί.

4.2. Η πλατωνική κοσμική τελεολογία

Η τελεολογία της φύσης προβάλλεται για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας από τον Πλάτωνα στον *Τίμαιο* και στο 10ο βιβλίο των *Νόμων*.

Στον *Τίμαιο* η κυριαρχία του τελικού αιτίου στην φύση προκύπτει από το γεγονός ότι ο πλατωνικός κόσμος είναι προϊόν τεχνικής δημιουργίας, και κάθε μορφή τεχνικής δράσης στηρίζεται ακριβώς στην ύπαρξη ενός προϋπάρχοντος σχεδίου.⁹⁵ Όταν μάλιστα ο κόσμος μας είναι αποδεδειγμένα τακτικός, και «η τάξη από κάθε πλευρά καλύτερη από την αταξία»,⁹⁶ τότε έχουμε κάθε δικαίωμα να πιστεύουμε ότι ο Δημιουργός έπλασε το δημιούργημά του με αγαθές προθέσεις και μεγάλη επιδεξιότητα. Επιπλέον, ο πλατωνικός κόσμος είναι (ή κατασκευάζεται ως) ζωντανός οργανισμός. Διαθέτει λοιπόν ψυχή και νου, και το διακριτικό γνώρισμα της

⁹⁴ *Φυσικά* 252a11: οὐδὲν ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν. ἢ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως, καὶ *Περὶ οὐρανοῦ* 301a5: ἢ γὰρ τάξις οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν.

⁹⁵ Βλ. Κάλφας (1995, 75-83).

⁹⁶ *Τίμαιος* 30a. Πρβ. 29e: «Ἄς δούμε λοιπὸν γιὰ ποια αἰτία ὁ Δημιουργὸς συνέθεσε τὸ γίνεσθαι καὶ ὅλο αὐτὸ τὸ σύμπαν. Ἦταν ἀγαθὸς καὶ στὸν ἀγαθὸν δὲν γεννιέται ποτὲ κανένας φθόνος γιὰ οτιδήποτε. Καθὼς λοιπὸν δὲν εἶχε φθόνον, θέλησε νὰ γίνουν τὰ πάντα ὅσο τὸ δυνατόν παρόμοια με τὸν ἴδιο. Αὐτὴ εἶναι ἡ πιο ἐγκυρὴ ἀρχὴ γιὰ τὸ γίνεσθαι καὶ τὸν κόσμον ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποδεχτεῖ, ἀν συμβουλευτεῖ ἀνθρώπους με φρόνηση».

ψυχής, όπως έχει δείξει ο Πλάτων στον *Φαίδρο*, είναι η σκόπιμη αυτοκίνηση. Άρα δύο είναι τα προαπαιτούμενα της πλατωνικής φυσικής τελεολογίας. Η σύλληψη της φύσης ως προϊόντος δημιουργίας και η αντίληψη ότι η φύση είναι ζωντανή.⁹⁷ Αυτές οι δύο θέσεις επιτρέπουν στον Πλάτωνα να οικοδομήσει το υποβλητικό τελεολογικό του δημιούργημα.

Η στήριξη της τελεολογίας στην προτεραιότητα της ψυχής φαίνεται ακόμη πιο καθαρά στους *Νόμους*, όπου ανασυντίθεται ένα πλαίσιο συζήτησης ανάμεσα στον Πλάτωνα και τους υπέρμαχους της μηχανικής αιτιότητας. Ο Πλάτων επιτίθεται με δριμύτητα εναντίον των «μοχθηρών», «ασεβών» και αμαθών «νέων σοφών», που υποστηρίζουν ότι ο Ήλιος, η Σελήνη, τα άστρα και η Γη είναι «χώρα και πέτρες» (886a-e). Οι αντιλήψεις τους θεμελιώνονται στην γενικότερη πεποίθηση ότι, ενώ οι αιτίες της γέννησης όλων των πραγμάτων είναι η φύση, η τέχνη και η τύχη, «τα μεγαλύτερα και τα ωραιότερα πράγματα είναι έργα της φύσης και της τύχης, και μόνο τα μικρότερα είναι έργα της τέχνης» (889a). Η πηγή της πλάνης των υλιστών εντοπίζεται από τον Πλάτωνα στο γεγονός ότι «ονομάζουν *φύσιν* την φωτιά, την γη, τον αέρα και το νερό, θεωρούν ότι αυτά είναι τα πρωταρχικά στοιχεία όλων των πραγμάτων και κάνουν την ψυχή μεταγενέστερο προϊόν τους» (891c). Το λάθος τους είναι ότι αγνόησαν την δύναμη της ψυχής. Αγνόησαν την ανωτερότητά της σε όλους τους τομείς. Έκαναν το πρότερο —*ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον πάντων* (891e)— ύστερο. Η δική του αρχή συνοψίζεται σε δύο θέσεις: Η ψυχή προηγείται όλων των σωμάτων στην τάξη της γέννησης. Η ψυχή είναι το κυρίαρχο αίτιο κάθε σωματικής αλλαγής και μετασχηματισμού.⁹⁸ Η εμβέλεια των δύο αυτών θέσεων επεκτείνεται σε όλες τις «συγγενικές» προς την ψυχή και το σώμα λειτουργίες και ποιότητες: Οι βασικές ψυχικές λειτουργίες, δηλαδή «η γνώμη και η επιμέλεια, ο νους, η τέχνη και ο νόμος» (892b) —αλλά και καθετί ψυχικό, όπως τα ήθη, οι βουλήσεις, οι μνήμες, «τα κακά, τα καλά και τα αισχρά, τα δίκαια και τα άδικα» (896c-d)⁹⁹— προηγούνται των σωματικών ποιοτήτων, «των σκληρών και των μαλακών και των βαριών και των ελαφριών» (892b), του μήκους, του πλάτους, του βάθους και της ισχύος των σωμάτων. Η προτεραιότητα και η κυριαρχία της ψυχής επί του σώματος θεμελιώνεται στην ταύτιση της ψυχής με την αυτοκίνηση. Η δυνατότητα ενός σώματος να κινεί τον εαυτό του σημαίνει ότι το σώμα αυτό ζει· το ίδιο όμως ακριβώς συμβαίνει όταν κάτι είναι έμψυχο: άρα ο ορισμός της ουσίας που ονομάζουμε «ψυχή» είναι η αυτοκίνηση.¹⁰⁰ Κάθε άλλη κίνηση και μεταβολή είναι υποδεέστερη και πρέπει να αποδοθεί στο σώμα και όχι στην ψυχή.

Η απάντηση στους μηχανιστές ολοκληρώνεται με την πλήρη αντιστροφή των σχέσεων σώματος και ψυχής. Η ψυχή, ως κυρίαρχη οντότητα, διευθύνει τα πάντα με τις δικές της πρωτουργούς κινήσεις. Πρόκειται για τα τελικά αίτια που καθορίζουν κάθε πράξη όπου εμπλέκεται η ψυχή, όπου η ψυχή επιβάλλεται στις τυχαίες και δευτερογενείς κινήσεις του σώματος.¹⁰¹ Η πρωτοκαθεδρία της ψυχικής αυτοκίνησης συνδέεται αφενός με την ειδική εμβέλεια της δράσης της, την δυνατότητά της να εμπλέκεται σε κάθε πράξη και σε κάθε

⁹⁷ Προσπάθησα στο βιβλίο μου για τον *Τίμαιο* να δείξω ότι οι δύο αυτές θέσεις ταυτίζονται. Βλ. Κάλφας (1995, 103-05).

⁹⁸ *Νόμοι* 892a: [η ψυχή] *ἐν πρώτοις ἐστὶ, σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη, καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει παντὸς μᾶλλον.*

⁹⁹ Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Πλάτων, ενώ ενδιαφέρεται για την πειστικότητα της θέσης ότι η ψυχή είναι ανώτερη από το σώμα, δεν σπεύδει να προσδώσει στην ψυχική κυριαρχία κατηγορήματα αξιολογικά. Αναφέρει μάλιστα και αρνητικές ιδιότητες.

¹⁰⁰ *Νόμοι* 896a1-2: *τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν.* Παρόμοιος είναι ο ορισμός της ψυχής στον *Φαίδρο* 245e.

¹⁰¹ *Νόμοι* 896e8-897b1: «Η ψυχή καθοδηγεί όλα όσα βρίσκονται στον ουρανό, στην Γη και στην θάλασσα με τις δικές της κινήσεις. Τα ονόματα αυτών των κινήσεων είναι *βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλεύεσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς ἐμψυσμένως, χαίρουσαν λυπούμενην, θαρροῦσαν φοβουμένην, μισοῦσαν στέργουσαν*, και κάθε άλλο συγγενές. Οι πρωτουργοί κινήσεις [της ψυχής] παραλαμβάνουν τις δευτερογενείς κινήσεις των σωμάτων, και οδηγούν τα πάντα σε αύξηση και φθίση, σε διάσπαση (*διάκρισιν*) και σύντηξη (*σύγκρισιν*), και σε όσα προκύπτουν από αυτές: στην θερμότητα και την ψύξη, στην βαρύτητα και την ελαφρότητα, στα σκληρά και τα μαλακά, στα λευκά και τα μαύρα, στα πικρά και τα γλυκά, και σε όλα όσα αποτελούν για την ψυχή απλά μέσα [για να επιτύχει τον σκοπό της]».

πάθημα (894c5-6), και αφετέρου με το γεγονός ότι είναι «διαφερόντως πρακτική» (894d2). Γι' αυτό ονομάζεται και πρωτουργός, δηλαδή πρωταρχικό αίτιο κάθε έργου. Οι ιδιότητες αυτές δείχνουν ότι η σημαντική πλευρά των ψυχικών λειτουργιών, το σημείο υπεροχής τους κατά τον Πλάτωνα, είναι ότι εμπλέκονται σε σκόπιμες δραστηριότητες: ρυθμίζουν τις ανθρώπινες πράξεις και τα αποτελέσματά τους, έχουν μεγάλη πρακτική αποτελεσματικότητα. Η σκοπιμότητα προσδίδει αυτοτέλεια στην ψυχή και την διαφοροποιεί από την τύχη και την μηχανική ανάγκη. Αυτή η διάσταση της ψυχικής δράσης κάνει τα έργα της ψυχής έργα τέχνης.

Η πλατωνική τελεολογία συνδέεται επομένως άρρηκτα με τις κινήσεις που εδράζονται στην ψυχή. Οι ανθρώπινες ενέργειες είναι εξ ορισμού σκόπιμες, αφού είναι αυτονόητο ότι διευθύνονται από την ψυχή του ανθρώπου. Το ίδιο όμως ισχύει και για όλο το σύμπαν, το οποίο, στους ύστερους διαλόγους, συλλαμβάνεται ως ζωντανός οργανισμός με σώμα, ψυχή και νου. Υπάρχει μια πληθώρα κινήσεων στο σύμπαν, που είναι καθαρά μηχανικές — πρόκειται για μεταβολές και ποιότητες, όπως η ψύξη, η θέρμανση, η πήξη, η διάχυση κ.ο.κ., που συνδέονται με το σώμα του κόσμου και ανάγονται στα τέσσερα στοιχεία και την γεωμετρική τους δομή. Οι κινήσεις όμως αυτές δεν είναι αυτοδύναμες. Το πεδίο δράσης τους ρυθμίζεται από την κυρίαρχη παρουσία της τελικής αιτιότητας, από μια δεύτερη δηλαδή κατηγορία κινήσεων που έχουν ψυχική προέλευση και που γίνονται για να εκπληρώσουν κάποιον σκοπό. Το πλατωνικό σύμπαν διέπεται από τάξη και λογική. Μπορεί επομένως να γίνει κατανοητό ως προϊόν έλλογου σχεδιασμού — ως έργο τέχνης.

Πριν περάσουμε στον Αριστοτέλη πιστεύω ότι αξίζει να δούμε ένα ακόμη ζήτημα. Η επιχειρηματολογία του Πλάτωνα είναι αρκετά ευκρινής, όπως διακριτός είναι και ο στόχος του. Στα τελευταία του έργα στρέφεται προς την φύση και οικοδομεί την ελκυστική τελεολογία του, γιατί δεν θεωρεί πειστικές τις μηχανιστικές εξηγήσεις των Προσωκρατικών ή γιατί δεν θέλει να τους παραχωρήσει όλο αυτό το ευρύ φάσμα των φαινομένων. Εκείνο όμως που μένει αδιευκρίνιστο είναι το πραγματικό του κίνητρο. Γιατί ξαφνικά αλλάζει στάση και από την αδιαφορία για το γίνεσθαι που χαρακτήριζε τους μέσους διαλόγους του δείχνει τώρα τόση γνώση και ενδιαφέρον για την φύση;

Η γνώμη μου είναι ότι ο Πλάτων ουδέποτε αλλάζει ενδιαφέροντα. Η προσοχή του είναι πάντοτε επικεντρωμένη στην σωστή συμπεριφορά των ανθρώπων μέσα στην πόλη. Αν στρέφεται στην φύση και την τελεολογική της ερμηνεία, είναι γιατί αναζητά και εδώ ένα θεμέλιο της ηθικής.

Ιδιαίτερα διαφωτιστική για τις προθέσεις του Πλάτωνα θεωρώ ότι είναι η περιφημη αυτοβιογραφική διήγηση του Σωκράτη στον *Φαίδωνα* — που αποτελεί και την παλαιότερη μαρτυρία για την ύπαρξη διαμάχης ανάμεσα στην μηχανιστική και την τελεολογική ερμηνεία της φύσης. Το γεγονός ότι το κείμενο αυτό γράφεται σχετικά νωρίς, σε μια εποχή που τα ενδιαφέροντα του Πλάτωνα είναι ηθικά και πολιτικά, όπως και το γεγονός ότι δεν αξιοποιείται στην οικοδόμηση του κύριου επιχειρήματος του διαλόγου, που είναι η αθανασία της ψυχής, του δίνει κατά την γνώμη μου πρόσθετη αξία. Ο Πλάτων δεν έχει θεμελιώσει ακόμη την δική του τελεολογική απάντηση στο «γιατί» των πραγμάτων, και επομένως δεν προσπαθεί να πείσει για τις δικές του θέσεις. Είναι όμως ιδιαίτερα σαφής στο τι περιμένει από μια τέτοια απάντηση — και αυτό ακριβώς είναι που μας ενδιαφέρει.

Ο Σωκράτης διηγείται ότι στα νιάτα του στράφηκε με πάθος στην έρευνα της «σοφίας που αποκαλούν *περί φύσεως ιστορίαν*», γιατί του φάνηκε καταπληκτικό να γνωρίσει «τις αιτίες του κάθε πράγματος, *διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι*» (9βα6-9). Ασχολήθηκε λοιπόν με όλα τα προβλήματα που είχαν θέσει οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι, αλλά απέτυχε, και κατέληξε να αμφιβάλει και για αυτά που ήξερε.¹⁰² Πείστηκε λοιπόν ότι είναι ανίκανος για μια τέτοια έρευνα και δεν ανέκτησε τις ελπίδες του παρά μόνο όταν άκουσε για τις θεωρίες του Αναξαγόρα ότι ο Νους είναι ο *διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος* (97c1-2). Αυτή η θέση του φάνηκε ελπιδοφόρα, γιατί πίστευε ότι θα τον οδηγήσει στο πραγματικό αίτιο της

¹⁰² Η αποτυχία δεν αποδεικνύεται αυστηρά αλλά μάλλον ρητορικά. Το μόνο επιχείρημα που προσφέρει ο Πλάτων θα έλεγε κανείς ότι δεν ανήκει στην φυσική επιστήμη· είναι ότι το δύο μπορεί να προκύψει είτε από πρόσθεση (1+1) είτε από διαίρεση, άρα δύο αντίθετες διαδικασίες μπορεί να είναι το αίτιο του ίδιου πράγματος.

φυσικής μεταβολής: αν θέλει κανείς να βρει γιατί ένα πράγμα γίνεται ή χάνεται ή είναι, αυτό που πρέπει να βρούμε είναι το *ἄριστον* και το *βέλτιστον* γι' αυτό (97d3-4). Η συνέχεια του κειμένου αξίζει να αναφερθεί αυτούσια:

Αυτήν όμως την ελπίδα γρήγορα την εγκατέλειψα όταν, καθώς προχωρούσα στην ανάγνωση, είδα έναν άνθρωπο [τον Αναξαγόρα] που δεν χρησιμοποιεί καθόλου τον νου ούτε αποδίδει σε κάποιες αιτίες την τάξη των πραγμάτων, αλλά ως αιτίες αναφέρει τον αέρα, τον αιθέρα και το νερό και πολλά άλλα παράλογα. Αυτό που κάνει μου φαίνεται πανομοιότυπο σαν να έλεγε κάποιος ότι ο Σωκράτης όσα κάνει τα κάνει με νου και έπειτα, επιχειρώντας να προσδιορίσει τις αιτίες των πράξεων μου, να πει ότι για αυτόν τον λόγο κάθομαι εδώ [στο κελί μου], γιατί το σώμα μου αποτελείται από οστά και νεύρα [...] Τα οστά αιωρούνται στα σημεία συναρμογής τους, τα νεύρα χαλαρώνουν και τεντώνονται και με κάνουν ικανό να κάμπω τώρα τα μέλη μου. Και επειδή έκαμψα τα μέλη μου, για αυτήν την αιτία κάθομαι εδώ... Έτσι όμως αποφεύγει να πει την πραγματική αιτία, ότι δηλαδή, αφού οι Αθηναίοι θεώρησαν καλύτερο (*βέλτιον*) να με καταδικάσουν, για αυτόν ακριβώς τον λόγο θεώρησα και εγώ καλύτερο και δικαιότερο να μείνω εδώ και να υποστώ την ποινή που θα μου επιβάλουν. Γιατί, μα την αλήθεια, πιστεύω ότι αυτά τα νεύρα και αυτά τα οστά θα ήταν από καιρό στα Μέγαρα ή στην Βοιωτία, ωθούμενα από κάποια αντίληψη του βέλτιστου, αν δεν θεωρούσα ότι είναι πιο δίκαιο και πιο ωραίο, αντί να αποδράσω και να εξοριστώ, να υποστώ την ποινή που η πόλη μου επιτάσσει. Είναι λοιπόν παράλογο να ονομάζει κανείς αίτια τέτοιου είδους πράγματα. Αν βέβαια κάποιος έλεγε ότι χωρίς τα οστά και τα νεύρα και όλα τα παρόμοια που έχω δεν θα ήμουν σε θέση να κάνω όσα θεωρώ σωστό να κάνω, θα έλεγε την αλήθεια. Θα ήταν όμως ασυγχώρητη επιπολαιότητα το να πει κανείς ότι κάνω όσα κάνω εξαιτίας αυτών των πραγμάτων [των οστών και των νεύρων] και ότι κάνω κάτι με νου αλλά όχι εξαιτίας της επιλογής του βελτίστου. Αυτό θα σήμαινε ότι δεν μπορεί κανείς να διακρίνει ότι άλλο πράγμα είναι ο προσδιορισμός του πραγματικού αιτίου και άλλο εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να υπάρξει αίτιο. Εκείνο μου φαίνεται ότι ψάχνουν οι περισσότεροι ψηλαφώντας στο σκοτάδι, και το ονομάζουν λανθασμένα «αίτιο». Γι' αυτό και κάποιος τοποθετεί την Γη σε μια δίνη και λέει ότι είναι ακίνητη γιατί στηρίζεται στον ουρανό — και κάποιος άλλος την παρομοιάζει με πλατιά σκάφη που στηρίζεται στον αέρα. Την δύναμη όμως που τοποθετεί τα πάντα στην καλύτερη δυνατή θέση, δεν την αναζητούν ούτε της αποδίδουν κάποια *δαιμονίαν ισχύν* [...] ούτε θεωρούν ότι το *ἀγαθὸν καὶ δέον* συνδέει και συνέχει τα πάντα. Εγώ για να μάθω πώς τέλος πάντων είναι μια τέτοια αιτία θα γινόμουν μετά χαράς μαθητής οποιουδήποτε. Επειδή όμως την στερήθηκα, αφού ούτε μόνος μου κατάφερα να την βρω ούτε από άλλον να την μάθω, θα ήθελες, Κέβη, τώρα να σου εκθέσω πώς ξεκίνησα το δεύτερο ταξίδι μου στην αναζήτηση της αιτίας;¹⁰³

¹⁰³ *Φαίδων* 98b7 κ.ε. Θα ακολουθήσει ο δεύτερος πλους του Σωκράτη που καταλήγει στην ανακάλυψη των Ιδεών. Οι Ιδέες τυπικά προτείνονται ως αιτίες των «όντων». Τι είδους αιτίες όμως είναι οι Ιδέες; Και ποια είναι τα όντα που αιτιολογούν; Συνοπτικά θα έλεγε κανείς ότι οι Ιδέες λειτουργούν ως αυτό που ο Αριστοτέλης θα ονομάσει ειδικό αίτιο (δίνουν δηλαδή την μορφή ή τον ουσιαστικό ορισμό ενός όντος) και αιτιολογούν όχι μεταβολές αλλά καταστάσεις ή υπάρξεις ή σχέσεις. Ο αρχικός στόχος, που ήταν το *διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι*, έχει περιοριστεί τόσο δραστικά, ώστε να μπορούμε να πούμε ότι έχει ουσιαστικά εγκαταλειφθεί. Είναι γνωστό ότι ο Πλάτων των μέσων διαλόγων θα περιορίσει το φάσμα των Ιδεών στις ηθικές κατηγορίες και στις μαθηματικές σχέσεις. Η φυσική μεταβολή και η εξήγησή της εγκαταλείπονται ως θέματα από τον Πλάτωνα, με το άλλοθι ότι τα

Στο κείμενο αυτό βρίσκουμε ορισμένα στοιχεία που θα αξιοποιηθούν στους ύστερους διαλόγους, και ιδιαίτερα την διάκριση αιτίων και συναιτίων και την αμοιβαία σχέση τους. Τα υλικά αίτια, με τα οποία ασχολείται αποκλειστικά ο Αναξαγόρας και οι όμοιοι του, είναι μόνο συναίτια: αναγκαίες προϋποθέσεις για την πραγματοποίηση οποιασδήποτε μεταβολής. Το πραγματικό και κυρίαρχο όμως αίτιο είναι αυτό που δηλώνει το βέλτιστο αποτέλεσμα μιας μεταβολής, το τελικό αίτιο. Αξίζει να σημειωθεί ο έντεχνος τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων περνά από τον χώρο του σύμπαντος στον χώρο των ανθρώπων και αντιστρόφως. Οι μηχανιστικές θεωρίες εκτίθενται αρχικά μέσα στον οικείο τους χώρο, στην φύση. Η ανεπάρκειά τους όμως δεν καταδειχνεται στον χώρο της φύσης αλλά στον ανθρώπινο χώρο, και μάλιστα με άξονα μια ιδιαίτερα φορτισμένη συγκινησιακά περίπτωση, όπως είναι η περίπτωση του Σωκράτη που αποφασίζει να μείνει και να πεθάνει στο δεσμοτήριο «εξαιτίας της επιλογής του βέλτιστου».

Έχοντας επιτύχει μ' αυτόν τον τρόπο την επιδοκιμασία του αναγνώστη, επιστρέφει στην φύση και επεκτείνει το αρνητικό του συμπέρασμα και εκεί: μιλούν για την θέση της Γης χωρίς να αναφέρουν την πραγματική αιτία της, το *ἀγαθόν* και το *δέον*. Η μετάβαση από την φύση στην ηθική συμπεριφορά των ανθρώπων είναι μεθοδολογικά αυθαίρετη και θα μπορούσε να αντικρουστεί εύκολα από έναν ικανό συνομιλητή. Προοικονομεί ωστόσο την κατεύθυνση προς την οποία θα κινηθεί αργότερα ο Πλάτων. Όταν ο Σωκράτης δηλώνει απογοητευμένος ότι «μια τέτοια αιτία δεν κατάφερα ούτε μόνος μου να την βρω ούτε να την διδαχτώ από άλλον», δεν εννοεί φυσικά ότι δεν γνωρίζει το τελικό αίτιο της ηθικής συμπεριφοράς των ανθρώπων —αυτό είναι το κέντρο της σωκρατικής αναζήτησης—, αλλά ότι δεν γνωρίζει το τελικό αίτιο του φυσικού γίνεσθαι. Αν όμως η φύση εξομοιωθεί κατά κάποιον τρόπο με τον άνθρωπο, τότε η ίδια μορφή αιτιότητας θα κυριαρχεί και στους δύο τομείς. Αυτό ακριβώς γίνεται στον *Τίμαιο*. Το σύμπαν είναι ζωντανό, άρα ρυθμίζεται και αυτό από την τελική αιτιότητα.

Το πιο ενδιαφέρον όμως σημείο του κειμένου είναι, κατά την γνώμη μου, ο τρόπος απόρριψης της υλικής αιτιότητας. Αν μείνουμε στα οστά και στα νεύρα, λέει ο Πλάτων, θα έχουμε διατυπώσει μια αναγκαία συνθήκη της συμπεριφοράς του Σωκράτη, η συνθήκη όμως αυτή είναι εντελώς ουδέτερη ως προς την τελική του επιλογή. Μια παρόμοια μηχανική «εξήγηση» θα μπορούσε να συνοδεύσει και την εντελώς αντίθετη συμπεριφορά. Αν λοιπόν δεχτούμε ότι οι μοναδικές δυνατές εξηγήσεις σε κάθε χώρο είναι τέτοιας μορφής —και οι μηχανιστές πρέπει να έκαναν αυτήν την παραδοχή—, τότε υπονομεύεται αυτομάτως κάθε απόπειρα να ανακαλύψουμε ένα αντικειμενικό θεμέλιο της ανθρώπινης ηθικής και πολιτικής συμπεριφοράς. Αυτός είναι ο πραγματικός φόβος του Πλάτωνα. Ο Πλάτων διέκρινε καθαρά ότι υπήρχε μια υπόρρητη συγγένεια των μηχανιστικών αντιλήψεων με τον ηθικό σχετικισμό των Σοφιστών. Σε ένα σύμπαν χωρίς κανέναν σκοπό και σχεδιασμό, δύσκολα μπορεί κανείς να αποδεχτεί απόλυτες ανθρώπινες αξίες. Σε έναν διάλογο λοιπόν που είναι αφιερωμένος στην τελευταία και ύψιστη ηθική επιλογή του Σωκράτη, ο Πλάτων ανοίγει μια μεγάλη παρένθεση και επιτίθεται στις μηχανιστικές απόψεις θέλοντας με τον τρόπο αυτό να υπερασπίσει το δικαίωμα στην αναζήτηση του αντικειμενικού τέλους, του *βελτίστου*. Αν και ο ίδιος δεν έχει καταφέρει να ανακαλύψει τον τρόπο δράσης της τελικής αιτιότητας στο σύμπαν, πιστεύει ακράδαντα ότι η αιτιότητα αυτή υπάρχει. Είναι εκείνη η «δύναμη που τοποθετεί τα πάντα στην καλύτερη δυνατή θέση», που έχει *δαιμονίαν ἰσχύν*, που ως *ἀγαθόν* «συνδέει και συνέχει τα πάντα». Αργότερα θα ονομάσει αυτήν την δύναμη «Δημιουργό».

4.3. Η αριστοτελική τελεολογία

Η αριστοτελική τελεολογία οικοδομείται επάνω στα θεμέλια της πλατωνικής. Από τον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης κληρονομεί το πλαίσιο της συζήτησης: η τελεολογία αναπτύσσεται πάντοτε σε ευθεία αντίθεση με τον μηχανισμό. Πλατωνική είναι και η προέλευση του βασικού

αισθητά είναι εγγενώς ρευστές οντότητες, η μεταβολή τους είναι συνεχής και άναρχη σε τέτοιο βαθμό ώστε να μην αποτελούν αυθεντικά όντα. Αυτό που αξίζει να εξηγηθεί μέσω των Ιδεών είναι η ανθρώπινη συμπεριφορά και η ανθρώπινη γνώση, οι ηθικές, πολιτικές και γνωστικές αρχές και αξίες.

κοινού αξιώματος ότι η φύση είναι πεδίο έλλογης τάξης. Το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Πώς μπορεί να θεμελιωθεί η φυσική τελεολογία σε ένα σύμπαν χωρίς Δημιουργό και χωρίς ψυχή;

Το αριστοτελικό σύμπαν είναι αώνιο και αγέννητο, εμπεριέχει έμβια όντα χωρίς το ίδιο να είναι έμβιο ον, νομιμοποιείται από την παρουσία του θεού μέσα του χωρίς να δέχεται την επέμβασή του. Και όμως είναι ολοφάνερο ότι το σύμπαν αυτό έχει οργάνωση, κανονικότητα και τάξη, όπως είναι επίσης φανερό (από την εμπειρία και την επαγωγή) ότι πάρα πολλά και σημαντικά γεγονότα στην φύση γίνονται για την επίτευξη κάποιου σκοπού.

Η ανθρώπινη συμπεριφορά αλλά και οι βασικές γραμμές της δράσης των ανωτέρων έμβιων όντων δεν δημιουργούν στον Αριστοτέλη κανένα ιδιαίτερο πρόβλημα. Η απλή παρατήρηση δείχνει ότι πρόκειται για ενέργειες που κατατείνουν στην επίτευξη ενός σκοπού και μπορούν εύκολα να αναχθούν σε ψυχικές διεργασίες. Με ανάλογο τρόπο ο Αριστοτέλης θα προσπαθήσει να εξηγήσει και τις ουράνιες κινήσεις στον υπερσελήνιο χώρο — αν και εκεί ο Αριστοτέλης διστάζει να μιλήσει ρητώς και πάντοτε για τελεολογία. Το Κινούν Ακίνητο προσδιορίζεται ως αγαθό. Οπότε μπορεί να εκκληφθεί και ως τέλος της κίνησης των άστρων και των πλανητών. Κινεί ως αντικείμενο έρωτος, λέει ο Αριστοτέλης. Αν τα ουράνια σώματα είναι έμβια όντα, τότε θα έχουν και την δυνατότητα να αναπτύξουν ψυχικές λειτουργίες, οπότε να αισθανθούν και έρωτα για τον αριστοτελικό θεό, το Κινούν Ακίνητο.¹⁰⁴

Το πρόβλημα της αριστοτελικής τελεολογίας εντοπίζεται στις περιπτώσεις, όπου δεν αναλύεται η εμπρόθετη κίνηση ή δράση των ανώτερων ζώων αλλά οι γενικότερες φυσικές διαδικασίες, στις οποίες δεν μπορεί να μιλήσει κανείς για συνειδητή πρόθεση των εμπλεκόμενων μερών. Τι γίνεται με τα κατώτερα ζώα και τα φυτά, που αναπαράγονται και αναπτύσσονται με απόλυτη κανονικότητα; Πώς οργανώνεται στα έμβια όντα η σταθερή ανάπτυξη των κατάλληλων οργάνων και λειτουργιών; Πώς εξηγείται ο σταθερός κύκλος των μετεωρολογικών φαινομένων; Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, αν θέλουμε να διατηρήσουμε την τελεολογική οπτική, θα πρέπει να αναζητήσουμε κάποιο υποκατάστατο της ψυχικής δράσης.¹⁰⁵

Είναι αλήθεια ότι στα κείμενα που αφιερώνει στην τελεολογία ο Αριστοτέλης ασχολείται περισσότερο με την άρνηση της μηχανιστικής οπτικής και λιγότερο με τον ακριβή προσδιορισμό των κριτηρίων που κάνουν την κατάληξη μιας φυσικής διαδικασίας αγαθό και τέλος.¹⁰⁶ Δηλώνει βέβαια στο βιβλίο Β των *Φυσικών* ότι «φυσικά όντα είναι αυτά που ξεκινώντας από κάποια εσωτερική αρχή φθάνουν, κινούμενα συνεχώς, σε κάποιο τέλος» (199b15-17) και ότι «πράγματι, όταν, σε μια μεταβολή που είναι συνεχής, υπάρχει κάποιο τέλος, αυτό το έσχατο σημείο είναι και ο σκοπός της μεταβολής» (194a29-30). Όπως όμως σπεύδει αμέσως να παρατηρήσει, «τον ρόλο του τέλους δεν τον διεκδικεί κάθε έσχατο σημείο, αλλά μόνο το βέλτιστον» (194a32-33). Ούτε ποτέ προσδιορίζει με ακρίβεια την εμβέλεια και τα όρια των τελεολογικών του εξηγήσεων. Στην συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων αντλεί τα παραδείγματά του από την οργανική φύση, και ειδικά από την διαδικασία της φυσικής αναπαραγωγής και της ανάπτυξης των μερών των ζώων. Αυτό άραγε σημαίνει ότι δεν υπάρχει τελική σκοπιμότητα στην ανόργανη φύση; Ή ότι απλώς επικεντρώνεται στα φαινόμενα της έμβιας φύσης, επειδή ακριβώς είναι τα ισχυρά χαρτιά του εναντίον του μηχανισμού; Υπάρχουν, επομένως, αρκετά κενά στην αριστοτελική πραγμάτευση και τα κενά αυτά δίνουν αφορμή για πολλές και αποκλίνουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις.

¹⁰⁴ Για το ζήτημα αυτό, βλ. Guthrie (1939), Moraux (1965) και Kahn (1985).

¹⁰⁵ Ο Αριστοτέλης είναι σαφής στο σημείο αυτό, αφού δηλώνει ότι «αν το χελιδόνι που φτιάχνει την φωλιά των νεοσσών του ενεργεί σύμφωνα με την φύση και για κάποιον σκοπό, και το ίδιο κάνει η αράχνη που υφαίνει τον ιστό της και τα φυτά που βγάζουν φύλλα χάριν των καρπών τους και αναπτύσσουν τις ρίζες τους προς τα κάτω και όχι προς τα επάνω χάριν της τροφής τους, είναι φανερό ότι υπάρχει μια τέτοιου είδους αιτία στα όντα που γίνονται και είναι από την φύση» (*Φυσικά* 199a26-30).

¹⁰⁶ Βλ. Furley (1996, 66-69). Κατά τον Gotthelf (1987, 207), ο Αριστοτέλης δεν δίνει πουθενά έναν ακριβή ορισμό του *ού ένεκα*.

Θα αρχίσουμε την εξέτασή μας από μια σχετικά ακραία ερμηνευτική εκδοχή. Κατά τον Wieland, η τελεολογία παίζει σημαντικό μεθοδολογικό ρόλο στην αριστοτελική επιστήμη, αλλά δεν αποτελεί καθολική κοσμική αρχή.¹⁰⁷ Επεκτείνοντας την (καντιανής έμπνευσης) ανάλυσή του για τις αριστοτελικές αρχές, ο Wieland θεωρεί ότι το τέλος είναι μάλλον μια «αναστοχαστική έννοια» παρά μια μεταφυσική αρχή. Η τελεολογία είναι μια μορφή σκέψης, μπορεί και πρέπει να εφαρμοστεί στις ατομικές συνδέσεις ανάμεσα στα φυσικά γεγονότα, δεν επιτρέπει όμως καμία βεβαιότητα για όλες τις συνδέσεις στον φυσικό κόσμο. Ο Αριστοτέλης επισημαίνει το γεγονός ότι, όταν μιλάμε στην καθημερινή γλώσσα για γέννηση και μεταβολή, στρέφουμε αυτομάτως την προσοχή μας προς το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας και όχι προς την αφετηρία της. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι κάθε κατάληξη είναι ένα αυθεντικό τέλος. Ο Αριστοτέλης απλώς μας επιτρέπει να χρησιμοποιούμε στην φυσική έρευνα τον εννοιολογικό εξοπλισμό του σκοπού και του τέλους, που ήδη χρησιμοποιούμε στην γλώσσα. Αν προσθέσουμε την πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι υπάρχει κανονικότητα στην φύση, εξαντλούμε την αριστοτελική τελεολογία. Αυτή η περιχαρακωμένη τελεολογία, που δίνει χώρο και στην τύχη και στην ανάγκη, έχει το πλεονέκτημα ότι επιτρέπει στον Αριστοτέλη να ερευνά συστηματικά τα εμπειρικά γεγονότα. Η πεποίθηση για την ύπαρξη τέλους δεν αποθαρρύνει τον ερευνητή να αναζητήσει τα επιμέρους αίτια ενός φυσικού συμβάντος, αλλά αντιθέτως τον παρακινεί να διερευνήσει, πηγαίνοντας προς τα πίσω, τις συνθήκες που πρέπει να πληρούνται για να εκπληρωθεί το τέλος.¹⁰⁸

Η ερμηνεία αυτή έχει το μειονέκτημα ότι είναι έκδηλα αναχρονιστική. Αυτονομεί σε υπερβολικό βαθμό το υποκείμενο της γνώσης και τα μεθοδολογικά του εργαλεία, με έναν τρόπο που είναι ξένος στην αρχαιοελληνική σκέψη. Εγκαθιδρύει εκ προοιμίου ένα χάσμα ανάμεσα στην φύση και στην γνωστική της ιδιοποίηση, μετατρέποντας την αριστοτελική φυσική *ἐπιστήμην* σε μέθοδο. Όπου όμως ο Αριστοτέλης μιλά για τέλος ή αγαθό μιας διαδικασίας, δεν αναφέρεται απλώς στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι εξηγούν το φαινόμενο αλλά και στην ίδια την αντικειμενική δομή του φαινομένου. Ως γνωστόν ο Αριστοτέλης πολλές φορές φτάνει έως την υποστασιοποίηση της φύσης, με εκφράσεις του τύπου «η φύση δεν κάνει τίποτε μάταιο», θέλοντας να τονίσει την κυριαρχία του τέλους.¹⁰⁹ Οι εκφράσεις αυτές μπορούν να εκληφθούν ως σχήματα λόγου, αν δεν θέλουμε να δώσουμε μια ανθρωπομορφική χροιά στην αριστοτελική «φύση». Δεν παύουν ωστόσο να μαρτυρούν την εδραιωμένη πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι υπάρχει μια ανεξάρτητη αντικειμενική πραγματικότητα με τους δικούς της «νόμους» και την δική της «λογική» – όπως εξίσου εδραιωμένη πεποίθηση του Αριστοτέλη είναι ότι το αντικειμενικά υπάρχον είναι διαγνώσιμο.

Το μόνο ουσιαστικό επιχείρημα του Wieland είναι ότι ο Αριστοτέλης δίνει ιδιαίτερη σημασία στις καθιερωμένες γλωσσικές χρήσεις, από την εκλογίκευση των οποίων αντλεί κατ' ουσίαν τις μεταφυσικές του αρχές. Το γεγονός ωστόσο ότι ο Αριστοτέλης καταφεύγει στην γλώσσα ως μια σημαντική και νόμιμη πηγή άντλησης «ένδοξων», κοινών δηλαδή πεποϊθήσεων, δεν μετατρέπει αυτομάτως την φιλοσοφία του σε γλωσσοανάλυση. Απλώς ο

¹⁰⁷ Wieland (1970, 256).

¹⁰⁸ Wieland (1970, 267-68). Ο Wieland επικαλείται τα χωρία: *Περί ζώων μορίων* 642b2, 646a2. *Περί ζώων γενέσεως* 760b30.

¹⁰⁹ Βλ. *Φυσικά* 198b16-17, «τι εμποδίζει την φύση να ενεργεί όχι για κάποιον σκοπό ούτε προς το καλύτερο». Πρβ. *Περί ψυχής* 415b16-17. Τέτοιου είδους εκφράσεις, που αποδίδουν στην φύση ενεργητικό και σκόπιμο τρόπο δράσης, μπορεί να βρει κανείς πολλές στο αριστοτελικό έργο. Βλ. λ.χ.: *Περί ζώων γενέσεως* 715b14-16: *ἡ δὲ φύσις φέυγει τὸ ἄπειρον· τὸ μὲν γὰρ ἄπειρον ἀτελές, ἡ δὲ φύσις αἰετίζει τέλος. Περί ζώων γενέσεως* 717a15-16: *πᾶν ἡ φύσις [...] διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ. Περί ζώων γενέσεως* 744b16: *ὥσπερ γὰρ οἰκονόμος ἀγαθὸς καὶ ἡ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἴωθεν ἐξ ὧν ἔστι ποιῆσαι τι χρηστόν. Περί ζώων μορίων* 686a22, *ἔβλεψε γὰρ ἡ φύσις. Περί γενέσεως και φθοράς* 336b27-28: *τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν. Περί ουρανοῦ* 288a2-3: *ἡ φύσις αἰετίζει τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον. Περί ουρανοῦ* 291b13-14: *ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ. Ο Wieland (1970, 271-75), όπως είναι φυσικό, θεωρεί ότι η φυσική τελεολογία του Αριστοτέλη δεν είναι ανθρωπομορφική και ότι είναι ρητά αντίθετη όχι μόνο στον υλισμό των Προσωκρατικών αλλά και στην θεολογική θεμελίωση της Δημιουργίας του *Τίμαιου*.*

Αριστοτέλης δεν αμφισβητεί την δυνατότητα της γλώσσας να μεταφέρει κατά βάση σωστές πληροφορίες για την αντικειμενική δομή του κόσμου. Η τελική αιτιότητα για τον Αριστοτέλη έχει να κάνει με την αντικειμενική δομή του κόσμου και όχι με τις γνωστικές μας δυνατότητες και τυποποιήσεις. Ο αριστοτελικός ρεαλισμός δεν είναι μύθος, όπως φαίνεται να διατείνεται ο Wieland.

Ας επανέλθουμε λοιπόν στο κεντρικό ερώτημα της αριστοτελικής τελεολογίας. Ποιο είναι το υποκατάστατο της πλατωνικής ψυχής σε ένα αιώνιο και τακτικό σύμπαν; Η απάντηση, σε μια πρώτη προσέγγιση, είναι εύκολη. Αν δει κανείς πώς ξεκινά το βιβλίο Β των *Φυσικών*, το συμπέρασμα προκύπτει αβίαστο: Η αριστοτελική έννοια της φύσεως καλείται να αναλάβει τον ρόλο που έπαιζε η ψυχή στους ύστερους πλατωνικούς διαλόγους. Ενώ η πλατωνική ψυχή ταυτιζόταν με την αυτοκίνηση και την αρχή όλων των άλλων κινήσεων, ο Αριστοτέλης ορίζει αυστηρά την φύση ως «αρχή και αιτία της κίνησης και της στάσης σε εκείνα τα όντα όπου ενυπάρχει κατά τρόπο άμεσο και σύμφωνα με την ίδια την ουσία τους» (192b21-22). Για τον Πλάτωνα, αυτοκινούμενα ήταν μόνο τα έμψυχα όντα. Για τον Αριστοτέλη, όλα τα φυσικά όντα (στα οποία περιλαμβάνονται και κάποια άψυχα, εφόσον αναφέρονται και τα τέσσερα στοιχεία) είναι αυτοκινούμενα, αφού «το καθένα έχει μέσα του μια αρχή κίνησης και στάσης», δηλαδή έχει φύσιν (192b32-33). Και όπως η πλατωνική ψυχή κινούσε τα έμψυχα όντα προς την εκπλήρωση κάποιου σκοπού, έτσι και στον Αριστοτέλη «η φύση είναι αιτία, και είναι αιτία με την έννοια του σκοπού» (199b32-33). Η αριστοτελική επομένως φυσική τελεολογία θεμελιώνεται στην καινοτομική σύλληψη της φύσεως, ως αυτοδύναμης αρχής της κίνησης και της μεταβολής των φύσει όντων προς την εκπλήρωση του τέλους τους.

Πώς καθορίζεται όμως το «τέλος» των φύσει όντων; Αυτή είναι η πρώτη δυσκολία που αντιμετωπίζει ο μελετητής. Στο βιβλίο Β των *Φυσικών* ο Αριστοτέλης δίνει κάποιες διευκρινίσεις. Επισημαίνει ότι η κατάληξη μιας συνεχούς φυσικής διαδικασίας είναι τέλος, μόνο αν οδηγεί στο βέλτιστο (194a32-33). Δεν χρειάζεται όμως αυτό το «βέλτιστο» να είναι απόλυτο· μπορεί να είναι και φαινόμενον αγαθόν (195a26), δηλαδή να εξυπηρετεί τον συγκεκριμένο σκοπό μιας ενέργειας ή διαδικασίας. Εκείνο που έχει σημασία είναι η συνάφεια του τέλους ως αγαθού με την ουσία του εμπλεκόμενου όντος.¹¹⁰ Ο Αριστοτέλης επίσης διευκρινίζει ότι στην φύση το τέλος ταυτίζεται πάντοτε με την μορφή (το είδος, τον ορισμό) (198a25-26). «Η φύση όμως έχει δύο πλευρές —η φύση ως ύλη και η φύση ως μορφή¹¹¹—, και η μορφή είναι ένα τέλος· επειδή λοιπόν όλα γίνονται χάριν του τέλους, η μορφή θα είναι η αιτία: ο σκοπός για τον οποίο γίνεται κάτι» (199a30-32). Συνδυάζοντας όλα τα παραπάνω, θα μπορούσε κανείς να πει ότι, για τον Αριστοτέλη, η φύση λειτουργεί ως αρχή της μεταβολής των όντων προς το τέλος τους, όπου το τέλος αυτό είναι η μορφή τους αλλά και κάθε αγαθή κατάληξη που συνάδει στην μορφή τους.

Η τελευταία αυτή διατύπωση είναι αρκετά περιεκτική, ώστε να μπορεί να συμπεριλάβει δύο εκ πρώτης όψεως αποκλίνουσες προσεγγίσεις. Πράγματι έχει σημασία αν προσδιορίσει κανείς ως τέλος των φυσικών μεταβολών την πραγμάτωση της μορφής των εμπλεκόμενων

¹¹⁰ Πρβ. 198b8-9: *καὶ διότι βέλτιον οὕτως, οὐχ ἄπλῶς, ἀλλὰ τὸ πρὸς τὴν ἐκάστου οὐσίαν*. Οι περισσότεροι σχολιαστές εντοπίζουν στο σημείο αυτό μια κριτική στον Πλάτωνα. Ο Balme (1987, 277) εντοπίζει την διαφορά του Πλάτωνα από τον Αριστοτέλη στο γεγονός ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι το αγαθό ως τέλος δεν είναι μια εξωγενής αξιολογική κρίση, αλλά σημαίνει το χρήσιμο ή το προνομιακό από την οπτική γωνία του υποκειμένου που τείνει προς το τέλος αυτό. Ο Balme περιορίζεται στα βιολογικά έργα του Αριστοτέλη και απαριθμεί μόνο από το *Περὶ ζώων μορίων* πολυάριθμες περιπτώσεις όπου το «αγαθό» ταυτίζεται με το χρήσιμο: 654a19, 662a33, 677a16, 678a4-16, 683b37, 685a28, 687b29, 691b1. Στην ίδια γραμμή ερμηνείας εντάσσεται και ο Gotthelf (1987, 231): «Τυπικά ένα τέλος ορίζεται ως μια αγαθή κατάληξη. Αν και θα αποδειχθεί πάντοτε σωστό ότι ένα τέλος είναι κάτι αγαθό, αυτό δεν αποτελεί μέρος της αριστοτελικής σύλληψης του τέλους. Μάλλον κάτι είναι ένα τέλος αν είναι εκείνο χάριν του οποίου μια δύναμις ενεργοποιείται. Πρόκειται για ένα πραγματολογικό ή αντικειμενικό ζήτημα, και δεν εξαρτάται από εξωγενείς κανονιστικές ιδέες».

¹¹¹ Η ταύτιση αυτή υποδεικνύεται στο 1ο κεφάλαιο των *Φυσικών* Β: «Ενας πρώτος λοιπόν τρόπος ορισμού της φύσης είναι ο εξής: είναι η υποκείμενη πρωταρχική ύλη εκείνων των όντων, που έχουν μέσα τους μια αρχή κίνησης και μεταβολής. Κατά έναν δεύτερο τρόπο ορισμού, “φύση” λέγεται η μορφή ενός όντος ή το είδος το σύμφωνο με τον ορισμό του» (193a28-31).

φύσει όντων ή αν περιοριστεί στον εντοπισμό των επιμέρους αγαθών καταλήξεων που συνδέονται με την μορφή των εμπλεκόμενων φύσει όντων. Στην πρώτη περίπτωση, η μορφή γίνεται κατά κάποιον τρόπο η κινητήρια αρχή της μεταβολής των φύσει όντων, έστω κι αν κινεί ως τελικό αίτιο της μεταβολής¹¹² — η αναπαραγωγή των έμβιων όντων, όπως συμπεκνώνεται στην αγαπημένη έκφραση του Αριστοτέλη *άνθρωπος άνθρωπον γεννᾷ*, μπορεί έτσι να εξηγηθεί ως η διατήρηση της μορφής του φυσικού Είδους (του ανθρώπου).¹¹³ Στην δεύτερη περίπτωση, το βάρος δίνεται μόνο στις επιμέρους μεταβολές, η καθεμιά από τις οποίες εκπληρώνει ένα αγαθό ή κάτι χρήσιμο για το εμπλεκόμενο φύσει ον. Η πραγμάτωση και η διατήρηση της μορφής του φυσικού Είδους είναι απλώς συνέπεια της εκπλήρωσης των επιμέρους τελών.

Έκανα λόγο για αποκλίνουσες ερμηνείες, γιατί τουλάχιστον έτσι έχουν εκφραστεί στην σχετική βιβλιογραφία. Ο Balme λ.χ. θεωρεί ότι η μεγαλύτερη παρανόηση της αριστοτελικής βιολογίας έγκειται στην σχέση ατομικού ζώου και ζωικού Είδους.¹¹⁴ «Ο Αριστοτέλης δεν λέει ποτέ ότι η αναπαραγωγή γίνεται για να διατηρήσει το Είδος, αλλά υπονοεί ότι η διατήρηση του Είδους έπεται της απόπειρας του επιμέρους ζώου να διατηρήσει την ίδια την μορφή του — δηλαδή να επιβιώσει [...] Το πραγματικό πρόβλημα είναι τι είναι αυτό που διασφαλίζει την αναπαραγωγή του επιμέρους ζώου. Πώς συμβαίνει και κάθε προσαρμοσμένο ζώο παράγει εξίσου προσαρμοσμένο απόγονο; Αν λυθεί αυτό, τα άλλα έπονται».¹¹⁵ Η λύση βρίσκεται στο *Περί ζώων γενέσεως* του Αριστοτέλη, όπου εξηγείται η διαδικασία της αναπαραγωγής. Το σπέρμα του αρσενικού επιδρά στην ύλη που παράγει το θηλυκό, κάνοντάς την να πάρει το κατάλληλο σχήμα.¹¹⁶ Το σπέρμα μεταφέρει υπό μορφή «κινήσεων» μια ενεργητική δύναμη (την ψυχή), ικανή να δράσει στην ύλη που φέρει το θηλυκό. Το σπέρμα είναι το εργαλείο της φύσης (του πατέρα) που, όπως τα εργαλεία του καλλιτέχνη, μεταφέρει την δύναμη μορφοποίησης της οργανικής ύλης σε μορφή (στην μορφή του πατέρα).¹¹⁷ Το έμβιο ον αναπτύσσεται λοιπόν προς την ομοιότητα με την μορφή του πατέρα, ενώ, κατά τον Balme, η κοινή μορφή του φυσικού Είδους «δεν είναι παρά μια γενίκευση που “συνοδεύει” αυτήν την ομοιότητα».¹¹⁸

Η παρανόηση που επισημαίνει ο Balme είναι, κατά την γνώμη μου, μόνο μεθοδολογική. Αφορά το είδος της έρευνας που συστήνει ο Αριστοτέλης στα βιολογικά του έργα και όχι το είδος των τελεολογικών εξηγήσεων που αποδέχεται. Ίσως ο Balme να έχει δίκιο ότι ο Αριστοτέλης κατά κανόνα στρέφεται στα ατομικά έμβια όντα και εξετάζει τον τρόπο ανάπτυξης και αναπαραγωγής τους — από την πλευρά αυτή, οι εργασίες του Balme μάς έκαναν να δούμε πολύ πιο σωστά τα βιολογικά έργα του Αριστοτέλη. Είναι όμως υπερβολικό να υποστηρίζει κανείς ότι όλες οι γενικεύσεις του Αριστοτέλη προς την κατεύθυνση των φυσικών Ειδών αποτελούν παραδρομές του λόγου. Θα συμφωνούσα με τον Balme ότι το κάθε έμβιο ον

¹¹² Ο Αριστοτέλης θα πει ότι η μορφή *κινεί φυσικῶς* χωρίς η ίδια να είναι φυσική. Πρβ. 198a35-b4: «Οι αρχές όμως που προκαλούν την φυσική κίνηση είναι δύο, και η δεύτερη από αυτές δεν είναι φυσική — γιατί δεν έχει μέσα της αρχή κίνησης. Τέτοιο είναι ό,τι κινεί χωρίς να κινείται, όπως αυτό που είναι εντελώς ακίνητο και προηγείται των πάντων, και ακόμη το “τι είναι κάτι” και η μορφή των όντων — γιατί αποτελούν ένα τέλος και έναν σκοπό».

¹¹³ Γράφω «Είδος» με κεφαλαίο Ε για να αναφερθώ στο φυσικό είδος (species) και να το διακρίνω από την μορφή (το «είδος», τον ορισμό). Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την ίδια λέξη και για τα δύο. Βλ. Lennox (1987).

¹¹⁴ Balme (1987, 279).

¹¹⁵ Balme (1987, 280).

¹¹⁶ *Περί ζώων γενέσεως* 730b1-2. Πρβ. 740b24-25: *ἄλην μὲν οὖν παρέχει τὸ θήλυ, τὴν δ' ἀρχὴν κινήσεως τὸ ἄρρεν*.

¹¹⁷ *Περί ζώων γενέσεως* 730b19-23. Βλ. Balme (1987, 280 κ.ε.) και Gotthelf (1987, 220).

¹¹⁸ Balme (1987). Παρομοίως, ο Gotthelf (1987, 233) θεωρεί ότι το βασικό γεγονός σχετικά με τον έμβιο κόσμο είναι η ύπαρξη ατομικών ζωντανών οργανισμών με την ικανότητα να παράγουν άλλα παρόμοια με τον εαυτό τους άτομα. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, άλλα γεγονότα σε αυτήν την τάξη γενικότητας που θα μπορούσαν να θεωρηθούν θεμέλια της τελεολογικής εξήγησης (λ.χ. η διατήρηση των φυσικών Ειδών, η αναζήτηση του αγαθού) πρέπει να ιδωθούν ως συνέπειες της ύπαρξης αυτοδύναμων ατομικών οργανισμών που αναπαράγονται.

δρα για το δικό του καλό και όχι για το καλό του Είδους του. Δεν βλέπω όμως γιατί αποτελεί παρανόηση η ταύτιση της μορφής του επιμέρους έμβιου όντος με την μορφή του φυσικού Είδους.¹¹⁹ Όταν ο Αριστοτέλης δηλώνει, αναφερόμενος στις γεννήσεις μέσω σπερμάτων, ότι «από κάθε αρχή δεν προκύπτει το ίδιο αποτέλεσμα σε όλα τα όντα, ούτε προκύπτει το τυχαίο· τα όντα όμως οδεύουν πάντοτε προς το ίδιο τέλος, αν δεν υπάρξει κάποιο εμπόδιο»,¹²⁰ εννοεί ότι, αν και το κάθε έμβιο ον γεννιέται από ένα συγκεκριμένο σπέρμα και έχει αρκετές ιδιαιτερότητες, τα σπέρματα ενός φυσικού Είδους οδηγούν σε όντα του ίδιου Είδους. Η μορφή, δηλαδή τα ουσιώδη γνωρίσματα ενός φυσικού Είδους, είναι το κοινό τέλος των γεννήσεων. Αν η μορφή του ατομικού όντος θεωρηθεί διαφορετική από την μορφή του φυσικού Είδους, τότε θα πρέπει να δεχτούμε ότι η μορφή δεν είναι ένα «καθόλου», οπότε ο ορισμός του όντος θα εμπεριέχει αναγκαστικά και την ύλη του. Πιστεύω ότι μπορούμε να συμφιλιώσουμε τις αποκλίνουσες ερμηνείες και να δεχτούμε ότι, αν και κάθε φύσει ον ενεργεί για το δικό του αγαθό, που συνήθως ταυτίζεται με την ατομική του επιβίωση, το απώτερο τέλος όλων των ενεργειών των όντων μιας κατηγορίας είναι η πραγμάτωση της κοινής τους μορφής.¹²¹

Η αριστοτελική φύση είναι η αρχή της μεταβολής των όντων προς την εκπλήρωση της μορφής τους. Ίσως μάλιστα να ήταν ακριβέστερο, όπως προτείνει ο Furley, να μην μιλά κανείς για την «φύση» στον Αριστοτέλη αλλά τις «φύσεις». Κάθε εμβρυακό μέλος μιας κατηγορίας όντων έχει προικιστεί με την ίδια του την φύση, η οποία συνίσταται σε μια αναπόδραστη δυνατότητα να εξελίξει την μορφή ενός συγκεκριμένου Είδους. Με τις κατάλληλες συνθήκες θα διαβεί τον σωστό δρόμο και θα αναπτύξει τις σωστές δομές έτσι ώστε να εκπληρώσει αυτόν τον σκοπό. Οποσδήποτε δεν έχει συνειδητή επιθυμία για αυτόν τον σκοπό ούτε αιτιολογημένη γνώμη για τον δρόμο που πρέπει να ακολουθήσει. Απλώς αυτό συμβαίνει εξαιτίας της ίδιας της φύσης του, δηλαδή της έμφυτης δυνατότητάς του για την συγκεκριμένη μορφή.¹²² Κατά συνέπεια, όταν ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για την «φύση» ως τελική αιτία των όντων, συμπυκνώνει σε αυτόν τον όρο όλες τις επιμέρους φύσεις, που πραγματώνουν τις αντίστοιχες μορφές, και που ως σύνολο μπορούν να θεωρηθούν υποκατάστατο της πλατωνικής ψυχής.

Η περιγραφή αυτή της αριστοτελικής τελεολογίας είναι αρκετά συνεκτική, αφήνει όμως ορισμένα ανοικτά ερωτήματα. Το πρώτο ερώτημα είναι αν η περιγραφή αυτή μπορεί να επεκταθεί σε όλη την φύση ή αν πρέπει να περιοριστεί στα έμβια όντα. Ο Αριστοτέλης, ξεκινώντας την πραγματεία του, συμπεριλαμβάνει στα φύσει όντα τα τέσσερα στοιχεία, γεγονός που μας προδιαθέτει θετικά για την επέκταση της τελεολογίας του σε όλη την φύση. Για να εξηγήσει κανείς τελεολογικά ένα τακτικό φαινόμενο όπως οι χειμωνιάτικες βροχές, θα πρέπει να το συνδέσει με την εποχιακή αύξηση της χλωρίδας κ.ο.κ., θα πρέπει δηλαδή να επιδιώξει να εγκαθιδρύσει αιτιακές συνδέσεις ανάμεσα σε διαφορετικής τάξης φαινόμενα και φύσει όντα — και για τα ζητήματα αυτά είναι γεγονός ότι τα αριστοτελικά κείμενα δεν είναι ιδιαίτερα σαφή και διαφωτιστικά. Αυτή η διάσταση των πραγμάτων μάς φέρνει σε ένα δεύτερο και πιο σημαντικό ερώτημα. Αν η αριστοτελική φύση συμπυκνώνει, όπως είδαμε, την ενδιάθετη τάση των φύσει όντων να πραγματώσουν την μορφή τους, πώς συνδέονται αυτές οι μορφές μεταξύ τους; Η πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι υπάρχει έλλογη τάξη στην φύση δεν θα έπρεπε να οδηγεί σε μια ιεραρχική και αιτιακή συνάρθρωση των διαφόρων μορφών σε ένα οργανωμένο όλο; Και ποιος είναι τελικά ο ρόλος του Κινούντος Ακινήτου στην εδραίωση της φυσικής τάξης;

¹¹⁹ Balme (1987, 279).

¹²⁰ *Φυσικά* 199b17-18. Πρβ. *Περί ψυχής* 415a26-b7.

¹²¹ Κατά τον Furley (1996), ο γεννήτωρ είναι το αίτιο ενός χαρακτηριστικού του απογόνου, έχοντας επιβιώσει ο ίδιος με αυτό το χαρακτηριστικό. Όντας αγαθό για τον γονέα, είναι ένα αίτιο της επιβίωσής του, και ο γονέας υπήρξε το αίτιο για το αν θα αναπαραχθεί αυτό το χαρακτηριστικό στο παιδί (70). Στο ατομικό επίπεδο ο Αναξαγόρας έχει δίκιο όταν λέει ότι ο άνθρωπος είναι το εξυπνότερο ζώο επειδή έχει χέρια: κάθε παιδί έχει χέρια και αναπτύσσει την εξυπνάδα του χρησιμοποιώντας τα. Στο επίπεδο όμως του Είδους ο Αριστοτέλης έχει δίκιο όταν υποστηρίζει το αντίστροφο: αθροίζοντας τις γενιές δικαιούμαστε να πούμε ότι οι άνθρωποι έχουν χέρια για να χρησιμοποιούν εργαλεία (73).

¹²² Furley (1996, 68).

Η αποσπασματικότητα των αριστοτελικών κειμένων καθιστά αβέβαιη κάθε απόπειρα ανασυγκρότησης μιας καθολικής ή κοσμικής τελεολογίας στον Αριστοτέλη. Ίσως γι' αυτό πολλοί έγκυροι μελετητές οριοθετούν την αριστοτελική τελεολογία στον χώρο της ανάπτυξης και της αναπαραγωγής των έμβιων όντων.¹²³ Με τον τρόπο όμως αυτόν, ή θα πρέπει να δεχτούμε ότι και η τάξη της φύσης είναι αρκετά περιορισμένη ή ότι υπάρχει, κατά τον Αριστοτέλη, και μια τάξη όχι τελεολογική, η οποία κατ' ανάγκην θα έπρεπε να αποδοθεί στην δράση των μηχανικών αιτίων. Και οι δύο συνέπειες είναι ανεπιθύμητες. Πιστεύω ότι, σε μεγάλο βαθμό, η σιωπή του Αριστοτέλη είναι ένδειξη αμηχανίας. Είναι ομολογουμένως πάρα πολύ δύσκολο να θεμελιωθεί μια καθολική κοσμική τελεολογία σε ένα σύμπαν χωρίς Δημιουργό, χωρίς Πρόνοια και χωρίς Ψυχή. Υπάρχουν βέβαια αρκετά χωρία του Αριστοτέλη, όπου φαίνεται να αποδίδει στο Κινούν Ακίνητο ευρύτερο ρόλο από την κίνηση των ουρανίων σφαιρών και την νομιμοποίηση κάθε κίνησης στο σύμπαν. Σε κάποια από αυτά ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι η επίγεια μεταβολή και η αναπαραγωγή των έμβιων όντων μιμείται την τάξη και την αιωνιότητα των ουρανίων κινήσεων.¹²⁴ Σε άλλα πάλι αποδίδει στο Κινούν Ακίνητο την αρχή όλης της κοσμικής ζωής και όλων των ενεργοποιήσεων των μορφών.¹²⁵ Τέλος, στο πιο σημαντικό απ' όλα παρομοιάζει το σύμπαν με έναν οργανωμένο στρατό ή ένα νοικοκυριό, όπου όλα τα μέλη και τα πράγματα έχουν την σωστή τους θέση, αφού το καθένα εκτελεί την αποστολή που του έχει ανατεθεί, και όλα μαζί συνεργάζονται για την επίτευξη του κοινού καλού.¹²⁶

Θα μπορούσε κανείς να στηριχθεί στα λίγα αυτά αποσπάσματα και να θεωρήσει ότι η τελική αιτιότητα του Κινούντος Ακινήτου επεκτείνεται σε όλη την φύση, οργανική και ανόργανη, όπου λειτουργεί συμπληρωματικά με τα «τέλη» των φύσει όντων. Μια τέτοια ερμηνεία έχει προτείνει ο Kahn. «Το Πρώτο Κινούν είναι υπεύθυνο για την καθολική τάση κάθε όντος να πραγματώσει την πληρέστερη ενεργοποίηση του φάσματος των δυνατοτήτων που συνιστούν την φύση του. Σε κάθε περίπτωση η αιτιότητα του Πρώτου Κινούντος δρα όχι για να υπερβεί αλλά για να συμπληρώσει την εγγενή αιτιότητα της ειδικής φύσης του όντος: αυτή η φύση είναι πάντοτε μια εσωτερική πηγή κίνησης, έστω κι αν η ίδια η κίνηση προέρχεται από το Πρώτο Κινούν. Το τι είδους δέντρο θα προκύψει από τον σπόρο δεν καθορίζεται από το Πρώτο Κινούν αλλά από την δική του φύση, από το δέντρο που παρήγαγε τον σπόρο. Η αιτιότητα του Πρώτου Κινούντος εξηγεί μόνο το γεγονός ότι ο σπόρος αναπτύσσεται: το

¹²³ Βλ. Balme (1987, 277): «Αν υπάρχει “τελεολογία” στις κινήσεις του ουρανού, αυτή δεν έχει καμία σχέση με την φυσική τελεολογία στην Γη... Κάθε ζώο εμπεριέχει τις αρχές της κίνησης και της διεύθυνσης (τις αρχές του, οι οποίες είναι δυνάμει ορμές): αυτές μπορούν να επηρεαστούν από εποχιακές αλλαγές, αλλά δεν κατευθύνονται από τίποτε εξωτερικό ως προς αυτές. Η σύγκριση που ο Αριστοτέλης επιχειρεί ανάμεσα σε κύκλους συμβάντων στην Γη και σε αστρονομικούς κύκλους δεν γίνεται παρά για λόγους αντίστιξης [...] Επομένως όταν ο Αριστοτέλης λέει (*Μετά τα Φυσικά* Λ, 1072b4-14) ότι η φύση εξαρτάται από το Πρώτο Κινούν, αναφέρεται στην γενική αιτία της κίνησης και όχι στις ατομικές διαδικασίες των οποίων η διεύθυνση καθορίζεται στο εσωτερικό των ίδιων των ζώων. Και όταν συγκρίνει το σύμπαν με ένα νοικοκυριό, όπου όλα γίνονται για κάποιον σκοπό (1075a18), δεν μιλά για έλεγχο που ασκείται από το Πρώτο Κινούν αλλά για μια τάση προς κανονικότητα που υπάρχει σε όλα τα έμβια όντα: αυτή η τάση είναι ενδιάθετη στις φύσεις τους, οι οποίες με την συγκατάθεσή τους ακολουθούν την κανονικότητα του ουρανού. Στα υποσελήνια όμως όντα παρατηρείται μια ελαστικότητα, και έτσι προκύπτει το ερώτημα της θέσης του αγαθού στην φύση. Ο Αριστοτέλης απαντά ότι η συμβολή των άστρων στο κοινό καλό είναι η τάξη τους, ενώ των φυτών και των ζώων η κυκλική τους φθορά και αναπαραγωγή και όχι οι ατομικές τους δραστηριότητες: “γιατί αυτή η αρχή δράσης στο καθένα είναι η φύση τους” (1075a22), πράγμα που μάλλον σημαίνει ότι η φύση του υποσελήνιου και του υπερσελήνιου βασιλείου δρουν αντιστοίχως με τον δικό τους τρόπο. Η αρχή και η φύση των δραστηριοτήτων των ζώων πρέπει επομένως να εξηγηθεί από την φύση των ζώων». Πρβ. Nussbaum (1978), Sorabji (1980) και Gotthelf (1976).

¹²⁴ Βλ. *Περί γενέσεως και φθοράς* 336b25-337a7, *Μετά τα φυσικά* Θ, 1050b22-30, *Περί ψυχής* 415a26-b2.

¹²⁵ Βλ. αντιστοίχως *Περί ουρανού* 279a22-30, *Μετά τα φυσικά* Θ, 1050b5-6.

¹²⁶ *Μετά τα φυσικά* Λ, 1075a11-25.

γεγονός ότι οι φυσικές δυνατότητες πραγματοποιούνται και ότι τα φυσικά είδη αναπαράγονται». ¹²⁷

Η θεώρηση αυτή, τυπικά τουλάχιστον, δίνει κάποια δικαιοδοσία στο Κινούν Ακίνητο και έξω από τον χώρο του ουρανού. Κατ' ουσίαν ωστόσο το Κινούν Ακίνητο ως τελικό αίτιο αυτοκαταργείται, αφού εκ προοιμίου δεν επεμβαίνει στην τελική αιτιότητα της εγγενούς φύσης του όντος. Μένει μόνο η νομιμοποιητική λειτουργία του Κινούντος Ακινήτου ως αρχής κάθε κίνησης και ενεργοποίησης, ένας ρόλος που πρόθυμα θα του απέδιδαν και όσοι περιορίζουν την εμβέλεια της αριστοτελικής φυσικής τελεολογίας.

Το αίτημα, ωστόσο, για την θεμελίωση μιας καθολικής κοσμικής τελεολογίας είναι απολύτως νόμιμο στην αριστοτελική φιλοσοφία. Για τον Αριστοτέλη, η αιωνιότητα και η τάξη του ουρανού επεκτείνονται και στον επίγειο κόσμο, όπου τόσο τα μετεωρολογικά φαινόμενα όσο και η δομή και αναπαραγωγή των φυτών και των ζώων έχουν κανονικότητα και συνέχεια. ¹²⁸ Σύμφωνα με την διατύπωση του Cooper, ο αριστοτελικός κόσμος «είναι ένα αυτοδιατηρούμενο σύστημα με ενσωματωμένη την τάση να διατηρεί θεμελιακά την ίδια κατανομή του αέρα, της γης και του νερού και την ίδια ισορροπία ζωικού και φυτικού πληθυσμού. Καθετί μοιάζει εναρμονισμένο». ¹²⁹

Ο Αριστοτέλης φαίνεται να υπονοεί ότι η τάξη προκύπτει από την σύγκλιση των διαφόρων μερών της φύσης που πραγματοποιούν τα σταθερά τους είδη, όπως δηλώνει η ποιητική αναλογία του στρατού ή του νοικοκυριού στο Λ10 των *Μετά τα φυσικά*. Η σχέση του ενός φυσικού Είδους με το άλλο, των τεσσάρων στοιχείων μεταξύ τους, των εποχών και των κλιμάτων μπορούν να ιδωθούν ως αιτίες μιας ισορροπίας που εξασφαλίζει την διατήρηση του κόσμου. ¹³⁰ Πώς όμως ακριβώς γίνεται αυτό και ποια είναι η ιεραρχική σχέση των διαφόρων μερών της φύσης, ο Αριστοτέλης δεν μας το διευκρίνισε ποτέ. ¹³¹

Θα πρέπει επομένως να παραδεχτούμε ότι ο Αριστοτέλης δεν κατάφερε ποτέ να εξηγήσει ικανοποιητικά την γενικευμένη τάξη του επίγειου βασιλείου — δεν κατάφερε ή δεν θέλησε να αναγάγει την τάξη σε κάποιες υψηλότερες αρχές. Απέφυγε να επεκτείνει την αιτιακή επίδραση του Κινούντος Ακινήτου στην Γη, θέλοντας κατά πάσα πιθανότητα να διαφοροποιηθεί από την πλατωνική σύλληψη του κοσμικού Δημιουργού. Και προτίμησε να μας δώσει απλώς την σχέση της επίγειας μεταβολής και της ουράνιας τελεολογικής τάξης μέσα από κάποιες λυρικές αναλογίες. Όπως στο *Περί ψυχής* 415a26 κ.ε., όπου ο Αριστοτέλης θα ερμηνεύσει την τάξη που κυριαρχεί στην αναπαραγωγή των ζώων και των φυτών ως μια μορφή μετοχής στην αιωνιότητα: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῴσιν [...] τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.*

¹²⁷ Kahn (1985, 186). Κατά τον Kahn, ο Αριστοτέλης «βλέπει την φύση ως ένα εκτεταμένο αυτοσυντηρούμενο σύστημα διαπλεκόμενων σκοπών, που αντιστοιχούν σε διαφορετικά επίπεδα τάξης και κανονικότητας, και καταλήγουν στην πιο τέλεια από όλες τις τάξεις, την κίνηση των απλανών αστέρων».

¹²⁸ Κατά τον Furley (1996, 75), όπως μπορούμε να ερμηνεύσουμε την αριστοτελική τελεολογία στην περίπτωση των έμβιων όντων ως διατήρηση του αγαθού του κάθε είδους με την μεταβίβαση ορισμένων χαρακτηριστικών από την μια γενιά στην άλλη, έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην περίπτωση του κόσμου ως όλου τα τελικά αίτια λειτουργούν ως παράγων σταθερότητας μέσω της συνέχειας. Παρά την απόρριψη του πλατωνικού Δημιουργού και της αντίληψης ότι ο κόσμος είναι ένα έμβιο ον, ο Αριστοτέλης πιστεύει και αυτός ότι ο κόσμος διέπεται από ενότητα και τάξη.

¹²⁹ Cooper (1987, 247-48).

¹³⁰ Κατά τον Furley (1996, 75), ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να ισχυριστεί: «Υπάρχει καλή τάξη στον κόσμο τώρα, γιατί αυτή η ίδια τάξη στο παρελθόν έχει ευνοήσει τον κόσμο επιτρέποντάς του να επιζήσει».

¹³¹ Ο Owens (Owens & Catan 1981, 139) υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης συλλαμβάνει την φύση κατά το ανάλογο του νου· η φύση επιτυγχάνει δηλαδή την συμβολή όλων των λεπτομερειών προκειμένου να επιτευχθεί ένας συγκεκριμένος σκοπός. Πώς όμως γίνεται αυτό, δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης απορρίπτει τον πλατωνικό Δημιουργό; Η άποψη του Owens είναι ότι αν πιεζόταν ο Αριστοτέλης θα απαντούσε απλώς ότι έτσι έχουν τα φύσει όντα, έτσι είναι η φύση και η αρχή της κατανοησιμότητας (η μορφή) του κάθε πράγματος.

Θεώρησα εξαρχής ότι η «περί φύσεως» πραγματεία του Αριστοτέλη συνεχίζει την παράδοση του *Τίμαιου* και του 10ου βιβλίου των *Νόμων*, όπου αναπτύσσεται η τελεολογία σε αντίθεση με τον μηχανισμό. Ο Αριστοτέλης προσπαθεί να οικοδομήσει την δική του τελεολογική σύλληψη χωρίς τα πλατωνικά θεμέλια της έντεχνης Δημιουργίας και της κοσμικής Ψυχής. Και το επιτυγχάνει έως έναν σημαντικό βαθμό.

Δύο ωστόσο χαρακτηριστικά της αριστοτελικής επιχειρηματολογίας μαρτυρούν βαθιά πλατωνική επίδραση. Ένα μεγάλο μέρος των αριστοτελικών επιχειρημάτων υπέρ της τελεολογίας αντλείται από την συστηματική αξιοποίηση της αναλογίας φύσης και τέχνης. Η τέχνη μιμείται την φύση, δηλώνει αυθαίρετα ο Αριστοτέλης. Άρα, ό,τι ισχύει στην περίπτωση της τεχνικής δημιουργίας, ισχύει και στην φύση. Ενώ λοιπόν ο Αριστοτέλης απορρίπτει την Δημιουργία του κόσμου από έναν θείο τεχνίτη, όπως εκτίθεται στον *Τίμαιο*, δεν μπορεί να απαλλαγεί από το μοντέλο της τεχνικής δημιουργίας όταν αναλύει την τελική αιτιότητα της φύσης.

Ο Αριστοτέλης απορρίπτει επίσης την θέση του Πλάτωνα ότι ο κόσμος είναι έλλογο έμβιο ον. Ο τομέας, ωστόσο, των φυσικών φαινομένων όπου καταφέρνει να εντάξει λειτουργικά την τελεολογία του είναι η έμβια ύλη. Η κίνηση των ζώων, η δομή και η λειτουργία των μερών των ζώων, η αναπαραγωγική διαδικασία είναι τα φαινόμενα που προτιμά να αναλύει τελεολογικά ο Αριστοτέλης. Αντιθέτως, αντιμετωπίζει δυσκολίες στην ανάλυση της φυσικής κίνησης των στοιχείων σε φαινόμενα όπως η βροχή ή οι εκλείψεις, όπου η φυσική ύλη είναι ανόργανη. Ο Αριστοτέλης δεν υιοθετεί τον πλατωνικό έμβιο κόσμο, η δομή όμως της έμβιας ύλης παραμένει το επίκεντρο της αριστοτελικής τελεολογίας.

Αναφορές

- Balme, D. M. (1987). Teleology and Necessity. Στο A. Gotthelf & G. Lennox (Επιμ.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (275-85). Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Cooper, J. (1987). Hypothetical Necessity and Natural Teleology. Στο A. Gotthelf & G. Lennox (Επιμ.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (243-74). Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Dorandi, T. (Επιμ.). (2013). *Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers* (Cambridge classical texts and commentaries 50). Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Frede, M. (1980). The Original Notion of Cause. Στο M. Schofield, M. Burnyeat & J. Barnes (Επιμ.), *Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic epistemology* (217-249). Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Frede, M., & Striker, G. (Επιμ.). (1996). *Rationality in Greek Thought*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Furley, D. (1996). What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause. Στο M. Frede & G. Striker (Επιμ.), *Rationality in Greek Thought* (59-80). Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Gotthelf, A. (Επιμ.). (1985). *Aristotle on nature and living things: Philosophical and historical studies: presented to David M. Balme on his seventieth birthday*. Pittsburgh: Mathesis Publications.
- Gotthelf, A., & Lennox, G. (Επιμ.). (1987). *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1939). *Aristotle, On the Heavens* (Loeb Classical Library 338). Κέμπριτζ Μασσ.: Harvard University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy: Volume II, The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

- Kahn, C. H. (1985). The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology. Στο A. Gotthelf, (Επιμ.), *Aristotle on nature and living things: Philosophical and historical studies: presented to David M. Balme on his seventieth birthday* (183-206). Pittsburgh: Mathesis Publications.
- Κάλφας, Β. (1995). *Πλάτων, Τίμαιος* (εισαγωγή, αρχαίο κείμενο, μετάφραση, σχόλια). Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- Morau, P. (1965). *Aristote, Du ciel* (texte établi et traduit par P. Morau). Παρίσι: Les Belles Lettres.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium: Text with translation, commentary and interpretative essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Owens, J. (1981). *Aristotle, the collected papers of Joseph Owens* (επιμέλεια: J. R. Catan). Albany: State University of New York Press.
- Schofield, M., Burnyeat, M., & Barnes, J. (Επιμ.). (1980). *Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic epistemology*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Sorabji, R. (1980). *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Λονδίνο: Duckworth.
- Wieland, W. (1970). *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles* (2η έκδοση). Γκέτινγκεν: Vandenhoeck u. Ruprecht.