

Η αριστοτελική φαντασία και το πρόβλημα των εικόνων*

Ξανθίππη Μπουρλογιάννη

Abstract_ Xanthippi Bourlogianni | Aristotle's *Phantasia* and the Problem of Images

In this paper, I argue that *phantasmata*, which are central to Aristotle's theory of *phantasia*, constitute mental images whose function is generally distinct from *aisthesis* (sense perception). Nevertheless, Aristotle includes, in his discussion of *phantasia*, the example of the sun appearing a foot across, undoubtedly a case of misperception. If the sun's false appearance is understood as involving mental images, Aristotle's supposed direct perceptual realism is undermined. If not, the consistency of the theory of *phantasia* is called into question, and we must ask why the appearance is attributed to *phantasia* rather than *aisthesis*. By examining Aristotle's arguments for the distinction between *aisthesis* and *phantasia*, I argue that this example is consistent with the conception of *phantasia* in *De Anima* and with the epistemological concerns underlying its distinction from perception. More specifically, I suggest that we can interpret this example through *phantasmata* without jeopardizing the realism and credibility of perception, as special circumstances cause *aisthesis* to malfunction in this case. Finally, I explore the possibility of viewing *phantasia* as having a broader explanatory role concerning perceptual appearances, a role that may represent a development of Aristotle's initial theory, though the evidence remains inconclusive.

Εισαγωγή

Η θέση ότι η αριστοτελική φαντασία αποτελεί μια ικανότητα η λειτουργία της οποίας έγκειται στην παραγωγή και τη διατήρηση νοητικών εικόνων,¹ αν και έχει συχνά αμφισβητηθεί, εξακολουθεί να διαθέτει μεγάλο αριθμό υποστηρι-

* Η εργασία αυτή προέκυψε από ερευνητικό πρόγραμμα που χρηματοδοτήθηκε από την Επιτροπή Ερευνών της Ακαδημίας Αθηνών. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον ανώνυμο κριτή για τα εποικοδομητικά σχόλιά του που οδήγησαν σε αναθεώρηση μέρους της εργασίας. Για το κείμενο και τις παραπομπές στο *Περὶ ψυχῆς* και στα *Μικρὰ φυσικὰ* χρησιμοποιώ τις εκδόσεις του Ross, (1961 και 1955 αντίστοιχα). Για το *Περὶ ζώων κινήσεως* χρησιμοποιώ την πρόσφατη έκδοση του PRIMAVESI (2023).

¹ Αποκαλώντας τις εικόνες της φαντασίας νοητικές (mental), εννοώ ότι ανήκουν στην ψυχή, αποτελούν δηλ. εσωτερικά αντικείμενα ή περιεχόμενά της. Με αυτό δεν θέλω βέβαια να αρνηθώ ότι διαθέτουν μια σωματική, φυσιολογική διάσταση. Επίσης, οι εικόνες στις οποίες αναφέρομαι είναι κυρίως εικονογραφικού (pictorial) τύπου (ανα)παραστάσεις – αν και οι εντυπώσεις της φαντασίας κατά τον Αριστοτέλη προέρχονται και από τις υπόλοιπες αισθήσεις και όχι μόνο από την όραση.

κτών μεταξύ των σύγχρονων μελετητών του Αριστοτέλη. Πρόκειται για μια θέση την οποία δεν μας προδιαθέτει απλώς να δεχθούμε η σύγχρονη έννοια της φαντασίας (*imagination*), στην οποία οι εικόνες και ειδικότερα η ικανότητα οπτικοποίησης είναι κεντρικής σημασίας· ο ίδιος ο Αριστοτέλης, συζητώντας τη *φαντασία* σε διάφορα πλαίσια, καταφεύγει συχνά σε εικονιστικά παραδείγματα προκειμένου να διασαφηνίσει τη λειτουργία της ικανότητας αυτής.² Παρ' όλα αυτά, λόγω της συσχέτισης της αριστοτελικής *φαντασίας* με το *φαίνεσθαι*, η εικονιστική ερμηνεία προσκρούει σε σημαντικές δυσκολίες, τόσο ερμηνευτικές όσο και ευρύτερα φιλοσοφικές. Η εξέταση των δυσκολιών αυτών εμπλέκει τον μελετητή στο ευρύτερο ζήτημα της ενότητας και της συνοχής της αριστοτελικής σύλληψης όπως αυτή παρουσιάζεται στο Γ3 της πραγματείας *Περὶ ψυχῆς*, αλλά και, ειδικότερα, στο πρόβλημα της οριοθέτησης της *φαντασίας* σε σχέση με την *αἴσθησι* (αισθητηριακή αντίληψη). Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσω πρώτα μια σύντομη αποτίμηση των κειμενικών ενδείξεων για την εικονιστική θεώρηση της *φαντασίας* και θα αναφερθώ στις χαρακτηριστικές λειτουργίες των εικόνων, οι οποίες διαφοροποιούν τη *φαντασία* από την αισθητηριακή αντίληψη. Στο δεύτερο μέρος του άρθρου θα επικεντρωθώ στο κατεξοχήν προβληματικό παράδειγμα *φαντασίας*, το παράδειγμα του απατηλού *φαίνεσθαι* του ήλιου, όπου η λειτουργία της *φαντασίας* φαίνεται να συγγέεται με αυτήν της *αισθήσεως* και όπου η επίκληση εικόνων μπορεί να κριθεί ακατάλληλη. Συζητώντας τα αριστοτελικά κριτήρια της διάκρισης μεταξύ *φαντασίας* και *αισθήσεως* όπως και ορισμένες σύγχρονες ερμηνείες της *φαντασίας*, θα εξετάσω τη δυνατότητα μιας εικονιστικής ερμηνείας του παραδείγματος αλλά και τις πιθανές προεκτάσεις μιας τέτοιας ερμηνείας για την αριστοτελική θεωρία της *φαντασίας* και της αισθητηριακής αντίληψης.

1. Φαντασία και φαντάσματα

Η καταλληλότερη ίσως αφετηρία για την εξέταση της φύσης της αριστοτελικής *φαντασίας* είναι ο αρχικός ορισμός που παρέχει ο Αριστοτέλης στο κεφάλαιο Γ 3 του *Περὶ ψυχῆς*: *εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν* (428a1-2). Ο «ονοματικός» ή «διαλεκτικός»³ αυτός ορισμός δίνεται από τον φιλόσοφο ως βάση για

² Αποφεύγω να χρησιμοποιήσω τον όρο «δύναμη» για την αριστοτελική *φαντασία* και επιλέγω τον όρο «ικανότητα», καθώς πολλοί μελετητές έχουν αμφισβητήσει την αυτονομία της σε σχέση με τις άλλες νοητικές δυνάμεις και τη δυνατότητά της να έχει δικά της αντικείμενα. Βλ. ιδίως WEDIN 1988, 55 και JOHANSEN 2012, 220. Μολονότι στην παρούσα εργασία δεν θα εξετάσω άμεσα το σημαντικό αυτό ζήτημα, θα υπαινιχθώ όχι μόνο την εξάρτηση αλλά και τη σχετική αυτονομία της *φαντασίας* από την *αἴσθησι*.

³ Ένα ερώτημα το οποίο οφείλει να αντιμετωπίσει ο μελετητής του Αριστοτέλη είναι το status του ορισμού αυτού, όπως και η σχέση του προς τον καταληκτικό «ορισμό» της *φαντασίας*, ο οποίος δίνεται στο τέλος του Γ3 (429a1-2: *ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γινομένης*). Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι πρόκειται για έναν ονομα-

την περαιτέρω διερεύνηση της φύσης της *φαντασίας* που θα αναλάβει στη συνέχεια. Αν, πράγματι, όπως έχουν υποστηρίξει αρκετοί μελετητές, ο ορισμός αυτός προσδιορίζει τη *φαντασία* ως τη λειτουργία στην οποία πρέπει να αποδοθούν οι νοητικές εικόνες οι οποίες παρουσιάζονται στην ψυχή (*φαντάσματα*), τότε η εικονιστική ερμηνεία διαθέτει ισχυρό έρεισμα.

Η σημασία του ορισμού δεν είναι προφανής· ωστόσο, με μία πρώτη ανάγνωση, καθίσταται σαφές ότι ο Αριστοτέλης επιδιώκει να απομονώσει την κύρια ή στενότερη σημασία της *φαντασίας* διακρίνοντάς την από τη «μεταφορική» ή πλατύτερη· η διάκριση αυτή προφανώς γίνεται γιατί χρησιμεύει στην επιχειρηματολογία που θα ακολουθήσει, η οποία αποσκοπεί στη διάκριση της ικανότητας της *φαντασίας* κατ' αρχάς από την *αἴσθησιν* και στη συνέχεια από τις διανοητικές δυνάμεις, ιδίως την *δόξαν*. Σχετικά με τη «μεταφορική» ή ευρύτερη σημασία της *φαντασίας* οι μελετητές τείνουν να ακολουθούν το υπόμνημα του Ψευδο(-)Σιμπλικίου:⁴ πρόκειται για μια σημασία της *φαντασίας* που συνδέεται με μία ευρεία χρήση του ρήματος *φαίνεσθαι*, σύμφωνα με την οποία κάθε τι που κρίνουμε ή αντιλαμβανόμαστε μας φαίνεται, αποτελεί φαινόμενο. Όπως επισημαίνουν ο Ψευδο(-)Σιμπλικίος και ο Θεμίστιος, η χρήση αυτή της *φαντασίας* θα νομιμοποιούσε την ταύτισή της και με τις δύο γνωσιακές δυνάμεις, την *αἴσθησιν* και τη νόηση (ιδίως την *δόξαν*), πράγμα που θέλει να αποφύγει ο Αριστοτέλης. Αν λοιπόν η μεταφορική σημασία της *φαντασίας* είναι σχετικά σαφής, ποια είναι η κύρια ή μη μεταφορική σημασία της; Εφόσον ο Αριστοτέλης αποκλείει το ευρύτερο *φαίνεσθαι* ως κριτήριο της *φαντασίας*, τότε, όπως υποστηρίζει ο Hicks, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η κύρια σημασία της *φαντασίας* προσδιορίζεται από το *φάντασμα*.⁵ Ωστόσο η μετάφραση

τικό ορισμό (nominal definition) σε αντιδιαστολή προς τον «αιτιακό» ή εξηγητικό ορισμό που δίνεται στο τέλος του κεφαλαίου και αναφέρεται στη φυσιολογία της *φαντασίας*. Επίσης, με αριστοτελικούς όρους, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο πρώτος είναι ένας «διαλεκτικός» ορισμός, ο οποίος τίθεται στη βάση της έρευνας για να οδηγηθούμε σε μια πληρέστερη κατανόηση της *φαντασίας*, και ο δεύτερος συνιστά *φυσικόν* ορισμό. (Για τη διάκριση αυτή, βλ. Π. ψυχ. Α 1, 403a29–403b6). Έχουμε ωστόσο για τη *φαντασία* έναν πλήρη φυσικό ορισμό (όπως ο Αριστοτέλης τον προσδιορίζει στο 403b9), ο οποίος θα περιλάμβανε τόσο την ύλη όσο και το είδος; Και σε ποιο βαθμό ένας τέτοιος ορισμός θα ήταν κάτι παραπάνω από τη σύνθεση των δύο ορισμών που αναφέραμε;

⁴ «Σιμπλικίος», *Υπόμνημα εἰς τὸ Περὶ ψυχῆς*, 11, 208, 3-8: Ὡς τῇ αἰσθήσει τὸ αἰσθητὸν καὶ τῇ ἐπιστήμῃ τὸ ἐπιστητὸν, οὕτω καὶ τῇ φαντασίᾳ τὸ φάντασμα σύστοιχόν ἐστι γνωστὸν· καὶ ὡς τῶν αἰσθήσεων ἑκάστην ἀπὸ τῶν οἰκείων διωρίζετο αἰσθητῶν, οὕτω καὶ νῦν ὑπογράφει τὴν φαντασίαν, καθ' ἣν τὰ φαντάσματα ἡμῖν γίνεται, διακρίνων αὐτὴν ἀπὸ τῆς κατὰ μεταφορὰν ἐκ ταύτης λεγομένης, ὅτε ἐπὶ τοῦ φαινομένου τῇ φαντασίᾳ χρώμεθα καὶ ἐπὶ αἰσθήσεως καὶ ἐπὶ δόξης. Πβ. Θεμίστιος, *Παράφρασις*: 5, 3, 89, 26-31: πρῶτον περὶ φαντασίας διοριστέον. ἀποσκευαζόμενοι τοῖνυν τὰ λοιπὰ σημαινόμενα τοῦ ὀνόματος, ἐφ' ὧν αὐτὸ μεταφέροντες λέγομεν (πολλάκις μὲν γὰρ καὶ τὴν αἴσθησιν φαντασίαν καλοῦμεν, πολλάκις δὲ καὶ τὴν νόησιν), περὶ ἐκείνης λέγομεν τῆς φαντασίας, καθ' ἣν φαμεν φάντασμα τι ἡμῖν ἐγγίγνεσθαι, οἷον τύπον τινὰ καὶ μορφήν τοῦ αἰσθήματος ἐν τῇ ψυχῇ.

⁵ Βλ. Hicks 1907, ad. loc.

του όρου αυτού παραμένει αντικείμενο διαφωνίας μεταξύ των μελετητών. Οι περισσότεροι τον μεταφράζουν ως «εικόνα» (image), αλλά ορισμένοι ανάμεσα στους αγγλόφωνους μεταφραστές επιλέγουν τον όρο «appearance», επιδιώκοντας μεταξύ άλλων να διατηρήσουν τη σύνδεση της *φαντασίας* με το *φαίνεσθαι*.

Υπάρχουν ισχυρές ενδείξεις που συνηγορούν υπέρ της απόδοσης του όρου *φάντασμα* ως «εικόνας». Στα επόμενα κεφάλαια του *Περὶ ψυχῆς* ο όρος *φάντασμα* (συνήθως στον πληθυντικό: *φαντάσματα*) χρησιμοποιείται άλλες έντεκα φορές, και σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η μετάφραση «εικόνα» είναι τόσο δυνατή όσο και κατάλληλη.⁶ Κοινό χαρακτηριστικό της χρήσης του «*φαντάσματος*» στα κεφάλαια Γ 7-11 του *Περὶ ψυχῆς* είναι ότι ο όρος αναφέρεται σε «πράγματα» τα οποία βρίσκονται στην ψυχή, και συνεπώς αποτελούν νοητικά αντικείμενα ή περιεχόμενα. Τα περιεχόμενα αυτά διακρίνονται από τα περιεχόμενα της αίσθησης –τα *αἰσθήματα*–, αλλά ομοιάζουν προς αυτά. Η σχέση των *φαντασμάτων* με τα *αἰσθήματα* συνοψίζεται στην ακόλουθη φράση: *τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης* (432a 9-10). Με βάση το χωρίο αυτό, αλλά και τις υπόλοιπες χρήσεις του όρου *φάντασμα* στα κεφάλαια Γ 7-11, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ομοιότητα μεταξύ των *φαντασμάτων* και των *αἰσθημάτων*, την οποία τονίζει ο Αριστοτέλης, αφορά το περιεχόμενο και τη λειτουργία τους στην ψυχή, αλλά και τη φαινομενολογική τους διάσταση. Από την άλλη, η διάκριση των *φαντασμάτων* από τα *αἰσθήματα* έγκειται στο ότι τα πρώτα είναι «άνευ ὕλης»· ένας τουλάχιστον τρόπος για να κατανοήσουμε τη δύσκολη αυτή φράση είναι να θεωρήσουμε ότι αναφέρεται στην ανεξαρτησία του *φαντάσματος* από το αισθητό αντικείμενο το οποίο είναι «ένυλο».⁷ Τι άλλο λοιπόν θα μπορούσαν να είναι και τα *φαντάσματα* παρά εσωτερικές εικόνες κάποιου είδους, οι οποίες, μολονότι δεν προϋποθέτουν την παρουσία του αισθητού αντικειμένου, μοιάζουν με τις αισθήσεις και διαθέτουν μια «αισθητή» ποιότητα;

Εντούτοις, η κατανόηση του όρου *φάντασμα* ως (εσωτερικής) εικόνας έχει δεχθεί ισχυρή κριτική σε μια σημαντική μελέτη του Malcom Schofield,⁸

⁶ Στο πλατωνικό έργο, ο όρος *φάντασμα* αναφέρεται αρχικά σε ένα ψευδές και απατηλό φαίνεσθαι. Καταλήγει, όμως, στον *Σοφιστή* να χρησιμοποιείται για το ένα από τα δύο εικόνων (*εἰδώλων*), αυτό που εξαπατά λόγω της φαινομενικής ομοιότητάς του με το πρωτότυπο (236b6-7). Στον *Σοφιστή* διαπιστώνεται επίσης η στενή σύνδεση του όρου υπό τη σημασία αυτή με τη *φαντασία* (260b9). Για την εξέλιξη της χρήσης του όρου *φάντασμα* στον Πλάτωνα, βλ. COLLETTE 2006.

Στον Αριστοτέλη, ο όρος *φάντασμα* διατηρεί, κατά τη γνώμη μου, συνυποδηλώσεις που έχουν να κάνουν με την ψευδαίσθηση και την απάτη, και τούτο εξηγεί ενδεχομένως την αρχική του επιλογή. Όμως, καθώς οι συνδηλώσεις αυτές δεν βρίσκονται παντού στο προσκήνιο, προτιμώ την περισσότερο ουδέτερη μετάφραση «εικόνα».

⁷ Βλ. Ιω. Φιλόπονος, *Εἰς τὴν Περὶ Ψυχ.* 569, 5-11 (σχ. στο 432a10): *Ἐπειδὴ εἶπεν ὅτι φαντάσματα οἷον αἰσθήματά ἐστι, φησὶν ὅτι ἄνευ τῆς ὕλης· αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις περὶ τὰ ἐνυλα ἐνεργοῦσιν, ἡ δὲ φαντασία περὶ τὰ εἶδη μόνον.*

⁸ Βλ. SCHOFIELD 1992.

η οποία έχει επηρεάσει αρκετούς μελετητές της αριστοτελικής ψυχολογίας. Ο Schofield αναγνωρίζει ότι σε αρκετά χωρία το *φάντασμα* μπορεί να αποδοθεί ως «εικόνα», αλλά θεωρεί ότι η μετάφραση αυτή δεν είναι πάντοτε ορθή ούτε στον Πλάτωνα ούτε στον Αριστοτέλη. Ειδικότερα, στην περίπτωση του ορισμού της *φαντασίας* η μετάφραση αυτή θα ήταν κατά τη γνώμη του και περιοριστική και παραπλανητική. Όπως υποστηρίζει, η σύλληψη της *φαντασίας* από τον Αριστοτέλη δεν καθορίζεται από τις νοητικές εικόνες αλλά από μια καθημερινή, σχετικά στενή χρήση του ρήματος *φαίνεσθαι*, η οποία εκφράζει σκεπτικισμό, επιφύλαξη, ή απουσία δέσμευσης.⁹ (Η χρήση αυτή διακρίνεται από την ευρεία σημασία του *φαίνεσθαι* την οποία επιδιώκει να αποκλείσει ο Αριστοτέλης, και την οποία ο Schofield αποκαλεί «πρωταγόρεια»). Ο όρος *φάντασμα* στον ορισμό της *φαντασίας* στο Γ3 απορρέει απευθείας από τη στενή χρήση του *φαίνεσθαι* –αποτελεί το ουσιαστικό που αντιστοιχεί στο ρήμα αυτό– και πρέπει συνεπώς να μεταφραστεί ως «appearance» (φαινόμενο). Εξάλλου, κατ' αυτόν τον τρόπο ο ορισμός θα καλύψει και τις περιπτώσεις αισθητηριακών σφαλμάτων και παραισθήσεων, οι οποίες, όπως υποστηρίζει ο Schofield, αφενός σχετίζονται άμεσα με τη «σκεπτική» αυτή χρήση του *φαίνεσθαι* και αφετέρου δεν είναι δυνατόν να περιλαμβάνουν εικόνες.

Ο Schofield συζητεί αρκετά παραδείγματα από τον Πλάτωνα, το χωρίο όμως στο οποίο βασίζεται η επιχειρηματολογία του για τον Αριστοτέλη είναι από την πραγματεία *Περὶ ἐνυπνίων* (460b16-20). Αξίζει να παραθέσουμε το χωρίο αυτό μαζί με τα συμφραζόμενά του:

πρὸς δὲ τὴν ἐξ ἀρχῆς σκέψιν ὑποκείσθω ἐν μέν, ὅπερ ἐκ τῶν εἰρημένων φανερόν, ὅτι καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δὲ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὄρᾶν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσούτῳ ἂν ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν ὀργαῖς καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐαπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἐν τοῖς πάθεσιν ὦσιν. διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων. καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεσιν οὕτως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, ἐὰν δὲ μείζον ᾖ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά. αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ τε κύριον καὶ ὃ τὰ φαντάσματα γίνεται. τούτου δὲ σημεῖον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφῃσι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν. (Περὶ ἐνυπνίων 460a32-b20)

⁹ SCHOFIELD 1992, 252.

Σχετικά με το αρχικό ζήτημα, ως θεωρηθεί δεδομένο ένα πράγμα, που γίνεται φανερό απ' όσα έχουν λεχθεί: ότι δηλαδή και όταν ακόμη έχει εξαφανιστεί το εξωτερικό αισθητό, τα αισθήματα εξακολουθούν να μένουν αισθητά· και ακόμη ότι εύκολα απατώμαστε σχετικά με τις αισθήσεις, όταν κατεχόμαστε από ισχυρά συναισθήματα, ο ένας από το ένα και ο άλλος από το άλλο, όπως π.χ. ο δειλός από φόβο και ο ερωτευμένος από έρωτα, ώστε να νομίζουν, από μικρή ομοιότητα, ο ένας ότι βλέπει εχθρούς στον πόλεμο και ο άλλος το αγαπημένο του πρόσωπο· και όσο κατέχεται από ισχυρότερο συναίσθημα, τόσο μικρότερη είναι η ομοιότητα από την οποία εκδηλώνονται αυτά. Κατά τον ίδιο τρόπο πολύ εύκολα απατώνται όλοι και όταν κατέχονται από οργή και σε όλες τις ορέξεις· και τόσο περισσότερο, όσο περισσότερο είναι κυριαρχημένοι από τα συναισθήματα. Για τον ίδιο λόγο κάποτε οι κατεχόμενοι από πυρετό έχουν την εντύπωση ότι βλέπουν στους τοίχους ζώα, από κάποια ομοιότητα της σύνθεσης των γραμμών. Και κάποτε αυτή η κατάσταση επιτείνεται μαζί με την αρρώστια κατά τρόπο που σ' αυτούς που δεν είναι πολύ άρρωστοι να μη διαφεύγει το γεγονός ότι πρόκειται για παραίσθηση· όταν όμως η πάθηση είναι μεγαλύτερη, ο άρρωστος κάνει και κινήσεις προς αυτά. Αίτιο δε που συμβαίνουν αυτά είναι ότι δεν κρίνουν με βάση την ίδια ικανότητα το κύριο μέρος και το μέρος με το οποίο σχηματίζονται τα *φαντάσματα*. Και απόδειξη αυτού είναι ότι ο ήλιος φαίνεται ότι έχει πλάτος ένα πόδι, αλλά πολλές φορές κάτι άλλο αντιλέγει στην εντύπωση της φαντασίας.

(Μτφρ. Ν. Σωτηράκης και Α. Ευσταθίου, με αλλαγές)

Στο εκτενές χωρίο που παρέθεσα ο Αριστοτέλης εξετάζει περιπτώσεις αισθητηριακών σφαλμάτων ή παραισθήσεων (*ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις*) που οφείλονται σε κάποιο πάθος ή αρρώστια, τις οποίες θα παραλληλίσει στη συνέχεια με την κατάσταση αυτού που ονειρεύεται. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται αρχικά ότι τόσο η δημιουργία όσο και η αντιμετώπιση των παραισθήσεων από το υποκείμενο εξαρτάται από τη σφοδρότητα του *πάθους*: Όσο πιο έντονη είναι η αρρώστια ή το συναίσθημα, τόσο πιο εύκολα θα σχηματισθούν ψευδείς εντυπώσεις που στηρίζονται σε μικρές μόνο εξωτερικές ομοιότητες (λ.χ. γραμμές ή ρωγμές στους τοίχους θα προκαλέσουν εύκολα την εντύπωση απειλητικών ζώων). Επίσης όσο πιο έντονο είναι το πάθος, τόσο το υποκείμενο θα τείνει να παρασυρθεί από τις ψευδείς εντυπώσεις, δηλαδή δεν θα τις αναγνωρίσει ως ψευδείς και θα πράξει σύμφωνα με αυτές (λ.χ. θα προσπαθήσει να αποφύγει τα ζώα που νομίζει ότι βλέπει). Στη συνέχεια ακολουθούν οι στίχοι που είναι καθοριστικοί για την ερμηνεία του Schofield (460b16-20): ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι ο λόγος για τον οποίο συμβαίνουν όλα αυτά είναι ότι το *κύριον* (δηλαδή η ανώτερη κριτική δύναμη, όποια και αν είναι αυτή) και αυτό χάρη στο οποίο (ή στο οποίο) σχηματίζονται τα *φαντάσματα* δεν κρίνουν σύμφωνα με την ίδια ικανότητα. Και για να ενισχύσει τη θέση αυτήν υποστηρίζει ότι ο *ήλιος* φαίνεται ότι έχει μέγεθος ένα πόδι, αλλά

πολλές φορές κάτι άλλο αντιλέγει στην εντύπωση αυτή¹⁰ (*φαντασίαν*).

Κατά τον Schofield είναι προφανές ότι στο χωρίο αυτό τα *φαντάσματα*, τα οποία αποδίδονται σε ένα ιδιαίτερο μέρος της ψυχής, συνιστούν «φαινόμενα» (*appearances*)· επομένως, κατά τη γνώμη του, στο αντίστοιχο χωρίο από το *Περὶ ψυχῆς*, όπου το *φάντασμα* χαρακτηρίζει την ικανότητα της φαντασίας, πρέπει να υιοθετήσουμε την ίδια μετάφραση. Η επιχειρηματολογία του Schofield περιλαμβάνει τα εξής σημεία: (1) Πρώτον, ο όρος *φάντασμα* στο χωρίο από το *Περὶ ἐνυπνίων* δεν είναι τίποτα άλλο από το ουσιαστικό το οποίο αντιστοιχεί στο ρήμα *φαίνεσθαι*, το οποίο χρησιμοποιείται επανειλημμένα. Όπως ισχυρίζεται, «Η συχνή χρήση του *φαίνεται* για να καταδειχθούν τα αναληθή φαινόμενα είναι το μόνο στοιχείο του χωρίου που εξηγεί γιατί ο Αριστοτέλης αναφέρει ένα μέρος της ψυχής το οποίο αφορά στα *φαντάσματα*».¹¹ (2) Δεύτερον, δεν υπάρχει καμία ένδειξη στο χωρίο αυτό ότι τον Αριστοτέλη τον απασχολούν οι (εσωτερικές) εικόνες. (3) Εξάλλου, το παράδειγμα του ήλιου που φαίνεται να έχει διάμετρο ενός ποδός (*ποδιαῖος*), το οποίο αναφέρεται αμέσως μετά, δεν μπορεί να ερμηνευτεί βάσει νοητικών εικόνων. Το παράδειγμα όμως αυτό προφανώς καλύπτεται από τη χρήση του όρου *φάντασμα*, ο οποίος συνεπώς πρέπει να μεταφραστεί ως «φαινόμενο».

Κατά τη γνώμη μου, η επιχειρηματολογία του Schofield δεν επαρκεί για να στηρίζει τη θέση του. Κατ' αρχάς ο ισχυρισμός του ότι ο Αριστοτέλης δεν ενδιαφέρεται καθόλου για νοητικές εικόνες σε αυτό το χωρίο δεν είναι πειστικός. Όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Schofield, τα παραδείγματα των παθολογικών παραισθήσεων ή ψευδαισθήσεων που αναφέρει ο Αριστοτέλης θα κατανοούνταν από έναν σύγχρονο αναγνώστη επί τη βάσει νοητικών εικόνων. Δεν μπορεί να αποκλειστεί χωρίς περαιτέρω επιχειρηματολογία ότι και ο ίδιος ο Αριστοτέλης τα κατανοεί με τον ίδιο τρόπο (λόγου χάρι, οι ρωγμές στον τοίχο μας προκαλούν την εντύπωση-εικόνα μιας ζωντανής μορφής). Εξάλλου η σκοπιμότητα των παραδειγμάτων αισθητηριακής απάτης είναι η διασαφήνιση της κατάστασης αυτού που ονειρεύεται, και είναι αρκετά προφανές στο *Περὶ ἐνυπνίων* ότι ο Αριστοτέλης κατανοεί τα όνειρα –τα οποία αποκαλεί *φαντάσματα* και *εἰδωλα*– ως οπτικές ιδίως εικόνες (όχι απαραίτητα ευκρινείς ή συγκροτημένες).

Επιπλέον, όσον αφορά τη χρήση του ρήματος *φαίνεσθαι* στο χωρίο αυτό, η ανάλυση του Schofield δεν είναι πλήρης: Το *φαίνεσθαι* το οποίο χρησιμοποιείται εδώ δεν είναι μόνο αυτό που αναφέρεται σε μη αληθή φαινόμενα, αλλά και ένα ευρύτερο *φαίνεσθαι*, το οποίο δείχνει ότι κάτι μας παρουσιάζεται με έναν αισθητό τρόπο (και έτσι δημιουργείται η ψευδής ή αληθής εντύπωση ότι το αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων).¹² Για παράδειγμα, ο Αριστοτέ-

¹⁰ Σύμφωνα με μια εναλλακτική ερμηνεία, ο όρος *φαντασία* δηλώνει εδώ την ικανότητα της φαντασίας.

¹¹ SCHOFIELD 1992, 268.

¹² Βλ. την έκφραση *δοκεῖν... ὁρᾶν* στο *Π. ἐνυπνίων* 460b6-7.

λης ισχυρίζεται ότι «φαίνονται ζώα πάνω στους τοίχους σε αυτούς που έχουν πυρετό». Το υποκείμενο του φαίνεται δεν είναι εδώ ένα αισθητό αντικείμενο (π.χ. οι ρωγμές στον τοίχο), το οποίο μας φαίνεται ως κάτι που δεν είναι, αλλά η ίδια η εσφαλμένη εντύπωση, δηλαδή οι μορφές τις οποίες νομίζει ότι βλέπει αυτός που νοσεί. Αυτή η δεύτερη χρήση του φαίνεσθαι είναι απολύτως συνεπής με την κατανόηση των μορφών που «φαντάζεται» κάποιος στους τοίχους ως «εικόνων»· η ίδια η εικόνα είναι κάτι που μας φαίνεται –μας παρουσιάζεται με έναν αισθητό τρόπο– ανεξαρτήτως από το αν είναι αληθής ή όχι. Συνεπώς, κατά τη γνώμη μου, δεν μπορούμε να στηριχτούμε απλώς στη χρήση του ρήματος φαίνεσθαι στο χωρίο αυτό για να αποκλείσουμε την έννοια της εικόνας.

Εντούτοις, μεγαλύτερη σημασία για την επιχειρηματολογία του Schofield έχει η προφανής σύνδεση του μέρους της ψυχής στο οποίο αποδίδονται τα φαντάσματα με την περίπτωση του ήλιου που φαίνεται «ποδιαῖος». Το παράδειγμα αυτό, το οποίο έχει ήδη αναφερθεί προηγουμένως (*Περὶ ἐνυπνίων* 458b28–29) και χρησιμοποιείται και στο κεφάλαιο Γ3 του *Περὶ ψυχῆς* (428b2–4), είναι ίσως το μεγαλύτερο «αγκάθι» για τους υποστηρικτές της εικονιστικής έννοιας της φαντασίας, καθώς η ερμηνεία του με βάση τις εικόνες είναι πράγματι δύσκολη. Καθώς είναι πιθανόν ότι ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει την εσφαλμένη αισθητηριακή εντύπωση του μεγέθους (και της απόστασης) του ήλιου ως ένα «φάντασμα», η πρόταση του Schofield ότι ο όρος αυτός σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να μεταφραστεί ως «φαινόμενο» είναι εύλογη. Ωστόσο, η μεταφραστική πρόταση του Schofield δεν είναι η μόνη δυνατή, αφού δεν μπορεί να αποκλειστεί εκ των προτέρων ότι ο Αριστοτέλης κατανοεί το φαινόμενο του μεγέθους του ήλιου είτε ως εικόνα κάποιου είδους, πιθανώς ανάλογη με τις νοητικές εικόνες, είτε ως παράσταση η οποία τουλάχιστον εν μέρει οφείλεται σε νοητικές εικόνες-φαντάσματα. Επίσης κάποιος θα μπορούσε να υποστηρίξει (αν και με αρκετή δυσκολία) ότι τα φαντάσματα δεν αναφέρονται στο παράδειγμα του ήλιου. Καθώς λοιπόν η επιχειρηματολογία του Schofield σχετικά με το χωρίο αυτό δεν μπορεί να αποκλείσει την εναλλακτική ερμηνεία και μετάφραση, και καθώς η γενικότερη χρήση του όρου φάντασμα τείνει να στηρίζει περισσότερο τη μετάφρασή του ως «εικόνας», καταλήγω να προτείνω την υιοθέτηση της μετάφρασης αυτής για τον ορισμό της φαντασίας στο Γ3 και για το χωρίο από το *Περὶ ἐνυπνίων*.

Η εικονιστική φύση της αριστοτελικής φαντασίας δεν πιστοποιείται βεβαία μόνο από την επανειλημμένη χρήση του όρου φάντασμα. Όπως ανέφερα αρχικά, τόσο στην πραγματεία *Περὶ ψυχῆς* όσο και στα *Μικρὰ φυσικά*, ο Αριστοτέλης καταφεύγει πολύ συχνά σε εικονιστικά παραδείγματα και οπτική γλώσσα για να διασαφηνίσει τη φύση της φαντασίας και να τη διακρίνει από τις άλλες ψυχικές ικανότητες. Στο ίδιο το *Περὶ ψυχῆς*, χαρακτηριστικά είναι τα δύο πρώτα επιχειρήματα που εκθέτει για τη διάκριση της φαντασίας από την ὑπόληψιν (427b16–24): Σε αντίθεση προς την δόξαν, η οποία δεν εξαρτάται από

εμάς,¹³ η *φαντασία* εξαρτάται από τη βούλησή μας, καθώς είναι δυνατόν να θέσουμε κατά βούληση κάτι «μπροστά στα μάτια μας» (*πρὸ ὀμμάτων*), όπως κάνουν εκείνοι που χρησιμοποιούν τα μνημονικά τεχνάσματα και «οπτικοποιούν» (*εἰδωλοποιούντες*). Επίσης, όταν φανταζόμαστε κάτι κακό ή τρομακτικό, αντιδρούμε σαν βλέπαμε τα πράγματα αυτά σε μια ζωγραφιά (*γραφή*), ενώ όταν πιστεύουμε ότι θα συμβούν (*δοξάζωμεν*), «εὐθύς συμπάσχομεν». Επί του παρόντος δεν ενδιαφερόμαι τόσο να ερμηνεύσω και να αξιολογήσω τα επιχειρήματα αυτά, όσο να επισημάνω την οπτική και εικονιστική γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης. Τη γλώσσα αυτή δεν μπορούμε εύκολα να την αγνοήσουμε θεωρώντας την απλώς μεταφορική.¹⁴ Εξάλλου, προς το τέλος του κεφαλαίου Γ3 ο Αριστοτέλης θα υποστηρίξει την ετυμολογική προέλευση της *φαντασίας* από το *φως* (*φάος*) επιδιώκοντας να τονίσει τη σύνδεση της *φαντασίας* με την όραση και τον κατά κύριο λόγο «οπτικό» χαρακτήρα της (429a2-4). Μια παρόμοια οπτική και εικονιστική αντιμετώπιση της *φαντασίας* βρίσκουμε στα *Μικρά φυσικά*. Στο έργο *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, η μνήμη, όπως ορίζεται, περιλαμβάνει τη διατήρηση *φαντασμάτων* τα οποία, όταν ενθυμούμαστε κάτι αισθητό, αντιμετωπίζουμε ως *εἰκόνες*, ως αναπαραστάσεις του αντικειμένου αυτού, ενώ στις περιπτώσεις που δεν έχουμε μνήμη τα *φαντάσματα* αυτά τα βλέπουμε απλώς ως ζωγραφισμένες μορφές (*ζῶα*) (450b11-451a2). Τέλος, στο *Περὶ ἐνυπνίων* τα όνειρα, τα οποία αποκαλούνται «φαντάσματα» και αποδίδονται στο *φανταστικόν* της ψυχής, παραλληλίζονται με τις αντανakλάσεις (*εἰδῶλα*) στην επιφάνεια του νερού, που, ανάλογα με την κίνηση του νερού, πότε είναι ξεκάθαρες, πότε παραμορφωμένες (461a14-30).

Όλα αυτά τα εικονιστικά παραδείγματα, όπως και τα διάφορα πλαίσια μέσα στα οποία χρησιμοποιούνται συνήθως οι όροι *φαντασία*, *φάντασμα* και *φανταστικόν*, καταδεικνύουν ότι η *φαντασία* είναι μια ικανότητα για την (ανα-) παραγωγή και τη διατήρηση αισθητηριακού τύπου (*sensory*) εικόνων, κυρίως, αλλά όχι μόνο, οπτικών. Στις εικόνες αυτές μπορούμε να αναγνωρίσουμε, σε μία πρώτη ανάγνωση, δύο βασικούς ρόλους, που και οι δύο προϋποθέτουν, κατά μια έννοια, την απουσία ή απομάκρυνση του αισθητού αντικειμένου, υπογραμμίζοντας έτσι τη διάκριση της *φαντασίας* από την *αἴσθηση*. Αφενός οι εικόνες-*φαντάσματα* μπορούν να ιδωθούν ως εσωτερικά αντικείμενα τα οποία διαθέτουν το δικό τους φαίνεσθαι, αντικαθιστώντας έτσι κατά κάποιον τρόπο το εξωτερικό αισθητό αντικείμενο. Τούτο συμβαίνει είτε όταν, εξαιτίας

¹³ Προφανώς διότι δεν μπορούμε να πιστέψουμε κάτι το οποίο θεωρούμε ψευδές ή να αποφύγουμε να πιστέψουμε κάτι που θεωρούμε αληθές.

¹⁴ Ιδίως η «δημιουργία» ή ανάκληση νοητικών εικόνων κατά βούληση συνεπάγεται μια σύλληψη της *φαντασίας* που πλησιάζει σε σημαντικό βαθμό τη σύγχρονη έννοια, στην οποία ο ελεύθερος σχηματισμός εικόνων κατέχει κεντρική θέση. Εντούτοις, σε αντίθεση με τη σύγχρονη έννοια, η αριστοτελική *φαντασία* δεν είναι δημιουργική: κατά βάση αναπαράγει το περιεχόμενο της αίσθησης, και ο συσχετισμός ή η σύνθεση των εικόνων της είτε γίνεται μηχανικά είτε προϋποθέτει ανώτερες διανοητικές ικανότητες.

κάποιας δυσλειτουργίας της αντίληψης, παρεμβάλλονται σε αυτήν, είτε διότι, όπως στην περίπτωση των ονείρων, η αισθητηριακή αντίληψη δεν λειτουργεί. Αφετέρου, τα *φαντάσματα* αυτά μπορούμε να τα εκλάβουμε όχι ακριβώς ως αντικείμενα, αλλά, μάλλον, ως περιεχόμενα που διασφαλίζουν την έμμεση προσέγγιση, την αναπαράσταση, αισθητών αντικειμένων που είναι χρονικά και χωρικά απομακρυσμένα.¹⁵ Έτσι, ειδικά στη δεύτερη περίπτωση, η αριστοτελική *φαντασία* φαίνεται να αναπληρώνει ή να συμπληρώνει τη λειτουργία της *αισθήσεως* παρουσιάζοντας στη συνείδηση περισσότερο ή λιγότερο σαφείς και συγκεκριμένες «εικόνες» των αισθητών, οι οποίες χρησιμεύουν σε διάφορες ψυχικές λειτουργίες όπως η μνήμη, η σκόπιμη κίνηση των ζώων και η ανθρώπινη σκέψη.

Η παραστατική και αναπαραστατική αυτή λειτουργία της φαντασίας υποστηρίζεται και από την αιτιακή –φυσιολογική– εξήγηση της φύσης της, την οποία αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στο τέλος του κεφαλαίου Γ3 (428b10-429a12): η φαντασία συνίσταται σε μια κίνηση η οποία προκαλείται από την ενέργεια της *αισθήσεως* και παραμένει στον οργανισμό ακόμη και όταν η ίδια η *αίσθηση* του αντικειμένου παύει να είναι ενεργή. Επειδή ακριβώς η κίνηση της *φαντασίας* διατηρείται στα αισθητήρια όργανα και μετά την «απομάκρυνση» του αισθητού, επιτρέπει στην ψυχή να αναπληρώσει την απουσία του αισθητού, αλλά ταυτοχρόνως κινδυνεύει να είναι εσφαλμένη και παραπλανητική.

2. Το παράδειγμα της εσφαλμένης εντύπωσης του μεγέθους του ήλιου και το ζήτημα της διάκρισης μεταξύ *αισθήσεως* και *φαντασίας*

Πρέπει, τώρα, να επιστρέψουμε στο παράδειγμα της εσφαλμένης εντύπωσης του μεγέθους του ήλιου, καθώς το παράδειγμα αυτό φαίνεται να υπονομεύει τη συνοχή της ερμηνείας της *φαντασίας* που παραθέσαμε και, γενικότερα, συσκοτίζοντας τη διάκριση μεταξύ *φαντασίας* και *αίσθησης*, δυσχεραίνει την κατανόηση της αριστοτελικής σύλληψης. Το παράδειγμα αυτό, το οποίο χρησιμοποιείται στο *Περὶ ψυχῆς* προκειμένου να απορριφθεί η πλατωνική θεωρία της *φαντασίας* ως *δόξης δι' αἰσθήσεως* και το οποίο επαναλαμβάνεται σχεδόν κατά λέξη στο *Περὶ ἐνυπνίων*, δεν φαίνεται να συνάδει ούτε με την εικονιστική ούτε με την αναπαραστατική φύση της *φαντασίας*. Αν, όπως εύστοχα έχει υποστηρίξει ο Johansen¹⁶ «η φαντασία είναι εν γένει η αναπαράσταση αισθητηριακών περιεχομένων τα οποία δεν δίνονται με άμεσο τρόπο στο περιβάλλον», για ποιον λόγο το παράδειγμα του ήλιου αποτελεί περίπτωση *φαντασίας*; Στις περισσότερες περιπτώσεις ο ρόλος της ικανότητας αυτής είναι να αντικαθιστά το αισθητό αντικείμενο ή, αναπαριστώντας το, να αναπληρώνει την απουσία του. Όμως, εν προκειμένω το αισθητό αντικείμενο, ο ήλιος, είναι παρόν

¹⁵ Ιδιαίτερη είναι η περίπτωση όπου το «φάντασμα» αναπαριστά ένα υποθετικό, ενδεχομένως ανύπαρκτο αντικείμενο, όπως όταν φανταζόμαστε κάτι κατά βούληση.

¹⁶ JOHANSEN 2012, 209.

στο οπτικό μας πεδίο. Εξάλλου δεν πρόκειται για μια παθολογική περίπτωση, όπως οι παραισθήσεις αυτών που φοβούνται ή νοσούν, για τις οποίες γίνεται λόγος στο *Περὶ ἐνυπνίων*. Μολονότι οι περισσότεροι άνθρωποι πιστεύουν ότι ο ήλιος είναι «μεγαλύτερος από την οικουμένη», το μέγεθός του φαίνεται σε όλους τους υγιείς ανθρώπους πολύ μικρό (αν και δεν είναι βέβαιο ότι οι περισσότεροι από εμάς θα απέδιδαν στην εντύπωση ένα τόσο προσδιορισμένο μέγεθος). Συνεπώς, θα έλεγε κάποιος ότι το παράδειγμα του ήλιου αναφέρεται σε μια γνήσια περίπτωση εσφαλμένης αισθήσεως (*misperception*), όπου το σφάλμα δεν χρειάζεται καμία επιπρόσθετη εικόνα για να γίνει κατανοητό. Και αν οι εικόνες δεν παίζουν κανέναν ρόλο, δεν είναι καθόλου προφανές για ποιον λόγο το παράδειγμα του ήλιου αποτελεί παράδειγμα *φαντασίας* και δεν μπορεί να αποδοθεί απλώς και μόνο στην ίδια την *αίσθηση*.

Επιπροσθέτως, η προσπάθεια να ερμηνευθεί το παράδειγμα του ήλιου βάσει εσωτερικών *φαντασμάτων* εγκυμονεί φιλοσοφικούς και ερμηνευτικούς κινδύνους που αφορούν την ίδια την αριστοτελική θεωρία της *αίσθησεως*. Η προσπάθεια αυτή μπορεί να οδηγήσει σε μία προβληματική θεωρία «αισθητηριακών δεδομένων» ως άμεσων αντικειμένων της αντίληψης ή πάλι σε μια αναπαραστατική θεωρία της αισθητηριακής αντίληψης, που και αυτή έρχεται ενδεχομένως σε αντίθεση με τον άμεσο αντιληπτικό ρεαλισμό που κατά πολλούς μελετητές ασπάζεται ο Αριστοτέλης. Οι κίνδυνοι μιας εικονιστικής ερμηνείας του παραδείγματος επισημαίνονται με διαύγεια από τον Birondo (2001). Όπως υποστηρίζει ο Birondo, ο οποίος κατά τα άλλα δέχεται την εικονιστική ερμηνεία των *φαντασμάτων*, αν δεχθούμε ότι τα *φαντάσματα* εμπλέκονται και στις περιπτώσεις αισθητηριακής απάτης ή σφάλματος, τότε θα έπρεπε να δεχθούμε ότι ισχύει το ίδιο και στις περιπτώσεις όπου έχουμε αληθευτική (*veridical*) αισθητηριακή αντίληψη. Όμως τούτο θα βρισκόταν σε αντίθεση με την ευρύτερη θεωρία του Αριστοτέλη για την αισθητηριακή αντίληψη: ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι κατά την αληθευτική αντίληψη ο κόσμος φανερώνεται στο αντιληπτικό υποκείμενο άμεσα, χωρίς να μεσολαβεί τίποτε –καμία αναπαράσταση– ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο.¹⁷ Γι' αυτό τον λόγο άλλωστε η *αίσθηση* τίθεται από τον Αριστοτέλη ως βάση όλης της γνώσης. Δεν είναι δυνατόν, λοιπόν, ο φιλόσοφος να ερμηνεύει την περίπτωση του ήλιου επί τη βάσει νοητικών εικόνων, πράγμα για το οποίο, ούτως ή άλλως δεν υπάρχει καμία (άμεση τουλάχιστον) ένδειξη στο κείμενο. Το ότι, εξάλλου, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η αισθητηριακή αντίληψη ενός πράγματος προκαλεί άμεσα εικόνες της *φαντασίας*, δεν σημαίνει, όπως σωστά υποστηρίζει ο Birondo, ότι οι εικόνες αυτές γίνονται πάντοτε αντιληπτές.

Μολονότι ο Birondo δεν ισχυρίζεται ότι η πραγματεύση της φαντασίας από τον Αριστοτέλη έχει κενά ή είναι ασυνεπής, η ερμηνεία του μας οδηγεί στην παλαιότερη θέση του Hamlyn ότι υπάρχει ένα άλυτο πρόβλημα –μια ου-

¹⁷ BIRONDO 2001, 65.

σιαστική ασυνέπεια– στον πυρήνα της αριστοτελικής σύλληψης: από τη μία πλευρά, σύμφωνα και με τον αρχικό ορισμό του Γ3 που εξετάσαμε, τα *φαντάσματα* μοιάζουν να είναι ουσιώδη στη *φαντασία*, από την άλλη ο Αριστοτέλης εντάσσει στη *φαντασία* περιπτώσεις αισθητηριακού σφάλματος και απάτης οι οποίες δεν χρειάζεται και δεν πρέπει να εξηγηθούν βάσει εικόνων.¹⁸ Επιπλέον, αν θεωρήσουμε, όπως κάνει ο Birondo, ότι οι αισθητηριακές παραισθήσεις και ψευδαισθήσεις εντάσσονται στη *φαντασία* λόγω της σύνδεσής τους με το *φαίνεσθαι* ως ευρύτερο κριτήριο της *φαντασίας*, και πάλι πρέπει να διερωτηθούμε για ποιον λόγο αυτό το ευρύτερο, «μεταφορικό» *φαίνεσθαι* απορρίφθηκε ως κριτήριο στον αρχικό ορισμό.

Οι φαινομενικές ασυνέπειες του κεφαλαίου Γ3 μπορούν να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης στο *Περὶ ψυχῆς* κινείται ανάμεσα σε δύο διαφορετικές συλλήψεις της *φαντασίας*: μια στενότερη σύλληψη, η οποία στηρίζεται στις εικόνες-*φαντάσματα* και περιλαμβάνει τις λειτουργίες στις οποίες αναφερθήκαμε προηγουμένως, και μια ευρύτερη, η οποία δικαιολογείται από την ετυμολογική σύνδεση της *φαντασίας* με το ρήμα «φαίνεται» και αντιστοιχεί στο αισθητηριακό φαίνεσθαι εν γένει, είτε αυτό είναι αληθές είτε ψευδές και απατηλό. Μάλιστα, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η δεύτερη, ευρύτερη σύλληψη της *φαντασίας* αντλείται από το έργο του Πλάτωνα. Στον *Θεαίτητο*, ειδικότερα, η *φαντασία*, λόγω της σύνδεσής της με το φαίνεσθαι, το οποίο εκλαμβάνεται ως ισοδύναμο του αισθάνεσθαι, ταυτίζεται αρχικά με την *αἴσθησι* (κατ' αρχάς ως αισθητηριακή αντίληψη¹⁹). Η ταύτιση αυτή εξυπηρετεί την «πρωταγόρεια» αναγωγή του «είναι» στο «φαίνεσθαι» και την άρνηση της δυνατότητας του ψεύδους. Στην πορεία του διαλόγου, καθώς σταδιακά υπονομεύεται ο «πρωταγορισμός», η σχέση *φαντασίας* και *αἰσθήσεως* τροποποιείται, όμως η ταύτιση της *φαντασίας* με ένα ευρύτερο αισθητηριακό φαίνεσθαι (το οποίο δεν περιορίζεται μόνο στην αντίληψη) παραμένει. Η πλατωνική *φαντασία* ως *δόξα δι' αἰσθήσεως* ή ως *σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης*²⁰ δεν ταυτίζεται με την *αἴσθησιν*, αποτελεί όμως αναπόσπαστο μέρος της αισθητηριακής εμπειρίας μας και, ερμηνεύοντας την αἴσθησι με εννοιολογικά μέσα, συγκροτεί το αισθητηριακό φαίνεσθαι εν γένει.

Μια προσεκτική ανάγνωση του κεφ. Γ3 του *Περὶ ψυχῆς* δείχνει, ωστόσο, ότι ο φιλόσοφος επιχειρεί να αντικρούσει και τους δύο ορισμούς που απαντούν στο πλατωνικό έργο, τόσο τον «πρωταγόρειο» όσο και τον γνήσια πλατωνικό. Τούτο αποτελεί μια επιπρόσθετη ένδειξη για την άρνησή του να υιοθετήσει μια ευρεία έννοια της *φαντασίας*. Η επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη ενάντια στην πλατωνική *δόξαν δι' αἰσθήσεως* δεν είναι δυνατόν να συζητηθεί εδώ,

¹⁸ Βλ. HAMLYN 1968, 131.

¹⁹ Βλ. Πλάτωνος *Θεαίτητος* 152b10-c2. Να σημειωθεί ότι οι όροι *αἴσθησις* και *αἰσθήσεις* αποκτούν ένα ευρύτερο νόημα στην πορεία του διαλόγου, καλύπτοντας όλες τις αισθητού τύπου εντυπώσεις μας.

²⁰ Πλάτωνος *Θεαίτητος* 161d2-3, *Σοφιστής* 264a1-b4.

όμως, προκειμένου να κατανοήσουμε για ποιους λόγους και με βάση ποια κριτήρια κατατάσσει το παράδειγμα του ήλιου στη φαντασία, είναι σκόπιμο να παραθέσουμε και να συζητήσουμε τα τέσσερα βασικά επιχειρήματα²¹ που αναπτύσσει ενάντια στην ταύτιση φαντασίας και αίσθησης.

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, ὁῦλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἦτο δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. εἴτα αἴσθησις μὲν αἰεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ' οὐ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ, σκώληκι δ' οὐ. εἴτα αἰ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἰ δὲ φαντασίαι γίνονται αἰ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθὲς ἢ ψευδές. καὶ ὅπερ δὴ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὀράματα. (Περὶ ψυχῆς 428a5-16)

Ότι η φαντασία δεν είναι αίσθηση γίνεται φανερό από τα ακόλουθα: [1] η αίσθηση, αλήθεια, είναι ή δυνατότητα ή εντελέχεια, όπως η όψη λόγου χάρη και η όραση, φαίνεται όμως κάτι χωρίς κανένα από αυτά να συμμετέχει, όπως οι εικόνες που βλέπουμε στον ύπνο μας. Ύστερα [2] η αίσθηση είναι πάντοτε παρούσα στα ζώα, ενώ η φαντασία όχι. Αν η φαντασία ήταν το ίδιο με την αίσθηση σε εντελέχεια, θα ήταν δυνατόν όλα τα ζώα να έχουν φαντασία. Αλλά δεν φαίνεται να έχουν. Όπως το μυρμήγκι λόγου χάρη και η μέλισσα [έχουν], όχι όμως το σκουλήκι. Ύστερα [3] οι αισθήσεις είναι πάντα αληθείς, ενώ οι παραστάσεις της φαντασίας οι περισσότερες ψευδεῖς. Έπειτα [4] ούτε λέμε καν, όταν η αίσθησή μας ενεργεί με ακρίβεια στο αισθητό, ότι μας φαίνεται πως αυτό το πράγμα είναι άνθρωπος· το λέμε μάλλον όταν δεν αισθανόμαστε καθαρά ένα πράγμα. Και όπως είπαμε και πρωτότερα [1], οπτικές εικόνες φαίνονται και σε αυτούς που έχουν τα μάτια τους κλειστά. (μετάφραση Β. Τατάκης, με αλλαγές)

Τα δύο πρώτα επιχειρήματα δείχνουν ότι η φαντασία και η αίσθηση αποτελούν διαφορετικές ικανότητες λόγω του ότι δεν είναι ισοεκτατές: Αφενός (1) υπάρχουν περιπτώσεις όπου η φαντασία λειτουργεί χωρίς να έχουμε αίσθηση, ούτε δυνάμει ούτε ενεργεία (όπως λόγου χάριν όταν ονειρευόμαστε). Αφετέρου (2) ενώ όλα τα ζώα διαθέτουν αίσθηση, ορισμένα δεν διαθέτουν μάλλον την ικανότητα της φαντασίας. Τα δύο αυτά επιχειρήματα δεν αποκλείουν ένα σημαντικό βαθμό αλληλοεπικάλυψης της φαντασίας με την αίσθηση στα ανώτερα ζώα και στον άνθρωπο, και έτσι στα δύο επόμενα «επιστημολογικά» επιχειρήματα επιδιώκεται μια ριζικότερη διαφοροποίηση του πεδίου και της λειτουργίας των δυο ικανοτήτων: Ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι (3) η αίσθη-

²¹ Το επιχείρημα στις αράδες 15–16 δεν διαφέρει ουσιαστικά από το 1^ο. Γι' αυτό τον λόγο δεν το συζητώ ξεχωριστά.

ση είναι πάντοτε αληθής, ενώ η φαντασία ως επί το πλείστον ψευδής, και ότι (4) χρησιμοποιούμε το ρήμα «φαίνεται» για να περιγράψουμε την εμπειρία μας μόνο όταν η *αίσθηση* δεν διαθέτει ακρίβεια. Το τελευταίο επιχείρημα, ειδικότερα, το οποίο καθιστά σαφές ότι το πεδίο της φαντασίας περιορίζεται σε περιπτώσεις προβληματικής αισθητηριακής αντίληψης, επικαλείται τη «σκεπτική» χρήση του ρήματος *φαίνεται* προκειμένου να αντικρούσει με διαλεκτικό τρόπο την «πρωταγόρεια» ταύτιση της φαντασίας με την *αίσθηση*: δεν χρησιμοποιούμε το ρήμα «φαίνεται» για να περιγράψουμε το περιεχόμενο της αντίληψής μας εν γένει (όπως θα κάναμε, αν πράγματι εξισώναμε το φαίνεσθαι της φαντασίας με την αντίληψη), αλλά μόνο για να δηλώσουμε την αμφιβολία ή τις επιφυλάξεις μας, όταν κρίνουμε την αντίληψή μας αναξιόπιστη.²² Έτσι, δείχνοντας ότι υιοθετούμε μια διαφορετική γνωσιακή στάση απέναντι στις δύο ικανότητες, θεωρώντας τη μία εν γένει αξιόπιστη και την άλλη αναξιόπιστη, το τέταρτο επιχείρημα συμπληρώνει και επιβεβαιώνει το τρίτο, σύμφωνα με το οποίο η αίσθηση είναι αληθής, ενώ η φαντασία κατά κανόνα ψευδής.

Το τρίτο επιχείρημα (το οποίο επαναλαμβάνεται σε παρόμοια μορφή στο Γ5 των *Μετά τα Φυσικά*, πράγμα που επιβεβαιώνει την αντι-πρωταγόρεια στόχευση της χρήσης του²³) θα μπορούσε και αυτό να θεωρηθεί διαλεκτικό, δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται την δυνατότητα της *αίσθησης* να σφάλει, με εξαίρεση την αίσθηση των ιδιαίτερων αισθητών ποιοτήτων που είναι πάντοτε ή σχεδόν πάντοτε αληθής. Ωστόσο ο φιλόσοφος φαίνεται γενικότερα να συμεριζείται την κοινή παραδοχή σχετικά με την αξιοπιστία της *αίσθησεως*. Η υιοθέτηση της παραδοχής αυτής καθιστά τη διάκριση της *αίσθησης* από τη φαντασία κρίσιμης σημασίας για δύο λόγους: Αφενός, η ταύτιση της φαντασίας με την αίσθηση θα υπονόμει την δυνατότητα του σφάλματος καθιστώντας όλα τα φαινόμενα αληθή. Αφετέρου, η ταύτιση αυτή, λόγω της σύνδεσης της φαντασίας και των φαντασμάτων της με απατηλά φαινόμενα όπως τα όνειρα και οι παραισθήσεις²⁴ θα υπονόμει την αξιοπιστία της αίσθησης, και, εισάγοντας ένα ισχυρό στοιχείο υποκειμενισμού στην αντίληψή μας, θα καθιστούσε όλα τα φαινόμενα αναληθή και απατηλά. Συνεπώς είναι σημαντικό για τον Αριστοτέλη να διασώσει τον ρεαλισμό της αίσθησης τονίζοντας παράλληλα τη σφαλερότητα της φαντασίας.²⁵ Η γνωσιακή διαφορά των δύο ικανοτήτων εδραιώνεται αργότερα, μέσω της αιτιακής/φυσιολογικής εξήγησης

²² Υπονοείται μάλλον ότι όταν θεωρούμε την αίσθησή μας αληθευτική, χρησιμοποιούμε το ρήμα «είναι».

²³ Βλ. Μ.τ.Φ. Γ5 1010b1-3: *περί δὲ τῆς ἀληθείας, ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' <εἶ> ἢ αἰσθησις <μὴ> ψευδὴς τοῦ γε ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἢ φαντασία οὐ ταῦτὸν τῇ αἰσθήσει.*

²⁴ Όχι μόνο ο όρος *φάντασμα* αλλά και ο όρος *φαντασία* έχει, ήδη στον Πλάτωνα, συνυποδηλώσεις που σχετίζονται με την απάτη και την ψευδαίσθηση. Βλ. λ.χ. την πρώτη εμφάνιση του όρου *φαντασία* στην *Πολιτεία* 382e10.

²⁵ Ευχαριστώ πολύ τον ανώνυμο κριτή για την υπόδειξη αυτού του πολύ σημαντικού σημείου για την κατανόηση της αριστοτελικής επιχειρηματολογίας.

σης που παρέχεται προς το τέλος του κεφαλαίου Γ3: Ενώ η κίνηση της *αίσθησης* οφείλεται στην άμεση αιτιακή επίδραση του αντικειμένου στα αισθητήρια όργανα, η *φαντασία* αφενός εξαρτάται αιτιακά από την αίσθηση –και έτσι έχει έμμεση μόνο αιτιακή σχέση με το αισθητό αντικείμενο– αφετέρου, όπως είπαμε, η κίνησή της διατηρείται και όταν το αρχικό αντικείμενο απουσιάζει.²⁶ Υπάρχει έτσι αιτιακή αλλά και χρονική «απόσταση» ανάμεσα στη *φαντασία* και το αισθητό αντικείμενο, η οποία εξηγεί την αναντιστοιχία μεταξύ των δύο και τη σφαλερότητα της πρώτης.

Έχοντας συζητήσει εν συντομία τους επιστημολογικούς λόγους για τη διάκριση μεταξύ αίσθησης και φαντασίας, είμαστε πλέον σε θέση να αιτιολογήσουμε την ένταξη του παραδείγματος του φαινομένου του ήλιου στη φαντασία; Μια ιδιαίτερα σημαντική ερμηνευτική προσπάθεια, την οποία οφείλουμε να λάβουμε υπ' όψιν, είναι αυτή της Deborah Modrak, η οποία, χωρίς να καταφεύγει στην επίκληση εικόνων, επιδιώκει να αναπτύξει κριτήρια για το πότε έχουμε *φαντασία* και πότε όχι, αξιοποιώντας τα αριστοτελικά επιχειρήματα για τη διάκριση μεταξύ *αίσθησης* και *φαντασίας*. Η ερμηνεία τη Modrak αποτελεί ουσιαστικά μια βελτιωμένη εκδοχή της θεωρίας του Schofield: μολονότι δεν συμφωνεί με την επίκληση της «σκεπτικής» χρήσης του ρήματος *φαίνεσθαι* ως κριτηρίου της *φαντασίας*, η Modrak συμφωνεί τόσο με τη μετάφραση του όρου *φάντασμα* ως «appearance» όσο και, σε γενικές γραμμές, με τον γενικό προσδιορισμό της *φαντασίας* από τον Schofield «ως ικανότητας να έχει κανείς μη παραδειγματικές αισθητηριακές εμπειρίες».²⁷ Ειδικότερα, η Modrak τροποποιεί τον «ορισμό» αυτόν, χαρακτηρίζοντας τη *φαντασία* ως «επίγνωση αισθητηριακού περιεχομένου σε συνθήκες που δεν συντείνουν σε αληθευτική (veridical) αντίληψη».²⁸ Όπως μπορεί κανείς να παρατηρήσει, ο αρνητικός αυτός ορισμός υπογραμμίζει, περισσότερο από τον αντίστοιχο του Schofield, τη συνέχεια και τη σύνδεση μεταξύ *φαντασίας* και *αίσθησης*: τόσο στην *αίσθηση* όσο και στη *φαντασία* έχουμε «επίγνωση αισθητηριακού περιεχομένου, και επομένως, σε συμφωνία με τα εικονιστικά παραδείγματα του Αριστοτέλη, το ίδιο ή παρεμφερές είδος εμπειρίας. Παράλληλα η Modrak, σε συμφωνία με τα επιστημολογικά επιχειρήματα του Αριστοτέλη, επιχειρεί να διαφυλάξει τόσο τον αληθευτικό (veridical) χαρακτήρα της αίσθησης όσο και την αναξιοπιστία της *φαντασίας*, συσχετίζοντας την τελευταία με ιδιαίτερες συνθήκες που καθιστούν πιθανή την ανακρίβεια και το ψεύδος «του αισθητηριακού περιεχομένου». Επιχειρώντας να προσδιορίσει περαιτέρω τις συνθήκες αυτές, υποστηρίζει ότι έχουμε *φαντασία*: 1) Όταν ένα εξωτερικό αντικείμε-

²⁶ Πβ. την εξήγηση της επιστημολογικής διαφοράς μεταξύ *φαντασίας* και *αίσθησεως* στο CORCILIUS 2014, 75–76. Όπως επισημαίνει ο Corcilius, όταν το αισθητό απουσιάζει, τα φαντάσματα είναι κατά μια έννοια πάντοτε εσφαλμένα, εφόσον δεν αντιστοιχούν σε κάποιο αντικείμενο στο περιβάλλον.

²⁷ SCHOFIELD 1992, 252.

²⁸ MODRAK 1986, 49.

νο επιδρά στον αισθητηριακό εξοπλισμό, αλλά ένα χαρακτηριστικό της όλης κατάστασης (λ.χ. η απόσταση από το αντικείμενο) επιδρά στην ακρίβεια της αντίληψης. 2) Όταν και πάλι έχουμε εξωτερικό αντικείμενο που επιδρά στα αισθητήρια όργανα, αλλά η κατάσταση του ίδιου του υποκειμένου –το πάθος ή η νόσος– δεν επιτρέπει αληθευτική αντίληψη. 3) Όταν δεν έχουμε εξωτερικό αντικείμενο (και όπου προφανώς δεν υπάρχει καμία εγγύηση για την ακρίβεια και την αλήθεια της αντίληψής μας) όπως στις περιπτώσεις της μνήμης, των ονείρων κτλ.²⁹

Η θεωρία της Modrak, επιτυγχάνει ως έναν βαθμό να συνδέσει και να ταξινομήσει τις εκ πρώτης όψεως ετερόκλητες περιπτώσεις *φαντασίας*, δεν καθιστά, όμως, πλήρως κατανοητή την ένταξη του παραδείγματος του ήλιου στη *φαντασία*. Κατ' αρχάς, είναι αξιοπρόσεκτο ότι τα κριτήρια που παρέχει για το πότε έχουμε *φαντασία* και πότε *αίσθηση* δεν είναι επαρκή. Ανήκουν για παράδειγμα όλες οι περιπτώσεις όπου αντιλαμβανόμαστε κάτι από απόσταση στη *φαντασία* ή κάποιες μόνο; Η απόσταση δεν επηρεάζει αναγκαστικά την ορθότητα της αντίληψης των αντικειμένων στο περιβάλλον μας, καθώς η αντίληψή μας τείνει να αυτοδιορθώνεται. Άρα, θα έλεγε κάποιος, έχουμε *φαντασία* μόνο όταν η απόσταση (και γενικότερα η οπτική γωνία) τείνει να επηρεάζει την ακρίβεια και την ορθότητα της αντίληψης. Ωστόσο, δεν είναι σαφές τι κοινό χαρακτηριστικό έχουν οι περιπτώσεις αυτές: συνεπώς είτε τα κριτήρια πρέπει να προσαρμοστούν με αυθαίρετο τρόπο σε κάθε ειδική περίπτωση, είτε είμαστε αναγκασμένοι να επιστρέψουμε με κυκλικό τρόπο στο αρχικό γενικό κριτήριο, το κατά πόσον η αισθητηριακή αντίληψη έχει αληθευτικό χαρακτήρα.

Ένα σημαντικότερο ζήτημα είναι ότι στην ανάλυση της Modrak η διάκριση μεταξύ της *φαντασίας* και της *αίσθησεως* καθίσταται ζήτημα απλής περιγραφής και όχι ουσίας. Τούτο διαπιστώνεται και πάλι σε σχέση με την 1η κατηγορία *φαντασίας*, όπου η διάκριση *αίσθησης* και *φαντασίας* δεν βασίζεται ούτε στο περιεχόμενο της αντίληψης, ούτε στο αντικείμενο, ούτε στην κατάσταση του υποκειμένου, αλλά στο πώς θα περιγράψουμε την «όλη κατάσταση». Η ερμηνεία της Modrak (πολύ λιγότερο και από αυτήν του Schofield, ο οποίος τονίζει τον ερμηνευτικό χαρακτήρα της *φαντασίας*) δεν φαίνεται τελικά να αναδεικνύει τη *φαντασία* ως μια ενιαία και διακριτή ικανότητα η οποία εξηγεί ορισμένα αντιληπτικά φαινόμενα και όχι άλλα. Αυτό, ωστόσο, δεν είναι ίσως πρόβλημα για τη Modrak, η οποία πράγματι φαίνεται να αναγάγει εξολοκλήρου τη *φαντασία* στη δύναμη της *αίσθησης*.³⁰ Η Modrak επικαλείται το *Περί ένυπνίων* (459a 15-17) όπου ο Αριστοτέλης προτείνει ότι η ικανότητα της *φαντασίας* είναι η ίδια με αυτήν της *αίσθησης*, αλλά διαφέρουν ως προς το «είναι» τους (ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον). Κατά την ερμηνεία της Modrak –και η ερμηνεία

²⁹ MODRAK 1986, 52.

³⁰ Δεν είναι τυχαίο, επίσης, ότι σε αντίθεση με πολλούς μελετητές που δεν ανάγουν πλήρως τη *φαντασία* στην *αίσθηση*, η Modrak την αντιμετωπίζει ως *κριτική* δύναμη.

της δεν είναι η μόνη δυνατή–, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται σε αυτό το χωρίο ότι η αίσθηση και η φαντασία αποτελούν την ίδια δύναμη, της οποίας, όμως, η άσκηση επιτρέπει διαφορετικές λογικές περιγραφές.³¹ Επιπλέον, η Modrak ισχυρίζεται ότι «στο επίπεδο της φυσιολογίας δεν είναι εύκολο να θέσουμε σταθερά όρια μεταξύ φαντασίας και αισθητηριακής αντίληψης».³² Δεν διευκρινίζει, ωστόσο, αν η απουσία σαφούς οριοθέτησης συνιστά πρόβλημα για τη θεωρία του Αριστοτέλη, ο οποίος, στο *Περὶ ψυχῆς* τουλάχιστον, επιδιώκει να παρουσιάσει τη φαντασία ως εξαρτώμενη από την αίσθηση, αλλά ταυτόχρονα ως διαφορετική ικανότητα από αυτήν. Τελικά ο αναγνώστης θα περίμενε από τη Modrak μια σαφέστερη τοποθέτηση όσον αφορά τη σχέση μεταξύ αίσθησης και φαντασίας και το ερώτημα κατά πόσον οι δύο αυτές ικανότητες διαφέρουν.

Ας εξετάσουμε τώρα την ερμηνευτική προσπάθεια του Polansky,³³ η οποία, όπως εκτίθεται στο Υπόμνημά του στο *Περὶ ψυχῆς*, επιτυγχάνει να παρουσιάσει τη φαντασία ως μια ικανότητα η οποία διακρίνεται από την αίσθηση διατηρώντας παράλληλα τον εικονιστικό της χαρακτήρα. Είναι σημαντικό ότι, κατά την ερμηνεία αυτήν, το παράδειγμα του ήλιου δεν αναφέρεται σε μια περίπτωση φαντασίας, όπως το κατανοεί ο Schofield και η Modrak, αλλά μάλλον αποτελεί περίπτωση εσφαλμένης αίσθησης στην οποία εμπλέκεται η φαντασία. Κατά τη γνώμη του Polansky, ο Αριστοτέλης δεν διασαφηνίζει αν οι περιπτώσεις αισθητηριακού ψεύδους όπως αυτή του ήλιου συνιστούν περιπτώσεις φαντασίας ή αν συνιστούν περιπτώσεις στις οποίες υπεισέρχεται κατά κάποιον τρόπο η φαντασία. Ο Polansky υποστηρίζει ότι πρέπει να αποκλείσουμε το πρώτο ενδεχόμενο, διότι, αν το δεχόμασταν, η φαντασία θα ταυτιζόταν ουσιαστικά με την αίσθηση και θα καθίστατο μια κριτική δύναμη, πράγμα που, κατά τη γνώμη του, αρνείται ο Αριστοτέλης.³⁴ Εφόσον λοιπόν οι αισθητηριακές παραισθήσεις και ψευδαισθήσεις συνδέονται ρητά με τη φαντασία, πρέπει να δεχθούμε τη φαντασία όχι απλώς ως μια διαφορετική ονομασία ή περιγραφή της εσφαλμένης αίσθησης, αλλά ως έναν παράγοντα ο οποίος συμβάλλει στο να εξηγηθεί η ψευδής εντύπωση των πραγμάτων. Ειδικότερα, κατά τον Polansky, στις περιπτώσεις αισθητηριακού σφάλματος η φαντασία παρέχει ένα ή περισσότερα φαντάσματα, τα οποία συντίθενται με το περιεχόμενο της αισθητηριακής αντίληψης, και έτσι σχηματίζεται, λόγου χάρη, το ψευδές φαινόμενο του μεγέθους του ήλιου. Καθώς μάλιστα το φαινόμενο αυτό δεν οφείλεται αποκλειστικά στην αίσθηση αλλά και στα φαντάσματα της φαντασίας, μπορεί και το ίδιο να αποκληθεί φάντασμα.

³¹ MODRAK 1986, 50.

³² MODRAK 1986, 55.

³³ POLANSKY 2007, η οποία εκτίθεται συνοπτικά στο υπόμνημά του στο *Περὶ ψυχῆς*.

³⁴ POLANSKY 2007, 418, σημ. 32. Βλ. *Π.ψυχ.* 428a3-5, όπου τίθεται το ερώτημα του αν η φαντασία αποτελεί κριτική δύναμη, όπως η αίσθηση, η δόξα, η επιστήμη και ο νους. Η πραγματέυσή της στο υπόλοιπο του κεφαλαίου (όπου διαχωρίζεται από όλες τις άλλες ικανότητες) δείχνει ότι η απάντηση είναι αρνητική.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι το παράδειγμα του ήλιου, όπως το ερμηνεύει ο Polansky, όπως και το παράδειγμα της ανακριβούς αντίληψης ενός ανθρώπου που αναφέρει ο Αριστοτέλης στο Γ3 του *Περὶ ψυχῆς* (428a12-15) είναι παράλληλα με τις παραισθήσεις λόγω έντονων συναισθημάτων ή νόσου, τις οποίες συναντήσαμε στο *Περὶ ἐνυπνίων*. Όλες αυτές οι περιπτώσεις είναι για τον Polansky (όπως και για τη Modrak) περιπτώσεις προβληματικής αντίληψης που επιπλέον περιλαμβάνουν την εμφάνιση εικόνων, οι οποίες προστίθενται στο περιεχόμενο της *αἰσθήσεως* και το αλλοιώνουν. Η ομοιομορφία της εξήγησης όλων αυτών των παραδειγμάτων με βάση την παρουσία *φαντασμάτων* αλλά και η έμφαση στον προβληματικό και ανακριβή χαρακτήρα της *αἰσθήσεως* αποτελούν σημαντικά πλεονεκτήματα της ερμηνείας του Polansky. Εντούτοις, η ερμηνεία του εγείρει δύο συναφή ερωτήματα απέναντι στα οποία ο ίδιος δεν τοποθετείται με σαφήνεια: για ποιον λόγο η *φαντασία* παρεμβάλλεται στις μη παθολογικές περιπτώσεις αίσθησεως και πώς ακριβώς εξηγεί το σφάλμα; Ειδικότερα, πρέπει να θεωρήσουμε ότι η *φαντασία* συντελεί στην ανακρίβεια της αισθητηριακής παράστασης ή όχι; Δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί ότι στο παράδειγμα του ανθρώπου που μας φαίνεται ότι βλέπουμε από απόσταση, η ανακρίβεια της *αἰσθήσεως* σχετίζεται με την ασάφειά της (*μὴ ἐναργῶς αἰσθανόμεθα*), θα ήθελα να προτείνω ότι η *φαντασία* εγείρεται λόγω αυτής της ασάφειας, και συμπληρώνει κατά μία έννοια την αίσθηση, «προβάλλοντας» σε αυτήν την εντύπωση ενός ανθρώπου. Έτσι, η *φαντασία* προκύπτει λόγω κάποιας ανεπάρκειας της *αἰσθήσεως* (που εν προκειμένω οφείλεται στην απόσταση), και αποτελεί τρόπον τινά μια (εσφαλμένη) διασαφήνιση ή συγκεκριμενοποίηση του ασαφούς περιεχομένου της.

Το ίδιο ισχύει ενδεχομένως και στην περίπτωση του ήλιου. Μόνο που εδώ η απόσταση δεν δυσχεραίνει την αναγνώριση του ίδιου του ήλιου, αλλά την εκτίμηση του μεγέθους του (εφόσον, εξάλλου, η ίδια η απόστασή του είναι απροσδιόριστη). Η διαφορά μεταξύ των δύο παραδειγμάτων μπορεί να γίνει περισσότερο κατανοητή με βάση την τριμερή διαίρεση των αντικειμένων της αίσθησης σε *ἴδια* (οι αισθητές ποιότητες), *κοινά* (τα οποία γίνονται αντιληπτά από περισσότερες από μία αισθήσεις ή/και από έναν συνδυασμό των αισθήσεων) και *κατὰ συμβεβηκός* αισθητά. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι στα τρία αυτά είδη αισθητών αντιστοιχούν τρία είδη κινήσεων της *αἰσθήσεως* που με τη σειρά τους προκαλούν τρία είδη κινήσεων της *φαντασίας* (428b17-27). Λαμβάνοντας υπ' όψιν την εξήγηση αυτή της κίνησης της *φαντασίας*, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το σφάλμα στην περίπτωση του ήλιου δεν αφορά την αίσθηση του κατὰ συμβεβηκός αντικειμένου αλλά αυτήν του μεγέθους, που αποτελεί ένα από τα *κοινά αισθητά*. Προκειμένου να δώσουμε μια ομοιόμορφη εξήγηση της λειτουργίας της *φαντασίας*, μπορούμε να εικάσουμε ότι η αίσθηση του μεγέθους είναι αρχικά ασαφής και απροσδιόριστη, αλλά καθώς συντίθεται με το περισσότερο «προσδιορισμένο» *φάντασμα* του μεγέθους ενός ποδός, σχηματίζεται η ομοιογενής παράσταση του ήλιου που φαίνεται «ποδιαίος».³⁵

³⁵ Σύμφωνα με μια εναλλακτική ερμηνεία (την οποία οφείλω στον Στασινό Σταυριανέα) η

Έτσι η εξήγηση που προτείνω του παραδείγματος του ήλιου, ακολουθώντας σε μεγάλο βαθμό τον Polansky, συμφωνεί σε γενικές γραμμές με την επιστημολογική διάκριση του Αριστοτέλη και προϋποθέτει κριτήρια παραπλήσια με αυτά της Modrak: η ανακρίβεια της αντίληψής μας αποτελεί κριτήριο της *φαντασίας*, αλλά η *φαντασία* δεν ταυτίζεται με την ίδια την ανακριβή αντίληψη, ούτε αποτελεί συστατικό της, αλλά συνίσταται σε ένα *φάντασμα* που κατά μια έννοια ερμηνεύει³⁶ την ανακριβή αίσθηση. Είναι απαραίτητο βέβαια να εξεταστεί και η συμβατότητα της ερμηνείας που μόλις πρότεινα με την αιτιακή/ φυσική εξήγηση της *φαντασίας* στο *Περὶ ψυχῆς*: Κατ' αρχάς ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η κίνηση της *φαντασίας* είναι *όμοια* (428b14) με την αντίστοιχη κίνηση (ή ενέργεια) της αίσθησής από την οποία προκαλείται. Με βάση τον ισχυρισμό αυτόν, θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι το περιεχόμενο της *φαντασίας* αναπαράγει επακριβώς το περιεχόμενο της *αίσθησης* αποτελώντας απλό αντίγραφό του. Τούτο όμως δεν θα επέτρεπε στη *φαντασία* να συμβάλει στην εξήγηση του ψευδούς φαινομένου του ήλιου. Πρέπει συνεπώς να δεχθούμε ότι η «ομοιότητα» ανάμεσα στην *αίσθηση* και στην αντίστοιχη *φαντασία* δεν συνεπάγεται πλήρη αντιστοιχία· ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται μάλλον να δείξει ότι μεταξύ των δύο υπάρχουν ομοιότητες ή αναλογίες, προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση του ότι η *φαντασία* προϋποθέτει την ενεργό *αίσθηση* και εξαρτάται αιτιακά από αυτήν – δεν θέλει όμως να αποκλείσει την ύπαρξη διαφορών μεταξύ τους. Ένα παρεμφερές πρόβλημα είναι ότι ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι το ψεύδος κάθε μίας από τις τρεις μορφές *αίσθησής* μεταφέρεται στο αντίστοιχο είδος *φαντασίας* (428b18-29). Όμως, και πάλι, μπορεί να υποστηριχθεί ότι το ψεύδος της αίσθησης και αυτό της *φαντασίας* δεν είναι ακριβώς τα ίδια: λόγου χάρη, στην περίπτωση του ήλιου θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, η αίσθηση είναι ήδη ψευδής (υπό την έννοια ότι λόγω της ασάφειάς της, δεν αντιστοιχεί στο αντικείμενό της), ενώ η *φαντασία*, παρέχοντας κατά κάποιον τρόπο μια ερμηνεία της αίσθησής, μεγεθύνει το ψεύδος. Γενικότερα, όμως, πρέπει να τονίσουμε ότι αν και ο Αριστοτέλης επικαλείται το ψεύδος της *αίσθησης* προκειμένου να εξηγήσει το ψεύδος της *φαντασίας*, δεν θεωρεί ότι το ψεύδος της *φαντασίας* προϋποθέτει πάντοτε το ψεύδος της *αίσθησης* (κάτι που εξάλλου τονίζεται στο 428b28-29), ούτε αποκλείει την αντίστροφη εξήγηση, αν και μας αποτρέπει από το συμπέρασμα ότι σε όλα τα αισθητηριακά σφάλματα εμπλέκεται η *φαντασία*.

Αν, όμως, αληθεύει ότι η *φαντασία* του μεγέθους όχι μόνο διαφέρει από την αίσθηση αλλά και κατά κάποιον τρόπο διασαφηνίζει ή προσδιορίζει το περιε-

εντύπωση του μεγέθους του ήλιου δεν αντιστοιχεί στην εντύπωση του μεγέθους ενός ποδός (μια τέτοια εντύπωση θα ήταν ίσως υπερβολικά προσδιορισμένη για να οφείλεται αποκλειστικά στην αίσθηση) αλλά μάλλον στην εντύπωση ενός αντικειμένου που συμβαίνει να έχει μέγεθος ενός ποδός.

³⁶ Αποδίδοντας έναν ερμηνευτικό ρόλο στα *φαντάσματα* της *φαντασίας* δεν θέλω να ισχυριστώ ότι η τελευταία αποτελεί ερμηνευτική ικανότητα: τα φαντάσματα εγείρονται με μηχανικό τρόπο ή, διαφορετικά, προϋποθέτουν την κριτική ικανότητα του νου.

χόμενό της, πώς εξηγείται το πλουσιότερο αυτό περιεχόμενο της φαντασίας; Είναι προφανές ότι, αν η ερμηνεία που παρέθεσα είναι σε γενικές γραμμές ορθή, η «αιτιακή» εξήγηση που παρέχει ο Αριστοτέλης στο τέλος του κεφαλαίου Γ3 ούτε επιτυγχάνει ούτε φιλοδοξεί να παράσχει μια πλήρη εξήγηση για το περιεχόμενο της *φαντασίας*, αλλά μόνο να παράσχει αναγκαίες συνθήκες για τη δημιουργία της. Πέρα από την παρούσα αίσθηση, πρέπει να δεχθούμε και άλλους παράγοντες που επιδρούν στην κίνηση της *φαντασίας* και στον σχηματισμό του *φαντάσματος* του μεγέθους του ήλιου. Ειδικότερα, πρέπει να δεχθούμε ότι το υποκείμενο διαθέτει «αποθηκευμένες» εικόνες, αντλημένες από παρελθούσες εμπειρίες, οι οποίες, λόγω του ότι διαθέτουν ομοιότητες³⁷ με το περιεχόμενο της *αίσθησης*, εμπλέκονται στη διαμόρφωση του *φαντάσματος* που εγείρεται από την αίσθηση και συντίθεται με αυτήν. Το έργο *Περὶ ψυχῆς*, ωστόσο, δεν μας παρέχει επαρκείς ενδείξεις για να αναπτύξουμε μια τέτοια ερμηνεία και χρειάζεται να ανατρέξουμε στις πραγματείες *Περὶ ἐνυπνίων* και *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*.

Η «εικονιστική» ερμηνεία που έχω προτείνει έως εδώ επιτρέπει την ένταξη του παραδείγματος του ήλιου στη *φαντασία*, διατηρώντας ταυτόχρονα τη διάκριση –και την αντιδιαστολή– μεταξύ αίσθησης και φαντασίας. Με βάση τώρα την ερμηνεία αυτή θα ήθελα να προβώ σε ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με την αφετηρία, την εξέλιξη, αλλά και τις δυνατές προεκτάσεις της αριστοτελικής θεωρίας.

Τόσο στο Γ3 του *Περὶ ψυχῆς* όσο και στο Γ5 των *Μετὰ τὰ Φυσικά*, η έμφαση του Αριστοτέλη στο ζήτημα της δυνατότητας του ψεύδους και στη διάκριση μεταξύ *φαντασίας* και *αισθήσεως* υποδεικνύουν αφετηρία του προβληματισμού του την κριτική σε μια θεωρία που εκλαμβάνει όλα τα ως φαινόμενα αληθή. Από αυτή την άποψη η αφετηρία του Αριστοτέλη φαίνεται να είναι κοινή με αυτήν του Πλάτωνα, ο οποίος εισάγει για πρώτη φορά τη *φαντασία* ως τεχνικό όρο στον *Θεαίτητο* προκειμένου να συζητήσει και να αντιμετωπίσει τον «πρωταγορισμό». Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δεν αποδίδει, αρχικά τουλάχιστον, στη *φαντασία* το αισθητηριακό φαίνεσθαι εν γένει. Λαμβάνοντας ως δεδομένη την αλήθεια και την αξιοπιστία της καθαυτό αισθήσεως, συσχετίζει τη *φαντασία* με ψευδαισθητικά φαινόμενα, όπως αυτά των ονείρων ή των παραισθήσεων, όπου το περιεχόμενο της εμπειρίας μας, μολονότι μοιάζει με αυτό της αισθήσεως, είναι αδιαμφισβήτητα ψευδές και απατηλό.³⁸ Το ψευδές φαίνεσθαι στις περιπτώσεις αυτές είναι αυτό ενός *φαντάσματος*, δηλ. μιας ψευδαισθητικής εικόνας.

³⁷ Ο Αριστοτέλης επικαλείται την ύπαρξη ομοιοτήτων για την εξήγηση του σφάλματος στο *Περὶ ἐνυπνίων* 460b6.

³⁸ Δεν είναι τυχαίο, νομίζω, ότι στον πλατωνικό *Θεαίτητο*, οι πρώτες περιπτώσεις *αισθήσεων* που λειτουργούν ως αντιπαραδείγματα της θεωρίας του Πρωταγόρα, καθώς κατά κοινή ομολογία είναι ψευδείς, είναι αυτές των ονείρων και των παθολογικών παραισθήσεων. Βλ. *Θεαίτητος* 157e1-158a7.

Αν ισχύουν λοιπόν τα παραπάνω, ο Αριστοτέλης υιοθετεί τον όρο *φάντασμα* για να χαρακτηρίσει τη *φαντασία*, διότι, αρχικά τουλάχιστον, έχει κατά νου ιδιαίτερες –μη παραδειγματικές, σύμφωνα με τον Schofield– εμπειρίες όπου μια εικόνα αντικαθιστά το αισθητό αντικείμενο και όπου λόγω της αντικατάστασης αυτής η εμπειρία μας δεν είναι αληθευτική ή τουλάχιστον αξιόπιστη. Παραδείγματα όπως αυτό του ήλιου, προεκτείνουν τη θεωρία της *φαντασίας* σε περιπτώσεις γνήσιας αισθητηριακής αντίληψης ενός αντικειμένου, αλλά, μολονότι μπορούν και αυτά να γίνουν κατανοητά επί τη βάσει *φαντασμάτων*, είναι συνεπή με την υπόθεση της αμεσότητας και της γενικότερης αξιοπιστίας της *αίσθησης*: τα *φαντάσματα* παρεμβάλλονται στην *αίσθηση* λόγω ιδιαίτερων συνθηκών που καταργούν την αμεσότητα της σχέσης της με το αντικείμενο και επηρεάζουν τη λειτουργία της, η οποία έτσι καθίσταται ατελής.

Εντούτοις, η θεωρία της *φαντασίας* στο έργο *Περί ψυχής* και στα *Μικρά φυσικά* αναπτύσσεται παράλληλα σε μια κατεύθυνση που είναι διαφορετική από αυτήν της μάλλον αρνητικής αφετηρίας της, που αφορά την υποστήριξη της δυνατότητας του ψεύδους. Όπως ήδη αναφέρθηκε, η δυνατότητα των *φαντασμάτων* να διατηρούνται στην ψυχή όταν η λειτουργία της *αίσθησης* παύει, τους επιτρέπει κατ' αρχάς να εξηγήσουν τη μνήμη, και κατ' επέκταση την αναπαράσταση απομακρυσμένων χωρικά και χρονικά αντικειμένων. Έτσι η *φαντασία* συμβάλλει στην εξήγηση σύνθετων ψυχικών λειτουργιών όπως η επιθυμία και η σκέψη. Σε αυτές τις περιπτώσεις η λειτουργία της *φαντασίας* και των *φαντασμάτων* της δεν συνεπάγεται απαραίτητα το ψεύδος, ούτε είναι αντιθετική προς την *αίσθηση*, αλλά μάλλον συμπληρωματική προς αυτήν, επιτρέποντας στους οργανισμούς να υπερβούν τους περιορισμούς της άμεσης αισθητηριακής εμπειρίας.

Όσον αφορά, τώρα, τη λειτουργία της *φαντασίας* στο πλαίσιο της αισθητηριακής αντίληψης, μπορούμε και εκεί να ανιχνεύσουμε τη δυνατότητα μιας θετικής λειτουργίας, με βάση την οποία η συμμετοχή της στην αισθητηριακή αντίληψη μπορεί μάλιστα να διευρυνθεί. Είδαμε ότι, σε παραδείγματα όπως αυτό του ανθρώπου που μας φαίνεται ότι βλέπουμε από απόσταση, η *φαντασία* λειτουργεί κατά μια έννοια ερμηνευτικά, προσδιορίζοντας περαιτέρω το περιεχόμενο της αίσθησης. Μπορούμε έτσι να εικάσουμε ότι υπάρχουν ανάλογες περιπτώσεις, όταν για τον ένα ή τον άλλο λόγο η *αίσθηση* είναι ανεπαρκής, όπου η *φαντασία* λειτουργεί συμπληρωματικά και διορθωτικά ως προς αυτή, συμβάλλοντας στον αληθευτικό χαρακτήρα της αντίληψής μας. Λόγου χάρη, τα *φαντάσματα* της *φαντασίας* ενδεχομένως χρειάζονται για να διορθωθεί η εσφαλμένη αντίληψη των *κοινών αισθητών* (όπως αυτή του μεγέθους ή του σχήματος ενός αντικειμένου) όταν αυτή επηρεάζεται από την οπτική γωνία.³⁹

Το ερώτημα που προκύπτει εκ νέου από τα παραπάνω είναι βεβαίως αυτό της έκτασης της ανάμιξης της *φαντασίας* στην αισθητηριακή αντίληψη και κατ'

³⁹ Πβ. POLANSKY 2007, 419.

επέκταση των κριτηρίων που θα υιοθετήσουμε για να προσδιορίσουμε τον βαθμό της ανάμιξης αυτής. Διότι όσο μεγαλύτερη είναι η συμβολή της *φαντασίας*, τόσο περισσότερο είμαστε αναγκασμένοι να αμβλύνουμε την επιστημολογική αντίθεση μεταξύ της ίδιας και της *αίσθησης* και να τροποποιήσουμε την κατανόησή μας της αριστοτελικής θεωρίας της αντίληψης. Έτσι, λόγου χάρη, ο Polansky είναι διατεθειμένος να δεχτεί ως έναν βαθμό τη συμμετοχή της *φαντασίας* όχι μόνο στην ανακριβή αλλά και στην αληθευτική αντίληψη των κοινών και κατά συμβεβηκός αντικειμένων, αλλά αποκλείει τη συμμετοχή της στην αντίληψη των ιδίων αισθητών και, όσον αφορά τις δύο ανώτερες μορφές αισθήσεως, διστάζει να γενικεύσει, προκειμένου να διασώσει τη ρεαλιστική θεωρία της αντίληψης που κατά τη γνώμη του ασπάζεται ο Αριστοτέλης.⁴⁰

Παρ' όλα αυτά, η ανάμιξη των εικόνων της *φαντασίας* σε όλες ή τουλάχιστον στις ανώτερες αντιληπτικές λειτουργίες των ζώων και των ανθρώπων έχει υποστηριχθεί με συνέπεια από έναν αριθμό σημαντικών σύγχρονων μελετητών.⁴¹ Η διεύρυνση αυτή της λειτουργίας της *φαντασίας* στηρίζεται στην παραδοχή ότι η τελευταία είναι απαραίτητη για την εξήγηση της δυνατότητας του αισθητηριακού ψεύδους εν γένει (διότι στο μέτρο που η *αίσθηση* έχει άμεση σχέση με το αντικείμενό της, δεν μπορεί να σφάλει) και επικαλείται επιχειρήματα παρόμοια με αυτά που εκθέτει ο Birondo: η παρουσία *φαντασμάτων* στις περιπτώσεις παραισθήσεων και ψευδαισθήσεων μας υποχρεώνει να αποδεχθούμε την ανάμιξή τους στην αληθευτική αντίληψη. Επίσης, σημαντική επίδραση στους νεότερους μελετητές έχει ασκήσει η ερμηνεία της κατά συμβεβηκός αισθήσεως από τον Stanford Cashdollar.⁴² Ο τελευταίος έχει υποστηρίξει ότι η αντίληψη ενός κατά συμβεβηκός αντικειμένου προϋποθέτει την πρότερη εξοικείωση με το αντικείμενο αυτό, άρα και την προϋπαρξη εικόνων στην ψυχή, που προβάλλονται στα στοιχεία που παρέχουν οι αισθήσεις. Εφόσον ο Πλάτων αποδίδει τις εσωτερικές εικόνες στη *φαντασία*, η ερμηνεία του Cashdollar οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η *φαντασία* είναι απαραίτητη για την εξήγηση της κατά συμβεβηκός αισθήσεως. Τέλος προεκτείνοντας τα παραπάνω επιχειρήματα, μελετητές όπως ο Wedin και ο Caston θεωρούν ότι τα *φαντάσματα* διασφαλίζουν τον αναπαραστατικό χαρακτήρα της αίσθησης, και έτσι είναι απαραίτητα για την προθετικότητα της.⁴³ Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί ότι οι μελετητές αυτοί δεν εκλαμβάνουν τις εικόνες της *φαντασίας* ως κατά κύριο λόγο αισθητηριακού τύπου (ανα)παραστάσεις, αλλά, πιο αφηρημένα, ως «αναπαραστατικές δομές».⁴⁴ Ένας λόγος για τον οποίο γίνεται αυτό

⁴⁰ Βλ. POLANSKY 2007, 420 και 432–33.

⁴¹ Βλ. WEDIN 1988, CASTON 1996, και πιο πρόσφατα SCHEITER 2012.

⁴² CASHDOLLAR 1973, 169.

⁴³ Βλ. WEDIN 1988, 57· CASTON 1996, 22. Παρόλα αυτά θεωρώ εσφαλμένη τη θέση ότι στην περίπτωση τουλάχιστον των *ιδίων αισθητών*, η *αίσθηση* δεν μπορεί να διαθέτει περιεχόμενο και προθετικότητα χωρίς την ανάμιξη της *φαντασίας*.

⁴⁴ Βλ. CASTON 1996, 51–52. Βλ. επίσης WEDIN 1988, 91–99, που υποστηρίζει ότι τα φαντά-

είναι ίσως για να αποφευχθεί η αντιμετώπισή τους ως άμεσων εσωτερικών νοητικών αντικειμένων. Όπως και να έχει, όμως, οι θεωρίες αυτές οδηγούν αναπόφευκτα σε έναν έμμεσο αντιληπτικό ρεαλισμό.

Τα επιχειρήματα των μελετητών που αναφέρθηκαν είναι αρκετά ισχυρά και μια διεξοδική εξέτασή τους δεν είναι εφικτή στο πλαίσιο της εργασίας αυτής. Πρέπει, ωστόσο, να τονιστεί ότι οι ερμηνείες αυτού του είδους, που διευρύνουν τον ρόλο της *φαντασίας* στο πλαίσιο της αισθητηριακής αντίληψης, δεν βρίσκονται σε συμφωνία με τα βασικά επιχειρήματα του κεφ. Γ3 του *Περὶ ψυχῆς*. Ειδικότερα, είναι προφανές ότι οι ερμηνείες αυτές καταλήγουν, αν και μέσω μιας διαφορετικής διαδρομής, να αποδώσουν στη *φαντασία* την εξήγηση του αισθητηριακού φαίνεσθαι εν γένει, πράγμα που ο Αριστοτέλης αρνείται στο Γ3 για λόγους που ήδη αναφέρθηκαν. Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι η αριστοτελική θεωρία της *φαντασίας* προσεγγίζει έτσι αρκετά αυτήν του Πλάτωνα, η οποία αποβλέπει στην ανάδειξη της εμμεσότητας του φαίνεσθαι, της γνωσιακής ανεπάρκειας της *αίσθησεως* αυτής καθεαυτήν, και της σημασίας της *δόξης* προκειμένου να αποκτήσει δομή και περιεχόμενο η εμπειρία μας.⁴⁵ Η αποδοχή λ.χ. της αναγκαιότητας της *φαντασίας* για την κατά συμβεβηκός *αίσθηση* μπορεί να μας οδηγήσει να θεωρήσουμε όχι απλώς ότι σε ορισμένες περιπτώσεις η *αίσθηση* είναι ατελής και απροσδιόριστη, και τότε χρειάζεται τη *φαντασία*, αλλά ότι η *αίσθηση* είναι εν γένει απροσδιόριστη – στο μέτρο τουλάχιστον που δεν μπορεί να διακρίνει επιμέρους αντικείμενα, και χρειάζεται τη *φαντασία* προκειμένου να αποκτήσει συγκεκριμένο περιεχόμενο. Τότε, όμως, αφενός θα υπονομευόταν ο κριτικός χαρακτήρας της ίδιας της *αίσθησης*, αφετέρου η *φαντασία* θα αναδεικνυόταν ως μια ανώτερη ικανότητα, μια ικανότητα το περιεχόμενο της οποίας δεν θα μπορούσε εν γένει να αναχθεί στην *αίσθηση*. Η αιτιακή εξήγηση του Αριστοτέλη, έτσι, θα αντιστρεφόταν: δεν θα ήταν η *αίσθηση* αυτή που εξηγεί τη *φαντασία*, αλλά η *φαντασία* την *αίσθηση*, τουλάχιστον αυτήν των ανώτερων ζώων και των ανθρώπων.

Πέρα από τα παραπάνω ζητήματα που ανοίγουν οι ερμηνείες αυτές, οι κειμενικές ενδείξεις στις οποίες στηρίζονται είναι πενιχρές. Στο ίδιο το *Περὶ ψυχῆς*, όπως είδαμε, δεν πιστοποιείται μια τέτοια διευρυμένη λειτουργία της *φαντασίας*. Περισσότερες ενδείξεις μπορούν να αντληθούν από τα *Μικρά φυσικά*. Εκεί δεν γίνεται μόνο λόγος για τη διατήρηση και τον μετασχηματισμό των εικόνων της *φαντασίας* στην ψυχή, αλλά παρέχονται και οι ψυχολογικές προϋποθέσεις για τη συνδυασμένη λειτουργία της *φαντασίας* και της *αίσθησης*: η *φαντασία* τοποθετείται ρητά στο *αίσθητικόν* μέρος της ψυχής, και η λειτουργία της όπως και αυτή της *αίσθησεως* ανάγονται στο ίδιο όργανο, το *πρῶτον αἰσθητικόν*.⁴⁶ Ούτε εκεί, όμως, ο Αριστοτέλης επιχειρεί να παράσχει μια γενικευ-

σματα δεν πρέπει να ιδωθούν ως εσωτερικά αισθητά αντικείμενα. Αντιθέτως η SCHEITER (2012) εμμένει στην ερμηνεία των *φαντασμάτων* ως (αισθητηριακού τύπου) εικόνων.

⁴⁵ Πβ. COLLETTE 2006, 97.

⁴⁶ Βλ. λ.χ. *Περὶ ἐνυπνίων* 459a 16-18. *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* 450a 11-14.

μένη εξήγηση της *αίσθήσεως* με βάση τη *φαντασία*.⁴⁷ Σπουδαιότερη μαρτυρία αποτελεί το *Περὶ ζώων κινήσεως*, όπου ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί τη *φαντασία* απαραίτητη για τη διαμόρφωση επιθυμίας στα ζώα, ακόμα και όταν το αντικείμενο της επιθυμίας είναι άμεσα αντιληπτό.⁴⁸ Τούτο υποδεικνύει ότι η *φαντασία* χρειάζεται για την ερμηνεία του αισθητού ως επιθυμητού, καθώς το δρων υποκείμενο προβάλλει σε αυτό την προσδοκία μιας μελλοντικής ευχαρίστησης.⁴⁹ Δεν συνεπάγεται, όμως, ότι η *φαντασία* είναι γενικότερα αναγκαία για την αντίληψη των κοινών ή των κατά συμβεβηκός αντικειμένων.

Έτσι, παρόλο που η διεύρυνση του ρόλου της *φαντασίας* στην αισθητηριακή αντίληψη δεν αντίκειται στη μαρτυρία άλλων έργων πέρα από το ίδιο το *Περὶ ψυχῆς*, και παρόλο που θα αποτελούσε μια πιθανή εξέλιξη της αριστοτελικής σύλληψης όπως αυτή παρουσιάζεται στο Γ3, η απουσία σαφών ενδείξεων για τη δέσμευση του Αριστοτέλη σε μία τέτοια θεωρία, μας αναγκάζει, προς το παρόν τουλάχιστον, να διατηρήσουμε μια σκεπτική στάση.

Επίλογος

Στο άρθρο αυτό υποστήριξα μια εκδοχή της παραδοσιακής «εικονιστικής» ερμηνείας της αριστοτελικής *φαντασίας*, σύμφωνα με την οποία τα *φαντάσματα* με βάση τα οποία ορίζεται η ικανότητα αυτή συνιστούν αισθητηριακού τύπου εικόνες ή αναπαραστάσεις. Ταυτόχρονα, έχοντας ως βάση την ερμηνεία του R. Polansky, επιδίωξα να αντιμετωπίσω τις ασυνέπειες που έχουν κατά καιρούς καταλογιστεί στον Αριστοτέλη, δείχνοντας ότι αμφιλεγόμενες περιπτώσεις *φαντασίας*, όπως το παράδειγμα του ήλιου που φαίνεται *ποδιαῖος*, αφενός μπορούν να ερμηνευτούν με την επίκληση εικόνων, αφετέρου δεν οδηγούν στην ταύτιση ή σύγχυση της *φαντασίας* με την *αίσθηση* και το φαίνεσθαι που της προσιδιάζει. Εντούτοις, με βάση το παράδειγμα αυτό και άλλες ενδείξεις, είναι δυνατόν να αποδοθεί στον Αριστοτέλη μια διευρυμένη θεώρηση της *φαντασίας*, σύμφωνα με την οποία τα *φαντάσματα* είναι απαραίτητα για τη διαμόρφωση του αισθητηριακού φαίνεσθαι εν γένει. Στην περίπτωση αυτή, η αριστοτελική *φαντασία* θα αποκτούσε ένα εύρος και μια λειτουργία αντίστοιχη με αυτή της πλατωνικής *φαντασίας*, που περικλείει και εξηγεί το αισθητηριακό φαίνεσθαι. Με δεδομένη, όμως, την ανεπάρκεια των ενδείξεων στα αριστοτελικά κείμενα, αλλά και τη διαφορετική στάση των δύο φιλοσόφων απέναντι στη γνωσιακή αξία της *αίσθησης*, η υπόθεση αυτή παραμένει ανοιχτή προς περαιτέρω διερεύνηση.

⁴⁷ Στο *Περὶ ἐνυπνίων*, βέβαια, ο Αριστοτέλης συσχετίζει τη *φαντασία* με τα αισθητηριακά σφάλματα εν γένει. Βλ. 458b26-33.

⁴⁸ *Περὶ ζώων κινήσεως* 702a18-19.

⁴⁹ Πβ. JOHANSEN 2012, 212.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- BIRONDO, N. 2001. Aristotle on Illusory Perception: *Phantasia* without *Phantasmata*. *Ancient Philosophy* 21: 57–71.
- CASHDOLLAR, S. 1973. Aristotle's Account of Incidental Perception. *Phronesis* 18(1): 156–75.
- CASTON, V. 1996. Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis* 41(1): 20–55.
- COLLETTE, B. 2006. *Phantasia* et *phantasma* chez Platon. *Les Études philosophiques* 1: 89–106.
- CORCILIUS, K. 2014. *Phantasia* und *Phantasie* bei Aristoteles. Στο P. BRÜLLMANN, U. ROMBACH, & C. WILDE (επιμ.), *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*. Berlin, München & Boston: De Gruyter, 71–87.
- DUKE, E.A., HICKEN, W.F., NICOLL, W.S.M., ROBINSON, D.B., & STRACHAN, J.C.G. (έκδ.) 1995. *Platonis Opera*, Tomus I: *Euthyphro*, *Apologia Socratis*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*. Oxford: Clarendon Press.
- FREDE, D. 1992. The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle. Στο M.C. NUSSBAUM & A.O. RORTY (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 279–95.
- GALLOP, D. 1996. *Aristotle: On Sleep and Dreams*. Warminster: Aris & Philips.
- HAMLYN, D.W. 1968. *Aristotle's De Anima, Books II and III (with certain passages from Book I)*. Translated with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- HICKS, R.D. (έκδ.) 1907. *Aristotle: De Anima, with Translation, Introduction and Notes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHANSEN, T.K. 2012. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- LABARRIÈRE, J.-L. 1984. Imagination humaine et imagination animale chez Aristote. *Phronesis* 29(1): 17–49.
- _____, 2002. *Phantasia, phantasma* et *phainetai* dans le traité *Des rêves*. *Revue de Philosophie Ancienne* 20(1): 89–107.
- LORENZ, H. 2006. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- MODRAK, D.K.W. 1986. Φαντασία Reconsidered. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68: 47–69.
- _____, 1987. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago: University of Chicago Press.
- MOSS, J. 2012. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M.C. 1985. *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- OSBORNE, C. 2007. *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- POLANSKY, R. 2007. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRIMAVESI, O. (έκδ.) 2023. *Aristotle, De Motu Animalium: A New Critical Edition of the Greek Text, with an English Translation by B. Morison and an Introduction by C. Rapp and O. Primavesi*. Oxford: Oxford University Press.

- ROSS, W.D. (έκδ.) 1924. *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- _____, (έκδ.) 1955. *Aristotle: Parva Naturalia: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- _____, (έκδ.) 1961. *Aristotle: De Anima: Edited, with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHEITER, K.M. 2012. Images, Appearances and *Phantasia* in Aristotle. *Phronesis* 57(3): 251–78.
- SCHOFIELD, M. 1992. Aristotle on the Imagination. Στο M.C. NUSSBAUM & A.O. RORTY (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 250–79.
- SHEPPARD, A. 2014. *The Poetics of Phantasia: Imagination in Ancient Aesthetics*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- SHIELDS, C. 2016. *Aristotle De Anima: Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- SORABJI, R. 1972. *Aristotle on Memory*. Providence, RI: Brown University Press.
- ΤΑΤΑΚΗΣ Β., ΣΩΤΗΡΑΚΗΣ, Ν., & ΕΥΣΤΑΘΙΟΥ, Α. (μτφρ.) 1954. *Αριστοτέλης, Περί ψυχής και Μικρά φυσικά* (με εισαγωγή και σχόλια). Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος (Βιβλιοθήκη των Αρχαίων Συγγραφέων).
- TURNBULL, K. 1994. Aristotle on Imagination: *De anima* iii 3. *Ancient Philosophy* 14: 319–34.
- TWOMEY, R. 2022. *Phantasia* and Error. Στο C.M. COHOE (επιμ.), *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 195–210.
- WATSON, G. 1988. *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
- WEDIN, M.V. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven & London: Yale University Press.

Ξανθίππη Μπουρλογιάννη
Δρ. Αρχαίας Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο του Durham
Εκπαιδευτικός ΠΕ02, Αποσπασμένη στην Ακαδημία Αθηνών
xbourloyanni@gmail.com