النَّجاةُ النّافِلَةُ لِلعالَمِ

رَفْضُ الإِسْكاتولوجيا والخَلاص الذّاتِيِّ عِنْدَ أَرِسْطو

Paul Colra(*)

مُقَدِّمَةٌ: مِنْ دونِ دَعائِمِ أَطْلَس

«لذلك، لا ينبغي لنا أنَ نتصوَّرَ حدوث الأشياء وفق أسطورة الأقدمين، الذين يزعمون أنَّ (السماء) في تماسكها بحاجة إلى أطلس ما من أجل بقائها»[1].

διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν

οἵ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν

لقد كانت فكرة الكوارث الكبرى واسعةَ الانتشارِ في عصر أرسطو؛ تجلَّت أولًا في مفهوم الطوفان الذي شاع عبر أسطورة ديوكاليون أو تاريخيًا من خلال الزلزال الذي ابتلع مدينة «هيليكي» في «أخايا» عام 373 ق.م[2]، أو حتّى عبر الأخبار بأنّ شعوبًا بأكملها قد اندثرت[3]. وفي محاورة طيماوس، وبعد استحضار «الطّوفان» [4](κατακλυσμός) الذي نجا منه ديوكاليون وبيرا، يستعرض كريتياس الأكبر أطروحة يمكن اعتبارها مألوفة لدى أرسطو:

«لقد تعرَّض الجنس البشري للهلاك مرات عديدة وبطرق شتّى، وسيتعرَّض لذلك مجددًا. وإنَّ أعظم هذه الكوارث هي تلك الناجمة عن النار والماء، بيد أنَّ هناك آلاف الأسباب الأخرى التي تؤدي إلى كوارث أقل شأنًا»[5].

πολλαὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται, μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι.

وبعد التذكير بأسطورة فايتون الذي أحرق سطح الأرض قبل أن يصعقه زيوس بصاعقته، يُقدِّم كريتياس قراءة كونية (كوزمولوجية) لهذه الكوارث:

«ليس هذا السّرد سوى أسطورة؛ أما الحقيقة فهي كالآتي: إنَّ الأجرام التي تُتِمُّ دورةً حول الأرض في السماءِ تخضعُ لتبدُّل (انحراف) يحدث على فتراتٍ زمنيةٍ متباعدةٍ؛ وحينها يتدمَّر كل ما على سطح الأرض جراء فرطٍ في النار»[6].

τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ᾽ οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά.

إذًا، فقد كانت فكرة فناء البشريّة مألوفة لدى أرسطو، بوصفه قارئًا جيِّدًا لأفلاطون [7]، غير أنه كان يميلُ غالبًا إلى التخفيف من حدَّتها[8]. وبالإضافة إلى فكرة الطوفان البسيط أو حتى هلاك البشرية ـ الذي لا يمسُّ سوى سطح الأرض[9] ـ فإنَّ أرسطو كان على علمٍ أيضًا بفكرة فناء العالم. فالحريق الكونيّ الشامل قد يحدث عن طريق النار كما ذهب إلى ذلك هيراقليطس[10]، وينبثق هكذا، من المبدأ المُفسِد الذي هو أصل كل فساد، كما يرى إمبيدوكليس[11]. إنَّ إمكان حدوث كارثة شاملة هي فكرة قارّة في أسطورة أطلس[12]؛ إذ لولاه لانهارت السماء. وفي سياق تعريفه لأحد المعاني الممكنة لفعل «يُمسك»، يُعرّف أرسطو هذه الأسطورة بطريقته الخاصّة، في الفصل الثالث والعشرين من مقالة دلتا Δ في كتاب ما وراء الطبيعة:

«علاوة على ذلك، يُقال عما يمنع (τὸ κωλῦον) شيئًا من أن يتحرك أو يفعل، وفق اندفاعه الخاصّ، إنّه يُمسكه. فمثلًا، تُمسك الأعمدة الأجسام الثقيلة الموضوعة فوقها، تمامًا كما جعل الشعراء أطلس يُمسك السماء لئلا تقع على الأرض، وهو ما ذهب إليه أيضًا بعض الطبيعيين. وبهذا المعنى أيضًا، يُقال عمّا يحفظ التماسك (τὸ συνέχον) إنّه يحتوي الأشياء التي يُمسك بها، لأنَّ كلًا منها كان سينفصل لو تُرك لاندفاعه الخاصّ»[13].

يُمثِّل أطلس بالنسبة لأرسطو «المُحرِّك الداخلي» (τὸ κινοῦν τῶν ἐντός) الذي يمنح السماء دوام حركتها[14] (μένουσα). وهو إذ يستبعدُ مثل هذه الفكرة، فلسببٍ أعمق من مُجرّد معارضة الأساطير؛ وهو رفض الفكرة التي تقول بضرورة وجود مبدأ خارجيّ عن السماء يضمن حِفْظَها (سوتيريا σωτηρία) وهي الكلمة التي أقترح ترجمتها أيضًا بـالخلاص (Salvation) بحسب ما يسمح به السّياق، وذلك للإشارة إلى العمليّة التي تُبقي الشيء موجودًا. هذا الخلاص ليس هو النّجاة (Salut) بالضّرورة، بحال فُهِمَ من هذا الأخير استمدادُ العَوْن من الخارج، كما في النصّ الذي قرأناه للتوّ، بحيث يصحّ القول، إنَّ أرسطو يرفضُ التفكير في الخلاص بصيغة ما يمنع (τὸ κωλῦον) الشرَّ من الخارج.

نقعُ في هذا السياق على خمسة نصوصٍ رئيسة ترفض بوضوح فكرة النّهاية، ومن ثمّ، السوتيريا (σωτηρία) أي حفظ العالم أو بالأحرى خلاصه، وتحديدًا السماء. لنبدأ أولًا بالنصّ الأكثر طرافة، وهو شذْرة من أطروحة لـ فيلون الإسكندريّ عن خلود العالم (De l’éternité du monde):

«يُروى أنّه (أرسطو) كان يقول ضاحكًا إنّه كان يخشى في

الماضي رؤية منزله ينهار بفعل قوّة الرياح أو العواصف غير العاديّة، أو بفعل الزّمن أو قلّة الصّيانة. أما الآن، فقد صار هناك خطرٌ أعظم يتهدَّده من قِبَل أولئك الذين يحاولون، عبر استدلالاتهم، إفناء العالم بأسره»[15].

ونعثر أيضا على أطروحة في كتاب «حركات الحيوان» (Mouvementdesanimaux) التي اعتقدت أنّها قد حَسَمَت: «المعضلة التي طال النزاع حولها، وهي معرفة ما إذا كان من المُمكن أم لا انحلال نظام السماء (διαλυθῆναι τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν)، وما إذا كان هذا النظام متوقّفًا على مبدإ غير متحرِّك»[16].

إنَّ تماسك السماء (سيستاسيس σύστασις)ـ وهو مفهوم سنقوم بتحليله لاحقًا ـ يتطلّب رفض فكرة إمكان انحلالها. ويترتّب عليه، أنَّ النظريات التي تقبلُ إمكان فناء السماء، إنّما تنطلقُ من تحليل خاطئ لهذا الاستقرار. وكما يؤكّد على ذلك مرارًا: فإنّ «السماء غير قابلة للفساد أو الانحلال» (τὸν δ' οὐρανὸν ἄφθαρτον εἶναι καὶ ἀδιάλυτον.)[17].

أما النصّ الثالث، فهو من كتاب «في الكوْن والفساد» (الجزء الثاني، 10):

«وفي الوقت نفسه، يتَّضح ما يُمثّل لبعضهم إحراجًا فلسفيًّا (أبُوريا)؛ وهو السبب في أنَّ الأجسام، رغم انتقال كل منها نحو أمكنتها الخاصّة، لا ينتهي بها الحال ـ خلال زمن لا نهائي ـ إلى الانفصال التام[18]» (οὐ διεστᾶσι τὰ σώματα).

إن استخدام فعل (διΐστημι) «يُفرِّق/ يفصل» يُقابل هنا مفهوم التماسك (σύστασις)، المشتقّ بدوره من فعل (συνίστημι) «يجْمَع/ يربط». ويعارضُ أرسطو أولئك الذين ينكرون وجود التماسك (σύστασις) باسم الانفصال (διάστασις). وكما سنرى لاحقًا، فإنّ هذه المفاهيم ليست مجرّد مفاهيم أنطولوجيّة، بل أيضًا خلاصيّة (Soteriologiques)؛ بمعنى أنّها لا تُشير إلى النظام أو الفوضى فحسب، بل إلى الدوام أو الانحلال كذلك. ونُلاحظ هنا، على سبيل التّمهيد، أنَّ علّة دوام الأجسام في هذا الاقتباس هي «الانتقال المُتبَادل» (ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις.) بحيث يمكن لأيّ نظريّة حول صيرورة الأجسام، أن تدحَضَ فكرة الانهيار الشامل للعالم.

أما النصّ الرابع الذي يوجد في الفصل الأوّل من الكتاب الثاني من أطروحة «في السماء» (Du ciel)، فيذكر فيه أرسطو «حفظ» السماء (σωτηρία) و«توقّف» (παῦλα) الفساد، بالتأكيد على أنّ:

«السماء بأكملها غير متكوّنة (كائنة)، ولا يجوز لها أن تفسد (φθαρῆναι)، كما يزعم بعضهم، بل هي واحدة، أبديّة، ليس لوجودها بداية ولا نهاية، وهي التي تضْمَنُ الزمان اللانهائي وتحويه. هذا ما يُمكن الوثوق (λαβεῖν τὴν πίστιν) سواء ضدّ ما قيل أم آراء الذين يدعمون موقفًا مغايرًا، فيجعلون للعالم نشأة»[19].

ويؤكّد أرسطو أنّه من المنطقيّ «أن نثِقَ» (πίστις) بفكرة بقاء العالم، ضدّ أولئك الذين يرون العالم متكوّنًا أو قابلًا للفساد. ومن بين هؤلاء، يذكر أرسطو إمبيدوكليس وهيرَقليطس. ويدخلُ معهم أفلاطون أيضًا؛ إذ يُشير وجود الصّانِع في محاورة طيماوس إلى فكرتيْ صُنْع العالم وحِفْظه الأبديّ، ولو في قالبٍ أسطوريّ[20]. ويطالَ هذا النّقد أيضًا الفيثاغوريّين الذين «أخذَتْهم الحَيْرة بشأن فكرة الكّل» (21)(θορυβεῖσθαι περὶ τὸ πᾶν) و«أدخلوا فكرة الحراسة» (εἰσάγειν φυλακὴν) مُطلقين عليها اسم «حراسة زيوس» (Διὸς φυλακὴν)[22]، وكلّ ذلك بسبب النّار التي توجد في وسَطِ العالم بالنسبة إليهم. وسنرى في المقابل كيف يجتهد أرسطو لتقديم خلاصٍ للعالم من دون أيّ حراسة خارجية (φυλακή).

وأخيرًا، النصّ الخامس؛ حيث يُعالج أرسطو هذه المسألة في الميتافيزيقا، وتحديدًا في الفصل الثامن من مقالة الطاء θ وهو نصّ يكتسي أهميّة خاصة لكونه يربط مستوى الفلسفة الأولى بمستوى الكوزمولوجيا:

«لذا، يتّضح من هذا الدليل أنَّ الفعل أسبقُ من القوّة في الجوهر، وأنَّ فعلًا يسبِقُ أبدًا فعلًا آخر في الزمان، كما أشرنا إلى ذلك، حتى ننتهي إلى فعل المحرِّك الأول الأزليّ. علاوة على ذلك، فإنّ لأسبقيّة الفعل معنىً أكثر جوهريّة أيضًا. فالأشياء الأزليّة أسبَقُ بالجوهر من الأشياء الفاسدة. ولا شيء بالقوّة أزليًّا أصلًا؛ لأنَّ كلّ قوّة هي معًا قوّة لأشياء متناقضة»[23].

إنّ هذه النقطة المعروفة جيّدًا في الفلسفة الأولى تهمّنا هنا، بسبب الطريقة التي ربطها بها أرسطو مع أطروحةٍ عن بقاء العالم:

«ولهذا السبب، فإنّ الشمس والنجوم والسماء بأكملها هي في فعل دائم، ولا يُخشى أن تتوقّف أبدًا، كما خشيَ الطبيعيّون (οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως). إنّها لا تشعر بالتّعب جراء فعلها؛ لأنَّ حركتها لا تعبأ بقوّة المتضادّين التي من شأنها أن تجعل استمراريّة حركتها أمرًا شاقًّا، كما هو حال الأشياء القابلة للفساد؛ وذلك لأنَّ جوهر هذه الأخيرة من حيث هو مادة وقوّة وليس فعلًا ـ هو العلّة في ذلك. وتجري مُحاكاة الأشياء غير القابلة للفساد، أيضًا من قِبَل الأشياء المُتغيّرة مثل الأرض والنار؛ وعليه فتلك الأشياء دائمة الفعل، لكون حركتها من ذاتها وفي ذاتها»[24].

تُقدَّم الأطروحة الشّهيرة حول أسبقيّة الفعل على القوّة كترياقٍ للخوف الذي يسكن، بحسب أرسطو بعض الدّارسين للطبيعة (فوسيس φύσις) من فسادِ العالم. ويسيرُ الاستدلال من أطروحة (مقدّمة) أنَّ كمال وجود الشيء (δύναμις ـ الانْتيلاخيا ἐντελέχεια) يسبق قوّته (δύναμις)؛ إلى

أطروحةٍ (نتيجة) يمكن بموجبها الوثوق بأنَّ العالم لن يتفكّك، بل على العكس، سوف يبقى للأبد. هذه الأطروحة «المُضادّة للإسكاتولوجيا» بحسب تسميتنا الخاصّة، والتي يقود إليها المنطق الآتي: إذا كان الفساد ثانويًّا بالقياس إلى بقاءٍ أوَّل ومُستمرّ؛ فلا خوف من نهايةٍ للعالم؛ لأنّ دورته تظلّ أبدًا هي هي، عبر حركة انتقال دائبة. تعزّز أطروحة أسبقيّة الفعل على القوّة، في آن واحد، فكرتيْ الخلاص الدائم، واستحالة الفساد الأصليّ أو النّهائي؛ أي استحالة وجود العَدَم في العالم، سواء عند البداية أم النهاية. ويتعارض ذلك مع (سْبَوْسِيبُوس Speusippe) ومع أولئك الذين يجعلون من الأعداد مبادئ أولى، لأنّهم «يجعلون جوهر الكلّ شيئًا مُتقطّعًا» (ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν.)[25]. ولكن بحسب أرسطو: «لا تبدو الطبيعة، بناءً على الظواهر التي فيها، مؤلّفة من فصول عدّة (أو دورات) مثل تراجيديا رديئة»[26].

طالَ نقدُ فكرة فناء العالم مذاهب فكريّة شديدة التباين (هيرَقليطس، إمبيدوكليس، أفلاطون، الفيثاغوريون، سْبَوْسِيبُوس، ويمكن إضافة ديموقريطس إليهم)(27) الأمر الذي مَكّن أرسطو من تأكيد أصالته الفكريّة حول هذه المسألة الجدليّة. وبجانب ذلك، مَثّلَ موقفه أيضًا، نوعًا من الوفاء النقديّ تُجاه أفلاطون الذي أراد بالطبع، في محاورة طيماوس، دحْضَ فكرة فناء العالم، فجعل طيماوس يُعلن بأنّه لا يوجد انحلال (λύσις) للسماء[28]. وربما كان رهان هذه النصوص بالنسبة إلى أرسطو، في ذلك الحين، متابعة موقف أستاذه أفلاطون بوجه خصمه سْبَوْسِيبُوس.

لم تكُتب نصوص أرسطو حول مسألة العالم بعد طول تأمّلٍ في الكوسموس (κόσμος)[29]، بل شابها قلق من هشاشة العالم[30] وذلك في خضمّ السّجال مع خصوم كثيرين أو بالأحرى فلاسفة مُنافسين. وكان أرسطو مُدركا تمامًا للأثر الذي يتركه خطاب الفلسفة الأولى أو الكوزمولوجيا في الوجدان؛ والذي هو الخوف، ساعيًا إلى تخليصه منه وإحلال الثقة مكانه. وقد رأى هيدغر، في درسه حول أرسطو الذي ألقاه في عام 1924 في هذا الخوف، الانفعال الوجدانيّ الذي تُخْتَبر فيه الكينونة كشيء أبديّ:

«إنّ ما يستبعد احتمال ألا يكون قد كان، ينفي كذلك احتمال أن يفسد (vergehen). إنَّ حضور كائن كهذا ليس شيئًا مُختلقًا، بل شيء يُرى من خلال حركة السماء. يُرى يقينًا، لا عن طريق التأمّل المحض فقط، ولكن كشيء مُجرَّب (erfahren) في [شعور] الخوف (Furcht) من أن يتوقّف هذا الكائن ـ هنا ـ الدائم في النهاية أو يختفي من الـ هنا»[31].

ثمّة بالطبع ارتباطٌ واضح بين الخوف والفساد عند أرسطو[32]. غير أنّه أراد من خلال العقل خلق انفعال جديد، هو الوثوق (πίστις) الذي نختبره حين نكون على يقين من أنّنا سوف نُخلَّص[33]. وبخلاف هيدغر، يُمكن القول إنَّ هذا الانفعال الأساس الذي يريد أرسطو من خلاله اختبار الأشياء والعالم بعامّة، ليس هو الخوف بل الوثوق أو الاطمئنان. وإن جاز الكلام عن تجربة بالكائن عند أرسطو، فإنّها لن تنطلق من الخوف من الفساد، بل ممّا هو ضدّه؛ ذلك لأنّ الخوف من الفساد يحجب إدراك بقاء ما هو كائن.

في هذا السّياق سوف نتناول دحض أرسطو لنظريّات الكوارث الكونيّة، والفساد الشامل للعالم عمومًا، على المستويين الأنطولوجيّ والكوزمولوجيّ لفلسفته[34]. وسيسمح لنا ذلك بتسليط الضوء على شعور الوثوق بخلاصٍ دائم، يكلّل التفكير الأرسطيّ في الكينونة والعالم. ويتعلّقُ الأمر ببيان قضايا عدّة: أولا، أنَّ «سوتيريولوجيا» أرسطو أيّ طريقته في تصوُّر خلاصٍ مُستمرّ للعالم الذي يرجِعُ إليه كلّ فساد، تتعارض مع الإسكاتولوجيا أي مع الفكرة التي تقول بإمكان أن تكون للعالم نهايةٌ، إن لم تكن عنيفة لكنّها على الأقل شاملة. وثانيًا، أنّ طريقته في البرهان على أنَّه يُمكن تخليْص العالم على نحو دائم وضروريّ بواسطة حركة أبديّة ـ أي ما يمكن أن نسمّيه الخلاص الضروريّ والدائم ـ تضع ثقتها في محفوظيّة ما هو كائن، على الضدّ من الإسكاتولوجيّين الذين يخشون انحلال العالم. إذًا في مقابل الخوف الإسكاتولوجيّ، تقدّم فلسفة أرسطو «الثقّة السوتيريولوجيّة» بخلاصٍ طبيعيّ. إنَّ ما نهدف إليه هو زحزحة الطريقة المُعتادة في تناول مسألة أبديّة العالم، عبر نقلها من السّجال حول فكرة الخَلْق إلى فكرة فناء العالم المُحْتَمل. سنستهدف إذًا فكرة «الحريق الكونيّ» (ἐκπύρωσις) عند سطيلقرَيه، وبدرجة أقلّ فكرة الصّانع عند أفلاطون.

ولدراسة ذلك، سنحّدد سياق النصوص الخمسة التي ترفض دمار العالم:

Métaphysique, θ, 8 et Du ciel, II, 1, 81, Génération et corruption, II, 10 Mouvement des animaux, 700a1-6, et le Fragment 18.

وباتّباع الخطّ المائل لما نُطلق عليه اسم «السوتيريولوجيا» ـ أي تحليل الأسباب التي تُعطي الموجودات بقاءها ـ داخل المَتْن الأرسطيّ، ستتاح لنا مُعاينة اشتغال تصوُّر مُعيَّن عن نجاة العالم أو بالأحرى خلاصه، لأنّ العالم ليس هو ما سيكون، بل ما كان دائمًا، وما سيبقى قبل وأثناء وبعد كلّ فساد. إنَّ الثقة الكوزمو ـ سوتيريولوجيّة ببقاء العالم لا تُحيل إلى فعل إيمان، بل إلى تحليل فلسفيّ لمعنى الفساد، ما يتيح التفكير عقلانيًّا في خلاصٍ طبيعيّ للعالم، يجد أساسه في الطبيعة نفسها. إنَّ الوثوق بالخلاص هو غنيمة العقل. وفي مواجهة أولئك الذين يعلنون أو على الأقل يخشون نهاية العالم، لم يقدّم أرسطو نظرية حول نجاةٍ تعقُب هذا الحريق الشامل، كنظريّة البَعْث الدوريّ، بل

تحليلًا للفرضيّة التي تنبني عليها كلّ نظرية إسكاتولوجيّة، أعني فكرة الفساد، وبيان أنّ الفساد ليس البتّة خرابًا كاملًا أو عبورًا نحو اللاوجود المُطلق. فلا داعي إذًا للقلق بشأن نجاة العالم، لأنّ الفساد بعامة، لا يمكنه بحكم تعريفه أن يكون تامًا، ولن يكون فساد الأشياء من ثمّ، دمارًا شاملًا للعالم.

يتناول أرسطو إذًا مشكلة نجاة العالم من دون أن يقدم إجابة عنها، لرفضه المنطق الذي ينتهي بالمشكلة إلى فكرة النجاة. فالعالم لا يحتاج إلى أن ينجو بواسطة علّة خارجة عنه، لكونه ليس مُعرّضًا أصلًا للدمار. وبرأي أرسطو، لن يكون ثمّة حريق عظيم أخير، ولا بالأحرى نجاة نهائية؛ لأنّ أفكارًا كهذه، تفترضُ أنّ العالم يسير نحو هلاكه، وتنتُجُ عن تحليل خاطئ للجوهر. لقد هَدَم أرسطو مشكلة إسكاتولوجيّة زائفة من خلال النقد الأنطولوجيّ أو بالأحرى السوتيريولوجيّ. باختصار، يتعلّق الأمر ببيان كيف قدّم أرسطو، بعد أن أنكر جدوى فكرة النجاة النهائيّة للعالم، تصورًا لخلاصٍ مُحايث ومستمر. إنّ موقفه المُضادّ للإسكاتولوجيا أنتَج سوتيريولوجيا مُتّسقة، بحيث تُخلِّص الطبيعة نفسها بنفسها[35].

عَمَلِيَّةُ إرْجاع للفساد

في سياق تحليلهِ للأضّداد، دعا أرسطو في المقالة Γ من الميتافيزيقا إلى إرجاعها لتقابل الواحد والكثير، ومن ثمّ إلى الكينونة؛ فقال: «فلنلتزم بالإرجاع» (εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν)[36]. وبالمِثل ينطبقُ هذا على تحليل الفساد[37]. فحين يأتي أرسطو إلى مسألة الفساد في تلك المقالة، يكون الهدف هو إرجاعُه إلى وحدة الجوهر، ضدّ أولئك الذين يجعلونه تجلّيًا لـ اللاوجود. والإرجاع طريقةٌ لتوجيه شيء إلى شيء آخر. فإذا كان الفساد، يُصبح الجهد مُنصبًا على رفض الوقوف عنده، وبيان ما عليه من صيرورة (γένεσις). ومثلما يُرجع (anagogei) الكثير إلى الواحد، واللاوجود إلى الوجود، فإنّه يُرجع كذلك الفساد إلى مجرَّد جانب من جوانب الكوْن. وعليه لا يعود الفساد (φθορά) هو الفناء (ἀναίρεσις) طالما يُشارك دائمًا في كوْنٍ ما. بالطبع، ثمّة أشياءٌ كثيرة تفسد، ومنها حجج الخصوم التي «تفني نفسها بنفسها» (αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν.)[38] على ما يقول أرسطو في نهاية المقالة (Γ 8). غير أنّ هذا الفناء يقتصرُ على مجال الأفكار فقط. مع أنّ الأمر هنا أشبه بالشلل لا الفناء. فإن كان «من المحال أن يأتي اللاوجود إلى الوجود»[39] وأن يُصيبَ الفسادُ الجواهرَ، فلا يصحّ إذًا اعتبار الفساد تجلّيًا لـ اللاوجود. وإذا كان الوجود وحده ما يكون أو يصير، فينبغي اعتبار الفساد جانبًا من جوانب الوجود أو الصيرورة.

إنّ معارضة أرسطو لفكرة فناء العالم تنبني على تحليله للفساد. فرفضُه أن يكون الفساد مُطلقًا على مستوى تحليل الجواهر، يدشّن الثقة ببقاء لا مراء فيه العالم. وقد توصّل أرسطو، عبر هذا الإرجاع للفساد، إلى التفكير في الخلاص الذاتيّ للطبيعة، على أن نفهم من ذلك، استبعاد أن يكون الفساد مُطلقًا أو صادرًا عن مبدأ سالب. هكذا يُميِّز الفصل الأول من المقالة الخامسة من كتاب الطبيعة، بين فساد بسيط أو مُطلق (ἁπλῶς) وآخر مُعيّن. وقد ميَّز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الحركة، وفقًا لمفهوم «الموضوع»، قائلًا:

«إنّ [الحركة] التي تمضي من موضوع إلى لا ـ موضوع هي فساد. مُطلقًا إذا انتقلت من الجوهر إلى اللاوجود، ومُعيّنًا إذا انتقلت نحو السلب المقابل، كما قيل أيضًا بخصوص الكون»[40].

ἡ δὲ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον φθορά, ἁπλῶς μὲν ἡ ἐκ τῆς οὐσίας εἰς τὸ μὴ εἶναι, τὶς δὲ ἡ εἰς τὴν ἀντικειμένην ἀπόφασιν, καθάπερ ἐλέχθη καὶ ἐπὶ τῆς γενέσεως»

إنّ جلّ تفكير أرسطو في الفساد يرمي إلى بيان أنّ الفساد ليس «بسيطًا» البتّة أي شاملًا. وحين يُعبِّر في المقالة (Γ,2) عن الطابع التبادليّ بين الوجود والوحدة، فإنّه يُحيل الفساد إلى هذين المصطلحين: «لا ينفصل وجود الإنسان عن وحدته، لا في الكوْن ولا في الفساد»[41]، ليس الفساد فقدانًا للوجود ولا للوحدة. إنّ إرجاع الفساد لشيء آخر يعني: أنّ شيئًا ما يبقى منه، حتى لو أنّ الجوهر الذي بدأ منه قد تلاشى:

«ما يعتريه فقدانٌ يحتفظ بشيء مما فقده، وما يأتي إلى الوجود، كان شيء منه موجودًا بالفعل ضرورة، وبوجه عام، عندما يكون فسادٌ، سيكون ثمّة شيء موجود، وبينما هناك كوْن، فمن الضروري وجود شيء يأتي منه، كي يكون ثمّة كوْن، من دون أن يستمر ذلك إلى ما لا نهاية»[42].

τό τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι τοῦ ἀποβαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου ἤδη ἀνάγκη τι εἶναι, ὅλως τε εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν, καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ᾽οὗ γεννᾶται ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τοῦτο μὴ ἰέναι εἰς ἄπειρον »

لقد كُتبَ هذا المَقْطَع تفنيدًا للفكرة التي تقول إنّ جميع الآراء قد تكون صادقة معًا. ويرى أرسطو أنّ منشأ هذه النظريّة قَصْرُ الصدق على المظهر الحسيّ، الذي لا يني يتغيَّر في الواقع. إلا أنّه يرفض أنّ يكون التغيُّر دمارًا يقطع تمامًا مع الحالة السابقة. فإن كان التغيُّر هو الانتقال من شيء إلى شيء آخر، فإنّ الشيء الذي منه انتقلَ لم يتبدّد أو يُدمَّر تمامًا. وعليه، فظهور ضدّه ليس انتقالًا من وجود إلى لاوجود. فما صار كبيرًا، على سبيل المثال، لم يُدمِّر تمامًا ما كان صغيرًا. إذ ليس التغيُّر دمارًا كليًا، بل تطوُّر لشيء موجود. يصرُّ أرسطو على ذلك بالقول: «ὅλως εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν»، الذي يعني بحسب ترجمة تريكو (Tricot): «en général, un être qui périt renfermera encore de l'Être»،

وترجمة تريدينك (Tredennick) بـ«which is shedding any quality retains something of that which is being shed»[43]، وترجمة ريال (Reale) بـ ciò che perde qualcosa, «conserva sempre elementi di ciò che va perdendo»[44].

يتعلّق الأمر هنا بمبدأ عام وهو (ὅλως) استبعادُ إمكان الدّمار الكليّ أو تحديدًا رفض أن يتضمّن التغيُّر انقطاعًا تامًا. فكل تغيُّر، حتى التغيُّر التدميريّ في الظّاهر، الذي هو الفساد، يفترض بقاءً ما. وإذا رجعنا إلى المعنى الأصلي للفعل (ὑπάρχω) الذي يعني «أن يبدأ»، يُمكننا اقتراح هذه الترجمة: «إذا فسدَ شيءٌ ما بوجه عام، فإنَّ كائنًا ما سيبدأ».

وهذا يؤدي إلى رفض فكرة الدّمار على المستوى الكوزمولوجي. لذلك يتابع الفصل الخامس من المقالة (Γ) على النحو الآتي:

«علاوة على ذلك، من الصواب لوْمُ أصحاب هذه التصوّرات لتوسيعها على مُجْمل السماء، من خلال تأكيدهم أنّ الأمر فيها واحد، فما يشاهدونه بأعينهم، إنّما يقع لعدد محدود من الأشياء الحسيّة نفسها. وفي الواقع، إنَّ المجال الحسّي المحيط بنا هو الوحيد الذي ينبغي أن يستمرّ ضمن سيرورة الفساد والكوْن، لكنّ هذا المجال هو جزء شبه معدوم بالقياس إلى الكلّ، بحيث من الأصح تبرئة الأجزاء القريبة بالنظر إلى الأجزاء البعيدة، بدلًا من إدانة البعيدة بالنظر إلى القريبة. وفضلًا عن ذلك، من الجليّ أننا سنردّ على هؤلاء أيضًا بالإجابات السابقة نفسها: إذ يجب أن نُبيِّن لهم وجود طبيعة غير متحرّكة ونقنعهم بها»[45].

«Ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν, ἀλλ᾽ οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν, ὥστε δικαιότερον ἂν δι᾽ ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο. ἔτι δὲ δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τούτους ταὐτὰ τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν ἐροῦμεν: ὅτι γὰρ ἔστιν ἀκίνητός τις φύσις δεικτέον αὐτοῖς καὶ πειστέον αὐτούς».

إنّ المُسْتَهْدَف هنا بالفعل هو هيرَقليطس أو بالحدّ الأدنى «أولئك الذين يزعمون أنّهم هيراقليطيون» (ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν.) لكونهم مَطّوا فكرة الدمار الشامل إلى مُجْمَل السماء، بحسب ما يزعم أرسطو. وحجّته ربما أنّ هيرقليطس قد توصّل، عبر تحليل خاطئ للمحسوسات، إلى فكرة دمار السماء. ولكن إذا كانَ الدمار الشامل مُحالًا على مستوى المحسوسات، فمن باب أولى أن يكون كذلك على مستوى السماء. لذلك دعا أرسطو إلى قَلْبِ التحليل الهيرَقليطيّ، وتعويضه بتحليل صحيح لـ«الأجزاء البعيدة» أي للأجرام والسماء ولبقائها، وصولًا إلى استنتاج بقاء الأشياء المحسوسة. يُواجه أرسطو هنا هيرَقليطس بهيرَقليطس نفسه، طالما ذكر في كتاب «أجزاء الحيوان» [عبارة هيرَقليطس لضيوفه الغرباء] بأنْ «هنا أيضًا توجدُ آلهة» (καὶ ἐνταῦθα θεούς)[46]، أي في عالم الأشياء المحسوسة والفساد. ومثلما طلب هيرَقليطس من ضيوفه أن يكونوا مُطمئنّين (θαρροῦντας) يطلب أرسطو أيضًا عدم الخوف من الفساد الذي يُميِّزه عن الشرّ، لأنّ الفعل (ἀποψηφίζομαι) الذي يستخدمه في هذا المَقْطَع من الميتافيزيقا (Γ 5)، يُفيد «أن يُبرّئ بالتصويت، يُخلي سبيله» أي يُقرّ ببراءة الفساد من الشرّ. وعليه، يدعو أرسطو إلى النظر إلى المحسوسات بوصفها خاليةً من الشرّ أي الدمار رغم ما يطرأ عليها من فساد. محال إذًا أن يكون الفساد شرًا بمعنى الدمار. ولهذا السبب يرفض أتباع أرسطو النظر إلى الفساد كتغيّر معاكس للطبيعة:

«ليس صحيحًا أنَّ الكوْن يوافق الطبيعة بينما الفساد يضادّ الطبيعة (لأن واقعة أن نشيخ هي موافقة للطبيعة)، وفيما يخصّ الكوْن لا نرى أيضًا أنّه يوجد ما يوافق الطبيعة وما يضادّ الطبيعة»[47].

وعليه حين يقول أرسطو إنَّ «لا شيء يأتي من لاوجود»[48]، فذلك يشمل الفساد أيضًا، على عكس ما كان يظنّ إمبيدوكليس بزعم أرسطو. فاللاوجود ليس هو مبدأ الحركة نحو اللاوجود. إذ يؤكّد كتاب «في الكوْن والفساد» De la génération et la corruption, II, 10 العكس: «الوجود علّة (كوْن) اللاوجود، لا أنّ اللاوجود علّة (كوْن) الوجود»[49]. ذلك هو خيط الاستدلال الأرسطيّ بخصوص الفساد: فـالوجود وليس اللاوجود علّة الفساد. حتّى الحركة نحو اللاوجود(50)، علّتُها شيءٌ موجود. وإن جاز الكلام عن «مجيء للوجود من لاوجود» (γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος)[51]، فذلك بمعنى القوّة فقط، أي نحوٌ من الوجود (modalité). وحين يُصرّح في مقالته الشهيرة أنّ «الوجود يُقال على أنحاءٍ كثيرة»، فذلك يشمل أيضًا، من بين المعاني الكثيرة، «الوجود الفاسد»[52]. فإن كان للوجود معانٍ كثيرة، ومن بينها معنى أن يفسدَ الشيء، فلن يكون الفساد والوجود غريبين عن بعضهما، بل سيؤول الفساد من أوّل سيرورته إلى آخرها إلى الوجود، بوصفه ما يأتي من وجود، ويصير إلى وجود.

ولهذا السبب الكوْن والفساد ضدّان، ومع ذلك يتبادلان الأدوار. هذه التبادليّة نلحظها خصوصًا في نصوص ثلاثة لأرسطو: في «الكوْن والفساد»، في «الطبيعة»، و«في السماء» (De Gen, I, 3, Physique, VIII, 3 et Du ciel, III, 6 et 7). يثبتُ كتاب «في السماء» الكونْ المُتبادل للعناصر؛ إذ ليست العناصر أبديّة، ولكن يتولَّد بعضها من بعض، «تنشأ من بعضها بعضًا»(ἐξ ἀλλήλων γίγνεσθαι)(53) . ويقول كتاب في «الكوْن والفساد» (II, 4)، الشيء نفسه تقريبًا: «الكوْن تبادليّ» (ἐξ ἀλλήλων ἡ γένεσις)[54]. ويشكّل

تحليل الكوْن التبادليّ للعناصر موضوع الفصليْن 7 و8 من المقالة الثالثة من كتاب «في السماء»، حيث يتمّ نقد إمبيدوكليس وديمقريطوس، وكذلك أفلاطون في «طيماوس». غير أنّ الفقرة الأهم توجد في «الكوْن والفساد» (I، 3) حيث الرهان هنا هو رفض كلّ نهاية للعالم. ويحتجّ أرسطو، في سياق رفضه لفكرة الدمار المُطلق، بأنّه بالنظر إلى لا نهائيّة الزمان، كان على العالم أن يفنى بالكامل، ما دامت الأشياء تفنى بالفعل. بعبارة أخرى، إذا كانت الأشياء بمُجْمَلها قابلة للفناء، وكان هناك زمان لا نهاية له، فلا ينبغي إذًا لشيء أن يبقى. «إذا كان موجودٌ موجودٌ يزول أبدًا، فلأيّ سبب لم يُدمَّر الكلّ ويُعْدَم منذ زمن بعيد، بما أنّ كل موجود يتولّد في الأصل من شيء مُتناهٍ؟»[55]. تبيّن التجربة، بحسب أرسطو، عدَم وجود «فقدان مُستمرّ» (τι ἀεὶ ἔλαττον)، فالأشياء من حولنا لا تتناقص أحجامها تدريجيًّا، والكميّة الإجمالية للعالم لا تتضاءل بفعل الفساد الدائم للجواهر. فلماذا إذًا، رغم أنواع الفساد، لم يكن ثمّة فناء حقيقيّ، ولماذا لا يوجد ميلٌ لتقليص كميّة الأشياء؟ جواب أرسطو يكمن في فكرة التبادل بين الكوْن والفساد التي شددَّ عليها في هذا الفصل من كتاب في «الكوْن والفساد».

«فسادُ شيءٍ كوْنٌ لشيءٍ آخر، وكوْنُ شيءٍ فسادٌ لشيءٍ آخر»[56].

τὸ αὐτό ἐστι γένεσις μὲν τουδὶ φθορὰ δὲ τουδί, καὶ φθορὰ μὲν τουδὶ γένεσις δὲ τουδί

ويُذكِّر بهذا المبدأ لاحقًا: «كلُّ كوْنٍ فسادٌ لشيءٍ آخر، وكلُّ فسادٍ كوْنٌ لشيءٍ آخر»[57].

πάσης γενέσεως οὔσης φθορᾶς ἄλλου, καὶ πάσης φθορᾶς οὔσης ἑτέρου τινὸς γενέσεως

وكذلك بعد سطور عدّة:

«لدينا من جهة الكوْن المُطلق الذي هو فساد لشيء، ومن جهة أخرى، الفساد المُطلق الذي هو كوْن لشيء»[58].

τὸ αὐτό ἐστι γένεσις μὲν τουδὶ φθορὰ δὲ τουδί, καὶ φθορὰ μὲν τουδὶ γένεσις δὲ τουδί

وأخيرًا: «شرحنا سبب أنّ الحامل علّة، من حيث هو مادّة، لاستمراريّة الكوْن ـ وهو قابل للأضّداد، وكوْن واحدهما هو، بالنسبة للجواهر، فساد للآخر، كما أنّ فساد واحدهما هو كوْن للآخر»[59].

καὶ διότι τοῦ γένεσιν εἶναι συνεχῶς αἰτία ὡς ὕλη τὸ ὑποκείμενον, ὅτι μεταβλητικὸν εἰς τἀναντία, καὶ ἔστιν ἡ θατέρου γένεσις ἀεὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἄλλου φθορὰ καὶ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσις

إنّ العالم في حالة دائمة من التوازن بسبب تباديليّة الكوْن والفساد. فالأشياء لا تسير تدريجيًّا نحو العَدَم، بضرب من التدهور التدريجيّ مع كل فساد يطرأ عليها؛ لأنّ كلّ فساد يُقابله كوْن. فما يَفْسَدُ يولّد لاحقًا شيئًا ما، مثلما تُعطي الحبَّةُ نباتًا، ويُعطي النباتُ الشجرة، وتُعطي الشجرة المُتحلّلة الأرض. وعليه ليس ثمّة كوْن محض لا يتضمّن دمارًا، ولا فساد شرير أيضًا ليس فيه كوْن. من هنا يصوغ أرسطو مبدأه المُضادّ للأنتروبيا: ثمة كوْنٌ مستمر يمنع تدهور العالم وصولًا للتلاشي الكامل.

في الفصل الثالث من المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة التي تحمل رهانًا كوزمولوجيًّا، يجعل أرسطو من تباديليّة الكوْن والفساد مبدأً للحركة بوجه عام. فالفساد يلزَم عنه الكوْن، ليس زمنيًا فحسب، أي كوْن بعد فساد، بل على نحو مُتزامن أيضًا، أي كوْن مع الفساد وفساد مع الكوْن في آن واحد. وعلى الضدّ من الفكرة التي تقول بأنّ هناك أشياء في سكون دائم، وأشياء في حركة دائمة، وألّا انتقال بينهما، يُدلي أرسطو برأي شبه كونيّ:

«يظنّ الجميع تقريبًا أنّ الحركة نحوٌ من الكوْن والفساد. لأنّ ما يتغيَّر الشيء إليه، يصير إمّا ذاك الشيء الذي تغيّر إليه أو فيه. وما يتغيَّر عنه، يكفّ عن أن يكون ذاك الشيء الذي كان عليه أو فيه. يظهر إذًا أنّ بعض الأشياء تتحرَّك أحيانًا، وبعضها تسكن»[60].

σχεδὸν δὲ καὶ τὸ κινεῖσθαι γίγνεσθαί τι καὶ φθείρεσθαι δοκεῖ πᾶσιν· εἰς ὃ μὲν γὰρ μεταβάλλει, γίγνεται τοῦτο ἢ ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ δὲ μεταβάλλει, φθείρεται τοῦτο ἢ ἐντεῦθεν. ὥστε δῆλον ὅτι τὰ μὲν κινεῖται, τὰ δ᾽ ἠρεμεῖ ἐνίοτε

تعتمل تباديليّة الكوْن والفساد في قلب حركة فريدة، لا فقط بين الحركات. بمعنى أنّ كل تغيُّر هو في آن واحد فساد وكوْن، بما أنّه انتقال من شيء إلى شيء آخر، أي إخفاء شيء وإظهار شيء آخر. فسقراط الجالس يختفي حين يشرَع بالمشيّ؛ وإن تلاشى سقراط بالموت، ظهرَت جثّته. طريقة التفكير هذه تتميَّز عن السفسطائيّة، لأنّ الأمر لا يتعلّق باختفاء تامّ لسقراط الجالس وإنّما «بفساده». فالفساد لا يعني تلاشي الجوهر. إذْ كلّ حركة هي كوْن وفساد في آن واحد، بمعنى أنّها لا تُظهر شيئًا إلا بإخفاء آخر. أما السفسطائيّة فإنّها تقول إنّ الفساد والكوْن يجتمعان في موضوع واحد، في زمان واحد، ومن جهة واحدة، الأمر الذي يُناقض مبدأ عدم التناقض.

بيْد أنّه إنْ سلّمنا بأنّ كلَّ فساد يقابله كوْن، فسنرى في الفساد فائدةً ما. ففي «الطبيعة» (2، 1)، وفي إطار فحصه للفكرة التي تقول بأنّ المادة (التي تُسمّى أيضًا «الموضوع القريب وغير المتشكِّل بذاته») هي الجوهر، يستشهدُ أرسطو برأي لـ«أنتيفون» يتضمّن مفهومًا على قدر من الأهميّة، هو التعفُّن، لكونه يُبرهن على إيجابيّةٍ ما للفساد:

«والدليل على ذلك [أي المادة = الجوهر]، يقول أنتيفون، أنّه إذا دُفن سرير في الأرض، وكان للتعفُّن (ἡ σηπεδὼν) القوّة على إنبات برعم، فإنّ خشبًا وليس سريرًا ما سيتولّد عنه؛ ما يؤكد أنّه يجب التمييز بين الطريقة العرفيّة والصناعيّة

التي توجد بالعَرَض في الشيء، وفي جوهره الذي طرأ عليه كل ذلك، فيما يبقى وجوده مُستمراً»[61]
(διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς).

إن التعفُّن ظاهرة تسمح بحسب أنتيفون، ـ لنذكّر بمقطع من فيدون (96ب) ـ، بجعل المادة جوهرًا، لأنّ المادة تبقى ما وراء التغيُّرات، بما فيها الفساد. ففي تعفُّن سرير خشبي، ليست صورة السرير هي التي ستبقى. ولكن إذا دُفن تحت الأرض و«إن أنبَتَ»[62](εἰ βλαστάνοι)، فإنّ شجرة جديدة ستتولّد، أي خشبًا من جديد، أي مادة. أي كوْنٌ يلزَم عن فساد: فتعفُّن السرير الخشبيّ هو أيضًا إنباتٌ يؤدّي إلى شيء خشبيّ جديد أي شجرة. الخشب هو الذي يبقى، وهو المُرشّح، بحسب أنتيفون، لمقام الجوهر[63]. لكنّ أرسطو يُسارع في نقض هذه الحجّة. فقد استشهد بها فقط دعمًا لفكرته عن إيجابيّة الفساد. وها هو الآن يُفنّدُ الخلاصات التي توصّل أنتيفون إليها من ظاهرة التعفُّن، وعلى رأسها أنَّ المادّة هي الجوهر. إذ تُبيّن هذه الظاهرة، برأيه، مبدأ تبادليّة الكوْن والفساد الذي يلزَم عنه دوام المادة. ورهان أرسطو هنا هو استبعاد ثنائيةٍ تضعُ الصورة في جهة ما هو أبديّ، والمادّة في جهة ما هو قابل للفساد. وفي الواقع، فإنّ المادة ليست غريبة عن الخلاص الذاتيّ الذي لا نهاية له للطبيعة، فهي حاملة التغيُّرات التبادليّة الأبديّة. صحيح أنّ أرسطو ينفي بشكل واضح أن تكون العناصر أبديّة (في السماء، 6، III) غير أنّ كلّ شيء يجري، كما لو أنّ المادّة، عبر التحوّلات التبادليّة للعناصر، تظلّ موجودة عمومًا، ضمن حركة جوانيّة أبديّة.

«أليس بالأحرى أنّ الفسادات هي بالعَرَض؟ ومادة الحيوان نفسها هي، بالنظر إلى الفساد، قوّة ومادة الجثة، مثلما هو الماء بالنسبة للخلّ، لأنّه عنهما تكون، كما الليل عن النّهار. وعليه، كلُّ الأشياء التي تتحوَّل هكذا بعضها لبعض يجب أن ترجع إلى المادة: مثلًا، إذا كان حيوان عن جثة، فيلزَمه الرجوع أولًا إلى المادة كي يُصبح حيوانًا من جديد؛ والخلّ يجب أن يرجع إلى الماء ليصبح نبيذًا من جديد»[64].
ἢ οὔ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί, ἡ δὲ τοῦ ζῴου ὕλη αὐτὴ κατὰ φθορὰν νεκροῦ δύναμις καὶ ὕλη, καὶ τὸ ὕδωρ ὄξους: γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ. καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ᾽ οὕτω ζῷον: καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ᾽ οὕτως οἶνος

حتى لو لم يكن الجوهر هو المادة، فإنَّ بقاء الشيء الماديّ يضمن بقاء العالم[65]. وهكذا، فإنّ إرجاع الفساد هو عرَضًا رجوع للمادة:(εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν) لأنّ المادة هي ما تبقى، وهي ما يحفظُ نفسه عبر الفسادات، كأنّها مزوّدة بخلاصٍ مُحايث. ويُبيّن أرسطو هنا الطريقة التي يأتي بها كوْن من فساد، ليس على الحال، بل بوساطة «الرجوع للمادة». وهكذا فإنّ الحيوان الذي قد يأتي من جثة ـ وأرسطو يُفكّر هنا طبعًا في الديدان ـ لا يتكوّن حالًا من صورة الجثة، بل من مادتّها. فالجوهر الفاسد لا ينتج رأسًا شيئًا آخر، بل بالوساطة، أي عبر حالة المادة الجديدة التي فيه. وعليه مُحالٌ رجوع الخلّ إلى النبيذ أو الجثة إلى جسم حيّ.

وهذا ما يُفسِّر رفض أرسطو القاطع لفكرة البعث أي خلاص صورة الفرد. فالطريقة التي يتصوّر بها أرسطو الخلاص تمنع وجود خلاصٍ على نحو البعث. ولنقد أولئك الذين يقولون إنَّ النفس ماديّة، يلجأ أرسطو إلى برهان الخُلف: «يمكن أن يكون هناك بعث للحيوانات الميتة» (τούτῳ δ᾽ ἔποιτ᾽ ἂν τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα)[66](.τῶν ζῴων. غير أنّ إحالة هذه الأطروحة (بعث الحيوانات) إلى التجربة تكفي لإبطال لازمها أي ماديّة النفس. يحكمُ أرسطو إذًا قبْليًّا باستحالة بعث الحيوانات الميتة (ἀνάστασις). ثمّة بالتأكيد مَقْطعٌ ثانٍ، وهو المَقْطع الوحيد الآخر الذي يستحضر الـ (ἀνάστασις) بهذا المعنى للبعث، والذي يتحدَّث فعلًا عن عودة الحيوانات للحياة، لكن ليس لأفراد الحيوانات، بل عودة لحيوانات من الجنس نفسه. فليس ثمّة بعثٌ هنا، ولكن كوْن جديد تلقائي من خلال المادة:

«الحيوانات الصغيرة، مثل الذباب والنحل، تُظهر ذلك بوضوح، لأنها تطفو طويلًا فوق الماء إذا لم يكن شديد الحرارة أو البرودة. ومع ذلك، فإن تلك التي ليس لها إلا قدرة فيزيائية ضعيفة تسعى للتنفّس على فترات متقاربة. غير لهنا تُدمر (φθείρεται)، ويقال إنها تختنق، حين تمتلئ بطونها وتُدمر الحرارة التي في الحجاب الحاجز. وذلك أيضًا هو سبب عودتها للحياة (ἀνίστανται) حين توضع وقتًا معيّنًا في الرماد»(67).

نرى هنا بوضوح أنَّ المرور بالرماد هو المكافئ لـ«الرجوع للمادة» التي يتحدَّث عنها في المقالة (H, 5). كما نرى أيضًا أنّ [عملية] إرجاع الفساد، تؤدي إلى تصوّر عن رجوع للحياة، من خلال المادة التي يولّدها الفساد. وعليه فإن جثث الذباب أو النحل الموضوعة في الرماد، تولّد من جديد، بحسب أرسطو، ذبابًا أو نحلًا. إنّ فساد الأفراد يسمح إذًا، بوساطة الرجوع إلى المادة، لتكوّنٍ جديد لأفراد من الجنس نفسه. وتسمح المادة بتصوّر خلاص أبديّ للأجناس، في عالم ما تحت فلك القمر.

الخَلاصُ الطَّبيعِيُّ

إنّ المرء قد يتسرَّع كثيرًا إذا ما فصل بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت القمر، فصلًا يجعل الأول أبديًّا، والثاني مُجرَّد فساد محض. إذ ثمّة، عند أرسطو، شيء أبديّ في عالم ما تحت فلك القمر[68]، يبدأ مع حركة تحوُّل العناصر بعضها إلى بعض. فالعالم كما نختبره ليس مُتحركًا فحسب، بل توجد فيه مبادئ تمنحه استقرارًا نهائيًّا مهما كان نوع الحركات الموضعيّة فيه. «على المبادئ أن تبقى دائمًا» (τὰς δὲ ἀρχὰς ἀεὶ δεῖ)

(μένειν)[69]. رُبَّ عبارة تسمح بالانتقال من فكرة أنَّ المبادئ هي الأضّداد إلى فكرة أنّها «حامل»، ومن ثمّ، جوهر (οὐσία). فالجوهر الطبيعيّ، حتى ما كان منه تحت فلك القمر، يتمتّع بنوع من البقاء الأبديّ. وهذا يُفسِّر كون «الأشياء غير القابلة للفساد تُحاكى، وهي موجودة في الأشياء المتحرّكة مثل الأرض والنار، إذ هما في الواقع في فعل دائم» (μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ.)[70]. والسبب الأعمق، علاوةً على تحوّل العناصر لبعضها بعضًا، هو ببساطة أنّ الأشياء تحت فلك القمر موجودة، غير أنّ «الوجود نفسه ليس خاضعًا لكوْن أو فساد، لأنّه يأتي من شيء ما» (τὸ ὂν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο)[71].

فإذا كان الوجود هو الأوّل، فلا يمكن أن يفنى[72]. وعليه لا ينبغي الاكتفاء بتحليل أنطولوجيّ للوجود، بل يجب أن نُتبِعَه بتحليل سوتيريولوجيّ؛ لأنّ الوجود عند أرسطو ليس مُجرّد الحضور، بل هو بمعنى ما مبدأ غير قابل للفساد، وحاضر في الأشياء الزمانية؛ أي مبدأ خلاص أبديّ. فالزماني ليس شيئًا مُتردّيًا، وإنما مُقوّمٌ بمبادئ أبديّة. ولهذا السبب، أمكن لأرسطو، بعدما عثر على مبادئ سائر الجواهر، التأكيد على البقاء الضروريّ للكل. إنّ وجود مبادئ الجوهر يرتبط بعدم قابلية الكلّ للفناء.

«المبادئ هي نفسها أو مماثلة، لأنّها المادة، الصورة، العدم، والمحرِّك؛ وبهذا المعنى، فإنّ علل الجواهر هي بنحو ما علل لكلّ الأشياء، لأنّ كل شيء يُدمّر إذا دُمّرت هي»[73].

ὡδὶ μὲν ταὐτὰ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινοῦν, καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων

إن الأشياء كلها تبقى بفضل علل الجواهر. ويقول أرسطو إنّه لو اختفت علل الجواهر، لفني كل شيء. ففناء الكل سببه فناء علل الجواهر؛ وعلى العكس، إذا كانت علل الجواهر غير قابلة للفناء، فإنّ الكل أيضًا غير قابل للفناء. إنّ دوام علل الجواهر يضمن استحالة الدمار الشامل للكل. ونرى هنا أنّ مفهوم المماثلة يسمح لنا بتصوّر خلاصٍ للعالم يكون ضروريًا ومحايثًا.

إنَّ للطبيعة خلاصًا ذاتيًا بالنسبة أرسطو. وهو السبب الأعمق، لعدم تصوّره شيء ما فوق الطبيعة. فمن المعروف أنَّ «الطبيعة هي مبدأ الكوْن في الشيء نفسه: (ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ)[74]، غير أنّه يمكن اعتبارها أيضًا مبدأ خلاصٍ في الشيء نفسه. فبما أنَّ الطبيعة حاضرة في الشيء، فإنّ هذا الشيء يبقى بذاته. وحين يُعرِّف أرسطو في المقالة الثانية من كتاب الطبيعة، علم الطبيعة والطبيعة نفسها، فإنّه يستخدم مصطلحات عديدة تدلّ على فكرة الخلاص، وليس على فكرة الحركة فقط، ما يحمل على الظنّ بأنّ الطبيعة ليست هي ما يضمن الحركية الذاتية فحسب، بل والخلاص الذاتي أيضًا. ثمّة معجمٌ سوتيريولوجيّ كامل يعمل كسندٍ للخطاب الأنطولوجيّ حول الطبيعة: إذ تبدأ المقالة بالتأكيد على أنَّ كلّ ما هو طبيعيّ يحمل في ذاته مبدأ الحركة والسكون (στάσις)[75]، والحال أنَّ هذه الكلمة الشّهيرة تعني، في هذا السياق، أن يظلّ الشيء هو هو، أي البقاء والثبات، أي بعبارة أخرى، ضربٌ من الخلاص. إلى ذلك يكون الجوهر طبيعيًا كلّما «بقي مُستمرًا وسط تناوب الأعراض» (διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς)[76]. يقول أرسطو إنَّ ثمّة إجماع على هذا التعريف الذي يمكننا وصفه بالسوتيريولوجيّ، للـ(οὐσία)، حتى ولو تباينت الآراء حول ما الذي يجب إسنادُ تلك الخصائص إليه. فمنهم مَن ينسبها إلى الماء أو الأرض أو الهواء أو النار. غير أنّ هذا الإجماع الجدليّ بخصوص «جوهر الكلّ» (τὴν ἅπασαν οὐσίαν) الدائم، قد سمح لأرسطو بإعطائه طابعه الأبديّ (ἀίδιον).

علاوةً على ذلك، فإنّ الأمثلة المستعملة في المقالة الثانية من كتاب الطبيعة من أجل توضيح مفهوم الطبيعة تحمل في غالب الأحيان دلالة سوتيريولوجيّة، مثل الطبيب الذي يداوي نفسه بنفسه، ما يجعله «هو نفسه من نفسه علّة للصحّة» (αὐτὸς αὑτῷ τις αἴτιος ὑγιείας ὢν ἰατρός)[77]؛ أو الإشارة إلى «التنقية» (κάθαρσις) و«الأدوية» (τα φάρμακα)(78) لتفسير العلل الوسيطة بين الطبيب والصحة؛ أو أيضًا الحصان الذي نجا لوجوده اتفاقًا في مكان ما، بينما لم يكن يطلب ذلك[79]؛ أو حتى «الأوراق التي توجد من أجل حماية الثمرة» (τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἕνεκα σκέπης)[80]. وبالمثل، تتضمّن المقالة الثانية إشارات عدّة لفكرة الخلاص (σωτηρία). ففي الفصل الثالث يُقال عن الربّان، الذي يلعب دور المبدأ، ومن ثم الطبيعة، إنّ «حضوره علّة الخلاص» (ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας) (81). وعلى النحو نفسه، يُقال إنَّ بناء البيت سببه «الخلاص» (σώζειν)[82]، حيث الخلاص هنا هو الغاية التي تُفسِّر وجود البيت أكثر مما تفسره الجدران. غير أنّ أرسطو يبتعد عن هذا المثل البسيط، الذي يبدو سوتيريولوجيًا بالعَرَض، حين يقول لبيان أنَّ الطبيعة لا تفكّر: «أفضل مثل هو مثل الإنسان الذي يداوي نفسه بنفسه؛ فالطبيعة تشبهه»[83].

μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις

وليس من قبيل الصدفة أنه لكي يُبيِّن ما يجب فهمه من «كائن طبيعي»، يُعطي أرسطو مثل إنسان لا يتحرَّك وحده فحسب، بل يُداوي نفسه بنفسه، أي يُخلّص نفسه بنفسه، وذلك بفضل عقله على الأقل. فالأمر هنا لا يتعلّق هنا بمجرّد تحرُّك ذاتيّ، بل بخلاص ذاتيّ يسبق كل تفكير وكل

قصد. فالطبيعة غايتها بقاؤها الخاص؛ وكمثل الإله في المقالة (Λ) من الميتافيزيقا، الطبيعة غاية نفسها، بمعنى أنّها توجد من أجل خلاصها الذاتي.

وعليه فحين يُقال إنّ الشيء الفريد «يوجد بذاته طبيعيًا» (84)(καθ' αὐτὸ πεφυκὸς)، فيعني ذلك أنّه مُخلَّصٌ بذاته، شريطة ألا نفهم أنّه «علّة» نفسه، بل بمعنى أنّ ثمّة خلاصًا يُحيط بوجوده. إذ يلزَم عن الولادة خلاص ذاتي بالحدّ الأدنى[85].

«علاوة على ذلك، بخصوص الكوْن والفساد، يبدو من الغريب تمامًا أنّ شيئًا وُلد للتوّ يجب عليه أن يفنى بالضرورة ولا يدوم أبدًا»[86].

فما يُولدُ محالٌ أن يختفي فورًا، بل يبقى بالحدّ الأدنى، ما يفترضُ خلاصًا مُحايثًا لكلّ شيء، بوصفه ما يحفظ الشيء. كما يلزَم عن فكرة الجوهر نفسها ألا يختفي الموجود فور ظهوره، أي أن يُخلِّص نفسه ولو للحظات قليلة. بعبارة أكثر تحديدًا: أن يكون لشيء ما طبيعة، فهذا يعني أنّ فيه مبدأً يمنحه البقاء. وهكذا، في المقالة (K)، يقول أرسطو في الردّ على نسبيّة هيرَقليطس،:

«علاوة على ذلك، حين يأمر الطبيب بهذا الغذاء، فلماذا يأخذونه [أي المرضى]؟ ولماذا هذا خبز وليس لا-خبز، بحيث يكون أكله أو عدم أكله سيّان؟ لكن في الواقع، هم يأخذون هذا الغذاء، معتقدين أنّهم يعرفون الحقيقة بخصوص هذا الموضوع، وأنّ الغذاء المأمور به هو هذا تحديدًا. بيد أنه ما كان يجب ذلك، لو لم تبقَ طبيعة ثابتة في المحسوسات، أو كانت جميع الطبائع في حركة وسيلان لا ينقطعان»[87].

καίτοι γ' οὐκ ἔδει μὴ διαμενούσης παγίως μηδεμιᾶς φύσεως ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀλλ' ἀεὶ πασῶν κινουμένων καὶ ῥεουσῶν.

إن بقاء الطبيعيّ شرط لقابلية الشفاء: فلا يمكن اعتبار جوهر «قابلًا للشفاء» ومن ثم، مداواته من قبل طبيب، إلا إذا أمكن الوثوق في امتلاكه لثباتٍ ما في خصائصه. فالطبيعة تُقدِّم نقطة ارتكاز للفعل، فهي ليست مبدأ نظام لحركات بعض الموجودات فحسب، ومن ثم، مبدأ وجود ومعرفة، بل هي أيضًا مبدأ بقاء. ليست مبدأ أنطولوجيًا فحسب، بل أيضًا مبدأ سوتيريولوجيًّا. ومن اللافت أن يكون مثلُ الخبز هو المَثَل الذي لجأ إليه هيوم في كتابه «بحثٌ في الفهم الإنساني» من أجل التشكيك في استقرار العالم[88]. وإذا أردنا إلقاء نظرة على تاريخ للسوتيريولوجيا الفلسفية، يمكننا القول إنّ هيوم أراد، عبر مثلٍ استعمله أرسطو لتعريف الموجود وما يُخلّص نفسه بنفسه، قد كَسَر الهويّة التي سمَّيناها «أنطو ـ سوتيريولوجيا»، عبر التشكيك ببقاء الموجود.

السُّوسْتاسيسُ (التَّماسُكُ)

لقد قدَّمنا حتى الآن مقاربة لخلاص لعالم المُستمرّ بصيغة تأويلية لمقاطع متفرِّقة، ولكن يمكن الانطلاق من مُصطلح يُعبِّر عنه رأسًا: الـ σύστασις[89]. يوجد مفهوم الـ σύστασις في محاورة طيماوس، وفي سياق الكلام عن الكوزمولوجيا، حيث يُقال إن «بقاء العالم» (ἡ τοῦ κόσμου σύστασις) «يخلو من الهَرَم والمَرَض»[90]. وحين استخدمه كتاب «في السماء» لوَسْم السماء، فإنّ ذلك كان من جهة، إخلاصًا لمقصد أفلاطون في ربط مكوّنات العالم بدوامه، ومن جهة ثانية، توسيع أبديّة العالم ورفض أن يكون له منشأ[91].

«إن التشكل والانحلال (συνιστάναι καὶ διαλύειν) اللذان يتناوبان على العالم، لا يختلف كثيرًا عن بناء العالم بوصفه أبديًّا، ومتغيِّرًا من حيث الصورة. كما لو ظننا أنّ إنسانًا، بانتقاله من الطفولة إلى الرّشد، ثمّ من الرّشد إلى الطفولة، يفسد تارة، ويتكوّن تارة أخرى. لكن من البديهي أنّه حين تجتمع العناصر على نحو تباديّ (συνιόντων)، فلا يؤدي ذلك إلى وجود مُطلق نظام (τάξις) أو مُطلق تماسك (σύστασις)، وإنّما توجد الأنظمة والتماسكات ذاتها، خصوصًا بحسب أولئك الذين يدعمون هذه النظرية، وهم الذين يجعلون الضدّ علّة لهاتين القابليّتين. بحيث إنّه إذا كان مُجْمَل الجسم، المُستمر (συνεχὲς)، مهيّأ ومنظّمًا، تارة، بنحو، وتارة بنحو آخر، وإذا كان اتساق هذا الكلّ، يسمّى العالم أي السماء (ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός)، فالذي له كوْن وفساد، ليس هو العالم، بل هيئات العالم»[92].

يُسلِّط التقابل بين التشكل والانحلال (συνιστάναι καὶ διαλύειν) الضوء على معنى السيستاسيس (σύστασις): فهي ضد الدياليسيس (διάλυσις)، أي الكفّ عن الوجود بواسطة الانحلال. وعليه، فهي التي تبقي الأشياء ضمن نوع من الارتباط بين العناصر. ويمكن ترجمتها بـ«البقاء» أو التماسك. فالسيستاسيس لا تُشير إلى مجموع أجزاء الشيء، بل إلى ما يجعلها تتماسك[93]. فهي تُعبِّر عن فعل «أن تجتمع معًا»، ليس بمعنى إبقاء شيء ما لفترة محدودة فقط، بل بإبقائه ضمن وحدة أشياء متنوّعة، مثل كلمات الجملة أو أجزاء التراجيديا[94].

في المتن الأرسطي، يُستخدم هذا المصطلح بشكل أساسي في كتاب الرسائل القصيرة في الطبيعة Parva naturalia لتحليل ما يُسميه أرسطو «دوام الأشياء الموجودة هنا» (τὰς ἐνταῦθα συστάσεις)[95]. وكما يشدد باسكال لوتشيوني، فإنّ هذه الكلمة تُشير إلى ظواهر تجريبيّة مثل تخثّر الحليب أو الدم، أي إلى عملية محايثة من التوحيد والتصلّب[96]، وهو ما يُسميه «الحصول على جسم عن طريق التخثّر»[97]. السيستاسيس ليست الخليط، وهي لا تهدف لجعله مُتجانسًا، بل إلى جعل عناصر مُختلفة كلّ حسب موضعها، كتلةً واحدة. لذلك يمكن القول عن قوام العسل أو أي شيء آخر بأنّه لزج، حيث تتجمّع عناصر مُختلفة من أجل أن تُشكّل عجينة

واحدة، فتصبح متضامنة في مجموعة واحدة، ولها الحركة نفسها في النهاية. إلى ذلك، فاللاحقة (σις) قد تُشير إلى حركة ما، على عكس ما قد توحي به كلمة سيستيما (σύστημα)[98]. فالـ«سيستاسيس» حركة مستدامة لمُتنوّع ما، أي تماسك ديناميّ أو «تركّز ما». ولا يمكن لمفهوم السيستاسيس إلا أن يُقارب في مقابل مفهوم الإكستاسيس (ἔκστασις)، الذي يُعرِّف الفساد بوصفه الحركة التي يبتعد بها الشيء عن تعريفه الخاص[99]. فبينما يبتعد الشيء عن نفسه عن طريق الإكستاسيس حتى يتفرّق، تُعيد السيستاسيس للشيء تماسكه الذاتي، وتجلعه أقرب ما يكون إلى تعريفه الخاص.

وعليه، فإن الـ«سيستاسيس» ليست مجرَّد مفهوم أنطولوجيّ، بل لها عند أرسطو معنى سوتيريولوجيًا (خلاصيًّا). إذ تُشير إلى نحو من الحفاظ على الشيء، أي حفاظ عناصر الشيء على نفسها بنفسها. غير أنّ هذا الحفاظ بالتحديد ما ينبغي تمييزه عن الحفاظ الآليّ.

في كتاب «الطبيعة» (2، 4) ينتقدُ أرسطو كوزمولوجيا الذرّيّين الذين يُفسِّرون بالاتفاق (τὸ αὐτόματον) تماسك (سيستاسيس) سمائنا وجميع العوالم. وترد نتيجة هذا البرهان التي ترفض التفسير الاتفاقي أو "تلقاء نفْس" للسماء في نهاية (6 ،II). ونرى بوضوح عملية الانتقال بالدليل من المستوى الفيزيائي إلى المستوى الكوزمولوجيّ: بما أنّ "تلقاء نفس" (τὸ αὐτόματον) مُتعلّقة بـ"طبيعة ما" (فوسيس) على المستوى الفيزيائيّ، فكذلك تكوّن السماء. غير أنّ الأبعاد السوتيريولوجيّة للسيستاسيس تظهر في كتاب «الطبيعة» (8 ،II)، حين يربط أرسطو بين التكوّن الجيّد (ἐπιτηδείως) والخلاص. فهو يتناول التفسير القائل بأنّ لكل شيء ثمّة ضرورة لا غاية، ويقول جملةً ينقد بها إمبيدوكليس الذي يرى أنّ اجتماع أجزاء الخليط هو بالضّرورة:

«فحيثما جرى كل شيء كما لو أنّ الأشياء قد وجدت لغاية ما، فإن الأشياء المقصودة بالسؤال، قد تمّ خلاصها، لكونها تشكّلت من تلقاء نفسها على نحو ملائم. أما تلك التي لم يكن شأنها كذلك، فقد هلكت ولا تزال تهلك، كما يقول إمبيدوكليس عن الأبقار ذات الوجوه البشريّة»[100].

ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη
ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα

يستدعي أرسطو هنا نوعًا من الانتخاب الطبيعيّ الذي لا يمكن بموجبه للأحياء أن تحصل على الخلاص إلا إذا امتلكت غائيةً مناسبة لبيئتها. وعليه، فالـ«سيستاسيس» المناسبة هي شرط بقاء الشيء. ويُستعمل مفهوم السيستاسيس لنقد الفيثاغوريّين الذين «اضطربوا بشأن مسألة الكلّ»[101]، وهو ما يُذكِّرنا بالخوف من دمار العالم المذكور سابقًا.

وينتقد أرسطو تحديدًا محاولتهم «إدخال حراسة نحو المركز» (εἰσάγειν φυλακὴν ἐπὶ τὸ κέντρον)[102]، حيث إنَّ الـ«فيلاكي» (φυλακή) (الحراسة/ الحَفْظ) مفهوم سوتيريولوجيّ بحقّ[103]. وهو يُميِّز بين مركز الكون، بمعنى المبدأ الذي يمنحه تماسكه، ووسطه الهندسيّ. فالمبدأ هو «الذي يحوط» (τὸ περιέχον)، وهو غير ماديّ وهو «جوهر السيستاسيس» (οὐσία τῆς συστάσεως)[104]، أي جوهر تماسك مركبات العالم معًا. وهكذا يُعبِّر مفهوم الحوط عن الطريقة التي يحافظ بها السيستاسيس على اجتماع العناصر. ولهذا السبب يتمُّ التعبير عن الخلاص المُستمرّ للعالم باستعارة الحوط في كتاب الطبيعة (6 ،VIII)، الذي يستحضر شيئًا هو ما يحوط (τι ὃ περιέχει)[105] لوسْم هذا الذي يسمح باستمرارية التغيُّر بما هو، أي «المُحرِّك الأول الأزليّ». ويسمح هذا الحوط بفهم المعنى الذي كانت تردّده الأساطير بأنّ «الإلهي يحوط الطبيعة برمتها» (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.)[106]. ولهذا السبب، قد يتسرَّع المرء إذا قال إنَّ كتاب في العالم (Peri Cosmos) غير مُخْلص لفكر أرسطو:

«العالم، إذًا، هو نظام (سيستيما) يتألف من السماء والأرض وما فيهما مما يحوط (أو يحوي) طبائعهما. وبمعنى آخر، يُقال إنَّ العالم هو ترتيب وتنظيم أنواع الكلّ بوساطة الإله ومن خلال الحفظ الإلهي»[107].

Κόσμος μὲν οὖν ἐστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη

بالطبع، لا يتكلم أرسطو عن سيستيما، بل عن سيستاسيس، وهو لا يتصوَّر إلهًا يحرس العالم من خارج، ولكن يمكن قراءة هذا المَقْطَع بوصفه استعارة، كما هو الحال غالبًا حين يتكلّم أرسطو عن الإلهيّ. وخصوصًا في الفصل الخامس بأكمله، ابتداءً من الفقرة (396a34) حيث يجتهد أرسطو للتعبير عن خلاص ذاتيّ للعالم. ويبدأ هذا الفصل بالسؤال الذي يُحرِّكنا هنا، أي معرفة: لماذا «لم يفْسَدْ العالم ويفنى منذ زمن بعيد»، حيث يؤكّد أنَّ علّة خلاص العالم هي «توافق العناصر [المُتضادّة]» (ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία).

خاتِمَةٌ: أَيُّ أَبَدِيَّةٍ

لو كنَّا من عشَّاق الكلمات الطويلة، لقلنا إنَّ أرسطو لا يقترح أنطو ـ ثيولوجيا بقدر ما يقترح «أنطو ـ ثيو ـ كوزمو ـ سوتيريولوجيا» أو ببساطة كوزمو ـ سوتيريولوجيا. أي تحليلًا للطريقة التي بها يكون خلاص الوجود، ومن ثمّ، العالم، خلاصًا ذاتيًّا، ما يسمح لنا بتفكير الإلهيّ المذكور في الأساطير على نحوٍ جديد، لا ينفصل عن تحليل الحركة.

«بالطريقة التي تبقَّت، تمّم الإله الكلّ، بأن جعل الكوْن أبديًّا»[108].

τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν

ويتابع أرسطو: «إذ هكذا يكون للموجود تسلسل هو الأشد صرامة، لأنّه سيكون أقرب للوجود الأبديّ بحال يُعيد الكوْن نفسه باستمرار»[109].

οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν

ينطوي هذا على تصوُّر دقيق للأبديّة، مُتميِّز عن السكون المحض للصور. فأرسطو ينقل الأبديّة إلى الحركة. وغالبًا ما يُشير أرسطو بخصوص المبدأ الأول إلى أنّه أزليّ، وغير متحرِّك[110]، لأنّ الأزليّة لا تعني غياب الحركة، بل غياب الفساد. لذلك ليست ما يتجاوز الزمان، بل ما لا يطاله فساد في الزمان. لقد جعل أرسطو، من خلال الحركة الأزليّة، الأزليّة نفسها زمانيّة. وبذلك يمكن أن يُعاد وضع النقاش مع أفلاطون على مستوى معنى الأزليّة. إذ لا يعارض أرسطو أستاذه حول أبديّة العالم، وإنّما حول وجه هذه الأزليّة. والنقطة الحاسمة هنا، هي معرفة ما إذا كانت الجواهر الأزليّة توجد «إلى جانب تلك التي في السماء» (παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ)، أي إلى جانب الأشياء المحسوسة، وهو ما يرفضه أرسطو بشدّة، ويصفه بـ«المُحال»[111]. لقد حاولنا إظهار المعنى الذي يمكن أن تكون فيه الأبديّة (الأزليّة)، أي الخلاص الضروريّ والمُستمرّ، حاضرة في المحسوسات أيضًا. غير أن أرسطو يقول في المقابل إنّه «إن لم يكن هناك شيء أبديّ، فليس يمكن وجود كوْن» (εἴ γε ἀϊδιον μηθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν)(112). فالخلاص إذًا هو الأوّل بحقّ، بمعنى أنّه شرط الصيرورة نفسها.

يبقى علينا توضيح أنحاء الخلاص، انطلاقا من ثلاثة أنحاء: طابعه اللانهائي، صلته بالانتقال الأبديّ، وطابعه الدائريّ، الذي سيكون موضوعًا لعمل لاحق. يكفي الآن التأكيد على صعوبة دمج أرسطو في لاهوت مُنزَّل، لا يستند فقط إلى فكرة الخَلْق، بل وإلى فكرة خلاص العالم المُتعلّقة بها. في الواقع، إنّ السوتيريولوجيا الأرسطيّة تجعل نافلةً فكرةَ خلاص العالم (من الخارج)، إذ إنّ الخلاص الطبيعيّ كافٍ لتعقّل أبديّته. فإن كان العالم أبديًّا، سيكون الخلاص بدْئيًّا ومُستمرًّا، بينما إن كان مخلوقًا، فسيكون نهائيًا ومُنقطعًا. فمن جهة، ليس الأبديّ نقيضًا للزمانيّ بل ما لا يُصيبه الفساد في الزمان. ومن جهة أخرى، يُصبح الأبديّ مغايرًا للزمان، فيكون الإلهيّ هو الذي يقف خارج الزمان أو ما يُحدث فيه اضطرابًا. إن صعوبة دمج أرسطو في اللاهوت المنزّل من السماء لا تنبع من مجرّد نقاش حول بداية العالم، بل من أنطولوجيا أرسطو نفسها، التي تهدف، من وجهة نظر سوتيريولوجيّة، إلى جعل النجاة بالنسبة إلى أيّ جوهر طبيعي، شيئًا غير ضروري (نافلًا).

ترجمة: كاتيا نادر

طالبة دكتوراه ـ الجامعة اللبنانية

الهوامش

(*) فيلسوف فرنسي متخصص في الفلسفة القديمة، وصاحب مشروع في الخلاصيات الفلسفية Sotériologie philosophique.

1. Aristote, Du ciel, II, 1, 284a18-21, trad. fr. D. Lefebvre dans « La critique du mythe d'Atlas. DMA, 3, 699a27-b11 », dans A. Laks et M. Rashed (dir.), Aristote et le mouvement des animaux, Dix études sur le De motu animalium, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2004. Cet article analyse la réfutation du mythe d'Atlas dans Le mouvement des animaux, dont la thèse est formulée en 699a27-32. Sur Atlas voir également P.-M. Morel, « Atlas et le premier moteur », dans Aristote, Le mouvement des animaux - La locomotion des animaux, Paris, 2013, p. 118-128. Sur la notion de σωτηρία voir M. Rashed, « La préservation (σωτηρία), objet des Parva Naturalia et ruse de la nature », Revue de philosophie ancienne, XX, 1, 2002.
2. Aristote mentionne le mythe de Deucalion dans Météorologiques I, 14, 21, 352a33, en essayant de penser à quel fait concret il pourrait correspondre. Et il mentionne la catastrophe qui a touché Hélikè en Météorologiques, 343b1-2, et 368b6, y fait une allusion en 366b26.
3. Voir Politiques, VII, 10 qui évoque des peuples disparus sans préciser la cause de leur disparition.
4. Timée, 22a6.
5. Timée, 22c1-3, trad. fr. L. Brisson.
6. Timée, 22c6-d2, trad. fr. L. Brisson.
7. Dans le Timée, 20e4, Critias évoque des exploits dont le souvenir a été perdu « à cause du temps et des destructions de l'humanité – ὑπὸ χρόνου καὶ φθορᾶς ἀνθρώπων », Luc Brisson traduit par « les catastrophes qui ont frappé l'humanité » ; plus loin il est encore question de la destruction des acteurs « φθορὰν τῶν ἐργασαμένων » (21d5) d'un grand exploit qu'a connu la cité. Le Critias, 108e9 dit de l'Atlantide qu'elle s'est enfoncée dans la mer à la suite d'un tremblement de terre. Lois, III, 677a8-b3 évoque un déluge dont ne subsiste que de « petites étincelles du genre humain » (trad. E. des Places). A.-J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, II, Paris, Gabalda, 1949, p. 100-101 consacre une note à reconstituer les catastrophes cosmiques dans le Timée, le Critias et les Lois, III. On peut ajouter aussi Politique, 269c4 et suiv. où l'Étranger dit que le tout (to pan) ne reste pas toujours identique.
8. Certes, comme le note P. Pellegrin, « pour Aristote l'éternité du monde est ponctuée de déluges successifs », p. 264 de sa deuxième édition revue en 2002 chez GF Flammarion. Mais pour Aristote les déluges n'emportent pas la destruction complète du genre humain ; ainsi quand il parle de déluge (κατακλυσμός) il maintient avec cette notion une certaine distance, et il est au plus question d'une grande inondation, non d'une catastrophe qui éliminerait l'humanité entière. Voir Physique, IV, 13 qui mentionne les deux opinions contradictoires : «il y aura un déluge» 222a26 et «le déluge n'est pas arrivé» (222a24, trad. Pellegrin), les deux expressions sont des phrases que l'on pourrait dire, pas des opinions d'Aristote. On trouve une autre occurrence en Météorologiques, II, 8, 368b5, qui propose une analyse rationnelle de ce qui peut «ποιεῖν τὸν κατακλυσμόν», entendu comme l'inondation qui survient lors d'un raz-de-marée plus que comme un déluge global. Voir aussi Problèmes, XIV, 910a35, qui évoque un déluge qui aurait fait disparaître une partie

de l'humanité, mais seulement sous forme d'une hypothèse. Pour une évocation littéraire du κατακλυσμός, voir Jean-Maurice de Montrémy, «Poséidon, le dieu du séisme», Revue des deux mondes, février 2005, p. 31-37, qui montre le lien entre cette notion et Poséidon. Pour une analyse plus précise de la notion, voir Ludovic Thély, Les Grecs face aux catastrophes naturelles, Savoirs, histoire, mémoire, École française de Rome, 2012.

9. Mireille Armisen-Marchetti, « Les stoïciens ont-ils cru au déluge universel ?», Pallas, 72, 2006, Le monde et les mots (mélanges Germaine Aujac), 2006, p. 323-338, montre que l'ἐκπύρωσις, la conflagration par le feu, touche le monde entier, alors que le κατακλυσμός, le déluge par les eaux, touche seulement sa surface. Ces deux idées d'ἐκπύρωσις et de κατακλυσμός sont présentes, quoique sous des noms différents, chez Aristote, et hiérarchisés de la même façon, l'une s'appliquant au monde, l'autre à la surface de la Terre. Sur la fin du monde dans l'Antiquité, voir Charles KAHN, Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, New York, Columbia University Press, 1960.

10. Voir le fragment B30 et son analyse dans Marianne Garin, «Tropes et polysémie dans les Fragments d'Héraclite. Du feu dans les mondes aux feux dans les mots», Methodos, 13, 2013. Aristote cite explicitement l'idée d'une conflagration finale dans un grand feu chez Héraclite dans Métaphysique, K, 10 «Héraclite prétend que tout devient un jour feu», 1067a5. Voir aussi le fragment A, 10 que l'on trouve chez Simplicius: «Héraclite pense qu'à un moment donné le monde s'embrase et qu'à un autre moment il se reconstitue de nouveau lui-même à partir du feu, selon certaines périodes de temps, dans lesquelles, dit-il, il s'allume en mesure et s'éteint en mesure. Plus tard les stoïciens ont partagé la même idée». Voir «discussion note» de C. D. C. Reeve, «Ekpurosis and the Priority of Fire in Heraclitus», Phronesis, 1982, Vol. 27, N°. 3, 1982, p. 299-305, qui inscrit Héraclite dans un débat avec Anaximène. Pour une comparaison entre l'ἐκπύρωσις, conçue en lien avec le thème de la Grande Année, présent dans le stoïcisme, voir Jacques Bels, « Le thème de la grande année d'Héraclite aux stoïciens », Revue de Philosophie Ancienne, 1989, 7, 1989, p. 169-183, qui néanmoins s'oppose à la lecture d'Héraclite que fait Aristote, que l'on trouve en Métaphysique, K, 10 et Physique, III, 5, en soulignant que le Feu assure une certaine permanence dans le monde. Enfin, voir F. Fronterotta, «Le feu, les éléments et la cosmologie d'Héraclite, Sur les fr. 31, 90 et 64+65+66 DK (53ab, 54 et 79+55+83 Marcovich)», Philosophie antique, 21, 2021, qui permet de distinguer la lecture qu'Aristote fait d'Héraclite de ce que l'on peut comprendre d'Héraclite lui-même, pour qui le monde est éternel, sans «génération et destruction du cosmos» (p. 69).

11. Sur Empédocle, voir le passage de la Métaphysique A, 4 qui mentionne sa théorie d'un désassemblage du monde (985a25-27) qui laisse place à un feu, voire à un « feu par soi – πυρὶ καθ᾽ αὑτό » (985b2). Mais Empédocle n'est pas le seul visé, puisque A, 8 mentionne « tous ceux qui posent le feu comme principe ». Sur la destruction finale chez Empédocle, voir Anne-Laure Therme, « Est-ce par un tourbillon que l'amour empédocléen joint ? », Philosophie antique, n°7, 2007, p. 93-94. Sur la cosmologie d'Empédocle et sur le lien entre théorie des éléments et conception cosmologique chez les présocratiques, voir Mathilde Brémond, « Éléments et zones du monde d'Homère à Empédocle », Philosophie antique, 21, 2021, p. 7-30.

12. L'idée qu'Atlas tienne lui-même le monde n'est pas exactement chez Homère : la mention d'Atlas dans l'Odyssée, I, 52-54 évoque seulement une veille sur la consistance du monde : « Atlas, cet esprit malfaisant, qui connaît de la mer entière les abîmes et qui veille, à lui seul, sur les hautes colonnes qui gardent, écarté de la terre, le ciel » (trad. V. Bérard). Hésiode, Théogonie, 507 mentionne simplement sa naissance. On trouve aussi des mentions plus tardives dans Ovide, Métamorphoses, II, 296 et VI, 174 ; et Apollodore, Bibliothèque, I, 2, 3 ; II, 5, 11.

13. Métaphysique, Δ, 1023a19-25. Tricot relève une allusion à Anaxagore quand il est question des physiologues, en particulier le fragment Ascl., 345, 11.

14. Mouvement des animaux, 3, 699b3.

15. Fragment du De philosophia, extrait de Philon d'Alexandrie, De l'éternité du monde, III, 10, 1-12.1, dans Pierre Pellegrin (dir.), Aristote, Œuvres complètes, Paris, Flammarion, 2014, p. 3918.

16. Mouvement des animaux, 700a4-6, trad. P.-M. Morel.

17. Mouvement des animaux, 699b22.

18. De la génération et la corruption, II, 10, 337a7-10, trad. fr. M. Rashed. Je souligne.

19. Du ciel, 283b26-31, trad. Pellegrin, je souligne. Ce passage répond au problème posé au chapitre 10 du livre I qui demande si le monde est incorruptible ou corruptible (ἄφθαρτος ἢ φθαρτός, 279b5) ; la question de la destruction/corruption du monde forme donc dans le traité un ensemble qui va du chapitre 10 du livre I au chapitre 1 du livre II. L'enjeu de ces pages est d'examiner trois opinions parmi ceux qui disent que le monde est engendré, a) qu'il est engendré et éternel, b) qu'il est engendré et «corruptible comme n'importe quel autre des composés» (279b14), c) qu'il oscille entre génération et corruption, «en étant tantôt dans un état, tantôt dans un autre quand il se corrompt, selon un processus éternel, comme le disent Empédocle d'Agrigente et Héraclite d'Ephèse » (279b15-17, je souligne). Contre ces trois opinions, Aristote dit d'une part qu'« il est impossible qu'un étant corruptible ne soit jamais corrompu », (283a25) ; et, d'autre part, le chapitre 12 vise à établir l'étanchéité entre les catégories d'éternité et de corruptibilité, ce qui est éternel étant incorruptible et ce qui est engendré étant corruptible: «Et d'un point de vue physique et non pas général il est impossible qu'un étant d'abord éternel soit corrompu par la suite, ou que ce qui est d'abord non étant soit ensuite éternel. En effet, les choses corruptibles et générables sont aussi toutes altérables ; or les choses sont altérées par les contraires, et ce dont sont composés les étants naturels, c'est par cela même qu'ils sont détruits », 283b17-22.

20. « Aussi notre ciel a-t-il été engendré seul de son espèce, et il le restera - εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται », Timée, 31b3, trad. fr. L. Brisson. Aristote fait clairement référence à cette phrase dans Du ciel, 280a29-32. Plus loin dans le Timée, le texte dit que l'accord du monde est « indissoluble - ἄλυτος » (32c3) et que « la subsistance du monde - ἡ τοῦ κόσμου σύστασις » (32c5) est « exempte de vieillesse et de maladie » (32c5-33a9). Nous revenons plus loin sur ce dernier passage.

21. Du ciel, II, 13, 293b10.

22. Du ciel, II, 13, 293b4.

23. Métaphysique, Θ, 8, 1050b4-9, trad. fr. A. Jaulin.

24. Métaphysique, Θ, 8, 1050b23-29, tr. fr. A. Jaulin. Notons que «στῇ» peut provenir soit du verbe ἵστημι soit du verbe στάζω, donc soit signifier, dans ce contexte «s'immobiliser», soit, plus radicalement «se laisser tomber», voire «ruisseler».

25. Métaphysique, Λ, 10, 1076a1. Voir le commentaire par F. Baghdassarian : «La métaphore théâtrale remplace ainsi celle de l'armée ou de la maisonnée, pour décrire un ensemble où, comme dans les mauvaises tragédies, les scènes se succèdent les unes aux autres, sans nécessité ni vraisemblance, sans qu'une action n'entraîne naturellement la suivante à se produire», Métaphysique livre Lambda, Paris, Vrin, 2019, p. 386. Cela est dit en référence à Poétique 9, 1451b34.

26. Métaphysique, N, 3, 1090b19-20, trad. fr. A. Jaulin.

27. Voir M. R. Johnson, « Aristotle on Kosmos and Kosmoi », dans P. S. Horky (dir.), Cosmos in the Ancient Word, Cambridge University Press, 2019, p. 99 : « From Aristotle's point of view, then, the alternatives are as follows: according to Plato, ouranos is indestructible; according to Democritus it is destructible; and according to Heraclitus and Empedocles it alternates between periods of generation and destruction ».

28. Timée, 38b5-c2, trad. fr. L. Brisson : « Le temps est donc né en même temps que le ciel afin que, engendrés en même temps, ils soient dissous en même temps, si jamais ils doivent connaître la dissolution ; en outre, le temps a été engendré sur le modèle de la nature éternelle, pour qu'il entretienne avec elle la ressemblance la plus grande possible. Effectivement, le modèle est de toute éternité quelque chose qui est, alors que le ciel, sans discontinuer, d'un bout à l'autre du temps a été, est et sera – χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν᾽ ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ: τὸ μὲν γὰρ δὴ

παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ᾽ αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος ».

29. D'ailleurs l'idée même d'une cosmologie aristotélicienne doit être critiquée, Aristote parlant plutôt du «ciel» que du «monde», κόσμος n'ayant d'ailleurs pas ce sens exclusif. Voir Monte Ransome Johnson, «Aristotle on Kosmos and Kosmoi», dans Phillip Sidney Horky (dir.), Cosmos in the Ancient World, New York, Cambridge University Press, 2019, p. 74-107. Voir également Mai-Lan Boureau, «Aristote contre les « faiseurs de monde » : enjeux de la cosmologie dans le système naturel d'Aristote », Les Études philosophiques, n°2, 2018, p. 205-226.

30. Pour une approche de cette inquiétude sur la destruction du monde, voir Ilaria Calini (dir.), Les Récits de destruction en Méditerranée orientale ancienne, Paris, Classiques Garnier, 2023.

31. Martin HEIDEGGER, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, GA 18 [SS 1924], p. 296-297. Ce passage est cité par Christian SOMMER, Heidegger, Aristote, Luther, Paris, Puf, 2005, qui relève que « ce concept d'entéléchie, calqué sur le mouvement parfait du ciel, [marque] la dénégation de toute possibilité de corruption » (p. 84). L'accomplissement parfait et éternel des mouvements du ciel donnerait un modèle empirique pour penser en général les accomplissements des choses sensibles.

32. On pourrait invoquer à ce titre ce passage de la Rhétorique : « la crainte est une peine ou un trouble consécutif à l'imagination d'un mal à venir pouvant causer destruction (φθαρτικοῦ) ou peine ; car on ne craint pas tous les maux, par exemple d'être injuste ou lent d'esprit, mais seulement ceux qui peuvent amener ou peines graves ou destructions (φθοράς) ; encore faut-il que ces maux apparaissent non pas éloignés, mais proches et imminents » ARISTOTE, Rhétorique, II, 5, 1382a37, Paris, Gallimard, 1991, p. 123-124 (trad. M. Dufour). Autre définition un peu plus loin de l'hexis de la crainte : « une certaine attente de quelque mal destructif » (p. 126).

33. « La confiance est l'opposé de la crainte ; ce qui rassure, l'opposé de ce qui fait craindre ; à la représentation est donc ici concomitant l'espoir que les choses qui peuvent nous sauver sont proches (ἡ ἐλπὶς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων) et que les choses à craindre ou n'existent pas ou sont éloignées », ibid., p. 126-127, 1383a16 et suiv., je souligne. Aristote utilise le verbe θαρρέω pour exprimer la confiance, verbe que nous retrouverons plus loin.

34. Aristote établit clairement un lien entre théorie de la substance et cosmologie au début du livre Λ : « si l'univers est comme un tout, la substance en est la partie première », 1069a19-20. Voir aussi dans Λ, 8 le passage cosmologique commenté plus loin, dont l'enjeu est de penser l'articulation de l'ontologique et du cosmologique.

35. Sur cette notion, voir P.-M. MOREL, La nature et le bien, L'éthique d'Aristote et la question naturaliste, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2021.

36. Métaphysique, Γ, 2, 1004b34, trad. fr. A. Jaulin.

37. Il y a plus à dire sur la corruption (φθορά) que ce que nous allons dire maintenant, nous avons mené ailleurs une analyse de la corruption pour elle-même, en montrant qu'elle parasitait les modèles aitiologiques d'Aristote, le conduisant à sortir du trop connu modèle des « quatre causes ».

38. Métaphysique, Γ, 8, 1012b14-15.

39. Métaphysique, Γ, 5, 1009a25.

40. Physique, V, 1, 225a17-20.

41. Métaphysique, Γ, 2, 1003b28-29, trad. Tricot. Tricot cite un commentaire éloquent d'Asclepius. Voir plus loin la notion de « l'antériorité de la substance » (1004b9).

42. Métaphysique, Γ, 5, 1010a18-23.

43. Aristotle, Metaphysics, Volume 1: Books 1-9, tr. angl. H. Tredennick, Cambridge, Harvard University Press, 1933, p. 189.

44. Aristotele, Metafisica, trad. ital. G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 169.

45. Métaphysique, Γ, 5, 1010a28-35.

46. Parties des animaux, 645a24-25. Sur ce passage et son inscription dans la doctrine d'Héraclite, voir Robert LOUIS, « Héraclite à son fourneau », École pratique des hautes études, 4e section, Sciences historiques et philologiques, Annuaire 1965-1966, 1965, p. 61-73. Voir aussi dans De la génération et la corruption, II, 10, 336b31-32, où Aristote dit que « le dieu a assuré la complétude du Tout, [en] rendant la génération perpétuelle », trad. M. Rashed.

47. Physique, V, 6, 230a26-29. Voir aussi: «Donc des corruptions seront contraires entre elles et pas à des générations», 230b7. Voir également Platon, République, X, 609a et suiv. pour une notion de « mal naturel » qui correspond à une corruption propre à certaines choses. Voir enfin Marc Aurèle, Pensées pour moi-même, III, 2, où en s'approchant de leur pourriture, la figue ou l'olive manifestent leur saveur.

48. Métaphysique, K, 6, 1062b24.

49. De la génération et la corruption, II, 10, 336a20-22, tr. Rashed.

50. Physique, VIII, 7, 261b12 : ἡ δὲ φθορὰ εἰς τὸ μὴ ὄν.

51. Métaphysique, Λ, 2, 1069b19. Voir aussi De la génération et la corruption, I, 3, 317b15-20. Voir enfin Banquet, 205b6-7, où Diotime définit la ποίησις comme «cause du passage du non-être vers l'être - ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ιόντι αἰτία».

52. Voir Métaphysique, Γ, 2, 1003a34-1003b13.

53. Du ciel, III, 6, 305a34.

54. De la génération et la corruption, II, 4, 331a6.

55. De la génération et la corruption, I, 3, 318a16-18.

56. De la génération et la corruption, I, 3, 318a31-32, trad. M. Rashed modifiée.

57. De la génération et la corruption, I, 3, 319a5-7, trad. M. Rashed.

58. De la génération et la corruption, I, 3, 318b34-35, trad. M. Rashed.

59. De la génération et la corruption, I, 3, 319a19-22, trad. M. Rashed.

60. Physique, VIII, 3, 254a12-16, trad. P. Pellegrin, je souligne.

61. Physique, II, 1, 193a13-18. On trouve trois autres occurrences de σηπεδών dans le Corpus aristotelicum, peu attestées puisque l'une est dans les Problèmes, 909b3 et deux autres dans Histoire des animaux (556b25 à propos de la naissance des puces à partir de la putréfaction des excréments et 634b21, dans le livre X considéré comme apocryphe mais que l'on trouve dans l'édition Folio, voir notamment p. 557-576, p. 561). Et on le trouve quatre fois chez Platon, dans le Phédon, 96b2 (précisément dans le cadre du problème de la cause de la génération et de la corruption) et 110e4, République, 609a2 (précisément pour parler de la pourriture du bois), et Timée, 66a3. La notion de putréfaction mériterait une recherche propre, si l'on peut dire.

62. Physique, II, 1, 193b11. La notion de bourgeonnement est sans doute une référence à Empédocle, qui est cité par Aristote de manière critique dans le traité Du ciel, 300b30-31 et De la génération des animaux, 722b20 avec une même phrase: «Là où beaucoup de têtes sans cou poussaient (ἐβλάστησαν)».

63. On voit ici que ce qui permet d'identifier une substance est une notion sotériologique, la subsistance, ce qui suppose une primauté de la sotériologie sur l'ontologie.

64. Métaphysique, H, 5, 1044b39-1045a6, trad. A. Jaulin modifiée. Je traduis ici par « corruption », et non par «destruction», car l'enjeu est précisément de refuser la possibilité d'une destruction. Sur ce passage, voir le commentaire de Pierre-Marie Morel, dans Aristote, Métaphysique Êta, Paris, Vrin, 2015, p. 179-184.

65. Ce rôle sotériologique de la matière sera repris au livre Θ par celui de puissance. Lorsqu'en Métaphysique, Θ, 3, Aristote défend la notion de puissance contre les Mégariques, il donne un argument qui repose sur l'analyse de l'art, et dit que les Mégariques en refusant la notion de puissance arrivent à des absurdités, comme de dire que la connaissance de l'objet d'un art a été détruite (πράγματος φθαρέντος, 1047a3) quand il n'est plus exercé. La notion de puissance permet de penser ce qui subsiste quand il y a cessation de l'activité.

66. De anima, I, 3, 406b5.

67. De la respiration, 475a10-b5.

68. Sur ce point, voir J. G. Lennox, «Are Aristotle Species Eternal?», dans Aristotle Philosophy of Biology, Studies in the Origins of Life Science, Cambridge University Press, 2000, p. 131-159.

69. Physique, I, 6, 189a21. Or Aristote utilise lui-même le verbe σῴζω dans ce qui suit : « il est nécessaire, si l'on veut les sauver (διασώσειν) tous les deux, de supposer un troisième terme » (189b1-2). Il s'agit pour lui de « sauver » le principe salvateur de toute chose.

70. Métaphysique, Θ, 8, 1050b27-29. Cela ressemble à ce que dit le Timée sur le temps et le ciel qui ne peuvent pas connaître de « dissolution – λύσις » (38b6).
71. Métaphysique, Θ, 10, 1051b29-30. Si l'on reprend les termes de l'analyse que nous avons proposé dans Salvations, Éléments de sotériologie philosophique, on peut dire qu'il y a là, en toute clarté, la décision fondamentale de l'onto-sotériologie.
72. « En même temps, il est impossible que le premier périsse puisqu'il est éternel : en effet, puisque la génération ne peut remonter à l'infini, nécessairement le premier qui, par sa destruction, a généré quelque chose n'était pas éternel», Métaphysique, α, 2, 994b6-7.
73. Métaphysique, Λ, 5, 1071a34-35. Voir aussi, cette fois à propos de l'être et de l'un: «s'ils sont détruits, le reste aussi est supprimé avec eux, car tout est être et un », K, 1, 1059b30-31.
74. Métaphysique, Λ, 3, 1070a7.
75. Physique, II, 1, 192b15. Carteron le traduit par « fixité», Pellegrin par « arrêt », Wicksteed et Cornford par « rest ». Plus loin Aristote remplace ce mot par l'idée de repos, avec le verbe ἠρεμεῖν (192b22). Puis en 193a30 il désotériologise complètement l'expression en parlant de « principe de mouvement et de changement ».
76. Physique, I, 192a17.
77. Physique, II, 192b24. Voir plus loin l'exemple de la guérison en 193b24 qui sert de paradigme pour penser la nature.
78. Physique, II, 3, 194b36-195a1. L'exemple du médecin et de la santé qu'il produit est fréquent, on le retrouve en 195a21, 30, 195b18-19, 197a23, 199a34-35, 200b2, dans une certaine mesure en 197b23-24 avec l'exemple de la promenade laxative.
79. Physique, II, 6, 197b15-16.
80. Physique, II, 8, 199a1, trad. fr. P. Pellegrin.
81. Physique, II, 3, 195a13-15.
82. Physique, II, 9, 200a8.
83. Physique, II, 8, 199b31-32, trad. fr. H. Carteron.
84. Métaphysique, Z, 1, 1028a23.
85. Cela se rapproche mais ne correspond pas exactement à la notion d'οἰκείωσις dans le stoïcisme, qui signifie que dès les naissances les vivants s'efforcent de se conserver. Voir le passage de Chrysippe cité par Diogène Laërce VII, 85 et Cicéron De finibus, III, 16 et leur analyse par J. Brunschwig, Études sur les philosophies hellénistiques, «L'argument des berceaux chez les Épicuriens et les Stoïciens», Paris, Puf, 1995, p. 69-112.
86. Physique, VIII, 261b22-24.
87. Métaphysique, K, 6, 1063a29-35.
88. Hume, Enquête sur l'entendement humain, Paris, Vrin, 2016, section IV, deuxième partie, p. 113-114.
89. Pour une analyse linguistique du terme σύστασις chez Platon et Aristote, voir Elena Dzukeska, « On the Use of σύστασις in Aristotle and Plato », Systasis, 40, 2022, p. 157-169, mais elle tend à réduire le sens du terme à la simple composition, négligeant le sens de « tenir-ensemble ». Voir plutôt Pascal Luccioni, « Systasis. Quand l'écoulement prend corps : le passage de liquide à solide dans la physiologie antique », dans Sarah Carvallo et Arnaud Macé (dir.), Analogies végétales dans la connaissance de la vie et de l'Antiquité à l'Âge classique, Presses universitaires de Franche-Comté, 2023, p. 75-99. Cette étude porte sur le sens de la σύστασις dans le domaine médical, notamment pour exprimer la coagulation, ou pour l'analyse des plantes. Il est intéressant que le même terme soit utilisé pour le domaine cosmologique, sans doute parce qu'il connote une dynamique d'organisation immanente, mais bien sûr il ne peut avoir exactement le même sens car dans le domaine cosmologique, chez Aristote, la σύστασις ne saurait être un processus de production d'une stabilité à partir d'une instabilité, tout l'enjeu de la réflexion étant précisément de montrer que la σύστασις est un processus toujours en acte, une éternelle consistance.
90. Timée, 32c5-33a9.
91. « Il y en a, en effet, qui sont d'avis qu'un étant ingénérable peut se corrompre, et qu'un étant engendré peut demeurer incorruptible, comme dans le Timée. Car y dit que le ciel a été engendré, et que cependant il existera pour l'éternité à venir », Du ciel, I, 10, 280a28-32.
92. Du ciel, I, 10, 280a12-24, trad. Pellegrin modifiée.
93. Politiques, VII, 1328a23-26 : « Mais puisque, comme dans les autres composés naturels, ne sont pas parties du système total [μόρια τῆς ὅλης συστάσεως] les sans lesquelles le tout n'existerait pas, il est évident qu'il ne faut pas considérer comme des parties d'une cité tout ce que les cités possèdent nécessairement, et de même pour toute autre communauté qui produit quelque chose de ce genre », trad. Pellegrin. La suite explique que par exemple les paysans sont nécessaires à la cité mais qu'ils n'en font pas pour autant partie.
94. Platon, Phèdre, 268d2-3.
95. Du ciel, I, 2, 269a32 : « À partir de cela il est manifeste qu'une certaine substance corporelle est par nature différente des formations d'ici-bas, plus divine que toutes les autres et antérieures à elles », trad. Pellegrin. Pour les occurrences de σύστασις, voir BONITZ, H., Index Aristotelicus, Berlin, Academia Regia Borussica, 1970, p. 735-736.
96. Voir le célèbre exemple du caillage du lait chez Homère, Iliade, V, 899-904, où il est précisément question d'un remède. Et voir Génération des animaux, 729a9 et suiv. pour l'association du caillage du lait à la σύστασις par Aristote.
97. Voir cette tr. par P. Luccioni de Génération des animaux, 731b13 et suiv.: «Τὰ δ' ὀστρακόδερμα τῶν ζῴων μεταξὺ ὄντα τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν, ὡς ἐν ἀμφοτέροις ὄντα τοῖς γένεσιν οὐδετέρων ποιεῖ τὸ ἔργον. ὡς μὲν γὰρ φυτὸν οὐκ ἔχει τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν καὶ οὐ γεννᾷ εἰς ἕτερον, ὡς δὲ ζῷον οὐ φέρει ἐξ αὐτοῦ καρπὸν ὥσπερ τὰ φυτά, ἀλλὰ συνίσταται καὶ γεννᾶται ἔκ τινος συστάσεως γεοειδοῦς καὶ ὑγρᾶς. «Quant aux testacés, qui occupent une place intermédiaire entre les animaux et les végétaux, comme ils appartiennent à la fois aux deux groupes, ils n'accomplissent la fonction ni de l'un ni de l'autre. En tant que plantes, ils n'ont ni mâles ni femelles et n'engendrent pas dans un autre être ; en tant qu'animaux, ils ne portent pas de fruit externe ainsi que la plante, mais ils prennent corps et s'engendrent par une certaine coagulation de terre et d'eau.» (tr. fr. P. Louis modifiée).
98. Je m'appuie ici sur la remarque finale de Pascal Luccioni, op. cit., p. 99 et sur ce que dit M.R. Johnson au début de son article, op. cit., p. 77-78, pour distinguer la conception aristotélicienne du ciel de celle de Chrysippe ou du pseudo-Aristote du Peri kosmou.
99. Physique, VII, 3, 246a13-17 et surtout Physique, IV, 12, 222b16-b27. J'ai traité de la notion d'ἔκστασις dans « Le problème de la cause de la corruption » (non paru). Ici notre idée générale serait que l'ἔκστασις n'est qu'un moment qui finit par faire retour à une σύστασις fondamentale et définitive.
100. Physique, II, 8, 198b29-34, trad. Pellegrin modifiée. Voir aussi Physique, II, 8, 199b5 où le mot sustasis est encore utilisé pour désigner les bovins dans la pensée d'Empédocle.
101. Du ciel, II, 13, 293b10.
102. Du ciel, II, 13, 293b10-11.
103. Voir notre Platon, sauver la cité par la philosophie, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 161-182.
104. Du ciel, II, 13, 293b15.
105. Physique, VIII, 6, 259a5.
106. Métaphysique, Λ, 8, 1074b1-3. On trouve la notion d'enveloppe, mais exprimée par le mot ἔλυτρον, associée à celle de protection (φράγμα, la palissade), dans la description des paupières dans le De anima, II, 9, 421b29-30 : « Car les yeux de l'homme ont pour protection, et comme une sorte d'enveloppe, les paupières - τὰ μὲν γὰρ ἔχει φράγμα καὶ ὥσπερ ἔλυτρον τὰ βλέφαρα ».
107. Peri Cosmos, 391b10-14, je traduis. À comparer avec Gorgias, 508a2-4, sur la définition du cosmos opposé au désordre (ἀκολασία, 508a4).
108. De la génération et la corruption, II, 10, 336b32-34, trad. M. Rashed. Voir le commentaire par Marwan Rashed dans son édition du texte, p. CLXXIX-CLXXXIII.
109. De la génération et la corruption, II, 10, 336b35-337a2, je donne la traduction de Tricot qui me semble ici plus claire.
110. Voir par exemple le début de Métaphysique, E, 1026a10-18.
111. Métaphysique, B, 997b5-13.
112. Métaphysique, B, 999b5-6.