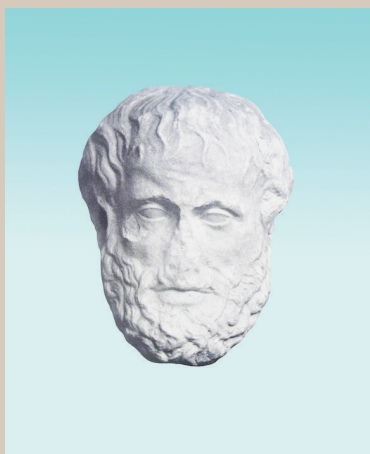


Commentationes Humanarum Litterarum
148 2025

Aristoteles
METAFYSIK



Översättning, inledning, kommentarer och noter

av JAN-IVAR LINDÉN



Societas Scientiarum Fennica
The Finnish Society of Sciences and Letters

Aristoteles
METAFYSIK

Societas Scientiarum Fennica

The Finnish Society of Sciences and Letters

Address: Pohjoinen Makasiinikatu 7 A 6, FI – 00130 Helsinki

In Swedish:

Finska Vetenskaps-Societeten, Norra Magasinsgatan 7 A 6, FI – 00130 Helsingfors

In Finnish:

Suomen Tiedeseura, Pohjoinen Makasiinikatu 7 A 6, FI – 00130 Helsinki

Commentationes Humanarum Litterarum

The series, founded in 1923, publishes monographs or other studies on antiquity and its tradition.

Editor:

Prof. Mika Kajava

Address: Department of Languages, P. O. Box 24, FI – 00014 University of Helsinki.

Requests for Exchange:

Exchange Centre for Scientific Literature, Snellmaninkatu 13, FI – 00170 Helsinki,
or at the Secretary of the Society.

Distribution and Sale:

Tiedekirja, Snellmaninkatu 13, FI – 00170 Helsinki; tiedekirja@tsv.fi, www.tsv.fi.

Other series published by the Society:

Commentationes Physico-Mathematicae

Commentationes Scientiarum Socialium

Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk

The History of Learning and Science in Finland 1828-1918

Årsbok – Vuosikirja (Yearbook), serie A sarja

Sphinx (Årsbok – Vuosikirja, serie B sarja)

Commentationes Humanarum Litterarum
148 2025

Aristoteles
METAFYSIK

Översättning, inledning, kommentarer och noter

av JAN-IVAR LINDÉN

Societas Scientiarum Fennica

The Finnish Society of Sciences and Letters

Commentationes Humanarum Litterarum
is part of the publishing cooperation between
the Finnish Society of Sciences and Letters and
the Finnish Academy of Science and Letters

This book has received a subsidy granted by the Ministry of Education and Culture
distributed by the Federation of Finnish Learned Societies

ISSN 0069-6587 (print)
ISSN 2736-9374 (open access)
ISBN 978-951-653-524-4 (print)
ISBN 978-951-653-525-1 (open access)
DOI <https://doi.org/10.54572/ssc.1359>



This work is licensed under the Creative Commons license CC-BY-NC-ND 4.
More information about this license is available here:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Layout by Vesa Vahtikari

Copyright © 2025 by Jan-Ivar Lindén
& Societas Scientiarum Fennica

Printed by Grano Oy, Vaasa 2025

Innehåll

Förord	1
Inledning	3
Teckenförklaringar	25
<i>Metafysiken</i> i svensk översättning	27
Kommentarer	265
Källor och litteratur	385
Begreppsförteckning	397
Namnregister	401

Förord

En svensk utgåva av Aristoteles *Metafysik* har saknats. Med beaktande av den grundläggande position som verket har, har luckan varit enorm. Motsvarande stor är glädjen över att boken nu äntligen föreligger. Förhoppningen är att den förmår ge väsentliga nycklar till förståelsen av verkligheten och oss själva och samtidigt givetvis också fördjupa kännedomen om hur vår tradition har vuxit fram. Utgivningen har möjliggjorts av ett flerårigt projekt som finansierats av *Finska Vetenskaps-Societeten*. Finlands äldsta vetenskapsakademi förtjänar ett stort tack för detta. Jag vill även tacka Mika Kajava som har gett värdefulla kommentarer och som tog sig tid att granska den ombrutna versionen innan den gick i tryck. Också samtal med Heikki Solin och Erkki Sironen har varit givande. Holger Thesleffs uppmuntran var likaså viktig, men till följd av hans frånfalle gavs det tyvärr inget tillfälle att mer konkret diskutera editionen. För utgivningen har *Finska Vetenskaps-Societeten* inbett värdefulla sakkunnigutlåtanden som jag likaså vill tacka för. Vesa Vahtikari bistod med ombrytningen.

I Korpo den 7 juni 2025
Jan-Ivar Lindén

Inledning

1) Få gestalter har i lika hög grad präglat vårt tänkande som Aristoteles. Om Alfred North Whitehead kunde säga att vår tradition består av en samling fotnoter till Platon, gäller detta säkert i lika hög grad för Aristoteles. Inflytandet kommer till synes i begrepp som 'väsen', 'substans', 'materia', 'verklig', 'möjlig', 'energi', 'disposition', 'passion', 'slutledning', 'omdöme', 'logik', 'kategori', 'etik', 'ekonomi', 'fysik' och så många fler, men framförallt även i tankemönster. Den äldre traditionen stod under antiken på ett självklart sätt i dialog med Aristoteles, även när den liksom epikureismen och stoicismen fjärmade sig från vissa grundantaganden. Med vissa förbehåll kan detsamma sägas om nyplatonismen, men genom Augustinus blev denna strömning sedan inom kristendomen alltmer anpassad till nya religiösa krav, som föranledde ett avståndstagande från de mycket natur- och kroppsbetonande synsätten i den aristoteliska traditionen. Redan under senantiken hade den monoteistiska religionen, framförallt i sin kristna form, men delvis också i sin judiska föregångsversion, stått i intim kontakt med grekisk tanketradition som i själva verket redan den också inbegriper vissa antydningar om gudomens enhet. Så redan hos Platon, men nyplatonikern Plotinos (205-270 e. Kr.) artikulerar detta ännu tydligare i sin inflytelserika lära om Det Ena. Just nyplatonska tankemönster spelade en avgörande roll under senantiken. När Augustinus i tecknet av en radikalspiritualistisk teologi förbinder dualismens andliga pol med Plotinos enhetslära (henologi) råkar Aristoteles naturfilosofiskt inspirerade filosofi i skymundan. Inflytandet av dessa enhetsläror är ännu märkbart då tankelivet på 800-talet återuppvaknar efter det kulturella avbrottet i Västeuropa efter Västoms undergång. Till en början är det framförallt kyrkofäderna och filosofiskt sett nyplatonska idéer som odlas – så t.ex. hos Scotus Eriugena. I Östrom förekom inget liknande avbrott som i väster. Traditionen fortlevde utan avbrott i det som blev det bysantinska riket, där både filosofi och religion hade grekiska förtecken. Den delning av kristenheten som redan tidigare hade framkommit, växte sig med tiden starkare. Trots att försöken att sammanjämka de två traditionerna inte utföll väl på det religiösa planet, gav den filosofiska traditionen ändå gemensamma referenser och just detta kom att bli viktigt från 1300-talet framåt när den italienska renässansen växte fram. Bakgrunden till denna "återfödelse" ligger nämligen i hög grad i det bysantinska inflytandet både före och efter Konstantinopels fall 1453. Skrifter som inte hade varit tillgängliga i Västeuropa stod nu igen till förfogande. Speciellt gäller detta Platon och nyplatonismen. Här kan framförallt Marsilio Ficinos (1433-1499)

utgåva av Platons och Plotinos skrifter i latinsk översättning nämnas. Ficino förestod den florentinska akademi som blev en centralpunkt för något som kan kallas en platonisk renässans.

I öster var den grekiska tanketraditionen likväl inte bara närvarande i Bysans utan från och med 700-talet också i den muslimska världen. För återupptäckten av Aristoteles i medeltidens Västeuropa var den arabiska förmedlingen av hans skrifter avgörande. Genom det moriska Spanien upptogs väsentliga intryck och just Aristoteles kom så att bli den centrala gestalten i högmedeltida tankesystem, kallad rätt och slätt Filosofen. Averroes (Ibn Rushd 1126-1198) bar i sin tur namnet Kommentatorn. Denna verkningshistoria kan inte nog betonas. Före Averroes företräds den bl.a. av al-Ghazali (1058-1111), men grekisk tradition hade redan tidigare under Abassiderna bidragit till en florerande orientalisk vetenskap med både arabiska och persiska förtecken. Framträdande är Avicenna (Ibn Sina 980-1037) och före honom al-Farabi (872-950) som visserligen var av persiskt ursprung, men skrev på arabiska. På samma sätt skrev också den centrala judiska filosofen Maimonides (1138-1204) sina med Aristoteles väl förtrogna skrifter på arabiska. Småningom uppstod också Thomas av Aquinos syntes av kristna och aristoteliska synsätt och likaså hans berömda Aristoteles-kommentarer. Om man med renässans menar en återfödelse av antiken i Västeuropa, finns det allt skäl att förlägga denna återfödelse redan till högmedeltiden, men de nyplatonska ingredienserna var då inte avgörande som senare i Italien. I Västeuropa möjliggjorde de aristoteliska influenserna under medeltiden däremot ett stort uppsving inom både logik och naturfilosofi, även om detta åtföljdes av teologiska antaganden som inte alltid överensstämmer med Aristoteles egen uppfattning om det gudomliga. För medeltida tänkare, som också var teologer, innebar det en stor utmaning att läsa Aristoteles så att denna antika filosofi inte råkade i konflikt med kristna dogmer. I hur hög grad detta också ledde till en deformation av Aristoteles egen grundsyn är en fråga som fortfarande diskuteras.

2) Det verk som har kommit att kallas *Metafysiken* – även om Aristoteles själv inte använder sig av detta begrepp – har efter sin uppkomst i mitten av 300-talet f. Kr. räddats för eftervärlden genom Aristoteles lärjungar Eudemos och Theofrastos samt en annan representant för den peripatetiska kretsen, Neleus, som efter Theofrastos död hade hand om den del av kvarlåtenskapen som han tog med sig till sin hemort Skepsis i Mindre Asien. En annan del gick tydligen till det inom den grekiska världen småningom mycket betydelsefulla biblioteket i Alexandria, förmodligen även de exoteriska skrifter (alltså texter riktade till en bredare allmänhet, ofta i dialogform) som inte har bevarats. (Genom en brand i

Alexandria 47 f. Kr. gick stora delar av det berömda biblioteket förlorat.) Vissa skrifter torde även av Eudemos ha tagits med till Rhodos när han lämnade Aten. I sin informativa redogörelse för de aristoteliska skrifternas öden förmodar Ingemar Düring att de alexandrinska samlingarna inte inbegrep exempelvis det som senare blev metafysiken och att dessa papyrusrullar tillsammans med vissa andra esoteriska skrifter (alltså texter för föreläsningsbruk inom en inre krets) snarare bevarades i Skepsis. Manuskripten kom senare genom en viss Apellikon tillbaka till Aten, där de fanns fram till mitten av det första seklet f. Kr. En fast gestalt antog *Metafysiken* genom Andronikos edition av Aristoteles skrifter,¹ gjord omkring 300 år efter deras tillkomst. Andronikos var den siste föreståndaren för den av Aristoteles grundade skolan i Aten, *Lykeion* resp. *Peripatos*. Ett utbrett antagande är att den romerska fältherren Sulla efter att ha intagit Aten 86 f. Kr. överförde Aristoteles skrifter till Rom och att Andronikos vid denna tid utförde sitt editionsarbete. Namnet *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* härrör förmodligen av att texten för Andronikos kom *efter* fysiken (naturfilosofin). Själv talar Aristoteles om den första filosofin (*prôtê filosofia*).²

Genom sin uppkomsthistoria har *Metafysiken* en ibland problematisk karaktär. Vissa texter verkar disparata och en hel del likartade avsnitt finns. I somliga fall inställer sig också koherensfrågor. Med Werner Jaeger har man ofta försökt förklara vissa inre motsättningar med att textavsnitten härrör ur olika skeden och framförallt återspeglar förändringar i Aristoteles inställning till lärofadern Platon.³ Äktheten av vissa avsnitt har likaså ifrågasatts (speciellt gällande den andra boken – lilla alfa, *alfa elatton* – och den elfte boken – *kappa*). Detta har inte hindrat *Metafysiken* att bli ett av de mest grundläggande verken i europeisk tanketradition. Denna receptionshistoria inleddes redan med Aristoteles omedelbara efterföljare, varav den kändaste är Theofrastos. Aristoteliskt tankegods cirkulerade allmänt under antiken i den atenska världen, sedan också i Rom, i Alexandria samt i Konstantinopel och en omfattande kommentarlitteratur uppstod redan då, varav

¹ Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Universitätsverlag Carl Winter. Heidelberg 1966, s. 32–48. Som så ofta när det gäller den äldre traditionen, har också denna version av receptionshistorien ifrågasatts, så t.ex. av Jonathan Barnes, "Roman Aristotle" i *Philosophia togata II: Plato and Aristotle at Rome*, ed. Jonathan Barnes & Michael Griffin, Clarendon, Oxford 1997. Jfr även Myrto Hatzimichali, "Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus" i Falcon, Andrea (ed.): *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden 2016.

² I sin levnadsteckning över antikens filosofer (200-talet e. Kr.) nämner Diogenes Laertios inte *Metafysiken* i sin uppräknning av Aristoteles skrifter.

³ Werner Jaeger, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Georg Olms Verlag, Berlin 1955.

viktiga kommentarer är av Alexander av Afrodisias (c. 150-215 e. Kr.) – i hans fall också uttryckligen gällande *Metafysiken* –, av Johannes Filoponos (490-570 e. Kr.) och av Simplikios (480-560 e. Kr.).

3) Aristoteles ställer frågor som vi inte längre är vana att ställa, utgår också från andra grekiska tänkare som inte nödvändigtvis är lättare att infoga i för oss naturliga tänkesätt. Relationen till Platon är likaså komplicerad och man har i Werner Jaegers fotspår ofta tänkt sig att Aristoteles tänkande utvecklar sig från en initial närhet till Platon för att sedan anta en alltmer kritisk karaktär. Det är en möjlig tolkning, men man kan också tematiskt betona Aristoteles sätt att samtidigt både erkänna det fruktbara i vissa platoniska synsätt¹ och ändå avsevärt modifiera dem, inte minst genom ingredienser ur den tidigare naturfilosofiska traditionen – som visserligen, också den, radikalt omvandlas genom Aristoteles syntetiska grepp.

En utbredd tendens i Aristoteles-receptionen har varit systematisk. Detta perspektiv stöter likväl på ett visst motstånd vid en närläsning av Aristoteles skrifter som ofta tar sig an olika områden och rättar sin metod efter det som undersöks, vilket som resultat ger en mångfald av relativt olikartade undersökningar. Mönstret är vanligen följande: En utgångspunkt konstateras. Det finns något visst (*tode ti*). Sedan tar sig Aristoteles an detta givna ämne och frågar sig vad det då är (*ti estin*) som finns om det finns just detta. Också *Metafysiken* uttrycker en liknande frågestrategi. Något är. Vad innebär det att något är? Följdfrågor uppstår. Allt är inte väsentligt, men det finns något väsentligt. Vilken är då skillnaden mellan det som är väsentligt och det som är i blott åtföljande bemärkelse (*kata symbebêkos*)? I alla dessa fall förefaller Aristoteles utgå från något oss bekantare (*hêmin gnôrimôteron*) för att förstå vad det i grund och botten handlar om. Man kunde säga att hans undersökningsmetod här är reflekterande. Också de flitigt förekommande exemplen ur hantverk och andra förtrogna sfärer ur människans dagliga liv vittnar om Aristoteles tendens att utgå från det bekanta för att sedan filosofiskt fördjupa detta. De facto visar också standardexemplet på de berömda fyra orsakerna – den materiella orsaken, den formella orsaken, den verkande orsaken och den finala orsaken – något liknande. Ett hus har som materiell orsak teglen, som verkande orsak den som bygger, som formell orsak detta att vara just ett hus och finalt sett är huset slutligen till för att bebos. Exemplet åskådliggör

¹ Så kan Aristoteles t.ex. ställa (den retoriska) frågan: "Hur kunde det nämligen finnas ordning utan något evigt och separat och bestående /*Pôs gar estai taxis mê tinos ontos aidiou kai chôristou kai menontos*/?" *Met.* 1060a26-27.

kausalitetsproblematiken genom något mycket bekant, ett hus. Detta skall alltså inte förstås så att Aristoteles projicerar principerna i mänskligt hantverk på verkligheten. Genom att börja med något bekant, blir det möjligt att fördjupa och se skillnader – så t.ex. också skillnader mellan artefakter och naturväsen.

4) Aristoteles *Metafysik* är en av de mest grundläggande texterna i vår tradition, men trots dess stora inflytande, innebär tolkningen stora utmaningar för en modern läsare. För en omkring 2350 år gammal text är det inte att förvåna sig över. I själva verket är det fascinerande med Aristoteles skrifter snarare att det trots tidsavståndet finns så oerhört mycket som vi kan ta till oss, något som i hög grad beror på att vår tradition och därigenom vi själva är formade av detta arv. I den förmedlande tolkningshistorien finns samtidigt element som inte problemlöst kan förbindas med den text som vi ännu har tillgång till. En respekt för originaltexten är en förpliktelse också då manuskripten i flera led är kopior av originalet. För översättaren påbjuds här en viss försiktighet i användningen av begrepp som övertagits av den latinska teologiska traditionen (substans, existens, essens, accidens...). Omvänt blir utmaningen att hitta möjligast adekvata svenska termer. Många grekiska uttryck är mycket svåra att översätta och ännu svårare att smidigt anpassa till modernt svenskt språkbruk. Målsättningen har varit att inte göra våld på Aristoteles genom att alltför mycket anpassa översättningen till gängse språkbruk i en modern epok som visserligen har klara band till sitt grekiska ursprung, men ändå har förlorat kontakten till vissa, som det förefaller grundläggande aristoteliska insikter. Ibland kan det också vara motiverat att inte överslätande anpassa texten när den känns främmande utan istället låta svårbegripligheten kvarstå. Lyckligtvis går det ändå för det mesta att bena ut betydelsen. Översättaren ställs även inför andra problem. Initialt tänker man sig att samma grekiska ord alltid kunde återges med ett enda svenskt uttryck, men det visar sig snabbt att en så rigid princip svårligen låter sig upprätthållas. Liksom i andra språk är också grekiska termer polysemiska och kontexten måste där ofta avgöra vilken betydelse som gäller. Redan detta innebär en avsevärd tolkningsproblematik.

En stor utmaning har alltså varit att hitta svenska motsvarigheter till de aristoteliska begreppen. Avsikten med denna utgåva är ju att göra den grekiska texten tillgänglig för dem som läser svenska och ofta förmodligen har svenska som modersmål. Det språk som man främst har vuxit in i, alltså modersmålet, bär den största erfarenhetsmässiga konkretionen och utgör därför den bästa förutsättningen för verklig förståelse. Genom en sådan förankring kan det i bästa fall bli möjligt att tillägna sig centrala tankegångar hos Aristoteles, men också att

konstatera svåröverbryggbara avstånd när sådana föreligger. Att utan översättning infoga grekiska begrepp i den svenska texten skulle försvåra tolkningen. I vissa fall är ett sådant förfarande begripligt eftersom mångtydigheten i grekiska termer så kan bevaras, men läsbarheten blir lidande. Ett annat problem ligger i användningen av latinska varianter – på svenska och på många andra språk. Det är sant att en viktig del av den aristoteliska traditionen har manifesterat sig i latinsk bearbetning. Detta bör givetvis beaktas. Likväl måste också konstateras att den latinska återgivningen av aristoteliska centralbegrepp ofta uttrycker ett tolkningsval som inte är självklart.

Ett klassiskt exempel är *ousia* som ofta återges med substans eller varianter av denna latinska term (*substantia*). Det latinska begreppet har likväl innebörden av något underliggande och förleder så till en sammanblandning med ett annat aristoteliskt begrepp, nämligen *hypokeimenon*, som uttryckligen betyder det underliggande. Man kan här införa klargörande distinktioner och skilja mellan *substans* och *substrat*, men det upphäver inte problemet. Hur *ousia* skall översättas är inte lätt att avgöra. Det grekiska ordet är härlett ur verbet *einai* vars feminina singularform i presens particip (*ousa*) har gett upphov till den aristoteliska termen *ousia* som är ett slags 'varandehet'. Så kunde *ousia* stå för 'varo' om det funnes ett sådant separat svenskt ord och härledningen vore då 'att vara' (*einai*) > 'varande' (*ousa*) > 'varo' (*ousia*), men eftersom 'varo' på svenska bara föreligger i sammansättningar är det naturligt att välja ett annat ord. Det vagare latinskt inspirerade ordet 'entitet' kunde vara en möjlighet, men är inte särdeles välklingande i svenskt språkbruk. Mycket talar för väsen, som tillåter den direkta kopplingen till något verkligt, men samtidigt också har den framhävande funktionen att understryka något väsentligt. Begreppet väsen figurerar på svenska också i uttryck som levande väsen och andeväsen och avser då inte enbart väsentliga egenskaper utan uttryckligen också något som finns såsom väsen, såsom varelse. Samtidigt talar vi om väsentliga drag när vi menar det som utmärker sådana varelser. Aristoteles kan nämligen både åsyfta ett varande (ett ting, ett djur, ett fenomen...) och det som gör detta varande till just ett varande, alltså dess varandehet ('varo').¹ För oss ter det sig naturligt att skilja mellan dessa två betydelser. Så är en person för oss något annat än personalitet, en kropp något annat än kroppslighet, ett ting något annat än tingvaro (tingslighet)... Aristoteles använder däremot *ousia* både för ett visst bestämt varande och för det vara som manifesteras i detta. Det svenska ordet väsen förefaller här fånga den dubbeltydighet som finns i termen *ousia*.

¹ "Det måste likaså anses omöjligt att väsendet och det för vilket det utgör väsen skulle kunna existera separerade från varandra". *Met.* 991b1-3.

Sedan Marius Victorinus och Boethius har *ousia* ofta återgetts med substans (*substantia*), något som leder tanken till konkreta ting som verklighetens yttersta beståndsdelar. Det här är ett ämne för filosofiska tvister. Ett problem är alltså om tolkningen av *ousia* som substans leder till en sammanblandning med begreppet 'det underliggande' (*to hypokeimenon*) som enligt Aristoteles inte är att likställa med *ousia* utan snarare är något bärande, ibland ett underliggande substrat, alltså enbart en aspekt av det som *ousia* framförallt står för.¹ I den mån det handlar om ett konkret ting eller en varelse – och det är förvisso någonting Aristoteles ofta framhäver – är *ousia* nämligen framförallt den hylemorfiska helhet som består av både form (*morfê*) och materia (*hylê*).² Genom att undvika ordet substans motverkas samtidigt en alltför enkel läsning av *Metafysiken* som en substansmetafysik.

Det kan visserligen inte förnekas att det också finns vissa belägg för en sådan substansorienterad tolkning, speciellt i Aristoteles tidigare skrift om kategorierna där det logiska schemat subjekt och predikat tas som utgångspunkt. Predikaten är det som tillskrivs det logiska subjektet och detta senare erbjuder då modellen att förstå det substantiella i tingen.³ Predikaten är det som kan utsägas om substansen, medan substansen inte kan utsägas om något annat och just av denna anledning utgör den ontologiska förankringen. En enskild häst kan tillskrivas hovar, uthållighet, färg m.m., men den enskilda hästen kan inte utsägas om något annat. En sådan ontologi verkar projicera den grammatikaliska strukturen på tingen och har varit föremål för kritik. Kategoriskriften är likväl en del av Aristoteles logiska skrifter (kända under benämningen *Organon*, tankens verktyg) och perspektivet är därför begripligt. Frågan är om man skall bygga tolkningen av hela *Metafysiken* på samma schema. Uttolkare av de s.k. substansböckerna⁴ VII (*zeta*), VIII (*eta*)

¹ "Väsen sägs om det underliggande, om vad-det-var-varon, om det som består av bägge dessa samt även om det allmänna. De två första, alltså vad-det-var-varon och det underliggande, har redan behandlats. Det underliggande finns på två sätt, å ena sidan som ett visst enskilt något, såsom djuret för sina egenskaper, å andra sidan som materia för förverkligandet." *Met.* 1038b1-9. Jfr "Väsen utsägs, om inte på många, så åtminstone på fyra olika sätt. Vad-det-var-varon, det allmänna och det övergripande slaget framstår som väsen för det enskilda och som det fjärde därtill också det underliggande." *Met.* 1028b33-36.

² "Så ter sig i stora drag det som är väsen, nämligen inte det som utsägs om ett underliggande utan det om vilket det andra utsägs /*to mê kath' hypokeimenou alla kath' hou ta alla*/. Detta förslår likväl inte och är inte tillräckligt eftersom bestämningen förblir oklar och leder till [tanken] att materien skulle vara väsen." *Met.* 1029a7-10.

³ Att vi i grammatiken talar om substantiv härrör också ur detta.

⁴ I fortsättningen föredrar jag att kalla dem väsensböckerna.

och IX (*theta*) i detta verk har där olika åsikter. De passager där Aristoteles uttryckligen framhäver skillnaden mellan väsendet och ett underliggande substrat talar emot en tolkning som gör väsendet till en underliggande substans. För att reda ut detta krävs ingående diskussioner om vad ett bestämt något ytterst är, det *tode ti* som på latin blev *concretum*. Att det hylemorfiska schemat formad materia är centralt hos Aristoteles går inte att bestrida och han tillämpar detta schema både på levande varelser och andra ting som han menar vara odelbara (*atomos*) i den mån de manifesterar sitt väsen. På latin blev detta *individuum*. Hur kommer det sig då att Aristoteles ägnar sig så ingående åt denna typ av konkret varande? Är det faktiskt för att han tänker sig att verkligheten skulle bestå av sådana avgränsade ting och varelser? Somliga uttolkare tenderar att se just sådana individuella väsen som bärare av lika individuella väsensformer. Andra vill snarare framhäva att just väsensformen (*eidos*) för tillbaks till en snarare platonsk syn, eftersom materien enbart är formad (informerad) när väsensformen föreligger och alltså enbart då ett verkligt väsen. Väsensformen är i detta fall inte knuten till individen. Ett visst belägg för denna senare tolkning ges av att Aristoteles i sin behandling av Platon ofta utan åtskillnad säger *idea* och även *eidos* för idé (så redan i första boken av *Metafysiken*). Nämnas bör också att begreppet *eidos* är avlett ur verbet *idein* (att se) som även har gett upphov till termen *idea*. Svårigheten att definiera enskilda ting och varelser (individer) antyder likaså att väsendet kunde ha en viss för likartade varelser identisk karaktär och då alltså inte vore bundet till individen. För att undvika en motsättning till Aristoteles uttryckliga konstaterande om att väsendet inte kan vara allmänt,¹ är likväl tilläggsantaganden nödvändiga. Så kan man t.ex. mena att väsensformen visserligen inte är allmän, men ändå gemensam. Så vore en häst en häst genom sin väsensform (hästheten), men också andra hästar vore hästar av samma anledning. Aristoteles vill ändå inte som nominalistiska tänkare i den senare medeltida traditionen se denna *infima species* som enbart en allmän klass och bandet till individen är därför starkare. Att Aristoteles för den materiebestämmande formen *morfê* mestadels säger *eidos*, som också betyder speciellt slag och då är något allmänt, underlättar förvisso inte tolkningen. Som sagt fluktuerar även begreppsanvändningen, speciellt då platonska synsätt behandlas, och Aristoteles säger där än *idea*, än *eidos* för det som uppenbart skall förstås som idéer i Platons bemärkelse. På vissa ställen gör Aristoteles en skillnad mellan första och andra väsen, varvid de allmänna slagen är väsen i sekundär bemärkelse.

¹ *Met.* 1003a8-10.

Inom ramen för Aristoteles eget synsätt kan man, då han talar om konkreta ting och varelser,¹ alltså enskilda väsen, översätta *eidos* med 'väsensform', men då Aristoteles däremot åsyftar ett allmänt *eidos* som utgör underklassen av ett övergripande slag är det mer meningsfullt att säga 'speciellt slag' (här i anknytning till latinets *species*). Hur relationen mellan dessa två förstås avgör bedömningen av Aristoteles närhet till Platons betoning av verklig idealitet (idéläran). I bakgrunden finns den problematik som hänför sig till tanken på separation (*chôrismos*), alltså existensen av en dimension bortom sinnevärlden. Aristoteles bestrider i sin kritik av Platon uttryckligen att det kunde finnas ideala väsen vid sidan av de sinnliga, de platonska idéer som förmenas vara separat existerande modeller (*paradeigmata*) för dessa sinnliga ting. Ibland (*Met.* XI) verkar det separata (*chôriston*) visserligen också bara stå för något självständigt, men vanligen avser ordet och dess varianter ändå snarare en separation från det sinnligt givna.

Det finns också andra aspekter. Hur skall vi uppfatta det fält där något visar sig (*faínesthai*) som just ett *tode ti*, alltså ett bestämt något, en varelse eller ett ting? Det som visar sig, fenomenen (*faínomena*), är nämligen också något mycket centralt för Aristoteles som just därför tillmäter erfarenheten (*empeiria*) och den sinnliga varseblivningen (*aisthêsis*) en så viktig roll också för tänkandet. När något visar sig, framstår det på ett bestämt sätt. Som Aristoteles kritik av Protagoras relativism visar (tanken om att människan vore alltings mått), är det ändå på intet vis så att han skulle ta varierande föreställningar som ett tillförlitligt ontologiskt fundament.² Verkligheten är alltid det avgörande, men i motsats till Platon förefaller Aristoteles ändå tillmäta både sinnen och föreställningar (*fantasmata*) en viktig roll i förverkligandet av den noetiska dimension som erbjuder vetande. Aristotelisk reflektion är inte att förväxla med platonsk återerinran (*anamnêsis*). Själva tankeprocessen utmärks av en strävan efter tilltagande stabilitet där det visar sig vilka bestämningar som inte är obeständiga utan istället orubbligt givna, alltså finns i sig (*kath' auto*). I den värld som vi lever i finns en mängd, till en början blott vagt uppfattade, men ändå principiellt vetbara bestämda

¹ Orden 'ting' och 'varelse' har på svenska olika nyanser. Bägge orden kan hänföras till 'det varande'. Ibland känns det ändå naturligt att på svenska tala om ting i den vida bemärkelse ordet kan ha, varvid också varelser är inkluderade.

² Det vore som om "man med fingret under ögat åstadkommer att det som är ett framstår som dubbelt och menar att det är dubbelt för att det framstår så, men ändå emellanåt är ett eftersom den som inte rör ögat ser det ena som ett. Överlag är det orimligt att avgöra vad som är sant utgående från hur tingen i vår värld i föreställningen framträder som föränderliga och aldrig kvarstår i samma tillstånd". *Met.* 1063a7-15. Jfr även: "Stjärnorna skulle likväl finnas även om vi inte hade sett dem". *Met.* 1040b34-1041a2.

konturer, som i sin verklighet också kan vara mer eller mindre påträngande (aktuellt förefintliga) eftersom de bärs upp av materia. Aristoteles låter ändå inte denna materiellt underbyggda närvaro utesluta att bestämdhet också kan finnas utan sådan realisering. Hans begrepp för sådan ännu inte verklig, men möjlig bestämning är *dynamis*, en given förmåga som genom sin naturlighet skiljer sig från den platonska idén.

Ytterst är materien som *prôtê hylê* (latinets *materia prima*) fullständigt obestämd, men Aristoteles tänker sig ändå att denna ontologiska instans kan ha olika grader av lämplighet och så möjliggöra att väsensformer förverkligar sig. När ett sådant förverkligande föreligger, är väsensformen utmärkande för det enskilda väsendet, alltså den sammansättning (*synolon*) som konstitueras av både väsensformen och materien – men kan alltså föreligga aktuellt för att lämplig materia har varit tillgänglig. Väsendet såsom sammansättning kan uppfattas genom olika kategorier, men i sig inte utsägas om annat. Så är det en *ousia*, men däremot inte ett (materiellt) substrat eftersom detta senare saknar bestämning utan väsensformen i väsendet. Detta för inte till någon platoniserande prioritering av idealiteten utan enbart till ett erkännande av de enskilda tingens och varelsernas verklighet i fenomenens värld. Det är sant att enskilda ting och varelser (individer) här starkt framhävs av Aristoteles, men ytterst kunde man säga att det för honom snarast handlar om att utgående från vagare bestämmningar (som för oss är bekanta genom sinnen och föreställning) med förnuftets hjälp inse hur dessa besitter sin stabilitet. Den materiella komponenten av obestämdhet har i detta sammanhang funktionen att erbjuda möjligheter för förverkligande av bestämmningar och därigenom så att säga "presentera" verklighetens konturer.

Förverkligandet innebär samtidigt dock en bestämd riktning som utgår från syften och alltså involverar det teleologiska grundantagande som mer än mycket annat förknippas med Aristoteles. Så förs tolkaren tillbaks till frågan om syftena dock inte finns separat på ett sätt som liknar de platonska idéernas separation. En skillnad förefaller vara att syften inte är något som erbjuder förebilder att mimetiskt efterhärma utan snarare är förknippade med en naturligt rotad strävan (*orexis*) och alltså behöver naturen (inklusive materien) som förverkligande instans. Om även vår erfarenhet och vårt tänkande är förankrade i naturen uppstår här många följdfrågor som gäller relationen mellan naturliga processer som sådana och den tankeverksamhet som gäller dessa. Är kanske naturteleologin rent av en aspekt som visar sig för oss – *faînesthai* också här – för att vi såsom naturvarelser i grunden själva är syftande djur också då vi tänker? Verkligheten blir i så fall tillgänglig för oss – är oss mer förtrogen (*hêmin gnôrimôteron*) – när vi betraktar den som syftesstruktur. Vår naturliga ändlighet är så beskaffad att

vi helt enkelt förutsätter syften. Dessa vore då ett slags förutsatta förutsägelser, men förutsatta inte av ett världslöst subjekt i Kants bemärkelse utan förutsatta inom den verklighet vi själva som delaktiga varelser manifesterar. Man kan här även notera hur Aristoteles i *Analytica posteriora* uttryckligen framhäver hur all forskning bygger på ett vetande som redan har förutsatts, något som sedan också behandlas i *Metafysiken*. Med hans egna ord: "Förvisso kan man undersöka varför människan är ett visst slags djur. Det är då uppenbart att man inte frågar sig varför människan är en människa utan snarare vad som är rådande i henne: att det är rådande, måste vara uppenbart. Om det inte förhöll sig så, skulle det inte finnas någonting att utforska."¹

En annan fråga är hur vi skall förbinda Aristoteles syn på enskilda väsen med det han säger om det gudomliga väsendet. Krävs här i alla fall någon form av gudomlig idealitet som återspeglar sig i enskilda väsen? Eller är gudomen snarare ett högsta väsen? De teologiska avsnitten av *Metafysiken*, inte minst den omtvistade tolfte boken (*lambda*), väcker många frågor. Finns det hos Aristoteles ansatser till de monoteistiska tolkningar som blev dominerande under senantiken? Hur hierarkisk är Aristoteles verklighetssyn? Vad står det gudomliga väsendet för – speciellt om man beaktar att Aristoteles också beskriver det som ett tänkande av tänkandet (*noêseôs noêsis*) – och hur förhåller sig detta till de konkreta ting och varelser (djur, växter m.m.) som också är väsen?² Hur förhåller sig den mer intellektiva definitionen *noêseôs noêsis* till en annan lika berömd passage i den tolfte boken, idén om guden som en final orsak som verkar som en dragningskraft, eller med Aristoteles ord "som det älskade" (*hôs erômenon*)³. Den senare synen låter sig väl förbindas med teleologin, men kanske är just den förra definitionen tänkt att påminna oss om att strävan och syftande ger delaktighet i ett verkligt vetande som alltså Aristoteles i bok *lambda* beskriver som gudomligt.⁴

Vad är det enligt Aristoteles som överskrider sinnevärlden och ändå inverkar på den? De grekiska orden för den gudomliga instansen varierar hos Aristoteles. Ibland är det tal om *ho theos* (guden), ibland mindre personifierande om *to*

¹ *Met.* 1041a20-24.

² *Met.* 1074b34-35. I relation till de teologiska tolkningarna av *noêsis noêseôs noêsis*, bör noteras hur sakligt Aristoteles framlägger tanken: "Både utrönandet */to noein/* och tänkandet */hê noêsis/* finns nämligen också hos den som tänker det sämsta. Om sådant skall undvikas (det är ju i vissa fall bättre att inte se något än att se det), då vore tänkandet inte det bästa. Det är sig självt tänkandet gäller om det är det mest upphöjda och det är då tänkande av tänkande om tänkande */noêsis noêseôs noêsis/*." *Met.* 1074b32-35.

³ *Met.* 1072b3.

⁴ Jfr "Det sanna ligger i att tankemässigt uppfatta sådant [som är]." *Met.* 1052a1.

theion (gudomen), ofta också i komparativ om det gudomligare: *to theiotion*. I många böcker förekommer de teologiska aspekterna överhuvudtaget inte. I en viss bemärkelse förklaras Aristoteles teologiska antaganden av hans allmänna tendens att tänka slutpunkter i olika ontologiska räckor. Så är den första materien slutpunkten på all annan relativ materia i olika konstellationer av formad materia, där materien kan vara form på en lägre nivå: teglen är materia för huset, men för teglen är i sin tur lera materien o.s.v. Ytterst tänker sig Aristoteles en totalt obestämd materia som han alltså kallar *prôtê hylê*.¹ Så för också andra tankeräckor till det yttersta när något tänks till slut. Om det antas att något är värdefullare eller värdigare än något annat, måste det även finnas det allra värdigaste. En sådan slutpunkt för tanken är också det gudomliga. På samma sätt verkar existensen av något förnuftigare förutsätta att det finns också det som är allra förnuftigast. Man kan ha invändningar mot dessa tankemönster, men konstateras måste att de överensstämmer med den hos Aristoteles återkommande viljan att undvika en tankens oändliga regress, alltså en tankens rörelse utan slutpunkt. Detta förklaras av att han teleologiskt tänker sig slutpunkten – ändamålet eller syftet (*telos*) – som det drivande i själva tankeprocessen.

Eftersom Aristoteles inte själv gör någon tydlig distinktion mellan att något finns och vad det är – alltså inte antar någon ontologisk differens mellan väsendet och det som bestämmer dess väsen – utan tvärtom verkar tänka sig att dessa två aspekter är intimt sammanvävda, vore det likaså missvisande att projicera det senare använda begreppsparet existens / essens på hans text. Två begrepp som man i vissa fall kunde vara frestad att ty sig till för en sådan distinktion, nämligen *energeia* och *entelecheia*, verkar oftast vara synonyma, även om vissa nyansskillnader mellan förverkligande, verksamhet och verklighet uppträder. (Somliga föredrar här de ur en lång tradition härstammande latinska varianter som ligger nära svenskans aktualisering, aktualitet och akt.) Jag har undvikit begreppen existens och essens, men valt att variera mellan förverkligande, verksamhet och verklighet. I vissa fall vore fullkomning också en möjlig översättning av *entelecheia*.²

¹ "Tfall något kommer först, om vilket inget utsägs i annat avseende */ho mêketi kat' allo legetai ekeinonol*, då rör det sig om första materia */prôtê hylê*." *Met.* 1049a24-25 Denna tanke om en *materia prima* blev senare föremål för ingående diskussioner som upphörde när man under Nya tiden började tänka sig att den yttersta materien inte var totalt obestämd utan som utsträckt ting försedd med diverse s.k. primärkvaliteter. Frågan om varifrån dessa bestämningar härrör, beaktades då inte. Så undanträngdes den genuina ontologiska problematik som ville visa att underliggande substrat som sådana svårligen kan tillhandahålla ett fundament för verkligheten. Jfr även "För materien finns det ingen definition, eftersom den är obestämd." *Met.* 1037a27.

² Jfr dock *An. post.* 89b24-25.

Väsendet förefaller stå för just det något är när det inte enbart är i åtföljande bemärkelse. "Att påtala väsendet för något är att ange vad det är att vara just detta och inte något annat."¹ Det är något som finns, men samtidigt något som har vissa grundläggande, väsentliga kännetecken. Aristoteles använder även uttrycket *to ti ên einai* för det väsentliga. För att inte heller här tillämpa det senare uppkomna begreppsparet *existens / essens* har jag valt att inte återge *to ti ên einai* med *essens* eller *såvaro (Sosein)* utan istället använt den mer bokstavliga översättningen *vad-det-var-varo*. Verbformen 'var' motsvarar direkt grekiskans *ên* och verkar vara innehållsligt relevant i så mån som den uttrycker ett bakåtriktat perspektiv. Så anger *vad-det-var-varon* vad något redan har visat sig vara genom samlad erfarenhet.² Detta låter sig väl förbindas med det ovan nämnda reflekterande tillvägagångssättet hos Aristoteles.

Vad gäller den förefintlighet som senare har förknippats med *existens (existentia)*, kan konstateras att Aristoteles inte har något större intresse för frågan *om* det som är faktiskt finns.³ Hela denna skeptiska problematik verkar han närmast avskriva som filosofiskt ointressant. I *Fysiken* säger han rent av att det är löjligt (*geloion*) att försöka påvisa att naturen finns.⁴ Utgångspunkten är också här att istället närma sig något givet och fråga sig – inte *om* det är – utan *vad* det är. Man kan kalla det Aristoteles ontologiska tillförsikt.

I bakgrunden finns det som är målsättningen för Aristoteles 'första filosofi', nämligen att förstå hur det varande är *såsom* varande (*on hê on*). Detta ord 'såsom' (*hê*) har en latinsk motsvarighet *qua* som kan leda till förväxlingar eftersom det för detta ord också finns avledningen *qualitas*. Kvalitet är en ofta använd översättning för en av Aristoteles kategorier, nämligen *to poion*.⁵ Detta grekiska begrepp är i sin tur förbundet med verbet *poiein* som betyder göra eller framställa. Bäst översätter man kategorin *to poion* med *beskaffenhet*.⁶ Så undgår man att

¹ Met. 1007a26-27.

² Jfr "Allt vetande är likväl på basen av förutsättningar /*prognôskomenôn*/ som antingen delvis eller i sin helhet är givna på förhand, så både när vi påvisar något /*di' apodeixeôs*/ och när vi fastställer det /*di' horismôn*/: det fastställelsen [[definitionen]] utgår från måste nämligen vara bekant och vi måste i förväg känna till det." Met. 992b30-33.

³ Ofta tvingas man på svenska använda ordet 'finns' för grekiskans *estin* som betyder 'är'. Satserna blir helt enkelt på svenska för otympliga om man frågar det väletablerade uttrycket 'finns' och genomgående använder 'är'.

⁴ Fys. 193a3-9. Jfr även Met. 1010b33-1011a2.

⁵ Kategorier är vissa speciellt grundläggande sätt att uttala sig om det som finns.

⁶ Bokstavligen vore *beskaffenhet* då en egenskap som lämpar sig för ett skeende där något görs och något undergår ett inflytande. Helt så snäv är den aristoteliska kategorin ändå inte.

genom ledet *qua* i *qualitas* förväxla kategorin beskaffenhet med det 'såsom' som figurerar i metafysikens huvudsakliga uppgift, nämligen att utreda det varande *såsom* varande. På latin vore detta *ens qua ens*. Detta *qua* står inte för ett sätt att tala om det varande, för en kategori bland andra, utan åsyftar det varandes väsen, det som det varande är *såsom* varande – och som alla kategorier refererar till när det varande omtalas på olika sätt.

Visserligen ger det här också upphov till innehållsliga frågor om hur beskaffenhet ytterst skall förstås.¹ Har Aristoteles kanske försummat den grundläggande ontologiska betydelse just kategorin *to poion* har? Eller gör han snarare rätt i att skilja mellan ett väsentligt *såsom* och ett blott kategorialt *såsom*? Säkert är dock att de två kategorierna beskaffenhet (*to poion*) och mängd (*to poson*) har gett upphov till en långlivad distinktion mellan kvalitet och kvantitet som tillåter många olika tolkningar. Fortfarande kan man se hur framhävande av verklighetens kvalitativa aspekter både kan åsyfta icke mätbara egenskaper (snarast motsvarande *to poion*) och mer framhävd kvalitet (som snarare motsvarar *hê*, ett väsentligt såsom).

Ett annat begrepp som föranleder huvudbry är *epistêmê*. På svenska finns många alternativa översättningar. Ibland beror valet på kontexten, men problemet är också de konnotationer moderna svenska begrepp har. *Epistêmê* kan stå för vetande, vetenskap, kunskap och – ett förslag som inte är helt ointressant – vetskap. Jag har valt att undvika ordet kunskap, som genom sin etymologi på ett tämligen direkt sätt verkar stå för en speciell form av vetande som har syftet att kunna skapa. Visserligen undanskymms denna ordagranna bemärkelse oftast i språkbruket, men i en översättning där mycket kommer an på ordvalet, känns det ändå mindre lyckat att använda ett uttryck som kan leda tanken till det som på engelska kallas know-how. Kunskap i denna ordagranna bemärkelse verkar snarare motsvara *technê* hos Aristoteles. Tidigare hade man för *technê* också kunnat säga konstfärdighet, men det ordet figurerar inte längre i gängse språkbruk och bör därför användas med måtta. Jag har valt att framförallt översätta *technê* med kunnighet, ett begrepp som inte ligger långt från just kunskap. Vetenskap är onekligen ibland den naturliga översättningen av *epistêmê*, men man bör då hålla i minnet att vetenskap här oftast ligger långt från den instrumentella vetenskap som idag alltmer präglar vår begreppsanvändning. Vetande är för Aristoteles inte heller något som skapas. *Epistêmê* har för Aristoteles många betydelser och ett visst mått av *epistêmê* finns förvisso också i instrumentellt orienterad *technê*. Den främsta formen av *epistêmê* är dock förbunden med det rena och alltså inte

¹ Jfr *Met.* IV.1 med kommentar, *Met.* V.14 och även *Met.* 1068b samt kommentaren till *Met.* XI.12.

instrumentellt inriktade betraktande som på grekiska heter *theôrein*.¹ Sådan teoretisk vetenskap är för Aristoteles uttryckligen inte instrumentell. I själva verket förefaller han tänka sig att ämnena som det teoretiska betraktelsesättet gäller uttryckligen är sådana att vi i deras fall inte har ett initiativ av det slag modern objektiviserande vetenskap antyder – utan att vi i betraktelsen tvärtom uppfattar något som inte beror på oss utan är i sig. Det är som om det finns ett vetande som vi blir delaktiga av när vetande unnas oss genom samspelet mellan *aisthêsis*, *orexis*, *fantasia*, *logos* och *nous*. Så ter det sig i somliga sammanhang naturligt att inte översätta *epistêmê* med vetenskap utan snarare med vetande. I vissa fall har jag även valt formen vetskap som mer framhäver en partikulär form av vetande, men också då gäller förbehållen i fråga om de associationer som ledet -skap kan väcka. Man kan i detta sammanhang också dra sig till minnes den betydelse Aristoteles tillskriver den rofyllda ledigheten (*scholê*) som enligt honom är en förutsättning för uppkomsten av ett teoretiskt betraktelsesätt. I *Metafysikens* första bok nämner han som exempel på sådana gynnsamma omständigheter överflödet i det gamla Egypten.

Begreppet *zôon* översätter man bäst med djur, men eftersom också himlakropparna för Aristoteles är *zôa*, känns det inte helt lätt att genomgående säga djur för *zôon*. Det verkar naturligare att kalla himlakropparna levande varelser än att kalla dem djur. I snäv jordisk bemärkelse utmärker sig *zôa* nämligen genom sin varseblivningsförmåga och skiljer sig däri från växter. Om himlakropparnas varseblivningsförmåga säger Aristoteles inget. Samtidigt är även växten (*fyton*), liksom himlakroppen, en levande varelse. Återgivningen av *zôon* kräver därför en viss lyhördhet för kontexten. Jag har valt att relativt fritt använda än djur, än levande varelse.

Aristoteles delar alltså inte den uppfattning som Immanuel Kant uttrycker i sin första Kritik: "Hittills har man antagit att all vår kunskap måste rätta sig efter föremålen; /.../ Må man därför pröva om vi i metafysiska frågor inte bättre avancerar genom att anta att föremålen måste rätta sig efter vår kunskap".² Detta är för Aristoteles ett främmande synsätt eftersom det hos honom inte finns något kunskapssubjekt som har företräde i vetandet. Verkligheten fyller denna roll. Som talande och tänkande djur (*zôon logon echon*) är människan beroende av

¹ Från *theôrein* som alltså betyder skåda eller betrakta, kommer också ordet teater för skådespel.

² "Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; /.../ Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten". Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XVI.

både naturlig och andlig verklighet. Så inleds *Metafysiken* med de berömda orden *Pantes anthrôpoi tou eidenai oregontai fysei*: Alla människor strävar naturenligt efter insikt. Redan här förankras insikten (*tou eidenai*) och vetandet i naturen, både genom att det just är *naturenligt* som människan strävar efter insikt och genom att strävan (*orexis*) är ett grunddrag hos levande naturvarer och i synnerhet just hos djur med sinnesförmågor.

Det naturfilosofiska perspektivet är närvarande i många aristoteliska begrepp, så också i *Metafysiken*. Ett exempel erbjuds av begreppsparet möjlighet (*dynamis*) / verklighet (*energeia*). Onekligen står *dynamis* också för det vi fortfarande menar med möjlighet, men lika uppenbart är att Aristoteles ofta tänker på något som vi snarare kallar förmåga. Det är nästan som om det möjliga är det förmögna. På ett mycket naturligt sätt tänker han sig att förmåga är något som genom att tillåta förverkligande uttryckligen står för en möjlighet. Det är ändå sant att det metafysiska begreppet *dynamis* inte alltid kan ges en så naturlig innebörd utan ofta också tenderar att uttrycka en logisk möjlighet som åtminstone inte lika direkt är förankrad i en naturlig förmåga. Allt som gäller *logos* är inte *fysis*. *Logos* kan i sin tur också översättas på olika sätt: förnuft, språk, begrepp, ibland också bestämt förhållande eller proportion.

Aristoteles för ofta en dialog med Platon och Platons efterföljare i Akademin. Speciellt kritisk är han mot den platonska synen på idéer. Det svenska ordet idé har sin motsvarighet i den grekiska termen *idea*, men saken problematiseras som sagt av att vissa andra uttryck Aristoteles använder – framförallt *eidos* – i många sammanhang också förefaller stå för samma sak. Somliga översättare vill i dessa fall för *eidos* använda ordet form (som på tyska och engelska är identiskt med det svenska ordet). Problemet är då att form också är översättningen av *morfê* som i sin tur är centralt i det som brukar kallas Aristoteles hylemorfism, d.v.s. antagandet om att ting utgör formad materia. På tyska tillfogar därför en del översättare en ytterligare precisering och säger *Art-Form* för *eidos* i denna mer ideala bemärkelse. Jag har i den mån kontexten tillåter försökt hålla mig till 'form' för *eidos*, men samtidigt beaktat att *eidos* också förekommer i ett annat för Aristoteles väsentligt sammanhang, nämligen i begreppsparet *genos* / *eidos*. I detta fall står det entydigt för ett slag (det ledet *Art* i det tyska uttrycket *Art-Form* också framhäver). *Eidos* har jag i sådana fall översatt med speciellt slag, medan jag för *genos* säger övergripande slag. Hos Porfyrios och Boethius utvecklas dessa nivåskillnader till de begreppssystem som under medeltiden figurerade som begreppspyramider och också gestaltades som porfyriska träd. Så differentieras varande i övergripande och speciella klasser enligt schemat: en häst tillhör slaget hästar, en hund tillhör slaget hunddjur, men bägge tillhör samtidigt det övergripande slaget djur; denna

animala klass är samtidigt ett speciellt slag inom det övergripande slaget levande varelse som inbegriper också andra speciella slag än de djuriska, t.ex. växter. I den latinska traditionen återgavs *genos* och *eidos* med *genus* och *species*, begrepp som senare blev bärande kategorier i de biologiska vetenskaperna, men idag också förekommer i helt annorlunda sammanhang. När det gäller förhållandet mellan *idea* och *eidos* i Aristoteles text, är det däremot ibland svårt att avgöra vilken översättning som är den bästa för *eidos* och hur valet utfaller, har samtidigt en inverkan på hur Aristoteles förhållande till Platon framstår.

Ett speciell variant av platonism som genom Platons efterträdare i Akademin, Speusippos, vidareutvecklade den matematiska orientering som också fanns i den pytagoreiska skolan, är ofta föremål för Aristoteles kritik. Det kan noteras att det ena (*to hen*) är ett centralt platonskt begrepp som i nyplatonismen blir ännu mer grundläggande. För enhet har grekiskan ett annat ord, *monas*, som figurerar när det är tal om enheter som något består av. Därför är det ofta skäl att undvika att för *to hen* säga enhet, även om det ibland blir något klumpigt. De omfattande diskussionerna om matematik och idélära är en aning snåriga av flera anledningar. Ett skäl är att Aristoteles framförallt återger olika synsätt som han inte delar och då vill framhäva absurda drag. Samtidigt är det onekligen för oss också svårt att följa vissa antika diskussioner som tillskriver talen en världsallstrande eller -konstituerande funktion. Inte är det heller helt lätt att följa tankegångarna när de utgår från en skillnad mellan idétal och matematiska tal, men detta är samtidigt väsentligt för att kunna förstå den platonska tanken om att det ena och den obestämda tvåfalden (*aoristos duas*) tillsammans förklarar varför det finns mångfald i verkligheten. Den obestämda tvåfalden är då inte ett matematiskt tvåtal utan står för en graderbarhet (t.ex mer och mindre) som tillåter det enas artikulering i mångfald. När Aristoteles riktar sig mot pytagoreiska tendenser i den grekiska filosofin – hos Platon och hos andra –, så finns i bakgrunden en fråga som fortfarande kan utmana oss. Hur kan matematiken sanningsenligt säga något om naturväsen om de matematiska förhållandena inte finns i dessa väsen? Eller med Aristoteles ord: "Hur kommer det sig att dessa [numeriska] egenskaper råder i det sinnligt givna om talen överhuvudtaget inte finns i dessa [sinnliga ting]?"¹

Slutligen kan ännu några översättningsval framhåvas. Grekiskans *pathos* resp. *pathê* är mångtydigt och kan syfta på en affektion, alltså någonting som

¹ *Met.* 1090b3-5. Jfr även: "Att matematiska ting inte i högre grad är väsen än kroppar, att de till sitt vara inte föregår sinnliga ting utan enbart har en begreppslik prioritet samt att de inte kan finnas separat, har så tillräckligt påvisats. Då de alltså inte heller kan finnas i de sinnliga tingen, är det uppenbart att de antingen alls inte finns eller så bara på ett visst sätt och därför inte föreligger i enkel bemärkelse." *Met.* 1077b12-16.

undergå (sensitivt, emotivt eller på annat sätt), men kan också betyda egenskap resp. egenskaper. Ett slags prägling åsyftas i bäge fallen. För *paschein* säger jag undergå, men detta verb har då inte någon direkt koppling till substantivet undergång i bemärkelsen förgörelse som på grekiska snarare är *ftora*. (Den som är förtrogen med tyskans *erleiden* skulle gärna säga 'underlida', men tydligen är svenskan här motsträvig.)

Aisthêton resp. *aisthêta* översätts speciellt på engelska ofta med 'sensual object' eller 'sensual objects'.¹ Detta förklaras av att engelskan inte gärna tillåter substantiveringar som 'the sensual' utan hellre där smyger in ett 'object' som inte finns i den grekiska texten. Det här förefaller mig vara vilseförande, eftersom den ställning som det sinnligt givna har hos Aristoteles då förvrängs och framstår som en objektkaraktär i den sinnliga varseblivningen – då *aisthêta* för Aristoteles tvärtom är det som har initiativet, initierar varseblivningsakten. Detsamma gäller uttryck som *orekton* som på engelska tenderar att bli 'the desired object' eftersom den substantiverade formen 'the desired' ensam inte på engelska verkar fylla den gängse syntaxens krav. Också i detta fall förvrängs initiativet. På svenska är det däremot helt smidigt att med en substantivering för *orekton* säga 'det eftersträvade' utan att smuggla in något objekt. En liknande fråga inställer sig för *noêta*. Inte heller här är 'objects of thought' ett lyckligt begreppsval för det som tänkandet gäller, de *noêta* som likaså har initiativet när det gäller att göra våra trevande tankar förenliga med det som verkligen är i sträng bemärkelse tänkbart.² I enlighet med den aristoteliska idén om riktat förverkligande (*entelecheia*), finns det också i varseblivning, strävan och tänkande dragningar av olika slag och tack vare dessa kan vi röra oss i rätt riktning.

Det finns givetvis många översättningsfrågor av detta slag. En lista på centrala termer med översättningar finns i slutet av denna utgåva.

5) Metafysikens uppgift är att reda ut yttersta orsaker (*aitia*) och principer (*archai*) samt klargöra det varande *såsom* varande (*on hê on*), en undersökning som hos Aristoteles alltid förutsätter det han kallar *empeiria*, erfarenhet, alltså all den kunskap om och förtrogenhet med världen och naturen som vi förvärvar och

¹ Eller 'sensible object' resp. 'sensible objects'.

² Jfr "Eftersom det som både är försatt i rörelse och sätter i rörelse är ett mellanliggande, måste det finnas något som försätter i rörelse utan att själv vara försatt i rörelse – ett evigt som är väsen och verklighet. På så sätt försätter det eftersträvade /*orekton*/ och det vetbara /*noêton*/ i rörelse: det sätter i rörelse utan att själv röra sig." *Met.* 1072a24-27.

sedan på ett självklart sätt besitter.¹ I bakgrunden finns Aristoteles grundmurade uppfattning om att vi kan känna till verkligheten för att vi ingår i den. Denna tanke om tillhörighet gör att Aristoteles starkare än Platon betonar våra naturliga levnadsbetingelser som förutsättning också för tänkandet. I den bemärkelsen fångar Rafaels berömda målning i Vatikanen onekligen något väsentligt: Platon pekande uppåt och Aristoteles med handen dämpande denna idealistiska tendens, så uttryckande en vilja att beakta den föränderliga sinnevärlden. Denna betoning av processualitet hos Aristoteles är ändå inte att förväxla med moderna processteorier av det slag som man hittar hos Henri Bergson.² Aristoteles lämnar inte den platonska idén om stabilitet utan förlämnar den en pendang genom att visa – inte som Platon hur den föränderliga (och bedrägliga) sinnevärlden återspeglar det eviga eller beständiga – utan genom att i detalj beskriva hur det bestående alstrar rörelse och därigenom ger sig en naturlig verklighet. Platon kritiseras för att med idévärlden fördubbla verkligheten utan att ändå förklara hur det ideala manifesterar sig i sinnevärlden – och enbart ge vissa ledtrådar genom begrepp som delaktighet (*methexis*) och efterbildning (*mimêsis*). Aristoteles förblir ändå en lärjunge till Platon, men bemödar sig om att genom en naturfilosofisk omtolkning ge den ideala dimension som hos Platon är den dominerande en annan roll. I en viss bemärkelse återknyter han där till den försokratiska naturfilosofi som ägnade sig åt naturens föränderlighet och försöker så bl.a. förbinda en snarare heraklitisk tradition med den platonska tanken på oföränderlighet (medan den heraklitiska tanken på föränderlighet däremot för Platon, som Aristoteles själv konstaterar,³ snarare var ett argument mot sinnevärldens filosofiska relevans). Aristoteles syntetiska grepp tvingar honom samtidigt till en uppgörelse med sina försokratiska föregångare, där han punkt för punkt går igenom olika tillkortakommanden, men också bygger vidare på dessa ansatser. Så övertar han i sin materielära tankar om obestämdhet hos Anaxagoras, Empedokles och Anaximandros.⁴

Huruvida Aristoteles kritik i alla dessa fall är berättigad kan diskuteras, men uppenbar är däremot den metod som han använder sig av i sin kritik: den

¹ "Vad man nödvändigtvis måste ha känt till för att kunna veta [något], bär man med sig." *Met.* 1005b16-17.

² Se t.ex. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1907.

³ *Met.* 987a29-35.

⁴ "Allt är nämligen ett i Anaxagoras bemärkelse även om det bättre anges som att allt var tillsammans: så också vad gäller Empedokles och Anaximandros blandning och Demokritos uttalande om att allt var tillsammans, men alltså såsom förmåga [[möjlighet]], inte såsom verklighet. Vad dessa tänkare avsåg var dock materien. Allt som förändras har materia, men i olika fall olik sådan." *Met.* 1069b20-25.

problematiserande begreppsutredningen. Där behöver han logiken, som främst har en klargörande och vederläggande funktion hos Aristoteles och så skiljer sig från senare tendenser att tillmäta logiken en verklighetsbärande funktion (så från nyplatonismen till Hegel). Om man vill kalla Aristoteles första filosofi en ontologi, rör det sig inte om en ontologik. Logiken är för honom snarare ett rättesnöre för tänkandet. Så är undvikandet av självmotsägande påståenden och vikten av att inte samtidigt både hävda och inte hävda detsamma viktiga principer för att de kan *ställa* tanken genom att visa på inneboende inkoherens. Att så ställa tanken är också ett sätt att uppnå den för både Platon och Aristoteles så viktiga stabilitet som hindrar tanken att alltför flyktigt hasta vidare.

Denna inledning är dock inte platsen för att ge någon ingående tolkning av Aristoteles *Metafysik*. Olika perspektiv framkommer i kommentarerna och litteraturförteckningen ger en överblick av ett antal viktiga skrifter.

6) Avslutningsvis ännu några ord om manuskripttraditionen. Som överlag när det gäller antikens texter har också *Metafysiken* bevarats genom ett antal kopior som i sin tur är kopior av tidigare kopior. Till följd av den långa kopieringshistorien är det svårt att tillskriva de två äldsta bevarade manuskripten (i Paris och i Wien) ett absolut autenticitetsföreträde. Senare medeltida manuskript kan återgå på ännu äldre manuskript som idag är förlorade. Det finns en hel vetenskap – stemmatiken – om dessa manuskriptfamiljer, ofta sammanställda i ett slags släktträd. Genealogiska beroendeförhållanden blir speciellt tydliga när skrivaren (kopieraren) har reproducerat skrivfel eller tydliga luckor i ett tidigare manuskript, men avhängighet visar sig givetvis också genom textens karaktär som sådan, vad som ingår och vad som inte ingår, stilistiska preferenser, ordningsföljd etc. De äldsta manuskripten som vi känner till (i Paris och i Wien: E Parisinus 1853 och J Vindobonensis phil. gr. C) härstammar från 900-talet, i det senare fallet kanske rent av från 800-talet. Ett annat viktigt manuskript är A Laurentianus 87.12 från 1100-talet. Detta florentinska manuskript tillskrevs länge en speciellt auktoritativ ställning, präglade renässansens aristotelesforskare, inte minst Bessarion, och bidrog till den viktiga utgåva som Aldus Manutius publicerade år 1497. Denna *editio princeps* hade en viktig ställning i den senare humanistiska traditionen, bl.a. hos Erasmus av Rotterdam. Ytterligare manuskript finns och viktiga editorer har försökt beakta de olika versionerna. Idag känner vi till drygt femtio äldre manuskript av *Metafysiken*. I många fall handlar det dock om direkta kopior utan innehållsligt relevanta avvikelser. Somliga manuskript, också av de speciellt auktoritativa, saknar tyvärr vissa delar. Editioner bygger därför på sammanställning utgående från ett begränsat antal manuskript och selektivt

omdöme. Vanligen anges två ursprung till de manuskriptfamiljer av *Metafysiken* som vi känner till, sammanfattade med de grekiska bokstäverna alfa och beta, varvid det florentinska manuskriptet A Laurentianus 87.12 innehar en bärande roll inom betagruppen. De speciellt gamla manuskripten i Paris och Wien har motsvarande roll inom alfagruppen. Saken kompliceras dock av att de olika linjerna har många beröringspunkter och tvivel gällande denna indelning har framkommit.¹ En allmänt använd referens gällande de olika manuskriptfamiljerna är den översikt som 1979 utgavs av Dieter Harlfinger.² En något annorlunda överblick hade tidigare givits av Silvio Bernardinello.³ Diskussionen fortgår.⁴ I vissa fall kan varianterna leda till tolkningsdifferenser, men i andra fall förblir den stemmatologiska problematiken mindre betydelsefull. I kritiska utgåvor tillkännages varianter i apparaten under originaltexten. Många tolkningsproblem är dock sådana att de kräver koherensorienterade, tematiska och filosofihistoriskt inordnande perspektiv som enbart i begränsad bemärkelse kan dra nytta av den stemmatiska överblicken.

Under 1800-talet florerade den filologiska forskningen kring antiken och inte minst gällande Aristoteles. Kända namn är Immanuel Bekker (vars pagination från standardutgåvan 1831-70 vi fortfarande använder), Christian August Brandis (*Aristotelis et Theophrasti Metaphysica* 1823), Hermann Bonitz (metafysikutgåva 1848) samt något senare även Wilhelm Christ (1885, 1 utgåva). Under 1900-talet har William David Ross (1924) och Werner Jaeger (1957) bidragit med välgående utgåvor.

Föreliggande utgåva bygger på den grekiska texten enligt förlaget Meiners tredje utgåva av *Metafysiken* (ed. Horst Seidl) som visserligen utgår från Wilhelm Christs edition, men samtidigt beaktar senare utgåvor och i synnerhet då Ross utgåva. Under den grekiska texten finns där olika varianter angivna. Kapitelindelningen har i vissa fall lätt modifierats.

I den mån föreliggande svenska utgåva får ytterligare upplagor, är det givetvis naturligt att då beakta eventuella förändringar i manuskriptläget. Tyngdpunkten

¹ Silvia Fazzo, "Editing Aristotle's *Metaphysics*: why should Harlfinger's stemma be verified?" i *Journal of Ancient Philosophy* 2014. Av Silvia Fazzo finns även en överblick av den tidiga receptionshistorien "The *Metaphysics* from Aristotle to Alexander of Aphrodisias" i *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55, 2012.

² Dieter Harlfinger, "Zur Überlieferungsgeschichte der *Metaphysik*" i Pierre Aubenque (ed.), *Essais sur la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1979.

³ Silvio Bernardinello, *Eliminatio codicum della Metafisica di Aristotele*, Antenore, Padova 1970.

⁴ Jfr även Oliver Primavesi, "Aristotle, *Metaphysics Alpha*. A Critical Edition with Introduction" i Carlos Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2012.

i denna utgåva ligger dock på den första svenska översättningen av Aristoteles *Metafysik* och de begreppsliga val detta föranleder.

Kommentaravdelningen tillåter en större editorisk frihet som närs av den infallsvinkel som varje översättning med nödvändighet framhäver. Kommentarererna är uppdelade i kortare noter som åtföljer huvudtexten och en kommentaravdelning i slutet som strävar efter att framhäva centrala tankegångar i de olika böckerna samt även beakta detaljfrågor som inte gått att hänföra till huvudtextens notapparat. Sistnämnda notapparat har givetvis dragit stor nytta av tidigare editioner på olika språk och där har principen ofta blivit att ödmjukt återge vad tidigare editorer kommit fram till. Många avvikelser och kompletteringar förekommer ändå. Att överbelasta texten med noter som hänvisar till andra avsnitt inom samma bok har inte alltid känts meningsfullt. Hänvisningar till Diels och Kranz¹ sammanställning av försokratiska källor är motiverade enbart då dessa editorer inte har belagt fragmenten med just Aristoteles *Metafysik*. (I ett sådant fall vore det märkligt att i en not till *Metafysiken* hänvisa till en källa som hänvisar till just samma *Metafysik*.)

Vad gäller transkriptionen av grekiska ord är bruket varierande. Entydigt är att φ på svenska inte blir ph utan f (alltså inte *phantasia* för φαντασία utan *fantasia*) Att återge eta (η) och omega (ω) med ê och ô (eller ē och ō) är gängse, men gällande transkriptionen av ypsilon (υ) föreligger ingen enhetlig praxis. I det följande har varianten y prefererats när det svenska språkbruket redan har etablerat den transkriptionen. Φύσις återges så inte med *fusis* eller *phusis* utan med *fysis*, τύχη inte med *tuchê* utan med *tychê*, δύναμις inte med *dunamis* utan med *dynamis* samt på samma sätt även för olika på svenska bekanta förleder som exempelvis *sym-*, *syn-*, *hypo-*. I övrigt har υ transkriberats som u.

¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker* I-III, Hrsg. Hermann Diels & Walther Kranz, Weidmann, Berlin 1951-52.

Teckenförklaringar

[förtydligande utfyllnadsord]

[[klargörande tillägg eller alternativ formulering]]

{editorisk variant}

/grekisk transkription/

Standardpagineringen av Bekker anges vid övergången från en sida till en annan.

Förkortningar (Aristoteles skrifter)

De latinska namnen har fortfarande fördelen att ge en gemensam citationsprincip som går att använda på många olika språk utan att ty sig till de grekiska originalen.

<i>Categ.</i>	<i>Categoriae</i>	Kategorierna
<i>De int.</i>	<i>De interpretatione</i>	Om tolkning
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>	Topiken
<i>An. pr.</i>	<i>Analytica priora</i>	Första analytiken
<i>An. post.</i>	<i>Analytica posteriora</i>	Senare analytiken
<i>Soph. el.</i>	<i>De sophisticis elenchis</i>	Om sofistiska vederläggningar
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>	Fysiken
<i>De caelo</i>	<i>De caelo</i>	Om himmelen
<i>Gen. corr.</i>	<i>De generatione et corruptione</i>	Om uppkomst och förgängelse
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i>	Meteorologi
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>	Om själen
<i>Parva nat.</i>	<i>Parva naturalia</i>	Mindre skrifter om naturen
<i>De sensu</i>	<i>De sensu et sensibilibus</i>	Om sinnen och det sinnligt givna
<i>De mem.</i>	<i>De memoria et reminiscencia</i>	Om minne och återerinran
<i>De somno</i>	<i>De somno et vigilia</i>	Om sömn och vakenhet
<i>De insomn.</i>	<i>De insomnis</i>	Om drömmar
<i>De divin.</i>	<i>De divinatione per somnum</i>	Om siande genom drömmar
<i>De long.</i>	<i>De longitudine et brevitae vitae</i>	Om livets längd och korthet
<i>De iuv.</i>	<i>De iuventute et senectute</i>	Om ungdom och ålderdom
<i>De resp.</i>	<i>De respiratione</i>	Om andning
<i>Hist. an.</i>	<i>Historia animalium</i>	Djurens historia

<i>De part. an. De partibus animalium</i>	Om djurens delar
<i>De inc. an. De incessu animalium</i>	Om djurens sätt att förflytta sig
<i>De motu an. De motu animalium</i>	Om animalisk rörelse
<i>De gen. an. De generatione animalium</i>	Om djurens alstring
<i>Probl. Problemata physica</i>	Naturforskningens problem
<i>Met. Metaphysica</i>	Metafysiken
<i>Eth. nic. Ethica nicomachea</i>	Nikomachiska etiken
<i>Eth. eud. Ethica eudemia</i>	Eudemiska etiken
<i>Magna mor. Magna moralia</i>	Magna moralia
<i>Pol. Politica</i>	Politiken
<i>Rhet. Rhetorica</i>	Retoriken
<i>Poet. Poetica</i>	Om diktkonsten (Poetiken)

Andra använda förkortningar

Diels Kranz för

Die Fragmente der Vorsokratiker I-III, Hrsg. Hermann Diels & Walther Kranz, Weidmann, Berlin 1951-52

Leutsch & Schneidewin för

Corpus paroemiographorum Graecorum, ed. Ernst Ludwig Leutsch & Friedrich Wilhelm Schneidewin, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1839

Stobaeus för

Stobaeus: *Eclogae physicae et ethicae* Voll 1-2 (1884), *Florilegium* Vol 1 (1894), Vol 2 (1909), Vol 3 (1912), *Appendix* (1923), ed. Curtius Wachsmuth & Otto Hense, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1884-1923

Aristoteles

METAFYSIK

A

Bok I

980a

I.1

Alla människor strävar naturenligt efter insikt. Hur vi älskar sinnesförnimmelser är ett tecken på detta: även när de är gagnlösa älskas förnimmelserna nämligen i sig, och mer än alla andra synintrycken. Det är inte bara då vi handlar utan också då vi på intet vis ämnar handla, som vi föredrar synintryck framom nära nog alla andra [förnimmelser]. Orsaken ligger i att detta sinne i jämförelse med andra åstadkommer mest insikt hos oss, hjälper oss att klart urskilja mycket. Djur /*zôa*/ med sinnlig varseblivning uppstår naturenligt. Varseblivningen ger hos somliga inte upphov till något minne, hos andra däremot nog. 980b Av denna anledning är dessa senare klokare och läraktigare än de som inte förmår minnas; kloka utan inläring är de som inte förmår höra ljud, såsom bin och olika andra levande varelser av liknande slag; de som däremot vid sidan av minnet också har hörselsinnet, lär sig.¹ De andra levande varelsena som lever med föreställningar och minnen, är i liten grad delaktiga av erfarenhet, medan människosläktet däremot lever med kunnsighet /*technê*/ och överväganden /*logismos*/. Ur minnet uppstår erfarenhet hos människorna; många minnen av samma ting ger nämligen förmågan till enhetlig erfarenhet; 981a och det förefaller som om vetande /*epistêmê*/ och kunnsighet liknar minnet. Genom erfarenhet uppträder vetande och kunnsighet bland människorna; som Polos med rätta säger, det var erfarenheten som gjorde kunnsigheten, bristen på erfarenhet däremot slumpen. Kunnsigheten uppstår när många ur erfarenheten kommande tankar ger upphov till ett allmänt antagande om liknande. Sålunda är det av erfarenhet som antagandet uppstår att ett visst medel botade Kallias när han led av en viss sjukdom och likaså botade Sokrates och många andra enskilda; en fråga om kunnsighet är däremot antagandet, att det bekommer alla dem väl, som faller under ett begrepp och lider av en sjukdom, såsom flegmatiker, koleriker och febriga. Vad gäller handling verkar erfarenheten inte skilja sig från kunnsigheten. Snarare ser vi hur de erfarna lyckas bättre än dem som utan erfarenhet [enbart] har

¹ Jfr *De an.* II.8.

begreppet. Orsaken är att erfarenheten är en vetenskap rörande det enskilda, medan kunnigheten gäller det allmänna. Alla handlingar och tillblivelser */geneseis/* rör det enskilda. Det är ju inte en människa som läkaren botar, annat än i åtföljande bemärkelse, utan Kallias eller Sokrates eller någon annan som omtalas på detta sätt och för vilken det råkar vara kännetecknande att också vara människa. Om någon utan erfarenhet har begreppet och känner till det allmänna, men är ovetande om det däri ingående enskilda, sker det lätt att han förfelar sin läkekonst; kuren gäller nämligen det enskilda. Likväl anser vi att insiktsfullhet och förstånd snarare råder i kunnigheten än i erfarenheten och uppfattar de kunniga som visare än de erfarna, eftersom visdomen och den därmed sammanhängande insiktsfullheten snarare åtföljer dem; och detta till följd av att de kunniga känner till orsaken, de [blott] erfarna däremot inte. De erfarna känner nämligen bara till att [något är], men inte varför; de senare vet varför och känner till orsaken. Därför aktas de högre som leder enskilda arbeten och vi tilltror dem mer insikt och visdom än hantverkarna, 981b eftersom de känner till orsakerna till det som görs, medan hantverkarna utför [sina värv] likt vissa obesjälade varelser, liksom elden när den värmer utan att veta vad det är som görs. Det obesjälade utövar genom ett visst naturligt anlag en viss verksamhet, hantverkarna däremot genom vana. De är [ändå] inte genom praktiska ting som de visa utmärker sig, utan genom att ha begreppet och känna till orsakerna. Kännetecknande för den insiktsfulla är allmänt taget att kunna undervisa och därför uppfattar vi snarare kunnigheten än erfarenheten som vetande: den som vet, förmår lära ut, den som bara har erfarenhet däremot inte. Vidare ser vi inte det som härrör ur sinnesförnimmelserna som visdom; likväl ger dessa en utmärkt vetenskap om enskilda ting. De anger däremot i inget fall ett varför, så exempelvis inte varför elden brinner, utan enbart att den brinner. Den som först vid sidan av de gemensamma sinnesförnimmelserna utvann en kunnighet, väckte därför förmodligen människors förundran, inte enbart till följd av innovationens nyttighet, utan även för att visdomen skilde honom från andra. I takt med tilltagande kunniga innovationer, både för livsnödvändigheter och för [annan] livsföring, anser vi alltid de senare visare än de förra, eftersom kunskapen i det senare fallet inte gäller det nyttiga. När allt det nyttiga väl förelåg, upptäcktes det vetande, som vare sig gäller det angenäma eller det nödvändiga och detta skedde först i de trakter där rofylld ledighet */scholê/* var rådande. Därför framväxte de matematiska konsterna först i Egypten, där prästeståndet var unnat just sådan rofylld ledighet. Vilken skillnaden mellan kunnighet och vetande samt annat liknande är, förklaras i de etiska skrifterna.¹ Syftet med föreliggande utläggning

¹ Gällande referensen till de etiska skrifterna, se t.ex. *Eth. nic.* 1139b-1141b.

är att visa hur alla anser att det som kallas visdom gäller de första orsakerna och principerna. Därför framstår som sagt den erfarna som visare än den som har en viss sinneserfarenhet, den kunniga som visare än den erfarna, arbetsledaren */architektôn/* som visare än hantverkaren och det skådande [teoretiska] vetandet som visare än den framställande kunskapen. 982a Det står alltså klart att visdom är ett vetande */epistêmê/* om vissa orsaker och principer.

I.2

Eftersom vi strävar efter sådant vetande, måste vi fråga oss vad visdom är, vilken vetskap om vilka orsaker och vilka principer den innebär. Om man utgår från de uppfattningar om den visa som finns, torde saken bli något tydligare. Vi antar till en början att den visa i mån av möjlighet har vetskap om allt, men utan att känna till det enskilda; vidare, att den är vis som förmår uppfatta det som för människor är svårtillgängligt och besvärligt att inse (sinneserfarenheten är nämligen gemensam för alla och därför lätt och utan visdom); dessutom, att den i allt vetande är visare, som förmår bedriva noggrannare undersökningar och bättre undervisa [orsakerna]; samt att visdom snarare finns i de slag av vetande som eftersträvas för sin egen skull och för insikten, än i dem som har andra syften, samt snarare i de överordnade än i de underordnade formerna av vetande: den visa måste nämligen inte bli tillsagd utan tillsäger [själv] och inte måste han heller låta sig övertygas av en annan, medan den mindre visa däremot nog följer den visa. Sådana är i stort de uppfattningar som vi har om den visa och visdomen. Bland dessa [drag] måste detta att känna till helheten nödvändigtvis känneteckna den som bäst besitter vetskap om det allmänna; denna överblickar nämligen på sätt och vis allt underliggande. För människor är detta, nämligen det allra allmänaste, också det nära nog svåraste att inse; det ligger nämligen längst från sinnesförmåelserna. Noggrannast bland olika slag av vetande är de som främst gäller de första [principerna]; de som utgår från färre [principer] är nämligen noggrannare än de som anför ytterligare tillägg, aritmetiken sålunda noggrannare än geometrin. Men det teoretiska vetandet om orsaker är också bättre ägnat för undervisning; de som undervisar anför nämligen orsakerna till det enskilda [förhållandet]. Insikt och vetande som självändamål råder främst inom det vetande som gäller det mest vetbara; den som väljer vetandet för dess egen skull, väljer sålunda framförallt det främsta vetandet och detta är just vetandet om det mest vetbara. 982b I högsta grad vetbara är de första [principerna] och orsakerna; genom dessa och utgående från dessa inses det övriga, däremot inte dessa [principer och orsaker] utgående från något underliggande */dia tòn hypokeimenôn/*. Mest principiellt */archikôtatê/* bland slagen av vetande, och snarare styrande än underställt, är det vetande som

känner till syftet med att något visst utförs */prakteon/*: detta är det goda i det enskilda och i stort sett det bästa i hela naturen.

Av allt det sagda ger sig följande benämning för det eftersträvade slaget av vetande: det måste röra sig om en betraktande [teoretisk] vetenskap om första principer och orsaker; ty också det goda och det för vars skull [något inträder] är en av orsakerna. Att detta vetande inte är framställande, framgår klart hos de tidigare filosoferna. Ty förundran framstod förr liksom även nu för människor som filosofins begynnelse; till en början för att de förundrade sig över det oförklarliga som var närmast liggande och sedan småningom övergick till att ställa frågor om större ting, såsom månens faser och det som gäller solen och stjärnorna och överlag uppkomsten av allt. Den som ställer frågor och förundrar sig uppfattar sig som ovetande. (Därför är den som tycker om historier */ho filomythos/* på sätt och vis också en filosof; berättelsen består nämligen av sådant som är förunderligt.) När dessa människor filosoferade för att undgå ovetenskap, sökte de uppenbarligen vetandet för insiktens skull, inte för någon speciell nytta. Detta bekräftas också av händelsernas gång: när en gång nära nog allt det väl förelåg, som var nödvändigt för välfärd och livsföring, då började man söka detta slags klokhet */fronêsis/*. Det är alltså uppenbart att man inte strävade efter detta för att därav dra någon annan nytta. Liksom vi kallar den människa fri, som finns för sig själv och inte för någon annan, på samma sätt är enbart detta vetande fritt; det allena finns nämligen för sin egen skull.

Av denna anledning anser man även med skäl att förvärvandet av sådant vetande inte är mänskligt: i mångt och mycket är nämligen den mänskliga naturen undfallande (*doulê*) och i enlighet med vad Simonides säger är det blott en gudom som kan ha detta privilegium [att veta]. För människan är det ändå inte förenligt med hennes värde att underlåta sökandet av vetande för dess egen skull. Om diktarna hade rätt i att gudomen är avundsjuk, 983a skulle det mest sannolika vara, att alla de som förvärvat stort vetande vore olyckligt lottade. Avundsjuka kan likväl inte finnas hos gudomen – som ordspråket säger, ljuger diktarna mycket – och man kan därför inte se någon annan form av vetande som värdigare. Det rör sig alltså om den gudomligaste och värdigaste formen av vetande: endast detta vetande är gudomligt i dubbel bemärkelse. Å ena sidan är det vetande gudomligt som främst gudomen kan ha, å andra sidan det som handlar om gudomliga ting. Enbart i det ovan beskrivna vetandet finns bäge: guden gäller för att vara orsak och princip och ett sådant vetande kan därför enbart eller [åtminstone] snarast en gud inneha. Nödvändigare än detta kan alla andra [former av vetande] vara, värdigare däremot inget annat vetande.

Innehavet av sådant vetande måste för oss på sätt och vis slå över i motsatsen till det ursprungligen eftersträvade. Ty alla börjar som sagt med att förundra

sig över om något verkligen förhåller sig på ett visst sätt, såsom man förundrar sig över automater när man inte inser vad de har till orsak eller över solståndet [[vinter- och sommardagjämning]] eller över diagonalens inkommensurabilitet: det förefaller nämligen alla förunderligt att den inte går att mäta med det minsta måttet. Liksom ordspråket säger, måste även insikten om dessa ting föra till motsatsen och det som bättre stämmer. Ingenting skulle nämligen lika mycket förundra den geometriskt skolade som en kommensurabel diagonal.

Härmed är sagt vilken natur den vetenskap som vi söker har, och vilket det mål är som hela forskningen och tillvägagångssättet bör uppnå.

I.3

Uppenbarligen gäller det alltså att erhålla ett vetande om de ursprungliga orsakerna (vetande om något menar vi oss nämligen ha, när vi känner till den första orsaken). Om orsaker talar vi likväl på fyra olika sätt. En orsak säger vi vara väsendet */ousial/* och vad-det-var-varon */to ti ên einai/*¹ (ett varför är nämligen beroende av yttersta skäl, varvid orsak och princip anger ett första varför), en annan orsak är materien */hylê/* och det underliggande */to hypokeimenon/*, en tredje det från vilket rörelsens ursprung kommer */hothen hê archê tês kinêseôs/*, en fjärde det som är motsatt en sådan orsak, nämligen det för vars skull [något sker] */to hou heneka/* och det goda (detta är nämligen syftet */telos/* med all uppkomst och rörelse): även om vi ingående har behandlat dessa frågor i skrifterna om naturen,² 983b är det ändå skäl att anföra de [tänkare] som före oss har forskat i det varande och filosoferat om sanningen. Det är nämligen uppenbart att också de talar om något slags orsaker och principer: att gå igenom dessa gagnar det förfarande som vi nu ägnar oss åt. Antingen upptäcker vi ett annat slag av orsak eller så blir vi ännu mer övertygade om de nu nämnda.

Bland dem som först filosoferade, ansåg de flesta att principerna för allting fanns i materien: det som allt varande består av och det ur vilket allt först uppstår och som det slutligen går under i, ett bestående väsen som enbart undergår olika förändringar. Detta, så menade de, var element och princip för det varande. Av denna anledning antog de inte heller någon tillblivelse och förgängelse, eftersom en sådan natur ju alltid fortbestår, på samma sätt som man inte heller om Sokrates säger, att han blott och bart uppstår, när han blir schön eller bildad, eller att han går under, när han förlorar dessa egenskaper, eftersom det underliggande, Sokrates

¹ Orsak och princip förefaller här användas synonymt, även om väsendet mer hänger samman med orsaken och vad-det-var-varon med principen.

² Många hänvisningar är här möjliga, inte minst *Fys.* II.3 och II.7.

själv, fortbestår. Så uppstår och förgås [enligt dem] inte heller något annat. Det måste nämligen finnas en viss natur, en eller flera, varur det övriga uppstår medan denna natur fortbestår. Alla har dock inte samma åsikt om principernas antal och karaktär. Thales,¹ upphovsmannen till detta slags filosofi, menade att vattnet var en sådan princip (av vilken anledning han också sade att jorden ligger på vattnet). Han antog förmodligen detta eftersom han såg att näringen för alla varelser är fuktig och att också det varma uppstår ur det fuktiga och lever genom detta (varvid det, ur vilket något uppstår, är alltings ursprung */archê/*). Att fröna */spermata/* till allting är av fuktig natur och vattnet utgör principen för det fuktigas natur ledde honom till nämnda antagande. Många menar att de gamla som långt före oss och först ägnade sig åt gudomliga ting, hade liknande antaganden om naturen:² de tillskrev nämligen Okeanos och Tethys upphovet till skapelsen */tês geneseôs pateras/* och ansåg vattnet vara det, vid vilket gudarna avlade eden */horkon/*, av dem kallad Styx: ty värdigast är det äldsta och eden är det värdigaste. 984a Om detta nu var den ursprungliga och gamla uppfattningen om naturen, förblir höljt i dunkel: Thales verkar likväl ha uttalat sig på detta sätt om den första orsaken */tês prôtês aitias/*. Hippon³ hör nämligen knappast till dem som har haft tilläckligt värdefulla tankar om detta. Anaximenes⁴ och Diogenes⁵ föredrog luften framom vattnet och såg i luften den främsta principen för enkla kroppar. Hippasos metapontinern⁶ och efesiern Herakleitos⁷ framhävde elden, Empedokles⁸ de fyra [elementen], varvid han tillfogade jorden som det fjärde [elementet]. Dessa menade han nämligen att ständigt fortbestår och inte uppstår, förutom genom att tillta och avta när de förbinds i eller avskiljs ur det ena. Anaxagoras från Klazomenai⁹, som tidligt sett kom före [Empedokles], men vars verk är senare, menade att principerna */tas archas/* är obegränsade [till antalet]: i stort sett allt som består av likadana delar */ta homoioimerê/*, såsom vatten och eld, uppkommer och försvinner

¹ Thales (c. 625 - 545 f. Kr.).

² Platon, *Kratylos* 402b, *Theaitetos* 152e & 181c-d. Gällande fortsättningen, se även Homeros, *Iliaden* 14. 201, 14.246 och gällande eden 2.755, 14.271 samt 15.37.

³ Hippon från Samos (400-talet).

⁴ Anaximenes (c. 585 - 525 f. Kr.).

⁵ Diogenes från Apollonia (c. 499 - 428 f. Kr.), inte att förväxla med den senare cynikern Diogenes från Sinope på 300-talet.

⁶ Hippasos från Metapont (slutet av 500-talet och början av 400-talet).

⁷ Herakleitos (c. 520 - 460 f. Kr.).

⁸ Empedokles (c. 495 - 435 f. Kr.).

⁹ Anaxagoras (c. 500 - 428 f. Kr.).

/apollusthail enbart genom att förbindas och avskiljas.¹ På annat sätt uppkommer och försvinner det inte, utan består för evigt.

I enlighet med detta ville man betrakta den materiellt förstådda principen som den enda. Framskridande på detta sätt visade saken själv likväl vägen och tvingade fram fortsatta efterforskningar: om nämligen uppkomst och förgängelse */fithoral* i stort sett härrör ur något som är enhetligt eller mångfaldigt, varför sker då detta och vilken är orsaken? Det underliggande */to hypokeimenon/* alstrar ju inte själv förändringen av sig själv. Jag menar detta så, att trä och stenmalm inte själva är orsaken till sin egen förändring: träet skapar inte av sig själv en säng eller stenmalmen en staty utan det är någonting annat som orsakar förändringen. Att söka detta är att söka en annan princip eller – som vi skulle kalla det söka – det som utgör rörelsens princip */hê archê tês kinêseôs/*. De som ursprungligen ägnade sig åt metoden för utforskning av sådana ting och som antog enbart ett underliggande [element], såg här ingen svårighet. Somliga andra däremot, som uppställer det ena som princip och på sätt och vis lägger detta till grund för undersökningen, menar att det ena är orörligt liksom hela naturen och då inte enbart vad gäller uppkomst och förgängelse (detta är nämligen en gammal uppfattning och alla uttalade sig på ett liknande sätt) utan också i förhållande till all annan rörelse.² Det här är vad som för dessa senare tänkare är kännetecknande. 984b Bland dem som hävdar att allt */to pan/* är ett, kom ingen att ta fasta på en sådan princip [för rörelse], förutom Parmenides, och också han enbart i den mån han inte enbart antar en utan på sätt och vis två orsaker.³ De som antar flera orsaker kan snarare uttala sig om detta, liksom de som utgår från det varma och det kalla eller från eld och jord: de tyr sig nämligen till elden som en igångsättande natur, medan vattnet och jorden och annat liknande däremot utgör motsatsen.⁴

Efter ovannämnda tänkare eller när deras principer inte längre förslog för att låta det varandes natur framkomma, såg man sig som sagt av sanningen själv tvingad att söka nästa princip. Det goda */eu/* och sköna */kalôs/* i uppkomsten av det som är kan rimligen inte bero på eld eller jord eller något annat av detta slag och inte kan nämnda tänkare heller ha ansett detta: men det gick inte heller för sig att överlåta en så storartad sak på slump */tô automatô/* och lyckokast */tê tychê/*. När någon då hävdade att det var förnuftet */nous/* hos levande varelser och i naturen

¹ *De Caelo* 302a 28, *Gen. corr.* 314a7-30.

² Denna eleatiska skola representeras vid sidan av Parmenides och Melissos även av Zenon som är berömd för sina paradoxer om rörelsen.

³ Diels Kranz, Parmenides, fragm. 8.

⁴ Förefaller avse Empedokles.

överlag som utgjorde orsaken till all ordning och skönhet, framstod han som den klarsynte i jämförelse med föregångarna. Det är uppenbart att Anaxagoras tydde sig till sådana tankegångar,¹ som tidigare hade framlagts av Hermotimos från Klazomenai.² De som ställde sig bakom dessa antaganden, såg samtidigt det godas orsak */tou kalôs tēn aitian/* som en princip för det varande och närmare bestämt som den princip som i det varande avgör varifrån dess rörelse styrs.

I.4

Man kan förmoda att Hesiodos³ var den första som sökte en sådan orsak, men även andra som antog att kärlek */erôtal/* och begär */epithymian/* var principer för det varande, liksom också Parmenides⁴ när han med avseende på alltets uppkomst säger att hon [den över allt rådande gudinnan] "tänkte ut kärleken som den första guden". Hesiodos säger: "Först uppstod kaos, därefter den bredbringade jorden, och kärleken */eros/*, som utmärker sig bland de odödliga";⁵ så förmodar han att det i det varande måste finnas en orsak som sätter tingen i rörelse och för dem samman. Vem av dessa [tänkare] man skall ge företrädet att ha varit den första att uttala detta, må vi avgöra senare. Emedan också motsatsen till det goda förefinns i naturen, inte enbart ordning och skönhet */to kalon/*, utan också oordning och vedervärdighet */to aischron/* 985a och mer det dåliga */ta kakal/* än det goda */tôn agathôn/* och mer det nedriga */ta faulal/* än det sköna, införde en annan tänkare vänskap och strid; bägge var då var för sig orsaker till de andra [ovan nämnda egenskaperna]. Följer man Empedokles och tar fasta på innebörden och inte på den vacklande ordalydelsen, inser man nämligen att vänskapen för honom var orsaken till det goda */tôn kalôn/* och striden orsaken till det dåliga [[det onda]] */tôn kakôn/*. Så kan man med rätta hävda att Empedokles som den första på sätt och vis framställer det dåliga och det goda som orsaker i så mån som orsaken till allt gott är det goda självt och till allt dåligt det dåliga självt.

Så förefaller alltså dessa [tänkare] ha avhandlat två av de orsaker som vi i skrifterna om naturen⁶ har särskilt, nämligen den materiella och den ur vilken rörelsen härrör */hothen hê kinêsis/*, men ännu på ett trevande och oklart sätt, såsom de otränade gör i kamper: de kan visserligen röra sig omkring och ofta utdela goda

¹ Platon om Anaxagoras i *Faidon* 97b-98b.

² Förmodligen 700-talet eller 600-talet f. Kr.

³ Hesiodos (förra hälften av 600-talet).

⁴ Parmenides (c. 520 - 460 f. Kr.).

⁵ Jfr Hesiodos, *Theogonin* 116-20 som Aristoteles fritt återger.

⁶ T. ex. *Fys.* II.3.

slag, men de gör det inte på basen av vetande [[kunskap]]. På samma sätt brister dessa [tänkares] ord i insiktsfullhet. De använder sig nämligen inte eller enbart mycket litet av dessa orsaker. Så tyr sig Anaxagoras i sin världsstringslära till förnuftet som ett konstgrepp och för fram det när han råkar i förlägenhet vad gäller orsaken till att något är nödvändigt. I övrigt söker han snarare orsaken i annan uppkomst än den förnuftiga.¹ Empedokles i sin tur använder i högre grad [sina] orsaker, men likväl inte tillräckligt och hittar inte heller en överensstämmelse mellan dessa. Ofta särskiljer vänskapen medan striden förenar. Då allt genom strid upplöses i element, förbinds elden nämligen till en enhet och på samma sätt vad gäller de övriga elementen. När de alla sedan genom vänskap uppgår i det ena, så måste nödvändigtvis i varje element delarna särskiljas. Empedokles har alltså i jämförelse med de föregående [tänkarna] som den första fört fram en delad orsak då han inte uppställde en orsak till rörelse utan olika och motsatta. Det var likaså han som först i det materiella talade om fyra element, även om han inte använder sig av dem såsom fyra utan som om de vore enbart två, 985b elden i sig och de motsatta som en natur av jord, luft och vatten. Det kan man vid närmare betraktelse inhämta i hans redogörelser. På detta sätt benämnde han som sagt principerna. Leukippos² och hans följeslagare Demokritos³ menade [däremot] att det fulla och det tomma var element och kallade det ena varande och det andra icke-varande, det fulla och fasta varande, det tomma och porösa icke-varande. (Därför hävdar de även att det varande inte är mer än det icke-varande, eftersom det tomma inte heller går utöver kroppen.)⁴ Sådana är det varandes orsaker i bemärkelsen materia [enligt dem]. Och liksom de som antar att det underliggande väsendet är ett och låter annat uppstå genom dess egenskaper, på samma sätt menar de som ser det porösa och det täta som principer för egenskaperna också att skillnaderna är det övrigas orsaker. De menar att det finns tre sådana: gestalt /*schêma*/, ordning /*taxin*/ och läge /*thesin*/. De säger nämligen att det varande skiljer sig enbart genom [utmärkande] drag /*rhusmôl*/, förbindelse /*diathigêl*/ och vändning /*tropêl*/: draget betyder gestalt, förbindelsen däremot ordning och vändningen i sin tur läge. A skiljer sig nämligen från N genom gestalten, AN från NA genom ordningen och N från Z genom läget. Frågan om rörelsen, varifrån den inverkar och hur den verkar i det varande, sköt dessa tänkare lika lättsinnigt som de andra åt sidan. Sammanfattningsvis, hit verkar våra föregångares efterforskningar alltså ha fört vad gäller de två orsakerna.

¹ Jfr *Faidon* 97b-98b.

² Leukippos (400-talet).

³ Demokritos (c. 460 - 370 f. Kr.).

⁴ *Gen. corr.* 325a-326a.

I.5

Under denna tid och redan tidigare ägnade sig de så kallade pythagoréerna åt matematik och förde denna [vetenskap] vidare och i denna anda antog de att de matematiska principerna utgjorde principerna för allt varande. Emedan talen i matematiken naturenligt kommer först menade de sig i talen, snarare än i eld, jord och vatten, se flera likheter med det som är och uppstår, varvid en egenskap av talen är rättvisa, en annan själ eller förnuft, ytterligare en annan det rätta tillfället /*kairos*/ och så vidare för nästan allt enskilt.¹ Vidare uppfattade de i talen harmoniernas egenskaper och förhållanden /*logous*/. Då det övriga till hela sin natur föreföll likna talen och talen framstod som det första i hela naturen, 986a antog de att talelementen var det varandes element och att hela himmelen är harmoni och tal. Vad de i talen och harmonierna kunde visa att överensstämde med himmelens och världsalltets egenskaper och delar fogade de ihop och anpassade: och om det fanns någonting som undgick dem, kompletterade de för att få sakerna att gå ihop, exempelvis när de såg talet tio som fullkomligt och omfattande alla tals natur och så hävdade att de rörliga himlakropparna var tio, även om det visserligen bara syns nio, och därför sedan satte till motjorden /*tên antichthonal*/ som den tionde [himlakroppen]. I våra andra undersökningar har vi närmare behandlat detta.² Men det vi gärna tar oss an hos dessa tänkare är vad de uppställer som principer och hur dessa återgår på nämnda orsaker. De verkar uppfatta talet som princip och då både som det varandes materia och som egenskaper och dispositioner. Som talelement betraktar de det jämna /*artion*/ och det udda /*peritton*/ och av dessa är det förra obegränsat, det senare begränsat: det ena /*to d' hen*/ består av dessa två eftersom det är både jämnt och udda; talet härrör ur det ena och hela himmelen består som sagt för dem av tal.

Andra bland dessa tänkare³ menade att det fanns tio principer som de ordnade i räckor: gränsen och det obegränsade, det udda och det jämna, det ena och mångfalden, höger och vänster, manligt och kvinnligt, vilande och rörligt, rätlinjigt och böjt, ljus och mörker, bra och dåligt, liksidiga och oliksidiga fyrkanter. Även Alkmaion från Kroton⁴ verkar följa detta synsätt, om det sedan är han som har övertagit det från de andra eller de andra från honom. Alkmaion

¹ *Met.* I.17 & XIV.6.

² Aristoteles skrift om pythagoréerna är enbart fragmentariskt bevarad, men se *De Caelo* II.13.

³ Tredennick föreslår med hänvisning till Eduard Zeller att det skulle gälla Filolaos (c. 470 - 385 f. Kr.).

⁴ Alkmaion (slutet av 500-talet och början av 400-talet f. Kr.).

var nämligen samtida med den något äldre Pythagoras¹ och uttalade sig på ett liknande sätt som pythagoréerna. Han hävdade att mänskliga ting för det mesta är två och avsåg då inte, liksom pythagoréerna, bestämda motsatser utan sådana som vi stöter på, liksom det vita och det svarta, det söta och det bittra, det goda och det dåliga, det stora och det lilla. Han framkastade obestämda aspekter gällande det övriga, 986b där pythagoréerna däremot förklarade hur många motsatser det fanns och vilka de var. Av bägge [skolorna] kan man inhämta att motsatser utgör principer för det varande: hur många och vilka de är, utlär enbart den ena skolan. Hur man skall återföra dessa på de nämnda orsakerna, blev hos dem inte klart utrett, men de förefaller uppställa elementen som materiella funktioner: dessa, såsom immanenta beståndsdelar, menar de nämligen att utgör väsendet och av dessa har väsendet utformats.

Ur detta kan man tillräckligt utläsa de tankar som de gamla hade när de talade om en mångfald av element i naturen. Det fanns också sådana som ansåg alltet vara av en enda natur, bland vilka alla visserligen inte uttalade sig på samma sätt, vare sig i hur väl de formulerade sig eller i hur hög grad det sagda överensstämde med naturen. I föreliggande undersökning om orsaker är det likväl inte relevant att anföra deras uttalanden eftersom dessa inte gäller det ena i samma bemärkelse som hos vissa naturfilosofer. De senare ser det ena som underliggande när det varande uppkommer ur materien och de tillfogar alltså rörelsen, emedan de låter alltet uppstå. De förra ser däremot det ena som orörligt. Det finns likväl skäl att också i föreliggande undersökning anföra följande. Parmenides verkar nämligen ha tagit fasta på det ena som gäller begreppet [[språket]] /*kata ton logon*/, medan Melissos² inriktade sig på det som gäller materien /*kata tèn hylèn*/. Sålunda menade den förra att det [ena] var begränsat, medan den senare ansåg det vara obegränsat.³ Xenofanes,⁴ den första som utforskade det ena (det heter nämligen att Parmenides hade gått i lära hos honom), uttalar sig inte tydligt och förefaller inte ha berört det enas natur i vare sig den ena eller andra bemärkelsen utan menar med hänvisning till hela himmelen att det ena var guden. Dessa bägge, Xenofanes och Melissos, måste som sagt lämnas utanför föreliggande undersökning, obildade som de var: Parmenides förefaller däremot ha mer att säga om dessa frågor. I det han hävdar att det icke-varande inget alls är i jämförelse med det varande, såg

¹ Pythagoras (c. 570 - 495 f.Kr.).

² Melissos från Samos (c. 490 - 430 f. Kr.).

³ *Gen. & corr.* 325a1-17.

⁴ Xenofanes från Kolofon (c.570 - 478 f. Kr.), känd för sind kritik av antropocentriska gudsuppfattningar.

han med nödvändighet det ena såsom det varande och [tillät] därutöver inget annat (något som vi har behandlat i skrifterna om naturen)¹: då han likväl ser sig tvungen att beakta fenomenen och därför antar att det ena gäller för begreppet, mångfald däremot för den sinnliga varseblivningen, inför han två orsaker och två principer, det varma och det kalla, såsom i fråga om eld och jord, 987a varvid han hänför det varma till det varande och det andra [kalla] till det icke-varande.²

Utgående från det sagda och synpunkterna hos de visa som har avhandlat frågan, inhämtar vi alltså att de första tänkarna såg principen som kroppslig (ty vatten och eld och liknande är kroppar), varvid somliga tänkte sig en kroppslig princip, andra flera [kroppsliga principer], men i bägge fallen förlade de principerna i materien. Vissa av dem som uppställde en sådan princip antog också [principen om] det från vilken rörelsen utgår /*hothen hê kinêsis*/, somliga hävdade att denna [senare] princip var en, andra att den var tvåfaldig. Ända till de italiska³ tänkarna (dessa oinräknade), var det inte nämnvärt som dessa frågor behandlades och de övriga tänkarna använde som sagt enbart två principer, av vilka de uppställde det från vilken rörelsen utgår som antingen ett enda eller som tvåfaldigt. Pythagoréerna antog på samma sätt två principer, men tillade på för dem karaktäristiskt sätt att det begränsade och det obegränsade och det ena inte kan tillskrivas något annat naturting såsom eld eller jord eller annat dylikt. Istället hävdade de att det var om det obegränsade självt och om det ena självt som något utsades /*katêgorountai*/ och menade därför att talet var alltings väsen. Så uttalade de sig alltså om detta och började samtidigt ägna sig åt frågan om vad något är /*ti estin*/ och sökte här en definition, men tog sig an saken på ett för enkelt vis. De definierade nämligen alltför ytligt och antog att det som det behandlade begreppet först tillkommer även utgör sakens väsen: liksom när någon menar att det dubbla och talet två vore detsamma, eftersom det dubbla först gäller talet två. Men det är inte detsamma att det finns två och att något är dubbelt: annars vore ju det ena mångfaldigt, vad som ju också blev följden för dessa [tänkare]. Detta är alltså vad man kan inhämta hos föregångarna och andra.

I.6⁴

Efter nämnda filosofer kom Platons lära som på många punkter följde dessa [senast nämnda], men i jämförelse med de italiska filosoferna också hade egenartade

¹ *Fys.* I.3.

² Om Parmenides, jfr *Met.* 1001a-b.

³ Pythagoras installerade sig på den syditalienska orten Kroton i Storgrekland (Crotone i nuvarande Kalabrien).

⁴ Jfr not i början av kapitel I.9.

drag som stod emot dessa. Efter att som ung först ha inhämtat sin bildning hos Kratylos och genom heraklitiska läror som hävdade att alla sinnliga ting alltid flyter och att vi inte kan ha något vetande om dem, höll Platon också senare fast vid denna ståndpunkt.¹ 987b Då Sokrates ägnade sig åt etiska frågor och inte åt naturen som helhet, men i dessa [etiska frågor] sökte det allmänna och som den första vannlade sig om definitioner, fick det Platon att följa detta och hävda att definitioner härstammar ur något annat än sinnliga ting. Omöjlig är nämligen en allmän bestämning [[definition]] av något sinnligt, eftersom detta ständigt förändras. Sådant [definierbart] i det varande kallade han idéer /*ideas*/ och alla sinnliga ting finns [enligt honom] vid sidan av dessa och omtalas utgående från dessa [idéer]. Genom delaktighet /*kata methexin*/ finns nämligen den mångfald som till namnet motsvarar idéerna /*eidesin*/.² Delaktighet /*methexis*/ är bara en annorlunda benämning: pythagoréerna ansåg att det varande fanns genom att efterhärma /*mimêsei*/ tal, Platon att det fanns genom delaktighet {varvid han ändrade benämningen}. Vad efterhärming av och delaktighet i idéerna /*eidôn*/ är, överlät de likväl åt oss [andra] att gemensamt utforska. Vidare hävdar Platon att det vid sidan av det sinnliga och idéerna också finns tingens matematiska karaktär som något förmedlande [[mellanliggande]] /*metaxul*, olikt det sinnliga genom [matematikens] evighet och orörlighet och olikt idéerna emedan det finns flera likartade matematiska enheter, medan idén däremot alltid är en enda. Då idéerna är orsaker till det övriga, menade Platon att idéernas element var element för samtliga ting. Det stora och det lilla är såsom materia principer, det ena däremot såsom väsen. Genom delaktighet i det ena finns idéerna {finns talen}. Visserligen överensstämmer det med pythagoréerna när Platon säger att det ena är väsen och inte något annat som sägs vara ett. Likaså instämmer han med dem i att talen är orsaker till det övrigas väsen. Kännetecknande för Platon är likväl att han, istället för att uppställa det obegränsade såsom ett, antar en tvåfald och låter det obegränsade bestå av det stora och det lilla: han hävdar vidare att talen finns vid sidan av de sinnliga tingen och inte, liksom pythagoréerna, att talen är själva tingen och alltså inte finns mellan de sinnliga tingen och idéerna. Platon placerade det ena och talen vid sidan av tingen (och särskilde dem sålunda från tingen), förlade dem alltså inte i tingen som pythagoréerna, och eftersom hans införande av idéerna föddes i forskning om begreppen (tidigare tänkare hade nämligen inte någon förankring i argumentationskonsten [[dialektiken]]), uppställde han tvåfalden som princip i talens natur, eftersom talen, med undantag av de första

¹ Jfr *Met.* 1010a. Platon, *Kratylos* 402a.

² Gällande översättningen av *eidos* och *idea*, se inledningen.

[talen]¹, av allt att döma framväxer ur denna [tvåfald], liksom ur något formbart *lekmageioul*.² 988a Vad som händer är ändå motsatsen och det här är alltså inte välformulerat. Dessa [platoniker] härleder mångfald ur materien, men det är likväl uppenbart att, även om idén */eidos/* alstrar bara en gång – exempelvis när det ur ett material uppstår ett bord – formen för detta visserligen tillförs av den som är en [enda], men som [likafullt] kan åstadkomma flera [bord]. På samma sätt förhåller sig också det manliga till det kvinnliga. Det kvinnliga är befruktat genom en parning, medan det manliga däremot befruktar många [gångar]: så återspeglas här dessa principer. På ovan beskrivet sätt förklarade alltså Platon det som här är ämnet för undersökningen. Det sagda visar att han enbart använde sig av två orsaker: den som anger vad något är */ti esti/* och den materiella orsaken (idéerna */eidêl/* är nämligen för de övriga orsaker i bemärkelsen vad något är, medan det ena är orsaken till idéerna).³ Den underliggande materien är vad idéerna utsägs om i de sinnliga tingens fall, idéerna i sin tur vad det ena utsägs om och materien är en tvåfald, [den obestämda tvåfalden av] det stora och det lilla. Vidare menade Platon att elementen utgjorde orsaker, i det ena fallet för det goda och i det andra fallet för det dåliga, vilket som sagt även vissa tidigare filosofer, liksom Empedokles och Anaxagoras hade försökt göra.

I.7

På ett övergripande sätt och i korta ordalag har vi gått igenom vem som har uttalat sig om principer och sanning och vad de har sagt. Vad vi kan inhämta av detta är åtminstone att ingen av dem som har behandlat frågan om princip och orsak har anfört någon annan princip än dem som vi har framlagt i skrifterna om naturen,⁴ utan att alla uppenbarligen, om än dunkelt, på något sätt har tytt sig till desamma. Somliga talade om principen i materiell bemärkelse, förmodande att det rörde sig om antingen en eller flera principer och förutsättande att det gällde antingen något kroppsligt eller något okroppsligt, liksom Platon när han talade om det stora och det lilla, de italiska tänkarna när de utgick från det obegränsade, Empedokles när han anförde elden, jorden, vattnet och luften eller Anaxagoras när han talade om de likartade delarnas gränslöshet. Hos alla dessa gällde det alltså en sådan orsak och likaså förhåller det sig med dem som utgick från luft

¹ Gällande detta uttryck *exô tôn prôtôn*, se kommentaren till I.6 nedan.

² Med hänvisning till Platon, *Timaios* 50c, föreslår Tredennick *matrix* för *ekmageion*. Bonitz/Seidl använder *bildsamer Stoff* och Schwarz *bildbare Masse*.

³ Se kommentaren till I.6 nedan.

⁴ T.ex. *Fys.* II.3.

eller eld eller vatten eller något som är tätare än eld eller tunnare än luft: somliga uppfattade nämligen det första elementet på detta sätt.¹ Dessa tänkare tog fasta på enbart detta slags orsak: andra tillfogade det som är rörelsens ursprung /*hothen hê archê tês kinêseôs*/, liksom fallet är hos dem som anför vänskap, strid, förnuft eller kärlek som principer. Vad-det-var-varon och väsendet /*to de ti ên einai kai tên ousian*/ har däremot ingen klart visat. 988b Om detta talar snarast de som antar idéer: det är nämligen inte i materiell bemärkelse som de tänker sig idéerna för de sinnliga tingen eller det ena för idéerna. De antar inte heller att det vore ur materien som något uppkommer när det föreligger ett ursprung till rörelsen (för dem var orsaken snarare orörlig och något i vila), utan vad-det-var-varon för allt annat enskilt härrör ur idéerna, och idéerna i sin tur lyder under det ena. Det för vars skull handlingar, förändringar och rörelser sker, anför de på sätt och vis som orsak, men uttalar sig inte om detta som sakens natur skulle kräva. De som utgår från förnuftet eller vänskapen anger visserligen dessa orsaker såsom något gott, men säger däremot inte hur det varande som är eller uppstår finns för dess skull, utan uttalar sig som om rörelserna skulle utgå från dessa [två]. På samma sätt säger de som ser det ena eller det varande som en sådan natur att det rör sig om orsaken till väsendet, men inte att något är eller uppstår för dess skull. Härav kommer sig att de både uttalar sig om och inte uttalar sig om det goda som orsak: de talar nämligen inte om det goda som sådant /*haplôs*/ utan enbart om det goda i åtföljande bemärkelse /*kata symbebêkos*/. Att vi riktigt har utrett orsakerna, hur många de är och hur de är beskaffade, förefaller alla dessa [tänkare] intyga, eftersom de inte har tytt sig till någon annan orsak. Vad gäller dessa [orsaker], är det uppenbart att vi måste söka principerna, antingen alla eller ett visst slag. Vilka svårigheter de olika lärorna och uppfattningarna om principerna har medfört, skall vi i det följande gå igenom.

I.8

Alla de som uppställer alltet som ett och som materia anger en natur, nämligen en kroppslig, utsträckt sådan, tar uppenbarligen fel i många avseenden. Enbart för de kroppsliga tingen anför de element, inte för de okroppsliga /*tôn d' asômatôn*/, även om det finns också okroppsliga. Och när de försöker uttala sig om uppkomst och förgängelse och med begrepp om naturen undersöker allt, upphäver de rörelsens orsak. De uppställer inte heller väsendet och vad något är såsom orsak. Alltför lättvindigt antar de varje enkel kropp som princip, förutom jorden, och gör det för att de inte har undersökt hur dessa [element] i sin uppkomst förhåller sig till varandra

¹ Det står inte helt klart vilken representant för den joniska naturfilosofin som avses.

(jag menar elden, vattnet, jorden och luften). Somliga ting uppkommer nämligen genom förening, andra genom särskiljning ur annat, något som är betydelsefullt för vad som kommer före och vad som kommer senare. Man kunde nämligen anta att det genom vilket något först förbinds är mest elementärt av allt 989a och att de mest finfördelade och oansenliga kropparna vore av detta slag. De som uppställer elden som princip skulle av denna anledning uttala sig mest i överensstämmelse med detta. Även andra instämmer i att elementet för kroppsliga ting är av detta slag. Åtminstone har ingen av de senare som uppställde en princip hävdad att elementet vore jord,¹ uppenbarligen till följd av jordens grovkornighet. Av de tre andra elementen har alla hittat sina talesmän: somliga hävdade elden, somliga vattnet och andra luften som princip. Hur kommer det sig då att de inte nämner jorden, liksom så många människor gör när de säger att allt är jord? Så säger också Hesiodos att jorden var den första av alla kroppar som uppstod:² så uråldrig och folkligt omfattad är denna uppfattning. Utgående från [allt] detta framstår det som om ingen annan kunde ha rätt än de som uppställer elden som princip, inte heller om något tätare än luft och tunnare än vatten antas.³ Om däremot det som till uppkomsten följer senare till sin natur är det primära, och om det bearbetade och förbundna till uppkomsten är senare, då vore motsatsen fallet och vattnet skulle alltså föregå luften, och jorden vattnet.

Må detta räcka om dem som uppställer en orsak av nämnt slag: detsamma gäller likväl också om flera orsaker uppställs som fallet är hos Empedokles när han antar att materien utgörs av fyra kroppar. Också i detta fall inträder nämligen nödvändigtvis dels liknande, dels andra för honom typiska konsekvenser. Vi ser nämligen att dessa [element] uppstår ur varandra så att alltså eld och jord inte alltid består som en och samma kropp, något vi har behandlat i skrifterna om naturen.⁴ Vad gäller orsaken till rörliga ting och om man bör förutsätta en eller två orsaker, förefaller det som om Empedokles här uttalade sig varken riktigt eller väl.⁵ Det han hävdar leder nödvändigtvis till att förändring /*alloiôsis*/ överlag upphävs: det varma uppstår nämligen inte ur det kalla och det kalla inte ur det varma. Om det vore så, skulle nämligen detsamma undergå motsatser och eld och vatten skulle uppstå ur en och samma natur, någonting han inte påstår. Om man förmodar att Anaxagoras uppställde

¹ Jfr *De an.* 405b8-10.

² Hesiodos, *Theogonin* 116-20.

³ Se not till kap. I.7 ovan.

⁴ *De Caelo* 3.7, *Gen. corr.* 2.6.

⁵ Se ovan 985a.

två element,¹ skulle snarast detta antagande vara meningsfullt. Visserligen var det inte han som lanserade detta, men han följde upp synsättet. Ändå är det märkligt att påstå att allt i begynnelsen skulle ha varit blandat, 989b eftersom det skulle förutsätta att det först hade varit oblandat. Inte är det heller så att naturen godtyckligt blandar det ena med det andra eller att inflytelserna [[egenskaperna]] och det åtföljande */ta pathê kai ta symbebêkotal* vore separerade från väsendena */tôn ousiôn/* (det som kan blandas, kan nämligen även separeras). Om man likväl följer det han vill säga och framlägger, visar det sig ändå att hans ord föregriper senare tänkare. Uppenbart är att man inte sanningsenligt kunde säga något om dessa väsen om inget var åtskilt. På samma sätt förhåller det sig när någonting inte är vitt eller svart eller grått eller av någon annan färg, varvid det med nödvändighet är färglöst: annars skulle det ju ha en av dessa färger. Det skulle av samma skäl sakna smak och annat liknande: det vore inte beskaffat på något sätt, hade ingen storlek och kunde överhuvudtaget inte vara något. Att former skulle vara rådande i detta är nämligen omöjligt, eftersom allt är blandat. Formerna vore ju då urskilda. Anaxagoras säger nämligen att allt är blandat förutom förnuftet */plên tou nou/*, som ensamt är oblandat och rent. Ur detta ger sig att han som principer uppställer det ena (som är enkelt och oblandat) och det andra, det som vi menar med det obestämda */to aoriston/* innan det bestäms och blir delaktigt av en form.² När han uttalar sig så, är det visserligen inte riktigt och klart, men han vill något liknande som andra senare har uttryckt och tydligare visat.

Dessa [ovan nämnda tänkare] ägnade dig dock enbart åt dryftandet av uppkomst och förgängelse och rörelse: det är nämligen nästan enbart principer och orsaker för sådana väsen som de söker. De som ägnar sina betraktelser åt allt varande, förutsättande att det i detta finns både sinnligt och icke-sinnligt varande, bedriver däremot sina undersökningar som om det skulle finnas två övergripande slag */hôs peri amfoterôn tôn genôn/*. Av denna anledning tar man snarare fasta på dessa [tänkare] för att utröna vad de har formulerat väl och vad inte med avseende på den undersökning vi här företar. De så kallade pythagoréerna använder sig av principer och element som är för dem typiska i jämförelse med naturfilosofernas. Orsaken är att de inte har hämtat dem ur de sinnliga tingen. Det matematiska i det varande är nämligen utan rörelse, förutom vad gäller det som förekommer i läran om himlakropparna [[astronomin]] */peri tèn astrologian/*. I det avseendet gäller pythagoréernas argumentering och bemödanden

¹ Tredennick föreslår att dessa två vore förnuftet och den elementära blandningen. Ordet *stoicheia* (plural för element) för de två, liksom också de följande kommentarerna om blandningen som enligt Aristoteles måste vara en blandning av olikartat, gör likväl Tredennicks tolkning mindre självklar.

² Jfr *Fys.* 203a19-23 och Diels Kranz, Anaxagoras, Fragment 46 & 59.

i sin helhet naturtingen. De låter nämligen himmelen uppstå 990a och dryftar det som händer med dess delar, egenskaper och verkningar samt tillämpar sina principer och orsaker på detta, precis som om de skulle hålla med de andra naturfilosoferna om att det varande utgörs enbart av det som kan uppfattas med sinnena och det som omfattas av den så kallade himmelen. Men dessa orsaker och principer är som sagt bättre utformade för att uppstå mot det varande som är högrestående och lämpar sig bättre för detta än för dryftandet av naturen. Från vilket slag av orsak rörelsen utgår, säger de inte, eftersom det enbart är tal om det begränsade och det obegränsade, det udda och det jämna, och inte säger de heller hur det är möjligt att uppkomst och förgängelse och himmelens tilldragelser kunde finnas utan rörelse och förändring. Om man likväl med dem antar att storlek kunde härledas ur dessa principer eller att detta redan vore påvisat, hur kommer det sig då att vissa kroppar är tunga, andra lätta? Ur vad de förutsätter och säger, framgår nämligen inte att de snarare skulle tala om matematiska än om sinnliga ting: av den anledningen uttalade de sig inte om elden, jorden och andra liknande kroppar, eftersom de, som det förefaller mig, inte hade något att säga om det som är kännetecknande för [sådana] sinnliga ting. Hur kan man vidare anta att orsakerna till det som är och uppstår i himmelen vore talegenskaper och tal, både ursprungligen och nu, och att talet inte vore något annat än det tal av vilket världsalltet */ho kosmos/* är sammansatt? När de nämligen förlägger åsikten */doxa/* och den riktiga tidpunkten */kairos/* till en viss region [[en viss del]], orättvisan samt urskiljandet och blandningen en aning högre upp och lägre ner, och som bevis anför att det i vart fall rör sig om ett tal och när de vidare antar att detta ställe är fyllt av sammansatta storlekar emedan egenskaperna [för talen] hänför sig till varje ställe, då frågar man sig om talet i himmelen är detsamma som det man måste anta i varje enskilt fall, eller om det rör sig om ett annat tal? Platon menar att det rör sig om ett annat tal, men anser likväl att både [de berörda] egenskaperna och deras orsaker är tal, de ena sinnligt givna, de andra uttänkta orsaker.

I.9¹

Låt oss nu lämna pythagoréerna: hur vi har befattat oss med dem räcker. 990b Vad gäller dem som uppställer idéerna */tas ideas/* som orsaker kan först och främst nämnas att de i sin sökan efter orsakerna till de sinnliga tingen har infört lika många andra entiteter, liksom en som vill räkna det som finns och då menar att han inte kan det utan att tillfoga ytterligare tal [[siffror]]. För de ting som dessa tänkare söker orsaken till när de går från det varande till idéerna, visar det sig finnas nästan lika

¹ En stor del av I.9 har genom oklar editering blivit nästan identisk med motsvarande avsnitt i XIII.4-5. Jfr även I.6.

många eller åtminstone inte färre idéer: För varje enskilt ting finns det nämligen [enligt dem] något lika benämnt: vid sidan av väsendet alltså också för andra ting något som utgör det ena i det mångfaldiga, såväl i det förgängliga som i det eviga. Likväl visar inget av sätten att påvisa¹ idéer att det finns några sådana. I somliga fall ger sig ingen tvingande slutledning, i andra fall framkommer idéer också för sådant som vi inte skulle anse förbundet med idéer. Om argumenten utgår från vetandet, skulle det finnas idéer för allt det som vi kan ha vetskap om. I fråga om det argument som rör det ena för mångfalden, skulle det även gå att använda för förnekande [[negation]]. Det skulle likaså finnas idéer för det förgångna i så mån som man kan tänka på något förgånget: det finns nämligen en föreställning /*fantasma*/ om detta. Vidare ges ingående argument för att det skulle finnas idéer också för relationer /*tôn pros til*/ – som vi [ju ändå] inte menar att finns i ett övergripande slag /*genos*/ i sig –, samt å andra sidan framkommer också de påståenden om den tredje människan som anhängarna av idéläran framför /*hoi de ton triton anthrôpon legousin*/.² Överlag upphäver idéargumenten det som anhängarna av denna lära [rent av] mer än idéerna är benägna att anse att finns: följden blir nämligen att inte tvåfalden³ utan talet skulle komma först och att relationen skulle föregå det som är i sig /*kath' autou*/ och vad allt ytterligare somliga har ställt mot dessa principer när de har tagit sig an idéläran. Vidare skulle det, enligt det antagande som får dem att uppställa idéer, finnas sådana inte enbart för väsen utan också för mycket annat. Tanken är ju en [och densamma] inte enbart för väsen utan också för det som inte är väsen och det skulle då finnas vetande också om sådant som inte är väsen. Också mycket annat sådant blir följden. Om det finns delaktighet i idéerna, måste detta nödvändigtvis och i enlighet med deras läror likväl enbart gälla idéer för väsen. Delaktigheten [i idéerna] är nämligen inte i åtföljande bemärkelse: det som i varje enskilt fall är delaktigt är inte något som utsägs om ett underliggande. Jag menar det så här: om något är delaktigt av dubbelheten som sådan, är det också delaktigt av evigheten, men då i åtföljande bemärkelse. Det är ju i blott åtföljande bemärkelse som det dubbla är evigt. Idéerna är alltså väsen. Både för det ena [sinnliga] och för det andra [ideala], är det åsyftade likväl detsamma: 991a vad skulle det annars kunna betyda att det vid sidan av det enskilda finns något annat, alltså enhet för mångfald? Om slaget är detsamma för

¹ I denna bok egentligen "vi påvisar" /*deiknumen*/, men i det i övrigt likalydande avsnittet 1079a4-5 däremot "påvisas" /*deiknutai*/ (i översättningen återgivet med "att påvisa"). Aristoteles framför en åsikt, vilket inte innebär att han stöder den – även om förskjutningen nog är intressant.

² Se kommentaren samt *Met.* XIII.9. Jfr även Platon, *Parmenides* 132a-133a.

³ Beträffande den obestämda tvåfalden eller dualiteten, se kommentaren till bok I.6 samt nedan 991b-992a.

idéer /*tauto eidos tôn ideôn*/ och det som är delaktigt av idéer, då har dessa något gemensamt. Varför skulle tvåfalden annars stå för ett och detsamma i de förgängliga tvåfalderna och de många eviga tvåfalderna, men däremot inte så för det som är i sig och det enskilda som hänför sig till detta? Tillhörde de inte samma slag, skulle de ju enbart ha samma benämning: det skulle förhålla sig som om man kallade både Kallias och ett stycke trä människa utan att se något gemensamt mellan dessa.

Framförallt inställer sig frågor om vad idéerna tillför det sinnligt givna, må det gälla det eviga eller något som uppstår och är förgängligt. Idéerna utgör ju vare sig orsaker till rörelse eller till förändring i dessa. Inte bidrar de heller till vetandet gällande andra ting (de utgör ju inte väsen för sådana sinnliga ting, då de ju i så fall borde finnas i dessa) och inte bidrar de heller till varat för dessa, eftersom de ju inte ingår i det som är delaktigt av dem. Om det [däremot] förhöll sig så, kunde de kanske anses vara orsaker i den bemärkelse som det vita i en blandning gör något vitt. Denna uppfattning som först framlades av Anaxagoras och senare av Eudoxos¹ och andra kan ändå enkelt visas leda till många svårigheter. Det är lätt att anföra mycket omöjligt som följer ur ett sådant synsätt. Inte heller något annat av de vanliga sätten att argumentera kan ange hur det övriga skulle framgå ur idéerna. Att säga att dessa utgör urbilder /*paradeigmata*/ och att det övriga är delaktigt av dem, är att anföra tomma ord och poetiska metaforer. Vilken är nämligen den verkande principen som agerar med hänseende till idéerna? Något likt kan ju uppstå och vara utan att ändå efterbilda detta: må Sokrates finnas eller inte finnas, någon lik Sokrates kan ändå uppstå. Uppenbarligen gäller detsamma även om Sokrates vore evig. För samma sak skulle det likaså finnas många urbilder, alltså flera idéer, liksom djur och det tvåfotade för människan och samtidigt också själva människovaron. Vidare skulle idéerna inte enbart vara urbilder för det sinnligt givna utan också med avseende på sig själva: det övergripande slaget för sina underliggande slag. Så vore alltså detsamma både urbild och avbild /*paradeigma kai eikôn*/. 991b Dessutom måste det väl anses omöjligt att väsendet och det som det utgör väsen för, skulle finnas åtskilt. Hur kunde alltså idéerna, om de vore tingens väsen, finnas åtskilt från dessa?² I *Faidon* sägs detta på följande sätt: idéerna är orsak till både vara och tillblivelse.³ Även om idéerna finns, uppstår likväl inget om det inte finns något igångsättande medan det däremot nog uppstår mycket annat, exempelvis hus och ringar, för vilka det enligt dessa [tänkare] inte finns några idéer. Uppenbarligen kan det alltså också för det, för vilket det enligt dem finns idéer, förhålla sig så att dess vara och tillblivelse beror på orsaker av det slag som vi nyss nämnt och inte på idéer.

¹ Eudoxos från Knidos (förra hälften av 300-talet f. Kr.).

² Se inledningen (avsnitt 4) och kommentaren till bok I.6.

³ Jfr Platon, *Faidon* 100d-e.

Om idéerna är tal, hur kan de då vara orsaker? Är det för att det varande utgörs av andra tal, ett tal för en människa, ett för Sokrates, ett för Kallias? Hur är i så fall de förra orsaker till de senare? Det gör här ingen skillnad om vi tänker oss de förra som eviga, de senare inte. Om idéerna vore orsaker för att tingen är talförhållanden, liksom harmonin, står det klart att det i det som dessa [tal] förhållanden gäller måste finnas något som är ett. Om det finns ett sådant, en materia, är det uppenbart att själva talförhållandena relaterar ett till ett annat. Jag menar det så: om Kallias är ett talförhållande mellan eld, jord, vatten och luft, då vore idén ett tal för sådana underliggande [element]: och människan själv, må hon vara ett tal eller inte, framstår som ett talförhållande, inte som ett tal. Så rör det sig alltså inte om ett tal. Med beaktande av att det ur många tal uppkommer ett tal, betyder det då också att många idéer ger upphov till en idé? Om man däremot hävdar att upphovet inte är ur många tal utan ur det som innehålls i talet, liksom i tusentalet, hur förhåller det sig då med enheterna? Om de är likartade, ger det upphov till många orimligheter; om de inte är likartade, varken i sig eller sinsemellan, hur skiljer de sig då om de saknar egenskaper? Detta går inte att väl formulera eller tänka på ett adekvat sätt. Vidare är det nödvändigt att uppställa ett annat övergripande slag av tal för det som aritmetiken behandlar, och för det som sägs vara mellanliggande */metaxul/*. Hurudana är och varifrån härstammar principerna för detta? Man kan också fråga sig varför dessa tal vore mellanliggande [mellan idéalen och tingen]? De enheter som finns i varje tvåfald skulle härröra ur en föregående tvåfald: detta är likväl omöjligt. 992a Dessutom kan man fråga sig varför ett sammansatt tal är ett? Och om enheterna i enlighet med det sagda är olikartade, borde dessa tänkare snarare ha uttalat sig som de andra som antar fyra eller två element: ingen av dessa kallar nämligen det gemensamma (liksom kroppen) element, utan de menar eld och jord, om kroppen så utgör det gemensamma eller inte. Det ena anges här såsom ett homogent */homoimerous/* varande, likt eld eller vatten. Om det förhåller sig på detta sätt, kan talen inte vara väsen utan det står klart att det ena används på ett mångtydigt sätt om man talar om det ena självt såsom princip: något annat är omöjligt. Då vi vill återföra väsen på principer, låter vi linjer uppstå ur det korta och det långa, ur det lilla och det stora, och ytan ur det breda och det smala samt kroppen ur det höga och det låga.¹ Hur kan då ytan innehålla linjen och den fasta kroppen linjen och ytan? Det breda och det smala tillhör ju ett annat övergripande slag än det höga och det låga. Eftersom inget tal är rådande i dessa, då mångfald och fåtal är av ett annat slag, är det uppenbart att inte heller annorstädes det högre föreligger i det lägre. Inte

¹ Jfr *Met.* 1080b & 1085a.

är heller det breda det övergripande slaget för det djupa: i så fall vore ju kroppen en yta. Hur kommer det sig vidare att punkterna finns [i linjerna]? Mot punkten som övergripande slag vände sig Platon,¹ för honom en geometrisk dogm, och han kallade istället punkten linjens princip [[linjens ursprung]] */archên grammês/*, ofta av honom också benämnd odelbar linje. Det måste för linjerna likväl finnas en gräns och av samma skäl som linjen finns, finns även punkten.

Vad visdomen söker är allmänt taget de framträdande tingens orsak */peritôn fanerôn ton aition/*, men vi har förbigått något. Inget har nämligen sagts om den orsak, utgående från vilken förändringen har sitt ursprung [[sin princip]], utan i det att en uppfattning om väsendet för tingen framlagts, uppställs andra väsen och vad gäller deras sätt att utgöra väsen för tingen, har vi enbart tomma ord: delaktighet kan som sagt inte klargöra något. Idéerna rör nämligen inte den orsak som inses av vetandet och genom vilken varje förnuft och varje natur utför [något] och som vi anför som en av principerna, utan istället har matematiken blivit filosofi för dagens filosofer, även om de påstår att det är för något annats skull som man bör ägna sig åt densamma. 992b Snarast matematiskt framstår det väsen som i egenskap av materia uppfattas som underliggande, och snarare såsom något som utsägs om skillnader i väsendet eller materien än såsom materia, exempelvis det stora och det lilla. Så talade också naturfilosoferna om det tunna och det täta och såg i detta de första skillnaderna i det underliggande: ty häri ligger ju också överskott och brist. Vad gäller rörelsen: såvida dessa två [[det stora och det lilla]] vore rörelsen, då är det uppenbart att idéerna skulle röra sig. Om så inte är fallet, varifrån kom då rörelsen? Så upphävs hela undersökningen om naturen. Det som förefaller så lätt att visa, nämligen att allt vore ett, visas inte. Ur utvinningen */ektheseil*² av det ena ur det mångfaldiga följer inte, även om man antar deras förutsättningar, att allt vore ett utan enbart att det ena självt finns. Och inte ens detta följer om man inte övertar antagandet om att det allmänna vore ett övergripande slag */genos/*: och detta är i många fall omöjligt. När dessa tänkare vidare utgående från talen antar linjer och ytor och fasta kroppar, har de inget att säga vare sig om vad dessa är och måste vara eller om den förmåga som de besitter: det kan nämligen inte röra sig om idéer (eftersom dessa inte är tal), inte heller kan det vara det mellanliggande (eftersom detta är matematiskt) och lika litet rör det sig om förgängliga ting. Så rör det sig uppenbarligen om ett fjärde övergripande slag.

¹ Stället hos Platon oklart.

² *Ekthesis* har här översatts med utvinning. Bokstavligen vore det snarare utsättning. Termen inbjuder till många tolkningar.

Det är överlag omöjligt att hitta det varandes element om man inte samtidigt skiljer mellan olika sätt att tala om det varande, i synnerhet om man på detta sätt söker de element av vilka det varande består. För görande och undergående */poiein ê paschein/* eller för det raka går det nämligen inte att ange konstitutiva element utan – om en sådan angivelse är möjlig – är det enbart gällande väsen */tôn ousiôn monon/*: alltså är det inte sant att man för alla ting kunde söka element eller anse sig besitta [vetande om] dem. Hur skulle man [kunna] inhämta vetande om elementen för samtliga ting? Sådant som föregår detta vetande skulle uppenbarligen ligga bortom detta vetande. Liksom den som lär sig geometri visserligen kan känna till annat innan, men inte sådant som föregår denna vetenskap och det den handlar om, det han nu vill lära sig. Likaså förhåller det sig i andra fall. Om det finns ett vetande om alla ting, vilket somliga hävdar, så borde vi i så fall inget veta på förhand. Allt vetande är likväl på basen av förutsättningar */progignôskomenôn/* som antingen delvis eller i sin helhet är givna på förhand, så både när vi påvisar något */di' apodeixeôs/* och när vi fastställer det */di' horismôn/*: det fastställelsen [[definitionen]] utgår från måste nämligen vara bekant och vi måste i förväg känna till det. På samma sätt förhåller det sig med det sammanförande [[induktiva]] vetandet. 993a Om det likväl skulle förhålla sig så att detta [föregående vetande] vore medfött,¹ vore det förunderligt att innehavet av detta högtstående vetande kunde förbli fördolt. Vidare frågar man sig hur vetandet om vad det [varande] består av inhämtas och hur det visar sig klart? Också här råkar man i förlägenhet: man kunde nämligen tveka på samma sätt som när det gäller vissa stavelser, där somliga hävdar att za består av s och d och a medan andra anser att det rör sig om ett annat ljud än det vi är bekanta med. Vidare kan man fråga sig hur det vore möjligt att känna till det sinnesförmågan gäller om man inte har sinnesförmågan? Och just detta skulle likväl vara fallet om allt består av sådana element, på samma sätt som sammansatta ljud består av sina kännetecknande beståndsdelar.²

I.10

Av det ovan anförda framgår att alla förefaller söka det slag av orsaker som har beskrivits i skrifterna om naturen³ och att vi inte kan ange något annat slag av orsaker: behandlingen är likväl dunkel och även om alla orsaker på sätt och vis har nämnts tidigare, har de i en annan bemärkelse inte förekommit. Stammande

¹ Gällande den platonska tanken om återerinran (*anamnêsis*), se t.ex. *Menon* och *Faidon*.

² *Stoicheion* har både betydelsen element och bokstav (eller fonetiskt element).

³ Jfr ovan I.7 med not samt överlag *Fysiken*.

föreföll nämligen den första filosofin yttra sig om allt, eftersom den ännu var ung och i början [av sin bana]. Så säger Empedokles att benbyggnaden har sitt vara genom förhållandet [[begreppet]] /*logos*/. Det här gäller likväl vad-det-var-varon /*to ti ên einai*/ och tingets väsen. På samma sätt måste förhållandet [[begreppet]] nödvändigtvis också vara bestämmande för köttet och annat enskilt, eller i annat fall inte alls vara bestämmande. Genom förhållandet [[begreppet]] är köttet och benbyggnaden och annat enskilt bestämt på ett visst sätt – inte genom materien, vilken Empedokles omtalade såsom eld, jord, vatten och luft. Om någon annan hade sagt honom detta, skulle han säkert ha hållit med, även om han inte själv klart uttalade det. Sådana ämnen har vi ovan redan klargjort. De frågor som här inställer sig skall vi i det följande gå in på. Kanske vi den vägen kan få stöd för lösningen av ytterligare svårigheter.

A ΕΛΑΤΤΟΝ

Bok II

II.1

Att se sanningen är samtidigt både svårt och lätt. Ett tecken på detta är att ingen på ett värdigt sätt lyckats finna den, men inte heller har förfelat den helt, 993b utan var och en snarare säger någonting om naturen som visserligen ensamt inte, eller i liten grad, bidrar till sanningen, men om allt sammanförs, ger upphov till en helhet. Om det alltså med sanningen verkar förhålla sig som ordspråket säger – vem kan missa en dörr?¹ – borde det vara lätt: att man kan besitta en helhet, men ändå vara oförmögen att uppfatta delarna, visar likväl svårigheten. På samma sätt kan orsaken till svårigheten vara av två slag, inte [enbart] i tingen, utan [också] i oss själva. Liksom nattfåglarnas /*tôn nykteridôn*/ ögon förhåller sig till dagsljuset, så förhåller sig insikten /*nous*/ i vår själ till det som till sin natur är det mest uppenbara av allt. Med rätta är man tacksam inte enbart gentemot dem, med vilka man är överens, utan också gentemot dem som hade ytligare tänkesätt. Också dessa senare bidrog med något: de förberedde vad vi innehar. Om Timotheos² inte hade framträtt, skulle vi sakna en stor del av vår lyriska poesi: men utan Frynis³ skulle Timotheos aldrig ha uppstått. På samma sätt förhåller det

¹ Leutsch & Schneidewin 2.678.

² Timotheos från Miletos (c. 446 - 357 f. Kr.).

³ Frynis från Mytilene (400-talet f. Kr.). Jfr Aristofanes, *Molnen* 971. Gällande bägge de nämnda diktarmusikerna, se Tosca A. C. Lynch, "Without Timotheus, Much of Our Melopoiia Would not

sig med dem som klargjort sanningen. Av de ena har vi övertagit vissa läror, men de andra var orsaken till att dessa framträdde. Det är även riktigt att kalla filosofin en vetenskap om sanningen */epistêmên tês alêtheias/*. Den teoretiska filosofins syfte är nämligen sanningen, medan den praktiska syftar till åtgärder *[[verk]] /ergal/*: i den mån praktikerna nämligen utröner hur något förhåller sig, gäller det inte det bestående *[[det eviga]]*, utan de betraktar det relativa och det situationsbundna */pros ti kai nun/*. Utan att känna till orsaken vet vi likväl inte vad som är sant. Varje enskilt har nämligen, i jämförelse med det övriga, själv mest av det som i det övriga förekommer på ett likartat sätt: liksom elden är det varmaste och i det övriga utgör orsaken till värmen. Därför är också det sannast, som är orsaken till sanningen i det därpå följande. Därför måste principerna för det evigt varande nödvändigtvis *[alltid]* vara de sannaste: de är nämligen inte bara emellanåt sanna och har inte heller orsaken till sitt vara i något annat utan är själva orsak till det andra. Som varje enskilt förhåller sig till varat, så förhåller det sig också till sanningen. 994a

II.2

Att det finns en princip och att orsakerna till det som är inte kan återföras i oändlighet, varken seriellt eller vad gäller deras slag, är uppenbart. Så kan man inte i oändlighet i materiellt avseende härleda det ena ur det andra, kött ur jord, jord ur vatten, vatten ur eld och så vidare i all oändlighet. Inte kan man heller, när det gäller den princip från vilken rörelsen utgår, gå till väga på detta sätt, som om människan rörs av luften, luften av solen, solen av striden och så vidare utan någon gräns. På samma sätt kan inte heller det för vars skull något sker */to hou henekal* fortsätta i oändlighet, gåendet exempelvis för hälsan, hälsan för det själsliga välbefinnandet */eudaimonias/*, detta välbefinnande i sin tur för något annat och så detta andra vidare alltid för något annat. Detsamma gäller för vad-det-var-varon */epi tou ti ên einail*. Ty för varje förmedling *[[mellanliggande instans]]*, som åtskilt från sig har något ytterligare och ett tidigare, måste det tidigare nödvändigtvis vara orsaken till det efterföljande.¹ Om vi nämligen måste säga vilken av dessa

Exist; But without Phrynis, There Wouldn't Have Been Timotheus" i *Greek and Roman Musical Studies* 6, 2018.

¹ Formuleringen väcker frågor gällande orsaksläran och teleologin. Jfr Aristoteles kommentar nedan om syfte och vad-det-var-varo: "Det som kommer först är *[[finns]]* nämligen alltid snarare än det som kommer senare och om inte det första är, då ännu mindre det därpå följande." Samtidigt kan detta också jämföras med en formulering i aporierna i tredje boken: "När det gäller uppkomst, handlingar och överlag förändring, handlar vetandet om rörelsens ursprung: detta är likväl något annat än och motsatt syften" (996b22-24).

tre [instanser] som är orsaken, hänvisar vi till den första – och med säkerhet inte till den yttersta, eftersom det sista */to teleutaion/* inte är orsak: inte anger vi heller det mellanliggande, eftersom det bara är orsak till det ena [men inte till det andra]. Det gör då ingen skillnad om det mellanliggande är ett eller flera, om det är obegränsat eller begränsat. Vid det på detta sätt obegränsade och överlag i allt obegränsat är alla delar fram till det närvarande likaså mellanliggande: finns det alltså inget som kommer först, finns det inte heller någon orsak. Inte kan heller det som är nedåt fortsätta i det oändliga – medan det som är uppåt har en början – som om det av eld blev vatten och av vatten jord och det så alltid skulle finnas ett annat slag som blir till. På två sätt uppstår nämligen ett ur ett annat (om vi frånser fall när vi t.ex. säger: efter */ex/* de isthmiska spelen kom de olympiska).¹ Dels säger vi att en man genom förändring uppstår ur ett barn, dels också att luft uppstår ur vatten */ex hydatos aêr/*. När vi menar mannen som framväxer ur barnet, talar vi om hur det uppkomna uppstår ur det uppkommande och det förverkligade ur det som förverkligas. Alltid finns det nämligen något mellanliggande: liksom uppkomst ligger mellan vara och icke-vara, så också det uppkommande mellan det varande och det icke-varande. Den som lär sig är en blivande lärd, något som avses när vi säger att det är genom inlärning vetande uppstår. När det gäller luft som blir vatten */ex aeros hydôr/*,² innebär det däremot att det ena går under, medan skeendet i det förra fallet inte kan omvändas: 994b en man blir inte ett barn. Det är alltså inte [enbart] ur uppkomsten som det uppkomna uppstår, utan [även] efter densamma. Så uppstår dagen ur gryningen emedan den kommer efter gryningen: gryningen uppstår däremot inte ur dagen. I det andra fallet av uppkomst kan skeendet däremot omvändas [[är skeendet reversibelt]]. I bägge fallen är det omöjligt att detta oändligt fortgår. I det ena fallet måste det för det mellanliggande i det varande nödvändigtvis finnas ett syfte */telos/*, i det andra fallet omvandlas något till något annat: uppkomsten är nämligen här det enas undergång genom det andra. Samtidigt är det omöjligt att det första evigt varande går under då den uppkomst som för uppåt inte är gränslös, medan däremot det första som är förgängligt inte är evigt. Vidare är det för vars skull [något sker] syftet */eti de to hou heneka telos/* – är alltså inte för det övriga utan det övriga för detta. Om det finns ett sådant yttersta, är uppkomsten inte obegränsad [[oändlig]]: föreligger inget sådant, finns det inget för vars skull

¹ *Ex* kan vid sidan av 'ur' och 'av' också betyda 'efter'. Jfr *Met.* 1023b.

² Förhållandet mellan luft och vatten har här omvänts i jämförelse med den tidigare kommentaren om luft som uppstår ur vatten (*/ex hydatos aêr/*). Eventuellt kan detta förklaras med att Aristoteles antar en reversibel karaktär för processen i fråga.

[något sker]. De som här hävdar det obegränsade [[det oändliga]], upphäver – utan att själva inse det – också det godas natur. Ingen skulle likväl företa sig något om det inte vore med avseende på en gräns [för det som görs], eftersom ett sådant förhållningssätt skulle sakna förnuft [[insikt]] /*nous*/. Den [eller det] som har förnuft handlar nämligen alltid för någots skull. Detta är en gräns: syftet är en gräns. Men inte heller vad-det-var-varon låter sig återföras på en annan utvidgad bestämning. Det som kommer först är [[finns]] nämligen alltid snarare än det som kommer senare och om inte det första är, då ännu mindre det därpå följande. De som uttalar sig som de ovan nämnda upphäver vetandet: det är nämligen inte möjligt att vinna insikt innan man har nått det odelbara. Inte finns då heller utrönandet /*to gignôskein*/. Hur skulle man nämligen kunna tänka det på så sätt obegränsade? Det förhåller sig nämligen inte som med linjen, där man inte kan stanna vid någon uppsjälkning, men som inte låter sig tänkas utan att stanna [vid punkterna]: av denna anledning kan den som går igenom den oändligt delbara linjen inte räkna dess delar. Likaså tänker vi oss nödvändigtvis materien i något rörligt. Inget sådant kan vara obegränsat: i så fall vore det obegränsade nämligen inte obegränsat. Om det fanns ett oändligt antal slag av orsaker, skulle vi inte heller kunna veta något: vi menar oss ju inse något, när vi uppfattar orsakerna. Det som obegränsat fortgår, kan man inte gå igenom såsom ett avgränsat.

II.3

Hur något upptas [i undervisning] beror på vanor: vi förväntar oss att man talar som vi är vana vid, 995a och det som avviker förefaller genom sin ovanlighet udda, svårare att förstå och mer främmande.¹ Det vanliga är nämligen förståeligare. Vilken stor makt vanan har bevisar lagarna, där mytiskt och barnsligt genom motsvarande vana verkar starkare än vetandet. Somliga vill inte lyssna om den talande inte använder sig av matematik, andra om han inte använder sig av exempel och somliga kräver i sin tur att han anför en poet som vittnesbörd. Det finns sådana som i allt fordrar sträng noggrannhet, andra som tråkas ut av noggrannheten, antingen för att de inte förmår uppfatta vad det handlar om eller för att den framstår som småaktig. Den stränga noggrannheten har nämligen detta drag och gäller därför för somliga, i handel som i utredningar, för att vara osjälvständig. Av denna anledning bör man med avseende på det som skall påvisas vara bildad och det vore missriktat att samtidigt söka både vetandet och sättet att vinna vetande: ingetdera är nämligen lätt att få grepp om. Den matematiska akribin kan inte fordras av allt, utan enbart för det som saknar materia. Av detta

¹ Jfr *Poet.* 21 & 22.

skäl lämpar sig denna infallsvinkel inte för naturen: hela naturen kan nämligen förmodas ha materia. Därför måste vi först utröna vad naturen är. På så sätt kan det visa sig vad vetenskapen om naturen handlar om {och om undersökningen av orsaker och principer hänför sig till ett eller flera slag av vetande}.

B

Bok III

III.1

För det sökta vetandet är det nödvändigt att först vända sig till de frågor som vi inledningsvis måste ställa: sådant gäller det som andra har sagt annorlunda om samma saker, men förutom detta också sådant som har förbisetts. För dem som vill lösa något, är det till fördel att väl lösa upp svårigheter: den senare utvägen är nämligen en lösning på föregående välställda frågor: man kan inte lösa en knut utan att känna till den. Avsaknaden av utväg i tänkandet uppenbarar en svårighet [[knut]] i sak. Den som är på så sätt ställd i sitt tänkande liknar en bunden som inte kan framskrida vare sig åt det ena eller det andra hållet. Man bör därför börja med att betrakta alla svårigheter, både för det redan sagdas skull och för att den forskning som inte föregås av grundliga frågor liknar dem som vandrar utan att veta vart de skall gå och dessutom inte känner igen det de söker ifall de hittar det: 995b målet */telos/* står ju inte klart för dem, medan det däremot framträder för den som i förväg har frågat efter det. Vidare måste nödvändigtvis den som har hört de mot varandra stridande argumenten och parterna vara bättre rustad att avgöra.

Den första öppna frågan */aporia/* rör det som vi i de inledande kommentarerna¹ redan behandlat, nämligen huruvida orsakerna granskas i en eller flera vetenskaper² samt vidare huruvida vetenskapen bör gälla enbart utrönandet av de första principerna för väsendet eller också alla principer för bevisföringen, såsom [frågan] om det går för sig att samtidigt både bejaka och förneka en och samma sak eller inte, och annat sådant.³ Om vetenskapen gäller väsendet, finns frågan om alla väsen rangerar under en vetenskap eller om det finns flera sådana och om flera, huruvida alla dessa är besläktade, eller om [enbart] somliga är visdom medan

¹ *Met. I.*

² Vid sidan av fortsättningen i denna bok (kap. 2), se *Met. IV.1.*

³ Vid sidan av fortsättningen i denna bok (kap. 2), se *Met. IV.2.*

andra måste benämnas annorlunda.¹ Man måste också undersöka huruvida det enbart är de sinnliga tingen som är väsen, eller också andra [ting] vid sidan av dessa, och om de senare då snarare utgör ett eller flera slag av väsen, såsom fallet är hos dem som antar idéer och det matematiska som någonting liggande mellan dessa [idéer] och de sinnliga tingen.² Dessa frågor måste som sagt undersökas samt likaså huruvida den teoretiska betraktelsen enbart gäller väsen eller också det som väsen i sig har som åtföljande egenskaper. Med avseende på identitet och differens, likhet och olikhet, detsamma och dess motsats samt det tidigare och det senare och allt annat sådant som dialektikerna försöker utreda enbart på basen av etablerade uppfattningar *lek tôn endoxôn*, inställer sig vidare frågan: vilket slag av teoretisk betraktelse är här av relevans? Det gäller dessutom att utröna vilka egenskaper som åtföljer väsen i sig: inte enbart vad var och en av dessa är, utan också om det för detsamma finns enbart en motsats.³ Man frågar sig också om principerna och elementen är övergripande slag */genê/* eller beståndsdelar som det enskilda kan särskiljas i: och om det rör sig om övergripande slag, är det då sådana som ytterst utsägs om individer eller snarare sådana som kommer först, alltså levande varelse eller människa, och vilkendera finns då snarare vid sidan av det enskilda.⁴ Mest måste man likväl undersöka och ägna sig åt frågan om det vid sidan av materien också finns en orsak i sig eller inte och om denna i så fall finns separat eller inte, samt om det finns en eller flera sådana [orsaker]. Dessutom inställer sig frågan om det rör sig om något vid sidan av det sammansatta [tinget] */synolon/* eller inte (sammansatt ting benämner jag det, där något utsägs om materien), eller om det är så i vissa fall, i andra inte, och hur det varande då i respektive fall är beskaffat.⁵ 996a Vidare frågar man sig huruvida principerna har sin bestämning numeriskt eller idealt,⁶ både i fråga om dem som är i begreppen */en tois logois/* och dem som är i det underliggande: och vidare huruvida samma eller olika principer gäller för det förgängliga och det oförgängliga: om alla principer är oförgängliga eller principerna för det förgängliga kanske är förgängliga.⁷ Det mödosammaste av allt och det som väcker mest frågor är likväl om det ena och det varande –

¹ Vid sidan av fortsättningen i denna bok (kap. 2), se *Met.* IV.2 och *Met.* VI.1.

² Vid sidan av fortsättningen i denna bok (kap. 2), se överlag kritiken av det platoniska synsättet (i *Met.* XII-XIV).

³ Vid sidan av fortsättningen i denna bok (kap. 2), se *Met.* IV.2.

⁴ Vid sidan av fortsättningen i denna bok (kap. 2), se *Met.* VII.10.

⁵ *Met.* IV.1-8, *Met.* VII.8, *Met.* XII.6-10, *Met.* XIII.10..

⁶ *Met.* III.4, *Met.* XII.4-5, *Met.* XIII.10.

⁷ *Met.* III.4, *Met.* VII.7-10, *Met.* XII.

liksom pythagoréerna och Platon lärde – inte gäller något annat [som det utsägs om] utan utgör det varandes väsen, eller i den mån detta inte är fallet, om något annat istället är underliggande,¹ såsom i Empedokles lära om vänskapen, eller när andra talade om elden eller vattnet eller luften.² Vidare måste avgöras om principerna är allmänna eller snarare finns såsom det enskilda i tingen,³ och om de finns som möjlighet eller som verklighet: samt om de finns också på annat sätt än för rörelse:⁴ ty också detta kan nämligen ge upphov till många frågor. Dessutom måste det undersökas om talen, linjerna, figurerna och punkterna är väsen eller inte, och om de utgör väsen, huruvida de finns separat från de sinnliga tingen eller är rådande i dessa.⁵ I alla dessa frågor är det inte enbart mödosamt att söka sanningen utan också att hitta det rätta sättet att i tanken närma sig saken.

III.2

Först alltså den redan i början nämnda frågan om det är en eller flera vetenskaper som är ansvariga för utrönandet av alla övergripande slag av orsaker. Hur kunde det tillhöra en enda vetenskap att uppfatta principerna om det inte rör sig om motsatser? Dessutom finns mycket sådant varande, där alla principer inte är rådande. Hur kan rörelsens princip eller det godas natur finnas i det orörliga, då ju allt det som i sig eller genom sin egen natur är gott utgör ett syftemål och sålunda är orsak eftersom det övriga uppstår och är för dettas skull, samt syftet och det för vars skull [något sker] i sin tur är det mål som eftersträvas i handlingar och alla handlingar i sin tur är förknippade med rörelse? I det orörliga kan alltså denna princip och det goda i sig inte finnas. Därför bevisar man inte heller någonting utgående från denna orsak [[det goda]] i matematiken och bevisföringen gäller inte vad som är bättre och vad som är sämre samt överlag nämner ingen överhuvudtaget sådana omständigheter. Av denna anledning föraktade vissa sofister som Aristippos⁶ matematiken: i andra kunnigheter, och i hantverk, såsom snickeri och skomakeri, anges det bättre och det sämre som skäl, medan matematiken däremot överhuvudtaget inte uppställer skäl i bemärkelsen gott och dåligt. 996b Men om det finns flera vetenskaper om orsakerna och olika vetenskaper för olika principer, vilka av dessa skall vi då anse att är den sökta,

¹ *Met.* III.4, *Met.* VII.16, *Met.* X.2.

² Herakleitos, Thales och Anaximenes avses.

³ *Met.* II.6, *Met.* VII.13-15, *Met.* XIII.10.

⁴ *Met.* III.6, *Met.* IX.1-9, *Met.* XII.6-7.

⁵ *Met.* III.5, *Met.* XIII - XIV.

⁶ Aristippos från Kyrene (c. 435 - 355 f. Kr.).

och vilka av dess företrädare har den största sakkunskapen? Det är nämligen möjligt att det i samma ting finns alla slag av orsaker, såsom i ett hus, där rörelsens ursprung är [byggnads]konsten och husbyggaren, verket det för vars skull [något sker], materien i sin tur jord och stenar och sedan finns ännu formen */eidos/*, alltså det bestämda förhållandet [[begreppet]] */logos/*. Utgående från det som i det föregående har utretts, kan man gällande frågan om vilken av vetenskaperna som bör kallas visdom, anföra skäl för var och en av dessa. I egenskap av den styrande och ledande vetenskapen, som de andra såsom tjänande vetenskaper inte kan motsäga, kunde nämligen vetenskapen om syftet och det goda med rätta anföras (för dettas skull är nämligen det övriga). Om man likväl hävdar att visdomen representeras av det vetande som gäller de första orsakerna och det mest vetbara */tou malist' epistêtoul*, skulle snarare vetenskapen om väsen förtjäna detta namn. Man kan veta samma sak på olika sätt, men vi anser det vetande vara förmer som känner till tingets vara och inte bara dess icke-vara, och av det förra slaget uppskattar vi samtidigt visst vetande mer än annat, och allra högst ställer vi vetandet om vad något är, [dock] inte hur stort det är eller hur det är beskaffat eller vad det förmår göra eller [passivt] undergå: vidare menar vi oss också i andra fall, på vilka bevisföring kan tillämpas, då veta något, när vi kan besvara frågan vad något är, såsom när vi kvadrerar och finner det geometriska medelvärdet: på samma sätt i andra fall. När det gäller uppkomst, handlingar och överlag förändring, handlar vetandet om rörelsens ursprung: detta är likväl något annat än och motsatt syften.¹ Det förefaller alltså som om betraktelsen av var och en av dessa orsaker lyder under olika vetenskaper.²

Vidare uppstår tvistefrågan om principerna för bevisföringen */tôn apodeiktikôn archôn/*, om dessa sorterar under en eller flera vetenskaper. Jag talar här om de allmänt omfattade uppfattningar, som vi alla i bevisföringen utgår ifrån, såsom att vi nödvändigtvis alltid bejakar eller förnekar, att det är omöjligt att någonting samtidigt både är och icke är och andra sådana förutsättningar. Så inställer sig frågan om detta lyder under samma vetenskap som väsendet eller under en annan och om inte under densamma, vilkendera är då den vetenskap vi söker. Det låter sig inte gärna sägas att det skulle röra sig om en enda vetenskap: ty varför vore geometrin eller någon annan vetenskap här speciellt insiktsfull? Om varje vetenskap för sig vore lämpad, men samtidigt ändå inte alla kan vara lika lämpade, 997a då skulle ovan nämnda frågor lika litet tillhöra vetenskapen om väsendet som andra [enskilda] vetenskaper. Vidare inställer sig frågan om

¹ Formuleringen är här aporetisk.

² *Met.* IV.1-2.

hur vetande gällande principerna finns? Vad olika vetenskaper uppnår känner vi redan till: åtminstone använder andra kunnigheter */allai technai/* sig av detsamma som något känt. Om det gällande detta finns en vetenskap om bevisföring, måste det som bas finnas ett övergripande slag */genos/* som rör både [bevisföringens] kännetecken och dess grundsatser */axiômata/* (det är nämligen omöjligt att det skulle finnas bevisföring för allt): bevisföringen utgår nämligen nödvändigtvis från något, handlar om något och sker för något. Av denna anledning måste det finnas ett övergripande slag för allt det som bevisas: all bevisföring använder sig nämligen av grundsatser. Om det förhåller sig så att vetenskapen om väsen och den som gäller grundsatser skiljer sig från varandra, vilkendera har då till sin natur prioritet och förrang? Grundsatserna är snarast allmängiltiga och principer för allting. Och om det inte vore filosofen, vem skulle det då vara som har att undersöka det som är sant och falskt i dessa?¹ Är vetenskapen om väsen överlag snarare en för alla [väsen] eller finns det flera?² Om det inte gäller en [enda] vetenskap, hurudana väsen gäller det då? Att det skulle finnas en vetenskap för alla väsen kan man inte säga: om nämligen vetenskapen om bevisföring vore en enda, skulle den nämligen gälla de åtföljande egenskaperna för alla ting, eftersom all bevisföring om något underliggande betraktar de egenskaper som åtföljer det som är i sig utgående från etablerade uppfattningar */ek tôn koinôn doxôn/*. Det skulle alltså då känneteckna en och samma vetenskap att utgående från likadana antaganden inom samma övergripande slag undersöka de egenskaper som åtföljer det som är i sig. Liksom ämnet för bevisföringen lyder under en vetenskap, så hänför sig också det som den utgår från till en vetenskap, må det sedan gälla en och samma eller en annan vetenskap: sålunda är det antingen samma vetenskaper som undersöker de åtföljande egenskaperna eller en ur dessa avledd vetenskap.³ Vidare inställer sig frågan om undersökningen enbart gäller väsen eller också åtföljande egenskaper för väsen.⁴ Jag menar detta så: om den fasta kroppen är ett väsen, liksom också linjer och ytor, samt det därtill också finns de åtföljande egenskaperna för varje sådant slag, likt dem som matematiken påvisar, sorterar [alla] dessa då under samma vetenskap, eller hänför sig de senare till en annan vetenskap? Rör det sig om samma vetenskap, i så fall skulle också vetandet om väsen vara bevisförande: det förfaller likväl inte vara genom bevisföring som vi uppfattar vad något är. Om det är ett annat slag av vetande, vilken är då denna

¹ *Met.* IV.3.

² Se ovan, kap. 1.

³ *Met.* IV.2, *Met.* VI.1.

⁴ *Met.* III.1.

undersökning av väsendets åtföljande egenskaper? Att svara på detta är mycket svårt.¹

Vidare inställer sig frågan om huruvida enbart de sinnliga tingen är väsen eller det vid sidan av dessa också finns andra: om man skall anta ett eller flera [övergripande] slag av väsen, 997b liksom de säger, vilka talar om idéer och det mellanliggande som enligt dem avhandlas i matematiken. Hur vi ser på idéer som orsaker och väsen i sig har behandlats i de första kommentarerna */en tois prôtois logois/*² om dessa ämnen: av de många svårigheter som framkommer, ligger den besynnerligaste i antagandet av naturer vid sidan av dem som finns i världsalltet */en tô ouranôl*, och att dessa vore som de sinnliga tingen,³ förutom att de förra är eviga och de senare förgängliga. De [[anhängarna av idéläran]] säger nämligen att det finns en människa i sig, en häst i sig, hälsa i sig som inget annat är [än just i sig] – precis som de, vilka antog att gudar finns, men lät dem ha människogestalt. De uppställde nämligen ingenting annat än eviga människor och på samma sätt antar anhängarna av idéläran att idéerna är eviga sinnliga ting. Om man därtill vid sidan av idéerna och de sinnliga tingen uppställer ett mellanliggande, leder det till många svårigheter. Uppenbarligen skulle det då på samma sätt finnas linjer vid sidan av både ideallinjer och sinnliga linjer och likaså för varje annat övergripande slag. Då läran om himlakropparna [[astronomin]] */astrologial* är en vetenskap om sådana ting, skulle det likaså finnas en himmel vid sidan av den sinnliga himmelen och en sol och en måne [vid sidan av den sinnliga solen och månen] och på samma sätt för andra himlakroppar. Hur skall detta kunna övertyga? Inte kan man hävda att denna [himmel] är orörlig, och att anse den rörlig är likaså omöjligt.⁴ Detsamma gäller för de ämnen som avhandlas i optiken och i den matematiska melodiken. Av samma skäl är det nämligen omöjligt att dessa skulle finnas vid sidan av de sinnliga tingen. Om det mellanliggande gäller för sinnliga ting och varseblivningar, skulle uppenbarligen även levande varelser finnas mellan de förgängliga levande varelserna och de levande varelserna i sig. En fråga som också inställer sig är, hurudana de ting är som kräver att vi söker motsvarande vetande. Skiljer sig geometrin från uppmätningen av jorden [[geodesin]] enbart däri att den senare gäller det sinnligt uppfattade, den förra däremot det som inte

¹ *Met.* IV.2.

² *Met.* I.6.

³ Se kommentaren till III.2.

⁴ En rörlig himmel med roterande himlakroppar vore en del av sinnevärlden. En orörlig himmel verkar vara något helt annat och det är svårt att förstå hur en sådan ideal himmel kunde motsvara den sinnligt givna. Se kommentaren.

är sinnligt? I så fall borde det uppenbarligen också finnas inte bara läkekonst utan en vetenskap mellan särskild läkekonst och läkekonsten i sig, och så också för varje annan vetenskap. Hur vore detta möjligt? Det borde ju då också finnas något friskt vid sidan av det enskilt friska som varseblivs och det friska i sig. Det är inte heller sant att konsten att mäta upp jord skulle gälla [enbart] sinnliga och förgängliga storheter: i så fall skulle ju denna konst gå under om dess föremål går under. Inte handlar heller astronomin [enbart] om sinnliga storheter eller himmelen [ovanför oss]. 998a De linjer som vi varseblir är inte heller av det slag som den geometriskt bevandrade avhandlar (inget sinnligt ting är ju rakt eller runt på detta sätt: cirkeln berör inte linjalen i en punkt utan [istället] som Protagoras sade i sin vederläggning av den geometriska synen), och rörelserna och banorna på himmelen är inte likadana som de vilka astronomin behandlar samt inte är heller [de geometriska] punkterna av samma natur som stjärnorna. Somliga menar att det som sägs vara mellanliggande mellan idéerna och de sinnliga tingen inte är separerat från de sinnliga tingen, utan finns i dem: att gå igenom alla de orimligheter som detta leder till skulle kräva en längre behandling, men följande betraktelse må här räcka. Detta låter sig nämligen då sägas inte enbart om det mellanliggande, utan uppenbarligen kunde likaväl också idéerna finnas i de sinnliga tingen: ty i bägge fallen är nämligen förhållandet detsamma. Vidare skulle två fasta kroppar */duo stereal/* nödvändigtvis finnas på samma plats och det [mellanliggande] som finns i de rörliga sinnliga tingen kunde inte vara orörligt. Överlag inställer sig frågan varför man skall anta att det [mellanliggande] finns och låta det ingå i de sinnliga tingen? Liknande orimligheter som de redan anförda ger sig nämligen till känna: det skulle finnas en himmel vid sidan av himmelen, visserligen inte skild från denna, utan på samma plats, något som är ännu omöjligare.¹

III.3

Det är svårt att här avgöra vilket synsätt som ligger närmast sanningen. Bör man i fråga om principerna anta att det är de övergripande slagen */genê/* som utgör element och principer eller att de senare snarare ligger i det ursprungliga som först råder i det enskilda, liksom man tänker sig att element och principer för ljudet utgörs av det varav alla ljud först är sammansatta – [och alltså] inte av ljudet som det gemensamma [[det allmänna]]: likaså säger vi att det som är involverat i bevisen för antingen alla eller de flesta geometriska figurer är element av figurerna. Vad gäller kroppar, säger både de som antar ett och de som antar

¹ Se föregående fotnot.

flera element, att det rör sig om den princip som något består av och som gör att det fortbestår, liksom Empedokles när han talar om elden och vattnet och det mellanliggande som element, eftersom tingen [[det varande]] finns genom dessa beståndsdelar, men däremot inte säger att de skulle finnas som övergripande slag /*genêl*/ för det varande. Så förhåller det sig även när någon vill utröna naturen för andra ting: 998b [ur detta perspektiv] vet den vad en säng till sin natur är som inser hur den är sammansatt och hur den uppbärs av sina delar. Av det sagda följer alltså att de övergripande slagen inte skulle vara principer för det varande. Om det likväl är genom bestämning [[definition]] som vi känner till det enskilda och de övergripande slagen är principer för bestämningen, då måste nödvändigtvis de övergripande slagen också vara principer för det så bestämda. Om inhämtande av vetande om det varande innebär att vinna insikt i de speciella slag /*tôn eidôn*/ genom vilka vi uttalar oss om det varande, då är de övergripande slagen principer för de speciella slagen. Somliga av dem som uppställer det ena eller det varande eller det stora och det lilla som tingens element förefaller använda dessa som tingens upphov.¹ Men man kan likväl inte samtidigt hävda bägge [alltså beståndsdelarna och de övergripande slagen] som principer. Väsensbegreppet är nämligen enbart ett och bestämningen genom övergripande slag skiljer sig från utsagor om beståndsdelar.

Om det förhåller sig så att snarast de övergripande slagen är principer, skall man då se de första övergripande slagen som principer eller snarare de slag som ytterst utsägs om de individuella tingen? Också detta kan man tvista om. Om nämligen alltid det allmänna snarast är princip, då borde man uppenbarligen ange de högsta övergripande slagen: dessa utsägs nämligen om allting. Det skulle alltså finnas lika många principer som högsta övergripande slag. Det varande och det ena vore då principer och väsen eftersom det varande och det ena främst utsägs om alla ting. Men det är ändå inte möjligt att vare sig det varande eller det ena kunde vara övergripande slag för tingen. De speciella skillnaderna för varje övergripande slag måste nödvändigtvis var för sig vara och besitta enhet, men det är inte möjligt för speciella slag /*leidêl*/ av ett övergripande slag att utsägas om de tillhörande skillnaderna, lika litet som det är möjligt att säga något om det övergripande slaget utan [beaktande av] de speciella slagen.² Om det ena och det varande är övergripande slag, kan alltså ingen skillnad varken utgöra ett eller [överhuvudtaget] något varande. Men om det ena och det varande inte är övergripande slag, då är de inte heller principer i den mån det är de övergripande slagen som är principer.

¹ Hänvisningen är till den platonska och pythagoreiska skolan.

² Jfr *Top.* 144a-b.

Enligt nämnda antagande skulle vidare det som tillsammans med skillnaderna är mellanliggande [i sin tur] vara slag /*genêl*/ och så ända fram till det individuella [[de individuella tingen]]. Nu verkar det emellertid i vissa fall förhålla sig så, men inte i andra. Vad gäller detta, kan vidare sägas att det snarare än de övergripande slagen är skillnaderna som är principer: om också dessa är principer, skulle man vara benägen att säga att det uppstår närmast oändligt många principer, i synnerhet om man antar att det första övergripande slaget /*to prôton genos*/ är en princip. 999a Å andra sidan, om snarast det ena har karaktären av princip och det odelbara är ett och allt odelbart antingen odelbart vad gäller mängden eller vad gäller det speciella slaget /*eidôs*/, och den senare odelbarheten kommer först, medan de övergripande slagen /*genêl*/ däremot kan indelas i speciella slag /*eidêl*/, då vore snarast det som ytterst utsägs [om det enskilda] ett. Människan är ju inte för [enskilda] människor ett övergripande slag [utan ett speciellt slag]. Vidare kan det som utsägs om sådant där det finns ett före och ett efter, inte föreligga vid sidan av dessa ting. Om tvåfald är det första talet, kan det inte heller finnas tal vid sidan av de speciella slag talen utgör: lika litet kan det finnas en figur vid sidan av de speciella slagen av figurer. Om det inte gäller i dessa fall, är det fåfängt att i andra fall förmoda att övergripande slag funnes vid sidan av de speciella slagen: just i talens och figurernas fall kan man ju allra mest förmoda övergripande slag. I de individuella tingen är inte det ena före och det andra efter.¹ För det som kan vara bättre eller sämre, har alltid det bättre prioritet: alltså skulle det för sådana ting inte finnas ett övergripande slag. Vad gäller dessa förefaller snarare det som utsägs om de individuella tingen vara princip och inte de övergripande slagen. Det är ändå inte lätt att bedöma hur man i detta fall skall kunna tala om principer. Principen eller orsaken måste nämligen finnas vid sidan av de berörda tingen och kunna föreligga separat från dessa: men om en sådan [princip eller orsak] föreligger vid sidan av enskilda ting, beror det då inte enbart på bedömningen att den allmänt utsägs om allting? Om det är anledningen, är det snarare skäl att uppställa det allmänna som princip och de första övergripande slagen vore då principer.²

III.4

En med detta förknippad öppen fråga och en av de svåraste, men samtidigt allra nödvändigaste att ta sig an, ligger nu framför oss. Om det nämligen inget annat

¹ Sammanhanget är här matematiskt och man kan förmoda att det inte är tidslig succession som avses utan ordningsföljd i matematisk bemärkelse. Så verkar den därpå följande kontrasteringen med det som kan vara bättre eller sämre mer meningsfull.

² Jfr *Met.* VII.10.

finns vid sidan av de enskilda tingen och dessa är oändligt många, hur är då vetande om denna oändliga mångfald möjlig? Vi inser nämligen allt utgående från det ena och det identiska och något allmänt som föreligger. Om nu detta är nödvändigt, och något måste finnas vid sidan av de enskilda tingen, då finns det nödvändigtvis vid sidan av de enskilda tingen övergripande slag, antingen de yttersta eller de första: att detta är omöjligt har vi likväl nyss redogjort för. Om det då finns något vid sidan av det sammansatta tinget */synolon/*, [alltså det [konkreta ting] om vars materia något utsägs, inställer sig frågan huruvida detta något [som är utöver det konkreta] finns vid sidan av alla ting, vid sidan av somliga ting men inte andra, eller vid sidan av inga ting alls. 999b Om det inte fanns någonting vid sidan av de enskilda tingen, då vore allt sinnligt och inget vetbart och inget vetande skulle [alltså] föreligga, om man då inte säger att det vore att veta när man sinnligt varseblir. Vidare skulle det inte heller finnas något evigt och något orörligt. Alla sinnliga ting förgås ju och är i rörelse. Men om det inte finns något evigt, är inte heller uppkomst möjlig: för det som uppstår gäller nämligen att det nödvändigtvis uppstår ur något och att detta ytterst inte kan vara något som har uppstått, eftersom det är omöjligt att anta något som uppstår ur intet. Där det finns uppkomst och rörelse föreligger nödvändigtvis en gräns: ingen rörelse är oändlig utan alla rörelser har ett slut, och ingenting kan uppkomma där det är omöjligt att det uppkommer: det som har uppstått måste nödvändigtvis vara om det redan har uppstått. Om materien finns där någonting inte har uppstått, så är det ännu större skäl att anta att väsendet finns där denna [materia] blir till något: funnes nämligen vare sig det ena eller det andra, skulle det överhuvudtaget inte finnas något. Om detta är omöjligt, måste det nödvändigtvis vid sidan av det sammansatta tinget finnas formen */morfên/* och det speciella slaget */eidos/*. Om man antar detta, uppstår likväl frågan för vilka ting detta gäller och för vilka inte. Det är uppenbart att man inte kan anta det i alla fall: vi skulle ju inte anta att det vid sidan av de enskilda husen finns ytterligare ett hus. Dessutom inställer sig frågan om det finns väsen för allt enskilt, exempelvis för alla människor? Detta vore dock besynnerligt: allt det vars väsen är ett, är nämligen [också själv] ett. Är väsendena då många och olika? Men också detta låter sig svårligen hävdas. Vidare frågar man sig hur tillblivelsen för materien sker i det enskilda och hur det sammansatta tinget har [sina] två aspekter [materia och form]? Dessutom kan man gällande principerna fråga sig följande: om det är såsom speciella slag */eideil/* de besitter enhet, då skulle det inte finnas något som är numeriskt ett och inte heller själva det ena och det varande. Och hur kunde inhämtande av vetande */epistasthai/* finnas, om det inte vore genom att uppfatta det ena i det mångfaldiga? Men om principerna besitter numerisk enhet och varje princip är en och alltså

inte som i de sinnliga tingens fall olika för olikt, liksom det i stavelsens fall gäller att denna till sitt speciella slag är densamma precis som också de motsvarande slagen av principer är desamma, samtidigt som de numerärt sett är skilda. Om det inte förhåller sig så här utan principerna för det varande istället har numerisk enhet, då finns det vid sidan av elementen inget annat: det finns nämligen ingen skillnad mellan att tala om det som numerärt sett är ett och det enskilda. Vi säger ju att det enskilda är ett, medan vi däremot kallar det allmänt som gäller för dessa enskilda [fall]. 1000a Om ljudelementen till antalet är begränsade, skulle det sålunda nödvändigtvis finnas enbart så många bokstäver som element, eftersom det inte kunde finnas två eller flera [av desamma].

En svår fråga som har försummats av både samtida och tidigare tänkare är huruvida principerna för det förgängliga och det oförgängliga är desamma eller olika. Om de är desamma, hur kommer det sig då att somliga ting är förgängliga och andra oförgängliga och vilken är orsaken till detta? Hesiodos närstående tänkare och alla teologerna beaktade enbart det som var övertygande för dem själva, men tog inte hänsyn till oss [andra]. Då de gjorde principerna till gudar och lät gudarna alstra, menade de att de som inte hade möjlighet att smaka på nektar och ambrosia, blev dödliga. Uppenbarligen var sådana ord för dem själva begripliga. Vad de hade att säga om användningen av dessa principer går likväl utöver vår fattningsförmåga. Om det nämligen är för lustens skull gudarna vill inta nektar och ambrosia, kan dessa två inte vara orsaker till varat: om det däremot är för varats skull, hur kommer det sig då att de eviga [gudarna] behöver näring? Men det kanske inte tillstår oss att på mytiska visheter anlägga en seriös blick. De som däremot ägnar sig åt bevisföring bör man med provande blick utfråga, hur det då kommer sig att ting som utgår från samma [principer] i vissa fall till sin natur är eviga, i andra fall förgängliga. Eftersom dessa [tänkare] inte anger några orsaker till detta och man inte heller kan hitta rimliga skäl, kan uppenbarligen inte samma principer och orsaker gälla för bägge fallen. Empedokles, som man ändå snarast kan tilltro konsekvens i det han säger, tog också han fel: han uppställer en princip som orsak till att något förgås, nämligen striden, men det visar sig att denna princip inte bara står för förgängelse utan också är det som alstrar, med undantag av det ena: allt annat utgår från striden förutom guden. Så säger Empedokles:

Ur denna framsprang allt som är, allt som var och allt som kommer att vara,
Träd växte fram och män och kvinnor,
Djur och fåglar och vattennärda fiskar,
och långlivade /*dolichaiônes*/ gudar.

Också oberoende av detta är det uppenbart: 1000b som Empedokles sade, om striden inte skulle finnas i tingen, vore allt ett. När tingen kom ihop sig, stod striden ytterst.¹ Av denna anledning menade han att den lycksaligaste guden vore den som minst känner till annat och inte har någon vetskap om alla element: denna gud har inte striden i sig och har därför kännedom om det likadana genom det likadana. Så säger han:

Genom jord ser vi jord, genom vatten vatten,
genom eter gudomlig eter, genom eld den förgörande elden,
genom kärlek kärlek, och genom tärande strid striden.²

Utgående från det redan sagda, är det uppenbart att striden för Empedokles inte enbart är orsak till förgängelse utan även till vara. Sålunda är det inte heller vänskapen som är varats orsak: när den sammanför i ett, förgör den nämligen annat.³ Samtidigt säger han inget om orsaken till att tingen förändras, förutom att det ligger i deras natur.

Men efter att den mäktiga striden hade mognat i lemmarna,
och rest sig till ära då tiden var kommen,
utstakad av en ed om ömsesidig växelverkan...⁴

Detta antyder att förändringen vore nödvändig, men orsaken till nödvändigheten är på intet sätt klar. Men på en punkt förblir Empedokles konsekvent: han uppställer inte en del av det varande som förgänglig och en annan del som oförgänglig utan allt som förgängligt, förutom elementen. Den fråga som vi nu behandlar är, varför somligt är förgängligt och annat inte, om principerna i bägge fallen är desamma.

Må det härmed vara sagt, att principerna inte kan vara desamma i bägge fallen. Om principerna [för det förgängliga] är annorlunda, så uppstår en fråga om huruvida dessa principer då är oförgängliga eller förgängliga. Om de vore förgängliga, är det uppenbart att de måste ha sitt ursprung i något: allt förgås nämligen genom att övergå i det ur vilket det uppkommit. Så skulle det då finnas andra principer som föregår dessa principer, vilket är omöjligt. Antingen upphör

¹ Diels Kranz, Empedokles, fragm. 36.

² Diels Kranz, Empedokles, fragm. 109.

³ Jfr *Met.* I.4.

⁴ Diels Kranz, Empedokles, fragm. 30. Gällande eden, jfr *Met.* 983b30-33.

denna fortgång eller så fortgår den i oändlighet. Vidare frågar man sig hur det kunde finnas förgängliga ting om principerna upphävs? Om principerna däremot är oförgängliga, hur kommer det sig då att det utgående från sådana oförgängliga principer finns förgängliga ting, och utgående från andra principer oförgängliga ting? Detta låter sig inte rimligtvis sägas utan är antingen omöjligt eller kräver ytterligare ingående behandling. För övrigt har ingen försökt uppställa olika principer utan alla har istället antagit samma principer för allt 1001a och de nuddar bara vid den inledningsvis nämnda frågan som om det rörde något av ringa betydelse.¹

Det svåraste av allt att undersöka och samtidigt det nödvändigaste för att utröna sanningen är huruvida det varande och det ena utgör väsen för tingen, om för vart och ett av dessa olikheten inte beror på om det gäller det ena eller det varande eller om man snarare bör undersöka vad det varande och det ena är utgående från en underliggande natur. Somliga menar ju att naturen förhåller sig på ett sätt, medan andra är av annan åsikt. Platon och pythagoréerna ansåg nämligen att det ena och det varande inte var olika utan tillsammans utgjorde naturen, varvid det ena och det varande utgjorde det väsentliga i väsendet */ousês tês ousias/*. Naturforskare liksom Empedokles säger däremot vad det ena är genom att återföra det på något som vi bättre känner till: han verkar nämligen säga att vänskapen är det ena, eftersom den i allt utgör orsaken till att något är ett. Andra hävdar att elden och somliga att luften vore det ena och det varande, det varav tingen består och härrör. På samma sätt uttrycker sig även de som antar flera element: också de måste nämligen med nödvändighet anta att det ena och det varande ligger i det som de menar utgöra principer. Om vi inte förutsätter att det ena och det varande vore väsen, då kan inte heller något annat allmänt vara väsen: det ena och det varande är ju mer än allt annat allmänt. Om det inte finns något sådant som det ena i sig och det varande i sig, är det också i andra fall fåfängt att söka någonting vid sidan av det som vi kallar enskilda ting. Om det ena inte är väsen, är det också uppenbart att inte heller tal separat kan finnas som en natur för det varande: talet består nämligen av enheter och enheten finns såsom ett. Om det ena och det varande i sig finns, måste nödvändigtvis väsendet i dessa fall vara det ena och det varande: det utsägs nämligen inte allmänt om något annat utan om sig själv. Men om det finns ett varande i sig och det ena i sig, uppstår den stora frågan om hur det då kan finnas något annat vid sidan av det ena, det vill säga hur det kan finnas mer varande än det ena. Det som är annat än varande finns [[är]] ju inte och nödvändigtvis är då, som Parmenides utläggningar visar, allt ett

¹ Gällande principerna för förgängliga och oförgängliga ting, jfr *Met.* VII.7-10 och *Met.* XII.

och detta det varande. 1001b Bägge antagandena är likväl svåra att försvara. Må det ena inte vara väsen eller det ena i sig finnas, omöjligt är i vilket fall som helst att talet skulle vara väsen. Varför detta är konsekvensen om det ena inte kan vara väsen, har vi redan anført. Om det ena däremot är väsen, uppstår samma fråga som den gällande det varande. Av vad skulle det komma sig att det vid sidan av det ena självt finns ett annat ett? Nödvändigtvis vore det ju icke-ett: allt varande är ju antingen ett eller många, och av de många är varje enskilt ett. Om det ena dessutom självt är odelbart så borde det i enlighet med vad Zenon förutsätter inte alls vara. Det som tillfogat eller borttaget inte gör större eller mindre, har enligt honom inget vara,¹ varvid han uppenbarligen betraktade det varande som något utsträckt och alltså, i den mån det var utsträckt, också såsom utgörande en kropp, det som ju allra mest är varande. Andra storheter gör i vissa fall något större, i andra fall icke, såsom yta och linje, medan punkten och enheten däremot på intet sätt tillfogar någonting. Men då Zenons betraktelser ju är i grova drag, kan det [mycket väl] finnas ett odelbart som kan försvaras på annat sätt: tillfogandet gör då inte större, utan utökar /*meizon men gar ou poiësei, pleion de prostithemenon*!.² Frågan kvarstår likväl, hur det ur det så förstådda ena eller ur sådan mångfald kan framkomma en utsträckt storhet? Det förhåller sig ju här på samma sätt som om man sade att linjen härrör ur punkterna. Om man likt somliga antar att talet härrör ur det ena i sig och någonting annat som inte är ett, då frågar man sig likväl varför och hur det som uppkommer ibland är tal och ibland [utsträckt] storhet, då det icke-ena ju stod för olikhet och var av samma natur. Det står alltså inte klart hur [utsträckta] storheter kunde framkomma ur antingen det ena och en sådan natur eller ur något tal och en sådan natur.³

III.5

En därmed förknippad fråga är huruvida talen, kropparna, ytorna och linjerna är väsen eller inte. Om de nämligen inte är väsen, så undgår det oss vad vara och väsen för tingen vore. Egenskaperna /*pathêl*, rörelserna /*kinêseis*/, relationerna /*ta pros ti*/, dispositionerna /*diatheseis*/ och förhållandena /*logoî*/ förefaller inte beteckna väsen: allt detta utsägs om något underliggande och inte som det ett visst ting som sådant är. Vad gäller det som snarast förefaller kunna kallas väsen, nämligen vatten, jord, eld och luft, alltså element av vilka de sammansatta kropparna består 1002a – också här är värmen och kylan och annat liknande inte väsen

¹ Diels Kranz, Zenon, Fragm. 2.

² I detta fall kunde flera punkter ändå tillfoga, alltså utöka på ett visst sätt.

³ Jfr *Met.* XIV.1-2 samt även *Met.* VII.16 och *Met.* X.2.

utan egenskaper. Blott den kropp, som så modifieras, fortbestår som väsen och varande. Kroppen är [ändå] i lägre grad väsen än ytan, ytan i lägre grad än linjen, linjen i lägre grad än enheten och punkten. Genom dessa har kroppen nämligen sin bestämning och det verkar som om dessa kunde finnas utan kroppen, medan kroppen däremot inte kan finnas utan dessa. Medan de flesta och [i synnerhet] de äldre tänkarna ansåg väsendet ligga i kroppen och det varande, varvid det övriga framstod som egenskaper, sålunda att principerna för kropparna också var det varandes första principer, menade däremot senare tänkare, som ansågs visare, att det rörde sig om tal. Men som sagt, om dessa inte är väsen, så är [enligt detta synsätt] överlag ingenting väsen eller varande. Man kan ju rimligtvis inte kalla det som åtföljer det varande väsen. Om man likväl instämmer i att linjer och punkter snarare vore väsen, men vi inte inser hurdana kroppar de skulle tillhöra (i sinnliga ting kan de nämligen omöjligtvis finnas), då funnes det ändå inte något väsen. Vidare förefaller det här alltid gälla indelningar av kroppar enligt bredd, djup och längd. Dessutom finns i den fasta kroppen likaså varje som helst gestalt eller också ingen. Om alltså Hermes inte finns i stenen, då finns inte heller en halv kub såsom något bestämt i kuben: sålunda inte heller ytan. Ingick nämligen detta, skulle också den yta som halverar kuben ingå. Detsamma kan sägas om linjen, punkten och enheten. Om det alltså snarast är kroppen som är väsen, men samtidigt dessa [nämnda bestämningar] snarare än kroppen, även om inte heller de ändå förefaller kunna vara väsen, då undgår det oss vad det varande och tingens väsen är. Förutom det redan sagda, ger sig också orimligheter gällande uppkomst och förgängelse. Om väsendet nu finns, men inte tidigare fanns, eller så tidigare fanns, men nu inte längre finns, verkar det nämligen som om väsendet är utsatt för uppkomst och förgängelse. Punkter och linjer och ytor kan vare sig uppstå eller förgås, även om de ibland föreligger, ibland inte. När kroppar berör varandra eller åtskiljs, 1002b ger beröringen en gräns, medan åtskiljandet ger upphov till två gränser: sålunda har vid sammanställningen en gräns gått förlorad och vid åtskiljandet finns gränser som tidigare inte fanns. Den odelbara punkten låter sig nämligen inte delas i två. Om gränserna uppstår och går förlorade, varifrån härrör de då? Likaså förhåller det sig också med tidpunkten */to nun to en tô chronô/*: denna kan nämligen inte uppstå och förgås, men verkar alltid vara en annan, och är alltså inte ett väsen. På samma sätt förhåller det sig uppenbarligen med punkterna, linjerna och ytorna. Samma förhållande råder: alla är på samma sätt gränser eller indelningar.¹

¹ Dessa ämnen uppföljs framförallt i böckerna XIII och XIV.

III.6

Överlag inställer sig frågan varför man bör söka något annat vid sidan av de sinnliga tingen och det mellanliggande, såsom det sker när vi uppställer idéerna */eidêl/*. Om det nämligen är på grund av att matematiska ting, även om de i viss bemärkelse skiljer sig från det som konkret föreligger, ändå inte skiljer sig från dessa ting i andra avseenden som är liknande, då kan de första principerna för sinnliga ting inte vara numeriskt bestämda, precis som inte heller principerna för alla sinnliga bokstäver är numeriskt bestämda, utan enbart till sitt slag */eideil/*, om man då inte menar denna bestämda stavelse eller detta bestämda ljud, varvid principerna också vore numeriskt bestämda. På samma sätt förhåller det sig med det mellanliggande: obegränsat är nämligen här det likartade. Om det inte finns något annat vid sidan av det sinnliga och matematiska, likt idéerna */eidêl/* somliga talar om, då finns det inte något väsen som till sitt slag */eideil/* och antal är ett – och principerna för det varande är då inte heller till sitt antal utan enbart till sitt slag */eideil/* bestämda. Om det nödvändigtvis förhåller sig så, då måste också idéerna */eidêl/* fastställas i överensstämmelse med detta. Även om de [som stöder idéläran] inte uttalar sig väl, är det ändå detta som de åsyftar och de bör [då även] säga det, nämligen att alla idéer är väsen och ingen [idé] något åtföljande. Om vi antar att det finns idéer */eidêl/* och att principerna inte bara till sitt slag */eideil/* utan också numeriskt besitter enhet, så följer härav nödvändigtvis de ovan beskrivna orimligheterna.

Nära förknippad med detta är frågan om huruvida elementen finns som möjligheter eller på något annat sätt. Om det är på annat sätt, då finns det något annat som föregår principerna: 1003a möjligheten föregår nämligen en sådan orsak, och allt som är möjligt måste inte nödvändigtvis föreligga på just detta sätt. Om elementen däremot enbart fanns som möjligheter, kunde inget varande finnas. Förmöget att vara är det som ännu inte är: det som uppstår är nämligen [ännu] inte. Det som inte är förmöget att vara, uppstår däremot inte.¹ Vid sidan av dessa frågor om principerna är det nödvändigt att också utröna huruvida principerna är allmänna eller snarare sådana vi utsäger om enskilda ting. Om de är allmänna, kan de inte vara väsen: inget gemensamt [och allmänt] betecknar nämligen ett visst konkret något [[ett detta här]] */tode til/*, utan enbart dess beskaffenhet. Väsendet är däremot ett visst konkret något. Om det allmänt utsagda vore ett visst konkret något och lät sig extraheras [ur detta], så skulle följden bli att Sokrates vore många levande varelser, nämligen han själv, människa och levande varelse, i den mån varje av dessa då skulle beteckna ett visst konkret

¹ *Met. IX.*

något och något som är ett. Ifall principerna är allmänna, blir konsekvensen denna. Om de däremot inte är allmänna, utan gäller det enskilda, är vetenskap om dem inte möjlig. All vetenskap gäller ju det allmänna. Det borde alltså finnas andra föregående principer som allmänt utsägs i den mån det skall finnas en vetenskap om principerna.

Γ Bok IV

IV.1

Det finns en vetenskap som betraktar det varande såsom varande */to on hê on/* och det som i sig */kath' auto/* gäller för detta. Denna vetenskap är inte identisk med någon av de vetenskaper som vi uppfattar som specialvetenskaper: inget annat delområde betraktar nämligen allmänt det varandes vara, utan i detta fall avspjälks en del för att betrakta det som kännetecknar denna [del], liksom fallet är i vetenskaperna om matematiska ting. När vi nu söker principerna och de högsta orsakerna, är det uppenbart att dessa såsom något naturligt själva nödvändigtvis måste vara orsaker i sig. Om alltså också de som sökte det varandes element sökte sådana principer, då är det nödvändigtvis så att det varandes element inte är något åtföljande utan [uttryckligen finns] såsom något varande. Sålunda måste vi fatta de första orsakerna till det varande såsom varande.

IV.2

Det varande utsägs på många sätt */to d' on legetai pollachôs/*, men alltid om ett och med avseende på en natur, och då inte utgående från en likadan benämning */ouch homônymôs/* utan liksom allt det som är sunt utsägs med avseende på hälsan, i det ena fallet genom att det har hälsan och i det andra genom att det ger [[gör]] */poiein/* hälsan, eller är ett tecken på hälsa eller på att något kan bli friskt. 1003b Så också för det läkande när det sägs om läkekonsten: det [eller den] som besitter läkekonsten sägs vara läkande, likaså det som är förmöget att läka eller är ett verk av läkekonst: så också i andra uttryck. Sålunda utsägs det varande visserligen på många sätt, men i samtliga fall gällande en princip: somligt sägs nämligen vara för att det är väsen, annat däremot för att det utgör väsendets egenskaper */pathêl/*, vidare utsägs annat såsom i färd med att bli väsen eller såsom förgängelse eller berövande eller såsom tillfogat eller tillfogande eller såsom alstrande eller såsom med väsendet relaterat eller såsom negation av något sådant eller såsom negation av väsendet: vi säger ju också om det som icke är att det är icke-varande */to mê on*

einai mê on famen!. På samma sätt som allt som gäller hälsa tillhör en vetenskap, förhåller det sig även med annat. Inte enbart det som utsägs med avseende på det ena utan också det som relateras till det ena hänför sig till en [och samma] vetenskap: på visst sätt utsägs nämligen också detta [senare] om det ena. Det är sålunda uppenbart att det är en [och samma] betraktelse som undersöker allt det varande såsom varande. Vetande utgår överlag och framförallt från det första, av vilket det övriga är beroende och som ger utgångspunkten för det vi säger. Om detta är väsendet, måste filosofen ha [tillträde till] väsendets principer och orsaker.

För varje övergripande slag finns det bara ett uppfattande */aisthêsis/* och ett vetande – liksom grammatiken som en enda vetenskap gäller för alla [artikulerade] ljud. Därför tillhör också alla speciella slag av det varande såsom varande en övergripande vetenskap, och de speciella slagen hänför sig till speciella slag [av vetenskap] [[till speciella vetenskapsgrenar]]. Det varande och det ena är ett och av en [och samma] natur i det att de åtföljer varandra såsom orsak och princip, inte genom att förtydligas genom ett begrepp. (Visserligen gör det inte heller någon större skillnad om vi antar det senare utan det kan rent av vara till fördel för vår undersökning.)¹ Detsamma är nämligen en människa, en människa som är och människan och det ändrar uppenbarligen inget om vi genom en fördubbling säger att människan är en eller att människan är [[finns till]]. (Det står klart att detta inte heller särskiljs vad gäller uppkomst och förgängelse: på samma sätt inte vad gäller det ena.) Det är alltså uppenbart att tillägget gäller detsamma och att det ena alltså inte är något annat än det varande. Likaså är varje väsen ett, inte på ett åtföljande sätt utan i egenskap av varande. Så många speciella slag av det ena som det finns, så många också av det varande: vad det varande är */ti esti/* är ett ämne för en och samma övergripande vetenskap. Jag menar då sådant som undersökningen av det identiska och det likartade och annat dylikt samt deras motsatser. Nästan alla motsatser kan nämligen återföras på samma princip. 1004a (Vi har avhandlat detta i [skriften om] urvalet av motsatser.)² Det finns så många delar av filosofin som det finns väsensslag: nödvändigtvis kommer ett först och annat följer på detta. De övergripande slagen gäller just det varande och det ena. Sålunda motsvarar vetenskaperna dessa [slag]. Det förhåller sig nämligen med filosofen som med den så kallade matematikern. Också matematiken har delar: somligt vetande kommer först och annat därefter och sedan ytterligare [slag av] vetande. Eftersom en och samma betraktelse gäller motsatserna och det ena har mångfalden som sin motsats, hör negation och avsaknad till samma betraktelse

¹ Jfr *Met.* X.

² Hänvisningen har inte kunnat lokaliseras.

då dessa bägge är negation och avsaknad av det ena. Antingen säger vi nämligen helt enkelt att något inte föreligger eller så att det inte föreligger för ett visst övergripande slag: i detta [senare] fall läggs till negationen ytterligare en skillnad. Negationen är nämligen en frånvaro av det som saknas. I avsaknaden och [genom] ett visst underliggande [något] */hypokeimenê tis/* uppstår den natur, om vilken avsaknaden utsägs: mångfald utgör motsatsen till enhet och vetandet omfattar de nämnda motsatserna – det andra, det annorlunda, det olikartade och vad som ytterligare utsägs gällande dessa och gällande mångfalden och det ena. Hit hör också det [konträrt] motstående */hê enantiotês/*: det [konträrt] motstående är nämligen en viss skillnad och skillnaden ett slags olikhet. Liksom det ena utsägs på många sätt, utsägs även det [ovan anförda] på många sätt, men vetenskapen om allt detta förblir en och densamma. Om något däremot inte utsägs på många sätt med avseende på ett [[och detsamma]] och inte heller i förhållande till ett [[och detsamma]], rör det sig om en annan vetenskap. Eftersom allt återförs på det första, liksom när det som sägs vara ett återförs på det som först är ett, kan detta på samma sätt sägas förhålla sig så i fråga om det identiska, det annorlunda och det motsatta. Man bör reda ut på hur många sätt varje [sak] omtalas och sedan återföra [det åsyftade] på det första i respektive kategori och ange hur det utsägs i förhållande till denna. För somligt gäller att det i kraft av vad det besitter rör denna kategori, för annat beror det på vad som görs och annat i sin tur hör till kategorin på andra liknande sätt.

Av det som framkommit i frågorna [ovan]¹ blir tydligt att det är uppgiften för en [enda] vetenskap att betrakta dessa ting och väsendet. Detta var en av de behandlade frågorna. För filosofen gäller det att kunna betrakta detta i samtliga fall. 1004b För om det inte är filosofen, vem skulle det då vara som frågar sig om Sokrates och den sittande Sokrates är en och densamma, eller om det ena har ett konträrt motstående, eller vad överhuvudtaget det motstående är och på vilka olika sätt det utsägs samt vidare vad gäller annat liknande. Eftersom det gäller egenskaper */pathê/* i sig när det ena är såsom ett och det varande såsom varande – och inte såsom tal eller linjer eller eld – är det uppenbart att vetenskapen om sådant bör utröna både vad något är och vilka de åtföljande egenskaperna är. De som har ägnat sig åt dessa frågor har inte förfelat dem för att de inte var filosofiska nog utan till följd av att väsendet är primärt och de inte kände till det: så har tal såsom tal sina egna egenskaper, exempelvis udda och jämnt, förhållande och motsvarighet, överskott och brist, sådant som gäller för talen både i sig och i deras relation sinsemellan. På samma sätt har det fasta, det orörliga och det rörliga,

¹ *Met.* III.1-2

det tunga och det som saknar tyngd andra egna kännetecken. Likaså har det varande såsom varande vissa egna kännetecken och det är beträffande dessa som filosofen söker sanningen. Betecknande i detta avseende är att också dialektiker och sofistiker vill framstå som filosofer, även om sofistiken enbart är skenvisdom och dialektikerna i sin tur talar om allt [möjligt]. Gemensamt för alla dessa ämnen är dock det varande. Att de avhandlar dessa ämnen beror uppenbarligen på att ämnena hör hemma i filosofin. Sofistiken och dialektiken ägnar sig åt samma övergripande slag [av tänkande] som filosofin, men den ena skiljer sig genom det sätt [att tänka] som den är förmögen till, den andra genom valet av livsföring. Dialektiken trevar nämligen bara där filosofin inser och sofistiken i sin tur ger sken av att vara något den inte är. Vidare gäller den ena räckan av motsatser avsaknad, varvid allting återgår på det varande och det icke-varande, och på det ena och mångfalden, liksom när ro förbinds med det ena och rörelse med mångfald. Nästan alla talar överensstämmande om att det varande och väsendet består av motsatser. De ser motsatser som principer: somliga nämner det udda och det jämna, andra det varma och det kalla, vidare andra gränsen och det obegränsade samt andra i sin tur vänskap och strid. Också allt annat återförs uppenbarligen på det ena och mångfalden. (Vad ett sådant återförande innebär, kan antas vara bekant.) 1005a De principer som andra tänkare har uppställt faller helt och hållet under samma övergripande slag. Av detta följer alltså tydligtvis att det är en och samma vetenskap som betraktar det varande såsom varande. Allt är nämligen antingen motsats eller härrörande ur en motsats och motsatsernas principer är det ena och mångfalden. Dessa lyder under ett och samma vetande, utsagt antingen med avseende på det ena eller så inte, varvid det senare väl snarare är rimligt och sant. Om det ena utsägs på många sätt, är det ändå med avseende på det första [ena] som det övriga utsägs, så också i motsatsernas fall. Av denna anledning, med beaktande av att det varande och det ena inte är något allmänt, en identitet för allting, separerbar som något självständigt, vilket inte vore rimligt, utan att det i vissa fall är genom hänvisningen till det ena, i andra fall genom en och samma räcka [som något besitter enhet], är det inte heller uppgiften för forskaren i geometri att utröna vad motsättning, fullkomning, varande, enhet, identitet och annanhet är, om det då inte enbart är hypotetiskt.

Det är alltså uppenbart att det är en och samma vetenskap som betraktar det varande såsom varande och det som gäller detta varande och att samma vetenskap ägnar sig inte enbart åt väsendena utan också åt det som gäller för dessa, vid sidan av det ovan anförda också det som kommer före och det som kommer senare, övergripande och speciella slag, helheten och delen och annat liknande.

IV.3

Vad som vidare bör utredas är huruvida det är en enda eller olika vetenskaper som ägnar sig åt det som i matematiken kallas axiom och åt frågan om väsen. Uppenbarligen lyder utrönandet av dessa frågor under en enda vetenskap, nämligen den filosofiska. Den gäller nämligen för allt som är, inte enbart för ett övergripande slag bland andra. Alla tyr sig till sådana [antaganden], eftersom de gäller för det varande såsom varande och varje övergripande slag ju är. Enbart i den mån det är nödvändigt, tyr man sig likväl till dessa [antaganden], alltså såvida den med det övergripande slaget förknippade bevisföringen kräver detta. Då antagandena uppenbarligen gäller allt varande (och alltså utgör det gemensamma för allt varande), ingår dessa i betraktelsen av det varande såsom varande. Av detta skäl tar sig ingen av dem som sysslar med delvetenskaper an att uttala sig om dessa [axiom], om de är sanna eller inte, vare sig den som forskar i geometri eller den som ägnar sig åt aritmetik – med undantag av somliga naturforskare som av allt att döma gjorde detta eftersom enbart de menade sig undersöka både hela naturen och det varande. Då det emellertid finns en forskare som står över naturforskaren (naturen är ju ett övergripande slag av varande [bland andra]), är det den som utforskar det allmänna och ägnar sig åt betraktelsen av det första väsendet som även bör beakta sådana antaganden. 1005b Naturforskningen är visserligen också ett slags visdom, men inte den första. Vad somliga av dessa [naturforskare] anför om sanningen och om hur den förekommer i bevisföringen, framspringer likväl ur bristande insikt i analytiken. Sådana [logiska] insikter måste man ha i förväg och inte söka dem under vägen.

Det är alltså uppenbart att undersökningen av bevisprinciperna tillkommer filosofen och den som betraktar samtliga väsen. Det är tillbörligt att den som inom ett övergripande slag bäst känner till detta [övergripande slag] anger de säkraste principerna i sak, så också den som har de säkraste principerna för allt varande såsom varande. Detta är just filosofen och den säkraste av alla principer är den som inte tillåter misstag: denna känner vi nämligen allra bäst till och den är då inte en hypotes, medan alla misstar sig gällande sådant som de inte känner till. Det som man nödvändigtvis måste ha för att kunna utröna något om det varande är inte bara en hypotes. Vad man nödvändigtvis måste ha känt till för att kunna veta [något], bär man med sig. Det är alltså uppenbart att en sådan princip är den säkraste av alla. Vilken denna är, skall vi nu avhandla. Att för detsamma och i samma avseende något både råder [[är fallet]] och inte råder [[inte är fallet]], är omöjligt (också andra preciseringar för undvikande av logiska betänkligheter kunde här tillfogas). Detta är den säkraste av alla principer och står för den sökta bestämningen. Omöjligtvis kan man nämligen anta att något både är och icke

är, även om somliga har menat att Herakleitos yttrade sig så.¹ Det är ändå inte nödvändigt att man menar [allt] man säger. Om det nu alltså inte kan vara så att motsatser samtidigt gäller för ett och samma ting (också vad gäller detta kan vi infoga sedvanliga preciseringar) och det för [den logiska] motsättningen är kännetecknande att en åsikt strider mot en annan, då är det uppenbart att samma person omöjligtvis samtidigt kan anta att detsamma både är och icke är. Den som skulle missta sig om detta skulle ju samtidigt ha motstridiga åsikter. Av denna anledning kommer alla som ägnar sig åt bevisföring fram till denna yttersta uppfattning: denna princip är nämligen till sin natur princip för alla andra axiom.

IV.4

Som sagt finns det likväl somliga som [faktiskt] själva har ansett det möjligt att detsamma både är och icke är 1006a och att man alltså kan anta detta. Också många naturforskare använder sig av det så formulerade synsättet. Vi har däremot menat att det är omöjligt för något att samtidigt både vara och icke vara och i enlighet med detta påvisat att det här rör sig om den säkraste av alla principer. Av brist på bildning fordrar somliga [visserligen] att detta måste bevisas. Obildning är det nämligen att inte inse för vad bevis bör sökas och för vad inte. Allmänt taget gäller att det omöjligtvis kan finnas bevis för allting; annars skulle bevisföringen fortgå i all oändlighet */eis apeiron/* och inget skulle på så sätt bevisas. Om det finns sådant för vilket man inte skall söka bevis, borde dessa [tänkare] ange vilken princip de då snarast vill hävda, men kan ändå inte säga detta. Ett vederläggande bevis som visar varför detta [synsätt] är omöjligt finns likväl – nämligen [det som infinner sig] så snart den som bestrider [ovan nämnda princip] överhuvudtaget säger något: om denna inte säger något, vore det däremot löjligt att söka argument mot den som inget har sagt. En sådan är i detta avseende lik en växt. Det vederläggande beviset */to d' elegtikôs apodeixail* särskiljer jag från [det egentliga] beviset */to apodeixail*. Vid bevisföringen verkar det som om det principen gäller redan vore förutsatt: om däremot motparten [i diskussionen] är upphovet, rör det sig inte om ett [egentligt] bevis */apodeixis/* utan om ett vederläggande bevis. Principen [[utgångspunkten]] är då inte att av motparten kräva ett ställningstagande till om något är eller icke är (– detta skulle nämligen på visst sätt innebära ett antagande av det som skall framkomma ur principen –) utan [enbart] att låta honom utvisa något både för sig själv och andra. Detta är nämligen nödvändigt om han överhuvudtaget vill säga någonting. Om inte, hade han inte heller några argument, varken för sig själv eller för andra. Om detta erkänns, kan bevisföring föreligga */estai apodeixis/*: det finns

¹ Se kommentaren.

nämligen då redan något bestämt [[definierat]]. Det är likväl inte den bevisande som står för grundläggningen */aitios/* utan den som bistår. Denna bistår nämligen med argument genom att upphäva argument */anairôn gar logon hypomenei logon/*. Och vidare har den som håller med om detta, även hållit med om att något är sant utan bevis, såsom detta att det för allt gäller, att det inte kan vara både så och inte så.

Inledningsvis står klart att detta är sant: att orden vara och icke-vara betecknar något [bestämt] och att alltså det för allt gäller att det inte kan vara både så och inte så. 'Människa' betecknar alltså ett [visst något] – ett tvåfotat djur */zôon dipoun/*. Jag säger att ordet betecknar ett [visst något] i följande bemärkelse: om detta är att vara människa och det här är en människa, då ligger hennes människovaro i detta. Det gör ingen skillnad om någon menar att 'människa' betecknar många olika varelser om ändå bestämningen gäller. 1006b Annars skulle varje särskild aspekt av språket */ef hekastô logô/* förse med en egen benämning. Jag menar det så här: om någon hävdar att 'människa' inte betecknar en utan många, varav ett begrepp är tvåfotat djur, men att det också finns många andra till sitt antal bestämda, ja, då skulle det för varje begrepp kunna uppställas en egen benämning. Om detta inte lät sig göras utan betecknandet istället skulle fortgå i all oändlighet [alltså utan fastställelse], är det uppenbart att inget begrepp [[inget språk]] vore möjligt. Att inte beteckna ett [visst något] är nämligen att inte alls beteckna och benämningar som inte betecknar, upphäver samtalet med andra och i själva verket också med en själv. Utan att tänka på något som är ett, går det nämligen inte att tänka. Om det skall vara möjligt [att tänka], fastställs även en benämning för en viss sak. Så kan man hålla fast vid den ovan angivna principen om att en benämning betecknar och att den betecknar ett [visst något]. Det är inte möjligt att människovaron skulle beteckna detsamma som dess negation [[ickemänniskovaron]], om 'människa' inte enbart [som predikat] betecknar med avseende på ett [visst något] */kath' henos/* utan betecknar ett [visst något som sådant]. Vi menar nämligen med att beteckna detta ena inte att det utsägs om ett [visst något]. I detta [senare] avseende skulle nämligen också [egenskaperna att vara] bildad, vit och människa beteckna [något som är] ett och allt skulle vara ett om nämligen betydelserna sammanfaller */synônyma gar/*. Att vara och inte vara är likväl inte detsamma – om det då inte är för att [blott] benämningen är gemensam */kath' homônymian/*, om vi exempelvis kallar en varelse människa, andra däremot kallar den icke-människa. Frågan är ändå inte om det går att samtidigt använda benämningen människa och icke-människa, utan det gäller den sak som vi talar om. Om alltså 'människa' och 'icke-människa' inte skulle beteckna olika saker, då vore uppenbarligen inte heller icke-människovaro och människovaro olika saker:

att vara människa skulle alltså vara detsamma som att inte vara människa, alltså en och samma sak. Detta är ju vad det innebär att vara ett, såsom i fallet dräkt och plagg, som står för ett och samma begrepp. Vore begreppet ett och detsamma, då skulle människovaro och icke-människovaro beteckna samma sak. Ovan har likväl påvisats att det gäller beteckningar för olika saker. Om det är sant att om något säga att det är en människa, är det sålunda nödvändigt, att det också rör sig om ett tvåfotat djur: detta var ju vad 'människa' betecknade. Om det alltså är nödvändigt, då kan det omöjligtvis här röra sig om något annat än ett tvåfotat djur. Detta är innebörden i att något nödvändigtvis är */to anagkê einail*, nämligen att det är omöjligt [för detta] att inte vara [i det här fallet, att inte vara människa]. Det går följaktligen inte för sig att samtidigt sanningsenligt omtala samma sak som människa och icke-människa. Samma argument gäller [omvänt] även för [påstående om] en icke-människa [som samtidigt vore människa]. 1007a Olika saker betecknas med 'att vara människa' och 'att inte vara människa', precis som det handlar om olika saker när vi säger att något är vitt och att något är en människa. Såsom vi redan visat, är den förra [beteckningen] i ännu högre grad motsatt och kan alltså beteckna olika saker. Om någon ändå hävdar att det vita betecknar ett och detsamma, svarar vi som tidigare, att allt och inte enbart det motsatta då vore ett. Om detta omöjligtvis kan vara så, följer härav det sagda, ifall frågan besvaras. Om [den dialogiska] motparten däremot enbart fogar förnekanden [[negationer]] till frågan, då svarar han inte på denna. Visserligen är det helt tänkbart att något samtidigt är både människa, vitt och tusen andra saker, men eftersom frågan var om man sanningsenligt kan säga att detta är en människa eller inte, bör man enbart svara gällande det som är ett och inte tillfoga att detta något också är vitt och stort. Det är nämligen omöjligt att anföra alla de otaliga åtföljande egenskaperna. Motparten [i dialogen] bör sålunda anföra dem alla eller så inga alls. Även om detsamma nu tusen gånger både vore och inte vore en människa, kan man alltså på samma sätt inte besvara frågan om detta är en människa genom tillägget att det samtidigt inte är en människa, såvida man inte vill anföra alla de andra åtföljande egenskaperna som är och inte är kännetecknande för detta. Den som gör så, deltar inte i en dialog.

De som talar på detta sätt upphäver helt och hållet väsendet och vad-det-var-varon */to ti ên einail*. De måste nödvändigtvis hävda att allt enbart vore åtföljande kännetecken och att det inte skulle finnas något sådant som människovaro och djurvaro. Om det ligger i någots väsen att vara människa, kan detta inte samtidigt vara icke-människa eller inte vara människa, eftersom dessa [två] är negationer [av människovaron]. Det som åsyftades var dock ett och dettas väsen är ett. Att påtala väsendet för något är att ange vad det är att vara just detta och inte något

annat. Om människovaron samtidigt vore att vara icke-människa eller inte vara människa, skulle den alltså gälla något annat. De [som förfäktar ett sådant synsätt] måste nödvändigtvis hävda att det inte finns något sådant [väsens]begrepp utan att allt är åtföljande kännetecken /*kata symbebêkos*/. Väsendet skiljer sig ju från åtföljande egenskaper som hänger samman med människovaron, exempelvis det vita. Människan i fråga är vit, men är inte det vita såsom vitt. Om man utsäger allt som åtföljande kännetecken, finns det inget föregående som det utsagda gäller – eftersom det åtföljande ju alltid som predikat tillämpas på ett underliggande [men det här alltså inte finns något sådant, eftersom allt förmodas vara åtföljande]. 1007b Så skulle det fortgå i oändlighet. Detta är likväl omöjligt, emedan det bara är två som här förbinds [med varandra]. Det åtföljande kännetecknet åtföljer nämligen inte ett åtföljande, om då inte bägge är åtföljande kännetecken för ett och samma ting. Jag menar det som när det vita är bildat och det bildade vitt, varvid bägge likväl blott på ett åtföljande sätt kännetecknar människan. När man säger att Sokrates är bildad är det inte [menat] på detta sätt, alltså som om det skulle röra sig om två åtföljande kännetecken för något annat. Åtföljande kännetecken utsägs alltså antingen på det förra eller på det senare sättet. I det senare fallet – alltså när det vita sägs vara ett åtföljande kännetecken för Sokrates – tillåter det inte en oändlig fortgång [[regress]] uppåt, såsom att det vita i Sokrates skulle vara ett åtföljande kännetecken för något annat. Allt ger nämligen inte upphov till enhet. Inte heller i det förra fallet kan något annat, såsom bildning, vara ett åtföljande kännetecken för det vita. Då vore ju likaväl det ena för det andra som det andra för det ena ett åtföljande kännetecken. En skillnad har alltså redan gjorts mellan sådant som är åtföljande kännetecken på detta sätt och det åtföljande i den bemärkelse Sokrates sägs vara bildad. I det senare fallet, till skillnad från det förra, åtföljer det åtföljande inte något åtföljande. Allt kan alltså inte utsägas som åtföljande kännetecken. Det måste finnas något som betecknar såsom väsen. Om detta är så, kan bevisligen [logiska] motsättningar omöjligtvis samtidigt användas som predikat /*katêgoreisthail*.

Om alla motsättningar gällande detsamma samtidigt vore sanna, skulle dessutom uppenbarligen allting vara sant. Om det vore tillåtet att om allt både bejaka och förneka något, som de måste säga, vilka förespråkar Protagoras lära, detsamma vore då skepp /*triêrês*/, mur och människa. Om någon menar att människan inte är ett skepp, då är det alltså uppenbart att hon inte är ett skepp – men så [ändå är] ett skepp, om den logiska motsatsen /*antifasis*/ är sann. Vad som framkommer ur detta är Anaxagoras syn om att alla ting hör samman.¹ Inget kan

¹ Diels Kranz, Anaxagoras, Fragm. 1.

då i sanning föreligga. Det verkar alltså som om ovannämnda tänkare förespråkar det obestämda /*aoriston*/ och tror att de talar om det varande när de [i själva verket] talar om det som inte är: det obestämda är nämligen möjlighet [[förmåga]], inte verklighet /*entelecheia*/. Så förleds de att i samtliga fall både bejaka och förneka allt. Det vore ju märkligt om det i ett fall är så att ett förnekande av det [som omtalas] är giltigt, medan i ett annat fall förnekandet av det som inte gäller [i det förra fallet] inte vore giltigt. Jag menar det på följande sätt: om det är sant att om människan säga att hon inte är människa, då är det uppenbarligen också sant att hon inte är ett skepp. Om bejakandet gäller, då också förnekandet. Om bejakandet inte gäller, så gäller ännu mer förnekandet av detta [som inte gäller]. 1008a Om detta är giltigt i det ena fallet [vad gäller påståendet att det är en människa], skulle det också gälla om skeppet – och om så vad gäller förnekandet, då också vad gäller bejakandet. I sådant invecklar sig de som försvarar en dylik lära och av nödvändighet upphör då även skillnaden mellan bejakande och förnekande. Om det nämligen är sant att människan samtidigt är icke-människa, då är det uppenbarligen också sant att hon varken är människa eller icke-människa. Dessa två utsagor svarar mot två förnekanden – eller om man vill göra ett av två, skulle också denna ena utsaga stå för en motsats. Antingen förhåller det sig i allt så som de hävdar, att det vita inte är vitt, att det som är inte är och på samma sätt vid andra bejakanden och förnekanden, eller så gäller det enbart i vissa fall, medan det i andra inte gäller. Om det inte gäller allt, då vore somliga [utsagor] godtagbara. Om det gäller allt, då vore däremot antingen det som bejakas också det som förnekas eller det som förnekas också det som bejakas, eller så vore det som bejakas också det som förnekas, men inte omvänt det som förnekas också det som bejakas. Om detta [senare] vore fallet, skulle det finnas något stadigt /*pagiôs*/ icke-varande och en säker åsikt om detta. Om det är säkert och vetbart att något icke är, då vore det motstående bejakandet ännu mer vetbart. Om allt förnekande på samma sätt också innebär ett bejakande av något, då talar man nödvändigtvis sanning i det att man särskiljer, såsom mellan att något är vitt och att det inte är vitt, eller så underlåter man att särskilja. Om man inte kan tala sanning genom att särskilja, uttalar man sig inte om vad som är sant och ingenting är [[föreligger]] då. Hur skall ett sådant som inte är kunna uttrycka och förflytta sig? Allt vore som sagt ett, detsamma alltså människa, gud, skepp och deras negationer. Ifall man om varje ting kan säga detsamma, då kan inget skilja sig från ett annat. Om det nämligen skilde sig, då skulle det finnas något sant och egenartat. Till denna slutsats kommer man på samma sätt om det är möjligt att genom särskiljande tala sanning. Det kan tilläggas att det ovan nämnda synsättet också skulle medföra att alla talar sanning och att alla talar osanning och då skulle också den som hävdar

detta medge sig tala osanning. Samtidigt är det uppenbart att man med den som hävdar något sådant inte kan föra en diskussion om någonting: han säger ju ingenting. Han säger nämligen vare sig att något är så eller att det inte är så utan att det är både så och inte så. Dessutom förnekar han bägge och menar att det varken är så eller inte så: i annat fall skulle ju någonting redan vara bestämt. Om det i det fall där bejakandet är sant, är osant att förneka, och [omvänt], om förnekandet är sant, det då är osant att bejaka, så kan man sanningsenligt inte samtidigt både bejaka och förneka samma sak. 1008b Man kunde ändå mena att det som skall framgå ur principen då har förutsatts.

Vidare, är det så att snarare den tar fel som antar att något antingen gäller eller inte gäller och den har rätt, som menar att det förhåller sig på bägge sätten? Om denna [senare] inte har rätt, vad innebär då ett sådant sätt att tala om det varandes natur? Om det [däremot] är den som antar det [förstnämnda] som inte har fel utan snarare rätt, då vore det varande på visst sätt beskaffat och detta vore sant och ingalunda samtidigt osant. Den som däremot står för synsättet att alla likartat talar sanning och osanning, kan däremot inget uttala eller säga: samtidigt säger han ju detsamma och inte detsamma. Om han alltså inte antar någonting utan menar likaväl som han inte menar, hur skiljer han sig då från en växt? Det här visar tydligare än annat att ingen [verkligen] står för detta, inga av dem som hävdar dessa läror och inga andra [heller]. Varför går då en anhängare av denna lära till Megara istället för att dröja kvar i sin ro när han tar sig an att gå dit? Varför störtar han sig inte om morgonen omedelbart i brunnen eller i avgrunden när tillfälle ges, utan verkar ta sig i akt, som om han menade att fallet ingalunda samtidigt är både bra och inte bra? Det är alltså uppenbart att han anser det ena bra och det andra inte bra. Om så, måste han nödvändigtvis också anta att det här är en människa och det där inte en människa, att det här är sött och det där inte är sött. Han strävar ju inte på samma sätt efter allt utan anser att det är bra att dricka vatten och att träffa en människa och söker sedan efter dessa: om allt vore detsamma och ingen skillnad funnes mellan att vara människa och inte vara människa, kunde det ju inte vara så. Men som sagt, det finns ingen som inte verkar ta sig i akt för vissa saker och inte för andra. Det visar sig alltså att alla antar att det helt enkelt förhåller sig på ett visst sätt, om inte i alla fall, så åtminstone vad gäller skillnaden mellan det bättre och det sämre. Om det inte är genom vetskap utan enbart genom åsikt detta uppfattas, så mycket viktigare är det då att bemöda sig om sanningen – precis som den sjuka mer söker hälsan än den friska. I jämförelse med den som vet, står nämligen den som bara har åsikter inte i en hälsosam relation till sanningen. Om det vidare skulle förhålla sig på det sättet att allt vore så och samtidigt inte så, funnes det ändå mer och mindre i det

varandes natur. Vi skulle nämligen inte säga att två och tre vore likartat ojämna och inte har heller den på samma sätt fel som tar fyra för fem och den som tar fyra för tusen. Om dessa alltså inte har fel på samma sätt, har den ena uppenbarligen mindre fel och står närmare sanningen. Om det finns något som står sanningen närmare än annat, 1009a då måste det också finnas en sanning som detta närmar sig. Och även om det inte funnes en sådan [sanning], skulle det ändå finnas något som är säkrare och sannare och vi undgår så den lära som gör oss oförmögna och hindrar oss att tankemässigt bestämma något.

IV.5

Från samma uppfattning utgår också Protagoras lära och bägge [[denna liksom den ovan beskrivna]] måste tillsammans stå eller falla [[vara eller inte vara]] *leinaí ê mê einail*. Om allt som tycks eller förefaller vara också är sant, då är allt nödvändigtvis både sant och osant. Många har nämligen antaganden som i jämförelse med andra är motstridiga och menar att de som inte har samma uppfattning tar fel. Nödvändigtvis skulle [i ovannämnda fall] då detsamma både vara och icke vara. Om det är så, vore alla åsikter nödvändigtvis sanna: genom att de har motsatta åsikter skiljer sig ju de som har fel och de som har rätt från varandra. Om det varande [självt] förhöll sig på detta sätt, skulle alla ha rätt. Det står alltså klart att bägge [de ovan nämnda synsätten] utgår från samma tanke. Sättet att bemöta dem är dock inte detsamma för alla. Somliga behöver övertalning, andra krafttag /*bias*/. De som nämligen genom olösta frågor hyser dessa åsikter kan lätt beredas en väg ur ovetskapen, då det inte är deras ord utan deras tankar som man måste bemöta. Vad gäller dem som talar bara för att tala, är vederläggningen ett sätt att råda bot på deras munväder och benämningar. Där det är sinneserfarenheten som har lett till dessa synsätt grundar det sig på att man såg ett ge upphov till sin motsats och så ansåg att motsättningarna och motsatserna fanns samtidigt. Om det som inte är inte heller kan uppstå, måste så betraktat bägge motsatserna redan ha funnits i tinget – som Anaxagoras sade, allt var blandat med allt eller som Demokritos menade, det tomma och det fulla fanns likartat i alla delar,¹ varvid det ena [[det fulla]] likväl utgör det varande medan det andra [[det tomma]] är icke-varande. Till dem som av dessa skäl har sådana antaganden, genmäler vi att de i en viss bemärkelse har rätt, men i en annan bemärkelse förblir ovetande. Det varande utsägs nämligen [här] på två sätt. I den ena bemärkelsen kan något uppstå ur det icke-varande, i den andra bemärkelsen inte – och så kan detsamma samtidigt både vara och inte vara, men inte i samma

¹ *Met.* 985b4-10, men jämför även den annorlunda formuleringen i bok XII, 1069b20-23.

bemärkelse. Vad gäller möjligheten [[förmågan]], kan motsatserna samtidigt föreligga för detsamma, men vad gäller verkligheten inte. Dessutom fordrar vi av dessa [tänkare] att de också antar ett annat slags väsen för det varande, i vilket det överhuvudtaget finns varken rörelse eller förgängelse eller uppkomst. 1009b

Ur sinneserfarenheten härrör på samma sätt uppfattningen om att det som visar sig */fainomenal/* är sant. De som förfäktar detta synsätt menar att man inte kan bedöma sanningen utgående från vad merparten eller vad fåtalet tycker: så förefaller detsamma ha en söt smak för somliga och för andra är det bittert. Om alla vore sjuka eller galna förutom två eller tre som är friska och vid fullt förstånd, då skulle de senare gälla som sjuka och galna och inte de andra. Vidare förefaller det i många andra djurs fall vara så att samma sak framstår på sätt som strider mot våra [sätt att varsebli] och inte ens samma enskilda varelse uppfattar alltid med sina sinnen samma sak på samma sätt. Vad av detta som är sant och vad osant står inte klart: inget är nämligen mer sant än det andra utan bäge på samma sätt. Därför menar Demokritos att det antingen är så att det inte finns någon sanning eller så är den oklar */adêlon/* för oss. Överlag kan sägas: eftersom dessa [tänkare] antog att den sinnliga varseblivningen är förstånd */fronêsis/* och att varseblivningen är förändring, menade de att det som sinnligt visar sig nödvändigtvis är sant. Av detta skäl är Empedokles, Demokritos och så gott som alla de andra fångna i dessa synsätt. Så säger Empedokles att förståndet ändrar sig när hållningen [[dispositionen eller tillståndet]] */tên hexin/* ändrar sig:¹

i enlighet med det närvarande */pros pareon/* växer människorna till insikt

och på ett annat ställe:

såsom de själva förvandlas, så är genomgående förståndet för dem närvarande

På samma sätt uttalar sig också Parmenides:

som var och en i sina böjliga leder har ingjuten en blandning, så framträder förnuftet hos människorna: detsamma är nämligen det som de tänker med och den ingjutna naturen, för alla och samtliga människor – tanken är nämligen det helgjutna [[fullständiga]].²

¹ I Diels Kranz (Fragm. 106 & 108) är beläggen tagna ur detta avsnitt hos Aristoteles.

² Diels Kranz, Parmenides, Fragm. 16.

Om Anaxogaras sägs det likaså att han till närstående skulle ha yttrat, att det varande är sådant som det uppfattas av dem. Det sägs att även Homeros uppenbarligen var av samma åsikt, emedan han om den av ett slag omtöcknade Hektor sade, att han låg där med förståndet på annat håll */allofroneonta/*¹ – och alltså antyder att den som mister förståndet ändå tänker, men på ett annat sätt. Klart är att om bägge [formerna av tänkande] är förstånd, då måste det varande nödvändigtvis samtidigt både förhålla sig så och inte så. Detta medför något ytterst besvärligt. Om nämligen de som bäst inser det sanna, i den mån det är möjligt att inse (alltså de som mest söker och älskar det sanna), ja, om dessa [tänkare] hyser sådana åsikter och lär detta om sanningen, hur skall då de som vill ägna sig åt filosofi undgå att förlora modet? Att söka sanningen skulle ju då te sig som att gripa efter någonting helt flyktigt.² 1010a

Orsaken till denna uppfattning var att dessa tänkare i sin forskning om sanningen för det varande förmodade att det varande enbart vore det sinnligt givna. I detta finns mycken obestämd natur */pollê hê tou aoristou fysis/* och det varande framstår då som sagt på detta sätt. Dessa tänkare uttalar sig visserligen om det sannolika, men är inte sanningsenliga i det som de säger. Det anstår sig väl bättre att yttra kritiken på detta sätt och inte som Epicharmos³ gentemot Xenofanes. Eftersom de såg att hela naturen var i rörelse och menade att det inte fanns något sant i förändringen, ansåg de att det inte var möjligt att säga något sant om detta överallt ständigt föränderliga. Detta slags överväganden gav upphov till det mest extrema synsättet som förkunnades av dem som återopade sig på Herakleitos, och liksom Kratylos ansåg att han slutligen intet längre kunde säga något utan bara med fingret visa. För påståendet att man inte två gånger kan stiga ned i samma flod förebrådde Kratylos Herakleitos och menade själv att man inte kunde det ens en enda gång.⁴ Gentemot detta genmäler vi att det även om det i det föränderliga */to men metaballon/* under det att det förändras finns skäl att betrakta det som icke-varande, detta ändå är tvivel underkastat. Det som uppkommer [genom att kasta av sig] */apoballon/* bibehåller något av det avkastade och det finns i det uppstående */gignomenou/* nödvändigtvis redan något som är. Överlag gäller att något måste vara om något går under. Om något uppstår, måste det nödvändigtvis finnas något ur vilket det uppstår och genom vilket det alstras och detta kan inte [som regress]

¹ Hänvisningen till Hektor har inte kunnat lokaliseras.

² Eventuellt en hänvisning till ett ordspråk om att försöka fånga fåglar. Leutsch & Schneidewin 2.677.

³ Epicharmos, c. 540 - 460 f. Kr.

⁴ Diels Kranz, Herakleitos, Fragm. 12.

fortgå i oändlighet. Låt oss likväl lämna detta obeaktat och istället konstatera att det råder en skillnad mellan förändring med avseende på mängd /*kata to poson*/ och med avseende på beskaffenhet /*kata to poion*/. I den kvantitativa förändringen finns inget bestående: men det är i samtliga fall genom slaget [[formen]] /*kata to eidos*/ som vi känner till [det varande]. Vidare kan man förebrå anhängarna av ovan nämnda synsätt när de utgående från det som de i de sinnliga tingen enbart har sett i ett begränsat antal fall på samma sätt tillskrev detta hela världsalltet /*holou tou ouranou*/. Enbart där oss omgivande sinnliga ting finns, föreligger uppkomst och förgängelse. Men denna [omgivning] är som sagt inget annat än en [liten] del av det hela och det finns sålunda goda skäl att lösgöra denna [sinnevärld] från alltet istället för att utgående från den bedöma alltet. Det är vidare uppenbart att man gentemot dessa tänkare måste anföra det som redan sagts samt visa och övertyga dem om att det finns ett slags orörlig natur. Så leds ju [också] de som hävdar att allt samtidigt både är och inte är till att snarare för allt anta vila än rörelse. Det finns nämligen då inget som något kunde förändras till, eftersom allt redan råder i allt. 1010b Vad gäller sanningen, kan konstateras att allt som framträder inte är sant. Om den sinnliga varseblivningen kan först och främst sägas att det som den inte misstar sig om [enbart] gäller det som är säreget för ifrågavarande sinnesförmåga. Dessutom är sinnlig varseblivning inte detsamma som föreställning. Vi kan också förundra oss när dessa [ovan nämnda tänkare] frågar sig om storleken är just så stor och färgerna så beskaffade som de ter sig för den varseblivande som kan stå långt borta eller i närheten eller som den sjuka eller den friska varseblir dem, och vidare om tyngden snarare är sådan som den framstår för den svaga eller för den starka och om sanningen snarare ligger hos de sovande eller finns hos de vakna. Att det här inte rör sig om något allvarligt menat, är uppenbart. Inte beger sig ju någon till Odeon¹ om han är i Libyen bara för att han har drömt sig vara i Aten. Vad gäller det som kommer att inträffa är, som Platon säger,² inte heller lekmannens åsikt lika giltig som läkarens när det gäller att avgöra om någon kommer att bli frisk eller inte. Vad gäller själva sinnena är deras auktoritet inte densamma i fråga om säregna och främmande sinnesaspekter, i fråga om det som lyder under ett sinne och det som enbart är angränsande, utan om färgerna avgör synen och inte smaken, om smakerna smaksinnet och inte synen. Vid en och samma tid[punkt] säger varje enskilt sinne inte att ett ting samtidigt förhåller sig på ett sätt och inte förhåller sig på detta sätt. Inte ens vid olika tidpunkter [[tider]] tvivlar man på själva inflytandet /*pathos*/, utan enbart på vad det hänför sig till.

¹ En offentlig byggnad från Perikles tid invid Akropolis.

² Platon, *Theaitetos* 171e, 178c - 179a.

Jag menar det på följande sätt: någon kan, beroende på ändringar i vinet eller i den egna kroppen, anse samma vin vara antingen sött eller inte sött: det söta, sådant som det är, har då på intet sätt ändrat sig och sinnesförmågan bedömer alltid riktigt om det den ansvarar för, och med nödvändighet måste det som är sött vara sött. Alla de ovan beskrivna lärorna upphäver detta: inget är för dem väsen och inget av nödvändighet. Det som nödvändigtvis är kan inte vara både på det ena och det andra sättet utan om något är med nödvändighet, kan det inte vara både så och inte så. Om det enbart fanns sinnliga ting */aisthêton monon/*, kan allmänt taget konstateras, att det då inte skulle finnas någonting om det inte fanns besjälade varelser: ingen sinnlig varseblivning skulle ju finnas. Det är sant att inga sinnesförnimmelser */aisthêmatal/* då på samma sätt skulle finnas (ty dessa är något den varseblivande undergår): att det underliggande */hypokeimenal/* som alstrar varseblivningen inte skulle finnas utan sinnlig varseblivning är däremot omöjligt.¹ Den sinnliga varseblivningen är ju inte varseblivning av sig själv och det måste finnas något annat varseblivningen gäller som föregår varseblivningen. 1011a Det som sätter i rörelse */to kinoun/* föregår nämligen naturenligt det som sätts i rörelse */tou kinoumenoul/* och om vi talar om det som står i ömsesidig relation, gäller detta lika mycket.

IV.6

Både de som [verkligen] är övertygade om detta [nämligen att varseblivningen inte skulle kräva något som den utgår från] och de som enbart uttalar sig på detta sätt, ställer ändå frågor och vill ha reda på det som tillåter en att urskilja vem som är frisk och överlag vem som urskiljer det riktiga för varje enskilt ting. Sådana frågor liknar spörjandet om vi nu är vakna eller sover. Alla sådana frågor har samma motiv och avkräver ett skäl till att tingen är [sådana som de är]. Dessa tänkare söker nämligen en princip och vill fastställa den genom bevis. Att de ändå inte är övertygade om det [de säger] är uppenbart genom deras handlingar. Dessa är som sagt förknippade med inflytande */pathos/*. De söker skäl */logos/* för det som inte har något skäl. Utgångspunkten för ett bevis är nämligen inte ett bevis. Tänkare [som är av det förstnämnda slaget] låter sig lätt övertygas, då det [ovan anförda] ju inte är svårt att fatta. De däremot som framskrider enbart med

¹ Aristoteles talar här om en situation där *enbart* sinnliga ting (*aisthêta*) skulle finnas. Då vore tingen beroende av den sinnliga varseblivningen, ett antagande som han alltså argumenterar mot. Det måste finnas något underliggande som initierar varseblivningsakten. Detta utesluter inte att detta underliggande också kan ha reella sinnliga kvaliteter. Substansfilosofiska Aristoteles-tolkningar är här väl snabba att frångå det underliggande dess reella kvaliteter som också kan vara sinnliga, men detta då som möjlighet, inte som något i varseblivningen förverkligat. Jfr *De an.* 425b - 426b.

ordens makt fordrar något omöjligt. De kräver att man skall bevisa motsatsen samtidigt som de själva ideligen motsäger sig. Om allt nu inte är i relation till något annat utan somligt är och är i sig, då kan inte allt som framträder */pan to fainomenon/* vara sant: det som framträder, framträder nämligen för någon. Den som säger att allt som visar sig är sant gör allt varande till något relativt. Vad gäller dem som framskrider enbart med ordens makt och vill ha svar på tal, måste man ge akt på deras ord och påtala att det inte är det framträdande som finns utan det framträdande sådant och på det sätt som det framträder när det framträder för någon. Vidhåller de sina ord utan att tillfoga detta, råkar de snabbt in i motstridigheter. Det är nämligen möjligt att det som för en och samma person i relation till synen framstår såsom honung, inte gör det för smaken och att något inte syns på samma sätt för bägge ögonen om de inte ser lika bra. Det är lätt att vederlägga dem som av ovan nämnda skäl menar att det framträdande är det sanna och därför hävdar att allt är likaväl sant som osant eftersom detsamma inte framträder för alla och inte heller alltid för en och samma varseblivande [person] framträder som detsamma och dessutom rent av vid samma tid[punkt] kan visa sig på många motsatta sätt. (Om man korsar fingrarna säger känselsinnet nämligen att något är dubbelt, medan synsinnet uppfattar det som ett.¹) Olikt är likväl inte det som i samma avseende och på samma sätt och vid samma tid[punkt] uppfattas av samma sinne. Snarare är detta sant. 1011b På så sätt måste nödvändigtvis de som inte uttalar sig om frågan, utan bara ordar för att orda, mena att något inte är sant utan att det är sant för någon. Detta betyder som sagt med nödvändighet att de gör allt relativt och beroende av uppfattningar och sinnen – och att inget alltså kan ha uppstått eller vara om någon inte före det har uppfattat det. Om det däremot finns sådant som har uppstått och är, då är det uppenbart att allt inte kan bero på uppfattning. Om detta något är ett, kan vidare konstateras att bestämningen gäller just detta ena. Ifall detsamma kan vara både halvt och likadant */ison/*, står ju ändå inte det likadana i relation till det dubbla. Om det är beroende på den uppfattande att detta är en människa och är vad som uppfattas, då är människan inte det uppfattande utan det uppfattade. Om varje enskilt [ting] stod i relation till den som uppfattar, då skulle detta uppfattande hänföra sig till ett obegränsat antal slag [av ting].

Så har det då angetts hur åsikten att kontradiktoriska utsagor inte kan vara samtidigt sanna är den säkraste av alla – och vidare vad det innebär om någon ändå hävdar detta [att motsatser samtidigt gäller] och varför det hävdas. Om

¹ Samma en aning svårtolkade jämförelse finns i *Probl.* 958b14. I *Probl.* 965a36 preciseras tanken så att det är ett föremål mellan två korsade fingrar som framstår som två.

det är omöjligt att sanningsenligt hävda en [logisk] motsättning för ett och samma ting vid samma tidpunkt, då är det även uppenbart att motsatserna inte heller samtidigt kan föreligga i ett och samma ting. Av motsatserna står den ena likväl för avsaknad /*sterêsis*/, nämligen avsaknad av väsen: avsaknad är något som fränsägs ett visst bestämt övergripande slag. Om det är omöjligt att sanningsenligt samtidigt både bejaka och förneka, då är det likaså omöjligt att motsatserna samtidigt skulle föreligga – och om ändå så, då bägge enbart i begränsad mån, eller den ena i begränsad mån och den andra helt och hållet.

IV.7

Det kan inte heller finnas någonting mellan de två termerna i en motsättning utan man måste nödvändigtvis antingen bejaka eller förneka ett med avseende på detta ena. Detta framgår redan av bestämningen av vad som är sant och vad som är osant. Det är osant att säga att det varande inte är och det icke-varande är medan det däremot är sant att säga att det varande är och att det icke-varande inte är. Den som alltså säger att någonting är eller inte är, talar sanning eller osanning. Man säger inte heller att det varande antingen inte är eller är och inte säger man det heller om det icke-varande. Det som står mellan motsatserna gör det antingen på så sätt som grått ligger mellan svart och vitt eller som det vilket varken är människa eller häst ligger mellan dessa. Om det är mellanliggande på så sätt, skulle ingen förändring finnas (av det som inte är gott blir ju det goda och ur det goda det icke-goda), men det är ändå tydligt att förändring genomgående finns. Förändring är inget annat än övergång till ett motsatt eller till ett mellanliggande. Om det finns ett mellanliggande, då skulle förändringen inte vara från det icke-vita till det vita, men en sådan förändring kan inte iakttas. 1012a

Allt det vi kan tänka /*dianoêton*/ och inse /*noêton*/ bejakas eller förnekas alltså av tänkandet. Detta framgår klart ur definitionen av vad det innebär att tala sanning och osanning. När tänkandet genom bejakande eller förnekande på visst sätt förbinder [logiskt subjekt och predikat i en utsaga] är det sant och när det gör det på ett annat sätt, är det osant. Om man inte enbart ordar för att orda, borde det [enligt ovannämnda synsätt] finnas något [mellanliggande] vid sidan av alla motsättningar – och då blir följden att man varken kan säga något sant eller något osant. Likaså borde det finnas ett mellanliggande mellan det varande och det icke-varande och det skulle då finnas en förändring som varken är uppkomst eller förgångelse. Vidare måste då bejakandet åtföljas av förnekandet i alla dessa slag av uppkomst och liksom i talens fall skulle det finnas något som vare sig är udda eller jämnt – vilket, som definitionen visar, är omöjligt. Detta skulle likaså fortgå i oändlighet och man skulle erhålla inte enbart ytterligare hälften för det varande

utan flera. Dessutom skulle både förnekande och bejakande kunna förnekas [med hänvisning till det mellanliggande] och det skulle [ändå] föreligga något: väsendet vore nämligen något annat än detta. Om någon vidare besvarar frågan om något är vitt med ett nej, då är det inget annat än varat som han har förnekat: icke-vara innebär nämligen förnekande. Somliga har förletts till denna och andra liknande paradoxala uppfattningar eftersom de inte förmådde lösa ordstridigheterna och så gav efter och höll slutledningen för sann. Av sådana skäl hävdade vissa detta, andra däremot för att de sökte bevis för allting. Den princip som kan anföras gentemot alla dessa är definitionen. Definitionen kommer sig av att man nödvändigtvis måste mena något. Det förhållande */logos/* som benämningen */onomal/* är tecknet */sêmeion/* för, blir definition */horismos/*. Det förefaller som om Herakleitos lära, som hävdar att allt både är och inte är, gör allt sant, medan däremot Anaxagoras antar något som ligger mellan motsättningarna, varvid allt blir osant. Om nämligen motsatserna är sammanblandade, då är blandningen varken god eller icke-god och inget kan sanningsenligt sägas om denna.

IV.8

Dessa utredningar visar tydligt att något som entydigt sägs om allt svårligen kan gälla – såsom när somliga hävdar att inget är sant (inget hindrar oss nämligen att säga att det i allt detta förhåller sig som med diameterns kommensurabilitet i en kvadrat) och andra i sin tur att allt är sant. Dessa läror sammanfaller ju närmast med den heraklitiska. När någon säger att allt är sant och allt är osant, så uttalar han samtidigt bägge påståendena var för sig. 1012b Om det förra är omöjligt, då också det senare. Det är uppenbart att det finns motsättningar där bägge leden inte samtidigt kan vara sanna. Inte kan de heller alla vara osanna – även om det ovan sagda snarast verkar antyda att detta vore möjligt. Gentemot alla sådana läror måste man som sagt uppställa kravet att inte [enbart] tala om det som är och det som inte är utan beteckna något för att så utgående från en definition avhandla vad det betyder att något är osant eller sant. Om det osanna inte är något annat än förnekande av det sanna, då kan omöjligtvis allt vara osant. Med nödvändighet måste nämligen det ena ledet av motsättningen vara sann. Om man nödvändigtvis i samtliga fall antingen bejakar eller förnekar, då kan omöjligt bägge vara osanna. Det är nämligen bara det ena ledet av motsättningen som är osann. Alla påståenden av ovan beskrivet slag råkar nämligen ut för den bekanta iakttagelsen att de upphäver sig själva. Den som hävdar att allt är sant gör också motsatsen till det egna påståendet sant och alltså det egna påståendet osant (då den motsatta ståndpunkten ju hävdar att detta är osant). Den som däremot hävdar att allt är osant säger det också om sin egen ståndpunkt. Om den förra

[som hävdar att allt är sant] vill utesluta enbart det motsatta påståendet, som om enbart detta inte skulle vara sant, och den senare [som hävdar att allt är osant] vill utesluta enbart att det egna påståendet skulle vara osant – inte desto mindre skulle de tvingas anta ett oändligt antal påståenden som sanna och osanna. Också den som hävdar att det sanna påståendet är sant, försätts i en oändlig regress i den mån också detta påstående är sant. Uppenbart är vidare att inte heller de talar sanning som säger att allting vilar och inte heller de som säger att allting rör sig. Om allt nämligen skulle vila, då vore det alltid både sant och osant: men det är uppenbarligen underkastat förändring. Den talande själv fanns ju en gång [i tiden] inte och kommer inte heller senare att finnas. Om allt däremot skulle vara i rörelse, då funnes det inget sant utan allt vore osant. Detta påvisades redan vara omöjligt. Det förändringen gäller, är med nödvändighet något som är: förändringen sker nämligen från något till något. Det är inte heller möjligt att allt emellanåt vilar eller är i rörelse, men att ingenting alltid skulle vara. Det finns nämligen något som alltid igångsätter det igångsatta och det första igångsättande är självt orörligt / *to prôton kinoun akinêton autol*.¹

Δ

Bok V

V.1

Ursprung [[princip]] / *archêl* sägs det i ett ting vara, varifrån den första rörelsen utgår. Ursprung för linjen och vägen är i det ena fallet från den ena sidan, i det andra fallet från den andra sidan. 1013a Ursprung [i en annan bemärkelse] sägs också det vara, från vilket något bäst kan uppstå – på det sätt som man vid undervisning inte utgår från det första och det som är sakens princip / *tês tou pragmatos archêl*/, utan från det som lättast går att lära sig. Ursprung är vidare det som först inifrån låter något uppstå, liksom kölen för skeppet och grunden för huset eller, i enlighet med vad somliga antar, hjärtat² eller hjärnan³ eller någon annan del för djuret. Ursprung är också det som utan att vara inneboende först ger upphov till något och som naturenligt står för rörelsen och förändringen: så uppstår barnet ur fadern och modern och striden ur skymfen. Ursprung är

¹ Jfr *Met.* XII.

² Jfr *De gen. an.* 738b17-19.

³ Hos Platon finns i *Timaios* 44d-e en beskrivning av det styrande huvudet som visserligen har allegoriska drag.

likaså det som på basen av beslut igångsätter det igångsatta och förändrar det som förändrar sig: liksom makten i stadsstater, regeringar, kungadömen och tyranniska styren och även i kunnigheterna, samt bland dessa mest i de som är vägledande för andra kunnigheter. Likaså sägs det vara sakens ursprung, som tjänar utgångspunkt i vetandet om denna, exempelvis förutsättningarna [[premisserna]] för ett bevis. På samma sätt talar man om orsaker: alla orsaker är nämligen ursprung [[upphov, skäl, principer]]. Det gemensamt kännetecknande för alla ursprung [[principer]] är att vara det första, ur vilket vara, uppkomst eller vetande härrör. Somliga är inneboende, andra externa. Av denna anledning är naturen ursprung [[princip]] och likaså elementet, tänkandet, beslutet, väsendet och syftet. I många fall är nämligen det goda och sköna princip både för kunskapen och rörelsen.

V.2

Orsak */aition/* kallas i ett avseende det föreliggande ur vilket något uppstår – liksom bronsen i statyn och silvret i skålen – samt likaså de övergripande slagen för sådant. I ett annat avseende sägs det vara orsak, som är form [[speciellt slag]] */leidos/* och modell */paradeigma/* – detta är vad begreppet vad-det-var-varo står för – samt likaså de övergripande slagen för detta, exempelvis förhållandet två till ett som orsak till oktaven, samt överlag talet och de delar som begreppet omfattar. Vidare sägs det vara orsak, ur vilket det första ursprunget till förändring eller till vila härrör: så är den överläggande en orsak och fadern en orsak till barnet och överlag det görande till det gjorda och det förändrande till det förändrade. Också syftet för något är orsak, nämligen det för vars skull något sker, liksom när vi tar en promenad för hälsans skull. På frågan om varför vi tar en promenad, svarar vi att det är för att hålla hälsan och menar oss därmed ha angett orsaken. Detsamma gäller andra medel som förekommer när syftet antar sin gestalt – för hälsan exempelvis dieten, reningen samt mediciner och andra medel. 1013b Allt detta sker nämligen för syftets skull, men det råder en skillnad mellan det som är medel och det som åstadkoms [[är verk]]. Ungefär på så många sätt talas om orsaker. Orsakerna utsägs alltså på många sätt och samma sak kan ha många orsaker – och detta då inte enbart i åtföljande bemärkelse. Så är skulpterandet och bronsen orsak till bildstoden, men inte i något annat avseende än just med avseende på bildstoden – men likväl inte på samma sätt: i det ena fallet som materia, i det andra fallet som rörelsens ursprung. Det finns också ömsesidiga orsaker liksom arbete för välbefinnande och välbefinnande för arbete – dock inte på samma sätt: i det ena fallet som syfte, i det andra som rörelsens ursprung. Emellanåt är också detsamma orsak till motsatser: om ett närvarande är orsak till något bestämt, framstår dess frånvaro ibland som orsak till motsatsen. Så var skepparens frånvaro orsaken till

skeppsbrottet och skepparens närvaro orsaken till att skeppet räddades. Både närvaro och avsaknad är verkande orsaker */aitia hōs kinountal/*. Samtliga av de här nämnda orsakerna faller tydligt under fyra klasser. Bokstäverna är orsaker till stavelsen, materien till det som tillverkas av denna, elden, jorden och allt sådant till kropparna, delarna till helheten och förutsättningarna till slutledningen – såsom det av vilket något kommer sig. Av dessa orsaker är somliga orsaker såsom det underliggande, likt delarna [för helheten], andra däremot såsom vad-det-var-varo: helheten, sammansättningen och formen. Vad gäller fröet, läkaren, den överläggande och överlag det som åstadkommer [något] – i samtliga fall gäller det ett ursprung till rörelse eller stillastående */archê tēs metabolēs ē staseōs/*. Det övriga är orsak i egenskap av det goda eller som syfte för annat. Det för vars skull något sker tenderar nämligen att vara det bästa och syftet för det andra. Det gör här ingen skillnad om vi talar om det goda i sig eller om det som förefaller vara det goda. Dessa är alltså orsakerna och deras olika slag. Det finns en mångfald av sätt för hur något är orsak, men man kan återföra dem på dessa huvudgrupper. Orsaker utsägs nämligen på många sätt också om det som är av samma slag beroende på om det ena kommer före eller efter det andra. Så är orsaken till hälsa läkaren och den kunniga */technitēs/* och orsaken till oktaven det dubbla och talet samt så alltid det omfattande för det partikulära. Samma sak gäller vidare för det åtföljande och dess [olika] övergripande slag. Så är Polykleitos på ett annat sätt orsak till bildstoden än bildhuggaren, eftersom det är en åtföljande egenskap för bildhuggaren att vara Polykleitos. 1014a Men också det omfattande för åtföljande egenskaper är orsak, nämligen så att en människa är orsak till bildstoden, men också överlag en levande varelse, eftersom Polykleitos är en människa och en människa är en levande varelse. Av det åtföljande står somligt närmare och annat är avlägsnare, så exempelvis om man kallade den vita och bildade orsak till bildstoden och inte enbart Polykleitos eller människan. I samtliga fall när något sägs vara orsak antingen i inneboende [[egentlig]] */oikeiōs/* eller åtföljande bemärkelse, talar man å ena sidan om det som förmåga och å andra sidan som något i verksamhet */energountal/*. Så är orsaken till bygget byggmästaren eller den byggande byggmästaren. Detsamma kan sägas om det för vilket ovan nämnda orsaker är orsaker, exempelvis en viss bestämd bildstod eller allmänt taget en bildstod eller en avbild överlag, denna bestämda brons eller allmänt taget brons eller materia överlag. Så också när det gäller åtföljande egenskaper för det förorsakade. Vidare utsägs det ena och det andra också tillsammans som när man inte säger Polykleitos eller bildhuggaren utan istället bildhuggaren Polykleitos. Alla dessa olika betydelser kan återföras på sex former som var och en kan utsägas på två sätt: det kan gälla det partikulära som sådant eller dess övergripande slag, det åtföljande eller övergripande slag för det

åtföljande eller det som utsägs tillsammans eller enkelt – i samtliga fall antingen som något verksamt eller som något möjligt. Gällande de sistnämnda föreligger skillnaden att det verksamma och det partikulära antingen är eller inte är samtidigt med det som det är orsak till – liksom en viss bestämd läkare står i relation till en viss bestämd [person] som botas och en viss bestämd byggmästare till ett visst bestämt bygge, medan detta däremot inte alltid är så när det gäller det som enbart är möjligt: det är ju inte samtidigt som huset och byggmästaren försvinner.

V.3

Element */stoicheion/* sägs det vara som i egenskap av det första råder i något sammansatt och som till sitt speciella slag är sådant att det inte kan särskiljas till ett annat slag. Så utgör de enskilda ljudelementen det av vilket ljudhelheten består och till vilka denna ytterst kan särskiljas, medan dessa [yttersta element] däremot inte kan upplösas i andra slag av ljud. Om man nämligen upplöste dem, skulle delarna vara likartade, såsom en del av vatten också är vatten, medan detta däremot inte gäller för stavelsen. På samma sätt sägs också det vara kroppselement som kroppar ytterst kan särskiljas i utan att detta i sin tur kan upplösas i något av annorlunda slag. Element kallas detta oberoende om det rör sig om ett eller många. På ett liknande sätt talar man om element i matematiska bevis och överlag i bevisföring. De första bevisen som ingår i flera andra bevis 1014b kallas nämligen beviselement. Sådana slutledningar är de första med tre termer och en mellanterm. I överförd bemärkelse kallas också det element, som i egenskap av ett eller ett litet är användbart för mycket. Sålunda sägs också det lilla, det enkla och det odelbara vara element. Därför har likaså det mest allmänna börjat framstå som element, eftersom dessa allmänna element var för sig i sin enhet och enkelhet föreligger i alla eller de flesta ting. Sålunda anser ju somliga att det ena och punkten är principer. Eftersom de så kallade övergripande slagen */ta kaloumena genê/* är allmänna och odelbara (det finns nämligen för dem inget bestämt förhållande */logos/*),¹ kallas de övergripande slagen av vissa [tänkare] element – och dessa slag i högre grad än skillnaden [mellan speciella slag] emedan det övergripande slaget är allmännare. För det som faller under skillnaden [mellan speciella slag] gäller ju också det övergripande slaget, medan det däremot inte omvänt för det som faller under det övergripande slaget i samtliga fall gäller att det skulle beröras också av skillnaden. Det gemensamma för alla [dessa synsätt] är att elementet i det enskilda uppfattas som det första som råder i detta enskilda.

¹ Det övergripande slaget är *såsom* övergripande slag ett, även om det på en underliggande nivå finns speciella slag med inbördes skillnader.

V.4

Natur /*fysis*/ säger man i ett avseende om uppkomsten av det som växer (som om man skulle uttala *y* i *fysis* långt /*hoion ei tis epekteinas legoi to y* [v]/). I ett annat avseende sägs natur vara det första inneboende ur vilket det växande framväxer. Vidare menas det som varje naturting erhåller sin första rörelse av och som kännetecknar detta ting när det är just detta. Växande tillskriver man allt som utökas genom att stå i kontakt med ett annat och därigenom växer samman eller växer till sig liksom embryon. Det råder en skillnad mellan sammanväxande och kontakt. I det senare fallet måste nämligen inget annat föreligga än just själva beröringen, medan det i det sammanvuxna däremot finns något som är ett och detsamma i bägge, vilket gör att det rör sig om någonting som – med avseende på kontinuitet och mängd, men inte på beskaffenhet – faktiskt vuxit samman och blivit ett, alltså inte bara står i kontakt. Med natur menas också det ur vilket det varande som inte är naturligt [, alltså artefakter,] först erhåller sitt vara eller blir till – men som inte själv har gestalt och inte heller ändrar sig av egen kraft. Så säger man att bronsen utgör bildstodens och verktygens natur och träet naturen för föremål i trä och på samma sätt i andra [liknande] fall: av sådant består nämligen de enskilda tingen och den första materien kvarstår då /*diasôzomenês tês prôtês hylês*/. På detta sätt säger man också att elementen är naturen för naturtingen – somliga nämnande elden, andra jorden, andra åter luften, somliga vattnet och andra i sin tur annat av detta slag, antingen så att några element anges eller alla. Vidare sägs i en annan bemärkelse väsendet för naturtingen utgöra deras natur, såsom när man menar att naturen ligger i en första blandning: så säger Empedokles 1015a “att naturen inte är något ting utan enbart en blandning och ett särskiljande av det blandade – blott av människorna benämns tingen natur”. Av denna anledning säger vi om det som naturenligt är eller uppstår, även när något [redan] föreligger ur vilket detta [naturting] har sitt vara eller ursprung, att det ännu inte har sin natur, om det inte har sin form och gestalt. Naturenligt är alltså det som består av bägge [, d.v.s. form och materia], exempelvis djuren och deras delar. Natur är den första materien /*prôtê hylê*/ och denna i två bemärkelser: antingen för ett och samma ting först eller först i allmänhet – alltså på det sätt som bronsen kan vara det första för ett verk i brons medan däremot något sådant som vattnet kan vara först i allmänhet om allt som kan smälta är vatten; men natur är också formen och väsendet. Detta är nämligen uppkomstens syfte /*touto d’ esti to telos tês geneseôs*/. I överförd bemärkelse kallar man överlag av detta skäl även varje väsen natur eftersom naturen står för väsen. Av det ovan anförda framgår att den första och egentliga naturen /*hê prôtê fysis kai kyriôs legomenê*/ utgörs av väsendet i de ting som i egenskap av vad de är har

principen för sin rörelse i sig själva. Materien kallas nämligen natur i den mån den förmår uppta sådan form, medan tillblivelsen och tillväxten genom naturen besitter rörelsen. Principen för naturtingens rörelse är likaså natur i det att den är inneboende antingen som förmåga eller förverkligande.

V.5

Nödvändigt */anagkaion/* sägs det vara som i egenskap av medverkande orsak måste föreligga för att det skall gå att leva. Så är andningen och näringen nödvändig för ett djur. Utan dessa är det nämligen omöjligt för det att finnas. Nödvändigt kallas vidare det förutan vilket det goda inte kunde vara eller bli till eller det som måste föreligga för att man skall kunna avlägsna och befria sig från det onda, såsom när man dricker ett läkemedel för att bli kvitt sitt lidande eller seglar till Aigina för att erhålla sina pengar. Nödvändigt sägs vidare tvånget vara och det som sker genom tvång, alltså det som sker mot ens strävan och binder och hindrar beslut. Det påtvingna sägs nämligen vara nödvändigt [eftersom man är nödd och tvungen]. Det är därför också smärtsamt som Euenos¹ säger: "ty allt nödvändigt är bedrövligt". Och tvånget är som Sofokles säger ett slags nödvändighet: "ett våld är det som tvingar mig att göra detta".² Likaså anses nödvändigheten vara något oeftergivligt och det med rätta. Det utgör nämligen motsatsen till rörelse utgående från överläggning och preferens. Vidare säger vi om det som inte kan förhålla sig annorlunda, att det nödvändigtvis förhåller sig så. På detta slags nödvändighet grundar sig på sätt och vis alla andra former av nödvändighet. Det tvingande sägs nämligen vara det som man antingen måste göra eller undergå */poiein ê paschein/*, 1015b något som till följd av tvånget inte sker i enlighet med ens strävan, varvid detta [tvingande] framstår som nödvändigt eftersom inget annat var möjligt. På samma sätt förhåller det sig med medverkande orsaker till livet och det goda: i ett fall är nämligen inte livet, i ett annat fall inte det goda möjligt utan vissa ting, varvid dessa då är nödvändiga och ett slags nödvändiga orsaker. Till det nödvändiga hör också beviset, eftersom något inte kan förhålla sig annorlunda om det på ett enkelt sätt har bevisats: orsaken till detta ligger i de första [förutsättningarna] emedan slutledningen på grund av dessa omöjligtvis kan förhålla sig på annat sätt. Det nödvändiga har antingen sin grund i något annat eller så också inte, varvid detta ändå kan vara nödvändigt för något annat.

¹ Se fotnot till I.1.

² Sofokles, *Elektra* 256, i bevarad version: *all' hê bia gar taut' anagkazei me dran* (ἀλλ' ἡ βία γὰρ ταῦτ' ἀναγκάζει με δράν). Till innebörden föreligger ingen väsentlig skillnad i jämförelse med Aristoteles citat.

Sålunda är det enkla först och främst det nödvändiga. Detta enkla kan inte förhålla sig på många sätt – alltså inte på ett sätt och ändå på ett annat sätt, eftersom det då skulle förhålla sig på många sätt. Om det finns eviga och orörliga ting, då är inga av dessa [ändå] tvång underkastade eller mot naturen.

V.6

Ett */hen/* sägs något vara antingen i åtföljande bemärkelse eller i sig: i åtföljande bemärkelse såsom när man talar om Koriskos, den bildade och den bildade Koriskos: det gör nämligen ingen skillnad om man säger Koriskos och den bildade eller den bildade Koriskos. Detsamma är även den bildade, den rättvisa, den bildade Koriskos och den rättvisa Koriskos. I samtliga fall rör det sig om något som är ett i åtföljande bemärkelse, eftersom rättvisa och bildning är åtföljande egenskaper för ett väsen och bildning för Koriskos ju är en åtföljande egenskap. På ett liknande sätt är den bildade Korsikos och Koriskos en, eftersom en del av det sagda åtföljer det andra, nämligen bildningen Koriskos. Likaså är den bildade Koriskos densamma som den rättvisa Koriskos, eftersom delen i både det ena och det andra fallet åtföljer ett och samma [nämligen Koriskos]. Också för övergripande slag och olika allmänna benämningar utsägs något som åtföljande [egenskap]: så förstådd är människan och den bildade människan ett och detsamma. Antingen är bildningen en åtföljande egenskap för det ena väsen en människa är eller så är bägge åtföljande egenskaper för något partikulärt såsom Koriskos. Det är likväl inte på samma sätt bägge råder, utan i det ena fallet likt ett övergripande slag och inneboende i väsendet, i det andra fallet såsom ett dispositionellt tillstånd eller en prägling */hexis é pathos/* som berör väsendet. Sådana är alltså de olika sätten att utsäga det ena som åtföljande egenskap. Av det som i sig sägs vara ett, är somligt så benämnt för att det är sammanhängande, liksom knippet genom bandet eller träet genom limmet; 1016a så sägs linjen vara en, även om den är bruten, då den ju är sammanhängande och likaså i fallet ben och arm varje del. Av detta är det i högre grad ett som är sammanhängande av naturen än det som är tillverkat. Sammanhängande kallas det, vars rörelse i sig är en och inte kan vara annorlunda. En är den rörelse som är odelbar, nämligen odelbar tidsligt sett. I sig sammanhängande är det som inte är ett enbart genom beröring. Om man nämligen håller ihop två träbitar, säger man inte att dessa utgör en enhet, varken såsom ett trä eller en kropp eller såsom ett annat sammanhängande. Överlag sägs också det vara ett kontinuum, som har en böjlig led, men sammanhängande är ändå snarare det som inte har en böjlig led, liksom skenbenet eller höftbenet i högre grad än benet utgör en enhet, eftersom [hela] benets rörelse inte [nödvändigtvis] måste vara en enda. På samma sätt är den räta

linjen i högre grad en än den brutna. Vi säger om den brutna linjen att den både är en och inte är en, eftersom rörelsen kan vara både samtidig och inte samtidig. För den räta linjen gäller att rörelsen alltid är samtidig; det kan inte – som i den brutna linjens fall – vara så att en utsträckt del rör sig medan den andra inte rör sig. I en annan bemärkelse sägs något vara ett när det underliggande till sitt slag är odifferentierat */adiaforon/*. Odifferentierat sägs det vara som till sitt slag inte går att särskilja med sinnena. Det underliggande är det första eller det yttersta i relation till syftet. Vinet sägs vara ett och vattnet likaså ett eftersom de inte till sitt speciella slag */kata to eidos/* går att särskilja. Man tillskriver likaså alla vätskor enhet, exempelvis olja, vin och sådant som kan smältas, eftersom det underliggande ytterst är detsamma: av vatten eller luft består alla dessa. Också det sägs vara ett som sorterar under ett gemensamt övergripande slag, men som genom sina [inbördes] motsatta olikheter skiljer sig. Allt detta är ett, emedan det övergripande slaget som inrymmer skillnaderna är ett. Så är hästen, människan och hunden ett i så mån som de alla är djur och det på ett liknande sätt eftersom materien är densamma. I vissa fall sägs dessa vara ett på detta [sistnämnda] sätt, i andra fall med avseende på det högre slaget, då de är yttersta slag för det övergripande slaget. Så är den liksidiga och den likbenta triangeln en och samma figur då det i bägge fallen rör sig om trianglar, men triangeln är inte densamma. Vidare sägs det vara ett, vars begreppsligen utsagda vad-det-var-varo inte skiljer sig från den vad-det-var-varo som står klar för ett annat ting. Varje begrepp är som sådant i sig delbart */autos gar kath' auton pas logos diairetos/*. Så är något ett, också om det tilltar eller avtar, såvida begreppet är ett – liksom olika [stora] ytor är av ett och samma slag. 1016b Överlag är likväl det allra mest ett, som utan att tillåta ett särskiljande vare sig vad gäller tid, plats eller begrepp innefattar vad-det-var-varon i en sammanhängande tanke, och av detta framförallt väsendena. Ett sägs nämligen allmänt taget det vara, som inte inbegriper en skillnad: om inte möjligt att särskilja, då alltså ett. Om sålunda människan såsom människa inte inbegriper en skillnad, då är hon en, men såsom djur är hon i sin tur ett djur och såsom storlek är hon en storlek. I de flesta fall utsägs något som ett när något annat åstadkommer det eller har det eller undergår det eller är ett i en relation. Det som främst utsägs som ett är likväl det som har ett väsen. Detta ena är antingen genom kontinuitet eller slag eller begrepp. Vi räknar nämligen det som mångfald som inte är sammanhängande, också det som inte sorterar under ett enhetligt slag och vidare det som inte faller under ett begrepp. Å ena sidan kallar vi det ett, som har utsträckning och är sammanhängande, men å andra sidan ändå inte i så mån som det inte utgör en helhet och inte har en form */eidos/*. Om det inte enbart gäller sammanhanget, talar vi inte på samma sätt om något ett

när olika delar av en sko bara är ihopsatta, som när skon framträder såsom sko och har en form. Av denna anledning är cirkeln av alla linjer snarast en eftersom den är hel och fulländad. Att vara ett innebär en talmässig princip [[ett talmässigt ursprung]] för något. Det första måttet är nämligen princip [[ursprung]]. Det genom vilket vi först förvärvar vetande utgör i varje övergripande slag det första måttet: det ena är sålunda i varje enskilt fall principen för det vi vet. Det ena är likväl inte detsamma i alla övergripande slag: ibland en kvartston, ibland det ljudande och det som saknar ljud och det är inte heller detsamma för tyngden och för rörelsen. I samtliga fall är det ena likväl till sin mängd eller sitt slag odelbart. I det fall, där det ena */to hen/* är odelbart till mängden eller såsom mängd */kata to poson kai hê poson/*¹, sägs det vara en enhet */monas/* som är odelbar i alla riktningar och samtidigt utan läge, medan det som är odelbart i alla riktningar och har ett läge, kallas punkt */stigmê/*. Det som är delbart i en riktning, benämns linje, det i två riktningar yta och det som till mängden är delbart i alla tre riktningar kallas kropp. På motsvarande sätt är [alltså] det som kan delas i två riktningar yta, det som kan delas i en riktning linje, men det som till sin mängd inte kan delas däremot punkt eller enhet, nämligen utan läge enhet och med läge punkt. Vidare är somligt till sitt antal ett, somligt till sitt speciella slag, somligt till sitt övergripande slag och annat i analog bemärkelse. Till antalet ett är det som har en materia, till det speciella slaget ett det som sorterar under ett begrepp, till det övergripande slaget ett det som sorterar under samma kategoriala gestalt */auto schêma tês katêgorias/* och slutligen i analog bemärkelse ett det som förhåller sig på samma sätt som något till något annat. Det senare följer alltid efter det tidigare: så är det som till sitt antal är ett, också till sitt speciella slag ett, men det som till sitt speciella slag är ett, däremot inte nödvändigtvis till sitt antal ett 1017a – men det som till sitt speciella slag är ett, är också till sitt övergripande slag ett. Det som till sitt övergripande slag är ett, är däremot inte i samtliga fall ett också till sitt speciella slag, men nog ett i analog bemärkelse, samt vidare är det som i analog bemärkelse är ett, inte ett för samtliga övergripande slag. Det är också uppenbart att mångfald liksom också det ena kan utsägas på motsatta sätt. Somligt sägs nämligen vara mångfaldigt för att det inte är sammanhängande, somligt för att dess materia – antingen den första eller den yttersta [materien] */ê tèn prôtên ê tèn teleutaian/* – till sitt speciella slag är delbar och annat slutligen för att det finns flera begrepp som anger vad-det-var-varon.

¹ I Ross edition är satsen annorlunda och tillägget *kai hê poson* har utelämnats. I föreliggande utgåva har sistnämnda formulering bibehållits med beaktande av den vikt ordet *hê* ofta har för Aristoteles.

V.7

Det varande */to on/* utsägs dels i åtföljande bemärkelse */kata symbebêkos/*, dels i sig */kath' auto/*. I åtföljande bemärkelse säger vi exempelvis att den rättvisa är bildad och att människan är bildad och att den bildade är en människa på ett sätt som liknar utsagan 'den bildade bygger': det är [ju] för den byggande bara ett åtföljande kännetecken att vara bildad och för den bildade bara ett åtföljande kännetecken att vara en byggande. Detta är detta betyder då att detta har detta som åtföljande kännetecken. Så också i det ovan anförda: när vi säger att människan är bildad och att den bildade är en människa eller att den vita är bildad eller att den bildade är vit, så sker detta i det senare fallet för att bägge kännetecknen är åtföljande med avseende på samma varande, medan det i det förra fallet är för att ett åtföljande kännetecken gäller det som är. Vi säger att det bildade är en människa och denna är då bildad i åtföljande bemärkelse. På detta sätt säger man också att det icke-vita är, eftersom det är ett åtföljande kännetecken för något som finns. På följande sätt utsägs alltså det som sägs vara i åtföljande bemärkelse: för att bägge kännetecknen gäller samma varande, eller för att ett kännetecken gäller ett visst varande, eller för att det i detsamma ingår något som utsagan gäller */ê hoti auto estin hô hyparchei hou auto katêgoreitail*. Allt det sägs vara i sig som betecknas av de kategoriala gestalterna */schêmata tês katêgorias/*. På så många sätt som dessa utsägs, så många betydelser har varat. Eftersom det kategorialt utsagda betecknar vad något är, beskaffenhet, mängd, relation, görande och undergående, plats [[var]] samt tid [[när]], betecknas i vart fall varat på samma sätt. Det gör nämligen ingen skillnad om man säger att människan är tillfrisknande eller att hon tillfrisknar eller att människan är gående eller skärande i stället för att säga att hon går eller skär och på samma sätt i alla övriga fall. Vidare betecknar varat */to einail* och att något är */to estin/* även att något är sant – och att något inte är att det inte är sant utan osant och det på samma sätt både i fråga om bejakande och förnekande – liksom det betyder att det är sant om man säger att Sokrates är bildad och att det på samma sätt betyder att det är sant om man säger att Sokrates inte är vit. Den som säger att det för diagonalen inte skulle gälla att den inte är kommensurabel utsäger däremot något osant. 1017b Vidare betyder varat och det varande i nämnda fall dels förmågan [[möjligheten]], dels förverkligandet [[verkligheten]]. Seende säger vi nämligen både om förmågan att se och om förverkligat [[verkligt]] seende. Likaså tillskriver vi vetande både den som kan inneha vetande och den som vet [[aktuellt inneha vetande]]. Lugnt */êremoun/* säger vi det vara som befinner sig i ett lugnt tillstånd, men också det som kan förhålla sig lugnt. På samma sätt också i fråga om väsenden. Så säger vi att Hermes är i stenen [[som möjlighet]] och att hälften [av linjen] är i linjen och att det ännu inte mogna [vetet ändå]

är vete. När något är möjligt och när det inte är möjligt, får vi utreda i ett annat sammanhang.¹

V.8

Väsen */ousial/* benämns de enkla kropparna, såsom jord, eld, vatten och annat liknande och överlag kroppar och det som är sammansatt av sådana, samt levande varelser och andeväsen */daimonial/* och delar av dessa. Alla dessa kallas väsen, men inte såsom något utsagt om ett underliggande utan det andra tillskrivs [tvärtom] detta. I en annan bemärkelse sägs det vara väsen som inneboende i sådant som inte kan utsägas om något underliggande utgör orsaken till varat – liksom själen för levande varelser. Vidare sägs de delar vara väsen, som är inneboende i sådana ting och som begränsar dem och innebär att de är ett bestämt något */tode ti/* och vilka – i den mån de upphävs – även upphäver helheten. Så har man menat att kroppen upphävs om ytan upphävs och att ytan upphävs om linjen upphävs. Somliga menar att talet */arithmos/* allmänt taget är så beskaffat: om det upphävs finns inget, eftersom talet begränsar allt.² Därtill sägs också den vad-det-var-varo som har sin bestämning i begreppet utgöra väsendet för det enskilda. Det visar sig alltså att man talar om väsen på två olika sätt, å ena sidan som det ytterst underliggande som inte utsägs om något annat och å andra sidan som ett bestämt varande som kan särskiljas: ett sådant är formen och slaget */hê morfê kai to eidos/* för det enskilda.

V.9

Detsamma */tautal/* säger man i åtföljande bemärkelse något vara på det sätt som det vita och det bildade är detsamma eftersom det gäller samma ting, samt människa och bildad, eftersom det ena är ett åtföljande kännetecken för det andra och det bildade är en människa eftersom det bildade i åtföljande bemärkelse är en människa. Varje led gäller nämligen för det andra och omvänt: den bildade människan avser nämligen detsamma som människan och det bildade. Det senare är omvänt också innebörd för det förra. Därför utsägs allt detta inte heller i allmänhet. Det är nämligen inte sant att varje människa och det bildade vore detsamma. 1018a Det allmänna gäller nämligen i sig medan det som är i åtföljande bemärkelse inte utsägs i sig utan enkelt om det partikulära. Sokrates och den bildade Sokrates förefaller vara detsamma, men Sokrates utsägs inte om många och man talar därför inte om varje Sokrates som man talar om varje människa. Somligt sägs alltså vara detsamma i det tidigare anförda hänseendet, annat däremot detsamma i sig, liksom det ena.

¹ *Met. X.* Jfr även *Met.* 1002a21-32.

² Pythagoreiska synsätt som också återkom i den platoniska traditionen.

Det som till materien, till slaget eller till antalet är ett, sägs vara detsamma, samt det som har ett väsen. Uppenbarligen är alltså identiteten [[egenskapen att vara detsamma]] /*tautotês*/ ett slags enhetligt vara, antingen för mångfald eller för något som behandlas som mångfald i det man säger att detta något [ändå] är identiskt med sig självt (– vi behandlar nämligen då ett och samma som två). Annat /*heteral*/ säger man det vara där det föreligger mångfald med avseende på slag [[form]] eller materia eller väsensbegrepp. Överlag används det andra som motsats till detsamma. Avvikande /*diaforal*/ säger man det vara som, även om det [i ett visst avseende] är detsamma, [ändå] är ett annat – dock inte blott numeriskt utan med avseende på sitt speciella slag, sitt övergripande slag eller i analog bemärkelse. Avvikande är vidare det som är av ett annat övergripande slag, motsatserna samt allt det som har det avvikande i sitt väsen. Likt /*homoial*/ säger man det vara som i alla avseenden är beskaffat på samma sätt; och också det som har flera identiska bestämningar än olikartade samt det som är av en och samma beskaffenhet. Också det säger man vara likt, som med ett annat delar de flesta eller de viktigaste motsatserna med avseende på hur det kan förändras. Motsatsen till likt är olik.

V.10

Motsatser /*antikeimena*/ utsägs om den [logiska] motsättningen, om det motstående [[det konträrt motsatta]], om det relativa, om avsaknaden, om [det disponerande] innehavet samt om det yttersta, som något uppstår ur eller övergår i (som vid uppkomst och förgängelse). Även två ting eller beståndsdelar som, även om de [var för sig] kunde ingå, ändå inte samtidigt kan föreligga i något kallas motsatser. Grått och vitt uppträder inte samtidigt i detsamma och därför är deras beståndsdelar [varandra] motsatta. Motstående [[konträrt]] /*enantial*/ säger man om det som sorterar under olika övergripande slag och inte samtidigt kan föreligga i samma ting, vidare om det som inom samma övergripande slag mest skiljer sig åt samt även om det som mest skiljer sig åt i det ting som upptar kännetecknet. Motstående är också det som mest skiljer sig åt inom det som beror på samma förmåga och vidare det som mest skiljer sig, antingen som sådant /*haplôs*/ eller med avseende på det övergripande slaget eller med avseende på det speciella slaget. Det övriga kallas motstående antingen för att det präglas av sådant som ovan nämnts, eller för att det kan uppta sådant eller för att det kan göra eller undergå sådant – eller gör eller undergår sådant – eller i så mån som det rör sig om ett avvisande eller upptagande, eller ett [dispositionellt] innehav eller en avsaknad av sådant. Emedan det ena och det varande utsägs på många sätt, gäller detta nödvändigtvis också för annat som på motsvarande sätt utsägs, alltså för detsamma, det andra och det motstående som följaktligen skiljer sig beroende på kategori. Annorlunda

till sitt speciella slag benämner man det som sorterar under samma övergripande slag, men inte är på samma sätt underlydande 1018b och som inom samma övergripande slag skiljer sig samt i sitt väsen har något motstående. Till sitt slag skiljer sig också det motstående, antingen allt det motstående eller det som främst avses med motstående. Alla de yttersta, begreppsligen åtskilda speciella slagen för ett övergripande slag – som människa och häst vars övergripande slag är odelat, men till sina begrepp är åtskilda – inbegriper ett motstående. Så också det som i samma väsen innehåller en skillnad. Detsamma till sitt speciella slag säger man det vara som förhåller sig på motsatt sätt än det ovan anförda.

V.11

Tidigare och senare */protera kai hysteral/* säger man somligt vara, då det i varje övergripande slag måste finnas sådant som kommer först och är en början, nämligen så att något står närmare en bestämd början, antingen som sådant */haplôs/* och naturenligt eller så inom en relation eller genom sin plats eller genom att det av någon har placerats [på ett visst sätt]. Så är något rumsligen sett tidigare när det ligger närmare en naturbestämd plats, såsom det mellanliggande och det yttersta, eller en slumpmässig plats: det som ligger längre bort är senare. I andra fall rör det sig om det tidsligen tidigare. Somligt ligger längre ifrån det närvarande, liksom det förgångna – det trojanska kriget är tidigare än det persiska emedan det ligger längre ifrån nutiden. Annat är tidigare för att det ligger närmare det närvarande, så när det gäller det kommande. Så är de nemeiska spelen tidigare än de pythiska, eftersom de ligger närmare den närvarande tiden, denna då förstådd som det första och som början. Andra fall gäller rörelse. Det som ligger närmare det igångsättande är tidigare, och så är gossen alltså tidigare än mannen. Också i detta fall rör det sig om en början som sådan. Annat gäller förmåga. Det som är starkare och mer förmöget är nämligen tidigare. Sådant är nämligen det, utgående från vars beslut [[vars preferens]] det andra och senare måste följa, på så sätt att detta andra inte rörs om inte det förra sätter i rörelse, och däremot rör sig om det förra sätter i rörelse. Början är här beslutet. I andra fall gäller det ordning: det som i ett visst förhållande har ett avstånd till ett bestämt något. Så är den som står närmast tidigare än den tredje och den nästsista strängen tidigare än den sista: i det förra fallet utgörs början nämligen av körledaren, i det senare fallet av mittsträngen */mesê/*.¹ På dessa sätt utsägs alltså i sådana fall det tidigare.

¹ Av de åtta strängarna på det åsyftade instrumentet motsvaras de två sista av *paranêtê* och *nêtê*. Mittsträngen är egentligen den fjärde, men har övertagit beteckningen *mesê* från ett tidigare sjusträngat system (Bonitz/Seidl).

På ett annat sätt talar man om det som för insikten kommer tidigare */to tē gnôsei proteron/* och ses som tidigare i enkel bemärkelse */haplôs proteron/*. I dessa fall finns det vidare en skillnad mellan det som är tidigare till sitt begrepp och det som är sinnligen tidigare. Begreppsligen är nämligen det allmänna tidigare och sinnligen det enskilda. Till sitt begrepp är också det åtföljande tidigare än helheten [som det tillhör] – liksom det bildade i jämförelse med den bildade människan. Hela begreppet kan nämligen inte finnas utan delen. Visserligen kan inte heller något vara bildat om det inte finns någon som är bildad. Vidare säger man att det är tidigare som utgör egenskaper hos det tidigare */eti protera legetai ta tôn proterôn pathêl/*, exempelvis rätlinjigheten före planet [[yttekaraktären]], 1019a emedan den förra är en egenskap i sig för linjen, den senare för ytan. Så utsågs här det tidigare och det senare, men i andra fall gäller det naturen och väsendet. Då är det tidigare som kan finnas utan ett annat, medan detta andra däremot inte kan finnas utan det förra. Platon använde sig av denna distinktion. Eftersom många sätt finns för varat, är främst det underliggande tidigare och därför även väsendet tidigare, men på olika sätt beroende på om det gäller förmågan eller förverkligandet. Det ena är tidigare till förmågan, det andra däremot med avseende på förverkligandet. Så är vad gäller förmågan [[möjligheten]] den halva linjen tidigare än hela linjen och delen tidigare än helheten – och materien tidigare än väsendet, men gällande förverkligandet kommer däremot materien senare: enbart genom upplösning kan den [[materien]] nämligen förverkligas. I en viss bemärkelse utsågs allt som kallas tidigare och senare just i detta avseende. Somligt kan nämligen vad gäller uppkomsten finnas utan ett annat, liksom helheten utan delarna, annat däremot med avseende på förgängelsen, liksom delen utan helheten. På samma sätt förhåller det sig även med det övriga.

V.12

Förmåga [[möjlighet]] */dynamis/* sägs det vara som utgör principen för rörelse eller förändring i ett annat eller i något såsom ett annat */en heterô ê hê heteron/*. Så är byggnadskonsten en förmåga som inte befinner sig i byggnaderna. Läkekonsten, som likaså är en förmåga, kan nog föreligga i den som kurerats, men inte i den kurerade såsom kurerad [utan då enbart i åtföljande bemärkelse om den kurerade är förfaren i läkekonsten]. Å ena sidan menas med förmåga överlag principen för rörelse eller förändring i ett annat eller i något såsom ett annat, å andra sidan principen då något utgår från ett annat eller från något såsom ett annat. Då nämligen det som undergår någonting undergår detta, menar vi att det rör sig om en förmåga att undergå, emellanåt för att det överlag undergår något [[präglas av något]], i andra fall menar vi däremot inte alla influenser utan enbart dem som

för till det bättre. Vidare sägs det vara förmöget som har förmågan att utföra något väl och utgående från en preferens. Ofta säger vi nämligen om dem som enbart går eller talar, men inte gör det väl eller i enlighet med sitt värv, att de inte förmår tala och gå. På samma sätt också när det gäller undergående [[prägling]]. Vidare säger man att de hållningar är förmågor, som överlag inte undergår något eller inte förändras eller inte enkelt kan fördärras. Söndrat, tårt, förvuxet och överlag förstört är något nämligen inte i kraft av förmåga utan till följd av att det inte är förmöget och lider av en brist. Det som inte undergår sådant är det som genom en förmåga och ett visst förhållningssätt enbart i ringa mån och oberört påverkas. Förmåga tillskriver vi på dessa sätt. Förmöget sägs å ena sidan det vara, som utgör principen för rörelse eller förändring i något annat eller för något såsom något annat (varvid även det stillastående är förmöget): 1019b å andra sidan kallas också det förmöget som från ett annat håll har sin förmåga. I en ytterligare bemärkelse talar vi om något förmöget när detta förmår övergå i något annat, må det sedan vara till det sämre eller till det bättre. (Också det förgängliga verkar nämligen vara förmöget att förgås, eftersom det ju inte kunde ha förgåtts om det inte hade haft förmågan till detta: det bär likväl på en sådan disposition eller orsak eller princip som berör på detta sätt. I somliga fall verkar det alltså vara ett [disponerande] innehav, i andra en avsaknad som står för möjligheten. Om nu också avsaknaden är en form av [disponerande] innehav, då skulle allt vara möjligt genom [disponerande] innehav. Enbart till namnet vore detta likväl detsamma, d.v.s. något som är förmöget genom ett [disponerande] innehav och genom en princip och något som är förmöget genom att ha avsaknaden – i den mån det nu överhuvudtaget är möjligt att ha en avsaknad.) I ytterligare ett avseende sägs något vara förmöget, nämligen om något annat eller detta själv såsom ett annat inte har förmågan att förgöra det. Vidare kallas allt detta förmöget blott för att det kan bli till eller inte bli till, eller så för att det kan bli bra. Också i det obesjälade finns en sådan förmåga, så exempelvis i instrument. Så säger man nämligen om en lyra att den förmår avge ton, medan en annan lyra inte kan det för att den inte är välljudande. Oförmåga är avsaknad av förmåga och ett upphävande av nämnt slag av princip – antingen överhuvudtaget eller med avseende på det som naturenligt står för denna princip eller vid en viss tid kunde stå för den: så säger vi inte på samma sätt att gossen och mannen och eunucken är oförmögna att avla. Varje förmåga har en oförmåga som sin motsats, både den som enbart gäller rörelse och den som gäller god rörelse. Oförmöget sägs alltså något å ena sidan vara genom en oförmåga av nämnt slag, å andra sidan också på annat sätt liksom när man talar om det som är möjligt och det som är omöjligt. Omöjligt är nämligen det vars motsats nödvändigtvis är sann. Så är

det omöjligt att diagonalen är kommensurabel eftersom detta är osant, medan motsatsen inte enbart är sann, utan nödvändigtvis sann eftersom diagonalen är inkommensurabel. Att diagonalen vore kommensurabel är alltså inte enbart osant utan nödvändigtvis osant. Motsatsen till det omöjliga, det möjliga, är det vars motsats inte nödvändigtvis är osann: det är möjligt att mannen sitter eftersom det inte nödvändigtvis är osant att han inte sitter. I en bemärkelse betyder möjligt som sagt det som inte nödvändigtvis är osant, i en annan bemärkelse det som är sant och i ytterligare en bemärkelse det som kan vara sant. Metaforiskt talar man inom geometrin om potens. Sådana potenser är inte benämnda enligt en förmåga. Allt det som vi säger vara förmöget gäller endast den första bemärkelsen, 1020a alltså en princip för förändring i något annat eller i något såsom något annat. Det övriga benämns nämligen förmöget, antingen för att det berörs av en förmåga som något annat har, eller för att en sådan inte föreligger, eller för att den föreligger på ett visst sätt. På samma sätt förhåller det sig också med det omöjliga. Den egentliga betydelsen för förmåga i den första bemärkelsen vore alltså princip för förändring i något annat eller i något såsom något annat.

V.13

Kvantitativt [[mängdmässigt]] */poson/* säger man det vara, som åtskilt i sina inneboende beståndsdelar i vart fall till sin natur är ett och ett bestämt något */tode til/*. Mångfald */pléthos/* är en mängd som kan beräknas, storlek */megethos/* däremot något som kan mätas. Vi kallar nämligen det mångfald som går att indela i något osammanhängande och storlek däremot det som indelas i något sammanhängande. Av storlekarna är de som har enhet i en riktning sammanhängande längd, de med två riktningar däremot bredd och de med tre riktningar är i sin tur djup. Den begränsade mångfalden kallas tal, längden kallas linje, bredden yta och djupet kropp. Vidare sägs somligt vara mängd i sig, annat däremot i åtföljande bemärkelse. Så är linjen ett slags mängd i sig, den bildade däremot enbart i åtföljande bemärkelse. Av det som är mängd i sig, är somligt väsentligen kvantitativt liksom linjen (– i begreppet som anger vad en linje är, ligger nämligen det kvantitativa –), annat däremot är en egenskap eller ett disponerande innehav hos ett sådant väsen, så exempelvis flertal och fåtal */to poly kai to oligon/*, långt och kort, brett och smalt, djup och yta, tungt och lätt och annat sådant. Också stor och liten, och det större och det mindre är – när dessa utsägs antingen i sig eller i förhållande till varandra – egenskaper för mängd i sig. Dessa benämningar överförs likväl också på annat. Av det som sägs vara mängd i åtföljande bemärkelse, utsägs somligt på det sätt som ovan anförts, alltså som när mängd föreligger där något är bildat eller vitt, annat däremot utsägs med

avseende på rörelse och tid – ty också om dessa talar man i termer av mängd och kontinuitet när det som har dessa egenskaper kan skiljas i delar. Jag talar här då inte om det som sätts i rörelse utan om det genom vilket rörelsen försiggår: det är till följd av att det senare är kvantitativt som rörelsen är kvantitativ – och då rörelsen är kvantitativ, är också tiden det.

V.14

Beskaffenhet */poion/* säger man i ett avseende om det som utgör skillnaden i ett väsen: så är människan till sin beskaffenhet ett tvåfotat djur, hästen i sin tur ett fyrfotat. Cirkeln är till sin beskaffenhet en vinkellös figur. 1020b Skillnaderna är här det som utgör beskaffenheten i väsendet. I ett avseende säger man alltså att skillnaden i väsen är [på visst sätt] beskaffad, i ett annat avseende däremot hänför sig beskaffenheten till det orörliga och matematiska. Så är talen på visst sätt beskaffade i det att de är sammansatta och inte enbart fortgående i en riktning, utan istället avbildande ett plan eller en [fast] kropp (sådana är nämligen de som bygger på enkel eller dubbel multiplikation). Överlag är här det beskaffenhet som vid sidan av mängden råder i väsendet. Väsendet för varje tal är nämligen det som talet en gång är, talet sex alltså inte två eller tre gånger utan en gång: sex är nämligen en gång sex. [På visst sätt] beskaffade är vidare egenskaperna för rörliga [[föränderliga]] väsen, såsom värme och kyla, vithet och svarthet, tyngd och lätthet och annat sådant om vilket man säger att det förvandlas när kropparna ändrar sig. Dessutom anger man beskaffenhet i termer av duglighet och dålighet och överlag vad gäller det dåliga och det goda. Det är alltså ungefär på två sätt som man talar om beskaffenhet, varav det ena sättet är det centrala. Främst kommer nämligen beskaffenheten i egenskap av väsensskillnad. Av sådant slag är också den beskaffenhet som finns i talen. Också denna beskaffenhet är nämligen en väsensskillnad, men dock inte för rörliga [[föränderliga]] väsen eller åtminstone inte för dessa såsom rörliga. Väsenkaraktärer är vidare egenskaperna för det rörliga såsom rörligt och skillnaderna i rörelsen. Duglighet och dålighet hör också till dessa egenskaper, emedan det som då avses är skillnader i rörelse och verksamhet, vilka anger hur väl eller illa det är som det i rörelse varande gör eller undergår. Det ena är nämligen i sin förmåga att göra och undergå bra och det andra på motsatt sätt dåligt. Framförallt betecknar det goda och det dåliga en beskaffenhet hos besjälade väsen och allra mest hos dem som har preferenser.

V.15

Relativt */pros ti/* säger man å ena sidan det vara, som förhåller sig såsom det dubbla till det halva, det trefaldiga till tredjedelen och överlag det mångfaldiga till

det som är en bråkdel av detta samt såsom det som överträffar till det överträffade. Relativt är å andra sidan också det som förhåller sig som det värmande till det uppvärmda, det skärande till det beskurna och överlag det görande i förhållande till det som undergår, likaså det som förhåller sig såsom det uppmätta till måttet, det som vetandet gäller till vetandet och det sinnligt givna till den sinnliga varseblivningen */hôs to metrêton pros to metron kai epistêton pros epistêmên kai aisthêton pros aisthêsîn/*.¹ I det första fallet säger man att något är relativt numeriskt sett, antingen överhuvudtaget eller i ett bestämt hänseende sinsemellan eller i relation till det ena: det dubbla är såsom tal bestämt i förhållande till det ena [[det enkla]], medan det mångdubbla däremot visserligen står i ett förhållande till det ena, men inte på ett bestämt sätt, [alltså inte] såsom detta i förhållande till detta. 1021a Ett och ett halvt förhåller sig på ett numeriskt bestämt sätt till två tredjedelar, förhållandet mellan det oäkta bråket och det omvända äkta bråket inbegriper däremot något obestämt, liksom förhållandet mellan det mångfaldiga och det ena. Förhållandet mellan det som överträffar och det som överträffas är i sin tur numeriskt fullständigt obestämt. Talet är nämligen kommensurabelt och här talas det inte om något kommensurabelt: det som överträffar är nämligen i förhållande till det som överträffas detta och något mer, varvid det förblir obestämt vad detta mer står för. Det kan röra sig om vad som helst, likt eller olik. Alla dessa relationer är alltså talförhållanden och numeriska egenskaper och på annat sätt också det likadana */ison/* och det liknande */homoion/* och detsamma [[det identiska]] */tauto/*. Allt detta utsägs nämligen med avseende på det som är ett. Detsamma är nämligen det vars väsen är ett, liknande det vars beskaffenhet är en och likadant det som till mängden är en. Det ena är principen och måttet för talet och därför utsägs alla dessa relationer med avseende på talet, men dock inte på samma sätt.

Det görande och det undergående */ta de poiêtika kai pathêtikal/* är det som har förmågan att göra och undergå och förverkligandet av dessa förmågor. Så förhåller sig det som kan värma till det som kan uppvärmas såsom en förmåga, det värmande däremot till det uppvärmda och det skärande till det beskurna såsom förverkligande. I talförhållandenas fall finns det däremot inget förverkligande, förutom i den bemärkelse som har behandlats på annat håll:² i talförhållanden förekommer inte rörelsemässigt förverkligande. Bland de relationer som sägs bero på förmåga och tid finns relationen mellan det som har alstrat och det som har alstrats och mellan det som kommer att alstra och det som kommer att alstras. Så säger man att fadern är

¹ Se kommentaren.

² Hänvisningen har inte kunnat lokaliseras.

sonens fader: den ena har nämligen alstrat, den andra på visst sätt alstrats. Somligt finns genom avsaknad av förmåga /*kata sterêsîn dynameôsl*/, liksom det omöjliga och det som utsägs på detta sätt, exempelvis det osynliga.

Allt det som sägs vara relativt till sitt tal eller sin förmåga är relativt för att det som utgör dess eget vara sägs stå i förhållande till något annat, men inte [alltid] för att det andra skulle vara relaterat till detta /*alla mê tô allô pros ekeinol*/: det som är mätbart eller det som vetandet och tänkandet gäller sägs stå i en relation för att något annat utsägs om detsamma /*tô allo pros auto legesthai pros ti legontail*. Vad som är tänkbart /*dianoêtonl*/ betyder nämligen att det finns tänkande om detsamma, men tänkandet står då inte i relation till det som tänkandet gäller /*ouk esti d' hê dianoia pros touto hou esti dianoial* – i så fall skulle nämligen samma sak utsägas dubbelt. På samma sätt är syn seende av något, alltså inte ett seende av det som synen själv står för (även om det också i detta finns en viss sanning) utan av färg eller annat liknande. Annars skulle det sägas dubbelt, alltså seendet vore då ett seende av det som synen står för. 1021b Det som i sig sägs vara relativt utsägs å ena sidan på detta sätt, å andra sidan för att dess övergripande slag är sådant – liksom läkekonsten gäller för att vara relativ eftersom dess övergripande slag, vetandet, anses relativt. Vidare kallas det relativt, som genom sitt [disponerande] innehav står i en relation. Så är egenskapen att vara likadan /*isotês*/ relativ emedan det som är likadant är relativt och likheten för att det liknande är relativt. I andra fall är något relativt enbart i åtföljande bemärkelse, liksom människan sägs stå i en relation när hon [exempelvis] har det åtföljande kännetecknet att vara dubbelt [så stor] som en annan, vilket ju är ett relationellt kännetecken. Så sägs också det vita stå i en relation om det för samma sak i åtföljande bemärkelse gäller att den är både dubbel och vit.

V.16

Fulländat /*teleionl*/ säger man å ena sidan det vara, utanför vilket ingen enda del föreligger. Så är tiden för ett enskilt ting fullbordad [[fulländad]] när det inte finns någon utestående del för just denna tid. Å andra sidan är också det fulländat som inom sitt övergripande slag inte kan överträffas vad gäller duglighet och det goda. Så är en läkare fulländad och en flöjtist fulländad, när deras duglighet inte brister med avseende på respektive slag av verksamhet. I överförd bemärkelse använder vi också ordet om något dåligt och säger att en bedragare /*sykofantên*/ och en tjuv är fulländade: vi tillskriver dem [en viss] godhet och talar om en god tjuv och en god bedragare – varvid dugligheten är ett slags fulländning. Allt partikulärt är nämligen fulländat och varje väsen fulländat när inget av det felas som med avseende på respektive duglighet krävs för dess naturliga omfattning.

Vidare sägs det vara fulländat som styrs av ett högstående ändamål: genom att ha ändamålet är det nämligen fulländat. Emedan ett ändamål är ett yttersta, säger vi likaså i överförd bemärkelse att också det dåliga är fulländat och menar då att något fullständigt har gått under och att det fullständigt förintats när inget längre felas med avseende på dess förintelse och ofärd och att det alltså har nått sitt yttersta. Så säger man också i överförd bemärkelse att slutet */hê teleutêl/* är ett syfte */telos/*, eftersom det i bägge fallen rör sig om ett yttersta. Också det för vilket något ytterst sker är ett syfte. Det som alltså i sig kallas fulländat utsägs på dessa sätt: i somliga fall när ingenting felas för det goda, inget kan överträffa det och inget utestår, i andra fall när det i ifrågavarande slag överlag inte finns något som överträffar och inte heller något som utestår. 1022a Fulländat sägs i övrigt det vara, som gör eller har det ovan beskrivna, överensstämmer med eller på något sätt sägs stå i förbindelse med det som främst kallas fulländat.

V.17

Gräns */peras/* sägs det yttersta för ett enskilt [ting] vara; det första, som inte inbegriper något ytterom sig och [samtidigt] det första inom vilket allt ligger; i utsträckningens fall dess form eller formen för det som har utsträckning. Vidare är syftet en gräns för det enskilda: nämligen det, mot vilket rörelsen och handlingen tenderar och alltså inte det som den utgår ifrån. Ibland sägs dock bägge vara gränser. Gräns är vidare det för vars skull något sker, väsendet och vad-det-var-varon för det enskilda: detta rör nämligen gränsen för utrönandet – och om gränsen för utrönandet, då också för tinget */ei de tês gnôseôs, kai tou pragmatos/*. Genom detta är uppenbart att man talar om gränser i lika många bemärkelser som när det gäller principer och i [själva verket] i ännu flera avseenden: en princip är nämligen ett slags gräns, men varje gräns är inte en princip.

V.18

Varigenom */to kathol/* utsägs på många sätt. I ett avseende anger det formen och väsendet för varje ting: så är det genom det goda i sig som den goda sägs vara god. I ett annat avseende åsyftas det i vilket något naturenligt först uppstår, liksom färgen på ytan. I det förra fallet är det formen som anger ett varigenom, i det senare fallet avses det som i varje enskilt [ting] kommer först såsom underliggande och materia. Överlag gäller att lika många orsaker råder som det finns [svar på frågan] varigenom. Så säger man: vad föranledde */kata ti/* honom att komma eller av vilken anledning */hou heneka/* kom han. Så frågar man sig också genom vad ett felslut eller en riktig slutledning föreligger och man frågar sig då vilken orsaken var till att slutledningen var felaktig eller riktig. Varigenom används vidare med

avseende på läge: det varigenom något står eller går. I samtliga fall avses då ett läge och en plats.

Sålunda måste nödvändigtvis även i sig */to kath' auto/* utsägas på många sätt. I ett avseende anger [det som är] i sig vad-det-var-varon för det enskilda: så är Kallias i sig och vad-det-var-varon för Kallias ett och detsamma. I ett annat avseende menas det som inbegrips i det något [enskilt] är. Så är Kallias i sig också ett djur [[en levande varelse]] */zôon/*: begreppsligen innehålls nämligen i honom [betydelsen] djur eftersom Kallias är ett djur. Vidare är något i sig genom det som det först upptagit som sådant eller i någon av sina delar. Så är ytan i sig vit och människan i sig levande: själen är ju en del av människan, i vilken livet kommer först. Något är i sig också när det inte har någon annan orsak. Människan har visserligen flera orsaker, liksom den att vara ett djur och den att vara tvåfotad, men i sig är människan likväl människa. Slutligen är det i sig som ensamt råder och då såsom just detta */eti hosa monô hyparchei kai hê monon/*. Det separata */to kechôrismenon/* är därför i sig. 1022b

V.19

Disposition [[anlag]] */diathesis/* säger man om det som har delar i en viss ordning, med avseende på plats, förmåga eller speciellt slag. Som redan benämningen disposition */diathesis/* anger, måste det här föreligga en position */thesis/* [[något som är anlagt på visst sätt]].

V.20

Disponerande innehav [[hållning]] */hexis/* säger man i ett avseende om ett slags förverkligande av det som innehar och det som innehas, liksom en handling eller en rörelse. Görandet är på så sätt mellantermen [[mediet]] när det ena gör och det andra blir gjort. På samma sätt ligger hållningen mellan den som bär en dräkt och den burna dräkten. Det är också uppenbart att man inte kan inneha det disponerande innehavet: om det som innehas vore att inneha ett innehav, skulle ju en oändlig regress följa. I ett annat avseende kallar man hållningen en disposition som innebär att den som är i detta läge befinner sig väl eller illa, antingen i sig eller i förhållande till annat. Hälsan är ett sådant innehav och alltså en disposition. Vidare talar man om innehav när det gäller en del av en sådan disposition. Så är också delarnas duglighet ett slags disponerande innehav.

V.21

Affektion [[egenskap, prägling]] */pathos/* säger man i ett avseende om en beskaffenhet som kan förändras, liksom det vita och det svarta, det söta och det

bittra, det tunga och det lätta och annat sådant. I en annan bemärkelse kallar man [själva] förverkligandet och förändringen affektion [[prägling, inflytande, utsatthet]]. Vidare säger man snarare om skadliga förändringar och skeenden att de är utsatta [[affektioner]] och allra mest om de smärtsamt skadliga. Slutligen använder man [begreppet] utsatthet [[affektion]] också om stora och smärtsamma tilldragelser.

V.22

Avsaknad */sterêsis/* sägs i en bemärkelse om det som naturenligt inte har något, även om det inte heller ligger i varelsens natur [att ha det]: så kan man säga att växter saknar ögon emedan detta för dem inte är naturenligt.¹ I en annan bemärkelse talar vi om avsaknad när ett ting antingen genom sitt övergripande slag eller som sådant är lämpat att inneha något, men ändå inte innehar det: på olika sätt säger man nämligen att en blind människa och en mullvad saknar syn, den förre med hänvisning till det övergripande slaget, den senare som sådan. Vidare talar vi om avsaknad när en varelse naturenligt vid en viss tid kunde inneha något, men ändå inte innehar det: blindhet är nämligen en avsaknad, men [i denna bemärkelse] inte för den blinda i vilken som helst ålder utan i den ålder då det vore naturenligt att ha synen, men den ändå inte föreligger. På samma sätt [talar vi om avsaknad] när en varelse inte har något att vara i eller tendera mot eller vara till för eller [överlag] när ett sätt felas som varelsen i fråga naturenligt borde ha. Om avsaknad talar man också då något på ett våldsamt sätt berövats. För alla de sätt att förneka med ett berövande a [[ett alfa privativum]] som förled, finns lika många motsvarande betydelser av avsaknad. Man säger nämligen att det är olikt */anison/* som inte är likadant på sitt naturenliga sätt, osynligt */aoraton/* det som inte har sina naturenliga färger eller enbart bleka färger och obefotat */apoun/* det som inte alls har fötter eller enbart outvecklade fötter. Därtill talar man om avsaknad hos det som har mycket litet av något 1023a och alltså på sätt och vis är undermåligt, liksom frukten utan kärnor. I andra fall gäller det sådant som inte lätt har något eller inte har det väl. Det ospjälkbara */atmêton/* är sålunda inte enbart det som inte kan spjälkas utan också det som inte lätt eller inte väl kan spjälkas. I andra fall föreligger något inte alls. Man säger nämligen inte att den är blind som är blind på ena ögat utan den som saknar synen på bägge ögonen. Så är man inte heller helt god eller dålig, rättvis eller orättvis, utan befinner sig i mitten.

¹ Denna bemärkelse förefaller Aristoteles enbart parentetiskt ange för att göra språkbruket rättvisa.

V.23

Havandet [[hållandet]] /*to echein*/ utsägs på många sätt. I en bemärkelse avser det att i enlighet med sin natur eller sin drift vara det förande [[det tongivande]]. Så säger man att febern har människan [[håller människan i sitt grepp]], att tyrannerna håller städerna och att den som bär en dräkt har dräkten [på sig]. I en annan bemärkelse säger man att det som kan uppta något har det: på så sätt innehåller bronsen bildstodens form och kroppen sjukdomen. Vidare sägs det omfattande innehålla det omfattade. Man säger nämligen om det som innehåller det omfattade att det håller [[har]] det. Så säger vi att ett kärl (inne)håller vätska, en stad människor och ett skepp sjömän. På så sätt har det hela delarna. Man säger också om det som avhåller något från att handla eller röra sig i enlighet med sin inneboende drift att det håller [tillbaks] detta. Så säger man att pelarna håller de ovanpå liggande tyngderna och diktarna låter Atlas hålla himlavalvet /*ton ouranon*/ som annars skulle störta ned mot jorden, som också en del naturfilosofer menar.¹ På detta sätt säger man också om det sammanhållande att det håller ihop det sammanhållna, emedan detta annars genom varje enskild tendens [[drift]] /*hormên*/ skulle splittras. Motsvarande är också betydelsen för det som är i något och vi talar om det på samma sätt.

V.24

Varav /*to ek tinos einai*²/ utsägs i en bemärkelse när något består av materia och detta i sin tur på två olika sätt, antingen [såsom materia] för det första övergripande slaget eller för det sista speciella slaget – liksom allt smältbart består av vatten och bildstoden i sin tur består av brons. I en annan bemärkelse sägs [uttrycket] varav gälla det som härrör ur ett första igångsättande ursprung. Så härrör striden ur skymfen, det som har gett upphov till striden. Av det som är sammansatt av materia och form kan något också sägas härröra: av helheten kommer sig då delarna, av Iliaden diktverserna och av huset stenarna. Formen är nämligen här syfte och fulländat är det som har [[manifesterar]] syftet. Varav kan också användas för hur det speciella slaget [[formen]] /*eidōs*/ består av sina delar på det sätt som människan är tvåfotad och stavelsen består av sina element: i detta fall förhåller det sig nämligen annorlunda än när en bildstod består av brons, 1023b då ju det sammansatta väsendet i detta senare fall består av sinnligt

¹ Hesiodos, *Theogonin* 516-519. Se likaså *De caelo* 284a & 295a, där även Empedokles sammanhållande virvelprincip behandlas.

² Jfr V.18 ovan.

given materia, medan slaget består av den materia som hänför sig till slaget.¹ På så sätt utsägs alltså varav i nämnda fall; i en annan bemärkelse i fråga om en del och sättet på vilket den har uppstått, liksom barnet har sitt upphov i fadern och modern och växterna sitt upphov i jorden, eftersom de uppkommit ur en del av denna. I ett annat avseende menar vi det tidsligt efterföljande, liksom natten ur dagen och stormen ut stiltjen, eftersom det ena följer på det andra. I somliga av dessa fall avses övergången från ett till ett annat, i andra fall menas enbart det som tidsligt kommer efteråt, liksom sjöresan sägs ha sin begynnelse i dagjämningen om den inleddes [just] efter dagjämningen och de thargeliska spelen följde på de dionysiska emedan de kom efteråt.²

V.25

Del */meros/* sägs i en bemärkelse det vara som en mängd på något sätt kan indelas i: det som kan avskiljas från mängden såsom mängd sägs alltid vara en del av denna, liksom två på sätt och vis sägs vara en del av tre. I en annan bemärkelse sägs enbart det vara del som kan fungera som mått för en sådan mängd. Därför sägs två i ett avseende vara en del av tre, i ett annat avseende inte. Vidare sägs också det som ett slag – oberoende av mängd – kan särskiljas i, vara delar av detsamma. Av detta skäl sägs också de speciella slagen vara delar av det övergripande slaget. Därtill kallas också det del, som ingår i sammansättningen av en helhet eller ett slag eller i det som manifesterar slaget och som kan särskiljas inom detta – liksom en kula eller en kub av brons består av brons och bronsdelar. Bronsen är nämligen materien för formen [[slaget]], men också vinkeln är en del av formen [kub]. Vidare benämns också det del av en helhet, som finns i det förklarande begreppet för det enskilda. Därför sägs också det övergripande slaget vara en del av det speciella slaget och i ett annat avseende det speciella slaget vara en del av det övergripande slaget.

V.26

Helhet */holon/* säger man det vara, som inte saknar någon del som naturenligt hör till helheten samt det omfattande som på så sätt omfattar att det förlämnar något karaktären av att vara ett. Detta [senare] sker likväl på två sätt, antingen så att det redan finns sådan enhet i det enskilda [[i de enskilda delarna]] eller så att det sammansatta förlämnar enheten. Det vi i allmänna termer talar om som

¹ Se fotnot till kommentar V.24.

² Spelen till Dionysos ära inföll i Aten i mars eller april, medan de thargeliska spelen följde senare, i april eller maj.

en helhet omfattar såsom helhet det som utsägs om det enskilda och anger hur allt det enskilda är ett, så exempelvis en människa, en häst och en gud, vilka ju alla är levande varelser [[djur]] /*zôa*/. I ett annat avseende är en helhet det sammanhängande och begränsade, när det mångfaldiga och inneboende utgör något som är ett – snarast såsom förmåga eller, om inte, då som verklighet. Av dessa kallar vi snarare det en helhet som är naturenligt än det som härrör ur kunnsighet, detta i enlighet med vad som ovan sagts om det ena: helheten är ju ett slags enhet. 1024a Vidare säger man om den mängd som har början, mitt och slut att den är hel /*pan*/ när läget inte gör någon skillnad och att den är fullständig /*holon*/ när läget gör en skillnad. Då bägge kan föreligga, säger man att något är både fullständigt och helt. Detta gäller för sådant som vid förändrat läge bibehåller sin natur medan formen däremot förändras, liksom i fallet vax och dräkt. Då talar man om något både fullständigt och helt eftersom bäggedera föreligger. Vattnet, det våta och talet /*arithmos*/ sägs vara helt, men man talar inte om ett fullständigt tal och fullständigt vatten, om det då inte är i överförd bemärkelse. Där man om ett enhetligt varande säger att det är helt, så säger man att dess delar är hela: helt detta tal, hela dessa enheter /*monades*/.

V.27

Vad gäller de kvantitativa tingen säger man inte om vilket som helst att det vore vanställt /*kolobon*/ utan enbart om sådant som utgör en helhet och är delbart. Så säger man inte att två är vanställt om ett tas bort [och ett lämnas kvar] – [när något vanställs är] det vanställda och det kvarblivna nämligen inte likadant. I själva verket sägs inget tal vara vanställt. Väsendet måste nämligen kvarstå. Om en bägare är vanställd, måste den ännu vara en bägare. Ett tal är däremot i motsvarande fall inte längre detsamma. Vanställt säger man dessutom inte om allt det som har olikartade delar: det finns tal som har olikartade delar, så exempelvis två och tre. Vad gäller sådant för vilket den bestämda positionen /*thesis*/ inte gör någon skillnad, liksom i fallet vatten och eld, säger man inte heller att det är vanställt, utan enbart för sådant där en bestämd position är medbestämmande i väsendet. Dessutom bör det röra sig om något sammanhängande. I harmonin finns olikartade delar och positionsbestämning, men den ger inte upphov till vanställdhet. Inte säger man heller om alla helheter att de är vanställda när en del berövats dem. Det får nämligen vare sig gälla det väsensbestämmande eller sådant som bara råkar befinna sig någonstans. Så sägs bägaren inte vara vanställd när den är hålig, utan när den saknar handtag eller yttersta partier. Så sägs också en människa vara vanställd, inte när kött eller mjälte saknas, utan när en yttersta del är borta och då inte heller i samtliga fall, men nog om delen helt borttagen inte

kan växa ut igen. Av denna anledning säger man inte att de med kala huvuden vore vanställda.

V.28

Övergripande slag [[släkte]] */genos/* säger man i en bemärkelse om den sammanhängande uppkomsten av det som är av samma slag, liksom man säger att människosläktet fortbestår så länge en sammanhängande uppkomst för detta släkte finns. I en annan bemärkelse sägs det vara ett övergripande slag som i egenskap av ett första igångsättande står för vara. Så talar man om hellenernas släkte och ioniernas släkte, eftersom de förra härstammar från Hellen och de senare från Ion som första anfader. Släktet hänför sig snarare till den avlande än till materien,¹ men förvisso talar man också om släkte utgående från kvinnlig härstamning, så exempelvis i fråga om Pyrrha's ättlingar.² 1024b Övergripande slag säger man likaså för ytan som figur för [alla] ytor och för den fasta kroppen som figur för [alla] fasta kroppar: varje [enskild] figur är nämligen en på visst sätt beskaffad yta eller en på visst sätt beskaffad fast kropp. Dessa utgör det underliggande för skillnaderna. Vidare talar man i begreppsklargörande syfte om övergripande slag när det gäller det som främst anger vad något är, varvid [de olika] beskaffenheterna utgör skillnader. På dessa sätt utsägs alltså det övergripande slaget: det som av ett och samma slag till sin uppkomst är sammanhängande, det som härrör ur en likartad första igångsättare och det som utgör materia – det underliggande i vilket skillnaderna och beskaffenheterna finns kallar vi nämligen materia. Av olika övergripande slag säger man det vara, vars första underliggande skiljer sig, varvid det olikartade inte heller kan sammanblandas eller uppgå i ett. Så är form och materia till sina övergripande slag olikartade och utsägs enligt olika aspekter av det varande. I vissa fall betecknas vad det varande är, i andra fall en beskaffenhet och så vidare i enlighet med vad som tidigare särskilts. Inte heller här kan nämligen något sammanblandas eller uppgå i ett.

V.29

Det falska [[det osanna, det bedrägliga, det oriktiga]] */to pseudos/* kallas i en bemärkelse ett falskt sakförhållande */pragma pseudos/* och detta å ena sidan för

¹ Se fotnot till kommentaren V.28.

² Pyrrha är i den grekiska mytologin dotter till Epimetheus och Pandora och maka till Prometheus son Deukalion. Deukalion och Pyrrha överlevde i en farkost den stora översvämning som Zeus åstadkom i sin vrede över det släkte, vars emblematiske gestalt är Prometheus (den förutseende). I vissa versioner hade Pyrrha även en syster, Metameleia, vars namn 'änger' är en anspelning på faderns namn Epimetheus (den efterkloka, den med tanke efteråt).

att något inte hör ihop eller omöjligtvis kan höra ihop, så exempelvis om man säger att diagonalen är kommensurabel eller att du sitter: i det förra fallet är det nämligen alltid falskt, i det senare ibland – det [som förmenas vara] är då inte. I en annan bemärkelse är sådant falskt, som visserligen finns, men i vars natur det ligger, att antingen inte visa sig sådant som det är eller visa sig såsom något det inte är, liksom i fallet skuggmåleri /*skiagrafia*/ och drömmar: dessa är nämligen på visst sätt, men inte på det sätt som den föreställning de framkallar. Saker sägs vara falska på dessa sätt, antingen för att de inte är eller för att den föreställning som de väcker gäller ett icke-varande. Det falska i en falsk utsaga /*logos*/ ligger just i att den avser ett icke-varande. Därför är varje utsaga falsk, som hänför sig till något annat än det för vilket den är sann: så är det falskt att om cirkeln säga att den är en triangel. För varje enskilt [väsen] finns det en utsaga som avser detta ena, den som gäller vad-det-var-varon, men i ett annat avseende finns det flera utsagor, emedan det varande i sig och samma varande med [diverse] egenskaper på sätt och vis är detsamma, så exempelvis Sokrates och den bildade Sokrates. En falsk utsaga är helt enkelt inte en utsaga om någonting. Av denna anledning var det orimligt när Antisthenes¹ menade att enbart ett sägs om ett i enlighet med det tillhörande begreppet, något som har konsekvensen att ingen självmotsägelse kunde finnas och väl också att ingen kunde tala osanning. För varje enskilt [ting] är det möjligt att utsäga inte enbart dess tillhörande begrepp utan också begreppet för något annat, på det stora hela falskt, men i somliga fall också sanningsenligt, liksom när man genom dubbling kan säga att två hänför sig till åtta. 1025a Så talar vi på dessa sätt om falskhet. En människa kallas falsk om hon avsiktligen tenderar till falska utsagor, inte med hänvisning till något annat utan gällande dessa falska utsagor som sådana, och likaså den som till andra sprider sådana utsagor, liksom vi ju också säger de ting vara falska, som framkallar en falsk föreställning. Av denna anledning är påståendet i Hippias om att densamme skulle stå för både det sanna och det falska vilseförande. Antagandet är nämligen att den som förmår ljuga vore falsk och att just den som har kunskap och är klok är på så sätt förmögen: den som frivilligt är dålig vore alltså bättre.² Detta falska påstående bygger på en induktion. Den som frivilligt haltar förmenas vara bättre än den ofrivilligt haltande: haltandet förstås då som efterhärmsning av haltande. Om människan i fråga verkligen skulle halta frivilligt, vore hon likväl på så sätt också sämre – liksom fallet ju också är i etiska frågor.

¹ Antisthenes (c. 445-365 f. Kr.). Här gäller det alltså inte de kyniska elementen i Antisthenes tänkande utan hans kritik av predikationsprincipen, att säga något om något.

² Se kommentaren med fotnot.

V.30

Åtföljande */symbebêkos/* säger man det vara som föreligger i något och sanningsenligt kan utsägas, men som ändå inte vare sig nödvändigtvis eller i de flesta fall föreligger, liksom när någon grävande en grop för en planta hittar en skatt. Det är här i åtföljande bemärkelse som skatten hittas av den som gräver en grop. Det ena följer inte med nödvändighet av det andra eller efter det andra och inte hittar man heller i de flesta fall en skatt, när man gräver en grop för en planta. Så kan en bildad vara vit, men eftersom det inte nödvändigtvis eller ens i de flesta fall förhåller sig så, säger vi att det är i åtföljande bemärkelse. När det rådande är något och gäller något och somligt av detta också är någonstans och någon gång, kan det som visserligen råder, men inte råder för att det var så bestämt och är här och nu, sägas vara åtföljande. Det finns alltså för det åtföljande ingen bestämd orsak utan bara en tillfällig, alltså en obestämd orsak. I åtföljande bemärkelse kom alltså någon till Aigina, om det inte var för att han ville komma dit utan för att en storm drev honom dit eller för att han blev tagen av pirater. Det åtföljande inträffade och är alltså, men inte såsom något självförvållat utan genom något annat: stormen var nämligen orsaken till att han kom någon annanstans än han hade avsett, alltså till Aigina. I ett annat avseende säger man också att det är åtföljande, som i sig föreligger i något enskilt, men ändå inte ingår i dess väsen – liksom att vinkelsumman för två räta vinklar föreligger i triangeln. Det åtföljande i denna bemärkelse kan vara evigt, i den tidigare nämnda bemärkelsen däremot inte. Skälet till detta behandlas i andra skrifter.¹ 1025b

E

Bok VI

VI.1

Det som söks är principerna och orsakerna för det varande och uppenbart då såsom varande. Så finns det nämligen en orsak till hälsa och välbefinnande och principer, element och orsaker för matematiska ting och överlag handlar varje med tanke och tänkande förbundet vetande om noggrannare och enklare orsaker och principer. Alla dessa [former av vetande] handlar likväl enbart om ett visst varande och ett visst övergripande slag som inringas */perigrapsamenail/*, men berör däremot inte det varande som sådant eller såsom varande och ger inte heller någon upplysning om vad det är – utan utforskar vad som är uppenbart i det

¹ Vilken av möjliga hänvisningar som avses är svårt att fastställa.

sinnligt givna utgående från detta, varvid det något är antas som en förutsättning för att på så sätt visa vad som nödvändigtvis eller snarare gäller för i fråga varande övergripande slag i sig. Det är sålunda uppenbart att ett sådant sammanförande påvisande [[en sådan induktion]] */epagôgês/* inte tillhandahåller något påvisande av väsen eller av vad något är, utan enbart ett annat slags visande. På samma sätt säger dessa [former av vetande] ingenting om huruvida den övergripande klass de behandlar är eller inte är (– det är ju samma tänkande som borde klargöra vad något är och om det är). Då också naturforskningen är en vetenskap som ägnar sig åt ett övergripande slag av varande – nämligen sådant varande som har principen för rörelse och stillastående i sig självt – är det samtidigt uppenbart att denna vetenskap varken är praktisk */praktikêl/* eller frambringande */poiêtikêl/*. De frambringande vetenskaperna har nämligen sin princip i det som frambringar – i förnuftet, i kunnigheten eller i en förmåga – medan det praktiska vetandet däremot har sin princip i den handlande, i beslutet: det handlingen gäller och det beslutet gäller är nämligen detsamma. Eftersom allt tänkande är praktiskt, frambringande eller teoretiskt, måste naturforskningen vara teoretisk, men med avseende på sådant varande som besitter rörelseförmåga och vars väsen har sin begreppsliga bestämning i flertalet fall och alltså inte enbart separat. Vad som inte bör undanskymmas är vad-det-var-varon och begreppet, eftersom forskning utan dessa vore fåfång. Vad gäller det som har en bestämning och är något, finns det i vissa fall på det sätt som det uppnästa, i andra fall som det inbuktade [[det konkava]]. Skillnaden är här att uppnäsan är given tillsammans med sin materia (uppnäsan är ju en inbuktad näsa), medan det inbuktade finns oberoende av en sinnligt given materia. 1026a Om allt naturligt utsägs som det uppnästa, som näsa, som ögon, som anlete, som lekamen */sarx/*, som benbyggnad eller överlag som djur och vidare som blad, rot, bark och överlag som växt (i inget av dessa fall utelämnar begreppet nämligen rörelsen – varvid materien alltid är inbegripen –), ja, då står det klart hur naturforskningen bör söka och bestämma vad något är. Det visar också varför betraktelsen av själen delvis tillhör naturforskningen, nämligen i så mån som själen inte finns utan materia. Av detta framgår att naturforskningen är en teoretisk [[betraktande]] vetenskap. Också matematiken är likväl en teoretisk vetenskap: om den också gäller det orörliga och separata förblir tillsvidare oklart, men att den betraktar vissa matematiska förhållanden såsom orörliga och separata står klart. Om det finns något evigt, orörligt och separat, är det uppenbart att utrönandet av detta måste vara teoretiskt, men dock inte en fråga för naturforskningen (eftersom denna behandlar det som är förmöget till rörelse) och inte heller en fråga för matematiken, utan för ett vetande som föregår bägge dessa. Naturforskningen handlar om separata, men inte orörliga

ting, matematiken delvis om orörliga ting som ändå inte är separata, då de finns i materia. Den första filosofin gäller däremot det som är både separat och orörligt */chôrista kai akinêta/*. Alla orsaker måste nödvändigtvis vara eviga [[bestående]] */aidial/*,¹ och i synnerhet orsakerna till uppenbarelsen av det gudomliga */aitia tois fanerois tôn theiôn/*. Sålunda skulle det finnas tre teoretiska [[betraktande]] filosofiska vetenskaper: matematik, naturforskning och teologi. Om det finns en plats där det gudomliga råder, är det nämligen utan tvivel i en sådan natur och den värdigaste vetenskapen är den som sysslar med det värdigaste slaget [av ting]. De teoretiska [[betraktande]] vetenskaperna har företrädet framom andra former av vetande, och den sökta vetenskapen bland dessa teoretiska vetenskaper. Vidare inställer sig frågan om den första filosofin snarare är allmän eller om den gäller en natur eller ett övergripande slag. Inte heller i matematiken förhåller det sig genomgående på samma sätt: så handlar geometrin och astronomin */astrologial/* om en viss natur, medan den allmänna matematiken rör det gemensamma för allt. Om det inte finnes något annat väsen vid sidan av dem som föreligger i naturen, skulle naturforskningen vara den första vetenskapen. Om det däremot finns ett orörligt väsen, kommer detta först och likaså den första filosofin, som i egenskap av första vetande är allmänt. Detta vetande betraktar det varande såsom varande, både gällande vad det är och vad som kännetecknar detsamma i egenskap av varande.

VI.2

Emedan det varande enkelt utsagt har många betydelser, av vilka en gäller det åtföljande, en annan det sanningsenliga, vidare en det icke-varande såsom det osanna, samt ytterligare de olika slagen av kategorier – vad något är, beskaffenheten, mängden, var något är, när något är, och vad det annat finns av sådana betydelser 1026b – och vid sidan av alla dessa bemärkelser också det som gäller förmåga och förverkligande. Då alltså det varande utsägs på många sätt, måste först konstateras att det om det åtföljande inte finns något egentligt teoretiskt vetande. Ett tydligt tecken på detta är, att ingen vetenskap ägnar sig åt detta [åtföljande], vare sig den praktiska, den frambringande eller den teoretiska. Den som bygger ett hus bygger nämligen inte det som i åtföljande bemärkelse uppstår när huset uppförs: av sådant finns det nämligen en obegränsad mängd. Lika litet som i fråga om annat varande, finns det här något som hindrar att huset för somliga bereder glädje, att somliga misshagas av det och att andra drar nytta av det. Inget av detta ligger ändå i själva byggnadskonsten. På samma sätt betraktar inte heller den som

¹ Jfr kommentaren samt 1027a nedan som antyder en annan syn.

ägnar sig åt geometri det som enbart åtföljer figurerna, t.ex. om en triangel och en triangel med två räta vinklar är olikartade. Detta har också sina goda skäl: det är nämligen bara till benämningen det åtföljande ansluter sig. Så var det inte illa funnet när Platon hänförde sofistiken till det icke-varande.¹ Vad sofisterna omtalar gäller nämligen företrädesvis det åtföljande: huruvida den bildade och den språkförmögna, den bildade Koriskos och Koriskos är densamma eller olika varelser, om allt det som är utan att ändå alltid vara, har uppstått – alltså om den bildade som är språkförmögen och om den språkförmögna som är bildad har blivit till samt andra liknande frågeställningar.² Det åtföljande visar sig här nära besläktat med det icke-varande. Detta framgår också av följande överväganden: det varande som finns på annat sätt inbegriper uppkomst och förgängelse, så däremot inte när det gäller det som enbart är åtföljande.³ Vi måste likväl, så långt det är möjligt, gällande det åtföljande utreda dess natur och vilken orsak det har: samtidigt torde det tydligt framgå varför det inte finns någon vetenskap om det åtföljande.

Emedan det i det varande å ena sidan finns sådant som alltid och nödvändigtvis förhåller sig på ett sätt – och då inte i bemärkelsen tvång utan i den bemärkelsen, att det inte kan förhålla sig på annat sätt – och å andra sidan sådant som inte nödvändigtvis och inte alltid förhåller sig på ett sätt, liksom det som är mestadels */epi to poly/*, så utgör detta principen och orsaken som gör att det åtföljande kan finnas. Vad som varken alltid eller mestadels föreligger säger vi nämligen att är åtföljande. Så menar vi att oväder och kyla som inträffar under värmeböljan */epi kyni/*⁴ är åtföljande, men om det däremot gäller intensiv och tryckande hetta, som alltid eller för det mesta då förekommer, säger vi däremot inte att det vore ett blott [tillfälligtvis] åtföljande drag. Likaså är det för en människa ett blott åtföljande drag att vara vit, eftersom detta vare sig alltid eller mestadels är fallet, medan det däremot inte är ett blott åtföljande drag [för människan] att vara djur. 1027a Så är det också ett blott åtföljande drag för byggmästaren att kurera, eftersom detta är naturligt för läkaren, men inte för byggmästaren som det bara tillfälligtvis kan tillkomma att [även] fungera som läkare. En kock som

¹ Platon, *Sofisten*.

² Framställningen är här njugg, men är menad som en kritik av sofistiska tänkesätt som förutsätts vara bekanta – och framförallt då sådana där identiteten förnekas för att en varelse från den ena stunden till den andra har olikartade åtföljande kännetecken.

³ Se kommentaren.

⁴ Jfr Hesiodos, *Verk och dagar* 580-590. *Kyni* avser egentligen "hunddagarna" mellan början av juli och mitten av augusti som fått sitt namn av stjärnan Sirius, också kallad Orions hund.

är i färd med att tillreda något välsmakande kan samtidigt bidra till hälsan, men det är då inte kokkonsten som står för detta: vi säger att han åstadkommer något hälsosamt enbart i en viss bemärkelse, däremot inte som sådan [i egenskap av kock]. För annat finns det nämligen ofta förmågor som möjliggör görandet, men vad gäller de åtföljande dragen finns det ingen sådan kunnighet eller bestämd förmåga. Orsaken till det som är eller uppstår i åtföljande bemärkelse är även den i åtföljande bemärkelse. Eftersom det för allt det som uppstår eller är inte gäller att det vore vare sig nödvändigt eller alltid, utan snarare att det är för det mesta, måste det nödvändigtvis finnas varande som är enbart i åtföljande bemärkelse: så är den vita vare sig alltid eller för det mesta bildad och om han blir bildad, är det alltså i åtföljande bemärkelse. Om det inte vore så, skulle allt vara nödvändigt. Orsaken till åtföljande drag är alltså materien som vid sidan av det som sker mestadels också tillåter annat. Som utgångspunkt gäller det att begripa om det finns något som vare sig är alltid eller för det mesta, eller om detta är omöjligt. Men det finns [alltså] vid sidan av dessa [två alternativ] det som tillfälligtvis råkar vara och det åtföljande. Finns det kanske somligt som är mestadels, medan däremot ingenting alltid råder, eller är det ändå så att något evigt också finns? Detta skall senare utredas.¹ Uppenbart är att det inte finns någon vetenskap om åtföljande drag. Allt vetande rör nämligen det som alltid eller för det mesta är. Hur skulle man nämligen annars kunna lära sig och till andra utlära något? Det gäller nämligen att bestämma antingen det som alltid är eller det som för det mesta är: så är honungsvatten för det mesta bra för den febersjuka. Det går inte att uttala sig om vad som vid sidan av detta inte gäller, t.ex. inte vid nymåne. Om det nämligen alltid eller för det mesta gäller [att honungsvatten är bra för febersjuka], då även vid nymåne. Det som är i åtföljande bemärkelse finns vid sidan om */para tautal/*. Vad som är i åtföljande bemärkelse och vilken orsaken är, liksom även den omständigheten, att det inte finns någon vetenskap om det åtföljande, har så behandlats.

VI.3

Uppenbart är att det [också] måste finnas alstrade och förgängliga principer och orsaker² utan att något här ändå [ständigt] uppstår och förgås */hoti d' eisin archai kai aitia gennêta kai ftharta aneu tou gignesthai kai fiheiresthai, faneron/*. Vore det inte så, skulle allt vara med nödvändighet eftersom det för allt som uppstår och förgås nödvändigtvis finns en orsak som inte enbart är i åtföljande bemärkelse.

¹ *Met.* XII.6-8.

² Jfr ovan 1026a.

Frågar man sig nämligen om något kommer eller inte kommer att vara fallet, är svaret att det kommer att vara om något [annat] inträffar, annars inte. Detta andra kommer i sin tur att vara [fallet], om ytterligare ett annat inträffar. Det står alltså klart att man genom att avlägsna tid[savsnitt] från en viss tidssekvens når det nuvarande. 1027b En person kommer att dö antingen i sjukdom eller våldsamt när han går bort och detta genom att han törstar eller genom att något annat inträffar: på så sätt kommer man fram till det som gäller för närvarande eller till något som redan har inträffat, t.ex. att den som törstar har ätit något salt. Det här är antingen redan fallet eller så inte. Personen kommer alltså nödvändigtvis antingen att dö eller inte att dö. På samma sätt gäller detta om man övergår till det förgångna: jag menar det så, att detta ju redan finns i något. Allt kommande följer med nödvändighet, så exempelvis avlidandet för den levande. Någoting har nämligen redan inträffat. Så föreligger exempelvis motsatser i samma kropp. Om döden kommer genom sjukdom eller våld, är däremot inte avgjort utan det visar sig först då den redan inträffat. Uppenbart är att det här återgår på en utgångspunkt [[princip]], men att denna i sin tur inte kan föra vidare till en annan. Det här är då principen för något som tillfälligtvis finns och inget annat utgör orsaken till dess tillblivelse. Hur beskaffad den princip och den orsak är som återföringen gäller, måste framförallt undersökas – om det snarare rör sig om materia eller om ett syfte eller om det som är igångsättande.

VI.4

Det varande som är i åtföljande bemärkelse må nu lämnas emedan vi redan tillräckligt har avhandlat det. Det som sägs vara för att det är sant och det som inte sägs vara för att det är osant beror på sammansättning /*synthesin*/ och åtskillnad /*diairesin*/ och som helhet betraktad på fördelningen av motsatser (det sanna bejakar nämligen det sammanbundna medan det åtskilda är vad som förnekas och det osanna står i sin tur för den [kontradiktoriska] motsatsen till denna fördelning). En annan fråga är, hur det kommer sig att man kan tänka ihop eller isär något. Med det sammansatta och det särskilda menar jag inte räckan [[den successiva ordningen]] /*efexês*/ utan uppkomsten av något som är ett [i tänkandet]. Det sanna och det osanna ligger nämligen inte i tingen – låt säga så, att det goda vore sant och det dåliga i sin tur osant – utan i tänkandet /*en dianoia*/. När det gäller enkla ting och vad något är, ligger det likväl inte heller i tänkandet. Hur man bör betrakta det som är och inte är i detta avseende, skall senare dryftas. Emedan sammanfogningen och åtskillnaden sker i tänkandet och inte i tingen och det på så sätt varande alltså är ett annat än det varande i egentlig bemärkelse /*tôn kyriôs*/ (– det något är eller dess beskaffenhet eller dess mängd

eller annat detta kan vara, sammanfogas eller särskiljs nämligen i tänkandet –), så väljer vi här att utelämna det varande som är i åtföljande bemärkelse och det varande såsom sannvaro. Orsaken är nämligen i det ena fallet obestämd och i det andra fallet en egenskap hos tänkandet 1028a och bägge hänvisar till ett ytterligare övergripande slag av varande och visar inte därutöver något om det varandes natur. Detta kan av denna anledning lämnas åt sidan. Istället bör vi dryfta vilka orsakerna och principerna för själva det varande såsom varande är. Av det som vi ovan anförde om hur det enskilda på olika sätt omtalas, framgår klart att det varande utsägs på många sätt.

Z

Bok VII

VII.1

Det varande utsägs på många sätt, något som redan utretts i redogörelsen för dessa [olika] betydelser.¹ Det varande betecknar dels ett vad och ett visst något */ti esti kai tode til*, dels att det är som utsägs med avseende på beskaffenhet eller mängd eller annat liknande. Då det varande utsägs på alla dessa sätt är det uppenbart att det som kommer först är vad något är, alltså det som betecknar väsendet. När vi uttalar oss om hur ett visst något är beskaffat, säger vi nämligen att det är bra eller dåligt, men inte att det är tre armlängder och inte heller att det är en människa: om vi däremot säger vad det är, nämner vi vare sig det vita eller det varma eller de tre armlängderna utan istället att det är en människa eller en gud. Det andra sägs vara i den mån det för det som är på så sätt utgör antingen en mängd eller en beskaffenhet, en egenskap [[affektion]] eller annat liknande. Därför kan man också råka i förlägenhet om huruvida gåendet, hälsan och sittandet i varje enskilt fall snarare är eller inte är och på samma sätt i andra liknande fall. Inget av detta är nämligen i sig eller möjligt att separera från väsendet, utan i den mån gåendet, hälsan och sittandet föreligger, är det snarare för att de ansluter sig till ett varande. Snarare detta [senare] förefaller utgöra det [egentligen] varande, eftersom det för det övriga utgör det underliggande och bestämda: detta utgör väsendet och är det enskilda som visar sig genom det som utsägs på detta sätt. Det goda och det sittande kan nämligen inte utsägas utan detta. Det är sålunda uppenbart att det som gör att det enskilda är ligger i just detta, som alltså är det primärt varande och då inte såsom vilket som helst varande utan som det varande som sådant och

¹ Se t.ex. *Met.* V.7.

såsom väsen. Det primära utsägs på många sätt, men i alla avseenden kommer väsendet likväl först, så vad gäller begreppet, vetandet och tiden. Det andra som utsägs kan nämligen inte finnas separat. Enbart väsendet kan finnas så. Också begreppsligen kommer det först: i varje begrepp för det enskilda ingår nämligen nödvändigtvis det för väsendet. Vi tycker oss mest inse vad något enskilt är, när vi har uppfattat vad [exempelvis] en människa eller eld är – och inte när vi har uppfattat beskaffenheten eller mängden eller var detta något befinner sig. 1028b Också när det gäller sådant inser vi i själva verket bättre vad det rör sig om, när vi har vetskap om *vad* mängden eller beskaffenheten i fråga är.¹ Den fråga om vad det varande är som sedan gammalt, liksom nu och alltid, söks och diskuteras, är just frågan: vad är väsendet? Somliga menar att det är ett, andra att det är mer än ett,² och vidare andra att det är begränsat,³ andra i sin tur att det är obegränsat.⁴ Därför måste också vi framförallt och i första hand och nära nog huvudsakligen ta oss an frågan om vad det på så sätt varande är.

VII.2

Det verkar som om det mest uppenbara väsendet är det som gäller kroppar: av denna anledning säger vi att djur och växter samt deras delar utgör väsen och likaså naturkroppar såsom eld, vatten, jord och annat sådant samt delar av dessa och det som utgår från dessa, antingen från vissa delar eller från alltsammans, liksom himmelen och dess delar, stjärnorna, månen och solen. Vad som måste undersökas är om dessa är de enda eller om det också finns andra väsen eller om det kanske är så att bara somliga av dessa är väsen eller om det är så att inga av dessa är väsen, men att det ändå finns andra. Somliga menar att gränserna för kroppar, såsom yta, linje, punkt och enhet, är väsen och detta snarare än kroppen [som sådan] och det fasta.⁵ Vidare menar andra att det vid sidan av det sinnligt givna inte finns något sådant,⁶ medan somliga, liksom Platon, antar att det finns flera

¹ Denna mening förefaller stå i en viss motsättning till den föregående. Om man betonar orden 'vad' och 'är' (*ti esti*), kan satsen visserligen läsas som om det åsyftade är vad-det-var-varon för beskaffenhet och mängd – men då rör det sig inte om ett underliggande i den kort innan nämnda bemärkelsen. Jfr nedan 1030a30-32.

² Den förstnämnda monistiska tendensen fanns i den joniska naturfilosofin, men är speciellt känd genom den eleatiska skolan, inte minst Parmenides. Det senare synsättet var allmänt utbrett.

³ För synsättet kunde flera namn nämnas, i så mån som ändlighet och bestämning är ett viktigt tema i den grekiska tankevärlden. Den pythagoreiska skolan och Empedokles förtjänar att nämnas.

⁴ Anaximandros och Anaxagoras kan avses.

⁵ Ett bland pythagoréerna utbrett synsätt.

⁶ Speciellt Protagoras utmärkte sig på denna punkt.

väsen och framförallt eviga sådana: idéer och matematiska ting såsom två väsen och som ett tredje väsen det som gäller de sinnligt givna kropparna. Speusippos¹ antar flera väsen utgående från det ena: olika principer för varje väsen, en för talen, en för mängder och ytterligare en för själen. På så sätt utvidgar han fältet för väsen. Andra menade att idéerna och talen är av samma natur och att det övriga följer därav,² linjer och ytor, och vidare ända till det himmelska väsendet och de sinnliga tingen. Det bör utredas vem som har rätt och vem som har fel om detta, vilka väsen det finns, om det vid sidan av det sinnligt givna finns eller inte finns andra väsen och hur dessa finns [såvida de finns], om det vid sidan av det sinnliga finns ett separat väsen och varför i så fall samt hur – eller om det kanske ändå inte finns något sådant väsen vid sidan av det sinnligt givna. Inledningsvis gäller det att fastställa grunddragen i vad väsen är.

VII.3

Väsen utsägs, om inte på många, så åtminstone på fyra olika sätt. Vad-det-var-varon, det allmänna och det övergripande slaget framstår som väsen för det enskilda och som det fjärde därtill också det underliggande. Det underliggande är vad det andra utsägs om, medan detta [underliggande] däremot inte utsägs om det andra. Vi måste alltså först bestämma vad detta är, 1029a eftersom det första underliggande snarast verkar vara väsen. På ett sätt sägs materien */hylê/* vara det underliggande, på ett annat sätt formen */morphê/* och på ett tredje sätt det som är sammansatt av dessa [två] */to ek toutôn/*. Jag menar här materia liksom brons, form liksom den ideala gestalten */schêma tês ideas/* samt det som består av dessa liksom bildstoden som sammansatt helhet */synolon/*. Om formen föregår materien och snarare är, måste formen av samma skäl också föregå det som är sammansatt av bägge. Så ter sig i stora drag det som är väsen, nämligen inte det som utsägs om ett underliggande utan det om vilket det andra utsägs */to mê kath' hypokeimenou alla kath' hou ta alla/*. Detta förslår likväl inte och är inte tillräckligt eftersom bestämningen förblir oklar och leder till [tanken] att materien skulle vara väsen. Om denna inte är väsen, undgår det oss vad i övrigt som då kunde vara väsen. Om annat upphävs, förefaller inget [annat än materia] bli kvar. Detta andra utgörs nämligen av sådant som inpräglats [[affektioner]] */pathê/*, av sådant som skapats */poiêmatal/* och av förmågor */dynameis/* hos kropparna. Längden, bredden och djupet utgör i sin tur vissa mängder, men inte väsen. Mängd är inte väsen utan väsen är snarare vad som först kännetecknar mängden. Om vi däremot upphäver längd, bredd och

¹ Platons efterträdare i ledningen för akademien. Se även inledningen.

² Speusippos efterträdare Xenokrates likställde idéer och tal.

djup, ser vi inget som blir kvar, annat än det som hade sin bestämning just genom längd, bredd och djup och med nödvändighet verkar det då, så betraktat, som om materien vore det enda väsendet. Med *materia* menar jag det som i sig vare sig är något [visst ting] eller [något] kvantitativt eller något som på annat sätt utsägs i enlighet med bestämningen av det varande. Det finns nämligen något som varje sådan bestämning gäller och som till sitt vara är annorlunda och inte i enlighet med sådana kategorier: andra kategorier utsägs nämligen om väsendet, medan detta däremot bestämmer materien. Då är det yttersta i sig vare sig ett något eller en mängd eller överhuvudtaget något annat. Men inte heller [de motsvarande] negationer är detta yttersta emedan dessa enbart gäller i åtföljande bemärkelse. Om man betraktar saken så, vore materien väsendet. Detta är likväl omöjligt. Att finnas separat och såsom något visst menar vi framförallt att gäller för väsendet. Så kunde man mena att det snarare än materien är formen */eidos/* och det som är sammansatt av bägge [– av både form och *materia* –] som är väsen. Att det som är sammansatt, alltså det som förbinder form och *materia*, vore väsendet, måste vi likväl utesluta, eftersom det kommer senare och är något som framträtt */délél/*. Också materien är på visst sätt uppenbar */faneral/*. Det tredje alternativet måste vi däremot undersöka, eftersom det mest försätter oss i bryderi. Man antar allmänt att det finns väsen för olika sinnliga ting och det är därför skäl att först ägna sig åt dessa. 1029b Vår uppgift befrämjas nämligen av att gå mot det mer vetbara */metabainein eis to gnôrimôteron/*. Man lär sig nämligen överallt så, att man från det som till sin natur är mindre lätt att veta framskrider till det som bättre går att veta. Detta är nämligen uppgiften, alltså att utgående från det som för den enskilda är lättare att inse åstadkomma att det till sin natur vetbara också inses av den enskilda – på samma sätt som det i handlingen gäller att utgående från det som för den enskilda är gott åstadkomma att det som helt och fullt är gott också blir det goda för den enskilda.¹ Visserligen är det första och för den enskilda lättare insedda ofta [enbart] vagt insett och inbegriper litet eller inget av det varande – men man måste ändå utgående från detta av den enskilda bristfälligt insedda nå fram till det som överlag är vetbart genom att som sagt övergå från det förra till det senare.

VII.4

Då vi inledningsvis fastställde de olika sätten att bestämma väsendet – och vad-det-var-varon framstod som ett av dessa – gäller det att närmare betrakta denna. Först måste vi begreppsligen säga något om denna, nämligen att vad-det-var-varon för den enskilda är det som i sig utsägs om detta. Så är detta att vara du inte

¹ Jfr t.ex. *Eth. nic.* 1119b.

detsamma som att vara bildad. Bildningen ligger nämligen inte i du-varon som sådan. Du är det som uttryckligen gäller dig, men inte heller allt detta. Det som på detta sätt utsägs i sig är inte på det sättet som en yta är vit, eftersom ytvaron inte är någon vitvaro. Men inte heller det som består av bägge, den vita ytan, är väsen. Varför inte? För att det som bestäms tillfogats detta. Begreppet för vad-det-var-varon i varje enskilt fall är ett begrepp som inte innehåller det enskilda, men utsägs om det. Om en vit yta vore detsamma som en slät yta, skulle vit och slät vara ett och detsamma.¹ Eftersom det också finns sådant som är sammansatt i enlighet med andra kategorier (ett underliggande finns nämligen för varje [av dessa] – för beskaffenheten, för mängden, för tidpunkten [när], för platsen [var] och för rörelsen), så inställer sig frågan om det i vart fall finns ett begrepp för vad-det-var-varon och om vad-det-var-varon är rådande i samtliga fall, så t.ex. om det finns en vad-det-var-varo, vit människovaro, för en vit människa? Må vi säga att benämningen för detta är dräkt */himation/*. Vad är då dräktvaron? Denna tillhör ju inte alls det som utsägs i sig. Det kan konstateras att det som inte utsägs i sig, anges på två sätt: i det ena fallet genom tillägg, i det andra utan sådant. Dels sägs det [som inte utsägs i sig] känneteckna ett annat – det som bestäms –, när exempelvis vithet exemplifieras med en vit människa; dels kan ett annat bestämmas genom detsamma, låt säga som om det vore dräkten som har bestämningen att vara en vit människa och en vit dräkt då betecknas som vit.² Den vita människan är visserligen vit, men anger förvisso inte vad-det-var-varon för vithet. 1030a Finns det då överlag en vad-det-var-varo för dräkten eller inte? Vad-det-var-varon är ju ett visst något. Om något enbart utsägs om något annat, rör det sig dock inte om ett visst något, liksom vit människa inte står för ett visst något, eftersom det enbart gäller för väsen att vara ett visst något. Vad-det-var-varo finns alltså för det vars begrepp är en definition. En definition föreligger ändå inte överallt där en benämning med ett begrepp betecknar detsamma. I så fall vore ju alla begrepp definitioner och det skulle för vilket som helst begrepp finnas en motsvarande benämning. Också Iliaden vore då en definition. En definition gäller det första för något: sådant är det där något inte utsägs om något annat. Vad-det-var-varo finns inte för något annat än för speciella slag av övergripande slag, och alltså enbart för dessa speciella slag. Vare sig som delaktighet */kata metochên/* eller som egenskap [[affektion]] eller i åtföljande bemärkelse förefaller

¹ Jfr *De sensu* 442b.

² De två satserna är utmanande för översättaren, men fortsättningen klargör innebörden. Jfr nedan "Så finns det begrepp och definition för en vit människa, men på ett annat sätt än för det vita och för väsendet".

dess nämligen utsägas. Varhelst en benämning föreligger, finns ett begrepp för varje enskilt fall som anger att något gäller för något – genom en enkel tillskrivelse eller genom en noggrannare sådan. Det rör sig dock inte om en definition eller om vad-det-var-varo. Definitionen och vad-det-var-varon utsägs likväl på många sätt. I en bemärkelse betecknar vad-det-var-varon nämligen väsendet och något visst, i en annan bemärkelse varje kategori, mängd, beskaffenhet och annat liknande. Liksom vara förekommer i alla dessa fall, men inte föreligger på samma sätt, utan i det ena fallet finns som ett första och i det andra som något avlett, så gäller också vad-det-var-varon primärt väsendet, men i ett visst avseende också det övriga. Också vad gäller beskaffenhet frågar vi nämligen vad den är, emedan också det på visst sätt beskaffade är något, men inte enkelt som sådant: så menar också somliga att det icke-varande begreppsligen /*logikôs*/ inte är enkelt som sådant, men ändå är just icke-varande. Så förhåller det sig också med beskaffenheten. Det måste förvisso utredas hur vi bör tala om det enskilda, men i ännu högre grad hur det förhåller sig med detta. Uppenbart genom det sagda är att vad-det-var-varon främst och som sådan gäller för väsen, men likaså för annat på ett liknande sätt, dock inte enkelt som sådan utan som på visst sätt beskaffad eller kvantitativ vad-det-var-varo. Man måste då antingen hävda att det bara är till namnet som dessa senare finns [[är varande]] eller så att de är genom tillägg eller upphävande (på samma sätt som vi kan veta vad som inte går att veta /*hôsper kai to mê epistêton epistêton*/). Riktigt är likväl att det här vare sig rör sig om en enbart likartad benämning eller om identitet utan att det [istället] är som när man kallar olika saker läkande för att det gäller en och samma sak, 1030b även om det inte [i alla avseenden] rör sig om ett och detsamma, men alltså ändå inte heller bara till namnet vore likartat. Läkande säger man om en kropp, en åtgärd och ett instrument inte för att de enbart till namnet skulle påminna om varandra och inte heller för att det skulle vara ett och detsamma, men för att de rör ett och detsamma [nämligen hälsan]. Hur man än uttalar sig om detta, gör det likväl ingen skillnad. Uppenbart är däremot att den första och enkla definitionen och vad-det-var-varon gäller väsen. På annat sätt kan den också gälla annat, men inte i denna främsta bemärkelse. Om vi förutsätter detta, är inte nödvändigtvis det en väsensdefinition, som begreppsligen betecknar detsamma utan det måste handla om ett speciellt begrepp för det som är ett – och då inte i den bemärkelse som Iliaden är sammanhängande eller saker som sammanfogas – utan ett i den ovan avsedda bemärkelsen. Det ena utsägs likväl som det varande. Det varande betecknar ett visst något och vidare mängd och beskaffenhet. Så finns det begrepp och definition för en vit människa, men på ett annat sätt än för det vita och för väsendet.

VII.5

Om man inte vill säga att det begrepp som bygger på tillägg av kännetecken är en definition, uppstår frågan vilka av de sammansatta och [alltså] inte enkla tingen som har en definition? Uppenbart är nämligen att någonting nödvändigtvis här har tillfogats. Jag menar det så här: det finns näsa och inbuktning och det finns uppnästheth som kombinationen av dessa två, när det ena föreligger i det andra. Det är inte i åtföljande bemärkelse som inbuktningen eller uppnästhethen är en egenskap för näsan, utan den är som sådan på detta sätt: alltså inte heller som vitheten kännetecknar Kallias eller en människa när Kallias är vit och i åtföljande bemärkelse också är en människa – utan som det maskulina kännetecknar ett djur eller det som är lika kännetecknar en mängd och på samma sätt för allt som i sig sägs känneteckna något. Sådant är det, i vilket begreppet eller namnet tillhör det som har egenskapen [[affektionen]] */pathos/* och som inte kan förklaras skilt från denna – liksom det vita visserligen kan finnas utan en människa, men det feminina inte utan ett djur. Av dessa har alltså antingen inget en vad-det-var-varo och en definition eller om en sådan finns, då som sagt på ett annat sätt. Vad gäller detta uppstår ytterligare en annan svårighet. Om nämligen uppnäsa och inbuktnad näsa är detsamma, vore också uppnästheth och inbuktning detsamma. Ifall detta inte är så emedan det ju är omöjligt att tala om en uppnäsa utan att beakta det ting som i sig har egenskapen (uppnäsan är ju en inbuktning i näsan), då kan man antingen inte alls säga uppåtvänd näsa eller så sägs samma sak två gånger: inbuktnad näsa näsa. En uppåtvänd näsa är ju en inbuktnad näsa näsa. För sådant är därför vad-det-var-varon utesluten, eftersom det skulle ge upphov till en oändlig regress. I näsan som är en uppåtvänd näsa skulle nämligen ytterligare annat ingå. 1031a Det är sålunda uppenbart att det enbart för väsendet finns en definition. Om det nämligen skulle finnas en sådan för andra kategorier, vore denna nödvändigtvis genom tillägg, liksom för beskaffenheten och det udda. Detta [senare] kan nämligen inte förstås utan tal, precis som det feminina inte kan förstås utan djuret. Med tillägg menar jag de fall där något utsägs dubbelt på ovan nämnt vis. Om detta är sant, finns det inget fastställt vara för det förbundna, så exempelvis när vi talar om ett udda tal – något som undgår oss för att vår begreppsanvändning inte är tillräckligt noggrann. Om det däremot finns definitioner också av sådant, måste det antingen vara på annat sätt eller så måste man som sagt hävda att definitionen och vad-det-var-varon utsägs på många sätt. Så skulle det i en bemärkelse inte finnas en definition eller en vad-det-var-varo för något annat än väsen, men i en annan bemärkelse skulle annat ändå ha vad-det-var-varo och väsen. Det är alltså uppenbart att definitionen

är begreppet för vad-det-var-varon och att vad-det-var-varon gäller antingen enbart väsendena eller i synnerhet och främst och som sådan /*haplôs*/ dessa.

VII.6

Att undersöka är [vidare] om varje enskilt ting är identiskt med vad-det-var-varon [för detta ting] eller om det är något annat. Detta är av vikt för undersökningen av väsendet. Det enskilda förefaller nämligen inte vara något annat än dess väsen och vad-det-var-varon sägs vara det enskildas väsen. Vad gäller det som enbart utsägs i åtföljande bemärkelse förefaller det däremot röra sig om något som är olikt: en vit människa är något annat än vit människovaro /*to leukô anthrôpô einail*. Om människovaro och vit människovaro vore detsamma, då vore människa och vit människa (i enlighet med vad somliga har menat) detsamma precis som vit människovaro och människovaro. Men det åtföljande är ändå inte nödvändigtvis detsamma. De ytterligare termerna framgår nämligen inte på samma sätt för detsamma. Om någon likväl menar att detta kan vara så och att de ytterligare termerna framgår som detsamma i åtföljande bemärkelse, liksom vitvaro och att vara bildad, får det inget medhåll. Är då vad-det-var-varon och det enskilda tinget detsamma när det gäller det som utsägs i sig? Frågan är då om det exempelvis finns väsen som inte föregås av andra väsen och andra naturer, d.v.s. av det slag somliga har kallat idéer. Vore det goda självt och detta att vara god [[godvaron]] olika saker, eller djuret och djurvaron, det varande och dess [till]varo /*to ontî kai to onl*, 1031b då skulle det finnas andra väsen, naturer och idéer vid sidan av de redan nämnda och dessa vore föregående väsen i den mån vad-det-var-varon är väsen. Vore dessa åtskilda från varandra, skulle det om de ena inte finnas något vetande och de andra skulle inte finnas till såsom varande. Med åtskildhet menar jag att detta att vara god [[godvaron]] inte skulle känneteckna det goda och godvaron i sin tur inte heller skulle vara något gott. Vetande finns nämligen bara om det enskilda när vi inser dess vad-det-var-varo. Liksom vad gäller det goda, förhåller det sig också med annat: om godvaron alltså inte är det goda så är inte heller [till]varon det varande eller ett [detsamma som] det ena. På samma sätt är antingen allt vad-det-var-varo eller så inget: om [till]varon alltså inte är det varande så är inte heller någon annan vad-det-var-varo ett varande. Vidare vore det i vilket godvaron inte är rådande inte heller gott. Nödvändigtvis är det goda och godvaron, det sköna och skönvaron ändå ett och detsamma och likaså allt det som inte utsägs om ett annat, utan i sig och främst. Det är tillräckligt om detta råder även om det inte finns idéer och ännu mera så om det finns idéer. Om det finns idéer av det slag somliga hävdar, är det likaså uppenbart att det underliggande inte är väsen. Dessa [idéer] måste nämligen utgöra väsen

och inte finnas med avseende på ett underliggande eftersom de då skulle bero på delaktighet [i detta underliggande]. Av detta skäl är varje enskilt ting och dess vad-det-var-varo inte enbart i åtföljande bemärkelse ett och detsamma: detta också för att vi känner till ett enskilt ting när vi uppfattar dess vad-det-var-varo. Genom utrönandet /*kata tèn ekthesin*/ är bägge nödvändigtvis detsamma. När det gäller sådant som utsägs enbart i åtföljande bemärkelse, liksom det bildade och det vita, är det inte sant att säga att tinget självt och dess vad-det-var-varo vore detsamma, eftersom betydelsen här är dubbel. Vitt är nämligen både det som har den åtföljande egenskapen att vara vitt och den åtföljande egenskapen som sådan. Vad-det-var-varon och tinget självt är alltså här i ett avseende detsamma, i ett annat avseende däremot inte. Människovaro och vitmänniskovaro är inte detsamma, även om egenskapen är densamma.

Märkligt vore det också om varje vad-det-var-varo skulle tillskrivas en [egen] benämning. Då skulle det för en vad-det-var-varo finnas en annan: vad-det-var-varon för en häst skulle i sin tur ha ytterligare en vad-det-var-varo. Men vad hindrar somligt från att omedelbart och direkt innebära vad-det-var-varo, eftersom denna är väsen?¹ Vad-det-var-varon är ju inte bara en utan också begreppet är ett och detsamma 1032a som klart framgår av det redan anförda. Det är nämligen inte i åtföljande bemärkelse som ett [[envaron]] och det ena är detsamma. Om det rörde sig om något annat, skulle detta leda till en oändlig regress: ett [[envaron]] vore dels vad-det-var-varon för det ena och dels också det ena, och samma skulle då [igen] gälla detta ena. Uppenbart är alltså att det för det som sägs vara först och i sig gäller att enskildheten är detsamma som det enskilda. Det sofistiska bestridandet av detta konstaterande upphävs uppenbarligen genom samma lösning och så också frågan om Sokrates och att vara Sokrates är ett och detsamma. Det gör nämligen ingen skillnad vilka fall som man här i sina frågor och lösningar tyr sig till. Så har det visats hur vad-det-var-varon är detsamma som det enskilda och hur den inte är det.

VII.7

Det uppstående framspringer dels naturligt, dels genom kunnighet samt även genom det som spontant inträffar /*apo tautomatou*/. Allt som uppstår, uppstår genom något, ur något och blir till något. Med något menar jag det som motsvarar en kategori: ett visst något, beskaffat på visst sätt, av viss storlek eller någonstans. Naturliga uppkomstprocesser är vad som uppkommer naturenligt. Det ur vilket något uppstår är vad vi kallar materia, det genom vilket det uppstår är något

¹ Detta då för att undvika nämnda regress.

naturligt varande och vad det blir i sin tur något sådant som en människa, en växt eller annat sådant som vi snarast kallar väsen. Allt som uppstår naturenligt eller genom kunnighet besitter materia. Varje ting har nämligen möjligheten att antingen vara eller inte vara och detta beror på materien i det enskilda tinget. Allmänt taget föreligger natur både i det ur vilket något uppstår och i det som anger i vilket avseende något uppstår: det uppstående, exempelvis en växt eller ett djur, förhåller sig nämligen såsom natur. Likaså är det genom vilket något uppstår – den såsom speciellt slag [[form]] utsagda naturen – något [till formen] likartat som själv är i något annat. Det är nämligen en människa som alstrar en människa. På så sätt uppkommer det uppstående i enlighet med naturen, medan andra [former av] uppkomst kallas göranden /*poiêseis*/. Alla göranden är antingen genom kunnighet, genom förmåga eller genom tänkande. I många av dessa fall uppstår något även spontant eller råkar inträffa på samma sätt som när något uppkommer i naturen: också här uppstår ju somligt ur frön och annat utan frön, något som senare skall undersökas. Genom kunnighet uppstår det vars speciella slag [[form]] /*eidos*/ finns i själen. 1032b Speciellt slag [eller form] kallar jag det som utgör vad-det-var-varon för det enskilda och det första väsendet. Också det motsatta ingår på visst sätt i samma speciella slag. Avsaknadens väsen är nämligen väsendet för det motsatta, liksom hälsa förhåller sig till sjukdom. Hälsa förklaras ju som frånvaro av sjukdom. Hälsan är ett begrepp i själen och i vetenskapen. Det friska framspringer ur det sjuka på följande sätt [[enligt följande resonemang]]: om detta är hälsa, måste nödvändigtvis följande råda, om något skall vara friskt, exempelvis jämvikt – och om denna, då också värme. På så sätt framskrider alltid tänkandet och förs så till det som man i slutändan själv förmår göra. Den rörelse som sker på denna grundval kallas görande och är då ett kurerande. Så framstår det på visst sätt som om hälsan skulle uppstå ur hälsan, huset ur huset och ur det som saknar materia det som har materia. Läkekonsten och byggnadskonsten är nämligen det speciella slaget [[formen]] för hälsan och byggnaden. Väsen utan materia kallar jag vad-det-var-varo. Uppkomst och rörelse kallas å ena sidan tänkande /*noêsis*/, å andra sidan utförande /*poiêsis*/: i det förra fallet rör det sig om tänkande utgående från princip och speciellt slag [[form]], i det senare fallet om att göra det som tänkandet kommit fram till. På samma sätt i andra fall där något uppstår ur ett mellanliggande. Jag menar det så här: den som vill bli frisk måste finna jämvikten. Vad är då denna jämvikt? Något visst. Om den rätta värmen föreligger, är jämvikten given. Vad är då denna [rätta värme]? Något visst. Detta föreligger som möjlighet och framspringer genom den som blir frisk. Det som här är utförande och ur vilket den kurerande rörelsen utgår har, i den mån det rör sig om kunnighet, sin form i själen. I den mån det bara spontant inträffar, utgår rörelsen från det som i kunnigheten är görandets

utgångspunkt, liksom man vid kurerande som utgångspunkt kan ha uppvärmning som åstadkoms genom gnuggning. Värmen är i kroppen antingen en del av hälsan eller så åtföljs den omedelbart eller genom flera mellanled av något som utgör en del av hälsan. Detta är vad som ytterst är utförande och delen är den så beskaffade delen av hälsan. Så består också huset av stenar och på samma sätt allt annat.¹ Som ofta sägs, är det sålunda omöjligt att något uppstår om inget föregick det. Det är alltså uppenbart att en del med nödvändighet måste råda. Materien är en del. Den föreligger nämligen i något och uppstår. 1033a Också det begreppsliga måste ha något föregående. På två sätt utsäger vi vad bronscirkel är, dels anger vi bronsen som materia, dels det speciella slaget [[formen]] */eidos/* som gestalt och denna är det slag som först förutsätts */to genos eis hô prôton tithetai/*. Bronscirkeln [som sammansatt helhet] innehåller alltså i sitt begrepp materien. Det materiella ur vilket något uppstår sägs i vissa fall, när det väl har uppstått, inte vara detta [ur vilket det uppstått] utan sådant som detta, liksom bildstoden inte sägs vara sten utan av sten. Människan som blir frisk sägs däremot inte vara det hon kommit ur. Skälet till detta är nämligen att uppkomst kan ske både genom avsaknad och genom det underliggande som vi kallar materia. Både människan och den sjuka blir frisk. Man säger likväl [i detta fall] snarare att något uppstår genom avsaknad, som att den sjuka blir frisk och inte att det är ur människan detta kommer. Därför kallas den friska inte sjuk, men sägs däremot nog vara både människa och frisk människa. I de fall där avsaknaden är oklar eller namnlös, liksom bronsen som sådan inte har någon figur eller teglen och trävirket inte är ett hus, där förefaller det uppstående framgå ur dessa på samma sätt som den friska i exemplet ovan framgår ur den sjuka. Liksom man inte benämner den friska utgående från det denna har kommit ur [d.v.s. sjukdomen], kallas inte heller bildstoden trä utan sägs med en ombildning istället vara av trä och inte heller brons utan av brons, inte sten utan av sten och så sägs huset inte heller vara tegel utan av tegel. Om man likväl närmare betraktar saken, skulle man inte uttala sig så enkelt eftersom det som uppstår måste förändra det som det uppstår ur och detta då inte består. Av denna anledning uttalar man sig alltså på så sätt.

VII.8

Då det uppstående uppstår genom något (med vilket jag menar det från vilket rörelsen utgår) och ur något (må här med detta förstås inte avsaknaden, men

¹ De två exemplen, värme och stenar, verkar motsvara olikartade orsaker: å ena sidan den verkande orsaken, å andra sidan den materiella orsaken – men formuleringen om värme och hälsa är inte helt tydlig. Är det hälsan som är den verkande orsaken eller är det värmen?

materien eftersom vi redan har avhandlat hur vi ser detta) samt vidare inbegriper just det som uppstår (som kulan eller cirkeln eller annat sådant), så är det inte bronsen och på samma sätt inte heller cirkeln som framställs (om då inte i åtföljande bemärkelse), eftersom kulan är en bronskula och det är just denna som förfärdigas. Att framställa något enskilt betyder nämligen att ur ett allmänt taget underliggande göra något visst. Jag menar det så här: att göra bronsen rund betyder inte att det runda eller kulan [såsom kula] tillverkas, utan något annat, nämligen denna form i ett annat. Om något nämligen tillverkas, är det i enlighet med vad som förutsatts, genom att göra något av något annat. 1033b Förfärdigar man en bronskula, sker det genom att av något, nämligen bronsen, framställa denna på ett visst sätt och så tillverka en kula. Om man däremot också ville tillverka kulan som sådan, vore man av allt att döma uppenbarligen tvungen att gå till väga på samma sätt, och uppkomsten skulle så fortgå i det oändliga [och leda till en regress]. Det står alltså klart att det speciella slaget */eidos/* (eller hur man nu skall kalla formen */morfēn/* i de sinnliga tingen)¹ varken uppstår eller är underställd en uppkomst[process] och att detta inte heller gäller för vad-det-var-varon. Formen är nämligen vad som manifesterar sig i ett annat genom kunnighet eller naturenligt eller genom en förmåga. Bronskulan har visserligen sitt vara genom att ha förfärdigats av den som av brons har tillverkat en kula. I detta ena åstadkommer han nämligen formen */eidos/* och så föreligger då en bronskula. Om det för kulans vara överlag skulle finnas uppkomst, då vore denna ur något. Det som uppstår är alltid delbart och det ena är då på visst sätt och det andra på annat sätt, alltså som jag menar det, det ena materia, det andra form. Om denna är en kula med överallt lika avstånd från medelpunkten, då ligger somligt i sådant som är utan att tillverkas, annat i det andra [som bearbetas], medan helheten däremot är det som frambragts, d.v.s. bronskulan. Av det sagda framgår alltså klart att det som vi kallar form eller väsen inte uppstår, medan däremot det sammansatta som vi benämner enligt denna [form] nog uppstår och vidare att det i allt som uppstår finns materia och att tingen är dels på ett sätt, dels på ett annat. Finns det då en kula vid sidan av de enskilda [kulorna] och ett hus vid sidan av stenarna [som de enskilda husen består av]? Om det vore så, skulle inte ens en gång något visst kunna uppstå.² Ett [speciellt slag] betecknar, men är inte ett bestämt något, utan ett sådant förfärdigas och alstras genom att något uppstår ur ett annat – och när det väl har uppstått, är det ett

¹ Formuleringen är belysande. Aristoteles verkar medge en viss begreppslig förlägenhet i valet mellan *eidos* och *morfē*.

² Utan en igångsättande orsak kan idéerna inte utgöra alstrande funktioner.

sådant visst [enskilt]. Detta helt vissa [och enskilda], Kallias eller Sokrates, är på samma sätt som en viss kula av brons, medan människan och djuret däremot är som en bronskula i allmänhet. Så är det alltså uppenbart att en på idéer /*tôn eidôn*/ grundad orsak av det slag somliga menar med idéer /*eidêl*/, om det nu överhuvudtaget vid sidan av det enskilda finns något sådant [som idéer], inte är tjänlig för uppkomstprocesser och väsen. Av denna anledning är dessa [idéer] åtminstone inte väsen i sig. I somliga fall är det tydligt att det alstrande kan vara sådant som det alstrade, men ändå inte detsamma och inte numeriskt sett ett med detta utan av samma slag, såsom fallet är i naturliga ting. En människa alstrar nämligen en människa, såvida någonting inte uppstår mot naturen, liksom när en häst alstrar en mulåsna. Men också här förhåller det sig på ett liknande sätt. Det gemensamma för häst och åsna, ett närmaste övergripande slag som saknar namn, skulle innehålla bägge, alltså mulåsnan. 1034a Så står det klart att man inte som urbild /*paradeigma*/ behöver uppställa någon idé /*eidôs*/ – [om överhuvudtaget], skulle den just i dessa fall vara behövlig eftersom dessa [naturting] ju mer än andra är väsen. Det räcker så att det alstrande alstrar och utgör orsaken till formen /*tou eidous*/ i materien. Den enskilda helheten, den på visst sätt beskaffade formen /*eidôs*/ i kött och ben utgör Kallias och Sokrates. Olik är den genom materien som ju skiljer sig, densamma är den däremot genom formen och formen är odelbar [[slaget är odelbart]].

VII.9

En fråga som inställer sig är varför somligt uppkommer [både] genom kunnsighet och spontant, liksom hälsan, medan det däremot inte gäller för annat, liksom huset. Orsaken är här att den materia från vilken uppkomstprocessen utgår vid görande och kunnig alstring och i vilken en del av tinget redan ingår, i det ena fallet är sådan att rörelsen ger sig av sig självt, i det andra fallet däremot inte – och i det förra fallet kan en förmåga till viss bestämd rörelse antingen föreligga eller så inte. Mycket är nämligen förmöget att röra sig självt, men utan att ändå ha en viss bestämd förmåga, liksom den att dansa. När materien är sådan [att den inte kan generera sin egen rörelse], liksom i fallet stenar, är det inte möjligt för den att försättas i en bestämd rörelse om inte något annat åstadkommer detta: i andra fall kan detta däremot ske, såsom när det gäller eld. Av denna anledning kan somligt inte uppstå utan det som besitter kunnsighet, annat däremot nog: det sätts nämligen i rörelse av sådant som visserligen inte besitter kunnsighet, men antingen själv kan försätta sig i rörelse eller röras genom sådant som inte heller det besitter kunnsighet eller genom en del av sådant. Av det sagda framgår tydligt att allt på visst sätt uppstår ur något med samma benämning – så

naturtingen (eller det som till namnet är en del av dessa), men likaså huset genom ett hus, alltså genom förnuftet (emedan kunnigheten här står för formen) och ur delen det som till namnet har delen, såvida det då inte rör sig om uppkomst i blott åtföljande bemärkelse. En del i sig är nämligen orsaken till det första utförandet. Så alstrar den i rörelsen liggande värmen värme i kroppen: denna [värme] betyder antingen hälsa eller är en del av densamma eller så följer på värmen en del av hälsan eller själva hälsan. Därför sägs också om värmen att den alstrar hälsa eftersom det alstrar hälsa som ledsagar den i åtföljande bemärkelse. Liksom i slutledningarna är väsendet principen för allt. Slutledningarna utgår ju från det något är och på samma sätt avlöper här uppkomstprocesserna. Likadant förhåller det sig med det som framställs i naturtingen. Fröet alstrar nämligen liksom också det som beror på kunnighet alstrar. Kunnigheten besitter nämligen formen som förmåga och det som fröet utgår från är till namnet likartat. 1034b Man bör visserligen inte i undersökningen förmoda att allt uppstår som en människa ur en människa: kvinnan alstras av en man och det är inte heller av en mulåsna som en mulåsna alstras utan genom avvikelse. Där något spontant uppstår, sker det så att materien ur sig förmår frambringa den rörelse som också fröet kan åstadkomma. Om detta inte är fallet, kan något inte uppstå på annat sätt än att det sker genom ett annat [som alstrar]. Denna begreppsliga tankegång visar inte enbart i väsendets fall tydligt att formen [[det speciella slaget]] inte uppstår utan gäller också på begreppsligen likartat sätt för allt annat som kommer först, liksom mängden, beskaffenheten och de andra kategorierna. Liksom bronskulan visserligen uppstår, men däremot inte kulan eller bronsen [i detta fall] och på samma sätt ifall det skulle vara så att bronsen uppstår (alltid måste nämligen materien och formen föregå): så är det även utgående från det något [väsentligen] är som detta uppstår eller utgående från beskaffenhet, mängd eller andra liknande kategorier. Det är nämligen inte beskaffenhet som uppstår utan trä av en viss beskaffenhet och inte heller mängd utan en viss mängd av trä eller av djur. Kännetecknande för väsendet är i detta sammanhang att det nödvändigtvis måste grunda sig på ett annat förverkligande väsen som åstadkommer detsamma, liksom djuret [måste finnas] om ett djur uppstår. Beskaffenhet och mängd måste däremot inte nödvändigtvis finnas annat än som möjlighet.

VII.10

Eftersom en definition är begreppslik, allt begreppsligt har delar och begreppet förhåller sig till saken liksom också begreppsdelarna förhåller sig till en del av saken, inställer sig frågan om begreppet för delarna är inbegripet i begreppet

för helheten eller inte. I somliga fall förefaller det nämligen vara inbegripet, i andra inte. Begreppet cirkel innehåller nämligen inte begreppet för segmenten, medan däremot begreppet stavelse innehåller begreppet för bokstäverna. Likväl kan både cirkeln indelas i segment och stavelsen i bokstäver. Om delarna föregår helheten och den spetsiga vinkeln ingår i den räta och fingret är en del av den levande varelsen, då skulle den spetsiga vinkeln föregå den räta och fingret föregå människan. Det förefaller likväl [tvärtom] vara så att dessa [den räta vinkeln och människan] har företräde: begreppsligen är nämligen den spetsiga vinkeln och fingret beroende av dessa som också därför har företräde eftersom den räta vinkeln och människan kan finnas utan den spetsiga vinkeln och fingret. Delen utsägs på många sätt, av vilka ett gäller det kvantitativa måttet. Må vi här frånse detta och istället undersöka hur väsendet består av sina delar. Om materien är ett, formen ett annat och det som består av dessa ett tredje och 1035a väsendet är både såsom materia, såsom form och såsom det sammansatta, kan något i ett avseende sägas vara del i egenskap av materia, medan det i ett annat avseende inte kan vara så, utan det bara kan sägas om det för vilket formbegreppet gäller. Så är köttet inte en del av inbuktningen, utan istället den materia, i vilken inbuktningen förekommer, men däremot nog en del av uppnäsheten. Bronsen är likaså en del av den sammansatta bildstoden, men däremot inte av det som vi i bemärkelsen form [[speciellt slag]] kallar bildstod. Vi talar nämligen om formen [[det speciella slaget]] och om ett enskilt [ting] av ett sådant slag, men däremot inte i sig om det materiella. Därför inbegriper begreppet cirkel inte begreppet för segmenten, medan däremot begreppet för stavelsen inbegriper begreppet för bokstäverna: bokstäverna är nämligen delar av formbegreppet och inte materia, medan segmenten [för cirkeln] är delar på det sätt som materien i det som uppstår. Dessa [segment] står ändå närmare formen [[slaget]] än bronsen i sådana fall där rundningen uppstår i brons. I en viss bemärkelse kan inte heller alla bokstäver ingå i begreppet stavelse, exempelvis inte dessa i vax [på en vaxtavla] eller i luft: det rör sig nämligen här om en del av stavelsen som sinnlig materia. Även om linjen upplöses genom att delas i hälfter eller människan genom att fördelas i ben, senor och kött, så består dessa [delar] inte såsom delar av väsendet, utan såsom något materiellt vilket utgör en del av det sammansatta, men däremot på intet vis av formen [[slaget]] eller det begreppet gäller. Därför ingår de inte heller i begreppen. I somliga fall innehåller begreppen ett begrepp för sådana delar, i andra fall kan [[skall]] /*dei*/ de inte innehålla ett sådant, såvida det då inte rör sig om något visst som är förknippat med materia. Av detta skäl har somliga ting beståndsdelar som principer och kan upplösas i dessa, andra däremot inte. Ting som utgör sammansättningar av form och materia, liksom uppnäsan eller

bronscirkeln, kan upplösas i sina beståndsdelar och en del av dessa är då materien: för sådant som inte är sammansatt med materia utan oförknippat med materia och för vilket begreppen enbart rör formen [[det speciella slaget]] gäller att det inte kan upplösas [[förgås]], antingen överhuvudtaget inte eller så inte på detta sätt. För de sammansatta tingen är alltså dessa [ovan nämnda aspekter] principer och delar, för formen [[det speciella slaget]] utgör de likväl vare sig delar eller principer. Av denna anledning upplöses bildstoden av lera i lera, bronskulan i brons och Kallias i kött och ben, samt cirkeln i segment. Det rör sig nämligen här om något som är förbundet med materia. 1035b Man talar emellertid om cirkeln som sådan och den enskilda cirkeln med samma benämning eftersom det inte finns något eget namn för den enskilda [cirkeln].

Vad som nu sagts är förvisso sant, men vi vill ändå ånyo tydligare uttala detta. Begreppsdelar, som [alltså] är det begreppet kan indelas i, kommer först, antingen alla eller somliga av dem. Begreppet för den rätta vinkeln klarläggs inte genom begreppet för den spetsiga vinkeln utan det för den spetsiga vinkeln genom det för den rätta. För definitionen av den spetsiga vinkeln är nämligen den rätta nödvändig: den spetsiga vinkeln är nämligen den som är mindre än den rätta. På samma sätt förhåller det sig med cirkeln och halvcirkeln: halvcirkeln definieras nämligen genom cirkeln och fingret genom helheten [[hela varelsen]]. Fingret är nämligen en viss del av människan. Det som finns såsom materiella beståndsdelar och som kan särskiljas i sådana delar kommer alltså senare. Först kommer de delar – alla eller somliga – som härrör ur begreppet och ur väsendet i enlighet med begreppet. Djurens själ (denna är nämligen det besjälades väsen) utgör det begreppsliga väsendet och formen och vad-det-var-varon för den på visst sätt beskaffade kroppen. I den mån man i varje enskilt fall vill definiera delen väl, är detta inte möjligt utan att fastställa dess funktion */aneu tou ergoul* – något som förutsätter varseblivning. Så kommer antingen alla eller vissa av själens delar före hela det sammansatta djuret – och i varje enskilt fall på samma sätt. Kroppen och dess delar kommer däremot efter väsendet och det som i detta fall kan upplösas såsom materia är inte väsendet utan det sammansatta tinget. I ett avseende föregår alltså dessa [delar] det sammansatta tinget, i ett annat avseende inte: de kan nämligen inte finnas separat. Det är inte i samtliga fall som ett finger tillhör en levande varelse: enbart till namnet gäller detta för den dödas finger. Somliga delar är samtidigt styrande och begreppet och väsendet har i dessa företräde, liksom när det gäller hjärtat och hjärnan.¹ Om det är det ena eller det andra gör här ingen skillnad. Människa och häst och annat som på så sätt allmänt

¹ Jfr *Met.* V.1.

utsägs om det enskilda är inte väsen utan ett helt sammansatt av ett visst begrepp och en viss materia, men [då alltså] i allmän bemärkelse. Den yttersta materien finns i Sokrates som enskild varelse och på samma sätt i andra fall. Delar finns det alltså både av formen [[det speciella slaget]] (– med form [[speciellt slag]] förstår jag vad-det-var-varon –) och av det sammansatta [ting] som består av både form och materia samt dessutom finns det också delar av själva materien. Begreppsdelarna gäller dock enbart formen [[det speciella slaget]] och begreppet rör det allmänna. Att något är en cirkel [[cirkelvaron]] och cirkeln, att något är själ [[själsvaron]] och själen är nämligen detsamma. 1036a För den sammansatta helheten såsom en viss [konkret] cirkel, alltså en enskild cirkel som sinnligt kan varseblivas eller tankemässigt uppfattas (med det tankemässiga menar jag exempelvis det matematiska, med det sinnliga däremot det som är av brons eller trä) finns det ingen definition utan dessa uppfattas genom tänkande eller sinnlig varseblivning. Om de har utträtt ur denna [direkt uppfattade] verklighet, är det [rent av] oklart om de finns eller inte, men om de omtalas och förekommer i vetandet, är det alltid genom ett allmänt begrepp. Materien i sig är ovetbar *lagnôstos kath' autên*. Materien är [då den inte är i sig] å ena sidan sinnlig, å andra sidan tankemässig: sinnlig när det rör sig om sådant som brons och trä och [överlag] all rörlig materia, tankemässig när det rör sig om sådant som finns i de sinnliga tingen, men inte såsom något sinnligt, exempelvis matematiska ting.¹

Hur det förhåller sig med helheten och delen samt med det tidigare och senare, har så dryftats. Inför frågan om den räta vinkeln och cirkeln och djuret kommer först eller om de utgörs av det som de kan fördelas i, alltså delarna, måste man nödvändigtvis tillstå att den inte är enkel att besvara. Om själen nämligen är det besjälade djuret och själen för det enskilda [just] det enskilda, och cirkeln är detta att vara cirkel [[cirkelvaron]] och den räta vinkeln är detta att vara rät vinkel [[rätvinkelvaron]], alltså den räta vinkelns väsen, då måste man medge att något bestämt i en bemärkelse kommer efter ett annat – efter det som utgör begreppets beståndsdelar och det som utgör delarna av en bestämd rät vinkel. Den materiella med brons förbundna räta vinkeln och den i de enskilda linjerna förekommande kommer så efter delarna. Vinkeln utan materia kommer efter begreppets beståndsdelar, men föregår däremot delarna i det enskilda [vinkelföremålet]. Enkelt är detta inte att avgöra. Om själen inte är [detsamma som] djuret utan istället något annat, måste man som sagt ändå säga att ett kommer före och ett annat efter.

¹ Jfr *Met.* XIII.2.

VII.11

Den fråga som naturligt inställer sig är, vilken sorts delar som tillhör formen [[det speciella slaget]] och vilka inte gör det, utan istället tillhör det sammansatta [tinget]. Om detta inte är uppenbart, kan det enskilda inte heller definieras: definitionen gäller ju det allmänna och formen [[slaget]]. Om det inte står klart vilka delar som är materiellt beskaffade och vilka inte, finns det inte heller något klart begrepp om tingen. För sådant, där formen [[slaget]] uppenbarligen kan manifestera sig på olika sätt, liksom cirkeln i brons eller sten eller trä, förefaller det klart att cirkelns väsen vare sig ligger i bronzen eller i stenen eftersom dessa kan separeras från väsendet. För sådant som inte ses såsom separat – och inget hindrar att det kunde förhålla sig på ett likadant sätt om också alla cirkel som ses vore av brons – 1036b gäller att bronzen likväl inte har någon andel i cirkelns väsen. Svårt är det ändå att i tanken frånse detta [[denna förankring]]. Så visar sig formen [[slaget]] för en människa alltid i kött och ben och [andra] sådana delar: är dessa därför också delar av formen [[slaget]] och begreppet? Väl ändå inte, utan snarare materia – men eftersom människan inte manifesterar sig i annat, förmår vi inte särskilja [vad som är vad]. I den mån det [[ett sådant särskiljande]] är möjligt, även om det inte står helt klart hur, har somliga tänkare haft tvivel även gällande cirkeln och triangeln och menat att dessa inte kan definieras utgående från linjer och det kontinuerliga utan att de senare förhåller sig till cirkeln och triangeln som kött och ben till människan och brons och sten till bildstoden.¹ De återför allting på siffror och säger att linjebegreppet är begreppet två. Av dem som hävdar idéerna /*ideas*/ menar somliga att tvåfalden är linjen i sig, andra att det rör sig om linjens form [[slag]] /*eidol*/.² För somliga är nämligen formen [[slaget]] och det för vilket det är form [ett och] detsamma, så exempelvis en tvåfald och formen [[slaget]] för tvåfalden. I linjens fall förhåller det sig dock inte så. Detta har som konsekvens att det skulle finnas en form [[ett slag]] för många [ting] som likväl till formen verkar skilja sig, något [[ett problem som]] pythagoréerna ställdes inför. Det ena skulle då kunna vara själva formen [[slaget]] för allting och det övriga skulle [däremot] inte vara former [[slag]]. På så sätt skulle allt vara ett.

Den svårighet som finns när det gäller sådant som skall definieras och vilken dess orsak är, har behandlats. Att återföra allt på detta sätt och frånse materien är överdrivet. För somligt gäller väl ändå att det är något [formellt] i något bestämt [enskilt] eller något som förhåller sig på ett visst sätt. Den liknelse om djuret

¹ Ett pythagoreiskt synsätt.

² Jfr *Met.* VIII.3.

som den yngre Sokrates¹ använde är inte lyckad: den misstar sig nämligen om sanningen och förleder oss att anta att det skulle kunna finnas en människa utan delar, liksom cirkeln utan brons. Det senare fallet är dock inte likartat. Djuret är nämligen sinnligt och kan inte definieras utan rörelse, därför inte heller utan delar av en viss beskaffenhet. Det är nämligen inte bara handen överlag som är en del av människan, utan den hand som kan utföra sitt värv såsom en besjälad hand. Obesjälad är den ingen [riktig] hand. Hur förhåller det sig då med matematiska ting? Varför är begreppen för delarna här inte delar av begreppet för helheten, exempelvis halvcirkklarna inte av begreppet cirkel? De är inte sinnliga. Gör detta kanske ingen skillnad? Det finns materia också för sådant som inte är sinnligt: 1037a materia finns överlag för sådant som inte utgör vad-det-var-varo och en form [[ett slag]] i sig, men är ett enskilt något. Av cirkeln i allmän bemärkelse är halvcirkklarna som sagt inte en del, utan enbart av de enskilda [cirkklarna]. Materien är nämligen dels sinnlig, dels tankemässig. Uppenbart är vidare att själen är det första väsendet och kroppen [i sin tur] materia samt människan eller djuret den allmänna helheten av dessa bägge. Sokrates och Koriskos är dubbeltydiga eftersom de [inte bara finns som sådana utan] också har en själ (somliga menar att de är såsom själ, andra att de är såsom det sammansatta). Om det i enkel bemärkelse är så att själen är ett och kroppen ett annat, förhåller sig det enskilda som det allmänna *lei d' haplôs, hê psychê hêde kai sôma tode, hôsper to katholou te kai to kath' hekaston*!. Om det vid sidan av materien för sådana varelser också finns annat och om man bör söka ytterligare väsen liksom tal och annat sådant, skall senare dryftas.² Det är ju med detta i åtanke som vi försöker bestämma sinnliga väsen, eftersom det på sätt och vis är en uppgift för naturforskningen och den andra filosofin */deuteras filosofias/* att i sin betraktelse ägna sig åt sinnliga väsen: naturforskaren bör känna till inte enbart materien utan också och snarare det begreppsliga väsendet. Något som senare måste undersökas är frågan om huruvida definitionen har begreppsliga delar och varför definitionen är ett begrepp – tinget är tydligenvis ett, men i vilket avseende är det ett, då det ju synbarligen har delar.³

Gällande samtliga ting har så allmänt redogjorts för vad-det-var-varon och för hur den är i sig samt vidare angetts varför begreppet för vad-det-var-varon i vissa fall innehåller delarna av det definierade, i andra fall inte, och varför

¹ Det fanns även en lärjunge till Sokrates med samma namn. Platon, *Theaitetos* 147c-d och *Sofisten* 218b.

² *Met.* XIII och XIV.

³ *Met.* VIII.6.

väsensbegreppet inte innehåller materiella delar: dessa är nämligen inte delar av detta väsen, utan av det sammansatta [tinget]. För detta finns på visst sätt ett begrepp, på annat sätt inte. För materien finns det ingen definition, eftersom den är obestämd. En definition av det första väsendet finns däremot, liksom själsbegreppet för människan. Väsendet är nämligen den inneboende formen [[det inneboende slaget]] – exempelvis inbuktningen – som tillsammans med materien utgör det väsen som sägs vara sammansatt. Uppnäsan och uppnästheten består nämligen av denna inbuktning och näsan. Två gånger förekommer näsan här. I det sammansatta väsendet, såsom uppnäsan eller Kallias, ingår materien. Det har framkommit att vad-det-var-varon och det enskilda i vissa fall är detsamma 1037b – liksom urgröpning och att vara urgröpt i fråga om det första väsendet i så mån som detta kommer först. Först kallar jag det som inte utsägs som ett i ett annat */tô allô en allô/* eller i ett underliggande såsom materia. Ting som är materiella eller förbundna med materia är inte detsamma som väsendet, inte ens då det rör sig om något som i åtföljande bemärkelse är ett, liksom Sokrates och det bildade: blott i åtföljande bemärkelse är dessa två nämligen detsamma.

VII.12

Inledningsvis behandlar vi definitionen i den mån denna inte redan avhandlats i *Analytiken*. Den där behandlade frågan gagnar nämligen undersökningen av väsendet.¹ Jag menar då frågan om varför det är ett som vi antar som definierande begrepp – liksom tvåfotat djur för människan om detta då är människobegreppet. Varför är detta ett och inte många, alltså djur och tvåfotat? Om vi menar människan och det vita skulle det däremot handla om många i den mån det ena inte ingår i det andra. Om det [vita] skulle ingå och vara en egenskap för människan såsom det underliggande, då vore ett givet och det funnes så en vit människa. I fallet ovan [– den tvåfotade människan –] är det ena däremot inte delaktigt av det andra: det övergripande slaget förefaller ju inte vara delaktigt av [sina] skillnader. I så fall skulle ju detsamma samtidigt vara delaktigt av sina motsatser. Skillnaderna är nämligen motsatser eftersom de särskiljer olikt i det övergripande slaget. Men även om det [övergripande slaget] skulle vara delaktigt, kvarstår samma invändning, eftersom det finns många skillnader: befotad, tvåfotad, vinglös. Varför föreligger här något som är ett och inte mångfald? Det kan inte vara för att skillnaderna tillhör samma övergripande slag: då skulle nämligen allt bli ett. Ett måste allt vara som föreligger i definitionen: det definierande begreppet är nämligen ett och väsen */ho gar*

¹ *An. post.* 92a-b.

horismos logos tis estin heis kai ousias eftersom det själv måste vara begreppet för ett enhetligt [ting]. Väsentet är som sagt ett och betecknar ett visst något. Vi bör först granska de definitioner som sker genom en särskiljande metod. I definitionen finns inget annat än det som sägs vara det första övergripande slaget samt skillnaderna. De andra övergripande slagen består av det första samt de tillfogade skillnaderna. Så är det första slaget exempelvis djur, det följande ett tvåfotat djur och vidare [det tredje] ett tvåfotat vinglöst djur. 1038a På samma sätt förhåller det sig när det finns ännu flera led. Överlag gör det ingen skillnad om man talar om flera eller färre, om få eller om bara två. Om det rör sig om två är det ena skillnaden, det andra det övergripande slaget. Ifall av ett tvåfotat djur är djur det övergripande slaget, det andra skillnaden. Om det enkla övergripande slaget inte finns vid sidan av sina speciella slag, eller i den mån det finns, då som materia (– talet *l'ônêl* är nämligen övergripande slag och materia, medan de speciella slagen, alltså ljudelementen [[bokstäverna]], står för skillnaderna –), så är det uppenbart att definitionen är det begrepp som utgörs av skillnaderna. Man bör likväl differentiera skillnaden för skillnaden */diaireisthai tèn tês diaforas diaforan*¹: så utgör det en skillnad för ett djur att vara befotat och man måste vidare känna till skillnaden för det befotade djuret såsom befotat. Om man vill tala väl, bör man alltså undvika att säga att det befotade dels är bevingat, dels obevingat. Ett sådant yttrande framstår som [begreppslig] oförmåga. Istället kan sägas att det ena har spjälkta, det andra ospjälkta fötter. Detta rör nämligen fotens skillnader. Att ha spjälkta fötter är ett sätt att vara befotad. På detta sätt vill vi alltid framskrida ända tills vi når det som inte tillåter ytterligare skillnader. Det kommer då att finnas så många slag av fötter som det finns skillnader. Om det förhåller sig på detta sätt, är det uppenbart att den yttersta skillnaden måste utgöra väsentet och sakens definition – i den mån man vill undvika att verbalt upprepa samma sak, något som ju är överflödigt. Detta senare inträffar likväl om man säger befotat, tvåfotat djur och då inget annat säger än att djuret har fötter och att djuret har två fötter. Om man här särskiljer enligt de kännetecknande skillnaderna, kommer man att uttala sig många gånger och så länge som det finns motsvarande skillnader. I den mån en skillnad ger upphov till [en annan] skillnad, kommer den yttersta skillnaden att vara formen [[det speciella slaget]] och väsentet. Om man däremot tar fasta på den åtföljande bemärkelsen och exempelvis skiljer mellan det befotade som är antingen vitt eller svart, kommer det att finnas så många skillnader som det finns indelningar. Uppenbart är alltså att definitionen är ett begrepp som utgår från skillnaderna och ett sådant som

¹ Ross har här varianten *diaireisthai tèn tês diaforas diafora*. Översättningen påverkas inte nämnvärt.

tar fasta på den bland de yttersta skillnaderna som är riktig. Detta blir tydligt om någon skulle uppställa en sådan definition i omvänd ordning och definiera människan som ett tvåfotat befotat djur: överflödigt är ju att säga att det tvåfotade är befotat. Sådan ordning finns inte i väsendet: hur skulle man nämligen kunna tankemässigt uppfatta att något här kommer först och ett annat senare? Om de definitioner som nås genom särskiljande metod och hur de är beskaffade har så getts en inledande beskrivning. 1038b

VII.13

Eftersom undersökningen gäller väsendet, låt oss alltså återigen ta fasta på detta. Väsen sägs om det underliggande, om vad-det-var-varon, om det som består av bägge dessa samt även om det allmänna. De två första, alltså vad-det-var-varon och det underliggande, har redan behandlats. Det underliggande finns på två sätt, å ena sidan som ett visst enskilt något, såsom djuret för sina egenskaper, å andra sidan som materia för förverkligandet. Somliga verkar snarast se det allmänna som orsak och princip.¹ Det är därför skäl att dryfta detta. Det förefaller dock omöjligt att något av det som sägs vara allmänt också skulle vara väsen. Det första väsendet för ett enskilt ting är nämligen det som kännetecknar detta och finns inte därtill i ett annat [ting]. Det allmänna är däremot gemensamt för flera ting. Allmänt sägs ju det vara, som naturenligt råder i många. Väsen för vad skall det då vara? Väl för allting eller för ingenting. Att det skulle vara väsen för allt är omöjligt. Är det väsen för det ena, vore det också väsen för det andra. Det för vilket väsendet är ett liksom också vad-det-var-varon är en, är som sådant ett. Vidare är väsendet det som inte utsägs om ett underliggande, medan det allmänna däremot alltid utsägs med hänvisning till ett underliggande. Men kanske är det så att det allmänna inte kan vara såsom vad-det-var-varo, men råder i denna, liksom djuret i människan och hästen? Uppenbarligen skulle det då finnas ett begrepp för detta. Det gör likväl ingen skillnad om det för allt som ingår i väsendet inte finns något begrepp. Inte desto mindre vore det väsen för något, liksom människan är rådande i den [enskilda] människan. Detta skulle ändå ha samma konsekvens: väsendet vore väsen för det andra, liksom djuret för det i vilket det råder som särkännetecknen. Det är likväl omöjligt och orimligt att ett bestämt enskilt något eller väsendet, om det består av något, varken skulle bestå av väsen eller av det bestämda enskilda [tinget], utan istället av beskaffenhet. Då skulle ju icke-väsendet och beskaffenheten föregå väsendet och det bestämda enskilda [tinget]. Detta är omöjligt. Vare sig begreppsligen eller tidsligen eller

¹ Den platonska tendensen.

vad gäller uppkomsten kan egenskaperna för ett väsen föregå väsendet, eftersom de då skulle föreligga separat.¹ I Sokrates väsen skulle [ytterligare] ett väsen vara rådande och ett väsen skulle i så fall bestå av två väsen. Överlag visar det sig: om människa och annat som utsägs på detta sätt är väsen, då kan överhuvudtaget inget av det som inryms i begreppet vara väsen och det kan inte heller i sig eller i annat finnas separat. Jag menar det så här: det finns inget djur vid sidan av de enskilda djuren och inte heller något annat separat förefintligt för det som inryms i begreppen. Av detta synsätt framgår klart att inget av det som är allmänt rådande kan vara väsen och att inget av det som betecknar det kategorialt gemensamma är ett bestämt något */tode ti/* utan [enbart] en viss aspekt [[ett sådant]] */toiondel/*. 1039a Om det inte förhöll sig så, skulle det vid sidan av mycket annat också leda till [problemet med] den tredje människan.² Det står dessutom klart av följande anledning. Ett väsen kan omöjligtvis bestå av [andra] väsen som [i det förra] skulle råda såsom förverkligande. Två sådana förverkliganden kan nämligen inte vara ett förverkligande, utan enbart om det rör sig om något som till sin möjlighet är två, kan det bli ett (liksom det dubbla består av två hälfter, som likväl enbart finns som möjlighet): förverkligandet [av möjligheten] separerar [hälfterna] */hê gar entelecheia chôriseil/*.

Om alltså väsendet är ett, kan det inte bestå av [andra] väsenden som råder inom detta. Om detta uttalade sig Demokritos riktigt när han hävdade det omöjliga i att ett skulle uppstå av två eller två av ett. Han uppställde ju som väsen odelbara storheter.³ På liknande sätt förhåller det sig uppenbarligen med talen i den mån ett tal är en sammansättning av enheter */monadôn/*, vilket somliga ju menar. Tvåfalden är antingen inte en */hen/* eller så finns enheten */monas/* inte till sin verklighet i denna. Denna konsekvens ger likväl upphov till en svårighet. Om inget väsen kan bestå av det allmänna, eftersom detta betecknar en aspekt och inte ett bestämt något och inget väsen heller kan bestå av [andra] väsen, då måste varje väsen vara osammansatt – och då finns det inte heller begrepp för något väsen. Samtidigt finns ändå sedan gammalt den utbredda uppfattningen att enbart eller främst väsendet är det som definieras. Av det ovan anförda skulle likväl följa att det inte finns någon definition av väsendet och inte av någonting överhuvudtaget. Eller så finns det i en bemärkelse en väsensdefinition, i en annan inte. Vad detta innebär, skall tydligare framgå i det följande.⁴

¹ Jfr *Met.* VII.1, kommentarerna V.14 & V.28 samt det fjärde avsnittet av inledningen.

² *Met.* I.9 med kommentar.

³ Jfr *De Caelo* 302b-303a, *De Gen. et Corr.* 324b-325a.

⁴ *Met.* VII.15 & VIII.6.

VII.14

Av det ovan sagda framgår även tydligt vilka konsekvenserna är för dem som hävdar att idéerna */ideas/* är väsen och föreligger separat och samtidigt låter idén framgå ur det övergripande slaget */ek tou genous/* och skillnaderna. Om idéerna [[de speciella slagen]] */eidêl/* finns och [alltså] djuret både i människan och i hästen, då måste idén numeriskt sett antingen vara en och densamma för dessa [[människan och hästen]] eller en annan [i respektive fall]. Det är uppenbart att de [två] begreppsligen är ett: i vart fall tyr sig den som talar till samma begrepp. Om det finns en människa som sådan och i sig, ett visst bestämt något som finns separat, då måste nödvändigtvis det som denna består av, liksom djuret och det tvåfotade, beteckna ett visst bestämt något och finnas separat och såsom väsen. Det skulle då också finnas ett sådant [separat existerande] djur. Om detta vore ett och detsamma liksom du är ett med dig själv, hur skulle då det ena vara ett i det separata väsendet 1039b och varför skulle detta djur då inte vara separerat från sig självt? Vidare, om det skall vara delaktigt av både det tvåfotade och det flerfotade, inträder följande omöjlighet: motsatser skulle nämligen då samtidigt vara rådande i det varande som är ett och något bestämt. Om så inte kan vara fallet, på vilket sätt sägs djuret då vara tvåfotat eller befotat? Är det kanske genom att termerna är sammansatta eller i beröring eller ihopblandade? Allt detta är likväl orimligt. I det enskilda skulle det då finnas ett annat */all' heteron en hekastôl/*. Det skulle närmast finnas oändligt mycket som har djur som sitt väsen: människan är ju inte bara en avledning av djur i åtföljande bemärkelse. Djuret i sig vore likaså en mångfald. Det djur som finns i det enskilda är [ju] väsen emedan det inte utsägs om något annat. Vore det inte väsen, skulle människa ju komma sig av [begreppet] djur, som då skulle vara det övergripande slaget för människa. Allt det som människan [begreppsligen] består av, vore vidare idéer */ideail/*. Nu kan likväl idén */ideal/* omöjligtvis gälla ett [ting] och [samtidigt vara] väsen för ett annat. Djuret [i sig] vore i varje enskilt fall också i djuren. Men av vad utgörs då detta [djur i sig] och hur kan det ge upphov till ett [enskilt] djur? Vidare, då [det enskilda] djuret ju är ett väsen, hur kan detta bestå vid sidan av djuret i sig? Vad gäller det som sinnligt varseblivs, leder detta [synsätt] till liknande och ännu märkligare följder. Om det inte kan förhålla sig på ovan beskrivet sätt, är det uppenbart att det inte, liksom somliga hävdar, kan finnas idéer */eidêl/* för dessa ting.

VII.15

Emedan det sammansatta [tinget] är ett väsen olikt begreppet */logos/* (jag menar det så att det ena är väsen såsom begrepp i sammanfogning med materia, det andra

begrepp överhuvudtaget), gäller för det sammansatta tinget att det kan förgås och uppstå. Begreppet kan däremot vare sig förgås eller uppstå. Det är nämligen inte husvaron som uppstår utan det som uppstår är ett bestämt hus. Så rör det sig alltså inte om uppkomst. Begrepp är utan uppkomst och förgängelse och är inte [i denna bemärkelse]. Det har ju påvisats att ingen vare sig alstrar eller förfärdigar dem.¹ Därför finns det inte heller för enskilda sinnliga väsen någon definition eller bevisföring, då de ju innehåller materia, vars natur är att kunna både vara och inte vara. Därför är allt sådant enskilt förgängligt. Om bevisföringen utröner det nödvändiga och definitionen hänför sig till vetande, och det vidare inte kan vara så att vetandet än är vetande, än inte – något som snarare gäller åsikten –, då kan inte heller bevisföringen och definitionen vara föränderliga på detta sätt. För åsikten gäller däremot att något kan förhålla sig annorlunda. 1040a Så kan det uppenbarligen för detta [sinnligt föränderliga] inte finnas vare sig definition eller bevisföring. För dem som innehar vetande är nämligen det förgängliga inte [längre] uppenbart när det väl har försvunnit ur sinneserfarenheten. Och det som av detta genom begrepp räddas in i själen är varken definition eller bevis. Den som söker bestämning och försöker definiera ett sådant enskilt ting, bör därför inte lämna obeaktat att bestämningen alltid kan upphävas. Sådana ting kan nämligen inte bestämmas [definitivt]. Inte kan heller en idé överhuvudtaget bestämmas: idén är ju, enligt vad de säger, något enskilt och separerbart. Begreppet måste nödvändigtvis bestå av ord *lanagkaion d' ex onomatôn einai ton logon*. Den som definierar, fabricerar likväl inte ordet, eftersom ett sådant ord skulle vara obekant. De tillgängliga orden är dock gemensamma för mycket. Där de är rådande, gäller de nödvändigtvis inte bara ett utan också annat. Om man tar sig an att definiera dig, skulle man säga ett magert eller vitt djur eller annat sådant som också föreligger i andra fall. Om någon invänder att inget ändå hindrar att alla dessa egenskaper tagna var för sig visserligen gäller många ting, men likväl samtidigt är rådande just i denna bestämda varelse, då kan man först och främst svara, att det här rör sig om två saker, liksom tvåfotat djur hänför sig både till djur och till det tvåfotade. När det gäller eviga ting förhåller sig detta nödvändigtvis så, emedan dessa är föregående och utgör delar av det sammansatta [tinget]: sådant vore också separerbart om termen människa är något separerbart. Av termerna [tvåfotad och djur] är antingen ingendera eller så är bäggedera separerbara. Om ingendera är det, då kan det övergripande slaget inte finnas vid sidan av det speciella slaget – och om ändå [separerbart], då tillsammans med skillnaderna. För det andra föregår djur och tvåfotad till sitt vara det tvåfotade djuret och det som

¹ *Met.* VII.8.

föregår något annat förgås inte med detta. Vidare, om idéer består av idéer, varvid beståndsdelarna inte är lika sammansatta, då måste dessa idéns beståndsdelar (djur och tvåfotad) kunna utsägas om många enskilda ting. Om det inte vore så, hur skulle man annars kunna känna till dem? Det skulle ju då finnas en idé som vore omöjlig att utsäga om mer än ett ting. Detta anses likväl inte möjligt [bland dem som försvarar idéläran] utan ideal delaktighet menas vara given i samtliga fall. Som redan anförts, undgår det alltså dem att man inte kan definiera eviga ting, och i synnerhet inte sådana som är enastående, liksom solen och månen. De misstar sig inte enbart genom att tillfoga sådant som kan avlägsnas utan att solen ändå skulle upphöra att vara, liksom angivelsen om att snurra runt jorden eller vara dold om natten (om solen stod stilla och alltid skulle skina, vore den så förstådd inte sol – något som är orimligt eftersom solen betecknar ett visst väsen), men vidare [misstar de sig] också genom att tillåta sådant som kan gälla för annat: om ett annat ting med sådana egenskaper uppstod, skulle också det då uppenbarligen vara sol. Begreppet är alltså gemensamt. 1040b Solen är likväl något enskilt, liksom Kleon och Sokrates. Varför anför då ingen [anhängare av idéläran] en definition av idén? Om de försökte sig på detta, skulle nämligen sanningen i det vi nyss anfört bli uppenbar.

VII.16

Det är [visserligen] uppenbart att det mesta av det som anses vara väsen är förmågor [[möjligheter]].¹ Så när det gäller djurens delar (inga av dessa finns nämligen separat och om de separeras, då framstår de alla som materia) och så även när det gäller jord och eld och luft: inget av dessa element utgör nämligen en enhet, utan finns som en samling sädeskorn före dessa har tillretts och det har blivit en enhet av dem. Snarast kan förmodas att både själen och delarna av besjälade varelser ges både som verklighet och förmåga, eftersom de genom något i lederna har principerna för rörelsen. Av denna anledning har ju också somliga levande varelser liv kvar efter att de delats i tu. Allt detta rör likväl enbart förmågan [[möjligheten]] såvida det gäller något som naturenligen utgör en enhet och är sammanhängande och då alltså inte är något som sker med våld eller genom sammanbildning: sådant är nämligen missformat. Eftersom det ena utsägs på samma sätt som det varande, och det enas väsen är ett, samt det, vars väsen numeriskt är ett, också självt numeriskt är ett, då kan uppenbarligen vare sig

¹ Aristoteles vill här inte hävda att förmågor vore väsen, utan konstaterar enbart att mycket av det som kännetecknar väsen, uppfattas som förmågor. För vidareförande tolkningar med tyngdpunkten på (de likaså för Aristoteles viktiga) dispositionerna, är temat ändå intressant. Jfr *Met.* VIII.

det ena eller det varande utgöra tingens väsen, precis som inte heller detta att vara element eller princip kan utgöra väsendet. Snarare söker vi principen för att närma oss det som är mer vetbart. I högre grad är ändå det varande och det ena väsen än principen och elementet och orsaken,¹ även om inte heller dessa [tidigare två] är väsen [i egentlig bemärkelse], liksom inte heller annat som är gemensamt är väsen. Väsendet är nämligen inte rådande i något annat än sig själv och i det som inbegriper detta egna: just för detta utgör det väsen. Vidare kan det ena inte samtidigt finnas i många, medan ju däremot det gemensamma samtidigt är rådande i många. Så är det alltså uppenbart att inget allmänt separat kan finnas vid sidan av det enskilda. De som förfäktar idéerna har likväl, under förutsättning att idéerna vore väsen, rätt när de säger att idéerna är separata, men i ett annat avseende har de fel, nämligen när de menar att det ena skulle vara idén i mångfalden. Orsaken till detta ligger i att de inte förmår ange vilka dessa oförgängliga väsen vid sidan av de enskilda och sinnliga väsendena är. De framställer dem därför som om de vore likadana som de förgängliga (som vi ju känner till): så antar de en människa i sig och en häst i sig genom att tillfoga ledet i sig till benämningarna på sinnliga ting. Stjärnorna skulle likväl finnas även om vi inte hade sett dem 1041a och det förefaller mig som om de inte desto mindre vore eviga väsen vid sidan av dem som vi känner till. Även om vi inte uppfattade vad de är, skulle det väl då ändå med nödvändighet finnas sådana väsen. Det är sålunda uppenbart att inget av det som vi säger vara allmänt kan utgöra väsen och vidare att inget väsen kan bestå av väsen.

VII.17

Vad man bör säga att väsendet är och frågan om hur det är beskaffat, må ännu dryftas från en annan utgångspunkt. Kanske kan detta likaså klargöra hur det förhåller sig med det väsen som i förhållande till sinnliga väsen finns separat. Eftersom väsendet är ett slags princip och orsak,² måste vi utgå från detta. Ett varför undersöks alltid så, att man frågar sig hur det kommer sig att ett råder i ett annat. Frågan om varför en bildad människa är en bildad människa, är alltså att söka skälet till att den bildade människan sägs vara en bildad människa, eller något annat [liknande]. Att fråga sig varför något är det som det självt är */dia ti auto estin auto/*, är inte att bedriva efterforskningar */zêtein/*. Att något är och dess vara föreligger, måste stå klart: jag menar det som när [vi utgår från att] månen förmörkas. Att något är det som det självt är har i samtliga fall ett skäl

¹ Jfr dock nedan 1041a9-10.

² Jfr ovan 1040b21-22.

och en orsak. Därför är människan människa och den bildade bildad – om det då inte vore så att man hävdar att varje enskilt ting är odelbart med avseende på sig självt och att detta just är innebörden i att vara ett. Detta vore dock något gemensamt för många och sammanställande. Förvisso kan man undersöka varför människan är ett visst slags djur. Det är då uppenbart att man inte frågar sig varför människan är en människa utan snarare vad som är rådande i henne: att det är rådande, måste vara uppenbart. Om det inte förhöll sig så, skulle det inte finnas någonting att utforska. Så frågar vi exempelvis varför det åskar och undrar då varför en knall uppstår i molnen. Ämnet för undersökningen är alltså varför något är rådande i något annat. På samma sätt frågar vi oss varför detta, tegel och sten, är ett hus? Det är alltså uppenbart att det som söks är orsaken. Denna är vad vi begreppsligen menar med vad-det-var-varon: för somligt syftet, liksom i fallet hus eller säng, i andra fall det första igångsättande som ju också är orsak. En sådan orsak söks när det gäller det som uppstår eller förgås, medan den förra gäller varat. Det eftersökta döljer sig allra mest då man talar om något som inte utsägs om ett annat, liksom när man frågar vad människan är eftersom detta är uttryckt i enkel bemärkelse 1041b och inte utreds såsom något som gäller för ett annat. Man måste likväl bedriva en undersökning genom att först reda ut termerna. Om detta inte sker, upphör skillnaden mellan att undersöka någonting och ingenting. Emedan det måste förutsättas att varat föreligger, står det klart att det som söks är vad något är och vilken materien för detta är, så exempelvis när vi frågar oss varför detta är ett hus. [Svaret är då] att det som innebär att något är ett hus är rådande. Så är människan detta bestämda som har en viss bestämd kropp. Vad vi söker är följaktligen orsaken till materien (alltså formen [[slaget]], [materiens bestämning]) som gör att den är något visst. Detta är väsendet. Det är sålunda uppenbart att det för det enkla inte kan finnas vare sig undersökning eller undervisning, utan att detta uppfattas på annat sätt. Det som är sammansatt på så sätt att helheten utgör en enhet föreligger inte bara som en anhopning – lika litet som stavelsen är sina element. Stavelsen är ju inte sina bokstäver, ba är inte detsamma som b och a och inte är heller köttet eld och jord. Efter att ha upplösts, finns det ena, alltså köttet och stavelsen, inte längre, medan däremot bokstäverna nog finns kvar, liksom också elden och jorden. Så är stavelsen något bestämt, inte enbart element liksom vokal och konsonant utan något annat. Likaså är köttet inte enbart eld och jord, eller det varma och det kalla, utan något annat. Om detta andra nu också vore element eller skulle bestå av element, kan man konstatera: ifall det vore ett element, ger detta upphov till samma tankegång [som ovan]. Av detta element och av eld och jord och av annat, skulle nämligen då köttet bestå, vilket skulle föra till en oändlig regress. Rör det sig däremot om något som består

av element, kan det uppenbarligen inte bara handla om ett enda element när detta självt är, och vi vore då tvungna att igen anföra samma argument som ovan om köttet och stavelsen. Man kommer så till uppfattningen att det måste röra sig om något bestämt och inte om element och att detta bestämda är orsaken till att något är kött och något annat stavelse. Lika förhåller det sig också med det övriga. Detta är det enskildas väsen. Väsendet är nämligen den första orsaken till varat. Somliga ting är dock inte väsen, men i de fall där något genom sin natur är väsen eller består naturenligt, förefaller denna natur vara ett väsen som inte är element utan princip.¹ Element är det som ingår och kan fördelas såsom materia, liksom stavelsen kan fördelas i a och b. 1042a

H Bok VIII

VIII.1

Av det ovan anförda måste vi nu dra konsekvenserna och sammanställa huvudpunkterna för att slutföra tankegången.² Det har alltså konstaterats att efterforskningen av väsen gäller orsakerna, principerna och elementen. En del väsen är sådana som alla är ense om, medan andra däremot är sådana som har varit föremål för egenartade synsätt. Enighet råder om naturväsen liksom eld, jord, vatten och luft och andra enkla kroppar, vidare om växterna och deras delar, om djuren och deras delar samt slutligen om himmelen och dess delar. Kännetecknande för vissa tänkare är att se idéer och matematiska ting som väsen. Undersökningen visar likväl att något annat är väsen, nämligen vad-det-var-varon och det underliggande. Ur ett annat perspektiv visar det sig också att det övergripande slaget i högre grad än de speciella slagen är väsen och det allmänna snarare än enskilda ting. Med det allmänna och det övergripande slaget är också idéerna nära förbundna: av detta skäl förmenas de vara väsen. Då emellertid vad-det-var-varon är väsen och definitionen dess begrepp, var det även skäl att utreda vad som menas med definition och med att något är i sig. Eftersom definitionen är något begreppsligt och som sådan har delar, var det även nödvändigt att gällande delen utröna, hurudana väsendets delar är och hurudana de inte är och om detsamma även gäller definitionens delar. Vidare är vare sig det allmänna eller det övergripande slaget väsen. Idéer och matematiska ting skall senare avhandlas:

¹ Se kommentarerna till VII.16 & VII.17.

² Hela den följande sidan 1042a refererar framförallt till behandlingen i bok *zeta*.

somliga säger nämligen att dessa finns vid sidan av sinnliga väsen. Avsikten nu är att tala om de väsen som alla är ense om, nämligen de sinnligt givna. Alla sinnligt givna väsen har en materia. Väsen är det underliggande, i ett avseende materien (med materia menar jag det som utan att till sin verklighet vara ett visst bestämt något ändå har möjligheten att bli det), i ett annat avseende begreppet och formen som till sin vissa bestämning begreppsligen är separerbar, samt som ett tredje det som består av dessa bägge och som ensamt är det som kan uppstå och förgås samt i enkel bemärkelse är separat /*chôriston haplôs*/. Bland begreppsliga väsen förhåller sig detta i somliga fall så, i andra inte. Också materien är uppenbarligen väsen. I alla förändringar från ett konträrt till ett annat finns det ett underliggande som förändras, liksom vid rumslig rörelse ett som nu är här och sedan där, och vid ändringar av storlek det som nu är av en viss storlek och sedan mindre eller större samt när det gäller förändring t.ex. det som nu är friskt och sedan sjukt. 1042b På samma sätt förhåller det sig också med väsen som nu uppstår och sedan förgås och med det som nu är underliggande som ett visst bestämt och sedan är underliggande berövat sin bestämning. Andra förändringar åtföljer denna förändring, men så inte i ett eller två fall: om något har den materia som krävs för rörelse, är det nämligen inte nödvändigt att det också har den materia som ligger till grund för uppkomst och förgängelse.¹ Vilken skillnaden är mellan uppkomst i enkel bemärkelse och uppkomst i annat än enkel bemärkelse /*mê haplôs*/ har avhandlats i skrifterna om naturen.²

VIII.2

Eftersom alla är ense om det väsen som finns såsom underliggande och materia och denna föreligger som möjlighet, återstår det för oss att säga vad det väsen för sinnliga ting är som föreligger som verklighet. Demokritos verkar tänka sig tre skillnader: den underliggande kroppen, materien, är en och densamma, men skiljer sig med avseende på skepnaden /*rhusmôl*/ som är en gestalt /*schêma*/ och med avseende på riktningen som är en lägesbestämning samt med avseende på beröringen som är en ordning.³ Det är ändå uppenbart att det finns många skillnader: så handlar det i somliga fall om hur materien är sammansatt, liksom i de fall då något uppstår genom blandning (t.ex. honungsvatten), eller om hur den är sammanbunden (t.ex. knippet) eller om hur den är ihoplimmad (liksom

¹ Himlakropparna avses. *Met.* VIII.4 & XII.2.

² *Fys.* 225a, *Gen. corr.* 317a.

³ Jfr *Met.* I.4.

boken) eller om hur den är sammanspikad (liksom kistan) – eller genom en samverkan mellan flera av dessa. I andra fall rör skillnaden läget (tröskel och övre dörrpost, som ju skiljer sig genom var de befinner sig) och vidare finns den tidsliga skillnaden (såsom mellan kvällsvard och frukost) samt även riktningsskillnader liksom i vindarnas fall. Det finns också skillnader mellan det som sinnligt erfars, exempelvis mellan det hårda och det mjuka, mellan det täta och det tunna, mellan det torra och det fuktiga. I somliga fall föreligger vissa av dessa skillnader, i andra fall samtliga, överlag somliga genom övermått, andra genom brist. Uppenbarligen utsägs varat i lika många avseenden. Tröskel är nämligen det som är placerat på ett visst sätt och varat betecknar just detta läge, liksom is betyder att något är förtätat på ett visst sätt. I somliga fall är varat bestämt på alla dessa sätt: dels blandat, dels ihopsatt, dels bundet, dels förtätat samt även präglad av andra skillnader såsom den mellan hand och fot. Det gäller därför att uppfatta de olika övergripande slagen av skillnader (eftersom dessa torde vara principer för varat): så t.ex. det som bestäms såsom mer eller mindre, tätare eller tunnare och andra sådana skillnader. Alla dessa fall kan nämligen återföras på övermått och brist. Om något skiljer sig med avseende på gestalt eller släthet eller strävhet, återgår det på skillnader mellan rärlinighet och böjdhet. I somliga fall ligger varat i blandningen 1043a och icke-varat i motsatsen. Om väsendet är orsaken till att det enskilda är, framgår tydligt av det ovan anförda att man i dessa [skillnader] måste söka orsakerna till att olika enskilda ting är. Ingen av dessa och inte heller någon förbindelse dem emellan är väsen, men de står ändå för något analogt i det enskilda. Precis som det i väsendets fall är så, att det som utsägs om materien är dess verklighet, bör man i andra definitioner ännu mer beakta detta. Om det gäller att definiera en tröskel, vore det genom angivelsen att det rör sig om trä eller sten i ett bestämt läge; ett hus vore [likaså] trä och sten i visst läge. I somliga fall skulle vi också tillfoga syftet. Om vi vill definiera is, vore det vatten som är stelnat och förtätat på ett visst sätt, harmonin vore en viss blandning av höga och låga toner och på samma sätt i andra fall. Av detta framgår tydligt att verkligheten och begreppet varierar beroende på vilken materia det handlar om. I somliga fall rör det sig om en sammanfogning, i somliga om en blandning och i andra fall om något annat av de ovan beskrivna sätten. Om det gäller att definiera vad som menas med ett hus, talar de som anför sten, tegel och trä om ett möjligt hus, eftersom dessa beståndsdelar är materia [[material]]. De som menar att huset är en skyddande förvaringsplats för kroppar och ting och annat liknande, tar fasta på verkligheten. De som förbinder dessa två [d.v.s. materia och verklighet] menar det tredje, alltså det väsen som framgår ur dessa två tillsammans. Det förefaller som om det begrepp

som inbegriper skillnaderna gäller formen [[slaget]] och verkligheten, medan det som gäller beståndsdelarna snarare hänför sig till materien. På samma sätt förhåller det sig också med de definitioner Archytas¹ anförde: de förbinder nämligen bägge. Vad är bleke? Vila i luftmassan. Luften är då materia, medan vilan är verklighet och väsen. Vad är stiltje? Havets släthet. Det underliggande som materia är då havet, verkligheten och formen däremot slätheten. Av det sagda framgår klart vad ett sinnligt väsen är och hur det finns: dels som materia, dels som form och verklighet och för det tredje såsom det som utgörs av dessa bägge.

VIII.3

Man bör inte förbise att det ibland förblir oklart om en benämning snarare betecknar ett sammansatt väsen eller verkligheten och formen: är hus en beteckning för det gemensamma såsom en viss förvaringsplats bestående av på visst sätt placerade tegel och stenar eller är hus snarare verkligheten och formen [[slaget]], alltså en förvaringsplats? Är linjen en längdens tvåfald eller tvåfalden [som sådan],² är ett djur en själ i en kropp eller själen [som sådan]? Själen är ju väsendet och verkligheten för en viss kropp. Djur kunde man säga om bägge, inte som begreppsligen ett och detsamma, men som relaterat till ett och detsamma. Detta är i andra sammanhang viktigt att särskilja, men är i undersökningen av sinnliga väsen däremot inte av betydelse: 1043b vad-det-var-varon är nämligen rådande i formen [[slaget]] och i verkligheten [[förverkligandet]]. Själ och själsvaro är nämligen detsamma, medan människa och människovaro däremot inte är detsamma /*psychê men gar kai psychê einai tauton, anthrôpô de kai anthrôpos ou tauton*/ – om man då inte vill kalla också själen en människa. I så fall vore det i ett visst avseende detsamma, i ett annat inte.

Vid närmare betraktelse visar det sig att stavelsen inte består av sina bokstavselement och förbindelsen mellan dessa,³ och inte är heller huset tegel och sammanfogningen av dessa. Detta är riktigt: sammanfogningen och blandningen är inte själv något av det som den sammanfogar och blandar samman. På samma sätt förhåller det sig med annat. Om tröskeln är bestämd genom sitt läge, är läget däremot inte bestämt av tröskeln utan det omvända gäller. Så är människan inte heller djur och tvåfoting, i den mån detta förstås som materia, utan måste vara något utöver detta, något som vare sig är element eller består av element, alltså ett

¹ Archytas c. 428–347 f.Kr.

² Se kommentaren samt *Met.* VII.11.

³ Jfr Platon, *Theaitetos* 204-5.

väsen. Detta är något de som talar [enbart] om materia inte tillräckligt beaktar. Om detta är varats och väsendets orsak, kunde det väl sägas vara själva väsendet. Nödvändigtvis måste detta antingen vara evigt eller så förgängligt utan att förgås och tillblivet utan att bli till *lfthartên aneu tou ftheiresthai kai gegonenai aneu tou gignesthai*. Annorstädes¹ har visats och påvisats att ingen skapar eller alstrar formen, utan att det istället är något bestämt som skapas och så låter något bli till av bägge [d.v.s. av formen och materien]. Om det för det förgängliga finns separata väsen, står ännu inte klart. Uppenbart är enbart att vissa väsen inte kan föreligga separat, nämligen sådana som inte kan finnas vid sidan av det enskilda, liksom hus och redskap.² Kanske är dessa överhuvudtaget inte väsen liksom inte heller något annat av det som finns utan att naturenligt ha bildats. Enbart naturen verkar ju vara väsen bland de förgängliga tingen. Ett visst berättigande har så den svårighet som Antisthenes³ anhängare och de på så sätt obildade påtalade, nämligen att det överhuvudtaget inte är möjligt att definiera vad något är, då definitionen ju sker genom flera ord – medan det däremot är möjligt att säga hurudant något är och undervisa detta. Så kan man inte säga vad silver är, men däremot nog säga att det påminner om tenn. Konstateras kan alltså att det finns begrepp och definition för vissa väsen, liksom de sammansatta, må de vara sinnliga eller tankemässiga. Däremot är definitionen inte möjlig för de första beståndsdelarna av dessa ting i den mån det definierande begreppet ju betecknar något som något */ti kata tinosl*, varvid det ena måste finnas som materia, det andra som form.

Det är uppenbart att tal i den mån de på visst sätt är väsen, finns på detta sätt och inte, liksom somliga⁴ hävdar, såsom enheter. Definitionen är ett slags tal, eftersom den kan indelas och indelas i sådant som inte kan delas (begreppen fortgår ju inte oändlighet). Talet är alltså sådant och liksom talet inte är detsamma utan ett annat om man med avseende på det som utgör talet tillfogar eller borttar ens något litet, så är inte heller definitionen och vad-det-var-varon densamma om något tillfogas eller borttas. 1044a Vidare måste det för talet finnas något, genom vilket det är ett, men nämnda tänkare förmår likväl inte säga vad det är som gör det till ett om det rör sig om något som är ett. Antingen är talet ett eller så är det [bara] såsom en anhopning och om det är ett, då måste man säga vad det är som gör ett av många. Definitionen är [likaså] en, men inte heller om detta har dessa [tänkare] något att säga. Det är också begripligt att så är fallet: av samma

¹ *Met.* VII.8.

² *Met.* VII.8.

³ Se *Met.* V.29 med fotnot.

⁴ Vilka pythagoréer och platoniker som avses, står inte helt klart. Jfr *Met.* XIII.6.

skäl är nämligen väsendet på detta sätt ett – och inte, liksom en del tänkare menat, såsom något slags enhet eller som en punkt. Väsendet är verklighet och natur för det enskilda. Liksom talet inte har ett mer eller mindre, gäller detta inte heller för väsendet i bemärkelsen form [[slag]] utan, om sådant mer eller mindre föreligger, då är det gällande väsendet i bemärkelsen materia. Så har det redogjorts för uppkomst och förgängelse hos det som sägs vara väsen, i vilka fall sådant kan förekomma och i vilka fall det är omöjligt, samt likaså beskrivits hur väsen återförs på tal.

VIII.4

Även om allt härrör ur samma första [ursprung] eller ur detsamma såsom första [ursprung]¹ och samma materia finns som ursprung i det som uppstår, är det skäl att gällande det materiella väsendet inte förbise att varje ting ändå har sin lämpliga materia. Så är den första [[närmaste]] materien */prôtê hylê/* för slemmet det söta och det feta, för gallan däremot det bittra eller något annat sådant – även om både slem och galla [ytterst] baserar sig på samma materia. Konsekvensen är att det finns mer än en materia för samma ting, om det ena är materia för det andra, liksom slemmet består av det feta och det söta och det feta i sin tur utgörs av det söta. Likaså kan gallan upplösas i gallans första materia */tên prôtên hylên tên cholên/*. I två bemärkelser sägs något komma ur ett annat, dels med avseende på uppkomstprocessen, dels gällande återföringen på ursprung. Genom den igångsättande orsaken kan av samma materia uppstå olika ting, av trä t.ex. en kista eller en säng. I somliga fall måste dock materien vara olika för olika ting: så kan en såg inte skapas av trä och detta beror då inte på den igångsättande orsaken som nämligen inte förmår åstadkomma en såg av ylle eller trä.² Om detsamma kan skapas av olik materia, är kunnigheten tydligen detsamma som den igångsättande principen. Om nämligen både materien och det igångsättande var olik, skulle också det som uppstår vara olik.

Om man söker orsaken, måste man, emedan orsaker utsägs på många sätt, beakta alla de orsaker som kan föreligga. Vilken är den materiella orsaken till människan? Menstruationsflödet. Vilken är den igångsättande orsaken? Sädesvätskan. Vilken är den formella orsaken? Vad-det-var-varon.³ Vilken är orsaken för vars skull */hou heneka/*? Syftet. 1044b Kanske är likväl bägge [[de två sistnämnda]] detsamma. De gäller att ange de närmast liggande orsakerna: i fråga

¹ Här i pluralis: *tôn autôn hôs prôtôn*. Förmodligen avses med tillägget elementen.

² Jfr *Fys.* 200a24-30.

³ Se kommentar V.28 med fotnot.

om materien inte ange eld och jord utan den relevanta materien. För naturliga och uppstående väsen måste man alltså, i den mån man vill gå riktigt till väga, undersöka huruvida dessa och andra orsaker föreligger och förstå orsakerna.

När det gäller väsen som visserligen är naturliga, men ändå eviga, är det begreppsliga förfarandet ett annat. Vissa av dessa har väl nämligen ingen materia, eller [åtminstone] inte en sådan [som i uppstående väsen] utan enbart sådan som finns i det som rör sig rumsligen.¹ Vidare finns det i sådant som är naturligt, men ändå inte är väsen, ingen materia utan väsendet är då det underliggande. Så kan man om månförmörkelsen fråga sig vilken dess orsak är, vilken dess materia. Den har ingen [materia] utan det är månen [själv] som undergår [förmörkelsen]. Vilken är den verkande orsaken som förmörkar ljuset? Jorden. En orsak för vars skull det sker finns kanske inte. Den orsak som gäller formen [[slaget]] är begreppet, men det här förblir likväl oklart, om begreppet inte rättar sig efter orsaken. Så frågar vi: vad är en förmörkelse? Ett berövande av ljus. Om man likväl tillägger att det rör sig om något som uppkommer om jorden kommer emellan, då ges begreppet för orsaken i fråga. Beträffande sömnen står det inte klart vilket det främst berörda [undergående] är. Är det måhända djuret? Kanske det, men djuret i vilket avseende och vad främst i detta? Hjärtat eller något annat, men vad är det då som detta påverkas av? Vilken är denna påverkan och rör den då inte hela djuret? En viss orörlighet? Visst, men av vilket första inflytande *l'paschein to prôton*! härrör denna?

VIII.5

Då vissa ting både är och inte är i avsaknad av uppkomst och förgängelse,² såsom punkter,³ om de nu alls finns och överlag slagen och formerna (det är nämligen inte det vita som uppstår utan det vita träet, liksom allt uppstående uppstår ur något för att bli något). Ur varandra kan inte alla motsatser uppstå, utan i ett avseende uppstår en vit människa ur en svart och i ett annat det vita ur det svarta. Allt är inte materiellt utan [enbart] det som uppstår ur ett och övergår i ett annat. För det som i avsaknad av förändring både är och inte är, finns ingen materia. En svårighet gäller hur materien för det enskilda förhåller sig till motsatserna. Om kroppen som möjlighet har att vara frisk och sjukdomen är hälsans motsats, är kroppen då till sin möjlighet båggedera [[både frisk och sjuk]]? Är vatten till sin möjlighet både vin och ättika? Är det kanske i det ena fallet materia i enlighet

¹ *Met.* VIII.1.

² Se kommentaren. Jfr *Met.* VII.8.

³ *Met.* III.5.

med disposition och form [[slag]], i det andra fallet såsom avsaknad och onaturlig förgängelse? En svårighet är här att avgöra varför vinet inte är materia för ättika eller till sin möjlighet är ättika: ättikan uppstår ju ur vinet. Likaså, varför är djuret inte till sin förmåga dött? Så förhåller det sig inte, utan det är bara i åtföljande bemärkelse sådant fördärvas. 1045a Materien för själva [det levande] djuret blir genom förgängligheten materia och möjlighet att dö, liksom också vattnet kan bli ättika. Det ena uppstår ur det andra precis som dagen blir natt. Sådant som på detta sätt förvandlas till något annat, måste återgå till materien: om en död skall kunna ge upphov till en levande varelse, måste den först återgå till materien för att en levande varelse på så sätt skall kunna uppstå. Ättikan måste först bli vatten, för att därefter kunna bli vin.

VIII.6

Gällande den anförda svårigheten¹ rörande definitionen och talen, ställer sig frågan om vilken orsaken är till att något här är ett. I allt som har flera delar, men som inte har karaktären av en omfattande anhopning utan finns som en helhet vid sidan av sina delar, måste en orsak föreligga. Så är ju i fråga om kroppar beröring [ofta] orsaken till deras enhet, liksom klibbighet eller någon annan liknande påverkan. Definitionen är en, inte genom förbindelse liksom Iliaden, utan genom att vara en. Vad är det alltså som gör människan till en människa och varför är hon en och inte flera, t.ex. djur och tvåfoting – i synnerhet om det, liksom vissa hävdar, finns ett djur i sig och en tvåfoting i sig? Varför är då människan inte dessa två [nämligen djur och tvåfoting], varvid människor genom delaktighet inte skulle manifesteras enbart människan i sig eller det ena, utan besitta bägge [karaktärerna] (djur och tvåfoting)? Överlag vore människan då inte en utan flera, djur och tvåfoting. Om vi går till väga på det sätt som dessa tänkare har för vana att följa i sina definitioner och yttranden, är det uppenbarligen omöjligt att bemöta och lösa svårigheten. Om däremot, som vi hävdar, det ena är materia, det andra form, det ena förmåga [[möjlighet]] och det andra förverkligande [[verklighet]], så förefaller det undersökta inte längre bereda någon svårighet. Själva svårigheten är nämligen densamma som när vi definierar dräkten [på en bildstod]² som rund brons: benämningen vore ett tecken för begreppet och det som undersöks är då, vilken orsaken är till att det runda och bronsen är ett [i bildstoden]. Ingen svårighet visar sig, eftersom det ena är materia och det andra form. Vilken är då vid sidan av den verkande

¹ *Met.* VII.12 & VIII.3.

² Jfr *Met.* VII.4.

orsaken denna orsak till att det som är möjligt blir verkligt i sådant för vilket uppkomst finns? Det finns ingen annan orsak till att den möjliga kulan är en verklig kula än vad-det-var-varon för bäggedera. Materien är dels tankemässig, dels sinnlig och begreppet står alltid dels för materia, dels för verklighet. Så är cirkeln en plan figur. Det som varken har tankemässig eller sinnligt given materia är direkt ett och varande i vart fall, 1045b ett visst något, beskaffenhet och mängd.¹ Därför ingår inte heller i dessa definitioner vare sig det varande eller det ena utan vad-det-var-varon är direkt given i det som det definierade är såsom något bestämt. Därför finns det inte heller för dessa någon annan orsak till deras enhet eller till att det rör sig om ett visst varande. Omedelbart är nämligen ett sådant enskilt både ett och varande, alltså inte för att det ingår i ett övergripande slag för det varande och för det som är ett och inte heller för att det ingår i något separat varande som finns vid sidan av det enskilda. Detta var skälet till att somliga² talade om delaktighet /*methexin*/ och frågade sig vilken dess orsak är och vad delaktighet [överhuvudtaget] är. Andra talar om en själens väsensgemenskap. Så menar Lykofron³ att vetande är utrönande och själ tillsammans. Andra säger att livet är en sammansättning av eller förbindelse mellan själ och kropp. Samma sak kan likväl sägas i samtliga fall: att vara frisk vore gemenskap eller förbindelse mellan eller sammansättning av själ och hälsa och att bronsen är en triangel vore en sammansättning av brons och triangel samt att något är vitt vore på samma sätt en sammansättning av yta och vithet. Skälet till dessa synsätt ligger i att man för möjlighet och verklighet söker ett begrepp som ger både enhet och skillnad. Som sagt förhåller det sig likväl så att den yttersta materien /*eschatê hylê*/ och formen är ett och detsamma: den ena till sin möjlighet, den andra som verklighet. Att söka orsaken till det som är ett, är som att söka orsaken till det ena [överlag]. Varje enskilt ting är nämligen ett och på visst sätt är det som är till sin möjlighet och det som är till sin verklighet detsamma. Det finns alltså ingen annan orsak än den som genom rörelse låter något möjligt bli verkligt. Allt det som inte har någon materia finns [däremot] enkelt såsom något som är ett.

¹ Se kommentaren, fotnot.

² Platoniker avses.

³ Lykofron från Chalkis, c. 320 - 280 f. Kr.



Bok IX

IX.1

Det primärt varande som alla andra utsagesätt [[kategorier]] för det varande återförs på har behandlats, nämligen väsendet. Med avseende på väsensbegreppet sägs nämligen annat vara, mängden, beskaffenheten och det övriga på så sätt utsagda: alla involverar de nämligen, som ovan anförts, väsensbegreppet. Om det varande å ena sidan utsägs som ett vad eller som beskaffenhet eller mängd och å andra sidan som förmåga [[möjlighet]] och förverkligande [[verklighet]] och också såsom [fullbordat] verk, gäller det för oss att också närmare undersöka förmågan [[möjligheten]] och förverkligandet [[verkligheten]]. Inledningsvis tar vi fasta på förmågan såsom den främst avses, även om denna betydelse inte är den tjänligaste för det vi åsyftar [att klargöra]. Förmåga och förverkligande täcker nämligen mer än bara det som 1046a hänför sig till rörelse. Efter att ha behandlat detta [alltså förmågan i nämnda avseende], skall vi klargöra det som rör bestämningarna för förverkligandet och andra sådana omständigheter. Annorstädes har vi redan avhandlat hur det på många olika sätt talas om förmåga och att vara förmögen.¹ Man kan här frånsä alla de fall där något bara till följd av en likhet i benämning kallas förmåga. I somliga fall är det nämligen bara p.g.a. en likhet som något kallas förmåga [[potens]], liksom när vi i geometrin talar om att något är förmöget eller oförmöget, då det är eller inte är på ett visst sätt.² De [förmågor] som däremot hänför sig till samma slag är i samtliga fall principer och utsägs med avseende på en första förmåga, som utgör principen för förändringen i ett annat eller i detta såsom ett annat. Det finns likaså en förmåga att undergå, som i själva det som undergår är en princip för den förändring som undergår antingen genom ett annat eller [genom detta] såsom ett annat /*hyp' allou é hé allol* – och likaså finns det en disposition att inte kunna undergå något som försämrar eller förintar utgående från en princip för förändring genom ett annat eller [genom detta] såsom ett annat. I alla dessa bestämningar ingår begreppet första förmåga. Vidare sägs dessa förmågor röra antingen bara görande eller undergående eller så något som utförs väl: så ingår i dessa [senare] begrepp på visst sätt de föregående begreppen för förmåga. Det står alltså klart att görande och undergående i ett visst avseende är detsamma (förmöget är något nämligen genom att själv kunna undergå och genom att något annat kan undergå dess inverkan), men samtidigt

¹ *Met.* V.12.

² *Ibid.*

också är sinsemellan olika. Det ena finns nämligen i det som undergår: det är ju genom att ha en sorts princip, och materien är en sorts princip, som det påverkade undergår, blir annat genom något annat. Det oljiga är nämligen brännbart och det som på visst sätt ger efter kan söndras och på samma sätt i andra fall. Det andra finns i det som gör, liksom det varma och byggnadskonsten, i det ena fallet i det värmande, i det andra fallet i den byggande. Eftersom en naturlig enhet här föreligger, undergår inget själv något av sig själv: det rör sig nämligen då om ett och inte om ett annat. Oförmåga och det oförmögna är den avsaknad som utgör motsatsen till sådan förmåga. Så gäller all förmåga och oförmåga detsamma och hänför sig till detta. Avsaknad utsågs på många sätt.¹ Det kan röra sig om det som [överlag] saknas, men också om det som naturenligt borde finnas, men inte finns, antingen överhuvudtaget inte finns eller så för att det inte finns då det naturenligt borde finnas, vidare om något som på ett bestämt sätt saknas, t.ex. helt och hållet saknas eller så bara saknas på något annat sätt. I somliga fall säger vi att något har berövats om det som naturenligt borde finnas genom våld har fräntagits.

IX.2

Emedan somliga av dessa principer är rådande i det obesjälade, andra i det besjälade och i själen och i det av själen som har förnuft, 1046b så måste uppenbarligen en del av förmågorna vara utan förnuft och andra förbundna med förnuft. Alla kunnigheter och framställande kunskaper är förmågor. De är nämligen principer för förändring av ett annat eller av detta såsom ett annat. Förmågor med förnuft gäller i samtliga fall motsatser, medan däremot de utan förnuft är inriktade på ett [enda], liksom det varma enbart förmår värma. Läkekonsten gäller däremot både sjukdom och hälsa. Skälet härtill ligger i att vetandet är begreppsligt. Samma begrepp klargör både sak och avsaknad, men inte på samma sätt: det gäller på visst sätt bägge, men ändå snarare det som råder. Så måste detta slag av vetande gälla motsatser, men i det ena fallet det som är i sig och i det andra fallet det som inte är i sig. Begreppet gäller dels det som är i sig, dels på visst sätt det som är i åtföljande bemärkelse. Begreppet klargör nämligen motsatsen genom att förneka och avlägsna. Motsatsen är framförallt avsaknad² och avlägsnande av det andra [, sin motsats]. Eftersom motsatserna inte råder i ett och detsamma och vetandet i sin tur är en förmåga genom begrepp och själen är det som besitter principen för rörelsen, då kan vidare konstateras att det friska enbart åstadkommer hälsa, det värmande värme och det nedkylande enbart kyla, medan däremot den som besitter

¹ *Met.* V.22.

² *Met.* X.4.

vetande är förmögen till bäge. Begreppet gäller nämligen bäge, om ock inte på samma sätt och finns i själen som står för rörelsens princip. Utgående från samma princip och med anknytning till denna igångsätter alltså själen bäge [förloppen]. I jämförelse med förmågor utan begrepp, kan de begreppsliga förmågorna av detta skäl åstadkomma motsatser: i en enda princip omfattas nämligen dessa, d.v.s. i begreppet. Vidare är det också uppenbart att endast förmågan att göra och undergå åtföljer förmågan att utföra något väl, medan det omvända inte alltid gäller. Nödvändigtvis gör nämligen den någonting som gör det väl, medan däremot inte den nödvändigtvis gör något väl som bara gör någonting.

IX.3

Somliga, liksom megarikerna,¹ menade att enbart det verkande är förmöget och att det inte är förmöget om det inte verkar. Så vore den som inte bygger inte heller förmögen att bygga, utan enbart den byggande när han bygger och på samma sätt i andra fall. Det är inte svårt att se hur märkliga konsekvenserna av ett sådant synsätt blir. Uppenbarligen kunde ingen vara byggmästare om han inte just är i färd med att bygga. Att vara byggmästare betyder ju att besitta förmågan att bygga. På samma sätt förhåller det sig med andra kunnigheter. Om det alltså är omöjligt att besitta dessa färdigheter utan att först ha lärt sig och inhämtat dem och att inte besitta dem 1047a utan att en gång ha förlorat dem (genom förgätenhet eller någon affektion eller genom tiden som förgått: knappast däremot genom att saken själv [[själva kunnigheten]] skulle ha gått förlorad, eftersom den är beständig); skulle då den som upphör att verka, inte längre besitta färdigheten – och om han plötsligt igen bygger, hur har han då förvärvat förmågan? Detsamma gäller även för det obesjälade. Inget skulle kunna bli kallt eller varmt eller sött eller överlag vara sinnligt givet utan en som för stunden varseblir: så skulle dessa tänkare förledas till Protagoras lära.² Inget kunde heller ha sinnlig varseblivning om det inte för stunden varseblir och är i verksamhet. Ifall den är blind som saknar synen om och när synen naturenligt borde föreligga och så länge det förhåller sig så, då vore dessa [personer] blinda flera gånger om dagen och döva likaså. Om vidare det som berövats sin förmåga är oförmöget, då kunde [enligt det ovan beskrivna synsättet] det som inte har inträffat inte heller besitta möjligheten att inträffa [[ha förmågan att inträffa]]. Den som säger att det som inte förmår inträffa ändå är eller kommer att vara, har fel: sådan är nämligen innebörden i [ordet]

¹ En skola som det ofta hänvisas till på detta sätt, grundad av Euklides från Megara (c. 435-365 f. Kr.).

² *Met.* IV.4-5.

oförmögen [[omöjlig]]. Dessa läror upphäver alltså både rörelse och uppkomst. Det stående kommer alltid att stå och det sittande alltid att sitta: om något sitter, kan det ju inte stiga upp, eftersom något omöjligtvis kan stiga upp som inte har förmågan att stiga upp. Om det alltså inte går att mena detta, är det uppenbart att förmåga och förverkligande är olika saker. Ovan nämnda läror låter [däremot] förmåga och förverkligande bli ett och detsamma och det är inte litet som de då försöker upphäva. Alltså kan något vara förmöget att vara och ändå inte vara eller vara förmöget att inte vara och ändå vara. Likaså kan i andra utsagesätt det som är förmöget att gå ändå inte gå och det som är förmöget att inte gå ändå gå. Förmöget är det, som vid förverkligande sägs vara det som innehar förmågan och vars förverkligande inte är omöjligt. Jag menar det så här: om något är förmöget att sitta och kan sitta, då finns det inget omöjligt i att detta faktiskt sitter. Om något förmår igångsättas eller igångsätta eller stå eller ställa eller vara eller bli till, eller inte vara eller inte bli till, förhåller det sig på samma sätt. Benämningen verklighet [[verksamhet]] /*energeia*/, som är relaterad till förverkligandet /*pros tēn entelecheian*/ har, från att främst ha gällt rörelser, utvidgats till annat. Verklighet förefaller nämligen snarast vara rörelse. Av denna anledning tillskriver man inte heller det icke-varande rörelse, även om det omtalas på andra sätt: vi säger att det icke-varande /*mê onta*/ är tänkbart eller möjligt att eftersträva, men inte att det är i rörelse. Vi antar att det utan att ha verklighet ändå kommer att ha verklighet. 1047b Av det icke-varande är nämligen somligt möjligt, men det är då inte enbart för att det inte förverkligas som det förhåller sig så.

IX.4

Om det i enlighet med vad som sagts är så att det möjliga följs [av förverkligande], kan det uppenbarligen inte vara sant om man säger att någonting bestämt visserligen är möjligt, men ändå inte kommer att vara.¹ Så skulle det nämligen undgå oss vad det innebär att något är omöjligt. Jag menar det så här: om någon säger att det är möjligt att diagonalen mäts, men att den ändå inte kommer att mätas och då inte betänker hur omöjligt det i så fall vore att något som förmenas ha möjligheten att vara och bli till utan förhinder ändå inte skulle vara eller bli till. Likväl följer detta ur förutsättningarna, nämligen att det som är eller har blivit till inte var omöjligt. Mätandet [av diagonalen] är likväl omöjligt.

Det osanna och det omöjliga är nämligen inte detsamma: att du nu står är osant, men inte omöjligt. Uppenbart är samtidigt: om B nödvändigtvis är ifall A är, då måste B också nödvändigtvis vara möjligt ifall A är möjligt: om B inte

¹ Se kommentaren.

nödvändigtvis vore möjligt, skulle ingenting hindra B från att inte vara möjligt. Låt oss anta att A är möjligt. Om A då var möjligt och det antogs att A [också] var verkligt, följde härav inget omöjligt: också B vore då nödvändigtvis. Men B var omöjligt. Låt oss anta att B var omöjligt. Om B nödvändigtvis är omöjligt, då är nödvändigtvis också A [omöjligt]. Men vi utgick ifrån att A var möjligt. Då måste också B vara möjligt. Om A antogs vara och då även B med nödvändighet, då är A också möjligt liksom även B [är möjligt]. Vore det likväl så att B inte på detta sätt är möjligt vid ett sådant förhållande mellan A och B, då kan inte heller A och B förhålla sig så till varandra som vi förutsatte. Om möjligheten för B nödvändigtvis följer av möjligheten för A, då måste också ifall av att A är, B likaså vara. Att säga att B nödvändigtvis är möjligt om A är möjligt, betyder att B nödvändigtvis då är och är på så sätt, om och när A är på så sätt möjligt.

IX.5

Eftersom alla förmågor är medfödda, liksom sinnesförmågorna, eller erhållna genom vana, liksom flöjtspel, eller förvärvade genom undervisning, liksom kunnigheterna, då kan nödvändigtvis de, som förvärvas genom vana eller begrepp, erhållas enbart om vi först utövar dem,¹ medan detta däremot inte gäller för sådana som kommer sig av att vi undergår något. Emedan det förmögna förmår något vid en viss tidpunkt och på ett visst sätt och vad annat nu med nödvändighet kan ingå i definitionen 1048a och då vidare somligt förmår igångsätta i enlighet med förnuftet [[begreppet]] och de motsvarande förmågorna då är förnuftsena, medan annat däremot sätts i rörelse utan förnuft och de motsvarande förmågorna då är förnuftslösa, och emedan de förra nödvändigtvis enbart kan finnas i det besjälade, medan de senare däremot kan finnas i både det besjälade och det obesjälade; då måste de förnuftslösa förmågorna nödvändigtvis, eftersom de kan föra det utförande och det undergående närmare varandra, dels vara utförande, dels undergående. I de förnuftiga förmågornas fall är detta inte nödvändigt. Alla förnuftslösa förmågor kan enbart utföra ett [vär], medan de förnuftiga däremot [också] kan utföra det som är motsatt: så skulle de [ifall de förhöll sig som de förnuftslösa] samtidigt göra det konträra. Detta är ändå omöjligt. Det måste därför nödvändigtvis finnas något annat som styr: jag menar strävan eller företredesval. När ett alternativ på ett styrande sätt eftersträvas, utförs detta, om förmågan föreligger och närmar sig det som undergår [handlingen]. När det begreppsligt förmögna eftersträvar något, gör det nödvändigtvis i vart fall detta, såvida det besitter förmågan och i enlighet med hur det besitter förmågan.

¹ Jfr *Met.* IX.8. Ämnet är också viktigt i Aristoteles etik.

Förmågan föreligger om det som undergår [handlingen] är närvarande och förhåller sig på ett visst sätt. Om detta inte är fallet, förmår det [begreppsligt förmögna] inte utföra något. Det är överflödigt att tillägga att inga externa hinder [heller] föreligger: det [utförande] har nämligen förmågan att utföra i så mån som det är förmåga och denna föreligger inte överlag utan på ett visst sätt, varvid de externa hindren redan är uteslutna. Sådana [hinder] skulle nämligen upphäva somligt av det som redan inryms i definitionen. Av detta skäl går det inte heller att utföra något om två motsatta saker samtidigt eftersträvas eller är föremål för viljan: det är nämligen inte på detta sätt som man har själva förmågan och denna ligger alltså inte i att samtidigt [kunna göra två motsatta saker] utan det utförs, för vilket förmågan finns.

IX.6

Efter att så ha behandlat de förmågor som utsägs om rörelse, må vi undersöka förverkligandet [[verkligheten]], vad det är och hur det är beskaffat. Behandlingen av vad det förmögna är, visar tydligt att vi inte enbart kallar det förmöget som naturenligt kan sätta ett annat i rörelse eller av ett annat sättas i rörelse, vare sig i enkel bemärkelse eller på något annat sätt, utan att vi också talar om det förmögna i ett annat avseende. Så skall vi i undersökningen även gå igenom detta. Verklighet är att en sak råder, men inte på det sätt som man säger gällande möjligheten [[förmågan]]. Vi säger exempelvis att Hermes finns som en möjlighet i träet och att halva linjen finns i hela linjen, eftersom de förra kan utvinnas ur de senare. Så säger vi även att den har möjligheten att veta, som inte är inbegripen i en betraktelse, men har förmågan att på så sätt inse – och i detta senare fall verkligen inser. Vad vi vill säga blir i de enskilda fallen tydligt genom sammanförande påvisande [[induktion]]: vi behöver inte söka en definition för varje begrepp utan kan också i en betraktelse sammanföra det som är analogt. Som den byggande förhåller sig till byggmästaren, 1048b så förhåller sig det vakna till det sovande, det seende till det som har ögonen slutna, men ändå besitter synsinnet, det som har tagits fram ur materien till materien och det bearbetade till det obearbetade. Det ena ledet i denna skillnad må gälla som definition av verksamhet [[verklighet]], det andra av förmåga [[möjlighet]]. Verklighet utsägs ändå inte i alla fall på samma sätt om det då inte är i analog bemärkelse: som detta är i eller i förhållande till detta, så är också det andra i eller i förhållande till ett annat. Somligt förhåller sig som rörelse till förmåga, annat som väsen till en viss materia. I fråga om det obegränsade och det tomma och annat sådant talar man om förmåga [[möjlighet]] och förverkligande [[verklighet]] på annat sätt än i många andra fall, exempelvis det seende, det gående och det synliga. I dessa senare fall kan nämligen något ibland

också sägas vara sant i enkel bemärkelse: det synliga kan nämligen å ena sidan vara det som ses, å andra sidan också det som är möjligt att se. Det obegränsade är däremot inte möjligt på så sätt att det någonsin verkligen kunde finnas som något separat, utan kan enbart uppfattas så [i tänkandet]. Att särskiljandet inte upphör [vid det oändligt delbara] ger vid handen att denna verklighet kan vara möjlig, men däremot inte att den också vore separat föreliggande.¹

De handlingar som har en gräns är inte [redan] i besittning av syftet utan gäller det som för till syftet. Så är syftet med att magra själva magerheten, men när någon magrar och befinner sig i denna rörelse utan att det för vars skull processen försiggår ännu föreligger, så är detta inte en handling eller [åtminstone inte] någon fullbordad handling: syftet föreligger nämligen inte. Handling finns när syftet är inneboende. Så kan man se och likaså ha sett, klokt överlägga och [likaså redan] ha överlagt, tänka och ha tänkt – men man kan inte lära sig och redan ha lärt sig eller tillfriskna och redan vara frisk. Det går däremot att leva väl och att samtidigt redan [tidigare] ha levt väl och att vara lycklig och att samtidigt ha varit lycklig. Om så inte vore, skulle det röra sig om ett skeende som vid en viss tidpunkt avbryts, liksom vid magrandet. Så är här inte fallet utan den som har levt, lever också. I det ena fallet bör vi tala om rörelser, i det andra om verksamheter /*energeias*/. Varje rörelse är nämligen ofulländad, t.ex. magrande, inläring, gående, byggande som just är ofulländade rörelser. Man kan nämligen inte samtidigt gå och ha gått, bygga och ha byggt, uppstå och ha uppstått eller såväl sättas i rörelse som vara satt i rörelse, utan olika saker är det att sättas i rörelse och att vara satt i rörelse. Samma varelse kan däremot samtidigt både se och ha sett, tänka och ha tänkt. Sådant kallar jag verksamhet, det förra däremot rörelse.

IX.7

Vad det i verksamhet varande är och hur det är beskaffat torde genom dessa och liknande betraktelser stå oss klart. Vi måste nu bestämma när något enskilt är möjligt och när inte: det är ju inte varje stund något är möjligt. Kan man t.ex. säga att jord har förmågan [[möjligheten]] att vara människa? Väl ändå inte 1049a utan snarare först då ett främne har uppstått och inte ens då alltid på samma sätt. Så kan ju inte heller allt läkas genom läkekonsten eller spontant, utan det finns sådant som har denna förmåga och därför besitter möjligheten att vara friskt. Definitionen för det som genom tänkande låter något verkligt uppstå ur något möjligt är, att det sker genom vilja såvida inget yttre hindrar. För den som skall bli frisk betyder detta att inget i så fall hindrar hälsan från att inträda.

¹ Jfr *Fys.* III.4-8 och IV.4-9.

På samma sätt har något också möjligheten att bli ett hus om det i detta och i materien inte finns något som hindrar huset att bli till, alltså om det inte finns något som måste tillfogas eller avlägsnas eller ändras för att möjligheten att bli ett hus skall kunna föreligga. På samma sätt förhåller det sig också i andra fall, där principen för tillblivelsen är extern. I de fall däremot, då principen ingår, är något förmöget när det under frånvaro av yttre hinder själv kan förverkliga sig. Fröet är ännu inte vad det kan bli: det måste nämligen först förändras i ett annat. När det däremot genom en sådan princip i sig själv redan har vad som krävs, då besitter det förmågan, medan det däremot i det förra fallet behöver [ytterligare] en annan princip. Så har jorden ännu inte möjligheten att bli en bildstod: den måste nämligen först genom förändring bli brons. Det vi här talar om, förefaller alltså inte vara ett bestämt enskilt något, utan [snarare] något dylikt */all' ekeinon/*: så är kistan inte trä utan av trä och träet inte jord utan av jord och om det i sin tur också förhåller sig på så sätt med jorden, då är inte heller den ett annat utan istället av ett annat, varvid det som omedelbart har förmågan alltid kommer senare.¹ Så är kistan [alltså] inte av jord och inte heller jord utan av trä. Träet har nämligen möjligheten att bli kista och utgör själva kistans materia [[material]], i enkel bemärkelse det ena för det andra, och detta trä för denna bestämda kista. Ifall något kommer först, om vilket inget utsägs i annat avseende */hō mêketi kat' allo legetai ekeinon/*, då rör det sig om första materia */prôtē hylē/*. Om jord exempelvis är av luft och luften inte är eld utan av eld, då är elden första materia och om också ett bestämt något, då även väsen */ei de tode ti, ousia/*. Genom att antingen vara ett bestämt något eller inte vara det, skiljer sig nämligen det allmänna och det underliggande: så är det underliggande för egenskaperna exempelvis människa och kropp och själ, egenskapen däremot att vara bildad eller vit. Man kallar den i vilket bildningen uppstår inte bildning utan säger att den är bildad och människan kallas inte vithet utan vit och inte säger vi heller gång eller rörelse utan gående och i rörelse – precis som i ovan nämnda fall gällande det något är av. Där det förhåller sig på så sätt [alltså som i fallet när någon är bildad], utgörs det yttersta av väsendet. Där det inte förhåller sig så utan det som utsägs är form [[speciellt slag]] och ett bestämt något, där är det yttersta materia och materiellt väsen. Det visar sig så vara riktigt, när man inte säger att något är materia och egenskaper utan säger att det är av sådant 1049b eftersom bägge är obestämda. När man bör säga att något är möjligt och när inte har så avhandlats.

¹ Se kommentaren. Jfr även *Met.* VII.7.

IX.8

Efter att ha utrett olika betydelser för hur något är tidigare,¹ är det uppenbart att verkligheten kommer före möjligheten [*faneron hoti proteron energeia dynamêôs estin*]. Med möjlighet [[förmåga]] menar jag då inte enbart den ovan bestämda principen för förändring i ett annat eller [i detsamma] såsom ett annat utan överlag varje princip för rörelse och vila. Också naturen är i egenskap av rörelseprincip av samma slag som förmågan, även om naturen inte gäller förändring i ett annat utan i det varande som sådant.² För varje sådan möjlighet har verkligheten både begreppsligen och väsentligen företräde. Tidsligt sett har den ibland företräde, ibland inte. Att den begreppsligen har företräde är uppenbart. Möjlighet framom andra är nämligen den möjlighet som kan bli verksamhet. Jag menar det som när byggmästaren är den som kan bygga, den med synförmåga är den som kan se och det synliga det som kan ses. Samma begreppslika förhållande gäller också annat: begreppet råder nödvändigtvis först och vetenskapen [*gnôsin*] [om verkligheten] föregår vetenskapen [om möjligheten]. Tidsligen föregående är verkligheten på följande sätt: det som är av samma speciella slag är med avseende på sin verklighet föregående, medan detta däremot inte gäller för det som är numeriskt detsamma. Jag menar det så här: materien, fröet och det som kan se, alltså har förmågan att vara människa, spannmål och seende utan att ändå verkligen vara det, är i jämförelse med den som verklighet förefintliga människan, spannmålen och seende varelsen tidsligen föregående. Tidsligen före detta [förmögna eller möjliga] kommer likväl annat verkligt varande, ur vilket det förmögna har uppkommit. Det är nämligen alltid genom något verkligt som ett verkligt varande uppstår ur ett möjligt varande: så exempelvis en människa av en människa, det bildade av det bildade, varvid något alltid är det första igångsättande. Detta är redan verkligt. I behandlingen av väsendet³ har redan visats att allt som uppkommer, uppkommer ur något visst och genom något och att detta är själva formen [[det speciella slaget]]. Det förefaller därför omöjligt att vara byggmästare utan att [någonsin] ha byggt någonting och att vara kitharaspelare utan att ha spelat kithara: den som lär sig spela kithara lär sig nämligen just genom att bruka kitharan och så också i andra fall. Detta gav upphov till det sofistiska argumentet om att den som inte besitter vetande ändå befattar sig med det som vetandet gäller även om den som lär sig visserligen inte besitter vetande. Emedan något av det som blir till redan måste ha blivit till och överlag det som är i rörelse redan måste

¹ *Met.* V.11.

² *Met.* V.4.

³ *Met.* VII.

ha satts i rörelse (något som framgår i vår behandling av rörelsen),¹ 1050a då måste den som lär sig redan nödvändigtvis ha något av motsvarande vetande. Det är därför likaså uppenbart att verkligheten med avseende på uppkomst och tid har företräde framom möjligheten [[förmågan]]. Men också med avseende på väsendet är det så: företräde har verkligheten först och främst eftersom det som i sin tillblivelse kommer efteråt ändå till sin form [[till sitt speciella slag]] och till sitt väsen kommer före. Så föregår mannen barnet och människan fröämnet [[säden]]. Det ena har nämligen redan formen [[det speciella slaget]], det andra inte. Verkligheten har dessutom företräde emedan allt som blir till är inriktat på en princip som utgör syftet. Det för vars skull något sker är nämligen principen och tillblivelsen har detta som sitt syfte. Det är verkligheten som utgör syftet och det är för denna som förmågan erhålls. Det är nämligen inte för att ha synsinnet som djur ser utan för att kunna se har de synsinnet. På samma sätt har man förmågan att bygga för att bygga och förmågan att teoretiskt tänka för att tänka: man tänker däremot inte för att ha den teoretiska tankeförmågan – om det då inte gäller dem som bedriver studier och som teoretiskt tänker bara till en viss grad och i så mån det för dem är av nöden. Vidare bär materien på möjlighet eftersom den kan anta form. Så snart den är verklig, är den redan i formen. På samma sätt också i andra fall och för det som har rörelse som sitt syfte. Liksom lärarna anser sig ha uppnått sitt syfte när de visar sig att den undervisade kan verka [i enlighet med sitt ämne], så också i naturen. Om det inte vore så det gick till, skulle det förhålla sig som med Pausons Hermes²: det skulle nämligen som i detta fall inte stå klart om vetandet är innanför eller utanför [den undervisade]. Verket är nämligen syftet och verkligheten verket. Därför är också ordet verklighet /*energeia*/ förankrat i [ordet] verk /*ergon*/ och hänvisar till fulländningen /*pros tēn entelecheian*/. I somliga fall ligger det yttersta i bruket /*chrēsis*/,³ liksom synsinnet har sitt syfte i seendet och det vid sidan av detta inte finns något annat verk för synen. I andra fall uppstår däremot något, så t.ex. ett hus, varvid alltså inte bara byggande uppstår genom förmågan att bygga. Verkligheten är ändå i både det ena fallet och i det andra fallet syfte i högre grad än möjligheten [[förmågan]]. Byggandet är nämligen i det som byggs samt uppstår och är samtidigt som byggnaden. I de fall där det som uppkommer är något annat vid sidan av bruket,

¹ *Fys.* VI.6.

² Målaren Pauson levde i Aten under senare hälften av 400-talet. Den gängse tolkningen är att det rör sig om en dubbeltydig bild. Om Pauson, jfr *Pol.* VIII.7-8. Pauson omnämns senare också hos Lukianos och Plutarchos.

³ Bruk här som seendet i verksamhet.

där är verkligheten i det utförda, så t.ex. byggandet i det som byggs och vävandet i det som vävs samt på samma sätt i andra fall – överlag rörelsen i det som är satt i rörelse. I sådant där det däremot inte finns ett verk vid sidan av verksamheten, där råder verkligheten i detta: så är seendet i den seende, den teoretiska betraktelsen i den betraktande och levnaden i själen – 1050b samt därför också lycksaligheten [i själen], emedan denna är en levnad av en viss beskaffenhet [[kvalitet]]. Det är sålunda uppenbart att väsendet och formen är verklighet.

Av detta skäl föregår verkligheten uppenbarligen möjligheten [[förmågan]] när det gäller väsendet – och en verklighet föregår som sagt tidsligen alltid en annan ända fram till det första ständigt igångsättande. Men också i en ännu mer avgörande bemärkelse [har verkligheten företrädde framom möjligheten]: vad gäller väsendet föregår nämligen det oförgängliga det förgängliga och inget oförgängligt är enbart såsom möjlighet. Skälet är följande: varje möjlighet inbegriper samtidigt det motsatta. Det som inte har möjligheten att föreligga kommer inte heller att föreligga i något och likaså kan allt det som är möjligt ändå undgå att förverkligas. Det som är möjligt kan därför både vara och inte vara och så har alltså detsamma både möjligheten att vara och att inte vara. Det som möjligtvis inte är, kan också [faktiskt] inte vara – och det som har möjligheten att inte vara är förgängligt, antingen i enkel bemärkelse eller på det sätt som menas när man säger att något möjligtvis inte kan vara vad gäller plats, beskaffenhet eller mängd. I enkel bemärkelse är det som gäller väsendet. Ingenting alltså av det i enkel bemärkelse oförgängliga är i samma bemärkelse möjligt. Inget hindrar däremot att det kan vara möjligt med avseende på exempelvis beskaffenhet och plats. Alla oförgängliga ting är därför verkliga. Inte kan heller något av det som nödvändigtvis är, vara [blott] möjligt. Detta [nödvändiga] är ju det första och om det inte fanns, skulle inget finnas. Inte kan heller rörelsen vara något blott möjligt om det finns en evig sådan. Om det finns något som är satt i evig rörelse, är det inte bara möjligtvis satt i rörelse (förutom då gällande riktningen från och till). Inget hindrar heller materien för detta att finnas. Av denna anledning är solen och stjärnorna och hela himmelen alltid i verksamhet och man behöver inte, liksom naturfilosoferna,¹ frukta att de någon gång skulle stå stilla. Dessa [eviga] ting behöver inte heller bemöda sig om att göra det som de gör: rörelsen är hos dem inte, liksom i de förgängliga tingens fall, förbunden med möjligheten till motsatsen, varvid den kontinuerliga rörelsen vore något mödosamt. Orsaken till sådan möda ligger nämligen i det väsen som är materiellt och möjlighetsbetingat, men som inte är verklighet. Föränderligt varande liksom jord och eld, som också

¹ Se *Met.* V.23 med fotnot.

är i ständig verksamhet och spontant och i sig har rörelsen, efterbildar [på visst sätt] de oförgängliga tingen. De andra förmågorna som här utreds inbegriper däremot i samtliga fall motsatser: det som förmår sätta i rörelse på ett visst sätt, kan också underlåta att på så sätt sätta i rörelse, såsom fallet är i de förnuftsmässiga förmågorna. De förnuftslösa förmågorna har sina möjligheter beroende på om motsatsen är närvarande eller inte. Fanns det naturer och väsen av det slag som avses av dem som begreppsligen utforskar idéer, då skulle det finnas något som är mycket mer vetbart än själva vetandet och något som är mycket mer i rörelse än rörelsen. 1051a Dessa senare [[vetandet och rörelsen]] är nämligen snarare verksamhet, medan de förra [[idéerna]] däremot [i detta synsätt] vore möjligheter till dessa [verksamheter]. Det står alltså klart att verkligheten har företräde framom möjligheten och framom varje princip för förändring.

IX.9

Att verklighet [[verksamhet]] är något bättre och värdefullare än en duglig förmåga, framgår av det följande: det som sägs vara förmöget, har som möjlighet motsatser. Så säger vi att det som har förmågan att vara vid god hälsa samtidigt också kan vara sjukt. Samma förmåga tillåter nämligen något att vara friskt och att vara sjukt, att vila och vara i rörelse, att bygga och riva ned, att byggas och störta samman. Förmågan till motsatserna föreligger alltså samtidigt, men däremot är det omöjligt för motsatserna [själva] att samtidigt föreligga. Omöjligtvis kan verkligheterna samtidigt föreligga, exempelvis att [samtidigt] vara frisk och sjuk. Alltså måste nödvändigtvis det ena av dessa vara det som är bra, medan det i förmågans fall däremot är så att det gäller bäggedera eller ingetdera. Verklighet är alltså bättre.¹ Vad gäller det dåliga, måste nödvändigtvis syftet och verkligheten likaså vara sämre än förmågan: det förmögna inbegriper nämligen bägge motsatserna. Det är uppenbart att det dåliga inte är något vid sidan av tingen. Efter förmågan kommer det dåliga nämligen naturenligt. I det ursprungliga och eviga finns det så inte heller något dåligt eller felaktigt eller något som förgås (undergång är ju något dåligt).² Också geometriska bevis upptäcks genom verksamhet emedan det sker genom indelning. Om indelningen redan skulle föreligga, vore bevisen uppenbara. Indelningen råder likväl [enbart] som en möjlighet. Varför motsvarar summan av vinklarna i en triangel två räta vinklar? Emedan vinklarna för en punkt motsvarar två räta vinklar. Om parallellinjen till en sida redan skulle ha dragits, hade svaret omedelbart varit uppenbart. Varför är vinkeln i en halvcirkel alltid

¹ Se kommentaren.

² Jfr *Met.* XII.10 och XIV.4.

rät? Om tre linjer är ekvivalenta, de två som utgör basen och den som i mitten av basen löper uppåt, är svaret uppenbart för den som känner till förutsättningarna. Det står sålunda klart att det som är såsom möjlighet upptäcks genom verksam härledning. Skälet till detta är att förverkligandet [här] är tankeverksamhet. Möjligheten framgår alltså ur verksamheten och det är genom ett sådant utförande som den kommer till stånd. Det är bara verkligheten för det som är detsamma numeriskt sett som med avseende på uppkomst kommer senare.

IX.10

Med beaktande av att det varande och det icke-varande används i enlighet med kategoriala former, samt om möjlighet och verklighet och om motsatserna 1051b och likaså om det varande som framom annat anses sant och osant¹ (– detta föreligger i tingen genom sammanställande och särskiljande, varvid den säger sanningen, som om det särskilda säger att det är särskilt och om det sammansatta att det är sammansatt och den säger något osant som menar att tingen skulle förhålla sig på motsatt sätt –), [så inställer sig frågan:] när är då det som sägs vara sant eller osant fallet och när är det inte fallet? Vad vi här menar, måste undersökas. Det är nämligen inte för att vi menar att det är sant att du är vit, som du [faktiskt] är vit, utan vi säger sanningen när vi hävdar detta, eftersom du är vit. Om somligt alltid är sammansatt och omöjligtvis kan särskiljas medan annat alltid är särskilt och omöjligtvis kan förbindas och ytterligare annat i sin tur både kan förbindas och särskiljas (vara innebär nämligen sammanhörighet och enhet, medan icke-vara innebär att något inte är sammansatt och utgör mångfald), ja, då vore i det fall som tillåter motsatserna samma åsikt och samma utsaga både sann och osann och man kunde alltså än säga någonting sant, än någonting osant. Vad gäller de fall som inte kan förhålla sig på annat sätt, rör det sig däremot inte om något som än är sant, än osant, utan detsamma är alltid sant och alltid osant. Vad betyder då vara och icke-vara, det sanna och det osanna när det rör sig om det osammansatta? Detta är inte sammansatt och det är alltså inte genom sammansättning som det har sitt vara och inte genom särskiljning som det har sitt icke-vara, liksom detta är fallet när det gäller vitt trä eller den inkommensurabla diagonalen. Vad som är sant och osant råder därför inte på samma sätt i det ena fallet och i det andra. Liksom det sanna inte är detsamma i dessa fall, är inte heller varat det. Vad gäller det sanna och det osanna förhåller det sig här så, att det förra är beröring² och sant utsägende (sägende och bejakande är nämligen inte

¹ Jfr *Met.* VI.4.

² Se kommentaren.

detsamma), medan ovetskap är när beröring inte föreligger. Det man misstar sig om är nämligen inte vad något är,¹ såvida det då inte är i åtföljande bemärkelse. På samma sätt misstar man sig inte heller gällande icke sammansatta väsen. Alla dessa är i verksamhet och inte bara möjliga. I annat fall skulle de uppstå och förgås. Själva varat uppstår likväl inte och förgås inte heller. Om det vore så, skulle det nämligen alstras ur någonting. Gällande det som är något visst och i verksamhet finns ingen möjlighet till misstag, utan enbart insikt eller avsaknad av insikt. Gällande detta söker man dess vad, frågar sig om det är så eller inte så. Varat såsom det sanna och icke-varat såsom det osanna förekommer dels i bemärkelsen att något är sant i den mån det är sammansatt och osant om det inte är sammansatt, dels i bemärkelsen att det är, när det är på ett visst sätt och inte är, när det inte är på så sätt. 1052a Det sanna ligger i att tankemässigt uppfatta sådant [som är]. Om detta finns vare sig osanning eller misstag utan enbart ovetskap, men inte i bemärkelsen blindhet. Blindhet vore nämligen liktydig med att överhuvudtaget inte ha den tankemässiga uppfattningsförmågan. Uppenbart är också att man inte kan missta sig beträffande tidpunkten när det gäller orörliga ting i den mån man antar att de är orörliga. Om man exempelvis menar att en triangel inte förändrar sig, då antar man inte heller att den än har vinkelsumman av två räta vinklar, än inte, eftersom detta ju skulle förutsätta förändring. Vi kan däremot anta att något är av en viss beskaffenhet, annat inte, t.ex. att inget jämnt tal är ett primtal [[ett första tal]] eller att somliga är det, andra inte. När det gäller sådant som till antalet är ett, kan det inte ens förhålla sig så. Vi kan nämligen inte anta att detta än är så, än inte, utan sanningsenligt eller osant uttalar vi oss om något som alltid har förhållit sig på detta sätt.

I

Bok X

X.1

Att det ena utsägs på många sätt har redan framgått ur det som tidigare sagts om skillnaden mellan olika betydelser. Av de många betydelserna finns likväl fyra huvudsakliga slag för hur något främst och i sig sägs vara ett och då [alltså] inte utsägs i åtföljande bemärkelse. Det som sådant sammanhängande eller det som snarare naturenligt och inte bara genom beröring eller förbindelse hänger samman, sägs vara ett: av detta är det, vars rörelse är mer odelbar och enkel,

¹ Det är först genom predikationen sådana misstag kan uppstå.

snarare och främst ett. Vidare kallar man snarare sådant ett som utgör ett helt och har en viss form och gestalt och det i synnerhet om det naturenligt är sådant – och inte genom tvång liksom det ihoplimmade, ihopspikade och ihopbundna – och alltså i sig själv har orsaken till det som är själva sammanhanget. Sådant är det vars rörelse är en och odelbar vad gäller plats och tid. Uppenbart är alltså: om något som naturenligt rör sig besitter den första principen för den första rörelsen */ei ti fysei kinêseôs archên echei tês prôtês tên prôten/* – alltså som jag menar det, [exempelvis] cirkelrörelsen för rörelse i rummet – då är detta ena den första storheten */prôton megethos/*. Ett på så sätt är det ena såsom sammanhang eller helhet; i ett annat avseende är det ett vars begrepp är ett. Sådant är det vars enhet ligger i tänkandet och som är odelbart. Odelbart är [då] det som till sitt slag eller numeriskt är odelbart. Numeriskt odelbart är det enskilda, till sitt slag odelbart är det som för insikten */tô gnôstôl/* och vetandet är odelbart, exempelvis det ena som för väsen i första hand utgör deras orsak till enhet. På detta sätt talar man alltså om det ena: det naturenligt sammanhängande, helheten, det enskilda och det allmänna. Allt detta är ett, antingen för att dess rörelse är odelbar eller för att det till tanke och begrepp är odelbart. 1052b Att beakta är likväl att det inte är detsamma att säga hurudana ting är ena och att ange vad det ena är och vilket dess begrepp är. Man säger nämligen att något är ett på flera sätt och ett är då varje enskilt ting för vilket ett av dessa sätt gäller. Att vara ett rör [däremot] än det som är på visst sätt, än något annat som snarare står benämningen närmare */mallon eggus tô onomati estil/*, medan det förra fallet handlar om förmåga [[möjlighet]]. Så föreligger också en liknande skillnad i fråga om elementet och orsaken i den mån man skall bestämma ting genom särskiljande angivelser och sedan ange ordets betydelse. I ett visst avseende är elden nämligen element (kanske likaså det gränslösa i sig eller något annat sådant), i ett annat avseende är den inte sådan: det är nämligen inte detsamma att vara eld och att vara element utan det är såsom ting och natur elden är element, medan benämningen betecknar ett åtföljande, som är något härrörande ur det först rådande. Detsamma gäller för orsaken, det ena och allt annat liknande. Att vara ett betyder alltså att vara odelbart såsom ett visst varande som är särskilt genom plats, slag eller tanke, eller det hela såsom odelbart, men i synnerhet att vara det första måttet för ett visst slag och framförallt gällande mängd. Från detta har det även överförts till annat. Mått är nämligen det genom vilket vi känner till mängd. Genom det ena eller talet känner vi till mängden såsom mängd och varje tal genom detta ena. Sålunda uppfattas all mängd såsom mängd genom det ena och det första som låter mängden uppfattas är det ena självt. Det ena är alltså talets princip [[talets ursprung]] såsom tal. Från detta har det skett en överföring till annat

och måttet står så för det genom vilket något visst primärt uppfattas och måttet för varje enskilt ligger då i en enhet i längd, bredd, djup, tyngd och hastighet. Tyngd och hastighet är också i fråga om sina motsatser gemensamma: bäge är ju dubbeltydiga. Så tillskriver man det tyngd som bara har en viss vikt, men också det som väger mycket och man tillskriver det hastighet som har en viss rörelse och också det som rör sig mycket snabbt. Också det långsamma har nämligen en viss hastighet och det lätta en viss tyngd. I alla dessa fall utgör något som är ett och odelbart måttet och principen: så behandlar man också vad gäller linjer de en fot långa såsom odelbara. Överallt eftersträvas nämligen såsom mått något som är ett och odelbart, alltså något som är enkelt antingen till beskaffenhet eller mängd. Där det förefaller omöjligt att ta bort något eller lägga till något, där är måttet exakt. 1053a Så är talets mått det noggrannaste: enheten uppfattas nämligen som det helt och hållet odelbara. I andra fall eftersträvas endast något liknande. När det gäller en stadion eller en talent eller överlag större mått, vore det mindre uppenbart om något tas bort eller läggs till än vid mindre mått. Därför gör alla det först till sitt mått där sinnesförnimmelsen inte tillåter sådant borttagande och tilläggande – må det gälla något flytande eller fast, tungt eller stort – och de menar sig så uppfatta mängden sådan den visar sig genom detta mått. På samma sätt mäts rörelsen genom den enkla och snabbaste rörelsen: denna tar nämligen minst tid i anspråk. Därför är en sådan rörelse princip och mått i astronomin *len tē astrologial*. Himmels likartade och snabbaste rörelse tas nämligen som utgångspunkt och annat bedöms utgående från detta. I musiken är enheten fjärdedelstonen, eftersom den är minst och i språket är det ljudelementet [[bokstaven]]. Allt detta är ett, inte som ett gemensamt för allt, utan i ovan behandlad bemärkelse. Måttet är inte alltid numeriskt ett utan ibland mångfald. Så finns det två [slag av] fjärdedelstoner, visserligen inte för hörseln, men för de tonala proportionerna och likaså är ljuden med vilka vi mäter många. Diagonalen och sidan och överlag alla sådana storheter mäts på två sätt. Så är enheten måttet för allt och det är genom indelning i enlighet med mängd och slag som vi känner till det som väsendet består av. Det ena är därför odelbart emedan det första för varje enskilt [ting] är odelbart. Allt är dock inte odelbart på samma sätt, så [exempelvis] inte fot och enhet, utan i det senare fallet helt och hållet [odelbart], i det andra fallet är det som sagt odelbart för att det undflyr varseblivningen. Allt sammanhängande förefaller ju vara delbart. Måttet överensstämmer alltid med det uppmätta: storlek mäts med storlek, och i särskilda fall längd med längd, bredd med bredd, ljud med ljud, djup med djup, enheter med enhet. På detta sätt bör saken uppfattas och inte som om det vore med tal som tal mäts: så skulle saken framstå om det här förhöll sig på samma sätt. Men uppställningen vore

inte densamma utan istället som om man menade att enhet mäts med enheter och inte med en enhet. Tal innebär ju många enheter. Av samma skäl talar vi också om vetandet och varseblivningen som mått för tingen eftersom vi genom dessa [själsfunktioner] inser något, även om det snarare då är dessa som mäts än de själva mäter. Det sker som om vi insåg hur stora vi är genom att armsmättet från annat håll skulle användas på oss så många gånger det går. Protagoras sade att människan är alltings mått 1053b och menade då den uppfattande och den varseblivande: av dessa har den ena varseblivning, den andra vetande och vi säger att dessa är mått för det underliggande [[för tingen]] /*tôn hypokeimenôn*/. Genom att hävda detta verkar han inte [överhuvudtaget] säga något bestämt.¹

Det är alltså uppenbart att det ena i enlighet med den definition som snarast motsvarar ordet är ett mått och då framförallt för mängd samt vidare också för beskaffenhet. Ett sådant mått är det odelbara å ena sidan med avseende på mängd, å andra sidan med avseende på beskaffenhet. Av denna anledning är det ena odelbart som sådant eller i egenskap av det ena som det är.

X.2

Liksom vi redan gjort i den tidigare behandlingen av problemen,² bör vi [också] här undersöka vad det enas väsen och natur är: vad det är och hur vi skall förhålla oss till det ena, om det snarare är ett väsen, liksom pythagoréerna tidigare antog och sedan även Platon, eller om det snarare finns en underliggande natur och, om så, hur vi då insiktsfullt bör tala om denna – kanske snarare som naturfilosoferna gjorde. Av dessa hävdade en³ vänskapen som det ena, en annan luften⁴ och en [tredje] det gränslösa⁵. Om, liksom det har framgått ur skrifterna om väsen och varande,⁶ något allmänt inte kan vara väsen och det dessutom gäller att detta inte kan vara ett väsen som är ett vid sidan av de många [tingen], eftersom det då vore något gemensamt [allmänt], utan enbart kan vara något som utsägs om dessa [ting] – då kan uppenbarligen det ena inte vara ett väsen. Det varande och det ena är ju de mest allmänna av alla kategorier. Därför är övergripande slag inte naturer eller väsen åtskilda från annat och av samma skäl som det varande och väsendet, kan alltså inte heller det ena vara ett [separat föreliggande] övergripande

¹ Jfr *Met.* 1007b19-29.

² *Met.* III.4.

³ Empedokles.

⁴ Anaximenes.

⁵ Anaximandros.

⁶ *Met.* VII.13.

slag¹ [utan är något som utsägs om väsen]. På samma sätt förhåller det sig nödvändigtvis med allt annat. Det varande och det ena utsägs på likartade sätt. Då det gällande beskaffenheter förhåller sig så att det ena är något visst och en bestämd natur och detta likaså gäller för mängder, så måste man uppenbarligen överlag när man vill utreda vad det ena är, förfara på samma sätt som gällande det varande, varvid det inte är tillräckligt att konstatera att detta självt är dess natur. I färgernas fall är det ena en färg, såsom det vita. Om det är så att alla andra [färger] förefaller ha sin upprinnelse i det vita och det svarta, varvid det svarta är avsaknaden av det vita, liksom också mörkret är avsaknad av ljus, då vore det också – ifall allt vore färg – så att det varande vore tal, men tal för något, och då uppenbarligen för färg. Det ena vore då ett bestämt ett, liksom det vita. På samma sätt skulle det förhålla sig om det varande vore toner, alltså också då tal – men tal för fjärdedelstoner och deras väsen vore inte tal. Det ena vore något för vilket väsendet inte vore detta ena [självt] utan fjärdedelstonen. 1054a På samma sätt vore i fråga om stämman det varande ett tal för bokstäver [[fonetiska element]] och det ena ett element för stämman /*kai to hen stoicheion fônêen*/. Om det rörde sig om rätlinjiga figurer, skulle dessa vara tal för figurer och det ena en triangel. Detsamma kan sägas om andra övergripande slag. Om det gällande tal och det ena i affektioner, beskaffenheter, mängder och rörelse förhåller sig så, då är talet i samtliga fall [ett tal] för dessa och något som är ett, men det är inte själva väsendet. Så måste det då alltså förhålla sig med väsendena eftersom förhållandet i samtliga fall är detsamma. Det är alltså uppenbart att det ena i samtliga övergripande slag på visst sätt är natur, men att det ändå överhuvudtaget inte är detta ena självt som är naturen. Men liksom man i färgernas fall söker den ena färgen själv, söker man också i väsendenas fall det ena väsendet självt. Att det ena i en viss bemärkelse betyder detsamma som det varande framgår av att det på ett likartat sätt åtföljer kategorierna utan att ändå ingå i någon av dem, vare sig i vad-varon eller i beskaffenheten, men förhåller sig till dem precis som varandet; vi säger inte något mer om vi säger en människa istället för människa.² Så finns ju inte heller det varande vid sidan av någon beskaffenhet eller mängd. Att vara en är slutligen detsamma som att vara ett visst något.

X.3

Det ena och det mångfaldiga /*ta polla*/ är på flera sätt motsatser, varav en [motsats] ligger i att det ena och mångfalden förhåller sig till varandra som det odelbara och

¹ *Met.* III.3.

² *Met.* 1003b26-31.

det delbara. Delad eller delbar sägs en viss mångfald nämligen vara, medan det odelbara och det inte delade är ett. Emedan det finns fyra slag av motsatser och en av dessa sägs vara genom avsaknad av ett annat, rör det sig alltså om motsatser, men inte såsom motsättning eller såsom relation. Det ena utsägs och förklaras genom sin motsats, och det odelbara genom det delbara eftersom mångfalden och det delbara snarare än det odelbara bättre låter sig varseblivas.¹ Genom varseblivningen kommer mångfalden sålunda begreppsligen före det odelbara. Liksom vi redan i samband med indelningen av motsatserna har angett,² hör till det ena det identiska, det liknande och det likadana */to auto kai homoion kai ison/*, till mångfalden däremot annanheten, det annorlunda och olikheten */to heteron kai anomoion kai anison/*. Om det identiska talar man på många sätt.³ På ett sätt säger vi ofta att något är detsamma när det numeriskt är ett. I ett annat avseende säger vi att något är detsamma både numeriskt och begreppsligt, liksom du är en och densamma både till form och materia. 1054b Vidare säger vi att något är identiskt när begreppet för det första väsendet är ett, exempelvis när samma raka linjer är likadana och likadana vinklar av en fyrkant är desamma, även om det finns flera. Identiteten är i dessa fall enhet. Liknande sägs de ting vara som, utan att vara helt desamma eller till sitt sammansatta väsen helt oåtskilda */adiaforal/*, ändå till formen är desamma. Så liknar den större fyrkanten den mindre och olika räta linjer varandra. Dessa liknar då varandra, men är inte desamma i enkel bemärkelse. Vidare, när samma form kan ingå i högre eller lägre grad, men vare sig mer eller mindre av den ändå föreligger, menar man också att något är liknande. Andra ting sägs vara liknande när de mer eller mindre har samma egenskap och en och samma form, exempelvis vithet, eftersom slaget *[[formen]]* då är detsamma. Annat vidare sägs vara liknande för att det har mer som är detsamma än sådant som är annorlunda, antingen i enkel bemärkelse eller med avseende på sådant som ligger närmast till hands: så liknar tenn silver *[genom sin vita skinande färg]* och guld eld genom att vara gult och flammande. Det står likaså klart att det andra och det annorlunda utsägs på många sätt. Det andra utgör motsatsen till det identiska. Så är allt i jämförelse med allt antingen detsamma eller ett annat. I en annan bemärkelse är det annat, som varken har samma materia eller begrepp: så är du en annan än din granne. En tredje bemärkelse finns i matematiken. Därför sägs det andra och detsamma om allt i förhållande till allt, i så mån som det rör sig om sådant som är ett och

¹ Det här ger upphov till frågor. Hur är det ena då mått? Vad betyder det för varseblivningen som enhetsgivande funktion?

² *Met.* IV.2.

³ Jfr *Met.* V.9.

utgör ett varande. Det andra är nämligen inte den kontradiktoriska motsatsen till detsamma. Så används det andra inte heller om det icke-varande (som [snarare] sägs vara icke detsamma), men nog för allt varande. Allt som naturenligt finns och utgör ett, är nämligen antingen ett eller inte ett. Det andra och detsamma står alltså på så sätt mot varandra. Skillnad och annanhet är olika saker. Det som i förhållande till något är ett annat, måste inte i varje bestämt avseende vara ett annat, eftersom allt som finns är antingen ett annat eller detsamma. Men det som skiljer sig från ett annat, måste nödvändigtvis skilja sig i något bestämt hänseende i fråga om övergripande eller speciella slag. Allt som står för en skillnad skiljer sig nämligen beträffande sådana slag, till sitt övergripande slag om det inte finns en gemensam materia genom vilken det andra kan framgå ur det ena, alltså sådant vars kategoriala gestalt är en annan; till sitt speciella slag om det tillhör samma övergripande slag. Ett övergripande slag sägs det vara som på samma sätt utsägs om bägge skillnaderna med avseende på deras väsen. Motsatserna skiljer sig och motsatsen är ett slags skillnad.¹ Att vi gör rätt i att framställa detta så, framgår klart genom induktion. Vad gäller allt det som skiljer sig, visar det sig nämligen att det också finns något som är detsamma och inte bara annorlunda: i det senare fallet är det övergripande slaget ett annat, i det förra fallet avses något i enlighet med samma utsagesätt 1055a – och ingår så i samma övergripande slag och är detsamma i kraft av det övergripande slaget. Vi har på annat håll utrett vad som till sitt övergripande slag är detsamma och vad annat.²

X.4

Emedan ting som skiljer sig från varandra kan göra det i högre eller lägre grad, finns det en största skillnad som jag kallar motsats. Att det rör sig om den största skillnaden visas klart genom induktion. De ting som skiljer sig till sitt övergripande slag kan inte övergå i varandra utan har ett större avstånd till varandra och är ojämförbara. För det som skiljer sig till sitt speciella slag föreligger däremot övergång ur motsatserna som står för det yttersta. Mellan ytterligheterna råder det största avståndet, liksom även mellan motsatserna. I varje övergripande slag är det största det fullkomliga */teleion/*. Det största är det som inte kan överträffas och fullkomligt det för vilket ingen möjlighet finns att anta något därutöver. Den fullkomliga skillnaden har nämligen nått sitt slut [[sitt syfte]], liksom man också i andra fall säger att det är fullkomligt [[fullbordat]] som har nått sitt syfte. Utöver detta slut finns ingenting. I allt är detta nämligen

¹ Jfr *Met.* V.10.

² *Met.* V.28.

det yttersta och det omfattande. Det finns alltså ingenting utöver slutet [[syftet]] och för det som är fullkomligt finns inget att tillfoga. Av detta framgår klart att motsatsen är den fullkomliga skillnaden. Eftersom motsatserna utsägs på många sätt, följer fullkomningen det sätt på vilket motsatsen gäller i de olika fallen. Om det förhåller sig så, är det uppenbart att det för ett [och detsamma] inte kan finnas flera motsatser: inget kan ligga ytterom det yttersta och ett avstånd kan inte ha fler än två ytterligheter. Om det överlag gäller att motsatsen är en skillnad och skillnaden en skillnad mellan två, då måste också den fullkomliga skillnaden vara mellan två. Också motsatsernas andra bestämningar måste nödvändigtvis vara sanna. Den fullkomligaste skillnaden är den som mest skiljer åt. Utöver det som skiljer sig till sitt övergripande eller speciella slag kan inget antas. Det har ju visats att det inte finns någon skillnad för det som ligger bortom [[utanför]] det övergripande slaget. Av skillnaderna är den fullkomliga den största. Det som i samma övergripande slag mest skiljer sig är motsatsen. Den fullkomliga skillnaden är också här den största. Det som i samma mottagliga ting mest skiljer sig är motsatserna som då har samma materia; i fråga om samma förmåga är motsatserna likaså vad som mest skiljer sig. Ett är det vetande som gäller ett övergripande slag i vilket den fullkomligaste skillnaden är den största. Den första motsatsen är dispositionen [[hållningen, innehavet]] /*hexis*/ och avsaknaden /*sterêsis*/, men ändå inte varje avsaknad (eftersom avsaknad utsägs på många sätt) utan den fullständiga avsaknaden. Alla andra motsatser benämns enligt dessa, somliga i enlighet med vad som innehas [såsom disposition], andra i enlighet med vad som utförs eller håller på att utföras och andra vidare för att de förvärvar eller förlorar en eller annan motsats. Om det motstående kan vara [kontradiktorisk] motsättning, avsaknad, [konträr] motsats och relation, 1055b varvid motsättningen kommer först, och om det vidare i motsättningens fall inte finns någon mellanliggande term, medan en sådan är möjlig i motsatsens fall, då står klart att motsättning och motsats inte är detsamma. Avsaknad är en viss motsättning. Om avsaknad talar man när det gäller sådant som är helt oförmöget att besitta något, men också i fråga om det som naturenligt kunde ha det, men inte har det, antingen alls inte eller med en närmare bestämning. Liksom vi annorstädes har utrett, talar vi om detta på många sätt. Avsaknaden är alltså en viss motsättning, antingen särskild eller förknippad med det mottagliga. Även om det i motsättningar [allmänt taget] inte finns någon förmedlande term, är detta av nämnda anledning likväl fallet vid viss avsaknad. För allt gäller nämligen att det måste vara antingen likadant eller inte likadant, medan det däremot inte för allt gäller att det måste vara likadant eller olik: så förhåller det sig enbart med det som är mottagligt för det likadana. Om uppkomst [[uppkomstprocesser]] i

materiens fall sker ur motsatserna, och uppkomsten sker antingen genom formen eller innehavet av en form eller genom en viss avsaknad av form och gestalt, då står det klart att all motsats är en viss avsaknad, medan all avsaknad ändå inte är en motsats. Skälet till detta ligger i att det saknade kan saknas på många sätt. Det ur vilket förändringar ytterst uppstår är nämligen motsatser. Detta är genom induktion uppenbart. Varje motsats inbegriper avsaknad av motsatsens ena led, men inte alltid på samma sätt: för det som är olikt gäller avsaknaden det likadana, för det annorlunda det liknande och för det dåliga gäller avsaknaden den goda hållningen [[det goda innehavet]]. Skillnaden är den som redan konstaterats: i somliga fall är det bara för att något saknas, i andra fall då något saknas vid en viss tidpunkt eller i en viss del, exempelvis vid en viss ålder eller i en avgörande del eller överhuvudtaget. Därför finns det ibland i avsaknaden en förmedlande term, liksom när somliga människor är varken goda eller dåliga, i andra fall inte, liksom när något nödvändigtvis antingen måste vara udda eller jämnt. Vidare föreligger i vissa fall ett bestämt underliggande, i andra ej. Så är det uppenbart att det ena ledet av en motsats alltid utsägs som avsaknad: det är likväl tillräckligt om detta gäller för de första motsatserna och övergripande slagen samt för enhet och mångfald eftersom det övriga återförs på dessa.

X.5

Eftersom ett har [endast] en motsats, kan man fråga sig hur det förhåller sig med det ena och det mångfaldiga och hur det lika stora är motsatt det stora och det lilla. Huruvida är nämligen en frågeform som alltid används gällande det motsatta, exempelvis huruvida något är vitt eller svart eller huruvida det snarare är vitt eller icke-vitt. Vi frågar oss däremot inte huruvida något är människa eller vitt – om det då inte är utgående från en viss förutsättning som vi exempelvis undrar om den som kom var Kleon eller Sokrates. Detta [senare] inbegriper nämligen inget slag av nödvändighet. Ändå är också detta avlett ur motsättningen: endast motsatserna kan inte samtidigt råda. Det här tillämpas också då man frågar sig vem det var som kom. 1056a Om bägge nämligen samtidigt vore möjliga, skulle frågan vara löjlig. Om så, skulle saken likväl gälla en motsättning, nämligen den mellan en och många, alltså om bägge kom eller bara den ena. Om det är så att frågan huruvida alltid gäller motsatser och vi kan fråga om något är större eller mindre eller lika stort – vilken är då motsättningen mellan det lika stora och det större eller mindre? [I förhållande till det större och det mindre] är det lika stora ju vare sig motsatsen till det ena eller till bägge. Varför skulle det snarare vara motsatt det större än det mindre? Vidare är ju det lika stora motsatsen till det som inte är lika stort. Så hade det då många och inte bara en motsats. Om

det som inte är lika stort samtidigt betecknar både det större och det mindre, vore det ändå motsatt dem bägge. På denna apori stöder sig de som menar att det som inte är lika stort utgör en tvåfald.¹ Kontentan blir dock att ett skulle ha två motsatser, något som är omöjligt. Vidare är det uppenbart att det lika stora ligger emellan det större och det mindre, men det står klart att något motsatt inte kan vara ett mellanliggande, och utgående från definitionen är det inte heller möjligt. Om det vore ett mellanliggande, skulle det nämligen inte vara någon fullkomlig motsats: snarare hade det något emellan sig och sin motsats. Det som återstår är då, att det utgör en motsats antingen såsom negation eller avsaknad. Det kan likväl inte på så sätt vara motsatt vare sig det ena eller det andra: varför skulle det nämligen desto mera vara motsatt det större än det mindre? Därför är det i förhållande till bägge en negation som uttrycker avsaknad [[en berövande negation]] /*apofasis sterètikèl*. Därför använder man uttrycket huruvida för bägge, men inte för det ena. Så frågar vi oss exempelvis huruvida något är större eller lika stort eller huruvida det är lika stort eller mindre. Det rör sig alltså alltid om tre [instanser]. Det är dock ingen nödvändig avsaknad. Allt som vare sig är större eller mindre är likväl inte lika stort utan enbart det, för vilket det naturenligt är kännetecknande [att kunna vara större eller mindre]. Det lika stora är alltså det som vare sig är stort eller litet, men som naturenligt kan vara stort eller litet och som står emot bägge såsom en negation som uttrycker avsaknad och det ligger därför även emellan [dessa motsatser]. Det som är varken gott eller dåligt är motsatt bägge, men saknar benämning. På många sätt utsägs nämligen varje sådant och det finns inte ett enda som fångar [alla] dessa [fall]. Istället verkar det förhålla sig som med det som varken är vitt eller svart, även om det inte heller här finns en enda benämning. Snarare anför man på visst sätt bestämda färger, som man med en negation säger att saknas. Nödvändigtvis måste det handla om något grått eller blekt eller annat liknande. Sålunda har de inte rätt i sitt tadel, som menar att man måste tala om allt på detta sätt: att det som mellan sko och hand vare sig är sko eller hand vore det mellanliggande precis som det som vare sig är gott eller dåligt är det mellanliggande mellan gott och dåligt – varvid de förutsätter att allt skulle ha något mellanliggande. Det här följer likväl inte med nödvändighet. Det samtidiga förnekandet av bägge leden i motsatsen föreligger nämligen enbart där det finns ett mellanliggande och ett naturenligt avstånd. 1056b I det förra fallet finns dock ingen skillnad: det som samtidigt förnekas hör nämligen till olika övergripande slag och det underliggande är därför inte ett.

¹ Jfr *Met.* XIV.1 där sådana platonska synsätt behandlas.

X.6

En liknande fråga gäller det ena och det mångfaldiga. Om nämligen det ena och det mångfaldiga är enkla motsatser till varandra, infaller vissa omöjligheter. Det ena vore antingen fåtal eller [några] få: få är ju också en motsats till många. Vidare vore också tvåfald en mångfald, eftersom det dubbla är en mångfald och kallas så genom tvåfalden. Det ena vore då ett fåtal: i relation till vad vore tvåfalden annars en mångfald om det inte vore i jämförelse med det ena som fåtal? Det finns ju ingenting mindre. Liksom det vad gäller längd finns långt och kort, finns det i fråga om mängd många och få – och vad som är mångfald är även många, och vad som är många utgör även mångfald. Om det inte finns en skillnad gällande sådant sammanhängande som väl låter sig bestämmas */ei mê ti ara diaferei en synechei euoristô/*,¹ då måste få vara ett slags mångfald. Också det ena vore då en mångfald om det vore ett fåtal. Om tvåfald är mångfald, följer detta med nödvändighet. Om mångfald också kan betyda mycket, finns det likväl en skillnad: vi säger ju mycket vatten, inte många vatten. För allt det som är delbart används många, i ett avseende när det gäller mängd i övermått, antingen som sådan eller i jämförelse med något, precis som man säger få för en mängd som uppvisar en brist: i ett annat avseende gäller det talet [[antalet]] och då rör det sig enbart om en motsats till det ena. Vi säger en eller många precis som vi säger en eller ena */hen kai henal/* eller vitt och vita eller vid uppmätning avser både måttet och det mätbara. På så sätt talar vi också om mångfald. Varje tal är nämligen mångfald i så mån som det innehåller sådant som är ett och mäts genom sådant och som sin motsats har det ena, inte fåtalet. På så sätt är alltså också tvåfalden en mångfald – inte såsom en mängd med övermått antingen som sådan eller i jämförelse, utan primärt. Tvåfalden som sådan är dock ett fåtal, nämligen en första mängd som uppvisar en brist. Så har Anaxagoras fel när han säger att alla ting var tillsammans, obegränsade i både mångfald och i litenhet */apeira kai plêthei kai mikrotêtil/*. Istället för “och i litenhet” borde han ha sagt “och i fåtal” */kai oligotêtil/*.² Fåtalet är inte obegränsat, eftersom fåtalet inte härrör ur det ena, vilket somliga menat, utan ur en tvåfald. Numeriskt står det ena och mångfalden mot varandra på samma sätt som måttet och det uppmätta, alltså som det vilket är relativt utan att ändå vara relativt i sig. Vi har på annat håll³ dryftat hur det relativa utsägs på två sätt, i ett avseende som motsats, i ett annat avseende som vetandet i relation till det som vetandet

¹ Jfr exemplet vatten nedan.

² Detta är Aristoteles tolkning av vad Anaxagoras borde ha sagt. Om Anaxagoras menade det som Aristoteles vill, är en annan fråga. Jfr *Met.* I.3.

³ *Met.* V.15.

gäller i så mån som ett annat då är relaterat till detsamma. 1057a Inget hindrar att det ena kan vara mindre än något annat, exempelvis en tvåfald: men om det är mindre, är det likväl inte ett fåtal. Mängden är på visst sätt det övergripande slaget för tal. Talet är ju en mängd som mäts genom det som är ett. På sätt och vis står det emot talet, inte som en motsats, men i enlighet med vad som sagts, i så mån som det ena är mått och det andra uppmätt. Av detta skäl är inte allt [det som är] ett också tal, så exempelvis inte det som är odelbart. Förhållandet mellan vetandet och det som vetandet gäller uttrycks på samma sätt, men det rör sig dock inte om samma sak. Det förefaller visserligen som om vetandet vore måttet och det som vetandet gäller däremot det uppmätta, men [vid närmare eftertanke] visar det sig att allt vetande visserligen rör det som vetandet gäller, men däremot inte allt det som vetandet gäller också är vetande, eftersom det som vetandet gäller i viss bemärkelse är måttet för vetandet.¹ Mängden är inte heller motsatsen till det fåtaliga utan detta [senare] har som sin motsats snarare mångfalden såsom en överskridande mängd i jämförelse med det som överträffas. Inte är mängden heller i alla avseenden en motsats till det ena utan i ett fall som sagt såsom det delbara i jämförelse med det odelbara, i ett annat fall såsom relation, liksom vetandet i förhållande till det som vetandet gäller, alltså å ena sidan såsom tal, å andra sidan såsom mått.

X.7

Emedan det mellan motsatser kan finnas och i många fall också finns ett mellanliggande, nödvändigtvis måste då det mellanliggande komma sig av motsatserna. Allt mellanliggande tillhör nämligen samma övergripande slag som det för vilket det är mellanliggande. Mellanliggande säger vi nämligen det vara som det sig förändrande nödvändigtvis först måste genomgå vid en förändring. Om man exempelvis från den högsta strängen genom de allra minsta nyanserna övergår till den lägsta, då sker det över de mellanliggande tonerna, och om man i färgernas fall går från det vita till det svarta, då måste man först genomgå det röda och det gråa för att komma till det svarta. På samma sätt förhåller det sig i andra fall. Någon förändring från ett övergripande slag till ett annat – exempelvis från en färg till en figur – finns inte annat än i åtföljande bemärkelse. Alltså måste sådant som är mellanliggande både självt och i förhållande till det för vilket det är mellanliggande, tillhöra samma övergripande slag. Allt mellanliggande befinner sig emellan vissa motsatser: enbart utgående från dessa i sig finns förändring. Ett mellanliggande utan motsatser är därför omöjligt: det skulle nämligen då

¹ Se kommentaren samt *Met.* X.1 med kommentar. Jfr även *Met.* V.15.

också finnas förändring som inte utgår från motsatser. Av motsatserna har den [kontradiktoriska] motsättningen likväl inte något mellanliggande. En sådan motsättning råder ju när det ena ledet i motsättningen måste föreligga och då inte har något mellanliggande. Andra former av motsats är relation, avsaknad och [konträr] motsats. För det som är relativt, men utan att involvera en motsats [mellan termerna], finns inget mellanliggande. Orsaken är att det relaterade inte tillhör samma övergripande slag. 1057b Vad vore nämligen det mellanliggande mellan vetande och det som vetandet gäller? Mellan det stora och det lilla finns däremot ett mellanliggande. Om det mellanliggande däremot som ovan angetts sorterar under samma övergripande slag och befinner sig mellan två motsatser, då måste det nödvändigtvis även självt bestå av dessa motsatser. Antingen finns det för dessa ett övergripande slag eller så inte. Om övergripande slag finns på så sätt att de föregår motsatserna, då finns motsatserna i förväg genom de skillnader som utmärker de speciella slagen eftersom det övergripande slaget utgörs av motsatserna i de speciella slagen. De speciella slagen består ju av det övergripande och av skillnaderna. Om det vita är motsatt det svarta, den ena färgen särskiljande /*diakritikon*/ och den andra sammanförande /*sygkritikon*/, då är skillnaden mellan det särskiljande och det sammanförande också något som föregår och det som då är motsatt också föregående.¹ Motsatt är ju framförallt det som skiljer sig genom en motsats. Också det övriga och det mellanliggande måste bestå av övergripande slag och skillnader. Alla färger som ligger mellan det vita och det svarta måste så anges utgående från vissa skillnader och det övergripande slaget (varvid färg är det övergripande slaget). Dessa skillnader kan inte vara de första motsatserna: då vore ju nämligen allt antingen vitt eller svart. De är alltså annorlunda än de första motsatserna, mellanliggande, och de första skillnaderna rör det särskiljande och det sammanförande. Det som bör undersökas är alltså de första motsatser som inte ligger i de övergripande slagen och ur vilka det mellanliggande härrör. Nödvändigtvis måste nämligen det som tillhör samma övergripande slag [antigen] bestå av sådant som inte är sammansatt med det övergripande slaget eller [överlag] vara osammansatt /*ek tôn asynthetôn tô genei sygkeisthai ê asyntheta einail*. Motsatserna är inte sinsemellan sammansatta utan är principer. Antingen är då allt det mellanliggande [osammansatt] eller så är inget. Där motsatserna utgör upphovet, sker förändringen till något innan den gäller motsatserna själva: i vart fall rör det sig om mindre eller mera. Den ligger alltså emellan motsatserna. Så är även allt övrigt mellanliggande sammansatt. Det som är mera [än en motsats] och mindre [än den andra] är i en viss bemärkelse sammansatt av dessa [motsatser] om

¹ Jfr Platon, *Timaios* 67e.

vilka man säger att de är antingen mera eller mindre. Emedan det inte finns något annat till sitt slag likartat som föregår motsatserna, måste allt mellanliggande härröra ur motsatserna. Så måste också allt det underställda, både mellanliggande och motstående, bestå av de första motsatserna. Det är sålunda klart, att allt mellanliggande tillhör samma övergripande slag och utgör ett mellanliggande för motsatser samt är sammansatt av motsatser.

X.8

Det som till sitt speciella slag är annorlunda, är annorlunda i ett visst avseende som [i egenskap av avseende] måste gälla bägge [de speciella slagen]. Om exempelvis ett djur till sitt slag skiljer sig [från ett annat], är bägge ändå djur. Det som till sitt speciella slag skiljer sig måste nödvändigtvis ingå i samma övergripande slag. Det jag kallar övergripande slag är det som gör att man om bägge [de speciella slagen] kan säga att de är ett och detsamma, 1058a varvid skillnaden [mellan de speciella slagen] då inte enbart är i åtföljande bemärkelse – om det så gäller något materiellt eller något som finns på annat sätt. Inte enbart det gemensamma måste vara rådande, alltså genom att bägge är djur, utan också detta att vara djur måste i respektive fall vara olika, liksom i fallet människa och häst. Så är det gemensamma till sina speciella slag olik. I sig måste det ena alltså vara ett djur av ett visst slag, det andra av ett annat, det ena häst, det andra människa. Därför är skillnaden mellan det olikartade nödvändigtvis även en skillnad inom det övergripande slaget. Jag kallar nämligen det en skillnad inom det övergripande slaget som genom annanhet gör något till ett annat. En konträr motsats föreligger då, något som tydligt framgår genom induktion. Allt indelas nämligen enligt motsatser och det har påvisats att motsatserna ingår i samma övergripande slag.¹ Den konträra motsatsen framstod som den fullkomliga skillnaden. All skillnad mellan speciella slag gäller ett visst avseende: detta är då detsamma och det övergripande slaget för bägge. Så tillhör alla motsatser som skiljer sig till sitt speciella, men inte till sitt övergripande slag, samma kategoriala serie och är sinsemellan mest annorlunda. Skillnaden för dessa är nämligen fullkomlig och de kan inte vardera uppträda samtidigt. Skillnaden är därför en motsättning. Vad det innebär att till sitt speciella slag vara ett annat är alltså att såsom odelbart inom samma övergripande slag vara motsatt. Detsamma till sitt speciella slag är det som är odelbart utan att innebära en motsats. I särskiljandet och i det mellanliggande uppträder motsatserna nämligen innan man kommer till det odelbara. Så är det uppenbart att inget speciellt slag av samma övergripande slag är vare sig detsamma eller olik

¹ *Met.* X.4.

med avseende på det som kallas det övergripande slaget. Detta är även tillbörligt: materien visar sig ju genom negation och det övergripande slaget är materien för sådant som det utsägs om – inte så som man talar om [släktet] Herakliderna¹ utan som vi talar om slag i naturen: inte heller rör det sig om sådant som inte tillhör samma övergripande slag. I sådana fall skiljer det sig genom det övergripande slaget: till sitt speciella slag skiljer det sig inom samma övergripande slag. Den skillnad som åtskiljer speciella slag måste nödvändigtvis gälla en motsats och en sådan motsats kan finnas enbart för sådant som tillhör samma övergripande slag.

X.9

Man kunde likväl fråga sig, varför det inte är till sitt speciella slag som mannen skiljer sig från kvinnan, då ju ändå det kvinnliga är en motsats till det manliga och skillnaden är en motsats. Likaså inställer sig frågan om varför hanen och honan inte skiljer sig till sitt speciella slag: det rör sig ju här om en skillnad i sig mellan djur, alltså om något som gäller själva djuret och dess maskulinitet och femininitet, inte [om något blott åtföljande] som i fallet vitt och svart. Denna fråga är ungefär densamma som den om varför i ett fall en konträr motsättning ger upphov till sådant som skiljer sig till sitt speciella slag, i andra fall inte, liksom befotat eller bevingat gör det, medan det vita och det svarta inte gör det. Är det kanske så att egenskaperna i det förra fallet verkligen hör hemma under det övergripande slaget, i det andra fallet [däremot i] mindre [grad]? 1058b Då somligt är begrepp, annat materia, frambringar de konträra motsättningarna i begreppet skillnader gällande det speciella slaget, medan de som är förbundna med materien däremot inte gör det. Så åstadkoms dessa [ovannämnda skillnader] vare sig av det vita och det svarta i en människa och inte skiljer sig heller den vita människan till sitt slag från den svarta människan, inte heller i de fall då man tillfogar en sådan benämning. Människan avses här i materiell bemärkelse och materien ger inte upphov till någon skillnad: så är [enskilda] människor inte människoslag även om det kött och de ben som de består av skiljer sig från den ena till den andra. Den sammansatta varelsen är olik, men slaget är inte ett annat. Det finns nämligen ingen konträr motsättning gällande begreppet som är det yttersta odelbara. Så är Kallias begreppet för materien – och det vita är en människa eftersom Kallias är vit. Det är alltså bara i åtföljande bemärkelse som människan är vit. Likaså är det inte genom materien utan genom en begreppslik motsättning som bronscirkeln och trätriangeln eller bronstriangeln och träcirkeln skiljer sig från varandra. Åstadkommer då materien inget som skiljer sig till sitt

¹ *Met.* V.28.

slag när den i ett visst avseende är [[blir]] annorlunda – eller medverkar den ändå på något sätt? Varför är denna häst till sitt slag något annat än denna människa? Bägge har ju begrepp som är förbundna med materien. I begreppet ligger väl ändå den konträra motsättningen? En vit människa skiljer sig nämligen från en svart häst. När det här rör sig om slag, är det inte för att den ena är vit och den andra svart: även om bägge vore vita, skulle de likväl skilja sig till sitt slag. Det manliga och det kvinnliga är för djur visserligen två kännetecknande egenskaper, men inte gällande väsendet utan enbart i fråga om materien och kroppen. Så kan samma säd ge upphov till kvinnligt eller manligt beroende på vilket inflytande som undergår. Det har därmed redogjorts för vad det som skiljer sig till sitt speciella slag är och varför somligt skiljer sig till sitt speciella slag, annat inte.

X.10

Om det finns olika slags motsatser och det förgängliga och det oförgängliga /*to aftharton*/ utgör motsatser (avsaknad är nämligen en viss omöjlighet /*adynamial*/), då måste det förgängliga nödvändigtvis till sitt övergripande slag skilja sig från det oförgängliga. Vi har nu enbart uttalat oss om dessa allmänna benämningar och man kunde så mena att det oförgängliga och det förgängliga inte nödvändigtvis skulle skilja sig till sitt slag, liksom inte heller vitt och svart gör det. Samma sak, exempelvis en människa, kan nämligen då det rör sig om ett allmänt [[ett allmänbegrepp]], vara både vit och svart – och om det rör sig om en enskild människa även då vara både vit och svart, men inte samtidigt. Det vita är likväl en motsats till det svarta. Av motsatserna – liksom de här redan nämnda [motsatserna] och många andra – gäller somliga det som är i åtföljande bemärkelse, medan detta i andra fall inte är möjligt: 1059a till de senare hör det förgängliga och det oförgängliga. Ingenting är nämligen förgängligt i blott åtföljande bemärkelse. För det som är i åtföljande bemärkelse är det ju också möjligt att inte föreligga, medan det för det förgängliga gäller att det med nödvändighet föreligger när det föreligger. Om det vore möjligt att förgänglighet inte skulle känneteckna detta, vore ett och detsamma både förgängligt och oförgängligt. Förgängligheten måste alltså antingen vara väsendet eller ligga i väsendet för varje förgängligt ting. Detsamma gäller också det oförgängliga. Bägge rör nämligen det som med nödvändighet föreligger. Det som först och främst anger att något i det ena fallet är förgängligt, i det andra fallet oförgängligt, innebär en motsättning och dessa [två] måste så skilja sig till sitt övergripande slag. Så är det uppenbart att det inte kan finnas det slags idéer som vissa tänkare antar. Då skulle nämligen människan vara å ena sidan förgänglig och å andra sidan oförgänglig. Likväl sägs idéerna vara av samma slag som de enskilda tingen och alltså inte enbart till namnet likadana.

Vad som till sitt övergripande slag är olikt, skiljer sig mer än det som är olikt till sitt speciella slag.

K Bok XI

XI.1

Att visdom är vetande som gäller principerna har framgått ur de första undersökningarna,¹ där det dryftades vad andra har sagt om principerna. Man kan fråga sig om vi snarare skall anta att visdomen måste vara ett enda vetande [[en enda vetenskap]] eller flera.² I den mån det rör sig om ett enda [slag av] vetande, bör man beakta, att ett sådant singulärt [slag av] vetande alltid inbegriper motsatser: principerna är likväl inga motsatser. Om vetandet däremot inte är ett enda, inställer sig frågan hur man då bör anse att de olika [slagen av] vetande är beskaffade. Vidare kan man fråga sig om undersökningen av principerna för bevisföring lyder under en eller flera vetenskaper. Om det rör sig om en vetenskap, varför då just denna och inte en annorlunda beskaffad? Om det däremot rör sig om flera, hur skall vi förmoda att dessa är beskaffade? Gäller undersökningen alla väsen eller inte? Om den inte gäller alla väsen, är det svårt att ange hur beskaffade de väsen är som den gäller. Ifall det rör sig om en vetenskap om alla [väsen], förblir det oklart på vilket sätt det för en och samma vetenskap finns flera väsen. Vidare inställer sig frågan om denna [vetenskap] enbart gäller väsen eller om det även finns bevisföring gällande det åtföljande. Om bevisföringen nämligen gäller det åtföljande, då rör den inte väsen. Om det här handlar om olika vetenskaper, vilka är dessa och vilken är visdom? Visdom som bevisföring rör nämligen det åtföljande, medan vetenskapen om det första däremot rör väsen. Inte kan man heller anta att den sökta vetenskapen vore den som gäller de orsaker som behandlats i skrifterna om naturen.³ Den gäller inte det för vars skull */to hou heneken/* något sker. Ett sådant [syfte] är nämligen det goda och det tillhör handlingsvärlden och sådant som rör sig. Detta är vad som först igångsätter (sådant är nämligen syftet): i det orörliga finns däremot inget första igångsättande. En fråga är överlag om den sökta vetenskapen gäller eller inte gäller sinnliga ting 1059b eller snarare andra slags ting. Om den nämligen gäller andra ting, då skulle den antingen röra

¹ *Met.* I.3-10.

² Jfr *Met.* III.1-2, liksom för hela denna sida.

³ *Fys.* II.3.

idéer eller matematiska ting. Uppenbart är ändå att det inte finns idéer. Om vi ändå förutsätter dem, skulle även den svåra frågan inställa sig, varför det då inte förhåller sig på samma sätt som med matematiska ting med andra ting som har idéer. Jag menar det så här: matematiska ting antas ligga emellan idéerna och de sinnliga tingen såsom ett tredje vid sidan av idéerna och tingen i den sinnliga världen, medan det däremot inte finns en tredje människa¹ eller häst vid sidan av den som är i sig och den enskilda. Om det inte förhåller sig så som dessa [tänkare] säger, hur beskaffade är då de ting som matematikern ägnar sig åt? Det kan ju inte röra sig om ting i sinnevärlden: dessa är ju inte sådana som matematiken söker utröna. Den vetenskap som vi nu söker gäller inte matematiska ting: inga av dessa kan nämligen finnas separat. Inte heller gäller den sinnliga ting som ju är förgängliga. Man kan överlag fråga sig hur den vetenskap ter sig som undersöker den materia² som ligger till grund för matematiska ting. Det kan nämligen inte röra sig om naturforskning, eftersom naturforskaren genomgående ägnar sig åt sådant som i sig själv har principen för rörelse och vila. Inte kan det heller röra sig om den forskning som gäller bevisföring och [detta slags] vetande, emedan dess ämne enbart rör sådant som lyder under detta övergripande slag. Återstår alltså den filosofi /*filosofian*/ som vi här söker: denna är det som anställer sin undersökning om sådana ting. Likaså kan man fråga sig om det för den sökta vetenskapen bör antas att den gäller de principer, vilka somliga kallar element. Alla förutsätter ändå att dessa skulle finnas i det sammansatta. Snarare förefaller då den sökta vetenskapen gälla det allmänna, eftersom varje begrepp och varje vetande rör det allmänna och inte det yttersta: den skulle då gälla de första övergripande lagen. Därav skulle följa att den gäller det varande och det ena: det kan nämligen antas att snarast just dessa [två] omfattar allt varande och mest framstår som principer då de ju naturenligt kommer först. Om dessa går under, upphävs nämligen allt annat, eftersom allt är varande och ett. Om dessa [[det varande och det ena]] betraktas som övergripande slag, måste skillnaderna nödvändigtvis vara delaktiga av dessa slag: skillnader är likväl inte delaktiga av sina övergripande slag. Det förefaller därför som om man inte skall anta att dessa [– det varande och det ena –] är vare sig övergripande slag eller principer. Om det vidare är så att det enklare snarare är princip än det som inte är lika enkelt och de yttersta indelningarna av övergripande slag är enklare än de övergripande lagen – eftersom dessa [yttersta indelningar] är odelbara, medan de övergripande lagen däremot kan särskiljas i många underliggande och sinsemellan olikartade slag

¹ Jfr *Met.* I.9.

² Jfr *Met.* VII.10. Se även kommentaren.

– ja, då förefaller de speciella slagen snarare än de övergripande vara principer. Om de speciella slagen likväl upphävs med de övergripande, verkar det å andra sidan som om snarare de övergripande slagen är principer. Det som med sig själv upphäver annat är nämligen princip */archê gar to synanairoun/*. 1060a Detta och annat sådant är vad som väcker frågor.

XI.2

Vidare inställer sig frågan om man bör eller inte bör anta något vid sidan av de enskilda tingen – eller om dessa kanske är ämnet för den sökta vetenskapen?¹ Oändligt många är dessa likväl. Vad som finns vid sidan av enskilda ting är dock övergripande och speciella slag. Den sökta vetenskapen gäller likväl ingetdera av dessa. Varför detta är omöjligt har ovan redan framkommit. Huruvida man vid sidan av de sinnliga väsen som ingår i vår värld, också bör förutsätta att det finns ett separat väsen eller inte, väcker överlag frågor: är det kanske så att detta [senare] är det varande och ämnet för visdomen? Det förefaller nämligen som om vi söker ett annat väsen och att detta är ämnet för vårt förhållande – alltså att se om det finns något separat [[separerbart]] i sig som inte ingår i de sinnliga tingen. Om det finns ett annat väsen vid sidan det sinnliga väsendet, vid sidan av på vilket sätt beskaffade sinnliga väsen skall man då anta ett sådant? Skall man snarare anta ett sådant vid sidan av människan och hästen och andra djur än överlag vid sidan av det obesjälade? Att för sinnliga och förgängliga väsen uppställa ett lika stort antal andra eviga väsen försätter en utanför det som rimligen kan menas. Är den nu sökta principen inte separerbar från kropparna, vilken annan princip kan då antas snarare än den materiella? Materien är ändå inte verklighet utan möjlighet. I högre grad än denna förefaller därför formen och gestalten vara princip. Här rör det sig ändå om något förgängligt och det skulle då överlag inte finnas något evigt separat väsen i sig.² Detta [antagande] är ändå orimligt eftersom en sådan princip och ett sådant väsen ju förmodas och söks av nästan alla dem som mest hängivet ägnar sig åt forskning. Hur kunde det nämligen finnas ordning utan något evigt och separat och bestående */Pôs gar estai taxis mê tinos ontos aidiou kai chôristou kai menontos/*? Dessutom, om det finns ett väsen och en princip av den natur som vi nu söker och om det är detsamma [eller den är densamma] för alla ting, både eviga och förgängliga, frågor

¹ Jfr *Met.* III.4 med kommentar.

² Taget ensamt (utan beaktande av fortsättningen) strider denna sats mot andra passager hos Aristoteles. Se kommentaren med fotnot. Antagandet förefaller mestadels vara att det är det sammansatta tinget (eller den sammansatta varelsen) som kan gå under genom att den är förbunden med en materiell förutsättning. Jfr även *Met.* VII.15.

man sig varför somliga väsen genom principen är eviga och andra inte eviga även om de följer samma princip. Det är orimligt.¹ Om principen för det förgängliga skiljer sig från principen för det oförgängliga, men principen för det förgängliga ändå är oförgänglig, uppträder en liknande svårighet. Varför är de ting som lyder under en evig princip inte också de eviga? Om det rör sig om något förgängligt, ger detta en annan princip och för denna i sin tur [ytterligare] en annan och så vidare i all oändlighet. Ifall man däremot uppställer det som principer, vilket snarast anses vara orörligt, nämligen det varande och det ena, då inställer sig först och främst frågan 1060b hur dessa då kan vara separata och i sig om ingendera betecknar ett bestämt [konkret] något och väsen? Sådana är dock de eviga och första principer som vi söker. Om bäggedera [– det varande och det ena –] avser ett bestämt något och väsen, då vore uppenbarligen allt varande väsen. Om allt utsägs nämligen det varande och om somligt också det ena. Att allt varande skulle vara väsen, stämmer dock inte. Vad gäller dem som säger att det ena är den första principen och detta väsendet, och som först härleder talet ur det ena och materien */ek de tou henos kai tês hylês ton arithmon gennôsi prôton/* samt sedan menar att detta [tal] är ett väsen, kan man likaså fråga sig hur detta kunde vara sant. Hur skall man tänka sig att tvåfald och varje därpå följande sammansatta tal vore ett? Om detta säger de inget och det är inte heller lätt att göra det. Om vi som principer uppställer linjer och det som beror på dem (jag menar de första ytor), då är dessa inte separata väsen utan avsnitt och indelningar, de förra av ytor och de senare av kroppar (och punkterna av linjerna). Likaså är de gränser för samma ting. Allt detta ingår i ett annat och är på intet sätt separat. Hur skall man vidare anta att det finnes ett väsen för det ena och för punkten? För varje väsen finns nämligen uppkomst²: en sådan finns dock inte för punkten, eftersom den enbart är en indelning. Likaså uppstår svårigheter i den mån allt vetande gäller det allmänna och det på visst sätt beskaffade, varvid väsendet likväl inte tillhör det allmänna utan snarare är ett bestämt särskilt något */tode ti kai chôriston/*:³ om det finns en vetenskap om principerna, hur skall man då anta att principen vore ett väsen?⁴ Därtill inställer sig frågan om det finns något annat eller inte vid sidan av det sammansatta tinget: med detta avser jag materien

¹ *Met.* III.4.

² Man skulle också här förmoda att det snarare är det sammansatta väsendet som uppstår. Jfr fotnot 2 ovan till 1060a.

³ *Chôriston* förbinds här med *tode ti* och avser uppenbarligen inte den typ av separation som Aristoteles kort innan (och på många andra ställen) kritiserar. Det handlar snarast om ett bestämt avgränsat ting.

⁴ Jfr *Met.* III.6.

och det som hör ihop med den. Om det inte finns något sådant [ytterligare], då är allt det som är i [förbindelse med] materia förgängligt. Om det däremot finns något sådant, då vore detta formen och gestalten. Vilka ting detta gäller och vilka inte, är svårt att avgöra. I somliga fall är det uppenbart att formen inte är separat, liksom då det gäller ett hus. Vidare kan man fråga sig om principerna är desamma till sitt slag eller numeriskt. Om numeriskt, då vore allt detsamma.¹

XI.3

Emedan filosofens vetenskap rör det varande såsom varande i allmänhet², inte enbart en del av detta, och det varande utsägs på många och inte enbart på ett sätt, hänför sig det varande som enbart till namnet och inte i övrigt har något gemensamt, inte till en [enda] vetenskap (– för sådant finns det nämligen inte ett övergripande slag). Om det däremot för detta [varande] finns något gemensamt, då tillhör det en vetenskap. Utgående från det sagda förefaller det som om det [varande] utsägs som när vi säger medicinsk och sund, två termer som vi ju också använder på många olika sätt. 1061a Så talar vi om dessa, dels för att något på visst sätt hänför sig till den medicinska vetenskapen, dels för att det rör sig om hälsa eller det enskilda på något annat sätt återgår på densamma. Medicinsk säger man att både ett begrepp och en kniv är, det förra för att det hänför sig till den medicinska vetenskapen, den senare för att den är till nytta i densamma. Detsamma gäller för sund. I det ena fallet rör det sig nämligen om ett tecken på hälsa, i det andra fallet om det som befrämjar hälsan. På samma sätt även i andra fall. Likaså utsägs också det varande om allt. Ett enskilt varande omtalas genom en egenskap [[affektion]] /*pathos*/ eller ett innehav /*hexis*/ eller en disposition /*diathesis*/ eller en rörelse eller något annat sådant som ansluter sig till det varande såsom varande. Emedan allt varande återgår på något som är ett och gemensamt, måste också varje motsats återgå på det varandes första skillnader och motsatser – må det sedan gälla mångfald och det ena, likhet och olikhet eller något annat som utgör det varandes första motsatser. Det har redan tillräckligt redogjorts för dessa.³ Det gör här ingen skillnad om man återför det som är på det varande eller på det ena. Även om dessa två inte är identiska utan olika, är de likväl [i detta fall] utbytbara, eftersom det som är ett på visst sätt också är och det som är [likaså] är ett. I den mån det är en och samma vetenskap som behandlar alla motsatser och var och en av dessa omtalas med hänvisning till en avsaknad, kunde man fråga sig

¹ Jfr *Met.* III.4.

² Jfr *Met.* IV.1 med kommentar, *Met.* V.14 samt även kommentaren till *Met.* XI.12.

³ Jfr *Met.* IV.2.

hur somliga motsatser för vilka det finns ett mellanliggande, liksom i fallet orättvis och rättvis, ändå kan omtalas med hänvisning till avsaknad? Gällande alla sådana fall, måste man likväl se avsaknaden inte som något som rör hela begreppet utan som förbundet med det yttersta slaget */tou teleutaïou de eidous/*. Om den rättrådiga i kraft av sin hållning följer lagarna, är den orättrådiga däremot inte fullständigt i avsaknad av det helhetsbegrepp som han saknar: det brister hos honom enbart på visst sätt i lagenlighet och enbart i så mån kan man tillskriva honom en avsaknad. På samma sätt förhåller det sig i andra fall. Så förhåller sig också matematikern till det som han genom abstraktion utvinner för sin betraktelse. Han utgränsar ur denna allt sinnligt, liksom det tunga och det lätta, det hårda och dess motsats samt likaså det heta och det kalla och alla andra sinnliga motsatser, varvid enbart mängden återstår samt det i en, i två eller i tre riktningar sammanhängande – egenskaper han undersöker såsom kvantitativa och sammanhängande och inte i något annat avseende. I vissa fall ägnar han sig åt de relativa lägena och det därmed förknippade, 1061b i andra fall åt deras mätbarhet eller omätbarhet och vidare också åt deras proportioner. Likväl anser vi att det finns en enhetlig geometrisk vetenskap för allt detta. På samma sätt förhåller det sig med det varande. Dess åtföljande kännetecken, i den mån dessa är varande och likaså dess motsatser i den mån dessa är varande, lyder inte under någon annan vetenskap än filosofin. Naturforskningen kan nämligen inte åläggas att befatta sig med detta såsom varande utan den ägnar sig snarare åt något i så mån som det är delaktigt av rörelse. Dialektiken och sofistiken befattar sig visserligen med det som åtföljer det varande, men inte med det varande såsom varande och inte heller med det varande i sig såsom vilket det är. Återstår alltså att det med avseende på det ovan nämnda är filosofen som betraktar detta såsom det som det är. Om allt varande emellertid i sin mångfald av betydelser utsägs med avseende på det som är ett och gemensamt och detta på samma sätt även gäller för motsatserna (som återgår på de första motsatserna och skillnaderna för det varande) samt dessa [motsatser] kan ingå i en och samma vetenskap, ja, då löser sig även den ovan anförda frågan om principerna, nämligen den om huruvida det för många och till sitt övergripande slag olikartade ting kan finnas en enda vetenskap.¹

XI.4

Emedan matematikern på sitt sätt använder gemensamma antaganden, måste betraktelsen av dessa principer också ingå i den första filosofin.² Att lika mycket

¹ *Met.* XI.1 & XI.3.

² Jfr *Met.* IV.3.

blir kvar om lika mycket tas bort från lika stora är ett gemensamt antagande för alla mängder, men matematiken avgränsar sin undersökning till att gälla enbart den del som sorterar under dess ämnesområde, exempelvis linjer, vinklar, tal och annat som hör till: detta beaktas alltså inte såsom varande utan i varje enskilt fall såsom i en, i två eller i tre riktningar sammanhängande. Filosofin behandlar inte det som tillhör sådana delar med åtföljande kännetecken i de enskilda fallen utan betraktar sådana enskilda ting såsom varande. På samma sätt som med matematiken, förhåller det sig med naturforskningen som ju undersöker principer och åtföljande kännetecken för det varande i så mån som det är rörligt, men däremot inte undersöker det varande såsom varande. Vad gäller den första vetenskapen förklarade vi att dess ämne var det varande såsom varande och inte såsom något annat. Därför måste naturforskningen och den matematiska vetenskapen förstås [enbart] som delar av filosofin.

XI.5

Det finns i det varande en princip, om vilken man inte kan missta sig utan där tvärtom det sanningsenliga uppfattandet alltid föreligger med nödvändighet: detsamma kan inte vid en och samma tidpunkt både vara och inte vara.¹ 1062a Så också för annat som på detta sätt inbegriper inbördes motsatser. Ett enkelt bevis för detta finns inte, även om man gentemot en kontrahent kan använda sig av denna bevisföring. Det är nämligen inte möjligt att göra en slutledning utgående från en princip mer övertygande än denna. Detta skulle ändå fordras, om det skall gå att bevisa den i all sin enkelhet. Gentemot den som samtidigt anför motsatta påståenden, måste den som här vill påvisa felaktigheten, av motparten mot hans förmodan vinna erkännandet att detsamma inte på en och samma gång och samtidigt kan både vara och inte vara: enbart så kan nämligen något bevisas gentemot den som menar att man sanningsenligt kan anföra motsatta påståenden för detsamma. De som tillsammans vill föra en diskussion måste i viss mån vara införstådda med varandra. Om detta inte förelåg, hur skulle de annars sinsemellan kunna föra ett gemensamt samtal? Varje benämning måste alltså vara bekant och på visst sätt klar, inte stå för många [olika saker] utan bara för en. Om det finns många betydelser, måste man tydliggöra i vilken bemärkelse benämningen används. Den som säger att något både är och inte är, han hävdar vad han inte hävdar, påstår alltså att ordet betecknar det som han säger att det inte betecknar. Detta är omöjligt. Om ordet nämligen betecknar vad något är, då kan omöjligtvis motsatsen stämma för detsamma. Dessutom, om ett ord

¹ Hela detta avsnitt kan jämföras med *Met.* IV.3-4.

betecknar något och detta sanningsenligt uttalas, då måste det med nödvändighet förhålla sig så. För det som är med nödvändighet är det inte möjligt att emellanåt inte vara. Så kan motsatta påståenden inte samtidigt sanningsenligt anföras om detsamma. Om hävdandet inte sker mer sanningsenligt än förnekandet, då skulle det vidare inte heller vara sanningsenligare att säga att något är en människa än att säga att det inte är en människa. Det förefaller som om den som säger att en människa inte är en häst snarare eller åtminstone inte mindre uttalar sig sanningsenligt än den som säger att människan inte är en människa: så skulle densamme då sanningsenligt också [kunna] säga att människan är en häst i den mån motsatserna är lika sanna. Därav följer att detsamma är människa och häst och också något annat djur. Ett enkelt bevis finns här inte, men däremot nog [bevisföring] mot den som uppställer påståenden av ovan anført slag. Snabbt skulle man väl kunna övertyga självaste Herakleitos om man utfrågade honom på detta sätt och få honom att medge att motsatta påståenden inte samtidigt kan vara sanna för ett och detsamma. Han inser inte fullt vad han säger när han tyr sig till en sådan åsikt. Om man allmänt taget antar att det han säger vore sant, 1062b nämligen att detsamma vid samma tidpunkt kan både vara och inte vara, då kunde inte heller det han säger vara sant. Så är nämligen bejakandet inte sannare än förnekandet gällande åtskilda motsatser och på samma sätt är, vid en sammanföring och förbindelse [av motsatserna] till ett bejakande av dessa, inte heller detta bejakande sannare än förnekandet av denna helhet. Dessutom, om inget sanningsenligt kan bejakas, då kan inte heller detta påstående om att det inte finns något sådant som ett sant bejakande stämma. Om det finns sådant [sant bejakande], upphävs påståenden av dem som vill bestrida detta och på så sätt helt upphäva förutsättningarna för samtal.¹

XI.6

Besläktat med det ovan anförda är också Protagoras yttrande.² Han säger nämligen att människan är alla tings mått och menar då inget annat än att det som för var och en framstår [på ett visst sätt] också är så bestämt. Om detta är givet, blir följden att samma sak både är och inte är, är både dålig och god och att likaså de övriga motsatta påståendena gäller för detsamma, då måttet ju ligger i det som visar sig för var och en och eftersom det som för den ena framstår som gott ofta för den andra framstår som dess motsats. Denna svårighet löser sig om man betraktar den utgångspunkt som ligger till grund för detta antagande.

¹ Jfr *Met.* IV.8.

² Här och nedan i samma avsnitt, jfr *Met.* IV.5.

Somliga verkar nämligen ha kommit till denna uppfattning utgående från naturforskarnas lära, andra däremot utgående från [erfarenheten om] att alla inte uppfattar samma sak på samma sätt utan något för vissa framstår som lustfyllt, för andra som motsatsen. Att ingenting uppstår ur det icke-varande utan allt ur det varande är en lärosats som nästan alla naturforskare delar. Likväl, eftersom inget blir vitt som redan var fullkomligt vitt och i inget avseende icke-vitt, måste det vita uppstå ur det icke-vita. Enligt nämnda tänkare måste det därför uppstå ur ett icke-varande, om då inte det icke-vita var detsamma som det vita. Att lösa denna svårighet är dock inte svårt. I skrifterna om naturen¹ har ju visats hur något uppstår ur det icke-varande och hur ur det varande. Att tillmäta sinsemellan motstridiga åsikter och föreställningar samma vikt är befängt: det är ju uppenbart att den ena parten nödvändigtvis måste ha fel. Det här framgår tydligt också ur det som uppträder i den sinnliga varseblivningen: 1063a aldrig framstår nämligen detsamma för en som sött och för en annan som motsatsen om det då inte är för att den ena har organet som urskiljer dessa smaker skadat eller funktionsnedsatt. Då det förhåller sig på detta sätt, framstår den ena bedömningen som det riktiga måttet, den andra inte.² På samma sätt säger jag om det goda och det dåliga, det vackra och det fula och annat sådant. Att se bäge som lika berättigade är som om man med fingret under ögat åstadkommer att det som är ett framstår som dubbelt och menar att det är dubbelt för att det framstår så, men ändå emellanåt är ett eftersom den som inte rör ögat ser det ena som ett. Överlag är det orimligt att avgöra vad som är sant utgående från hur tingen i vår värld i föreställningen framträder som föränderliga och aldrig kvarstår i samma tillstånd: det är nämligen utgående från det som alltid förhåller sig på samma sätt och aldrig är utsatt för förändring som vi bör utröna sanningen. Av detta slag är det som gäller det kosmiska. Detta framträder nämligen inte än på ett sätt, än på ett annat utan alltid på samma sätt och utan att vara förknippat med någon förändring. Dessutom, om det finns rörelse och något som är satt i rörelse, då försiggår all rörelse utgående från ett till ett annat. Det som är satt i rörelse måste alltså finnas i det från vilket rörelsen utgår, men samtidigt ändå inte finnas i detsamma i så mån som det rör sig mot något visst och därigenom uppstår. Motsatsen kan däremot inte, som de hävdar, samtidigt vara sann. Om man vill anta att de kvantitativt sammanhängande tingen i vår värld flyter och är i rörelse även om detta inte är sant, varför skulle det på visst sätt beskaffade därför inte vara bestående? Ett inte oväsentligt skäl till att dessa [tänkare] framför motsatta påståenden om samma

¹ *Fys.* I.7-9.

² Gällande hela det följande avsnittet, jfr *Met.* IV.4-5.

ting, ligger i utgångsbedömningen att kroppar inte är bestående till sin mängd: så menar de att samma ting både är och inte är fyra armlängder långt. Väsentet rör beskaffenhet och en bestämd natur, medan mängden däremot rör det obestämda */hê d'ousia kata to poion, touto de horismenês fyseôs, to de poson tês aoristoul*. Vidare [kan man fråga sig], varför dessa [tänkare] då faktiskt intar den föda som läkaren ordinerar? Varför är detta snarare bröd än inte bröd? Det vore då inte heller någon skillnad mellan att äta det och inte äta det. Ändå intar de födan som om de insåg sanningen och att det ordinerade faktiskt är föda. De borde likväl inte gå till väga på det sättet om det inte funnes någon stabil och bestående natur i de sinnliga tingen utan allt vore i ständig rörelse och flytande. Om man vidare antar att vi ständigt ändrar oss och på intet sätt består som desamma, är det då märkligt om tingen för oss, liksom för sjuka, aldrig framträder som desamma? 1063b För de sjuka, som ju inte befinner sig i samma tillstånd och skick som när de var friska, framstår det sinnligt givna inte på samma sätt: därför är detta sinnligt givna ändå inte förbundet med någon förändring, även om det i den sjuka alstrar andra förnimmelser och inte desamma. På samma sätt förhåller det sig väl nog nödvändigtvis också då ovan beskrivna förändring inträder [i oss själva]. Om vi däremot inte förändrar oss utan förblir desamma, då finns det ju något bestående.

Gentemot dem som av begreppsliga skäl har sagda svårigheter, är det inte lätt att lösa dem utan att förutsätta något för vilket det inte finns någon ytterligare förklaring.¹ Så försiggår nämligen varje argument och bevisning. Förutsätter dessa [tänkare] nämligen inget, upphäver de samtalet och överlag varje argument. Med sådana kan man alltså inte argumentera. Vad gäller dem, däremot, som har sina frågor genom svårigheter som härrör från föregångarna, är det lätt att lösa dessa. Genom vad som redan sagts, är detta uppenbart. Det står sålunda klart att motsatta påståenden om samma sak vid en och samma tidpunkt inte kan vara sanna och inte heller de [konträra] motsatserna eftersom varje [sådan] motsats utsägs genom avsaknad. Detta framgår tydligt om man upplöser de motsatta begreppen genom att återföra dem på sina ursprung.² På samma sätt kan inte heller ett mellanliggande utsägas om ett och detsamma.³ Om det som vi talar om är vitt, är det ett misstag att säga att det varken är vitt eller svart: det vore nämligen då både vitt och inte vitt. Blott den ena av de med varandra förbundna motsatserna kan vara sann och den andra är ju motsatsen till vitt. Vare sig man håller med Herakleitos eller följer Anaxagoras, kan man uttala sig riktigt. Om

¹ Jfr *Met.* IV.5-6.

² Jfr *Met.* IV.6.

³ Jfr *Met.* IV.7.

det inte vore så, skulle man utsäga motsatserna om detsamma. När nämligen han [[Anaxagoras]] säger att det i allt finns en del av allt, så menar han att inget är snarare sött än bittert och på samma sätt för vilka som helst andra motsatser, eftersom allt ingår i allt och då inte enbart som möjlighet [[förmåga]] utan som verklighet och något särskilt.¹ Likaså är det omöjligt att alla påståenden vore osanna eller alla sanna: en bland många andra besvärligheter som skulle följa av det som sammanförs i en sådan tes är att denna själv inte heller kan vara sann om alla påståenden är osanna – och om alla vore sanna, då vore det inte heller fel att säga att alla är osanna.

XI.7

Varje vetenskap söker principer och orsaker för de partikulära ting som tillhör området för det som ifrågavarande vetenskap undersöker.² Så är fallet med medicinen och gymnastiken och varje ytterligare frambringande och matematisk disciplin. 1064a Var och en av dessa inringar nämligen ett övergripande slag och behandlar detta såsom något rådande och varande, men undersöker det inte såsom varande: för detta finns nämligen en annan vetenskap vid sidan av dessa. Var och en av de nämnda vetenskaperna tar nämligen på sätt och vis det något är inom respektive övergripande slag för givet och försöker sedan mer eller mindre strängt påvisa det övriga. De antar vad något är, somliga genom sinneserfarenheten, andra genom förutsättning. Genom induktion står det sålunda klart att det inte finns något bevis för väsendet och vad något är. Emedan det [också] finns vetenskap om naturen, är det uppenbart att denna skiljer sig från de discipliner som gäller handling och frambringande. I frambringande sysselsättningar ligger principen för frambringandet i den som frambringar och inte i det som frambringas och det rör sig antingen om en teknisk färdighet eller om en annan förmåga. På samma sätt ligger [principen för] rörelsen i handlingen inte i det som åtgärdas utan i den som handlar. Vetenskapen om naturliga ting handlar däremot om det som har principen för rörelsen i sig själv. Av detta framgår tydligt att vetenskapen om naturen inte är vare sig handlande eller frambringande utan nödvändigtvis betraktande. Under ett av dessa övergripande slag måste den nämligen falla. Om varje sådant vetande nödvändigtvis ändå på visst sätt ägnar sig åt vad något är och använder det som princip, bör man likväl inte förbise hur naturforskaren bestämmer [[definierar]] och hur han anger väsensbegreppet, om han gör det som i fallet uppnäsa eller om det snarare är som i fallet det inbuktade [konkava].

¹ Se kommentaren. Jfr även *Met.* IV.7.

² Jfr kap. 1 och 4 ovan samt *Met.* IV.3. och *Met.* VI.1.

Av dessa utsägs nämligen begreppet uppnäsa om tingets materia, medan det inbuktade däremot utsägs oberoende av materien. Uppnästheten framträder nämligen i näsan och därför uppfattas detta begrepp enbart i förbindelse med densamma. Uppnäsan är ju en inbuktad näsa. Så är det uppenbart att begreppen för kött och öga och andra sådana delar alltid kräver en förbindelse med materien. Eftersom det finns en vetenskap om det varande såsom varande och [såsom något] separat /*tou ontos hê on kai chôriston*/, inställer sig frågan om denna [vetenskap] skall anses vara densamma som vetenskapen om naturen eller snarare något annat. Vetenskapen om naturen gäller det som har principen för sin rörelse i sig själv. Matematiken är i sin tur en betraktande [[teoretisk]] vetenskap och rör det som förblir detsamma, men gäller likväl inte det som är separat. Om det separat varande och orörliga finns en annan vetenskap än bägge de nämnda i den mån det finns ett sådant väsen, alltså separat och orörligt – något vi skall bemöda oss om att visa.¹ Om det i det som är finns en sådan natur, är detta väl nog också platsen för gudomen /*to theion*/ och denna måste vara den första och mest högtstående principen. 1064b

Det är alltså uppenbart att det finns tre övergripande slag av betraktande [[teoretisk]] vetenskap: vetenskap om naturen, matematik och teologi. De betraktande [[teoretiska]] vetenskaperna utgör det förnämsta slaget och av dessa står den sistnämnda vetenskapen högst. Denna undersöker nämligen det värdigaste av det som är, och varje vetenskap sägs stå högre eller lägre beroende på vilka ämnen dess vetande uttryckligen gäller. En fråga som inställer sig är huruvida det vetande som gäller det varande såsom varande bör anses vara allmänt eller inte. Varje enskild matematisk vetenskap handlar om ett bestämt övergripande slag och den allmänna matematiken är gemensam för dem alla. Om naturväsen vore de första bland det varande, då skulle vetenskapen om naturen vara den första bland vetenskaperna, men om det däremot också finns en annan natur och ett väsen som är separat och orörligt, då är med nödvändighet vetenskapen om detta en annan som kommer före vetenskapen om naturen och är allmän till följd av detta företräde.

XI.8

Eftersom det varande i enkel bemärkelse utsägs på många sätt, av vilka ett är det som gäller åtföljande kännetecken, kan vi börja med att anställa frågor om det som är på detta sätt.² Det står klart att ingen av de genom tradition

¹ *Met.* XII.6.

² Jfr det följande avsnittet med *Met.* VI.2.

etablerade vetenskaperna handlar om det åtföljande: byggnadskonsten ägnar sig inte åt det som ansluter sig till byggnadens kommande användare, exempelvis om deras boende åtföljs av nedslagenhet eller dess motsats. Så är inte heller fallet i vävkonsten, skomakeriet eller kokkonsten. Varje sådant vetande beaktar enbart det som gäller dess egen domän, alltså dess kännetecknande syfte. Vad gäller frågan om den bildade och den språkkunniga och huruvida den bildade, när han har blivit språkkunnig, måste vara bäggedera, men ändå inte var det tidigare och vidare – i den mån allt det som inte alltid är, måste ha uppstått – varvid bildningen och språkkunnigheten då har inträtt samtidigt; ja, sådana frågor utforskas inte av någon vetenskap värdig namnet, om det då inte vore sofistiken. Bara denna avhandlar åtföljande kännetecken och Platon hade inte fel när han menade att sofisten sysslar med det icke-varande.¹ Att det inte kan finnas en vetenskap om det blott åtföljande skall tydligt framgå när vi försöker se vad det åtföljande är. Om allt säger vi antingen att det alltid är och med nödvändighet (och jag menar då inte nödvändighet genom övervåld utan den som förekommer i bevisföring) eller så att det mestadels är, eller så att det vare sig är mestadels eller alltid och med nödvändighet, utan enbart ibland [[tillfälligtvis]]. Så kan kyla infalla under en tid av värmebölja, men detta inträffar inte alltid och inte heller mestadels, 1065a utan råkar bara hända.² Det åtföljande är alltså vad som uppträder, inte alltid och av nödvändighet och inte heller mestadels. Så har det klargjorts vad det åtföljande är och att det uppenbarligen inte kan finnas något vetande om detta. Allt vetande gäller nämligen det som alltid är eller mestadels är och det åtföljande hör till ingetdera av dessa. Det är uppenbart att det inte finns principer och orsaker för det åtföljande liksom det finns sådana för det som är i sig. Annars vore ju allt av nödvändighet. Om nämligen något visst är och detta till följd av ett annat och detta i sin tur till följd av ett ytterligare som inte är tillfälligtvis utan med nödvändighet, då måste också allt det vara med nödvändighet som har detta till orsak, och så ända till det som sägs vara den yttersta anledningen: denna var [[antogs likväl vara]] enbart åtföljande. Allt vore [ändå] med nödvändighet och det som tillfälligtvis inträffar samt det som både kan ske och inte ske skulle då helt bortfalla ur skeendet. Även om man antar att orsaken inte är [varande] utan blivande, blir konsekvensen densamma: allt sker med nödvändighet. Förmörkelsen imorgon inträffar om detta sker och detta i sin tur om ett annat sker samt detta vidare om ett ytterligare sker. Genom att av den begränsade tiden mellan nu och imorgon bortta tidsavsnitt när man på så sätt

¹ Platon, *Sofisten* 254a.

² Jfr i det följande *Fys.* II.5-9.

slutligen det närvarande. Eftersom detta [närvarande] är, inträffar allt efter det med nödvändighet och allt sker så med nödvändighet. Vad gäller det som är sant och det som är blott i åtföljande bemärkelse, ligger det sanna i en tankemässig förbindelse och är en egenskap av denna: därför söker man inte principerna för det som är på detta sätt utan för det som är externt och separat [föreliggande]. Det åtföljande är i sin tur inte nödvändigt utan obestämt. Därför är dess orsaker utan ordning och utan begränsning.

Syften finns i det som uppstår naturenligt eller genom tänkande. Tillfälligt [[slumpmässigt]] är det som i detta uppstår i blott åtföljande bemärkelse. Liksom det varande nämligen å ena sidan är i sig och å andra sidan i åtföljande bemärkelse, så förhåller det sig också med orsaken. Slumpen är en orsak i åtföljande bemärkelse i det som [huvudsakligen] sker genom syftesmässigt företrädesval [[syftesmässig preferens]]. Därför gäller slumpen och tanken detsamma: företrädesval finns nämligen inte utan tänkande. De orsaker genom vilka det slumpmässiga inträffar är likväl obestämda. För mänsklig överläggning är en orsak i åtföljande bemärkelse därför oklar och i inget fall enkelt given [[direkt bestämbar]]. Tursam eller otursam är slumpen beroende på om den leder till något gott eller dåligt: 1065b lycka och olycka infaller när följderna är stora. Eftersom inget åtföljande föregår det som är i sig, gäller detta även för orsakerna. Om slumpen och det spontant inträffande vore orsaken till världsalltet, då skulle den föregående orsaken ändå vara förnuft och natur.

XI.9

Somligt är enbart verklighet, somligt enbart i kraft av möjlighet [[förmåga]], och annat både möjlighet och verklighet, i vissa fall som ett bestämt [konkret] varande, i andra fall som mängd eller som något i enlighet med de andra kategorierna. Rörelse finns likväl inte vid sidan av tingen: förändring sker nämligen alltid i enlighet med kategorierna för det varande.¹ Det finns inget som är gemensamt för dessa och inte skulle lyda under en kategori. Varje kategori gäller allt på två sätt: så är ett bestämt något dels form, dels avsaknad [av form], det på visst sätt beskaffade är dels vitt, dels svart, mängden dels fullständig, dels ofullständig, den [rumsliga] rörelsen dels uppåt, dels nedåt, dels lätt, dels tung: av rörelse och förändring finns det alltså lika många slag som av det varande.² Emedan varje övergripande slag låter sig särskiljas i det som är möjlighet och det som är förverkligande, kallar jag förverkligandet av möjligheten som sådan rörelse.

¹ Jfr i det följande *Fys.* III.1-3. Se även kommentaren.

² Denna mening förefaller i sammanhanget oövertäckt.

Att detta är sant, blir tydligt genom det följande. När det byggförmögna, i den mån det sägs vara sådant, förverkligas, då byggs det och just detta är byggandet. Detsamma gäller för inläring, kurering och kroppsövning, gående, springande, åldrande, mognande. Rörelse inträder såsom själva förverkligandet, varken tidigare eller senare. Förverkligandet av det som är möjligt föreligger när det verkligt varande är verksamt /*hotan entelecheia on energêl*/ och då inte enbart är i sig utan [verklighet] såsom något rörligt, varvid det [alltså] är rörelse. Med såsom menar jag följande. Bronsen har som en möjlighet bildstoden. Verkligheten för bronzen såsom brons är likväl inte rörelsen.¹ Att vara brons innebär inte detsamma som att ha en viss möjlighet: vore det nämligen begreppsligen helt enkelt detsamma, skulle bronsens verklighet vara en rörelse. Det är dock inte detsamma. Det här framgår tydligt ur motsatserna. Möjligheten att vara frisk och att vara sjuk är inte detsamma, annars vore det ju också detsamma att vara frisk och att vara sjuk. Det underliggande som kan vara friskt och sjukt, må det sedan gälla kroppsvätskorna eller blodet, är ändå ett och detsamma. Eftersom [möjlighet och verklighet] inte är detsamma, lika litet som färgen är detsamma som det sedda, så är förverkligandet för möjligheten såsom möjlighet rörelse. Att detta är så och rörelsen alltså inträder genom förverkligandet av möjligheten, och då varken tidigare eller senare, är uppenbart. 1066a Det kan nämligen i varje enskilt fall vara så att något antingen är verksamt eller så inte, så t.ex. det byggförmögna såsom byggförmöget, varvid förverkligandet av det byggförmögna såsom byggförmöget är själva byggandet. Förverkligandet är nämligen antingen detta byggande eller så byggnaden, men när byggnaden redan föreligger, finns det inte längre något byggbart: det som byggs är nämligen det byggbara [[det som håller på att byggas]]. Förverkligandet måste alltså nödvändigtvis ligga i byggandet och byggandet är en rörelse. Detsamma kan sägas om andra rörelser.

Att det sagda stämmer, framgår tydligt om man beaktar det som andra har sagt om detta och av svårigheten att på annat sätt utreda det. Man kan nämligen inte hänföra rörelsen till ett annat övergripande slag. Det blir tydligt när man beaktar vad som har sagts om rörelsen såsom annanhet och olikhet och icke-vara²: inget av detta måste nämligen nödvändigtvis vara i rörelse. Inte gäller heller för förändring att den vore vare sig till eller från dessa [kännetecken] eller skulle ske med avseende på deras motsatser. Skälet till att rörelsen ses på detta sätt kommer sig av att den antas vara obestämd: så är också principerna i den andra serien obestämda till följd av avsaknaden. Ingen av dessa är nämligen ett bestämt något

¹ Se kommentaren.

² En hänvisning till pythagoreisk och platonsk tradition.

eller en beskaffenhet eller i enlighet med någon annan kategori. Orsaken till att rörelsen uppfattas som obestämd ligger i att den vare sig kan ses som en möjlighet eller som en verklighet för det varande. Vare sig det som till sin möjlighet eller det som till sin verklighet är av en viss storlek rör sig nämligen nödvändigtvis. Rörelsen förefaller ändå vara en viss verklighet, men en ofullbordad sådan – och orsaken är då att verkligheten för det möjliga är ofullbordad.¹ Det är därför svårt att fatta vad rörelsen är: det vore nämligen nödvändigt att hänföra den antingen till avsaknaden eller till möjligheten eller till verkligheten som sådan, men inget av dessa antaganden framstår som acceptabelt. Återstår alltså det som vi ovan anförde om att rörelsen är verklighet och icke-verklighet, något som visserligen är svårt att inse men ändå kan vara så. Att rörelsen är i det rörliga är uppenbart. Den utgör nämligen för det rörliga dess verklighet. Verkligheten för det rörliga är inget annat. Rörelsen måste nämligen vara förverkligande i bägge avseendena. Röra sig kan något ju genom sin förmåga [[möjlighet]], men det sätts i rörelse när det förverkligas – varvid förverkligandet [uttryckligen] gäller det som sätts i rörelse. På så sätt är förverkligandet i bägge avseendena ett, liksom avståndet mellan ett och två är detsamma som mellan två och ett och uppför och nedför [i en viss bemärkelse] avser samma sak [[samma sträcka]], även om varat skiljer sig. På samma sätt förhåller det sig med det som sätter i rörelse och det som rör sig.

XI.10

Det gränslösa² är antingen det som inte tillåter genomgång /*dielthein*/ eftersom det till sin natur inte kan genomgås – liksom exempelvis stämman [till sin natur] sägs vara osynlig; eller så är det vad som står för ofullbordad genomgång; eller vad som enbart med möda kan gås igenom; eller vad som inte tillåter genomgång och gräns även om det naturenligt borde förhålla sig så. 1066b Gränslöst kan vidare något vara med avseende på tillfogande eller borttagande eller i bägge avseendena. Såsom ett i sig separat, men ändå sinnligen givet varande, finns inte det gränslösa. Om det nämligen är vare sig storlek eller mängd utan själva väsendet och [alltså] inte bara något i åtföljande bemärkelse, måste det vara odelbart: det som är delbart är ju antingen storlek eller mängd. Är det odelbart, kan det alltså inte vara gränslöst, om det då inte är i den bemärkelse som stämman är osynlig. Men det är inte så det menas och det är inte heller vad vi undersöker utan det rör sig här om det gränslösa såsom det som inte kan genomgås. Hur kunde det gränslösa vidare finnas i sig om tal och storlek inte också finns i sig då ju det gränslösa

¹ Jfr *Met.* IX.6.

² Jfr i det följande *Fys.* III.4.

är en egenskap för dessa [två]?¹ Om det gränslösa vore i åtföljande bemärkelse, kan det inte såsom gränslöst utgöra ett element av det varande – liksom inte heller det osynliga är ett element av språket även om stämman är osynlig. Att det gränslösa inte kan vara verklighet är sålunda uppenbart. Om så vore, skulle nämligen varje del som vi kan framta ur det också vara gränslös: att vara gränslös och det gränslösa vore ju ett och detsamma, eftersom det gränslösa vore väsen och inte något som hänförs till ett underliggande. Det gränslösa är alltså antingen odelbart, eller om det är delbart, då delbart i all oändlighet. Att samma sak kunde bestå av många gränslösheter är likväl omöjligt. En del av luften är luft och en del av det gränslösa vore då också gränslöst om det gränslösa skulle vara väsen och princip. Sålunda är det gränslösa utan delar och odelbart. Ett gränslöst som är verklighet kan därför inte finnas, eftersom det då nödvändigtvis måste vara en mängd. Så finns det gränslösa enbart i åtföljande bemärkelse. Om det förhåller sig så, kan i enlighet med vad som ovan anförts det gränslösa inte vara princip utan [snarare är] då det [princip] – exempelvis luften² eller det jämna³ – för vilket det [gränslösa] är ett åtföljande kännetecken.

Den föregående undersökningen är allmän. Att det gränslösa inte [heller] finns i det sinnliga skall framgå i det följande. Om begreppet kropp åsyftar det som omgränsas av ytor, då kan ingen kropp vara gränslös, vare sig en sinnligt given eller en tänkbar sådan: inte kan något heller finnas såsom separat och gränslöst tal. Talet eller det numeriska är nämligen det som kan räknas [[beräknas]]. Ur ett naturteoretiskt perspektiv är detta uppenbart genom följande: det gränslösa kan varken vara sammansatt eller enkelt. Sammansatt kan en sådan kropp inte vara om elementen till sin mängd är begränsade.⁴ Motsatserna måste nämligen då motsvara varandra och ingen av dessa vara gränslös. Om nämligen den ena kroppsliga förmågan än så litet skulle underskrida den andra, skulle det begränsade omintetgöras av det obegränsade *lei hopôsoun leipetai hê thaterou sômatos dynamis, ftharêsetai hypo tou apeirou to peperasmenon*!. Att varje [beståndsdel] skulle vara gränslös är omöjligt. En kropp är ju det som utbreder sig i många [bestämda] riktningar medan det gränslösa är det som är gränslöst i sin utbredning. En gränslös kropp vore alltså gränslös i alla avseenden. Inte kan en gränslös kropp heller vara en och enkel, och inte heller, liksom somliga hävdar⁵, något vid sidan

¹ Tal och storlek finns enligt Aristoteles inte i sig. Jfr *Met.* I.9.

² En hänvisning till Anaximenes.

³ En hänvisning till pythagoréerna.

⁴ *Fys.* I.6.

⁵ Förmodligen en hänvisning till det obestämda eller obegränsade hos Anaximandros. Se kommentaren.

av elementen som ger upphov till just dessa: det finns nämligen ingen sådan kropp vid sidan av elementen. Allt det som uppstår ur något, låter sig nämligen upplösas i sina beståndsdelar, men inget visar sig möjligt att upplösas i något annat än enkla kroppar. 1067a Detta är så, vare sig det gäller eld eller något annat enkelt element. Oberoende av frågan om huruvida ett element kan vara gränslöst, är det omöjligt att allt, också om man förutsätter dess begränsning, skulle kunna vara ett element eller bli ett sådant – liksom Herakleitos menade att allt en gång blir eld. Samma kan sägas om det ena, som naturforskare antar vid sidan av elementen. All förändring sker nämligen utgående från en motsats, liksom det kalla ur det varma. Vidare finns den sinnligen givna kroppen någonstans och platsen för det hela och för delen är densamma som i fallet jorden.¹ Om det rör sig om något likartat, vore det alltså antingen orörligt eller i ständig rörelse. Detta är likväl omöjligt. Varför skulle det nämligen då snarare vara nere eller uppe eller någon annanstans? Om en klump föreligger på detta sätt, var skall den då röra sig eller vila? Den överensstämmande platsen verkar vara den för en gränslös kropp. Skall klumpen då inta hela denna plats? Hur kunde detta ske? Vilken är alltså klumpens stannande och rörelse? Eller vilar den kanske överallt? I så fall skulle den inte röra sig. Rör den sig kanske överallt? I så fall kunde den inte stå stilla. Om det hela inte [genomgående] är likartat, då är inte heller dess beståndsdelar likartade och primärt är då inte heller kroppen för det hela en, om det då inte är genom beröring. Dessa [beståndsdelar] vore alltså till sitt slag antingen begränsade eller gränslösa. Begränsade kan de dock inte vara, eftersom somliga då vore gränslösa medan andra inte vore det om det hela är gränslöst: så i fallet eld eller vatten. I ett sådant fall går motsatserna under. Är beståndsdelarna däremot gränslösa och enkla, då är också platserna och elementen gränslösa. Om detta är omöjligt, då är platserna begränsade liksom också nödvändigtvis det hela. Det är överlag omöjligt att det bland kroppar kunde finnas en gränslös kropp och en gränslös plats [som de intar] om varje sinnligt given kropp besitter antingen tyngd eller lätthet. Den måste röra sig mot mitten eller uppåt, men det gränslösa – vare sig helt eller halvt – kan inte undergå någondera rörelsen. Hur skall det kunna indelas och hur skall det gränslösa kunna ha ett nedtill och ett upptill eller ett yttersta och ett mellanliggande? Vidare intar varje sinnligt given kropp en plats och det finns sex slag av platser²: omöjligtvis kan dessa finnas för den gränslösa kroppen. Om det alltså allmänt taget är omöjligt att det finns en gränslös plats, då är det också omöjligt för en kropp. Det som befinner sig på en viss plats [[befinner

¹ *De caelo* I.2.

² Upp och nere, framför och bakom, vänster och höger. *Fys.* 205b31-33.

sig i rummet]], finns nämligen någonstans – något som innebär ett upptill eller nedtill eller annat sådant: i samtliga fall föreligger en gräns. Det gränslösa är inte detsamma med avseende på storlek, rörelse och tid (som om det vore fråga om en enda natur) utan det senare utsägs här i förhållande till det tidigare: så utsägs rörelsen om det utsträckta [tinget] som rör sig eller förändras eller ökar och tiden i sin tur utsägs om rörelsen.¹ 1067b

XI.11

Det som förändras, ändras antingen i åtföljande bemärkelse, liksom när den bildade promenerar, eller så sägs det i enkel bemärkelse förändras emedan något i det ändras, liksom fallet är med sådant som undergår en förändring i sina delar: kroppen tillfrisknar ju om ögat tillfrisknar. Men det finns också något som i sig först rör sig, nämligen det som är i sig rörligt. På samma sätt förhåller det sig med det som sätter i rörelse: i somliga fall sker detta i åtföljande bemärkelse, i andra fall med avseende på en del och ytterligare i andra fall när det sker i sig. Det finns ett första igångsättande och det finns det som sätts i rörelse och vidare det, i vilket det rör sig, d.v.s. tiden, samt vidare det rörelsen utgår från och utmynnar i. Formerna [[slagen]] */eidêl* och egenskaperna [[affektionerna]] */pathêl* och platsen */topos/* till vilken det rörliga rör sig, är likväl orörliga, liksom kunskapen och värmen. Det är inte värmen som är rörelse utan uppvärmningen. Förändringar som inte enbart är i åtföljande bemärkelse finns inte i alla ting utan i dem med motsatser och ett mellanliggande samt i motsättningar. Genom induktion kan man övertyga sig om detta. Det som ändrar sig, förändras från ett underliggande till ett underliggande eller från ett icke underliggande till ett icke underliggande², från ett underliggande till ett icke underliggande eller från ett icke underliggande till ett underliggande. Med underliggande */hypokeimenon/* menar jag det som tydligt framgår genom bejakande. Det måste alltså finnas tre slag av förändring. Det som går från ett icke underliggande till ett icke underliggande är nämligen ingen förändring då det här inte rör sig om vare sig motsatser eller motsättningar eftersom ingen konflikt föreligger. Förändringen från ett icke underliggande till dess motstående underliggande utgör uppkomst, antingen enkel förändring och enkel uppkomst, eller bestämd förändring och bestämd uppkomst. Förändringen från underliggande till icke underliggande är förgörelse, antingen enkel förändring och enkel förgörelse, eller bestämd förändring och bestämd förgörelse. Eftersom det icke-varande utsägs

¹ *Met.* V.13.

² Se kommentaren med fotnot.

på många sätt och vare sig det som sammanfogas eller särskiljs kan röra sig, eller heller det som till sin förmåga är motsatt det som är i enkel bemärkelse – det icke-vita och det icke-goda tillåter likväl rörelse i åtföljande bemärkelse, så t.ex. om det icke-vita är en människa – medan det som helt enkelt inte är något bestämt överhuvudtaget inte kan röra sig.¹ Sålunda är det omöjligt att det icke-varande skulle röra sig. Om det förhåller sig så, kan inte heller uppkomst vara rörelse: det är ju det icke-varande som blir till. Även om uppkomsten då snarast är i åtföljande bemärkelse, kan man likväl sanningsenligt säga att det icke-varande ingår i det som uppstår i enkel bemärkelse. Detsamma gäller vilan. Därtill kommer följande svårighet: om allt som rör sig finns i rummet, så har det icke-varande däremot ingen sådan plats då det ju inte befinner sig någonstans. Inte heller förgörelsen är en rörelse: motsatsen när det gäller rörelse är nämligen rörelse eller vila, medan motsatsen till förgörelse däremot är uppkomst. 1068a Då nu varje rörelse är ett slags förändring och man [visserligen] talar om tre slag av rörelse, varvid de som hänför sig till en motsättning, alltså uppkomst och förgörelse, dock inte är rörelse, måste nödvändigtvis enbart det som går från ett underliggande till ett [annat] underliggande vara rörelse. De underliggande [instanserna] är antingen motsatser eller något mellan [motsatser]. Också avsaknad kan nämligen förutsättas vara en motsats. Så anges den ju också genom affirmation, liksom det nakna, det tandlösa och det svarta.

XI.12

Om kategorierna skiljer sig genom väsen, beskaffenhet, plats, görande och undergående, relation och mängd,² då måste det nödvändigtvis finnas tre slag av rörelse, den som gäller beskaffenhet, den kvantitativa och den rumsliga, men däremot ingen som gäller väsendet eftersom detta inte har någon motsats. Inte heller gällande relation finns rörelse: den kan inte sanningsenligt anges om det ena ledet rör sig och det andra inte rör sig och rörelsen är i detta fall därför enbart i åtföljande bemärkelse. Lika litet finns det en rörelse gällande det som gör och det som undergår [[det aktiva och det passiva]], eller för det igångsättande och det igångsatta, då det ju inte finns någon rörelse för rörelsen, någon uppkomst av uppkomsten eller överlag någon förändring av förändringen.³ I två bemärkelser anses det ändå finnas rörelse som gäller rörelsen: dels som ett underliggande, exempelvis en människa som är i rörelse när hon från att ha varit vit blir svart –

¹ Jfr *Met.* IX.10.

² Detta är en förkortad återgivning av kategorierna.

³ Se kommentaren.

och så förmenas rörelsen också bli varm eller kall eller förflytta sig eller växa till sig. Detta är likväl omöjligt: förändringen är nämligen inte något underliggande. Dels anses förändring av förändring också finnas då ett underliggande genom förändring antar en annan form, exempelvis när en människa från att ha varit sjuk blir frisk. Men inte heller detta är möjligt annat än i åtföljande bemärkelse. All rörelse är nämligen förändring av ett till ett annat, så också när det gäller uppkomst och förgörelse: förutom att det i det ena fallet handlar om rörelser till det på ett eller annat sätt motsatta, i det andra fallet inte om sådana rörelser. Samtidigt sker förändringen från hälsa till sjukdom och av denna samma förändring en övergång till ett annat. Uppenbart är, att om någon har insjuknat, den då redan har förändrats till något annat [än den var] (och alltså inte kan vara stillastående) och att förändringen då i vart fall inte är till något godtyckligt. En sådan förändring är från något till något annat – liksom också i det motsatta fallet tillfrisknande. Dock är detta enbart i åtföljande bemärkelse, liksom minnet förändras till glömska när den som står för dessa [två alternativ] förändras: så också när det gäller övergången till vetande eller till hälsa. Det skulle vidare leda till en oändlig regress om det funnes förändring av förändring och uppkomst av uppkomst: nödvändigtvis måste det ju också gälla det tidigare om det gäller det senare. 1068b Om en enkel uppkomst en gång uppstod, då uppstod också det som enkelt uppkommit. Alltså var det uppstående inte i enkel bemärkelse utan ett uppstående som uppkom. Om detta vidare någon gång uppkom, så var det då ännu inte något som hade uppkommit. I en sådan oändlig räkka finns inget som kommer först och så skulle det här alltså inte finnas något som är primärt och därför inte heller det därpå följande. Inget kunde sålunda vare sig uppkomma eller röra sig liksom det ju inte heller funnes någon förändring.

Det är [ändå] för detsamma som det finns motsatt rörelse samt vila, liksom också uppkomst och förgängelse. Så snart det som uppkommer har blivit till som ett uppkommande, förgås det också – och det uppkommer varken direkt eller senare */hôte to gignomenon hotan genê gignomenon, tote fttheiretai: oute gar euthus gignomenon outh' hysteron/*.¹ Det som förgås måste nämligen finnas [[vara]].

Vidare måste det finnas en underliggande materia för det som blir till eller förändras. Vilket är detta [underliggande]? Vad är det som blir rörelse eller uppkomst på samma sätt som en kropp eller själ undergår en förändring? Vad är vidare det som det rör sig mot? Det måste gälla något som innebär en rörelse

¹ Denna sats tillåter olikartade tolkningar, av vilka en infogar den i regressargumentet medan en annan tillmäter den betydelsen av ett konstaterande om sammanvävningen mellan uppkomst och förgängelse.

från något bestämt till något bestämt och inte bara rörelse [rätt och slätt]. Hur sker detta? Inläringen innebär ju inte att [själva] inläringen uppkommer och så finns det inte heller någon uppkomst av tillblivelsen. Eftersom rörelse inte gäller väsendet eller relationen eller görande och undergående, återstår enbart att den gäller för beskaffenhet, mängd och plats. I vart och ett av dessa [tre] fall finns nämligen något motstående. Med beskaffenhet menar jag inte den som gäller väsendet – också skillnaden är ju en beskaffenhet – utan den beskaffenhet med avseende på prägling /*to pathétikon*/ i namn av vilken man säger att något undergår eller inte undergår något.¹ Orörligt är det som överhuvudtaget inte kan röra sig, likaså det som med uppståndande av ansenlig tid enbart med möda eller svårigen igångsätts och vidare det som, även om det naturenligt kan röra sig, ändå vid en viss tidpunkt inte kan röra sig på det sätt och där som det naturenligt kunde röra sig. Bara detta slags orörlighet kallar jag vilande: vila är nämligen motsatsen till rörelse, en avsaknad av det [[den rörelse]] som kunde föreligga.

Rumsligen tillsammans är det som befinner sig i ett och samma primära rum, åtskilt däremot det som befinner sig i ett annat [rum].² Sådant som har ändorna tillsammans står i beröring [sinsemellan]. Mellanliggande är det som något föränderligt naturenligt förändras till innan det når det yttersta i den kontinuerliga och naturenliga förändringen. Rumsligen motsatta sägs de [ytterligheter] vara som i rak linje ligger längst från varandra. Nästföljande är det som kommer efter en början – må det gälla position, slag eller en annan sådan bestämning – och som inom samma övergripande slag inte har något som ligger mellan denna början och det som följer: så linjer i fallet linjer, enheter då det gäller enheter och byggnader då det gäller byggnader. Inget hindrar likväl annat från att [här] ligga emellan. Det som är nästföljande följer nämligen [i ett bestämt avseende] efter något annat och kommer senare. 1069a Ett är inte nästföljande i förhållande till två och inte heller nymånen [såsom månadens första dag] i förhållande till den andra dagen. Angränsande är det, där det nästföljande finns genom beröring. Eftersom all förändring sker genom motsatser, alltså antingen genom det konträrt motstående eller genom kontradiktorisk motsättning och denna senare inte har något mellanliggande, ja, då är det uppenbart att det mellanliggande rör det konträrt motstående. Kontinuerligt är det angränsande och i beröring befintliga. Man talar om kontinuitet när det mellan två ting har uppstått en gräns genom vilken de berör varandra och sammanhänger. Det står alltså klart att det kontinuerliga hör till det som naturenligt blir ett genom beröring. Uppenbarligen

¹ Se kommentaren. Jfr även *Met.* V.14.

² Jfr *Fys.* 209a-b.

är det nästföljande primärt: det nästföljande måste nämligen inte vara i beröring, men beröring kräver [att de berörande leden] är på varandra följande. Om något är kontinuerligt, finns beröring, men däremot måste inte kontinuitet föreligga även om beröring finns. Där det inte förekommer beröring, finns inte heller någon sammanvuxenhet /*symfysis*/. Därför är en punkt inte heller detsamma som en enhet. I det förra fallet föreligger nämligen beröring, i det senare fallet däremot inte utan enheten finns enbart i kraft av det nästföljande. Punkter tillåter även ett mellanliggande, enheter däremot inte.

Λ

Bok XII

XII.1

Väsendet är ämnet för föreliggande betraktelse. Det är nämligen principerna för och orsakerna till väsen som söks. Om allt finns såsom en helhet, då är väsendet dess första del och om det är en räckä [av på varandra följande led], också då kommer väsendet först, därefter beskaffenheten och sedan mängden. Sådant sägs dock inte vara i enkel bemärkelse utan enbart såsom beskaffenhet och rörelse, samt som det icke-vita och det icke-raka. Vi säger ju också att detta [på visst sätt] är, exempelvis att något är icke-vitt. Inget av detta övriga kan [likväl] finnas separat [från väsendet]. Även de gamla vittnar genom sina verk om detta: de sökte nämligen principerna, elementen och orsakerna till väsendet. De samtida antar snarare det allmänna såsom väsen.¹ De övergripande slagen är nämligen allmänna och framförallt dessa sägs vara principer och väsen då ju dessa tänkare bedriver sin forskning begreppsligen. De gamla ansåg att det enskilda [[de enskilda elementen]], liksom eld och jord, utgjorde väsendet, inte kroppen i allmänhet. Det finns tre slag av väsen. Ett är sinnligt givet, antingen evigt² eller förgängligt (liksom växter och djur enligt allas enstämmiga åsikt), varvid det då gäller att begripa elementen, må de sedan vara ett eller flera. Vidare finns det orörliga väsendet, vilket somliga menar att är separat, varvid det antingen indelas i två [klasser] eller så förutsätts vara en enda natur bestående av former [[idéer, speciella slag]] och matematiska ting, medan vidare andra enbart antar matematiska ting [som orörliga väsen].³

¹ En hänvisning till den platonska skolan.

² Himlakropparna.

³ Alla dessa synsätt fanns representerade i akademien, från Platon över Speusippos till Xenokrates. Se kommentaren. I bakgrunden finns det pythagoreiska inflytandet. Jfr *Met.* VII.2.

De förstnämnda [sinnligt givna väsendena] hör till naturforskningens område i så mån som de involverar rörelse, 1069b medan de sistnämnda lyder under en annan vetenskap i den mån de inte delar någon gemensam princip [med de förra].¹

Det sinnligt givna väsendet är föränderligt. Om förändringen kommer sig av det motstående eller något mellanliggande, men dock inte av vilket som helst motstående (också stämman är nämligen icke-vit) utan av [en relevant] motsats, då måste det nödvändigtvis finnas något underliggande som tillåter förändringen till motsatsen: motsatserna förändras ju inte.²

XII.2

Dessutom finns det å ena sidan något som består, å andra sidan en motsats som inte består. Så finns det ett tredje vid sidan av motsatserna, nämligen materien. Om det finns fyra slags förändring, den som gäller vad-varon, den som gäller beskaffenheten, den som gäller mängden och den som gäller platsen – och om den enkla förändringen av ett bestämt något är tillblivelse eller förgängelse, den kvantitativa förändringen är ökning eller minskning, den [präglade] egenskapsförändringen i sin tur är förvandling samt platsförändringen en rumslig rörelse – ja, då leder varje förändring till det som i vart fall är motsatt. Så måste nödvändigtvis materien som har förmågan till bägge motsatserna förändras. Eftersom det varande är tvåfaldigt, är det ur det som är förmöget som allt övergår till det som är verkligt. Så övergår det som har förmågan att vara vitt till att verkligen bli vitt. På samma sätt förhåller det sig med ökning och minskning. Det är alltså inte enbart så att något visserligen i åtföljande bemärkelse kan uppstå ur det som inte är utan allt uppstår ur det varande, nämligen så att det som har förmågan att vara från att inte ha varit övergår till att verkligen vara. Allt är nämligen ett i Anaxagoras bemärkelse även om det bättre anges som att allt var tillsammans: så också vad gäller Empedokles och Anaximandros blandning och Demokritos uttalande om att allt var tillsammans, men alltså såsom förmåga [[möjlighet]], inte såsom verklighet. Vad dessa tänkare avsåg var dock materien. Allt som förändras har materia, men i olika fall olik sådan. Också de eviga väsen som inte är underkastade tillblivelse, men däremot nog besitter rumslig rörelse, har materia, men då inte för tillblivelse utan för rörelse från en position till en annan. En fråga som inställer sig är, ur vilken sorts icke-vara tillblivelsen kommer

¹ Jfr *Met.* XI.7 med kommentar.

² Jfr *Met.* VIII.5.

sig. Det icke-varande förekommer ju i tre olika bemärkelser.¹ När det gäller det som har förmågan att vara på ett visst sätt, rör det sig inte om något som utgår från det som [bara] råkar föreligga utan olika ting härrör ur något som är oliket. Det räcker då inte att säga att alla ting var tillsammans. Materien skiljer sig nämligen: varför skulle annars oändligt många ting ha uppstått och inte bara ett? Förnuftet är nämligen ett och om materien också vore en, då skulle det förverkligas som materien var till sin möjlighet. Tre är alltså orsakerna och tre principerna och motsatsen är en tvåfald: å ena sidan finns begreppet och formen [[det speciella slaget]], å andra sidan avsaknaden, samt som ett tredje materien.²

XII.3

Vidare bör beaktas att varken (den yttersta) materien eller (den yttersta) formen uppstår. All förändring är nämligen genom något till något. 1070a Det förändringen sker genom är det första igångsättande medan det andra [som förändras] är materien och det förändringen leder till är formen. Det skulle nämligen innebära en oändlig regress om det inte enbart vore bronsen som blir rund utan även rundheten och bronsen [som blev till]. Nödvändigtvis måste någonting vara stabilt.

Dessutom förhåller det sig så att varje väsen uppstår ur något likadant [[ur något med samma namn]] /*ek synonymou*: både naturting och andra ting är nämligen väsen. Tillblivelsen sker genom kunnighet eller genom natur eller genom det som råkar ske eller inträffar spontant. Kunnigheten är en princip som finns i ett annat /*archê en allôl* medan naturen är en princip i detsamma /*archê en autôl*³: så är det en människa som alstrar en människa. De andra orsakerna är genom avsaknad avledda ur dessa. Väsen finns det tre: materien som [i egenskap av ett underliggande] låter något bestämt framträda (det som finns genom beröring och inte genom sammanväxande är nämligen materia och underliggande), vidare naturen och det [konkret] bestämda som något blir, ett visst innehav /*hexis tisl*, samt som det tredje det ur detta härrörande enskilda liksom Sokrates eller Kallias. I somliga fall finns bestämningen inte vid sidan av det sammansatta väsendet, exempelvis formen före huset, om man då inte betraktar kunnigheten som en sådan [form]. (För sådana bestämningar finns vare sig tillblivelse eller förgängelse utan på annat sätt gäller vara och icke-vara för hus utan materia och för hälsa och för allt annat som beror på kunnighet.) Om bestämningen finns separat, då för

¹ Se fotnot 4 till kommentaren.

² Vad som här sägs komplicerar Aristoteles orsakslära. Jfr kommentar XII.4 samt *Fys.* I.6.

³ Se kommentaren.

naturting. Av denna anledning hade Platon inte helt fel när han menade att det enbart för naturting finns idéer i den mån det finns sådana, men då inte för alla naturting, exempelvis [inte för] eld, kött, huvud: allt detta är nämligen materia, varvid det egentliga väsendet utgör fullkomningen. De igångsättande orsakerna finns såsom något föregående, medan begreppsliga [[formella]] orsaker däremot är samtidiga [med det de orsakar]. Det är nämligen när människan är vid hälsa som hälsan finns och bronskulans gestalt är likaså samtidig med [själva] bronskulan. Om något fortbestår också efteråt, återstår att undersöka. I vissa fall finns det inget som hindrar detta: sådan är kanske själen, inte hela själen, men förnuftet. Att hela själen skulle fortbestå verkar ändå omöjligt. Uppenbarligen finns det ingen anledning att för detta förutsätta idéer. Det är nämligen människan som alstrar en människa, den enskilda [som alstrar] en enskild [varelse]. På samma sätt förhåller det sig med kunnigheterna: så utgör [exempelvis] läkekonsten hälsans begrepp.

XII.4

Orsakerna och principerna är i ett avseende olika för olik, i ett annat avseende däremot, såvida man uttalar sig generellt eller genom analogi, desamma för allt. En fråga som inställer sig är om principerna och elementen är desamma eller olika för väsen och för relationer och på samma sätt i fråga om varje annan kategori. Orimligt vore om de vore desamma för allt: både relationen och väsendet skulle nämligen då bestå av detsamma. 1070b Vad kunde ett sådant [gemensamt] vara? Det finns ju ingenting gemensamt vid sidan av väsendet och det kategorierna gäller. Elementet föregår det som elementet ingår i. Väsendet utgör inte ett element av relationen och denna inte heller ett element av väsendet. Hur kunde vidare allt vara element av detsamma? Inget av det som utgör element kan ju vara identiskt med det som är sammansatt av elementen: så kan varken B eller A vara detsamma som BA. Inte finns det heller element för det som är vetbart /*tôn noêtôn*/ (liksom det ena eller det varande) som ju råder i varje sammansatt ting. Inget element förefaller kunna vara varken väsen eller relation, men samtidigt verkar detta nödvändigt [om vi nämligen antar att allt härrör ur samma element]. Allt har alltså inte samma element. Eller snarare, som redan anförts, i ett visst avseende har allt samma element, i ett annat avseende inte. Likaså är för sinnligt givna kroppar med, låt säga värme som form, kylan då i ett annat avseende en motsvarande avsaknad. Materien är det som i sig först har förmågan [att vara varm och kall]. Väsen är dessa [ting] och likaså det som härrör ur dessa, för vilka de utgör principer samt likaså det ena som uppstår ur det varma och det kalla, exempelvis kött eller ben. Det som uppstår ur dessa [[ur det varma och det kalla]] måste ju nödvändigtvis vara ett annat. Dessa [två] är då element och principer,

i andra fall däremot andra – och sålunda är elementen och principerna inte desamma för allt, annat än då i analog bemärkelse som när vi säger att principerna är tre: formen och avsaknaden och materien. Var och en av dessa [principer] skiljer sig likväl beroende på vilket övergripande slag det gäller. Vad gäller färg finns vithet, svärta, yta, ljus, mörker, luft. På detta beror dagen och natten.

Eftersom inte enbart det som ingår är orsak, utan också det externa såsom igångsättande, är det uppenbart att princip och element inte är detsamma även om bägge är orsaker. (Principen är skild för dessa [[det inneboende och det externa]].) Det som är orsak genom att igångsätta eller försätta i vila, är princip och väsen. I analog bemärkelse finns det alltså tre element, medan det däremot finns fyra orsaker och principer som likväl är olika i olikartade [ting]. Också den första igångsättande orsaken är olik för olikt. Hälsa, sjukdom, kropp: i dessa fall är den igångsättande orsaken läkekonsten. Form, viss ordning, tegel: i dessa fall är byggnadskonsten det igångsättande. Principen skiljer sig alltså gällande dessa. Eftersom människan är en igångsättande orsak för naturting och formen [[det speciella slaget]] eller dess motsats är igångsättande när det gäller det tänkta, finns det i ett avseende tre orsaker, i ett annat två orsaker. Läkekonsten är nämligen på visst sätt hälsa och byggnadskonsten husets form. Likaså är det människan som alstrar en människa. Dessutom finns vid sidan av detta det som i egenskap av det första av allt sätter allting i rörelse.

XII.5

Då somligt är separerbart, annat inte, är det de förra [orsakerna] som utgör väsen. 1071a Av denna anledning är dessa även orsak till allt, emedan vare sig egenskaper [[affektationer]] eller rörelser kan finnas utan dessa. De vore då något likt själ och kropp eller förnuft, strävan och kropp.

Vidare är principerna i analog bemärkelse på annat sätt desamma, nämligen som verklighet och möjlighet: men också av dessa finns olika sådana som på olika sätt föreligger i olikt. I många fall är nämligen detsamma än verkligt, än möjligt, så t.ex. vinet, köttet och människan. Också detta hänför sig till de ovan nämnda orsakerna. Verklig är nämligen formen i den mån den är separerbar samt likaså det som är sammansatt av bägge [, av form och materia]. Avsaknad är exempelvis mörkret och det sjuka. Materien står för möjlighet [[förmåga]]: den är nämligen vad som kan bli bäggedera. På ett annat sätt skiljer sig verklighet och möjlighet i de ting som inte har samma materia i jämförelse med dem som inte har samma utan olik form. Så är orsaken till människan [förutom] elementen, eld och jord såsom materia, [även] den säregna formen och i fråga om den externa [orsaken] exempelvis fadern, samt vid sidan av dessa solen och solens cykliska bana

[[ekliptikan]] och detta senare finns då inte vare sig såsom materia, form eller avsaknad eller heller såsom något likartat, utan såsom igångsättande /*kinountal*. Vidare måste man beakta att somligt bör utsägas allmänt, annat däremot inte. För allt ligger de första principerna i den första verkligheten för ett bestämt ting och i ett annat avseende i dess förmåga. Det rör sig alltså här inte om något allmänt. Principen för det enskilda [[det partikulära]] är nämligen enskild [[partikulär]]. Människan är nämligen allmänt taget människa, men det finns ingen sådan varelse utan Peleus är ursprunget till [[principen för]] Akilles och din fader till dig och detta bestämda B är principen för detta bestämda BA: allmänt taget är däremot B princip för BA i enkel bemärkelse. Vad gäller väsensformerna kan som sagt, om man frånser den analoga bemärkelsen, konstateras att orsakerna och elementen för olika ting är olika och detta inte enbart för sådant som inte lyder under samma övergripande slag – exempelvis färger, toner, väsen, beskaffenheter – utan är olika också för sådant som faller under samma speciella slag, visserligen inte till sitt slag, men olikt eftersom det enskilda hos dig till sin materia och form och det igångsättande är annorlunda än för mig, även om det allmänt taget lyder under samma begrepp. Frågar man sig vilka principerna och elementen är för väsen, relation och beskaffenhet, huruvida de är samma eller olika, då är det uppenbart att de är samma i vart fall om vi utgår från de mångahanda sätten att tala om dessa; särskiljer man dem däremot, då är de inte desamma utan olika, om de då inte i ett visst avseende kan sägas gälla för allt. I ett visst avseende är de nämligen genom analogi desamma eftersom allt har materia, form, avsaknad och något igångsättande och i ett visst avseende kan också sägas att orsakerna till väsen är orsaker till allt, eftersom allt upphävs om de upphävs: det rör sig ju om det som till sin verklighet kommer först. I ett annat avseende är det första annorlunda och utgörs av motsatser som varken utsägs såsom övergripande slag eller i många olika bemärkelser: dessutom finns det [olika] materier /*hylai*. 1071b Det har så angetts vilka principerna för sinnliga ting är och hur många det finns, samt i vilket avseende de är samma och i vilket olika.

XII.6

Eftersom det har framgått att det finns tre väsen, varav två är naturliga och ett orörligt, vill vi nu behandla detta och visa att det med nödvändighet måste finnas ett evigt orörligt väsen. Väsendena är nämligen det första i det som är, och om alla är förgängliga, då är allt förgängligt. Omöjligtvis kan ändå rörelse vare sig uppstå eller förgås: alltid fanns den nämligen.¹ Lika litet kan det vara så i tidens fall. Så

¹ Jfr *Fys.* VIII.1-3.

kan inget vara tidigare och senare om inte tiden finns.¹ Rörelsen är på samma sätt sammanhängande liksom även tiden, som är antingen detsamma som rörelsen eller en egenskap av densamma.² Det finns likväl ingen annan sammanhängande rörelse än den rumsliga och i detta fall endast den cirkulära rörelsen.³

Om det finnes något som sätter i rörelse och utför utan att ändå vara [aktuellt] verkligt, skulle likväl ingen rörelse föreligga. Det som har en förmåga behöver nämligen inte förverkliga den. Det hjälper inte heller att uppställa eviga väsen, liksom somliga gör när de antar idéer *leidél*, om det i dessa inte finns en förmåga att åstadkomma förändring. Inte ens detta vore tillräckligt och inte heller ett antagande om ett annat väsen vid sidan av idéerna. Om väsendet inte är [aktuellt] verkligt [[verkande]], skulle det inte finnas någon rörelse. Dessutom vore inte heller den verkligheten tillräcklig om väsendet enbart skulle vara förmåga: det skulle nämligen då inte finnas någon evig rörelse eftersom det som finns såsom möjlighet [[förmåga]] också inte kan vara. Det måste alltså finnas en princip vars väsen är verklighet. Sådana väsen måste vidare vara utan materia. Eviga mer än [allt] annat måste just dessa vara. De utgör alltså verklighet. En fråga inställer sig likväl. Det förefaller nämligen som om allt verkligt också är möjligt, medan däremot allt som är möjligt däremot inte också är verkligt: så skulle då möjligheten [[förmågan]] komma först. Om det likväl vore så, skulle inget varande finnas. Det kan nämligen förhålla sig så att något är möjligt utan att ändå vara. Håller man med om det teologerna säger när de låter allt uppstå ur natten⁴ eller med de naturforskare som menar att alla ting ursprungligen var tillsammans, uppstår en liknande omöjlighet. Hur kan det nämligen finnas rörelse utan en [aktuellt] verklig orsak? Det är ju inte materien som själv sätter sig i rörelse [när något byggs] utan det gör hantverket. Inte är det heller månadsblodet eller jorden som själva sätter sig i rörelse [när något växer fram] utan det gör spermier och grodd. Därför antar somliga, liksom Leukippos och Platon, att det finns en evig verklighet: de menade nämligen att rörelsen är evig.⁵ Vad de däremot inte säger är varför och vilken rörelsen är och inte heller anger de om rörelsen är så eller så eller vilken dess orsak är. Inget sätts nämligen slumpmässigt i rörelse utan det måste alltid finnas något styrande. Så sker det naturenligen på visst sätt, det våldsamt igångsatta och det genom förnuft eller genom något annat utförda på ett annat

¹ Se kommentaren med fotnoter.

² Vad gäller detta avsnitt, jfr överlag *Fys.* IV.

³ *Fys.* VIII.8.

⁴ Hesiodos, *Verk och dagar* 15-20 och även *Theogonin* 105-120.

⁵ Jfr redogörelsen för föregångarna i *Met.* I.

sätt. Vidare inställer sig frågan om vilket slags rörelse som är den första. Mycket avgörs nämligen av detta. 1072a Som Platon uttalar sig, blir det inte klart hur han ser den princip som sätter sig själv i rörelse: enligt det han säger framstår själen nämligen som om den både kommer efter och är samtidig med himmelen.¹ Att anse möjligheten föregå verkligheten är i en viss bemärkelse riktigt, i en annan inte: på vilket sätt har vi redan förklarat.² Att verkligheten kommer först beläggs av Anaxagoras (förnuftet är nämligen verklighet) och likaså av Empedokles genom det han säger om vänskap och strid samt också av dem som menar att rörelsen är evig, exempelvis Leukippos. Så var kaos eller natten inte en oändlig tid utan evigt var detsamma antingen i ett kretslopp eller på annat sätt i den mån verkligheten föregår möjligheten. Om det som är detsamma alltid är ett kretslopp, då måste något fortbestå som aktuellt verkar på samma sätt. Om det finns tillblivelse och förgångelse, då måste alltid ett annat finnas som är verkligt än på ett, än på ett annat sätt. Det måste nödvändigtvis verka på ett sätt med avseende på sig själv, på ett annat sätt med avseende på annat och då antingen i kraft av en ytterligare princip eller i kraft av den första. Denna första måste det gälla: den är ju själv orsaken till det övriga. Förnämligast är alltså den första [principen]. Den var nämligen orsaken till det evigt samma i det övriga, medan den andra var orsaken till det som är annorlunda. Uppenbarligen är bägge [tillsammans] orsaker till det evigt växlande [[till evigt växlande periodisk rörelse]]. Så förhåller det sig alltså med rörelserna. Varför då söka andra principer?

XII.7

Eftersom det kan förhålla sig på detta sätt, löser sig saken (– och om det inte förhöll sig så, då skulle allt härröra ur natten och tillståndet där allt var tillsammans och [alltså] ur det som inte är). Det finns något som evigt rörs i en rörelse utan uppehåll, en krets-rörelse. Uppenbarligen är detta inte bara begreppsligen så utan också i själva verket. Den första himmelen är evig. Det finns alltså något som sätter i rörelse. Eftersom det som både är försatt i rörelse och sätter i rörelse är ett mellanliggande, måste det finnas något som försätter i rörelse utan att själv vara försatt i rörelse – ett evigt som är väsen och verklighet. På så sätt försätter det eftersträlvade /*orekton*/ och det vetbara /*noêton*/ i rörelse: det sätter i rörelse utan att själv röra sig. De första [principerna] för dessa är desamma. Det begärliga /*epithymêton*/ är nämligen det som förefaller gott, det viljemässigt eftersträlvade i sin tur primärt det som är gott. Man strävar efter något som uppfattas på ett visst

¹ Platon, *Timaios* 30-34.

² Förutom ovan i denna bok, jfr även *Met.* IX.8.

sätt snarare än man uppfattar på ett visst sätt till följd av strävan. Principen ligger nämligen i tänkandet /*noêsis*/. Förnuftet /*nous*/ sätts i rörelse av det vetbara /*hypo tou noêtou*/, vetbart /*noêtêl*/ är i sin tur det som i sig ingår i en sammanställande serie av det olikartade [[av motsatserna]]: väsendet kommer här först och i synnerhet det väsen som är enkelt och [aktuellt] verkligt. Det ena och det enkla är likväl inte detsamma. Det ena betecknar nämligen ett mått, det enkla däremot det som förhåller sig på ett sätt.¹ Det goda och det som i sig eftertraktas tillhör samma serie.² 1072b Det första är alltid antingen det bästa eller något analogt. Att syftet hänför sig till det orörliga framgår tydligt genom [följande] differentiering. Det finns nämligen syften för och syften med /*esti gar tini to hou heneka kai tinos*/ av vilka de ena är [orörliga], de andra inte. Det orörliga syftet sätter i rörelse som det älskade /*hôs erômenon*/, medan det övriga sätter i rörelse för att det är försatt i rörelse. Om något rör sig, kunde det även förhålla sig på annat sätt [och är alltså inte oföränderligt]. Såvida den rumsliga rörelsen är rörelsens första verklighet, kan samma rörelse rumsligt förhålla sig på ett annat sätt även om väsendet inte är ett annat. Om det likväl finns något som sätter i rörelse utan att själv vara i rörelse, alltså något [aktuellt] verkligt, då kan detta på intet sätt förhålla sig annorlunda. Av förändringarna är den rumsliga rörelsen nämligen den första och då i synnerhet krets-rörelsen³: denna åstadkoms av det [första] igångsättande. Detta är [så] med nödvändighet och om nödvändigt, då också gott och i den bemärkelsen första princip. Det nödvändiga kan betyda det som sker genom tvång eftersom det är mot en [naturlig] tendens, vidare det som det goda inte kan finnas förutan samt slutligen det som inte kan förhålla sig annorlunda utan helt enkelt är. På en sådan princip beror alltså himmelen och naturen. Häri ligger det bästa vi åtnjuter under vår korta tid. Detta [bästa] är nämligen alltid sådant – något som är omöjligt för oss – eftersom dess verklighet samtidigt är lust.⁴ Av denna anledning är vakenhet, varseblivning och tänkande det mest lustfyllda och hoppet och minnet genom dessa. I sig rör tänkandet det som i sig är det bästa och det förnämsta [tänkandet] rör det förnämsta. Om sig själv vinner förnuftet vetskap genom att begripa det vetbara. Vetbart blir det nämligen genom att beröras och uppfattas och förnuftet /*nous*/ och det vetbara /*noêton*/ är därför ett och detsamma. Förnuftet är nämligen förmågan att uppta det vetbara och väsendet. Förnuftet förverkligar sig när det fattar det vetbara. Alltså är detta [vetbara] gudomligare än det som förnuftet [som

¹ Jfr *Met.* 1016b.

² Jfr *Met.* I.5 och IV.2.

³ *Fys.* VIII.7-9.

⁴ Jfr *Eth. nic.* X.4.

sådant] förefaller ha av gudomlighet och teorin [[kontemplerationen]] är därför det mest lustfyllda och bästa. Om gudomen alltid har detta goda som vi har ibland, är den förunderlig */thaumaston/* och ju mer den har av detta, desto förunderligare är den. Så förhåller det sig. Den är fylld av liv: förverkligandet av förnuftet är nämligen liv och detta är [aktuell] verklighet. Gudomens verklighet i sig är det bästa och evigaste livet. Vi menar därför att guden är det eviga förnämliga djuret [[den eviga förnämliga levande varelsen]] */ton theon einai zôon aidion ariston/* och att liv och varaktig evighet alltid är rådande i guden. Detta är guden. Alla de, liksom pythagoréerna och Speusippos¹, vilka antar att det skönaste och bästa inte ingår i principen eftersom ju också växter och djur har principer som orsaker, medan det goda och fullkomliga däremot rör det som framgår ur dessa, har sålunda fel. Också fröet härrör nämligen ur ett annat föregående fulländat: det som kommer först är alltså inte fröet utan den fulländade varelsen.² 1073a Så skulle man säga att människan föregår säden och att hon alltså inte uppstår ur denna utan att säden [tvärtom] uppstår ur en annan [människa].³ Att det alltså separat från sinnliga ting finns ett evigt och orörligt väsen, framgår ur det sagda. Det har också visat sig att ett sådant väsen inte kan ha någon [kvantitativ] storlek och att det inte heller har varken delar eller kan särskiljas [i sådana]. Det sätter i rörelse i en gränslös tid */apeiron chronon/*, medan [däremot] inget begränsat har en obegränsad förmåga.⁴ Eftersom varje storlek måste vara antingen obegränsad eller begränsad, kan ett sådant väsen inte ha en kvantitativ begränsning och inte kan det heller vara obegränsat [i denna bemärkelse] om det överhuvudtaget inte finns någon obegränsad storlek. Vidare har det framgått att det vare sig är underkastat inverkan eller förändring */apathes kai analloiôton/*. Alla andra rörelser kommer nämligen efter den rumsliga rörelsen. Varför det förhåller sig så [som ovan sagts], har alltså tydligt framgått.

XII.8

Man bör inte heller glömma frågan om huruvida det måste antas ett eller flera sådana väsen – och om flera, i så fall hur många – och då dra sig till minnes vad andra har sagt om detta även om de inte har haft något klart att säga om antalet väsen. Idéläran inbegriper ingen egen undersökning av detta. De som talar om idéer säger nämligen att idéerna vore tal, men om talen ordar de än som om

¹ Jfr *Met.* XIV.4-5.

² Gällande hela avsnittet, se kommentaren.

³ *Met.* IX.8.

⁴ Jfr *Fys.* 266a12-13.

dessas vore obegränsade [till sitt antal], än som om de skulle bestämmas genom [[definieras av]] talet tio.¹ I det som de säger finns inget meningsfullt påvisande av vilken orsaken är till att det finns ett sådant flertal. Vi däremot måste utgående från gjorda förutsättningar och distinktioner säga något om detta. Principen och det första för [allt] det som finns är både i sig och i åtföljande bemärkelse något orörligt, men detta igångsätter den första eviga rörelsen som är en. Eftersom det som är i rörelse måste sättas i rörelse av något och detta första igångsättande i sig är orörligt och den eviga rörelsen måste sättas i rörelse av något evigt samt den rörelse som är en [och densamma] igångsätts av något som likaså är ett, och då vi vidare fastställt att det vid sidan av alltets enkla rumsliga rörelse, vars rörelse enligt oss utgår från det första väsendet som är orörligt samt då det dessutom finns andra rumsliga rörelser som gäller de eviga himlakropparna (evig och utan stillastående är nämligen den kropp som rör sig i cirkel, något som påvisats i skrifterna om naturen²) – ja, om allt detta gäller, då måste varje rumslig rörelse vara satt i rörelse genom ett orörligt evigt väsen i sig. Stjärnornas natur ligger i ett evigt väsen och det evigt igångsättande föregår det igångsatta: också det som föregår väsendet är [likaså] själv nödvändigtvis väsen. Av denna anledning måste det uppenbarligen finnas ett motsvarande antal sådana väsen som till sin natur är eviga och i sig orörliga samt utan storlek. 1073b Uppenbart är alltså att det finns väsen och bland dessa sådana som kommer i första och i andra hand i enlighet med samma ordning som gäller för stjärnornas rumsliga rörelser.³ Antalet sådana rörelser bör vi inhämta i den matematiska vetenskap som angränsar till filosofin, alltså ur astronomin /*lek tês astrologias*/. Denna [vetenskap] utforskar nämligen väsen som är sinnliga, men samtidigt eviga [[bestående]], medan andra matematiska vetenskaper överhuvudtaget inte gäller väsen, så t.ex. vetenskapen om tal och geometrin. Att rörliga ting har flera [olika] rörelser i rummet är uppenbart också för de föga insatta: en och samma planet [[vandringsstjärna]] rör sig nämligen på mer än ett sätt. För att bättre inse hur många rörelser som förekommer, skall vi nu anföra vad somliga matematiker säger för att så för tanken erhålla ett bestämt antal. I övrigt gäller det att själv forska och även hänvända sig till det som andra funnit: om det i denna undersökande verksamhet visar sig att något står i strid med det redan sagda, bör man välvilligt bedöma bäge [synpunkterna] samt sedan följa den som är riktigare.

¹ Jfr *Met.* 1084a12-13.

² *Fys.* VIII.8; *De caelo* I.2 & II.3-8.

³ Gällande hela detta avsnitt, se kommentaren.

Eudoxos¹ menade att den rumsliga rörelse som solen och månen genomgår försiggår i tre sfärer. Den första är fixstjärnornas, den andra sker genom zodiakens [[djurkretsens]] mitt, den tredje går i en lutning mot zodiakens bredd. I en större lutning än den för solen kretsar månen genom zodiakens bredd. Varje planet rör sig i fyra sfärer, varav den första och den andra är desamma som för solen och månen (fixstjärnornas sfär är nämligen den som avgör rörelsen för alla de andra och den efterföljande sfären som har sin rörelse kring mitten av zodiaken är gemensam för alla planeter). Den tredje sfären för alla planeter har sina poler i den cirkel som kretsar kring zodiakens mitt. Den fjärde sfären kretsar i lutning mot den tredjes mitt. I den tredje sfären har polerna för de övriga planeterna sina egna kännetecken, medan däremot polerna för Afrodite² och Hermes³ är desamma. Kalippos⁴ antog samma positionering för sfärerna, alltså gällande ordningen för deras avstånd, som Eudoxos och också vad gällde deras antal var han överens i fråga om Zeus⁵ /*tou Dios*/ och Kronos⁶, men ansåg att två ytterligare sfärer behövdes för både solen och månen i den mån fenomenen skall göras rättvisa samt ytterligare en för varje annan planet. Om sfärerna tillsammans skall beskriva fenomenen, 1074a måste det nödvändigtvis för varje planet föreligga sfärer som till antalet är en mindre än de nämnda och som motverkar dessa och återställer positionen för himlakroppens första sfär som i varje enskilt fall är den nästa i den underliggande ordningen. Enbart på detta sätt kan helheten åstadkomma planeternas rumsliga rörelser. Eftersom de sfärer som styr planeternas rörelser är åtta respektive tjuugoåttan och det av dessa enbart är den där den nedersta planeten⁷ rör sig, som inte behöver återföras, följer det att det finns sex sfärer som återför de två första planeterna och sexton för de fyra återstående planeterna. Det totala antalet sfärer, både de som styr planeterna och de som återför dem, blir då femtiofem. Om vi för månen och solen inte vill förutsätta nämnda rörelser, vore det sammanlagda antalet sfärer fyrtiosju.⁸ Sådant må alltså antalet sfärer

¹ *Met.* I.9.

² Planeten Venus.

³ Planeten Merkurius.

⁴ Kalippos från Kyzikos (c. 370-300 f. Kr.) som stod i kontakt med både den platonska akademien och med Aristoteles.

⁵ Planeten Jupiter.

⁶ Planeten Saturnus.

⁷ Månen.

⁸ Antalet framgår inte helt tydligt av de uppgifter som Aristoteles kort innan har givit, något många uttolkare i Ross efterföljd har påtalat. Om solens och månens sfärer är åtta till antalet, stämmer kalkylen.

vara. Antalet väsen och orörliga samt sinnligt konstaterbara principer kan då förutsättas vara lika stort. Vad gäller det nödvändiga i detta, är det något som andra [i saken] mer insatta må redogöra för.

Om det inte kan finnas någon rumslig rörelse som inte rättar sig efter en himlakroppns rörelse och om man vidare måste betrakta varje natur och varje väsen som inte undergår inflytande och som är delaktigt av det bästa såsom ett syfte, då skulle det inte finnas någon annan natur förutom denna och detta vore nödvändigtvis antalet väsen. Funnes det nämligen andra, borde det vara sådana som [likaså] i egenskap av syfte sätter i rörelse. Omöjligtvis kan det likväl finnas andra rumsliga rörelser vid sidan av de nämnda: detta framgår klart av det som redan anförts om rörliga kroppar. Om allt det som rör *[[styr]] /to feron/* är [syfte] för det som rörs och all rumslig rörelse är något som rörs, då kan ingen rörelse finnas enbart för sig själv eller för en annan rumslig rörelse utan den måste finnas till för himlakropparna. Om en rumslig rörelse nämligen vore för en annan [sådan] rörelse, då skulle denna i sin tur vara för ytterligare en annan rörelse. Eftersom en sådan oändlig regress inte kan finnas, måste syftet för alla rörliga tings rumsliga rörelser vara en gudomlig kropp i himmelsk bemärkelse */kata ton ouranon/*. Det är uppenbart att det enbart finns en himmel. Om det nämligen funnes flera himlar liksom det finns flera människor, skulle principen för varje sådan ändå till sin form vara en även om antalet vore mångfaldigt. Det som till antalet är mångfaldigt besitter likväl en materia. För mångfalden är begreppet nämligen ett och detsamma, exempelvis människa, men Sokrates är en [såsom enskild varelse]. Vad-det-var-varon har nämligen primärt ingen materia, eftersom den är verklighet *[[är förverkligad]]*. Det första orörliga igångsättande [väsendet] är ett både till sitt begrepp och sitt antal: så är också det som alltid och oavbrutet rör sig enbart ett. Det finns alltså enbart en himmel. 1074b Från de gamla i en fjärran forntid har till de efterkommande i mytisk gestalt förmedlats en uppfattning om att gudarna vore sådana [himlakroppar] och att det gudomliga omfattar hela naturen. Det övriga har sedan tillfogats i mytisk utformning för att övertyga mängden [av vanligt folk] och till förmån för lagar och det allmänna bästa. Man tillskriver dem [– gudarna resp. himlakropparna –] mänskliga drag och likhet med andra djur och annat sådant som följer ur och sammanhänger med detta. Om man oberoende av det här enbart antar det förra, nämligen att de första väsendena vore gudar, då kan man häri se ett gudomligt uttalande som sannolikt återspeglar att varje kunnighet och filosofi utgående från de möjligheter som fanns har lett till upptäckter som sedan igen gått förlorade: så har dessa äldre synsätt till idag bevarats som ett slags vittnesbörd ur det förgångna. Enbart så är våra förfäders och de första föregångarnas synsätt möjliga för oss att klart inse.

XII.9

Gällande förnuftet /*peri ton noun*/ inställer sig likväl frågor. Det framstår nämligen som det gudomligaste av det som framträder. Hur det förhåller sig så, är likväl svårt att avgöra. Om förnuftet nämligen inte tänker någonting utan vore som en sovande, vilket vore då dess höga värde? Om det däremot tänker och detta [tänkande] styrs av något annat (det som har sitt väsen i ett annat är nämligen inte [aktuellt] tänkande, utan förmåga), då vore det inte det bästa väsendet. Det är ju genom tänkandet som förnuftet har sitt värde. Men om det nu är antingen förnuftet självt eller dess tänkande som är dess väsen, vad är det då som tänks? Antingen gäller det förnuftet självt eller så något annat: om det gäller något annat, då antingen alltid detsamma eller något annat [som varierar]. Gör det då någon skillnad eller ingen alls om tänkandet gäller det goda eller bara något som råkar vara? Är somliga ämnen inte [snarare] opassande /*atopon*/ för tänkandet? Uppenbarligen gäller tänkandet [i det godas fall] det mest gudomliga och upphöjda bortom förändring: förändring skulle nämligen betyda något sämre och vara en rörelse. Om tänkandet inte vore [aktuellt verkligt] utan [bara] en möjlighet, då skulle det finnas goda skäl att se det fortgående i själva tänkandet som mödosamt. Det står vidare klart att något måste vara mer upphöjt än förnuftet, nämligen det vetandet gäller /*timiôteron ê ho nous, to nooumenon*/. Både utrönandet /*to noein*/ och tänkandet /*hê noêsis*/ finns nämligen också hos den som tänker det sämsta. Om sådant skall undvikas (det är ju i vissa fall bättre att inte se något än att se det), då vore tänkandet inte det bästa. Det är sig självt tänkandet gäller om det är det mest upphöjda och det är då tänkande av tänkande om tänkande /*noêsis noêseôs noêsis*/. Uppenbarligen gäller vetenskapen och varseblivningen och uppfattningen och tänkandet alltid¹ ändå något annat och enbart indirekt sig själv. Om vidare utrönandet /*to noein*/ och insikten /*to noeisthail*/ är olika saker, till vilkendera hänför sig då det goda? Tänkandet och det tänkta är ju nämligen till sitt vara inte detsamma. 1075a Är i vissa fall vetandet ändå själva saken? I de frambringande vetenskaperna är väsendet och vad-det-var-varon det som föreligger utan materia. I de teoretiska [[betraktande]] vetenskaperna är det begreppet och tänkandet som utgör saken. För det som inte har materia är det tänkta och tanken inte olika och tänkandet och det tänkta är därför ett och detsamma. En fråga som återstår är huruvida det tänkta är sammansatt: helheten skulle då vara föränderlig till sina delar. Men är då inte allt som saknar materia snarare odelbart? Liksom det mänskliga förnuftet, det som gäller det sammanfogade, förhåller sig under en viss

¹ Man vore i sammanhanget benägen att för koherensens skull här snarare än 'alltid' säga 'för det mesta'.

tid – det har ju inte det goda i det ena och i det andra utan det bästa i ett helt som är något annat än det självt – på så sätt har [det gudomliga] tänkandet av tänkandet självt allt i evighet.

XII.10

Vi bör också undersöka hur alltets natur står för det goda och bästa: om det är något som är separat och i sig eller snarare en ordning, eller kanske båggedera som när det gäller en armé. I härens fall ligger nämligen det goda både i hären och härföraren och kanske snarare i härföraren. Denne finns nämligen inte genom ordningen utan ordningen genom honom. Allt är sammansatt på ett visst sätt, om än inte på samma sätt: fiskar, fåglar och växter. Det är ändå inte så att det ena inte skulle stå i någon som helst relation till det andra utan en sådan finns. Allt är nämligen i sin ordning inriktat på ett. Det förhåller sig som i ett hushåll där de fria har minst möjligheter att handla på måfå utan allt eller det mesta följer en ordning, medan slaverna och djuren mycket litet ägnar sig åt gemensamma angelägenheter och för det mesta agerar som det faller sig. Så är ju principen för var och en av dessa deras natur i bemärkelsen att den för alla nödvändigtvis finner sin differentiering.¹ På samma sätt förhåller det sig med andra ting som alla tillsammans bidrar till helheten.

Vilka omöjligheter och orimligheter som uppträder hos dem som hävdar andra synsätt, hur det i detta avseende förhåller sig med det som framförs av dem som snarare uttalar sig riktigt och vilka synsätt som innebär de minsta svårigheterna, skall inte heller fördöljas. Alla låter allt framgå ur motsatser – men det är här vare sig riktigt att säga allt eller att härleda det ur motsatser. Inte förklarar dessa tänkare heller hur det i vilket motsatserna råder, kan uppstå ur motsatser: dessa är ju oförmögna att sinsemellan inverka på varandra. För oss löser sig detta på ett naturligt sätt genom antagandet av ett tredje. Nämnade tänkare framställer däremot materien som den andra motsatsen, exempelvis det som är olikt för det likadana eller mångfalden för det ena.² Detta löser sig på samma sätt: såsom en har materien ingen motsats. Vidare skulle [enligt ovan nämnda synsätt] allt förutom det ena vara delaktigt av det dåliga³: det dåliga är nämligen självt ett av elementen. Andra ser däremot vare sig det goda eller det dåliga som principer, även om det goda ju mer än annat för alla ting är just princip. De förra har rätt i att betrakta det goda som princip, men hur det goda är princip säger de inte, 1075b om det snarare är såsom

¹ Se kommentaren.

² *Met.* XIV.1.

³ Se kommentaren. Jfr även *Met.* 988a14-17.

syfte eller såsom igångsättande eller såsom form. Orimlig är också Empedokles¹ syn när han antar att det goda vore vänskap. Denna vore princip, igångsättande för att den förbinder och materiell för att den utgör en del av en blandning. Men om också den materiella och den igångsättande principen i åtföljande bemärkelse kan gälla detsamma, är varat likväl inte detsamma. I vilken bemärkelse är principen då vänskap? Orimligt är också att striden vore oförgänglig; i den ligger ju snarare det dåligas natur. Anaxagoras gör det goda till en igångsättande princip: förnuftet igångsätter nämligen, men gör det för ett visst syfte. Det rör sig alltså om något annat [än det igångsättande] såvida han inte menar det som vi gör: läkekonsten är ju i en viss bemärkelse hälsan. Orimligt är det att inte anta en motsats för det goda och förnuftet. Om motsatserna inte ordnas [väl], kan de som antar motsatser likväl inte använda sig av dem. Ingen förklarar heller varför somliga är förgängliga och andra oförgängliga. De låter nämligen allt varande framgå ur samma principer.² Vidare låter somliga tänkare det varande framgå ur det icke-varande³, medan andra för att undgå detta antar att allt är ett.⁴ Ingen säger heller varför det alltid finns tillblivelse och vilken orsaken till tillblivelse är. Vad gäller dem som däremot antar två principer, måste det då nödvändigtvis finnas [också] en högre princip. Så krävdes även för idéerna en högre princip. Varför var eller är nämligen något delaktigt av idéerna? För andra blir den nödvändiga konsekvensen att det måste finnas någonting som är motsatt visdomen och det högsta vetandet, medan det för oss däremot inte är så. Det finns nämligen ingen motsats till det första. Alla motsatser involverar nämligen materia och finns därför såsom förmåga [[möjlighet]]. Såsom motsats vore ovetskapen en tendens till just det motsatta. En motsats till det första finns likväl inte. Om det vidare inte fanns något annat än sinnliga ting, då skulle inte heller någon [första] princip, ingen ordning, ingen tillblivelse och inga himmelska ting finnas, utan för en princip skulle det alltid då finnas en annan – liksom det blir tydligt hos teologerna och naturforskarna. Om det finns idéer eller tal, skulle dessa i sin tur inte vara orsaker – eller om det inte är så, då vore de i alla fall inte orsaker till rörelse. Hur skall vidare det som har storlek och sammanhängande sträckning [[kontinuitet]] framgå ur det som saknar storlek? Talet kan inte alstra sammanhängande sträckning, varken som det igångsättande eller såsom form /*hôs eidos*/. Ingen av motsatserna kan heller utgöra det alstrande och igångsättande. Detta kunde ju då också icke vara. Utförandet

¹ Jfr *Met.* I.4.

² Jfr *Met.* III.4.

³ Se ovan XII.2.

⁴ En eleatisk syn som också förekommer i den platonska traditionen.

/to poiein/ kommer ju [inom detta synsätt] efter förmågan. Det varande vore då inte evigt [[bestående]]. Evigt är det likväl. Något av detta måste alltså upphävas. Det har redan beskrivits hur [man här går till väga]. Vidare säger ingen hur det kommer sig att talen, eller kroppen och själen eller överlag formen och tinget besitter enhet: detta kan inte heller förklaras, om det då inte är som vi säger, nämligen att det är genom det igångsättande [som enheten föreligger].¹ Vad gäller dem² som hävdar att det här rör sig om de första matematiska talen 1076a och så ständigt antar ytterligare väsen och tillskriver vart och ett av dessa olika principer, blir följderna ett allt som till sitt väsen fragmentariseras (ett väsen tillför nämligen då inget i förhållande till ett annat genom att vara eller inte vara) – och antalet principer blir otaliga. Det som är, vill likväl inte styras dåligt. "Aldrig är mångstyret gott: en skall härskaren vara."³

M Bok XIII⁴

XIII.1

Vi har redan förklarat vad sinnliga tings väsen är, så i skrifterna om naturen⁵ gällande materien och sedan i fråga om det som är aktuell verklighet. Eftersom undersökningen här gäller frågan om huruvida det vid sidan av sinnliga väsen också finns ett orörligt och evigt [väsen] eller inte – och om det finns ett sådant, vad det i så fall är – så måste vi först dryfta det som andra har sagt. Om de har framfört något oriktigt, gäller det för oss att undvika samma misstag – och om det finns någon åsikt som är gemensam för dem och oss, skall vi inte heller misströsta. Vi kan nämligen vara belåtna om vi uttrycker somligt bättre än de och annat åtminstone inte sämre. Gällande det ovan nämnda finns två åsikter. Somliga menar att det matematiska är väsen, exempelvis tal och linjer och annat besläktat

¹ Jfr *Met.* 1045a.

² Jfr *Met.* 1028b och 1090b.

³ Homeros, *Iliaden* 2.204. Citatet är taget ur ett avsnitt där Odysseus försöker återställa det sviktande förtroendet för Agamemnon. Mot bakgrunden av den personlighet Homeros tillskriver Agamemnon, ter sig detta ledarskap inte så väl ägnat att illustrera en kosmisk princip (och än mindre en monoteistisk sådan).

⁴ Gällande Aristoteles kritik av platonska talläror i denna bok (och den därpå följande) kan hänvisas till Léon Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Félix Alcan, Paris 1908.

⁵ Ämnena är återkommande hos Aristoteles, men se i synnerhet *Fys.* I.

och andra dessutom idéerna. Emedan somliga antar att det rör sig om två skilda övergripande klasser¹ – idéerna och de matematiska talen –, andra² däremot anser att bägge är av samma natur och andra vidare menar att enbart matematiska ting är väsen³, gäller det för oss att först undersöka matematiska ting och för dem då inte förutsätta någon annan natur – exempelvis fråga huruvida de råkar vara idéer eller inte, eller om de är principer och väsen för det varande eller inte, utan istället undersöka om de såsom matematiska ting finns eller inte och om de finns, hur de då finns. Sedan måste vi separat och på ett enkelt sätt undersöka idéerna med hänsyn till ordningen [för vår behandling]: det mesta om detta kan ju inhämtas i de exoteriska skrifterna. Vidare måste vi genom en mer ingående undersökning se om väsen och principer för det varande är tal och idéer: denna tredje fråga återstår nämligen efter [behandlingen av] idéerna. Om matematiska ting finns, måste de nödvändigtvis – liksom somliga hävdar – antingen finnas i de sinnliga tingen eller – liksom vissa andra menar – så åtskilt från dessa. Om ingetdera är fallet, då finns de antingen inte alls eller så finns de på något annat sätt. Våra efterforskningar kretsar emellertid inte kring matematiska tings vara utan gäller deras sätt [att vara].

XIII.2

Att matematiska ting omöjligtvis kan finnas i de sinnliga tingen och att en sådan uppfattning är ovederhäftigt utformad har redan visats i vår behandling av de svårigheter [som uppträder]⁴: 1076b två fasta kroppar /*duo stereal*/ kan inte föreligga samtidigt [på samma plats] och vidare skulle [vid ett sådant antagande då också] andra förmågor och naturer finnas i de sinnliga tingen och alls inte separat. Detta har redan tidigare visats. Dessutom vore det enligt dessa synsätt klart omöjligt att dela någon kropp: denna skulle nämligen indelas i ytor och dessa i linjer och linjen i sin tur i punkter. Om det ändå är omöjligt att dela en punkt, då skulle detta också gälla för linjen och om för denna, likaså för de andra. Vilken skillnad gör det då om man hävdar att dessa [punkter, linjer och ytor] vore naturer /*fyseis*/ av detta slag eller istället [bara] säger att de visserligen inte är sådana, men att sådana naturer finns i dem? Konsekvensen blir densamma: antingen måste de delas om de sinnliga tingen delas eller så kan inte heller sinnliga ting delas. Inte är det heller möjligt för sådana naturer att finnas separat. Om det nämligen vid sidan av sinnliga ting fanns andra fasta kroppar som skiljer sig från och föregår de sinnliga,

¹ Så Platon.

² Xenokrates.

³ Den pythagoreiska positionen som långtgående delas av Speusippos.

⁴ *Met.* III.2.

då måste det vid sidan av [sinnligt givna] ytor uppenbarligen även finnas andra ytor och punkter och linjer som finns separat. Samma gäller nämligen detta. Om det förhåller sig så, då måste det vidare vid sidan av de matematiska kropparna */para ta tou stereou tou mathêmatikou/* finnas andra ytor, linjer och punkter som föreligger separat. Det osammansatta föregår nämligen det sammansatta: om sinnliga ting föregås av osinnliga kroppar */sômata mê aisthêta/*, då måste av samma skäl också de ytor som finns i de orörliga kropparna föregås av ytor i sig. Dessa ytor och linjer är alltså andra än de som samtidigt finns i skilda kroppar. De ena finns nämligen samtidigt med de matematiska kropparna, de andra föregår de matematiska kropparna. Dessa ytor skulle i sin tur innehålla linjer och dessa vidare av samma skäl föregås av andra linjer och punkter: och före punkterna i dessa tidigare linjer borde det då finnas andra tidigare punkter som inte föregås av andra. Följden blir en orimlig anhopning: vid sidan av sinnliga ting finns endast ett slags [andra] kroppar, men däremot skulle det finnas tre slags ytor vid sidan av de sinnligt givna, nämligen de som finns separat från de sinnliga, de som ingår i matematiska kroppar och de som finns åtskilt från dessa: vidare fyra slags linjer och fem slags punkter. Med vilka av dessa skall den matematiska vetenskapen då befatta sig? Vål ändå inte med ytorna och linjerna och punkterna i den orörliga kroppen. Vetenskapen gäller ju alltid det som kommer först. Samma gäller också för talen. Vid sidan av punkter skulle det nämligen finnas andra enheter och vid sidan av det sinnligt varande det som tankemässigt kan inses och alltså oändligt många klasser av matematiska tal. Hur skall man då lösa de svårigheter som vi har behandlat?¹ 1077a Också de ting som astronomin undersöker skulle ju finnas vid sidan av de sinnliga tingen, liksom även de som gäller geometrin: hur kunde himmelen och dess delar och andra rörliga ting likväl finnas skilt från det sinnligt föreliggande?² På samma sätt förhåller det sig med det som rör optik och harmoni: stämman och synen skulle finnas vid sidan av det sinnliga och det enskilt givna. Tydligen skulle detta också gälla andra sinnen och det för dem givna: varför skulle det nämligen bara gälla det ena, men inte det andra? Om det alltså förhöll sig på detta sätt, skulle det liksom i fråga om sinnena också gällande djuren vara så [att det vid sidan av de sinnligt givna djuren också finns separata sådana]. Vidare uppställs vissa matematiska satser allmänt utan beaktande av sådana väsen. Så borde det då finnas ett annat separat väsen mellan idéerna och det mellanliggande

¹ *Ibid.*

² Dessa himmelska fenomen är för Aristoteles som sådana oföränderliga (även om de tillåter rörelse i rummet) och har därför en speciell status som enligt honom speciellt tydligt visar det onödiga i antagandet av en parallell ideal dimension.

som skiljer sig från idéerna och är vare sig punkt, storlek eller tid. Om detta är omöjligt, står det klart att inte heller nämnda väsen kan finnas separat från de sinnligt givna. Om vi på så sätt antar att matematiska ting vore separata naturer, blir konsekvensen överlag något som strider både mot sanningen och mot gängse uppfattningar. Om de nämligen fanns på så sätt, skulle de nödvändigtvis föregå de sinnligt givna storheterna, medan sanningen ju är att de kommer efter dessa. Den ofulländade storheten är ju vad gäller tillblivelsen föregående, men är till sitt väsen senare, liksom det obesjälade i förhållande till det besjälade. Vidare kan man fråga sig genom vad matematiska storheter besitter sin enhet. Sinnliga ting kan ju med skäl sägas besitta sin enhet genom själen eller någon av dess delar eller genom något annat sådant: utan detta utgör de en mångfald och löser upp sig. Vad skall då i det som är delbart och kvantitativt utgöra orsaken till enheten och sammanhållningen? Uppkomstprocesserna */geneseis/*¹ kan klargöra detta. Först kommer längden, sedan bredden och därefter djupet som fullkomnar processen. Om det som med avseende på tillblivelse kommer senare, till sitt väsen är det föregående, då kommer kroppen före ytan och längden, är mer fulländad och utgör ett helt också genom att uppstå som något besjälade. Hur skulle en linje eller en yta kunna vara besjälade? Ett sådant antagande överskrider vår fattningsförmåga. Dessutom är en kropp ett slags väsen: den besitter ju redan en viss fulländning. Hur vore däremot linjer väsen? Sådana är de ju varken till sin gestalt eller form, liksom fallet är med själen och [då] med kroppen som materia. Uppenbarligen förmår inget vara sammansatt av vare sig linjer, ytor eller punkter. Skulle dessa vara väsen med materia, borde detta ju vara möjligt. 1077b Begreppsligt sett kan de [matematiska tingen] komma först, men allt som begreppsligen kommer först, har inte till sitt väsen prioritet. Väsensprioritet har det som, när det föreligger separat, till sitt vara överträffar */hyperballei/*: begreppslig prioritet har det på vilket andra begrepp återgår. Bägge dessa [former av prioritet] råder inte samtidigt. Om egenskaperna nämligen inte består vid sidan av väsendet, exempelvis det rörliga eller det vita, då föregår det vita visserligen begreppsligen människan, men har däremot inte prioritet vad gäller väsendet. Det [vita] kan nämligen inte finnas åtskilt utan tillhör alltid samtidigt en sammansatt helhet: jag menar exempelvis en vit människa. Det är alltså uppenbart att det [genom abstraktion] uttagna lika litet kommer först som det som läggs till kommer senare: det är nämligen genom att till det vita foga något, som vi talar om en vit människa. Att matematiska ting

¹ Detta begrepp kan kännas en aning förvånande i denna geometriska kontext, men vittnar om Aristoteles allmänna tendens att tillämpa naturfilosofiska tankemönster i de mest olikartade sammanhang.

inte i högre grad är väsen än kroppar, att de till sitt vara inte föregår sinnliga ting utan enbart har en begreppslig prioritet samt att de inte kan finnas separat, har så tillräckligt påvisats. Då de alltså inte heller kan finnas i de sinnliga tingen, är det uppenbart att de antingen alls inte finns eller så bara på ett visst sätt och därför inte föreligger i enkel bemärkelse. Varat utsägs ju på många sätt.

XIII.3

Liksom de allmänna matematiska satserna inte handlar om ting som finns separat vid sidan av mängd och tal utan gäller detta [[mängd och tal]], men inte såsom något som är kvantitativt och delbart *louch hê de toiauta hoia echein megethos ê einai diaretal* [utan mängd och tal i detta] – på så sätt kan det uppenbarligen för sinnligt givna storheter finnas både begrepp och bevisföring, dock inte såsom något sinnligt givet, men såsom något bestämt. Liksom det kan finnas många begrepp för det rörliga som sådant, helt oberoende av vad ett enskilt ting eller dess åtföljande egenskaper är med avseende på detta rörliga, och det likväl inte därför nödvändigtvis måste finnas något separat rörligt för de sinnliga tingen eller i dessa någon separat [rörlig] natur, så finns det även för det rörliga [både] begrepp och vetande, inte i den mån dessa [ting] är rörliga, men i den mån de är kroppsliga: så framförallt gällande blotta ytor och linjer och gällande det som är delbart och det som är odelbart i en viss position, och då blott såsom något odelbart. Eftersom man allmänt taget sanningsenligt kan hävda inte enbart att det finns något som föreligger separat utan också att det finns sådant som inte är separat, exempelvis rörliga ting, så kan man allmänt taget likaså sanningsenligt säga att det finns matematiska ting i den bemärkelse som man brukar tala om sådana. Likaså är det allmänt taget sant att om andra vetenskaper säga att de har sina speciella områden och inte handlar om det blott åtföljande, alltså t.ex. inte om det vita bara för att den som skall tillfriskna råkar vara vit: vetenskapen gäller ju här den tillfrisknande och så gäller [också] varje [annan] vetenskap sitt speciella område, 1078a hälsan om det gäller tillfrisknandet, människan om det gäller människan. Så också i geometrins fall. Om denna i åtföljande bemärkelse rör sinnliga ting, är det ändå inte såsom sinnliga ting dessa undersöks och för sinnliga ting [som sådana] finns det sålunda inte matematiskt vetande: inte gäller denna vetenskap heller andra ting som kan tänkas vara separata. Många åtföljande egenskaper föreligger i sig i tingen som ju har sina särskilda kännetecken. Så finns feminint och maskulint som egenskaper [[affektioner]] i djuret utan att det ändå skulle finnas något feminint och maskulint separat från djuret. Likaså finns det [i tingen som åtföljande egenskaper] blotta linjer och ytor. För det som begreppsligen kommer före och är enklare, finns en större precision. Denna ligger

nämligen just i enkelheten. Så är snarare det som saknar storlek eller finns efter denna *laneu te megethous mallon ê meta megethous* exakt och då framförallt det som är utan rörelse. Om rörelse är involverad, finns den största precisionen i den primära rörelsen som ju är den enklaste och då främst i den jämna rörelsen. Samma sak kan sägas om både harmoniläran och optiken. Ingendera vetenskapen undersöker nämligen stämman eller synen [som sådana] utan tal och linjer. Dessa är då kännetecknande egenskaper för de förra. Detsamma gäller för mekaniken. Om någon i sin betraktelse förutsätter att det åtföljande vore något separat och undersöker det som sådant, måste han därför inte missta sig: vi kan ju också i sanden rita upp något och anta att det som inte är en fot långt vore det. I en sådan förutsättning ligger ännu inget misstag. Det bästa sättet att genomföra en undersökning är att i vart fall betrakta det som inte finns separat som om det fanns separat, alltså som matematikern och forskaren i geometri gör. En och odelbar är nämligen människan såsom människa: matematikern antar här ett odelbart och undersöker sedan om det finns något som i åtföljande bemärkelse gäller den odelbara människan. Forskaren i geometri betraktar däremot människan vare sig såsom människa eller såsom odelbar utan såsom en fast kropp. Det som skulle föreligga i människan även om hon inte vore odelbar, kunde uppenbarligen också utan detta ändå såsom möjlighet finnas såsom egenskaper i henne. Forskarna i geometri har därför rätt i att uttala sig som de gör: de avhandlar något som är och detta varande finns. I två bemärkelser finns nämligen det varande, såsom förverkligande [[verklighet]] och såsom materia. Eftersom det goda skiljer sig från det sköna [[det vackra]] (det goda föreligger i handlingar, medan det sköna däremot också finns i det orörliga), har de fel som menar att de matematiska vetenskaperna inte säger något om det goda och det sköna. Dessa vetenskaper dryftar och visar nämligen sådant i högsta grad. Även om de nämligen inte benämner detta [goda och sköna], visar dessa vetenskaper ändå genom sina verk och begrepp det [som är gott och skönt] och det kan alltså inte sägas att de inte skulle handla om detta [goda och sköna]. De huvudsakliga formerna av skönhet är ordning, proportionalitet */symmetria/* och bestämning, 1078b något de matematiska vetenskaperna snarare ändå gäller. Eftersom det är uppenbart att detta (jag menar sådant som ordning och bestämning) utgör orsaker till många ting, så måste dessa [vetenskaper] uppenbarligen på visst sätt röra orsaken i den bemärkelse som det sköna är en orsak. Mer ingående skall vi behandla detta i ett annat sammanhang.¹

¹ Lokaliseringen av detta andra sammanhang har inte lyckats.

XIII.4¹

Så har det redogjorts för matematiska ting, att de utgör något varande och hur de då är, samt för hur de är primära och hur inte. Vad idéerna beträffar, måste vi först dryfta själva idéläran utan att förbinda den med talens natur, utan istället ta fasta på hur de första som antog idéer uppfattade dessa. Läran om idéerna uppstod hos dem som hade övertygats om sanningen i Herakleitos påstående om att allt sinnligt ständigt flyter: om det alltså skall finnas vetande och insiktsfullhet om något, då måste det finnas andra bestående naturer vid sidan av de sinnliga. Det finns nämligen inget vetande om det som flyter. Sokrates behandlade de etiska dygderna och var den som först allmänt försökte bestämma dessa. Bland naturforskarna hade Demokritos enbart lätt berört sådana [bestämningar]² och på visst sätt bestämt det varma och det kalla. Därförinnan hade pythagoréerna³ ägnat sig åt vissa ämnen, vars begrepp de återförde på tal */arithmous/*, exempelvis vad [det rätta] tillfället */kairos/* är, vad rättvisa är och vad äktenskap. Sokrates ställer däremot med skäl frågan om vad något är */to ti estin/*. Han resonerade logiskt och principen för den logiska slutledningen är vad något är. Dialektiken [[diskussionskonsten]] var då ännu inte så långt utvecklad att man hade varit förmögen att oberoende av frågan om vad något är undersöka motsatserna och dryfta huruvida de lyder under samma vetenskap. Två saker kan man nämligen med rätta tillerkänna Sokrates: den induktiva bevisföringen och de allmänna bestämningarna. Bägge dessa gäller principen för vetenskap. Sokrates uppfattade likväl vare sig det allmänna eller bestämningarna [[definitionerna]] som separata. De andra [senare anhängarna av idéläran] separerade däremot dessa och kallade dem idéer för det varande. Så blev för dem av nära nog samma skäl följden att det för allt det som vi allmänt uttalar oss om finns idéer. Det gick för dem snarast som för den som vill räkna ett antal, men inte menar sig förmå göra det för att antalet är för litet och därför lägger till för att kunna räkna. Flera är ju som sagt idéerna i jämförelse med de enskilda sinnliga tingen som idéerna utsägs om 1079a och från vilka dessa tänkare fortskred [till idéerna] i sin sökan efter orsaker. För varje enskilt ting finns det nämligen [enligt dem] något lika benämnt: vid sidan av väsendet alltså också för andra ting något som utgör det ena i det mångfaldiga, såväl i det förgängliga som i det eviga. Likväl visar inget av sätten att påvisa idéer att det finns några sådana. I somliga fall ger sig ingen tvingande slutledning, i andra fall framkommer idéer också för sådant som vi inte skulle anse förbundet med idéer. Om argumenten utgår från vetandet, skulle det finnas idéer för allt det som vi kan

¹ Jfr *Met.* 1.9 och 1.6.

² Jfr *Fys.* 194a18-21.

³ Jfr *Met.* 1.5.

ha vetskap om. I fråga om det argument som rör det ena för mångfalden, skulle det även gå att använda för förnekande [[negation]]. Det skulle likaså finnas idéer för det förgångna i så mån som man kan tänka på något förgånget: det finns nämligen en föreställning */fantasma/* om detta. Vidare ges ingående argument för att det skulle finnas idéer också för relationer */tôn pros til/* – som vi [ju ändå] inte menar att finns i ett övergripande slag */genos/* i sig –, samt å andra sidan framkommer också de påståenden om den tredje människan som anhängarna av idéläran framför */hoi de ton triton anthrôpon legousin/*. Överlag upphäver idéargumenten det som anhängarna av denna lära [rent av] mer än idéerna är benägna att anse att finns: följden blir nämligen att inte tvåfalden utan talet skulle komma först och att relationen skulle föregå det som är i sig */kath' autol/* och vad allt ytterligare somliga har ställt mot dessa principer när de har tagit sig an idéläran. Vidare skulle det, enligt det antagande som får dem att uppställa idéer, finnas sådana inte enbart för väsen utan också för mycket annat. Tanken är ju en [och densamma] inte enbart för väsen utan också för det som inte är väsen och det skulle då finnas vetande också om sådant som inte är väsen. Också mycket annat sådant blir följden. Om det finns delaktighet i idéerna, måste detta nödvändigtvis och i enlighet med deras läror likväl enbart gälla idéer för väsen. Delaktigheten [i idéerna] är nämligen inte i åtföljande bemärkelse: det som i varje enskilt fall är delaktigt är inte något som utsägs om ett underliggande. Jag menar det så här: om något är delaktigt av dubbelheten som sådan, är det också delaktigt av evigheten, men då i åtföljande bemärkelse. Det är ju i blott åtföljande bemärkelse som det dubbla är evigt. Idéerna är alltså väsen. Både för det ena [sinnliga] och för det andra [ideala], är det åsyftade likväl detsamma: vad skulle det annars kunna betyda att det vid sidan av det enskilda finns något annat, alltså enhet för mångfald? Om slaget är detsamma för idéer */tauto eidos tôn ideôn/* och det som är delaktigt av idéer, då har dessa något gemensamt. Varför skulle tvåfalden annars stå för ett och detsamma i de förgångliga tvåfalderna och de många eviga tvåfalderna, men däremot inte så för det som är i sig och det enskilda som hänför sig till detta? 1079b Tillhörde de inte samma slag, skulle de ju enbart ha samma benämning: det skulle förhålla sig som om man kallade både Kallias och ett stycke trä människa utan att se något gemensamt mellan dessa. Om vi antar att de gemensamma begreppen i andra fall överensstämmer med slagen, exempelvis att ytfiguren och ytterligare beståndsdelar som ingår i definitionen gäller för samma cirkel, för att sedan till detta tillfoga något [[tillfoga en urbild]], inställer sig frågan om detta ändå inte är helt orimligt. Till vad skall något tillfogas? Till mitten eller till ytan eller till allt? Allting i väsendet utgörs ju av idéer, exempelvis djuret och det tvåfotade. Vidare är det uppenbart att det här måste föreligga något som nödvändigtvis är detsamma; så är ju ytan såsom en natur */fysin/* ett övergripande slag som ingår i alla speciella slag.

XIII.5¹

Framförallt inställer sig frågor om vad idéerna tillför det sinnligt givna, må det gälla det eviga eller något som uppstår och är förgängligt. Idéerna utgör ju vare sig orsaker till rörelse eller till förändring i dessa. Inte bidrar de heller till vetandet gällande andra ting (de utgör ju inte väsen för sådana sinnliga ting, då de ju i så fall borde finnas i dessa) och inte bidrar de heller till varat för dessa, eftersom de ju inte ingår i det som är delaktigt av dem. Om det [däremot] förhöll sig så, kunde de kanske anses vara orsaker i den bemärkelse som det vita i en blandning gör något vitt. Denna uppfattning som först framlades av Anaxagoras och senare av Eudoxos och andra kan ändå enkelt visas leda till många svårigheter. Det är lätt att anföra mycket omöjligt som följer ur ett sådant synsätt. Inte heller något annat av de vanliga sätten att argumentera kan ange hur det övriga skulle framgå ur idéerna. Att säga att dessa utgör urbilder */paradeigmata/* och att det övriga är delaktigt av dem, är att anföra tomma ord och poetiska metaforer. Vilken är nämligen den verkande principen som agerar med hänseende till idéerna? Något likt kan ju uppstå och vara utan att ändå efterbilda detta: må Sokrates finnas eller inte finnas, någon lik Sokrates kan ändå uppstå. Uppenbarligen gäller detsamma även om Sokrates vore evig. För samma sak skulle det likaså finnas många urbilder, alltså flera idéer, liksom djur och det tvåfotade för människan och samtidigt också själva människovaron. Vidare skulle idéerna inte enbart vara urbilder för det sinnligt givna utan också med avseende på sig själva: det övergripande slaget för sina underliggande slag. Så vore alltså detsamma både urbild och avbild */paradeigma kai eikôn/*. Dessutom måste det väl anses omöjligt att väsendet och det som det utgör väsen för, skulle finnas åtskilt. 1080a Hur kunde alltså idéerna, om de vore tingens väsen, finnas åtskilt från dessa? I *Faidon* sägs detta på följande sätt: idéerna är orsak till både vara och tillblivelse.² Även om idéerna finns, uppstår likväl inget om det inte finns något igångsättande medan det däremot nog uppstår mycket annat, exempelvis hus och ringar, för vilka det enligt dessa [tänkare] inte finns några idéer. Uppenbarligen kan det alltså också för det, för vilket det enligt dem finns idéer, förhålla sig så att dess vara och tillblivelse beror på orsaker av det slag som vi nyss nämnt och inte på idéer. Gällande idéerna kan på detta sätt mycket liknande anföras mot dem och det med logiska och noggranna argument.

¹ Jfr *Met.* 1.9 och 1.6.

² Platon, *Faidon* 100d.

XIII.6

Då detta nu avhandlats, är det skäl att än en gång undersöka talläran och det som följer av antagandet om att talen vore separata väsen i sig och första orsaker till det varande. Om talet är en natur och dess väsen – liksom somliga hävdar – inget annat är än just detta att vara tal, då måste nödvändigtvis något komma först och annat senare samt i vart ytterligare fall utgöra något som till sitt speciella slag är ett annat. Detta är då så redan i fråga om enheterna, varvid varje enhet är osammanhängande med nästa enhet, eller så är alla redan förbundna med varandra i en räkka, liksom man antar för de matematiska talen. Matematiskt sett skiljer sig nämligen på intet sätt en enhet från en annan. Eller så är somliga enheter förenliga [[möjliga att addera]], andra inte. Så är det första efter ett ju två, varefter tre följer och på samma sätt för de övriga talen. För varje tal är enheterna då förenliga [[adderbara]]: i det första tvåtalet sinsemellan och i det första tretalet sinsemellan och på samma sätt för de andra talen. De enheter som ingår i tvåtalet i sig /*autêl* är däremot inte möjliga att sammanfoga med dem i tretalet i sig och på samma sätt förhåller det sig med de därpå följande talen [i sig]. I de matematiska talens fall räknar man nämligen genom att efter ett ange två, varvid man till det första lägger ett annat ett, och sedan övergår till tre som består av ytterligare ett som läggs till de två föregående: på samma sätt för de övriga talen. För tal i sig är däremot det tvåtal som följer olikt och innehåller inte det första [talet], tretalet innehåller inte de två föregående och på samma sätt för de övriga talen [i sig]. Eller det kan förhålla sig så att vissa tal är sådana som vi först beskrev, andra sådana som matematikerna säger samt i ett tredje fall sådana som de senast angivna. Vidare måste dessa tal antingen finnas separat från tingen 1080b eller så inte separat utan i det sinnligt givna, men inte som vi först framställde saken utan som om de sinnliga tingen skulle finnas genom talen som ingår i dem¹: så antingen för vissa ting, men inte andra, eller så för samtliga. Nödvändigtvis är det enbart på dessa sätt som talen kan finnas. Av dem som hävdar att det ena är principen, väsendet och elementet för allt och att talet härrör ur detta och något annat, har nära nog alla beskrivit saken på något av dessa sätt, varvid det enda undantaget är åsikten att alla enheter vore oförenliga [[omöjliga att addera]] [– ett synsätt som ingen försvarat]. Att så har varit fallet ter sig också naturligt, eftersom det inte kan finnas några andra sätt än de nämnda. Somliga anser att bägge slagen av tal [– de matematiska talen och talen i sig –] finns, varvid de som inbegriper ett föregående och ett senare hänför sig till idéerna medan de matematiska talen finns vid sidan av idéerna och likaså vid sidan av det sinnligt

¹ Den pythagoreiska synen.

givna¹: bägge slagen finns alltså separat från det sinnligt givna. Andra menar att det bara finns matematiska tal och då som första varande och likaså separat från det sinnligt givna. Pythagoréerna utgick från ett enda [slags] tal, nämligen det matematiska, men däremot inte såsom något separat utan menade att det sinnligt givna bestod därav. De låter hela himmelen framgå ur tal, men inte ur blotta enheter utan förutsätter att dessa besitter utsträckning. Hur det första ena har kunnat vinna sin utsträckning, verkar ändå försätta dem i förlägenhet.² Somliga menar att det första talet är det ena i ideal bemärkelse, andra hävdar att detta tal är det matematiska.³ På samma sätt förhåller det sig med åsikterna om längder, ytor och fasta kroppar. Somliga menar att det råder en skillnad mellan det matematiska och det som är idealt.⁴ Andra resonerar annorlunda: en del talar om det matematiska på matematiskt vis, ser inte idéerna som tal och anser inte ens att det finns idéer, medan andra hävdar de matematiska talen, men inte på matematiskt vis [och alltså utan att vara tillräckligt insatta i matematiken]. De menar att ingen utsträckt storlek kan delas i andra sådana och att inga som helst två enheter skulle bilda ett tvåtal. Alla som menar att det ena är element och princip för det varande förutsätter att talen är enheter, förutom pythagoréerna som, liksom ovan konstaterats, anser att talen har utsträckning. Hur många sätt det har funnits att betrakta talen och att alla dessa [nu] har nämnts, har framgått. De är alla omöjliga, men somliga är ändå omöjligare än andra.

XIII.7

Vi måste först undersöka om enheterna är förenliga [[adderbara]] eller inte, 1081a och om de är förenliga, då i vilket av de två [ovan] nämnda avseendena. Det kan [också] förhålla sig så att vilken som helst enhet är oförenlig med en annan, men även så att enheterna i tvåtalet i sig är oförenliga med enheterna i tretalet i sig och att enheterna i varje första tal [[varje tal i sig]] på samma sätt är oförenliga med varandra. Om alla enheter däremot är förenliga och i avsaknad av skillnader, rör det sig om matematiska tal och då om enbart ett slags tal: idéerna kan då inte vara tal. Hur kunde nämligen ett tal utgöra människan i sig eller djuret [i sig] eller vilken som helst annan idé? Varje sådant enskilt [varande] motsvarar nämligen en idé, exempelvis idén för människan i sig och en annan för djuret i sig, medan talen som är likartade och inte skiljer sig däremot är oändligt

¹ Jfr *Met.* I.6.

² Jfr *Met.* XIII.8 och *Met.* XIV.3-5.

³ *Met.* XIII.1.

⁴ Platon.

många: inget tretal kan framom vilket som helst annat sådant tal vara människan i sig. Om idéerna inte är tal, verkar de som sådana överlag inte finnas. Genom vilka principer skulle idéerna finnas? Talet härleds ur det ena och den obestämda tvåfalden /*tês duados tês aoristou*/ som sägs vara principer och element för talen. Idéerna kan därför vare sig sägas föregå eller komma efter talen. Om enheterna är oförenliga i bemärkelsen att en inte kan tillfogas en annan, kan ett sådant tal inte vara ett matematiskt tal (det matematiska talet utgår nämligen från enheter som inte skiljer sig och det som har påvisats om dessa stämmer väl överens med det här), men inte kan det heller röra sig om ett tal i den ideala bemärkelsen [alltså ett tal i sig]. I så fall skulle nämligen tvåtalet inte vara det första tal som härrör ur det ena och den obestämda tvåfalden med, som det ses, de andra talen i sin efterföljd: tvåtal, tretal, fyrtal. Enheterna i det första tvåtalet uppstår nämligen samtidigt, antingen, liksom upphovsmannen till denna teori hävdar, ur det som är olik (när det blir identiskt) eller på annat sätt. Om en enhet föregick en annan, skulle den även komma före det tvåtal som består av sådana enheter. Närhelst ett föregår och det andra kommer efter, måste också det som består av dessa [två] komma före det senare och efter det förra. Eftersom det ena i sig /*auto to hen*/ kommer först, men det sedan finns ett annat ett som kommer före andra, följer detta likväl efter det som är ett i sig: det tredje är likaså det andra i förhållande till det andra, men det tredje i förhållande till det som är första ett. Enheterna skulle då föregå talen som de benämns efter. Det skulle alltså finnas en tredje enhet i tvåtalet före tretalet finns och en fjärde och femte i tretalet före dessa andra tal. Visserligen har ingen på detta sätt hävdad att enheterna vore oförenliga, men enligt de principer som dessa tänkare antar, är också denna uppfattning rimlig, 1081b även om den till sin sanningshalt är omöjlig. Om det finns en första enhet och ett första [idealt] ett, kan man rimligtvis anta att det också finns enheter som föregår och kommer efter: på samma sätt för tvåtalet om det finns ett första [idealt] tvåtal. Att det efter det första kommer ett andra är rimligt och nödvändigt och om ett andra ett tredje och så också för det som följer. Likväl är det omöjligt att samtidigt säga bäggedera, att det efter det ena finns en första och andra enhet och att det ändå finns ett första tvåtal. Dessa tänkare antar ändå en [första] enhet och ett första ett, men inte ett andra och tredje, och de förutsätter likaså ett första tvåtal, men inte ett andra och tredje. Om alla enheter är oförenliga, är det uppenbart att det inte kan finnas ett tvåtal i sig och ett tretal [i sig] och så inte heller för de övriga talen. Må enheterna sakna skillnader eller skilja sig sinsemellan, nödvändigtvis är det ändå genom tillfogande man räknar talen: så ger sig tvåtalet av att man till ett fogar ett annat ett och tretalet genom att man till tvåtalet fogar ytterligare ett och på samma sätt för fyrtalet. Om det förhåller sig så, då kan talen omöjligtvis uppstå

på det sätt som dessa tänkare hävdar när de låter dem uppstå ur det ena och den obestämda tvåfalden: tvåtalet blir då en del av tretalet och detta av fyrtalet samt så även för de därpå följande. Enligt dessa tänkare uppstår fyrtalet genom det första tvåtalet och den obestämda tvåfalden, består alltså av två tvåtal vid sidan av tvåtalet i sig. Annars skulle fyrtalet bestå av tvåtalet i sig och ett annat tillfogat tvåtal och tvåtalet i sig av det ena i sig och ett annat ett. Om det förhåller sig så, verkar det andra elementet inte kunna vara en obestämd tvåfald som ger en enhet och inte ett bestämt tvåtal. Vidare, hur kan det vid sidan av tretalet i sig och tvåtal i sig finnas andra tretalet och tvåtal? På vilket sätt består dessa av föregående och senare enheter? Allt detta är ju godtyckliga skapelser och det kan omöjligtvis finnas något första tvåtal och något tretalet i sig. Likväl borde de finnas om det ena och den obestämda tvåfalden vore element. Om konsekvenserna är omöjliga, är också de motsvarande principerna omöjliga.

Såvida alltså enheterna skiljer sig sinsemellan, leder det med nödvändighet till dessa och andra konsekvenser. Även om man antar att det bara är enheterna i olika tal som skiljer sig och att enheterna i samma tal däremot inte skiljer sig sinsemellan, blir följderna inte mindre svåra. 1082a Tioalet i sig innehåller exempelvis tio enheter och detta tiotal består av både dessa och två femtal. Eftersom tioalet i sig inte är ett godtyckligt tal och inte består av godtyckliga femtal eller enheter, då måste enheterna nödvändigtvis skilja sig i detta tiotal. Om de nämligen inte skiljer sig, skulle inte heller femtalen som tioalet består av skilja sig. Eftersom dessa skiljer sig, måste också enheterna skilja sig. Om enheterna skiljer sig, kommer det då att finnas inte bara dessa två utan också andra femtal i detta tiotal eller inte? Att de inte skulle ingå vore märkligt. Om de däremot ingår, vilket slags tiotal ger de i så fall upphov till? Det finns ju inget annat tiotal i tioalet än detta självt. Likaså kan nödvändigtvis inte heller fyrtalet bestå av godtyckliga tvåtal. Den obestämda tvåfalden, så hävdar de, gav upphov till två tvåtal när den upptog det bestämda tvåtalet: den fördubblade det upptagna. Hur är det vidare möjligt att ett tvåtal kunde vara en natur vid sidan av två enheter eller ett tretalet vid sidan av tre enheter? Antingen är det genom delaktighet på så sätt som en vit människa finns vid sidan av det vita och människan (och alltså är delaktigt av dessa två), eller så är det på det sätt ett skiljer sig från ett annat, låt säga människan som föreligger vid sidan av djur och det tvåfotade. Mycket är dessutom ett genom beröring, annat genom blandning och somligt genom position. Inget av detta kan likväl gälla de enheter som utgör tvåtalet och tretalet. Liksom två människor inte utgör [ytterligare] en vid sidan av dessa bägge, så måste det också förhålla sig med enheterna [överlag]. Att de är odelbara ändrar inte detta. Även punkter är ju odelbara, men två punkter är ändå inte något

annat vid sidan av de två [enskilda] punkterna. Det bör inte heller undgå oss att det [enligt nämnda synsätt] skulle finnas tvåtal som föregår och som kommer efter och på samma sätt för de övriga talen. Tvåtalen i fyrtalet må bägge föreligga samtidigt, men de föregår dem som finns i åttatalet och liksom de gav upphov till tvåtalen i fyrtalet, gav de även upphov till fyrtalet i åttatalet. Om det första tvåtalet är en idé, vore också dessa idéer. Samma argument gäller för enheterna. Enheterna i det första tvåtalet ger upphov till de fyra enheterna i fyrtalet. Alla enheter blir så idéer och idén skulle alltså bestå av idéer. Uppenbarligen vore då även det som dessa är idéer för sammansatt: 1082b så vore ett djur sammansatt av djur eftersom det finns idéer för dessa.

Överlag är antagandet om en skillnad mellan enheterna sinsemellan orimligt och en godtycklig skapelse (med en godtycklig skapelse menar jag sådant som med tvång sätts att rätta sig efter en utgångspunkt). Varken till sin mängd eller till sin beskaffenhet ser vi att en enhet skulle skilja sig från en annan: nödvändigtvis måste ett tal vara antingen likadant eller olik */ison ê anison/* och detta gäller alla tal, men i synnerhet för enhetliga tal. Om ett sådant tal inte är större eller mindre, är det likadant. Vi förutsätter att det som är likadant och helt oåtskilt är detsamma i talens fall. Annars vore ju inte heller tvåtalen i tiotalet i sig oåtskilda, även om de är identiska. På vilken grundval kunde hävdas att de vore oåtskilda */adiaforous/*? Om det vidare är så att varje enhet till vilken det tillfogas en annan gör två, då skulle ju en enhet från tvåtalet i sig tillsammans med en enhet från tretalet i sig ge upphov till ett tvåtal bestående av olikartade enheter. Skulle detta då föregå tretalet eller komma efter det? Snarast måste det föregå, eftersom den ena enheten är samtidig med tretalet och den andra med tvåtalet. Vi förutsätter däremot att ett och ett överlag, om det så rör sig om identiska eller olika [tal], gör två: så också för det goda och det dåliga, människan och hästen. Anhängarna av ovannämnda läror menar däremot att detta inte ens skulle gälla enheter. Det är märkligt om talet för tretalet i sig inte är större än det för tvåtalet i sig. Om det däremot är större, då måste det tydligen i det finnas ett tal som är lika stort som tvåtalet, alltså ett tal som inte skiljer sig från tvåtalet i sig. Detta är likväl omöjligt om det finns första och andra tal [[tal i sig och andra tal]]. Inte kan idéerna då heller vara tal. I detta avseende har som sagt de rätt som kräver att enheterna måste skilja sig om de skall utgöra idéer: idén är nämligen en [[är nämligen singulär]]. Om enheterna är oåtskilda, då är också tvåtalen och tretalen oåtskilda. Därför måste dessa tänkare också mena att vi räknar på följande sätt: ett, två – utan att lägga något till det föregående. Annars skulle räknandet inte framgå ur den obestämda tvåfalden och talet kunde inte vara idé. En idé skulle ju då ingå i en annan och alla idéer vore delar av en. Vad de säger överensstämmer med deras förutsättning,

men i ett större perspektiv har de inte rätt. Mycket upphävs nämligen och för dem blir det rent av svårt att säga om vi, när vi räknar och säger "ett, två, tre", då räknar genom att tillfoga eller genom att ange delar.¹ Vi gör bäggedera. Det är därför löjligt att återföra detta på en viktig väsensskillnad. 1083a

XIII.8

Framförallt vore det bra att avgöra vilken skillnad som finns i talet och i enheten om en sådan föreligger. Skillnaden måste antingen gälla mängd eller beskaffenhet, men ingetdera verkar likväl kunna vara fallet [i enhetens fall]. Talet uppvisar däremot kvantitativa skillnader. Om även enheterna skilde sig till sin kvantitet, skulle talen skilja sig sinsemellan, även om mängden enheter vore densamma. Vidare, är då de första enheterna större eller mindre och tilltar de senare eller avtar de snarare? Alla sådana påståenden vore meningslösa. Men inte heller till beskaffenheten kan någon skillnad föreligga. Ingen egenskap kan nämligen gälla dessa [enheter]. Dessa tänkare säger nämligen att beskaffenheten i jämförelse med kvantiteten är sekundär i talen. Dessutom kan enheterna inte heller erhålla beskaffenheten vare sig från det ena eller från tvåfalden. Det ena saknar nämligen beskaffenhet och tvåfalden ger [enbart] upphov till mängd eftersom det i dess natur ligger att alstra mångfald. Om det förhåller sig på något annat sätt, borde det tydligt sägas från början och om möjligt med avseende på enheterna förklaras vilken skillnaden är och varför den måste finnas. Om så inte sker, vad talar då dessa tänkare om?

Om idéerna är tal, är det alltså uppenbart att alla enheter vare sig kan vara förenliga eller heller sinsemellan oförenliga på något sätt. Inte är heller det somliga andra säger om talen riktigt, nämligen de som inte antar idéer, varken som sådana eller såsom tal, men menar att det matematiska finns och att talen är det första i det som är och att själva det ena är principen för detta.² Det vore ju märkligt om, som de säger, det ena vore det första av [allt] det som är ett om det då inte också fanns ett tvåtal för tvåtalen och ett tretal för tretalen: samma förhållande gäller ju i samtliga fall. Om det alltså förhåller sig så med talen och någon enbart antar de matematiska talen, då kan det ena inte vara princip. Nödvändigtvis skulle nämligen ett sådant ett skilja sig från andra enheter och om så, då även ett första tvåtal från [de andra] tvåtalen och på samma sätt med de därpå följande talen. Om det ena skall vara princip, då måste det snarare förhålla sig med talen som Platon sade: det måste finnas ett första tvåtal och ett [första] tretal och talen kan inte

¹ Jfr tal och antal.

² Jfr *Met.* XIII.1.

vara sinsemellan förenliga. Men om detta antas, blir följderna som sagt en mängd orimligheter. Nödvändigtvis måste det likväl förhålla sig på det ena eller andra sättet och om alltså ingetdera kan vara fallet, 1083b då kan inte heller talet finnas separat. Av detta framgår också tydligt att det tredje alternativet är det sämsta, nämligen [att anta] att det ideala talet och det matematiska talet vore ett och detsamma: två fel måste då förbindas i en uppfattning. Matematiska tal kan inte finnas på detta sätt och de som påstår något sådant måste tänka ut invecklade och egenartade förutsättningar till stöd för antagandet. De ställs med nödvändighet inför samma svårigheter som träffar dem som talar om ideala tal. Pythagoréernas sätt att tackla frågan inbegriper på visst sätt mindre svårigheter i jämförelse med de ovan anförda synsätten, men tillfogar andra för dem kännetecknande problem. Att de inte ser talen som separata, upphäver många av de omöjliga konsekvenserna. Att kropparna skulle bestå av tal och att dessa tal vore matematiska, är däremot omöjligt. Att hävda odelbara */atoma/* storheter är nämligen inte sant.¹ Om det skulle förhålla sig så, kunde enheter ändå inte ha sådan storlek. Man kan vidare fråga sig hur en storhet kunde bestå av odelbara delar */ex adiairetôn/*? Men det aritmetiska talet består ju av enheter. Pythagoréerna menar att talen vore varande [[vore ting]] eller åtminstone tillrättalägger de sina läror om kropparna som om dessa skulle utgå från sådana tal.

I den mån talet är ett varande i sig, måste det nödvändigtvis vara sådant på ett av de ovan nämnda sätten, men då inget av dessa kan stämma, är det uppenbart att det inte kan finnas tal av en sådan natur som framställs av dem som hävdar talens separat förefintliga karaktär. Vidare, framgår då varje enhet ur det stora och det lilla när dessa är lika eller framgår den i ett fall ur det lilla och i ett annat fall ur det stora? Om det förhåller sig på det senare sättet, då består varje enskilt [ting] inte av alla element och enheterna är inte heller oåtskilda. I somliga finns då det stora och i andra det lilla som till sin natur är motsatsen till det stora. Hur förhåller det sig då med enheterna i tretalet i sig? En är då överflödig. Därför gör de likaså det ena i sig till den mellanliggande enheten i [sådana] udda tal. Om däremot enheterna härrör ur både det stora och det lilla, hur kan då, när de väl är lika, tvåtalet utgöra en enda natur bestående av det stora och det lilla? Hur skiljer det sig från enheten? Vidare föregår enheten tvåtalet; när enheten upphävs, upphävs även tvåtalet. Denna [enhet] måste då nödvändigtvis själv vara en idéns idé, eftersom den föregår en idé och måste ha uppkommit före denna. Ur vad i så fall? Det är ju enligt dessa tänkare den obestämda tvåfalden som alstrar tvåtal.

¹ Jfr *Gen. corr.* 315b-317a.

Vidare måste talet då antingen vara gränslöst eller begränsat. De låter ju talet finnas separat 1084a och så måste antingen det ena eller det andra vara fallet. Uppenbart är ändå att det inte kan vara gränslöst. Det gränslösa talet är nämligen varken udda /*perittos*/ eller jämnt /*artios*/ medan talens ursprung däremot alltid ligger i det udda eller jämna: när det ena träffar det jämna ger det upphov till det udda, när tvåtalet träffar ett annat blir följderna ett dubbelt och när udda tal [träffar andra sådana], uppkommer ett annat jämnt tal. Om varje idé är en idé för [[om]] något, och talen är idéer, måste vidare också den gränslösa idén vara för [[om]] något, alltså gälla antingen det sinnligt givna eller något annat. Detta kan likväl inte vara fallet, vare sig utgående från deras lära eller logiskt sett, eftersom de uppfattar idéerna som de gör. Om talet däremot är begränsat, hur långt sträcker det sig då? Gällande detta räcker det inte att enbart säga att det förhåller sig på ett visst sätt utan man måste också ange varför. Om talen sträcker sig till tio, liksom somliga hävdar, kan man först och främst konstatera att det då snart råder brist på idéer. Om exempelvis tretalet är människan i sig, vilket är då talet för hästen i sig? Varje tal fram till talet tio är ju [enligt dessa synsätt] i sig. Så måste talet [för hästen i sig] alltså vara ett av dessa tal: dessa är ju väsen och idéer. De kommer likväl inte att räcka till. Redan slagen av djur kommer att överträffa dem. Om tretalet på detta sätt är människan i sig, är det samtidigt uppenbart att också andra tretal då är det. Det som finns i de andra talen är ju likartat. Det skulle alltså finnas ett obegränsat antal människor och om varje tretal är en idé, vore också varje människa en idé – och om inte, skulle det i alla fall handla om [ett obegränsat antal] människor. Om vidare det mindre talet utgör en del av det större när detta består av förenliga enheter i detta samma tal, och om fyrtalet i sig är en idé för [[om]] någonting, exempelvis häst eller det vita, då vore människan en del av hästen, i den mån människan är ett tvåtal. Det är likaså orimligt att det skulle finnas en idé för tio, men inte för elva och för de därpå följande talen. Somligt är och uppkommer likaså utan att det finns idéer för dessa ting. Varför finns det då inte idéer för dessa? Idéerna är alltså inte orsaker. Det vore dessutom märkligt om tal fram till tio – snarare än det ena och idén för själva tiotalet – skulle vara. I det ena fallet har inget uppstått som är ett, medan det däremot i det andra fallet är så. De försöker ändå av räckan till tio göra ett fullständigt tal. Åtminstone härleder de vad som uppstår – tomrummet, förhållandet, det udda och annat sådant – inom [ramen för] tiotalet. Somligt tillskriver de principerna – exempelvis rörelsen, vilan, det goda och det dåliga – det övriga tillskriver de däremot talen. Därför ser de det ena som udda. Om det nämligen vore genom tretalet något är udda, hur skulle då femtalet kunna vara udda? Vidare anser de att [utsträckta] storheter och

annat sådant sträcker sig till en viss storlek, 1084b så t.ex. den första odelbara linjen och likaså tvåtalet samt allt fram till tiotalet.¹

Om talet är separat, frågar man sig vad som kommer först, det ena eller tretalet eller tvåtalet? I den mån talet är sammansatt, kommer det ena först, om det allmänna och formen [[idén]] /*eidos*/ kommer först, är det [själva] talet som kommer först. Varje enhet är ju en del av talet såsom dess materia, medan talet är formen [[idén]]. I en bemärkelse föregår den rätta vinkeln den spetsiga, nämligen till sin bestämning och sitt begrepp, men i en annan bemärkelse kommer den spetsiga vinkeln först, emedan den utgör en del av den rätta vinkeln som ju kan indelas i flera spetsiga vinklar. Såsom materia kommer alltså den spetsiga vinkeln och elementet och enheten först, men såsom form [[idé]] och begreppsligt väsen är det däremot den rätta vinkeln och helheten av både materia och form som kommer först. Det som består av bägge ligger nämligen med avseende på väsen och begreppsbestämning närmare formen [[idén]], medan det däremot med avseende på tillblivelse kommer senare. Hur är då det ena princip? Det hävdas att det beror på dess odelbarhet. Men också det allmänna, det som gäller delen /*to epi merous*/ och också elementet är odelbart, om också på ett annat sätt, i det ena fallet begreppsligen, i det andra tidsligen. I vilket avseende är då det ena princip? Som sagt verkar både den rätta vinkeln komma före den spetsiga och denna före den rätta vinkeln och vardera är då en. Dessa tänkare gör alltså det ena till princip i bägge bemärkelserna. Så kan det likväl omöjligtvis förhålla sig. I det ena fallet är det såsom form [[idé]] och väsen, i det andra såsom del och materia. Ett i visst avseende är likväl bägge, men sanningsenligt enbart såsom möjlighet: om ett tal inte är ett bara som en hög utan, liksom dessa tänkare hävdar, en enhet bestående av enheter som är andra än [enheterna] i andra [tal] /*heteros ex heterôn monadôn*/, då är ingendera enheten verklighet [[förverkligad]]. Orsaken till att de här misstog sig ligger i att de samtidigt utgick både från matematiken och från allmänbegreppen. Ur det förra slöt de sig till att det ena och principen vore en punkt: enheten är nämligen en punkt utan läge. Liksom en del andra tänkare framställde det varande som sammansatt av de minsta enheterna, gjorde de alltså sammanledes. Enheten blir så materia för talen och föregår då samtidigt tvåtalet. Å andra sidan kommer den efter tvåtalet såsom helhet, såsom ett och såsom form [[idé]]. I sin sökan efter det allmänna kom de samtidigt även att hävda att det ena som utsägs också kan ses som en del. Det är ändå omöjligt att det samtidigt kunde förhålla sig på bägge sätten gällande ett och detsamma. Om det ena i sig

¹ Tredennick klargör detta på följande sätt: "The 'indivisible line' or point was connected with 1, the line with 2, the plane with 3 and the solid with 4 /.../; and 1+2+3+4=10 ". Jfr *Met.* XIV.3.

enbart kan finnas utan läge [[enbart kan finnas abstrakt]] (det skiljer sig nämligen inte i något annat avseende än i just detta att vara princip) och tvåtalet är delbart där enheten däremot inte är det, då måste enheten i högre grad likna det ena – och om detta gäller för enheten, då måste också det ena i sig mer likna enheten än tvåtalet. I så fall föregår varje enhet i tvåtalet [detta samma] tvåtal. Detta hävdar de ändå inte utan låter istället tvåtalet komma först. 1085a Om vidare tvåtalet i sig är ett och tretalet i sig likaså ett, då är bäggedera [tillsammans] två. Varifrån härrör då detta tvåtal?

XIII.9

Emedan det inte finns någon direkt kontakt mellan tal utan enbart en räkna och enheter som inte har något mellanliggande, liksom i tvåtalet och i tretalet, kan man fråga sig om det finns en sådan räkna också för det ena eller inte och om tvåtalet i räknan kommer först eller det snarare är någondera av dess enheter som kommer först.

Liknande svårigheter infinner sig gällande de övergripande slag som följer efter talen – linjen, ytan och kroppen. Somliga härleder dessa ur de speciella slagen stort och litet, längderna ur det långa och korta, ytorna ur det breda och smala samt kropparna ur det djupa och det som är plant, alltså just ur slagen av stort och litet. Principen för det ena uppfattar somliga på ett sätt, andra på ett annat. Också i dessa läror framträder mycket som är omöjligt, godtyckligt uppställt och stridande mot det som är rimligt. Konsekvensen blir nämligen att dessa [geometriska] former är oberoende av varandra om principerna inte följer varandra så att det breda och smala också är långt och kort. Om det förhåller sig så, då skulle ytan vara en linje och den fasta kroppen en yta. Hur kan vidare vinklar och figurer och annat sådant förklaras utgående från detta? Samma [svårighet] som i fallet tal uppträder här. Det rör sig nämligen här om egenskaper för storlek, men storlek kan inte härledas ur dem, lika litet som längd härrör ur det räta och böjda eller den fasta kroppen ur det glatta och sträva. Gemensamt för alla dessa läror är samma svårighet som inställer sig gällande de speciella slagen av ett övergripande slag vid antagandet av något allmänt givet, huruvida ett djur i sig finns i djuret eller om det skiljer sig från samma djur. Om man nämligen inte antar att det här finns något separat givet, uppstår ingen svårighet. Om man däremot, som anhängarna av denna lära gör, antar att det ena och talen finns separat, är det inte lätt att lösa detta – om vi då [överhuvudtaget] får säga att det som är omöjligt inte är lätt. Om man tänker sig att det ena finns i tvåtalet och överlag i ett tal, gäller tanken då det ena i sig eller något annat?

Somliga låter alltså storheterna uppstå ur en sådan materia, andra däremot ur punkten (punkten är nämligen för dem inte det ena utan [enbart] lik det ena) och ur en annan materia som är lik mångfalden utan att ändå vara mångfald. Gällande dessa synsätt inställer sig inte mindre tvivel. Om materien nämligen är en, då vore linjen och ytan och den fasta kroppen [också] ett och detsamma: det som härrör från samma utgångspunkter är ju likaså ett och detsamma. 1085b Finns det däremot flera materier, en för linjen, en för ytan och ytterligare en annan för den fasta kroppen, då antingen åtföljer de varandra eller så inte: följden blir då samma överväganden. Ytan skulle då antingen inte inbegripa linjen eller så själv vara en linje.

Hur talet skall kunna framgå ur det ena och mångfalden har man överhuvudtaget inte försökt förklara. Hur man än tar sig an detta, samma svårigheter kommer att inställa sig som när man härleder talet ur det ena och den obestämda tvåfalden. Den ena låter talet framgå, inte ur en viss mångfald, men ur det som allmänt utsägs, den andra härleder det ur en viss mångfald, men ur den första. Man anser då att tvåtalet är den första mångfalden. Som sagt gör detta likväl ingen skillnad utan samma svårigheter inställer sig gällande blandning, position, tillsättande, tillblivelse och annat liknande. Snarast gäller det att här ställa sig frågan: om varje enhet är en, vad består den då av? Varje enskilt varande är ju inte det ena i sig. Man måste nödvändigtvis låta det enskilda framgå ur det ena i sig och mångfalden eller ur en del av en mångfald. Att enheten skulle vara en mångfald förefaller omöjligt eftersom den är odelbar. Att den skulle härröra ur en del av en mångfald innebär likaså flera problem. Varje del måste nämligen vara odelbar: annars är den en mångfald och enheten alltså delbar, varvid det ena och mångfalden inte kan vara element. En särskild enhet härrör ju inte ur mångfald och det som är ett. Den som förfäktar ett sådant synsätt gör inget annat än att tillfoga ytterligare ett tal. En mångfald av det odelbara är nämligen ett tal. Av dem som uttalar sig på detta sätt kan man vidare fråga om talet då är obegränsat eller begränsat? Det förefaller nämligen som om en begränsad mångfald var utgångspunkten när man lät de begränsade enheterna framkomma ur denna och det ena. Mångfald i sig och obestämd mångfald är dock inte detsamma. En hurudan mångfald är det då som utgör element och är en? En liknande fråga kan ställas om punkten och elementet, ur vilka dessa tänkare låter [de utsträckta] storheterna framgå. Det handlar ju här inte om en enda punkt. Ur vad framkommer då andra enskilda punkter? Väl ändå inte ur ett avstånd och ur punkten i sig. Inte kan heller delarna av avståndet vara odelbara, liksom när det gäller den mångfald som enheterna utgår från. Talet är visserligen sammansatt av odelbara delar, utsträckta storheter däremot inte.

Allt detta och mycket annat visar tydligt att talet och de utsträckta storheterna omöjligtvis kan finnas separat. 1086a Att de främsta [föreläsarna för dessa synsätt] är oense om talen är samtidigt ett tecken på att det är den bristande sanningshalten gällande dessa ting som ger upphov till förvirringen bland anhängarna. De som vid sidan av det sinnligt givna bara antar matematiska ting¹, insåg det svåra och orimliga med idéerna, avstod så från idéalen och antog [enbart] de matematiska talen. Andra som däremot ville anta både idéerna och talen, förmådde inte se hur matematiska tal kunde finnas vid sidan av idéalen om dessa principer förutsätts och lät så idéalen och det matematiska talet vara ett och detsamma – men detta enbart till ordalydelsen, eftersom de i själva verket upphävde det matematiska talet.² De talar nämligen enbart om egna förutsättningar och inte om matematik. Den som först antog att det finns idéer³ och att idéerna skulle vara tal och att [samtidigt] också det matematiska finns, gjorde rätt i att skilja dessa [från varandra]. Så blir konsekvensen att alla i ett visst avseende har rätt, men på det stora hela ändå misstar sig. Också de själva visar detta när de inte är överens utan [rent av] står för motsatta åsikter. Orsaken till detta ligger i att deras förutsättningar och principer är felaktiga. Det är nämligen svårt att utgående från det som inte är riktigt komma till något riktigt. Som Epicharmos säger: så snart som det är sagt, visar det sig omedelbart vara fel. Dessa frågor och bestämmningar må här räcka om talen. Den som redan är övertygad kunde [säkert] bli ännu mer övertygad genom en fortsatt behandling, men denna skulle inte bidra till att ytterligare övertyga den som inte är övertygad.

Vad gäller de första principerna, de första orsakerna och elementen, har det som sägs av dem som enbart avhandlar det sinnligt givna å ena sidan behandlats i skrifterna om naturen,⁴ å andra sidan tillhör det inte föreliggande undersökning. Vad de säger som menar att det vid sidan av det sinnligt givna också finns andra väsen, hör däremot ihop med det som redan behandlats. Eftersom somliga säger att idéerna och talen är sådana väsen och menar att elementen för dessa är element och principer för det som är, är det skäl att dryfta vad de hävdar och hur de gör det. De som enbart uppställer tal, matematiska sådana, skall senare behandlas.⁵ Vad gäller dem som talar om idéer, kan man däremot samtidigt se både deras sätt att tänka och de svårigheter som kommer sig därav. De antar

¹ Speusippos.

² Xenokrates.

³ Platon.

⁴ *Fys.* I.4-6.

⁵ *Met.* XIV.2-3.

nämligen att de som väsen uppställda idéerna vore allmänna och att de samtidigt skulle finnas separat och som enskilda [ting]. Att detta är omöjligt har redan påvisats.¹ Orsaken till att de som anser väsendena vara allmänna förband dessa synsätt till ett enda, ligger i deras antagande om att de sinnligt givna tingen inte vore sådana väsen. 1086b De menade nämligen att det som finns i de enskilda sinnliga tingen flyter och inte har något bestående medan däremot det allmänna finns vid sidan av dessa och är något annat.² Som vi redan sade, var det Sokrates som här genom sina begreppsbestämningar igångsatte detta, men han skilde dock inte dessa bestämningar från de enskilda tingen – och han gjorde rätt i att inte tänka dem som separata. Det framgår tydligt också genom konsekvenserna. Utan det allmänna finns det nämligen ingen vetenskap och orsaken till svårigheterna med idéläran ligger i särskiljandet [av idéer och enskilda ting]. De anhängare som ansåg att – i den mån det vid sidan av det sinnligt givna och flytande finns andra väsen – dessa då nödvändigtvis måste vara separata, hade inte några andra väsen att tillgå och uppställde så det som allmänt utsägs såsom separat förefintligt, varav följde att de allmänna och de enskilda naturerna blir nära nog ett och detsamma. Detta är en svårighet som det ovan anförda i sig medför.

XIII.10

En besvärlig fråga som inställer sig både för dem som hävdar att det finns idéer och för dem som inte hävdar detta, har redan nämnts i början av våra problematiserande betraktelser.³ Låt oss här återkomma till detta. Om man nämligen inte antar att väsendena är särskilda */kechôrismenas/* på det sätt som detta sägs om det enskilt varande [[om enskilda ting]],⁴ då upphäver man det väsen som man vill hävda. Om man däremot antar att väsendena vore åtskilda */chôristas/*, hur skall då elementen och principerna för dessa uppställas? Uppfattar man dem nämligen som enskilda ting och inte som allmänna, då finns det lika många ting som element och inget vetande om elementen. Menar vi att de uttalade stavelserna vore väsen och ljudelementen [[bokstäverna]] alltså då väsenselement, i så fall skulle [stavelsen] BA nödvändigtvis vara en [enda] och så också varje [annan] stavelse en [enda] eftersom de ju då inte är allmänna och identiska såsom idealt givna utan var och en numerärt en enda och ett visst bestämt något och detta då inte enbart till namnet. (Dessa tänkare antar ju att

¹ *Met.* III.6.

² *Met.* I.6 och *Met.* XIII.4.

³ *Met.* III.4-6.

⁴ Se kommentaren.

det ena som sådant gäller i varje enskilt fall */eti d'auto ho estin hen hekaston titheasin/*.) Om det förhåller sig så med stavelserna, då också med det som de består av. I så fall finns det inte flera än ett A och inte heller för andra element flera än ett [[för andra bokstäver flera än en]]. Argumentet är här detsamma: inte heller för andra stavelser kan det finnas en och ytterligare en annan. Om det förhåller sig så, skulle det vid sidan av elementen inte finnas några andra ting utan alltså bara elementen. Om dessa finns likväl inget vetande: de är nämligen inte allmänna och vetandet gäller det allmänna. Detta framgår tydligt genom bevisföring och bestämningar [[definitioner]]. Det går nämligen inte att dra slutsatsen att denna triangel har vinkelsumman av två räta vinklar om inte alla trianglar har vinkelsumman av två räta vinklar. Inte kan man heller sluta sig till att denna människa är ett djur, om inte varje människa är ett djur. 1087a Om däremot principerna eller de väsen som härleds ur dessa vore allmänna, då skulle det finnas något som inte är väsen som föregår väsendet. Det allmänna är inte väsen, men element eller princip framstår här som något allmänt – och detta föregår det som det är element av eller princip för. Allt detta blir rimligtvis följderna av att de låter idéerna bestå av element och vid sidan av väsen med samma form [[av samma slag]] hävdar att det finns ett väsen – en idé – som är separat. Om inget däremot hindrar att det för ljudelementen kan finnas många A och många B, men däremot inte något A i sig och B i sig vid sidan av dessa, kan det därför också finnas ett obegränsat antal liknande stavelser. Att allt vetande gäller det allmänna, och att därför också principerna för det varande nödvändigtvis måste vara allmänna och inte separata väsen, ger likväl upphov till den största av de nämnda svårigheterna: i ett avseende är påståendet sant, i ett annat avseende däremot inte. Vetenskapen */epistêmê/* har liksom vetandet */epistasthai/* nämligen två betydelser, den ena med avseende på möjlighet [[förmåga]], den andra med avseende på verklighet [[förverkligande]]. Liksom materien är allmän och obestämd, gäller möjligheten något allmänt och obestämt, medan verkligheten däremot är bestämd och gäller något visst bestämt såsom just detta. I åtföljande bemärkelse ser synen färgen i allmänhet, eftersom den vissa färg som ses är just en färg. Så är också det bestämda A som grammatikern betraktar ett A. Om principerna nödvändigtvis måste vara allmänna, då måste också det som följer av dem vara allmänt liksom fallet är vid bevisföring. Om det förhåller sig så, kan det inte finnas något separat och inget väsen [i denna bemärkelse]. Det är likväl uppenbart att vetandet [och vetenskapen] visserligen i ett avseende är något allmänt, men i ett annat avseende ändå inte.

N

Bok XIV

XIV.1

Så mycket må vara sagt om detta [slags] väsen.¹ Alla dessa tänkare ser principerna som motsatta, så för naturliga ting, men på samma sätt också för orörliga väsen. Om det inte kan finnas något som föregår principen för allt, då kan denna princip omöjligtvis vara något annat som princip. Annars vore det som om någon sade att det vita är principen, inte såsom något annat utan såsom det vita, och ändå menade att det skulle gälla något underliggande och vore vitt för något annat (varvid detta andra ju då skulle vara något föregående).

Allt uppstår [likväl] ur motsatser på så sätt att det finns ett underliggande. Så är nödvändigtvis det som motsatserna hänför sig till ett sådant [underliggande]. 1087b De gäller ett underliggande och finns inte separat. Uppenbart och genom argument belagt är att det inte finns någon motsats till väsendet. Inga motsatser kan alltså vara främsta princip för allt utan denna [princip] måste vara något annat. Somliga antar att en av motsatserna vore materia, andra ställer det som är olik mot det identiska ena och menar då att detta är mångfaldens natur, andra vidare ställer mångfalden mot det ena. Vissa låter talen framkomma ur olikhetens tvåfald av stort och litet, andra ur mångfalden, men i bägge fallen genom det enas väsen.² Också den som talar om det som är olik och det ena som element och ser olikheten som en tvåfald av stort och litet, beskriver det som är olik och det stora och det lilla såsom ett – och beaktar inte den skillnad som ligger i att de begreppsligen utgör ett, men inte numeriskt. Principerna som de kallar element fastställs inte heller riktigt: somliga talar om stort och litet vid sidan av det ena och förstår dessa tre såsom element av talen – de två förra såsom materia och det ena såsom form. Andra talar om mycket och litet eftersom det stora och det lilla verkar höra till det som till sin natur är utsträckt mängd. Andra vidare använder snarare ett allmänt uttryck för detta såsom det överträffande och det överträffade. Inget av detta gör likväl någon nämnvärd skillnad i fråga om olika konsekvenser, men enbart i fråga om de logiska svårigheter som de ju vill undvika eftersom de använder sig av logisk bevisföring. Förutom då i följande avseende: om det överträffande och det överträffade och inte det stora och det lilla är principer, då borde talen härledas ur elementen innan tvåtalet framkommit. Bägge /*amfotera*l³ är ju snarare allmänna. Nu säger de likväl

¹ Övergången från bok XIII är flytande. Samma slags ideala väsen som där behandlats, avses här.

² Olika platoniska synsätt beskrivs.

³ Vål det överträffande och det överträffade.

enbart det ena, men inte det andra. Andra tänkare ställer det annorlunda och det andra mot det ena och ytterligare andra utgår från en motsats mellan mångfalden och det ena. Om det nu förhåller sig som de vill och det varande härrör ur motsatser, varvid det ena dock antingen inte alls har någon motsats, eller om en sådan föreligger, det då är mångfalden, och om det som är olikt vidare är motsatt det som är likadant, det annorlunda motsatt det som är detsamma och det som är ett annat är motsatt det som är sig självt, då är det snarast de som ställer det ena mot mångfalden som har en lära [att beakta], även om inte heller denna förslår eftersom det ena då skulle framstå som få. Mångfald är nämligen en motsats till fåtal, och många till få. Uppenbart är att det ena betecknar ett mått¹ och i samtliga fall finns det då ett underliggande, i harmonin exempelvis den halva tonen, i utsträckningen tum, fot eller något annat sådant och i det rytmiska foten eller stavelsen. På samma sätt finns för tyngden en bestämd vikt. I alla dessa fall anges enhet på ett likartat sätt: 1088a för beskaffenhet såsom en beskaffenhet, för mängd såsom en mängd (varvid måttet är odelbart, i det ena fallet till sitt slag, i det andra fallet för den sinnliga varseblivningen). Det ena är här inte något väsen som skulle finnas i sig. Så med skäl. Det ena betyder nämligen att ett mått gäller för en mångfald; talet betyder i sin tur en mångfald som uppmäts och en mångfald av mått. Därför kan det ena rimligen inte vara ett tal. Inte kan heller måttet vara många mått. Däremot är måttet och det ena princip [[utgångspunkt]]. Alltid måste nämligen något som är detsamma för allt vara mått: så är en häst måttet för hästar och en människa måttet för människor. Om det gäller människa, häst och gud, då är måttet något likt en levande varelse [[likt ett djur]] /*zôon isôs*/ och antalet vore då levande varelses [[djur]]. Om det gäller människan, det vita och den gående varelsen, finns det däremot knappast något tal eftersom alla [tre] förekommer i detsamma som numeriskt är ett. Om det likväl fanns ett tal, vore det för övergripande slag eller för något annat sådant som tillskrivs.

De [tänkare] som anser det som är olikt /*to anison*/ vara ett och låter den obestämda tvåfalden bestå av det stora och det lilla, avlägsnar sig väl mycket från det plausibla och möjliga. Dessa termer avser nämligen egenskaper och något åtföljande snarare än något underliggande för tal och storheter: många och få nämligen för tal och stort och litet för utsträckta storheter. På samma sätt är också det udda och det jämna, det sträva och det glatta, det raka och det böjda egenskaper och något åtföljande.

Till detta misstag fogar sig att det stora och det lilla och annat sådant nödvändigtvis måste vara något relativt. Relationen är det som minst av alla

¹ *Met.* V.6 och X.1.

kategorier kan vara natur och väsen: den följer efter beskaffenheten och mängden. Det relativa är som redan har konstaterats en egenskap för det kvantitativa och inte dess materia, eftersom det allmänt taget måste finnas något annat som ligger under det relativa och under dess delar och slag. Inget är nämligen stort eller litet, mångfaldigt eller fåtaligt eller överlag relativt om det inte finns ett annat genom vilket det är just stort eller litet, mångfaldigt eller fåtaligt eller relativt. Ett tecken på att det relativa minst [av allt] är väsen och varande ligger i att det bara i detta fall varken finns tillblivelse och förgängelse eller rörelse på det sätt som det för mängd finns tilltagande och avtagande, för beskaffenhet förändring, för platsen rumslig rörelse och för väsendet som sådant [just] tillblivelse och förgängelse. Så inte för det relativa: utan att själv förändras blir detta nämligen än större, än mindre, än lika när något annat undergår en kvantitativ förändring. 1088b Nödvändigtvis måste materien för ett enskilt ting vara det som besitter möjligheten att vara just detta ting såsom väsen. Det relativa är likväl varken till sin möjlighet eller sin verklighet väsen. Orimligt eller snarare omöjligt är det att låta [ett sådant] icke-väsen vara ett element av väsendet som föregår detta. Alla kategorier kommer nämligen efter väsendet. Dessutom utsägs elementen inte om det som de är element av: många och få utsägs likväl både var för sig och samtidigt om tal, lång och kort [utsägs] om linjen och ytan kan sägas vara bred och smal. Finns det en mångfald för vilken något alltid är ett litet fåtal, exempelvis tvåtalet (om två nämligen vore många, skulle ett vara få¹), då skulle det finnas ett många i enkel bemärkelse. Tio skulle då vara många om det inte fanns något som är mer än tio², så exempelvis tusen. Hur kan talet i så fall härledas ur fåtal och mångfald? Antingen borde man ju då om det säga bägge samtidigt eller så ingetdera. Det är ändå bara det ena som sägs.

XIV.2

Vi måste nu överlag dryfta om det är möjligt att eviga ting kan bestå av element. I så fall borde de också ha en materia. Allt som består av element är nämligen sammansatt. Om det förhåller sig så att det som består av något nödvändigtvis också härrör ur detta – må det gälla det som alltid har funnits eller det som har uppstått [vid en viss tid] – och att allt uppkommer ur det som har möjligheten att bli det som uppkomsten leder till (inget har nämligen någonsin uppstått ur det som omöjligtvis kunde bli just detta), då kan det som har förmågan [[möjligheten]] att bli till antingen bli till [[förverkligas]] eller så inte. Så borde

¹ *Met.* 1056b3-10.

² Jfr *Met.* 1084a-b med fotnot.

det för talet */arithmos/* eller något annat som har materia, hur evigt det än är, likväl också vara möjligt att inte finnas – precis som det för det som har funnits länge lika mycket som för det en dag gamla också kunde ha varit fallet att det inte skulle ha funnits. Om det förhåller sig så, kunde också det likaså även inte ha funnits, som har funnits så länge att det överhuvudtaget inte finns någon begränsning för dess varaktighet. Något sådant vore alltså inte evigt eftersom det inte är evigt, som också inte kunde ha funnits, något som vi i andra undersökningar har behandlat.¹ Om det här anförda allmänt taget är sant, nämligen att inget kan vara ett evigt väsen utan att vara [aktuell] verklighet och att element är materia för väsen, då har det eviga väsendet [likväl] inga inneboende element av vilka det skulle bestå. Det finns visserligen somliga som uppställer den obestämda tvåfalden som element vid sidan av det ena, men de undviker då med skäl att även anta olikheten till följd av de omöjligheter ett sådant antagande skulle medföra. Likväl undgår de då enbart de svårigheter som nödvändigtvis följer ur antagandet om att det relativa och olika vore element. Vad som gäller oberoende av denna uppfattning, måste ändå kvarstå som en svårighet i deras läror – må det gälla det ideala talet som de låter framgå ur sådana element eller det matematiska talet.

Det finns många skäl till att de tillgrepp sådana orsaker, 1089a varav det främsta är att deras frågeställning var föråldrad. Man antog nämligen att allt som är vore ett, det varande självt, om man inte upplöste och vederlade Parmenides ord "aldrig kommer du nämligen att påvisa att det är som inte är": det måste alltså visas att det icke-varande ändå finns. Genom att utgöras av något varande och något annat kan nämligen tingen finnas så att det finns flera ting [än ett].² [Här inställer sig likväl frågor.] Först och främst, om varat har många betydelser (i vissa fall avser det väsendet, i andra fall beskaffenheten, vidare mängden och andra sådana kategorier), hur skall då det ena vara beskaffat som är allt, om man då inte menar att icke-varat är? Gäller det väsen eller egenskaper och på samma sätt för det övriga, eller gäller det samtliga [kategorier], varvid det här och en sådan där och en så stor och allt det övriga som anger att något är ett, vore ett? Det är likväl orimligt eller snarare omöjligt att låta en [enda] natur vara orsaken till att det i det varande finns ett konkret något, ett så här beskaffat, ett så här stort och ett någonstans beläget. Vidare kan man fråga sig av vilket slags icke-vara och vara tingen då härrör. Icke-varat har ju flera betydelser, liksom även varat. Att inte vara människa innebär att inte vara något bestämt, att inte vara rak betyder att inte vara så beskaffad och att inte vara tre armlängder lång innebär att inte vara så stor. Av vad slags varande och

¹ *Met.* 1050b och *De caelo* I.12.

² Platon, *Sofisten* 237a, 241d och 256e.

icke-varande utgörs då tingens mångfald? Med det icke-varande som tillsammans med det varande låter en mångfald av ting finnas, avser anhängaren av denna lära likväl också det falska och annat av en sådan natur. Så menade han också att man måste förutsätta något falskt, precis som forskaren i geometri antar att en linje är en fot lång även om den inte är det.¹ Det är ändå omöjligt att det kunde förhålla sig på detta sätt. Den som forskar i geometri förutsätter nämligen inte något falskt (något sådant antagande ingår ju inte i slutledningen) och inte är det heller ur ett sådant icke-varande som tingen uppstår eller förgås. Så finns det lika många fall av icke-vara som det finns kategorier och därtill omtalas ännu det falska och det möjliga såsom något icke-varande: det är likväl ur det senare [– alltså ur det möjliga –] som något uppstår. Ur det som inte är en människa, men till sin möjlighet kan vara en människa, uppstår människan; ur det som inte är vitt, men till sin möjlighet kan vara vitt, uppstår det vita – och på samma sätt i andra fall, må det sedan gälla uppkomsten av ett eller flera. Det som söks är uppenbarligen sättet på vilket det varande i egenskap av väsen kan sägas vara en mångfald. Det som framkommer är nämligen tal, linjer och kroppar. Orimligt är det ändå att i undersökningen av mångfald enbart utgå från vad något är och inte beakta mångfald gällande mängd och beskaffenhet. Den obestämda tvåfalden eller det stora och det lilla är förvisso ingen orsak till att det finns två vita eller flera färger eller till att det finns flera smaker och figurer. 1089b I så fall skulle ju också dessa vara tal och enheter. Om dessa tänkare hade beaktat sådant, skulle de också för väsen ha insett orsaken. Orsaken är nämligen här densamma eller analog. Samma förirring var också skälet till att de i sin sökan efter en motsats till det varande och det ena som tillsammans med just detta [– det varande och det ena –] skulle ge upphov till tingen, uppställde det relativa och det som är olikt: dessa [senare] två är likväl varken motsatta det varande och det ena eller i kontradiktorisk motsättning till dessa utan enbart något som hänför sig till tingens natur, liksom det något är och beskaffenheten. De borde också ha undersökt hur det relativa är mångfaldigt och inte ett. Man frågar sig hur det finns många enheter vid sidan av det första ena, men däremot inte hur det finns många olika [ting] vid sidan av det som är olikt. Ändå använder sig dessa tänkare av denna mångfald och talar om det stora och det lilla och om mångfald och fåtal, vari talen har sitt upphov, vidare om det långa och det korta, vari linjen har sitt upphov, det breda och det smala, vari ytan har sitt upphov, det djupa och det plana, vari de fasta kropparna har sitt upphov. De nämner ännu ytterligare slag av relationer. Vilken är då orsaken till att det för dessa finns mångfald?

¹ En jämförelse med vad Platon skriver i *Sofisten* (237a och 240) påbjuds här.

Man måste som sagt nödvändigtvis för det enskilda tinget förutsätta det som är såsom möjlighet. Upphovsmannen till ovan nämnda lära¹ tillfogade däremot ett påstående om vad det är som har möjligheten att vara något bestämt och ett väsen, men i sig likväl inte är ett sådant och menade att det är det relativa. Det är som om man hävdade att det här skulle röra sig om beskaffenheten som ju likväl till sin möjlighet vare sig är det ena eller det varande och inte heller är den kontradiktoriska motsatsen till det ena eller det varande utan bara utgör ett visst slags vara. Det skulle som sagt vid undersökningen av hur tingen kan vara mångfaldiga snarare gälla att inte bara söka bland det som tillhör samma kategori och dryfta hur det kommer sig att det finns många väsen eller många beskaffenheter, utan istället fråga sig hur det [överlag] kommer sig att det finns många ting. Somligt är nämligen väsen, somligt egenskaper och annat något relativt. För de andra kategorierna finns det också flera andra sätt att förstå hur mångfald är given: så kan man mena att mångfalden [visserligen] inte är separat */mê chôristal*, men att det finns flera beskaffenheter och mängder för att det underliggande blir till och så är mångfaldigt. En viss materia måste dock finnas för varje övergripande slag, men det är omöjligt att denna skulle kunna finnas separat från väsendena. I de enskilda tingens fall frågar man sig hur ett sådant bestämt varande kunde stå för mångfald om det inte fanns något partikulärt och en sådan bestämd natur. Detta för oss tillbaks till frågan om hur det finns många verkliga väsen och inte bara ett. Om vad något är och mängden inte är detsamma, har det [i ovan nämnt fall] inte förklarats hur och varför det finns många ting utan enbart vad kvantitativ mångfald är. Alla tal betecknar nämligen något kvantitativt och enheten anger, också om den inte är ett mått, något som till sin kvantitet är odelbart. Om kvantitet och vad något är alltså avser olika saker, har det inte angetts utgående från vad och hur det som är något */to ti estin/* kan utgöra en mångfald. 1090a Om man däremot menar att dessa två [– kvantitet och vad något är –] vore detsamma, leder det till många invändningar.

Det är också skäl att dröja vid frågan om vad det är som skapar övertygelsen om att talen finns. För den som uppställer idéer, framstår de som en orsak till det varande i den mån varje tal är en idé och idén på ett eller annat sätt är orsaken till varat i andra ting. Låt detta vara det underliggande antagandet för dessa [tänkare]. Hur är det då med den som till följd av alla inneboende svårigheter med idéerna inte ser saken på detta sätt² och därför inte gör dem till tal, men ändå uppställer matematiska tal: vilka skäl har vi då att tro att det finns sådana tal och hur är de

¹ Platon.

² Speusippos.

tjänliga för övriga ting? Den som menar att tal finns [på detta sätt] hävdar inte att dessa vore tal för något utan ser dem som något som finns i och för sig och de framstår då inte som orsaker. [Men] alla aritmetiska lärosatser måste som sagt gälla också för sinnliga ting.¹

XIV.3

Genom att framhäva ett särskilt [idealt] något som är ett vid sidan av mångfalden enskilda ting försöker de som antar att det finns idéer och att dessa är tal begripa hur och varför enskilda ting finns. Eftersom deras argument likväl inte är varken nödvändigtvis sanna eller ens möjliga, finns det inget skäl att därför hävda att talen vore sådana [som de säger]. Pythagoréerna menade sig däremot se många numeriska egenskaper i de sinnligt givna kropparna och antog därför att tingen [[det varande]] vore tal – inte tal som finns separat, men så att tingen skulle bestå av tal. Varför så? Eftersom de numeriska egenskaperna råder i harmonier, i himmelen och i mycket annat. De som däremot menade att enbart matematiska tal finns, kunde utgående från sina förutsättningar inte säga något sådant utan menade att det inte finns vetenskaper om dessa [ting] *lall' hoti ouk esontai autôn hai epistêmai elegetol*. Som redan konstaterats hävdar vi däremot att det finns sådana. Uppenbart är också att det matematiska inte finns separat. Det är nämligen inte separat som egenskaperna finns i kropparna. Pythagoréerna gör sig i detta avseende inte skyldiga till något fel: de låter de naturliga kropparna uppstå ur tal, alltså det som har tyngd och lätthet ur det som inte har tyngd och lätthet – men de verkar då tala om en annan himmel */peri allou ouranou/* och andra kroppar, inte om de sinnligt givna. De som antar att talen är separata, menar däremot att de är separata eftersom lärosatserna inte gäller det sinnligt givna utan när de omtalas är sanna och då får medhåll av själen [oberoende av det sinnligt givna].² 1090b På samma sätt för matematiskt utsträckta storheter. Det andra synsättet³ kan ändå ge argument för det motsatta och så måste de som är av ovan nämnda uppfattning lösa nyss beskrivna svårigheter: hur kommer det sig att dessa [numeriska] egenskaper råder i det sinnligt givna om talen överhuvudtaget inte finns i dessa [sinnliga ting]? Somliga menar att det nödvändigtvis finns sådana naturer emedan punkten är gräns och ett yttersta för linjen, linjen i sin tur för ytan och ytan för den fasta kroppen. Det gäller alltså att se huruvida ett sådant argument inte är alltför svagt. Det yttersta är inget väsen utan snarare något som

¹ *Met.* XIII.3.

² Se kommentaren.

³ Pythagoréernas syn.

i samtliga fall begränsar. Så finns det för gåendet och överlag all rörelse en gräns: att det därför skulle röra sig om ett bestämt något och ett väsen är likväl orimligt. Också om det vore ett väsen, skulle det i alla fall vara väsendet för ett sinnligt ting [och alltså inte för rörelsen som sådan]. Vad som sades gällde ju ett sådant [ting]. Varför skulle det då finnas separat? Vidare bör man – för att inte vara överdrivet tillmötesgående – gällande talet överlag och det som hör till matematiken, beakta att det här inte finns någon växelverkan mellan det tidigare och det senare. Även enligt dem som menar att enbart det matematiska är, finns ändå de utsträckta storheterna också utan tal och om inte dessa, då i alla fall själen och de sinnliga kropparna. Men det förefaller ändå inte som om naturen likt en dålig tragedi vore helt utan sammanhang.¹ De som uppställer idéer undgår detta problem eftersom de låter utsträckta storheter framgå ur materia och tal: ur tvåtalet linjerna, ur tretalet ytorna och ur fyrtalet eller ur andra tal de fasta kropparna.² Det gör här ingen skillnad. Skall dessa storheter då vara idéer, på vilket sätt finns de och vad tillför de det varande? Ingenting tillför de, lika litet som det matematiska tillför någonting. Det finns i själva verket ingen [matematisk] lärosats för dessa [storheter] – om man då inte vill omvälvla matematiken och uppställa helt egna läror. Svårt är det inte att uppställa godtyckliga förutsättningar, ge dem stor vikt och tillfoga en mängd slutsatser. Dessa tänkare gör fel i att förbinda det matematiska med idéerna. De däremot som först antog två slag av tal, det ideala talet och ett annat matematiskt tal, har på intet vis förklarat och kan inte heller förklara hur det matematiska talet finns och av vad det består. De förlägger det nämligen mellan det ideala talet och sinnevärlden. Om det består av det stora och det lilla, vore detta [matematiska tal] ändå detsamma som det ideala talet (av ett annat stort och litet låter man ju de utsträckta storheterna bestå). 1091a Om man här inför ett ytterligare, har man för många element. Om däremot principen för bägge [slagen av tal] vore en, vore detta ena gemensamt för dessa. Man kan fråga sig hur det ena kan gälla för en sådan mångfald om man samtidigt menar att talet inte kan härröra ur något annat än det ena och den obestämda tvåfalden. Alla dessa uppfattningar är oförnuftiga, sinsemellan motstridiga och mot [varje] god argumentation och det verkar som om de [snarast] vore ett exempel på Simonides mångordighet.³ Sådan mångordighet framkommer då man inte har något med sunt förnuft överensstämmande att säga, liksom fallet kan vara med slaven. Också själva elementen, det lilla och det stora, verkar protestera mot att [på detta sätt]

¹ Jfr *Poet.* 1459a.

² I detta fall avses förmodligen Xenokrates.

³ Förmodligen avses Simonides från Keos (c. 556–468 f.Kr.) och hans ymniga språkbruk.

dras in. De förmår nämligen på intet sätt ge upphov till tal om det då inte vore genom en fördubbling av det ena.

Det är också orimligt eller snarare en av många omöjligheter att anta tillblivelse för det som är evigt. Vad gäller pythagoréerna råder inget tvivel om huruvida de antog eller inte antog sådan tillblivelse. Det är nämligen uppenbart: de säger att det ena efter att det har sammanfogats antingen av ytor eller av något färgat eller av ett frö eller av något annat som för dem är svårförklarligt, sedan omedelbart infogar de närmaste delarna av det gränslösa och så begränsar med en gräns.¹ Emedan de här förklarar världsalltet och vill yttra sig om naturen, är det rätt och rimligt att behandla dessa synsätt i ett naturfilosofiskt sammanhang och för närvarande utelämna dem ur föreliggande behandling. Vi undersöker nämligen här principerna för det orörliga och frågar oss så hur det förhåller sig med uppkomsten av sådana tal.

XIV.4

Dessa tänkare² menade att det inte finns någon tillblivelse för udda tal, uppenbarligen för att det jämna talet däremot är förknippat med tillblivelse. Det första jämna talet låter somliga framgå ur det som är olikt, nämligen det stora och det lilla, genom att likställa dessa.³ Nödvändigtvis måste olikhet då råda i dessa före likställandet. Om de alltid hade varit likställda, hade de ju inte kunnat vara olika därförinnan. Det finns nämligen ingenting som föregår det som alltid har varit. Tydligt är det inte för [den teoretiska] betraktelsens skull som dessa tänkare antar en tillblivelse för talen.

En ytterligare fråga – som inte hedrar dem som berör den alltför lättvindigt – är hur elementen och principerna förhåller sig till det goda och det dåliga. Svårigheten är att avgöra om något element eller någon princip är av det slag som vi avser när vi talar om det goda i sig och det högsta goda⁴ eller om det inte förhåller sig så – varvid [i det senare fallet] det goda då först skulle framkomma senare. Vissa samtida tänkare⁵ som inte hävdar [att det goda vore ursprungligt] utan istället menar att det sköna och det goda småningom visar sig när naturtingen växer fram förefaller vara ense med [äldre] teologer. De antar detta för att undgå en verklig svårighet som möter dem som, likt vissa [andra], hävdar att det ena är ursprunget

¹ Jfr *Fys.* III.4.

² Platoniker.

³ Jfr *Met.* 1081a.

⁴ Se kommentaren.

⁵ Vid sidan av pythagoréerna väl också Speusippos.

[[den första principen]]. 1091b Svårigheten kommer sig inte av att såsom något inneboende hänföra det goda till principen, utan av att det ena uppfattas som princip och då som princip i bemärkelsen element och att talet sedan härleds ur det ena. De tidiga diktarna hyste i det avseendet liknande åsikter när de menade att det inte är de första [makterna] – exempelvis natten och himmelen eller kaos eller oceanen – utan istället guden [Zeus] som styr och härskar. Det som fick dem att yttra sig så berodde på att de lät härskarna över det som är förvandlas. De som förbinder synsätten och inte beskriver allt i mytologiska termer, liksom Ferekydes¹ och vissa andra, låter den första alstrande instansen vara det bästa och så gör även magikerna² och somliga senare visa [män], exempelvis Empedokles och Anaxagoras: den förra genom att låta vänskapen vara elementet, den senare genom att göra förnuftet till princip. Av dem som ansåg att det finns oföränderliga väsen, menade somliga att det ena och det goda i sig är detsamma.³ Framförallt betraktade de då det godas väsen som det ena. Frågan är alltså vilkendera synsättet man bör försvara. Märkvärdigt vore det om det i det första och eviga och sig själv tillräckliga */autarkestatôl* detta första självt, det sig själv tillräckliga och räddande */sôtêrial*, inte skulle vara förhärskande såsom det goda. Dessutom är det just för att det är gott som det är oförgängligt och sig själv tillräckligt. Så kan man väl sanningsenligt hävda att principen är av detta slag. Att däremot säga att denna princip vore det ena, eller om inte detta, då element eller talelement, är omöjligt. Det skulle nämligen skapa många svårigheter – och somliga tänkare⁴ undvek dessa genom att avstå från denna åsikt, nämligen de som på samma sätt menar att det ena är första princip och element, men då enbart i bemärkelsen matematiskt tal. Alla enheter blir på så sätt i viss bemärkelse något gott och så föreligger det rikligt med godheter. Om idéerna dessutom är tal, blir alla idéer i viss bemärkelse goda. Hur man nu än vill anta att det finns idéer – om det finns idéer enbart för det goda, är idéerna inte väsen; om man antar idéer också för väsen, då är däremot alla djur och växter och allt det delaktiga likaså något gott. Sådana märkliga */atopal* konsekvenser blir här följderna och likaså blir det motsatta elementet – må det vara mångfalden eller det som är olikt, det stora och det lilla – i detta fall det som är dåligt i sig. En tänkare⁵ undvek av denna anledning att förbinda det goda med det ena emedan det dåliga då skulle bli mångfaldens natur då ju

¹ Ferekydes från Syros (c. 600-525 f.Kr.).

² Eventuellt en hänvisning till den zoroastriska religionen.

³ Platon.

⁴ Speusippos med anhängare.

⁵ Speusippos.

tillblivelse utgår från motsatser. Andra¹ menar att olikheten är det dåligas natur. Alla ting blir då delaktiga av det dåliga förutom ett enda, nämligen det ena självt – och det är då talen snarare än de utsträckta [storheterna] som på ett renare sätt är delaktiga /*kai mallon akratou metechlein tous arithmous ê ta megethêl*.² 1092a Det dåliga vore vidare platsen för det goda /*to kakon tou agathou chôran einail*, vore delaktigt av detta och skulle syfta till sin egen undergång. En motsats är nämligen förödande för sin motsats. Som redan konstaterats, är materien för det enskilda det som finns såsom möjlighet (materien för verklig eld är det som har möjligheten att brinna): det dåliga framstår då som själva det som har förmågan att bli gott. Alla dessa konsekvenser följer, dels för att varje princip framställs som element, dels för att motsatserna görs till principer och vidare för att det ena görs till princip samt för att talen görs till första separata väsen och idéer.

XIV.5

Om det alltså [i sådana fall] är lika omöjligt att inte förlägga principerna till det goda som det är att så göra det, är det uppenbart att principerna och de första väsendena här inte anges riktigt. Inte har heller den tänkare³ rätt som antog att principerna för världsalltet /*tou holou*/ skulle likna dem för djur och växter i att vara det fullkomligare som alltid framgår ut det som är obestämt och ofullkomligt – och att det därför också förhåller sig så med de första [principerna], varvid det ena i sig då [överhuvudtaget] inte vore ett varande.⁴ Också i dessa fall [– alltså när det gäller djur och växter –] är principerna genom vilka de uppstår ju fullkomliga. Det är nämligen en människa som alstrar en människa och säden är inte det som kommer först.⁵ Lika orimligt är det att låta rummet uppstå samtidigt med fasta matematiska kroppar. Rummet är nämligen ett kännetecken för det enskilda som därför också rumsligen skiljer sig, medan matematiska ting inte har något läge. Orimligt är att hävda att de skulle befinna sig någonstans utan att säga vilket rum det här handlar om.

¹ Xenokrates liksom även Platon.

² Översättningen beror på hur ἀκράτου (*akratou*) tolkas. Olika betydelser finns: oblandad, ren, absolut. En förbindelse med det näraliggande ἀκρατής (*akratês*, maktlös) ter sig svår. Hur själva delaktigheten skall tolkas är också besvärligt med beaktande av den föregående och den efterföljande satsen.

³ Speusippos.

⁴ Detta skulle alltså innebära att de första principerna och det ena inte är det fullkomliga utan snarare i väntan på fullkomning. Se kommentaren.

⁵ Jfr *Met.* IX.8.

De som hävdar att det varande härrör ur element och att det första bland tingen är numeriskt, borde först ha skilt åt [de olika] betydelseerna för hur något kan härröra ur ett annat och sedan sagt hur talen härrör ur principerna [[ursprungen]]. Är det genom blandning? Allt låter sig dock inte blandas. Vidare är det som uppstår ur en blandning något annat [än blandningen som sådan]. Det ena är här [inte heller] – som de vill se saken – vare sig separat eller en annan natur. Finns det då genom sammansättning liksom i stavelsens fall? Då måste ett läge nödvändigtvis föreligga och förnuftet tänker sig då det ena och mångfalden såsom från varandra åtskilda.

Detta vore alltså vad talet är: enhet och mångfald /*monas kai plêthos*/, eller det ena och det som är olik. Eftersom detta att härröra ur något /*to ek tinôn einai*/ kan stå både för något som är inneboende och för sådant som inte är inneboende, hur härrör då talet [ur element]? Sådant som härrör ur inneboende [element] kan enbart finnas i de fall där alstring föreligger. Sker alstringen då ur säden [[fröet]]? Inget kan likväl utgå från det oåtskilda. Härrör det då ur en motsats som inte består? Allt som är på så sätt, finns likväl [samtidigt] genom ett annat som består. Eftersom man å ena sidan uppställer det ena som motsatsen till mångfald, 1092b å andra sidan däremot menar att det enas motsats är det som är olik, varvid det ena då uppfattas som det identiska, skulle detta innebära att talet härrör ur motsatser. Det skulle så också finnas något som fortbestår¹ och ur vilket – tillsammans med ett annat [[tillsammans med motsatserna]] – talet då härrör och genom vilket det är. Hur kommer det sig då att allt annat som härrör ur motsatser eller har sådana går under, och detta även om motsatsen är fullständig, medan det däremot i talens fall inte förhåller sig så? Om detta sägs inget. Motsatsen förgör likväl, om den så är inneboende eller inte – liksom striden fördärvar blandningen²). (Den borde ändå inte göra detta då ju blandningen inte är dess [[stridens]] motsats.)

Det har inte heller klargjorts i vilkendera bemärkelsen talen är orsaker till väsendena och varat, om det snarare är såsom gränser, exempelvis punkterna för det utsträckta, liksom i Eurytos³ bestämningar när han angav talet för något – detta tal för människan, detta för hästen – och då liknar dem som genom att föra in tal i triangel- och kvadratfigurer använde sig av räknestekar för att återge växtformer. Eller är det istället för att harmonin är en numerisk proportion och så också människan och varje annat varande? Men i vilket avseende är egenskaper

¹ Motsatser förutsätter någonting som består och för vilket de utgör motsatser.

² Hänvisningen är till Empedokles.

³ Eurytos var en pythagoreisk filosof i slutet av 500-talet och början av 400-talet f. Kr. Kritiken gäller i detta avsnitt pythagoreiska synsätt.

liksom det vita, det söta och det varma tal? Det är ändå uppenbart att talen varken kan vara väsen eller orsaker till form. Förhållandet är nämligen [i ovan nämnda fall] väsen och talet [vore då] materia. Så är köttets eller benets väsen tal enbart i det avseendet att tre delar eld och två delar jord här föreligger.¹ Vilket talet än är, är det alltid ett tal för något: eld eller jord eller enheter. Väsendet består då i att så mycket tillförs så mycket i blandningen. Detta är på intet sätt ett tal utan en proportion för blandningen av tal, antingen i kroppslig eller någon annan bemärkelse. Talet är alltså inte en verkande orsak, må det sedan gälla talet överlag eller det som rör enheter; inte heller är det materia eller proportion [[begrepp]] /*logos*/ eller idé för tingen. Slutligen är det inte heller såsom ett syfte [som talet finns].

XIV.6

Man kan också fråga sig vilket det goda är som talen erbjuder för det vars blandning är numerisk, om det så gäller en välproportionerlig /*eulogistô*/ eller en udda sådan. Honungsvatten är alls inte hälsosammare i proportionen tre gånger tre /*tris tria*/ utan vore mer välgörande utan någon bestämd proportion såvida det vore tillräckligt utspädd med vatten, och då alltså inte [alltför starkt] genom den rent numeriska blandningen. Vidare ligger proportionerna för blandningar [i själva verket] i tillfogade tal och inte [enbart] i tal:² tre till två /*tria pros duol*/, inte tre gånger två /*tris duol*/. Det övergripande slaget måste ju vara detsamma när något blir flerfaldigt [[multipliceras]]. Så måste räkan alfa beta gamma mätas med alfa och räkan delta epsilon zeta mätas med delta, alltså alla med något som är detsamma. Så kan räkan för eld inte vara beta epsilon gamma zeta och talet för vatten inte två gånger tre. 1093a Om allt som är måste höra ihop med tal, följer även att många ting då nödvändigtvis är desamma och samma tal då står för både ett och ett annat. Är detta tal en orsak och finns tinget på grund av detta, eller är det här oklart? Så finns det ett visst tal för solens rörelser och ytterligare ett för månens och likaså för varje djurs liv och ålder. Vad är det som hindrar att några av dessa skulle vara kvadrattal och andra kubiktal, somliga jämna och andra dubbla? Inget hindrar nämligen detta utan det blir snarare nödvändigt att vända sig än hit, än dit mellan dessa, om allt, som dessa tänkare menar, hör ihop med tal och det olikartade kan falla under samma tal. Så skulle ting som åtföljs

¹ Här förefaller referensen snarare vara Empedokles än pythagoréerna.

² Avsnittet utgör till en början en kritik av den pythagoreiska betoningen av tingens numeriska karaktär, men exemplen är för allmänt hållna för att tillåta en detaljerad återgivning. Vidare ingår en mängd kritiserade åsikter som är svåra att attribuera. Se kommentaren.

av samma tal genom denna ideala bestämning bägge vara desamma: sol och måne vore detsamma. Men varför är då dessa [tal] orsaker? Det finns sju vokaler, sju strängar har harmonin, sju är Plejaderna, sjunde året faller djuren sina tänder (somliga djur, andra inte) och sju var de som anföll Thebe. Är det då för att talet är sådant som det är som det framkom sju heroer eller av denna anledning som Plejaderna består av sju stjärnor? Är det inte snarare så att orsaken i det ena fallet ligger i antalet portar [i Thebe] och annat sådant och i det andra fallet för att vi räknar dem [[Plejaderna]] så, precis som vi räknar de tolv stjärnorna i Björnen så – och andra räknar ännu flera. Dessa tänkare menar också att Ξ [[xi]], Ψ [[psi]] och Z [[zeta]] är samklanger och att det finns tre sådana [konsonanter] för att det finns tre samklanger. Att det också finns tusen andra sådana fall, beaktar de inte. Det kunde ju finnas ett [enda] tecken för Γ [[gamma]] och P [[rho]]. Om skälet till att det enbart finns tre dubbla konsonanter är att varje sådant [element], men inte de övriga, kan fördubbla andra [element], varvid orsaken ligger i att det finns tre regioner [i munnen] och att ett [s-ljud] sigma tillfogas i varje region – då är skälet inte att det finns tre samklanger: i själva verket finns det fler än tre, medan det däremot inte kan finnas fler än tre av dessa [dubbla konsonanter]. Dessa tänkare är som forna homeroskännare som såg de små likheterna, men förbisåg de stora. Somliga har menat att det finns många sådana [förbindelser]: så skulle de mellersta [tonerna] i det ena fallet ha 8 och i det andra 9 [delar] och [hexametern] i eposet bestå av sjutton [stavelser], alltså summan av nämnda två. 1093b Hexametern går då från nio stavelser till vänster till åtta stavelser till höger. Vidare påtalas att avståndet [[intervallen]] från alfa till omega i alfabetet motsvarar det mellan flöjtens lägsta och högsta ton och att detta tal i sin tur vore en motsvarighet till hela himmelens. Synbarligen bereder det inga svårigheter att vare sig hävda eller hitta sådana förbindelser för eviga ting emedan de ju också kan visa sig i de förgängliga. Vad gäller talens lovprisade egenskaper och deras motsatser och överlag det matematiska i den bemärkelse somliga vill ge detta genom att låta det vara orsak till [skeendena i] naturen, förefaller det som om en sådan forskningsinriktning [i själva verket] får talen att försvinna. På inget av de sätt som fastställts för principerna är nämligen något av dessa [tal] orsak. Antagandena [hos dessa tänkare] visar uppenbarligen att det goda finns och att det udda, det raka, det som är lika och förmågorna [[potenserna]] för vissa tal ingår i serien av det som är gott.¹ Samtidigt uttrycker ju också årstiderna ett visst tal. Också allt annat som de härleder ur sina matematiska satser är på samma sätt förmöget. Så förefaller det vara tillfälligt. Det rör sig om något åtföljande, men

¹ Jfr *Met.* I.5.

i samtliga fall finns något kännetecknande i hur fallen förhåller sig till varandra och detta ena föreligger genom analogi. Det finns nämligen något analogt i varje kategori av varande: så det raka gällande längd, på samma sätt också den plana ytan gällande bredd, det udda likaså gällande tal och det vita när det rör färg.

Vidare är de ideala talen inte orsaker till harmonier och annat sådant. Dessa [ideala tal] skiljer sig ju till sitt speciella slag från varandra även när de är likadana eftersom deras enheter skiljer sig.¹ Av denna anledning finns det inget skäl att uppställa idéer. Sådana är alltså konsekvenserna [av dessa läror] och många andra kunde tillfogas. Hur det var svårt för dessa tänkare att låta de ideala talen framkomma och hur de inte heller på något vis förmådde sammanställa sina synsätt, förefaller vittna om att det matematiska inte, liksom somliga hävdar, finns separat från det sinnligt givna. Inte rör det sig heller om principer.

¹ *Met.* XIII.6-8. Detta avslutande avsnitt gäller återigen platonska synsätt.

Kommentarer

A

Bok I

I.1

Redan i öppningsorden till Metafysikens första bok framkommer tydligt hur vetande och natur intimt sammanhänger för Aristoteles. Det är ett antropologiskt kännetecken för människan att söka insikt. Den viktiga ställning som den sinnliga varseblivningen har framhäver ytterligare den naturliga förankringen och Aristoteles kan rent av förbinda sinnesförnimmelserna med den typ av intresselöshet som han sedan fördjupar som en teoretisk livshållning bortom nyttighetens sfär. Eftersom sinnlig varseblivning är ett allmänt kännetecken för alla djur, råder det ändå en skillnad mellan seende (sikt) och insikt. När varseblivningen hos vissa djur är förbunden med minne, föreligger en större läraktighet (animalisk klokhet). Aristoteles antar att vissa insekter inte har hörsel, men ändå kan vara kloka, varvid klokheten enligt honom är medfödd. För läraktigheten är alltså också hörselsinnet viktigt, men insiktsfull blir varelsen genom kunnsighet /*technê*/, överväganden /*logismos*/ och vetande /*epistêmê*/. Utan den sammanfogande förmåga minnet erbjuder, vore ändå ingen erfarenhet och därför inte heller vare sig vetande eller kunnsighet möjlig. Erfarenheten erbjuder förtrogenhet med det partikulära, ett visst slags skicklighet, medan kunnsigheten i denna också förmår uppfatta den allmänna orsaken eller begreppet. Även om erfarenheten ibland kan vara skickligare än kunnsigheten, ter det sig i enlighet med Aristoteles inledande ord ändå som om snarare den senare manifesterar insiktsfullheten. Aristoteles kan rent av likna erfarna hantverkare vid "obesjälade varelser, liksom elden när den värmer utan att veta vad det är som görs" (981b), men tillägger då att det inte (liksom elden) är genom medfött anlag (första natur) utan genom vana (andra natur)¹ som hantverkare utövar sin verksamhet. Ett slags vetande är kunnsigheten genom att den kunniga förmår lära ut sin förmåga. Kunnsighet är dock inget självändamål utan visar sin värdefulla sida när den befrämjar det filosofiskt väsentliga tillstånd som Aristoteles kallar rofylld ledighet /*scholê*/ och som han förbinder med den teoretiska (kontemplativa) livshållningen *bios theôrêtikos* som gäller de första orsakerna och principerna. (I sammanfattningen om förhållandet

¹ Gällande första och andra natur, se t.ex. *Eth. nic.* 1152a, där den andra naturen presenteras med ett citat av Euenos (400-talet f.Kr.).

mellan *aisthêsis*, *empeiria*, *technê* och *epistêmê* kan en ytterligare betydelsenynas noteras mellan kunnigheten som sådan och ledande kunnighet. 981b)

I.2

Syftet är här att förstå vilken form av vetande visdomen utgör. Det som nämns är: allmänt vetande om allt, vetande om det svårtillgängliga, förmåga att detaljerat utlära, vetande för vetandets skull samt överordnat vetande. Aristoteles tolkar det allmänna vetandet som en överblick och konstaterar att just ett sådant allmänt perspektiv är svårt att vinna, men samtidigt i egenskap av vetande gällande de första principerna och orsakerna går att utlära.¹ Ett sådant vetande utgör ett värde i sig och är därför i enlighet med Aristoteles kontemplativa synsätt överordnat. Ytterst gäller det förståelsen av syften, men då uttryckligen också sådana som verkar "i hela naturen". Det rör sig därför inte om kunnighet utan om en fördjupning utgående från en initial förundran */thaumazein/*, fri från nyttokrav. En sådan tankefrihet är närmast gudomlig. Just detta perspektiv är vad visdomen vill bli delaktig av och den måste så frigöra sig från den praktiskt betingade tjänande ande som präglar människans livsvillkor.²

I.3

Aristoteles inleder med en beskrivning av den berömda läran om de fyra orsakerna: 1) väsendet */ousial/* och vad-det-var-varon */to ti ên einai/*, 2) materien */hylê/* och det underliggande */to hypokeimenon/*, 3) det från vilket rörelsens ursprung kommer */hōthen hê archê tês kinêseôs/* samt 4) det för vars skull [något sker] */to hou henekal/* och syftet */telos/*. Sedan följer en genomgång av föregångarnas synsätt, framförallt naturfilosofiska, pythagoreiska och platoniska. Naturfilosofiska synsätt tolkas som materialistiska i den bemärkelsen att de utgår från en urgrund */archê/* eller från element: "det som allt varande består av och det ur vilket allt först uppstår och som det slutligen går under i" (983b). En sådan elementär princip är bestående, tillåter enbart olika förändringar, men inte någon tillblivelse och förgängelse.³ Aristoteles

¹ Hur det allmänna skall förstås är ett återkommande tema i *Metafysiken*. Dessa inledande kommentarer måste därför ses i ljuset av det som följer i de övriga böckerna.

² Kommentaren om gudomlig avund, som skulle betyda att de visa genom sin filosofiska förmånenhet blir olyckliga, följs av konstaterandet "som ordspråket säger, ljuger diktarna mycket". Man må här jämföra med Aristoteles ord i *Poetiken* (1451b) om diktkonsten som är mer filosofisk än historieskrivningen. Gällande ordspråket, se Leutsch & Schneidewin 1.371. Gällande det andra i detta kapitel nämnda ordspråket om att insikten för till motsatsen, hänvisas till Leutsch & Schneidewin 1.62 om att vara klokare i efterhand (eg. *deuteron ameionôn*).

³ Jfr *Met.* IX.8 samt fotnoten till kommentaren.

redogörelse för den äldre traditionen är här en viktig källa, eftersom få texter av dessa föregångare har bevarats. Som anfader till det elementarfilosofiska perspektivet nämner Aristoteles Thales (principen vatten och det fuktiga), men hänvisar också till äldre myter om Okeanos och Tethys och teologiska uppfattningar om en ed */horkon/* som avlades vid vattnet. Andra förfäktare av tanken på ett urelement som nämns är Anaximenes och Diogenes, i detta fall luften. Empedokles använder sig i sin tur av fyra element och har så modifierat tanken på en enda urgrund. En speciell närhet till Anaxagoras kan också skönjas, bland annat genom tanken på ett förnuft som överskrider elementsfären, men utan att Aristoteles ändå övertar Anaxagoras tanke om urblandningen där allt har del i allt och sedan genom differentiering och förbindelse kan anta olikartade konturer. Hugh Tredennick konstaterar i sin utgåva att Aristoteles formulering är missvisande i så mån som den antyder att homeomererna (alltså de sinsemellan och i förhållande till helheten likartade delarna) skulle avse elementen (och inte urblandningen).

Mindre entydigt förefaller Aristoteles inledande beskrivning av det materialistiska elementarperspektivet träffa Herakleitos, som visserligen talar om elden, men framförallt betonar en föränderlighet som inte helt lätt låter sig förbindas med det Aristoteles karaktäriserar som tanken på en bestående materia. I själva verket övertar Aristoteles långtgående den heraklitiska tanken om föränderlighet, men i en ny kontext, där också arvet från Platon kommer till sin rätt. Aristoteles fråga gäller inte enbart föränderlighet och rörelse överlag utan också uppkomst och förgängelse och de principer som styr allt detta. Vad något består av är en sak och vad det blir en annan. Med Aristoteles ord: "Det underliggande */to hypokeimenon/* alstrar ju inte själv förändringen av sig själv." Om principerna för förändring inte själva behöver vara föränderliga, tillåts så en dimension, som Aristoteles visserligen inte vill förstå som ideal, men som ändå har något gemensamt med Parmenides tanke om det orörliga ena. För den igångsättande principen krävs också en värdedimension som skapar attraktivitet: det goda */eu/* och det sköna */kalôs/*.

I.4

Denna centrala tanke om attraktion och strävan ser Aristoteles förebådad hos Hesiodos och också Parmenides, men ännu mer i det Empedokles säger om vänskap och strid som kosmiska principer (varvid även det vedervärdiga finner sin plats). Så kompletteras tanken om urelement med en igångsättande princip. Tillsammans erbjuder dessa försokratiska tänkare så en viss motsvarighet till två av Aristoteles orsaker, den materiella och den igångsättande. Aristoteles avsikt är att fördjupa och komplettera denna ansats, varvid han också vill undgå det

materiebegrepp som vissa materialistiska försokratiker som Leukippos och Demokritos renodlade på ett annat sätt än de ovan nämnda naturfilosoferna.

I.5

Ett annat perspektiv som redan förebådar Platons idélära, eller framförallt de matematiska komponenterna av densamma, förekommer inom den pythagoreiska skolan. Det är inte elementen i den joniska naturfilosofiska bemärkelsen som står i centrum utan stabiliteten i talen, men inom ramen för en matematisk filosofi som tillmäter dessa en mängd attribut: Aristoteles nämner rättvisa, själ eller förnuft och rent av det rätta tillfället */kairos/*. Det varandes element framstår då som talelement, men Aristoteles påtalar att det snarast gäller talförhållanden */logous/*. Inspirationen kommer bl.a. från astronomiska studier. En liknande orientering hos Alkmaion nämns och Aristoteles jämför här med den pythagoreiska skolan. Det gäller då synen på tal, det ena, tioalet och tvåtalet eller dualiteten. I denna matematiska sfär skiljer sig det ena från naturfilosofernas urgrund ur vilken allting uppstår. Det ena är inte ett underliggande utan ett orörligt ett. Både denna tanke om det ena och tvåfalden får senare i platonsk och nyplatonsk filosofi en viktig roll och då uttryckligen som något lösgjort från sinnevärlden. Det här motiverar Aristoteles ytterligare kommentarer om olika synsätt på det ena: vid sidan av Parmenides stränga monism, som likväl också tyr sig till en för den föränderliga sinnevärlden gällande andra orsak, nämns Xenofanes mer teologiska syn och Melissos som verkar ha knutit ett band mellan det ena och materiell obestämdhet. Om en sådan obestämdhet (eller gränslöshet) förekom hos pythagoréerna var det däremot som något vilket det ena utsägs om */katégorountai/*, varvid just talet utgjorde väsendet. Innan han övergår till Platon, konstaterar Aristoteles ändå att själva väsensfrågan *ti estin* här förblev oklar.

Vad gäller det pythagoreiska antagandet om en motjord (*antichthon*), visar det för Aristoteles hur ett tvångsmässigt tillämpande av matematiska principer på verkligheten kan föra vilse.

I.6

Aristoteles ger en beskrivning av hur Platon inte enbart stod under pythagoreiskt inflytande utan också av Herakleitos (genom Kratylos förmedling) hade övertygats om den roll fortgående förändring hade, något som i idéläran omvandlas till en syn på sinnevärldens bedräglighet. Av Sokrates övertog Platon (den med väsensfrågan förbundna) viljan att definiera, men tillämpade detta inte bara på etiska frågor utan på verkligheten som sådan. Den föränderliga sinnevärlden undflyr ändå definitionens stabilitet och Platon tyr sig här till den idealitet

som mer än annat förknippas med hans namn. Just antagandet om idéer är ett genomgående föremål för kritik hos Aristoteles. I hur hög grad han själv har befriat sig från Platons inflytande är ett fortgående tvisteämne inom forskningen. Att det råder kontinuitet går inte att förneka, men åtminstone ett antagande hos Platon verkar Aristoteles definitivt ta avstånd från, nämligen tanken på att det skulle finnas en från sinnevärlden separat idévärld. Denna separation heter på grekiska *chôrismos*. Förbindelsen mellan sinnliga ting och idéer kan beskrivas på olika sätt. Platon säger ofta delaktighet /*methexis*/, men nog också *mimêsis* även om Aristoteles i detta sammanhang hänför detta begrepp till den pythagoreiska traditionen. Mycket av *Metafysiken* kretsar kring en problematisering av sådana antaganden.¹

Platon modifierar alltså den pythagoreiska ansatsen och vill inte likställa idéerna med tal, utan istället se det matematiska som något mellanliggande mellan sinnevärlden och idévärlden. I jämförelse med idéerna är de matematiska talen homogena för allt som beräknas och inte som idéerna specifikt bestämmande för olika ting. Aristoteles hänvisar här till tanken om den obestämda tvåfalden (*aoristos duas*), representerad av förhållandet mellan det stora och det lilla, som enligt Platon är orsaken till att det ena kan differentiera sig. I enlighet med separationstanken finns både tal och idéer separat från tingen, ett antagande som enligt Aristoteles skiljer Platon från pythagoréerna. Utan att här närmare gå in på förhållandet mellan det ena och mångfalden, menar Aristoteles att Platon i grunden antar enbart två orsaker – ett underliggande som idéerna bestämmer och dessa själva som bestämmande principer – men tillfogar samtidigt att “det ena är orsaken till idéerna” och anför dessutom att Platon också tyr sig till element. Det står inte helt klart om detta rubbar tanken om enbart två orsaker. Platon förefaller emellanåt mena en verkande orsak (i synnerhet i *Timaïos* (t.ex. 28-29) och ibland också en final orsak (*Timaïos* 29). Se även *Sofisten* 265 b-d.

Översättningen “med undantag av de första talen” för *exô tôn prôtôn*² har valts för att inte ta ställning till de olika problem som även sammanhänger med Platons tanke om den obestämda tvåfalden (*aoristos duas*), det stora och lilla som utgår från det ena. I bakgrunden finns den svåra distinktionen mellan idétal och matematiska tal som återkommer i böckerna XIII och XIV.

¹ Någon gång kan separationen även ha betydelsen åtskildhet mellan olikt (se t.ex. *Met.* XIII.10). Det handlar då inte om två skilda världar utan om den mångfald som i den platonska traditionen kontrasteras med det ena.

² Ross använder ‘primita’ för dessa “första tal”. Om möjliga översättningar, se fotnot 5 till 987b i Tredennicks utgåva.

I.7

Aristoteles konstaterar här att de förslag till principer som finns bland föregångarna inte tillfogar någon ytterligare princip utan snarast fångar aspekter (det materiella och det igångsättande) av sådant som Aristoteles själv på ett mer heltäckande sätt beskriver. Närmast det som Aristoteles själv menar med vad-det-var-varo */to ti ên einai/* och väsen */ousia/* kommer platonikerna, men de försummar enligt Aristoteles ändå långtgående syftesorsaken. Andra som har beaktat det igångsättande (Empedokles, delvis också Anaxagoras och Herakleitos) har enligt Aristoteles inte heller lyckats fånga *hur* själva igångsättandet sker. Det igångsättande är här det goda eller det som förefaller gott.¹

I.8

Aristoteles anger här att det vid sidan av kroppsliga även finns okroppsliga ting och sätter så gränser för en universaliserad naturalism. I detta sammanhang nämner Aristoteles också hur elementet jord har försummats, även om jorden hos Hesiodos och överlag bland många människor ses som central. Främst verkar kritiken dock träffa de äldre elementarteorierna och Empedokles och Anaxagoras, vars tes om urblandning enligt Aristoteles är inkonsekvent eftersom en blandning av något förutsätter att dessa ingredienser först fanns oblandade. Kritiken kan förefalla verbal, men det är samtidigt uppenbart att Aristoteles har en viss förståelse för Anaxagoras ansats, inte bara för att denne också antar ett oblandat förnuft, utan också genom tanken om en ursprunglig obestämdhet som kräver form.

Just det sistnämnda för över till de principer som gäller det okroppsliga (icke sinnliga). Pythagoréerna förefaller genom sin matematiska tendens nära Platons separation av det sinnliga och det icke-sinnliga, men är ändå präglade av den naturfilosofiska traditionen. Kännetecknande för dem är att de ser talförhållandena (och inte elementen) som de väsentliga beståndsdelarna av det varande. För Aristoteles är matematiken däremot inte särdeles lämpad för empiriskt studium av sinnevärlden. Om matematiken ges en platonisk tolkning uppträder ett annat problem som sammanhänger med antagandet av två världar: en tudelning av verkligheten "som om det skulle finnas två övergripande slag */hôs peri amfoterôn tôn genôn/*" (989b).

I.9

Platons idéer är här ämnet. Olika problem nämns. Idéerna verkar fördubbla tingen och rimliga bevis för detta ges inte. Vidare inställer sig frågan om det finns idéer för

¹ I Aristoteles etiska skrifter är ett viktigt ämne hur den strävan som föranleds av något som *förefaller* gott, skall börja gälla det som *verkligen* är gott.

allt enskilt, också för sådant som platoniker skulle vara obenägna att ge en parallell ideal status.¹ Allt vi kan känna till – relationer, föreställningar, också det vi förnekar – skulle i själva verket innebära existens av idéer. Aristoteles nämner här också det senare omdiskuterade problemet *tritōs anthrōpos*,² d.v.s. den regress som föranleds av tanken om att det för en enskild människa finns en människans idé, ett slags ideal människa som i sin tur har sin bestämning genom en ytterligare idé o.s.v. Hur man skall förhålla sig till Aristoteles summariska kritik beror på hur övertygande hans återgivning av Platons ståndpunkt framstår. Också tanken om delaktighet i idéerna återkommer i kritiken med tillägget att inte åtföljande egenskaper utan enbart väsen kan ha ideala motsvarigheter. I synnerhet påtalar Aristoteles att antagandet av ideala förebilder (*paradeigmata*) inte kan säga någonting om hur dessa urbilder alstrar rörelse eller förändring, vilket för idélärans del innebär att den förlorar sin naturfilosofiska relevans. Det står överhuvudtaget inte klart vilken relationen mellan ting och idé är. Om idén är ett allmänbegrepp, skulle det finnas flera idéer för ett och samma ting i den mån allmänbegrepp tillåter olika klassifikatoriska nivåer. Det allmänna draget i idén innebär också ett regressproblem av det slag Aristoteles genomgående vill undvika: det övergripande slaget vore en idé för det speciella slaget och eftersom det finns många sådana nivåer vore samma sak "både förebild och avbild" (991a). I bakgrunden finns här hela tiden Aristoteles kritik av platonsk *chōrismos*.

I sin kritik av tolkningen av idéerna som tal framhäver Aristoteles att det då strängt taget inte kan handla om tal utan snarast gäller talförhållanden och påtalar redan här det problematiska förhållandet mellan idétal och matematiska tal som sedan återkommer i böckerna XIII och XIV. Det är med en viss motsträvmighet Aristoteles tar sig an dessa frågor och han konstaterar kort att matematiken "har blivit filosofi för dagens filosofer" (992a).

Viktig är den betoning av sätt att tala om det varande som följer och den därmed sammanhängande tyngdpunkten på vetandets gränser. Allt vetande bygger på förutsättningar. Också vid definitioner och vid induktiv påvisning måste vi utgå från något som redan är bekant, alltså just det som vi vill fastställa.³ Aristoteles vill här ändå inte försvara den platonska tanken på *anamnēsis* och tydliggör detta med en kritisk kommentar om medfött vetande.

¹ Jfr Plotinos som några sekler senare i tecknet av en långt driven dualism besvärades av frågan om vad som kan motsvara idéer, så t.ex. i *Enneaderna* 5.9.14.

² Jfr Platon, *Parmenides* 132a-133a.

³ Jfr det oss bekantare (*hēmin gnōrimōteron*) och de etablerade synsätten (*endoxa*), bägge centrala för Aristoteles.

I.10

Kapitlet sammanfattar betydelsen av den bestämmande principen. Här verkar Aristoteles i sin redogörelse för Empedokles *logos*, som väl bäst återges med förhållande eller proportion, själv förbinda den bestämmande principen med ett förhållande. Frågan hur ett sådant bestämmande förhållande skall förstås inställer sig, eftersom Aristoteles inte vill tillerkänna kategorin relation någon central väsensbestämmande betydelse.

A ELATTON

Bok II

Även om autenticiteten av denna andra bok (*alfa elatton*) har ifrågasatts är forskningen idag benägen att erkänna Aristoteles som upphovsmannen. Se t.ex. Enrico Berti, "La fonction de Métaphysique Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote" i *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, ed. Paul Moreaux & Jürgen Wiesner, De Gruyter, Berlin - New York 1983. Jfr även Myriam Hecquet, "L'authenticité de Métaphysique 'Alpha' (meizon ou elatton) d'Aristote, un faux problème ? Une confirmation codicologique" i *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 2005. Det andra kapitlet av *alfa elatton* är något snårigt, men har viktiga avsnitt om begränsning, som sedan följs upp i tredje bokens korta, men intressanta behandling av vanan, det vanliga och det ovanliga.

II.1

De inledande orden i denna bok är slagkraftiga: "att se sanningen är samtidigt både svårt och lätt". Först verkar Aristoteles säga att det är lätt att bidra till sanningen, men svårt att överblicka den, men fortsättningen antyder snarare att det är helheten som lätt uppfattas, medan detaljkunskapen är svår. Svårigheten kan ligga i sakens natur, men också i den uppfattandes egna begränsningar. Sedan följer den enigmatiska formuleringen "Liksom nattfåglarnas /*tôn nykteridôn*/ ögon förhåller sig till dagsljuset, så förhåller sig insikten /*nous*/ i vår själ till det som till sin natur är det mest uppenbara av allt." Innebörden förefaller vara: om nattfågeln inte ser väl i dagsljuset, verkar det seende eller inseende som vi har, inte heller lätt uppfatta vad som ligger i dagen. Är detta ett eko av Platons grottdikelse? Tanken vore då att vår insikt har vant oss vid mörkerseende. Aristoteles dröjer dock inte vid detta utan återupptar istället den nyss innan nämnda tanken om att bidrag till sanningen är viktiga, också svaga sådana. Det här överensstämmer väl med Aristoteles allmänna betoning av att vetande alltid förutsätter redan etablerade synsätt (*endoxa*) som

genom insikt och förnuft kan fördjupas. I den hastiga takt som präglar *alfa elatton* konstaterar Aristoteles sedan att filosofin är "en vetenskap om sanningen" *lepistêmên tês alêtheias*, men förbehåller ändå detta den teoretiska filosofin. Den praktiska filosofin ägnar sig åt utförande och verk i konkreta situationer. Ännu mer komprimerad blir behandlingen när Aristoteles i en platonskt klingande formulering hävdar att det är sannast som utgör orsaken till sanningen i annat och tillägger att principerna för det eviga är sannast i just denna bemärkelse.

II.2

Uppföljningen tar fasta på den hos Aristoteles ofta återkommande kritiken av oändlig regress – och den därav följande tanken om att det måste finnas något som kommer först. Udden är inledningsvis riktad mot olika elementarteorier, men uppföljs sedan med en betoning av en yttersta final orsak. Behandlingen är fortsättningsvis komprimerad. Aristoteles menar att det också med vad-det-var-varon förhåller sig på samma sätt som med den finala orsaken och motiverar detta på ett sätt som inte direkt verkar understöda parallellen mellan final orsak och vad-det-var-varo. Han hänvisar nämligen till den mellanliggande förmedling som ligger mellan det föregående och det senare och hävdar då att "det tidigare" nödvändigtvis måste "vara orsaken till det efterföljande" och betonar rent av att "det sista */to teleutaion/* inte är orsak". Frågan inställer sig hur detta *teleutaion* förhåller sig till den finala orsaken *telos*. I den här passagen kunde det nästan förefalla som om Aristoteles skulle försvara en urgrund (*archê*) i de joniska naturfilosofernas anda – men detta föranleder en distinktion mellan två sätt att uppstå, illustrerade med å ena sidan barnet som blir man och å andra sidan vatten som blir luft */ex hydatos aêr/* (ånga?). Poängen är här att barnet som blir man har en entydig riktning som inte går att vända (mannen som skulle bli barn) och därför uttrycker ett förverkligande av något föregående som redan (likt en enteleki) besitter sin riktning. Förverkligandet sker genom en process där det uppstående på ett bestämt sätt ligger "mellan det varande och det icke-varande".¹ I vattnets och luftens fall är skeendet däremot reversibelt, det ena förebådar inte det andra utan utesluter det snarare, och det finns då inte ett *telos*. Nu preciserar Aristoteles också skillnaden mellan en naturfilosofisk arkeologi (jonisk naturfilosofi), som han förefaller förbinda med förgängliga element² och

¹ Hegel var väl insatt i Aristoteles tänkande och kunde ur detta hämta inspiration för sin tanke om tillblivelsen.

² Detta överensstämmer inte med vad Aristoteles i *Met.* I.3 och IX.8 säger om naturfilosofernas uppfattning om elementens oförgänglighet.

en annan version av skeenden som "för uppåt" mot "det första evigt varande" för vars skull det andra sker. Också existensen av det eviga syftet bygger på nödvändigheten att undvika en regress. Så är även denna eviga instans gestaltad inom ramen för Aristoteles starka betoning av begränsningens vikt. Han menar rent av att den som i namnet av oändlighet upphäver denna yttersta gräns i själva verket också upphäver "det godas natur". Igen följer sedan en oväntat snabb övergång från evighetsfrågan till den mänskliga handlingens sfär. Också där är gränser avgörande i den mån det är oförnuftigt att agera utan ett syfte. "Syftet är en gräns." Den komprimerade behandlingen fortsätter med en övergång till vad-det-var-varon för vilken principen om begränsning också gäller, väl här närmast i bemärkelsen bestämning. I detta fall förbinds vad-det-var-varon med det som kommer först och det står inte helt klart hur denna prioritet förhåller sig till en mer naturfilosofiskt förstådd arkeologi. Aristoteles avslutande kommentarer gäller vetbarhet och då framstår konstaterandet som en betoning av den möjliggörande begränsning som bestämda förutsättningar erbjuder vetandet. Också det enligt Aristoteles mest obestämda, materien, har bestämning i så mån som det framträder "i något rörligt" – man kunde tillägga: i något som rör sig på ett bestämt sätt (och alltså är format). Sammanfattningsvis gäller begränsningens (och bestämningens) princip i alla dessa fall. Om det fanns ett oändligt antal orsaker, kunde vi inte heller veta någonting.

II.3

En viktig form av begränsning utgörs av de dispositioner som präglar beteende, alltså vanor. Aristoteles behandlar här mycket kort vanans samband med undervisning, inläring och förståelse. Kommentarererna om ovanligt språkbruk uppvisar vissa likheter med *Poetiken*, men betoningen ligger här inte på poetisk verkningsfullhet utan snarare på förståelighet. Ur förståelighetens perspektiv är gängse språkbruk viktigt, men det betyder givetvis inte att det brukliga som sådant skulle förmedla insikt. (I detta sammanhang drar Aristoteles en parallell mellan lagar å ena sidan och det mytiska och barnsliga å andra sidan som för dagens läsare inte känns helt plausibel, väl för att våra lagar har blivit annorlunda.) Väsentligt är konstaterandet om hur språkbruk uppfattas olika beroende på utgångspunkter, illustrerade av matematik, empiri (exempel) och poetisk ådra. "Somliga vill inte lyssna om den talande inte använder sig av matematik, andra om han inte använder sig av exempel och somliga kräver i sin tur att han anför en poet som vittnesbörd." Så kan t. ex. den stränga noggrannheten framstå som pedantisk, men den kan också te sig fränstötande för att det sagda överskrider ens förutsättningar för förståelse. En viss form av sådan akribi konstateras ha ett osjälvständigt drag "i

handel som i utredningar”. Det gäller då bl.a. den matematiska strängheten som enligt Aristoteles inte lämpar sig för studiet av naturen. En sådan mot Nya tidens *mathesis universalis* stridande uppfattning visar tydligt hur naturforskningen (fysiken) för Aristoteles är något annat än det som odlas i de matematiskt framskridande naturvetenskaperna. Genom sitt materiebegrepp inför Aristoteles i naturen en aspekt av obestämthet som omintetgör en heltäckande matematisk naturförklaring. Också i den första filosofin (metafysiken) gäller det därför att utröna vad natur överhuvudtaget är.

B

Bok III

III.1

Första kapitlet av *beta* ger en omfattande överblick av de frågor metafysiken behandlar (jfr *Met.* XI.1-2). Inledningsvis konstateras att god forskning kräver förutsättningar. Sådana är bl.a. just de artikulerade frågor som föregår undersökningen och som Aristoteles här går igenom. Det gäller då också att beakta tidigare synsätt och sådant som förbisetts. Själva forskningen förstås som lösning av svårigheter, ett slags knutar.¹ Där lösningen inte föreligger är man bunden och oförmögen att välja riktning, försatt i den *aporia* som bokstavligen betyder avsaknad av utväg. Men just att vara ställd på detta sätt av de öppna frågor aporierna innebär tvingar fram en sökan efter lösningar. Så gäller det att först dyka ned i svårigheterna. Genom ett sådant sinne för aporier kan forskningens mål klarna, vilket inte enbart gynnar själva verksamheten utan också är en förutsättning för att vi skall kunna känna igen det vi söker – målet – när vi väl hittar det (om så är fallet) och så fälla vårt omdöme.

Vad som följer är en uppräknig av den första filosofins centrala frågeställningar:

- 1 Krävs här en eller flera vetenskaper?
- 2 Är ämnet enbart de första principerna för väsen eller gäller det också principerna för bevisföringen (t.ex. omöjligheten att samtidigt både bejaka och förneka)?
- 3 Om väsendet är ämnet, inställer sig också den förstnämnda frågan om det finns en eller flera relevanta vetenskaper och ifall fler, vilket deras inbördes

¹ Samma idé om lösning av knutar finns för övrigt också i *Poetikens* beskrivning av det dramatiska skeendet.

- förhållande då är och vilken som snarast står för visdom /*sofia*/.
- 4 Finns andra väsen än de sinnligt givna?
 - 5 Om det finns icke-sinnliga väsen, vilket är då förhållandet mellan idéer, matematiska entiteter och sinnliga ting?
 - 6 Bör även sådant som i åtföljande bemärkelse /*kata symbebêkos*/ gäller väsendet beaktas?
 - 7 Hur förhåller sig den första filosofin till de distinktioner argumentationskonsten (dialektiken) gör?
 - 8 I anslutning till de åtföljande egenskaperna, inställer sig också frågan hur vi skall se på motsatser.
 - 9 Hur bör vi bedöma förhållandet mellan det allmänna (slagen) och det elementära (elementen)?
 - 10 Om det gäller slag, vilken generisk nivå är då relevant, den mest övergripande eller den mest speciella?
 - 11 Finns slagen vid sidan av det enskilda?
 - 12 Vad finns vid sidan av materien, en eller flera andra orsaker?
 - 13 Är den icke-materiella orsaken eller de icke-materiella orsakerna i sig och om så, finns den eller de då även separat från sinnevärldens sammansatta ting (med materia som en beståndsdel)? Är det kanske enbart i vissa fall så?
 - 14 Vilket är förhållandet mellan ideal och numerisk bestämning?
 - 15 Hur förhåller sig begreppslig bestämning till tingens bestämning?
 - 16 Är principerna för det förgängliga och det oförgängliga desamma eller skiljer sig principerna för det förgängliga genom att också såsom principer vara förgängliga?
 - 17 Hur förhåller sig det ena till det varande?
 - 18 Skall vi (pythagoreiskt och platonskt) förstå det ena som det varandes väsen eller snarare se det som något som gäller ett annat, exempelvis den verklighet elementen står för (eller som vänskapen hos Empedokles).
 - 19 Är principerna allmänna eller finns de i det enskilda?
 - 20 Finns principerna såsom möjlighet/förmåga eller såsom verklighet/förverkligande?
 - 21 Gäller principerna enbart för rörelse (rumslik rörelse och förändring)?
 - 22 Är aritmetiska och geometriska entiteter väsen och om så, finns de då i tingen eller separat?

För alla dessa frågor söker Aristoteles inte enbart svar utan också "det rätta sättet att i tanken närma sig saken".

III.2

De följande kapitlen ger inte så mycket svar på de inledande frågor som ställts utan fördjupar dem snarare, med ytterligare frågor och genom att påvisa svårlösta problem. Ett dilemma uppstår när två motsatta svar bägge framstår som otillfredsställande. Tankens bemödanden handlar då om att inför aporin hitta en utväg. Det är ändå svårt att i systematikens namn beskriva de följande aporetiska passagera som direkta motsvarigheter till de inledande frågorna.

Den första frågan upprepas med en antydning om svårigheten att anta en enda vetenskap om principerna. Därefter följer behandlingen inte ordningsföljden i de inledande frågorna. Efter en kommentar om att det också finns varande som inte manifesterar alla principer, övergår Aristoteles till den för honom genomgående centrala frågan om hur något orörligt (och det godas natur) kan vara princip för rörelse. Han förutsätter här inte det som senare framkommer om hur sådant är möjligt utan framställer det istället som om de finala orsakerna kunde antyda ett nära samband mellan rörelse och princip. Handlingsvärlden tjänar som exempel. När Aristoteles sedan också hävdar att principen för rörelse och det goda i sig inte kan finnas i det orörliga, står detta ändå i en viss konflikt med både hans själsuppfattning (bl.a. *De anima* 408b-411a) och med det han på andra ställen i *Metafysiken* (t.ex. 1012b) konstaterar om orörliga syften som alstrar rörelse.¹ Tankegången förändras eller preciseras likväl i följande passage och tyngdpunkten ligger då inte så mycket på de rörelsealstrande principerna utan istället på det goda som en sådan rörelsealstrande princip. Man kunde säga att det då handlar om en princip för strävan. I matematiken som gäller det orörliga, är denna värderande princip inte relevant. Aristoteles nämner (parentetiskt) sofisten Aristippos kritik på denna punkt: det finns inget bättre och sämre och alltså inget gott i matematiken. Frågan om antalet principvetenskaper återkommer därefter, nu framlagd som en fråga om vilken den sökta vetenskapen är om det finns många sådana vetenskaper. Aristoteles talar här än om principer, än om orsaker och nämner att samma ting kan ha alla de fyra orsaker som han i sin orsakslära utgår ifrån, men förbinder här de olika orsakerna med olika vetenskapliga perspektiv. Den sökta vetenskapen som befrämjar visdom kunde förmodas vara den som tar fasta på syften (och det goda). Om däremot det mest vetbara står i centrum, då vore snarare den vetenskap som har tyngdpunkten på den formella orsaken den centrala och i synnerhet då om denna också gäller de första principerna och väsendet (till skillnad från det blott åtföljande). Om det rör sig om uppkomst, handlingar och överlag förändring, är den verkande orsaken central och Aristoteles säger

¹ Man bör här hela tiden minnas att *kinêsis* kan betyda både rumslig rörelse och förändring.

här rent av att denna vore motsatt den finala syftesorsaken. (En vetenskap med tyngdpunkten på den materiella orsaken nämns här inte som visdomskandidat.)

Hur skall då principerna för bevisföring uppfattas (punkt 2 ovan)? Finns det t.ex. ett direkt samband mellan den logiska lagen om det uteslutna tredje och den ontologiska¹ omöjligheten av att något samtidigt både är och inte är och lyder kanske bägge dessa under samma vetenskap? Aristoteles svar är här trevande och för över till den mer grundläggande frågan om hur vetande om principer överlag föreligger. Ur det perspektivet är bevisföringens logiska sfär en del av något övergripande som även innefattar det bevisföringen utgår från. Dessa grundsatser kan inte i sin tur också vara föremål för bevisföring. Här inställer sig på nytt frågan om väsen och Aristoteles vill vinna klarhet om hur vetande om grundsatser, som verkar vara allmängiltiga, förhåller sig till det vetande som gäller väsen. Han antyder att grundsatser har något med etablerade uppfattningar att göra. Något entydigt svar på frågan om principvetenskapernas antal och karaktär ges ännu inte.

Kan vid sidan av väsendet också det åtföljande vara föremål för principforskning? Tydligen menar Aristoteles att detta nog är så vid bevisföring, men däremot inte när det gäller vetenskapen om väsendet och vad-det-var-varon. Så skulle ett argument föreligga för att skilja dessa två former av vetande från varandra.² Väsenfrågan fördjupas vidare med en problematisering av sinnligt givna och andra väsen, något som involverar idéläran och den platonska tanken på matematiska entiteter som något mellan sinnevärlden och idéerna. I Aristoteles tolkning vore en platonsk idé "som ett sinnligt ting", men ändå i sig och oförgänglig. Med en dräpande formulering vill han rent av likställa idéläran med den typ av antropocentrisk religion som gestaltar gudarna som eviga människor. Att så göra Platons idéer till eviga sinnliga ting känns inte helt rättvist. Problematiskt är enligt Aristoteles också antagandet om att de matematiska entiteterna skulle ligga mellan idéerna och sinnevärlden. Fördubblingen av världen blir då närmast en tredubbling. Huvudproblemet är också i detta fall antagandet av entiteter vid sidan av de sinnligt givna tingen. Aristoteles menar även att det vi vet om sinnliga ting inte alls behöver sakna bestående komponenter och att separationen mellan timligt och evigt därför inte är motiverad. Kunnighet kan nämligen fortbestå även

¹ Användningen av denna term är visserligen inte förankrad i Aristoteles egen text, men kan här fånga nyansskillnaden mellan det logiska och det som gäller det varande som sådant.

² Vad gäller tanken på vetbarhet kan följande formulering noteras: hurudana är de ting "som kräver att vi söker motsvarande vetande?" Allting verkar så sett inte kräva sådan sökan, inte vara tillräckligt väsentligt.

om de ting som den gällde har gått under. Inte heller den pythagoreiska synen att talförhållandena skulle finnas i själva tingen är rimlig, eftersom den är behäftad med samma problem som idéläran. Aristoteles argumenterar här mycket summariskt. Han förefaller säga att den platonska och pythagoreiska synen skulle kräva att två fasta kroppar /*duo stereal*/ finns på samma plats, vilket väl kanske ändå inte är vare sig Platons eller Pythagoras tanke. Kritiken av två olika himmelsuppfattningar – den sinnligt givna rörliga himmelen och den ideala orörliga himmelen – är intressant genom den religiösa axiologi som är förbunden med himmelsföreställningen. Att låta de två betydelserna sammansmälta är då kännetecknande – och just så kan de högre sfärerna få sitt speciella symboliska värde som svårigen kunde motiveras om man enbart utgick från den sinnligt givna himmelen.

III.3

Den platonska tendensen att i principforskningen preferera det allmänna jämförs här med den äldre naturfilosofiska betoningen av en urgrund. Aristoteles använder i detta sammanhang till en början "element och principer" utan differentiering, men frågeställningen är klar: vilken är relationen mellan stabila slag (det allmänna) och beståndsdelar som också de kan fortbestå oberoende av de sammansatta tingen. En betoning av de senare tillmäter inte det allmänna någon principiell betydelse. När Aristoteles sedan beskriver den roll som det allmänna spelar, utgår han från den betydelse allmänna slag i egenskap av bestämningsprinciper har för vetandet. En följdfråga som då inställer sig är om det snarast är de mest övergripande slagen eller de yttersta speciella slagen som utgör de viktiga principerna för väsendet. Problem uppträder om man väljer det mest övergripande (det varande, det ena) eftersom de för väsen kännetecknande skillnaderna då går förlorade. Visserligen kan inte heller skillnaderna sägas vara väsen, men de behövs för att särskilja slagen. Att använda sig av generiska räckor i principforskningen säger Aristoteles vara motiverat i vissa fall, i andra inte, men det för enskilda ting relevanta slaget är då inte det mest övergripande slaget utan det närmast liggande slaget (det *infima species* som inte går att indela i ytterligare slag). Om det platonska antagandet om de övergripande slagens företräde inte ens verkar stämma i matematiska entiteters fall, är det ännu mindre troligt att det gäller i andra fall. (Vad gäller formuleringen "sådant där det finns ett före och ett efter", se fotnot till 999a.) Men samtidigt verkar det vara så att "principen eller orsaken" måste vara något annat än de enskilda tingen och alltså ändå på något sätt finnas vid sidan av dessa. Aristoteles framkastar möjligheten att detta beror på hur principen eller orsaken utsägs /*katêgoreitail*. Ur detta utsageperspektiv finns det ett visst företräde för det allmänna.

III.4

Det föreligger alltså ett spänningsförhållande mellan principerna för tingen och principerna för vetandet (det allmänna). I en viss bemärkelse verkar det finnas allmänna slag vid sidan av de enskilda tingen, men samtidigt ter sig detta ändå inte möjligt utgående från principerna för tingen. Är det kanske så att det bara är det yttersta slaget, men inte de övergripande slagen som finns – eller förhåller det sig så bara i vissa fall? Om alla ting enbart vore sinnligt givna utan någon som helst allmän karaktär (– inte ens den som ges av *infima species* –), vore vetande om dessa ting uteslutet. Inget bestående finnes, eftersom sinnevärlden ju är föränderlig. Ur Aristoteles perspektiv, som alltid utesluter oändlig regress, förutsätter uppkomst (tillblivelse) ändå något bestående som möjliggör det processuella förverkligandet. För tingens del innebär det att de i egenskap av sammansatta ting behöver inte bara (obestämd) materia utan också den form (*morfê*) som Aristoteles här preciserar med begreppet *eidos* som alltså även kan översättas med 'speciellt slag'. Så förbinds hylemorfismens form med det allmänna och väl i synnerhet just med det yttersta slag för vilket det inte finns andra speciella slag. Här vill Aristoteles ändå göra en avgränsning och menar att detta inte (nödvändigtvis) gäller i samtliga fall. Det som besvärar honom är att mångfalden av ting (och varelser) finns som enskilda väsen – och om deras *eidos* då också är enskilt, implicerar det ett ofantligt antal sådana (informerande) slag. Detta problem kommer sig av Aristoteles ovilja att dra en tydlig gräns mellan två aspekter av begreppet väsen: väsen som något enskilt föreliggande å ena sidan och det som utmärker detta enskilda väsen å andra sidan (det enskilda väsendets väsen).

Varför finns det då en skillnad mellan förgängliga och oförgängliga ting? Är principerna i dessa två fall även olikartade? Aristoteles nämner den äldre teologiska traditionen, men erkänner sig oförmögen att kunna bygga vidare på tankar om gudar som alstrande principer. Däremot behandlar han Empedokles syn på vänskap och strid. Striden är då något uralstrande som differentierar det ena och rent av också ger upphov till en mångfald av gudar. Aristoteles menar här att Empedokles motsäger sig själv. Det är inte vänskapen som ger upphov till varande och striden som förgör. I själva verket kan striden genom sin differentierande förmåga alstra och vänskapen genom sin sammanförande tendens upphäva det särskilda. Aristoteles menar trots existensen av dessa två principer ändå att Empedokles enda bestående sfär utgörs av elementen och att detta inte förslår i den mån vi vill förstå skillnaden mellan det förgängliga och det oförgängliga.

Kan alltså principerna vara desamma i de två fallen? Om det gäller det förgängliga, verkar regressargumentet förutsätta något stabilt som utgångspunkt. Varför finns då tingens förgänglighet? I de oförgängliga tingens fall är det naturligt

att också anta oförgängliga principer, men frågan kvarstår då om vad det är som skiljer det förgängliga och det oförgängliga. Kan övergången till behandlingen av det varande och det ena klargöra hur detta skall ses?

Frågan är här bl. a. om det ena och det varande åsyftar samma sak. Att ett ting *är* och att detta ting är *ett* verkar vara liktydigt, åtminstone om man tar fasta på det allmänna draget. Samtidigt finns också naturen i tinget och den problematik om förhållandet mellan natur och allmänhet som ständigt sysselsätter Aristoteles återkommer även här. Han vill då inte acceptera den platonska och pythagoreiska tendensen att återföra naturen på det allmänna och återkommer istället till ett drag hos Empedokles som han uppfattar som intressant: undersökningen av det ena utgående från det som vi bättre känner till (den princip om *hêmin gnôrimôteron* som Aristoteles ofta använder sig av). Det betyder dock inte en återgång till det elementarteoretiska synsättet där det ena är den ena urgrunden. Aristoteles förbinder fortfarande det ena och det varande med det allmänna. Frågan är hur det allmänna finns. Om det inte rör sig om något väsensmässigt, kan varken det ena i sig, det varande i sig eller separat existerande tal utgöra väsen. Om dessa däremot fanns i sig, skulle de också vara väsen. Det väsensmässiga ligger då – i enlighet med den utsageteori för väsendet som Aristoteles senare i *Metafysiken* försvarar¹ – i att detta ena varande inte kan utsägas om något annat. Här tillfogar han en kommentar att detta dock inte är uttömmande eftersom varat inbegriper mer. Aristoteles vill undvika den extrema monism som Parmenides utläggningar om det ena representerar. Frågan om det ena väsendet lämnas tills vidare öppen, men Aristoteles fastslår däremot att det åtminstone är omöjligt att talet skulle vara ett väsen.

För tanken på det ena i sig infinner sig ändå samma problem som i varje ideal fördubbling av verkligheten. För det ena skulle det finnas ett annat ett som vore det ena i sig. I en ytterligare hänvisning till den eleatiska skolan, menar Aristoteles att det ena hos Zenon i själva verket leder till att det enas vara upphävs. Det ena vore en absolut odelbar punkt som enbart är uttänkt och inte vare sig kan tillfoga eller avlägsna någonting. Om det gäller utsträckta ting kunde likväl något odelbart finnas som inte på detta sätt gör exempelvis större, men nog utökar. Då är det inte enbart allmänt utan direkt förbundet med tingen. För att förklara en sådan möjlighet kunde man ty sig till en kompletterande princip ("någonting annat som inte är ett"), exempelvis Platons tanke om den obestämda tvåfalden (som här ändå inte explicit nämns), men inte heller då står det klart hur ens en samverkan mellan dessa två kan ge upphov till den utsträckta naturen.

¹ Framförallt i de s.k. substansböckerna (väsensböckerna) *eta*, *zeta* och *theta*.

III.5

Tal, ytor och linjer och de kroppar som genom de föregående har en viss storlek och en viss avgränsad yta förefaller vara väsensmässiga. I tecknet av sitt utsageperspektiv menar Aristoteles att däremot det som kan sägas om sådana utsträckta väsen inte själv är väsensmässigt utan förblir hänvisat till det underliggande väsendet. Så bortfaller mycket: egenskaper, rörelser, relationer, dispositioner och andra bestämda förhållanden. Hur detta skall förstås i relation till det som Aristoteles kort innan (999b) sagt om att det speciella slaget har företrädare framom mängden är inte entydigt. Man kan också fråga sig om utelämnandet av den för varje förverkligande viktiga rörelsen och dispositionen är meningsfull. Det verkar här som om en underliggande kropp som bärare av möjliga kännetecken vore väsendet, men saken kompliceras av att Aristoteles sedan tillägger att yta, linje, enhet och punkt uttryckligen i egenskap av bestämmningar har företrädet framom kroppen eftersom de inte är beroende av att en enskild kropp finns. Då ser det igen ut som om väsendet förbinds med något allmänt. Så utmynnar resonemanget i ytterligare en öppen fråga. Det finns nämligen en stor mångfald av möjliga gestalter (ytor, linjer etc.) i varje underliggande kropp och då blir det omöjligt att hävda sådant som kroppens väsen. Geometriska omöjligheter accentuerar denna förlägenhet. Aristoteles faller också en kommentar om tidpunkten som inte kan "uppträda och förgås", men som alltid ändå verkar "vara en annan" och alltså inte är ett väsen. Tidpunkten framstår således som bestående, men är ändå inte väsen. På så sätt är inte heller de nämnda geometriska funktionerna väsen, även om de är bestående.

III.6

Förhållandet mellan idéer och matematiska entiteter (som ur platonskt perspektiv ligger mellan sinnevärlden och idévärlden) preciseras med en ytterligare kommentar om det ena. Om det finns idéer, bör det röra sig om något som är av ett visst slag och då är sambandet med det ena som matematisk entitet irrelevant. Så kunde idéerna tänkas vara väsen (om andra senare behandlade problem inte skulle tala emot detta).

En annan fråga gäller det naturfilosofiska antagandet av element: finns dessa enbart som möjlighet? En teori som ser elementen som urgrund kunde likväl inte handla om det som är ifall elementen enbart vore möjligheter, eftersom en möjlighet ensam inte inbegriper verklighet.

Slutligen konstaterar Aristoteles att inget allmänt kan vara väsen eftersom det inte fångar det konkreta som enskilt föreligger. Det allmänna kan bara uttrycka hur väsendet är beskaffat. Om något sådant vore väsen, skulle det för varje enskilt finnas lika många väsen som det finns generiska nivåer.

Problemet är ändå att vetande inte vore möjligt om principerna enbart gällde det enskilda. Frågan är alltså om det finns principer som föregår det allmänna, men ändå i någon bemärkelse tillåter allmänna utsagor.

Γ

Bok IV

IV.1

Två tungt vägande formuleringar förbinds redan i orden “det varande såsom varande (*to on hê on*) och det som i sig (*kath' auto*) gäller för detta”. Om man beaktar att den första filosofin enligt Aristoteles (även) gäller de första principerna och orsakerna, kan man förmoda att det som i sig gäller för det varande såsom varande just vore dessa första principer och orsaker.¹ Kvarstår då frågan om vad *det varande såsom varande* betyder. Formuleringen ovan verkar utesluta ett likställande av det i sig gällande och det som är såsom. Avses kanske i det senare fallet väsendet (*ousia*)? Med beaktande av att väsen för Aristoteles inte är en relation (lydande under kategorin *pros ti*), får ordet *såsom* då inte förstås som en relation mellan ett varande och ett annat varande. Men vad rör det sig då om?²

På latin är ordet för såsom *qua*. I den latinska återgivningen av Aristoteles kategorier ges kategorin *to poion* översättningen *qualitas*. Det kunde antyda att vetenskapen om det varande såsom varande rör kvaliteter. Detta verkar likväl inte överensstämma med det Aristoteles säger om förhållandet mellan väsen och andra kategorier – där kategorien *to poion* inte anger väsen utan bara tillför ytterligare bestämning av väsendet. I själva verket skapar den latinska översättningen *qualitas* för *to poion* här en viss förvirring eftersom *poion* språkligt snarare hänger samman

¹ Aristoteles säger om principerna och de högsta orsakerna också “att dessa såsom något naturligt (*fyseôs*) själva nödvändigtvis måste vara orsaker i sig” och förbinder så det som är i sig med något naturligt.

² I senare filosofi har ordet *såsom* en framträdande plats hos många olika tänkare. I *Philosophische Untersuchungen* argumenterar Wittgenstein med gestaltpsychologiska exempel för den meningsaspekt som är involverad i all varseblivning i så mån något uppfattas *såsom* något. I predikationsteorier som delvis bygger vidare på Aristoteles (*ti kata tinos*) är logiska predikat som tillämpas på logiska subjekt en funktion som låter subjektet framträda *såsom* något. Heidegger använder i *Sein und Zeit* för denna form av *såsom* uttrycket *das apophantische Als*, alltså ett såsom som manifesterar sig i utsagor, och skiljer detta från ett annat såsom (*das existential-hermeneutische Als*) som rör det tolkande draget i erfarenheten som sådan.

med *poiein* (göra, framställa, utföra) och då inte innehåller något *hê* (*qua*).¹ Det rör sig i kategorins fall om en beskaffenhet som inte verkar ha samma vägande roll som *hê* i uttrycket *on hê on*. Finns det då någonting kvalitativt grundläggande som inte är en beskaffenhet – och är det kanske för någonting sådant som de första principerna och orsakerna (eller det som är i sig) gäller?

Att vetenskapen om det varande såsom varande rör något grundläggande står klart. Det handlar inte om en specialvetenskap (likt matematiken). När Aristoteles säger att betraktelsen allmänt (*katholou*) rör det varandes vara, kunde det antyda en höggradig abstraktion. En sådan tolkning strider ändå – i den mån det här gäller väsendet – emot det som Aristoteles säger om att väsendet inte är allmänt.

IV.2

Konstaterandet att det varande utsägs på många sätt återkommer ofta hos Aristoteles. I detta avsnitt ges flera exempel. Rent av det icke-varande sägs i en viss bemärkelse vara. "Negationen är nämligen en frånvaro av det som saknas."² Det första som annat är beroende av betonas och beskrivs som en utgångspunkt för det vi säger. Detta framstår här som väsendet – och principerna och orsakerna gäller för detta. Det övergripande slag som kännetecknar motsvarande vetenskap konstituerar dess epistemiska fält och avgör vad som uppfattas.³ Dit hör hur något är och hur något är ett, varvid bägge hör ihop. Så sett är det inte angreppssättets enhetlighet som konstituerar vetenskapens enhet utan dess ämnesområde.⁴ Mot detta bryter både dialektikerna och sofisterna som talar om allt – de förra ändå med blicken på en viss livsföring, men de senare däremot genom att enbart ge sken av att röra sig inom samma område som filosofin. Den första filosofin är däremot uttryckligen en genom sitt ämnesområde. Här tillfogar Aristoteles ändå att det rör sig om "egenskaper (*pathê*) i sig när det ena är såsom ett och det varande såsom varande", vilka betyder att ämnet inte enbart är väsendet utan också dess

¹ Se inledningen samt *Met.* IV.1 med kommentar, *Met.* V.14 och även *Met.* 1068b samt kommentaren till *Met.* XI.12.

² Aristoteles förefaller här mena något mer än blott en verbal definition. Fortsättningen lyder nämligen "I avsaknaden och [genom] ett visst underliggande [något] /*hypokeimenê tis*/ uppstår den natur, om vilken avsaknaden utsägs." Detta verkar sammanhålla med de många passagera om motsatsernas dynamiska betydelse.

³ "Det finns så många delar av filosofin som det finns väsen."

⁴ Man kan här jämföra med det primat som det tänkta (*noêton*) har framom tänkandet (*noêsis*) och det eftersträvade (*orekton*) framom strävandet (*orexis*).

egenskaper.¹ Problemet han ser hos olika föregångare är alltså inte att de fokuserar på egenskaper utan att de inte ser sambandet med väsendet. Det varande såsom varande har nämligen "vissa egna kännetecken och det är beträffande dessa som filosofen söker sanningen."

Motsatser handlar som sagt också om avsaknad (avsaknad av det motsatta). Ett visst eko från Platon kan höras när Aristoteles här säger att detta ytterst återgår på förhållandet mellan det ena och mångfalden, "liksom när ro förbinds med det ena och rörelse med mångfald".

IV.3

Genom den framträdande ställning matematiken har inom både den pythagoreiska och platonska traditionen, inställer sig frågan om hur de matematiska grundsatserna förhåller sig till den filosofi som gäller väsensproblematiken. Aristoteles menar att dessa ämnen hör till filosofin eftersom denna täcker allt det som är (och inte bara det som hänför sig till ett övergripande slag), men dröjer här inte dess mer vid de matematiska grundsatserna. Parentetiskt relaterar han samtidigt också naturens relevans som bara står för ett slag av varande bland andra. Naturforskningen ger därför bara ett slags "visdom", men inte den första. Den saknar bl. a. insikt i bevisföringens logik, som är en förutsättning för annan forskning. I detta sammanhang beskrivs den säkraste av alla principer som den där det inte finns någon möjlighet till misstag. För Aristoteles rör det sig inte om en hypotes utan om något som helt enkelt är givet som förutsättning. Som Aristoteles i följande kapitel konstaterar (med hänvisning till undvikande av en tankeregress): "Obildning är det nämligen att inte inse för vad bevis bör sökas och för vad inte." En version av det uteslutna tredje anges här som en sådan säker princip: det är omöjligt "att för detsamma och i samma avseende något både råder [[är fallet]] och inte råder [[inte är fallet]]". Aristoteles accepterar inte den heraklitiska invändningen med innebörden att något ändå samtidigt både kunde vara och icke vara i tidens ström – och Aristoteles betvivlar också att Herakleitos skulle ha menat saken så. Med beaktande av att Aristoteles ofta förenar platonska idéer (om det orörliga) och heraklitiska tankegångar (om det rörliga) är detta tillrättaläggande intressant.

¹ I själva verket är detta mycket omfattande: "samma vetenskap ägnar sig inte enbart åt väsendena utan också åt det som gäller för dessa, vid sidan av det ovan anförda också det som kommer före och det som kommer senare, övergripande och speciella slag, helheten och delen och annat liknande."

IV.4

Om det finns ett problem hos Herakleitos anhängare, ligger det i att de inte förmår ange sina första principer och därför på sätt och vis undandrar sig diskussion. Om en sådan förfäktare av total föränderlighet på så sätt gör sig "lik en växt", alltså bara växer utan att föra någon dialog, lönar sig inget bemötande. Om han däremot säger något, är det möjligt att genom ett vederläggande bevis omkullkasta synsättet. Ett sådan bevis utgår inte från etablerade förutsättningar och kräver inte heller att motparten skall ta ställning till dem, utan argumenterar istället utgående från det synsätt motparten försvarar. Genom ett sådant bevis tvingas också motparten (på ett mer konsekvent sätt) argumentera utgående från det han hävdar. Aristoteles menar att detta nödvändigtvis för till ett erkännande av "att det för allt gäller, att det inte kan vara både så och inte så" i den mån argumentation överhuvudtaget skall föreligga.

Denna argumentationsteoretiska princip förankras i allmänna reflektioner över hur begrepp fungerar i språket, nämligen genom sin bestämning. I detta sammanhang framstår det ena som en begreppslik identitet. Visserligen kan vi om detta ena utsäga sådant som gäller för detta (t. ex. när annat än människovaro utsägs om en människa), men det hänvisar då till just det ena som redan är förutsatt. "Det är nämligen omöjligt att anföra alla de otaliga åtföljande egenskaperna." Den som inte beaktar detta, undflyr inte bara dialogen utan försummar även väsendet och vad-det-var-varon, alltså det som förankrar språket. Kvar finns då bara idel åtföljande egenskaper utan något som de åtföljer. Det är genom att enbart ty sig till åtföljande egenskaper för åtföljande egenskaper för åtföljande egenskaper... – som illusionen uppstår att man meningsfullt kunde använda logiska motsättningar som utsagor.

Därefter följer en kritik av relativism, men Aristoteles riktar sig också mot Anaxagoras tes om att allt har del i allt och mot megarikerna. Anaxagoras förbinds här med synen på en obestämd (*aoriston*) urgrund,¹ det som Aristoteles vill omtolka som förmåga/möjlighet. Om motsatser bara är möjliga, men (ännu) inte verkliga, kan förhållandet mellan det som är och det som inte är i föränderliga processer ges en oproblematiserad beskrivning. Som möjlighet är något ännu inte och det kan före förverkligandet också finnas flera möjligheter. Genom förverkligandet är det däremot en viss möjlighet som förverkligas. Om man beaktar både möjlighet och verklighet går det att säga att detsamma inte är och är, men när verklighet föreligger är däremot ett sådant samtidigt bejakande och förnekande uteslutet.

¹ *Apeiron* hos Anaximandros nämns inte i detta sammanhang, även om det kunde te sig innehållsligt motiverat.

(Megarikerna nämns förmodligen i detta kapitel just till följd av att de ägnar sig åt förhållandet mellan möjlighet och verklighet, men Aristoteles går här inte dess mera in på denna lära som återkommer i *Met.* IX.3.) Genom att inte tydligt skilja mellan möjlighet och verklighet, utsuddas väsentliga logiska skillnader som just den mellan bejakande och förnekande.

Argumentationen mot en relativism där det inte finns någon skillnad mellan sant och osant, bejakande och förnekande, vara och icke-vara är ett ytterligare exempel på det Aristoteles kallar ett vederläggande bevis. Han vill visa omöjligheten i att försvara en ståndpunkt där allt är både sant och osant – för honom egentligen ingen ståndpunkt alls utan igen med samma liknelse beskriven som något mer likt det en växt manifesterar när den växer. Om det inte råder någon skillnad mellan bejakande och förnekande och alltså – med Aristoteles exempel – det “är sant att människan samtidigt är icke-människa”, då “är det uppenbarligen också sant att hon varken är människa eller icke-människa.” Om det däremot finns ett giltigt förnekande, följer därav att det även finns ett bejakande som konstaterar denna giltighet. Detta förutsätter det särskiljande som urskiljningsförmågan ger. Om man inte accepterar detta utan istället hävdar att alla samtidigt uttalar sig både riktigt och oriktigt, då vore också detta påstående lika sant som osant. Också här konstaterar Aristoteles att en sådan ståndpunkt upphäver möjligheten till dialog.¹ Problemet är också de återverkningar denna form av inkoherent tal har på hur det varande uppfattas. Ingenting vore bättre eller sämre och det skulle det då inte heller finnas något skäl att göra vare sig det ena eller det andra, ingen skillnad mellan att störta sig “i avgrunden när tillfälle ges” eller inte göra det. Själva livet visar alltså att ett sådant verbalt upphävande av skillnader bara är tomt prat. Man noterar här hur Aristoteles i samma andetag talar både om principer för vetandet och om livsfunktioner där vi strävar efter vissa saker, men inte efter andra. (Den totala relativismen beskrivs som en åsikt i behov av vetande, precis som den sjuka behöver hälsa.)

Om vi vill träffa människor, finns det en skillnad mellan det som är en människa och det som inte är en människa – och om skillnaden föreligger, då också möjligheten till sant förnekande och bejakande. Slutligen anförs ännu en med regressprincipen förbunden tanke som liknar det Kant senare menade med regulativ idé, men på det för Aristoteles typiska naturinspirerade sättet, där det handlar om att inte “göra oss oförmögna” till tänkande: “Om det finns något som

¹ Visserligen medger Aristoteles att hans framställning i en viss bemärkelse förutsätter kontradiktionsprincipen och sålunda har karaktären av det som senare har kallats *petitio principii* (*Met.* 1008b1-2).

står sanningen närmare än annat, då måste det också finnas en sanning som detta närmar sig.”

IV.5

Behandlingen ovan som riktar sig mot Herakleitos (och delvis mot Anaxagoras) samt även mot Protagoras följs i detta kapitel upp med ytterligare kritik av den senare, men samtidigt också av andra tänkare. Argumentationen är fortgående mot en relativism som blir själv motsägande, men problematiserar också den sinnliga varseblivningens och föreställningens roll. Att likställa det som förefaller vara på ett visst sätt med det som är, uttraderar skillnaden mellan det som är osant och det som är sant. Om en åsikt samtidigt kunde vara både sann och osann, implicerar det också att det varande både vore och inte vore. Också här finns olika sätt att bemöta synsätten. De som är mottagliga för argument kan övertygas, men de som bara pratar på kräver ”krafttag” /*bias*/ för att hindra det tomma ordflödet. Man kunde tillägga att just logiken har en sådan tankeställande förmåga. I många fall är det den sinnliga varseblivningen och i den framförallt de åtföljande föreställningarna som inbjuder till relativistiska synsätt. Sinnevärlden bjuder nämligen på processer där ett ofta förvandlas till ett annat. Det är då som om också motsatser kunde ingå i samma fenomen, i en blandning av det slag som Anaxagoras menar eller i den materia av tomt och fullt som Demokritos hävdar. Som man kan förvänta sig, klargör Aristoteles dessa synsätt genom sin centrala distinktion mellan möjlighet och verklighet. Det som inte är eftersom det bara är möjligt, är ändå i den mån det föreligger som verklighet. Detta betyder inte att man sanningsenligt kunde hävda att något samtidigt både är och inte är.

Verklighet är inte detsamma som sinnligt förmedlade föreställningar eller överlag uppfattningar. Det finns en skillnad mellan det som visar sig (*fainomenon*) och det som är. Även om det finns många intryck och uppfattningar, betyder det inte att verkligheten är lika mångfaldig. En och samma människa (och förstås också olika människor) kan uppfatta saker på olika sätt, men det gör givetvis inte alla uppfattningar sanna. Om man också beaktar andra levande varelser (djur), blir mångfalden av intryck ännu mer omfattande. Demokritos kunde så konstatera att sanningen är oklar för oss.

Även om Aristoteles är den som starkt försvarar den sinnliga varseblivningens och förståelseförmågens betydelse för tänkandet, är det alltså för honom viktigt att betona skillnaden mellan det som uppfattas och det som är. De följande kommentarerna om Empedokles och Parmenides inför likväl en ny aspekt som gäller förståndet som en återspeglning av människors naturliga omständigheter. Det är här inte helt lätt att inse hur detta skall förbindas med kritiken av ett relativistiskt

likställande av uppfattningar och verklighet. Avsnittet känns som en exkurs innan Aristoteles återgår till frågan om hur uppfattningar förhåller sig till det som är, nu med en udd riktad inte bara mot Anaxagoras utan också mot Homeros. Aristoteles ger sedan också ett pedagogiskt skäl till att betona möjligheten till sant vetande: om man inte antar ett sådant, riskerar blivande filosofer "att förlora modet". Viktigare är dock det Aristoteles säger om det sinnligt givna som inbegriper "mycken obestämd natur" (*pollê hê tou aoristou fysis*).

För Aristoteles är icke-varat en aspekt av förändringen, men något fortbestår då också: både det ur vilket det uppkommer och det som alstrar själva förändringen. Också när något förgås måste detta något först finnas. Visserligen finns det också förändring som inte inbegriper övergång från icke-vara till vara, så t.ex. i rent kvantitativa förändringar, men också då måste ett underliggande väsen föreligga.

Den övergripande frågan gäller sinnevärlden och hur allmängiltig den är. Aristoteles vill i Platons anda värna om en annan dimension som inte är föränderlig likt sinnevärlden. Det vår sinnliga varseblivning berättar oss skall därför inte projiceras på hela världsalltet. Viktigt är att Aristoteles också skiljer mellan det som ett enskilt sinne har auktoritet att bedöma och om vilket det inte kan missta sig å ena sidan och den genom föreställningsförmågan förmedlade uppfattningen om det på detta sätt sinnligt givna å andra sidan. Allt som visar sig i föreställningen är inte sant, men det diskrediterar inte sinnesfunktionen som sådan och i synnerhet inte sinnet i den mån det begränsar sig till sitt säregna område (det synliga för synen, det som har smak för smaksinnet etc.). Själva det sinnliga inflytandet är helt enkelt givet, men vi kan missta oss genom den tolkning föreställningsförmågan tillför. I anslutning till detta förefaller Aristoteles även anta att det finns verkliga sinnligt givna kvaliteter – som alltså är något verkligare än de sinnliga intrycken och föreställningarna. Också dessa självständigt föreliggande sinnliga kvaliteter betyder att det inte går att reducera verkligheten till sinnlig varseblivning och framträdelse, något som skulle göra verkligheten beroende av varseblivande djur. Också utan sådana djur finns det underliggande, från vilket deras erfarenhet utgår och det föreligger inget skäl att fränhända detta underliggande dess sinnligt relevanta aspekter. Kapitlet avslutas med den kända tanken: "Det som sätter i rörelse /*to kinoun*/ föregår nämligen naturenligt det som sätts i rörelse /*tou kinoumenoul*". Förverkligandet kräver alltså också i detta fall något bestående och orörligt som igångsätter förverkligandet.

Framställningen i detta kapitel visar tydligt hur Aristoteles navigerar mellan en platonsk syn och naturfilosofiska föreställningar om den föränderliga sinnevärlden. De facto ser han Herakleitos betoning av föränderligheten – och

dess stegring i Kratylos påstående om att vi "inte ens en enda gång" kan stiga ned i samma flod¹ – som en orsak till Platons starka diskreditering av sinnevärlden som inte tillåter någon stabilitet och sanning. Den annorlunda utmaningen för Aristoteles är att hitta fasta principer *för* den föränderliga världen.

IV.6

Så snart man ställer frågor och vill ha reda på hur något förhåller sig, accepterar man idén om att ge skäl. Det gäller även för en relativist av ovan beskrivet slag. Också hans egna handlingar visar att han inte själv följer det han hävdar. Detta visar att något också för honom redan är givet och alltså inte behöver något bevis. Mångfalden av framträdelseformer förutsätter att det finns något givet som kan framträda på olika sätt. Om man underlåter att nämna att framträdelsen är en framträdelse för någon, sammanblandar man detta givna med det som visar sig på ett visst sätt. Eftersom det finns många varelser som uppfattar tingen och dessa varelser har sinsemellan olikartade och ofta rent av motstridande varseblivningar, leder den ovan nämnda underlåtenheten till den redan kritiserade relativismen. Om det finns motsatser i det varande, är det inte på ett sätt som gör det riktigt att samtidigt för samma sak både bejaka och förneka dess vara.

IV.7

Aristoteles använder i sin etik principen om det riktiga måttet mellan två extremer (*mesotês*-läran) och också i hans varseblivningsteori är en sådan mellanliggande funktion viktig, det medium (*metaxu*) som förmedlar mellan det sinnligt givna och den sinnliga varseblivningen. I det här föreliggande sammanhanget gäller extremerna däremot motsatser som utesluter varandra och då finns inget mellanliggande alternativ. Genom tänkandets redan bestämda förutsättningar är det logiskt ofrånkomligt att vi antingen måste bejaka eller förneka.² Detta sker genom utsagor som förbinder logiskt subjekt med logiskt predikat. Ett logiskt mellanliggande skulle innebära att vi samtidigt kunde avfärda både bejakande och förnekande.

Aristoteles förbinder här vara med bejakande och icke-vara med förnekande. Detta verkar inte helt överensstämman med tanken på att vi också sanningsenligt

¹ Aristoteles nämner också hur Kratylos konstaterade sin oförmåga att ens säga något och då istället bara med fingret ville visa. Denna ostentativa funktion har mycket diskuterats i den senare Wittgensteins efterföljd.

² Trots detta huvudperspektiv, talar Aristoteles också om sådan förändring, där ett övergår i ett annat och frågar sig hur det mellanliggande då i vissa fall kan ingå i förändringen (likt det gråa mellan svart och vitt), i andra fall däremot inte.

kan hävda att någonting inte är. Den princip om definition som Aristoteles framkastar är tänkt att ge ytterligare precisering.

IV.8

I det avslutande kapitlet av bok *gamma* konstateras att generella utsagor av ovan beskrivet slag (inget är sant, allt är sant, allt flyter etc.) är problematiska. Genom preciserande definition blir diskussion däremot möjlig. (I den följande femte boken ligger tyngdpunkten sedan uttryckligen på just definitioner.) Slutligen finns den bekanta invändningen att den som hävdar att allt är sant samtidigt också upphäver sitt eget påstående eftersom det motsatta påståendet då också skulle vara sant. På samma sätt självupphävande är påståendet att allt vore osant, emedan det då också vore osant att hävda detta. Inte ens om man skulle tillåta ett undantag för utsagor av dessa två slag, upphör orimligheterna eftersom en mängd absurda påståenden ändå skulle bli följden.

Ett annat exempel på ett problematiskt generaliserande påstående är, om någon hävdar att allt rör sig eller, alternativt, att allt vilar. Också här vill Aristoteles se dessa två (det rörliga och det orörliga) som aspekter av en verklighet där förändring ingår. Vid sidan av det föränderliga, finns ofrånkomligen också det första igångsättande som självt inte är igångsatt.

Δ

Bok V

Efter att i föregående bok ha påtalat vikten av definitioner, företar sig Aristoteles i denna bok att ge just sådana. Det gäller uttrycken *archê*, *aition*, *stoicheion*, *fysis*, *anagkaion*, *hen*, *to on*, *ousia*, *tauta* (inkluderande avsnitt om annat, avvikande och likt), *antikeimena*, *protera kai hystera*, *dynamis*, *poson*, *poion*, *pros ti* (inkluderande avsnitt om det som gör och det som undergår), *teleion*, *peras*, *to katho* (inkluderande *to kath' auto*), *diathesis*, *hexis*, *pathos*, *sterêsis*, *to echein*, *to ek tinos einai*, *meros*, *holon*, *kolobon*, *genos*, *to pseudos* och *symbebêkos*. Somliga av dessa figurerar även på samma sätt i Aristoteles lista över kategorier: väsen (*ousia*), kvantitet (*poson*), beskaffenhet (*poion*), relation (*pros ti*) och innehav (*to echein*). Kategorierna plats [var] (*pou*), tidpunkt [när] (*pote*) och läge (*keisthai*) ingår inte direkt, men förekommer indirekt i avsnittet om det som är tidigare och senare, medan kategorierna göra (*poiein*) och undergå (*paschein*) upptas i avsnittet om relation och *paschein* dessutom är representerat genom den vidare termen *pathos*. Vad gäller den nämnda definitoriska ambitionen, måste det ändå konstateras att

kapitlen lika mycket är ett slags översikter av språkbruket. En ofta förekommande formulering hos Aristoteles är överlag *legetai* (det sägs, det utsägs, man säger).

V.1

Arché kan betyda både ursprung och princip, även det styrande, eller som termen i sin försokratiska version har översatts, urgrund. Hos Aristoteles är det närmast de två första betydelserna som är relevanta, men han går igenom olika innebörder som samtidigt tillför ytterligare nyanser. En gäller det, varifrån den första rörelsen utgår, en annan det, från vilket något bäst kan uppstå. Som exempel på det senare nämner Aristoteles hur man vid undervisning lämpligen utgår från det som är bekantare¹ för att sedan närma sig sakens kärna. *Arché* betyder då snarare utgångspunkt än princip, ja, skiljer sig rent av från den princip som syftet då är att fastställa. Men Aristoteles nämner också förutsättningarna för bevisföring som ett exempel på utgångspunkter och i det fallet rör det sig om centrala aspekter av vetandet. De ytterligare exemplen kölstock vid båtbygge eller grund för ett hus kunde också tolkas som utgångspunkter, men har också en formbestämmande sida som mer liknar en princip. Om det gäller ett bestämmande organ för organismen (hjärta eller hjärna) verkar det handla om mer än bara en utgångspunkt. Den fortsatta uppräkningsen av exempel på former av *arché* gör den en aning förvirrad som söker ett entydigt svar på frågan '*ti estin arché*'. Föräldrarna är upphovet till barnet och skymfen upphovet till striden. Upphov är även beslut som resulterar i handlingar eller skeenden och övergripande beslut allra mest så. Aristoteles slår även fast att en orsak (*aitia*) är en *arché*. Då verkar det handla om ett upphov, ett ursprung eller ett skäl, men i vissa tolkningar framstår Aristoteles orsaker även som principer. Man kan notera att Aristoteles ofta låter bli (eller försummar) att göra en klar skillnad mellan skäl och orsak.

Den gemensamma nämnaren för dessa betydelser är enligt Aristoteles "att vara det första, ur vilket vara, uppkomst eller vetande härrör", må det röra sig om en inneboende eller om en extern kraft.

V.2

I det andra kapitlet följer en precisering av orsaksbegreppet genom den berömda läran om de fyra orsakerna, ofta sammanfattade som materiell orsak, formell orsak, verkande orsak och final orsak. Uttrycken hos Aristoteles varierar. Här beskrivs materien som "det föreliggande ur vilket något uppstår", men Aristoteles påtalar att det finns många sätt att förstå detta. Så kan den materiella orsaken

¹ Vad han i andra sammanhang anger med uttrycket det oss bekantare (*hêmin gnôrimôteron*).

för en bildstod uppfattas som "denna bestämda brons eller allmänt taget brons eller materia överlag". På samma sätt kan den formella orsaken framstå som "en viss bestämd bildstod eller allmänt taget en bildstod eller en avbild överlag". För den verkande orsaken gäller likaså att "en människa är orsak till bildstoden, men också överlag en levande varelse, eftersom Polykleitos är en människa och en människa är en levande varelse". Aristoteles skiljer mellan kausalitet i inneboende [[egentlig]] /*oikeiôs*/ och i åtföljande bemärkelse. Den återkommande distinktionen mellan möjlighet och verklighet (t. ex. mellan en byggmästare och en byggmästare som verkligen bygger) nämns givetvis också. Dessa nivåer illustrerar väl den problematik som hänger samman med begreppet *eidos* som hos Aristoteles kan vara liktydigt med form (*morfê*), men också figurera i det klassifikatoriska begreppspar *genos* – *eidos*, d.v.s. övergripande slag och speciella slag. I detta kapitel beskriver Aristoteles (i Platons efterföljd) formen (*eidos*) även som modell (*paradeigma*), men tillägger då att han med detta menar vad-det-var-varon. Vad gäller den verkande orsaken kan två omständigheter noteras: dels att den verkande orsaken inte bara kan orsaka förändring utan också framkalla vila, dels att också frånvaro kan vara en orsak (skepparens frånvaro som orsak till skeppsbrottet). Den finala orsaken, syftet, anger den eftersträlvade riktningen i ett skeende. Denna tanke betyder med Aristoteles ord inte nödvändigtvis att enbart det goda som syfte initierar skeenden: det räcker med att någonting förefaller gott. Ibland kan det som framstår som syfte även ha ställningen som verkande orsak. Aristoteles exempel "arbete för välbefinnande och välbefinnande för arbete" framhäver här möjligheten av kausal ömsesidighet.

Överlag inställer sig många frågor gällande Aristoteles fyra orsaker och inte minst i relation till senare kausalitetsteorier som under Nya tiden kretsar kring ett mycket bestämt förhållande mellan orsak och verkan. Som Francis Bacon framhäver handlar kausalitet då i hög grad om att separera orsaken från verkningen, isolera den för olika tillämpningar.¹ En sådan tendens till att separera orsaken från verkningen är inte särdeles påfallande hos Aristoteles och om det finns en skillnad "mellan det som är medel och det som åstadkoms" (t.ex. promenaden som är bra för hälsan), är de två leden hos honom ändå intimt sammanbundna. Det är också iögonenfallande hur Aristoteles har sitt fokus riktat på enskilda fenomen när han med sina orsaksbegrepp vill förstå vad som finns och hur det finns.²

¹ Francis Bacon, *Novum Organum*.

² "Så är skulpterandet och bronsen orsak till bildstoden, men inte i något annat avseende än just med avseende på bildstoden" (*Met.* 1013b6-8).

I sammanfattningen av kapitlet om de fyra orsakerna, nämner Aristoteles sex olika allmänhets- och komplikationsnivåer som i samtliga fall kan deklineras i enlighet med distinktionen mellan möjlighet och verklighet.

V.3

Begreppet element */stoicheion/* är en viktig aspekt av den tidigare naturfilosofin, men återkommer hos både Platon och Aristoteles. Om Platon företar en radikal omtolkning i tecknet av sin lära om idéer och det ena, försöker Aristoteles snarare ta fasta på det som är hållbart i den naturfilosofiska traditionen. Därför kan han även som främsta betydelse för element ange det som något består av, det som inte kan upplösas ytterligare, eftersom en sådan delning bara skulle leda till beståndsdelar av samma slag. Så förblir t.ex. elementet vatten genom sin homogenitet vatten även vid en delning. Genom den platonska betoningen av höggradig allmänhet och det ena, framträder ändå en enkelhet av ett annat inte underliggande utan övergripande slag som tingen likaså anses manifestera. Om något består av det allmänna betyder det då inte att detta allmänna vore en beståndsdel. Slutligen nämner Aristoteles också en överförd (oegentlig) betydelse, där det sägs vara element som är litet och ingår i något större. Som en gemensam nämnare för de olika betydelserna anger Aristoteles att elementet i det enskilda uppfattas som det första som råder i detta enskilda.

V.4

Det viktiga begreppet *fysis* är avlett ur verbet *fyein* som främst betyder växa eller alstra. Aristoteles betonar uttryckligen detta drag av växande. *Fysis* kan också betyda något inneboende ur vilket detta växande framspringer. I anslutning till detta nämner Aristoteles ännu *fysis* som den igångsättande orsaken i naturting (naturliga varelser). I naturting är det igångsättande samtidigt också det som utgör dess vad-det-var-varo. Om det i artefakter (som saknar denna inneboende kraft) finns något naturligt är det framförallt genom materien, alltså materialet (träet för träföremål).¹ Aristoteles nämner här också föregångarnas elementarläror och tanken om att elementen skulle utgöra naturtingens natur, men tillfogar likaså Empedokles uppfattning om att naturtingens natur snarare utgörs av ett visst väsen som kännetecknar urblandningen av dessa element. Så närmar sig synsättet redan Aristoteles egen betoning av väsendet. Det som följer är en klarläggning av hans egen syn på naturväsen. Materien är då bara en naturlig

¹ Indirekt är en artefakt naturlig också genom att den som tillverkar densamma är ett naturväsen, men det framkommer här inte explicit.

aspekt som förverkligas när den antar sin väsensförlänande form. Två bemärkelser av materialitet särskiljs, en specifik (bronsen i statyn) och en allmän (vattnet för allt smältbart), men i bägge fallen är materien underställd formen som i naturtingens fall också är förbunden med ett inneboende syfte. Dessa ting eller varelser "har principen för sin rörelse i sig själva" och detta också här "antingen som förmåga eller förverkligande". Den process som alstrar naturväsen präglas av både sammanväxande och tillväxt. Det rör sig om något organiskt där de olika leden är disponerande för denna process och inte enbart bygger på beröringsytor.

V.5

Aristoteles redogörelse för nödvändighet utgår inte från den logiska nödvändigheten utan från naturliga omständigheter även om han tillämpar den logiska tanken om nödvändiga förutsättningar, alltså det *sine qua non* utan vilket något inte kan finnas – i detta sammanhang det som "måste föreligga för att det skall gå att leva". En sådan nödvändig förutsättning är inte enbart "andningen och näringen" för livet utan också det som måste ske eller göras om någonting gott skall framkomma. Nödvändighet kan också betyda nödtvång som tvingar fram någonting även när det är oönskat. I en annan bemärkelse avses ett oundvikligt skeende som ligger bortom våra valmöjligheter, det som vi "måste göra eller undergå".¹ En viss likhet med den logiska nödvändigheten föreligger: "Vidare säger vi om det som inte kan förhålla sig annorlunda, att det nödvändigtvis förhåller sig så." Här nämner Aristoteles också bevisföringens nödvändighet där konklusionen på ett tvingande sätt följer ur förutsättningarna. Det finns också en enkel enhetlighet, liksom i det eviga och orörliga, som utesluter alternativ och därför är nödvändigt given, men då utan tvång och utan att strida "mot naturen".²

V.6

Aristoteles beskriver här olika sätt för något att vara ett (*hen*). Ämnet har en bakgrund i den filosofiska traditionen där det ena var ett viktigt motiv för Platon, men också inom den pythagoreiska traditionen. I en annan bemärkelse förekom det ena också i vissa naturfilosofiska teorier om elementen där urgrunden kunde framstå som en obestämd enhet (Anaximandros) eller som en urblandning (Anaxagoras). Aristoteles angreppssätt är snarast att utreda olika betydelser för det ena och det som är ett.

¹ En sådan förutbestämning har drag av öde, ett återkommande tema i den grekiska antiken.

² Implikationen förefaller vara att det eviga är i enlighet med naturen.

Så kan det som är ett vara ett antingen i åtföljande bemärkelse eller i sig. När det i åtföljande bemärkelse för Koriskos gäller att han är bildad och rättvis så handlar det om en varelse, den bildade och rättvisa Koriskos. Så också om vi rör oss på en annan nivå av allmänhet och istället för Koriskos talar om människan. Ett enskilt ett liksom Koriskos har enligt Aristoteles sin enhet såsom "ett dispositionellt tillstånd eller en prägling /*hexis é pathos*", medan människan däremot är en genom ett för väsendet gällande övergripande slag.

Det som i sig är ett kan besitta sin enhet genom att vara sammanhängande – som ett knippe eller som en linje. Linjeexemplet klargör Aristoteles på sitt säregna sätt där övergångar mellan naturligt och teoretiskt är frekventa. Precis som extremiteter har raka delar (ben) och böjliga (knän), kan en geometrisk linje vara rak eller bruten. Man noterar även hur argumentationen här har en komparativ karaktär: vissa fenomen och ting besitter *större* enhet. Ett naturgivet sammanhang uppvisar större enhet än det som föreligger i artefakter. Det har sin inneboende riktning och sammanhänger inte enbart genom beröring.¹

Det finns också den enhet som snarare förknippas med den äldre naturfilosofiska traditionen. Om denna typ av enhetligt sammanhang tillägger Aristoteles att det föreligger bara i viss bemärkelse, men inte i det viktigare avseende som härrör ur formen. På så sätt odifferentierat i sin enhet är t.ex. vattnet som inte går att dela i olikartade delar. Motpolen till det äldre elementarteoretiska perspektivet härstammar från Platon. Det ena är då allmänt givet genom det övergripande slaget även när de speciella slagen skiljer sig.

Slutligen ger också den bestämda vad-det-var-varon enhet. Det som är ett på detta sätt kan visserligen förändra sig, växa eller avta, men dess bestämning förblir likväl en och densamma. Sammanfattningsvis konstaterar Aristoteles (igen i komparativ), att det är "allra mest ett, som utan att tillåta ett särskiljande vare sig vad gäller tid, plats eller begrepp innefattar vad-det-var-varon i en sammanhängande tanke, och av detta framförallt väsendena".

Det ena är också ett "första mått" för det vi vet. Det står inte helt klart hur 'först' här skall förstås. Rör det sig om det bekanta (*hêmin gnôrimôteron*) som vi utgår från i vår sökan efter vetande eller handlar det om det mest vetbara i sig? Uttrycket "principen för det vi vet" antyder det senare, likaså de exempel på

¹ Visserligen verkar denna betoning av naturlig organisk enhet kompliceras av att Aristoteles ändå säger att det är mer sammanhängande som är rakt (skenbenet eller höftbenet) och inte böjligt (som hela benet), men denna kommentar verkar då mest framspringa ur hans vilja till deskriptiv riktighet. Liksom definitionen av själen som en kroppens första enteleki i *De anima* tydligt visar, handlar det givetvis inte om att kroppsdelar skulle besitta större enhet än hela den levande varelsen.

olika slag av vetande som Aristoteles nämner. I matematiska sammanhang finns odelbara enheter som inte är beroende av läge och sådana som hänför sig till ett bestämt läge och då i geometrin kallas punkter.

Vid sidan av enhet genom sammanhängande materia, genom ett speciellt och genom ett övergripande slag, nämner Aristoteles även att något kan vara ett i analog bemärkelse, men ger inga exempel. Ett exempel ur *Poetiken* vore Dionysos bågare och Ares sköld som tillåter en metafor genom analogi (Dionysos sköld). Det som då är ett är avseendet, respektive guds attribut.¹ Utredningen avslutas med en redogörelse för hur former av det ena och av enheter på olika nivåer förhåller sig till varandra.

V.7

Liksom det ena, utsägs också det varande dels i åtföljande bemärkelse, dels i sig. I det förra fallet har ordet 'är' en predikativ funktion (bildad, vit etc.). Det vi så uttalar oss om är däremot i sig (människan). Också ett negativt predikat (obildad, icke-vit) kan vara i åtföljande bemärkelse. Det varande som vi uttalar oss om kan också vara något som enbart hänför sig till utsagan som sådan. Också beträffande det som är i sig gäller att varat utsägs på många sätt (*pollachôs legetai*). Kategorierna motsvarar dessa sätt.

Här förefaller Aristoteles även likställa varande med sanning. Det är inte helt lätt att följa tankegången som ändå inbegriper riktiga utsagor som fastställer att något *inte är* (fallet). Man bör därför notera att Aristoteles inte enbart säger att det som inte är också vore osant utan samtidigt tillägger "och det på samma sätt både i fråga om bejakande och förnekande" samt sedan ger ett exempel på en negativ utsaga som är sann. Man kan även jämföra med frånvaro som orsak ovan (*Met.* V.2 med kommentar).

De två huvudformerna av vara, nämligen vara som möjlighet/förmåga och som verklighet/förverkligande återkommer även här.

V.8

Aristoteles går här igenom olika sammanhang där *ousia* används. *Ousia* är alltså samtidigt hans egen centralkategori. Ofta återges uttrycket med 'substans', men det har vissa nackdelar som har behandlats i inledningen. En sådan översättning står också i en viss motsättning till den andra betydelse av *ousia* – formen eller

¹ En form av metafor som nämns i *Poetiken* är alltså den genom analogi. De tre övriga formerna är genom överföring från övergripande till speciellt slag, från speciellt slag till övergripande slag och från speciellt slag till speciellt slag. *Poet.* 1457b.

slaget som tillåter särskiljning – som Aristoteles nämner i slutet av detta kapitel. Ordet substans för den betydelse av något underliggande som inte kan utsägas om något annat (inte kan fungera som logiskt predikat) associerar likaså på ett missvisande sätt till substrat. För Aristoteles är en sådan underliggande materia inte det han menar med *ousia* i egentlig bemärkelse. I föreliggande utgåva har 'väsen' föredragits som översättning.

De betydelser av *ousia* som förekommer i denna språkliga översikt är dels sådana som överensstämmer med tanken om ett underliggande som inte kan utsägas om annat (*ousia* för element, *ousia* för enkla och sammansatta kroppar, *ousia* för levande varelser och *ousia* för andeväsen och delar av dessa), dels sådana som snarare avgör vad-det-var-varon i ett sådant underliggande (t.ex. själen i en levande varelse). Men Aristoteles nämner också en begränsning som måste föreligga om ett visst bestämt något skall kunna föreligga. Om ett sådant väsen upphävs, finns inte heller varelsen eller tinget. Olika exempel på sådana begränsande principer (linje, yta, tal) ges, men Aristoteles återger här snarare synsätt än han själv hävdar dem.

V.9

I själva verket är det fyra olika begrepp som här klargörs: vad det innebär när något är detsamma, när det är ett annat, när det är avvikande (olikt) och när det är likt. För egenskapen att vara detsamma finns på svenska inget ord "sammahet" utan man säger istället identitet. Också på identiteten tillämpar Aristoteles distinktionen mellan det som är i åtföljande bemärkelse och det som är i sig. I åtföljande bemärkelse föreligger en identitet om olika attribut rör samma enskilda varelse. Sådana attribut – t.ex. bildad, vit – ger däremot ingen identitet om vi talar om människan i allmänhet, eftersom alla människor inte är vare sig bildade eller vita. Det vi säger om människan i allmänhet gäller människan i sig (och inte olika partikulära egenskaper). Aristoteles tillfogar ytterligare sätt att tala om identitet – "det som till materien, till slaget eller till antalet är ett /.../ samt det som har ett väsen" – och menar uppenbarligen att detta är former av identitet i sig. Genom identiteten kan mångfald alltså vara detsamma, men också om det rör sig om något som är ett, betyder identiteten i själva verket att vi behandlar detta som om det vore mer än bara ett – två – och sedan konstaterar att det är identiskt med sig självt. Primärt betyder mångfald dock att annanhet föreligger "med avseende på slag [[form]] eller materia eller väsensbegrepp" och det andra är då en motsats till detsamma. En mellanform är det avvikande eller annorlunda som bara är olikt i vissa avseenden. (Uttrycket "det som har det avvikande i sitt väsen" återkommer i följande kapitel.) Det som är likt ligger nära det som är likadant (identiskt), men kräver inte fullständig överensstämmelse.

V.10

Den framträdande skillnaden i detta kapitel är den mellan kontradiktoriska och konträra motsatser (det motstående), men vi talar enligt Aristoteles inte enbart om motsatser i sådana fall utan också då det gäller mycket annat som han inte helt reder ut. Att han vid sidan av den logiska motsättningen också tänker sig att det i tingen finns sådant som utesluter samtidig förhållandenhet, står klart. Sådan kontraritet beskrivs ytterligare, men genom det mycket omfattande draget är det svårt att uppfatta detta som en precisering. Det motstående kan röra relationen mellan sådant som lyder under olika övergripande slag, men också om olikt inom samma övergripande slag och olikt mellan olika speciella slag. Det kan också gälla andra skillnader i ett ting och likaså konträra tendenser för samma förmåga. Det finns dessutom annan kontraritet som på ett eller annat sätt är relaterad till det ovan beskrivna. Aristoteles hänvisar till tanken om att det varande utsägs på många sätt.

I anslutning till det föregående kapitlet konstaterar Aristoteles sedan att det till sitt speciella slag annorlunda är något som inte är på samma sätt inordnat och som skiljer sig inom samma övergripande slag. Detta, liksom också de följande raderna, kunde uppfattas som en allmän beskrivning av vad förhållandet mellan övergripande och speciella slag innebär. Visserligen förankrar han detta i väsendet och tillägger att det då i väsendet finns något motstående.

V.11

Det handlar i detta avsnitt om det tidigare och senare i olika bemärkelser. Det tidigare är det som kommer först, antingen som en naturenlig början eller för att det relativt sett ligger närmare en sådan genom den plats det har eller har fått. Detta kan förstås i bokstavlig rumslig bemärkelse varvid det som ligger längre bort är senare. När det gäller en given ordning finns ett liknande förhållande. Vad som kommer före och efter avgörs då av placeringen i en viss ordnad helhet. Tidsligen tidigare är i en bemärkelse det som ligger längre från det närvarande (så vad gäller det förgångna), i en annan bemärkelse det som ligger närmare det närvarande (så vad gäller framtiden). Om det gäller rörelse, är det tidigare något som ligger närmare det igångsättande, eller närmare det förmögna. I handlingars fall är det igångsättande beslutet.

Det som Aristoteles i denna kontext säger om inhämtande av vetande orsakar vissa tolkningsproblem. Konstaterandet om att det vi utgår från är tidigare låter sig väl förbindas med det som han i andra sammanhang säger om etablerade synsätt (*endoxa*). Det är då också meningsfullt att framhäva hur det enskilda är det föregående i den sinnliga varseblivningsakten. Svårare att tolka är däremot det som

Aristoteles säger om det begreppsligen föregående, förstått som något allmänt. Han säger nämligen här att det åtföljande är "tidigare än helheten" och ger exemplet "det bildade i jämförelse med den bildade människan". Hur skall en sådan prioritet för det åtföljande förstås mot bakgrunden av att Aristoteles annars och också kort därefter i detta avsnitt betonar väsendets prioritet framom det åtföljande? Kan den platonska bakgrunden och Platons tendens att framställa egenskaper som idéer eventuellt förklara detta? Om egenskaper kan vara ideala (och allmänna) *paradeigmata*, då vore förhållandet nästan sådant att dessa är väsensmässiga och enskilda väsen snarare delaktiga av denna ideala dimension. Enskilda väsen vore då snarast något åtföljande och inte inbegreppet av väsen, liksom Aristoteles hävdar. Så modifieras mycket riktigt det sagda och Aristoteles tillägger att något ändå inte heller "kan vara bildat om det inte finns någon som är bildad" och ännu tydligare: "främst det underliggande" är tidigare och därför är "även väsendet tidigare". När detta tillrättaläggande sedan följs upp med den återkommande distinktionen mellan möjlighet och verklighet, blir saken ändå återigen komplicerad eftersom Aristoteles här säger att helheten visserligen till verkligheten föregår delen, men delen till förmågan ändå är tidigare än helheten och rent av "materien tidigare än väsendet". Hur står detta i samklang med vad Aristoteles annars säger om väsendets primat? Är den prioritet som avhandlas i detta kapitel kanske en annan (mer trivial) än den som överlag förekommer i behandlingen av väsen och åtföljande egenskaper? Om materien till möjligheten föregår väsendet, kunde det då bara betyda exempelvis att bestämning uppstår ur obestämdhet?

V.12

Dynamis¹ hör till de centrala begreppen i Aristoteles tänkande, liksom också parallellbegreppen *energeia* och *entelecheia*. För *dynamis* kan man på svenska säga både förmåga och möjlighet, men i vissa fall vore också kraft en tänkbar översättning. Om man i den femte bokens begreppsgenomgångar ofta konstaterar att det långtgående rör sig om beskrivningar av gängse språkbruk och inte alltid står klart vilken betydelse som fungerar som definition, är detta kapitel strukturerat på ett tydligare sätt. Även här redogörs för olika uttryckssätt, men det framgår också klart hur Aristoteles uppfattar *dynamis*. (Vissa saker återupprepas visserligen på ett något redundant sätt i den senare delen.)

Huvudinnebörden i *dynamis* är med Aristoteles ord det "som utgör principen för rörelse eller förändring i ett annat eller i något såsom ett annat". Den sistnämnda dubbla angivelsen fångar en förmåga det förmögna har att

¹ Jfr *Met.* IX.

åstadkomma något i ett annat eller att det förmögna inverkar på något som om det vore ett annat. Byggnaden har inte i sig själv förmågan att bli byggd utan det är den som bygger som uppför byggnaden och på samma sätt har den som kureras inte förmågan i sig själv (om personen i fråga då inte är förfaren i läkekonsten). Det här synsättet förefaller inte ge organismens självläkande förmåga någon plats, vilket är förvånande mot bakgrunden av att Aristoteles ju bl.a. i *De anima* definierar en levande varelse som en organism med en inneboende princip för självförverkligande.¹ *Dynamis* kan också stå för "principen då något utgår från ett annat eller från något såsom ett annat", d.v.s. då det handlar om den upptagande förmågan att undergå ett inflytande. Så kan förmåga alltså vara förbunden med både *poiein* och *paschein*. Ofta har den passivt upptagande förmågan nyansen av ett gott inflytande precis som man också med den aktivt utförande förmågan ofta avser en förmåga att utföra något väl.² Aristoteles förbinder detta med den etiskt relevanta funktionen beslut eller företrädesval (*proairesis*).

I enlighet med en i den platonska och pythagoreiska traditionen central tanke om stabilitet, sägs vidare det vara en (eminent) förmåga som inte förändras eller lätt fördärvas. Där sådan stabilitet inte finns, beror det på en brist som innebär oförmåga. I anslutning till detta poängterar Aristoteles att också det stillastående kan vara förmöget. Överlag förknippar vi ändå förmåga med förändring, rent av i så hög grad att man kunde tala om en det förgängligas förmåga att förgås.

Förmåga finns genom disponerande innehav (hållning), men ibland också genom avsaknad.³ Aristoteles ser ändå ett problem i att på ett ospecificerat sätt tala om avsaknaden som förmåga eftersom det förefaller resultera i att allt skulle vara förmöget (i så mån som det mesta ju saknar någonting). Han framkastar att det (ofta) i avsaknadens fall enbart skulle röra sig om förmåga i homonym bemärkelse och ställer frågan om det "överhuvudtaget är möjligt att ha en avsaknad".

Med avsaknad hänger däremot oförmågan samman. I en bemärkelse gäller detta för den blotta frånvaron av förmåga, i en annan för frånvaron av det som naturenligt borde finnas eller borde finnas vid en viss tidpunkt (t.ex. vid en viss ålder).

Slutligen finns den *dynamis* som vi snarare skulle översätta med möjlighet, ett ämne som föranleder viktiga logiska angivelser som även gäller sanningsbegreppet. Genom motsatsförhållanden preciseras detta. Omöjligt är "det vars motsats

¹ Jfr *Met.* V.4.

² Vad gäller förmågan att vara bra, rör den inte enbart levande varelser utan också obesjälade ting – t. ex. ett musikinstrument när det är väljudande.

³ Jfr ovan om frånvaron som orsak, *Met.* 1013b11-15.

nödvändigtvis är sann”. Det rör sig då uttryckligen om det som *nödvändigtvis* är sant, inte bara om det sanna. På samma sätt är “det vars motsats inte nödvändigtvis är osann” möjligt. Att denna logiska argumentation utgår från ett resonemang om förmåga ter sig ur modernt perspektiv en aning förvånande, men förefaller kännetecknande för Aristoteles sätt att tänka samman natur och logik. Avsnittet avslutas så med ett ytterligare konstaterande om huvudbetydelsen för *dynamis*: “en princip för förändring i något annat eller i något såsom något annat”.

V.13

En mängd eller kvantitet är något som har bestämda beståndsdelar, antingen en *mångfald* (*plêthos*) som går att beräkna eller en *storlek* (*megethos*) som kan mätas. Man kan mäta på olika sätt och mätning förutsätter som sådan inte räknetal. Beståndsdelarna i det som beräknas – mångfalden – är inte sammanhängande och kan just därför återges med separata tal. Där beståndsdelarna sammanhängar, är det däremot genom mätning som de fastställs. Bland sådana storlekar är den med en kontinuerlig riktning längd, den med två riktningar bredd och den med tre riktningar djup. Dessa motsvaras i det som beräknas genom avgränsade tal av linje, yta och kropp. Det verkar som om Aristoteles här tänker sig de sistnämnda tre begreppen aritmetiskt. I enlighet med definitionen av mångfald skall det som på så sätt beräknas ju inte uppfattas som sammanhängande. Detta sagt för att det annars inte är helt lätt att inse varför linjer, ytor och kroppar skulle sakna kontinuitet.

Liksom i så många andra fall gör Aristoteles också här en distinktion mellan det som är i sig (i mängdens fall t.ex. linjen) och det som är i åtföljande bemärkelse. Som exempel på det senare slaget av mängd nämns egenskaper ur de bägge grupperna (mångfald och storlek). Aristoteles tillfogar att “stor och liten, och det större och det mindre är – när dessa utsägs antingen i sig eller i förhållande till varandra – egenskaper för mängd i sig”. Man kan då hålla i minnet att dessa begrepp för Platon klargör vad den för honom viktiga differentierande instansen är, nämligen den obestämda tvåfalden (*aoristos duas*).¹

Mängd förekommer också i överförd bemärkelse i andra sammanhang. I åtföljande bemärkelse sägs även kontinuerliga tidsliga fenomen vara kvantitativa då det som manifesterar tiden kan indelas. Aristoteles preciserar att det här inte gäller det rörliga utan det som håller i gång rörelsen. I detta avseende är tiden kvantitativ. Man kan här jämföra med definitionen av tiden som rörelsens tal med avseende på det föregående och det senare (*arithmos kinêseôs kata to proteron kai hysteron*) i *Fysikens* fjärde bok (*Fys.* 219b).

¹ Se inledningen.

V.14

Gällande översättningen av *to poion* med 'beskaffenhet' istället för 'kvalitet', se inledningen om det 'såsom' – *qua* – som ligger till grund för begreppet *qualitas*.¹ Visserligen verkar också *to poion* emellanåt kunna åsyfta något som liknar den karaktärisering genom skillnader som ordet 'såsom' (*hê*) uttrycker. Just bestämdhet genom skillnader framhävs i Aristoteles beskrivning av innebörden för *to poion* och skillnaderna sägs då uttryckligen vara det som utgör beskaffenheten i väsendet. Aristoteles menar att det också för det orörliga och matematiska finns sådan beskaffenhet och tillägger då att denna finns "vid sidan av mängden". Det kan förstås så att mängden är sammanhängande, medan det numeriska avbildar sådan mängd med från varandra åtskilda tal. Med kvalitet i modernt språkbruk överensstämmer Aristoteles exempel på beskaffenhet i rörliga eller föränderliga väsen (värme och kyla, vithet och svarthet, tyngd och lätthet etc.) Idag används kvalitet ibland också i en bedömande bemärkelse där det handlar om bättre och sämre. En liknande nyans beaktas av Aristoteles när han nämner god eller dålig beskaffenhet som värderande perspektiv förknippade med begreppet. Intressant att notera är att det då inte enbart handlar om god eller dålig lämplighet för *verksamhet* utan också om goda och dåliga sätt att *undergå* inflytande. Etiskt relevant är detta för att det rör sig om en beskaffenhet "hos besjälade väsen och allra mest hos dem som har preferenser".

Sammanfattningsvis är de två huvudbetydelseerna för *poion* å ena sidan det som gäller för orörliga ting (matematiska ting inkluderade), å andra sidan det som gäller rörliga och föränderliga ting.

V.15

Pros ti anger en relation till något. Om det lämpliga adjektivet på svenska är relativt eller relationellt kan diskuteras. I vilket fall som helst är det skäl att hålla också det senare i minnet, eftersom det för Aristoteles i hög grad gäller just existensen av relationer som är medbestämmande för det något är. Om relationen är relevant, medför det inte någon relativism av det slag som Protagoras förfäktar och som både Platon och Aristoteles tar avstånd från.

De exempel på relationalitet (eller relativitet) som Aristoteles inledningsvis ger, är matematiska till sin karaktär, antingen gällande bestämda relationer (det dubbla) eller gällande relationer till något obestämt (det mångdubbla).

Också en annan typ av relationalitet nämns, den mellan det görande och det undergående. Exemplet är här olikartade: t. ex. det värmande i förhållande

¹ "Så undgår man att genom ledet *qua* i *qualitas* förväxla kategorin beskaffenhet med det 'såsom' som figurerar i metafysikens huvudsakliga uppgift, nämligen att utreda det varande *såsom* varande."

till det uppvärmda, men också det uppmätta till måttet (*hôs to metrêton pros to metron*) samt även "det som vetandet gäller till vetandet och det sinnligt givna till den sinnliga varseblivningen" (*kai epistêton pros epistêmên kai aisthêton pros aisthêsîn*). Vad gäller det värmande står det klart att det är en görande instans, men i fallet mätning kan man fråga sig vilketdera ledet som här är *görande*, speciellt som mätning, vetande och varseblivning genom det inledande *ta d'* förbinds med varandra. Rättar sig måttet efter det uppmätta eller det uppmätta efter måttet?¹ Vad gäller det sinnligt givna och det som vetandet gäller förefaller ordalydelsen ange att dessa tolkas som de görande (initierande) instanserna. Det är alltså inte vetandet som aktivt formar det som vetandet gäller och inte varseblivningen som formar det sinnligt givna. I *De anima* beskrivs den sinnliga varseblivningen i överensstämmelse med denna tolkning som ett skeende där den varseblivande undergår ett inflytande (*De anima* 424a). Om initiativet så ligger hos det sinnligt givna, vore den görande instansen då – åtminstone delvis – just detta givna i varseblivningsakten. Visserligen måste den varseblivande också försättas i aktivitet, men även om så är fallet, vore det ändå märkligt att säga att det sinnligt givna skulle undergå inflytandet i varseblivningsakten. Om detta inte är övertygande i fråga om *aisthêta*, är det likaså fallet när det rör sig om det som vetandet gäller (*epistêta* eller *noêta*). Vetande föreligger enligt Aristoteles när det som vetandet gäller manifesterar sig i tänkandet. Det vetandet gäller sammanfaller då på sätt och vis med vetandet i tankeakten. Inte heller här ter det sig naturligt att säga att det som vetandet gäller skulle undergå ett inflytande. Frågan är visserligen svår och återkommer t.ex. i *De anima* III.4-5 när Aristoteles talar om det görande förnuftet (*nous poiêtikos*) och förnuftet som undergår (*nous pathêtikos*).

Aristoteles dröjer vid det matematiska draget och det blir inte helt klart hur detta förhåller sig till relationen mellan det görande och det undergående. I den avslutande beskrivningen skiljs mellan förmåga och förverkligande och en skillnad mellan talförhållanden och andra relationer är då att det i talförhållanden fall inte finns något förverkligande, och i synnerhet inte som förverkligande av rörelse (eller förändring) och alltså inte heller görande och undergående.²

Något senare följer en kommentar om att relationen inte nödvändigtvis måste bestå mellan relata som bägge relaterar sig. Exemplet om det mätbara

¹ Jfr "Av samma skäl talar vi också om vetandet och varseblivningen som mått för tingen eftersom vi genom dessa [själsfunktioner] inser något, även om det snarare då är dessa som mäts än de själva mäter." *Met.* X.1. Se även X.6-X.7.

² Aristoteles noterar också den tidliga skillnad som hänger samman med förhållandet mellan *poiein* och *paschein*: å ena sidan kan något ha alstrat och å andra sidan ha alstrats. På samma sätt finns det också en skillnad mellan det som kommer att alstra och det som kommer att alstras.

och det som vetandet gäller återkommer här och Aristoteles förefaller betona just att vetandet sammanfaller med det som vetandet gäller. Allt tänkt är ändå inte vetande och det tänkbara (*dianoêton*) är därför inte liktydigt med det som vetandet gäller. "Vad som är tänkbart /*dianoêton*/ betyder nämligen att det finns tänkande om detsamma, men tänkandet står då inte i relation till det som tänkandet gäller (*ouk esti d' hê dianoia pros touto hou esti dianoia*)". Vetande uppstår när tänkandet förverkligar sig genom att *noêta* verkar. Tyngdpunkten skulle då ligga på dessa ledande tankeinnehåll (*epistêta* eller *noêta*) – som finns även när de inte förverkligar sig i enskilda tankeakter. På samma sätt innebär syn i varseblivningssfären att se något och inte att se synen. Dessa svåra frågor inbjuder till en jämförelse med formuleringen "tänkande av tänkande om tänkande (*noêsis noêsôs noêsis*)" i tolfte boken av *Metafysiken* (1074b).

En ytterligare betydelse för *pros ti* som nämns är den relationalitet som ligger i det disponerande innehavet, alltså i de mönster för verksamhet som föreligger. Mot bakgrunden av den vikt som Aristoteles tillmäter vanebildningen kunde detta säkert fördjupas. Uttryckligen i situationer som alltid utgörs av olika förhållanden och förhållningssätt framväxer vanemönstren. Ämnet behandlas ändå inte i detta avsnitt. Istället följer den sedvanliga kommentaren om skillnaden mellan det som är i sig och det som är enbart i åtföljande bemärkelse.

V. 16

Betydelsen för *teleion* varierar mellan fulländad och det tidsligare uttrycket fullbordad. I bägge fallen anges att det inte finns någon utestående del, men fulländat (eller fullkomligt) är också det som inte kan överträffas "vad gäller duglighet och det goda". Också när det högstående endast är ett drivande motiv manifesterar detta ändå en viss fulländning. På samma sätt som i behandlingen av skicklighet och bakslughet (*panourgia*) i den *Nikomachiska etiken*,¹ beaktar Aristoteles också här möjligheten av mindre lovvärd fulländning (en god, d.v.s. skicklig bedragare). När det dåliga fullbordas, kan det också betyda att det förintas – varvid *teleion* då står för den typ av *telos* som snarast är en avslutning. Ett sådant slut är ändå bara i överförd bemärkelse ett ändamål. (För Aristoteles är syftet som enteleki en livsfunktion och döden kan exempelvis inte betraktas som den levande varelsens syfte, *De anima* I.1-2.) För *teleion* finns ett flertal överförda betydelser som på ett eller annat sätt är förbundna med de ovan angivna.

¹ *Eth. nic.* VI.13.

V.17

Temat gräns är viktigt inte bara för Aristoteles utan också i den äldre grekiska traditionen. Så kunde Anaximandros betrakta urgrunden som det gränslösa (*apeiron*), men om detta är en urgrund så är det ändå genom differentierande gränser som tingen erhåller sina gestalter. I Aristoteles tänkande innebär begränsning eller bestämning ett slags positivt ändlighetsbegrepp. Gränsen definieras i detta avsnitt som det första och det yttersta (det som inryms i den yttersta omfattningen). Utsträckningen representerar ett slag av sådan avgränsning genom formen eller gestalten, men också syftet sägs vara en gräns i egenskap av det en rörelse eller handling tenderar till eller det som avses. Det senare är samtidigt i egenskap av vad-det-var-varo en gräns som utrönandet är inriktad på. Aristoteles vill här förbinda denna gräns med tinget självt. Detta sätt att tänka ihop uppfattande och ting förekommer också i hans varseblivningsteori och har orsakat mycket huvudbry för uttolkare. Slutligen kan också det som skeendet utgår från sägas vara en (första) gräns. Också principer är begränsningsfunktioner (men varje gräns däremot inte en princip).

V.18

Beskrivningen av uttrycket 'varigenom' (*to katho*) kretsar kring olika bekanta ämnen liksom form och väsen. I platonsk anda inleder Aristoteles med det goda i sig som orsaken till att något kan vara gott. Vid sidan av en sådan väsensbestämmande form, finns även det underliggande genom vilket något uppstår. I själva verket finns det enligt Aristoteles lika många orsaker som det finns svar på frågan varigenom. Det kan gälla handlingar som föranleds av någonting eller har vissa skäl (anledningar), men också slutledningar vars riktighet kan bedömas. En mer bokstavlig betydelse är den som gäller läge.

I anslutning till detta anges även betydelser för uttrycket 'i sig' (*to kath' auto*): framförallt vad-det-var-varon för det enskilda, men samtidigt också det som begreppsligen inbegrips i detta enskilda (t.ex. djur för Kallias). Vidare kallar Aristoteles det i sig som är ett utmärkande kännetecken (liksom livet för den besjälade varelsen människa). Det som inte har någon orsak förutom sig själv är också i sig och på ett liknande sätt gäller detta för det som i sin bestämdhet ensamt råder.

V.19

Det viktiga begreppet disposition (*diathesis*) får en förvånansvärt kort behandling, men följs upp i följande avsnitt om *hexis* och i avsnittet om *echein*. Huvudbetydelsen för disposition förstås som en ordning "med avseende på plats, förmåga eller

speciellt slag”. Om det gäller plats kunde man tala om en anläggning. Om det gäller förmåga, rör det sig om ett anlag. Denna senare betydelse är ytterst central i Aristoteles etik, naturfilosofi och psykologi och ligger mycket nära det som också *hexis* står för. Också det speciella slaget säger något om hur en enskild varelse är disponerad (för olika göranden och präglingar).

V.20

Av nyss nämnd anledning kan *hexis* (som är en avledning av verbet *ha*, *echein*)¹ inte bara översättas med hållning eller innehav, utan också med disponerande innehav. *Hexis* är också en aspekt av vanebildningen. Ett sådant innehav kan uttrycka sig direkt i handling och rörelse som då enligt Aristoteles förmedlar mellan det som gör och det som blir gjort. Med en något förvånande parallell jämför han här med hållningen som ligger “mellan den som bär en dräkt och den burna dräkten”.² Det disponerande innehavet tillåter också en bedömning av det som är väl eller illa. Så är den som är vid god hälsa väldisponerad. Eftersom det även i det disponerande innehavets fall rör sig om en ordning, manifesterar det sig inte bara i helheten utan också i delarna. Slutligen måste man, här liksom i så många andra fall, undvika en regress av typen ‘inneha ett innehav’.

V.21

Pathos har i dagens språkbruk en snävare innebörd än den som förekommer hos Aristoteles. Ordet är förbundet med verbet *paschein* som kan betyda undergå, utsättas, känna, affekteras, präglas m.m. Ofta översätts *pathos* med affektion, ett ord som associerar till känsla, men är motsträvigt när det gäller andra nyanser som också förekommer, t.ex. inflytande. *Pathê* används (främst i pluralis) ofta också för egenskaper. Prägling vore en möjlig översättning som kunde inrymma många av dessa nyanser. Det som är på visst sätt präglad har utsatts för inflytande och har så erhållit vissa egenskaper. Så nämner Aristoteles den potentiellt föränderliga beskaffenheten som ett första exempel på *pathos* och likaså själva (utsattheten i) förändringen. Genom det utsatta draget kan vi även förknippa *pathos* med någonting smärtsamt, ibland överväldigande. Man kan här jämföra med den grekiska sentensen *pathein mathein*, d.v.s. lära sig genom utsatthet.

¹ Se nedan, kommentar V.23.

² Jfr ordspråket *habitus non facit monachum* (dräkten gör inte munken – eller, om man tar fasta på att *habitus* också betyder vana: vanan gör inte munken).

V.22

Sterêsis – som på latin blev *privatio* – vore bokstavligen närmast berövande, något Aristoteles noterar som en betydelsenynans. Det a i början av ett ord som anger att något saknas, blev på latin känt som *alfa privativum* – alltså ett berövande a. Aristoteles exempel är *anison* (olikt), *aoraton* (osynligt) och *apoun* (obefogat). Det finns då lika många betydelser av *sterêsis* som det finns meningsfulla sätt att tillfoga ett *alfa privativum*. Den huvudsakliga betydelsen hos Aristoteles är ändå avsaknad, ofta med den specifika betydelsen av att något saknas som naturenligt borde föreligga, exempelvis synen hos en människa som i avsaknad av synen är blind. Vad som är naturenligt kan dessutom tidsligen specificeras. Så borde synen föreligga om det då inte rör sig om en människa som har dålig syn av ålderssvaghet. Avsaknad kan gälla brist på något att vara i, brist på riktning eller mening eller överlag ett sätt (att göra och undergå) som inte föreligger. Avsaknaden behöver inte heller vara total utan kan också gälla en relativ brist eller undermålighet. Om det fallerar i sättet att ha något kan vi också tala om avsaknad. Så avslutar Aristoteles med det ur etisk synvinkel intressanta konstaterandet: "Så är man inte heller helt god eller dålig, rättvis eller orättvis, utan befinner sig i mitten."

V.23

I detta avsnitt är det speciellt svårt att urskilja en huvudbetydelse eller huvudsaklig definition. Aristoteles räknar snarare upp olika betydelser för *to echein* som på svenska kan täckas med olika innebörder för havande och hållande:

- det tongivande (febern, tyrannen, den på visst sätt klädda)
- möjligheten (som potentiellt har verkligheten i sig)
- det som omfattar ett annat,
men också nyanser som snarast ligger på hållandet:
- det som håller tillbaks
- det som håller upprätt
- det som håller ihop något.

Utmaningen på svenska är här att tänka ihop havande och hållande. Det är i sin tur relevant för förståelsen av den roll stabilitet och orörlighet spelar i Aristoteles tänkande.

V.24

Varav (*to ek tinos einai*) kan åsyfta beståndsdelar, men också upphov. Liksom överlag i denna femte bok, anges här olika betydelser. Varav kan gälla materia, men eftersom materia för Aristoteles är ett relativt begrepp som förekommer på olika nivåer, kan materien utsägas på olika sätt beroende på nivån (beroende på om det gäller ett speciellt eller ett övergripande slag). Varav kan också avse den första igångsättande principen som upphov. (Något oväntat nämner Aristoteles här skymfen som ger upphov till striden.) Vidare sägs också det av materia och form sammansatta väsendet (helheten) vara upphov – och i anslutning till detta även syftet som förverkligar. Man talar även om upphov när det inte rör sig om sinnligt givna formbar materia, utan om materia i relation till slag.¹ Upphov finns slutligen även i den del som föds eller växer fram. Det rör sig här om en övergång från ett till ett annat, något som är mer än bara en tidslig efterföljd.

V.25

En del är allmänt taget det som en mängd kan indelas i, men del kan också betyda det som tillåter mätning av mängden. Oberoende av kvantitet, talar vi även om delar av slag: så är de speciella slagen delar av det övergripande slaget. Också annat som kan särskiljas kan sägas vara en del, exempelvis materiella (brons) eller abstrakta (vinkeln) beståndsdelar. Om man beaktar det epistemiska perspektivet, finns det även delar av de begrepp som klargör vad det enskilda är. Då kan det övergripande klargöra det underliggande och på så sätt i viss bemärkelse vara en del av det speciella (även om det som sagt även omvänt gäller att de speciella slagen är delar av det övergripande slaget).

V.26

Till avsnittet ovan ansluter sig naturligt redogörelsen för begreppet helhet. En helhet föreligger när ingen naturenligt ingående del saknas, något Aristoteles framställer som en enhetsfunktion. Det ena kan då finnas redan i delarna var för sig eller härröra ur helheten. Det ena i en helhet kan vara en begreppslig utsagefunktion eller mer direkt gälla det enhetligt sammanhängande (som möjlighet eller som verklighet). I det senare fallet har det ena som är naturgivet företrädare framom den genom kunnsighet skapade helheten. En mängd med början, mitt och slut sägs vara hel när positionen (den platsmässiga ordningen) är irrelevant, eller fullständig när positionen är relevant. Någonting kan vara både helt och fullständigt: Aristoteles

¹ Antagandet visar hur materiebegreppet kan ha olika funktioner hos Aristoteles beroende på vilken nivå är.

nämner som exempel vaxet som förblir vax (även om det vid temperaturväxlingar kan ändra gestalt)¹ och dräkten som förblir dräkt (även när den formar sig enligt en varierande kropp). Den avslutande passagen om vatten, det våta och tal kan te sig heterogen, men Aristoteles poäng förefaller vara att vare sig vatten, det våta eller tal definieras genom en helhet av platsmässig ordning – i vattnets och det våtas fall för att enheten är sammanflytande, i talens och de matematiska enheternas fall för att den matematiska ordningen inte är en rumslig ordning.

V.27

Inom ramen för en filosofi som starkt betonar det naturenliga, utgör det vanställda (*kolobon*) en avvikelse som kräver klargörande. Det rör sig ändå – också i detta avsnitt – snarast om en översikt av gängse betydelser. Enbart om sådana kvantitativa ting som utgör en delbar helhet kan sägas att de är vanställda, och detta i den mån en förändring genom avlägsnande av en del inträtt. Det måste likväl fortfarande röra sig om samma ting. I talens fall finns ingen vanställdhet eftersom förändring genom matematiska operationer ändrar talen utan förankring i ett och samma ting. Därför är t.ex. subtraktion inte att vanställa. Den typ av sammanflytande helheter som i föregående avsnitt avsågs med vatten och det våta (och här kompletteras med den sig utbredande elden) saknar platsmässig ordning och kan inte heller vanställas. Allt sammanhängande kan alltså inte vanställas, men däremot krävs det nog av det som vanställs att det måste vara sammanhängande. (Hur man skall förstå kommentaren om att harmonin inte kan ge upphov till vanställdhet är en fråga som kontexten här inte helt besvarar.) Om berövandet är alltför drastiskt, förintas tinget och inte heller då föreligger vanställdhet. Om berövandet däremot är efemärt, ger det omvänt inte heller upphov till vanställdhet. I någonting som förefaller vara ett beaktande av den fenomenala framträdelsen, tillfogar Aristoteles att vanställdheten anses vara förbunden med "yttersta partier" som inte kan växa ut igen (bägarens handtag, felande extremiteter, men inte renrakade huvuden), medan felande inre delar (mjälte) däremot inte beskrivs som fall av vanställdhet.

V.28

Genos är hos Aristoteles ett återkommande begrepp, framförallt i begreppsparet *genos* – *eidos* då innebörden är övergripande slag respektive speciellt slag. Ordet är samtidigt förbundet med uppkomst (*genesis*) och *genos* står då för en genererande instans eller ett släkte. Så är den logiska och klassifikatoriska innebörden

¹ Exemplet vax återkommer i den senare traditionen och har blivit känt inte minst genom Descartes (*Meditationes* II.25-31).

förknippad med en livsfunktion. Denna dubbeltydighet syns även i föreliggande avsnitt som inleds med den genererande betydelsen (sammanhängande uppkomst av ett släkte). Om man talar om den avlande varelse som släktet återgår på, kan *genos* här även förstås som det (den) första igångsättande.¹

Den följande betydelsen är redan begreppsligare: ytan som övergripande slag för alla på olika sätt beskaffade underliggande ytor och den fasta kroppen för alla på olika sätt beskaffade underliggande kroppar. Ännu tydligare anges det begreppsliga draget när Aristoteles säger att det övergripande slaget kan klargöra vad något främst är. I sammanfattningen av betydelserna för *genos* nämns till en början ändå inte de logiska aspekterna utan Aristoteles tillfogar enbart en precisering gällande materien som förstås som det underliggande "i vilket skillnader och beskaffenheter finns". Snarare logiskt är däremot det avslutande konstaterandet om övergripande slag som skiljer sig genom det underliggande, vilket väl då avser de underlydande speciella slagen. I motsats till den obestämda materien kan det på detta sätt olikartade inte "sammanblandas eller uppgå i ett". Då inställer sig den ofta behandlade besvärliga frågan om ovannämnda "skillnader och beskaffenheter" i materien i grunden ändå beror på de olika speciella slagen, framförallt de yttersta (*infima species*). När Aristoteles säger att form och materia till sina slag är olikartade, antyder det att också denna för den så kallade hylemorfismen centrala distinktion kunde bero på utsageperspektiv. Spänningsförhållandet mellan språkligt och naturligt är återkommande hos Aristoteles.

V.29

Pseudos kan översättas med falsk, osann och också bedräglig eller oriktig. Som första betydelse nämner Aristoteles ett falskt sakförhållande (*pragma*). Detta kan vara falskt i en stark bemärkelse om förhållandet förbinder två saker som omöjligtvis kan höra ihop eller i en svagare bemärkelse om två saker kan finnas tillsammans, men inte gör det. I bägge fallen föreligger en kombination och det verkar som om denna ligger i omdömet eller predikationen. Hänvisningen till Antisthenes avser uppenbarligen att kritisera en syn på sanning och osanning som binder dessa vid begreppen som sådana och inte vid predikationen som alltid innebär en kombinatorisk begreppsanvändning där något sägs om något. Det falska ligger i predikationens fall i hur vi talar om saker och inte ensamt i begreppen. Hur utsagor förhåller sig till sakförhållanden är ett återkommande

¹ Aristoteles nämner även släkten som bär sitt namn efter anmodern (t.ex. Pyrrha), men i enlighet med sin reproduktionsteori verkar han förmoda att kvinnan tillhandahåller materien för avkomman (och inte det informerande fröet, spermien). Jfr *De gen. an.* 727b, 738b.

problem i filosofin, men vad gäller falska påståenden är Aristoteles syn entydig: för dem finns inget motsvarande sakförhållande. Sådana utsagor misstar sig i sin predikativa orientering. "Därför är varje utsaga falsk, som hänför sig till något annat än det för vilket den är sann." En sann utsaga i stark bemärkelse är den som gäller vad-det-var-varon, men vi kan också uttala oss sanningsenligt om åtföljande egenskaper.

Falskt är vidare det falska intrycket (föreställningen) av någonting som finns, men som framstår på ett oriktigt sätt. Aristoteles nämner här skuggmåleriet (skiagrafin) som vid denna tid etablerade sig i Grekland och skapade djupeffekter som visserligen kunde te sig optiskt riktiga, men inte återgav motiven sådana som de var oberoende av perspektiveffekten.¹

Också en människa kan vara falsk om hon ljuger eller sprider lögn. Ett bemötande av det märkliga argumentet i Platons *Hippias minor* om att lögnaktighet är en speciell förmåga som bara den insiktsfulla kan ha, avslutar avsnittet.² Aristoteles avfärdar detta med ett etiskt argument.

V.30

Åtföljande är det som kan stämma för något enskilt, men utan att vara kännetecknande, vare sig genomgående eller ens i de flesta fall. Det åtföljande är alltså tillfälligt. I vissa fall kan det åtföljande likväl – utan att ändå utgöra väsendet – i sig ingå i ett enskilt varande och rent av vara en beständig del av detsamma. Aristoteles ger ett geometriskt exempel på sådana inneboende egenskaper (vinkelsumman för två räta vinklar som ingår i triangeln).

E

Bok VI

VI.1

Den sjätte boken utgör en mycket komprimerad klargöring av centrala temata i Aristoteles tänkande. Den inledande satsen sammanbinder de tre aspekterna av den första filosofins kärnområde: principerna, orsakerna och det varande såsom varande. De följande formuleringarna klarställer inte helt om principerna och orsakerna för det varande skall likställas med principer och orsaker för det

¹ Jfr Platons kritik av konstens skenbilder som riktar sig mot en liknande prioritering av föreställningar, *Sofisten* 235e-236b och *Staten* 596-598d.

² *Hippias minor* 373c-376c.

varande *såsom varande* (vilket formuleringen kunde antyda). När den första filosofin behandlar principer och orsaker verkar dessa två vara nära förbundna, varvid principen förefaller ge en mer övergripande beskrivning av det som orsaken åstadkommer. I bägge fallen handlar det om något som rör det varande. Hur man skall förstå ledet *såsom* (*hê*) i uttrycket "det varande såsom varande" väcker däremot ytterligare frågor. Redan det faktum att detta *hê* återkommande nämns som ett ytterligare moment av det den första filosofin handlar om, antyder att förståelsen av hur något är *såsom* något inte kan likställas med förståelsen av principer och orsaker. Aristoteles fortsätter med ett konstaterande om att "varje med tanke och tänkande förbundet vetande" överlag handlar om "noggrannare och enklare orsaker och principer". Vad han här säger är ändå inte att alla orsaker och principer vore tankeprinciper utan enbart att tänkandet är inriktat på noggrann och enkel återgivning av orsaker och principer för något som sedan avgränsas till "ett visst varande och ett visst övergripande slag". Utforskningen beror (när den rör sinnevärlden) på en inringning, som utgår från det sinnligt givna, men sammanför iakttagelserna på ett allmänt fastställande sätt (induktion). I sådan forskning har det varande redan förutsatts och då uttryckligen *såsom* det detta varande är. Genom enbart "visande" induktion kan väsen inte påvisas. Men samtidigt står den naturforskning som förfar på detta sätt ändå för ett teoretiskt betraktande som uttryckligen inte är vare sig frambringande (instrumentellt) eller handlingsorienterat (beslutsorienterat). De två senare inriktningarna bygger nämligen på en princip i den frambringande eller handlande, medan det i naturtingens fall handlar om sådant "som har principen för rörelse och stillastående i sig självt". Men också den teoretiska naturvetenskapen utgår alltså från förutsättningar och det är i dessa vad-det-var-varon ligger. Det sokratiska motivet uppnäsa får här illustrera skillnaden mellan naturforskning (som är inriktad på den så formade näsan) och annan teoretisk vetenskap som tar fasta på den konkava formen som sådan.¹ Man kunde förmoda att den konkava formen som sådan (oberoende av sin materia) vore ett ämne för matematik och geometri, men några rader senare hävdar Aristoteles ändå att matematiken rör "orörliga ting som ändå inte är separata, då de finns i materia". Något senare skiljer han likväl mellan geometri (och astronomi) som gäller naturen och en allmän matematik som är abstrakt. Hur exemplet med näsans form förhåller sig till matematiken

¹ En intressant (men visserligen kanske editoriskt inskjuten) kommentar om själen kan här noteras eftersom den förbinder själen med dess inkarnerande existens: "Det visar också varför betraktelsen av själen delvis tillhör naturforskningen, nämligen i så mån som själen inte finns utan materia." Olika tolkningar är möjliga. En är att materien skulle vara en nödvändig förutsättning för själen, en annan tolkning däremot att det enbart handlar om det i själen som är materiellt betingat.

framgår alltså inte helt entydigt, men vad gäller orörligheten och det separata konstaterar Aristoteles att matematiken visserligen *betraktar* "matematiska förhållanden såsom orörliga och separata", men att detta ändå inte implicerar att matematiken skulle gälla ett evigt orörligt som finns separat. Detta senare är inte heller ämnet för den teoretiska naturforskningen med dess inriktning på föränderliga skeenden. En teoretisk vetenskap som föregår både matematik och naturforskning kan däremot gälla det evigt orörliga och separata. Om detta är den första filosofin, ligger dess tyngdpunkt nära platonska synsätt som lätt kan ges en teologisk tolkning. I den riktningen går också de följande raderna. Alla orsaker sägs vara eviga (eller beständiga),¹ men i samma andetag inskränker Aristoteles visserligen det allomfattande draget genom att tillfoga "i synnerhet (*malista*) orsakerna till uppenbarelsen av det gudomliga". När sedan den första filosofin ännu sägs syssla med det allra värdigaste och som teologi utmärka sig framom naturvetenskap och matematik, ser det onekligen ut som om Aristoteles här argumenterar på ett sätt som inte bara har platonska konnotationer utan också förlämnar en viss legitimitet åt medeltida teologiska tolkningar av Aristoteles. Avsnittet avslutas med frågan om den första filosofin är allmän och svaret är, åtminstone preliminärt,² jakande. Så föreligger en tolkning av vad uttrycket det varande såsom varande kunde betyda.

VI.2

I detta andra avsnitt behandlar Aristoteles det åtföljande, men också sanningsfrågan. Det åtföljande är enligt Aristoteles inte ett ämne för någon vetenskap, vare sig för den praktiska, den frambringande eller den teoretiska. Med hänvisning till Platon förbinds det åtföljande rent av med det icke-varande. I motsats till ting som förverkligar möjligheter, finns för det åtföljande ingen uppkomst eller förgångelse – men detta inte genom evighet utan genom icke-vara.

Somligt finns nödvändigtvis på visst sätt, annat mestadels – och genom den öppna marginal det senare står för, kan saker också finnas i åtföljande bemärkelse. Att något är enbart i åtföljande bemärkelse beror alltså på att det är tillfälligt, men då i förhållande till något bestämt som i en annan bemärkelse inte behöver vara åtföljande. I Aristoteles exempel: en kock kan göra god mat, men andra effekter av maten, t.ex. kurerande, hänger inte samman med denna förmåga och är då åtföljande. En läkare kan däremot genom en annan förmåga kureras med näring, och då rör det sig inte om något åtföljande. Det är alltså i förhållande till

¹ Jfr nedan VI.3.

² Se det fjärde avsnittet av inledningen samt *Met.* 1003a, 1038b, 1028b & 1077b.

de möjligheter som förverkligas som något kan framstå som åtföljande, d.v.s. då det inte korrelerar med ifrågavarande möjlighet eller förmåga. Allt är ändå inte förutbestämt och nödvändigt. Just därför finns också det som är mestadels – men som samtidigt inte heller är helt tillfälligt liksom det enbart åtföljande. Emedan materien står för obestämdhet,¹ kan Aristoteles också förbinda det tillfälliga med att en sådan obestämdhetsfaktor föreligger.

Avslutningsvis nämns hypotesen att det inte skulle finnas något evigt som alltid råder, men behandlingen uppskjuts. Istället tar Aristoteles fasta på både detta eviga och det som är mestadels. Med ett epistemiskt argument framhävs att vetande och undervisning utan sådana stabila eller relativt stabila funktioner inte kunde finnas. Allt vore nämligen då tillfälligt.

VI.3

I motsats till ovan (1026a) talar Aristoteles här om "alstrade och förgängliga principer", men tillägger att dessa inte betyder total föränderlighet. Genom mindre eviga principer kan också sådant finnas som inte är med nödvändighet. Det är genom att det i skeenden finns alternativ som allt inte är förutbestämt, så tydligtvis i förhållande till det kommande, betraktat utgående från det närvarande. Men också det som redan har inträffat står i relation till det som ännu inte har inträffat och har en förutbestämmande roll utan att ändå utesluta en viss framtida öppenhet. Det närvarande är den avgörande tidpunkten. Vilket orsaksbegrepp som bäst kan redogöra för det tillfälliga återstår att klargöra.

VI.4

I detta korta avsnitt anförts olika synvinklar på sanning och osanning som beskrivs som tankemässigt förbindande (*synthesis*) och åtskiljande (*diairesis*) funktioner. Sanning ligger i ett riktigt sätt att bejaka och förneka. Frågan är hur "man kan tänka ihop eller isär något". Här säger Aristoteles att det sanna och det osanna inte ligger "i tingen" utan "i tänkandet", men tillägger sedan att detta inte förhåller sig så "när det gäller enkla ting och vad något är". Dessa senare fall behandlas ännu inte,² utan det gäller här ännu den sammanfogning och åtskillnad som sker i tänkandet. Det varande sägs i detta fall vara något annat än det varande i egentlig bemärkelse. Aristoteles dröjer här inte vid sanningsproblematiken utan verkar tvärtom säga att den i föreliggande sammanhang kan utelämnas eftersom den rör tänkandet och inte tingen. Istället återkommer frågan om vad det varande såsom varande är.

¹ Met. 1037a27.

² Met. IX.10.

Z Bok VII

Hos Aristoteles, liksom överlag i filosofin, kretsar mycket kring förhållandet mellan vårt sätt att tala om någonting å ena sidan och hur saker och ting förhåller sig å andra sidan. Ibland förefaller tyngdpunkten ligga på den begreppsliga aspekten, men det vore ändå ensidigt att beskriva Aristoteles filosofi och i föreliggande fall den första filosofin som enbart en begreppsutredning. I sin kritik av idéläran, som i mångt och mycket även träffar många senare former av idealism, riktar sig Aristoteles uttryckligen mot tendensen att likställa väsen med begreppslig identitet. En radikalt skeptisk fråga, liksom den *om* verkligheten faktiskt finns, beskriver han rent av som löjlig (*geloion*, se inledningen). De väsentliga frågeorden för Aristoteles är snarast *vad* och *hur*. Ofta är det ändå svårt att avgöra vad som är verklighetsbeskrivning och vad begreppsutredning. Bok *zeta* – som tillsammans med de två därpå följande böckerna ofta kallas väsensböckerna (eller substansböckerna) – fördjupar dessa frågor på ett utmanande sätt som har föranlett många olikartade tolkningar.

Några ledande synsätt kan nämnas. Vad-det-var-varon beskrivs som den begreppsliga fastställelsen av väsendet. Eftersom en fastställelse gäller något som redan är givet, är ledet *én* (var) i uttrycket *to ti én einai* följdriktigt. Fastställelsen kommer i efterhand.

Det problem som uppstår, gäller förhållandet mellan vad-det-var-varon och väsendet. Aristoteles vill nämligen se väsen som enskilda ting och varelser, i vilka formen (*eidos* eller *morfê*) enbart är en aspekt av det sammansatta tinget som består av både form och materia. Med beaktande av att ordet *eidos* – som både kan användas nära nog synonymt med *idea* (i kritiken av Platon) och även utgör det ena ledet i Aristoteles eget begreppsschema *genos/eidos* (övergripande slag/speciellt slag) – inför ett allmänt moment i väsendet, uppstår här ett problem. Om väsendet är enskilt, hur kan det då vara allmänt?

Ett annat problem ger sig av beskrivningen av väsendet som något underliggande (*hypokeimenon*), det som för övrigt har inbjudit till den latinska översättningen av *ousia* med *substantia*. Också materien fyller en underliggande funktion, men då så, att den först genom formen får sin bestämning. Aristoteles vill nämligen inte beskriva materien som väsen eftersom ett sådant substrat ytterst är obestämt. Det är för väsendet kännetecknande att ha en bestämning, just det som möjliggör den begreppsliga fastställelsen av vad-det-var-varon. Så uppstår frågan: Hur kan någonting samtidigt vara bestämt och ändå underliggande? Om det underliggande är bestämt, hur undgår bestämningen då att vara något som begreppsligen utsägs om detta underliggande? Så skulle bestämningen

inte vara underliggande utan istället kategorial, alltså ligga i sätt att tala om det underliggande. I bakgrunden finns här hela tiden viljan att undgå den platonska idéläran. Ett för Aristoteles typiskt sätt att betrakta väsendet kan vara behjälpligt: väsendet är då det som inte kan utsägas om annat, medan annat däremot nog kan utsägas om väsendet. Eftersom platonska idéer framstår som något allmänt som tänks kunna utsägas sanningsenligt om tingen, utesluter Aristoteles formulering här att idéer kunde vara väsen. Väsendet är inte allmänt utan partikulärt.

Vad betyder detta för den första filosofins kärnuppgift att belysa "det varande såsom varande"? Rör det sig här om en begreppsligt fastställd vad-det-var-varo eller om någonting annat? Om man väljer det senare alternativet kunde det varande såsom varande ses som den bestämning som föregår sätten att tala om det varande. Dessa utsagesätt är enbart meningsfulla om det redan finns bestämda väsen som vi talar om. Väsendets primära bestämning vore då i sig, i en viss bemärkelse något mellan kategoriala bestämningar och materiell obestämdhet – men utan att ändå vara blott en bestämd möjlighet för kategorialt förverkligande. Verklighet och förverkligande ligger i väsendet som sådant. Så kunde väsendet uppfattas som den underliggande *men bestämda* förutsättning som tillåter inneboende förmågor att förverkliga sig. Kunde man kanske säga att väsendet just är det varande såsom varande – och att *såsom* i detta fall åsyftar något som föregår beskaffenheter (som visserligen också i egenskap av kategorialt uppfattade framträdelseformer innebär att något framträder såsom något).

Att se väsen som något i sig bestämt, strider lika mycket mot en idealistisk överbetoning av den formella aspekten som mot materialistisk sammanblandning av materialitet och verklighet. Utmaningen är att förstå hur vi kan veta något om de bestämningar som är givna i sig. Annorlunda uttryckt: hur kan framträdelseformen göra det varandes formella bestämning rättvisa? Aristoteles ontologiska tillförsikt kommer till uttryck i att han både vad gäller den sinnliga varseblivningen och tänkandet menar att vi medverkar i en verklighet där initiativet inte ligger hos oss utan hos det sinnligt givna (*aisthêta*) respektive hos självständiga tankeinhåll (*noêta*). Just därför kan vi veta något om det som är i sig.

VII.1

Grundbetydelsen för väsen är ett bestämt något (*tode ti*), ett ting, en varelse eller överlag ett varande. Också det som kategorierna berör (beskaffenhet, mängd etc.) fångar något som är. Först kommer likväl väsendet som de kategoriala aspekterna förutsätter eftersom de utsägs just om detta. Det finns alltså en underliggande bestämning som inte är kategorial utan i sig. Aristoteles säger att den kommer först, "vad gäller begreppet, vetandet och tiden".

VII.2

Som exempel på något som tydligt utgör väsen nämner Aristoteles kroppsliga väsen, "djur och växter samt deras delar", "himmelen och dess delar, stjärnorna, månen och solen", men han tillägger också elementen eld, vatten och jord. Det rör sig ändå bara om en första angivelse som det gäller att pröva. Finns det kanske också geometriska och matematiska väsen? I anslutning till detta inställer sig också frågor om idéläran hos Platon och hos hans efterträdare i akademien, Speusippos. En avgörande fråga är om det vid sidan av sinnligt givna väsen finns eller inte finns andra väsen.

VII.3

Som så ofta, inleder Aristoteles också här med uttrycket *legetai* (man säger). Väsen utsägs som vad-det-var-varo, som något allmänt och som slag. Aristoteles tillfogar också det underliggande som då har en speciellt viktig ställning. Detta kan nämligen inte utsägas om annat – utan det andra utsägs om detta underliggande som då "snarast verkar vara väsen". Aristoteles noterar att materien också kan uppfattas som underliggande, en syn som ändå inte kan ge materien väsensstatus, eftersom materia utan form är obestämd och därför renons på väsensbestämmande vad-det-var-varo. Förutom materien finns gestalten (formen) och det som är sammansatt av både form och materia. Aristoteles framkastar möjligheten att formen (som föregår både materien och det sammansatta tinget) kunde vara väsen. Om denna form förstås som ett underliggande som annat kan utsägas om, men som själv inte kan utsägas om annat, står det i en viss motsättning till beskrivningen av naturvarer och ting som paradexempel på väsen i det föregående kapitlet. Sådana varer och ting är ju snarare hylemorfiska enheter. Huvudkritiken i detta kapitel gäller likväl antagandet om materien som underliggande väsen. Problemet är att olika egenskaper som uppstått genom inprägling och frambringande eller på annat sätt finns som förmågor, verkar utgöra det varandes bestämning. Utan dessa egenskaper kunde materien te sig som det enda kvarvarande. Det underliggande (som inte kan utsägas om annat) vore då obestämt och inte väsen. Detta är alltså en konsekvens som Aristoteles vill undvika. Det finns en bestämning i sig, som inte är kategorial, alltså förbunden med sätt att utsäga, utan istället som förutsättning tillåter meningsfulla utsagor. Vad-det-var-varon är den språkliga fastställelsen av sådan bestämning i sig. Aristoteles vill här ändå inte underskriva uppfattningen att väsendet vore det sammansatta. Argumentet mot detta synsätt, som Aristoteles annars nog ofta verkar försvara, är att en sammansättning verkar föregås av den form och den materia som sammanbinds. Så kvarstår att undersöka om formen kunde utgöra väsendet. Tillvägagångssättet är då att gå från det oss bekanta, i detta fall sinnliga ting, till det som är vetbart i dessa.

VII.4

Förhållandet mellan vad-det-var-varo och väsen klargörs ytterligare. Vad-det-var-varon för det enskilda förstås som "det som i sig utsägs om detta". Vad innebär det att någonting utsägs i sig? Det utsägs inte kategorialt, alltså inte genom att ange kännetecken – utan artikulerar begreppsligen det som är givet som sådant. Attribueringen av kännetecken gäller detta väsen som också kan utsägas i sig. Därför kan också olika kategorier gälla ett och samma väsen. Men om vad-det-var-varon begreppsligen anger vad väsen är, kan det då också för det genom en kategori (t.ex. genom beskaffenheten färg) bestämda väsendet finnas en begreppsligt fastställbar vad-det-var-varo, t.ex. för en vitklädd människa? Svaret är nekande. Det rör sig inte om något i sig. Aristoteles tillfogar här en distinktion mellan två sätt att *inte* utsäga något i sig. Det kan vara som i fallet färg, när vithet tillskrivs ett väsen genom tillägg. Utan tillägg, men ändå inte i sig, utsägs däremot det som tar fasta på kännetecknet som sådant, t.ex. vitheten. Finns det då en definierande vad-det-var-varo för vitheten? Aristoteles avfärdar detta, eftersom det skulle göra alla begrepp (och rent av alla benämningar) till definitioner av vad-det-var-varo. Något abrupt följer sedan det sammanfattande konstaterandet: "Vad-det-var-varo finns inte för något annat än för speciella slag av övergripande slag, och alltså enbart för dessa speciella slag." Då knyts vad-det-var-varon till slag. Rör det sig om något begreppsligt, alltså allmänt? Så skulle vi lätt uppfatta slag som ju har drag av begreppsliga klasser. Aristoteles betonar ändå att det finns vad-det-var-varo *enbart* för speciella slag och menar väl då yttersta speciella slag (*infima species*) under vilka enbart enskilt varande finns. Det är ett sådant *eidos* som kan utsägas i sig. Alla begrepp har inte denna karaktär.

Kan man här förmoda att det speciella slag som i sig utsägs, ändå utsägs *om* ett enskilt väsen? Så säger Aristoteles att vad-det-var-varon betecknar "väsendet och något visst". I en annan avledd bemärkelse kan också kategoriala kännetecken liksom beskaffenhet vara det som åsyftas, men det rör sig alltid då om beskaffenhet hos ett väsen i sig.¹

VII.5

Vad kan överhuvudtaget definieras och hur skall en definition av sammansatta ting förstås? Någonting verkar ju i dessa vara tillfogat. Hur kan sådant utsägas i sig? Det sokratiska exemplet uppnäsa återkommer. I denna är alltså näsan förbunden

¹ Eventuellt kunde man förbinda beskaffenheten med framträdelse och hävda att den på ett bestämt sätt visar aspekter av det enskilda väsen som primärt ändå framträder som den underliggande kärnan för alla sådana attribut.

med inbuktning, men uppnäsan är i sig just en sådan näsa. Inbuktning är inte en blott åtföljande egenskap för uppnäsan. På samma sätt som uppnäsan inte kan finnas utan en näsa, kan inte heller det feminina finnas utan ett djur. Uppnästhhet är ändå inte detsamma som inbuktning. Uppnästhhet är en inbuktning i näsan. Aristoteles dröjer vid denna fördubbling, den uppnästa näsan, och tillämpar sitt regressargument för att undvika denna typ av resonemang.

Enbart väsendet tillåter egentlig definition av vad-det-var-varon, kategoriala kännetecken däremot inte, även om också de i avledd bemärkelse kan definieras.

VII.6

Undersökningen av det svårgripbara förhållandet mellan enskilda väsen och vad-det-var-varo fortsätter. Är vad-det-var-varon en begreppslig fastställelse av det enskildas väsen eller är den samtidigt också något som utgör detta enskilda väsen? Att någon identitet inte råder när vi tillskriver det enskilda olika kännetecken i åtföljande bemärkelse ses som uppenbart, men frågan är hur det förhåller sig när vi begreppsligen artikulerar vad något enskilt är i sig. Hur åtskild är förståelsen från tinget? Eller sammanfaller tingets väsen kanske med någonting separat föreliggande av det slag som idéläran avser? I detta fall skulle väsendet vara idealt även om det gäller för enskilda konkreta ting. Det skulle råda en ontologisk differens mellan exempelvis djurvaron och djuret. Vad-det-var-varon vore då visserligen väsendet självt, men inte såsom enskilt väsen utan som separat föreliggande idé. Enligt Aristoteles är väsendet dock inte en sådan separat idé. Ett sådant antagande överbetonar enligt honom den allmänhet som vi tyr oss till i vårt utrönande och tenderar genom separationen av två sfärer att försumma de enskilda tingen som vårt vetande måste rätta sig efter. Så förnekar Aristoteles ovan nämnda ontologiska differens och menar istället att "det goda och godvaron, det sköna och skönvaron" är "ett och detsamma och likaså allt det som inte utsägs om ett annat, utan i sig och främst". Antagandet att väsendet är en idé skulle också upphäva väsendets karaktär av något underliggande – alltså det annat kan utsägas om, men som inte själv kan utsägas om annat. Likaså leder idéantagandet till en tankens regress (idé för idé för idé ... för ting). Aristoteles retoriska fråga är så: "vad hindrar somligt från att omedelbart och direkt innebära vad-det-var-varo, eftersom denna är väsen?"

Det finns alltså ett intimt samband mellan det enskilda väsendet och dess vad-det-var-varo – men detta betyder inte nödvändigtvis att vad-det-var-varon inte kunde vara begreppslig. Tvärtom verkar Aristoteles tänka sig att den begreppsliga fastställelsen av väsendet på något sätt fångar just det enskilda tingets väsen. Det är som om den förstående i tänkandet medverkar i verkligheten.

VII.7

Tre slag av uppkomst särskiljs: genom natur, genom kunnighet och genom det som bara råkar inträffa. Själva uppkomstprocessen är också trefaldig, är "genom något", "ur något" och blir slutligen också "till något". I de naturliga uppkomstprocesserna är orsakerna förbundna med varandra: materien ur vilken något blir till, det igångsättande genom vilket det blir till och det som tillblivelsen alstrar – här kallat väsen, väl då förstått både som syfte och form. Alla dessa orsaker är naturliga, men också kunnigheten alstrar ur materia. Genom den materiella aspekten – möjligheten att antingen vara eller inte vara – är tingen överlag inte nödvändigt givna. För den problematik som gäller förhållandet mellan allmänt och partikulärt är likställandet av "det genom vilket något uppstår" med "den såsom speciellt slag [[form]] utsagda naturen" av intresse. Uppföljningen med det ofta citerade konstaterandet att det är "en människa som alstrar en människa" antyder att slaget inte enbart är en logisk funktion utan något genererande. Så har ju ordet för övergripande slag – *genos* – uttryckligen också en generativ betydelsenyns.

I fråga om de göranden som inte lika direkt utgör naturliga uppkomstprocesser, nämner Aristoteles kunnighet, förmåga och tänkande som igångsättande faktorer. Även i denna görande sfär – liksom också i de förstnämnda naturprocesserna – kan något tillfälligt bara råka inträffa. Det kännetecknande för görandet är att det som görs leds av en form (speciellt slag) som i detta fall finns i den görandes själ. Vad-det-var-varon är då förankrad i själen hos den utförande.

Vad som följer är en behandling av motsatser och avsaknad. Det är som om Aristoteles tänker sig att slaget som alstrande funktion verkar genom inneboende motsatser och avsaknad. Hur skall detta förstås? Framställningen är snårig. Exemplet på avsaknad är hälsan som frånvaro av motsatsen sjukdom. Avsnittet gäller kunnighet och läkekonsten tjänar här som exempel på hur den kunniga tänker och framskrider. Han fastställer olika omständigheter som måste föreligga om hälsan skall inträda och försöker sedan åstadkomma dessa. Ledande i dessa överläggningar är den eftersträlvade hälsan och så framstår det "som om hälsan skulle uppstå ur hälsan" i ett slags kunnighetens teleologi. Sådan vad-det-var-varo är utan materia, varvid uppkomst och rörelse då ligger i tänkande och utförande som framskrider över olika mellanled, delar som bidrar till hälsan. Även om hälsan som syfte hos den kunniga är utan materia, är det som kureras givetvis ändå förknippat med materia. Aristoteles noterar här vissa skillnader i språkbruket. Bildstoden sägs inte vara sten utan av sten, men den tillfrisknade sägs däremot inte vara av sjukdom. I det senare fallet har hälsan uppkommit genom avsaknad (av sjukdom), medan det i det förra fallet däremot är materien som förverkligas i en form.

VII.8

När ett enskilt ting skapas, är det inte materien som sådan och inte heller formen som sådan som skapas. Riktigt är istället att materien vinner sin form och formen materialiseras. Materien är då föremål för tillverkning, men den ledande formen tillverkas inte: i förfärdigandet av en bronskula tillverkas inte själva klotformen. "Det står alltså klart att det speciella slaget */eidos/* (eller hur man nu skall kalla formen */morfê/* i de sinnliga tingen) varken uppstår eller är underställd en uppkomst[process]". Om också formerna vore någonting som skapas, skulle det leda till en oändlig regress. I detta sammanhang (som gäller kunnigheten) sätter Aristoteles likhetstecken mellan form och väsen.

Men om formen inte skapas, betyder det då att den finns vid sidan av tingen, separat som idé? Aristoteles kritik är här, som också på andra ställen, att idéantagandet inte kan redogöra för hur former förverkligar sig. Om formen fanns vid sidan av tingen, skulle dess alstrande funktion bli obegriplig. Visserligen sägs formen ligga i själen hos den kunniga som utför någonting, men då finns just denna varelse som utförande instans. I naturskeenden är formen dock inneboende i det som förverkligar materien och är samtidigt både igångsättande och syftesorienterad. Idén kan inte belysa detta. Så bortfaller möjligheten att se idéer som väsen i sig.

Avslutningsvis förefaller Aristoteles här se formen [[slaget]] som en identitet, genom vilken olika varelser och ting är delaktiga av något gemensamt, medan materien däremot fungerar som ett slags individuationsinstans.

VII.9

Uppkomst genom kunnighet inringas här ytterligare som ett skeende där det igångsättande inte ingår i det som kunnigheten skapar – eftersom den kunniga istället är den utförande. Samma sak kan också uppkomma utan kunnighet. Hälsa kan vara ett resultat av läkekonst, men också av naturenligt tillfrisknande. Hur saker uppkommer utan kunnighet beror på de möjligheter som naturen erbjuder. I vissa fall finns enbart en naturenlig förmåga till rörelse, i andra fall kan skeendet ha bestämda nyanser – "liksom den att dansa". Överlag är naturprocesser ändå formbestämda. Somliga naturting har visserligen inte någon inneboende rörelseförmåga, exempelvis stenar. Stenen kan däremot nog vara föremål för kunnighet (förfärdigandet av en bildstod). Sedan finns också möjligheten att något spontant uppstår (råkar uppstå) om materien utan ledning av en form ger upphov till någonting.

Både i naturliga skeenden och i det kunnigheten utför finns en ledande form som finner sin replik i det ting som blir till. Det är en människa som alstrar en

människa. Visserligen är detta inte allomfattande. När en feminin varelse blir till kan en avlande man vara involverad och en mulåsna är någonting annat än hästen och åsnan som har gett upphov till den. Det viktiga för Aristoteles är att formen som sådan inte alstras när varelsen uppstår. Formen är alstrande, men alstras inte när den förverkligar sig i materia. När en bronskula tillverkas är det alltså inte heller kulformigheten som tillverkas. En sådan stabil prioritet har också mängden, beskaftenheten och de andra kategorierna, men det rör sig då snarare om en stabil möjlighet.

Inte heller den materiella komponenten tillverkas såsom materia. Bronsen blir i tillverkningen kula, men inte brons. Visserligen kan också brons tillverkas, men då förhåller det sig på en annan nivå på ett likartat sätt. Obestämdare materia blir brons som då är ledande.¹ "Alltid måste nämligen materien och formen föregå".

I en viss bemärkelse säger Aristoteles här att hönan måste föregå ägget. Det här hänger samman med att han inte har en transformistisk syn på speciella naturliga slag (arter). Denna formens, slagets eller artens stabilitet kan kännas främmande, men behöver inte hindra oss att följa Aristoteles tankegång.²

Slutligen kan den intressanta kommentaren om parallellen mellan slutledningar och naturliga uppkomstprocesser noteras. "Slutledningarna utgår ju från det något är och på samma sätt avlöper här uppkomstprocesserna." I ljuset av Aristoteles starka betoning av förnuftets naturliga förankring ger detta logiken en naturfilosofisk inramning som klart skiljer sig från moderna subjektstilosofiska konceptioner av den logiska slutledningsförmågan.

VII.10

Vad är en definition? Det rör sig om en begreppslig fastställelse. Aristoteles tillägger att begrepp har delar. Vid en god definition överensstämmer begreppet och dess delar med sakförhållandet och dess moment. Frågan Aristoteles här ställer är om det finns begrepp för dessa moment som ingår i begreppet för helheten. Det kan antingen förhålla sig så (begreppet bokstav ingår i begreppet stavelse), eller så inte (begreppet segment är inte en del av begreppet cirkel). Att något inte begreppsligen ingår, betyder ändå inte att indelning vore omöjlig. Cirkeln kan indelas i segment. Både i cirkeln och stavelsens fall är det ändå

¹ Det här förefaller visa hur relativt materiebegreppet är. Vad som är form och vad som är materia beror på nivån (teglén för huset, leran för teglén). Endast den första totalt obestämda materien är given som sådan.

² Liknande argument kunde framföras även om man tillskrev formen eller slaget en blott relativ stabilitet.

så att dessa helheter har företrädare framom delarna som har sin innebörd just såsom delar – på samma sätt som fingret för människan. Detta företrädare beskrivs som begreppsligt. Om det gäller väsensdefinitioner, finns alltså materien, formen och det som är sammansatt av dessa två. Hur något då kan vara en del beror på. Om det gäller den berömda uppnäsan, kan köttslig materia utgöra en del av det sammansatta fenomenet, själva uppnäsan, men däremot inte av formen inbuktning som Aristoteles här hänför till ett begrepp. Samma poäng varierar med olika exempel. Form som inte är förknippad med materia kan inte upplösas i delar på det sätt som naturting kan upplösas. Det ger formen en beständighet som förenklar definitionen. Det som ingår i begreppet som dess delar har alltså en annan karaktär än delar av konkreta ting. Tankegången tenderar här till en alltmer begreppslig tolkning av väsendet. Den levande varelsens själ beskrivs som “det begreppsliga väsendet och formen och vad-det-var-varon för den på visst sätt beskaffade kroppen”.

Till en god definition hör fastställelsen av funktionen. Denna är inte materiell, men nog något som uppfattas genom varseblivning. Så är organismens delar funktionsorgan. Speciellt i centralorgan – Aristoteles nämner hjärnan och hjärtat – framgår tydligt hur styrande begrepp och väsen är.

Det som allmänt utsägs är inte väsendet även när det allmänna (häst, människa) gäller ett sammansatt varande. Så verkar väsendets vad-det-var-varo – det som framkommer i individen – ändå vara något annat än det allmänt utsagda. Igen vill Aristoteles förneka den ontologiska differensen mellan det varande och dess sätt att vara. “Att något är en cirkel [[cirkelvaron]] och cirkeln, att något är en själ [[själsvaron]] och själen är nämligen detsamma.” Detta kan uppfattas både genom varseblivning och genom tänkande (Aristoteles nämner det matematiska tänkandet som exempel), men det rör sig då om något som direkt uppfattas i en bestämd akt och inte om en varaktig (begreppslig) definition. Att uppfatta är ändå inte att veta och just vetandet behöver begreppet. Därefter kommer något abrupt konstaterandet att “materien i sig är ovetbar”. Detta tydliggörs med att Aristoteles här menar en materia som kan vara sinnligt given (brons eller trä), men också matematisk. Passagen visar hur relativt Aristoteles materiebegrepp är.

I slutet av kapitlet tillstår Aristoteles ett visst bryderi när det gäller frågan om helhetens förhållande till delarna. Det beror inte minst på att exemplen på helheter – den räta vinkeln, cirkeln, djuret – är så disparata. När den ontologiska differensen mellan den räta vinkeln och rätvinkelvaron, liksom också mellan djuret och djurvaron, förnekas, är detta mångtydigt. Framställningen vållar ett visst huvudbry. Överlag kan kanske sägas att det primat för begreppet som framkommer är begripligt i en behandling av definitionen.

VII.11

Frågan om delar fördjupas ytterligare. För definitionen – som sägs gälla både det allmänna och formen – är det viktigt att slå fast vilka delar som hänför sig till formen [[det speciella slaget]] och vilka till det sammansatta [tinget] där materien är en komponent. Om materien för en och samma form kan variera, framstår det speciellt tydligt att väsendet är något annat än materien. Emedan så många ting är sammansatta, är det likväl ofta svårt att urskilja det väsentliga. Pythagoreiskt sinnade tänkare har rent av menat att också geometriska delar skulle förhålla sig som materia till sina figurer och med det argumentet återfört allt väsentligt på tal. I idéläran varierar liknande synsätt med en annan betoning av det ideala. I bägge strömningarna uppträder problemet att kunna redogöra för mängden olikartade former i fenomenvärlden. Där gäller det att även beakta materiella komponenter.

Ett djur kännetecknas bl.a. av sin rörelseförmåga och för den behövs olika materiellt förankrade kroppsdelar. Dessa delar har en organisk funktion i helheten (i den besjälade organismen). I motsats till detta finns ingen sådan organisk förankring i helheten när det rör sig om matematiska ting. Därför är begreppet för halvcirkeln inte en del av begreppet för cirkeln (även om halvcirkeln kan ingå i en partikulär cirkel). Detta är avgörande och gäller också om man i en viss bemärkelse kan tala om en materiell aspekt av det matematiska ("materia också för sådant som inte är sinnligt"). Materia ses här som det som gör en form till något partikulärt. Så kan det konstateras att materien dels är sinnlig, dels tankemässig, även om Aristoteles huvudsakliga exempel gäller sinnliga ting. I en levande varelse, alltså en sammansatt hylemorfisk enhet, är den första entelekin som form bestämmande för materien. En mångtydig sats följer: "Om det i enkel bemärkelse är så att själen är ett och kroppen ett annat, förhåller sig det enskilda som det allmänna". En tolkning vore att själen i egenskap av princip för den enskilda varelsen har en övergripande funktion som liknar det allmänna. Så använder ju Aristoteles återkommande begreppet *eidos* – som också betyder slag – för formen.

Vad gäller naturväsen, konstaterar Aristoteles att den första filosofin är nära förknippad med "den andra filosofin", naturforskningen. Den förra bidrar med den insikt om "det begreppsliga väsendet" som den senare behöver i sin forskning. Vad detta innebär sägs framgå senare. En relevant fråga rör just helhetens enhetliga karaktär och dess betydelse för delarna.

I den avslutande sammanfattningen upprepas varför väsensbegreppet inte innehåller materiella delar – även om det sammansatta tinget innehåller sådana. Detta inför ett visst obestämdhetsmoment i det sammansatta tinget, eftersom

materien som sådan är just obestämd. Aristoteles försöker ändå upprätthålla idén om att sådana sammansatta ting och varelser är speciellt centrala exempel på väsen. En platonsk tendens får honom likväl att samtidigt starkt betona det *eidos* som utgör formen i det sammansatta. Mycket i *Metafysiken* kretsar kring detta spänningsförhållande mellan underliggande och formerande aspekter av väsendet. En viktig utmaning är då att se det underliggande som något annat än materia. När vad-det-var-varon och det enskilda sammanfaller, föreligger ett exempel på detta.

VII.12

Behandlingen av definitionsfrågan fortsätter. När det gäller det definierande begreppet bör man märka att *logos* då ofta återges med mer än ett ord, så t.ex. i exemplet tvåfotat djur. Så uppstår frågan om hur 'tvåfotat' och 'djur' kan utgöra ett enda väsen om tvåfotat djur är en väsensdefinition. När det gäller åtföljande egenskaper uppstår inget sådant problem eftersom en enhet då inte förutsätts.

Man kan svårigen anta att väsendet blir ett genom att tillhöra ett och samma övergripande slag. En mängd olikartade ting skulle nämligen då ingå, eftersom det under det övergripande slaget finns speciella slag som utmärker sig genom skillnader och motsatser. Alltför mycket blir ett om enheten kommer sig av det övergripande slaget. Frågan är hur det enskilda kan vara ett och om denna enhet går att definiera. Definitionen tenderar att bli alltför allmän. Aristoteles vill ändå se det definierande begreppet som ett och som väsen med motiveringen att det utgör bestämningen för ett enskilt varande som är just ett.

En definitionsstrategi är den dihairetiska metod som Platon använde t.ex. i *Sofisten*. Då är utgångspunkten det allmänna övergripande slaget som genom distinktioner (skillnader) särskiljs i underliggande slag. Vad som här beskrivs är de klassifikatoriska nivåer som senare illustrerades med begreppspyramider och s. k. porfyriska träd. Närmast det enskilda finns då det yttersta slag som på latin kallades *infima species*, "det som inte tillåter ytterligare skillnader". Om ett övergripande slag inte finns för skillnaderna, kan dessa också uppfattas som differentiering av materia. Aristoteles ger exemplet tal (*fōnē*), ett fonetiskt fenomen som är allmänt, men som samtidigt har drag av ljudmateria som differentieras genom fonetiska skillnader.

Det är vidare skäl att vinnlägga sig om möjligast precisa definitioner för att så nå fram till "den yttersta skillnaden" som är "väsendet och sakens definition". Aristoteles sammanfattar definitionen genom särskiljande metod på följande sätt: "ett begrepp som utgår från skillnaderna och ett sådant som tar fasta på den bland de yttersta skillnaderna som är riktig".

VII.13

Fyra olika betydelser för väsen anges: det underliggande, vad-det-var-varon, sammansättningen av bägge dessa samt slutligen också det allmänna. Det underliggande är som redan konstaterats dubbeltydigt, kan dels uppfattas som materia, dels som ett visst något, (ett ting eller en varelse). För Aristoteles gäller: enbart i bemärkelsen ett visst något är det underliggande väsen och har då den vad-det-var-varo som förverkligar materia i ett enskilt varande. Frågan om det allmänna framspringer ur den platonska bakgrunden och Aristoteles vill i egenskap av kritiker av idéläran inte överta synen på det allmänna som väsen. Så knyter han väsendet till det enskilda, det som inte likt det allmänna är gemensamt för flera ting. Det som kännetecknar det enskilda är just dess vad-det-var-varo. I motsats till det allmänna som kan utsägas om något underliggande, är väsendet det underliggande som inte kan utsägas om annat (på det logiska planet alltså ett subjekt och inte ett predikat).

Aristoteles tar här upp möjligheten att det allmänna utan att utgöra vad-det-var-varon ändå kunde vara rådande i denna (liksom det övergripande slaget djur på en annan nivå råder i människan och hästen). Begreppsligt sett förefaller detta tänkbart, men Aristoteles väljer ändå att istället hävda väsendets självständiga karaktär och menar att allmänna kännetecken har samma problem som synsätt där beskaffenheten står i centrum. Beskaffenhet är nämligen en beskaffenhet för något underliggande och väsendet är då redan förutsatt som detta underliggande.¹ "Vare sig begreppsligen eller tidsligen eller vad gäller uppkomsten kan egenskaperna för ett väsen föregå väsendet". Om beskaffenhet tillåts vara väsen samtidigt med det underliggande väsendet, upplöses i sin tur enheten och ett väsen skulle bli två väsen. Visserligen kan två eller flera möjligheter finnas i ett väsen, men som verklighet är väsendet alltid ett. Väsendet är det primära, inte beskaffenheten, begreppet och definitionerna. Överlag är "det kategorialt gemensamma" att förstå som aspekter – som framträdelseformer, inte som väsensformer. Men då uppstår frågan om väsendet överhuvudtaget kan definieras.

VII.14

Kritiken av idéläran fortsätter. Om idén är generisk, d.v.s. förknippad med slag som gäller för många enskilda ting, kan den svårigen redogöra för det enskilda. Om den däremot redogör för det enskilda, upphävs dess generiska karaktär. Idéläran tenderar att uppställa ideala fördubblingar (människan i sig) av det enskilda och utmynnar så i en regress där det i sin tur borde finnas andra idéer

¹ Möjligheten att se beskaffenhet som en bestämning av underliggande *materia* behandlas inte.

för dessa ideala instanser o.s.v. På samma sätt för ideala egenskaper. Om samma varelse är delaktig av flera övergripande slag kan dessutom inre motsättningar uppstå. Vidare, om människan är delaktig av både egenskaperna befotad och tvåfotad, hur skall detta förstås? Är de två klasserna kanske "i beröring eller ihopblandade"? Ett sådant generiskt perspektiv på väsendet menar Aristoteles alltså att är orimligt. Idéantagandet kan inte redogöra för den mångfald av ting och varelser som finns och inte kan det heller förklara hur något idealt förverkligar sig i ett enskilt.¹

VII.15

I detta avsnitt förefaller begreppet uppträda som liktydigt med formen. Det sammansatta tinget är då ett begrepp i förbindelse med materia. Tinget kan uppstå och förgås, begreppet däremot inte. Detta skapar ett definitionsproblem om man ser en svårighet när något beständigt skall fastställa vad enskilda sinnliga väsen är. Genom sin materiella komponent kan dessa förgängliga ting både vara och inte vara. Definitionen söker det stabila, inte det förgängliga och bevisföringen är inriktad på det nödvändiga. Ingetdera verkar möjligt i förhållande till det som bygger på föränderliga erfarenhetsakter, men Aristoteles tillägger att det ändå i erfarenheten finns något som genom begrepp kan "räddas" in i själen.² Detta är dock varken definition eller bevis. Det finns alltså något bestämt som upptas ur den föränderliga sinnevärlden. Det betyder inte att tingen begreppsligen bestäms. Aristoteles förefaller här tänka sig ett slags omedelbart uppfattande av bestämning som redan föreligger. Begreppen förhåller sig till sådana bestämningar och består då av gängse ord som inte heller de fabriceras. Sådana begrepp är allmänna och täcker genom sin begreppsliga identitet många olika fall (jfr slaget), vilket gör det svårt för dem att fånga det enskilda. Invändningen att man genom kombination av begrepp ändå kunde åstadkomma en individualiserande nyansering vill Aristoteles inte erkänna eftersom det skulle förvandla den individuella enheten till en mångfald av egenskaper.

Slutligen påtalar Aristoteles att eviga ting, som också de är enskilda, inte kan definieras. Det gäller för solen och månen, men han menar även att avsaknaden av en definition av idéen hos idélärans anhängare är symptomatisk.

¹ En tolkning av ideala förebilder som Aristoteles inte beaktar vore om man förlägger individuationsprincipen inte i idéerna utan i *sättet att vara delaktig* av idéer. En sådan *modal* enskildhet förutsätter inte heller en annan individuationsprincip, som likaså förekommit i traditionen, nämligen den materiella.

² En liknande tankegång artikuleras i *De anima* 417b1-5.

VII.16

Detta kapitel ger en ny infallsvinkel på väsensproblematiken och anknyter till behandlingen av *dynamis* i nionde boken. Den inledande satsen bör understrykas: "Det är uppenbart att det mesta av det som vi anser vara väsen är förmågor [[möjligheter]]". Det har inte tidigare varit tal om möjliga väsen eller väsen som förmågor. Ansatsen är intressant eftersom den tillåter tolkningar som anknyter till den tanke på etablerade mönster som Aristoteles på andra ställen behandlar som disponerande innehav (*hexis*). Den erbjuder också ett meningsfullt perspektiv på de funktioner som ger entelekierna deras riktning. Det är alltså som om verklighet och möjlighet (förverkligande och förmåga) samverkar i väsen. Aristoteles exemplifierar med "själen och delarna av besjälade varelser". Vad som framtonar är ett organiskt alternativ till en alltför abstrakt tanke om det varande och det ena som väsen. I anslutning till detta konstateras också att väsen är något annat än element och princip.¹ Aristoteles graderar här och talar om väsen i komparativ. Även om det varande och det ena inte är väsen, är dessa ändå *väsentligare* "än principen och elementet och orsaken". Principen beskrivs som ett hjälpmedel för att vinna vetande och det varande är i sin tur tillämpligt på ett otal ting, kan alltså inte fånga det partikulära väsendet. Det ena verkar då stå närmare det individuella, men platoniker använder – (enligt Aristoteles) beklagligtvis – begreppet på ett annat sätt: som idén i mångfalden. Han tillerkänner ändå synen på idéer (eller slag) som separata instanser en viss riktighet, men separationen skall då inte förstås som en fördubbling av tingen genom tillfogande av suffixet 'i sig' för de ideala instanserna. Det handlar snarare om någonting stabilt som ger bestämning.

VII.17

Man noterar i denna sammanfattning att frågan gäller både *vad väsendet är* och *hur det är beskaffat*. Så tillerkänns kategorin beskaffenhet en speciell betydelse. I motsats till föregående kapitel beskrivs väsendet nu som "ett slags princip och orsak",² men då väl snarast i bemärkelsen av en utgångspunkt för undersökningen. Vad gäller begreppet orsak, kan noteras hur Aristoteles formulerar sig: "Ett varför undersöks alltid så, att man frågar sig hur det kommer sig att ett råder i ett annat." Han tillfogar en språklig dimension och menar att det handlar om skälet till att

¹ Detta verkar strida mot formuleringen i följande kapitel där det heter att "väsendet är ett slags /tis/ princip och orsak", men eventuellt minskas motsättningen genom det försvagande *tis*, alltså "ett slags". Se följande kommentar.

² Se fotnoten till föregående kommentar.

något "sägs vara" det som det är. Ensamt är dryftandet av sådant visserligen inte att bedriva forskning, men det skapar däremot en utgångspunkt för ytterligare sökan efter vetande. I en viss bemärkelse måste vi även ha en initial förtrogenhet med väsendet för att kunna ställa frågan vad (och hur) det är.¹ Det är för att vi redan initialt känner till vad åska är som vi kan fråga oss varför mullret finns – eller i Aristoteles formulering, "varför något är rådande i något annat". Vad som söks är orsaken (eller orsakerna i enighet med läran om de fyra orsakerna).

När Aristoteles här likställer orsaken med vad-det-var-varon, väcker det ändå vissa frågor. Det står inte helt klart hur klargörandet av förutsättningar förhåller sig till ytterligare forskning utgående från dessa förutsättningar – och vilkendera sysselsättningen som är bättre ägnad att belysa vad-det-var-varon. Aristoteles uppfattning om empiri och forskning är annorlunda än den moderna. Det återspeglar sig också i kausalitetsbegreppet. Moderna kausalitetsuppfattningar vill (i Francis Bacons efterföljd) för det mesta skilja mellan orsak och verkan för att så fastställa hur samma orsak i andra sammanhang kan åstadkomma liknande verkningar. För Aristoteles är orsaken någonting inneboende och kännetecknande i det som undersöks. Undersökningsmetoden är inte heller den moderna experimentalvetenskapens – bygger alltså inte på teoretiska antaganden, förutsägelser, föranstaltade experiment och bekräftade resultat. Den initiala förtrogenheten med fenomenen har förvisso en empirisk bakgrund och också forskningen utgående från sådana förutsättningar kan berikas av erfarenhet, men speciellt i den första filosofins fall är forskning framförallt att fördjupa det vetande som vi på ett mindre insiktsfullt sätt redan har om tingens vad-det-var-varo. Som Aristoteles ofta betonar, går vägen från det oss bekantare (*hêmin gnôrimôteron*) till det som är i sig – och när vi nått vetskap om detta, är det vi förstår just väsendet.

Det finns också något enkelt som inte utgör ett bestämt enskilt varande, men för sådant kan det finnas "vare sig undersökning eller undervisning". Det "uppfattas på annat sätt". Man vore frestad att säga, att det helt enkelt bara framträder. Elementen verkar vara av detta slag, alltså inte väsen. Väsen är bestämda sammansatta helheter med enhetskaraktär, "den första orsaken till varat". Här beskriver Aristoteles igen väsendet som princip (jfr ovan). Samtidigt är väsendet ändå ett underliggande som inte kan utsägas om ett annat och har därför en enigmatisk karaktär som föranleder den forskning som den första filosofin företräder.

¹ Man kan här ställa frågan hur mycket av filosofin och i synnerhet den första filosofin som rör en sådan snarare reflekterande fördjupning av det som redan är bekant.

H

Bok VIII

Bok *eta* är en sammanställning som förmedlar mellan de två andra "väsensböckerna" *zeta* och *theta*. Mycket har, som så ofta hos Aristoteles, karaktären av en överblick där han redogör för olika synsätt och sedan följer upp med sin egen position.

VIII.1

Forskningen om väsen sägs här gälla orsaker, principer och element. Aristoteles tillfogar att det finns väsen "som alla är ense om": naturväsen, inklusive element och himlakroppar, men han kompletterar med den preciserande beskrivningen att det är vad-det-var-varon och det underliggande som är väsen. Dessutom finns de platonska och pythagoreiska synsätten med betoningen på idéer och matematiska väsen. Ur platonsk synvinkel vore det allmänna väsen och allra mest så de övergripande slagen. Den vad-det-var-varo Aristoteles betraktar som väsen är inte som sådan allmän, även om den begreppsligen kan definieras. Detta förhållande är vad som närmare undersöks – inte bara förhållandet mellan det som är i sig och definitionen utan också mellan väsensdelar och delar av definitionen. Som utgångspunkt tjänar just de väsen som förefaller allmänt accepterade – de sinnligt givna naturväsendena som har en materiell komponent. Aristoteles ger här också en viktig definition av materien: "det som utan att till sin verklighet vara ett visst bestämt något ändå har möjligheten att bli det". Man kunde kalla det lämplighet. Också materien är alltså ett underliggande och kunde tas för väsen, men i naturväsen är den materiella komponenten likväl förbunden med formen som Aristoteles här förbinder med begreppet. Hur skall detta förstås? Är formen som sådan begreppslig eller är den snarare vad som tillåter begreppslig artikulering? I vilket fall som helst är ett naturväsen något som består av både materia och form och också detta sammansatta väsen kan ses som underliggande. Eftersom Aristoteles på andra ställen¹ menar att underliggande materia inte kan ha väsensstatus, verkar det vara just de sammansatta naturtingen och -varelserna som är underliggande väsen. Förvånande nog finner man även satsen "Också materien är uppenbarligen väsen", men det kan kanske tolkas så att naturväsen också är materiella. Naturväsendena är just genom sin materiella komponent sådana som kan uppstå och förgås. Aristoteles talar här också om det som i enkel bemärkelse är separat, men hur *chôriston* då skall förstås står inte helt klart och inte heller den uppföljande kommentaren om begreppsliga väsen klargör detta.

¹ "Om man betraktar saken så, vore materien väsendet. Detta är likväl omöjligt." *Met.* 1029a26-27.

Tanken förefaller vara att det är genom sin materiella komponent som naturväsen besitter föränderlighet (kvalitativ förändring, rörelse och kvantitativ förändring). Sådana ting är förgängliga genom att de kan förlora sin bestämning och så återföras till den materiella obestämdheten. Det finns visserligen också ting – himlakropparna torde avses – som besitter (ett slags) materia och rörelseförmåga utan att ändå vara förgängliga.

VIII.2

Materiens underliggande karaktär preciseras här som möjlighet. Så återstår frågan om verkligheten för det bestämda väsendet. Aristoteles nämner inledningsvis Demokritos indelning där materien är det som förblir detsamma, medan skepnaden, riktningen (lägesbestämningen) och ordningen däremot är det som särskiljer¹ – men tillägger att det finns fler skillnader än dessa. Hur materien bestäms genom sammansättning varierar: det kan vara genom blandning, bindning, limning, sammanspikning eller kombinationer (varianter) av dessa. Vilken sammanfogning som är lämplig beror på materien. När Aristoteles också nämner lägesbestämningen som en skillnad, motsvarar det en av de särskiljande funktionerna hos Demokritos. Detsamma gäller riktningsskillnaden. Vidare finns tidsliga skillnader och skillnader som är betingade av varseblivningen. Sådana skillnader som vanligtvis uttrycker antingen övermått eller brist har en generisk dimension som är av principiell betydelse – även om skillnaderna inte kan förstås som väsen. Skillnaderna bidrar däremot till precisionen i definitioner. Kapitlet avslutas med en rekapitulering av olika definitionssätt. Ett gäller möjliga beståndsdelar (stenar eller tegel för hus), ett annat gäller huset som förverkligad form med syftet att utgöra en boning. Väsendet definieras om dessa kombineras.

VIII.3

Som Aristoteles konstaterar, är det inte lätt att skilja mellan bestämmande form och sammansatt ting. Detta är begripligt eftersom den materiella komponenten är, om inte totalt obestämd som yttersta materia, så i alla fall relativt obestämd i jämförelse med formen. Detta gäller för artefakter, också för matematiska entiteter (som enligt Aristoteles också kan ha underliggande materia)² samt för naturting och naturvaror liksom djur. Vad gäller de sistnämnda, är själen det besjälade som gör ett djur till just ett djur. Visserligen finns också här en

¹ Aristoteles talar om en tredelning, varvid det då är de särskiljande instanserna som är tre.

² Linjen som "en längdens tvåfald eller tvåfalden [som sådan]".

materiell komponent, men ofta kan man med djur utan problem mena både det besjälade och det besjälade, även om det handlar om något som begreppsligen kan särskiljas. Aristoteles säger att vad-det-var-varon är rådande både i formen [[slaget]] och i verkligheten [[förverkligandet]], alltså det konkreta djuret. Något förvånande konstaterar han att "själ och själsvaro är /.../ detsamma, medan människa och människovaro däremot inte är detsamma", men skillnaden förefaller vara att en själ uttryckligen är den verkande, formella och finala principen för entelekin i en levande varelse, medan 'människa' däremot då vore ett allmänbegrepp utan samma väsensfunktion. Aristoteles medger dock att skillnaden inte är helt klar.

Materiebegreppet är omfattande. Element, också de fonetiska element eller bokstäver som ingår i stavelsen hör dit. För att förklara helheten är det inte tillräckligt att anföra dess beståndsdelar. Det sammanfogande är någonting annat än det som sammanfogas, precis som det bestämmande är något annat än det bestämda. Så är tröskeln bestämd genom sitt läge, men läget däremot inte bestämt av tröskeln. Det som följer är svårtolkat. Om det helhetsmässigt bestämmande säger Aristoteles: "Nödvändigtvis måste detta antingen vara evigt eller så förgängligt utan att förgås och tillblivet utan att bli till." Det beständiga kan alltså antingen vara evigt eller beständigt såsom något som redan uppkommit.¹ I bägge fallen är den stabila instansen för det enskilda något som inte själv formas utan istället som form gör bestämningen av materia möjlig. En annan fråga är om sådana stabila instanser kan finnas separat.² I vissa fall menar Aristoteles att detta entydigt är uteslutet. Så t.ex. i artefakternas fall, vars väsenkaraktär han också betvivlar. Detta är intressant mot bakgrunden av att han ofta använder artefakter som exempel för att beskriva förhållandet mellan form och materia. Det antyder att sådana exempel snarast beror på den aristoteliska regeln om att utgå från det oss bekantare. Artefakterna återspeglar de hantverksmässiga syftena i vår kunnskap,³ men rubbar inte den centrala ställning som naturväsendena har bland de förgängliga tingen.

Hur är definitioner möjliga? Med hänvisning till Antisthenes nämner Aristoteles frågan om man kanske inte alls kan definiera *vad* något är utan enbart beskriva hurudant det är. Detta för över till predikationstemat, alltså ordens

¹ Kommentaren inbjuder till tolkningar som utgår från en relativ stabilitet vid sidan av den eviga.

² Se kommentar I.6 om *chôrismos*.

³ I motsats till naturteleologin där det inte är vi som bestämmer, kunde detta kallas en antropomorf teleologi. Detta ämne inbjuder till intressanta perspektiv på slentrianmässiga tolkningar av Aristoteles syfteslära.

samverkan när något sägs om något (*ti kata tinos*). En definition förefaller möjlig för sammansatta ting som bättre överensstämmer med predikationsstrukturen. Så kan förhållandet mellan form och materia artikuleras. Enkla beståndsdelar innebär däremot ett definitionsproblem.

Aristoteles tänker sig att också tal finns som sammansatta ting ("på visst sätt är väsen") och alltså inte är enkla enheter.¹ Därför finns även en likhet mellan tal och definitioner. Liksom talet, kan också definitionen indelas och i bägge fallen gäller att man inte utan förvanskning kan tillfoga eller bortta "ens något litet". I talets fall blir det i ett sådant fall ett annat och i definitionens fall förändras vad-det-var-varon. Tillfogande och borttagande är däremot möjligt om det gäller den materiella komponenten. De som betraktar talen som enheter kan inte säga vad det är som utgör det ena – och inte kan de heller redogöra för det som gör att ett väsen är ett och inte bara en anhopning.

VIII.4

Materiebegreppet är flexibelt och det finns för varje naturligt ting lämplig och mindre lämplig materia även om materien ytterst är en första obestämd möjlighet. Det finns alltså materiella nivåer av lämplighet² som gör att man kan tala om olika materier. Materien är en del av förverkligandet när ett ting uppstår antingen naturligt eller genom kunnighet. Uppkomst kan betraktas som ett skeende där ett blir till ur ett annat, men tillåter också en analys av beståndsdelar. Vad som uppstår ur materien, beror på den igångsättande orsaken och samma materia kan då ge upphov till olika saker – men enbart om den är lämplig. Omvänt kan också olikartad materia ge upphov till samma slags ting, så i synnerhet när kunnigheten utgör den verkande orsaken.

Det finns alltså fyra orsaker: den materiella, den verkande (igångsättande), den formella och den finala. Om man frånser Aristoteles idé om befruktningen som härrör ur en missriktad tolkning av de två könssubstanser som han kunde iaktta (menstruationsflödet och sädesvätskan), är tankegången klar. I fråga om naturliga ting ligger den formella orsaken nära syftet (den finala orsaken) och verkar sammanfalla med detta. För att förstå fenomenen, måste alla orsaker beaktas. Vad gäller materien måste analysen ta fasta på den närmast liggande materien som genom sin lämplighet har tillåtit tinget att förverkliga sig.

¹ Så skiljer Aristoteles även mellan det ena (*to hen*) och enheten (*monas*). Se fjärde avsnittet av inledningen.

² Man kunde tillägga: precis som de speciella och övergripande slagen i den andra riktningen tillåter olika generiska nivåer.

Det finns också eviga väsen som i vissa fall saknar materia, åtminstone sådan materia som finns i förgängliga ting.¹ Aristoteles nämner även sådant utan materia som är naturligt, men ändå inte är väsen. I exemplet månförmörkelse sägs samtidigt väsendet vara det underliggande (*to hypokeimenon hê ousia*). Formuleringen verkar stå i strid med karaktäriseringen just innan – sådant som “inte är väsen” (*mê ousiai*) – men om man betraktar månförmörkelsen enbart som ett fenomen, oberoende av förverkligande, blir tanken tydligare: skeendet förlöper utan en materia som förverkligas genom en form. Den finns ingen sådan materia “utan det är månen [själv] som undergår [förmörkelsen]” genom att jorden som verkande orsak kommer emellan solen och månen. Då ingen enteleki här föreligger, bortfaller syftesorsaken. Också formorsaken framstår annorlunda eftersom ingen materia förverkligas i månförmörkelsen. Formen ter sig då snarast som ett begrepp som rättar sig efter fenomenet.²

En fristående avslutande kommentar om sömnen antyder en svårighet i att ange vad det är som affekteras i den sovande erfarenheten. Vilket är det underliggande som påverkas?

VIII.5

Materien hör för Aristoteles nära ihop med förmågan resp. möjligheten. Det kan gälla förändring och rörelse, men också uppkomst. Frågan om en förmåga att förgås är redan besvärligare, väl just för att Aristoteles inte tydligt skiljer mellan förmåga och möjlighet. Dessutom är uppkomst dubbeltydig i så mån som den kan gälla uppkomsten av ett varande (ett ting eller en varelse), men också uppkomsten av en egenskap hos något som är. En materiell komponent har den uppkomst som sker genom övergång från ett till ett annat. Aristoteles konstaterar sedan i anslutning till det som han kort innan hävdade om ting som “både är och inte är i avsaknad av uppkomst och förgängelse”: “För det som i avsaknad av förändring både är och inte är, finns ingen materia.” Slag och former nämns som exempel. Dessa är och är inte eftersom de finns dels som förverkligande instanser, dels som förutsättningar för riktningen i förverkligandet.

Slutligen finns förhållandet mellan motsatser och materia i enskilda väsen. Motsatser föreligger som möjligheter liksom materien. Kroppen kan vara både frisk och sjuk. Är hälsa då möjlighet till sjukdom eller bör man snarare säga att

¹ Jfr *Met.* VII.15.

² Frågan inställer sig om denna beskrivning inte kunde ha en mer omfattande tillämpning på allt sådant i naturen som är svårt att fånga med de fyra orsakerna och det åtföljande teleologiska schemat.

det är kroppen som har möjligheten att bli sjuk? Aristoteles skiljer här mellan möjlighet och avsaknad, varvid hälsan förstås som avsaknad av sjukdom. Hälsan är alltså inte disponerad för sjukdom. Kroppen förverkligar däremot ständigt olika dispositioner som ingår i dess bestämda möjligheter. Är djuret då till sin förmåga/möjlighet dött? Enligt Aristoteles är dödligheten här något som följer ur den materia som ger förgänglig existens och inte en aspekt av djurets bestämda vad-det-var-varo. Utan vad-det-var-varo återgår varelsen till obestämd materia.

VIII.6

Aristoteles återkommer till den både för definition och (numeriskt) tal relevanta frågan om varför något är ett, d.v.s. det som gör att något inte är en anhopning utan en helhet. Om man frånser den materiellt betingade förbindelse som ges genom sammanfogande beröring, kvarstår frågan om definitionens enhet. (Talen behandlas här inte desto mer.) "Vad är det alltså som gör människan till en människa och varför är hon en och inte flera, t.ex. djur och tvåfoting /.../?" Det verkar ju finnas flera väsentliga kännetecken. Problemet blir enligt Aristoteles speciellt stort om man med anhängarna av idéläran utgår från att det också finns ett djur i sig och en tvåfoting i sig. Aristoteles vill lösa detta med sin hylemorfism som gör något till ett genom förverkligande av materiella möjligheter. Så är bildstoden en trots att den består av brons och avbild, eftersom bronsmateria och statyns form bildar en helhet. Denna lösning känns inte helt tillfredsställande som svar på problemet ovan som ju gällde två slag – djur och tvåfoting – och inte förhållandet till någon materia. Tilläggsantaganden krävs som här enbart antyds. Det gäller då en bestämmande form som samtidigt är slaget för tinget eller varelsen, den vad-det-var-varo som också möjliggör definitionen.

Det finns också sådant som "varken har tankemässig eller sinnligt given materia", men "är direkt ett i vart fall" och därför inte behöver definieras som varande och ett. Sådan omedelbart given bestämning har föranlett olika tolkningar som Aristoteles här nämner utan att dela dem: Platons tanke om delaktighet (*methexis*) och Lykofrons idé om en själens väsensgemenskap. Inte ens synen på livet som en förbindelse mellan själ och kropp ser han som relevant för frågan om den omedelbart givna bestämningen.

Även om det ovan gällde sådant "som varken har tankemässig eller sinnligt given materia" avslutar Aristoteles med en återgång till förhållandet mellan form och materia. En viss lucka i resonemanget föreligger. Nu heter det att vi för förklaringen av hur något är ett måste ty oss till förhållandet mellan möjlighet och verklighet. Här kan Aristoteles rent av säga "att den yttersta materien (*eschatê hylê*) och formen är ett och detsamma", men preciserar då: "på visst sätt är det

som är till sin möjlighet och det som är till sin verklighet detsamma”. Dessa frågor behandlas mer ingående i bok *theta*.



Bok IX

Bok *theta* är en av de centrala böckerna i *Metafysiken*. Tyngdpunkten ligger på förhållandet mellan möjlighet/förmåga och verklighet/förverkligande, men många andra frågor tangeras. Förhållandet mellan underliggande materia och underliggande väsen klargörs ytterligare.

IX.1

Det varande utsägs på många sätt, som väsen och i enlighet med övriga kategorier, men också i enlighet med distinktionen mellan möjlighet/förmåga och verklighet/förverkligande. *Dynamis* har alltså olika betydelser även om somliga enbart är i överförd bemärkelse.¹ Allmänt beskrivs förmågor som principer – principen för “förändringen i ett annat eller i något såsom ett annat”. Ordet *arché* har visserligen även nyansen ursprung och det kunde vara frestande att istället för ‘principen för’ säga ‘ursprunget till’, men eftersom Aristoteles kort därefter också talar om en förmåga att undergå förändring, är princip förmodligen ändå en bättre översättning (då det som undergår inflytande ju inte lika naturligt kan sägas vara ursprunget till det som undergår). Också förmågan att undergå beskrivs med en dubbel formulering: “en princip för den förändring som undergår antingen genom ett annat eller såsom ett annat /*hypo*’ *allou é hé alloi*” vilket framhäver att annanhet kan förekomma på olika sätt. Förmågan att undergå är viktig om förändring är viktig. Också i varseblivningen finns en sådan viktig receptiv aspekt. Aristoteles kan rent av med en negativ formulering säga att det finns “en disposition att inte kunna undergå något som försämrar eller förintar”. Man bör notera hur sammanvävda den görande och den mottagliga förmågan trots sina olikheter är: “förmöget är något nämligen genom att själv kunna undergå och genom att något annat kan undergå dess inverkan”. Emedan inget ändå undergår något av sig själv, krävs den ovan nämnda formuleringen “genom ett annat eller såsom ett annat”. Förmåga och oförmåga gäller samma sak – samma skeendedomän –, men oförmågan kännetecknas då just av att förmågan saknas. Avsaknad (*sterêsis*) är ett centralt begrepp som återkommer senare också i denna bok. Även avsaknaden

¹ Aristoteles nämner som exempel geometriska potenser.

“utsägs på många sätt”: avsaknad i enkel bemärkelse och avsaknad när något som naturenligen eller med avseende på tidsperiod borde föreligga, men ändå inte föreligger, vidare total eller partiell avsaknad o.s.v. *Sterêsis* är avlett ur verbet beröva och i enlighet med detta kan avsaknaden också vara något som kommer sig av våldsamt berövande.

IX.2

Förmåga finns inte enbart för besjälade (levande) varelser utan till en del också för det obesjälade. Bland de besjälade varelserna är somliga förmågor utan förnuft, andra förbundna med förnuft. I det förre fallet är förmågan utan variabilitet, i det senare fallet däremot variabel (tillåter motsatser). En förnuftsrelaterad förmåga som kunnigheten är genom sin begreppsliga karaktär förtrogen med motsatserna, så t.ex. läkekonsten när den har ett begrepp för både hälsa och sjukdom. I Aristoteles formulering: “Begreppet klargör nämligen motsatsen genom att förneka och avlägsna.” Utan kunnighet är relationen däremot enkel i den bemärkelsen att “det friska enbart åstadkommer hälsa” (genom organismens självläkande förmåga).

Slutligen konstaterar Aristoteles att det inte finns något egenvärde i aktualiseringen av förmågor. Så gör visserligen den något som gör det väl, medan den som gör någonting däremot inte alls nödvändigtvis gör det väl.

IX.3

I detta kapitel bemöts megarikernas uppfattningar, av Aristoteles tolkade som ett ensidigt upphöjande av verkligheten/förverkligandet/verksamheten och ett motsvarande förnekande av att förmågor finns som något annat än verkande förmågor.

Många motargument finns. Inläarning vore inte tänkbar om det inte fanns möjligheter som först genom inläringen förverkligas.¹ Om allt vore verksamhet, skulle det inte finnas någonting som föregår det som händer eller görs och all förändring vore då utesluten – både för det besjälade och det obesjälade. I varseblivningens fall skulle det leda till en mycket radikal variant av Protagoras synsätt. Blott den momentana verkligheten skulle finnas och om den som har synförmågan stänger ögonen och alltså inte ser, vore konsekvensen att varelsen i fråga är blind eftersom någon förmåga att se ju inte kan finnas. Om möjligheter inte finns, *kan* något inte heller inträffa.

¹ Man kan också förlora en förmåga, t.ex. en viss kunnighet, men vad kunnigheten innebär är då enligt Aristoteles ändå bestående.

Aristoteles reder här ut de modaliteter som senare har fått många epistemologiska och inte minst logiska tolkningar. Behandlingen ansluter sig också till hans logiska skrifter. Samtidigt knyts betydelserna förmåga och möjlighet ihop. "Förmöget är det, som vid förverkligande sägs vara det som innehar förmågan och vars förverkligande inte är omöjligt."

I fråga om termen *energeia* noterar Aristoteles glidningen från en mer naturförankrad betydelse där rörelse är det avgörande till andra innebörder liksom verksamhet och förverkligande – ett slags parallell till förhållandet mellan naturlig förmåga och andra slag av möjlighet. Så belyses också den begreppslika närheten mellan *energeia* och *entelecheia*.

IX.4

Aristoteles leds i det inledande avsnittet av detta kapitel snarast av förhållandet mellan förmåga och förverkligande, men låter hela möjlighetsbegreppet präglas av detta. Det något märkliga påståendet förefaller vara att det som är möjligt även förverkligas – och detta med argumentet att en möjlighet som inte förverkligas ter sig som en omöjlighet. Ett sådant starkt möjlighetsbegrepp verkar upphäva det fria spel med möjligheter som vårt tänkande ofta kretsar kring. Om det gäller *dynamis* i bemärkelsen förmåga är påståendet kanske en aning lättare att acceptera, låt säga, om man tänker sig att det rör sig om förutbestämda naturprocesser. Aristoteles exempel är dock taget ur geometrin: diagonalens inkommensurabilitet. Kan det ge en plausibel tolkning? Diagonalens kommensurabilitet är omöjlig. Om någon ändå hävdar att diagonalen är kommensurabel, vore det alltså möjligt att den mäts på det sätt som kommensurabiliteten förutsätter även om detta aldrig kommer att ske eftersom diagonalen ju är inkommensurabel. I detta snävt avfattade argument som mest riktar sig mot ett alltför vagt möjlighetsbegrepp, framstår Aristoteles syn mindre märklig och behöver inte i andra avseenden ha den svårsmälta konsekvensen att allt möjligt också kommer att förverkligas.

En distinktion mellan det osanna och det omöjliga följer, som snarare visar att någonting kan vara möjligt utan att bli verkligt. Det som inte nödvändigtvis är möjligt, kunde också vara utan denna möjlighet. Aristoteles beskriver här olika modaliteter och använder sig då av ett logiskt möjlighetsbegrepp som skiljer sig från de ovan nämnda. Om en relation mellan ett verkligt A och ett verkligt B är nödvändig, då är också möjligheten på motsvarande sätt implicerad. Mer komplicerat är det följande resonemanget som utgår från antagandet att A är möjligt och sedan att A också är verkligt. Inget omöjligt föreligger då och genom en tvingande relation till B skulle det följa att också B med nödvändighet är. Men Aristoteles tillägger att B var omöjligt. Om så, då är också A genom den tvingande

relationen omöjligt och utgångsantagandet om möjlighet och verklighet för A och för B upphävs.

IX.5

Efter den logiska utvecklingen i det föregående avsnittet återkommer Aristoteles till *dynamis* i bemärkelsen förmåga. Exempelen är främst tagna ur den mänskliga sfären. Tre slag av förmågor nämns: medfödda förmågor, förmågor erhållna genom vana (repetition och praktik) samt förmågor förvärvade genom undervisning (t.ex. kunnigheter). I de två senare fallen måste en verksamhet först utövas för att kunna etablera sig som förmåga. Så finns det i förmågan också en temporal aspekt som ytterligare framhävs av att utövandet också är beroende av gynnsamma omständigheter.

Den ovan i IX.2 nämnda skillnaden mellan förmågor utan och förmågor med förnuft tas igen upp till behandling. De förra finns i besjälade men förnuftslösa varelser, men också i den obesjälade (livlösa) naturen. Elden kan som det värmande värma utan att vara besjälad. Men också vegetativ och animalisk strävan förverkligar förmågor. Aristoteles faller här den intressanta kommentaren om att de förnuftslösa förmågorna "kan föra det utförande och det undergående närmare varandra, dels vara utförande, dels undergående". Den förnuftslösa förmågan har alltså en omedelbar karaktär som underlättar utförandet, men minskar variationsmöjligheterna. Aristoteles tillfogar uttryckligen att detta inte på samma sätt gäller de förnuftsensliga förmågorna, som använder sig av olika optioner. Just denna variabilitet minskar omedelbarheten i utförandet. Om optionerna står för motsatser är det även uppenbart att motsatser inte kan utföras samtidigt – och om motsatser samtidigt eftersträvas, har det en lamslående effekt på utförandet. Så bygger den förnuftsensliga förmågan på preferenser som verkar styrande i varelsens strävan när valet väl är gjort.¹ Aristoteles säger här att förmågan vid utförandet då "närmar sig det som undergår [handlingen]" – alltså på ett sätt som påminner om det förnuftslösa skeendet. Den förnuftsensliga förmågan förblir också hänvisad till sina omständigheter. Aristoteles menar här inte avsaknad av hinder utan snarare gynnsamma (möjliggörande) omständigheter.

IX.6

Förmågans motpol förverkligande är här ämnet. Ibland översätts *energeia* med aktualisering och inte med förverkligande och onekligen motsvarar det en aspekt

¹ Detta förhållande mellan strävan (*orexis*), företrädesval (*proairesis*) och överläggning (*bouleusis*) behandlas ingående i Aristoteles etiska skrifter.

av det grekiska ordet. Sambandet med verksamhet och verklighet kommer ändå inte helt till sin rätt vid en sådan översättning. I detta avsnitt är det framförallt betydelsen verksamhet som står i centrum. Verksamhet särskiljs då från rörelse. Rörelse är en form av verksamhet, men inte den enda. På motsvarande sätt är det förmögna inte bara det som kan sätta eller sättas i rörelse¹ utan också det som kan övergå i verksamhet som inte nödvändigtvis behöver vara rörelse ("den har möjligheten att veta, som inte är inbegripen i en betraktelse, men har förmågan att på så sätt inse"). Verksamhet kan också manifestera den verklighet som väsendet står för. Ibland vacklar språkbruket: "det synliga kan nämligen å ena sidan vara det som ses, å andra sidan också det som är möjligt att se". Ett särfall är det obegränsade (och det tomma) som bara är tänkbart. (Jfr Kants *noumenon*.)

Det finns skeenden och handlingar med ett syfte som när det uppnås utgör avslutningen på verksamheten (hälsa för den tillfrisknande). En annan typ av verksamhet har ett inneboende syfte som inte utgör en avslutning utan präglar verksamheten som sådan. Sådana handlingar exemplifierar Aristoteles med seende, överläggande, tänkande... Det finns här ingen eftersträvad slutpunkt. Så inte heller för den som lever väl och är lycklig. I rörelsens väsen ligger däremot att ha en slutpunkt. Verksamhet i sträng bemärkelse är däremot sådant där syftet är inneboende.

IX.7

Aristoteles upprepar här att det finns ett temporalt tillfälle för det förmögna och menar väl då sådana förmågor som verkar under givna naturliga omständigheter. Själva förmågan bör också ha en preliminär bestämning. Om det gäller de med tänkande förbundna förmågorna är definitionen: "det som genom tänkande låter något verkligt uppstå ur något möjligt är, att det sker genom vilja såvida inget yttre hindrar". Den handlande är här också i behov av lämplig materia (lämpligt material). I naturliga skeenden där den verkande principen inte är en extern handlande instans utan en inneboende princip, sker förverkligandet däremot omedelbart såvida inga hinder föreligger. Materien måste likväl erhålla en första bestämning för att förloppet skall komma i gång. I avsaknad av en sådan är den ännu inte ett bestämt enskilt varande utan snarare något dylikt. Det visar sig igen att materiebegreppet för Aristoteles är mycket flexibelt och ofta beror på den nivå som vi talar om: kistan är "inte trä utan av trä och träet inte jord utan av jord och

¹ Aristoteles konstaterar här någonting som är kännetecknande för många av hans analyser, nämligen hur analogier kan belysa väsentliga förhållanden. "Som den byggande förhåller sig till byggmästaren, så förhåller sig det vakna till det sovande, det seende till det som har ögonen slutna, men ändå besitter synsinnet" o.s.v.

om det i sin tur också förhåller sig på så sätt med jorden, då är inte heller den ett annat utan istället av ett annat, varvid det som omedelbart har förmågan alltid kommer senare”. Ytterst finns den första materien (*prôtê hylê*). I princip förväntar man sig att Aristoteles här inte skulle ge ett exempel på detta obestämda stoff som liksom det obegränsade ovan väl bara är tänkbart. Han nämner ändå elden, men tillfogar att denna såsom första materia inte kan vara väsen om den inte är bestämd. Detta verkar betyda att den inte längre är första materia om den är bestämd. Väsenbegreppet fluktuerar här mellan de två betydelser som ständigt åtföljer tanken på ett underliggande. Aristoteles kan beskriva den yttersta materien som väsen i den mån det rör sig om en form som förverkligar sig, men menar samtidigt att väsen i egentlig bemärkelse är något bestämt. Hans huvudsakliga språkbruk är att det underliggande är väsen när vi tillämpar kategorier.¹

IX.8

Avsnittet inleds med de berömda orden om att “verkligheten kommer före möjligheten” som senare har orsakat och fortfarande orsakar huvudbry. Hur skall då orden “kommer före” tolkas? Aristoteles säger att verksamheten “både begreppsligen och väsentligen” har företräde. Verksamheten föregår som när “byggmästaren är den som kan bygga, den med synförmåga är den som kan se och det synliga det som kan ses”. Det begreppsliga företrädet ligger i att verksamheten byggande definierar byggmästaren och verksamheten seende i sin tur synförmågan och det synliga. Tidsligt sett är saken mer komplicerad. Ibland råder ett verksamhetens (verklighetens) företräde, ibland inte. Om det gäller det speciella slaget (t.ex. människa), kommer verkligheten först (eftersom det är människor som alstrar människor). Gäller det däremot den enskilda varelsen, föregår möjligheten den verkliga enskilda varelsen. Om man beaktar både det speciella slaget och den enskilda varelsen, är det likväl samtidigt så att den enskilda varelsen som en sig realiserande möjlighet föregås av det speciella slagets (artens) verklighet.

När Aristoteles menar att verkligheten har företräde framom möjligheten, innebär det alltså också att verksamheten har företräde. Det är omöjligt “att vara kitharaspelare utan att ha spelat kithara”. *Energeia* är som sagt dubbeltydigt. Om man tar fasta på betydelsen verksamhet, är det en aning svårare att förstå hur verksamheten kunde föregå sina möjliggörande förutsättningar. Aristoteles

¹ En kommentar om det allmänna (*to katholou*) problematiserar ändå saken ytterligare. “Genom att antingen vara ett bestämt något eller inte vara det, skiljer sig nämligen det allmänna och det underliggande”. På andra ställen (i kritiken av idéläran) heter det nämligen att väsendet är bestämt, men inte allmänt.

nämner ett "s sofistiskt" argument om att den som lär sig något redan i en viss bemärkelse har det som han inte har eftersom inläringen ju handlar om det som man lär sig, men ännu inte besitter. Det handlar då om ett gradvist förverkligande. Aristoteles menar likväl att det också i detta fall måste finnas ett vetande som är det drivande i denna process. Då har verkligheten också som verksamhet företräde och detta enligt Aristoteles både tidsligen och väsentligen. Han sammanfattar sin teleologiska syn på ett sätt som i denna kommentar förtjänar att upprepas i tre citat: "företräde har verkligheten först och främst eftersom det som i sin tillblivelse kommer efteråt ändå till sin form [[till sitt speciella slag]] och till sitt väsen kommer före." "Det är verkligheten som utgör syftet och det är för denna som förmågan erhålls." "Det är nämligen inte för att ha synsinnet som djur ser utan för att kunna se har de synsinnet." Aristoteles uppmärksamgör här även på de semantiska samband som kretsar kring ordet verk – *ergon* och *energeia* – samt förbindelsen med det andra begrepp som förekommer för verklighet, förverkligande och fullbordan: *entelecheia*. I vissa fall finns det ett verk eller en slutpunkt som utgör syftet och präglar verksamheten, men i andra fall har verksamheten inget sådant syfte utan pågår som sådan (varseblivning, teoretiskt tänkande). I bägge fallen är möjligheten/förmågan något som har sin bestämning utgående från verksamhet.

Vad som följer, stegrar ytterligare verklighetens primat. Tanken om ett första igångsättande nämns och förbinds med den beständighet som alltid är verklighet och aldrig möjlighet.¹ I möjligheten ligger nämligen att mycket av det som är möjligt ändå inte kommer att förverkligas och både vara och icke-vara därför ingår. Så skiljer sig det förgängliga från det oförgängliga. När Aristoteles här talar om oförgänglighet menar han inte kategorial oföränderlighet utan väsendets oförgänglighet. Också för det som nödvändigtvis är gäller att det inte kan röra sig om något möjligt. Vidare anför Aristoteles tanken på evig rörelse, representerad av bl. a. himlakropparna. Sådan evig rörelse är inte heller mödosam eftersom inga andra möjligheter (inget att vackla och slitas mellan) finns. Aristoteles knyter alltså här ihop oförgänglighet, beständighet och himmelsk evighet med det snarare logiska begreppet nödvändighet.

¹ Det senare motiveras med möjlighetens karaktär av möjliga alternativ – med att också motsatser hör till. När Aristoteles säger "varje möjlighet inbegriper samtidigt det motsatta", förefaller det han tidigare sagt om förnuftslösa förmågor visserligen stå i konflikt med det universaliserande ordet 'varje'. I kapitel IX.2 sades de förnuftslösa förmågorna skilja sig från de förnuftsenliga genom att sakna just den variabilitet som Aristoteles förknippar med motsatser. Saken preciseras dock nedan med påpekandet att (vissa) förnuftslösa naturväsen ("jord och eld") i ständig verksamhet "efterbildar" (*mimētai*) de oförgängliga tingen.

IX.9

Aristoteles inleder med påståendet att verksamhet (eller verklighet) är något bättre och värdefullare än duglig förmåga,¹ men något senare säger han att det i det dåligas fall är så att syftet och verkligheten är sämre än förmågan. Hur skall då verksamhetens eller verklighetens axiologiska företräde förstås? Detta företräde motiveras med att "det som sägs vara förmöget" som möjlighet har "motsatser". Med hänvisning till olika exempel (bl.a. det medicinska om hälsa och sjukdom) dras slutsatsen att den ena motsatsen (hälsan) måste vara bättre. I resonemangets verkar det redan vara förutsatt att hälsan är det bättre och vad som avses vore då bara att förmågan/möjligheten i motsats till verkligheten är ambivalent, kan gälla både sjukdom och hälsa. Men om poängen är att vi i möjlighetens fall kan bli både sjuka och friska, inser man inte helt varför inte också sjukdom kunde innebära en möjlighetens övergång i verklighet. Då vore man snarare benägen att hävda att det inte är verksamheten eller verkligheten som är bättre utan förverkligandet av det som är *bra*. Man kan jämföra med Aristoteles eget konstaterande i IX.2: "Nödvändigtvis gör nämligen den någonting som gör det väl, medan däremot inte den nödvändigtvis gör något väl som bara gör någonting."

Om det är sant att det dåliga "efter förmågan kommer /.../ naturenligt", verkar det nästan som om det förgängliga som sådant vore dåligt. Ytterligare belegg verkar denna tolkning få av Aristoteles konstaterande att förintelse är något dåligt. I den eviga verkligheten finns ingen sådan förgänglighet. Därför vore den bättre. Om det däremot, som Aristoteles också säger, enbart gäller förverkligandet av möjligheter i tänkande och tankeverksamheten då visar vilka möjligheterna är, liknar argumentet det som ovan sagts om verklighetens begreppsliga och väsentliga primat, men verkar inte omedelbart tillåta den axiologiska konklusionen.

När Aristoteles hänvisar till geometrin och säger att det där är genom verksamhet som bevisen upptäcks, klargör det inte frågan. Man vore frestad att säga att det också är i verksamhet som man gör felslutningar och misstar sig. Till denna fråga återkommer Aristoteles i följande kapitel.

IX.10

Detta avslutande avsnitt gäller mot bakgrunden av de ovan behandlade ämnena förhållandet mellan det varande och det icke-varande, men också sanningsproblematiken. Sant eller osant när det gäller ting som inte är oförgängliga och i sig, är det ställningstagande som uttalar sig om vad som är särskilt och vad

¹ Jämförelsen gäller förhållandet mellan verklighet och möjlighet och säger alltså inte att verksamheten vore bättre än den viktiga receptiva själsfunktionen som behandlades i IX.1.

som är sammansatt – och sann är utsagan om den på ett riktigt sätt fångar det särskilda eller sammansatta draget. På detta initiala konstaterande följer frågan “när är då det som sägs vara sant eller osant fallet och när är det inte fallet?” Allt som menas är ju inte sant utan enbart det som faktiskt förhåller sig så. Det ena som är sammansatt förbinds med vara, medan icke-vara däremot på något sätt hör ihop med mångfald – men detta uppenbarligen så enbart när det gäller sådant som “tillåter motsatser”. Det rör sig här inte om uppfattandet av sådant som är oförgängligt och i sig utan om att riktigt (genom predikation) uttala sig om något såsom något och så fånga det som hör ihop i det varande. Det som inte hör ihop är inte (utgör inte *ett* varande) och kan genom sin heterogenitet (sin “mångfald”) därför inte heller artikuleras i sammanbindande predikation. I dessa fall kan samma utsaga vara både sann och osann beroende på vad den handlar om.

I fråga om sådant som inte tillåter motsatser, som är beständigt och i sig, är sanningen däremot entydig och inte beroende av predikativ sammanställning (“detsamma är alltid sant och detsamma alltid osant”). Avsnittet är här komplicerat. Aristoteles menar att sådant som inte är sammansatt besitter sitt vara på ett annat sätt än det varande som är sammansatt. Sanningen är inte hänvisad till motsatser som bejakande och förnekande (genom predikation) utan uppfattar omedelbart (“genom beröring”). Osanning är avsaknad av detta omedelbara uppfattande. Vad-det-var-varon är alltså inte någonting som man misstar sig om – utan man uppfattar den eller uppfattar den inte. Så förhåller det sig med de väsen som inte är sammansatta och som Aristoteles menar att är oförgängliga och ständigt verksamma.

I

Bok X

X.1

Ämnet är här vad som menas med det ena och det mångfaldiga. Inledningsvis skiljer Aristoteles mellan fyra innebörder för det som i sig är ett: det naturenligt sammanhängande och i synnerhet det som besitter odelbar rörelse, helheten och i synnerhet den naturenliga gestalten med odelbar rörelse (varvid det inte är helt lätt att se skillnaden mellan dessa två första betydelser), vidare det numeriskt odelbara enskilda samt slutligen det till sitt slag odelbara (den för vetandet centrala allmänheten). Det finns också sådant som är ett bara till namnet. En liknande dubbeltydighet föreligger också i andra fall mellan bestämning av ett varande och verbal angivelse. Bestämningen har företrädet och så också om det

handlar om en tankemässig bestämning genom begrepp (som alltså inte är att sammanblanda med en enkel benämning).

Aristoteles drar i detta sammanhang som handlar om det ena och mångfalden en parallell till förhållandet mellan mått och mängd och beskriver det ena som ett mått, som "talets princip". Talet är det mest exakta måttet för att man till ett tal inte kan lägga till något eller ta bort något utan att förändra det. Så erbjuds en enkel odelbar enhet som tillåter mätning. Aristoteles tänker sig att sådana mått har en med sinneseerfarenheten förbunden uppkomsthistoria där måttet väljs genom sin hanterlighet. Rörelse mäts med den snabbaste rörelsen. I astronomin är det himlakropparnas rörelser som i hög grad indelar vår tid. I musiken fyller fjärdedelstonen en liknande funktion. Också andra mått är möjliga och allt är inte odelbart på samma sätt. Aristoteles tillmäter här det ena och måttet en central betydelse också för förståelsen av det väsen består av. "Så är enheten måttet för allt och det är genom indelning i enlighet med mängd och slag som vi känner till det som väsendet består av." Man bör visserligen notera att det här inte är tal om förståelsen av väsendet utan om det som väsendet består av, men frågor inställer sig ändå om hur detta förhåller sig till hans syn på matematikens roll i den första filosofin.¹ Uppenbarligen är Aristoteles uppfattning om mått inte att de skulle stå för någon universaliserad matematisk måttstock av det slag som vi kunde förmoda. Måttet överensstämmer nämligen för Aristoteles "med det uppmätta".

Från nämnda grundbetydelser har det ena genom överföring erhållit andra innebörder liksom när vi talar om "vetandet och varseblivningen som mått för tingen". Gällande en sådan protagoreisk syn konstaterar Aristoteles dock att det snarare förhåller sig omvänt, d.v.s. att det är vetandet och varseblivningen som mäts. "Det sker som om vi insåg hur stora vi är genom att armsmättet från annat håll skulle användas på oss så många gånger det går." (Se kommentar till V.15 med fotnot.)

Avslutningsvis konstateras att det ena som mått används både för mängd och beskaffenhet.

X.2

Aristoteles modifierar här ansatsen i sin undersökning av det ena. Pythagoréernas och Platons tendens att se det ena som väsen kontrasteras mot den tidigare naturfilosofin. Aristoteles finner här en anknytningspunkt för sitt eget synsätt som inte likt Platon vill se väsendet som något allmänt. Det ena framstår som allmänt och kan då inte vara ett underliggande väsen utan är något som utsägs

¹ Jfr *Met.* XIII och XIV.

om väsendet. Aristoteles upprepar igen att det ena inte heller kan vara ett separat väsen vid sidan av tingen.

Avsnittet om det ena och beskaffenheten är inte helt lätt att tolka. Aristoteles säger å ena sidan att det ena är en viss beskaffenhet, exempelvis en färg, men vill inte sätta likhetstecken mellan det ena och den beskaffenhet som anges. Det ena är inte heller det ena självt, ett tal i sig utan relation till det som anges. Det är snarare ett "tal för något". Även om allt vore av en och samma beskaffenhet, t.ex. färgat, skulle det ena ändå vara ett tal för något som inte är allmänt. Så också i fråga om andra beskaffenheter. Talet är inte själva väsendet. Aristoteles verkar här likställa väsen och natur och tillägger att det "inte är detta ena självt som är naturen". Det ena och det varande har ändå en särställning och står inte bara för två kategoriala funktioner utan anger att ett visst något föreligger.

X.3

Vad som följer är en begreppsutredning om det ena och det mångfaldiga. Motsatsförhållandet ses som ett förhållande mellan odelbart och delbart. I varseblivningen framträder den delbara mångfalden med sina aspekter annanhet, det annorlunda och olikhet före det ena med sina aspekter det identiska, det liknande och det likadana. Identiteten kan vara numerisk (ett och samma ting) eller generisk (ett och samma slag av ting, det likadana) och bäge kan manifesteras i samma ting. Liknande är det vars begreppsliga identitet inte är fullständig. I hur hög grad något är liknande kan variera.

Motsatsen (men inte den kontradiktoriska motsatsen) till det identiska i ordets bäge bemärkelser är det andra. Sådan annanhet är inte icke-vara utan ett annat vara. Det andra är ett annat för det ting som är ett och detsamma, men också för ett visst slag i vilket detta andra inte ingår. Annanhet är något mer grundläggande än skillnader som rör ett "bestämt hänseende i fråga om övergripande eller speciella slag". Aristoteles menar samtidigt att "motsatsen är ett slags skillnad" och motiverar detta med att det uttryckligen är motsatser som konstituerar de olika slagen. Temat återkommer i de följande avsnitten.

X.4

Behandlingen fortsätter med konstaterandet att "en största skillnad" kan förstås som en motsats. Motsatsen är radikal om det gäller övergripande slag, där ingen övergång från ett slag till ett annat är möjlig. Mindre radikal är motsatsen mellan speciella slag där en sådan övergång är möjlig. Vad övergång (*hodon eis allêla*) här betyder förklarar Aristoteles inte. Om slag står för egenskaper, vore tanken snarast en förvandling liksom när vitt övergår i svart. Eftersom speciella slag kan stå

också för mycket annat (t.ex. olika slag av djur), är betydelsen inte helt klar. Att överblicka alla de betydelser motsatser kan ha för Aristoteles, är inte lätt. Entydig är skillnaden mellan kontradiktorisk och konträr motsats. Vid en kontradiktion är en motsats utesluten och det kan inte heller föreligga någon förmedlande term, medan det konträrt motstående däremot tillåter det mellanliggande. Aristoteles beskrivningar av motsatser inrymmer ändå mer. Motsatsen sägs vara "den fullkomliga skillnaden", varav den fullkomligaste "är den som mest skiljer åt". Viktigt är också att motsatser är förbundna med dualitet. Det finns alltså bara en motsats till det vars motsats den är. Motsatser manifesterar sig också i materia (varmt och kallt, vått och torrt etc.) samt likaså i förmågor. I sistnämnda fall framgår det speciellt tydligt att motsatsen är ett slags avsaknad (det som den oförmögna inte har). Aristoteles konstaterar att "all motsats är en viss avsaknad", men att "all avsaknad ändå inte är en motsats". De motsatser som manifesterar sig i materia har i sin tur en dynamisk funktion som erinrar om elementarteoretiska tolkningar. "Det ur vilket förändringar ytterst uppstår är nämligen motsatser." Samtidigt är både materien och förmågorna förbundna med slagen, eftersom Aristoteles hävdar att inga skillnader kan antas "utöver det som skiljer sig till sitt övergripande eller speciella slag". Den svåra frågan om förhållandet mellan allmän och annan bestämning återkommer. Ett intressant uppslag som ytterligare kunde fördjupas ges genom kommentaren att "den första motsatsen är dispositionen [[hållningen, innehavet]] /*hexis*/ och avsaknaden /*sterêsis*/, men ändå inte varje avsaknad (eftersom avsaknad utsägs på många sätt) utan den fullständiga avsaknaden".

X.5

Utgående från tanken om att motsatser är duala funktioner, återupptar Aristoteles frågan om det ena och det mångfaldiga. När Aristoteles väljer exemplet det stora och det lilla, bör man hålla i minnet att Platon förband den obestämda tvåfalden med just det stora och det lilla.¹ Den märkliga inledningsfrågan är huruvida "det lika stora är motsatt det stora och det lilla". Svårigheten är att avgöra vilken motsatsen till det lika stora är. Ett svar vore att motsatsen till det lika stora är det som inte är lika stort. Problemet är bara att det finns mycket som inte är lika stort och den dualitet som kännetecknar motsatsen upphävs då. Ett liknande problem uppträder om man säger att det större och det mindre är motsatser till det lika stora. Också då upphävs motsatsens dualitet. Om det lika stora vore en motsats till både det större och det mindre, skulle konsekvensen dessutom bli

¹ *Met.* I.6.

att en motsats är mellanliggande – vilket är omöjligt. Så återkommer ändå en variant av tanken på att motsatsen till det lika stora vore det som inte är lika stort, men motsatsen nu specificerad som en berövande negation (*apofasis sterêtikê*), en negation som uttrycker avsaknad. Vad motsatsen till det lika stora är, beror på hur frågan 'huruvida' ställs. Om frågan är huruvida någonting är lika stort eller mindre, är motsatsen till lika stort det mindre. På samma sätt om frågan gäller det lika stora eller det större. I bägge fallen ligger det även i sakens natur att det lika stora ändå kunde vara större eller mindre. Detta tillägg är nödvändigt för att undvika absurda påståenden där allt förmenas ha ett sådant mellanliggande.

X.6

Aristoteles fortsätter med att reda ut en liknande problematik gällande det ena och det mångfaldiga. Frågan är om dessa kan vara motsatser. I centrum står bl.a. frågan Vad är ett fåtal? I jämförelse med större antal är två ett fåtal, men i jämförelse med ett det dubbla och alltså en mångfald. Om vi utgår från motsatsen mellan få och många, vore två i jämförelse med ett många, och ett då få. Samtidigt menar vi med fåtal ett begränsat antal och det ena vore då såsom ett begränsat antal ändå en viss mångfald. Det finns visserligen en vagare betydelse där många står för ett överskott, men i talens fall verkar mångfald ändå vara en motsats till det ena. Hur skall man alltså se detta? Aristoteles hänvisar till den språkliga möjligheten att i pluralis säga *hena* (som på svenska kan återges med 'ena' utan singular bestämning) och verkar ta det som ett argument för att *det ena* (här med singular bestämning) ändå kan vara en motsats till mångfald och alltså inte måste ses som ett fåtal. Som repeterbart mått är det ena varken mångfald eller fåtal.¹ Först tvåfalden blir mångfald, även om den också i relation till större antal kan framstå som fåtal. Tvåfalden är på sätt och viss den första mångfalden och det första fåtalet. Det här gäller för sådant som är delbart, men inte för det odelbara. Om det rör sig om något odelbart (t. ex. vatten), är distinktionen inte få / många utan litet / mycket.

Slutligen måste man särskilja den ovan beskrivna relationen mellan mått och uppmätt från det allmänna förhållandet mellan vetandet och det som vetandet gäller. Så följer det viktiga konstaterandet: "Det förefaller visserligen som vetandet vore måttet och det som vetandet gäller däremot det uppmätta, men [vid närmare eftertanke] visar det sig att allt vetande visserligen rör det som vetandet gäller, men däremot inte allt det som vetandet gäller också är vetande, eftersom det som vetandet gäller i viss bemärkelse är måttet för vetandet."²

¹ Så måste man skilja mellan mätbart fåtal och litenhet.

² Jfr *Met.* V.15.

X.7

Om det inte rör sig om kontradiktioner, kan det finnas ett mellanliggande för motsatser. I detta fall lyder det mellanliggande under samma slag som motsatserna. Det är över det mellanliggande som övergången från en motsats till en annan sker. Aristoteles exemplifierar med toner och färger. Sådan förändring är inte möjlig mellan olika övergripande slag (t. ex. "från en färg till en figur"). Om alla motsatser inte kräver ett mellanliggande, kräver däremot det mellanliggande motsvarande motsatser. Motsatserna beskrivs som dynamiska funktioner, förknippade med förändring, men samtidigt verkar det även som om de skillnader som konstituerar de speciella slagen av ett övergripande slag kan ha en viss karaktär av motsats. Tanken är inte helt lätt att följa i så mån som ett övergripande slag tillåter ett flertal olika underliggande slag (och inte bara två motsatta), men det är förmodligen just en sådan sammanblandning av speciella skillnader med motsatser som Aristoteles här vill undvika. "Dessa skillnader kan inte vara de första motsatserna: då vore ju nämligen allt antingen vitt eller svart." Istället framhäver han den dynamiska aspekten av det som särskiljer och sammanför. "Där motsatserna utgör upphovet, sker förändringen till något innan den gäller motsatserna själva: i vart fall rör det sig om mindre eller mera."

X.8

Vad slag (speciella slag och övergripande slag) innebär, utreds här kort. När ett speciellt slag skiljer sig från ett annat, är det i ett visst gemensamt avseende som bägge slagen manifesterar på olika sätt. Det övergripande slaget fyller rollen av ett sådant avseende (djur för människa och häst). Denna differentiering är inte enbart i åtföljande bemärkelse utan väsentlig. Aristoteles vill fortfarande ändå förbinda den speciella skillnaden med motsatser och talar rent av också om motsättningar. Om motsatser enligt honom måste förstås som duala förhållanden, framgår det inte helt varför skillnader inom ett övergripande slag skall ses som motsatser – då det ju som sagt förefaller finnas flera skillnader. Skälet till att Aristoteles återkommande förbinder skillnader med motsatser, förefaller vara att den differentierande principen, distinktionen, framskrider genom ett särskiljande av två olika instanser som i sig framstår som odelbara (oåtskilda). Om det särskilda inte kan uppträda samtidigt är motsatsen kontradiktorisk. I utsagan är det som differentieras det övergripande slaget och detta fyller så i undersökningen en liknande funktion som materien. (Detta är igen något som visar hur flexibelt Aristoteles materiebegrepp är.)

X.9

Ytterligare problem gällande indelningen i speciella slag nämns. Skillnader och motsatser kan föreligga utan att det ändå innebär olika speciella slag, så t.ex. mellan manligt och kvinnligt. Det är inte enbart i åtföljande bemärkelse som ett djur är antingen en hane eller en hona, men bägge tillhör ändå samma speciella slag. I vissa fall motiverar motsatser alltså en skillnad i slag, i andra inte. Aristoteles löser detta så, att begreppsliga motsatser ger skillnader i speciella slag, medan skillnader som gäller den underliggande materien inte gör det. Så motiverar könsskillnaden eller skillnaden i hudfärg inte någon skillnad i slag.

X.10

Samma särskiljande princip tillämpas här på förhållandet mellan det förgängliga och det oförgängliga. Frågan är om dessa två kan tillhöra samma övergripande slag. Aristoteles konstaterar något abrupt att förgänglighet och oförgänglighet då vore i blott åtföljande bemärkelse.¹ Detta menar Aristoteles att är omöjligt eftersom det åtföljande är sådant som också kunde saknas. Inte bara det oförgängliga föreligger nödvändigtvis utan också för det förgängliga gäller att det nödvändigtvis är vad det är när det finns. Förgängligheten ingår i dess väsen, medan det oförgängligas väsen däremot är motsatt. Så skiljer sig de två till sitt slag (– något idéläran inte på ett tillfredsställande sätt kan återge).

K**Bok XI**

Den elfte boken hör till dem vars autenticitet är omtvistad. (Se inledningen.) Argumenten mot äktheten är dock inte särdeles starka. Boken förefaller också innehållsligt viktig för helheten, även om speciellt det sjunde kapitlet kan väcka vissa misstankar om senare infogade teologiska motiv.

XI.1

Utgående från tidigare bestämmningar av visdomen, ställer Aristoteles här frågan om den första filosofin utgörs av många olika slag av vetande eller inte. Behandlingen har en aporetisk karaktär. Om visdomen står för ett enda slag av vetande (en enda vetenskap), borde den enligt Aristoteles inkludera motsatser. Vad detta innebär

¹ Varför specifika skillnader av ett övergripande slag skulle vara i blott åtföljande bemärkelse står inte helt klart.

står inte helt klart,¹ men konstaterandet är att visdomen – vid sidan av väsendet – gäller principer som inte är motsatser. Om visdomen däremot inte är en enda vetenskap, inställer sig frågor om visdomens olika delområden. Parallellt ställer Aristoteles en liknande fråga gällande bevisföring. Också i detta fall måste det klargöras vilken position väsendet har. Finns det kanske också en vetenskap om det åtföljande? Om – eller som Aristoteles verkar säga, eftersom – bevisföring är en vetenskap om det åtföljande, handlar den inte om väsen. En avgränsning mellan den sökta vetenskapen (visdomen, den första filosofin) och vetenskap om naturen görs likaså. Något förvånande menar Aristoteles här att syften hänför sig till handlingar och naturliga processer, men inte till det visdomen ägnar sig åt. Kan denna (skenbara?) uteslutning av teleologin ur visdomen eventuellt förstås genom en distinktion mellan syften som igångsättande funktioner (alltså det som är relevant i natur och handlingar) och förståelsen av syften såsom oföränderliga instanser före allt igångsättande? ("I det orörliga finns /.../ inget första igångsättande.") Här antyds en skillnad mellan sinnevärlden och en annan dimension. Idéläran vill Aristoteles ändå inte bejaka. Ett annat alternativ är det matematiska, men inte heller matematiska ting kan föreligga separat. Aristoteles tar detta som ett argument mot en matematisk tolkning av visdomen. Så förefaller det sökta här vara något separat förefintligt. Samtidigt får separationen ändå inte förstås som platonisk *chôrismos*. Möjligheten att det finns ett slags materia för matematiska ting nämns. Denna vore oförgänglig och hänför sig därför inte till naturforskningen med dess preferens för rörliga ting. Den vore inte heller ämnet för bevisföring (som framskrider utgående från förutsättningar). Däremot kunde en sådan oförgänglig materia för matematiska ting vara ämnet för den första filosofin – inte såsom matematisk utan såsom materia för matematiska ting. Från denna syn med dess närhet till både pythagoreiska och platonska tankegångar glider behandlingen dock över till andra frågor om element, det allmänna, det varande och det ena. Ifall det ena och det varande ses som det allmännaste, ligger ett argument för att den första filosofin gäller de övergripande lagen och i synnerhet de mest övergripande lagen, i att inget annat kan finnas om det ena och det varande upphävs. Vetande är ju också genom begreppen förbundet med det allmänna. Aristoteles vill ändå inte på detta sätt återföra det varande och det ena på allmänna övergripande slag. Ett motsatt synsätt föreligger om man istället förbinder den första filosofins ämnesområde med det yttersta i den andra riktningen, de yttersta lagen (*infima species*) och det enskilda som inte ytterligare är möjligt att indela i slag. Också det ger upphov till problem eftersom speciella

¹ Jfr *Met.* XI.3.

slag enbart finns som indelningar av övergripande slag. Då verkar de senare trots allt ändå vara principer. Så mynnar behandlingen ut i de för aporetiken typiska öppna frågorna.

XI.2

Grundfrågan är "om man bör eller inte bör anta något vid sidan av de enskilda tingens". Om dessa ting vore ämnet, inställer sig svårigheten med de enskilda tingens extremt stora antal. Slagen av ting är visserligen färre, men problemet är då att övergripande och speciella slag är allmänna och alltså inte inringar väsendet. Kan man då tänka sig ett från de sinnliga tingen särskilt separat väsen som inte är allmänt? Är kanske detta ämnet för den första filosofin? Hur kunde då ett sådant separat väsen finnas och hur förhåller det sig till olika ting, till levande varelser och till obesjälade ting? Om det finns lika många eviga väsen som förgängliga ting, inträder det nämnda problemet med en oöverskådlig mångfald. Om vi försöker lösa detta med att – som de tidigare naturfilosoferna – ty oss till materien som princip, sammanblandas möjlighet och verklighet. Materien är för Aristoteles enbart möjlighet eller förmåga. Så återkommer hylemorfismens andra pol, formen. Om formen ses som förgänglig, kan den ändå inte belysa det oföränderliga i väsendet som "nästan alla" forskare enligt Aristoteles söker. Detta oföränderliga är vad som garanterar tingens *ordning*. Men om det finns en oföränderlig ordning också för förgängliga ting, varför råder det då en skillnad mellan oförgängliga och förgängliga ting? Orimligt verkar det å ena sidan vara att anta att oförgängliga principer skulle ligga bakom både förgängliga och oförgängliga (eviga) ting, men å andra sidan verkar de förgängliga tingen ändå kräva oförgängliga principer. Vari ligger då förgängligheten för dessa ting? En ytterligare svårighet inträder om man tyr sig till det varande och det ena som förklaring. Hur kan dessa två finnas i sig om de inte gäller bestämda enskilda ting? Om allt som är ett och varande vore väsen, då skulle närmast allt vara väsen, vilket är omöjligt. Så är även försöken att uppställa det ena som den första principen otillfredsställande. En pythagoreisk ansats förmår inte redogöra för hur tvåtalet och andra tal förhåller sig till det ena. Allt geometriskt är likaså hänvisat till något som bär dessa figurer. Visserligen har figurerna som sådana ingen uppkomst, något som Aristoteles här verkar säga att utesluter deras väsensstatus. "För varje väsen finns nämligen uppkomst".¹ Så är väsendet inte allmänt och inte heller en princip utan ett bestämt särskilt något. Hylemorfismen återbekräftas, men med en avslutande fråga om i vilka fall formen kunde finnas separat. Någon

¹ Detta står i en viss konflikt med vad Aristoteles hävdar i exempelvis *Metafysikens* tolfte bok.

klargöring av varför det finns förgängliga ting ges ändå inte av Aristoteles exempel som begränsar sig till en artefakt: ett hus vars form inte finns separat.

XI.3

En enda vetenskap kan vetenskapen om det varande såsom varande utgöra i den mån det varande i sina olika manifestationer har något gemensamt även om det utsägs på olika sätt. Sätten att tala om det varande tar fasta på "en egenskap [[affektion]] /*pathos*/ eller ett innehav /*hexis*/ eller en disposition /*diathesis*/ eller en rörelse eller något annat sådant som ansluter sig till det varande såsom varande". Om det finns något gemensamt för det varande som gör den första filosofin till en enda vetenskap, är det också sant att det finns motsatser och skillnader som ingår. Aristoteles återkommer till förhållandet mellan motsats och avsaknad. Vad som avses är av allt att döma att möjliga övergångar mellan (konträra) motsatser är gradvisa och att det därför inte står klart vad avsaknad då betyder. Om man utgår från begreppets yttersta pol, kan avsaknaden i de konträra motsatsernas fall ändå förstås som relativ, alltså inte fullständig avsaknad. (Den orättvisa är inte helt orättvis, men det brister i rättvisa.)

Ett visst tankesprång för över till frågan om hur matematiken kan utgöra en enda vetenskap trots dess olika delområden. Matematikens enhetliga karaktär präglas av att alla sinnliga egenskaper lämnas åt sidan och enbart kvantitativa förhållanden kvarstår. Filosofin – varvid den första filosofin avses – har på motsvarande sätt sitt enhetliga ämnesområde i det varande inklusive motsatserna. Naturforskningen ägnar sig visserligen också åt det varande, men då som ett dynamiskt rörelsefenomen och inte åt det varande såsom varande. Argumentationskonsten – också i dess sofistiska variant – förbinds här igen med det åtföljande, också den alltså inriktad på något annat än det varande såsom varande.

XI.4

När tredimensionalitet förekommer i matematiken, är de kroppar som det då handlar om i enlighet med det ovan sagda rent kvantitativa. Naturforskningen har ett annat sätt att närma sig kroppsliga ting, men skiljer sig också den från den första filosofin. Både matematiken och naturforskningen innehåller ändå många antaganden som den första filosofin måste beakta och fördjupa utgående från vad det varande är när det är just varande.

XI.5

En fundamental princip som redan framkommit är att "detsamma /.../ inte vid en och samma tidpunkt [kan] både vara och inte vara". Principen är så fundamental

att den inte enkelt kan bevisas. I argumentationen kan den däremot visa sig när en part tvingas medge att det inte går att hävda två motsatser samtidigt. Visserligen fordrar det att diskussionsparterna är införstådda med att argumentation måste vara möjlig i ett samtal. Dit hör också ordens entydighet eller beredskapen att ange vilken betydelse som avses. Aristoteles ger olika exempel på vilken förvirring det åstadkommer om man samtidigt hävdar att något vid samma tidpunkt är och inte är och menar att han med en sådan vederläggande argumentation snabbt kunde övertyga "självaste Herakleitos". "Motsatta påståenden [kan] inte samtidigt /.../ vara sanna för ett och detsamma." Argumentationen rör alltså också möjligheten av sanna påståenden. Om det som är samtidigt också inte är, kan man inte sanningsenligt hävda att det är. Den som ändå försöker göra så, råkar in i självmotsägelser. "Om inget sanningsenligt kan bejakas, då kan inte heller detta påstående om att det inte finns något sådant som ett sant bejakande stämma."

XI.6

Följdriktigt är att Aristoteles därefter riktar sig mot Protagoras antropocentriska relativism, där framträdelsen likställs med det varande. Eftersom saker framstår på olika, också på motsatta sätt, leder även Protagoras tes till att samma sak samtidigt både vore och inte vore. Synsättet uppstår genom en ensidig betoning av de växlande varseblivningsinnehållen. Tanken på att något samtidigt kunde vara och inte vara har i sin tur en naturfilosofisk bakgrund i så mån som förändring tänks förverkliga något som inte var. Det som är vitt kan ju inte bli vitt utan bara det icke-vita kan bli vitt. Aristoteles bemöter detta med sitt antagande om att förändring förutsätter något bestående som förändras (och den därmed sammanhängande synen på möjlighet och verklighet).

Huvudargumentationen gäller dock förhållandet mellan det som är och det som framträder i varseblivningen. Ett något svagare argument antyder att verkligheten motsatta varseblivningar av samma sak sällan förekommer och – om det är fallet – snarast beror på organisk funktionsnedsättning. Man kan betvivla denna reduktion som verkar förutsätta det Aristoteles vill bevisa, men också andra argument ges. Det är möjligt att inverka på sinnesförnimmelser, t.ex. genom att med fingret under ögat framkalla en dubblering av det varseblivna. Tar man bort fingret, är det varseblivna inte längre dubbelt. Att förmoda att det varande som ses, skulle byta gestalt på samma sätt är för Aristoteles absurt. Den konsekvens han drar är att det måste finnas någonting stabilt, även om varseblivningen präglas av förändring. Stabiliteten ses här i platonsk anda – med

en hänvisning till det kosmiska¹ – ändå närmast som absolut (“aldrig är utsatt för förändring”). Oberoende av detta kosmiska perspektiv gäller att rörelse och förändring är övergång från ett till ett annat; också då måste det finnas något som fortbestår. Aristoteles tillskriver dessa relativistiska tänkare även en fixering vid mängden – som förvisso kan variera – på bekostnad av beskaffenheten (*to poion*) och väsendet. Intressant är att han här nämner inte enbart väsendet utan också beskaffenheten. Man kunde ju mena att just beskaffenheter är sådant som förändras. Avser *to poion* måhända här en beskaffenhet som är kännetecknande för väsendet? Är den kanske förbunden med det *qua* som förekommer i uttrycket det varande *såsom* varande?²

Det följande motargumentet har en pragmatisk klang. I sin livsföring vittnar relativister om att de ändå inte är relativister. Det föreligger så en diskrepans mellan ord och handling. En varelse som säger att det gör detsamma om det finns ett bröd eller inte finns ett sådant, men ändå äter det, har en bristande konstans som liknar den sjuke i feberyra.

Avslutningsvis konstaterar Aristoteles att meningsfulla samtal bygger på delade förutsättningar som inte ytterligare kan bevisas. Upphävs dessa, upphör samtalet. Sådana som enbart (oreflekterat) har övertagit synsätt, kan däremot genom diskussion nå fram till riktigare synsätt. Argumenten är riktade till dem. Främst behandlar Aristoteles då protagonereiska uppfattningar, men även Herakleitos intar genom sin tes om universell föränderlighet en viktig plats i argumentationen. Också Anaxagoras åsikt om att allt har del i allt nämns och Aristoteles kritik är här att distinktionen mellan möjlighet och verklighet inte tillämpas. Kritiken beaktar inte särdeles väl Anaxagoras egna utgångspunkter som avser att betona hur minimala beståndsdelar finns även där de inte framträder.³ Kapitlet avslutas med en återupprepning av det fortfarande i olika variationer ofta använda argumentet mot en radikalt relativistisk tes, nämligen “att denna själv inte heller kan vara sann om alla påståenden är osanna – och om alla vore sanna, då vore det inte heller fel att säga att alla är osanna.”

XI.7

Vetenskaper skiljer sig till sina vetenskapsområden och olika vetenskaper rättar sig i sitt förfarande efter vad dessa områden kräver. I vissa vetenskapers fall (– Aristoteles

¹ Varvid man väl bör tillägga att det är förändring som inte tänks föreligga, medan antagandet ju nog är att det finns eviga kosmiska rörelser.

² Jfr inledningen.

³ Jfr Diels Kranz, Anaxagoras, 11.

talat om frambringande och matematiska discipliner –)¹ inringas först fältet (det övergripande slaget) för forskningen. Forskningen själv gäller i sådana fall inte denna övergripande förutsättning utan utgår från den. Man kunde säga att dessa vetenskaper inte undersöker sina egna förutsättningar. För det krävs ett annat slag av vetenskap. Även om det finns mycket som inom de frambringande och i synnerhet de matematiska vetenskaperna mer eller mindre strängt kan påvisas, undflyr just dessa förutsättningar det som kan bevisas. Man bör notera att naturforskningen inte hänförs till de nämnda vetenskaperna. Den undersöker inte matematiskt renodlade förhållanden och den är inte heller framställande. I sistnämnda "poietiska" vetenskap finns nämligen principen i den som förfärdigar någonting och inte i det varande självt. Man kunde se detta som en definition av instrumentell vetenskap. Naturforskningen ägnar sig däremot åt det som i naturen är givet oberoende av forskarens handlingar. Väsendet (i sin hylemorfiska enhet) har därför en relevans inom naturforskningen och så inställer sig frågan om hur denna vetenskap förhåller sig till den första filosofin. För att förstå hur Aristoteles här resonerar, måste man hålla i minnet att det för honom "inte finns något bevis för väsendet och vad något är". Vad-det-var-varon uppfattas på ett annat sätt. Den bild som framtonar mot slutet av detta avsnitt är ändå något överraskande eftersom den verkar likställa den första filosofin med teologi. Det varande såsom varande beskrivs samtidigt såsom något separat och just det möjliggör en skillnad mellan naturforskning och första filosofi. Man frågar sig hur detta förhåller sig till Aristoteles kritik av platonsk separation (*chôrismos*).

Det är här inte matematiska förhållanden som beskrivs såsom separata eftersom Aristoteles om matematiken säger att den inte gäller "det som är separat". Det separata och orörliga väsendet förmodas vara gudomen. Så följer en tredelning av de teoretiska (betraktande) vetenskaperna: "vetenskap om naturen, matematik och teologi". I den mån den första filosofin särskiljs från naturforskningen, verkar den förra alltså uppfattas som teologi – också beskriven som den förnämsta bland de teoretiska vetenskaperna. Saken försvåras ytterligare av att texten framställer denna (teologiskt tolkade) första filosofi som allmän, medan Aristoteles på andra ställen återkommande säger att vetenskapen om väsendet inte är allmän. Detta avsnitt väcker som sagt frågor om eventuella tillägg genom editionshistorien.

XI.8

Det mycket övergripande perspektivet i det föregående avsnittet följs av en behandling av frågan om åtföljande kännetecken. Sofistiken ägnar sig åt sådana,

¹ Det vore frestande att här tala om specialvetenskaper, men naturforskningen hör enligt Aristoteles inte till de frambringande och matematiska disciplinerna.

men någon egentlig vetenskap om det åtföljande finns inte. Det åtföljande besitter nämligen inte den erforderliga stabilitet som kan vara antingen nödvändigt bestående eller mestadels bestående. Om det fanns fasta principer för det åtföljande, skulle det i själva verket upphäva tillfälligheten. Det skenbart tillfälliga vore då nödvändigt.¹ Det skulle inte längre finnas någon plats för det som både kan ske och inte kan ske. För Aristoteles är det åtföljande likväl ett faktum – ett obestämt vars orsaker är “utan ordning och utan begränsning”.

En annan fråga gäller tänkandet och förhållandet mellan tankemässigt initierade skeenden och naturprocesser. I bägge fallen finns syftesmässig riktning och det som avviker från denna. Det tillfälliga föreligger alltså både i natur och handlingar, men i handlingsvärlden spelar det tillfälliga en viktig roll eftersom överläggningen är möjlig just för att det finns handlingsalternativ. Allt är inte förutbestämt, även om naturlig och annan förutbestämning dominerar.

XI.9

Med frågan om det tillfälliga, d.v.s. faktum att något kan ske eller så också inte, är även möjligheten förbunden. Om det tillfälliga också är förbundet med det som är i åtföljande bemärkelse (*kata symbebêkos*), skulle det betyda att det åtföljande – även om det inte finns principer för detta – ändå intar en viktig plats i det aristoteliska schemat *dynamis* – *energeia*. Förverkligandet av möjligheten beskriver Aristoteles här som rörelse och i kinetiska fenomen verkar det tillfälliga ingå på ett naturligt sätt som kanske inte är lika tydligt i förverkligande av annat slag. Rörelsen täcker också verksamhet och i det följande är det just *energeia* i bemärkelsen verksamhet som står i centrum. Förverkligandet av en möjlighet kan visserligen också ha ett verk som slutmål och när detta väl föreligger finns det längre inget att förverkliga. Verksamhet kan också pågå utan att fullbordas (avslutas) på detta sätt.

Rörelse uppstår i förbindelsen mellan materiell möjlighet och verklighet, men det finns här nivåer. Så är bronsen såsom möjlighet inte detsamma som bronsen såsom verklighet. Såsom verklighet (för legeringens beståndsdelar) är det inget i bronsen som får den att bli bildstod, men om det finns en annan verklig instans som förverkligar denna möjlighet, kan en bildstod uppstå. Eller med Aristoteles ord: “Att vara brons innebär inte detsamma som att ha en viss möjlighet”.

Kategorier som annanhet, olikhet och icke-vara kan inte ensamma förklara rörelse och förändring, eftersom den förverkligande instansen då inte anges. Eftersom förverkligande är ett bestämningsskeende och rörelsen inbegriper

¹ Aristoteles verkar här förutsäga senare former av determinism där slumpen omtolkas statistiskt.

både det bestämmande och det obestämda ligger den på sätt och vis mellan möjligheten och verkligheten. "Rörelsen förefaller ändå vara en viss verklighet, men en ofullbordad sådan". Så har skeenden någonting för förståelsen undflyende över sig. Vad som rör sig kan uppfattas såsom det bestående i rörelsen, men själva rörelsen är svårfångad.

XI.10

Ämnet gäller här det synnerligen centrala begreppet *apeiron* som kan översättas med det gränslösa eller det obegränsade. Olika betydelser anges: det som alls inte kan genomgå för att dess natur inte tillåter sådant; det som inte tillåter fullbordad genomgång; det som enbart svårigen kan gås igenom; det som inte kan genomgå även om det naturenligen borde vara möjligt samt vidare det som tillåter tillfogande och/eller borttagande i all oändlighet. Ett sådant *apeiron* kan inte finnas som ett sinnligt givet separat väsen (liksom det figurerar hos Anaximandros). För att inte enbart vara delbar kvantitet i åtföljande bemärkelse borde det såsom väsen vara odelbart – men om odelbart, då bortfaller åtminstone den sistnämnda formen av gränslöshet (då det odelbara ju inte tillåter borttagande i all oändlighet). Om det matematiska inte finns i sig, kan ett kvantitativt gränslöst inte heller finnas i sig. Den följande argumentationen är svår att följa. Utgångspunkten är de problem som uppstår om man tillskriver det gränslösa verklighet, något som förmenas skapa en gränslöshet bestående av idel gränslösheter. Konklusionen verkar vara att det gränslösa, om det inte är väsen utan enbart något i åtföljande bemärkelse, snarare står för möjlighet än för verklighet.

Följdriktigt är då att det inte heller finns sinnligt given gränslöshet. I kroppars fall är deras omkrets begränsningen. Det här gäller också för tänkbara kroppar. Inte kan något gränslöst heller vara sammansatt av begränsade element. I en kryptisk formulering förefaller Aristoteles tillägga att det inte heller kan vara så att ett av dessa element skulle stå för det gränslösa eftersom ett sådant element skulle omintetgöra det begränsade. Det gränslösa kan av redan nämnda skäl inte heller vara enkelt. Kan det då finnas något gränslöst vid sidan av elementen som utgör urgrunden (på det sätt som Anaximandros antog)? Aristoteles motargument förutsätter här att detta gränslösa borde vara en kropp och detta kan kännas en aning förenklande. Det som har uppstått kan igen upplösas, men beståndsdelarna är då inte gränslösa utan fortfarande enkla kroppar. Kritiken gäller här inte enbart tanken på en gränslös urgrund utan också liknande tankegångar om det ena. Inte kan världsalltet heller vara ett element av det slag som Herakleitos menade när han talade om elden. Förändring sker i naturen genom motsatser som manifesterar sig i kroppar. Lika litet som en sådan kropp kan vara gränslös, är det möjligt om det

gäller platsen för kroppen. Saknas bestämda riktningar, finns ingen rörelse eller förändring (och Herakleitos syn är därför otillfredsställande).

XI.11

Filosofin måste kunna redogöra för vad förändring är. Liksom så mycket annat kan också förändring ske utan att vara väsentlig. Förändringen kan också vara partiell. Frågan inställer sig ändå om vad det är som i sig först rör sig eller, snarare, sätter i rörelse. (*Kinêsis* täcker som sagt både rumslig rörelse och förändring, även mängdförändring.) Aristoteles skiljer mellan följande aspekter: det första igångsättande, det igångsatta, tiden inom vilken rörelsen utspelar sig, samt vidare rörelsens utgångspunkt och slutpunkt. Orörliga i rörelsen är enligt Aristoteles "formerna [[slagen]] /*eidê*/ och egenskaperna [[präglingarna]] /*pathê*/ och platsen /*topos*/ till vilken det rörliga rör sig". Om rörelse här också står för förändring, kunde man visserligen fråga sig varför de egenskaper (eller präglingar) som hos Aristoteles heter *pathê* skulle vara oföränderliga. Förmodligen avses bara att egenskaperna under själva rörelsen inte är det som rör sig.

Förändring kräver motsatser som åstadkommer förändring. Olika former av övergångar finns och frågan är då vilka som kan beskrivas som rörelse. Uppkomst är en övergång "från ett icke underliggande till ett underliggande" och förgörelse en övergång "från ett underliggande till ett icke underliggande".¹ Därtill finns övergången "från ett underliggande till ett underliggande".¹ Det icke underliggande (som Aristoteles här likställer med det icke varande) saknar dock bestämning, finns inte heller någonstans och kan därför inte alstra rörelse. Sålunda kan uppkomsten som sådan inte betecknas som rörelse i egentlig bemärkelse även om den involverar något som inte var och sedan är. Varför är då inte heller förgörelsen för Aristoteles en rörelse? Man kunde ju mena att det i detta finns ett bestämt något (med inneboende drivkrafter) som går under. Aristoteles argument är att förgörelsens motsats är uppkomst och alltså inte liksom rörelsen har motsatsen vila. Så menar han att både uppkomst och förgörelse är något annat än rörelse. Rörelse i egentlig bemärkelse är sålunda enbart den tredje av de ovan nämnda övergångarna, alltså den "från ett underliggande till ett [annat] underliggande".

¹ De fjärde varianten "från ett icke underliggande till ett icke underliggande" bortfaller eftersom den inte involverar motsatser. Det underliggande /*hypokeimenon*/ preciseras här som det som "tydligt framgår genom bejakande", alltså någonting som framträder på ett evident sätt.

XI.12

Utgående från kategoriläran kan rörelsen ytterligare preciseras: rörelse som gäller beskaffenhet, d.v.s. förändring (*alloiôsis*), den som gäller mängd (ökning och minskning) och den rumsliga rörelsen (*fora*). För den första kategorin väsen finns ingen förändring. Om det gäller kategorin relation, är rörelsen enbart i åtföljande bemärkelse eftersom relata varierar och med dessa vad som framstår som rörelse. Något märkligare förefaller Aristoteles åsikt att det inte heller för görande och undergående finns någon rörelse, men han menar uppenbarligen här att det som gör eller undergår någonting visserligen rör sig, men att det ändå inte finns en rörelse *för* denna rörelse, lika litet som det finns "någon uppkomst av uppkomsten eller överlag någon förändring av förändringen". Också i detta fall måste en tankens oändliga regress undvikas.

Den väsentliga bestämningens primat framkommer också i Aristoteles konstaterande om att det som förgås först måste finnas – vilket antyder att de bägge aspekterna vore sammanvävda (även om det inte står helt klart hur avsnittet skall förstås). För förgängliga ting är också den materiella komponenten central. Denna ter sig visserligen (även) som något underliggande, men hur har den sin rörelse? "Det måste gälla något som innebär en rörelse från något bestämt till något bestämt och inte bara rörelse [rätt och slätt]." De tre formerna av rörelse – förändring, ökning och minskning samt rumslig rörelse – visar hur detta skall förstås: rörelsen beror på något motstående.

En kommentar om beskaffenhet är här av speciellt intresse.¹ Aristoteles skiljer nämligen mellan en beskaffenhet som gäller väsendet och beskaffenhet i en annan bemärkelse som snarare överensstämmer med kategorin *to poion*. Den senare formen av beskaffenhet är då en prägling som har erhållits när något annat utövat sitt inflytande.

Slutligen måste det även avgöras vad orörlighet och vila innebär. Orörligt i sträng bemärkelse är det som inte kan eller enbart svårligen kan röra sig. I bemärkelsen vila är det orörligt som har rörelseförmågan, men inte rör sig.

Rummet tillåter sammanhörighet och åtskillnad. Det finns vid rörelser också ett rumsligt mellanliggande. Rumsliga ytterligheter (motsatser) är vad som sinsemellan ligger längst från varandra. Det nästföljande definieras i samma anda, med preciseringen att det är i ett visst avseende som något är nästföljande. I ett annat avseende kan ett annat gälla för att vara nästföljande. Om beröring föreligger är det nästföljande angränsande och i vissa fall kontinuerligt sammanhängande. All beröring ger ändå inte kontinuitet som av Aristoteles

¹ Jfr inledningen samt kommentaren till *Met.* V.14.

beskrivs som sammanvuxenhet (*symffysis*). Punkten skiljer sig från enheten genom att (på linjen) innebära beröring, medan enheten däremot enbart är inordnad genom det avseende som anger vad som är nästföljande.

Λ Bok XII

För förståelsen av teologiska tolkningar av Aristoteles *Metafysik* är den tolfte boken central, men den innefattar mer än bara dessa aspekter. Vissa tankegångar är också ett slags resuméer av Aristoteles synsätt. Hur man skall inordna denna bok kronologiskt i förhållande till de andra böckerna står samtidigt inte helt klart.

XII.1

Väsendet och dess principer och orsaker är fortfarande ämnet för undersökningen, men redan i den tredje satsen införs det för bok *lambda* karaktäristiska helhetsperspektivet: "alltet som en helhet". Väsendets primat framom beskaffenheten och mängden återupprepas. Aristoteles hänvisar både till den äldre elementarteoretiska traditionen och till den samtida platonismen med dess preferens för det begreppsligt allmänna, men till en början utan nämnvärda kritiska invändningar. Olika slag av väsen nämns: det sinnligt givna förgängliga väsendet, det sinnligt givna oförgängliga väsendet och det orörliga väsendet i en bemärkelse som inte är sinnligt given. Vad gäller detta tredje väsen som kan uppfattas som separat föreliggande, finns en skillnad mellan dem som enbart hänför det till matematiska ting (liksom Speusippos) och dem som tänker sig att det finns både orörliga tal och orörliga idéer bortom sinnevärlden (liksom Platon själv). Hos Speusippos efterträdare i ledningen av akademien Xenokrates sammanfaller idéer och tal.

Till naturforskningen sägs både det förgängliga och det oförgängliga höra i så mån som det handlar om något sinnligt givet, medan den tredje gruppen av översinnliga orörliga ting däremot hör till en annan vetenskap. Till vad hänför sig då den första filosofin? I denna tolfte bok verkar Aristoteles stå Platon nära och då vore det snarast den tredje gruppen av orörliga ting som utgör den första filosofins domän. Den fortsatta behandlingen antyder rent av att den första filosofin skulle vara en form av teologi.¹ Om detta samtidigt gör väsendet till något allmänt, strider det ändå mot många andra kommentarer hos Aristoteles

¹ Jfr *Met.* XI.7.

där denna platonska syn uttryckligen kritiseras. Finns det andra alternativ? Kunde man eventuellt säga att den första filosofin visserligen inte direkt är en form av naturforskning, men däremot nog ägnar sig åt naturforskningens förutsättningar?

Också det avslutande avsnittet väcker frågor. Aristoteles säger att "det sinnligt givna väsendet är föränderligt". Det måste man förstå som en kommentar om det sinnligt givna förgängliga väsendet och tanken är väl då att föränderligheten kommer sig av den förbindelse med materia som utsätter det sammansatta väsendet för de relevanta motsatsernas dynamiska inverkan. Aristoteles tillägger här "motsatserna förändras ju inte". Det kunde antyda att motsatserna vore bestående komponenter i det sammansatta väsendet. Just det förnekas ändå i inledningssatsen till det följande kapitlet.¹

XII.2

De fyra slag av förändring som här nämns – "den som gäller vad-varon, den som gäller beskaffenheten, den som gäller mängden och den som gäller platsen"² – har enligt Aristoteles det gemensamt att förändringen går mot en motsats. Just denna rörelse inverkar på den underliggande materien. Skeendet innebär samtidigt att någonting möjligt förverkligas genom en bestämmande form. Så vill Aristoteles även undgå tanken på att något kunde uppstå ur intet och uttrycker rent av en viss förståelse för Anaxagoras tanke om en ursprunglig urblandning och liknande tankar hos Empedokles, Anaximandros och Demokritos även om han vill tolka deras ansats i enlighet med sitt eget materiebegrepp. Också de ovan nämnda sinnligt givna oförgängliga väsendena har en materia, inte för tillblivelse men för rumslig rörelse (exempelvis de eviga himlakropparnas kretsrorelser).

För de väsen som har tillblivelse, inställer sig frågan ur vad tillblivelsen springer fram. Vilket slag av icke-vara är det här tal om? En urblandning räcker inte som förklaring eftersom den inte kan redogöra för differentieringens principer. Aristoteles menar här att de tre³ principerna form, avsaknad och materia erbjuder en bättre tolkning. Genom motsatserna erhåller denna triad sin karaktär av skeende, men med det förbehåll som görs i följande kapitel.

¹ När det där heter att *en* motsats inte består, kunde det visserligen också uppfattas så att den ena motsatsen i den underliggande materien hävdar sig på den andras bekostnad.

² Jfr dock *Met.* XI.11.

³ Hur detta motsvarar de tre formerna av icke-varande som inledningsvis nämns (väl det förnekade, det osanna och det oförverkligade, *Met.* 1089a), klargörs inte heller explicit, men allt det som kräver förverkligande verkar involvera en aspekt av sådant som (ännu) inte är.

XII.3

Även om det finns tillblivelse i de hylemorfiska väsendenas värld, har ändå varken den yttersta materien eller den yttersta formen uppstått. Aristoteles verklighet är i grunden präglad av begränsning, någonting som också återspeglas i hans vilja att undvika en tankens regress. Det måste alltså alltid finnas något som kommer först. Så menar han att uppkomst sker genom att lika alstrar lika – en människa t.ex. en människa. Det här förmenas ändå gälla inte bara naturvarer som även sådant som uppkommer genom kunnsighet. Hur skall detta förstås? Kan kanske ett hus alstra ett hus? Men Aristoteles tillfogar att "kunnsigheten är en princip som finns i ett annat" – i husets fall i den som bygger huset. Den som bygger ett hus har formen hus i blickfånget när byggandet pågår och så är det ändå formen hus som reduplicerar sig. Ett sådant kunnsighetsledande formellt hus präglas som sådant inte heller av naturlig tillblivelse eller förgängelse.

Materien beskrivs här som något (ännu) inte sammanvuxet utan bara underliggande i kraft av sammanhörighet genom beröring. I förbindelse med form uppträder materien däremot som ett sammansatt väsen. Mellan dessa två nämner Aristoteles det som något blir genom ett visst disponerande innehav, vilket ger denna disponerande och naturliga funktion en central betydelse – som Aristoteles tyvärr i detta sammanhang inte dess mera fördjupar (även om man kunde se den följande kontrasteringen av formella och igångsättande orsaker som en antydning om att det disponerande innehavet fyller en igångsättande funktion). Istället dröjer han vid den formella bestämningen för naturting och antyder med hänvisning till Platon att denna kanske ändå finns separat. Eventuellt tyder det här – liksom Werner Jaeger förmodat – på att bok *lambda* är skriven under platonskt inflytande (även om strödda kommentarer mot idéläran också ingår).

Oberoende av detta eventuella platonska inflytande, kan man likväl konstatera att den formella orsaken tydligt visar skillnaden i jämförelse med moderna kausalitetsuppfattningar som vill åtskilja orsak och verkan. De formella orsakerna är nämligen uttryckligen "samtidiga" med det de orsakar. Resonemangen är alltså helt annorlunda än under Nya tiden och om det finns en fråga om det som kommer efteråt, är det inte en fråga om verkningar i modern kausal bemärkelse.

XII.4

Orsaker och principer nämns ofta parallellt av Aristoteles. I det följande är det dessutom tal om element. Frågan är "om principerna och elementen är desamma eller olika för väsen och för relationer och på samma sätt i fråga om varje annan kategori". Vare sig väsen eller relationer kan enligt Aristoteles förstås som element.

I en viss bemärkelse ter det sig som om elementet "föregår det som elementet ingår i", men ytterst är väsendet ändå en förutsättning för sina beståndsdelar. Relationer är på samma sätt mellan väsen som också då är förutsatta. En apori uppstår om man konstaterar att det sammansatta å ena sidan består av element, men elementen å andra sidan har karaktären av element bara i en sammansättning.¹ I vissa fall kan element dock uppfattas som principer, så t.ex. motsatser i sin dynamiska funktion. Vad som är ett sådant principiellt relevant element varierar.

Orsaksläran utgår från fyra orsaker eller principer, men i ett visst (analogt) avseende kan vi tala om tre principer som gäller för allt: formen och avsaknaden och materien – varvid väl då det eviga väsendet är ett undantag i så mån som det inte saknar någonting. Igångsättande är väsendet, inte elementet. Det visas också tydligt av att det igångsättande också kan vara en extern faktor (som ju då inte är element). Liksom i elementens fall varierar också de fyra orsakerna beroende på vilka ting det handlar om. Slutligen kan man också tala om två orsaker om skillnaden gäller det första igångsättande och det igångsatta.

XII.5

Detta kapitel tar fasta på det separata väsendet och för så över till de senare avsnitten med vissa teologiska konnotationer. Det handlar om de första orsakerna utan vilka inget annat kunde finnas, men i en enigmatisk formulering sägs sedan om dessa första orsaker: "De vore då något likt själ och kropp eller förnuft, strävan och kropp." Det rör sig uppenbarligen om förhållandet mellan det separata och det sammansatta väsendet. I det senare fallet kan det för förgängliga väsen gälla att detsamma är "än verkligt, än möjligt" – en föränderlighet som beror på den materiella komponenten, men också kan uttrycka sig igenom olikartade former. Människan har sin säregna form och vidare en igångsättande orsak – "exempelvis fadern" – men likaså "solen och solens cykliska bana". Så förs det himmelska perspektivet in såsom en väsentlig igångsättande instans. Aristoteles betonar att det fortfarande inte rör sig om något allmänt (och alltså inte om en idéhimmel).

XII.6

Det finns vid sidan av det sinnligt givna förgängliga väsendet också ett sinnligt givet oförgängligt väsen (som förbinds med den himmelska evigheten), men dessutom ett orörligt väsen som inte tillhör den sinnliga sfären. Förhållande mellan de två sistnämnda har en stor betydelse också för förståelsen av senare teologiska

¹ Saken liknar det förhållande mellan del och helhet som under 1900-talet diskuterats inom gestaltteori och hermeneutik.

Aristoteles-tolkningar. När Aristoteles här säger "att det med nödvändighet måste finnas ett evigt orörligt väsen", är det inte avgjort vilken oförgänglighet det handlar om.

Om rörelsen heter det att den alltid fanns. Detsamma gäller för tiden och det kan alltså inte finnas något före eller efter tiden.¹ Den eviga rörelsen är cirkulär. Detta antyder att de sinnligt givna himlakropparna står modell för evigheten. Vilken roll spelar då det orörliga som inte är sinnligt givet?

Att det första igångsättande måste vara verkligt är genomgående ett grundantagande. Det kan inte röra sig enbart om en förmåga eftersom förmågor också kan förbli oförverkligade. Utan förmåga – alltså enbart såsom ideal förebild – förefaller det första igångsättande likväl inte heller kunna vara. Det första igångsättande måste alltså vara verkligt, men på så sätt att det tillåter förverkligande. Involverar det då förmåga/möjlighet? Här noterar Aristoteles problemet att det för verklighet också förefaller gälla att den måste vara möjlig. Hur är då det eviga väsendet förbundet med möjlighet? Om det gäller det sinnligt givna oförgängliga väsendet kan en materia fortfarande antas som förläna just förmågan/möjligheten – men om det gäller det orörliga väsen som inte är sinnligt, inträder ett problem. Ett sådant väsen har nämligen ingen materia. Här har Aristoteles oförmärkt tydligen redan övergått från den sinnligt givna evigheten till den separata evigheten (det transcendent). Det för närmare den platonska traditionen och mycket riktigt kritiserar Aristoteles kort därefter det naturfilosofiska antagandet om en urblandning som förmenas ställa möjligheten framom verkligheten. Enligt honom är det dock otänkbart att en sådan elementarvärld själv kunde sätta sig i rörelse utan en verkande princip.²

Kritiken mot Platon är här enbart att det igångsättande förblir oklart i idéläran. Det gäller alltså här det första igångsättande. Aristoteles alternerar mellan platonska och elementarteoretiska synsätt. Leukippos nämns, men framförallt Anaxagoras förnuft som samverkar med urblandningen (utan att ingå i den) och likaså Empedokles vänskap och strid som uttryckligen är igångsättande funktioner. Som en ursprunglig rörelse återkommer ideligen kretsloppet som alltså inte är obestämt utan evigt detsamma.³ Denna eviga verklighet är fullkomlig och alltså inte i behov av annat. I sin verksamhet har den däremot ett inflytande på annat. Aristoteles säger att den utgör "orsaken till det evigt samma i det övriga"

¹ Jfr Augustinus annorlunda syn i *Confessiones* XI.30.40.

² Aristoteles är ingen anhängare av vare sig urknallen eller ursoppan.

³ Också här inställer sig frågan om hur den sinnligt givna (astronomiska) oförgängligheten förhåller sig till den icke sinnliga evigheten.

som präglas av tillblivelse och förgängelse och som i egenskap av sammansatt väsen "är verkligt än på ett, än på ett annat sätt". Detta är bakgrunden till "det evigt växlande" i naturen.

XII.7

Tanken på den eviga krets rörelsen i den "första himmelen" återkommer. Detta sägs vara så i en bemärkelse som inte enbart är begreppslig utan faktiskt igångsättande. Om den himmelska eviga krets rörelsen ändå är en rörelse, måste man anta att också den har satts i rörelse. Detta motiverar steget till den evighet som inte är sinnligt given. Den eviga krets rörelsen försätter i rörelse, men är också själv försatt i rörelse, medan den icke sinnliga evigheten däremot inte är försatt i rörelse utan enbart försätter i rörelse. Det teologiska inflytande dessa berömda avsnitt har haft kan inte överbetonas. Intressant är ändå hur Aristoteles omedelbart förankrar denna tanke i något som är oss synnerligen bekant. "På så sätt försätter det eftersträvade /*orekton*/ och det vetbara /*noêton*/ i rörelse: det sätter i rörelse utan att själv röra sig." Han dröjer uttryckligen vid det orektiska momentet och konstaterar: "Man strävar efter något som uppfattas på ett visst sätt snarare än man uppfattar på ett visst sätt till följd av strävan." Det här är ett fascinerande tankemönster som inte enbart gäller det vetbara och det eftersträvade utan också det sinnligt givna som har en liknande initierande funktion.¹ Det är som om vi i vårt mentala liv står i förbindelse med det igångsättande, men vad som också på ett minst lika intressant sätt framhävs är att det är något likt innehåll – "något som uppfattas på ett visst sätt" – som överlag styr skeenden. Det här belyser även det som brukar kallas Aristoteles teleologi. Det finns olika syften som beror på diverse aktiviteter (avsikter), men också första syften som skapar riktning genom strävan. "Det orörliga syftet sätter i rörelse som det älskade /*hôs erômenon*/, medan det övriga sätter i rörelse för att det är försatt i rörelse." Med detta älskade förbinds även den högsta verkligheten som inte kan förhålla sig annorlunda eftersom den är ren verklighet (oberoende av varierande möjligheter). Här säger Aristoteles också tydligt att det första igångsättande som självt inte är igångsatt har igångsatt den eviga krets rörelsen – vilket innebär ett primat för den icke sinnliga evigheten.

När Aristoteles säger att det nödvändigtvis måste förhålla sig så här, menar han med nödvändighet det som helt enkelt inte kan förhålla sig annorlunda. Den beskrivna principen ligger till grund för både "himmelen och naturen".

¹ Se inledningen. Jfr även *De anima* III.2.

En passage om det lustfyllda i den första verkligheten följer som vittnar om det man kan kalla Aristoteles ontologiska tillförsikt. "Häri ligger det bästa vi åtnjuter under vår korta tid." Frånsett de hyperboliska raderna om "det bästa och det förnämsta" tänkandet som rör dessa första ting, noterar man att Aristoteles även förbinder detta slag av vetande med ett visst slag av självkännedom där förnuftet genom beröring och uppfattande av det vetbara kommer till insikt om sig självt. Det är alltså också här verkligheten som har företräde och vi befinner oss i en situation av gensvar som radikalt skiljer sig från tanken på ett autonomt subjekt som genom objektiveringsstrategier inringar sin värld. Förnuftet är i själva verket inget annat än "förmågan att uppta det vetbara och väsendet" som i tänkandet förverkligar sig.¹ Vi strävar i vårt tänkande mot det gudomliga som vi enbart glimtvis uppfattar. Gudomen beskrivs här inte enbart som högsta verklighet och väsen utan också som högsta lustfyllt liv. "Gudomens verklighet i sig är det bästa och evigaste livet" och Aristoteles kan då även kalla gudomen ett evigt djur (*zôon*).² Denna livstillvändhet framhävs ytterligare av att Aristoteles kritiserar pythagoréerna och Speusippos för deras nedvärdering av växter och djur.

Så finns det alltså inte enbart vid sidan av förgängliga sinnligt givna väsen utan också vid sidan av oförgängliga sinnligt givna väsen ett gudomligt väsen som inte är sinnligt givet, men ändå utövar ett inflytande på allt som är. Detta väsen saknar storlek och delar och sätter oavslåligen annat i rörelse. När det utövar sitt inflytande påverkas det inte självt.

XII.8

Om det evigt orörliga har en central igångsättande funktion och världen är mångfaldig, inställer sig naturligt frågan om det då kanske finns många sådana eviga väsen.³ I besvarandet av denna fråga blir förhållandet mellan det eviga som inte är sinnligt givet och det oförgängliga som är sinnligt givet igen relevant. I den sinnligt givna oförgängligheten finns nämligen den första rörelsen – himlakropparnas eviga kretsrorelse – en första rörelse som Aristoteles tänker sig att är en. Samtidigt vill han ändå beakta astronomin och konstaterar så att "det

¹ Detta tema får i XII.9 sin uppföljning.

² Den som tycker att 'djur' här är för provokativt, kan säga 'levande varelse'.

³ En aning förvånande är att Aristoteles här säger att idéläran inte inbegriper någon egen undersökning av detta. Det finns ju en viktig platonsk uppfattning om det ena. Likaså bör man väl specificera påståendet om att "de som talar om idéer säger /.../ att idéerna vore tal". Vad som avses är då snarast en mer pythagoreisk tendens inom den senare platonismen (Speusippos).

dessutom finns andra rumsliga rörelser som gäller de eviga himlakropparna". "Evig och utan stillastående" är nämligen enbart "den kropp som rör sig i cirkel". Det här för över till en exkurs om himlakropparnas rörelser med Eudoxos och Kalippos som referenser.

Vad som återgivs är detaljer i förgångna astronomiska synsätt, i synnerhet gällande himlasfärerna och deras antal, utan att dessa ändå intar någon central position i Aristoteles första filosofi.¹ Den fråga som sysselsätter honom är snarast om sfärernas antal kan säga något om antalet himmelska väsen och principer, men Aristoteles garderar sig här uttryckligen: "Vad gäller det nödvändiga i detta, är det något som andra [i saken] starkare må redogöra för." Man kan överlag notera hur försiktigt Aristoteles i detta sammanhang formulerar sig: "För att bättre inse hur många rörelser som förekommer, skall vi nu anföra vad somliga matematiker säger för att så för tanken erhålla ett bestämt antal. I övrigt gäller det att själv forska och även hänvända sig till det andra funnit: om det i denna undersökande verksamhet visar sig att något står i strid med det redan sagda, bör man välvilligt bedöma bägge [synpunkterna] samt sedan följa den som är riktigare."

Astronomin har ett filosofiskt intresse för att den utforskar "väsen som är sinnliga, men samtidigt eviga". Aristoteles antyder rent av att "ingen rörelse [kan] finnas enbart för sig själv eller för en annan rumslig rörelse utan den måste finnas till för himlakropparna." Mångfalden av himlakroppar innebär likväl ett problem. Om en och samma planet "rör sig /.../ på mer än ett sätt" och det finns många vandringsstjärnor och fixstjärnor, kunde man förmoda att himmelen är fylld av många olika rörelser som återspeglar lika många olika eviga igångsättande väsen. Då måste man hålla i minnet att dessa himmelska rörelser visserligen (såsom något mellanliggande) kan igångsätta, men själva samtidigt är rörelser och därför igångsatta av det evigt orörliga (som hindrar en oändlig regress). Det är detta evigt orörliga som måste vara ett eftersom det i avsaknad av rörelse inte kan innehålla en mångfald av rörelser och motsvarande väsensprinciper. Det saknar den materiella komponent som är nödvändig för rörelse och mångfald. Så kan det bara finnas en orörlig (väsens)himmel bortom den sinnligt givna, men också denna senare är en i så mån som den avbildar den eviga himmelen. Väsenhimmelen är ett slags pur vad-det-var-varo som samtidigt också numeriskt är en.

Kapitlet avslutas med en eloge till traditionen. I mytiska ordalag har liknande tankar förekommit – visserligen sammanvävda med politiska motiv och också färgade av en viss antropocentrism – men samtidigt förmedlande ett "vittnesbörd

¹ För ytterligare information om dessa astronomiska teorier hänvisas till James Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, Oxford 1998.

ur det förgångna” om himlakropparnas och naturens gudomlighet. Aristoteles rör sig här i närheten av det som senare kallats panteism.¹

XII.9

Detta korta men berömda nionde kapitel förbinder förnuft, tänkande och gudomlighet. Hur termerna och tankegången skall förstås är inte entydigt. Utgångspunkten är också här att det finns en skillnad mellan verklighet/verksamhet och det som är oförverkligat. Tänkande föreligger när förnuftet verkar. Frågan är då om det i tänkandet verksamma förnuftet förverkligar något annat. I förhållande till detta andra vore sådant förnuftigt tänkande då möjlighet snarare än verklighet. Hur manifesterar sig då ren verklighet i tänkandet?

I enlighet med vad som sagts i XII.7 – “man strävar efter något som uppfattas på ett visst sätt snarare än man uppfattar på ett visst sätt till följd av strävan” – antar Aristoteles också här ett slags primat för innehållen, alltså det som tänks och ser där en utväg.² De finns ämnen som har en speciell betydelse för det förnuftiga tänkandet – och i Aristoteles axiologiska synsätt utgör dessa “det mest gudomliga och upphöjda bortom förändring”. Denna sfär av det som vetandet gäller står högre än förnuftet. Tänkandet som sådant tillåter en (tyvärr) också att syssla med andra ting.

Det upphöjda tänker sig Aristoteles att också är upplyftande i en viss bemärkelse. När tänkandet står i förbindelse med gudomliga ämnen, blir det mindre “mödosamt”.³ Just i egenskap av sådan verklighet kan det förnuftiga tänkandet (i utvalda ögonblick) undgå det mödosamma förverkligande som överlag karaktäriserar ändliga varelsers mentala sysselsättningar. Så följer den kända satsen “Det är sig självt tänkandet gäller om det är det mest upphöjda och det är då tänkande av tänkande om tänkande /*noêsis noêseôs noêsis*/.” Samtidigt säger Aristoteles att “vetenskapen och varseblivningen och uppfattningen och tänkandet” är inriktat på något annat “och enbart indirekt [gäller] sig själv”. I detta fall är “tänkandet och det tänkta” inte detsamma. Akt och innehåll skiljer sig.⁴ Vad är då “tänkande av tänkande om tänkande”? Kan akt och innehåll sammanfalla? Aristoteles förefaller se den teoretiskt väsentligaste aspekten av tänkande på just ett sådant sätt. “För det som inte har materia är det tänkta och tanken inte olika

¹ Detta tankestråk blir i början av 1800-talet viktigt hos Félix Ravaisson som är förgrundsgestalten i den franska återupptäckten av Aristoteles.

² Jfr kommentaren ovan till XII.7.

³ Man kan här jämföra med den viktiga roll den rofyllda ledigheten – *scholê* – har för Aristoteles.

⁴ Jfr den fenomenologiska intentionalitetstesen och dess tidigare variant hos Franz Brentano.

och tänkandet och det tänkta är därför ett och detsamma.” Såsom utrönande är tänkandet en process med en riktning, driven av det eftersträfvade, men där insikt föreligger blir tänkandet delaktigt av ett tillstånd som upphäver den processuella aspekten. Så manifesterar sig evighetens perspektiv i tänkandet. Vi förgängliga varelser med vårt behov att se helheter genom att säga något om något (*ti kata tinos*) är vanligtvis hänvisade till en mer mödosam väg, men när tanken finner stabilitet står den i beröring med det tänkande där akt och innehåll sammanfaller och allt visar sig såsom det är. För förnuftet innebär detta att samtidigt också förstå sitt eget innersta väsen.

XII.10

Det har redan nämnts att axiologiska synsätt ofta framträder hos Aristoteles, så också i detta avsnitt om “hur alltets natur står för det goda och bästa”. Frågan ställs här genom uppställandet av två alternativ för denna värdemässiga dimension: “något som är separat och i sig eller snarare en ordning” – men visserligen med tillägget att det också kan handla om båggedera. Efter ett exempel om militär ordning, nämner Aristoteles ordningen hos “fiskar, fåglar och växter” och framhäver det enhetliga i naturordningen där ting och varelser samverkar.¹ Inom ramen för denna holistiskt förstådda differentieringsprincip dryftar Aristoteles motsatsernas funktion och problem i tidigare synsätt.

Ett av problemen med naturfilosofiska synsätt som låter allt framgå ur motsatser ligger i oförmågan att redogöra för vad motsatserna verkar i. Utan ett sådant underliggande kan de svårligen inverka på varandra. Saken blir inte lättare om materien tolkas som en motsats och kontrasteras med det likadana och det ena – varvid materien står för olikhet och mångfald och dessutom ofta tänks vara någonting dåligt i jämförelse med det ena.² Aristoteles – som här talar för en differentierad ordning där ting och varelser samverkar – ser detta som en missriktad axiologi. Visserligen finns det också synsätt som inte överhuvudtaget beaktar det goda och det dåliga som principer. Att på så sätt avstå från värdeperspektivet är för Aristoteles ändå främmande eftersom hela den roll strävan intar i hans natursyn förutsätter den attraktion som bygger på att något framstår som attraktivt, alltså gott (och också kan vara gott). Problemet med den platoniska uppfattningen ligger så inte i antagandet av det goda utan i att det godas verkningssätt inte till fullo beaktas. Empedokles i sin tur har visserligen

¹ Aristoteles verkar också (på ett ur nutida perspektiv problematiskt sätt) mena att det dåvarande grekiska samhället återspeglar en sådan naturens ordning.

² I den nyplatoniska traditionen blir detta drag senare framhåvt.

genom sin tanke om vänskapsprincipen ett begrepp för det igångsättande, men han sammanblandar den enligt Aristoteles med materien. Empedokles korrelativa begrepp 'strid' är likaså problematiskt även om det också beaktar en drivande kraft. Aristoteles ger inga ingående argument för sin kritik, men verkar mena att striden inte kan vara en oförgånglig princip eftersom den är något dåligt som saknar varaktighet. För Anaxagoras uttrycker Aristoteles ofta en viss förståelse. Så också här med hänvisning till förnuftet som princip. Avsnittet är tyvärr för kort för att tillåta långtgående slutsatser. Aristoteles förefaller ha vissa förbehåll gällande en alltför enkel syfteslära där förnuftet blir en syftande funktion av samma slag som i mänskliga kunnigheter. Försättningen är likväl allmän och gäller igen motsatserna i den äldre traditionen och hur man skall skilja mellan det förgångliga och det oförgångliga samt andra redan behandlade frågor: om det varande kan framgå ur det icke-varande eller om man snarare måste förutsätta att allt är ett, frågan om vad tillblivelse är och slutligen olika problem med idéläran. Gällande de sistnämnda nämner Aristoteles den dualistiska tendensen¹ och det svåra i att förstå hur tingen kan vara delaktiga av idéer. En helt annan strömning avses däremot i den följande kritiken som riktar sig mot ett likställande av verkligheten med sinnevärlden. Enligt Aristoteles skulle då ingen första "princip, ingen ordning, ingen tillblivelse och inga himmelska ting finnas". Den snabba genomgången fortsätter med en kritik av pythagoreiskt influerade antaganden om alstrande tal, väl närmast hos Speusippos. Så många olika synsätt figurerar här parallellt och mycket summariskt att det onekligen kan vara legitimt att ställa äkthetsfrågor. En mot både pythagoréer och platoniker riktad betoning av det igångsättande som den enhetsgivande funktionen ter sig ändå genuint aristotelisk.

M Bok XIII

I denna bok närmar sig Aristoteles frågan om separationen (*chôrismos*) genom en jämförelse av matematiska funktioner och idéer. Flera olika synsätt behandlas, men viktigt för förståelsen är att inse hur diskussionerna inom den pythagoreiska och den platonska skolan gav upphov till en distinktion mellan matematiska tal och idétal. Idéalen (eller talen i sig, de första talen) är då inbäddade i idélärans begreppsliga sammanhang. Speciellt viktig är den roll det ena har, men likaså "den obestämda tvåfalden" som står för en differentieringsfunktion som ur det

¹ Tvåvärldsteorin. För Aristoteles gäller: "Det finns nämligen ingen motsats till det första."

ena skapar mångfald. För Aristoteles – som också förkastar idéläran – skapar det här en mängd orimligheter som inte heller kan belysa vad matematik är.

XIII.1

Vilka åsikter finns om ett orörligt och evigt väsen vid sidan av sinnevärlden? Aristoteles tar ställning till framförallt platonska och pythagoreiska synsätt, varvid de senare står för en matematisk tolkning av väsendet. Den platonska traditionen är mångfacetterad, hos Platon med en stark betoning av framförallt idéerna, medan andra platonska tänkare (som Speusippos och också Xenokrates) försöker beakta både det matematiska och det ideala – antingen genom att uppställa dem som två skilda klasser eller genom att förbinda dem. Aristoteles väljer att först ta sig an det matematiska utan att då ta ställning till sistnämnda ideala tolkningar. Frågan är då framförallt hur matematiska ting finns. Därefter utlovas en fortsatt behandling av idéerna och en undersökning om huruvida “väsen och principer för det varande är tal och idéer”. I bakgrunden finns frågan om hur matematiska ting finns: “i de sinnliga tingen, eller /.../ åtskilt från dessa” eller “på något annat sätt”. Också här är frågan ‘hur?’ den centrala: hur finns matematiska ting?

XIII.2

Utgångspunkten är att “matematiska ting omöjligtvis kan finnas i de sinnliga tingen”. Ett av argumenten ter sig något för enkelt. Aristoteles menar nämligen att “två fasta kroppar” inte kan finnas i detsamma. En så korpuskulär tolkning av matematiska ting är inte självklar. Det hindrar inte att frågan om hur tal och (i Aristoteles exempel) geometriska funktioner finns i sinnliga ting ändå är en utmaning. Om sinnliga ting delas, förefaller det ju inte vara ytor, linjer och punkter som avspjälks. Om man däremot tänker sig att ytor, linjer och punkter finns separat, verkar det som om dessa kräver en annan separat kropp med just ytor, linjer och punkter. En regress föreligger om denna kropp vidare måste ha en annan separat instans o.s.v. Samma argument gäller enligt Aristoteles även om man istället för ytor, linjer och punkter menar tal. Han tillfogar även astronomin som för honom är en matematisk vetenskap om sinnliga, men oföränderliga ting. I det fallet blir det orimliga i att tänka sig matematiska väsen vid sidan av de sinnliga speciellt uppenbart. Liknande problem inträder i fallet optik och harmoni. Argumenten är här av samma slag som de Aristoteles generellt riktar mot idélärans fördubbling av sinnevärlden, men i fråga om matematiken noteras också att matematiska satser kan uppställas utan sådana väsensantaganden. Detta överensstämmer snarare med ett antagande om att matematiska satser uppställs när väsen redan är givna. Dessa sinnliga väsen har sin formellt sammanhållande

princip (– när det gäller en levande varelse dess själ). Svårare att avgöra är varifrån enheten i matematiska ting härstammar. Aristoteles framkastar en teleologisk förklaring för ett geometriskt exempel där längd, bredd och djup tillsammans ger en kropp med yta. Kroppen förefaller då komma senare, men är till sitt väsen det föregående. Det hindrar inte att de geometriska funktionerna kan ha en begreppslig prioritet. Skillnaden mellan väsensprioritet och begreppslig prioritet definieras på följande sätt: “Väsensprioritet har det som, när det föreligger separat, till sitt vara överträffar */hyperballei/*: begreppslig prioritet har det på vilket andra begrepp återgår.”

XIII.3

Matematisk bevisföring försiggår på ett bestämt och exakt¹ sätt, men detta förutsätter inga separat existerande matematiska väsen. Sådant som mängd och tal kan då vara relevant för andra (sinnligt givna) väsen. På samma sätt kan vi ju också tala om olika slag av rörelse utan att för dessa rörelser uppställa motsvarande separata väsen. I grunden handlar det om att erkänna att varje vetenskap har sitt speciella område, så också matematiken.² Det betyder samtidigt att matematikern inte undersöker sinnliga ting *såsom* sinnliga ting och inte heller eventuella separata ting *såsom* separata. Han kan däremot för undersökningens skull välja att se dem *som om* de vore separata. Så kan vi “ju också i sanden rita upp något och anta att det som inte är en fot långt vore det”.

Aristoteles försvarar avslutningsvis de matematiska vetenskaperna mot dem som menar att de inte uttalar sig om det goda och det sköna: de “huvudsakliga formerna av skönhet är ordning, proportionalitet */symmetria/* och bestämning”, något matematiken “på visst sätt” gäller.

XIII.4

Kritiken av idéläran är ett genomgående tema hos Aristoteles. Så också i denna bok där många tidigare argument återkommer. Bakgrunden till idéläran ligger enligt Aristoteles i Herakleitos antagande om att allt flyter i sinnevärlden. I sin sökan efter något stabilt som möjliggör sant vetande var Platon (och till en del redan Sokrates) därför tvungen att vända sig bort från sinnliga ting. Liknande tendenser fanns också hos atomisterna (Demokritos)³ och pythagoréerna som inte heller tillmätte det sinnligt givna någon nämnvärd betydelse. Sokrates logiskt

¹ Just den ovan nämnda begreppsliga prioriteten tillåter större precision.

² Aristoteles använder både tal och geometriska förhållanden som exempel.

³ Inte heller atomerna var sinnliga entiteter.

inspirerade efterforskningar om vad något är i den etiska sfären banade väg för Platons renodling av argumentationskonsten inom områden som även sträckte sig utöver det etiska. Vid sidan av sitt sinne för frågan *ti estin* var Sokrates enligt Aristoteles också den som grundlade den induktiva bevisföringen. När denna ansats efter Sokrates utvecklades till en idélära uppstod sedan den separation mellan två världar som Aristoteles ofta kritiserar. Han menar här också att antalet idéer blir närmast oöverskådligt. Visserligen är påståendet "Flera är ju som sagt idéerna i jämförelse med de enskilda sinnliga tingen som idéerna utsägs om" något förvånande, eftersom det ju finns otaliga ting i sinnevärlden medan idéerna har en allmän karaktär som man kunde förmoda att inte är lika mångfaldig. En tolkning vore att alla de slag, speciella och övergripande, som gäller för ett enskilt väsen vore det som skapar den ideala mångfalden. För allt som allmänt kan utsägas, skulle det finnas en idé – likaså för allt förgånget och för alla relationer (även om dessa inte anses ingå i övergripande slag). Också regressproblemet "den tredje människan" nämns. Bakgrunden har redan givits i *Met.* I.9. Skall idéerna ha en central filosofisk betydelse, bör de gälla någonting väsentligt. Om allt det som kan tänkas motsvarar idéer, upphävs denna förbindelse. Vilka problem detta innebär för idéalen behandlas i de senare kapitlen.

XIII.5

Kritiken av idéläran fortsätter, nu med argumentet att idéerna är överflödiga och inte tillför det varande något eftersom de såsom urbilder inte har någon igångsättande karaktär. Eftersom de genom tvåvärldsteorin inte heller ingår i sinnliga ting, bidrar de inte heller till vetandet om dessa ting. Det går inte heller att rädda idéerna genom att se dem som element av en blandning i tingen. Att säga att idéerna är urbilder som tingen är delaktiga av, ser Aristoteles som en tom formulering. Om allt som gäller för tinget sägs vara en idé, leder det till den redan nämnda ideala mångfalden för ett och samma ting. Det allmänna draget i idéerna tillför ett ytterligare problem. Ett övergripande slag kunde uppfattas såsom idé för sina speciella slag. Om det speciella slaget samtidigt är idén för ett ting, betyder det att detta slag vore både urbild (för tinget) och avbild (av det övergripande slaget.)

Sammanfattningsvis: separata idéer kan inte fylla den roll av att vara "orsak till både vara och tillblivelse" som de tillskrivs. De saknar den igångsättande kraften. Samtidigt kan mycket uppstå utan idéer.¹

¹ Aristoteles exempel "hus och ringar" är enigmatiskt. På andra ställen heter det att kunnigheten har formen inom sig. Så skulle en klargöring av hur detta *eidos* förhåller sig till den platonska idén vara välkommen.

XIII.6

Efter dessa exkurser om idéläran, återgår Aristoteles till frågan om talen. Också här uppfattar han tanken om tal som separat föreliggande väsen som det problematiska. Vad som räknas och beräknas med tal är enheter. Enheterna är som sådana inte nödvändigtvis sammanhängande, men kan – ifall av att de inte är sammanhängande – genom talen infogas i matematiska räckor. Ur ett matematiskt perspektiv är varje enhet likartad. I den bemärkelsen är matematikens värld homogen. Om vi talar om ideala tal (och alltså inte om matematiska tal) är sådan sammanfogning däremot utesluten. De ideala talen står nämligen inte för homogena enheter som kan räknas utan har ett begreppsligt differentierande motiv (liksom i förhållandet mellan det ena och den obestämda tvåfalden).¹

Tre synsätt nämns. Platonskt är det att tänka sig att både de matematiska talen och talen i sig finns, men i bägge fallen separat från det sinnligt givna. Platons efterträdare Speusippos favoriserade de matematiska talen, men förstod dem liksom Platon såsom separata. Slutligen nämns den pythagoreiska uppfattningen om att sinnliga ting består av tal som är i besittning av utsträckning. Hur denna utsträckning kommer till förblir enligt Aristoteles oklart.

Inte minst genom den parallella användningen av ideala tal och matematiska tal har diskussionen blivit oöverskådlig och någonting som förefaller vara matematiskt visar sig vara något annat. Om dessa olikartade synsätt säger Aristoteles kort: "de är alla omöjliga, men somliga är ändå omöjligare än andra."

XIII.7

En mer ingående undersökning kräver ett ställningstagande till den nämnda frågan "om enheterna är förenliga eller inte, och om de är förenliga, då i vilket av de två nämnda avseendena" (idealt eller matematiskt).

Hur förhåller det sig om vi utgår från idétal? Enheterna för dessa tal förefaller då oförenliga till följd av idétalens heterogena karaktär. Detta i motsats till de matematiska talen. Så verkar det skenbart matematiska draget i idétalens upphävas. Om det ena och den obestämda tvåfalden är principer, kan det inte vara i matematisk bemärkelse. Finns det då en övertygande ideal bemärkelse? Aristoteles betvivlar det meningsfulla i härledningarna ur det ena och den obestämda tvåfalden, i synnerhet om man tänker sig att andra tal följer – något som suggererar en matematisk karaktär som inte är förhanden och leder till en mängd orimliga konsekvenser. Så till exempel om antagandet är att det finns ett första

¹ "För tal i sig är däremot det tvåtal som följer olikt och innehåller inte det första [talet], tretalet innehåller inte de två föregående och på samma sätt för de övriga talen [i sig]."

tvåtal, varvid innebörden i ordet 'första' utraderas. Så avfärdar Aristoteles hela tanken på idétal (skilda från de matematiska talen) som en godtycklig skapelse där alla enheter blir idéer¹ och tillfogar: "med en godtycklig skapelse menar jag sådant som med tvång sätts att rätta sig efter en utgångspunkt". Då är den enkla matematiska principen att föredra: "att ett och ett överlag, om det så rör sig om identiska eller olika [tal], gör två". Anhängarna av idétalerna måste däremot räkna på följande sätt: "ett, två – utan att lägga något till det föregående. Annars skulle räknandet inte framgå ur den obestämda tvåfalden och talet kunde inte vara idé".

XIII.8

Vilken är då den skillnad som finns i tal och enheter? Skillnader i beskaffenhet kan inte föreligga. Talen uppvisar däremot kvantitativa skillnader, men de beräknade enheterna kan inte samtidigt variera eftersom det skulle upphäva talens mätande relevans. Också de som vill se talen som det första i det som är och då utgår från det ena, stöter på det omöjliga i att bereda plats för alla tal i det varande. Att likställa idéerna med matematiska tal löser ingenting eftersom bägge leden i detta likställande bygger på ovan nämnda missuppfattningar. Separationsproblemet kvarstår likaså. Hos pythagoréerna föreligger detta däremot inte eftersom de ser tingen själva såsom matematiska väsen, men istället inträder som sagt omöjligheten i att förlägga talen i sinnliga väsen.

I den platoniska traditionen är det den obestämda tvåfalden som ger upphov till mångfald. Denna tvåfald beskrivs som principen för det stora och det lilla, men det framgår inte när något framgår ur det stora och när ur det lilla – eller om det kanske framgår ur en enhet av bägge (varvid tvåfalden vore en). Andra problem som Aristoteles här berör gäller talens begränsning, det udda och det jämna, tiotalets funktion i läror om idétalerna och märkliga förbindelser mellan olika tal och bestämda ting och varelser – ett ämne som ur idélärens synvinkel är begripligt, men enligt Aristoteles inte därför blir mer övertygande.

Om man tänker sig att talen består av enheter, uppstår frågan om varför tvåfalden ges en så central ställning. Egentligen borde de enheter som tvåtalet består av vara viktigare eftersom enheten ligger närmare det ena. Det finns också en konflikt mellan idéläran och tanken om olika idétal med bestämda betydelser. Om idéläran stämmer, kan idétalerna inte komma först: snarare måste själva talets idé vara det första. Grundproblemet ligger genomgående i en sammanblandning av begreppsligt och matematiskt.

¹ Det är som om ett djur vore "sammansatt av djur eftersom det finns idéer för dessa".

XIII.9

Frågan om tal och enheter återkommer kort, men Aristoteles konstaterar sedan att det finns en mängd olika uppfattningar, bl.a. när det gäller härledningen av kroppar ur talen och geometriska figurer. Vad som inte kan härledas är storleken på en kropp. I nämnda härledningar rör det sig nämligen om egenskaper för storlek, medan storleken som sådan inte belyses. Också det ena uppfattas olika, varvid matematiskt och begreppsligt på ett otillfredsställande sätt flyter ihop. Så är i ett synsätt punkten "inte det ena utan [enbart] lik det ena)" och materien sägs vara "lik mångfalden utan att ändå vara mångfald". Liksom i försöken att härleda talen ur det ena och den obestämda tvåfalden, ter sig andra liknande försök också otillfredsställande för Aristoteles. Den fråga man borde ställa sig är: "om varje enhet är en, vad består den då av?" med följdfrågan om hur enheten och det enskilda förhåller sig till det ena. Om enheten är odelbar, kan den inte vara en mångfald. Detsamma sägs också om det ena. Där en mångfald av det odelbara föreligger, handlar det om tal. Med hänvisning till tanken om en obestämd tvåfald kan även poängteras att mångfald i sig och obestämd mångfald inte är detsamma. Försöken att härleda utsträckta kroppar ur dessa principer stöter även på andra problem och det är sålunda begripligt att vissa tänkare helt övergav idétalen till förmån för de matematiska talen. De som lät bägge sammansmälta tenderade däremot att upphäva det matematiska. Platons uppfattning att det råder en skillnad mellan matematiska ting och idéer är då att föredra – hur problematisk idéläran än är i det att den framställer något allmänt som ett separat enskilt väsen. Aristoteles upprepar slutligen sin tes om att idéläran har sin bakgrund i det heraklitiska antagandet om att allt flyter i sinnevärlden, vad som alltså kräver en annan stabil instans i den mån vetande skall föreligga. Hos Sokrates som också söker stabila bestämningar finns dock ännu inte den separationstanke som kännetecknar Platon. Sammanfattningsvis: "De anhängare som ansåg att – i den mån det vid sidan av det sinnligt givna och flytande finns andra väsen – dessa då nödvändigtvis måste vara separata, hade inte några andra väsen att tillgå och uppställde så det som allmänt utsägs såsom separat förefintligt, varav följde att de allmänna och de enskilda naturerna blir nära nog ett och detsamma."

XIII.10

Man kan säga att enskilda ting är från varandra åtskilda och i en viss bemärkelse alltså separata. Den separation som tillskrivs idéerna är annorlunda och förefaller ha två betydelser: å ena sidan separation från de sinnligt givna tingen, å andra sidan också separation från andra idéer (på samma sätt som speciella slag skiljer sig sinsemellan). När Aristoteles här säger att idéerna upplöses om de inte är

särskilda, menar han separation från andra idéer. Om de däremot är på detta sätt särskilda, inställer sig frågan om vilka elementen och principerna för dessa väsen är.

Ur Aristoteles perspektiv är idéerna ändå allmänna och just detta tänks göra dem epistemiskt viktiga. Oavsett om idéläran är riktig, stämmer det att bevisföring kräver just det allmänna draget. "Inte kan man /.../ sluta sig till att denna människa är ett djur, om inte varje människa är ett djur." Det allmänna är enligt Aristoteles ändå inte väsen och idéantagandet tenderar därför att låta någonting som inte är väsen föregå väsendet. Visserligen kan man här säga att Aristoteles förutsätter sin egen syn, men de avslutande kommentarerna vittnar snarare om en viss förlägenhet gällande det allmänna som är epistemiskt nödvändigt, men ändå inte kan utgöra väsen. Trevande framkastar Aristoteles att det allmänna har en viss likhet med materien som han säger vara "allmän och obestämd". Att förstå hur allmänna bestämningar kan ha något gemensamt med materiell obestämdhet är ändå inte helt lätt. Aristoteles verkar mena det i analog bemärkelse: liksom obestämd materia vinner sin bestämning genom att förverkligas, specificeras det allmänna i den akt som förverkligar möjligt vetande och gör det till verkligt vetande. Så också i varseblivningen: någonting allmänt (färg) visar sig som en viss färg (grönt, rött, blått...). Om det allmänna är en sådan utgångspunkt, kan det inte utgöra ett separat väsen – hur viktigt det allmänna än är för vetandet.

N

Bok XIV

Frågan om motsatsernas funktion återkommer, men likaså de talteoretiska ämnena i föregående bok. Speciell uppmärksamhet ägnas den platonska tanken om den obestämda tvåfalden och den allmänna frågan om hur det matematiska finns om det inte finns i de sinnliga tingen.

XIV.1

Antagandet av motsatser är gängse, men uppfattas på olika sätt. För Aristoteles måste motsatserna vara förankrade i något underliggande och finns alltså inte separat från detta. Med det underliggande avses här uppenbarligen väsen. Väsendet har ändå som sådant ingen motsats. Om väsendet är det primära, är motsatserna inte det primära.

Tidigare uppfattningarna som nämns är synen på materien som en motsats (till väsendet eller idén), motsatsen mellan olikt och identiskt (i egenskap av

förklaring av mångfald) samt även motsatsen mellan mångfalden och det ena och talteoretiska variationer av detta förhållande, bl.a. just den obestämda tvåfalden av stort och litet som sedan Platons utläggningar var ett viktigt ämne. Aristoteles upprepar sitt argument om att begreppsligt och matematiskt här sammanblandas. Det ena och den obestämda tvåfalden och alla idétal som härleds ur dem bågge motsvarar enheter som saknar det kännetecknet som utmärker matematiska enheter, nämligen att vara homogena. Idéalen motsvarar heterogena enheter som inte tillåter räkning och beräkning. Olika versioner av det stora och det lilla kritiserar (mycket och litet eller det överträffande och det överträffade). I bakgrunden till denna diskussion om versioner av den obestämda tvåfalden, finns frågan om det ena överhuvudtaget har en motsats, exempelvis mångfalden. Om motsatsen är den sistnämnda borde fåtal vara motsatsen till mångfald. Om två vore många, ter det sig då som om det ena skulle vara få, varvid det ena blir en obetydlig mångfald. Hur skall ett sådant ett förstås som samtidigt är mångfald (om ock en obetydlig sådan)? "Till detta misstag fogar sig att det stora och det lilla och annat sådant nödvändigtvis måste vara något relativt" – varvid kategorin relation enligt Aristoteles tillskrivs en orimlig roll eftersom den "minst av alla kategorier kan vara natur och väsen" eftersom den kommer efter mängd och beskaffenhet. Relationen har ingen kvantitativ dimension av det slag som mängden uppvisar när den tilltar eller avtar och inte uppvisar relationen heller någon förändring i beskaffenhet. Sådan rörelse och förändring gäller det relaterade och inte relationen som sådan. Inte finns det heller för relationen tillblivelse och förgängelse på samma sätt som för väsen. Relationens rörliga och föränderliga aspekter beror helt på det relaterade och den har som sådan varken förmåga eller verklighet.

Aristoteles vill inte acceptera användningen av matematiska termer för idéer. Samtidigt godtar han ändå ett visst bruk av det ena: såsom mått för något underliggande, men tydligen då inte i matematisk bemärkelse. I en svårtolkad passage säger han att måttet till sitt slag varierar beroende på vad det är ett mått för: "för beskaffenhet såsom en beskaffenhet, för mängd såsom en mängd". Man finner rent av formuleringen "så är en häst måttet för hästar och en människa måttet för människor". Så uppfattat är det ena inte ett tal, men inte heller ett väsen i sig, däremot nog en princip (eller utgångspunkt). Den följande formuleringen gör inte tolkningen lättare. "Om det gäller människa, häst och gud, då är måttet något likt en levande varelse [[likt ett djur]] /*zôon isôs*/ och talet för dessa vore då levande varelser [[djur]]." Här använder Aristoteles ändå begreppet tal (*arithmos*). Huvudpoängen förefaller vara att åtföljande egenskaper inte kan utgöra mått i den avsedda bemärnelsen. Därför är tanken på en obestämd tvåfald av det stora

och det lilla otillfredsställande eftersom det då gäller något åtföljande som inte kan ha den väsentliga funktion platoniker tillskriver denna tvåfald. Samtidigt måste man ändå konstatera att det ur Aristoteles behandling inte framgår tydligt hur mått och tal skiljer sig. En enkel tolkning vore att vi, när vi räknar, måste beakta *vad* det är vi räknar. Om vi ser tre hästar och två människor på ången, säger vi då inte att det fanns fem på ången utan att det fanns just tre hästar och två människor. Så vore måttet ett sätt att använda tal, där det som räknas beaktas i sin givna bestämdhet. Talet anger i sin tur allmänt att mätning och mått föreligger. "Det ena betyder nämligen att ett mått gäller för en mångfald; talet betyder i sin tur en mångfald som uppmätts och en mångfald av mått."

XIV.2

Sammanhanget för frågan om eviga ting kan bestå av element är här diskussionen om idéer och tal. Om eviga ting kan bestå av element, borde de också ha materia. En utbredd tanke i den äldre traditionen var att något också härrör ur det som det består av. En sådan temporal ursprungstanke jämför Aristoteles med sitt eget antagande om förmåga/möjlighet och förverkligande/verklighet. Inget har "någonsin uppstått ur det som omöjligtvis kunde bli just detta". I möjlighetens väsen ligger dock samtidigt att den inte nödvändigtvis förverkligas, d.v.s. att den också kan förbli oförverkligad. Detta gäller "för det som har funnits länge lika mycket som för det en dag gamla", alltså också för det "som har funnits så länge att det överhuvudtaget inte finns någon begränsning för dess varaktighet". Sådant kan inte anses vara evigt.¹ Det eviga väsendet är ren verklighet utan element såsom materia och utan åtföljande möjlighet att antingen vara eller inte vara.

När platoniker tillgriper den obestämda tvåfalden för att kunna förklara hur det trots det enas primat kan finnas en mångfald av ting, ser Aristoteles detta som ett svar på Parmenides absoluta enhetslära. Det betyder också att tvåfalden tillmäter icke-varat en viss betydelse. Själva begreppet 'det ena' förblir dock oklart, i synnerhet när det infogas i ett (åtminstone skenbart) matematiskt sammanhang, men också med beaktande av att vi skiljer mellan mycket som är singulärt (en egenskap, ett ting, en varelse...). Aristoteles tillfogar också: om varat utsägs på många sätt, gäller detta också för icke-varat (inte ett sådant bestämt, inte så beskaffat, inte så stor...). Vilket icke-varande avser platoniker? Rör det sig kanske också om det som kunde förmenas vara falskt, som när "forskaren i geometri antar att en linje är en fot lång även om den inte är det"? Detta vore dock ett

¹ Jfr den senare latinska distinktionen mellan det som fortgår utan slut (*sempiternitas*) och det som är evigt (*aeternitas*).

missförstånd av vad geometriska bevis handlar om. Om det blott möjliga förstås som icke-varande, stämmer det däremot att ett sådant (ännu) icke-varande finns.

Om målsättningen med tanken om det ena och den obestämda tvåfalden är att redogöra för hur det kan finnas många väsen, borde även annan mångfald beaktas. "Den obestämda tvåfalden eller det stora och det lilla är förvisso ingen orsak till att det finns två vita eller flera färger eller till att det finns flera smaker och figurer." Ansatsen är fel inte enbart för att den försummar mångfalden av beskaffenheter utan också för att den inte kan förklara varför det finns många väsen. Genom att utgå från tal, begränsar sig perspektivet till kvantitativ mångfald. Så frågar sig Aristoteles "vad det är som skapar övertygelsen om att talen finns", speciellt hos dem som antar att talen vore idétal. Men en liknande fråga inställer sig också gällande dem som enbart antar matematiska tal utan den orsaksdimension som tillskrivs idétal.

XIV.3

Pythagoreernas åsikt om att talen såsom ett slags harmonier finns i tingen – och alltså inte är separata liksom idétal – är för Aristoteles inte mer övertygande, även om han erkänner det berättigade i att undvika separationstanken. Om de sinnligt givna tingen vore tal i pythagoreisk bemärkelse, framstår det ändå som om det då handlar "om en annan himmel och andra kroppar, inte om de sinnligt givna". Att enbart anta matematiska tal och helt fränsäga matematiken relevans för sinnevärlden är likväl inte heller Aristoteles syn. Så finns det tre uppfattningar om talen som Aristoteles vänder sig mot: antagandet av separata idétal, det pythagoreiska återförandet av tingen på tal och tanken om en matematisk disciplin utan annan relevans än den rent matematiska.

Huvudargumenten är fortfarande ändå riktade mot antagandet om separata idétal. Separationstanken uppstår för att (den heraklitiska) sinnevärlden är lika motspänstig när det gäller matematik som när det gäller andra idéer. Matematisk sanning framstår då som ett slags medhåll givet av den platoniskt förstådda själen som också den representerar något annat än naturen (och alltså inte är en livsprincip i aristotelisk bemärkelse).¹ Hur kan då sådana separata tal manifestera sig i sinnevärlden? Kan geometriska funktioner som punkt, linje och yta ge en förbindelse som visar hur idétal är förbundna med det kroppsliga? Kroppar vore då geometriskt begränsade. Enligt Aristoteles kan det begränsande dock inte förstås som väsen och sådana kroppar vore alltså inte sinnligt givna väsen. Så har all rörelse sina gränser utan att det ändå skulle betyda att gränsen vore det som

¹ Jfr Platon, *Faidon* och *Menon*.

utgör ett bestämt något (*tode ti*). Också för rörelsen gäller att det måste finnas ett något som rör sig. Visserligen finns i matematikens fall inte någon sådan temporal dimension (och kommentaren om rörelse måste alltså förstås som en analogi). För Aristoteles betyder det här att naturväsen måste förstås såsom just naturväsen och inte utgående från matematiska konstruktioner. Naturen är också oberoende av talen på intet sätt "likt en dålig tragedi /.../ helt utan sammanhang".

När platoniker beskriver det matematiska talet som något mellan idétalet och sinnevärlden och förbinder matematiken med den mångfald som det ena avyttrar sig i genom den obestämda tvåfalden, är det inte mer tillfredsställande. Förhållandet mellan idétal och matematiska tal klargörs inte utan de verkar rent av ändå sammanfalla. Inte heller det pythagoreiska synsättet som låter talen ingå i tingen är mer tillfredsställande. Problematiskt är då bl.a. hur något evigt ses som vardande.

XIV.4

Efter några inledande kommentarer om det udda och det jämna och om det problematiska antagandet om matematisk tillblivelse, övergår Aristoteles till frågan om det goda och det dåliga. Övergången är något abrupt, men Aristoteles tillskriver detta nya perspektiv en stor betydelse. Kan "något element eller någon princip" vara "av det slag som vi avser när vi talar om det goda i sig"? Eller är det goda snarare något som ur det givna småningom växer fram liksom pythagoreiskt sinnade tänkare antar (i överensstämmelse med äldre teologer). Ett sådant antagande kontrasterar starkt mot Parmenides enhetsfilosofi och också mot den roll Platon tillskriver det ena. För Aristoteles företräder Empedokles och Anaxagoras likaså tanken på det goda som en ursprunglig kraft och alltså inte något som först småningom uppstår. I detta fall försvarar Aristoteles inte enbart Empedokles och Anaxagoras utan också Platons antagande om det högsta goda. Han menar att det är genom denna princip som det oförgängliga finns, men ser ingen nödvändighet i att likställa den med det ena. Inte kan det goda heller ses som tal. Ett sådant synsätt skulle resultera i en mångfald av godheter.

Att likställa det goda med idéerna kräver ett ställningstagande till hur idéerna då förhåller sig till väsen likt djur och växter. Är dessa också delaktiga av något gott eller finns det idéer "enbart för det goda"? Aristoteles talar om märkliga (*atopa*) konsekvenser – väl då inom ramen för det platonska tänkesättet. I den mån det ena är det goda, framstår mångfald som dåligt. Aristoteles som inte vill överta detta synsätt,¹ nämner att det redan i den platonska skolan fanns

¹ Jfr *Met.* VII.2.

avvikande åsikter. (Det torde handla om Speusippos tolkning av motsatserna.) Ett ytterligare problem med ovan beskrivna synsätt är att det dåliga måste tillmätas en inneboende (god) strävan att utplåna olikhet och mångfald för att så förintä sig själv genom föreningen med det goda.

XIV.5

Aristoteles tar de ovan beskrivna svårigheterna som ett belägg för att ansatsen är felaktig. Gällande tanken om "att principerna för världsalltet skulle likna dem för djur och växter eftersom det fullkomligare alltid framgår ut det som är obestämt och ofullkomligt" har han också vissa tvivel, men uppenbarligen enbart om detta förstås som en gradvis framgående uppkomsthistoria. Enligt Aristoteles är, som redan har framkommit, också principerna för olika naturväsen i grunden fullkomliga. (Varelsen har företrädare framom fröet.)

Överlag bör "betydelseerna för hur något kan härröra ur ett annat" klargöras. Om tal härrör ur principer, måste man sålunda ange bemärkelsen. Är det kanske genom blandning eller sammansättning? Bäggedera ter sig omöjliga. Hur är det då om talet härrör ur "enhet och mångfald", eller ur "det ena och det som är olikt"? Ingår de två leden i det som talet härrör ur och om så, hur? Alstras talen? Härrör de ur motsatser? Om så, då måste ändå något bestående förutsättas. Om det ena inte enbart har mångfald som sin motsats utan också det som är olikt (när det ena uppfattas som det identiska), framstår det som om talet härrör ur motsatser. Också då måste det förutsättas att det först finns något bestående som tillåter motsatserna. Väsen med motsatser känner vi till som förgängliga. Varför är då talen inte förgängliga? Frågorna fortsätter. Om talen är orsaker till väsen och vara, är det då som begränsande funktioner eller som harmoniska proportioner? Hur kan sinnliga kvaliteter anses vara tal? Aristoteles sammanfattar sin egen position: "Vilket talet än är, är det alltid ett tal för något" – och detta något är väsentligare. Talet kan inte heller vara vare sig verkande, materiell, formell eller final orsak.

XIV.6

Tanken om talens eventuella betydelse för proportioner belyses här med svårkommenterade exempel på blandningar. Hela detta kapitel känns udda, speciellt som ett avslutande avsnitt. Den allmänna tendensen riktar sig mot antaganden om att ting och varelser direkt skulle motsvara tal. En sådan sammanblandning förmenas upphäva inte enbart tingen utan också matematiken. Det konstateras exempelvis att harmonier (som är matematiskt relevanta) inte kan förklaras med ideala tal eftersom dessa inte består av de homogena enheter som i matematikens fall tillåter beräkning av förhållanden.

Källor och litteratur

Källor

- Brandis, Christian August: *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica. Ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa*, G. Reimer, Berlin 1823
- Bekker, Immanuel: *Τὰ Μετὰ τὰ φυσικά*, G. Reimer, Berlin 1831
- Schwegler, Albert: *Die Metaphysik des Aristoteles*, L. F. Fues, Tübingen 1847-48
- Bonitz, Hermann: *Aristoteles Metaphysica*, Marcus, Bonn 1848-49 (inkluderar i band 5 *Index Aristotelicus*, nyutgåva WBG, Darmstadt 1955)
- Christ, Wilhelm: *Aristoteles Metaphysica*, Teubner, Leipzig 1886
- Ross, William David: *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon, Oxford 1924
- Tredennik, Hugh: *The Metaphysics*, Loeb, London & New York 1933-35 (&1945)
- Ross, William David: *Aristotle Metaphysica*, Oxford University Press, Oxford 1957
- Jaeger, Werner W: *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon, Oxford 1957

Äldre kommentarer

- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. Michael Hayduck, G. Reimer, Berlin 1891
- Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. Michael Hayduck, G. Reimer, Berlin 1888
- Syriani in metaphysica commentaria*, ed. Guilelmus Kroll, De Gruyter, Berlin 1902
- Themistii in Aristotelis Metaphysicorum libros paraphrasis*, ed. Samuel Landauer, De Gruyter, Berlin 1903
- Thomae Aquinatis in XII libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala et Raymund M. Spiazzi, Marietti, Torino 1964
- Ibn Rushd. Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated by Richard C. Taylor, Yale University Press, New Haven / London 2009
- Det finns ett flertal översättningar av Thomas av Aquinos kommentarer, en också tillgänglig på adressen <https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/Medieval-EN/XCT.043.html;chunk.id=00000003>
- Källorna om och litteraturen kring den övriga antika och medeltida traditionen är för omfattande för att här kunna inrymmas.

En omfattande samling av antika Aristoteles-kommentatorer finns på engelska i den utmärkta serien *Ancient Commentators on Aristotle* (www.ancientcommentators.org.uk)

Om *Metafysiken*

Alexander of Aphrodisias

On Aristotle Metaphysics 1, tr. William Dooley, Cornell University Press, Ithaca New York 1989

On Aristotle Metaphysics 2-3, tr. William Dooley and Arthur R. Madigan, Cornell University Press, Ithaca New York 1992

On Aristotle Metaphysics 4, tr. Arthur R. Madigan, Cornell University Press, Ithaca New York 1993

On Aristotle Metaphysics 5, tr. William Dooley, Cornell University Press, Ithaca New York 1993

Syrianus

On Aristotle Metaphysics 13-14, tr. John M. Dillon & Dominic O'Meara, Cornell University Press, Ithaca New York 2006

On Aristotle Metaphysics 3-4, tr. John M. Dillon & Dominic O'Meara, Cornell University Press, Ithaca New York 2008

Themistius

On Aristotle Metaphysics 12, tr. Yoav Meyrav, Bloomsbury Academic, London 2020

Några ytterligare utgåvor av *Metafysiken*

Aristoteles *Metaphysik*. Übers. und erl. von Eugen Rolfes, Meiner, Hamburg 1904

Aristoteles *Metaphysik*. Ins Dt. übertr. von Adolf Lasson. Diederichs, Jena 1907

Aristoteles *Metaphysik*. Herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1972

Aristoteles *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übers. u. hrsg. von Franz F. Schwarz. Reclam, Stuttgart 1981

Aristoteles *Metaphysik*. Übers. Friedrich Bassenge, Akademie-Verlag, Berlin 1990

Aristoteles *Metaphysik*. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearb. von Horst Seidl, Meiner, Hamburg 1995

- Aristoteles *Metaphysik*. Übers. und eingel. von Thomas Alexander Szlezák, Akademie-Verlag, Berlin 2003
- Aristoteles *Metaphysik*. Übers., mit einer Einl. und Anm. vers. von Hans Günter Zekl, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003
- The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon, Random House, New York 1941
- Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton 1984
- Aristotle *Metaphysics*. Translated with introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred, Penguin, London 2004
- Aristotle *Metaphysics*. Translated with introduction and notes by Christopher Reeve, Hackett, Indianapolis / Cambridge 2016
- Aristote *La métaphysique*, ed. Jules Tricot, Vrin, Paris 1953
- Aristote *La métaphysique*. Trad. du Jules Barthélemy-Saint-Hilaire; rev. et annotée par Paul Mathias. Presses Pocket, Paris, 1991
- Aristóteles *Metafísica*. Prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 2023
- Aristotele *La Metafisica*. Trad., introd. e commento di Giovanni Reale. Loffredo, Napoli 1968
- Aristoteles, *Metafysiikka*, toim. Tuija Jatakari, Simo Knuuttila, Kati Näätsaari & Petri Pohjanlehto, Gaudeamus, Helsinki 1990

Utgåvor av enskilda böcker ur *Metafysiken*

- Aristoteles Metaphysik XII*. Übers. und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Klostermann, Frankfurt am Main 1984
- Aristoteles Metaphysik Z*
1. Einleitung, Text und Übersetzung: Michael Frede, Beck, München 1988
- Aristoteles Metaphysik Z*
2. Kommentar: Michael Frede, Beck, München 1988
- Aristoteles Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Christof Rapp (Hrsg.), De Gruyter, Berlin 1996
- Aristoteles Metaphysik XII*, Hrsg. Michael Bordt, WBG, Darmstadt 2006
- Aristoteles Metaphysik I: ein spekulativer Entwurf* (Berner Reihe philosophischer Studien 36), Einführung, Übersetzung, Kommentar: Erwin Sonderegger, Lang, Bern / Berlin / Frankfurt a. M. / Wien 2008
- Aristoteles Metaphysik, Bücher VII und VIII*. Griechisch-Deutsch. Aus dem Griech.

- von Wolfgang Detel unter Mitarb. von Julia Wildberger. Kommentar von Wolfgang Detel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009
- Aristoteles Metaphysik Z*: Einführung, Übersetzung, Kommentar: Erwin Sonderegger, Vollst. überarb. und um die Kapitel 13 bis 17 erw. Neuauflage, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012
- Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ and E*, translated with notes by Christopher Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1971
- Aristotle's Metaphysics: books M and N*, transl. with introd. and notes by Julia Annas. Clarendon, Oxford 1976
- Aristotle's Metaphysics: books Z and H*, translated with a commentary by David Bostock, Clarendon, Oxford 1995
- Aristotle's Metaphysics, book B and book K 1-2*, transl. with a commentary by Arthur Madigan, Clarendon, Oxford 1999
- Aristotle Metaphysics Theta*, translated with an introduction and commentary by Stephen Makin, Oxford University Press, Oxford 2006
- Aristotle's Metaphysics Alpha*, ed. Carlos Steel (with an edition of the Greek text by Oliver Primavesi). *Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, Oxford / New York 2012
- Aristotle's Metaphysics Lambda*, annotated critical edition based upon a systematic investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew sources by Stefan Alexandru, Brill, Leiden 2014
- Aristotle's Metaphysics: book Iota*, translated with an introduction and commentary by Laura M. Castelli, Clarendon, Oxford 2018
- Aristotle's Metaphysics, book Λ*, translated with an introduction and commentary by Lindsay Judson, Clarendon, Oxford 2019
- La décision du sens : le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire par Barbara Cassin et Michel Narcy, Vrin, Paris 1989
- Aristote Métaphysique : livre alpha*, introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau, PUF, Paris 2019
- Aristote Métaphysique : livre bêta*, introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau, PUF, Paris 2021
- Aristote Métaphysique : livre gamma*, introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau, PUF, Paris 2022
- Aristote Métaphysique : livre delta*, introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau, PUF, Paris 2023

Andra källor

- Diogenes Laertius: *Lives of the Eminent Philosophers* I-II, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge MA 1925
- Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, transl. Pamela Mensch, ed. James Miller, Oxford University Press, Oxford 2018
- Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, von Christian Aug. Brandis, Reimer, Berlin 1853
- Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles: aus der Zeit von etwa 1250 - 1350*, gesammelt und bearb. von Albert Zimmermann, Brill, Leiden 1971
- Aristoteles *Metaphysica, index verborum, listes de fréquence*, ed. Louis Delatte, Olms-Weidmann, Hildesheim 1984
- Der Protreptikos des Aristoteles*. Einl., Text, Übers. u. Kommentar von Ingemar Düring, Klostermann, Frankfurt am Main 1969
- Aristotelische Forschungen im 19. Jahrhundert – Aristotelian studies in 19th century philosophy*, edited by Gerald Hertung, Colin Guthrie King, Christof Rapp, De Gruyter, Berlin / Boston 2019
- Aristoteles-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Hrsg. Christof Rapp & Klaus Corcilius, J. B. Metzler Verlag, Berlin 2021
- L'héritage aristotélicien : textes inédits de l'antiquité*, ed. Marwan Rashed, Les Belles Lettres, Paris 2007

Litteratur från 1800-talet

- Baeumker, Clemens: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie: eine historisch-kritische Untersuchung*, Aschendorff, Münster 1890
- Brentano, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862
- (även *On the Several Senses of Being in Aristotle*, University of California Press, Berkeley 1975)
- Eucken, Rudolf: *Die Methode der Aristotelischen Forschung: in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1872
- Ravaisson, Félix: *Essai sur la métaphysique d'Aristote* I-II (1837-46). G. Olms, Hildesheim 1963
- Zeller, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I-III, L. F. Fues, Tübingen 1844-52

(även *Outlines of the History of Greek Philosophy*, rev. by Wilhelm Nestle, trans. Leonard R. Palmer, Routledge, London 1980)

Litteratur 1900-1980

- Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1962
- Bergson, Henri: *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1907
- Bernardinello, Silvio: *Eliminatio codicum della Metafisica di Aristotele*, Antenore, Padova 1970
- Berti, Enrico: *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962
- Düring, Ingemar: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg 1966
- Fink, Eugen, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Springer, Den Haag 1957
- von Fritz, Kurt: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Steichert, New York 1938 & WBG, Darmstadt 1963
- Gadamer, Hans-Georg: *Griechische Philosophie II, Gesammelte Werke 6*, Mohr Siebeck, Tübingen 1985
- Gilson, Etienne: *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1952
- Gilson, Etienne: *La philosophie au moyen âge : des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Payot, Paris 1947
- Heidegger, Martin: *Aristoteles: Metaphysik IX, 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931). Hrsg. von Heinrich Hüni. Klostermann, Frankfurt a. M. 2006
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22). Herausgegeben von Walter Bröcker & Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994
- Hölscher, Uvo: *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Zürich 1967
- Jaeger, Werner, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Georg Olms Verlag, Berlin 1955
- (även *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Translated by Richard Robinson. Oxford University Press, Oxford 1934)
- Marx, Werner: *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977

- Marx, Werner: *Einführung in Aristoteles Theorie vom Seienden*, Rombach Hochschul Paperback Bd. 54, Freiburg Breisgau 1972
- Natorp, Paul: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Dürr, Leipzig 1903
- Owen, Gwilym Ellis Lane: "Inherence", *Phronesis* 10, 1965
- Owens, Joseph: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1951
- Robin, Léon: *La Theorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Félix Alcan, Paris 1908
- Ross, William David: *Aristotle*, Methuen and Co, London 1923 (1964)
- Routila, Lauri: *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, North-Holland, Amsterdam 1969
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes*, Claassen & Goverts, Hamburg 1946
- Stenzel, Julius: *Metaphysik des Altertums* (Unveränd. reprograf. Nachdr. der Ausg. München und Berlin 1934), Oldenbourg, München / Wien 1971
- Stenzel, Julius: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Teubner, Leipzig 1933
- Stenzel, Julius: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Teubner, Leipzig 1931
- Theiler, Willy: *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Füssli, Zürich / Leipzig 1925
- Tugenhat, Ernst: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber, Freiburg 1958
- Ulmer, Karl: *Wahrheit, Kunst und Natur: ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Niemeyer, Tübingen 1953
- Wieland, Wolfgang: *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Zürich 1970

Nyare litteratur

- Ackrill, John Lloyd, *Aristotle the philosopher*, Oxford University Press, Oxford 1981
- Anagnostopoulos, Georgios: *The Blackwell Guide to Aristotle*, Blackwell, Oxford 2007
- Annas, Julia: "Aristotle on inefficient causes", *Philosophical Quarterly* 32, 1982
- Aubenque, Pierre (ed.): *Études sur la métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 2015
- Aubenque, Pierre: *Problèmes aristotéliens. I. Philosophie théorique*, Vrin, Paris 2009

- Baier, Karl: *Die Einwände des Aristoteles gegen die Ideenlehre Platons: unter Berücksichtigung des Metaphysik-Kommentars von Thomas von Aquin*, VWGÖ, Wien 1981
- Baracchi, Claudia: *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, Bloomsbury, London / New York 2014
- Barnes, Jonathan, *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1982
- Barnes, Jonathan (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995
- Barnes, Jonathan & Griffin, Michael: *Philosophia togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon, Oxford 1997
- Bastit, Michel: *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve 2002
- Beere, Jonathan: "Activity, actuality, and analogy: Comments on Aryeh Kosman, The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology", *European Journal of Philosophy* 26, 2018
- Beere, Jonathan: *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford University Press, Oxford 2009
- Berti, Enrico: "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society* 101, 2001
- Bodéüs, Richard: *Aristotle and the Theology of Living Immortals*, SUNY Press, Albany 2000
- Buchheim, Thomas: "The Functions of the Concept of Physis in Aristotle's *Metaphysics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, 2001
- Brague, Rémi: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2001
- Brague, Rémi & Courtine, Jean-François (eds.): *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Presses Universitaires de France, Paris 1990
- Burnyeat, Myles: *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press, Milwaukee 2008
- Burnyeat, Myles: *A Map of Metaphysics Zeta*, Mathesis Publications, Pittsburgh 2001
- Bydén, Börje & Thomsen Thörnqvist, Christina (eds.): *The Aristotelian Tradition: Aristotle's Works on Logic and Metaphysics and Their Reception in the Middle Ages*, (Papers in Medieval Studies 28), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2017
- Bydén, Börje: "Some Remarks on the Text of Aristotle's *Metaphysics*", *Classical Quarterly* 55, 2005

- Cassin, Barbara: "Aristote et le *linguistic turn*", in *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, ed. Barbara Cassin, Seuil, Paris 1992
- Charles, David: *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press, Oxford 2002
- Charles, David: "Aristotle on Substance, Essence, and Biological Kinds", in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7, 1993
- Cleary, John: "Phainomena in Aristotle's Philosophic Method", in *International Journal of Philosophical Studies* 2, 1994
- Cook, Kathleen: "The Underlying Thing, the Underlying Nature and Matter: Aristotle's Analogy in Physics I 7", *Apeiron*, vol. 22, no. 4, 1989
- Corkum, Phil: "Aristotle on Ontological Dependence", *Phronesis* 53, 2008
- Courtine, Jean-François: *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, Paris 2003
- Destrée, Pierre: "'Physique' et 'métaphysique' chez Aristote. À propos de l'expression ὅν ἢ ὅν", *Revue Philosophique de Louvain* 90, 1992
- Devereux, Daniel & Pellegrin, Pierre (eds.): *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Éditions du CNRS, Paris 1990
- Devereux, Daniel, "Inherence and Primary Substance in Aristotle's *Categories*", *Ancient Philosophy* 12, 1992
- Duarte, Shane: "Aristotle's Theology and its Relation to the Science of Being *qua* Being", *Apeiron* 40, 2014
- Dumoulin, Bertrand: *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 198
- Evans, James: *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, Oxford 1998
- Falcon, Andrea (ed.): *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden 2016.
- Fazzo, Silvia: "Editing Aristotle's Metaphysics: why should Harlfinger's stemma be verified?", *Journal of Ancient Philosophy* 2014
- Fazzo, Silvia: "The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55, 2012
- Fossheim, Hallvard: "Development and Not-Being in Plato's Sophist", *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 13, 2014-15
- Gill, Mary Louise: "Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered", *Journal of the History of Philosophy* 43, 2005
- Gill, Mary Louise: *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton University Press, Princeton 1989

- Gill, Mary Louise & Pellegrin, Pierre (eds.): *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Malden 2006
- Gotthelf, Allan: "A Biological Provenance", *Philosophical Studies* 94, 1999
- Gotthelf, Allan (ed.): *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications, Pittsburgh 1985
- Gotthelf, Allan & Lennox, James G. (eds.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- Grene, Marjorie: "Is Genus to Species as Matter to Form? Aristotle and Taxonomy", *Synthese* 28, 1974
- Halper, Edward: *One and Many in Aristotle's Metaphysics, the Central Books*, Ohio State University Press, Columbus 1989
- Harré, Rom: "Forward to Aristotle: the case for a hybrid ontology", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 27, 1997
- Hecquet, Myriam, "L'authenticité de Métaphysique 'Alpha' (meizon ou elatton) d'Aristote, un faux problème ? Une confirmation codicologique", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 2005
- Hocutt, Max: "Aristotle's Four Beauses", *Philosophy* 49, 1974
- Horn, Christoph (ed.): *Aristotle's Metaphysics Lambda: New Essays*, De Gruyter, Berlin 2016
- Irwin, Terence: *Aristotle's first principles*. Clarendon, Oxford 1988
- Jakola, Lassi: "Corpses, Living Bodies and Stuffs: Pre-Platonic Concepts of σῶμα", *Arctos: Acta Philologica Fennica* 55, 2022
- Jaulin, Annick: *Eidos et Ousia: de l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Editions Classiques Garnier, Paris 2015.
- Ketchum, Richard: "Being and Existence in Greek Ontology", *Archiv für Geschichte der Philosophie* no. 80 (3), 1998
- Kosman, Aryeh: *The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology*, Harvard University Press, Cambridge MA 2013
- Lear, Jonathan: *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1988
- Lindén, Jan-Ivar (ed.): *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019
- Liu, Xin: *Sein, Logos und Veränderung: eine systematische Untersuchung zu Aristoteles Metaphysik*, De Gruyter, Berlin / Boston 2019
- Luna, Concetta: *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden / Köln 2001
- Marion, Jean-Luc: "La science toujours recherchée et toujours manquante", in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. Jean-Marc Narbonne & Luc Langlois, Vrin, Paris 1999

- Marion, Jean-Luc: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997
- Menn, Stephen: "Metaphysics Z 10–16 and the Argument-Structure of *Metaphysics Z*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21, 2001
- Mesch, Walter: *Reflektierte Gegenwart: eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Klostermann, Frankfurt am Main 2003
- Mesch, Walter: *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994
- Moreaux, Paul & Wiesner, Jürgen (eds.): *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, De Gruyter, Berlin - New York 1983
- Patzig, Günther: "Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles", *Kant-Studien* 52, 1960
- Peramatzis, Michael: *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2011
- Perälä, Mika: "Aristotle on Perceptual Discrimination", *Phronesis* 63, 2018
- Primavesi, Oliver & Rapp, Christof: *Aristoteles*, C.H. Beck, München 2016
- Rabbås, Øyvind: "Dynamis og energieia. Aristoteles, Metafysikken IX 6", *Agora* 16/2, 1998
- Rapp, Christof: *Aristoteles*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2022
- Rashed, Marwan: *Essentialisme : Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, De Gruyter, Berlin 2007
- Reale, Giovanni: *The Concept of Philosophy and the Unity of Metaphysics of Aristotle* (edited and translated by John R. Catan.), State University of New York Press, Albany 1980
- Reeve, Christopher, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, Hackett, Indianapolis 2000
- Remes, Pauliina: "Self-Consciousness, Ancient Theories", in *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant* (eds. Knuuttila, Simo & Sihvola, Juha), Springer, Dordrecht 2014
- Scaltsas, Theodore, Charles, David & Gill Mary Louise (eds.): *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1994
- Schmitt, Arbogast: *Die Frage nach dem Sein bei Parmenides*, Der blaue Reiter, Hannover 2023
- Schmitt, Arbogast: *Die Moderne und die Antike. Gründe und Folgen des größten Kulturbruchs in der Geschichte Europas*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2019
- Shields, Christopher: *Aristotle*, Routledge, London 2014

- Shields, Christopher (ed.): *The Oxford Handbook on Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2012
- Skousgaard, Stephen: "Wisdom and Being in Aristotle's First Philosophy", *Thomist* no. 40, 1976
- Sonderegger, Erwin: *Der spekulative Aristoteles: Untersuchungen zur Frage nach dem Sein in den mittleren Büchern der Metaphysik und zur Frage nach dem Sein des Menschen in der Nikomachischen Ethik*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2010
- Stevens, Annick: *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Vrin, Paris 2000
- Sykes, R. D.: "Form in Aristotle: Universal or Particular?", *Philosophy* 50, 1975
- Tuominen, Miira: *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Routledge, Oxford 2009
- Verbeke, Gérard: "L'objet de la métaphysique d'Aristote selon des études récentes", *Revue de Philosophie Ancienne* 1:5, 1983
- Vernersen, Michael: *Introduktion til Aristoteles' metafysik*, Klim, Köpenhamn 2017
- Waterlow, Sarah: *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*, Clarendon, Oxford 1982
- Wedin, Michael V.: *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, Oxford 2000
- Weidemann, Hermann, *Metaphysik und Sprache: eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Alber, Freiburg i. Breisgau / München 1975
- Welsch, Wolfgang: *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987
- Witt Charlotte: *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, New York 2003
- Yu, Jiyuan: *The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics*, Kluwer, Dordrecht 2003

Begreppsförteckning

(ej uttömmande¹)

adiaforos (ἀδιάφορος) oåtskild
adihairetos (ἀδιαίρετος) odelbar
adynaton (ἀδύνατον) oförmögen, omöjlig
aidios (αἰδῖος) evig, bestående, beständig
aisthêma (αἴσθημα) sinnesintryck
aisthêsis (αἴσθησις) sinnlig varseblivning, varseblivning
aisthêton (αἴσθητον) det sinnligt givna
aitia (αἰτία) orsak
akinêtos (ἀκίνητος) orörlig, oföränderlig
alloiôsis (ἀλλοίωσις) förändring
anagkê (ἀνάγκη) nödvändighet, oundviklighet
anison: to anison (τὸ ἄνισον) det som är olikt
anomoion: to anomoion (τὸ ἀνόμοιον) det annorlunda
antifasis (ἀντίφασις) motsättning
antikeimenon (ἀντικείμενον) motsats
aoristos (ἀόριστος) obestämd, odefinierad
aoristos duas (ἀόριστος δυάς) obestämd tvåfald (dualitet)
apathês (ἀπαθής) som inte undergår, oemottaglig
apeiron (ἄπειρον) gränslös, obegränsad, oändlig
apodeixis (ἀπόδειξις) bevisning
aporia (ἀπορία) fråga, förlägenhet, apori
archê (ἀρχή) princip, ursprung, det styrande
aretê (ἀρετή) duglighet, dygd
artios (ἄρτιος) jämn
astrologia (ἀστρολογία) lära om himlakropparna, astronomi
atopon (ἄτοπον) orimlig
auto: to auto (τὸ αὐτό) detsamma, det identiska
automaton: to automaton (τὸ αὐτόματον) det spontant inträffande
bios theôretikos (βίος θεωρητικός) det betraktande livet (*vita contemplativa*)

¹ För en mer uttömmande återgivning av olika betydelser hänvisas till Henry George Liddell & Robert Scott: A Greek-English Lexicon, även tillgänglig över internet på adressen <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057> samt likaså till andra ordböcker. En svensk version av Franz Passows ordbok utkom 1841 i bearbetning av G. W. Gumaelius (*Grekiskt och svenskt lexicon*) och kan fortfarande erhållas genom antikvariat.

chôra (χώρα) rum
chôrismos (χωρισμός) separation, åtskildhet
deutera ousia (δευτέρα οὐσία) sekundärt (allmänt) väsen
diafora (διαφορά) skillnad
diairesis (διαίρεσις) särskiljande analys
dipoun (δίπουν) tvåfotad
doxa (δόξα) åsikt, uppfattning
dynamis (δύναμις) förmåga, möjlighet
echein (ἔχειν) att ha, kategorin innehav
eidêtikos arithmos (εἰδητικὸς ἀριθμός) idealt tal
eidos (εἶδος) väsensform, speciellt slag, idé
einai (εἶναι) att vara
empeiria (ἐμπειρία) erfarenhet
enantion (ἐναντίον) motsats, motstående
energeia (ἐνέργεια) förverkligande, verksamhet, verklighet
entelecheia (ἐντελέχεια) förverkligande, fullkomning, verklighet
epagôgê (ἐπαγωγή) framförande, sammanförande påvisande, induktion
epistêmê (ἐπιστήμη) vetande, vetenskap, vetskap, kunskap
êremein (ἡρεμεῖν) att vila
ergon (ἔργον) verk
fainomenon (φαινόμενον) fenomen
fantasia (φαντασία) föreställningsförmåga
fantasma (φάντασμα) föreställning, bildlig föreställning
fora (φορά) förflyttning, rumslig rörelse
fronêsis (φρόνησις) klokhet
fthora (φθορά) förgörelse, förgängelse, undergång
fysis (φύσις) natur
genesis (γένεσις) uppkomst, tillblivelse
genos (γένος) övergripande slag, slag
haplôs (ἀπλῶς) som sådan, i enkel bemärkelse
hê (ἡ) såsom
hêmin gnôrimôteron (ἡμῖν γνωριμώτερον) av oss bättre känd
heteron: to heteron (τὸ ἕτερον) det som är ett annat, annanhet
hexis (ἕξις) dispositionellt innehav, hållning, innehav
homoion: to homoion (τὸ ὅμοιον) det liknande
horismos (ὁρισμός) bestämning, definition
hormê (ὁρμή) tendens, böjelse, drift
hôs erômenon (ὥς ἐρώμενον) som det älskade

hypokeimenon (ὑποκείμενον) underliggande, bärande
hypomenon (ὑπομένον) bestående
hylê (ὕλη) materia
idea (ἰδέα) idé
idios (ἴδιος) egen, säregen, kännetecknande, personlig
ison: *to ison* (τὸ ἴσον) det likadana
kata symbebêkos (κατὰ συμβεβηκός) i åtföljande bemärkelse
katêgoria (κατηγορία) centralt utsagesätt, kategori
kath' hauto (καθ' αὐτό) i sig
kath' hekasta: *ta kath' hekasta* (τὰ καθ' ἕκαστα) det enskilda, partikulära ting
katholou (καθόλου) allmänt
keisthai (κεῖσθαι) läge, ställningskategorin
kinêsis (κίνησις) rörelse (både förflyttning och förändring)
kinoumenon (κινούμενον) det igångsatta
kinoun (κινούν) det igångsättande
kosmos (κόσμος) världsalltet
lexis (λέξις) tal
logos (λόγος) begrepp, språk, förnuft, proportion, förhållande
mathêmatikos arithmos (μαθηματικὸς ἀριθμός) matematiskt tal
megethos (μέγεθος) storlek, mängd
mê on: *to mê on* (τὸ μὴ ὄν) det icke-varande
meson: *to meson* (τὸ μέσον) det mellanliggande
metabolê (μεταβολή) förvandling
methexis (μέθεξις) delaktighet
monas (μονάς) enhet
morfê (μορφή) form
noêsis noêseôs (νόησις νοήσεως) tänkande av tänkande
nous (νοῦς) förnuft, ande
on hê on (ὄν ἢ ὄν) det varande såsom varande
orexis (ὄρεξις) strävan
organon (ὄργανον) verktyg, organ
ouranos (οὐρανός) himmelen, världsalltet
ousia (οὐσία) väsen, entitet, substans
paschein (πάσχειν) undergå, utsättas, känna, affekteras, präglas
pathos (πάθος) affektion, känsla, prägling, inflytande, egenskap
perittos (περιττός) udda
poiein (ποιεῖν) göra, frambringa, framställa, utföra
poion (ποιόν) beskaffenhet, kvalitetskategorin

poson (ποσόν) hur mycket, kvantitetskategorin
pote (πότε) när, kategorin när
pou (ποῦ) var (någonstans), platskategorin
pragma (πρᾶγμα) ting, sak
proairesis (προαίρεσις) företrädesval, preferens
pros ti (πρός τι) relation, relationskategorin
prôtê filosofia (πρώτη φιλοσοφία) första filosofi, metafysik
prôtê hylê (πρώτη ὕλη) första materia
pseudês (ψευδής) falsk, osann
psychê (ψυχή) själ, psyke
sarx (σάρξ) kött, lekamen
schêma (σχῆμα) gestalt, schema
scholê (σχολή) rofylld ledighet
sêmeainein (σημαίνειν) beteckna, utvisa
sofia (σοφία) visdom
soma (σῶμα) kropp
sterêsis (στέρησις) avsaknad, berövande
stoicheion (στοιχεῖον) element, även bokstav, fonetiskt element
ymbainein (συμβάλλειν) hända, tilldra sig
syneches (συνεχής) sammanhängande
synolon (σύνολον) sammansatt ting
taxis (τάξις) ordning
technê (τέχνη) kunnsighet, kunnande, konst, konstfärdighet
thaumazein (θαυμάζειν) förundra sig
theôrein (θεωρεῖν) betrakta, skåda
theôria (θεωρία) betraktelse, teori
teleion (τέλειον) fullbordad, fullkomlig, fulländad
telos (τέλος) ändamål, syfte, slutpunkt
theion: *to theion* (τὸ θεῖον) gudomen
theos: *ho theos* (ὁ θεός) guden
ti kata tinos (τι κατὰ τινος) något om något, predikation
tode ti (τόδε τι) ett visst något, ett detta här, en konkret sak
to hen (τὸ ἓν) det ena
to hou heneka (τὸ οὗ ἕνεκα) det för vars skull
topos (τόπος) plats
to ti ên einai (τὸ τί ἦν εἶναι) vad-det-var-varo, såvaro
tychê (τύχη) det som råkar sig, tur, lyckokast, slump
zôon (ζῷον) djur, levande varelse

Namnregister¹

- Afrodite 221
Agamemnon 226
Akilles 215
Aldus Manutius 22
Alexander av Afrodiasias 6
Alkmaion från Kroton 36, 268
Anaxagoras 21, 32, 34, 35, 40, 42, 43, 46, 78, 81, 88, 123, 182, 197, 198, 211, 217, 225, 234, 258, 267, 270, 286, 288, 289, 295, 356, 363, 366, 372, 383
Anaximandros 21, 123, 175, 204, 211, 286, 295, 306, 359, 363
Anaximenes 32, 56, 175, 204, 267
Andronikos 5
Antisthenes 115, 154, 311, 333
Apellikon 5
Archytas 153
Aristippos från Kyrene 56, 277
Aristofanes 50
Atlas 111
Augustinus 3, 366
Averroes (Ibn Rushd) 4
Avicenna (Ibn Sina) 4
Bacon, Francis 293, 330
Barnes, Jonathan 5
Bekker, Immanuel 23, 25
Bergson, Henri 21
Bernardinello, Silvio 23
Boethius 9, 18
Bonitz, Hermann 23, 40, 101
Brandis, Christian August 23
Brentano, Franz 370
Christ, Wilhelm 23
Demokritos 21, 35, 81, 82, 144, 151, 211, 232, 268, 288, 332, 363, 374
Descartes, René 310
Deukalion 114
Diels, Hermann 24, 26, 33, 43, 65, 67, 78, 82, 83, 356
Diogenes från Apollonia 32, 267
Diogenes från Sinope 32
Diogenes Laertios 5
Dionysos 112, 297
Düring, Ingemar 5
Empedokles 21, 32, 33, 34, 35, 40, 42, 50, 56, 61, 64, 65, 66, 82, 93, 111, 123, 175, 211, 217, 225, 258, 260, 261, 267, 270, 272, 276, 280, 281, 288, 294, 363, 366, 371, 372, 383
Epicharmos 83, 246
Epimetheus 114
Erasmus av Rotterdam 22
Eudemos 4, 5
Eudoxos från Knidos 46, 221, 234, 369
Euenos 94, 265
Euklides från Megara 161
Evans, James 369
Falcon, Andrea 5
al-Farabi 4
Fazzo, Silvia 23
Ferekydes från Syros 258
Ficino, Marsilio 3, 4
Filolaos 36

¹ Namnen Aristoteles och Platon har till följd av deras frekvens utelämnats. Namn som enbart finns i litteraturförteckningen är inte heller beaktade.

- Frynis från Mytilene 50
 al-Ghazali 4
 Griffin, Michael 5
 Harlfinger, Dieter 23
 Hatzimichali, Myrto 5
 Hecquet, Myriam 272
 Hegel, Georg Wilhem Friedrich 22, 273
 Heidegger, Martin 283
 Hektor 83
 Hellen 114
 Herakleitos 32, 56, 75, 83, 88, 195, 197,
 205, 232, 267, 268, 270, 285, 286,
 288, 289, 355, 356, 359, 360, 374
 Hermes 68, 98, 164, 168, 221
 Hermotimos från Klazomenai 34
 Hesiodos 34, 42, 64, 111, 119, 216, 267,
 270
 Hippiasos från Metapont 32
 Hippon från Samos 32
 Homeros 32, 83, 226, 262, 289
 Ion 114
 Jaeger, Werner 6, 23, 364
 Johannes Filoponos 6
 Kalippos från Kyzikos 221, 369
 Kallias 27, 28, 46, 47, 109, 128, 134, 137,
 141, 186, 212, 233, 306
 Kant, Immanuel 13, 17, 287, 341
 Kleon 147, 180
 Koriskos 95, 119, 140, 296
 Kranz, Walther 24, 26, 33, 43, 65, 67, 78,
 82, 83, 356
 Kratylos 32, 39, 83, 268, 290
 Kronos 221
 Leukippos 35, 216, 217, 268, 366
 Leutsch, Ernst Ludwig 26, 50, 83, 266
 Lukianos 168
 Lykofron från Chalkis 158, 336
 Lynch, Tosca A. C. 50
 Maimonides 4
 Marius Victorinus 9
 Melissos från Samos 33, 37, 268
 Metameleia 114
 Moreaux, Paul 272
 Neleus 4
 Odysseus 226
 Orion 119
 Pandora 114
 Parmenides 33, 34, 37, 38, 45, 66, 82,
 123, 252, 267, 268, 271, 281, 288,
 381, 383
 Pauson 168
 Peleus 215
 Perikles 84
 Plotinos 3, 4, 271
 Plutarchos 168
 Polykleitos 91, 293
 Porfyrios 18
 Primavesi, Oliver 23
 Prometheus 114
 Protagoras 11, 60, 78, 81, 123, 161, 175,
 195, 288, 303, 346, 355, 356
 Pyrrha 114, 311
 Pythagoras 36, 37, 38, 39, 43, 44, 56, 61,
 66, 99, 123, 139, 154, 175, 202, 204,
 210, 219, 227, 232, 235, 236, 241,
 255, 257, 260, 261, 266, 268, 269,
 270, 276, 279, 281, 285, 295, 301,
 325, 331, 346, 352, 353, 368, 372,
 373, 374, 376, 377, 382, 383
 Ravaisson, Félix 370
 Robin, Léon 226
 Ross, William David 23, 97, 142, 221
 Schneidewin, Friedrich Wilhelm 26, 50,
 83, 266, 269
 Schwarz, Franz 40
 Scotus Eriugena 3

- Seidl, Horst 23, 40, 101
Simonides från Keos 30, 256
Simplikios 6
Sirius 119
Sofokles 94
Sokrates 27, 28, 31, 39, 46, 47, 72, 78, 98,
99, 115, 130, 134, 138, 140, 141,
144, 147, 180, 212, 222, 232, 234,
247, 268, 374, 375, 378
Speusippos 19, 124, 210, 219, 227, 246,
254, 257, 258, 259, 318, 362, 368,
372, 373, 376, 384
Steel, Carlos 23
Stobaeus 26
Sulla 5
Thales 32, 56, 267
Theofrastos 4, 5
Thomas av Aquino 4
Timotheos från Miletos 50
Tredennick, Hugh 36, 40, 43, 243, 267,
269
Whitehead, Alfred North 3
Wiesner, Jürgen 272
Wittgenstein, Ludwig 283, 290
Xenofanes från Kolofon 37, 83, 268
Xenokrates 124, 210, 227, 246, 256, 259,
362, 373
Zeller, Eduard 36
Zenon 33, 67, 281
Zeus 114, 221, 258

Commentationes Humanarum Litterarum

- Vol. 90 (1990)
Solin, Heikki: *Namenpaare. Eine Studie zur römischen Namengebung*. 1990. 92 p.
- Vol. 91 (1990)
Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History, edited by Heikki Solin and Mika Kajava. 1990. 174 p.
- Vol. 93 (1991)
Bruun, Christer: *The Water Supply of Ancient Rome. A Study of Roman Imperial Administration*. 1991. 468 p.
- Vol. 94 (1991)
Koskeniemi, Erkki: *Der philostratische Apollonios*. 1991. 101 p.
- Vol. 96 (1991)
Forsén, Björn: *Lex Licinia Sextia de modo agrorum – fiction or reality?* 1991. 88 p.
- Vol. 97 (1992)
Salomies, Olli: *Adoptive and Polyonymous Nomenclature in the Roman Empire*. 1992. 179 p.
- Vol. 102 (1994)
Leiwo, Martti: *Neapolitana. A Study of Population and Language in Graeco-Roman Naples*. 1994. 232 p.
- Vol. 103 (1995)
Chydenius, Johan: *The Spirituality of Fénelon in his Latin Writings 1700–1712*. 1995. 60 p.
- Vol. 104 (1995)
Acta colloquii epigraphici Latini Helsingiae 3.–6. sept. 1991 habiti, ediderunt Heikki Solin, Olli Salomies, Uta-Maria Liertz. 1995. 425 p.
- Vol. 108 (1996)
Mehtonen, Päivi: *Old Concepts and New Poetics. Historia, Argumentum, and Fabula in the Twelfth- and Early Thirteenth-Century Latin Poetics of Fiction*. 1996. 173 p.
- Vol. 109 (1996)
Kuisma, Oiva: *Proclus' Defence of Homer*. 1996. 157 p.
- Vol. 111 (1998)
Lampela, Anssi: *Rome and the Ptolemies of Egypt. The Development of their Political Relations 273–80 B.C.* 1998. 301 p.
- Vol. 112 (1998)
Nummenmaa, Tapio: *Divine Motions and Human Emotions in the Philebus and in the Laws. Plato's Theory of Physic Powers*. 1998. 151 p.
- Vol. 113 (1999)
Thesleff, Holger: *Studies in Plato's Two-Level Model*. 1999. 143 p.
- Vol. 114 (1999)
Dimitropoulos, Panagiotis: *Untersuchungen zum finalen Genetiv des substantivierten Infinitivs bei Thukydides*. 1999. 117 p.
- Vol. 115 (2000)
Heinonen, Sirkka: *Prometheus Revisited. Human Interaction with Nature through Technology in Seneca*. 2000. 232 p.
- Vol. 116 (2000)
Lehtonen, Tuomas M. S. & Mehtonen, Päivi (eds.): *Historia. The Concept and Genres in the Middle Ages*. 2000. 142 p.
- Vol. 118 (2002)
Kivistö, Sari: *Creating Anti-eloquence. Epistolae obscurorum virorum and the Humanist Polemics on Style*. 2002. 256 p.
- Vol. 119 (2002)
Salmenkivi, Erja: *Cartonnage Papyri in Context. New Ptolemaic Documents from Abū Sir al Malaq*. 2002. 182 p.
- Vol. 120 (2003)
Kuisma, Oiva: *Art or Experience. A Study on Plotinus' Aesthetics*. 2003. 207 p.
- Vol. 121 (2004)
Korhonen, Kalle: *Le iscrizioni del Museo civico di Catania*. 2004. 418 p.
- Vol. 122: 1–2 (2007)
Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology. Helsinki, 1–7 August, 2004, edited by Jaakko Frösén, Tiina Puroila and Erja Salmenkivi. 2007. 1075 p.
- Vol. 123 (2007)
Steinby, Christa: *The Roman Republican Navy*. 2007. 236 p.
- Vol. 124 (2009)
Halla-aho, Hilla: *The non-literary Latin letters. A study of their syntax and pragmatics*. 2009. 190 p.
- Vol. 125 (2008)
The Konikovo Gospel (Bibl. Patr. Alex. 268), edited by Jouko Lindstedt, Ljudmil Spasov and Juhani Nuorluoto. 2008. 439 p.
- Vol. 126 (2009)
Sipilä, Joonas: *The Reorganisation of Provincial Territories in Light of the Imperial Decision-making Process. Later Roman Arabia and Tres Palaestinae as Case Studies*. 2009. 328 p.

- Vol. 127 (2010)
Saastamoinen, Ari: *The Phraseology of Latin Building Inscriptions in Roman North-Africa*. 2010. 646 p.
- Vol. 128 (2011)
Building Roma Aeterna. Current Research on Roman Mortar and Concrete. Proceedings of the conference, March 27–29, 2008. Editors Åsa Ringbom and Robert L. Hohlfelder, assistant editors Pia Sjöberg and Pia Sonck-Koota. 2011. 260 p.
- Vol. 129 (2011)
Eikonopoiia. Digital Imaging of Ancient Textual Heritage. Proceedings of the international conference, Helsinki, 28–29 November, 2010, edited by Vesa Vahtikari, Mika Hakkarainen, Antti Nurminen. 2011. 267 p.
- Vol. 130 (2013)
Maurizi, Luca: *Il cursus honorum senatorio da Augusto a Traiano. Sviluppi formali e stilistici nell'epigrafia latina e greca*. 2013. 324 p.
- Vol. 131 (2014)
Papyri Turkuenses (P. Turku). Die Papyri im Besitz der Universitätsbibliothek Turku, herausgegeben von Heikki Koskenniemi unter Mitwirkung von Erkki Koskenniemi und Johannes Koskenniemi. 2014. 135 p.
- Vol. 132 (2015)
Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato. Edited by Debra Nails and Harold Tarrant in Collaboration with Mika Kajava and Eero Salmenkivi. 2015. 366 p.
- Vol. 133 (2016)
Korkiakangas, Timo: *Subject Case in the Latin of Tuscan Charters of the 8th and 9th Centuries*. 2016. 276 p.
- Vol. 134 (2018)
Kivistö, Sari: *Lucubrationes Neolatinae. Readings of Neo-Latin Dissertations and Satires*. 2018. 244 p.
- Vol. 135 (2018)
Buchholz, Matias: *Römisches Recht auf Griechisch. Prolegomena zu einer linguistischen Untersuchung der Zusammensetzung und Semantik des byzantinischen prozessrechtlichen Wortschatzes*. 2018. 236 p.
- Vol. 136 (2019)
Domus Pompeiana M. Lucretii IX 3, 5.24. The Inscriptions, Works of Art and Finds from the Old and New Excavations. Edited by Ria Berg and Ilkka Kuivalainen. 2019. 323 p.
- Vol. 137 (2019)
Studi storico-epigrafici sul Lazio antico II. A cura di Heikki Solin. 2019. 168 p.
- Vol. 138 (2020)
Meilicha Dôra. Poems and Prose in Greek from Renaissance and Early Modern Europe. Edited by Mika Kajava, Tua Korhonen and Jamie Vesterinen. 2020. 356 p.
- Vol. 139 (2020)
Papers on Ancient Greek Linguistics. Proceedings of the Ninth International Colloquium on Ancient Greek Linguistics (ICACL 9), 30 August – 1 September 2018, Helsinki. Edited by Martti Leiwo, Marja Vierros & Sonja Dahlgren. 2020. 578 p.
- Vol. 140 (2021)
Kuivalainen, Ilkka: *The Portrayal of Pompeian Bacchus*. 2021. 285 p.
- Vol. 141 (2021)
Solin, Heikki: *Da Rodolfo Pio ai Farnese. Storia di due collezioni epigrafiche*. 2021. 432 p.
- Vol. 142 (2022)
Kivistö, Sari: *Neo-Latin Verse Satire, ca. 1500–1800. An Ethical Approach*. 2022. 293 p.
- Vol. 143 (2022)
Korhonen, Tua: *To the Glory that was Greece. Ideas, Ideals and Practices in Composing Humanist Greek during the Seventeenth Century*. 2022. 411 p.
- Vol. 144 (2022)
Kajava, Mika: *Naming Gods. An Onomastic Study of Divine Epithets Derived from Roman Anthroponyms*. 2022. 159 p.
- Vol. 145 (2023)
De Martino, Gianluca: *The Cult of Poseidoniate Hera and the Lucanians in Poseidonial Paistom. An Ancient Story of Religion and Multiculturalism*. 2023. 329 p.
- Vol. 146 (2023)
Nuorluoto, Tuomo: *Latin Female Cognomina. A Study on the Personal Names of Roman Women*. 2023. 529 p.
- Vol. 147 (2024)
Scribes and Language Use in the Graeco-Roman World. Edited by Sonja Dahlgren, Martti Leiwo and Marja Vierros. 2024. 285 p.

Vad är verklighet och hur förstår vi vår plats i den? I Aristoteles *Metafysik* utforskas frågor som har format vårt tänkande i över tvåtusen år. Namnet 'metafysik' härstammar visserligen inte från Aristoteles, som i de föreläsningar för en inre krets som ligger till grund för texten, föredrog att tala om en "första filosofi" (*prôtê filosofia*). Genom sitt omfattande och djupgående inflytande har den senare boktiteln ändå etablerat sig som ett begrepp för speciellt grundläggande filosofiska frågor. Om dessa förstås aristoteliskt, gäller de första principer och orsaker, men också någonting som uttrycks med orden "det varande såsom varande" (*on hé on*). Ämnena fördjupas hos Aristoteles utgående från ansatser hos försokratikerna och givetvis också i en ständig dialog med Platon, men karaktäriseras samtidigt av ett självständigt tematiskt grepp som fortfarande inbjuder till aktualiserande tolkningar – och det inte bara i tankeströmningar som brukar kallas aristoteliska eller nyaristoteliska.

Den första svenska utgåvan av *Metafysiken* är försedd med en inledning av Jan-Ivar Lindén som är tänkt att underlätta läsningen av denna lika svåra som centrala text. Kommentarer och notapparater ingår likaså.



9 789516 535244

ISSN 0069-6587 (print)

ISSN 2736-9374 (open access)

ISBN 978-951-653-524-4 (print)

ISBN 978-951-653-525-1 (open access)

DOI <https://doi.org/10.54572/ssc.1359>