

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΩΣ «ΝΟΗΣΕΩΣ ΝΟΗΣΙΣ»

ΔΗΜΗΤΡΗ Ι. ΠΑΠΑΔΗ

Η *νόησις νοήσεως* ως έννοια του Θεού, όπως αυτή μας δίνεται στην περίφημη πραγματεία του Αριστοτέλη με το συμπτωματικό και συμβατικό τίτλο *Τα μετά τα φυσικά*¹, και πιο συγκεκριμένα στο έννατο κεφάλαιο του βιβλίου Λ, είναι το θέμα αυτής της μελέτης.

Η πραγματεία αυτή μαζί με τα *Φυσικά*, τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα *Πολιτικά* και το *Περί ψυχής* ανήκει στα μεγάλα έργα του Αριστοτέλη, που μαζί με τα εξίσου σπουδαία έργα των άλλων μεγάλων της ελληνικής αρχαιότητας άσκησαν τεράστια επίδραση στο ανθρώπινο πνεύμα, που γαλουχήθηκε με αυτά, και συνέβαλαν αποφασιστικά στη θεμελίωση και διαμόρφωση του λεγόμενου ευρωπαϊκού πνεύματος και πολιτισμού.

Από τα βιβλία των *Μεταφυσικών* που για πολλούς αιώνες άσκησαν μεγάλη επίδραση πάνω στο θεωρητικό φιλοσοφικό στοχασμό, ξεχωρίζει το βιβλίο Λ, όχι βέβαια για την κομψότητα του ύφους του και τη δύναμη της γλώσσας του αλλά για το μεταφυσικό βάθος των νοημάτων του, τα οποία πάντοτε εμπνέουν και γονιμοποιούν τη φιλοσοφική σκέψη. Κεντρικό θέμα αυτού του βιβλίου είναι η περίφημη θεωρία του Αριστοτέλη περί «τοῦ πρώτου κινουόντος ἀκινήτου»^{1α} της πρώτης δηλαδή αιτία της κίνησης του Κόσμου, η οποία και ταυτίζεται με το ὑψιστο ον, το Θεό, που νοείται ως «ζῶν ἀίδιον ἄριστον»², ως «ζωή και αἶων συνεχής και ἀίδιος»³, ως «οὐσία τις ἀίδιος και ἀκίνητος και κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν»⁴, η οποία κινεί τον Κόσμο «ὡς ἐρώμενον»⁵ και η οποία τέλος νοείται ως «νόησις νοήσεως»⁶, ενέργεια δηλαδή καθαρή και απόλυτη.

Τη δύσκολη αυτή και παράδοξη, εκ πρώτης τουλάχιστον όψεως, αντίληψη του Θεού ως *νοήσεως νόησιν* θα προσπαθήσω στη συνέχεια να ερμηνεύσω. Ότι τα ζητήματα που αναφέρονται στο νου, τη νόηση και τα νοητά είναι δύσκολα το γνωρίζει ο Αριστοτέλης πολύ καλά και το επισημαίνει στην αρχή μάλιστα του έννατου κεφαλαίου, το οποίο και θα αναλύσουμε, λέγοντας ότι «τὰ περί τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας». Χαρακτηριστικό της δυσκολίας που παρουσιάζει η οριοθέτηση και κατανόηση των εννοιών αυτών είναι και η έντονα απορητική μέθοδος, την οποία ο Αριστοτέλης ιδιαίτερα σ' αυτό το κεφάλαιο χρησιμοποιεί.

Εφόσον το υπό ανάλυση κεφάλαιο αναφέρεται στα *περί τον νουν*, πρέπει για την πληρέστερη κατανόηση των σχετικών εννοιών να δώσω το αναγκαίο περίγραμμα, να τις εντάξω δηλαδή στο οικείο Αριστοτελικό εννοιολογικό πλαίσιο.

Ο νους —κατά Αριστοτέλη— είναι, όσον αφορά τον άνθρωπο, δύναμη της ψυχής και μάλιστα η ανώτερη και τελειότερη. Οι άλλες βασικές δυνάμεις της ψυχής είναι το *φυτικόν* ή *θρεπτικόν*, το *αισθητικόν*, το *ορεκτικόν* και το *κινητικόν* κατά τόπον (Αριστ., *Περί ψυχής* 414 α 31-32).

Βασική εξάλλου είναι η διάκριση του νου —από τον Αριστοτέλη— σε α) νου

δυνάμει ή παθητικό και β) νου ποιητικό (ο όρος «νους ποιητικός» δεν απαντά, στον Αριστοτέλη· είναι μεταγενέστερος). Ο πρώτος είναι «φθαρτός»⁷, ενώ ο δεύτερος «άθάνατος και άϊδιος»⁸, ώστε να αποτελεί τη γέφυρα που ενώνει τον άνθρωπο με τον Θεό, τον κόσμο της γένεσης και της φθοράς με τον κόσμο τον αιώνιο και αμετάβλητο. Ο παθητικός νους είναι αυτός με τον οποίο «διανοεΐται και ύπολαμβάνει ή ψυχή»,⁹ ενώ ο ποιητικός είναι αυτός, που ενεργοποιεί τον παθητικό, ώστε να μεταβεί από την κατάσταση του *δυνάμει* στην κατάσταση του *ενεργεία*: «ὄς (sc. ὁ ποιητικὸ νοῦς) αἴτοις τῆς ἔξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται»¹⁰. Είναι δηλαδή ο λεγόμενος ποιητικός νους «τὸ πρῶτον αἴτιον»¹¹ τῆς νοητικῆς λειτουργίας, της μετάβασης, ὅπως ελέχθη, ἀπὸ το δυνάμει στο ενεργεία. Και απαιτεῖ η μετάβαση αυτή την ύπαρξη μιας καθαρᾶ ενεργητικῆς αρχῆς, ἕνα πρῶτον κινούν, ὄχι ὅμως στην ἀπόλυτη μορφή του. Ακριβῶς η διαλεκτικῆ αυτή αναγκαιότητα οδήγησε τον Αριστοτέλη στην ἀνάγκη να υποθέσει την ύπαρξη του ποιητικοῦ νου ως καθαρᾶ ενεργητικῆς ουσίας: «τῆ οὐσία ὦν ἐνέργεια»¹² και να διχοτομήσει ἔτσι τη λογικῆ ψυχή σε δύο δυνάμεις, που, αν και είναι διαφορετικῆς ως προς το εἶναι τους, συναποτελοῦν μία ουσία.

Συνήθως υποστηρίζεται ὅτι μόνο ο παθητικός νους νοεῖ και ὅτι ο «ποιητικός» αποτελεί απλῶς την πρώτη αἰτία της νόησης.¹³ Η θέση ὅμως αυτή φαίνεται να είναι προβληματικῆ, διότι στο περίφημο Γ 5 κεφάλαιο του *Περὶ ψυχῆς* λέγεται ὅτι —σύμφωνα τουλάχιστον με την επικρατέστερη ἐρμηνεία¹⁴— ο ποιητικός νους οὐδέν νοεῖ χωρίς τον παθητικό νου, ὅταν ο τελευταῖος με το θάνατο παύσει να ὑπάρχει και ο ποιητικός λεγόμενος νους ὑπάρχει στην καθαρῆ και ἀπόλυτη πλέον μορφή του ως ουσία χωριστή, ὑπάρχουσα δηλαδή καθ' εαυτήν: «χωρισθεῖς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀϊδιον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός): καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ».¹⁵ Ἄρα πριν ἀπὸ τη φθορά του παθητικοῦ λεγόμενου νου και ὅσο συνυπάρχει με αὐτόν νοεῖ. Αν πάλι δεν νοεῖ τίποτε, γιατί να ονομάζεται και αὐτός νους; Ἴσως βέβαια η νόηση του ποιητικοῦ νου —τουλάχιστον μετὰ θάνατον— να είναι ἕνα εἶδος αυτονόησης σαν εκείνη του Θεοῦ, ο οποίος ακριβῶς νοεῖται, ὅπως θα δούμε στη συνέχεια, ως νόησις νοήσεως. Εξάλλου ὅτι ο «ποιητικός» Νους είναι πράγματι ἕνα εἶδος νοούντος νου ἐξάγεται σαφέστατα και ἀπὸ τη φράση του Γ 5 κεφαλαίου του *Περὶ ψυχῆς*: «οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ». (430 α 22), που σημαίνει ὅτι οπωσδήποτε ο «ποιητικός» νους δεν είναι νους-νόηση με την τρέχουσα τουλάχιστον ἔννοια της διανοητικῆς και διαλεκτικῆς νόησης, ἀλλὰ ως καθαρῆ ἐνέργεια: «τῆ οὐσία ὦν ἐνέργεια» είναι και καθαρῆ νόηση, ανεξάρτητη δηλαδή ἀπὸ τις σχέσεις και ἀνάγκες του σωματικοῦ ἀνθρώπου, τουλάχιστον στη χωριστή και αὐτόνομη ὑπαρξή του μετὰ τη διάλυση του σωματικοῦ εταίρου του.¹⁶ Και πριν ἀπὸ το θάνατο η καθαρῆ νόηση είναι ο θεωρητικός καθαρᾶ και ἐνορατικός λογισμός, ο οποίος μετὰ θάνατον μπορεί ἴσως να νοηθεῖ, ὅπως ελέχθη, ως ἕνα εἶδος αυτονόησης. Πάντως η διάκριση του νου του ψυχοσωματικοῦ ἀνθρώπου σε νου παθητικό ή δυνάμει και σε νου «ποιητικό» είναι ἐντελῶς τεχνητή και σχηματικῆ και οπωσδήποτε δεν μπορεί να ανταποκρίνεται στην ἴδια την ουσία του νου.

Θεώρησα, ἀπαραίτητη τη σύντομη αυτή ἀναφορά στη λογικῆ ψυχή του ἀνθρώπου, ὅπως αυτή παρουσιάζεται στην Ψυχολογία του Αριστοτέλη, διότι αποτελεί

την προϋπόθεση για την κατανόηση της Θεολογίας του, που αποτελεί το αποκορύφωμα της Μεταφυσικής του. Η νοολογία του Θεού είναι προέκταση της νοολογίας του ανθρώπου και άρα η Θεολογία του είναι κατά κάποιο τρόπο προέκταση της Ανθρωπολίας του, διότι ο θεός ως «νόησις νοήσεως» προϋποθέτει, νομίζω, το μοντέλο του «ποιητικού» νου. Εξάλλου το έδαφος για την περί του πρώτου κινούντος ακινήτου θεωρία του Αριστοτέλη, το οποίο νοείται και ως νόησις νοήσεως και ταυτίζεται με το Θεό, έχει προετοιμασθεί σημαντικά από τον Πλάτωνα και τους Προσωκρατικούς¹⁷.

Στα πλαίσια αυτής της μελέτης θα μας απασχολήσουν τα εξής θέματα: Η σχέση νου και νοητών, τα γνωρίσματα του Αριστοτελικού Θεού και τέλος ο Θεός ως νόησις νοήσεως, που θα είναι και ο κεντρικός άξονας αυτής της θεματικής. Θα ήθελα στο σημείο αυτό να σημειώσω ότι όλα τα θέματα της Μεταφυσικής είναι από την ίδια τη φύση τους εξαιρετικά δυσπρόσιτα. Στην περίπτωσή μας τα πράγματα γίνονται ακόμη δυσκολότερα, διότι το Corpus aristotelicum δεν μπορούμε ασφαλώς να πούμε ότι αποτελεί πιστή απόδοση της σκέψης του Αριστοτέλη και διότι συχνά έχουμε να κάνουμε με κείμενα που δεν παρουσιάζουν την οριστική και επεξεργασμένη μορφή της Αριστοτελικής διδασκαλίας, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το υπό ανάλυση Λ 9 κεφάλαιο των Μεταφυσικών, που δεν αποτελεί μια άρτια και συστηματική παρουσίαση του θέματός του.

Ας αρχίσουμε με τα γνωρίσματα, τα οντολογικά δηλαδή κατηγορήματα του θεού. Σύμφωνα με το κεφ. Λ 9 ο Θεός είναι: «τῶν φαινομένων θειότατον»^{17a}, «το τιμιώτατον», «ἡ ἀρίστη οὐσία», «τὸ κράτιστον». Πρέπει όμως εδώ να σημειωθεί ότι τα οντολογικά αυτά κατηγορήματα θα μπορούσαν κάλλιστα να αποδοθούν και στο λεγόμενο ποιητικό νου ή στο νου του ανθρώπου γενικά¹⁸. Δεν αποτελούν λοιπόν αποκλειστικά κατηγορήματα του Θεού. Εάν όμως συσχετίσουμε το Λ 9 με το Λ 7, το οποίο ρητά αναφέρεται στο Θεό, τότε δεν υπάρχει αμφιβολία ότι και το Λ 9 αναφέρεται στο Θεό, ο οποίος εδώ παροσιάζεται ως νόησις νοήσεως, ως ουσία δηλαδή απόλυτα πνευματική και ενέργεια καθαρῆ (actus purus), η οποία αποκλειστικά και μόνον νοεῖ εαυτὴν συνεχῶς και αἰδίως.¹⁹ Και δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι τα κεφάλαια Λ 6-10 αποτελούν μια θεματική ενότητα. Με βάση λοιπόν το Λ 7 στο Θεό αποδίδονται ἀκόη τα εξής κατηγορήματα: εἶναι οὐσία «αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν»²⁰, «ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος»,²¹ «ἀπαθὴς καὶ ἀναλλοίωτος».²² Εἶναι ἀκόη «ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινουὺν δὲ τὴν πρώτην αἰδιον καὶ μίαν κίνησιν».²³

Πρέπει ἀκόη να σημειωθεί ὅτι παρά τις μεγάλες ομοιότητες των κατηγορημάτων, που αποδίδονται στον ποιητικό νου αφενός και στο Θεό αφετέρου, οι δύο αυτές ουσίες δεν ταυτίζονται ἀπό τον Αριστοτέλη,²⁴ ἀφού η πρώτη παραμένει η υπεροχότερη ουσία και δύναμη του ἀνθρώπου, παρότι ως αμιγῆς, ἀπαθῆς, ἀφθαρτη, ἀθάνατη, αἶδια, ως προς την ουσία της καθαρῆ ἐνέργεια και χωριστή²⁵ δύναται να υπάρξει και καθ' εαυτήν, ἀνεξάρτητα δηλαδή ἀπό την ψυχοσωματική οντότητα του ἀνθρώπου, καθότι συνιστᾶ «ψυχῆς γένος ἕτερον»,²⁶ ἐνώ η δεύτερη εἶναι η τελειότερη ουσία του Κόσμου ολόκληρου, τον οποίο και κινεῖ ως ἀρχὴ και αἰτία πρώτη και ἀκίνητη, χωρίς ὅμως και να σχετίζεται με αὐτὸν ἀμεσα και οργανικά, ἀφού τον «κινεῖ ὡς ἐρώμενον»,²⁷ και ως νόησις νοήσεως εἶναι κλεισμένη τρόπον

τινά στον εαυτό της. Διότι ούτε δημιουργός του είναι, ούτε με οποιοδήποτε τρόπο φροντίζει γι' αυτόν, ούτε καν τον σκέφτεται.

Ας έρθουμε τώρα στην ταύτιση του νου με τα νοητά. Επειδή λοιπόν ο νους και τα νοούμενα ταυτίζονται, όταν πρόκειται για πράγματα μη υλικά, το ίδιο θα συμβεί και στη σχέση νόησης και νοουμένου, ώστε η νόηση να ταυτίζεται με το νοούμενο: «οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία»,^{2b} λέγει ο Αριστοτέλης στο Λ 9 υποστηρίζοντα τη γνωσιοθεωρητική βασικά άποψη του ότι ο νους ως ενεργή νοητική λειτουργία ταυτίζεται με τα νοούμενα, ήτοι με τα νοητά που αποτελούν το περιεχόμενο της νόησής του, της νοητικής του ενέργειας. Και όταν μεν πρόκειται για πράγματα μη υλικά, τότε η γνωσιοθεωρητική ταύτιση του νου με τα νοούμενα, το αντικείμενο και περιεχόμενο δηλαδή της νόησης του, είναι πλήρης, όταν όμως τα νοούμενα είναι υλικά πράγματα, τότε η ταύτιση είναι μερική, διότι δεν συμπεριλαμβάνει την ύλη του πράγματος παρά μόνο το λεγόμενο από τον Αριστοτέλη *εἶδος*, ήτοι τη νοητική εικόνα και μορφή του πράγματος, την παράστασή του, την έννοιά του.

Τη διδασκαλία αυτή για την ταύτιση του νοούντος νου με τα νοούμενα, με το περιεχόμενο δηλαδή της νόησης, ή, με άλλα λόγια, για την ταύτιση της νοητικής ενέργειας του νου με τις νοητικές μορφές των νοουμένων πραγμάτων τη βρίσκουμε και στο Γ 4 κεφάλαιο της Περί ψυχής πραγματείας του Αριστοτέλη, όπου μας λέγει: «ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἔστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον».²⁹ Πρόκειται όμως πάντοτε, όπως ήδη ελέχθη, για γνωσιοθεωρητική μόνο ταύτιση και όχι και για οντολογική συγχρόνως, διότι το είναι, δηλαδή η οντολογική ουσία των δύο πόλων της νοητικής ή γνωσιακής σχέσης, παραμένει διαφορετικό, όπως σαφώς βεβαιώνεται από τον Αριστοτέλη στο Λ 9 των Μεταφυσικῶν του: «οὐδὲ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ».³⁰

Η ταύτιση αυτή σημαίνει ότι όσο ο νους βρίσκεται στην κατάσταση του απλώς *δυνάμει* (νους δυνάμει ή υλικός ή επίκτητος ή φυσικός, ο οποίος ή δε μπορεί ακόμη να νοήσει ή εκ των πραγμάτων δε νοεί, δεν ενεργεί), δεν ταυτίζεται με κανένα από τα *δυνάμει* νοητά αντικείμενα του. Από τη στιγμή όμως που συλλάβει τα νοητά αντικείμενά του και έτσι αυτά από (*δυνάμει*) απλώς νοητά γίνουν νοούμενα (δηλαδή ενεργεία νοητά) ταυτίζεται πλέον με αυτά *ἐνεργεία*: «ὅτι δυνάμει πῶς ἔστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ ... καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἔστιν ὥσπερ τὰ νοητά».³¹ Και αυτό συμβαίνει, επειδή το νοεῖν δέν ἐγκείται σε τίποτε άλλο παρά στη διακατοχή των νοητῶν *εἰδῶν* (μορφῶν).³² Πρέπει ακόμη εδώ να πούμε ποια είναι «τὰ ἄνευ ὕλης νοητὰ (πράγματα)», στήν περίπτωση των οποίων έχουμε πλήρη ταύτιση (νοούντος) νου και νοουμένου, καθότι σ' αυτά έχουμε σύμπτωση (ταύτιση) *εἶδους*, ουσίας (Sein) και ὄντος (Dasein). Πρόκειται για τα αντικείμενα του λεγόμενου θεωρητικού νου, που είναι και τα κυρίως νοητά, διότι είναι καθ' εαυτά νοητά, ή με άλλα λόγια η ιδιότητά τους να είναι νοητά ἐγκείται στην ίδια τη φύση τους, δεν εξαρτάται δηλαδή από κάτι άλλο που έρχεται απ' έξω και τα κάνει νοητά, καθώς τα προσλαμβάνει και τα συλλαμβάνει, δηλαδή τα νοεί· γι' αυτό και είναι πάντοτε (συνεχῶς) νοητά (= νοούμενα).³³ Και είναι αυτά τα νοητά —αν και ο Αριστοτέλης πουθενά δεν τα κατονομάζει— οι έννοιες των πραγμά-

των³⁴ που αποτελούν και την περιουσία θα λέγαμε του νου, την ίδια την ουσία του ως νου *ενεργεία*, διότι χωρίς αυτές ο νους αυτομάτως επανέρχεται στην κατάσταση του *δυνάμει* νου, της απλής νοητικής δυνατότητας.

Αντίθετα προς τις έννοιες που ανήκουν στα *ένεργεία* και καθ' αυτά νοητά έχουμε και τα *δυνάμει* νοητά, και τέτοια είναι τα υλικά πράγματα, διότι αυτά δεν είναι από τη φύση τους νοητά, αλλά η νοητότητά τους εξαρτάται από το νοούντα νου, ο οποίος ακριβώς τα κάνει νοητά,³⁵ καθώς δι' αφαιρέσεως χωρίζει το είδος τους, τη νοητική τους μορφή, από το υλικό τους υποκείμενο, από την υλικότητά τους και έτσι συντελείται μ' αυτή την αφαίρεση, μ' αυτό το χωρισμό, η μετάβασή τους από την κατάσταση του *δυνάμει* στην κατάσταση του *ένεργεία*, γίνονται δηλαδή από *δυνάμει* νοητά, που ήταν όσο ο νους δεν τα είχε στο στόχαστρό του, νοητά πραγματικά, καθόσον και εφόσον ο νους με την αφαιρετική ικανότητά του συλλαμβάνει την ουσία τους και ταυτίζεται μ' αυτήν και μόνο, ώστε η ταύτιση αυτή να είναι μερική και να κρατάει όσο ακριβώς ο νοών νους τα νοεί.³⁶

Ας έρθουμε όμως τώρα στο τρίτο και κεντρικότερο σημείο του θέματός μας, που είναι ο Θεός ως *νόησις νοήσεως*. Πριν έρθω στην ανάλυση της δύσκολης αυτής έννοιας, πρέπει να σημειώσω ότι το θέμα του Θεού δεν απασχολεί τον Αριστοτέλη μόνο στο βιβλίο Λ των *Μεταφυσικών* του αλλά και σε άλλες πραγματείες του. Το πρίσμα της θεώρησής του είναι όμως κάθε φορά λίγο ή πολύ και διαφορετικό. Έτσι π.χ. στα ηθικά του έργα παρουσιάζεται ως το πρότυπο της ηθικής τελειότητας και άρα το κατεξοχήν ευδαίμονον,³⁷ το οποίο δεν φαίνεται να απέχει από την πλατωνική ιδέα του ύψιστου αγαθού, παρά την κριτική που της ασκεί ο Αριστοτέλης.³⁸

Μία άλλη εικόνα του Θεού μας δίνει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*,³⁹ στα *Ηθικά Νικομάχεια*⁴⁰ και στο *Περί ουρανού*,⁴¹ όπου ο Θεός παρουσιάζεται ως ον, το οποίο δεν πράττει και γενικά δεν ενεργεί προς τα έξω ενσχέσει δηλαδή προς τον Κόσμο, αλλά η ζωή του, ή καλύτερα η ενέργεια του είναι καθαρά «θεωρητική», ταυτίζεται δηλαδή με τη θεωρία· είναι γνώση θεωρητική. Εδώ όμως δεν προσδιορίζεται το αντικείμενο της θεωρίας, της καθαρής και απελευθερωμένης από πρακτικούς σκοπούς γνώσης του.

Έπειτα στα *Φυσικά*⁴² του ο Θεός ταυτίζεται με το *πρώτον κινούν ακίνητον* του Κόσμου, και είναι μάλλον μια ενδοκοσμική παρά υπερβατική πρώτη αρχή και αιτία της κίνησης του Κόσμου, ενώ η ίδια είναι ακίνητη. Από την ουσία και αρχή αυτή λείπει εντελώς το προσωπικό και πνευματικό στοιχείο.⁴³

Τέλος στο Λ των *Μεταφυσικών* έχουμε πάλι το Θεό ως το *πρώτον κινούν ακίνητον*, όπως στα *Φυσικά*, αλλά συγχρόνως η εικόνα του διαφοροποιείται, αφού γίνεται υπερβατική⁴⁴ αφενός και προσωπική αφετέρου, καθότι είναι *νόησις νοήσεως*, «ζῶον αἴδιον ἄριστον» ουσία θεϊκότατη, η οποία όμως δεν έχει καμιά σχέση με τον Κόσμο, αφού δεν τον κινεί από μέσα ως *causa efficiens* αλλά ως *causa finalis*, προς την οποία ο κόσμος φέρεται, τον κινεί δηλαδή ως *ἐρώμενον* και η ενέργειά της δεν έχει καμιά αναφορά η επίδραση στον Κόσμο, αλλά περιορίζεται στον εαυτό της, είναι εσωτερική υπόθεσή της, είναι καθαρή αυτονόηση και αυτογνωσία συνεχής και ατελεύτετη.

Η *νόησις νοήσεως* ως έννοια έκφρασης του Θεού αποτελεί για τον Αριστοτέλη

διαλεκτική αναγκαιότητα. Διότι θεμελιώνεται στη θέση ότι το τελειότερο υποκείμενο νόησης δε μπορεί να έχει ως αντικείμενό του γνωσιακό τίποτε άλλο από το τελειότερο νοητό: «δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ»,⁴⁵ και αυτό δε μπορεί να είναι άλλο από τον εαυτό του, αφού κατά λογική αναγκαιότητα το τελειότατο πρέπει να είναι ένα και μόνο ένα. Αν λοιπόν το αντικείμενο της θεϊκής νόησης δεν ήταν αυτή η ίδια η ουσία της αλλά κάτι άλλο, τότε η θεϊκή νόηση θα εξαρτιόταν κατά κάποιο τρόπο από το αντικείμενό της, το οποία θα ήταν ασφαλώς ο Κόσμος ολόκληρος, και όχι μόνο τα 55 κινούντα ακίνητα όντα (ουράνιες σφαίρες), όπως αυθαίρετα υποστηρίζει ο H.J. Krämer. Τότε όμως η νόησης του Θεού θα ήταν και νόησης του κακού, αφού ο Κόσμος περιλαμβάνει και το κακό. Εδώ βλέπουμε —και δεν είναι ασφαλώς το μόνο σημείο— ότι ο Αριστοτέλης πλατωνίζει, αφού εξαρτά την ποιότητα του (νούτος) νου κατά κάποιο τρόπο και από το αντικείμενο της νόησης του⁴⁶. Η διάκριση εξάλλου υποκειμένου και αντικειμένου της νόησης ανάγεται ίσως στην ύπαρξη των υλικών, των σύνθετων δηλαδή αντικειμένων ως νοητών, αλλά και στη συνθετότητα της φύσης του ίδιου του ανθρώπου. Διότι ακριβώς αυτή η υλικότητα και συνθετότητα είναι η αιτία της μη πλήρους ταύτισης νου και νοουμένων.⁴⁷

Στα *Μεταφυσικά* του δηλαδή ο Αριστοτέλης παρουσιάζει το Θεό τελείως αποκομμένο από τον Κόσμο, αφού νοείται ως ένα ον απόλυτα υπερβατικό, του οποίου η ζωή και δραστηριότητα περιορίζεται στη καθαρή νόηση, που έχει ως μοναδικό της αντικείμενο τον εαυτό της και μόνον αυτόν, είναι δηλαδή «νόησης νοήσεως». Προσπαθώντας ο Αριστοτέλης να προσεγγίσει την ουσία του Θεού οδηγείται στην έννοια της απόλυτης ετερότητας του Θεού ενσχέσει με όλα τα άλλα όντα, με όλο τον Κόσμο. Αφαιρεί έτσι όπως ελέχθη από τις δραστηριότητες του Θεού το ποιείν και το πράττειν,⁴⁸ που είναι θεμελιώδεις ανθρωπολογικές κατηγορίες, και αποδίδει σ' αυτόν μόνο το νοεῖν ως μοναδική ενέργεια και οντολογική κατηγορία του υπέρτατου όντος που χαρακτηρίζει *τιμιώτατον* και *κράτιστον*. Το νοεῖν όμως χαρακτηρίζει και τον άνθρωπο ως η χαρακτηριστικότερη οντολογική κατηγορία του, που κατεξοχήν τον διαφοροποιεί από τα ζώα, ενώ συγχρόνως τον κάνει να είναι το συγγενικότερο με το Θεό ον. Στη συγγενική αυτή σχέση ο Θεός λειτουργεί ως ηθικό πρότυπο, προς το οποίο οφείλει ο άνθρωπος να κατατείνει, προκειμένου να επιτύχει τη μέγιστη δυνατή ευδαιμονία του: «τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἔφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας (sc. τῆς θεωρητικῆς) ὑπάρχει».⁴⁹

Το ηθικό όμως αυτό μοντέλο του Θεού δεν ικανοποιεί τον «μεταφυσικό» Αριστοτέλη που αγωνίζεται να συλλάβει το Θεό από καθαρά οντολογική σκοπιά, που είναι η σκοπιά της απόλυτης ετερότητας του θεού από τον Κόσμο. Γι' αυτό ακριβώς και το νοεῖν, που χαρακτηρίζει τόσο τον άνθρωπο όσο και το Θεό, πρέπει, να αποτελέσει όχι στοιχείο ενότητας Θεού και ανθρώπου αλλά στοιχείο διαφορότητας. Αυτή ακριβώς η ανάγκη οδηγεί τον Αριστοτέλη στη σύλληψη του Θεού, ο οποίος, αντίθετα προς τον άνθρωπο, που νοεῖ όχι μόνο τον εαυτό του αλλά και τον Κόσμο, νοεῖ τον εαυτό του και μόνο τον εαυτό του. Τα επιχειρήματα βέβαια, με τα οποία προσπαθεί ο Αριστοτέλης να στηρίξει αυτή τη θέση του δεν είναι ιδιαίτερα ισχυρά.

Όσο όμως κι αν η σύλληψη του Θεού από τον Αριστοτέλη ως αυτονόησης φαίνεται να κινείται σε καθαρά οντολογικά — μεταφυσικά επίπεδα, δεν απουσιάζει εντελώς η ηθική διάσταση, αφού μπορεί κάλλιστα να ιδωθεί και ως προτροπή —έστω πολύ έμμεση— προς τον άνθρωπο για αυτογνωσία ως βασική αρχή της ηθικής τελείωσης του ανθρώπου. Δεν πρέπει δηλαδή να απουσιάζει εντελώς από την έννοια της αυτονόησης η έννοια της αυτογνωσίας, της οποίας την τεράστια σημασία είχε επισημάνει η ελληνική αρχαιότητα, όπως φανερώνει η περίφημη δελφική προτροπή στην συνοπτική της διατύπωση: *γνώθι σαυτόν* (Πβ. O. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern-München 1959, σελ. 209).

Ας δούμε τώρα πώς συνήθως ερμηνεύεται η Αριστοτελική έννοια του Θεού ως αυτονόησης. Οι κυριότερες ερμηνείες μπορούν να συνοψισθούν σε τέσσερα ερμηνευτικά σχήματα:

1. Η ερμηνεία του Θωμά του Ακινάτου, σύμφωνα με την οποία ο Θεός μαζί με τον εαυτό του νοεί έμμεσα και αυτομάτως και τον υπ' αυτού δημιουργηθέντα Κόσμο.⁵⁰

2. Συναφής προς την προηγούμενη ερμηνεία είναι η απριωρική ερμηνεία του H.J. Krämer, σύμφωνα με την οποία ο Θεός νοεί κυρίως και κατεξοχήν τα 55 κινούντα ακίνητα, που κινούν τις ισάριθμες ουράνιες σφαίρες. Από την ίδια τη φύση του, *a priori*, ο θείος νους στρέφεται κυρίως και πρωταρχικά προς τις ουράνιες αυτές σφαίρες.⁵¹

3. Τρίτη ερμηνεία είναι η φορμαλιστική, σύμφωνα με την οποία η αυτονόηση του Θεού δεν είναι παρά μια τελική και οριακή έννοια, η οποία βοηθάει τον Αριστοτέλη να φθάσει σε μια πρώτη αιτία και να αποφύγει έτσι τον κίνδυνο ενός "regressus in infinitum". Δηλαδή η φράση αυτή δεν έχει συγκεκριμένο και πραγματικό περιεχόμενο. Η ερμηνεία αυτή υποστηρίζεται κυρίως από τον Klaus Oehler.⁵²

4. Σύμφωνα με την τέταρτη τέλος ανιστορική ερμηνεία του Hegel και των οπαδών του *η νόησις νοήσεως* πρέπει να νοηθεί ως απόλυτος ανα-λογισμός στα πλαίσια του απόλυτου πνεύματος της γνωστής ιδεαλιστικής θεωρίας του Hegel.⁵³

Η τελευταία αυτή ερμηνεία ως αυθαίρετη και, κυρίως, αντιστορική δεν νομίζω ότι πρέπει να μας απασχολήσει ιδιαίτερα.

Η πρώτη ερμηνεία του Θωμά του Ακινάτου, την οποία συμμερίζονται και στην εποχή μας σπουδαίοι μάλιστα Αριστοτελιστές, όπως είναι ο F. Brentano και ο E. Rolfes, δεν απηχεί απλώς την αντίστοιχη χριστιανική περί Θεού διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία ο Θεός νοεί και γνωρίζει όχι μόνο τον εαυτό του αλλά τα πάντα (παρελθόντα, παρόντα και μέλλοντα, ακόμη και τις μύχιες σκέψεις των ανθρώπων), αλλά στηρίζεται και στην κοινή λογική, η οποία απαιτεί, ο Θεός όχι απλώς να γνωρίζει τον εαυτό του και τον Κόσμο, πράγμα που σε ένα βαθμό ισχύει για τον άνθρωπο, αλλά ως απόλυτο ον να έχει τη διπολική αυτή γνώση σε απόλυτο βαθμό.

Η δεύτερη ερμηνεία, η απριωρική του H.J. Krämer, συγγενεύει προς την πρώτη, καθόσον και αυτή δεν δέχεται ότι η γνώση του Θεού μπορεί να περιορίζεται σε μια αυτονόηση, διότι μια τέτοια νόηση χωρίς γνωσιακό αντικείμενο έξω από τον εαυτό της θα ήταν κατά τον Krämer «κενή», αφού η αυτονόηση κατά τη γνώμη του στερείται γνωσιακού αντικειμένου.⁵⁴

Η απριορική αυτή ερμηνεία του Krämer όχι μόνο δεν στηρίζεται στα κείμενα του Αριστοτέλη αλλά είναι και ευθέως αντιαριστοτελική, καθότι ο θεϊκός νους για τους λόγους, που παραθέτει ο Αριστοτέλης και στους οποίους σύντομα αναφέρθηκα, δε μπορεί να νοεί τίποτε κατώτερο από την τελειότητά του, δηλαδή από τον ίδιο τον εαυτό του. Ο Krämer βέβαια υποστηρίζει ότι οι 55 ουράνιες σφαίρες και το πρώτον κινούν ακίνητον είναι ουσίες και οντολογικά και τελολογικά ισότιμες και ανήκουν όλες —κατά τον Krämer πάντοτε— στην πρώτη και ακίνητη ουσία.⁵⁵ Όλα όμως τα επιχειρήματα που παραθέτει ο Krämer, για να αποδείξει αυτές τις θέσεις του δεν αποδεικνύουν τίποτε άλλο παρά μόνο το ζήλο του να στηρίξει τις χωρίς αμφιβολία ενδιαφέρουσες αλλά και εξίσου αβάσιμες αυτές θέσεις του⁵⁶, αφού σύμφωνα κυρίως με το *Λ Των μετά τα φυσικά* είναι βέβαιο ότι κατά τη γνώμη του Αριστοτέλη τα 55 κινούντα ακίνητα δεν είναι ισότιμα, όπως νομίζει δηλαδή ο H.J. Krämer,⁵⁷ ούτε οντολογικά ούτε τελολογικά ούτε κατ' άλλην έννοια με το πρώτον κινούν ακίνητον. Και δεν είναι ισότιμα, διότι το τελευταίο είναι ένα και μοναδικό ον (ουσία), ως τότε τι νοούμενο και όχι ως οντολογική κατηγορία: ουσία πρώτη (ανώτερη και τελειότερη από τις δύο άλλες φυσικές ουσίες, δηλαδή κατηγορίες —είδη ουσιών⁵⁸), όπως τούτο σαφέστατα εξάγεται από το *Λ 8 κεφάλαιο Των μετά τα φυσικά*: «ή μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινούν δὲ τὴν πρώτην ἄϊδιον καὶ μίαν κίνησιν».⁵⁹

Εάν το πρώτον κινούν ακίνητον είναι οντολογική κατηγορία, είδος ουσίας⁶⁰ και όχι πρώτη ουσία ως τότε τι, τότε —σύμφωνα με τη διαλεκτική του Αριστοτέλη— δεν μπορεί να είναι η πρώτη (καθ' εαυτήν ακίνητη αλλά ενσχέσει με τα άλλα) κινούσα αρχή: «κινούν δὲ τὴν πρώτην ἄϊδιον καὶ μίαν κίνησιν», το πρώτον δηλαδή αίτιο της κίνησης στην αλυσίδα των αιτίων, το οποίο ακριβώς και αναζητεί ο Αριστοτέλης και βρίσκει στο πρώτον κινούν και λύνει έτσι το πρόβλημα της αρχής της κίνησης αποφεύγοντας τον κίνδυνο ενός “regressus in infinitum”.

Ότι εξάλλου το πρώτον κινούν είναι ένα τότε τι - ον και όχι κατηγορία ουσίας φαίνεται:

1. από τον τρόπο με τον οποίο τίθεται το πρόβλημα της αρχής της κίνησης, όπου ζητείται ένα τότε τι - ον⁶¹ ως πρώτη αρχή της κίνησης, η οποία και χαρακτηρίζεται ως «τὸ πρῶτον τῶν ὄντων»,⁶² «ἄϊδιόν τι ὃ πρῶτον κινεῖ»,⁶³ «μία (sc κίνησις) δ' ἢ ὑφ' ἑνός τε τοῦ κινούντος»,⁶⁴ «καὶ μενεῖν τὸ ὄν αὐτό (sc τὸ πρῶτον κινούν) ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ»⁶⁵ κ.λπ. Η γλώσσα του Αριστοτέλη υποδηλώνει, νομίζω, καθαρά ότι το πρώτον κινούν είναι μία τότε τι - ουσία.

2. από το ότι το πρώτον κινούν κινεί τον Κόσμο ως ερώμενον και ασφαλώς το αντικείμενο του έρωτος είναι πάντοτε ένα εντελώς συγκεκριμένο ον, και

3. από την ταύτισή του με το Θεό και από το ότι νοείται ως νόησις νοήσεως, είναι δηλαδή ον προσωπικό, όπως τούτο κυρίως συνάγεται από το γεγονός ότι ο Θεός του Αριστοτέλη είναι το κατεξοχήν ευδαίμον ον.⁶⁶

Εξίσου άστοχη είναι εξάλλου, όπως ήδη υποδηλώθηκε, η ταύτιση⁶⁷ του πρώτου κινούντος με «τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον»⁶⁸, αν την εννοήσουμε, όπως την εννοεί ο Krämer, ως γενική οντολογική κατηγορία, η οποία περιλαμβάνει και τις 55 ουράνιες σφαίρες (βλ. σημ. 60), και όχι ως τότε τι - ουσία. Διότι στην προκειμένη περίπτωση ο Αριστοτέλης δε θέλει ασφαλώς να πει ότι το πρώτον κινούν δε

δηλώνει ένα τότε τι - ον, αλλά την τρίτη οντολογική κατηγορία της μεταφυσικής ουσίας. Εδώ η φράση «ήν (sc. φοράν) κινεῖν φαμέν τήν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον»⁶⁹ δεν αποτελεί παρά ένα κατηγορημα, που αποδίδεται στο πρώτον κινούν, όπως αρκিবώς αποδίδονται σ' αυτό και τα «ζῶον αἴδιον ἄριστον», «οὐσία ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος», κ.λπ. Ορθώς λοιπόν χαρακτηρίζεται εδώ το πρώτον κινούν ως «οὐσία πρώτη καὶ ἀκίνητος», αφού είναι η κατεξοχήν ουσία, ουσία «ἀρίστη», «τιμιωτάτη» και «κρατίστη», η πρώτη στην αλυσίδα των αιτίων της κίνησης, αφού τέλος είναι ο ίδιος ο Θεός.

Μετά από όλα αυτά γίνεται ίσως κατανοητό γιατί ο Klaus Oehler⁷⁰ ασκεί δριμεία κριτική στην ερμηνεία του H.J. Krämer.

Σχετικά τώρα με την τρίτη, τη φορμαλιστική δηλαδή ερμηνεία του Klaus Oehler πρέπει να λεχθεί ότι η νόησις νοήσεως, κι αν ακόμη θεωρηθεί οριακή έννοια, είναι μια έννοια κάθε άλλο παρά φορμαλιστική, στερημένη δηλαδή πραγματικού περιεχομένου, αφού εκφράζει κάτι πολύ συγκεκριμένο, ανεξάρτητα αν αυτο είναι από μας κατανοητό ή παραδεκτό ή οτιδήποτε άλλο, και αυτό είναι η ίδια η ουσία του Θεού, που στη διαλεκτική της σύλληψη από τον Αριστοτέλη είναι συγχρόνως και υποκείμενο: νόηση και αντικείμενο: νοούμενο.

Εξάλλου ο Oehler αυτοαναιρείται, όταν χαρακτηρίζει την οριακή αυτή έννοια διαλεκτική με την εγγελιανή του όρου έννοια, διότι λείπει από αυτή το συγκεκριμένο εννοιολογικό περιεχόμενο, το οποίο ασφαλώς προϋποθέτει το διαλεκτικό σχήμα του Hegel, όπως ορθώς παρατηρεί ο Klaus Brinkmann.⁷¹

Τέλος θα ήθελα να παρατηρήσω ότι με τη θεώρηση του Θεού ως νοήσεως νόησιν διχάζεται κατά κάποιο τρόπο η ουσία του Θεού και γίνεται α) νοών νους (υποκείμενο) και β) νοούμενο (αντικείμενο) συγχρόνως, βέβαια σε μια σχέση διαλεκτικής ταυτότητας, διότι το νοούν και το νοούμενο συναποτελούν μια και μάλιστα απλή ουσία, αφού το νοούν είναι το νοούμενο και το νοούμενο είναι το νοούν· έχουμε δηλαδή μια ριζικά διαλεκτική σχέση.⁷²

Φαίνεται όμως να υπάρχει εδώ μια αντίφαση, διότι στο Λ 7 λέγεται ότι ο Θεός είναι αμερῆς και αδιαίρετος.⁷³ Η διαίρεση βέβαια αυτή είναι ουσιαστικά ένας καθαρός ανθρωπομορφισμός, δηλαδή μεταφορά των κατηγοριών του ανθρώπινου νου, όπου η διάκριση ανάμεσα σε νου και νοητά ή νοούμενα είναι εντελώς θεμιτή και κατανοητή μεταξύ άλλων και λόγω της σύνθετης φύσης του ανθρώπου και του νου του ειδικότερα,⁷⁴ αφού αυτός νοεί και τον εαυτό του και τον Κόσμο, και μάλιστα η νόηση του εαυτού του περνάει μέσα από τη νόηση του Κόσμου. Ενσχέσει όμως με το Θεό η διάκριση σε νόηση-υποκείμενο και νόηση-αντικείμενο: νόησις νοήσεως είναι καταχρηστική και πιο συγκεκριμένα, όπως ήδη ελέχθη, καθαρός ανθρωπομορφισμός, ο οποίος ακριβώς εξηγεί και τη φαινομενική αντίφαση του Αριστοτέλη, να παρουσιάζει την ουσιαστικά αμερή και αδιαίρετη ουσία του Θεού ως τρόπον τινά διμερή.⁷⁵

Πάντως η σύλληψη του Θεού ως καθαρής και απόλυτης αυτονόησης αποτελεί μία προσπάθεια του Αριστοτέλη να δώσει μια κατά το ανθρωπίνως δυνατόν καθαρότερη και θεωρητικότερη έννοια του Θεού. Τελικά βέβαια η έννοια αυτή δεν είναι τελείως απαλλαγμένη από ανθρωπομορφικά στοιχεία —πράγμα άλλωστε αδύνατο σε τελευταία ανάλυση— αποτελεί πάντως ένα είδος αυθυπέμβασης της αν-

θρώπινης σκέψης, καθόσον προκλητικά προσκρούει στο ανθρωπίνως εύλογο⁷⁶ και το αναιρεί σε μια έσχατη προσπάθεια να κάμει το άλμα και να λύσει το πρόβλημα της έννοιας του Θεού, το οποίο ασφαλώς δεν έλυσε —και αυτό το γνωρίζει και ο ίδιος— προήγαγε όμως σημαντικά⁷⁷. Άλλωστε όλα τα μεγάλα και γνήσια φιλοσοφικά προβλήματα, παρόλες τις τεράστιες προσπάθειες των λειτουργών της φιλοσοφίας, και αυτών ακόμη των γιγάντων του φιλοσοφικού στοχασμού, μένουν τελικά ανοιχτά και συνιστούν διαρκή πρόκληση για το ανθρώπινο πνεύμα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Υποστηρίζεται βέβαια και η άποψη ότι το όνομα *Μετά τα φυσικά* δε σημαίνει απλώς τη βιβλιοθηκονομική και εκδοτική από τον Ανδρόνικο το Ρόδιο τυχαία κατάταξη του γνωστού έκτοτε με το όνομα αυτό έργου του Αριστοτέλη (ό,τι ο ίδιος ο Αριστοτέλης ονόμαζε κυρίως *πρώτη φιλοσοφία*), αλλά ότι συγχρόνως το όνομα αυτό: *Μετά τα φυσικά* εδήλωνε ευθύς εξαρχής και το αντίστοιχο εξεπόμενος πραγμάτων περιεχόμενο, ό,τι δηλαδή είναι πέρα και πίσω από τη φύση, και ότι με άλλα λόγια η κατάταξη του έργου δεν υπήρξε τυχαία αλλά σκόπιμη (Πβ. σχετικά Hans Reiner, "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namen Metaphysik", στο: *Wege der Forschung*, τόμ. CCVI: *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, έκδ. F-P. Hager, Darmstadt, Wissen. Buchgesellschaft, 1969, και Augustin Mansion, "Erste Philosophie, zweite Philosophie und Metaphysik bei Aristoteles", στο: *Wege der Forschung* ένθ.αν.
- 1α. Βλ. Αριστ., *Μετ.* Λ 3, Λ 6, Λ 7 και Λ 8.
2. Αριστ., *Μετ.* 1072b 29.
3. Αριστ., *Μετ.* 1072b 29-30.
4. Αριστ., *Μετ.* 1073a 4-5.
5. Αριστ., *Μετ.* 1072b 3.
6. Αριστ., *Μετ.* 1074b 34-35.
7. Βλ. Αριστ., *Περί ψυχής* 430a 25. Πβ. 408 b 25-29.
8. Βλ. Αριστ., *Περί ψυχής* 430a 22-23. Πβ. 408 b 29.
9. Αριστ., *Περί ψυχής* 429 a 23.
10. Αλεξάνδρου, *Περί ψυχής* 88. 24. Πβ. Αριστ., *Περί ψυχής*, 430 a 15-17.
11. Αλεξ., *Περί ψυχής* 89. 17-18.
12. Αριστ., *Περί ψυχής* 430 a 18.
13. Βλ. π.χ. H. Cassirer, *Aristoteles' Schrift "Von der Seele"*, Tübingen 1932, σ. 169-176.
14. Βλ. π.χ. H. Cassirer, ένθ. αν., σ. 176-177.
15. Αριστ., *Περί ψυχής* 430 a 22-25. Το λεγόμενο βέβαια εδώ ότι ο παθητικός νους είναι φθαρτός (= θνητός) και ο «ποιητικός» αθάνατος και αϊδιος (= άφθαρτος) είναι μια σχηματική μόνο διάκριση, διότι ουσιαστικά ο νους του ανθρώπου είναι ένας και αδιαίρετος. Προκειμένου να αιτιολογήσει ο Αριστοτέλης την κίνηση-μετάβαση του νου από την κατάσταση του *δυνάμει* στην κατάσταση του *ένεργεία* διαίρεσε το νου σε παθητικό και ποιητικό και θεώρησε τον δεύτερο ως πρώτη αρχή και αιτία αυτής της κίνησης: ένα είδος ενός *πρώτου κινούντος ακινήτου*.
16. Βλ. Αριστ., *Περί ψυχής* 430 a 17-25, 413 a 6-7 και 413 b 24-28.
17. Πβ. το νου του Αναξαγόρα, το Θεό, του Ξενοφάνη, ο οποίος «ούλος νοεΐ». το λόγο και το σοφόν του Ηρακλείτου, το ον του Παρμενίδη κ.λπ.
- 17α. Μεγάλη πράγματι εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τον (θείο) νου ως «τῶν φαινομένων θειότατον», αφού φαινόμενα θεωρούμε όλα όσα υπόκεινται στις αισθήσεις μας, και ασφαλώς ο νους, και μάλιστα ο θείος, δεν υπόκειται στις αισθήσεις μας (Πβ. H. Bonitz, *Aristo-*

telis Metaphysica, Hildesheim, 1960 (= 1849), σελ. 515). Ο μεγαλύτερος υπομνηματιστής του Αριστοτέλη, ο [Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς] παρακάμπτει το συγκεκριμένο πρόβλημα. Ο W.D. Ross, από τους γνωστότερους σύγχρονους υπομνηματιστές του Αριστοτέλη, αντιμετωπίζει το πρόβλημα και προτείνει μια ενδιαφέρουσα λύση υποστηρίζοντας ότι το φαίνεσθαι δεν καλύπτει μόνο τα όντα που υποπίπτουν στις αισθήσεις μας αλλά και τα νοητά: "But φαίνεσθαι can also be used here of all the things discovered whether by sense or by reason (*Aristotle's Metaphysics*, vol II, Oxford 1953, σελ. 397. Πβ. Κ.Δ. Γεωργούλη, *Αριστοτέλους πρώτη φιλοσοφία — Τα μετά τα φυσικά*, Θεσσαλονίκη 1935, σελ. 279). Συναφώς με την ερμηνεία του W.D. Ross θα ήθελα να σημειώσω ότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τον θείο νου «τῶν φαινομένων θεϊότατον» ενσχέσει με τα άστρα, τις 55 δηλαδή ουράνιες σφαίρες και τον ουρανό που κατά τη γνώμη του Αριστοτέλη είναι όντα έμψυχα, αΐδια και ακίνητα και άρα θεϊκά, ώστε να θεωρούνται μάλιστα θεοί σύμφωνα με τις λαϊκές και μυθικές παραδόσεις των παλαιότερων (Αριστ., *Μετ.* 1074 b 1-14). Ο Συμπλίκος χαρακτηρίζει τα ουράνια αυτά σώματα όχι απλώς θεία, αλλά θεϊότατα φαινόμενα (*In Aristotelis Physicorum*, έκδ. H. Diels, Βερολίνο 1881, σελ. 331). Όταν λοιπόν ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τον θείο νου «των φαινομένων θεϊότατον», θέλει να εξάρει την υπεροχή του από τα ουράνια αυτά σώματα-φαινόμενα και όχι να τον θεωρήσει και αυτόν ως ένα από αυτά, με τη στενή τουλάχιστον έννοια του όρου φαινόμενον. Πιθανότατα πρόκειται για έκφραση ανακριβολογική.

18. Πβ. Αριστ., *Ηθ. Νικ.* 1177 a 15-16 και *Περί ψυχής* 413 b 27, 430 a 17-24 και 430 b 24-26.
19. Βλ. Αριστ., *Μετ.* 1072 b 27-30 και 1074 b 25-29.
20. Αριστ., *Μετ.* 1073 a 4-5.
21. Αριστ., *Μετ.* 1073 a 6-7.
22. Αριστ., *Μετ.* 1073 a 11.
23. Αριστ., *Μετ.* 1073 a 23-25. 'Όλα αυτά είναι κατηγορήματα πού αποδίδονται στο θεό κατόπιν συσχέτισης του θεού με τον κόσμο. Γι' αυτό και δεν εκφράζουν την ουσία του.
24. Ούτε και από τον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα ταυτίζονται, όπως συνήθως υποστηρίζεται.
25. Βλ. Αριστ., *Περί ψυχής* 430 a 22-23.
26. Αριστ., *Περί ψυχής* 413 b 26.
27. Αριστ., *Μετ.* 413 b 3.
28. Αριστ., *Μετ.* 1075 b 3-5.
29. Αριστ., *Περί ψυχής* 430 b 3-4.
30. Αριστ., *Μετ.* 1074 b 38.
31. Αριστ., *Περί ψυχής* 429 b 30-430 a 3. Πβ. Αλεξ., *Περί ψυχής* 84. 22-23.
32. Βλ. Αλεξ., *Περί ψυχής* 84. 23-24.
33. Βλ. Αλεξ., *Περί ψυχής* 87. 28.
34. Βλ. Αριστ., *Περί ψυχής* 430 a 4-5: «ή γάρ έπιστήμη ή θεωρητική και τὸ οὕτως έπιστητὸν τὸ αὐτὸ έστιν».
35. Βλ. Αριστ., *Περί ψυχής* 430 a 6-7.
36. Βλ. Αλεξ., *Περί ψυχής* 88. 14-15.
37. Βλ. Αριστ., *Ηθ. Νικ.* 1178 b 21-27.
38. Βλ. *Ηθ. Νικ.* 1096 b 31-35.
39. Βλ., *Πολιτικά* 1325 b 28-30.
40. Βλ., *Ηθ. Νικ.* 1178 b 8-22.
41. *Περί ουρανού* 292 a 22 και b 4.
42. *Φυσ.* 258 b 10-12.
43. Πβ. L. Elders, *Aristotle's Theology*, Assen 1972, σ. 10-12. Θα ήθελα εδώ να σημειώσω ότι η έννοια αυτή του θεού, όπως παρουσιάζεται στα *Φυσικά*, παρουσιάζει κάποια ομοιότητα με την έννοια του θεού των Μιλήσιων φιλοσόφων. Διαφέρει όμως από εκείνη, καθότι δεν είναι η πρωταρχή του κόσμου παρά μόνο ως αιτία της κίνησής του (Πβ. J. Owens, "The relation of God to the world in the *Metaphysics*", στο *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI. Simposium Aristotelicum*, έκδ. P. Aubenque, Paris, 1979, σελ. 222). Σχετικά όμως με την έννοια του θεού στον Αριστοτέλη ενσχέσει με τις περί θεού αντιλήψεις των παλαιότερων και των συγχρόνων του δε μπορούμε να ασχοληθούμε εδώ περισσότερο, διότι το θέμα αυτό είναι μεγάλο και εκφεύγει των στενών ορίων της παρούσης μελέτης. Βλ. σχετικά: I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, O. Gigon, *Grundpro-*

- bleme der antiken Philosophie*, Bern-München, 1959, D. J. Allan. *Die Philosophie des Aristoteles*, μετ. έκδ. P. Wilpert, Hambrug 1955, W.D. Ross, *Aristotle*, London 1971 (= ⁵1949) κ.α.,
44. Πβ. L. Elders, *ένθ. αν.*, σ. 12.
 45. Αριστ., *Μετ.* 1074 b 25-26.
 46. Βλ. D.J. Allan, *Die Philosophie des Aristoteles*, μετ. και έκδ. P. Wilpert, Hamburg 1955, σ. 114-115.
 47. Βλ. Αριστ., *Μετ.* 1074 b 33-1075 a 5.
 48. Με την αφαίρεση των οντολογικών αυτών κατηγοριών από το ύψιστο ον επιδιώκει ο Αριστοτέλης να διατηρήσει αμείωτη την τελειότητά του, παρατηρεί εύστοχα ο W.D. Ross (*Aristotle*, London 1971 (1949⁵), σ. 184. Η έννοια του θεού που μας δίνουν τα κεφάλαια 7 και 9 του βιβλίου *Λ των Μεταφυσικών* διαφέρει πολύ από την έννοια του θεού που μας δίνει ο Αριστοτέλης σε άλλα έργα του, αλλά ακόμη και σε άλλα κεφάλαια αυτών των *Μεταφυσικών* του (Πβ. κεφ. *Λ 8*). Για την περί θεού διδασκαλία του Αριστοτέλη και τις διάφορες φάσεις της βλέπε μεταξύ άλλων: Hans von Arnim, "Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre" στο: *Wege der Forschung...* Βλ. αν., W.K.C. Guthrie, *Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles*, στο: *Wege der Forschung...* Βλ. αν., W. Jaeger, *Aristoteles*, Βερολίνο 1923, και *Theology of the early greek philosophers*, Oxford 1947.
 49. Αριστ., *Ηθ. Νικ.* 1178 b 25-27.
 50. "quod Deus cognoscendo seipsum omnia cognoscit" (Thomae Aquinatis, *In XII Metaphysicorum Aristotelis*, lectio II, n. 2614-2615. Πβ. H.J. Krämer, "Grundfragen der aristotelischen Theologie", στο: *Theologie und Philosophie* 44 (1969), s. 363).
 51. Βλ. H.J. Krämer, *ένθ. αν.*, σ. 364.
 52. Βλ. H.J. Krämer, *ένθ. αν.*, σ. 363-364.
 53. Βλ. H.J. Krämer, *ένθ. αν.*, σ. 364.
 54. Βλ. H.J. Krämer, "Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik", στο: *Kant-Studien* 58 (1967), σ. 314 και 317, και του ιδίου, "Grundfragen der aristotelischen Theologie" σ. 363 κ. εξ. και 380 κ. εξ. Πβ. K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin - N. York, σ. 196-198.
 55. Βλ. H.J. Krämer, "Grundfragen der aristotelischen Theologie", σ. 365 κ.εξ.
 56. Και τούτο διότι οι παραπομπές του Krämer συχνά δεν έχουν σχέση με το ζητούμενο (Πβ. στο παραπάνω έργο σ. 365, υποσ. 10) και διότι τα κείμενα δε διαβάζονται αρκετά προσεκτικά και παρερμηνεύονται με αποτελέσματα να εξάγονται συμπεράσματα, τα οποία ασφαλώς υπηρετούν τις θέσεις του συγγραφέα, δεν ανταποκρίνονται όμως ούτε στο γράμμα ούτε στο πνεύμα των Αριστοτελικών κειμένων (Πβ. π.χ. Αριστ., *Μετ.* 1073 α 30 και b 1-2).
 57. Βλ. "Grundfragen der aristotelischen Theologie", σ. 365-367.
 58. Βλ. Αριστ., *Μετ.* *Λ 1* και *Λ 6*. Η πρώτη και ακίνητη ουσία είναι ουσία μεταφυσική.
 59. Αριστ., *Μετ.*, 1073 α 23-25.
 60. Είναι βέβαια αληθές, όπως ήδη υποδηλώθηκε, ότι κατά τον Αριστοτέλη υπάρχει μια κατηγορία (γένος) ουσίας που συναπαρτίζεται πράγματι από όλα τα μεταφυσικά όντα (ουσίες) που είναι τό *πρώτον κινούν. και τά 55 κινούντα ακίνητα*, όπως επίσης υπάρχουν άλλες δυο κατηγορίες (γένη) *φυσικῶν οὐσιῶν* (Βλ. σχετικά Αριστ., *Μετ.* *Λ 1* και *Λ 6*).
 61. Βλ. κυρίως Αριστ., *Φυσ. Θ* 6.
 62. Αριστ., *Μετ.* 1073 α 24.
 63. Αριστ., *Φυσ.* 258 b 11. Πβ. 259 α 21 και 259 b 23.
 64. Αριστ., *Φυσ.* 259 α 18.
 65. Αριστ., *Φυσ.* 259 b 26.
 66. Βλ. Αριστ., *Ηθ. Νικ.* 1177 α 16-17 και 1178 b 21-26.
 67. Την ταύτιση αυτή κάνει επίσης ο H.J. Krämer ("Grundfragen der aristotelischen Theologie", σ. 367 κ.εξ.).
 68. Αριστ., *Μετ.* 1073 α 30.
 69. Αριστ., *Μετ.* 1073 α 29-30.
 70. Βλ. *Γνωμον* 40 (1968) σ. 641-653. Ο K. Oehler ασκεί εδώ κριτική στη θέση του H.J. Krämer, όπως αυτή εκτίθεται στο βιβλίο του: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967² (= 1964). Ηπιότερος στην απόρριψη της θέσης του Krämer είναι ο K. Brinkmann, *ένθ. αν.*, σ. 196-198.
 71. Βλ. *ένθ. αν.*, σ. 198.

72. Πβ. K. Brinkmann, *ένθ. αν.*, σ. 196 κ. εξ.
73. Βλ. Αριστ., *Μετ.* 1073 α 6-7.
74. Βλ. Αριστ., *Περί ψυχής* Γ 4 και 5.
75. Πβ. στο σημείο αυτό και την άποψη του H.J. Krämer σχετικά με την έννοια των επιθέτων *αμερής* και *αδιαίρετος* ("Grundfragen der aristotelischen Theologie...", σ. 367-368).
76. Εύλογο είναι στην περίπτωση αυτή, ο Θεός ως ον όχι απλώς τελειότερον από τον άνθρωπο αλλά απόλυτα τέλειο να νοεί όχι απλώς τον εαυτό του αλλά τα πάντα και να γνωρίζει αυτά κατά τρόπο τέλειο και απόλυτο.
77. Διότι είναι φιλοσοφικά πολύ σημαντικό γεγονός η ταύτιση του Θεού αφενός με τον υπέρτατο νου, νοούμενο ως *νόσιν νοήσεως*, και αφετέρου με την έσχατη αρχή του Κόσμου νοούμενης ως *πρώτον κινούν άκίνητον*. Σημαντική είναι επίσης η προβολή της αυτονόησης ως της τελειότερης γνώσης. Εξάλλου η θεώρηση του Θεού ως αυτονόησης αποδίδει κατά το καλλίτερο τρόπο την έννοια του Θεού ως καθαρής ενέργειας και απόλυτης τελειότητας, διότι ούτε η νόηση κάποιου ανώτερου οντος ούτε φυσικά η νόηση κατώτερων όντων συμβιβάζεται με τη μοναδική τελειότητα του Θεού (Βλ. Αριστ., *Μετ.* Α. 9).

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΙΩ. ΠΑΠΑΔΗΣ
ΥΦΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΕΥΝΗΤΗΣ ΚΕΕΦ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΜ. ΕΠΙΚ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΠΑΝ/ΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ