

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Α΄. Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΩΝ *ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ*

*ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικάι,
μαθηματική, φυσική, θεολογική.
(Μετά τα φυσικά, E 1, 1026a 18-19)*

Σύμφωνα με τον ίδιο τον Αριστοτέλη,¹ ο σκοπός της πραγματείας την οποία εισηγείται στο βιβλίο *Άλφα μείζον των Μετά τα φυσικά* είναι η διάνοιξη μιας φιλοσοφικής οδού προς την *κτῆσιν της σοφίας*,² με άλλα λόγια προς την *κάτακτηση της επιστήμης των πρώτων αρχών*. Την επιστήμη αυτή, εξηγεί, μπορούμε να την προσδιορίσουμε σε σχέση με τις άλλες επιστήμες και σε σχέση με τον εαυτό της. Σε σχέση με τις άλλες επιστήμες η επιστήμη αυτή

¹ Πβ. *Μετά τα φυσικά*, A 2, 983a 21-23: «Είπαμε, λοιπόν, ποια είναι η φύση της επιστήμης που ψάχνουμε, και ποιος ο σκοπός τον οποίο πρέπει να πετύχει η έρευνά μας και η πραγμάτευσή μας συνολικά» (*τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν κτῆσιν καὶ τὴν ὄλην μέθοδον*).

² Πβ. *Μ.τ.φ.*, A 2, 983a 11-12: «Πρέπει, βέβαια, η κατοχή αυτής [της θεϊκής επιστήμης, δηλαδή της σοφίας] να μας φέρει στο αντίθετο σημείο από αυτό από το οποίο ξεκίνησαν οι έρευνές μας» (*δεῖ μέντοι πως καταστήναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοῦναντίον ἡμῶν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων*). Ο Αριστοτέλης εννοεί ότι, ενώ η πορεία προς τη σοφία ξεκινά από τον θαυμασμό και την απορία για το πώς έχουν ορισμένα πράγματα (η θέση αυτή έρχεται από τον πλατωνικό *Θεαίητο*, 155d 2-4: «Αυτό είναι που παθαίνει εντελώς ο φιλόσοφος, ο θαυμασμός· γιατί δεν υπάρχει άλλη αρχή της φιλοσοφίας εκτός από αυτήν» [*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη*]), η κτήση της σοφίας συνίσταται στη βεβαιότητα ότι αυτά τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς.

είναι *ἀρχικωτάτη*,³ δηλαδή ηγεμονική και κυρίαρχη: οι αρχές των άλλων επιστημών εξαρτώνται από τις αρχές αυτής της επιστήμης — γι' αυτό και στα επόμενα βιβλία η «σοφία» θα μετονομαστεί «πρώτη φιλοσοφία». Σε σχέση με τον εαυτό της, η επιστήμη αυτή είναι *θεία* και μάλιστα με διττό τρόπο: (1) είναι η επιστήμη αναφορικά με τους θεούς —αφού όλοι θα συμφωνούσαν ότι οι πρώτες αρχές του παντός είναι οι κατεξοχήν θεοί— και (2) είναι η επιστήμη που θα κατείχε κατεξοχήν ο ίδιος ο θεός.⁴ Αυτήν την *ἀρχικωτάτην* και *θειαν τῶν ἐπιστημῶν* εισηγείται ο Αριστοτέλης στο εναρκτήριο βιβλίο των *Μετά τα φυσικά*, και αυτήν την επιστήμη είναι εύλογο να περιμένουμε να δούμε να ξεδιπλώνεται στα επόμενα βιβλία της πραγματείας.

Ωστόσο, πολλοί μελετητές του Αριστοτέλη, παλαιότεροι και σύγχρονοι, θα απέρριπταν τόσο τον ισχυρισμό ότι αυτή η επιστήμη έχει θεολογικό περιεχόμενο όσο και τον ισχυρισμό ότι στα *Μετά τα φυσικά* ξεδιπλώνεται μία ενιαία φιλοσοφική επιστήμη. Ας πάρουμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα από τον προηγούμενο αιώνα, το οποίο ενδέχεται να είναι οικείο στους Έλληνες αναγνώστες:

[...] οι αρχές της κίνησης είναι «χωριστές» και ακίνητες· αυτές επομένως είναι το αντικείμενο της πρώτης και ύψιστης επιστήμης. Για χάρη μιας όμορφης συστηματοποίησης ο Αριστοτέλης σκέφτηκε να ονομάσει αυτήν την «πρώτη επιστήμη» θεολογία· η λέξη αυτή εμφανίζεται μόνο εδώ σε ολόκληρο το έργο του. Μερικές σειρές πιο κάτω ξαναγυρίζει απότομα στον συνηθισμένο όρο *πρώτη φιλοσοφία*. Πιστεύω ακράδαντα ότι ο Αριστοτέλης ουδέποτε χρησιμοποίησε σοβαρά τον όρο *θεολογική* [επιστήμη]. Η λέξη αυτή ήταν μια συμπτωματική έμπνευση (η χρήση της συνοδεύτηκε με μια παρενθετική δικαιολόγηση) και δεν άφησε κανένα ίχνος ούτε στα δικά του έργα ούτε στα έργα των άμεσων διαδόχων του.⁵

³ *Μ.τ.φ.*, Α 2, 982b 4.

⁴ Πβ. *Μ.τ.φ.*, Α 2, 983a 5-10: «Μια επιστήμη μπορεί να είναι [θεική] με δύο μόνο τρόπους: η επιστήμη που στον ύψιστο βαθμό θα είχε ο θεός είναι *θεική* μεταξύ των επιστημών, όπως *θεική* θα ήταν και η επιστήμη που έχει ως αντικείμενο τα *θεικά* όντα. Η επιστήμη που ψάχνουμε είναι η μόνη που έχει και τις δύο αυτές ιδιότητες· γιατί όλοι πιστεύουν ότι ο θεός ανήκει στα αίτια και είναι ο ίδιος μια αρχή, και γιατί πρόκειται για μια επιστήμη της οποίας ο θεός θα είναι ο μοναδικός ή, έστω, ο κατεξοχήν κάτοχος» (τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνον· ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, *θεία τῶν ἐπιστημῶν* ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν *θειῶν* εἴη. *μόνη* δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὃ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός).

⁵ I. Düring, *Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Α' (μετάφραση: Π. Κοτζιά-Παντελή), Αθήνα 1991, σ. 205. Η πρωτότυπη γερμανόγλωσση

Έτσι εξηγεί ο Ingemar Düring την παρουσία της λέξης «θεολογική» στο βιβλίο *Έπιλον των Μετά τα φυσικά*,⁶ με την οποία ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τη θεωρητική φιλοσοφία που έχει ως αντικείμενο τις αυθύπαρκτες αμετάβλητες ουσίες. Λίγο πιο κάτω, ο Σουηδός αριστοτελιστής μάς προτρέπει «να εγκαταλείψουμε την έκφραση “η θεολογία του Αριστοτέλη”, ή τουλάχιστον να την κατατάξουμε στην ασήμαντη θέση που της ταιριάζει: δεν ήταν παρά ένα απλό εύρημα του Αριστοτέλη όταν αυτός αναζητούσε μια λέξη για να φτιάξει μια όμορφη τριάδα».⁷

Όπως και το αισθητικό κίνητρο, η διάκριση μεταξύ («χρήσης» και «σοβαρής χρήσης») μιας λέξης ή ενός όρου σε φιλοσοφικά συμφραζόμενα φαίνεται αναχρονιστική και οπωσδήποτε όχι δικαιολογημένη, κυρίως όταν παρουσιάζεται να αφορά έναν φιλόσοφο ο οποίος, όπως δείχνουν ξεκάθαρα η διαλεκτική και η ρητορική του, είχε πλήρη επίγνωση των κινδύνων που εμφιλοχωρούν στην αστόχαστη γλώσσα.⁸ Αραγε για ποιον λόγο οι όροι («μαθηματική» και «φυσική»), οι οποίοι εμφανίζονται στην ίδια φράση, χρησιμοποιούνται απεναντίας σοβαρά, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Düring; Αν το κριτήριο γι' αυτήν τη διάκριση είναι η συχνότητα με την οποία οι όροι αυτοί απαντούν στο αριστοτελικό έργο, τότε η πεποίθηση του Σουηδού αριστοτελιστή είναι αδικαιολόγητα ακράδαντη: όχι τόσο επειδή το έργο του Αριστοτέλη διασώζεται μόνον εν μέρει (επομένως, η συχνότητα με την οποία απαντά ο όρος δεν είναι αναγκαστικά η πραγματική) όσο επειδή ο όρος «θεολογική» δεν είναι άσχετος και αυτόνομος αλλά άρρηκτα συνδεδεμένος (είναι μάλιστα ταυτόσημος) με το αντικείμενο το οποίο λέγει: τον θεό και τους θεούς — όπως άλλωστε και η μαθηματική και η φυσική επιστήμη ονομάζονται έτσι όχι αφ' εαυτών αλλά εξαιτίας των αντικειμένων τους. Και οι θεοί και ο θεός εμφανίζονται και επανεμφανίζονται σε κομβικά σημεία των *Μετά τα φυσικά*. Στο βιβλίο *Λάμβδα*, π.χ., αφού ο Αριστοτέλης έχει προσδιορίσει τον αριθμό των «χωριστών» πραγμάτων, με άλλα λόγια των αυθύπαρκτων αμετάβλητων ουσιών που αποτελούν τις χωριστές αρχές των αιώνιων κινήσεων των ουράνιων σφαιρών, αναφέρεται εν κατακλείδει με θαυμασμό στην πανάρχαια θεολογική παράδοση και την αλήθεια που αυτή είχε συλλάβει:

δημοσίευση (*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*) έγινε στη Χαϊδελβέργη το 1966.

⁶ Βλ. την προμετωπίδα στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου.

⁷ Düring, *Αριστοτέλης*, σ. 206.

⁸ Βλ. P. Golitsis, «Aristotle on ambiguity», στο M. Vöhler, T. Fuhrer & S. Frangoulidis (επιμ.), *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature*, Βερολίνο 2021, σ. 11-27.

Αν κανείς ξεχωρίσει [τα υπόλοιπα, δηλαδή τα μυθώδη] και δεχθεί μόνο το πρώτο, ότι δηλαδή [οι αρχαίοι] πίστευαν πως οι πρώτες ουσίες είναι θεοί, θα νόμιζε ότι αυτό έχει ειπωθεί με θεϊκό τρόπο [δηλαδή σαν να το είχαν πει θεοί] και ότι, ενώ, όπως είναι εύλογο να πιστεύουμε, κάθε τέχνη και κάθε φιλοσοφία ανακαλύφθηκαν πολλές φορές,⁹ όσο ήταν δυνατόν [κάθε φορά], και κάθε φορά χάθηκαν, αυτές οι απόψεις των αρχαίων περισώθηκαν μέχρι σήμερα σαν λείψανα.¹⁰

Η χρήση της λέξης «θεολογική» δεν οφείλεται σε «συμπτωματική έμπνευση», όπως μας καλεί να πιστέψουμε ο Düring, αλλά μέσω αυτής ο Αριστοτέλης εντάσσει τη δική του διερεύνηση για τις πρώτες αρχές σε μια πανάρχαια παράδοση, επικυρώνοντας έτσι την αξεπέραστη σπουδαιότητα του αντικειμένου της. Ο όρος «πρώτη φιλοσοφία» ασφαλώς δεν είναι πιο «σοβαρός» από τον όρο «θεολογία», ούτε επινοήθηκε για να τον αντικαταστήσει, αλλά είναι δηλωτικός της ιεραρχίας των θεωρητικών επιστημών, ενώ προσδιορίζει ακριβέστερα το αντικείμενο της θεολογικής επιστήμης: δεδομένου ότι στον αρχαίο κόσμο πολλές και διαφορετικές ουσίες είναι θεοί, αντικείμενο της αριστοτελικής θεολογίας είναι συγκεκριμένα οι πρώτες ουσίες, οι οποίες είναι και οι αρχές όλων των άλλων πραγμάτων. Στο εναρκτήριο βιβλίο των *Μετά τα φυσικά* η επιστήμη των πρώτων αρχών χαρακτηρίζεται όχι απλώς θεία αλλά θειοτάτη:

Είναι φανερό ότι τη γνώση [των πρώτων αρχών και αιτίων] δεν την επιζητούμε εξαιτίας κάποιας άλλης χρησιμότητας, αλλά όπως λέμε ότι ελεύθερος είναι εκείνος ο άνθρωπος που υπάρχει για τον εαυτό του και όχι για κάποιον άλλο, έτσι επιζητούμε και αυτήν ως τη μόνη ελεύθερη επιστήμη· γιατί είναι η μόνη [επιστήμη] που υπάρχει γι' αυτήν την ίδια. Επομένως σωστά θα πίστευε κανείς ότι η κατοχή αυτής της επιστήμης δεν είναι ανθρώπινη. Γιατί η φύση των ανθρώπων είναι από πολλές απόψεις δουλικά, και, όπως είπε ο Σιμωνίδης, «μόνον ο θεός μπορεί να έχει αυτό το προνόμιο», ενώ ο άνθρωπος δεν είναι άξιος να ψάξει παρά μόνο την επιστήμη που του αρμόζει.¹¹ Αν λοιπόν έχουν κάποιο δίκιο οι ποιητές και το θείο είναι από τη φύση του φθονερό, τότε είναι πιο πιθανό να υπάρχει ως προς αυτό [ο θεϊκός φθόνος], και θα είναι δυστυχείς όσοι άνθρωποι ξεχωρίζουν [επειδή κατέχουν αυτήν την επιστήμη]. Το θείο όμως δεν είναι δυνατόν να είναι φθονερό αλλά,

⁹ Για τον Αριστοτέλη ο κόσμος δεν έχει αρχή ούτε τέλος· επομένως, η ανθρώπινη γνώση εξαλείφεται σχεδόν ολοσχερώς μετά από κάθε κατακλυσμό και ανακαλύπτεται κάθε φορά εκ νέου.

¹⁰ *Μ.τ.φ.*, Α 8, 1074b 8-13.

¹¹ Δηλ. μια επιστήμη που υποτάσσεται σε κάποιον εξωτερικό σκοπό και όχι την επιστήμη που «σκοπό έχει τον εαυτό της και μόνο τον εαυτό της» (η φράση είναι του Κωνσταντίνου Δ. Γεωργούλη, *Αριστοτέλους Πρώτη Φιλοσοφία. Τα Μετά τα φυσικά*, Θεσσαλονίκη 1935, σ. 1).

όπως λέει η παροιμία, «πολλά ψέματα λένε οι ποιητές»), και εμείς δεν χρειάζεται να πιστέψουμε ότι υπάρχει κάποια άλλη επιστήμη με μεγαλύτερη αξία· γιατί η πιο θεϊκή (θειοτάτη) [επιστήμη] είναι και η πιο άξια (τιμιωτάτη).¹²

Ασφαλώς δεν είναι συμπτωματικό ότι στο βιβλίο *Λάμβδα* γίνεται και πάλι λόγος για την *τιμιωτάτην επιστήμην*¹³ και ότι εκεί *θειότατον και τιμιώτατον* χαρακτηρίζεται συγκεκριμένα το αντικείμενο του θεού ως *νοῦ*,¹⁴ αντικείμενο που δεν είναι διαφορετικό από τον ίδιο τον εαυτό του. Καθώς κορυφώνει την πραγματεία του στο βιβλίο *Λάμβδα*, ο Αριστοτέλης δείχνει ότι οι δύο τρόποι με τους οποίους η πρώτη επιστήμη χαρακτηρίστηκε αρχικά ως «θεϊκή» (η επιστήμη που έχει ο θεός, η επιστήμη των θεϊκών πραγμάτων) είναι ουσιαστικά ένας: η επιστήμη που έχει ο θεός δεν είναι η αδρανής κατοχή ή η διακοπτόμενη θεωρία ενός θεϊκού νοητού αντικειμένου αλλά η αιωνίως ενεργητική θεωρία του θεϊκού αντικειμένου· εφόσον όμως ο θεός θεωρεί τον εαυτό του, τότε είναι ο ίδιος το θεϊκό αντικείμενο, δηλαδή η επιστήμη των θεϊκών πραγμάτων.¹⁵ Όταν ο σοφός ή πρώτος φιλόσοφος θεωρεί την πρώτη αιτία της ευταξίας του παντός, ενεργοποιεί τη δύναμη που έχει ο άνθρωπος, καθώς μετέχει στον θεϊκό νοῦ, να γνωρίζει τη θεϊκή επιστήμη· έχει τότε την επιστήμη που ο θεός είναι.

Η «παρενθετική δικαιολόγηση» την οποία αναφέρει εν παρόδω ο Düring —ο Αριστοτέλης λέει συγκεκριμένα: «γιατί δεν είναι άδηλο ότι, αν κάπου υπάρχει το θείο, υπάρχει σε μια τέτοια [αιώνια, αμετάβλητη και αυθύπαρκτη] φύση»— είναι αληθέστερα μια συνδυαστική δήλωση.¹⁶ Συνδέει τη θεϊκή

¹² *Μ.τ.φ.*, Α 2, 982b 24-983a 5: *Δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαιμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλον ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἐστίν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτήσις· πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην "θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας", ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην. εἰ δὴ λέγουσιν τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτῳ συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς εἶναι πάντα τοὺς περιττοὺς. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν· ἢ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη.*

¹³ Πβ. *Μ.τ.φ.*, Α 10, 1075b 20-21: *τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναι τι ἐναντίον, ἡμῶν δ' οὐ.*

¹⁴ Πβ. *Μ.τ.φ.*, Α 9, 1074b 25-26: *δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεῖοτατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ [δηλ. ὁ νοῦς], καὶ οὐ μεταβάλλει.*

¹⁵ Περισσότερα γι' αυτό στο Επίμετρο.

¹⁶ Βλ. *Μ.τ.φ.*, Ε 1, 1026a 19-21. Για την ακρίβεια, ως παρενθετική εκδίδει τη σχετική φράση ο William D. Ross ([...] *οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ*

επιστήμη των πρώτων αρχών και αιτίων, για την οποία γίνεται προκαταρκτικά λόγος στο βιβλίο *Άλφα μείζον*,¹⁷ με τις ζητούμενες αυθύπαρκτες αμετάβλητες και αιώνιες ουσίες, για τις οποίες γίνεται ρητά λόγος στο βιβλίο *Έψιλον*, και οι οποίες γίνονται τελικά γνωστές στο βιβλίο *Λάμβδα*. Ούτε είναι αληθής η καταληκτική δήλωση του Düring: αν η λέξη «θεολογική» δεν άφησε κανένα ίχνος στα έργα των άμεσων επιγόνων του Αριστοτέλη —άραγε πόσα από αυτά έχουν διασωθεί;—, ίχνη άφησε οπωσδήποτε το αντικείμενο αυτής της επιστήμης, δηλαδή ο θεός και οι θεοί.¹⁸

Δεν χρειάζεται να επιμείνουμε περισσότερο για να καταλάβουμε πως η ερμηνεία του Düring, την οποία εκλαμβάνουμε εδώ παραδειγματικά, αποτελεί αποτύπωση μιας προσωπικής στάσης απέναντι στον αρχαίο λόγο, η οποία συγκαλύπτει αυτό που θα μπορούσαμε εύλογα να ονομάσουμε «διανοητική αμηχανία» ενώπιον χωρίων που ανατρέπουν μια προκαταβολικά εγκεκριμένη ερμηνεία — ερμηνεία όχι του λόγου του φιλοσόφου αλλά μιας ερμηνείας, όπως ελπίζω ότι θα γίνει αντιληπτό στη συνέχεια. Ενώ οι ψυχολογικές προσεγγίσεις των αρχαίων φιλοσόφων είναι συνήθεις στη νεωτερική ιστοριογραφία της φιλοσοφίας,¹⁹ η βεβαιότητα που διατρέχει το χωρίο που παραθέσαμε

φύσει ύπαρχει) [...]). Παραθέτω το χωρίο πλήρως, όπως το έχει εκδώσει ορθότερα ο Werner Jaeger, στη σσημ. 50.

¹⁷ Επιμένω να αναφέρομαι στα χωριστά βιβλία των *Μετά τα φυσικά* ολογράφως, προκειμένου να γίνεται κάθε φορά αντιληπτό ότι τα γράμματα της αλφαβήτου λειτουργούν ως τίτλοι και όχι ως τακτικά αριθμητικά.

¹⁸ Πβ. τα λεγόμενα «Μετά τα φυσικά» του Θεοφράστου, 4b 13-16: «Είναι ίσως αναγκαίο να εννοήσουμε [τις πρότερες και ανώτερες ουσίες] μέσω κάποιας δύναμης που υπερέχει των άλλων, όπως [θα εννοούσαμε] τον θεό· πράγματι είναι θεϊκή η αρχή των πάντων, μέσω της οποίας όλα τα πράγματα και είναι και παραμένουν» (*ἀνάγκη δ' ἴσως δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν· θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει*).

¹⁹ Η νεωτερική ιστορία της φιλοσοφίας αρέσκειται να αφηγείται τη φιλοσοφία αποστασιοποιημένα και από θέση υπεροχής, αρχής γενομένης με το μνημειώδες ιστορικό έργο *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Λειψία 1742-1744) του Γερμανού πάστορα Johann Jakob Brucker (1696-1770). Το έργο αυτό, γραμμένο από έναν ευσεβιστή ευαγγελικό, έχω την εντύπωση ότι έχει ασκήσει μεγαλύτερη επίδραση, άμεση ή έμμεση, από όση είναι σε θέση να αναγνωρίζουν σήμερα οι ιστορικοί της φιλοσοφίας. Επειδή το έργο του Brucker σπανίως διαβάζεται σήμερα, παραθέτω εδώ μια χαρακτηριστική για τον Αριστοτέλη ψυχολογική κρίση από την επιτομή που δημοσίευσε ο William Enfield (*The History of Philosophy From the Earliest Times To the Beginning Of the Present Century, Drawn Up From Brucker's Historia Critica Philosophiae*, Δουβλίνο 1791, τόμ. 1,

οφείλει να μας προβληματίσει. Άραγε ποιον λόγο θα μπορούσε να έχει για τον Düring ο Αριστοτέλης να χρησιμοποιεί, αλλά να μη χρησιμοποιεί «σοβαρά», τη λέξη «θεολογία»; Το ερώτημα αυτό μας φέρνει τώρα στο ζήτημα της ενότητας των *Μετά τα φυσικά*.

Για τους αρχαίους και μεσαιωνικούς (Άραβες, Λατίνους και Βυζαντινούς) εξηγητές, εκ των πραγμάτων πιο κοντινούς στον αρχαίο κόσμο,²⁰ η

σ. 285): «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μια φιλόδοξη επιθυμία να διακριθεί πάνω από όλους τους άλλους φιλόσοφους έκανε τον Αριστοτέλη να θέλει να γίνει ο ιδρυτής μιας νέας σχολής. Δεν υπάρχει επίσης αμφιβολία ότι για να αυξήσει τη λάμψη του δικού του συστήματος χρησιμοποίησε κάθε μέσο ώστε να εξαφανίσει τα άλλα. Σκοπός του ήταν να φτιάξει το δικό του οικοδόμημα πάνω στα ερείπια κάθε άλλου οικοδομήματος. Όπως ο λόρδος Βάκων παρατήρησε με ακρίβεια [στο *The Advancement of Learning*, Λονδίνο 1605]: “Σαν Τούρκος δεσπότης, [ο Αριστοτέλης] σκεφτόταν ότι δεν θα μπορούσε να βασιλεύσει ασφαλώς παρά μόνο αν οι αδελφοί του τρώμαζαν και έφευγαν”. Καινοτόμος περισσότερο στα λόγια παρά στην πραγματικότητα, αποφασισμένος να αντιτάξει τη νέα φιλοσοφία του σε αρχαίες διδασκαλίες, πολλές από τις οποίες βασιζόνταν στην αλήθεια και στην εμπειρία, ενίοτε παρερμηνεύει σκόπιμα τις απόψεις των προγενέστερων φιλοσόφων, ενίοτε επιλέγει τις πιο ασήμαντες ή αυτές που μπορεί να ανασκευάσει πιο εύκολα, ενώ άλλες φορές καταφεύγει σε αβέβαιες αρχές και ασαφείς όρους με την ελπίδα ότι η ασάφειά του θα εκληφθεί ως καινοτομία». Ασφαλώς, ο Düring δεν μοιραζόταν τις προκαταλήψεις ευσεβιστών ιστορικών όπως ο Brucker, για τους οποίους η φιλοσοφία του Αριστοτέλη αποτελούσε κατά βάθος τη διπλή πηγή της θείας (διάβαζε άνθρωπο, ο οποίος με μόνη τη δύναμη του λόγου μπορεί να γνωρίζει την αλήθεια και να ζει ευδαιμόνως) και της αίρεσης (διάβαζε σχολαστική φιλοσοφία, όπως αυτή συνδέεται με τον παπισμό). Απεναντίας, όπως και πολλοί άλλοι σύγχρονοί του αριστοτελιστές, προσπαθεί να «σώσει» τον Αριστοτέλη ελευθερώνοντάς τον από τον καθολικισμό και τα «βαρίδια» της σχολαστικής ερμηνείας (βλ. χαρακτηριστικά Düring, *Αριστοτέλης*, σ. 205: «O W. Jaeger ξεπέρασε ακόμη και τους Σχολαστικούς με τον ισχυρισμό του ότι πίσω από τη “μεταφυσική” του Αριστοτέλη βλέπουμε ήδη το *credo ut intelligam*»). Πάντως, ψυχολογικά ερμηνεύματα εμφανίζονται αρκετά συχνά στην παρουσίασή του.

²⁰ Η επιφυλακτική στάση απέναντι στον Αριστοτέλη θεμελιώθηκε και κυριάρχησε κατ’ αρχάς στον προτεσταντικό κόσμο· βλ. F. Bottin & M. Longo, «The history of philosophy from eclecticism to pietism», στο G. Piaia & G. Santinello (επιμ.), *Models of the History of Philosophy*, τόμ. 2: *From the Cartesian Age to Brucker*, Ντόρτντρεχτ 2011, σ. 301-385. Οι περισσότεροι Γερμανοί ιστορικοί της φιλοσοφίας του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα υπήρξαν επικριτικοί απέναντι στον Αριστοτέλη, ανήμποροι ή απρόθυμοι να συλλάβουν την «ιδέα» του για το τι είναι το απολύτως γνωστό αντικείμενο (πβ. *Μ.τ.φ.*, Α 2, 982a 31: τὸ μάλιστα ἐπιστητόν), δηλαδή η νοήσεως νόησις (*Μ.τ.φ.*, Α 9, 1074b 34), στην οποία θεμελιώνεται ο κόσμος, ωστόσο εμφανίστηκε ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Οι πολλές διαλέξεις του τελευταίου

θεμελιώδης ενότητα της πραγματείας *Μετά τα φυσικά* δεν τέθηκε ποτέ εν αμφιβόλω — όπως δεν τέθηκε εν αμφιβόλω ούτε ο πρωταρχικά θεολογικός σκοπός της. Μέσω των δεκατεσσάρων βιβλίων που συναποτελούν την εν λόγω πραγματεία (για τους Άραβες εντούτοις το βιβλίο *άλφα έλαττον* προηγείτο του *Άλφα μείζον*),²¹ ο Αριστοτέλης μάς οδηγεί στο τέλος, δηλαδή στον σκοπό στην επίτευξη του οποίου συνίσταται η «σοφία», όπως την ονομάζει η πυθαγόρεια παράδοση, ή η «πρώτη φιλοσοφία», όπως την ονομάζει πιο προσεκτικά ο ίδιος, τέλος το οποίο δεν είναι άλλο από τη γνώση του κυριωτάτου [...] και άριστου [...] και μάλιστα όντος,²² χάρη στο οποίο όλα όσα παρατηρούμε στον κόσμο με τις αισθήσεις μας και γνωρίζουμε με τον νου μας αποτελούν όντα. Τη γνώση αυτή μάς δίνει ο φιλόσοφος στο βιβλίο *Λάμβδα*, όπου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον [...] αὐτὸ καθ' αὐτό,²³ δηλαδή η πρώτη αρχή και τελικό αίτιο του παντός, έχει προσδιοριστεί ως νοήσεως νόησις,²⁴ δηλαδή

για την ιστορία της φιλοσοφίας, στις οποίες το φιλοσοφικό πρωτείο δίνεται εμφανώς στον Αριστοτέλη, ανέτρεψαν την παραδεδομένη εικόνα.

²¹ Εξάιρεση αποτελούν τρόπον τινά τα δύο τελευταία βιβλία *Mu* και *Nu*, τα οποία ερμηνεύθηκαν ήδη από την αρχαιότητα ως παράρτημα της πραγματείας, στο οποίο ο Αριστοτέλης εξετάζει κριτικά τη διδασκαλία του Πλάτωνα και των Ακαδημεικών για τις πρώτες αρχές. Τα δύο βιβλία υπομνημάτισε πράγματι χωριστά ο Συριανός, «πλατωνικός διάδοχος» στην Αθήνα τον 5ο αιώνα, ενώ για τον Αβερρόη τον 12ο αιώνα (βλ. πιο κάτω, σημ. 26) στα βιβλία αυτά ο Αριστοτέλης «δεν εξηγεί τίποτε που να σχετίζεται άμεσα με τον βασικό του σκοπό». Η άποψη του Αβερρόη, σύμφωνα με τον οποίο τα βιβλία των *Μετά τα φυσικά* απολήγουν στο βιβλίο *Λάμβδα*, φαίνεται πως επηρέασε τον Βυζαντινό και αναγεννησιακό λόγιο Ιωάννη Αργυρόπουλο, ο οποίος σε αντίθεση με τον καρδινάλιο Βησσαρίωνα δεν συμπεριέλαβε στη λατινική μετάφρασή του των *Μετά τα φυσικά* — τυπώθηκε στο Παρίσι το 1515 — τα βιβλία *Mu* και *Nu*. Ο Guillaume Du Val, στη δική του έκδοση των Απάντων του Αριστοτέλη (*Aristotelis Opera*, Παρίσι 1619· δίστηλη έκδοση, με αντικριστή λατινική μετάφραση), τοποθέτησε ευφύως τα βιβλία *Mu* και *Nu* πριν από τα *Κάππα* και *Λάμβδα*, ενώ για τον εγγελιανό φιλόσοφο Charles-Louis Michelet (*Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Παρίσι 1836) τα *Mu* και *Nu* θα πρέπει να διαβαστούν μεταξύ των βιβλίων *Κάππα* και *Λάμβδα*.

²² Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, *Υπόμνημα εις τα Μετά τα φυσικά Αριστοτέλους*, 183.12-13: Ἦ γὰρ τοῦ κυριωτάτου τε καὶ ἄριστου τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ὄντος γνώσις, μέγιστον οὐσα ἀγαθόν [δηλ. τῷ ἀνθρώπῳ], ἐκεῖνη [δηλ. τῇ σοφίᾳ, όπως αυτή ενδημεί στον άνθρωπο] τέλος.

²³ *M.τ.φ.*, Λ 10, 1075a 11-13.

²⁴ *M.τ.φ.*, Λ 9, 1074b 34-35.

νοητική ενέργεια της οποίας αντικείμενο είναι η ίδια η νοητική ενέργεια, και ως *ἐνέργεια ἢ καθ' αὐτήν*, η οποία ταυτίζεται με τον (ανώτατο) θεό.²⁵

Καθώς η πραγματεία κορυφώνεται στο βιβλίο *Λάμβδα*,²⁶ τα ενδιαμέσα βιβλία, δηλαδή από το *Γάμμα* ως το *Ιώτα*, αποτελούν ένα είδος «προκαταρκτικής εκκαθάρισης» —προεκκάθαρσις είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο περιπατητικός εξηγητής Αλέξανδρος Αφροδισιεύς στο τέλος του 2ου μ.Χ. αιώνα— μέσω της οποίας επιλύονται οι απορίες σχετικά με την επιστήμη των πρώτων αρχών ως αιτίων, απορίες που έχουν τεθεί κριτικά και εξαντλητικά

²⁵ Πβ. *Μ.τ.φ.*, Λ 7, 1072b 27-30: «Η ενέργεια η καθαυτήν είναι η άριστη και αιώνια ζωή εκείνου [δηλ. του θεού]. Πράγματι, λέμε ότι ο θεός είναι ζωντανό ον, αιώνιο και άριστο, ώστε ζωή και διάρκεια ζωής συνεχής και αιώνια ανήκει στον θεό· γιατί αυτό είναι ο θεός». Είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου ότι στην πολυθεϊστική αρχαιότητα η λέξη «θεός» δεν έχει τη βαρύτητα που λαμβάνει αργότερα στις μονοθεϊστικές θρησκείες. Στα αρχαία ελληνικά η λέξη χρησιμοποιείται κατά κανόνα ως κατηγορημα και όχι ως υποκείμενο. Η τελευταία φράση στο ανωτέρω παράθεμα (τούτο γάρ ὁ θεός), όπου «ο θεός» έχει πράγματι τον συντακτικό ρόλο υποκειμένου, σημαίνει για την ακρίβεια: «γιατί αυτό είναι ένας κοινά αποδεκτός ορισμός του θεού» (δηλαδή ότι ο θεός είναι ζωντανό ον, αιώνιο και άριστο). Η φράση παρερμηνεύεται από την Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Η θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τό βιβλίο Α τῶν Μετά τά φυσικά*, Θεσσαλονίκη, 2015, σ. 32 («ἡ λέξη [“θεός”] εἰπώθηκε»), σ. 292 («γράφει καί τό περίφημο “τούτο γάρ ὁ θεός”») και, ακόμη πιο χαρακτηριστικά, σ. 628: «εἶναι σάν νά αναφωνεῖ: αὐτό εἶναι ὁ θεός. Εἶναι σάν νά λέγει: μήν τόν ἀναζητεῖτε ἄλλοῦ, τούτο ὁ θεός» (αναπαράγω και το διτονικό σύστημα του βιβλίου). Η παρερμηνεία, η οποία φαίνεται τώρα να οδηγεί σε απορία, εντοπίζεται και στο Τ. Pentzopoulou-Valalas, «Interpretation problems in Aristotle’s *Metaphysics A*. The case of the sentence: καί ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις», στο D. Sfendoni-Mentzou (επιμ.), *Aristotle – Contemporary Perspectives on His Thought*, Βερολίνο 2018, σ. 278: «The image of God is introduced when Aristotle ascribes the attributes of the Prime Unmoved Mover to God, with no further explanation». *Πρῶτον κινῶν και ἀκίνητον* είναι όμως κατηγορήματα της (πρώτης) αρχής του παντός, όχι του «Θεού», του οποίου κατηγορήματα (σύμφωνα με τον γενικώς αποδεκτό ορισμό) είναι ζῶν, αἰδῖον, ἄριστον.

²⁶ Πβ. Αβερρόης, *Μέγα Υπόμνημα εις τα Μετά τα φυσικά (Averroes. Tafsir mā ba’d al-tabi’a*, τόμ. 3, εκδ. M. Bouyges, Βηρυτός 1948), §1394: «Ο Αλέξανδρος [Αφροδισιεύς] ξεκινά λέγοντας ότι όσοι ισχυρίζονται πως το βιβλίο *Λάμβδα* είναι το τελευταίο αυτής της επιστήμης έχουν δίκιο, αφού ορισμένα από τα βιβλία που έγραψε ο Αριστοτέλης σχετικά με αυτήν την επιστήμη περιέχουν τις δυσκολίες που πρέπει να επιλυθούν αφού έχουν επιθεωρηθεί κριτικά, ενώ άλλα περιέχουν τις λύσεις αυτών των δυσκολιών» (μεταφράζω από την αγγλική έκδοση του C. Genequand, *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lam*, Λέιντεν 1986). Ο Αβερρόης είχε υπόψη του το χαμένο σήμερα υπόμνημα του Αλεξάνδρου Αφροδισιεύς στο βιβλίο *Λάμβδα*.

στο βιβλίο *Βήτα*. Το βιβλίο *Άλφα μείζον* αναλαμβάνει προπαρασκευαστικό ρόλο εισαγωγής —προκατάστασις είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Αλέξανδρος— στη σοφία (ή πρώτη φιλοσοφία) ως επιστήμη των πρώτων αρχών. Το βιβλίο *άλφα έλαττον* ερμηνεύεται ως εισαγωγή στη θεωρητική φιλοσοφία εν γένει, ενώ το βιβλίο *Κάππα*,²⁷ καθώς αναπαράγει χωρία από τα βιβλία *Βήτα*, *Γάμμα* και *Έπιλον* αλλά και από την πραγματεία *Φυσική ακρόασις*, αναλαμβάνει τον ρόλο εισαγωγής στο βιβλίο *Λάμβδα*.²⁸ Απομένει το βιβλίο *Δέλτα*, στο οποίο εξετάζονται οι διαφορετικές σημασίες με τις οποίες χρησιμοποιούνται διάφοροι όροι σχετικοί με την έρευνα για τις πρώτες αρχές· το βιβλίο αυτό έχει τον κομβικό ρόλο να συζητά διεξοδικά, μεταξύ άλλων, τις διαφορετικές σημασίες του όντος,²⁹ οι αρχές του οποίου διερευνώνται στα επόμενα βιβλία των *Μετά τα φυσικά*: το ον κατά συμβεβηκός και το αληθειακό ον συζητούνται στοχευμένα (δηλαδή ως προς τη συνάφειά τους με την πρώτη φιλοσοφία ή επιστήμη των πρώτων αρχών) στο βιβλίο *Έπιλον*, το ον καθαυτό συζητείται διεξοδικά στα βιβλία *Ζήτα* και *Ήτα*, ενώ το βιβλίο *Θήτα* μάς δίνει μια εξαντλητική πραγμάτευση, με θετικά για τη θεολογική επιστήμη αποτελέσματα, του δυνάμει όντος και του ενεργεία όντος.³⁰ Πράγματι, εξαιρουμένου αυτού του βιβλίου, στο οποίο ξεχωρίζεται το ενεργεία ον ως αυτό που θα πρέπει να διερευνηθεί περαιτέρω προκειμένου να οδηγηθεί ο φιλοσοφικός πλους στη γνώση των πρώτων αρχών, τα ενδιαμέσα βιβλία έχουν κατά κανόνα αρνητικά αποτελέσματα — εξ ου και ο αλεξάνδρειος όρος *προεκκάθαρσις*. Για τους αρχαίους και τους μεσαιωνικούς εξηγητές τα *Μετά τα φυσικά* ως σύνολο συγκροτούν έναν ενιαίο *λόγον περι τῶν ἀρχῶν*, χάρη στον οποίο καταφέρνουμε να γνωρίσουμε τις πρώτες αρχές του παντός. Και η γνώση των πρώτων αρχών του παντός, όπως δηλώνεται προκαταρκτικά στο βιβλίο *Άλφα μείζον*, είναι η γνώση των θεών — η γενική πτώση είναι εδώ συνάμα αντικειμενική και υποκειμενική.

²⁷ Η γνησιότητα του βιβλίου *Κάππα* αμφισβητείται από πολλούς νεότερους και σύγχρονους ερευνητές. Βλ. κυρίως P. Aubenque, «Sur l'inauthenticité du livre K de la *Méta-physique*», στο P. Moraux & J. Wiesner (επιμ.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, Βερολίνο & Νέα Υόρκη 1983, σ. 318-344.

²⁸ Για τα βιβλία *Μυ* και *Νυ* βλ. σημ. 21.

²⁹ Βλ. Δ 7. Στο ίδιο βιβλίο επεξηγούνται οι διαφορετικές σημασίες όρων καθοριστικών για την πραγμάτευση που λαμβάνει χώρα στα *Μετά τα φυσικά*, όπως *ἀρχή*, *αἴτιον*, *στοιχείον*, *ἔν*, *οὐσία*, *δύναμις* κ.ά.

³⁰ Πβ. Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, *Υπόμνημα εις το Δέλτα των Μετά τα φυσικά Αριστοτέλους*, 372.34-37: *Ποιήσεται δὲ τὸν λόγον περι μὲν τοῦ κατὰ συμβεβηκός ὄντος καὶ περι τοῦ ὡς ἀληθοῦς ἐν τῷ μετὰ τοῦτο, περι δὲ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος ἐν τῷ Ζ καὶ Η, περι δὲ τοῦ δυνάμει τε καὶ ἐντελεχείᾳ ἐν τῷ Θ.*

Στον αντίποδα της παραδοσιακής ερμηνείας των *Μετά τα φυσικά* βρέθηκε ο ερευνητικός ορίζοντας των περισσότερων αριστοτελιστών του 20ού και του 21ου αιώνα. Επηρεασμένοι από τη «γενετική» προσέγγιση του Werner Jaeger, οι περισσότεροι σύγχρονοι αριστοτελιστές δεν ενδιαφέρονται να διερευνήσουν τη δυνατότητα μιας «ενωτικής» ανάγνωσης των *Μετά τα φυσικά*.³¹ Σύμφωνα με τον Jaeger, η αρχαία και η μεσαιωνική ερμηνεία του Αριστοτέλη έσφαλε κατά το ότι είδε άκριτα στις αριστοτελικές πραγματείες την αποτύπωση ενός στιβαρού φιλοσοφικού συστήματος, ενώ η σκέψη του Αριστοτέλη υπήρξε κά-θε άλλο παρά μονολιθική.³² Ο προσεκτικός αναγνώστης των αριστοτελικών πραγματειών, υποστηρίζει ο Γερμανός αριστοτελιστής, ανιχνεύει σε αυτές είτε αντιφάσεις είτε δύσκολα συμβιβάσιμες μεταξύ τους φιλοσοφικές θέσεις, οι οποίες αποκαλύπτουν την «ανάπτυξη» ή «εξέλιξη» (*Entwicklung*) της σκέψης του Σταγυρίτη φιλοσόφου. Δεν πρόκειται ασφαλώς για την εξέλιξη που εύλο-γα θα περιμέναμε να χαρακτηρίζει κάθε ελεύθερα σκεπτόμενο άνθρωπο· πολ-υ πιο συγκεκριμένα και αυστηρά, πρόκειται για τη σταδιακή απομάκρυνση του Αριστοτέλη από τις λύσεις που έδωσε ο Πλάτων στα φιλοσοφικά προβλή-ματα που τον απασχόλησαν. Για τον Jaeger «εξέλιξη» ουσιαστικά σημαίνει «αποπλατωνικοποίηση».³³

³¹ Ακόμη και ερμηνευτές οι οποίοι απορρίπτουν εκ βάθρων τη γενετική προσέγγιση, όπως ο Myles Burnyeat (*A Map of Metaphysics Zeta*, Πίτσμπουργκ 2001), βλέπουν την πραγματεία ως αποτέλεσμα εκδοτικής συρραφής διαφορετικών «κομματιών» (chunks) χωρίς οργανική συνάφεια. Σύμφωνα με τον Burnyeat, του οποίου η άποψη υπήρξε καθοριστική για την τρέχουσα *communis opinio*, τα ανεξάρτητα αυτά κομμά-τια είναι: ΑΒΓΕ, ΖΗΘ, Ι, Λ και ΜΝ (τα βιβλία *άλφα έλαττον* και *δέλτα* θεωρούνται παρέμβλητα στο πρώτο κομμάτι, ενώ το βιβλίο *Κάππα* θεωρείται νόθο). Την ενωτική ανάγνωση της πραγματείας, στην οποία διερευνώνται όλες οι πιθανές οδοί προς τη γνώση των πρώτων αρχών, δηλ. τη σοφία ή θεϊκή επιστήμη, υποστηρίζει τώρα με πειστικά επιχειρήματα ο Stephen Menn στο *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics* (Οξφόρδη, υπό περάτωση).

³² Βλ. χαρακτηριστικά W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Ent-wicklung*, Βερολίνο 1923 (αγγλική μετάφραση: *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, 1934). Η ατζέντα ενός πολύ μεγάλου μέρους των αριστοτελικών σπουδών του 20ού και του 21ου αιώνα έχει καθοριστεί από την ερμηνεία του Jae-ger (βλ. ενδεικτικά την προηγούμενη και την επόμενη σημείωση). Για μια σύγχρο-νη ιστορικοφιλοσοφική αποτίμηση της προσέγγισης του Jaeger βλ. C. Rapp, «The explanatory value of developmental hypotheses as exemplified by the interpretation of Aristotle», στο P. Golitsis & K. Ierodiakonou (επιμ.), *Aristotle and His Commentators. Studies in Memory of Paraskevi Kotzia*, Βερολίνο 2019, σ. 3-18.

³³ Την άποψη του Jaeger συμμερίζεται και η Πεντζοπούλου-Βαλαλά (πβ. χαρακτηρι-

Αναφορικά με τα *Μετά τα φυσικά*, από τα οποία ξεκίνησε μάλιστα η γενετική προσέγγιση του Jaeger,³⁴ η κεντρική ιδέα είναι ότι ο Αριστοτέλης έγραψε ορισμένα από τα βιβλία αυτής της πραγματείας σε νεαρή ηλικία, όταν ακόμη βρισκόταν υπό έντονη πλατωνική επίδραση και αναζητούσε τη σοφία ως την επιστήμη που καθιστά γνωστές τις πρώτες αρχές, δηλαδή τις θεϊκές ουσίες, οι οποίες είναι αιώνιες και άυλες όπως και οι πλατωνικές Ιδέες· ορισμένα βιβλία, εντούτοις, ο Αριστοτέλης τα έγραψε αργότερα, όταν πλέον αναζητούσε τη σοφία όχι ως θεολογία αλλά ως καθολική επιστήμη του όντος. «Υπάρχει κάποια επιστήμη [δηλαδή η φιλοσοφία, όπως διακρίνεται από τη διαλεκτική και τη σοφιστική] η οποία εξετάζει το ον ως ον, και όσα ανήκουν σε αυτό καθαυτό», λέει ο Αριστοτέλης στην αρχή του βιβλίου *Γάμμα*,³⁵ κατά τρόπο ο οποίος, υποστηρίζει ο Jaeger, δεν μπορεί να συνάδει με τον ορισμό της σοφίας ή πρώτης φιλοσοφίας ως θεωρίας περί των πρώτων θεϊκών αρχών και αιτίων, τον οποίο συναντούμε στο βιβλίο *Άλφα μείζον*.³⁶ Ο Jaeger αξιοποιούσε

στικά *Η θεολογία του Αριστοτέλη*, σ. 59: «Αυτόν τόν ζωντανό Αριστοτέλη, ὁ ὁποῖος παραμένει πλατωνιστής καί πολύ δύσκολα ξεγλιστρᾶ, τουλάχιστον στά πρώτα χρόνια, ἀπό τήν πλατωνική επίδραση [...]», και σ. 91: «ὁ πλατωνίζων ἀκόμη Αἰριστοτέλης»). Ὅμως και η ερμηνευτική αρχή του Jaeger συγκαλύπτει, κατά την ἀπόψή μου, μια ἐξίσου ψυχολογική παραδοχή, αὐτήν της ἀπομάκρυνσης του (ικανού) μαθητή ἀπό τη διδασκαλία του (ξεπερασμένου) δασκάλου. Η ἀδυναμία αὐτῆς της προσέγγισης καταδεικνύεται ἀπό το γεγονός ὅτι δεν λαμβάνει ὅσο πρέπει ὑπόψη της τη διάκριση μεταξύ Πλατωνικῶν και Ακαδημικῶν: οἱ δεῦτεροι ἀποτελοῦν ἕνα γένος φιλοσόφων ευρύτερο ἀπό αὐτό που ἀποτελοῦν οἱ πρώτοι. Σε σύγκριση με τον Σπεύσιπο, ἄμεσο διάδοχο του Πλάτωνα στην Ακαδημία, ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται τόσο τις πλατωνικές Ιδέες γενικά —για τον Σπεύσιπο αρχές εἶναι οἱ αρχές των μαθηματικῶν ὄντων— ὅσο και το Αγαθό καθαυτό ως ἀρχή, ὁ Αἰριστοτέλης, ὁ ὁποῖος δέχεται ως ἄυλη, αἰώνια και ἀμετάβλητη οὐσία τον θεϊκό Νου, τον ὁποῖο ταυτίζει με την πρώτη ἀρχή και το Αγαθό καθαυτό (βλ. σχετικά Σ. Μενν, «Ο Πλάτων και ὁ Αἰριστοτέλης για τον Θεό ως Νου και ως το Αγαθό», στο Σ. Μενν, *Ο Πλάτων για τον Θεό ως Νου*, Ηράκλειο 2015, σ. 177-226), εἶναι (και παραμένει) πολύ περισσότερο πλατωνικός.

³⁴ Βλ. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Metaphysik*, Βερολίνο 1912. Πρόκειται για τη δημοσιευμένη μορφή της διδακτορικής διατριβῆς του, την ὁποία υποστήριξε στο Βερολίνο (υπό την εποπτεία του Hermann Diels) το 1911.

³⁵ *Μ.τ.φ.*, Γ 1, 1003a 21-22: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν και τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

³⁶ Πβ. *Μ.τ.φ.*, Α 2, 982b 9-10: Δεῖ γὰρ αὐτὴν τῶν πρώτων ἀρχῶν και αἰτίων εἶναι θεωρητικήν. Ὡστόσο, διέλαθε την προσοχή του Jaeger ὅτι η ἐπιστήμη τις, για την ὁποία γίνεται λόγος στην ἀρχή του βιβλίου *Γάμμα*, προσδιορίζεται στη συνέχεια ως «πρώτη σοφία» σε ἀντιδιαστολή με τη φυσική (πβ. Γ 3, 1005b 1-2) και στο βιβλίο *Ἐπιλον* ως «πρώτη φιλοσοφία».

στη μελέτη του την ιδέα της «εξέλιξης», η οποία συνέχει το μνημειώδες ιστορικοφιλοσοφικό έργο του Eduard Zeller,³⁷ ιδρυτή του σύγχρονου κλάδου της ιστορίας της φιλοσοφίας, προκειμένου να δώσει λύση σε ένα πρόβλημα που είχε απασχολήσει έντονα τους Περιπατητικούς της Ύστερης Αναγέννησης σχετικά με τη σύνδεση της «πρώτης φιλοσοφίας» ως επιστήμης των θεϊκών ουσιών, όπως αυτή προσδιορίζεται στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου *Άλφα μείζον* και επιβεβαιώνεται περαιτέρω στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου *Έπιλον*, και της καθολικής επιστήμης του όντος, όπως αυτή ανακοινώνεται προγραμματικά στην αρχή του βιβλίου *Γάμμα*.³⁸ Το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ «οντολογίας» και «θεολογίας» στα *Μετά τα φυσικά* Αριστοτέλη απασχόλησε αργότερα τον μεγάλο Γερμανό αριστοτελιστή του 19ου αιώνα Hermann Bonitz, καθώς και τον νεοκαντιανό φιλόσοφο Paul Natorp,³⁹ ωστόσο φάνηκε

³⁷ Βλ. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Λειψία ³1876-1882. Η 13η έκδοση (1928) της επιτομής αυτού του έργου (E. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Λειψία ¹1883), αναθεωρημένη από τον Wilhelm Nestle, μεταφράστηκε στα ελληνικά από τον Χρήστο Θεοδωρίδη ως Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1942.

³⁸ Ο Francesco Patrizzi (1529-1597), βασιζόμενος σε όσα λένε για την τύχη του αριστοτελικού έργου ο Στράβων και ο Πλούταρχος, υποστηρίζει στο έργο του *Discussiones Peripateticae* (1581) ότι τα *Μετά τα φυσικά* συναποτελούνται από δύο διαφορετικές πραγματείες, τις οποίες «ανακάτεψε» μεταξύ τους ο γραμματικός Απελικών: μία πραγματεία για τη «σοφία» ή «πρώτη φιλοσοφία» ή «θεολογία» (βιβλία ΑΒΚΛΜΝ) —οι τρεις όροι προέρχονται απευθείας από το Υπόμνημα του Αλεξάνδρου Αφροδισιέως, το οποίο μεταφράστηκε στα λατινικά το 1527 από τον Ισπανό θεολόγο και φιλόσοφο Juan Ginés de Sepúlveda— και μία πραγματεία για την καθολική επιστήμη του όντος (βιβλία ΓΔΕΖΗΘΙ). Βλ. S. Menn, «Zeller and the debates about Aristotle's *Metaphysics*», στο G. Hartung (επιμ.), *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Βερολίνο 2010, σ. 93-121, συγκεκριμένα σ. 99-100. Η άποψη της Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Η θεολογία του Αριστοτέλη*, σ. 205-206, ότι μέχρι τον Paul Natorp (βλ. επόμενη σημείωση) «ή παραδεδομένη εικόνα ήταν [...] ότι ή μεταφυσική, ως πρώτη φιλοσοφία, δηλαδή ως θεολογική επιστήμη, μελετᾶ τό ὄν ἢ ὄν, πού δηλώνει τό κατ' ἐξοχήν ὄν, τό θεῖον» είναι παραπλανητική. Εξ όσων γνωρίζω, αυτήν την απλουστευτική άποψη, την οποία απέδωσε εσφαλμένα στον Αλέξανδρο Αφροδισιέα ο P. Merlan, «Metaphysik: Name und Gegenstand», *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), 87-92, τη διατύπωσε πρώτος ο Du Val (1619).

³⁹ Βλ. H. Bonitz, *Observationes criticae in Aristotelis libros Metaphysicos*, Βερολίνο 1842· P. Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*», *Philosophische Monatshefte* XXIV (1888), 37-65 και 540-574. Ο Natorp διαγιγνώσκει μια σαφή αντίφαση μεταξύ αφενός της πρώτης φιλοσοφίας ως επιστήμης του ὄντος ἢ ὄν, δηλ. του όντος στην καθολικότητά του, και θεμελιωτικής των άλλων επιστημών, και αφετέρου της

να επιλύεται από τον Jaeger. Σύμφωνα με τον Jaeger, τα βιβλία *Άλφα*, *Κάππα*, *Μυ* (κεφ. 9b-10), *Νυ* και *Λάμβδα* (κεφ. 6-10) αποτελούν έργα του πρώιμου «θεολογούντος» Αριστοτέλη,⁴⁰ ενώ τα υπόλοιπα βιβλία (εξαιρουμένων των *άλφα έλαττον* και *Δέλτα*, τα οποία θεωρεί παρέμβλητα) ή μέρη βιβλίων, με την εμφανή «οντολογική» σκόπευσή τους,⁴¹ προέρχονται από τη διερευνητική ανησυχία

πρώτης φιλοσοφίας ως επιστήμης γένους τινός του όντος, όπως είναι αυτό που συγκροτούν οι άυλες θεϊκές ουσίες, και θεωρεί ότι η περιγραφή της πρώτης φιλοσοφίας ως θεολογίας δεν οφείλεται στον ίδιο τον Αριστοτέλη αλλά σε μεταγενέστερους Περιπατητικούς.

⁴⁰ Σύμφωνα με τον Jaeger, αυτή η πρώιμη μεταφυσική πραγματεία γράφτηκε την ίδια εποχή με το δημοσιευμένο (και χαμένο) έργο του Αριστοτέλη *Περί φιλοσοφίας*. Σημειωτέον ότι παλαιότεροι μελετητές, αρχής γενομένης με τον Samuel Petit (*Miscellaneorum libri novem*, Παρίσι 1630), ταύτιζαν το *Περί φιλοσοφίας* με τα βιβλία *Μυ*, *Νυ* και *Λάμβδα* (με αυτήν τη σειρά), ενώ ο Franz Nicolaus Titz (*De Aristotelis operum serie et distinctione*, Λειψία & Πράγα 1826) με τα βιβλία *Άλφα*, *Κάππα*, *Λάμβδα*. Ωστόσο, ο Christian August Brandis (*Diatribes academica de perditis Aristotelis libris De Ideis et De Bono, sive Philosophia*, Βόννη 1823) είχε προηγουμένως δείξει πως το *Περί φιλοσοφίας* ήταν «εξωτερικό» έργο (παρότι έσφαλε ως προς το ότι το ταύτιζε με το επίσης χαμένο *Περί του αγαθού*), διακριτό από οποιοδήποτε μέρος των *Μετά τα φυσικά*. βλ. Menn, «Zeller and the debates about Aristotle's *Metaphysics*». (Τις απόψεις των Γερμανών αριστοτελιστών του 19ου αιώνα σχετικά με την ενότητα των *Μετά τα φυσικά* παρουσιάζει συνοπτικά ο Ν. Κοτζιάς, *Ίστορία τής φιλοσοφίας από τών αρχαιότατων χρόνων μέχρι τών καθ' ημάς*, Αθήνα 1876, τόμ. 2, σ. 46-48.) Ενστερνιζόμενοι τα υφολογικά επιχειρήματα του F. Blass, «Aristotelisches», *Rheinisches Museum* 30 (1875): 481-505, πολλοί σύγχρονοι ερμηνευτές θεωρούν εντούτοις ότι τα χωρία Λ 7, 1073a 3-8, 1073b 38 και Λ 8, 1074a 38-b 14 αποτελούν αποσπάσματα του *Περί φιλοσοφίας*. Ως πρώιμο βλέπει το βιβλίο *Λάμβδα* και ο C. Kahn, «On the intended interpretation of Aristotle's *Metaphysics*», στο J. Wiesner (επιμ.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Βερολίνο 1985, τόμ. 1, σ. 311-338, ενώ στον αντίποδα βρίσκεται η συμπαθητική «αληθοφανής διήγηση» του Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, σ. 148-149, σύμφωνα με την οποία ο Αριστοτέλης έγραψε το βιβλίο *Λάμβδα* λίγο πριν από το τέλος της ζωής του, προκειμένου να προλάβει(!) να πει, έστω και βιαστικά, όσα ήθελε να πει για τη σοφία και τον Θεό.

⁴¹ Βλ. χαρακτηριστικά *Μ.τ.φ.*, Ζ 1, 1028b 2-4: «Και ασφαλώς αυτό που ζητείται από παλιά και τώρα και πάντοτε και που πάντοτε δημιουργεί απορία: τι [είναι] το ον, δηλαδή τι είναι η ουσία;» (και δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία). Το ερώτημα «τι είναι το ον» εκλαμβάνεται από πολλούς σύγχρονους μελετητές ως το θεμελιακό ερώτημα της πραγματείας. Βλ. χαρακτηριστικά V. Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, Λονδίνο & Νέα Υόρκη 2000, σ. 21: «The *Metaphysics*, therefore, to the extent that it constitutes a single unified project, is unified by the question, 'What is being?', and by the view that this

του ώριμου Αριστοτέλη, ο οποίος είχε πλέον ξεμακρύνει από το ιδεώδες του πλατωνικού «μέγιστου μαθήματος» ως επιστήμης των Ιδεών και μάλιστα ως επιστήμης της Ιδέας του Αγαθού.⁴² Αν ο Jaeger έχει δίκιο, η καθιερωμένη διάκριση που συναντούμε στην προκαντιανή μεταφυσική μεταξύ «γενικής μεταφυσικής» (*metaphysica generalis*) ή «οντολογίας» (*ontologia*), και «ειδικής μεταφυσικής» (*metaphysica specialis*), μέρος της οποίας είναι η «φυσική θεολογία» (*theologia naturalis*),⁴³ βασίζεται αφενός σε αυτόν τον «δεύτερο πλου» του Αριστοτέλη και αφετέρου στις εκδοτικές περιπέτειες των κειμένων του.

Πράγματι, ό,τι γνωρίζουμε από τον Στράβωνα και τον Πλούταρχο σχετικά με την ανακάλυψη και την έκδοση των «εσωτερικών» πραγματειών του Αριστοτέλη (δηλαδή έργων μη δημοσιευμένων από τον ίδιο, προοριζόμενων για τη διδασκαλία του και για εσωτερική χρήση στη σχολή του) κλήθηκε να ενισχύσει την αληθοφάνεια της γενετικής θέσης. Σύμφωνα με τις αρχαίες πηγές, οι εσωτερικές πραγματείες του Αριστοτέλη και του Θεοφράστου, διαδόχου του Αριστοτέλη στη διεύθυνση της Περιπατητικής Σχολής στην Αθήνα, ανακαλύφθηκαν στο κελάρι του κοινού μαθητή τους Νηλέα στην πόλη Σκήψη της Μικράς Ασίας, όπου είχαν παραμείνει για περισσότερο από δύο αιώνες.⁴⁴ Σύμφωνα με ακραίους «ανθενωτικούς» αναγνώστες των *Μετά τα φυσικά*, όπως ο Düring, κείμενα στα οποία αποτυπώνονται δύο διαφορετικές φιλοσοφικές έρευνες του Αριστοτέλη, και τα οποία αντιστοιχούν σε διαφορετικές εποχές του φιλοσόφου, συνενώθηκαν σε μία πραγματεία με τον τίτλο *Μετά τα φυσικά*, δηλωτικό όχι του περιεχομένου αλλά της τάξεως τής *ἀναγνώσεως*,

question must be addressed by addressing the question, ‘What is primary being?’). Όμως και το βιβλίο *Ζήτα* «κοιτάζει μπροστά», δηλ. προς τη γνώση της χωριστής ουσίας παρά τὰς αἰσθητάς, την οποία μας δίνει το βιβλίο *Λάμβδα*. βλ. πιο κάτω, σημ. 52.

⁴² Η έκφραση είναι από την πλατωνική *Πολιτεία*, ΣΤ', 504e 4 και 505a 2.

⁴³ Βλ. χαρακτηριστικά C. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia*, Φρανκφούρτη & Λειψία 1730· *Theologia naturalis*, Φρανκφούρτη & Λειψία 1737. Η θέση του Wolff είναι ότι ενιαίο αντικείμενο της μεταφυσικής είναι το ον, το οποίο εντούτοις μπορεί να εξεταστεί είτε γενικά, δηλ. ως ον, είτε σε σχέση με επιμέρους αντικείμενα όπως είναι η ψυχή («λογική ψυχολογία»), η ύλη («γενική κοσμολογία») και οι πρώτες αιτίες («φυσική θεολογία»). Ο τίτλος του πρώτου έργου, στο οποίο ο Wolff ταυτίζει την (αριστοτελική) πρώτη φιλοσοφία με τη (δική του) οντολογία, απηχεί μια ρήση του βιβλίου *Ἐπιλον*: και καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη (E 1, 1026a 30-31).

⁴⁴ Παρουσιάζω την τύχη των αριστοτελικών πραγματειών στο Π. Γκολίτσης, «Ο Αριστοτέλης και τα βιβλία του», *The Books' Journal* 19 (Μάιος 2012) (όπου και μετάφραση του σχετικού χωρίου από τα *Γεωγραφικά* του Στράβωνα).

από τους εκδότες της αυτοκρατορικής εποχής, πιθανότατα από τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο.⁴⁵ Ο Jaeger, ωστόσο, τον οποίο ακολούθησαν ως προς αυτό μεταγενέστεροι σημαντικοί μελετητές, όπως οι Joseph Owens, Günther Patzig και Michael Frede,⁴⁶ θεωρούσε ότι αυτές τις δύο διαφορετικές φιλοσοφικές έρευνες (οι οποίες εντούτοις δεν καλύπτουν το σύνολο των *Μετά τα φυσικά*) προσπάθησε να συμφιλιώσει εντέλει ο ίδιος ο Αριστοτέλης.

Τα *Μετά τα φυσικά*, ωστόσο, δεν φαίνεται να αποτελούν, τουλάχιστον όχι πρωταρχικά, συμβολή στην οντολογία (ο όρος είναι ούτως ή άλλως αναχρονιστικός), ούτε φαίνεται να διαθρώνεται στα βιβλία τους κάποιο «διπλό πρόγραμμα» — εν γνώσει ή όχι του Αριστοτέλη. Η γνώση του *όντος* ἢ ὄν πράγματι ανακοινώνεται στο βιβλίο *Γάμμα*, δεν προτείνεται εντούτοις σε κανένα μέρος της πραγματείας ως σκοπός.⁴⁷ Αντίθετα, η καθολική γνώση του *όντος* υπάγεται ρητά στη γνώση των θεϊκών όντων, δηλαδή των αιώνιων και αμετάβλητων ουσιών (εφόσον φανεί ότι υπάρχουν τέτοιες αυθύπαρκτες ουσίες, πράγμα που δείχνουν εντέλει τα *Μετά τα φυσικά*), όπως λέγεται με σαφήνεια στο βιβλίο *Έπιλον*:

Αν υπάρχει κάτι αιώνιο και αμετάβλητο και αυθύπαρκτο, είναι φανερό ότι ανήκει στη θεωρητική φιλοσοφία να το γνωρίζει, όχι όμως στη φυσική ή στη μαθη-

⁴⁵ Η ιδέα αυτή, όπως είδαμε (βλ. σημ. 38), προέρχεται κατά πάσα πιθανότητα από τον Patrizzì, ο οποίος εντούτοις είχε προκρίνει ως πιθανό εκδότη τον Απελλικώντα. Ο Ανδρόνικος ο Ρόδιος καθιερώθηκε ως εκδότης-«συρραφεύς» από τη στιγμή που η έρευνα παρατήρησε ένα χωρίο στο *Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων* αυτού του Πορφυρίου (§24), στο οποίο ο τελευταίος εξηγεί ότι δεν εξέδωσε τις πραγματείες του Πλωτίνου *φύρδην* αλλά τις συγκέντρωσε σε έξι θεματικά σύνολα εννέα πραγματειών («Εννεάδες») μιμούμενος τον Ανδρόνικο, ο οποίος τὰ Ἀριστοτέλους καὶ τοῦ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεἴλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταῦτ' ὄν συναγαγόν. Παρότι φαίνεται εύλογο, είναι σημαντικό να γνωρίζουμε ότι δεν υπάρχει καμία μαρτυρία ότι ο Ανδρόνικος πράγματι συνένωσε σε μία πραγματεία με τον τίτλο «Μετά τα φυσικά» δεκατέσσερις χωριστές «πραγματείες», όπως βιαστικά επαναλαμβάνεται στη βιβλιογραφία.

⁴⁶ J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Τορόντο 1951· G. Patzig, «Theologie und Ontologie in der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles», *Kantstudien* 52 (1961): 185-205· M. Frede, «The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics», στο M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Μιννεάπολη 1987, σ. 81-96.

⁴⁷ Απεναντίας, η κατακλείδα του βιβλίου *Γάμμα* «δείχνει» προς το βιβλίο *Λάμβδα*: πβ. Γ 8, 1012b 30-31: «Πράγματι, υπάρχει κάτι που πάντοτε κινεί τα κινούμενα, και το ίδιο το πρώτο κινούν είναι ακίνητο» (ἔστι γάρ τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον αὐτό).

ματική αλλά σε κάποια άλλη [θεωρητική φιλοσοφία] που να προηγείται και των δύο. Γιατί η φυσική αφορά αυθύπαρκτα όντα όχι όμως αμετάβλητα, ενώ ορισμένοι [κλάδοι] της μαθηματικής [φιλοσοφίας]⁴⁸ αφορούν αμετάβλητα [όντα] που όμως δεν είναι αυθύπαρκτα αλλά βρίσκονται σε ύλη, ενώ η πρώτη [φιλοσοφία] αφορά όντα που είναι και αυθύπαρκτα και αμετάβλητα. Είναι αναγκαίο όλα τα αίτια να είναι αιώνια, περισσότερο απ' όλα όμως αυτά· γιατί αυτά είναι τα αίτια των φανερών μεταξύ των θείων όντων [δηλαδή των ουράνιων σωμάτων]. Επομένως, υπάρχουν τρεις θεωρητικές φιλοσοφίες: η μαθηματική, η φυσική και η θεολογική· γιατί δεν είναι άδηλο ότι, αν κάπου υπάρχει το θείο, υπάρχει σε μια τέτοια φύση. Και η πιο άξια [φιλοσοφία] πρέπει να αφορά το πιο άξιο γένος [όντων]. Οι θεωρητικές επιστήμες, λοιπόν, είναι προτιμότερες από τις άλλες, και αυτή [η θεολογική] είναι η προτιμότερη μεταξύ των θεωρητικών. [...] Αν, επομένως, δεν υπάρχει κάποια άλλη ουσία πέρα από τις φυσικές, πρώτη επιστήμη θα είναι η φυσική· αν όμως υπάρχει κάποια αμετάβλητη ουσία, [η θεολογική] θα προηγείται και θα είναι πρώτη φιλοσοφία, και θα είναι καθολική επειδή θα είναι πρώτη⁴⁹ και θα ανήκει σε αυτήν να εξετάσει το *ον ως ον*, και τι είναι και τα ουσιώδη γνωρίσματά του.⁵⁰

Αν υπάρχουν αυθύπαρκτες αιώνιες και αμετάβλητες ουσίες, αυτές θα προηγούνται κατ' ανάγκη των μεταβαλλόμενων αισθητών ουσιών, δηλαδή θα

⁴⁸ Εξαιρούνται οι κλάδοι της αστρονομίας και της οπτικής· πβ. *Φυσική ακρόασις*, Β 2.

⁴⁹ Καθώς επιθεωρεί τις κοινές πεποιθήσεις για το τι είναι ο σοφός στο βιβλίο *Άλφα*, ο Αριστοτέλης λέει (*Μ.τ.φ.*, Α 2, 982a 8-10): «Πιστεύουμε, πρώτα απ' όλα, ότι ο σοφός γνωρίζει τα πάντα όπως ενδέχεται [να τα γνωρίζει, δηλαδή] χωρίς να έχει γνώση του καθενός από αυτά» (ὕπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν). Ο σοφός, με άλλα λόγια ο πρώτος φιλόσοφος, γνωρίζει τα πάντα στον βαθμό που γνωρίζει τις πρώτες αρχές, δηλ. τις αρχές του *ὄντος ἢ ὄν* (και, επομένως, αφού γνώση ενός πράγματος είναι γνώση των αρχών του πράγματος, και το *ὄν ἢ ὄν*).

⁵⁰ *Μ.τ.φ.*, Ε 1, 1026a 10-32: *Εἰ δέ τί ἐστιν αἰδῖον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινήτων γὰρ τινῶν ἢ φυσικῆ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσικῆ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἷτια αἰδῖα εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἷτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικῆ, φυσικῆ, θεολογικῆ· οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποῦ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει. καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἰ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. [...] εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικῆ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν.*

είναι οι αρχές τους. Οι αυθύπαρκτες αμετάβλητες ουσίες, καθώς θα είναι ελεύθερες από κάθε δυναμικότητα, θα είναι και ελεύθερες από κάθε αιτιότητα, επομένως δεν θα εξηγούνται από αλλά θα εξηγούν τις μεταβαλλόμενες ουσίες. Οι τελευταίες έχουν ασφαλώς τη δική τους αρχή: τη φύση, η οποία ορίζεται στην πραγματεία *Φυσική ακρόασις* ως η αρχή και αιτία της μεταβολής και της παύσης της μεταβολής για τα όντα στα οποία η μεταβολή αυτή και η αντίστοιχη παύση ενυπάρχουν πρωταρχικά και όχι κατά συμβεβηκός.⁵¹ Όμως την αρχή αυτή θα τη διερευνούσε ως γνωριστική των φυσικών ουσιών ο πρώτος φιλόσοφος, αν οι φυσικές ουσίες ήταν οι μόνες αυθύπαρκτες. Είναι όμως; Αν δεν είναι, είναι προφανές ότι η αρχή των μεταβαλλόμενων ουσιών, την οποία γνωρίζει η φυσική επιστήμη, εξαρτάται από μια άλλη αρχή, την οποία γνωρίζει η θεολογική επιστήμη.

Τα ενδιάμεσα βιβλία των *Μετά τα φυσικά* εξαντλούν τις διερευνητικές οδούς που μπορούν να οδηγήσουν στη γνώση (και, επομένως, στην ύπαρξη) μιας αυθύπαρκτης ουσίας που να είναι διαφορετική από τη φυσική ουσία. Ας δούμε ένα κομβικό χωρίο από την αρχή του βιβλίου *Ζήτα*:

Σχετικά, λοιπόν, με αυτά, τι λέγεται σωστά και τι δεν λέγεται σωστά, και τι είναι οι ουσίες, και αν υπάρχουν ουσίες διαφορετικές από τις αισθητές ή δεν υπάρχουν, και πώς είναι αυτές [για τις οποίες λέγεται ότι υπάρχουν], και αν [πράγματι] υπάρχει κάποια αυθύπαρκτη ουσία, και για ποιο λόγο και πώς, που να είναι διαφορετική από τις αισθητές, αυτό πρέπει να εξετάσουμε [στο εξής], αφού πρώτα εννοήσουμε θεμελιωδώς (*ὑποτυπωσαμένοις*) τι είναι η ουσία.⁵²

⁵¹ Πβ. *Φυσ. ακρ.*, Β 1, 193b 20-23: *ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει* [δηλ. τὸ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν] *πρώτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός*. Αρχή της μεταβολής υπάρχει, π.χ., και στο τραπέζι, όχι όμως πρωταρχικά (πρωταρχικά υπάρχει στο ξύλο από το οποίο είναι φτιαγμένο το τραπέζι), όπως υπάρχει πρωταρχικά και στον ιατρό που γιατρεύει τον εαυτό του, όχι όμως καθ'αυτὸν (γιατί αλλιώς κάθε άνθρωπος που γιατρεύεται θα ήταν ιατρός).

⁵² *Μ.τ.φ.*, Ζ 2, 1028b 27-32: *Περὶ δὴ τούτων τί λέγεται καλῶς ἢ μὴ καλῶς, καὶ τίνες εἰσὶν οὐσίαι, καὶ πότερον εἰσὶ τινες παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἢ οὐκ εἰσὶ, καὶ αὐταὶ πῶς εἰσὶ, καὶ πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία, καὶ διὰ τί καὶ πῶς, ἢ οὐδεμία, παρὰ τὰς αἰσθητὰς, σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστιν*. Πβ. *Φυσ. ακρ.*, Β 2, 194b 14-15: «Με ποιους τρόπους υπάρχει το χωριστό και τι είναι, είναι έργο της πρώτης φιλοσοφίας να το καθορίσει» (*πῶς δ' ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας ἔργον διορίσαι τῆς πρώτης*). Η λέξη *χωριστόν* φαίνεται να χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη με μια ευρύτερη και με μια στενότερη σημασία: είναι, πιο γενικά, το αυθύπαρκτο, δηλ. αυτό που δεν υπάρχει ως κατηγορημα κάποιου υποκειμένου, αλλά είναι και αυτό που υπάρχει ανεξαρτήτως των συνθηκών της ύλης, δηλ. το άυλο, το οποίο είναι και το κατεξοχὴν θεϊκό. Η δεύτερη σημασία έχει ασφαλώς πλατωνικές καταβολές.