

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

**Η λογική ψυχή στα σχόλια του Ιωάννη Φιλόπονου για το *Περὶ Ψυχῆς*
του Αριστοτέλη**

Διπλωματική εργασία

Χριστίνα Αναγνωστίδου

A.M.: 1078

Επόπτρια: Αθηνά Μπάζου

Στον παππού μου, τον πιο άξιο δάσκαλό μου

Η εντρύφησή μου στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη και στην πρόσληψή της υπήρξε για μένα μία άκρως γοητευτική και προσοδοφόρα ενασχόληση. Στις εκροές αυτής εδώ της εργασίας θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά όλους όσους με ενέπνευσαν και με υποστήριξαν στην πορεία μου: τους δασκάλους και τους καθηγητές μου που με καθοδήγησαν σε όλα τα στάδια της εκπαίδευσής μου και μου εμφύσησαν γνώση και πίστη για τον εαυτό μου. Ιδιαίτερος θα ήθελα να ευχαριστήσω τα μέλη της τριμελούς επιτροπής μου: την επόπτριά μου κ. Α. Μπάζου, τον Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας, κ. Α. Παπαθωμά, καθώς και τη Διευθύντρια του Κέντρου Έρευνας της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, την κ. Μ. Πρωτοπαπά - Μαρινέλη. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω το προσωπικό του Σπουδαστηρίου Κλασικής Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής για την προθυμία του να με εξυπηρετήσει σε ό,τι χρειαζόμουν. Οι ευχαριστίες μου απευθύνονται επίσης προς την οικογένειά μου, τους γονείς και τα αδέρφια μου, για την ένθερμη υποστήριξή τους σε κάθε μου βήμα. Η συνδρομή και η ενίσχυσή τους με επικούρησε σημαντικά κατά τη συγγραφή της παρούσας εργασίας.

The rational soul in John Philoponus' commentary for Aristotle's *De Anima*

Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας θα ασχοληθούμε κατά βάση με τη μελέτη της λογικής ψυχής παραβλέποντας τις λοιπές κατώτερες οργανικές της λειτουργίες. Θα ακολουθήσουμε τα ερμηνευτικά σχόλια του Φιλόπονου, όπως προσφέρονται σε κάποιες ενότητες του υπομνήματος που άπτονται της επικράτειας της λογικής ψυχής, και θα αναζητήσουμε πιθανές επιδράσεις προγενέστερων φιλοσόφων. Θα εξετάσουμε το προοίμιο του έργου του Φιλόπονου, επί του οποίου θα εδραιώσει ο υπομνηματιστής την πραγματεία του, το ζήτημα της κίνησης της ψυχής, τον ευρύτερο ορισμό της ψυχής και τον τρόπο πραγματοποίησης της νοητικής σύλληψης. Ιδιαίτερος θα προσδώσουμε έμφαση στην ενότητα εξέτασης του *ἐνεργεία* αριστοτελικού νου. Σε αυτό το σημείο θα θέσουμε το ερώτημα κατά πόσον ο Φιλόπονος στην εξέλιξη της θεολογικής του πορείας προσχώρησε στον Μονοφυσιτισμό εκκινώντας από τις αριστοτελικές υποστάσεις.

In the framework of this study we will examine mainly the rational soul disregarding the rest of its inferior organic functions. We will follow John Philoponus' commentary in some units concerning the state of the rational soul and we will search for influences of previous philosophers. We will explore the exordium of John Philoponus' commentary – in the grounds of which he will develop his treatise –, the issue of the movement of the soul, the broader definition of the soul and the noetic conception. We will emphasize particularly the unit of Aristotle's active intellect. In this point we will raise the question of whether Philoponus in the process of his philosophical course, he joined the heresy of Monophysitism departing from Aristotle's *hypostasis*.

Λέξεις κλειδιά: Αριστοτέλης, Νεοπλατωνισμός, λογική ψυχή, *ἐνεργεία* νους, πλατωνική ανάμνηση

Key words: Aristotle, Neoplatonism, rational soul, active intellect, platonic recollection

Περιεχόμενα

1	Εισαγωγή.....	6
2	Το προοίμιο του έργου	10
2.1	Οι δυνάμεις της ψυχής.....	10
2.2	Η ασώματη φύση της ψυχής.....	15
2.3	Συνολική εκτίμηση του προοιμίου	19
3	Ψυχή και κίνηση.....	23
3.1	Η πλατωνική και η αριστοτελική προσέγγιση.....	23
3.2	Το αίτιο της κίνησης του οργανισμού	25
4	Ο ορισμός της ψυχής: η ψυχή ως εντελέχεια του σώματος.....	29
5	Η νοητική σύλληψη.....	35
5.1	Τα στάδια της νοητικής σύλληψης.....	39
5.2	Νόηση ένυλων και άυλων	39
5.3	Γνώση και ανάμνηση.....	41
6	Ο <i>ένεργεία</i> νους.....	44
6.1	Η ανάλυση του Φιλόπονου για τον <i>ένεργεία</i> νου	56
6.2	Τα επιχειρήματα του Φιλόπονου για την κατάδειξη των ιδιοτήτων του <i>ένεργεία</i> νου 61	
6.3	Νοητική σύλληψη.....	63
6.4	Η λατινική μετάφραση του de Moerbeke και ο <i>ένεργεία</i> νους	64
6.5	Ο <i>ένεργεία</i> νους και στα δύο υπομνήματα.....	66
7	Ο Φιλόπονος ως χριστιανός συγγραφέας. Ο χαρακτήρας των υποστάσεών του	71
8	Τα χαρακτηριστικά του Θεού του υπομνήματος: Ο θείος νους	74
9	Συμπεράσματα.....	78
10	Βιβλιογραφία.....	80

1 Εισαγωγή

Ο ακρογωνιαίος λίθος της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και ένα από τα οξύτερα πνεύματα της παγκόσμιας διανόησης, ο Αριστοτέλης, έθεσε το κρηπίδωμα εκείνο επί του οποίου εδραιώθηκε μεγάλο τμήμα των μεταγενέστερων φιλοσοφικών και ευρύτερα επιστημονικών εξελίξεων. Κατά τους μεταγενέστερους χρόνους η προώθηση και ανέλιξη πολλών κλάδων του επιστητού εκτυλίχθηκε εν πολλοίς ως απόρριψη και εκτίναξη των αντίστοιχων αριστοτελικών θεωρήσεων. Η φιλοσοφία κατά τους μεταγενέστερους χρόνους αναπτύχθηκε σε ένα σημαντικό της φάσμα όχι με αυτόνομη φυσιογνωμία, αλλά υπό τη μορφή του σχολιασμού των πραγματειών του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Ένας από αυτούς τους μεσαιωνικούς αναζητητές της γνώσης και αλιευτές της αριστοτελικής σοφίας, με την οποία τόλμησε να αναμετρηθεί με επιστημονικό θάρρος, ήταν και ο Ιωάννης Φιλόπονος.

Ο Ιωάννης υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους Έλληνες της πρωτοβυζαντινής περιόδου. Γεννήθηκε περί το 490 στην Αλεξάνδρεια, όπου και έδρασε, και ήταν γόνος χριστιανικής οικογένειας. Απεβίωσε περί το 570. Πνεύμα ευρύ, διεισδυτικό και πολυσχιδές, επιδόθηκε επιτυχώς σε πολλούς επιστημονικούς τομείς. Ο Φιλόπονος στην πρώτη φάση της επιστημονικής του σταδιοδρομίας διέπρεψε στη συγγραφή σχολίων για αριστοτελικές πραγματείες. Υπήρξε ένας από τους βασικούς εισηγητές του χριστιανικού αριστοτελισμού εφαρμόζοντας αριστοτελικές αρχές και μεθόδους στο πεδίο της χριστιανικής θεολογίας. Ερμηνεύει τον Αριστοτέλη υπερβατικά και ιδεαλιστικά αποκρούοντας βασικές του θεωρήσεις, ανασκευάζοντας και επαναπροσαρμόζοντας τα αριστοτελικά δόγματα στη βάση των νέων επιστημονικών και θεολογικών δεδομένων.

Ο Φιλόπονος στο πρώτο στάδιο της φιλοσοφικής του πορείας μυείται στον νεοπλατωνισμό φοιτώντας στη νεοπλατωνική Σχολή της Αλεξάνδρειας υπό τη διεύθυνση του Αμμώνιου. Ενδείξεις φανερώνουν ότι στο περιβάλλον της Αλεξάνδρειας ο νεοπλατωνισμός δε συγκρούστηκε με τον χριστιανισμό.¹ Εγείρεται το ερώτημα κατά πόσον τα υπομνήματα του Φιλόπονου, συντεταγμένα κατά την πρώτη περίοδο της συγγραφικής του σταδιοδρομίας, αντιπροσώπευαν τις απόψεις του ιδίου του Αμμώνιου. Ο Φιλόπονος ως νεαρός ανιχνευτής της γνώσης ακολουθεί εν πολλοίς τη διδασκαλία του Αμμώνιου, αλλά προβαίνει και στην καίρια και συστηματική

¹ Sorabji (2006) 15.

προσθήκη και προσάρτηση δικών του παρατηρήσεων, που φωτίζουν τις αριστοτελικές προσεγγίσεις.²

Το περιβάλλον συγγραφής του Φιλόπονου ήταν ποικιλόμορφο, καθώς συνυπήρχαν γνωρίσματα νεοπλατωνικού και χριστιανικού προσανατολισμού. Ορθώνεται συνεπώς το ερώτημα κατά πόσον ο Φιλόπονος κατά την πρώτη φάση τουλάχιστον της φιλοσοφικής του πορείας ακολουθεί τη νεοπλατωνική διδασκαλία και σε ποιο βαθμό εντάσσει και εδράζει τις αναπτυχθείσες θεωρίες του σε θεολογικούς κόλπους. Σταδιακώς πάντως ο Φιλόπονος κατά την εξέλιξή του ως φιλοσόφου αποστασιοποιείται πλήρως από τον νεοπλατωνισμό και σταδιοδρομεί πλέον αποκλειστικώς ως χριστιανός συγγραφέας.

Ο Φιλόπονος επιδόθηκε στον σχολιασμό πολλών αριστοτελικών έργων, φυσικού κυρίως και λογικού περιεχομένου. Κατά τα τελευταία έτη εκκίνησε μια προσπάθεια μετάφρασης του έργου του Φιλόπονου στην αγγλική γλώσσα υπό τη γενική εκδοτική εποπτεία του R. Sorabji. Οι εκδόσεις αυτές συμπεριλαμβάνουν και κάποια σύντομα ερμηνευτικά σχόλια. Το έργο του Φιλόπονου μοιάζει σταδιακά να κερδίζει τη θέση εκείνη που του αξίζει στη σύγχρονη έρευνα. Το έργο με το οποίο θα ασχοληθούμε στους κόλπους της παρούσας εργασίας, είναι το αριστοτελικό *Περὶ Ψυχῆς*. Μελετητές καταλήγουν στην πρόιμη χρονολόγηση των σχολίων του Φιλόπονου για το αναφερθέν υπόμνημα. Ο Verrycken εντοπίζει έναν διυσμό στο έργο του Φιλόπονου, μια κυρίως νεοπλατωνική και μια χριστιανική φάση συγγραφής.³ Τα σχόλια του Φιλόπονου στο *Περὶ Ψυχῆς* ο Verrycken τα τοποθετηθεί στην πρώτη νεοπλατωνική φάση του συγγραφέα, κατά την οποία τα χριστιανικά στοιχεία είναι σπάνια. Αποδεικτικά αναφέρει ότι το παρόν έργο φαίνεται να συμφωνεί με την αντίληψη της αιωνιότητας του κόσμου, του χρόνου και της κίνησης, μια παγανιστική θεώρηση με την οποία ο Φιλόπονος θα συγκρουστεί στην πορεία του συγγραφικού του έργου.⁴ Θα αποπειραθούμε να αναγνώσουμε το έργο απελευθερωμένοι από οποιαδήποτε εκ των προτέρων διαμορφωμένη εικόνα, σε μια προσπάθεια να αναπτύξουμε τη θεώρηση του Φιλόπονου στο σύνολό της είτε με παγανιστικές, είτε με χριστιανικές αναφορές.

² Ο υπότιτλος που συνοδεύει το παρόν υπόμνημα είναι ο εξής: *Σχολικαὶ ἀποσημειώσεις ἐκ τῶν συνουσιῶν Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου μετὰ τινων ἰδίων ἐπιστάσεων.*

³ Verrycken (1990) 236 κ.εξ.

⁴ Verrycken (1990) 255.

Ιδιαίτερως έχει απασχολήσει την έρευνα το ζήτημα της πατρότητας του τρίτου βιβλίου των σχολίων του *Περὶ Ψυχῆς*. Μας παραδίδεται μια λατινική μετάφραση του 13^{ου} αιώνα του βιβλίου αυτού υπό το όνομα του Guillaume de Moerbeke, η οποία όμως δεν αντιστοιχεί και δεν ταιριάζει με το ελληνικό υπόμνημα που έχουμε στα χέρια μας. Μας παραδίδονται τουτέστιν δύο αυτόνομα κείμενα, ένα ελληνικό και ένα λατινικό, με το όνομα του Φιλόπονου για το τρίτο βιβλίο του αριστοτελικού *Περὶ Ψυχῆς*. Η έρευνα δεν έχει καταλήξει σε μία ικανοποιητική και ασφαλή αιτιολόγηση για την ύπαρξη των δύο ανεξάρτητων κειμένων και τη μεταξύ τους σχέση. Θα επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε τις διαφορές των δύο υπομνημάτων και να προτείνουμε κάποιες πιθανές εξηγήσεις για αυτές, χωρίς να φιλοδοξούμε να προσφέρουμε μία οριστική λύση για το ζήτημα. Θα υποβάλουμε την υπόθεση ότι ο λατίνος μεταφραστής προέβη, ενδεχομένως, σε κάποιες αλλοιώσεις του κειμένου που είχε στα χέρια του κατευθύνοντας κατά αυτόν τον τρόπο τις θέσεις του Φιλόπονου προς τους κόλπους διδασκαλίας της σχολαστικής φιλοσοφίας.

Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας θα ασχοληθούμε κατά βάση με τη μελέτη της λογικής ψυχής παραβλέποντας τις λοιπές κατώτερες οργανικές της λειτουργίες. Θα ακολουθήσουμε τα ερμηνευτικά σχόλια του Φιλόπονου, όπως προσφέρονται σε κάποιες ενότητες του υπομνήματος που άπτονται της επικράτειας της λογικής ψυχής, και θα αναζητήσουμε πιθανές επιδράσεις προγενέστερων φιλοσόφων. Θα εξετάσουμε το προοίμιο του έργου του Φιλόπονου, επί του οποίου θα εδραιώσει ο υπομνηματιστής την πραγματεία του, το ζήτημα της κίνησης της ψυχής, τον ευρύτερο ορισμό της ψυχής και τον τρόπο πραγματοποίησης της νοητικής σύλληψης. Ιδιαίτερως θα προσδώσουμε έμφαση στην ενότητα εξέτασης του *ένεργεία* αριστοτελικού νου. Σε αυτό το σημείο θα θέσουμε το ερώτημα κατά πόσον ο Φιλόπονος στην εξέλιξη της θεολογικής του πορείας προσχώρησε στον Μονοφυσιτισμό εκκινώντας από τις αριστοτελικές υποστάσεις. Θα εξετάσουμε δηλαδή κατά πόσον μπορούν να εντοπιστούν στοιχεία στο πρώιμο εξηγητικό του έργο στον Αριστοτέλη, που μαρτυρούν μια οντολογική εξατομίκευση των υποστάσεων με συνακόλουθη την απόρριψη της ύπαρξης καθολικών ιδιοτήτων σε αυτές, μία θέση που είναι συμβατή με τις βασικές αρχές του Μονοφυσιτισμού. Θα αναδείξουμε στοιχεία από τη μελέτη του Erismann,⁵ ο οποίος συνέλεξε απόψεις του Φιλόπονου στο πρώιμο έργο του οι οποίες μαρτυρούν μια τέτοιας τάξης υπόθεση. Η μελέτη του υπήρξε για μας εφελκτήριο για περαιτέρω έρευνα.

⁵ Erismann (2014).

Τέλος, επιθυμούμε να τονίσουμε, πως ο Φιλόπονος αποτελεί μία από τις πιο γοητευτικές φυσιогνωμίες κατά την άνθηση της αριστοτελικής έρευνας και μεθόδου κατά την πρώιμη βυζαντική περίοδο. Εκτός των άλλων αποδεικνύεται, μέσα από την έρευνά μας, πως το αριστοτελικό πνεύμα παραμένει δυσεξίτηλο, ανθεκτικό και στιβαρό και επενεργεί στο σύνολο των μεταγενέστερων επιστημονικών εξελίξεων καθορίζοντάς τες, εν πολλοίς, είτε προς επίρρωση είτε προς απόρριψή του.

2 Το προοίμιο του έργου

2.1 Οι δυνάμεις της ψυχής

Ο Φιλόπονος εκκινεί το έργο του με ένα διεξοδικό προοίμιο (1,5 – 21,7) στο οποίο και εκθέτει εισαγωγικά τις δικές του θέσεις περί ψυχής, πριν ξεκινήσει τον κατά στίχο σχολιασμό του αριστοτελικού κειμένου.⁶ Η μελέτη αυτής της προλογικής ρήσης είναι σημαντική, καθώς στα ερείσματά της θα θεμελιώσει ο υπομνηματιστής την πραγματεία του. Αρχικώς προβαίνει σε μία ενδελεχή ανάλυση των δυνάμεων της ψυχής, τις οποίες διακρίνει σε λογικές και άλογες.⁷ Οι λογικές δυνάμεις υποδιαιρούνται σε ζωτικές – ορεκτικές και γνωστικές, ενώ οι τελευταίες τριχοτομούνται ξανά σε τρεις κατηγορίες (1, 14 – 2, 15):

- Στη δόξα. Καταπιάνεται με τα καθόλου τα ευρισκόμενα στα αισθητά πράγματα. Δύναται να γνωρίσει συμπεράσματα, δε δύναται όμως να αιτιολογήσει μέσω λογικών προτάσεων.
- Στη διάνοια. Δύναται να αναχθεί από επιμέρους προτάσεις σε συμπεράσματα. Ο Φιλόπονος παρετυμολογεί τη λέξη ως προερχόμενη από το *ὁδὸν διανύειν*, από την πορεία δηλαδή που διέρχεται μέχρι να κατακτήσει τα συμπεράσματα (2, 2 – 2, 3).
- Στον νου. Γνωρίζει τα πράγματα κατά έμφυτο τρόπο *ἀπλῆ ἐπιβολῇ* δίχως να χρήζει απόδειξης (2, 7). Αυτή η ενέργεια του νου είναι κτήμα εκείνων που έχουν αναχθεί στο άκρον της κάθαρσης και της επιστήμης. Ο νους είναι η τελειότητα ἑξῆς της ψυχής.

Πρώτη τάξη κατέχει ο νους, ἔσχατη η δόξα, ενώ ενδιάμεση τίθεται η διάνοια, η οποία είναι περισσότερο οικεία στην ανθρώπινη ψυχή, καθώς και αυτή διατηρεί ενδιάμεση θέση στην τάξη του παντός. Η λογική ψυχή τοποθετείται μεταξύ του αισθητού και του νοητού κόσμου. Μέσω της διάνοιας μπορεί να υψωθεί η ανθρώπινη ψυχή στη θεωρία των νοητών, που συνιστά την τελειότητα της ψυχής. Σημειώνουμε ότι η ψυχή ως διαμεσολαβούσα μεταξύ αισθητού και νοητού κόσμου εντοπίζεται και

⁶ Αντίστοιχο προοίμιο δεν εντοπίζεται στην αριστοτελική πραγματεία.

⁷ Σημειώνουμε εισαγωγικά ότι το *ἄλογον* στον Φιλόπονο ως ιδιαίτερο τμήμα της ψυχής χρησιμοποιείται για να δηλώσει το μέρος εκείνο της ψυχής που ευρίσκεται μεταξύ της λογικής και της θρεπτικής ψυχής. Στον Αριστοτέλη εν αντιθέσει δήλωνε το σύνολο της μη λογικής ψυχής. Βλ. Blumenthal (1990) 310.

στο σύστημα του Πλωτίνου, αρχή κληρονομημένη από το πλατωνικό σύστημα, του οποίου απηχήσεις ευρέως εντοπίζονται στο παρόν υπόμνημα. Ιδιαίτερως στον πλατωνικό *Τίμαιο* αποκαλύπτεται ο ρόλος της ψυχής ως μεσιτεύουσας μεταξύ αισθητού και νοητού. Η ψυχή και στο πλωτινικό σύστημα αμφιρρέπει μεταξύ αισθητού και νοητού κόσμου ευρισκόμενη μεν εντός της διαβρωτικής ροής του χρόνου και του αισθητού κόσμου, προορισμένη όμως ιδανικά να επανενωθεί με την αιωνιότητα του νου. Η οντολογική της θέση εδρεύει συνεπώς στις παρυφές αισθητού και νοητού.

Από τις ανωτέρω παρατηρήσεις συνάγεται πως ο υπομνηματιστής παραδέχεται τη διαίρεση του κόσμου σε νοητό και αισθητό, μία διάκριση πλατωνική που υιοθετείται από τους νεοπλατωνιστές. Ήδη από τις εισαγωγικές ρήσεις του υπομνήματος διαφαίνεται μια πλατωνικής κατεύθυνσης πνευματική ανάγνωση του κόσμου.

Οι διαιρέσεις της λογικής ψυχής αναπτύσσονται εν μέρει ανεξάρτητα από το αριστοτελικό έργο το οποίο υπομνηματίζουν, καθώς μετατοπίζουν το κείμενο του σχολιαστή προς μια πλατωνίζουσα κατεύθυνση παραπέμποντας τρόπον τινά στους αναβαθμούς της γνώσης, όπως έχουν αναπτυχθεί στην πλατωνική *Πολιτεία*. Η δόξα είχε αναπτυχθεί και στο αριστοτελικό *Περὶ Ψυχῆς* ως έννοια που συμπλέκεται με τις αισθήσεις και τη φαντασία (428 a 27 κ.εξ.). Ο Φιλόπονος προβαίνει στη σαφή και πιο συστηματική διάκριση νου και διάνοιας.⁸ Ο νους ευρίσκεται στην κορωνίδα των γνωστικών δυνάμεων, γνωρίζει διαισθητικά και εγγενώς και είναι ο μόνος που είναι ολότελα απελευθερωμένος από κάθε σωματική επενέργεια. Η διάνοια ευρίσκεται στο φάσμα παρεμβολής των σωματικών επιδράσεων. Ο νους είναι τουτέστιν αναμάρτητος, ενώ η διάνοια περιπίπτει σε σφάλματα.⁹

Ο Φιλόπονος εξετάζει και συσχετίζει τη ψυχονοητική λειτουργία του ανθρώπινου οργανισμού σε συνάρτηση και με τη φυσιολογική, ανατομική και παθολογική διάστασή του.¹⁰ Σε κάποιες περιπτώσεις εντοπίζει την υλιστική εξάρτηση των δυνάμεων της ψυχής από τη σύνθεση του σώματος (βλ. και 183, 27-34). Η διάνοια είναι αυτή που υπόκειται στις σωματικές και ευρύτερα υλικές διαθέσεις, σε αντιδιαστολή προς τον νου. Αργότερα ο υπομνηματιστής θα αναφέρει πως η

⁸ Βλ. και 155, 4-35 στο παρόν υπόμνημα. Για μια διάκριση νου και διάνοιας στον Αριστοτέλη βλ. *Αναλυτικά "Υστερα* 89 b 7.

⁹ Στην πορεία του υπομνήματος ο Φιλόπονος θα αποπειραθεί να συνταιριάξει τις νοητικές αυτές βαθμίδες στο πλαίσιο των αριστοτελικών διακρίσεων περί δυνάμει και ένεργεία νου. Θα ταυτίσει την διάνοια με τον δυνάμει νου, την δε νόηση με τον ένεργεία νου. *Δυνάμει γάρ νοῦν καλεῖ τὴν διάνοιαν. Ἐν αὐτῇ γὰρ θεωρεῖται τὸ ὀρθὸν καὶ τὸ μὴ ὀρθόν. Ὁ γὰρ ἐνεργεῖα νοῦς ἀεὶ ὀρθῶς νοεῖ... ὁ δὲ δυνάμει νοῦς, τουτέστιν ἡ διάνοια, ποτὲ δὲ ὀρθῶς, ποτὲ δὲ οὐκ ὀρθῶς* (491, 9-13). Συνεχίζει αναφέροντας *διὰ γὰρ τὰς αἰσθήσεις ἡ διάνοια ψεύδεται συμπλεκομένη αὐταῖς* (491, 20-21).

¹⁰ Van der Eijk (2006) 1-2.

επενέργεια του σώματος επάνω στην διάνοια συνίσταται στο *ἐνοχλεῖν* (162, 34) και στο *ἐμποδίζειν* (164, 13). Η διάνοια τελεί υπό το καθεστώς της συσκοτιστικής επενέργειας του υλικού κόσμου, σε αντίθεση προς τον νου που αποδεικνύεται ανεξάρτητος από κάθε σωματική και γενικότερα υλική παρεμβολή. Σκοπός της λογικής ψυχής είναι να πετύχει εκείνες τις συνθήκες, όπου η αρνητική επίδραση του σώματος επί της ψυχής θα εκμηδενίζεται (19, 29-31).

Οι ανωτέρω παρατηρήσεις μας παραπέμπουν στους κόλπους της αντιπαράθεσης μεταξύ φυσιολόγων – ιατρών και φιλοσόφων για τις παρυφές της επιστημολογίας, της φυσικής και της βιολογίας στη διερεύνηση της ανθρώπινης ψυχής. Τα ανωτέρω φυσιολογικά και ανατομικά πεδία υποδαυλίζονται από τη μεταφυσική και δυνάμει θεολογική ανάγνωσης της ψυχής. Πάντως κατά την ανάπτυξη του υπομνήματος, ο Φιλόπονος αναφερόμενος στις απόψεις των ιατρών ότι οι δυνάμεις της ψυχής επακολουθούν την κράση του σώματος, αντικρούει την αναφερθείσα άποψη (51, 13 κ.εξ).¹¹ Ο φιλοσοφικός βίος δύναται να καταστείλει την επενέργεια του σώματος κατά τη νοητική λειτουργία. Η μεταφυσική διερμηνευση της ψυχής και η πίστη στην προϋπαρξή της τελικώς υπερσχύουν της υλιστικής διασάφησής της. Στο συμπέρασμα ότι η ιατρική διάσταση του έργου συγκρατείται και αναχαιτίζεται από τις φιλοσοφικές αρχές του υπομνηματιστή, καταλήγει και ο Todd.¹²

Επειδή η ανθρώπινη ψυχή, συνεχίζει ο υπομνηματιστής, είναι “σύντροφος” και “σύμφυλος” προς τα αισθητά, αδυνατεί αναστελλόμενη από αυτά να αναχθεί στη θεωρία των νοητών και των άυλων, αλλά τείνει να τα αξιολογεί ως σώματα και μεγέθη. Η ψυχή λοιπόν πρέπει, καθώς οδεύει προς την τελειότητά της, να ενεργήσει κατ’ αρχάς κατά διάνοιαν, η οποία, όπως αναφέρθηκε, επέχει ενδιάμεση θέση στην ιεραρχία των λογικών γνωστικών δυνάμεων. Η διάνοια, όταν συλλογίζεται τα νοητά, συμπλέκεται με τον νου, ενώ όταν συλλογίζεται τα αισθητά, συμπλέκεται με τη φαντασία. Ευρισκόμενος υπό το καθεστώς επίδρασης της φαντασίας ο άνθρωπος έχει την τάση να λογίζεται το θείο ως σωματικό. Πρέπει να υπερβεί αυτή του την τάση εξουδετερώνοντας την παρεμπόδιση του σώματος και ευρύτερα του υλικού κόσμου και

¹¹ Ο Φιλόπονος προφανώς μνημονεύει τον Γαληνό και τη γνωστή πραγματεία του “*Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται*”. Βλ. Μπάζου (2011). Παρ’ όλα αυτά δεν τον αναφέρει ονομαστικά στο υπόμνημά του. Ο Todd (1984) 104 αναφέρει πως γνωρίζουμε λίγα για την διάδοση του Γαληνού τον 5^ο αιώνα. Παραμένει ασαφές εάν ο Φιλόπονος διάβασε τις ίδιες τις πραγματείες του Γαληνού ή εάν ήρθε σε έμμεση επαφή με τις απόψεις του μέσω δοξογραφιών. Πάντως η χειρόγραφη παράδοση παραδίδει με το όνομα του Φιλόπονου δύο πραγματείες ιατρικού περιεχομένου, το *Περὶ σφυγμῶν* και το *Περὶ πυρετῶν*.

¹² Todd (1984) 110.

να συλλάβει το θείο στην αληθή του έκφανση. Σημειώνουμε ότι και ο Αριστοτέλης είχε δηλώσει στη *Περὶ Μνήμης* πραγματεία του (450 a 31), ότι τα πράγματα γίνονται φανταστά ως έχοντα μέγεθος. Η ανθρώπινη φαντασία λειτουργεί αναπλάθοντας ποσοτικά μεγέθη.

Η θέση αυτή του Φιλόπονου προσεγγίζει και πάλι τη θεώρηση του Πλωτίνου, για τον οποίο η θεώρηση του θείου είναι ζήτημα ανώτερων νοητικών δυνάμεων μετά την αναχαίτιση της παρεμπόδισης από τον υλικό κόσμο. Για τον Πλωτίνο η στροφή της ψυχής στον εαυτό της και η γνώση του εαυτού της μπορεί να θεωρηθεί ως άμεση εποπτεία του θείου, που συνιστά την προέλευση και τον απώτερο προορισμό της (*Εννεάδες* I 2.6. 23-26).

Ο Φιλόπονος υποστηρίζει τη θέση περί ύπαρξης έμφυτων εννοιών στον νου του ανθρώπου, των οποίων γνώση δυνάμεθα να έχουμε δίχως απόδειξης (4, 30 κ.εξ.). Η λογική ψυχή διαθέτει εντός της συνουσιωμένους τους λόγους των πραγμάτων, όπως ο σπινθήρας που κρύβεται μέσα στην τέφρα. Εάν κανείς ανακινήσει την τέφρα, ευθύς ο σπινθήρας αναλάμπει και αυτός που την ανακίνησε δεν ήταν αυτός που δημιούργησε εξ αρχής τον σπινθήρα, αλλά ήταν απλώς αυτός που εξάλειψε τα εμπόδια. Με ανάλογο τρόπο η δόξα, όταν ερεθίζεται από τις αισθήσεις, προβάλλει τους λόγους των όντων. Οι δάσκαλοι αποκαλύπτουν την ήδη ενυπάρχουσα γνώση μέσα στους μαθητές τους. Η οικοδόμηση των συλλογισμών γίνεται βάσει της διαδικασίας της ανάμνησης. Ο νους λοιπόν γνωρίζει άμεσα, διαισθητικά και χωρίς αιτιολόγηση προσφεύγοντας στους κρυμμένους θησαυρούς του: *κρειπτόνως ἢ κατὰ ἀπόδειξιν, ταῦτα κατὰ κοινὴν ἔννοιαν ἴσμεν* (5, 18-19).

Καθίσταται φανερό συνεπώς η νεοπλατωνίζουσα κατεύθυνση που θα λάβει η αριστοτελική πραγματεία. Στο σύστημα του Σταγειρίτη θα ενταχθεί η θεωρία της πλατωνικής αναμνήσης όπως αναπτύχθηκε κυρίως στον *Φαίδωνα* και στον *Μένωνα*. Η ανάμνηση στον πλατωνικό στοχασμό λειτουργεί εν πολλοίς για να εξηγήσει την κίνηση από την *ὀρθὴν δόξαν* στην *ἐπιστήμη*.¹³ Η λειτουργία της διαδικασίας της ανάμνησης στο νεοπλατωνικό περιβάλλον σχετίζεται και με τον εξαγνισμό της ψυχής. Μόνο όταν η ψυχή απελευθερωθεί από τα πάθη του σώματος που τη δεσμεύουν, τη συγχύζουν και

¹³ Scott (1987) 348. Πρόβλημα προκαλεί το εύρος εφαρμογής της διαδικασίας της ανάμνησης στον πλατωνικό στοχασμό. Ο Scott (1995) 24 κ.εξ. διατείνεται πως η ανάμνηση αφορά μόνο στην ανώτερη φιλοσοφική γνώση.

την αποπροσανατολίζουν, θα έχει πρόσβαση με άμεσο και αδιαμεσολάβητο τρόπο στη γνώση.¹⁴

Οι λογικές ορεκτικές δυνάμεις είναι η βούληση και η προαίρεση (5, 24 κ.εξ.). Η βούληση αποβλέπει μόνο προς το αγαθό, η δε προαίρεση επαμφοτερίζει. Η βούληση ανήκει λοιπόν αποκλειστικώς στη λογική ψυχή, ενώ η προαίρεση έχει συμπλεχτεί με την άλογη ψυχή. Πριν φτάσει η ψυχή στη γένεσή της, ενεργεί μόνο κατά βούληση. Όταν φτάσει στη γένεσή της και συνδεθεί με το σώμα, οπότε συμπλέκονται και οι άλογες δυνάμεις, υπερισχύει η προαίρεση και άλλοτε τείνει στην άλογη, άλλοτε στην έλλογη κατεύθυνση. Σημειώνουμε ότι η *βούλησις* και η *προαίρεσις* είχαν αναπτυχθεί λεπτομερώς στα αριστοτελικά *Ἠθικά Νικομάχεια* με γνώμονα την κατάδειξη της ηθικής πράξης (1111 b 4 – 1112 a 17). Ο Φιλόπονος φαίνεται από τα ανωτέρω να πρεσβεύει το δόγμα της προϋπαρξής της ψυχής.

Από τις άλογες δυνάμεις της ψυχής γνωστικές είναι η φαντασία και η αίσθηση (5, 35). Η αίσθηση αποτείνεται προς τα εκτός, ενώ η φαντασία προς τα ένδον επεξεργαζόμενη και αναπλάθοντας τους τύπους των αισθητών. Λόγω αυτού, σύμφωνα με την ερμηνεία του Φιλόπονου, ο Αριστοτέλης ονομάζει δήθεν τη φαντασία “παθητικό νου” (5, 34 – 6, 10).

Ο άνθρωπος ως ο ανώτερος οργανισμός διαθέτει και τις λειτουργίες των κατωτέρων οργανισμών. Ενεργούμε ως άνθρωποι, όταν κάνουμε χρήση των έλλογων ικανοτήτων μας, μια φράση που ηχεί αριστοτελικά και το βάρος της κληρονομήθηκε σε όλη τη μεταγενέστερη φιλοσοφική παράδοση. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη ο άνθρωπος θα εκπληρώσει το *τέλος* που του προκαθορίζει η *φύσις* του, όταν κάνει χρήση των έλλογων ικανοτήτων του. Όταν αντιθέτως ο λόγος υποδουλωθεί από τις άλογες δυνάμεις, η ψυχή κινείται προς την κατεύθυνση της ικανοποίησης των κατώτερων αναγκών.

¹⁴ Τα απώτερα ίχνη αυτής της θεώρησης είναι προφανώς και καταφανώς πλατωνικά. Η ψυχή στον Πλάτωνα μπορεί να έχει πρόσβαση στην καθαρή γνώση μόνο όταν δεν περιορίζεται, δε αποπροσανατολίζεται από το σώμα. *Λογίζεται δὲ γέ που τότε κάλλιστα... ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοή, μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδών, μηδὲ τις ἡδονή* (Φαίδων 65 c). Οι αισθήσεις παραπλανούν, είναι πηγή πλάνης. *Ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ’ αὐτοῦ* (Φαίδων 65 b). Καθαρή γνώση και φρόνηση μπορεί να αποκτήσει η ψυχή όταν δε δεσμεύεται από το σώμα.

2.2 Η ασώματη φύση της ψυχής

Ο Φιλόπονος στον προλογικό του λόγο απορρίπτει με επιχειρήματα την άποψη ότι η φύση της ψυχής είναι σωματική κάνοντας μια αναδρομή στα λεχθέντα προγενέστερων φιλοσόφων. Ας παρακολουθήσουμε τα επιχειρήματα του υπομνηματιστή.

Κάθε σώμα από τη φύση του είναι σκεδαστό και εις άπειρα διαιρετό (12, 25-32). Γι' αυτό και χρήζει ενός συνεκτικού στοιχείου. Εάν αυτό που συγκρατεί το σώμα, είναι και το ίδιο σωματικό, θα έχριζε και αυτό με τη σειρά του άλλου συνεκτικού στοιχείου και αυτή η διαδικασία θα έτεινε στο άπειρο. Αναγκαστικά λοιπόν η συνεκτική δύναμη των σωμάτων είναι ασώματη. Στα έμψυχα όντα η συνεκτική φύση των σωμάτων τους πρέπει να είναι ασώματη και δεν είναι άλλη από τη ψυχή.¹⁵

Ο Verbeke ανιχνεύει στωικές επιδράσεις σε αυτό το επιχείρημα του Φιλόπονου.¹⁶ Οι Στωικοί παραδέχονται πως η συνεκτική αρχή των έμψυχων σωμάτων οφείλεται σε μία αρχή που διασφαλίζει την οργανική τους λειτουργία. Την αρχή αυτή επονομάζουν *πνεῦμα* ή *λόγο* και την αξιολογούν ως στοιχείο μιας ιδιαίτερης υλικής φύσης.¹⁷ Ο *έν ήμῖν* λόγος είναι ομοούσιος με τον θεϊκό λόγο και αποτελεί έκφανση του κοσμικού λόγου. Όπως ο θεϊκός λόγος διαπερνά και κυβερνά το σύμπαν, έτσι και ο ανθρώπινος λόγος διαπερνά και την οντότητα του ανθρώπου.¹⁸ Οι ενοποιημένες οντότητες, σύμπαν ή ανθρώπινος οργανισμός, συνεχονται από την ίδια αρχή που τις συγκρατεί. Ο Φιλόπονος εγκολπώνεται αυτό το επιχείρημα και παράλληλα το επεκτείνει κάνοντας λόγο για την ασώματη φύση της συνεκτικής αυτής αρχής, που δεν είναι άλλη από τη ψυχή.

Ήδη ο Πλωτίνος είχε αντιταχθεί στη θεώρηση των Στωικών περί της σωματικής και υλικής φύσης της ψυχής ισχυριζόμενος ότι αξιολογώντας τον Θεό και τη ψυχή ως υλικά στοιχεία σφάλλουν ιεραρχώντας το οντολογικά τελειότερο ύστερο έναντι του οντολογικά υποδεέστερου.¹⁹

¹⁵ Η απόρριψη της εις το άπειρον αναγωγής έχει αριστοτελικά θεμέλια. Ο Σταγειρίτης αντικρούει την εις άπειρο αλυσίδα γεγονότων, για παράδειγμα όταν εξετάζει στο Θ των *Φυσικῶν* την λογική αναγκαιότητα ενός πρώτου κινούντος ακινήτου (257 a 31 – 258 b 9).

¹⁶ Verbeke (1966) XXIII.

¹⁷ Υλικής φύσης είναι η ψυχή και στους Επικουρείους. Ο Επίκουρος στην *Επιστολήν πρὸς Ἡρόδοτον* (63) αναφέρει πως *ἡ ψυχή σώμά ἐστι*. Ευρίσκεται στην κατεύθυνση μιας υλιστικής γραμμής, τα ίχνη της οποίας ανάγονται στον Αναξίμενη και στον Ηράκλειτο.

¹⁸ Colish (1985) 27.

¹⁹ Wallis (2002) 56.

Το επόμενο επιχείρημα του Φιλόπονου είναι το εξής: Εάν η έσχατη από τις δυνάμεις της ψυχής, η άλογη αίσθηση, είναι ασώματη, τότε σίγουρα και η ανώτερη από τις δυνάμεις της, η λογική ψυχή, θα είναι και εκείνη ασώματη (12, 34 κ.εξ.). Καθετί το σωματικό δε δύναται να αντιληφθεί ταυτοχρόνως δύο ενάντια. Ένα δάκτυλο δε δύναται να θερμανθεί και να ψυχρανθεί ταυτοχρόνως. Η αίσθηση όμως δύναται να αντιληφθεί ταυτοχρόνως δύο ενάντια. Η αίσθηση λειτουργεί αμερώς και γι' αυτό είναι ασώματη. Η φαντασία είναι επίσης αμερής και ασώματη. Οι νέοι σχηματισθέντες από την φαντασία τύποι δεν αφανίζονται τους προϋπάρχοντες, αλλά συνυπάρχουν με αυτούς. Εάν λοιπόν οι κατώτερες ψυχικές δυνάμεις είναι ασώματες, πολύ περισσότερο η ανώτερη, η λογική ψυχή, θα είναι και η ίδια ασώματη.

Το επιχείρημα αυτό μας παραπέμπει τρόπον τινά στο επιχείρημα που είχε χρησιμοποιήσει και ο Πλωτίνος στις *Εννεάδες* (IV 7. 6. 1-19) για να αποδείξει την ασώματη φύση της ψυχής. Εκεί είχε κάνει λόγο για μια κεντρική αντιληπτική ικανότητα, ένα κοινό κέντρο αναφοράς, που λαμβάνει τις πληροφορίες των αισθήσεων από όλα τα μέρη του σώματος. Ένα υλικό σώμα δε θα μπορούσε να ευρίσκεται ταυτοχρόνως σε διαφορετικά σημεία του χώρου, για να επεξεργαστεί αυτά τα δεδομένα. Η ψυχή είναι λοιπόν παρούσα κάθε στιγμή σε κάθε σημείο του σώματος και επομένως είναι *άσώματος* και δε γνωρίζει τοπικούς περιορισμούς.

Το επόμενο επιχείρημα του Φιλόπονου ηχεί ως εξής: Τίποτε από τα σωματικά δε δύναται να γνωρίζει τον εαυτό του και να επιστρέψει σε αυτό (14, 31-38). Η λογική ψυχή δύναται να γνωρίζει τον εαυτό της και να επιστρέψει σε αυτήν. Στην περίπτωση της αναζήτησης του εαυτού της, υποκείμενο και αντικείμενο της αναζήτησης, της εύρεσης και της γνώσης ταυτίζονται. Η λογική ψυχή ως υποκείμενο της αναζήτησης εξομοιώνεται προς το ίδιο το αντικείμενο της αναζήτησης.²⁰ Αυτή η ταύτιση δεν μπορεί να επέλθει στα σωματικά στοιχεία. Η αυτοσυνειδησία εδράζεται και προϋποθέτει τη μη σωματική φύση. Επομένως, η λογική ψυχή είναι ασώματη. Σημειώνουμε ότι το *ἐπιστρέφει* ως όρο το είχε χρησιμοποιήσει και ο Στωικός Επίκτητος παραπέμποντας στην επιστροφή της ψυχής στον εαυτό της. Οι σωματικές δυνάμεις άλλωστε ακμάζουν και φθίνουν μαζί με το σώμα, συνεχίζει ο υπομνηματιστής. Η λογική ψυχή αντιθέτως ακμάζει περαιτέρω, όταν σταδιακώς φθίνει το σώμα.

²⁰ Η φύση αυτού του επιχειρήματος μας παραπέμπει στην αριστοτελική πραγμάτευση της νοητικής σύλληψης, που θα εξετάσουμε την συνέχεια (*Περὶ Ψυχῆς* Γ 4). Νοώντας το αντικείμενό του ο νους πληρούται ολόκληρος από αυτό και εξομοιώνεται προς αυτό, οπότε νοώντας το αντικείμενό του, στην πραγματικότητα νοεί τον εαυτό του.

Ο Φιλόπονος επιστρατεύει ένα επιπλέον επιχείρημα ηθικής διάστασης προς την απόδειξη της ασώματης φύσης της ψυχής (15, 4-7). Τίποτε δεν τείνει στο να καταστρέψει το ίδιο του το υποκείμενο, καθώς αυτό θα στρεφόταν κατά της ίδιας του της υπάρξης. Η λογική ψυχή καταφρονεί το σώμα, τείνει στο να το δαμάσει, να το καταστείλει και εν τέλει στο να το θυσιάσει ολοκληρωτικώς. Η ψυχή αποπειράται ολοσχερώς να απελευθερωθεί από το σώμα. Επομένως η φύση της δε δύναται να είναι σωματική.

Η φύση αυτού του επιχείρηματος συγκρούεται ηχηρώς με το υλιστικό πνεύμα της γνωστής πραγματείας του Γαληνού *Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται*.²¹ Στο παρόν σύγγραμμα ο Γαληνός διακηρύσσει την υλιστική άποψη ότι η ψυχή ακολουθεί το σώμα ή στην πιο ακραία διάσταση είναι υποδουλωμένη στο σώμα.

Η ασώματη φύση της ψυχής εντοπίζεται και στον Αριστοτέλη, υπό άλλη όμως έννοια. Η ψύχη στον Αριστοτέλη λογίζεται ως η εντελέχεια ενός φυσικού οργανικού σώματος, ενεργοποίηση, όπως θα δούμε, των δυνάμεων του σώματος. Ο Σταγειρίτης αναφέρει μονάχα τον όρο *κοινωνία* για να προσδιορίσει τρόπον τινά τη σύνδεση ψυχής – σώματος, έναν όρο που δε χρησιμοποιεί συστηματικά: *διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ* (407 b 19-20). Στον Φιλόπονο έπειτα από αυτήν την προλογική ανάλυση ανιχνεύουμε διστιτικές απόψεις περί σώματος και ψυχής, ξένες προς το αριστοτελικό κείμενο. Η αυθυπαρξία και η ανεξαρτησία της λογικής ψυχής αναδεικνύεται επείσακτη προς τα αριστοτελικά λεγόμενα περί εντελέχειας.

Ο Φιλόπονος, αφού έχει επιχειρηματολογήσει υπέρ της ασώματης φύσης σύσσωμης της ψυχής, αποπειράται τώρα να αποδείξει την απόλυτη ανεξαρτησία της λογικής ψυχής από την ύλη επιστρατεύοντας το τελεολογικό επιχείρημα του Αριστοτέλη ότι η *φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ*²² (15, 9 κ.εξ.). Η φράση αυτή του Αριστοτέλη αποκαλύπτει μια *de facto* τελεολογία στο σύμπαν της φύσης. Κάθετι είναι εφοδιασμένο από τη φύση του με εκείνα που αξιώνει ώστε να αναχθεί προς την ανώτερη κατάσταση. Σε αυτήν την φυσικά αυτορυθμιζόμενη τελεολογία του Αριστοτέλη προστίθεται και ο

²¹ Μπάζου (2011).

²² Για την ανάπτυξη αυτού του επιχειρήματος στην αριστοτελική φιλοσοφία βλ. *Περὶ ζώων γενέσεως* 744 b 16 και *Περὶ οὐρανοῦ* 291 b 13, a 24.

Θεός στην επιχειρηματολογία του Φιλόπονου: *Οὐδὲν δὲ μάτην οὔτε ὁ θεὸς ποιεῖ οὔτε ἡ φύσις*. Ας ακολουθήσουμε τον συλλογισμό του.

Πρέπει να αξιολογούμε τις ουσίες με βάση τις ενέργειές τους, καθώς η κάθε ουσία διαθέτει και μία σύστοιχη ενέργεια. Κάθε ουσία που δε διαθέτει καμία ενέργεια χωριστή από το σώμα, εξ ανάγκης δεν θα είναι ούτε και η ίδια η ουσία χωριστή από το σώμα. Εάν η χωριστή ουσία δεν διαθέτει καμία ενέργεια χωριστή από το σώμα, δε θα έχει προς τι να ενεργήσει. Επομένως θα ήταν μάταια και ατελέσφορη. Ούτε η φύσις όμως ούτε ο θεός δεν ποιούν τίποτε μάτην. Κάθε ουσία λοιπόν που διαθέτει ενέργεια χωριστή από το σώμα, θα είναι και η ίδια χωριστή από το σώμα. Η ενέργεια της λογικής ψυχής είναι χωριστή από το σώμα, επομένως και η ίδια η λογική ψυχή είναι ανεξάρτητη.

Ο Φιλόπονος κινείται με λογικά βήματα προς την απόδειξη της εισήγησής του. Κατ' αρχάς αποδεικνύει την ασώματη φύση όλης της ψυχής. Στη συνέχεια αποδεικνύει την ανεξαρτησία της λογικής ψυχής από κάθε υλική πραγματικότητα. Τέλος συνάγει την αιδιότητα της λογικής ψυχής: κάθε ουσία χωριστή σώματος είναι και αἶδιος (16, 10 κ.εξ.). Ότι είναι χωριστό από την ύλη, είναι και αἶδιο. Η λογική ψυχή για τον Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον υπομνηματιστή, είναι απαθής, αθάνατη και αἶδια.

Ο Φιλόπονος κατά την εξέλιξη της επιχειρηματολογίας του επιδεικνύει στέρεα γνώση αριστοτελικής λογικής κατά την οικοδόμηση της συλλογιστικής του πορείας.

Επισημαίνουμε ότι ο Αριστοτέλης στην πραγματεία του δεν προσδιόριζε τον ιδιαίτερο τρόπο ένωσης των επιμέρους μερών της ψυχής. Αυτό που απλώς θίγει ο Σταγειρίτης είναι το ερώτημα του πώς θα πρέπει να εννοήσουμε τα ιδιαίτερα μέρη της ψυχής (432 a 15 – 432 b 7): Χωριστά κατά τη θέση τους ή λογικά χωριστά; (*Περὶ δὲ τοῦ κινουῦντος, τί ποτέ ἐστι τῆς ψυχῆς, σκεπτέον, πότερον ἐν τι μόριον αὐτῆς χωριστόν ὢν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ, ἢ πᾶσα ἡ ψυχή... ἔχει δὲ ἀπορίαν εὐθὺς πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα*). Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για δυνάμεις και για μόρια της ψυχής. Ο Φιλόπονος επιμένει στο να εγκαθιδρύσει την ενότητα των επιμέρους τμημάτων της ψυχής (8, 16-25), τη σύνδεση των οποίων ονομάζει *συνάφεια*. Από αυτήν την επιτευχθείσα συνάφεια προκύπτει η λεγόμενη *συμπάθεια*, μια λέξη με εντόνως στωικό υπόβαθρο. Σημειώνουμε ότι η συμπαντική συμπάθεια στους Στωικούς παρέπεμπε στη συνοχή τρόπον τινά όλων των επιμέρους τμημάτων του σύμπαντος,²³ με τρόπο ώστε

²³ Για μια ανάλυση της φυσικής κοσμολογίας από τους Στωικούς βλ. White (2003) 124 κ.εξ.

να διαμορφώνουν έναν ζωντανό οργανισμό. Ο όρος αντλείται από το στωικό λεξιλόγιο και εφαρμόζεται από τον υπομνηματιστή στο επίπεδο του ανθρώπινου οργανισμού. Η αναλογία μακρόκοσμου και μικρόκοσμου είναι εμφανής.

2.3 Συνολική εκτίμηση του προοιμίου

Ο Φιλόπονος μας προϊδεάζει εισαγωγικά για την αλλοίωση που θα επέλθει στην αριστοτελική θεωρία περί ψυχής. Θα αναγνώσουμε μία νέα διευρυμένη πραγμάτευσή της που υπερβαίνει και παραμορφώνει το αριστοτελικό κείμενο.²⁴ Η ψυχή νοείται ως αυθύπαρκτη, οντολογικώς ανεξάρτητη μορφή, με αυτόνομες νοητικές λειτουργίες, όπως απαντά και στον Πλάτωνα (*αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι Φαίδων* 64 c). Ο υπομνηματιστής θεωρεί την έλλογη ψυχή ως αθάνατη. Ό,τι δε γνώρισε αρχή της ύπαρξής του, αλλά είναι προϋπάρχον, δεν θα γνωρίσει και τέλος της ύπαρξής του, δεν θα σταματήσει ποτέ να υφίσταται. Την άποψη περί αθανασίας της ψυχής θα την διατηρήσει και αφού περιγράψει τη ψυχή ως δημιουργημένη στο *Περὶ τῆς αἰδιότητος τοῦ κόσμου* (468, 26 – 469, 5). Η ιδέα ενός πράγματος που έχει δημιουργηθεί αλλά είναι αθάνατο, εξαρτάται κατά τον Φιλόπονο από το ότι ο Θεός υπερβαίνει τη φύση.²⁵ Η ψυχή στον Φιλόπονο λογίζεται ως ανεξάρτητη και αυθύπαρκτη και μάλιστα, όπως θα δούμε στην πορεία, διακρίνεται από αυτενέργεια στη δράση της. Η θέση αυτή περί του χωριστού και ανεξάρτητου της ψυχής συγκρούεται με την αριστοτελική θεώρηση περί εντελέχειας.

Σημειώνουμε ότι οι Νεοπλατωνιστές πρότειναν ένα είδος ενδιάμεσης συμβιβαστικής λύσης μεταξύ της πλατωνικής θεώρησης ότι η ψυχή είναι εντελώς χωριστή και ανεξάρτητη από το σώμα και της αριστοτελικής προσέγγισης ότι η ψυχή δε δύναται να νοηθεί ανεξαρτήτως από το σώμα.²⁶ Εισηγούνται ενδιάμεσες βαθμίδες μεταξύ του χωριστού και του αχώριστου της ψυχής και του σώματος, τις οποίες προτάσσουν ως ενδιάμεσους αναβαθμούς, που συμφιλιώνουν και γεφυρώνουν τρόπον τινά τις δύο θεωρήσεις. Διακηρύσσεται η ύπαρξη ενδιάμεσων σωμάτων που απομακρύνονται σταδιακά από την ύλη, θέμα που δε θα εξετάσουμε εδώ συστηματικά. Παρ' όλα αυτά, ακόμη και σε αυτή τη συμβιβαστική προσέγγιση, διακρίνεται ακόμη

²⁴ Για μία συγκέντρωση νεοπλατωνικών στοιχείων στο παρόν υπόμνημά βλ. Verrycken (2015) 502 κ.εξ.

²⁵ Sorabji (2006) 74. Βλ. επίσης Judson (2006) 352.

²⁶ Brumenthal (1990) 308-311.

και στην κατώτερη βαθμίδα δυισμός σώματος – ψυχής, που συγκρούεται με την αριστοτελική θεωρία περί εντελέχειας.

Σε αυτούς τους αναβαθμούς χωριστού – αχώριστου παρατηρούμε ότι τα κατώτερα μέρη της ψυχής είναι όλο και πιο στενά συνδεδεμένα με το σώμα. Αυτή είναι μια θεώρηση που μπορούμε να ισχυριστούμε ότι έχει ως αφετηρία της το αριστοτελικό κείμενο. Στο αριστοτελικό *Περὶ Ψυχῆς* όσο ανερχόμαστε σε ανώτερα μέρη της ψυχής, τόσο η σχέση της ψυχής με το σώμα μοιάζει να γίνεται όλο και πιο περίπλοκη και δαιδαλώδης κατά τη διερεύνησή της.²⁷ Βέβαια η θέση αυτή, όπου υπονοείται στο αριστοτελικό κείμενο, δε συνεπάγεται κάποια δυιστική προσέγγιση. Ο ορισμός της εντελεχείας καλύπτει όλο το φάσμα των λειτουργιών της ψυχής στην αριστοτελική πραγμάτευση.

Γίνεται επίσης απόπειρα από τον υπομνηματιστή να αμβλυνθεί η αυστηρή αριστοτελική διάκριση μεταξύ νοητικών και αισθητικών ικανοτήτων της ψυχής.²⁸ Έτσι στο 5, 34 – 6, 10 ταυτίζεται η φαντασία με τον παθητικό νου. Εντοπίζεται τουτέστιν μια μίξη αισθητικών και νοητικών ικανοτήτων. Οι παρατηρήσεις του Φιλόπονου είναι οι εξής: *ὅθεν καὶ παθητικὸν νοῦν αὐτὴν καλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, νοῦν μὲν ὡς ἔνδον ἔχουσιν τὸ γνωστικὸν καὶ ἀπλῆ προσβολῇ, ὥσπερ ἐκείνος, ἐπιβάλλουσιν καὶ οὐ διὰ κατασκευῆς, παθητικὸν δὲ διότι μετὰ τύπων καὶ οὐκ ἀσχηματίστως γινώσκει* (6, 1-4). Είναι νους καθόσον ἔνδον έχει το γνωστό και παθητικός εφόσον γνωρίζει και επεξεργάζεται δοθέντες τύπους. Όπως θα δούμε και στην πορεία, ο Φιλόπονος καταργεί ουσιαστικά τις αριστοτελικές διακρίσεις περί ποιητικού και παθητικού νου. Παρ' όλα αυτά ο υπομνηματιστής προσπαθεί συνεχώς να εγκαθιδρύσει σταθερές σχέσεις αναφοράς και δήθεν σύγκλισης προς το αριστοτελικό κείμενο.

Στο προοίμιο εντοπίζονται ιδιαίτερος πλωτινικοί αντίλαλοι. Ο Πλωτίνος διδάσκει τη μυστική ένωση της ψυχής με το θείο (*Εννεάδες* VI 7, 24, 11-14). Πρόκειται για μια επίμοχθη και κοπιώδη ανάβαση της ψυχής. Η ανάβαση θα επιτευχθεί κατόπιν ανθρώπινης εγγενούς προσπάθειας μετά την απελευθέρωση από τις γήινες εμπλοκές. Η λέξη *ἐπιστροφή* διαθέτει ειδοποιό νεοπλατωνικό περιεχόμενο παραπέμποντας εν γένει στην επάνοδο της ψυχής στο Εν του Πλωτίνου. Η επιστροφή των ψυχών στο θείο έχει πλατωνικές καταβολές. Ο Φιλόπονος διατηρεί τη γενική ιδέα περί κάθαρσης της ψυχής κατόπιν μάχης της με άλογες δυνάμεις. Κάθε ψυχή όντας αυτοκίνητη εκούσα

²⁷ Αυτό αφορά κυρίως στη λογική ψυχή. Βλ. την περιγραφή της νοητικής σύλληψης 429 a 10 κ.εξ.

²⁸ Βλ. την εισαγωγή του R. Sorabji στο van den Eijk (2005) vii.

εξέπεσε από το αγαθό και πρέπει, για να αναχθεί ξανά σε αυτό, να καθάρει τον εαυτό της. Μετά τη γέννηση η ψυχή επιβαρύνθηκε από πάθη (18, 15 κ.εξ.) από τα οποία καλείται να απελευθερωθεί. Σταδιακά θα επέλθει η απελευθέρωση της ψυχής, ο εξαγνισμός της και η επιστροφή στον εαυτό της. Σκοπός λοιπόν του βίου του ανθρώπου είναι να προετοιμαστεί για την επιστροφή της ψυχής του στην ανώτερη πραγματικότητα μέσω της κάθαρσής της και μέσω ενός βίου που θα καταστείλει τις άλογες ροπές του σώματος και την επιρρέπεια προς την ύλη. Από τις ανωτέρω παρατηρήσεις διαφαίνεται ξανά η αυθυπαρξία και ανεξαρτησία της λογικής ψυχής.

Σημειώνουμε ότι η δαιμονοποίηση της ύλης ήταν στοιχείο άγνωστο στον Αριστοτέλη, ο οποίος την εξετάζει απλώς σε οντολογικό επίπεδο σε συνάρτηση με τη μορφή. Η χαμηλή οντολογική αξία της στο σύστημά του δε συνεπάγεται κάποια ηθικής διάκρισης καταδίκη της. Μπορεί να προβαίνει σε μία διαβαθμισμένη κλίμακα της καθαρότητας των μορφών από την ύλη, αντιμετωπίζει όμως την ύλη ως την προϋπόθεση της μεταβολής εκπροσωπούσα την παθητική δύναμη. Η ύλη εξετάζεται συνεπώς δυναμικά και όχι ηθικά. Η καταδίκη της ανευρίσκεται στη διάνοηση πολλών μεταγενέστερων νεοπλατωνικών και μπορεί να αναχθεί στην πλατωνική διαίρεση του κόσμου σε αισθητό και νοητό. Στο σύστημα του Πλωτίνου η ύλη ως άμορφη ύπαρξη συνιστά την απραγματοποίητη δυνατότητα, την απόλυτη στέρηση που θα μετασχηματιστεί στον αισθητό κόσμο λόγω της παρουσίας της ψυχής. Ο Πλωτίνος αναφέρει σχετικά ότι εφόσον η αγαθότητα έγκειται στη μορφή και η ύλη στερείται κάθε μορφής, αυτό συνεπάγεται την ταύτισή της με το απόλυτο κακό. Η ύλη είναι το σημείο στο οποίο καταλήγει εξουθενωμένη η οντολογική απορροή του Ενός.²⁹ Απώτερη πηγή του κακού δεν είναι η ψυχή, αλλά η ύλη με την οποία αυτή συνάπτεται. Οι νεοπλατωνιστές υιοθετούν την αριστοτελική διάκριση σε ύλη και μορφή, αλλά η οντολογική καταδίκη της πρώτης δεν έχει αριστοτελική αφετηρία.

Αναφέρουμε επίσης ότι οι δυνάμεις της ψυχής εκτιμώνται στο κείμενο του Σταγειρίτη βάσει φυσικών και βιολογικών παραγόντων. Ο Αριστοτέλης είχε προβεί στη διαίρεση της ψυχής με γνώμονα ηθικές αξιώσεις σε άλλο έργο, στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1102 a 23 κ.εξ.). Εκεί είχε διακρίνει ένα λογικό και άλογο τμήμα στους μυχούς της ψυχής. Η διερεύνηση εκεί γίνεται υπό το πρίσμα της ανάπτυξης των αντίστοιχων αρετών στα επιμέρους τμήματα της ψυχής. Σίγουρα πάντως το πρίσμα εξέτασης στο αριστοτελικό *Περὶ Ψυχῆς* δεν είναι ηθικό. Η ηθικολογική και

²⁹ Wallis (2002) 90.

εσχατολογική κατεύθυνση προσφύεται και επιβάλλεται στα μεταγενέστερα σχόλια του έργου διυλισμένη μέσα από το πρίσμα του νεοπλατωνισμού και του χριστιανισμού.

Ήδη από τις προλογικές του ρήσεις διαφαίνεται η πίστη του Φιλόπονου στην προϋπαρξη της ανθρώπινης ψυχής. Εγείρεται το ερώτημα κατά πόσον η προϋπαρξη της ψυχής ήταν συμβατή με μια χριστιανική θεώρηση του κόσμου. Σημειώνουμε πάντως ότι επίσημη πίστη δεν είχε κατοχυρωθεί σε όλο το φάσμα των δογματικών της θεμάτων εκείνη την εποχή. Μπορούμε να θεωρήσουμε πως η προϋπαρξη της ψυχής ήταν συμβατή με κάποια εκδοχή του χριστιανισμού. Ο Ωριγένης μάλιστα πρέσβευε το δόγμα της προϋπαρξης της ανθρώπινης ψυχής,³⁰ οπότε η πεποίθηση αυτή δεν αρκεί από μόνη της για να επιβεβαιώσει ή να απορρίψει τη χριστιανική πνευματική συγκρότηση του συγγραφέα.

Ιδιαίτερος θα πρέπει να εξεταστεί κατά πόσον διατηρούνται οι πλωτινικές υποστάσεις (Εν – νους – ψυχή), καθώς αυτές εκπροσωπούσαν τον “ορθόδοξο” νεοπλατωνισμό. Το Εν ως η υπέρτατη αρχή του διαρθρωμένου σε βαθμίδες συστήματος, παραλείπεται στο υπόμνημα. Το σύστημα προσανατολίζεται σε μια μονοθεϊστική κατεύθυνση προσωπικού θεού. Το ζήτημα θα ανακινήσουμε ξανά στη συνέχεια της εργασίας μας.

³⁰Σημειώνουμε ότι το ζήτημα του Ωριγενισμού προκάλεσε μεγάλες έριδες στους κόλπους του χριστιανισμού και ανακινήθηκε αρκετές φορές μέχρι να επέλθει η τελική καταδίκη του. Ακόμη και μεγάλοι εκκλησιαστικοί Πατέρες χρησιμοποίησαν το έργο του εκλεκτικώς. Φειδάς (2002) 542-552.

3 Ψυχή και κίνηση

3.1 Η πλατωνική και η αριστοτελική προσέγγιση

Στο ζήτημα της κίνησης της ψυχής στο υπόμνημα του Φιλόπονου επιτελείται απόπειρα να συμβιβαστούν οι αντικρουόμενες απόψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Οι προσεγγίσεις των δύο μεγάλων στοχαστών αναφορικά προς την κίνηση της ψυχής εν πρώτοις εκτίθενται ως εκ διαμέτρου αντίθετες. Ο μεν Αριστοτέλης εξετάζοντας το ζήτημα στο πρώτο βιβλίο του *Περὶ Ψυχῆς* (Α 3) θεωρεί τη ψυχή ως κινούν ακίνητο (*ἀλλ' ἔν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν* 406 a 1), ο δε Πλάτων θεωρεί τη ψυχή ως αεικίνητο και δη αυτοκίνητο.³¹

Ο Φιλόπονος αναζητά συμβιβαστικές προσπελάσεις που θα συμφιλιώσουν το χάσμα μεταξύ των δύο προσεγγίσεων (92, 28 κ.εξ.). Ο Αριστοτέλης ορίζει ως εξής την κίνηση στα *Φυσικά* 201 a 10: κίνηση είναι η εντελέχεια του *δυνάμει* όντος, δηλαδή η πραγμάτωση μιας *δυνάμει* κατάστασης. Όταν πραγματοποιηθεί το *ἐνεργεία* το *δυνάμει* καταργείται εντελώς και κατακτάται η εντελέχεια. Μέσα στην ίδια τη φύση της κίνησης εμπεριέχεται το *δυνάμει* που οδεύει προς την εντελέχειά του. Σύμφωνα με τον ορισμό που δίδει ο Αριστοτέλης, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι κάτω από ορισμένες παραμέτρους και η ψυχή κινείται, καθώς η προαγωγή από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία* λογίζεται ως κίνηση. Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο Φιλόπονος καταλήγει στο ότι *τοῦ οὖν Πλάτωνος πᾶσαν ἀπλῶς ἐνέργειαν κίνησιν εἶναι λέγοντος, τοῦ δὲ Ἀριστοτέλους μόνας τὰς φυσικὰς κινήσεις εἶναι λέγοντος, ἀληθὲς καὶ ὁ λόγος ὁ κινεῖσθαι λέγων τὴν ψυχὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ ὁ μὴ κινεῖσθαι κατὰ Ἀριστοτέλην, καὶ ἐν μόνοις ῥήμασιν ἢ διαφωνία εὐρίσκεται* (95, 22-26). Ο Αριστοτέλης στη διδασκαλία του απέκλεισε την κίνηση ως ίδιον της ψυχής λαμβάνοντας όμως ως γνώμονα μονάχα τις φυσικές κινήσεις, ενώ ο Πλάτων στην πραγματικότητα έκανε λόγο για τη ζωτική και νοητική κίνηση της ψυχής. Οι επιφανειακές διαφορές στις θεωρήσεις των δύο στοχαστών θα πρέπει απλώς να αξιολογηθούν ως επιδερμικές ασυμφωνίες εκρρέουσες από διαφορές διατύπωσης και ορισμού.

Η αναφερθείσα θέση συνιστά ένα τυπικό παράδειγμα νεοπλατωνικής θεώρησης από την άποψη της σύγκλισης του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Προσφέρονται ενδιάμεσες συμβιβαστικές λύσεις που εναρμονίζουν τα λεγόμενα των δύο στοχαστών.

³¹ Για την αυτοκινησία της ψυχής στον Πλάτωνα βλ. *Φαῖδρος* 245 c -246 a, *Νόμοι* 894 d -896 b, *Τίμαιος* 36 c - 40 a.

Οι δύο φιλόσοφοι κατά τους Νεοπλατωνικούς στην πραγματικότητα εκπροσωπούσαν μια κοινή διδασκαλία, η οποία διαφοροποιήθηκε μονάχα στο επίπεδο της λεκτικής επένδυσής της.

Στη συνέχεια ο Φιλόπονος συγκατατίθεται με την άποψη του Αριστοτέλη ότι η ψυχή σε φυσικό επίπεδο δεν κινείται. Έχει ήδη αποδειχθεί στο Θ των *Φυσικῶν* ότι το κινούν δεν είναι αναγκαίο και το ίδιο να κινείται (96, 23 κ.εξ.). Εκεί ο Σταγειρίτης φιλόσοφος προβάλλει ως λογική αναγκαιότητα την ακινησία του πρώτου κινούντος.³² Τα συμπεράσματα του Αριστοτέλη για το πρώτο κινούν σε συμπαντικό επίπεδο προσαρμόζονται εδώ από τον υπομνηματιστή στο επίπεδο των οργανισμών. Η μεταβολή έχει τέσσερις κατηγορίες: την ουσία, το ποσό, το ποιόν και την κατά τόπον κίνηση. Η μεταβολή της ουσίας είναι η γένεση και η φθορά, δηλαδή μεταβολή από το ανείδεο στο είδος και αντιστρόφως. Οι λοιπές μεταβολές αξιολογούνται ως κινήσεις, κινήσεις όμως που αρμόζουν και εκτελούνται μόνο από σωματικά στοιχεία. Καμία από αυτές τις κατηγορίες κίνησης δεν εντοπίζεται στη ψυχή, της οποίας η φύση είναι ασώματη.

Ο Φιλόπονος στην πορεία του υπομνήματος προβαίνει σε μία αναλυτικού τύπου εξέταση της πλατωνικής κοσμολογίας, όπως προσφέρεται στον *Τίμαιο* (115, 22 – 122, 26). Ο υπομνηματιστής προχωρά σε μία λογική αξιολόγηση των πλατωνικών κοσμογονικών θεωρήσεων, για να συναγάγει το άτοπο του χαρακτήρα τους. Τα λεγόμενα του Πλάτωνα στον *Τίμαιο* δεν θα πρέπει να εκληφθούν παρά μόνο συμβολικά. Άλλωστε η παράδοση του συμβολικού χαρακτήρα της διδασκαλίας ήταν συνήθης και στους Πυθαγορείους, των οποίων τη σημαντική επιρροή δέχτηκε ο Πλάτων. Το φυσικό μέγεθος καθώς και η φυσική κίνηση που ο Πλάτων απέδωσε στη ψυχή στον *Τίμαιο*, δεν είναι στην πραγματικότητα παρά συμβολικά. Εάν η ψυχή κινούνταν ως φυσικό μέγεθος, θα βρισκόταν εν χώρω, θα ήταν τουτέστιν υλική και σωματική. Ο αναγνώστης θα πρέπει να κατανοήσει την αλληγορική και συμβολική φύση των πλατωνικών διηγήσεων: *Καὶ αὐτὰ δὲ τὰ συμβολικῶς εἰρημένα διὰ τῆς κατὰ τὸ φαινόμενον ἀτοπίας ἐνάγει ἡμᾶς εἰς τὸ ζητεῖν ἐν αὐτοῖς τὴν κεκρυμμένην ἀλήθειαν* (117, 8-10). Ο Αριστοτέλης απλώς αντελήφθη τη συμβολική φύση των λεγομένων του δασκάλου του και προσέκρουσε στην κυριολεκτική παρερμηνεία τους. *Δῆλος τοίνυν ἐστὶν ὅτι πάντα συμβολικῶς ἐπὶ ψυχῆς λαμβάνει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης πρὸς τοὺς οὕτω τὸ φαινόμενον λέγοντας ἀποτείνεται* (122, 24-26). Η αξιολόγηση των πλατωνικών

³² *Φυσικά* 257 a 31 – 258 b 9.

θεωρήσεων στον *Τίμαιο* για ακόμη μια φορά συνάγει τη συμβιβαστική προσπέλαση των θεωριών του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Παρ' όλα αυτά ο Φιλόπονος δεν απορρίπτει συλλήβδην την πλατωνική θεωρία περί αυτοκίνησης. Αυτό που απορρίπτεται είναι η φυσική της κίνηση, καθώς αυτή θα προϋπέθετε φυσικό μέγεθος. Επισημαίνεται ότι η αυτοκινησία ανάγεται ως η ουσία της ψυχής στον πλατωνικό στοχασμό, ενώ η ζωτική και κινητική ενέργεια των σωμάτων αναβλύζει εκ της ψυχής: *Ἀλλ' ἡ μὲν αὐτοκινησία κατὰ Πλάτωνα οὐσία ἐστὶν ψυχῆς, τὸ δὲ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν δύναμις τις ἐστὶν τῆς ψυχῆς ἐξ ἧς ἡ ζωτικὴ τε καὶ κινητικὴ τῶν σωμάτων ἐνέργεια πρόεισιν* (254, 9-12). Η ψυχή ανάγεται στην πηγή της ζωτικής και κινητικής ενέργειας του εμβίου όντος.

Ο Φιλόπονος μοιάζει να ανασκευάζει και να επανατροποποιεί την ερμηνεία του Πλάτωνος περί της αυτοκινήτου ψυχής εντάσσοντάς την στα πλαίσια της *αὐτενέργειας* της ψυχής: *εἵπομεν δὲ πολλάκις ὅτι πᾶσαν ἐνέργειαν κίνησιν ὁ Πλάτων καλῶν οὕτως αὐτοκίνητον τὴν ψυχὴν εἶναί φησιν οἷον αὐτενέργητον, ὅπερ τῶν φυσικῶν ἐν οὐδενὶ ὁρῶμεν* (114, 23-27). Το πλατωνικό *αὐτοκίνητον* είναι ενέργεια αναβλύζουσα εκ της ψυχής. Η αυτενέργεια της ψυχής, όπως θα δούμε, είναι ένα δόγμα με σημαντικές φυσικές και ηθικές προεκτάσεις.

3.2 Το αίτιο της κίνησης του οργανισμού

Η αριστοτελική θεώρηση ανάγει λοιπόν, όπως ήδη αναφέρθηκε, τη ψυχή σε κινούν ακίνητο. Στο τρίτο βιβλίο της αριστοτελικής πραγματείας (*Περὶ Ψυχῆς* Γ 9) εξετάζοντας το αίτιο της κίνησης του οργανισμού, ο Σταγειρίτης περιγράφει τη ψυχή ως την αρχή εκείνη που κινεί το ζῶον κατόπιν προσωπικής επιθυμίας και έλλογης απόφασης: *ὅλως δ' οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως* (406 b 24-26).

Στον Σταγειρίτη οι κινήσεις του οργανισμού είναι τελεολογικά καθορισμένες. Η αριστοτελική διδασκαλία που προσφέρεται για το αίτιον της κίνησης ηχεί ως εξής: *ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, τί τὸ κινοῦν τὸ ζῷον τὴν πορευτικὴν κίνησιν, σκεπτέον...ἀεὶ τε γὰρ ἔνεκά του ἡ κίνησις αὕτη, καὶ μετὰ φαντασίας καὶ ὀρέξεώς ἐστίν· οὐθὲν γὰρ μὴ ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον κινεῖται ἀλλ' ἢ βίᾳ*· (432 b 15 - 18). Η κίνηση αναφύεται από τη φαντασία, την ὀρέξη και εν γένει από την επιθυμία για κάποιο αγαθό και τείνει πάντοτε προς αυτόν τον σκοπό. Ο σκοπός αυτός εκπροσωπείται από ένα

εξωτερικό σαφώς καθορισμένο αίτιο προς το οποίο απευθύνεται η αρχή της κίνησης. Το απώτερο αίτιο της κίνησης είναι λοιπόν η επιθυμία προς ένα εξωτερικό αίτιο.

Σε άλλο έργο δηλώνεται ότι οι κινήσεις των έμψυχων σωμάτων δεν αντλούν την αρχή της κίνησής του από τα ίδια τα σώματα. Τα έμψυχα σώματα έχουν μέσα τους την αρχή της κίνησης, όχι όμως με την έννοια του *κινεῖν*, αλλά του *πάσχειν* (*Φυσικά* 254 b 33 – 256 a 3). Ελεύθερη και εγγενής κινητική ικανότητα δεν εντοπίζεται στην αριστοτελική ανάλυση.

Ο Αριστοτέλης εν γένει ορίζει δύο είδη αιτιωδών σχέσεων ανάμεσα σε αυτό που κινεί και αυτό που κινείται: την αιτιότητα εξ επαφής και την τελική αιτιότητα. Η αιτιότητα εξ επαφής παραπέμπει στις βίαιες κινήσεις. Ένα κινούν που κινεί μέσω της αιτιότητας εξ επαφής, ανάγεται στο ποιητικό αίτιο της κίνησης. Η τελική αιτιότητα αναφέρεται, όπως προείπαμε, στις κινήσεις που αφορμώνται από εξωτερικά αντικείμενα, προς την κατεύθυνση των οποίων κινούνται τα κινούμενα. Το εξωτερικό αυτό αντικείμενο ανάγεται ως το τελικό αίτιο της κίνησης.

Ο Wollf παρατηρεί πως ο Φιλόπονος προσπαθεί να εγκαταλείψει την αριστοτελική αξίωση να εξαρτάται κάθε κίνηση από την παρουσία εξωτερικών αιτίων.³³ Τις παρατηρήσεις του αυτές ο Φιλόπονος τις εφαρμόζει στο επίπεδο των οργανισμών και στην πορεία της συγγραφικής του σταδιοδρομίας θα τις προσαρμόσει και σε επίπεδο κοσμογονικό, στις κινήσεις δηλαδή των ουρανίων σωμάτων.

Ο Αριστοτέλης λοιπόν ορίζει τη ψυχή ως αρχή κίνησης με την έννοια ότι είναι η εσωτερική ικανότητα του σώματος να κινείται από ορισμένα εξωτερικά τελικά αίτια. Ο Σταγειρίτης κάνει λόγο για ένα εξωτερικό ακίνητο αντικείμενο που θα λειτουργήσει ως το απώτερο αίτιο της κίνησης. Ο Φιλόπονος επιχειρηματολογεί υπέρ της τέλει αυθόρμητης κίνησης της ψυχής, της αυτενέργειάς της, προσκρούοντας στο δόγμα του Αριστοτέλη ότι οι κινήσεις των ζωντανών πλασμάτων είναι τελεολογικά καθορισμένες.³⁴ Ο Φιλόπονος ήδη από το προοίμιο του έργου είχε δηλώσει ότι η ψυχή *αὐτοκίνητός ἐστιν καὶ ἐκοῦσα τοῦ ἀγαθοῦ ἐξέπεσεν* και ότι δύναται επίσης αφ' εαυτής να καθάρει τον εαυτό της (18, 18-19). Οι παραπάνω δηλώσεις υπονοούν μια εντελώς αυθόρμητη, πηγαία, εγγενή κίνηση της ψυχής, αυτεξούσια τρόπον τινά και ανεξάρτητη από εξωτερικά αίτια.

³³ Wollf (2006) 214.

³⁴ Wollf (2006) 216.

Ο Φιλόπονος παράλληλα αποδέχεται, όπως ήδη αναφέρθηκε, ότι η ψυχή όντας η ίδια αρχή της κίνησης δε δύναται η ίδια να κινείται. Ο Φιλόπονος έτσι επαναπροσδιορίζει την άποψη του Πλάτωνα περί της αυτοκινήτου ψυχής με γνώμονα την πίστη του περί της αυτενέργειας της ψυχής (114, 24 κ.εξ.). Ο Φιλόπονος κατονομάζει την ενέργεια της ψυχής με εκφράσεις που είχε χρησιμοποιήσει στο υπόμνημά του στα *Φυσικά* για την “εντυπωμένη δύναμη”, την εσωτερική δηλαδή δύναμη των σωμάτων.³⁵ Η ψυχή στον Φιλόπονο δεν κινείται με γνώμονα εξωτερικά αίτια, αλλά διεπόμενη από αυθορμησία. Απώτερο δηλαδή αίτιο της κίνησης στον Φιλόπονο είναι η ίδια η ψυχή και όχι κάποιο εξωτερικό αίτιο. Ο Φιλόπονος ανάγει την ψυχή σε δυναμική οντότητα και αρχή κίνησης χωρίς η ίδια να κινείται, απλώς και μόνο με την παρουσία της στο σώμα του ζώου. *Ἡμεῖς μὲν γὰρ δυνάμιν τινα ζωτικὴν τῇ παρουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἐνίσθαι λέγομεν τῷ σώματι* (108, 8-9).

Στην πορεία του υπομνήματος μάλιστα, στο πλαίσιο της κριτικής του στην αριστοτελική θεωρία της εκπομπής του φωτός (*Περὶ Ψυχῆς* 2.7), προβαίνει στη σύγκριση της κινητικής δύναμης της ψυχής με τη μετάδοση του φωτός. Η ψυχή δρα μεταδίδοντας την ασώματη ενέργειά της στα όργανα του σώματος του ζώου. Αυτή η διάδοση ενέργειας βρίσκεται σε αναλογία με την εκπομπή του φωτός από τον ήλιο, το οποίο εκπεμπόμενο διεισδύει στα διαφανή σώματα (329, 3 – 330, 27). Ο Αριστοτέλης εντάσσει την πραγμάτευση του φωτός στους κόλπους της θεμελιώδους εννοιολογικής διάκρισης *δυνάμει – ἐνεργείᾳ*. Ορίζει το φως ως την εντελέχεια του διαφανούς μέσου. Ο Φιλόπονος αντικρούοντας τον Αριστοτέλη θεωρεί το φως ασώματη ενέργεια, κάτι που το μέσο δύναται να δεχτεί και να μεταδώσει, επαναπροσδιορίζοντας έτσι τον όρο ενέργεια, όχι πλέον ως κατάσταση, αλλά ως άυλη δραστηριότητα διαδοχικών φαινομένων.³⁶ Στη συνέχεια συσχετίζει και παραβάλλει την ενέργεια της ψυχής προς την παραγωγή κίνησης με το φαινόμενο της εκπομπής του φωτός. Όπως το φως του ήλιου αυξάνει τη φυσική θερμότητα του αέρα και τον θέτει σε κίνηση, έτσι και η ενέργεια της ψυχής θερμαίνει και κινεί το σώμα του ζώου. Η ενέργεια της ψυχής στο σώμα συνίσταται στη διάδοση και μετάληψη της ασωμάτου ενέργειάς της στο οργανικό σώμα.

Σύγκριση με το πλωτινικό σύστημα στο ζήτημα της κίνησης της ψυχής, θα μπορούσε να αποδειχθεί γόνιμη. Στο σύστημα του Πλωτίνου η κάθοδος της ψυχής προς

³⁵ Wollf (2006) 218.

³⁶ Για μια ενδελεχή εξέταση του ζητήματος βλ. Groot (1991) 19-29.

τον υλικό κόσμο δε μπορεί να θεωρηθεί ως εντελώς αυθόρμητη κατ' αρχάς επειδή δεν είναι απολύτως συνειδητή και δεύτερον καθώς άγει τη ψυχή στην ένωση με μια κατώτερη σφαίρα ύπαρξης. Παρ' όλα αυτά δε μπορεί να αξιολογηθεί ως αποτέλεσμα εξωτερικού εξαναγκασμού, αφού ο νόμος που εκκινεί τη διαδικασία αποτελεί έκφραση της βαθύτερης φύσης της ψυχής.³⁷ Ίσως πληρέστερη είναι η αυθορμησία της ψυχής στην άνοδό της προς την επανένωση με το Εν. Το Εν του Πλωτίνου μπορούμε να ισχυριστούμε ότι – με αριστοτελικούς όρους – λειτουργεί ως το τελικό αίτιο της κίνησης της ψυχής. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, δε μπορούμε να μιλήσουμε για τέλεια αυθορμησία της ψυχής. Ο Πλωτίνος επίσης δεν επεκτείνει τις παρατηρήσεις του στο επιστημονικό και κοσμολογικό επίπεδο που τις αναπτύσσει ο Φιλόπονος. Ο Φιλόπονος θα διαμορφώσει θεωρία περί εμφύτευσης ωθητικής ενέργειας μέσα στις ουράνιες σφαίρες κατά την εξέλιξη της επιστημονικής του πορείας επεκτείνοντας τις παρατηρήσεις του από το επίπεδο των οργανισμών σε επίπεδο κοσμολογικό.

Η αυθορμησία πάντως της ψυχής μπορούμε να ισχυριστούμε ότι έχει και ηθικές συνδηλώσεις.³⁸ Η ελεύθερη βούληση δεν προσδιορίζεται βάσει ενός εξωτερικού τελικού αιτίου, μια προσέγγιση που προσκρούει στην αριστοτελική θεωρία. Η ψυχή στην προσέγγιση του υπομνηματιστή διέπεται από αυτεξούσιο και αυτοτελή δράση.

Σε αυτό το σημείο θέτουμε το ερώτημα του κατά πόσον η αυτενέργεια της ψυχής μπορεί να συνδεθεί με τη χριστιανική διδασκαλία περί ελεύθερης βούλησης και αυτοπροαίρεσης. Κάποια χριστιανική επιρροή θα μπορούσε να είναι πιθανή στην πίστη του Φιλόπονου για την αυτενέργεια της ψυχής και την αυτόνομη, μη τελεολογικά καθορισμένη δράση της.

³⁷ Βλ. Wallis (2002) 134.

³⁸ Wollf (2006) 226.

4 Ο ορισμός της ψυχής: η ψυχή ως εντελέχεια του σώματος

Ο Αριστοτέλης, μετά την απόκρουση των λεγομένων προγενέστερων στοχαστών στο πρώτο βιβλίο, προβαίνει στην έκθεση της δικής του θεώρησης περί ψυχής στην αρχή του δεύτερου βιβλίου της πραγματείας (B 1). Στοχεύει στη διατύπωση ενός όσο το δυνατόν πιο ευρέος ορισμού για τη ψυχή που να καλύπτει και να συγκαταλέγει στην ευρύτητά του όλα τα έμψυχα όντα, το σύνολο των έμβιων οργανισμών (412 a 3 κ.εξ.). Διερευνά το φαινόμενο της ζωής σε όλο του το φάσμα και σε όλες του τις εκδηλώσεις. Αντιτίθεται κατ' αυτόν τον τρόπο στην πλατωνική προσέγγιση που προσδίδει ιδιάζουσα έμφαση στο διανοητικό τμήμα της ψυχής παραβλέποντας τις λοιπές οργανικές της λειτουργίες. Ο ορισμός του είναι τόσο γενικός που δε συμβιβάζεται με τις αρχές του ορισμού, όπως τις έχει προσδιαγράψει στο *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1030 a 10-18. Εκεί περιορίζει τη δυνατότητα απόδοσης ορισμού μονάχα σε είδη του ιδίου γένους: *Οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον.*

Πρωταρχικός του στόχος είναι να προσδιορίσει και να προσδιαγράψει τη σχέση ψυχής – σώματος και θα το κάνει σε ψυχοφυσικά θεμέλια. Ο ορισμός που προσφέρει λειτουργεί ως κρηπίδωμα για να καταριθμήσει και να εκτιμήσει τις διαφορετικές δυνάμεις της ψυχής. Η ψυχή ορίζεται ως εντελέχεια του σώματος, η αρχή εκείνη η οποία “δίδει την εντέλεια στην πραγματικότητα του εμβίου όντος”.³⁹ Το φυσικό οργανικό σώμα αντιπροσωπεύει την ύλη και διαθέτει *δυνάμει* ζωή. Μόνο όταν προσλάβει την ουσιαστική μορφή του, τη ψυχή, είναι που θα πραγματώσει τις λειτουργίες του και θα περιέλθει στην εντελέχειά του. Ο Αριστοτέλης εντάσσει την πραγμάτευσή του για τη ψυχή και το σώμα στη θεμελιώδη μεταφυσικής τάξης διάκριση *δύναμις – ενέργεια* καθώς και *ὕλη – μορφή*.

Η σύλληψη του Αριστοτέλη για τη σχέση ψυχής και σώματος είναι υλομορφική. Εκκινεί, όπως προείπαμε, από τη βασική διάκριση μεταξύ της ύλης – που ευρίσκεται *δυνάμει* – και της μορφής, καθώς και από την αντίληψη ότι το *δυνάμει* ον πραγματώνεται και φτάνει στην εντελέχειά του όταν προσλάβει τη μορφή του.⁴⁰ Ένα πράγμα είναι αυτό που είναι, όταν ευρίσκεται *ἐνεργεία*. Η ψυχή λοιπόν είναι η ουσία,

³⁹ Θεοδωρακόπουλος (1974) 196.

⁴⁰ Σημειώνουμε πως ο Πλωτίνος είχε χρησιμοποιήσει το αριστοτελικό επιχείρημα για την προτεραιότητα της ενέργειας έναντι της δύναμης, για να αποδείξει την ανωτερότητα της ψυχής έναντι του σώματος. Όπως η ενέργεια προηγείται της δύναμης, έτσι και η ψυχή προηγείται του σώματος που *δυνάμει* μπορεί να εμψυχωθεί (*Εννεάδες* IV 8, 3, 11-17). Βλ. Ο' Meara (1996) 74.

είναι η μορφή του φυσικού οργανικού σώματος που *δυνάμει* διαθέτει ζωή. Η ψυχή λειτουργεί, σύμφωνα με την αριστοτελική προσέγγιση, ως τα τρία από τα τέσσερα αίτια, εκτός από το πρώτο:⁴¹ είναι μορφή, ποιητικό και τελικό αίτιο,⁴² δηλαδή το *εἶδος* της ύλης, η ποιητική αιτία όλων των ενεργειών και το *οὐ ἔνεκα* του σώματος. Το σώμα λειτουργεί ως ύλη. Αυτή η ανάλυση καθιστά απολύτως περιττή και άσκοπη την έρευνα για το αν η ψυχή νοείται χωριστά και αυθυπόστατα από το σώμα.

Η ύλη δε νοείται ανεξάρτητη χωρίς το είδος, αλλά καθοράται σε συνάρτηση με αυτό, το οποίο την ονοματίζει. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης στο *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1042 a 27-28 διατείνεται: *ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὐσα οὐσία ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τόδε τι*. Η ύλη είναι *ὁ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι* (*Περὶ Ψυχῆς* 412 a 7-8). Η μορφή και το είδος είναι αυτά κατά τα οποία λέγεται τι είναι τι. Η μορφή και το είδος συνάπτονται στη διανόηση του Αριστοτέλη. Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε πως η μορφή παραπέμπει στην αισθητή μορφή, ενώ το είδος στη νοητή δομή.⁴³ Οι όροι *τὶ ἦν εἶναι* και *οὐσία* χρησιμοποιούνται εν γένει από τον Σταγειρίτη ως συνώνυμα του είδους.

Ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο επίπεδα εντελέχειας. Η πρώτη συνίσταται στην πρόσληψη της μορφής, ενώ η δεύτερη στην πλήρη ενεργοποίηση των δυνάμεων του σώματος. Ο Αριστοτέλης για να αναπαραστήσει τα δύο αυτά επίπεδα εντελεχείας ανατρέχει σε μια αναλογία από την μαθησιακή διαδικασία: η πρώτη εντελέχεια αντιστοιχεί στην επιστήμη, η δεύτερη στη θεωρία. Η μεν πρώτη αναλογεί τρόπον τινά στους οργανισμούς στην κατάσταση του ύπνου, ενώ η δεύτερη στην κατάσταση της εγρήγορσης.

Ο Αριστοτέλης προβαίνει σε μια σειριακή κατάταξη των ψυχών αναλόγως των δυνάμεών τους, στη θρεπτική, την αισθητική, την κινητική και τη διανοητική ψυχή. Κάθε είδος ψυχής προϋποθέτει όλα τα προηγούμενα. Σε αυτήν την κλιμακούμενη κατάταξη των ψυχών υπάρχουν οντολογικές προεκτάσεις στα διαβαθμισμένα είδη των ψυχών.⁴⁴ Οι διαφορετικές δυνάμεις της ψυχής δρουν τρόπον τινά συνδυαστικά και όχι απλώς αθροιστικά. Στην φύση κατοπτρεύεται ιεραρχία από τους κατώτερους στους ανώτερους οργανισμούς. Σύμφωνα με αυτήν την ιεραρχική κατάταξη απαριθμούνται

⁴¹ Τα τέσσερα αριστοτελικά αίτια αναπτύσσονται στα *Φυσικά* Β 3.

⁴² Μια πολύ καλή ανάλυση της λειτουργίας της ψυχής ως τα τρία από τα τέσσερα αίτια μας προσφέρει στην πορεία του υπομήματος ο Φιλόπονος (271, 29 – 274, 23): *Τετραχῶς οὖν τῶν αἰτίων λεγομένων, κατὰ τοὺς τρεῖς τρόπους δείκνυσιν αἰτίαν οὐσαν τὴν ψυχὴν τοῖς ζῶσιν, καὶ ὡς εἶδος καὶ ὡς τέλος καὶ ὡς ποιητικόν* (271 29-31). Στην συνέχεια επεξηγεί επακριβῶς την λειτουργία της ψυχής στο πλαίσιο του κάθε αιτίου.

⁴³ Ross (2015) 112.

⁴⁴ Evans (2011) 51-54.

και τα διαβαθμισμένα είδη των ψυχών. Έσχατη λειτουργία ενός έμβιου οργανισμού είναι η λογική, που εντοπίζεται στον άνθρωπο.

Ο Φιλόπονος ακολουθεί τον ορισμό του Αριστοτέλη για τη ψυχή (203, 4 κ.εξ.). Διερευνά και εξιχνιάζει το ζήτημα, εάν ο όρος εντελέχεια μπορεί να αποδοθεί στο σύνολο της ψυχής ή σε κάποιες επιμέρους μόνο από τις δυνάμεις της (203, 18 κ.εξ.). Η απόληξη της πραγμάτευσής του είναι ότι ο όρος εντελέχεια πρέπει να αποδοθεί στο όλον της ψυχής.

Ο Φιλόπονος προσδιορίζει ένα ενδιάμεσο στάδιο στην πλήρη κατάκτηση της εντελέχειας, εκείνο της *ἔξεως* (204, 34-35). Η *ἔξις* λειτουργεί ως το δεύτερο *δυνάμει* και παράλληλα ως το πρώτο *ἐνεργεία*. Ο υπομνηματιστής ερμηνεύει ως εξής τα στάδια της εντελέχειας: η μεν πρώτη είναι η *καθ' ἑξιν*, η δε δεύτερη η *ἀπὸ τῆς ἔξεως εἰς τὴν ἐνέργειαν*. Η πρώτη εντελέχεια προηγείται χρονικά και φυσικά. Η *ἔξις* λοιπόν ως το ενδιάμεσο στάδιο *δυνάμεως* και *ἐνεργείας* βρίσκεται στη μεταβατική φάση προς την πλήρη ενεργοποίηση των λειτουργιών του φυσικού οργανικού σώματος.

Στην ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του ο Φιλόπονος διατείνεται πως δε θα μπορούσε να αποδοθεί ένας κοινός ορισμός για όλες τις ψυχές, καθώς για τη διατύπωση ενός ενιαίου ορισμού απαιτείται ένα κοινό γένος. Το θέμα αυτό ο Φιλόπονος έχει ήδη θίξει στο αρχικό τμήμα της ανάπτυξης του υπομνήματός του (36, 23 – 37, 16). Δε δύναται να θεμελιωθεί ένα κοινό γένος για όλες τις ψυχές, οπότε δε θα μπορούσε να στοιχειοθετηθεί και ένας κοινός ορισμός. Τα λεγόμενα του Αριστοτέλη συνιστούν απλώς μια *ὑπογραφὴν ὁμωνύμων* πραγμάτων: *Πᾶς δὲ ὁρισμὸς γένος ἔχει, οὐδὲ ὁρισμὸν ἄρα πάσης ἔστιν ἀπλῶς ἀποδοῦναι ψυχῆς, ἀλλ' ὑπογραφὴν... ὁμωνύμων γὰρ πραγμάτων τῶν ψυχῶν δι' ὁμωνύμων φωνῶν τὴν ὑπογραφὴν ἀποδέδωκε* (205, 28 – 206, 3). Σημειώνουμε πως τον όρο *ὑπογραφή* μεταχειρίζονταν οι Στωικοί παραπέμποντας σε ένα είδος περιγραφῆς αντιτιθέμενης προς τις αξιώσεις ενός αυστηρού ορισμού.⁴⁵ Τον όρο *ὁμώνυμα* χρησιμοποίησε ο Αριστοτέλης για να δηλώσει τα πράγματα εκείνα που κατονομάζονται μεν με την ίδια λέξη, παραμένουν δε στο πλαίσιο διαφορετικών ορισμών (*Κατηγορίαι* 1 α 1 κ.εξ.): *Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος*. Τα ομώνυμα συνεπώς ως προς τα σημανόμενά τους δεν είναι ένα, αλλά περισσότερα. Ο Φιλόπονος τουτέστιν – διαφοροποιούμενος

⁴⁵ Charlton (2005) 129, σημείωση 10.

ελαφρώς από τον Αριστοτέλη – δεν αποδέχεται έναν κοινό ορισμό στους κόλπους του οποίου θα μπορούσε να εδράσει όλες τις ψυχές.

Εκ του αριστοτελικού ορισμού (412 a 3 κ.εξ.) επάγεται ότι ή ολόκληρη η ψυχή ή τμήματά της είναι αχώριστα από το σώμα. Ο Αριστοτέλης διατείνεται πως ίσως υπάρχουν τμήματα της ψυχής που είναι χωριστά.⁴⁶ Υποδηλώνει τον νου που δεν απαιτεί το σώμα για να λειτουργήσει. Όσο πιο υψηλός είναι ο τύπος της ψυχής, τόσο πιο σύνθετη και αδιόρατη είναι η σχέση του με το σώμα στην αριστοτελική πραγματεύση. Φαίνεται να επέρχεται μια σταδιακή αποδέσμευση από την ύλη. Ο νους είναι πιθανόν χωριστός, καίτοι απολύτως λειτουργικός. Ο Φιλόπονος επισημαίνει μάλιστα ότι ίσα ίσα η λειτουργία του νου καταστέλλεται από το σώμα (204, 21-22), μια προσέγγιση που έχει νεοπλατωνικό προσανατολισμό.

Πώς συγκαταλέγεται λοιπόν η λογική ψυχή στον ορισμό της εντελέχειας; Ο όρος *χωριστός* μοιάζει να υπονομεύει τρόπον τινά τον αριστοτελικό ορισμό της εντελέχειας.⁴⁷ Ο Φιλόπονος απαντά κάνοντας μια επιπλέον διάκριση στην εντελέχεια. Η εντελέχεια μπορεί να αποδοθεί και στα είδη που είναι αχώριστα από το σώμα και στα είδη που είναι χωριστά.

- Εντελέχεια ως προς την ουσία για τα είδη που είναι αχώριστα από το σώμα.
- Εντελέχεια ως προς την ενέργεια για τα είδη που είναι χωριστά από το σώμα.

Η λογική ψυχή είναι εντελέχεια τελειώνοντας το ζώο όχι ως προς την ουσία του, αλλά ως προς την ενέργεια (206, 26-27). Είναι εντελέχεια ακόμη και ούσα χωριστή. Παράδειγμα της χωριστής ουσίας που είναι εντελέχεια, είναι ο κυβερνήτης ενός πλοίου, ένα παράδειγμα που αντλείται από την αριστοτελική πραγματεύση.⁴⁸ Είναι μεν χωριστός και αυθυπόστατος ως οντότητα, αλλά με τη δράση του “τελειώνει” τρόπον τινά τη λειτουργία του πλοίου. Κατά μία έννοια και η λογική ψυχή είναι αχώριστη από το σώμα, καθώς οι ενέργειές της, κατά τις οποίες τελειώνει το ζώο,

⁴⁶ Ο Αριστοτέλης για να εκφράσει τη χωριστή εντελέχεια, χρησιμοποιεί την ακόλουθη αναλογία: *ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῇ ἢ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου* (413 a 8-9).

⁴⁷ Για το νόημα του χωριστός στο *Μετὰ τὰ Φυσικά* βλ. Polansky (2007) 170, υποσημείωση 40.

⁴⁸ *Ἐτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῇ ἢ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου* (413 a 8-9).

συνδέονται με το σώμα: *Καὶ ἡ λογικὴ ψυχὴ ὡς μὲν χωριστὴν ἔχουσα οὐσίαν οὐκ ἔστιν ἐντελέχεια σώματος, ὡς μέντοι τοιάνδε σχέσιν ἀναλαμβάνουσα πρὸς τὸ σῶμα, καθὸ καὶ τὸ ψυχὴ λέγεσθαι ἔχει (ἡ γὰρ ψυχὴ πρὸς τὸ σῶμα λέγεται) ἐντελέχειά τ' ἐστὶ τοῦ σώματος καὶ ἀχώριστος αὐτοῦ. Χωρισθεῖσα γὰρ αὐτοῦ ἀπόλλυσι ταύτας τὰς ἐνεργείας, ἃς ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ σχέσεως ἀνειλήφει, οἷον τὸ ζῶοποιεῖν, τὸ κινεῖν αὐτὸ πάσας τὰς φυσικὰς κινήσεις, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο... καὶ μὴ ὁμοούσια πάντα τῆς ψυχῆς μόρια* (225, 1 – 11). Τα μόρια της ψυχῆς μπορεί να διαφέρουν ως προς την ουσία τους, αλλά υπάγονται όλα στον ορισμό της εντελέχειας.

Η διάκριση αυτή του Φιλόπονου στις δύο υποδιαιρέσεις της εντελέχειας κατατάσσεται στις περιπτώσεις που ο σχολιαστής προσπαθεί να εξομαλύνει το αριστοτελικό κείμενο προς ἄρση της αντίφασης, χωρίς να το αλλοιώσει. Σημειώνουμε ὅτι στον Φιλόπονο ο ὅρος “εντελέχεια” συνυπάρχει με μια δυσιστική και πλατωνίζουσα προσέγγιση για τη ψυχή. Ο ὅρος εντελέχεια χρησιμοποιείται στον υπομνηματιστή με τη σημασία της τελειοποίησης του υποκειμένου.

Ο Φιλόπονος επακολούθως αναζητά σε ποια κατηγορία των ὄντων ἀνήκει η ψυχή (207, 18 κ.εξ.). Καταλήγει στο ὅτι εἶναι οὐσία. Η οὐσία με τη σειρά της υποδιαιρεῖται σε ἀπλή και σύνθετη, ἡ δε ἀπλή οὐσία διακρίνεται ξανά σε ὕλη και εἶδος. Η οὐσία δηλαδή τριχοτομεῖται σε ὕλη, εἶδος και σύνθετη.

Τα ἐμψυχα ὄντα εἶναι σύνθετα αποτελούμενα ἀπὸ σῶμα και ψυχή. Το μεν σῶμα ἀντιστοιχεῖ στην ὕλη, ἡ δε ψυχή στο εἶδος. Το αἶτιο της συνοχής και του εἶναι, εἶναι το εἶδος, δηλαδή ἡ ψυχή. Η ψυχή λοιπὸν εἶναι οὐσία ἡ κατὰ το εἶδος. Το δε εἶδος ονομάζεται εντελέχεια *παρὰ τὸ ἐν καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ συνέχειν* (209, 1). Το εἶδος εἶναι το αἶτιο της ἐνώσεως με την ὕλη και αἶτιο της τελείωσης, καθὼς εἶναι ἡ τελειότητα του υποκειμένου και αὐτὸ που το συνέχει και το συγκρατεῖ.

Το ἴδιο το εἶδος εἶναι τρόπον τινὰ εντελέχεια, ἐνὼ ἡ ὕλη που ἔλαβε το εἶδος βρίσκεται *ἐντελεχεία*. Η εντελέχεια ὁμως δεν ταυτίζεται ολοκληρωτικῶς με το εἶδος. Εἶναι ἀτόπο να λέμε για το εἶδος *πρότερον* και *ὑστερον* γιατί ἓνα εἶναι το εἶδος για το καθετί. Δυνάμεθα ὁμως να κάνουμε λόγο για πρώτη και δεύτερη εντελέχεια, καθὼς ἐκεῖνη ἀναπτύσσεται βαθμηδόν.⁴⁹

⁴⁹Ενα θέμα που δεν ἐξετάζει ο Φιλόπονος εἶναι ἡ ἀσαφὴς διάκριση ἀνάμεσα σε ἐνέργεια και εντελέχεια. Η διάκρισή τους δεν εἶναι ἀπολύτως ευκρινής. Ο Polansky (2007) 150 σημειώνει ὅτι ο Ἀριστοτέλης περιορίζεται στον ὅρο εντελέχεια ὅταν ορίζει την ψυχή, ἐνὼ χρησιμοποιεῖ τον ὅρο ἐνέργεια ὅταν πραγματεύεται την λειτουργία και την κατάσταση των δυνάμεων της ψυχῆς και των αντικειμένων τους. Η εντελέχεια δηλαδή τονίζοντας την κατάσταση της τελείωσης ταιριάζει στην ὑπαρξὴ της ψυχῆς σε

συνάρτηση με το σώμα, ενώ η ενέργεια, που υποδηλώνει την έντονη δραστηριότητα, αρμόζει στις επιμέρους λειτουργίες της ψυχής και των αντικειμένων τους. Σημειώνουμε ότι ο Αριστοτέλης στο *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* κάνει τις ακόλουθες παρατηρήσεις για την σχέση ενέργειας και εντελέχειας: *ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη* (1047 a 30). *Τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν* (1050 a 22-24).

5 Η νοητική σύλληψη

Ας μεταβούμε στο σημείο αυτό στο τρίτο βιβλίο της αριστοτελικής πραγματείας, στην ενότητα στην οποία ο Αριστοτέλης περιγράφει τον τρόπο πραγματοποίησης της νοητικής σύλληψης (*Περὶ Ψυχῆς* Γ 4): *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν* (429 a 10-13). Ο Shields σημειώνει πως ο Αριστοτέλης θεωρεῖ τον νου τουλάχιστον χωριστό κατὰ λόγον και ἴσως χωριστό και κατὰ μέγεθος.⁵⁰ Το παρόν χωρίο θα μπορούσε να συσχετισθεί και με τα λογικά έργα του Σταγειρίτη φιλοσόφου, ὅσον αφορά τον τρόπο οικοδόμησης μιας συλλογιστικής πορείας (Βλ. *Ἀναλυτικὰ Πρότερα* 52 b 39: *πότε καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός*);. Στο εξετασθέν τμήμα βέβαια ο Αριστοτέλης δεν εξετάζει τον τρόπο οικοδόμησης των συλλογισμών, αλλά γενετικά τον τρόπο πραγματοποίησης της νοητικής σύλληψης.

Η προσέγγιση του Αριστοτέλη είναι υλομορφική. Η νόηση δέχεται τη νοητή μορφή, ακριβώς ὅπως η αίσθηση δέχεται την αισθητή μορφή. Ο νους δε διαθέτει τη δική του θετική μορφή, καθώς αυτό θα τον εμποδίζε να εξομοιωθεί προς το αντικείμενό του. Η φύση του αποτελεί συνεπώς μια καθαρή δυνατότητα. Αν ο *δυνάμει* νους εμπειριείχε ἢ αναμειγνυόταν με ορισμένες μορφές, δε θα μπορούσε να νοήσει τα πάντα, καθώς σε σχέση με κάποια δε θα αποτελούσε μια καθαρή δυνατότητα, αλλά ένα ορισμένο *τόδε τι* που θα ταυτιζόταν με το *εἶδος* κάποιων νοητικών αντικειμένων, των οποίων η μορφή δε θα μπορούσε να γίνει συλληπτή.⁵¹ Ο νους δηλαδή δεν είναι αναμειγμένος με εννοιακές μορφές.

Θα πρέπει παρ' ὅλα αυτά να θεωρήσουμε πως ο νους, ακόμη και πριν από τη νοητική σύλληψη, διαθέτει αυτοτελή οντολογική ύπαρξη. Μετά τη νοητική σύλληψη επέρχεται η ταύτιση και μάλιστα σε οντολογικό επίπεδο του νου με το αντικείμενό του, αφού η νόηση συνίσταται στην υποστασιοποίηση των νοητών μορφών από τον νου.⁵² Η ταύτιση αυτή επέρχεται απολύτως στα μη υλικά αντικείμενα, όπου και συμπίπτει η μορφή τους με το νοητό.

Όταν ο *δυνάμει* νους συλλαμβάνει το αντικείμενό του μεταβαίνει στην εντελέχειά του. Το πάθος που υφίσταται η νόηση κατὰ τη νοητική σύλληψη θα πρέπει

⁵⁰ Shields (2016) 295.

⁵¹ Παπαδής (1996) 424.

⁵² Παπαδής (1996) 425.

να συλληφθεί ως επιδρόν στην ενέργεια του νου και όχι στην ουσία του. Τελειώνει δηλαδή τον νου προάγοντάς τον στην εντελέχειά του. Ο νους, όσον αφορά την ουσία του, είναι απαθής ως προς το νοητό. Είναι η πηγή της κίνησης για τη νοητική δύναμη.⁵³ Ένα πρώτο κινούν πρέπει να είναι ακίνητο, το ίδιο δηλαδή να μην υφίσταται μεταβολές. Η προσέγγιση του Αριστοτέλη είναι άρα υλομορφική τονίζοντας την πλαστικότητα του νου.

Ας μεταβούμε σε αυτό το σημείο στην πραγμάτευση του Φιλόπονου. *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ*. Σχολιάζοντας την αναφερθείσα αριστοτελική φράση (520, 21 κ.εξ.), ο Φιλόπονος σημειώνει πως ο Αριστοτέλης ονομάζει τον νου μόριο της ψυχής όχι ως ελάχιστο τμήμα της, αλλά όπως, εάν κανείς περιγράψει όλο τον κόσμο, θα τοποθετήσει εν τέλει και τον ήλιο μέσα σε αυτόν, έτσι και στη ψυχή, μετά την περιγραφή των υπολοίπων τμημάτων της, καταλήγει με την υψηλότερη αναφορά στο λογικό τμήμα της. Ο νους αντιστοιχεί στη θέση που κατέχει ο ήλιος στον κόσμο.

Ο Φιλόπονος εκκινώντας την πραγμάτευση της εξετασθείσας ενότητας, ισχυρίζεται πως ο Αριστοτέλης θα πραγματευτεί τρία ζητήματα απόμεινα της επικράτειας της λογικής ψυχής (516, 10 κ.εξ.):

- Πρώτον θα εξετάσει εάν η λογική ψυχή είναι φθαρτή ή άφθαρτος. Η παράμετρος αυτή δεν προκύπτει από την αριστοτελική πραγμάτευση.
- Δεύτερον θα πραγματοποιήσει μια σύγκριση της λειτουργίας της λογικής με τη λειτουργία των αισθήσεων. Η συγκριτική τους εξέταση πραγματοποιείται προς την κατεύθυνση της απόδειξης της αιδιότητας της λογικής ψυχής.
- Τρίτον θα αναζητήσει τον τρόπο λειτουργίας της νόησης.

Ο Αριστοτέλης, σύμφωνα με τον Φιλόπονο, εκκινεί από την εξέταση του δευτέρου ζητήματος, καθώς αυτό θα συμβάλλει στην απόδειξη της αιδιότητας της λογικής ψυχής. Η σύγκριση της λειτουργίας της αίσθησης και της νόησης περιλαμβάνει κοινωνία και διάκριση (516, 22 κ.εξ.):

⁵³ Düring (1994) 403.

- Πρώτη κοινωνία τους είναι ότι και τα δύο ευρίσκονται *δυνάμει* και δέχονται τύπους και είδη των πραγμάτων και όχι λόγους.
- Δεύτερη κοινωνία τους είναι ότι και τα δύο ευρίσκονται *δυνάμει*, η δε λογική κατ' επιτηδειότητα, η δε αίσθηση *καθ' ἑξίν*.
- Τρίτη κοινωνία λόγου και αίσθησης είναι ότι και τα δύο *πάσχουν* για να προαχθούν σε καθεστώς ενέργειας. Τα πάθη όμως που πάσχουν δεν είναι φθαρτικά, γιατί αυτό θα καταδείκνυε τη φθαρτότητα της λογικής ψυχής, αλλά τελειωτικά. Τα πάθη δηλαδή δεν επιδρούν στην ουσία τους, αλλά στην ενέργειά τους προάγοντάς τα από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία*.

Η μεταβολή του νου προς την κατάσταση της εντελέχειας και της αυτοπραγμάτωσης δε συνιστά πάθος και αλλοίωση της ουσίας του. Για να αποδειχθεί η αιδιότητα της ψυχής από αυτήν την “κοινωνία”, δηλαδή την αναλογία, πρέπει, σύμφωνα με τον Φιλόπονο, να καταδειχθεί ότι η λογική ψυχή υφίσταται περισσότερο τελειωτικά πάθη από την αίσθηση. Γιατί η αίσθηση φθείρεται από τις υπερβολές, ενώ η λογική ψυχή περισσότερο εκγυμνάζεται και εξασκείται από τις υπερβολές. Ένα υπερβολικά δυνατό φως δύναται να καταστρέψει το αισθητήριο όργανο, ενώ η νόηση περισσότερο οξύνεται από κάποια υπερβολή στη σύλληψη.⁵⁴ Η νόηση συνεπώς δε γνωρίζει περιορισμούς. Η αίσθηση λοιπόν εξαρτάται από το σώμα και χωρίς αυτό δε δύναται να ενεργήσει, ενώ ο νους λειτουργεί ανεξάρτητα από το σώμα. Αυτό για τον Φιλόπονο λειτουργεί ως απόδειξη που θεμελιώνει την αιδιότητα της λογικής ψυχής.

Ο Φιλόπονος σε αυτό το σημείο προσθέτει ένα επιπλέον επιχείρημα προς την κατάδειξη της αιδιότητας του λογικού τμήματος της ψυχής. Εάν η ψυχή δύναται να νοήσει τα πάντα, είναι αίδιος (517, 21 κ.εξ.). Εάν η φύση της ήταν σωματική, ως κράση δεν θα μπορούσε να νοήσει τις όμοιες κράσεις, οπότε δε θα μπορούσε να νοήσει τα πάντα. Εάν πάλι ήταν ένυλο είδος και μεταχειριζόταν το σώμα ως όργανό της, δε θα μπορούσε να νοήσει αυτό το όργανό της, οπότε ξανά δε θα μπορούσε να νοήσει τα πάντα. Άλλωστε το όργανο επικουρεί αυτό με το οποίο συνάπτεται, το δε σώμα εμποδίζει τη ψυχή στο να ενεργήσει, άρα δεν είναι όργανο αυτής. Εάν λοιπόν ο νους

⁵⁴ Σε προηγούμενο σημείο του υπομνήματος ο Φιλόπονος ανέφερε τους λόγους για τους οποίους το αισθητήριο όργανο δύναται να καταστραφεί από κάποια υπερβολή: *εἰ γὰρ καθὸ αἰσθητήριά εἰσιν, ἐν συμμετρίᾳ τινὶ καὶ μεσότητι εἰσὶν... εἰκότως ἄρα καὶ ἡ ἄμετρος κίνησις τῶν αἰσθητηρίων ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν φθείρει αὐτῶν τὴν συμμετρίαν* (439, 8-14).

νοεί τα πάντα, κατ' ανάγκη είναι *ἀμιγής* της ύλης. Αν είχε υλική υπόσταση, δεν θα μπορούσε να νοήσει την ύλη.

Σύμφωνα λοιπόν με αυτήν την ερμηνεία του Φιλόπονου, το *ἀμιγής*, που παραδίδει το αριστοτελικό κείμενο,⁵⁵ σημαίνει δίχως να έχει ανάμειξη με την ύλη. Αυτή είναι μια ερμηνεία που ακολουθούν και ο Θωμάς ο Ακινάτης και οι Σχολαστικοί, μια ερμηνεία που διασφαλίζει την απόλυτη ανεξαρτησία του νου από το σώμα και την επιβίωσή του αναξάρτητα από αυτό.⁵⁶ Άλλοι όμως αρχαίοι και νεώτεροι σχολιαστές ερμηνεύουν το *ἀμιγής* ως “χωρίς να έχει ανάμειξη με τις νοητές πραγματικότητες”. Αυτή η ερμηνεία του *ἀμιγής* συνεπικουρείται από την αναφορά του Αριστοτέλη στον Αναξαγόρα.⁵⁷ Αυτή η ερμηνεία του *ἀμιγής* είναι μάλλον προτιμότερη, καθώς ανάγεται με βάση τα δεδομένα που μας παρέχει το αριστοτελικό κείμενο, ως η βασική οντολογική προϋπόθεση της λειτουργίας του νου.⁵⁸

Ο Αριστοτέλης στην παρούσα ενότητα δεν κάνει λόγο για την αιδιότητα της ψυχής. Τα επιχειρήματά του κινούνται προς την κατεύθυνση της ανεξαρτησίας της λογικής ψυχής από το σώμα, αλλά όχι της αιδιότητάς της. Η θεώρηση ότι το σώμα εμποδίζει τη ψυχή στο να ενεργήσει, ηχεί ως νεοπλατωνική αντίληψη. Ο Φιλόπονος εδώ μεταχειρίζεται τους χαρακτηρισμούς *χωριστός*, *ἀπαθής* και *ἀμιγής* προς την κατεύθυνση της απόδειξης της αιδιότητας της λογικής ψυχής, μια προσέγγιση ασυνταύτιστη με την προσέγγιση του Αριστοτέλη. Ο Φιλόπονος μάλιστα σε άλλο σημείο του υπομνήματος διατείνεται: *σαφῶς ἄρα συκοφαντοῦσιν ὅσοι τὸν Ἀριστοτέλην θνητὴν λέγειν τὴν λογικὴν ψυχὴν ὑπονοοῦσιν* (160, 5-7). Ο Φιλόπονος αυθαιρετεί κάνοντας λόγο για την αιδιότητα σύσσωμης της λογικής ψυχής.

⁵⁵ *Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει)*· (429 a 15).

⁵⁶ Χριστοδούλου (1998) 321.

⁵⁷ Το απόσπασμα του Αναξαγόρα είναι το εξής: *Τὰ μὲν ἅλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐαυτοῦ ἐστίν* (αποσπ. 12 Diels). Για τους λόγους που προτιμάται αυτή η ερμηνεία του *ἀμιγής* βλ. Nuyens (1973) 284.

⁵⁸ Ο Φιλόπονος αποδίδει αυτήν την δεύτερη ερμηνεία του *ἀμιγής* στον Αλέξανδρο τον Αφροδισιέα και την απορρίπτει. Ο Αλέξανδρος, μας πληροφορεί ο Φιλόπονος, θεωρεί ότι, εάν ο νους νοεί τα πάντα, είναι *ἀμιγής* των ειδών και άρα δεν έχει είδος. Ο Φιλόπονος συνεχίζει ως εξής: ίδιος ο νους όμως αυτόθεν είναι είδος. Εάν ο νους ήταν *ἀμιγής* των ειδών που γνωρίζει, επειδή γνωρίζει και τον εαυτό του, θα έπρεπε να ήταν *ἀμιγής* και του εαυτού του, πράγμα άτοπο. *Εἰ δὲ δυνάμει ἐστὶ κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα, δῆλον ὅτι οὐκ ἔχει εἶδος, ἀλλ' ὕλη ἐστὶ μόνον. Πᾶν γὰρ τὸ πρῶτον δυνάμει ἐν ὕλῃ ἐστίν. Ὁ νοῦς ἄρα ὕλη ἐστὶ καὶ εἶδος οὐκ ἔχει, ἵνα μὴ θολούμενος ὑπὸ τοῦ εἶδους ῥέψῃ εἰς τὴν τοῦ οἰκείου εἶδους γνῶσιν καὶ τὰ ἐναντία μὴ γνῶ... ταῦτα μὲν Ἀλέξανδρος, πάνυ δὲ ἀμαρτάνει* (519, 25-31).

5.1 Τα στάδια της νοητικής σύλληψης

Ο Φιλόπονος στη συνέχεια προαγάγει τη δική του προέγγιση για τον τρόπο πραγματοποίησης της νοητικής σύλληψης και για τα στάδια που εντοπίζονται σε αυτήν (520, 13-20):

- Πρώτο σημαινόμενο του νου είναι ο νους που *δυνάμει* γνωρίζει τα πράγματα, όπως συμβαίνει στα παιδιά.
- Δεύτερο σημαινόμενο του νου είναι ο νους που *καθ' ἑξιν* γνωρίζει τα πράγματα, όπως στους τέλειους ανθρώπους, που γνωρίζουν τα πράγματα, αλλά δεν ενεργούν κατά αυτά.
- Τρίτο σημαινόμενο του νου είναι όχι ο θύραθεν, αλλά ο *καθ' ἑξιν και ἐνέργειαν*, όπως στους τέλειους ανθρώπους που γνωρίζουν τα πράγματα και ενεργούν κατά αυτά.

Ο Φιλόπονος ταυτίζει τον *δυνάμει* νου με τον *ἐνέργειά*. Όπως θα δούμε αναλυτικότερα στην συνέχεια, συνενώνει και ενοποιεί τον νου υπερβαίνοντας τις αριστοτελικές διακρίσεις περί *δυνάμει* (– παθητικού) και *ἐνέργειά* (– ποιητικού) νου προσδιαγράφοντας σε αυτόν στάδια προς τη νοητική σύλληψη. Παράλληλα, κινούμενος ανεξάρτητα προς το αριστοτελικό κείμενο, επιμένει να κάνει σταθερή αναφορά στην αιδιότητα σύσσωμης της λογικής ψυχής.

Ο Φιλόπονος ισχυρίζεται δηλαδή πως ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για το *ἀμυγές*, το *ἀπαθές* και το *χωριστόν* του νου για να αποδείξει δήθεν την αιδιότητα της ψυχής. Σημειώνουμε ότι η ιδιότητα του *χωριστοῦ* του ανθρωπίνου νου έχει ήδη πολλάκις επισημανθεί σε πολλά σημεία του υπομνήματος από τον Φιλόπονο ως καταδεικνύουσα μια *δυνάμει* θεολογική ανάγνωση της νόησης: *Ἐπεὶ οὖν ὁ θεωρητικὸς νοῦς χωριστός ἐστιν, εἰκότως φησὶν ἕτερον λόγον εἶναι περὶ αὐτοῦ. Θεολόγου γὰρ τὸ περὶ τῶν χωριστῶν διαλέγεσθαι* (261, 30-32).

5.2 Νόηση ἐνυλῶν και ἄυλων

Ο Φιλόπονος στη συνέχεια εξετάζει το τρίτο ζήτημα που έθιξε, το πώς δηλαδή πραγματοποιείται η νόηση (525, 11 κ.εξ.). Αφορμώμενος από το αριστοτελικό κείμενο κάνει λόγο για τη νόηση των ἐνυλῶν και τη νόηση των ἄυλων. Ο Shields σημειώνει

για το παρόν αριστοτελικό χωρίο, ότι ο Αριστοτέλης εννοεί ότι ο ίδιος νους μέσω του δικού του διαχωρισμού και μέσω αφαιρετικών διαδικασιών αναγνωρίζει διαφορετικά επίπεδα αποδέσμευσης και απομάκρυνσης από την ύλη.⁵⁹ Επειδή τα γινωσκόμενα είναι διττά, τα μεν ένυλα, τα δε άυλα, διττή θα είναι και η νόηση: η μεν νόηση των ένυλων, η δε νόηση των άυλων. Όταν ο νους νοεί άυλες μορφές, ταυτίζεται με το αντικείμενό του, ολόκληρος πληρούται από αυτό και εξομοιώνεται προς αυτό. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο νους νοώντας το αντικείμενο νοεί στην πραγματικότητα τον εαυτό του.

Η νόηση των άυλων ως ανώτερη θα γνωρίζει και τα ένυλα, συνεχίζει ο Φιλόπονος (525, 16 κ.εξ.). Άλλωστε, εάν η λογική ψυχή δε γνώριζε τα ένυλα, ο νους θα ήταν *άνους* ως προς αυτά, πράγμα άτοπο. Ο νους, όταν γνωρίζει τα ένυλα, χρησιμοποιεί τα όργανα του σώματος. Η σύλληψη της ουσίας, της μορφής, ανήκει στην ικανότητα του νου, ο οποίος συλλαμβάνει τη μορφή είτε ενυπάρχουσα στην ύλη είτε ανεξαρτήτως από αυτήν.

Ο διαχωρισμός σε νόηση των ένυλων και των άυλων προκύπτει από τη θεμελιώδη διάκριση μεγέθους και είδους – ουσίας, μια διάκριση που αναλύεται και θεμελιώνεται στο *Μετὰ τὰ Φυσικά* Z 6. Εκεί διακρίνεται το πράγμα από την καθαρή μορφή χωρίς την ύλη, την *οὐσία* του / το *τὶ ἦν εἶναι*. Διαχωρίζεται συνεπώς το είδος (το *τὶ ἦν εἶναι*) από το μέγεθος και την ύλη. Το *τόδε* στην αριστοτελική πραγμάτευση παραπέμπει στο είδος μαζί με την ύλη, ενώ το *τῶδε* στο είδος χωρίς την ύλη. Στις καθαρές μορφές το *τόδε* και το *τῶδε* ταυτίζονται. *Ἀνάγκη ἄρα ἐν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῶ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῶ εἶναι, ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ καὶ πρῶτα* (Z 1031 b 14). Στο H της αριστοτελικής μεταφυσικής διαβάζουμε ότι η ύλη είναι η αρχή των αισθητών ουσιών.⁶⁰ Στα αισθητά διακρίνεται το πράγμα από την ουσία του. Ο Φιλόπονος ισχυρίζεται ότι στα άυλα το *τόδε* και το *τῶδε* ταυτίζονται όπως π.χ. στην περίπτωση του Θεού ή του μαθηματικού σημείου (529, 3).

Σημειώνουμε σε αυτό το σημείο ότι ακόμη και τα άυλα δύνανται να έχουν νοητή ύλη σύμφωνα με την αριστοτελική πραγμάτευση. Οι μαθηματικές έννοιες έχουν νοητή ύλη, την έκταση (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1036 a 9-12).⁶¹ Ο Φιλόπονος αναφέρει το μαθηματικό σημείο ως περίπτωση ταύτισης της μορφής με το πράγμα, καθώς το σημείο

⁵⁹ Shields (2016) 306-307.

⁶⁰ *Αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσὶαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὕσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι)* (1042 a 25).

⁶¹ *Ὑλὴ δὲ ἢ μὲν αἰσθητὴ ἐστὶν ἢ δὲ νοητὴ... νοητὴ δὲ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.*

στα μαθηματικά δε διαθέτει έκταση. Γενικότερα σημειώνουμε ότι μόνο στις πρωταρχικές και καθарές μορφές ταυτίζεται το πράγμα με την ουσία του.⁶² Στα ένυλα σίγουρα οι δυο αυτές κατηγορίες δεν ταυτίζονται.

Επισημαίνουμε εδώ ότι η νόηση των ένυλων βρίσκεται κοντά και στη γενική αντιληπτική ικανότητα, όπως αυτή έχει ορισθεί από τον Αριστοτέλη. Όταν ο λόγος χρησιμοποιεί το σώμα ως όργανό του, ενεργεί προς τα επιμέρους, ενώ, όταν δεν χρησιμοποιεί το σώμα ως όργανο, στρέφεται προς τα καθόλου.⁶³ Επομένως, όταν ο λόγος συνοδεύει τη γνωσιακή διαδικασία που επιτελείται μέσω της κατ' αίσθηση αντίληψης και συνδυάζει και τη χρήση σωματικών οργάνων, τότε στρέφεται στα επιμέρους. Ο λόγος ανάγεται ως η ενεργός εκείνη αρχή που ενοποιεί όλες τις ψυχικές ενέργειες. Γεφυρώνεται κατά κάποιο τρόπο το χάσμα λόγου και αντίληψης.

5.3 Γνώση και ανάμνηση

Σε αυτό το σημείο θα στραφούμε στη λατινική μετάφραση του Guillaume de Moerbeke, ένα κείμενο που ανάγεται στον 13^ο αιώνα. Υπενθυμίζουμε ότι εγείρονται σοβαρά ζητήματα πατρότητας του τρίτου βιβλίου του υπομνήματος, καθώς τα δύο κείμενα που διαθέτουμε, το ελληνικό και το λατινικό, παραδίδονται και τα δύο με το όνομα του Φιλόπονου και δε βρίσκονται σε αντιστοιχία μεταξύ τους. Η έρευνα δεν έχει καταλήξει σε μια ικανοποιητική εξήγηση για την ύπαρξη των δύο αναξάρτητων εκδοχών και τη μεταξύ τους σχέση. Εμείς θα εξετάσουμε μόνο ένα σημείο της διδασκαλίας που προσφέρει το λατινικό υπόμνημα για την παρούσα ενότητα (*Περὶ Ψυχῆς* Γ 4) και το οποίο φαίνεται εν πρώτοις να διαφοροποιεί τη λατινική από την ελληνική εκδοχή.

Ο Charlton αναφέρει ως τη βασική ασυμφωνία που διαφοροποιεί το ελληνικό υπόμνημα από τη λατινική μετάφραση την εξής.⁶⁴ Η λατινική μετάφραση δέχεται την ύπαρξη προϋπάρχουσας γνώσης εντός της ψυχής (§61, 79-81). Η διαδικασία της μάθησης αναλύεται και αναπτύσσεται σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση βάσει της πλατωνικής ανάμνησης. Η ανάμνηση επέχει κεντρικότατο ρόλο, καθώς αξιολογείται

⁶² Βλ. *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* 1031 b 11, 1032 a 4, 1037 a 33.

⁶³ Bernard (2006) 304.

⁶⁴ Charlton (1991) 9. Ο Charlton στις σελίδες 9-11 εντοπίζει και καταγράφει και κάποιες άλλες επιμέρους διαφορές μεταξύ των δύο υπομνημάτων.

ως η πηγή της γνώσης. Αφορμάται από τα αισθητά δεδομένα και συμπράττει με τη φαντασία για να αναχθεί εν τέλει στον εσωτερικό ενυπάρχον πλούτο του ανθρώπου.

Η λατινική μετάφραση προσπαθεί λοιπόν να συμφιλιώσει την πλατωνική ανάμνηση με τη διδασκαλία του Αριστοτέλη.⁶⁵ Η πλατωνική ανάμνηση εντάσσεται και προσαρμόζεται στο σχήμα του Αριστοτέλη περί *δυνάμεως*, *ἔξω* και *ἐνεργείας*. Οι θεωρίες των δύο διανοητών ταυτίζονται στην πραγματικότητα, διαφοροποιούνται μονάχα στη διατύπωση.

Σημειώνουμε ότι η πλατωνική ανάμνηση βασίζεται στη διαίρεση του κόσμου σε αισθητό και νοητό, καθώς και στο δόγμα της προϋπαρξής της ανθρώπινης ψυχής. Το επιχείρημα της ανάμνησης στον Πλάτωνα, αποδεικνύει την υπερβατική, μεταφυσική προέλευση της γνώσης στον διανοητή.⁶⁶ Ο Πλάτων πρεσβεύει την ερμηνεία αυτού του κόσμου αναγόμενος στα εχέγγυα που του παρέχει ένας άλλος κόσμος βάσει του οποίου επιτελείται η γνωσιακή διαδικασία. Η γνωσιακή διεργασία επιτελείται βάσει της ανάμνησής του. Αντικείμενα της διανόησης είναι οι υπερβατικές Ιδέες ευρισκόμενες σε έναν άλλο κόσμο, θεώρηση που συγκρούεται με τον σενσουαλισμό του Αριστοτέλη.⁶⁷ Στην αριστοτελική προσέγγιση η νόηση αφορμάται από τις αισθητήριες διεγέρσεις. Η νεοπλατωνική θεώρηση αποπειράται να συμφιλιώσει το χάσμα μεταξύ των δύο διανοητών προσφέροντας ενδιάμεσες συμβιβαστικές λύσεις.

Η διδασκαλία που προσφέρει το ελληνικό υπόμνημα για τις διαφορές της αριστοτελικής από την πλατωνική φιλοσοφία είναι η ακόλουθη. Ο υπομνηματιστής διερευνά τις διαφορετικές προσπελάσεις των δύο θεωρήσεων σχολιάζοντας την αριστοτελική φράση: *Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν* (429 a 27). Η αριστοτελική διανόηση γνώρισε την επίδραση των πλατωνικών δομών. Ο νους λοιπόν υποδέχεται τις μορφές. Ο Αριστοτέλης, σύμφωνα με τον υπομνηματιστή, επιδοκιμάζει την πλατωνική θεώρηση, αλλά διαφοροποιείται από αυτήν σε δύο σημεία. Πρώτον ο Πλάτων θεωρεί ολόκληρη τη ψυχή τόπο ειδῶν και όχι μονάχα τη λογική ψυχή. Δεύτερον ο Πλάτων θεωρεί πως τα είδη ενυπάρχουν στη ψυχή *ἐνεργεία* και όχι *δυνάμει*. Ο Αριστοτέλης απεικάζει λοιπόν τη ψυχή με άγραφο γραμμάτειο, ο δε Πλάτων με

⁶⁵ Verbeke (1966) LXVIII-LXIX.

⁶⁶ Για την πλατωνική ανάμνηση βλ. *Φαίδων* 72e-77d και *Μένων* 81 c 7 κ.εξ.

⁶⁷ Düring (1994) 404.

έγγραφο γραμμάτειο θεωρώντας τη μάθηση ως ανάμνηση.⁶⁸ Ο νους όντας *δυνάμει* γίνεται *ένεργεία*, όταν δύναται να ενεργήσει επιστημονικώς και θεωρητικώς.

Δυνάμεθα να συναγάγουμε πως στην πραγματικότητα η πλατωνική ανάμνηση δεν βρίσκεται πόρρω από τη θεώρηση αυτή περί *δυνάμει* ύπαρξης ιδεών στη λογική ψυχή, όπως παραδίδεται και περιγράφεται στο ελληνικό υπόμνημα. Η διαφορά έγκειται απλώς στον βαθμό *ένεργεία* ύπαρξης των ιδεών. Στην πραγματικότητα ο *δυνάμει* αυτός νους, όπως περιγράφεται στο παρόν ελληνικό υπόμνημα, δεν είναι *δυνάμει* αλλά εμπεριέχει *συνουσιωμένους* τούς λόγους τῶν πραγμάτων *έν* *ἐαυτῇ*, διὰ δὲ τὸ καταδεδυκέναι *έν* τῇ *ὕλῃ* οἷον *ἐγκατεχώσθησαν*, ὡς ὁ *έν* τῇ *τέφρᾳ* κρυπτόμενος σπινθήρ (4, 30-32).

⁶⁸ Την ίδια άποψη περί της *δυνάμει* ύπαρξης των ειδών στη λογική ψυχή, διατυπώνει ο Φιλόπονος στο πρώτο βιβλίο του υπομνήματος: (καὶ εὖ γέ, φησίν, οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐ πᾶσα ἀλλ' ἢ νοητικὴ, καὶ οὐκ ἐντελέχεια ἀλλὰ τὰ εἶδη δυνάμει, καὶ πάλιν φησίν ὅτι γραμματεῖφ ἔοικεν ἀγράφῳ ταῦτόν δὲ εἰπεῖν δυνάμει γραμματεῖφ ὃ γίνεται ποτε ἐνεργεία γεγραμμένον), εἰ τοίνυν κίνησις μὲν ἔστιν ἡ ἐκ τοῦ δυνάμει ἐπὶ τὸ ἐνεργεία ὁδός, ἡ ψυχὴ δὲ δυνάμει οὐσα νοῦς γίνεται ποτε δεχομένη τὰ εἶδη ἐνεργεία νοῦς, ἐκ τοῦ δυνάμει ἄρα εἰς τὸ ἐνεργεία προῖοῦσα κινήσεται (93, 3-10).

6 Ο *ἐνεργεία* νους

Ἦδη από τα εισαγωγικά τμήματα του *Περὶ Ψυχῆς* ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι οι δραστηριότητες εκείνες της ψυχῆς που είναι χωριστές, είναι αντικείμενο του πρώτου φιλοσόφου: *ἥ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος* (403 b 16). Ως πρώτη φιλοσοφία ο Σταγειρίτης ορίζει την επιστήμη που μελετά το *ὄν ἢ ὄν*, την ουσία που παραμένει ανέπαφη από κάθε μεταβολή, ἡγουν τη μεταφυσική. Ἦδη λοιπόν από τις εισαγωγικές του ρήσεις, ο Αριστοτέλης αφήνει ανοιχτή την πιθανότητα για μια μεταφυσική ανάγνωση της ανθρώπινης ψυχῆς. Για το κρίσιμο πεδίο της νόησης ο Σταγειρίτης εγκαταλείπει την ακτίνα της φυσικῆς, στις βάσεις της οποίας ἦταν οικοδομημένο το υπόλοιπο σύγγραμμα και υψώνεται στη σφαίρα της μεταφυσικῆς.

Ο δυισμός, που κατοπτρεύεται στον Πλάτωνα μεταξύ της ψυχῆς και του σώματος, στον Αριστοτέλη είναι άγνωστος. Δυισμός όμως στον Αριστοτέλη υπάρχει, απλώς μεταάγεται σε υψηλότερο επίπεδο, ανάμεσα στη ψυχή και στο υπέρτερο στοιχείο της, τον νου: *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἶδιον τοῦ φθαρτοῦ* (*Περὶ Ψυχῆς* 413 b 25-28). Ὅσο ανυψώνεται σε ανώτερα τμήματα της ψυχῆς, τόσο οι σχέσεις των δυνάμεων της ψυχῆς με το σώμα γίνονται ὅλο και πιο περίπλοκες και αδιόρατες.

Ο νους είναι ένα ιδιαίτερο φάσμα της ψυχῆς, που υπερισχύει της φυσικῆς – βιολογικῆς πραγμάτευσης των λοιπών τμημάτων της. *Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι. Μάλιστα γὰρ ἐφθίρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρα ἀμαυρώσεως* (408 b 19-20). Ο νους συνιστά το υψηλότερο στοιχείο του ανθρώπου και η περιγραφή του γίνεται με ρητές αναφορές στο θεῖο: *ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστίν* (408 b 29-30).

Ας μεταβούμε σε αυτό το σημείο στην εξέταση του ποιητικού νου, του πιο ακατάληπτου και μεταφυσικού ζητήματος της αριστοτελικῆς ψυχολογίας (*Περὶ Ψυχῆς* Γ 5).

Η σχέση ποιητικού και παθητικού νου, η μεταξύ τους λειτουργία, συνάφεια και εξάρτηση συνιστά ἴσως το υπέρτερο σημείο της αριστοτελικῆς ψυχολογικῆς πραγμάτευσης. Η διδασκαλία που προσφέρεται εκκινεί ως εξής: *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλῃ ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, ὃ τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταῦτα τὰς διαφοράς* (430 a 10-14).

Ο Αριστοτέλης ορίζει τον *ἐνεργεία* νου ως το ποιητικό αίτιο της νοητικής σύλληψης. Όπως στη φύση υπάρχει το μεν *δυνάμει*, το οποίο αναλογεί στην ύλη, το δε *ἐνεργεία* το οποίο αντιστοιχεί στο ποιητικό αίτιο, η ίδια διάκριση μπορεί να ανιχνευτεί και μέσα στους κόλπους της λογικής ψυχής. Η ύλη υπάρχει *δυνάμει*, καθώς αυτή δύναται να μεταβληθεί στο είδος. Η ύλη είναι εν γένει η προϋπόθεση της μεταβολής. Η έννοια της μεταβολής, εν προκειμένω της νοητικής σύλληψης, ερμηνεύεται κατ' αυτόν τον τρόπο βάσει της παθητικής δύναμης. Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1046 a 11-14 διατυπώνονται τα εξής για την παθητική δύναμη: *ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δυνάμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο*. Μέσα στην ίδια την ψυχή λοιπόν ανευρίσκεται ο διαχωρισμός ανάμεσα στο ποιητικό αίτιο και στην “ύλη” που αυτό επεξεργάζεται, μία σχέση που εκφράζεται και διερμηνεύεται από τον Σταγειρίτη με αναλογία προς την τέχνη και το υλικό της, το οποίο εκείνη φιλοτεχνεί (*οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν*).

Ο ένας νους ο *δυνάμει* (- παθητικός) αντιστοιχεί προς την ύλη, γιατί γίνεται τα πάντα, ο άλλος νους ο *ἐνεργεία* (- ποιητικός) αναλογεί προς το ποιητικό αίτιο, καθώς δημιουργεί τα πάντα (*ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν* 430 a 14-15).⁶⁹ Με ανάλογο τρόπο, όπως προαναφέρθηκε, η τέχνη δημιουργεί το αντικείμενό της μετατρέποντας το υλικό στο αντικείμενό της. Η νοητική σύλληψη θα πρέπει να αποδοθεί στον *δυνάμει* (- παθητικό) νου. Ο *ἐνεργεία* (- ποιητικός) νους είναι που θα ενεργοποιήσει τον παθητικό νου μετατρέποντάς τον στο αντικείμενό του με τη σύλληψη του ίδιου του αντικείμενου. Η προαναφερθείσα διαδικασία είναι μια ακόμη εφαρμογή της αριστοτελικής αρχής ότι το *δυνάμει* γίνεται *ἐνεργεία* μέσω ενός όντος που ευρίσκεται ήδη *ἐνεργεία*: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεται τὸ ἐνεργεία ὃν ὑπὸ ἐνεργεία ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινουντός τινος πρώτου. Τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργεία ἤδη ἔστιν* (*Μετὰ τὰ Φυσικά* 1049 b 24-27).⁷⁰

Ο ποιητικός νους δημιουργεί τα πάντα, *ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς* (430 a 15). Γιατί το φως καθιστά τα *δυνάμει* χρώματα *ἐνεργεία* χρώματα. Η σχέση του ποιητικού νου με το νοητό αναλογεί προς τη σχέση του φωτός προς το ορατό. Απώτερες ρίζες αυτής της αναλογίας μπορούν να εντοπιστούν στην πλατωνική χρήση του ηλίου ως συμβόλου για την έννοια του Αγαθού. Το Αγαθό ανάγεται ως το αίτιο της γνώσης και της αλήθειας όλων των νοητών, όπως ο ήλιος σχετίζεται με την ικανότητα της όρασης και με τα αντικείμενα που

⁶⁹ Ο Düring στην πραγμάτευσή του κάνει λόγο για δεκτικό και κατασκευαστικό λόγο. Düring (1994) 405.

⁷⁰ Για την αλληλεπίδραση ποιητικού και παθητικού νου, από τις πολλές προσφερόμενες και αντικρουόμενες αναλύσεις, σε αυτό το σημείο ακολούθησα τον Ross (2015) 212-213. Βλ. και Ross (1961) 295-296.

αντικρίζουμε: *Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὅψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὧν αὐτῆς ὁράται ὑπ' αὐτῆς ταύτης* (Πολιτεία 508 b 9-10);

Η συνεχής προσπάθεια του Σταγειρίτη να αναχθεί στο απώτερο αίτιο, στην απώτερη απαρχή όλων των φαινομένων που εξετάζει, τον οδηγεί σε αυτήν την πραγμάτευση στην οποία και αναζητά το αίτιο της λογικής σύλληψης.

Η επενέργεια του ποιητικού νου δε δύναται να ταυτίζεται με την ίδια την νοητική σύλληψη, καθώς αυτή είναι η απόρροια και ο καρπός αυτής της επενέργειας. Ο ποιητικός νους ως καθαρή ενέργεια δε δύναται να είναι η δύναμη του *νοεῖν*, καθώς αυτή περιλαμβάνει ένα πάθος, μια μετάβαση από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία*.⁷¹

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι ο Αριστοτέλης προβαίνει σε κάποιου τύπου διαίρεσης του νου εντοπίζοντας στους μυχούς του δύο επίπεδα. Δε μπορεί ο ίδιος νους να είναι ταυτοχρόνως και *δυνάμει* και *ἐνεργεία*. Υπάρχει ένας νους που είναι *δυνάμει* και ένας νους που ευρίσκεται σε καθεστώς *ἐνεργείας*. Ο *δυνάμει* (-παθητικός) νους είναι φθαρτός και δεν επιβιώνει μετά τον θάνατο. Ο *ἐνεργεία* (-ποιητικός) όμως περιγράφεται κατά κάποιο τρόπο σε μια γλώσσα που μοιάζει να υπερβαίνει τον άνθρωπο, είναι *χωριστός*, *ἀπαθής* και *ἀμυγής* και κατά την ουσία του είναι ενέργεια. Όταν κατά τον θάνατο αποδεσμευτεί από τη σύνδεση με τον παθητικό νου, τότε μόνον καθίσταται ό,τι όντως είναι και είναι το μοναδικό αθάνατο και αἰδίο στον άνθρωπο: *Χωρισθεῖς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδιον* (430 a 18). Δεν έχει μνήμη όμως, καθώς είναι απαθής από κάθε συμβάν της παρούσας ζωής. Δυνάμεθα να συναγάγουμε πως αυτό που επιβιώνει από τον άνθρωπο ως καθαρή ενέργεια ευρίσκεται σε μία ιδιαίτερη χρονική διάσταση, δίχως να επιστρέφει στο παρελθόν για να έχει μνήμη παρελθόντων γεγονότων.

Σημειώνουμε ότι ο Αριστοτέλης στο *Περὶ Οὐρανοῦ* είχε δηλώσει: *Ἡ εἰ μὲν ταῦτα ἀλλήλοις ἀκολουθεῖ καὶ τό τε ἀγέννητον ἄφθαρτον καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀγέννητον, ἀνάγκη καὶ τὸ αἰδιον ἐκατέρω ἀκολουθεῖν, καὶ εἴτε τι ἀγέννητον, αἰδιον, εἴτε τι ἄφθαρτον αἰδιον* (282 a 30 – 282 b 1). Αυτό που δε γνώρισε αρχή γέννησης, δε θα παύσει κιόλας να υφίσταται. Ο ποιητικός νους ως ἀφθαρτος μπορούμε να υποθέσουμε ότι δεν έχει αρχή γέννησης. Είναι ένα ανώτερο πνευματικό στοιχείο στον άνθρωπο αθάνατο και αἰδίο.

Σε άλλο έργο (*Φυσικά Β 3*) ο Αριστοτέλης ορίζει το ποιητικό αίτιο ως εκείνο από το οποίο προέρχεται η πρώτη αρχή της κίνησης ή της ηρεμίας. *Ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου* (194 b 30-32).

⁷¹ Παπαδής (1996) 435.

Πρόκειται εν γένει δηλαδή για τη σχέση μεταξύ του ποιούντος προς το ποιούμενο, του μεταβάλλοντος προς το μεταβαλλόμενο. Σε αυτό το πλαίσιο θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε τη σχέση του ποιητικού προς τον παθητικό νου.

Η αριστοτελική πραγμάτευση εγείρει πολλά ζητήματα θεμελιώδους σημασίας που διακυβεύουν τον χαρακτήρα της ανθρώπινης νόησης. Ακρογωνιαίο είναι το ερώτημα του να διαπιστωθεί κατά πόσον ο ποιητικός νους είναι έμφυτος και ενυπάρχων ή υπερβατικός και εξωτερικός στη ψυχή του ανθρώπου. Θεμελιώδες είναι επίσης να εξακριβωθεί κατά πόσον ο ποιητικός νους ήταν για τον Σταγειρίτη εξατομικευμένος ή κοινός για όλους τους ανθρώπους. Η υπερβατικότητα στην περιγραφή του ποιητικού νου εγείρει αυτά τα ζητήματα. Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά θα επιφέρει αξιόλογο αντίκτυπο στο ζήτημα της διασφάλισης της προσωπικής ταυτότητας και αυτοτέλειας και κατ' επέκταση της αθανασίας του ανθρώπου. Το ζήτημα στοιχειοθετεί ένα πεδίο εκδήλωσης έντονων διχογνωμιών ανά τους αιώνες. Η πραγμάτευση του ποιητικού νου καθορίζεται από την ενυπάρχουσα ιδεολογική συγκρότηση του εκάστοτε σχολιαστή. Το κορυφαίο θέμα του χαρακτήρα της ανθρώπινης νόησης θεμελίωσε έντονες συγκρούσεις ήδη από την περιπατητική παράδοση⁷² και το σχίσμα στους υπομνηματιστές κορυφώθηκε κατά τους επόμενους αιώνες με την επικράτηση του νεοπλατωνισμού.

Σε μια προσπάθεια να διαλευκάνουμε τον αινιγματικό χαρακτήρα του ποιητικού νου, μια ασφαλής λύση είναι να παρακολουθήσουμε τα διασωθέντα σπαράγματα του πιστού μαθητή του Αριστοτέλη, του Θεόφραστου, διατηρημένα και ενσωματωμένα στο έργο του Θεμίστιου.⁷³ Οι παρατηρήσεις του Θεόφραστου, δηλωτικές για τον χαρακτήρα της νόησης είναι οι ακόλουθες: *Τίνες οὖν αὐται αἱ δύο φύσεις; Καὶ τὶ πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρημένον τῷ ποιητικῷ; Μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἐκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει* (Fr. XII Θεμίστιος). Διαφαίνεται συνεπώς ότι ο *δυνάμει* νους υπόκειται, βρίσκεται σε κάποια σχέση εξάρτησης προς τον ποιητικό. Η σχέση ποιητικού και *δυνάμει* νου προσδιορίζεται με τον όρο *μῖξις* στον Θεόφραστο.

Οι παρατηρήσεις του Θεοφράστου ακολουθούν ως εξής: *Μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει. Εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς καὶ ἀεί. Εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τινος καὶ πῶς ἢ γένεσις; Ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος.*

⁷² Για μια ανάλυση της πρόσληψης του ποιητικού νου στον Θεόφραστο βλ. Barbotin (1954).

⁷³ Για την πορεία της επιχειρηματολογίας μου σε αυτό το σημείο ακολουθώ σε μεγάλο βαθμό τον Barbotin (1954) 154 κ.εξ.

Ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τὸ οὐκ αἰεὶ; Ἡ διὰ τὸ λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; Ἡ διὰ τὴν μῖξιν (Fr. XII Θεμίστιος); Στο παρόν απόσπασμα ο ποιητικός νους κατονομάζεται ως ο *κινῶν* νους. Το *ποιεῖν* εξισώνεται έτσι και εξομοιώνεται προς το *κινεῖν*. Ο ποιητικός νους είναι αυτός που εκ-κινεῖ τον παθητικό. Το ποιητικό αίτιο αξιολογείται ως αρχή της κίνησης. Τα σφάλματα της ανθρώπινης νόησης προκύπτουν λόγω της μίξης του ποιητικού με τον παθητικό νου, καθώς ο ποιητικός αυτοτελής και αυθυπόστατος δε θα περιέπιπτε σε σφάλματα.

Ο Θεόφραστος διερωτάται στο παρόν απόσπασμα για ένα θεμελιώδες ζήτημα, που προηγουμένως θίξαμε, κατά πόσον ο ποιητικός αυτός νους είναι ἐμφυτος και ενυπάρχων ἢ ἐξωτερικός στον άνθρωπο. Η απορία του διαγράφεται διαυγέστερα στο ακόλουθο χωρίο: *ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὦν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος ὁμῶς συμφυῆς* (Fr. I^a Θεμίστιος);

Στο *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* 1070 b 23 ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται *ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἶον τὸ κινῶν*. Το κινητικό αίτιο ορίζεται δηλαδή ως ἐξωτερικό και όχι ως ενυπάρχων. Γιατί *τὰ μὲν οὖν κινῶντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα* (*Μετὰ τὰ Φυσικὰ* 1070 a 21), τα κινητικά αίτια δηλαδή προϋπάρχουν. Σύμφωνα με αυτές τις παρατηρήσεις ο ποιητικός νους ως το ποιητικό αίτιο θα ήταν κατά κάποιο τρόπο όχι ενυπάρχων, ἀλλὰ ἐξωτερικός και προϋπάρχων.

Για να επιλύσουμε το ζήτημα, θα πρέπει να καταφύγουμε σε ένα άλλο σύγγραμμα του Σταγειρίτη, ένα σύγγραμμα βιολογικού περιεχομένου, το οποίο όμως προσφέρει κάποιες emphatic παρατηρήσεις για τον χαρακτήρα της νόησης. Το ακόλουθο απόσπασμα από το *Περὶ ζῴων γενέσεως* αποδεικνύεται ιδιαίτερος αποκαλυπτικό για τη φύση του νου. Στο παρόν σύγγραμμα η βιολογία εξετάζεται υπό το πρίσμα της τελεολογίας. Στην ενότητα που μας αφορά περιγράφεται ο σταδιακός σχηματισμός της ψυχῆς στο ἔμβρυο, η βαθμιαία ενεργοποίηση της μορφῆς του. Κατ' αρχάς το ἔμβρυο διαθέτει θρεπτική ψυχή. Ακολουθεῖ ο σχηματισμός της αισθητικής. Τελευταία διεισδύει η λογική ψυχή, ο νους. *Ὑστατον γὰρ γίγνεται τὸ τέλος, τὸ δ' ἰδίον ἐστὶ τὸ ἐκάστου τῆς γενέσεως τέλος. Διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην καὶ δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δυνάμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται.* (*Περὶ ζῴων γενέσεως* 736 b 3-5). Το τέλος, ο σκοπός, ο προορισμός του ανθρώπου είναι ο νους του. Ο νους είναι το τελευταίο τμήμα της ψυχῆς του εμβρύου που σχηματίζεται.

Οι παρατηρήσεις του Σταγειρίτη για την εκπόρευση και καταγωγή του νου δηλώνονται στο ακόλουθο χωρίο: *Ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἶόν τε πάσας προϋπάρχειν φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων· ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἢ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ*

σώματος αδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι αδύνατον· οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν. Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον **θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον**· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ή> σωματικὴ ἐνέργεια. (Περὶ ζῶων γενέσεως 736 b 21-29).

Αξίζει να σημειωθεί ότι το ανωτέρω απόσπασμα δεν προβαίνει στη διάκριση ανάμεσα σε ἐνεργεία (-ποιητικό) και δυνάμει (-παθητικό) νου. Πάντως σε μία βιολογικού περιεχομένου πραγμάτευση εγκολπώνεται μια μεταφυσικής διάστασης ανάπτυξη για την προέλευση του νου. Το υπέρτερο κομμάτι της ανθρώπινης ψυχῆς, ο νους, διεισδύει θύραθεν στον άνθρωπο. Είναι εξωτερικῆς και δη θείας προέλευσης. Διεισδύει στο έμβρυο, μετά όμως από αυτήν την διείσδυσή του αποτελεί πλέον οργανικό και αναπόσπαστο τμήμα της ψυχῆς του. *Τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὃν σώματος ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τι θεῖον (τοιούτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς)* (Περὶ ζῶων γενέσεως 737 b).

Ο ποιητικός νους συνιστά το ανώτερο στοιχείο στον άνθρωπο. Η περιγραφή που προσφέρεται για τον νου – και ιδίως για τον ἐνεργεία (-ποιητικό) νου – μοιάζει να συνδυάζει και να συνταιριάζει στοιχεία του έμφυτου – εγγενούς και παράλληλα του υπερβατικού – μεταφυσικού. Είναι εσωτερικός, βιολογικός, φυσικός, αλλά ταυτοχρόνως επεισέρχεται και διεισδύει τρόπον τινά στον άνθρωπο *θύραθεν*.

Ας παρακολουθήσουμε ξανά στο σημείο αυτό τον αριστοτελικό ορισμό της ψυχῆς, στην αρχή του δευτέρου βιβλίου του *Περὶ Ψυχῆς*, για να ενισχύσουμε την ανάπτυξή μας για τον χαρακτήρα του νου: *διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος* (412 a 28-29). Ο Σταγειρίτης σημειώνει πως ακόμη και ο νους μπορεί να υπαχθεῖ στον ορισμό της ψυχῆς ως εντελέχειας του σώματος, καίτοι χωριστός. Για να εκφράσει τη σχέση της χωριστῆς εντελέχειας, ο Αριστοτέλης επιστρατεύει την αναλογία προς έναν κυβερνήτη πλοίου, ο οποίος είναι μεν ανεξάρτητος και αυθύπαρκτος ως οντότητα, αλλά με τη δράση του “τελειώνει” και πραγματώνει τον σκοπό του πλοίου: *Ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ἢ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου* (413 a 8-9). Είναι λοιπόν ο νους για μια μορφή εντελέχειας που είναι χωριστή. Ευρίσκεται *ἐν τῇ ψυχῇ*, αλλά ταυτοχρόνως είναι και *χωριστός*.

Κατ' αυτόν τον τρόπο καταργείται το δίλημμα περί έμφυτου ή υπερβατικού νου.⁷⁴ Ο νους συνδυάζει μία εξωτερικής και μία εσωτερικής φύσης αιτιότητα.

Στο σύστημα του Σταγειρίτη φιλοσόφου η νόηση λειτουργεί εν πολλοίς εμπειρικά.⁷⁵ Τα εμπειρικά δεδομένα ανάγονται ως τα έσχατα, μη περαιτέρω αναγώγιμα στοιχεία, που εν πολλοίς συγκροτούν τις αρχές της επιστήμης. Ο νους διεγείρεται από τα δεδομένα της εμπειρίας προσφερόμενα από τη λειτουργία των αισθήσεων. Το σημείο όμως υπέρβασης του εμπειρισμού είναι η λειτουργία του ποιητικού νου, μια λειτουργία μυστηριώδης, εγγενής και εσωτερική.

Έδη από την αρχαιότητα το εξετασθέν χωρίο από το *Περὶ Ψυχῆς* συνδέονταν και συσχετιζονταν με το επιστέγασμα της αριστοτελικής μεταφυσικής, το *Λ των Μετὰ τὰ Φυσικά*, όπου αναπτύσσεται η διδασκαλία περί του θείου νου. Οι παρατηρήσεις του *Λ* για τον θείο νου ως καθαρή ενέργεια απαλλαγμένη από κάθε ύλη θα μπορούσαν να διαφωτίσουν το εν λόγω απόσπασμα από το *Περὶ Ψυχῆς*.

Ας παρακολουθήσουμε την αριστοτελική πραγμάτευση στο σημείο αυτό. Επιτελείται προσπάθεια αναγωγής στην πρώτη ουσία. Ο αριστοτελικός συλλογισμός κινείται προς την κατεύθυνση της θεμελιώσης αιτιακής αναγκαιότητας στο σύμπαν. Γίνεται προσπάθεια εντοπισμού του πρώτου αιτίου στο σύμπαν μέσω μιας λογικής διεργασίας. Προβάλλεται ως λογική αναγκαιότητα ένα πρώτο *κινοῦν ἀκίνητο* απαλλαγμένο από κάθε μεταβολή, θεμελιώδης και αρχική αιτία της κίνησης στο σύμπαν.

Η πρώτη αυτή αρχή παρουσιάζει αποκλειστικώς ενεργητική συμπεριφορά. Είναι απαλλαγμένη από οποιαδήποτε ύλη όντας καθαρή ενέργεια. *Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἥς ἢ οὐσία ἐνέργεια* (1071 b 20).

Πώς όμως κινεί το πρώτο κινούν χωρίς το ίδιο να μεταβάλλεται; Πώς το πρώτο κινούν ως αιώνιο, άφθαρτο, απαλλαγμένο από κάθε κίνηση συναντά την ύλη του σύμπαντος, χωρίς όμως να έρχεται σε επαφή με αυτήν; Δύο πράγματα κινούν χωρίς τα ίδια να κινούνται, το ορεκτό και το νοητό.⁷⁶ Το πρωταρχικώς ορεκτό και πρωταρχικώς νοητό ταυτίζονται στην αριστοτελική ανάλυση σε απόλυτη αξία μέσα από την έννοια του πρώτου καλού. Το πρώτο αίτιο, το *ὄν ἢ ὄν* ανάγεται ως η απαρχή κάθε κίνησης ως το πρώτο ορεκτό

⁷⁴ Στο συμπέρασμα αυτό καταλήγει ο Barbotin (1954) 190 κ.εξ.

⁷⁵ Για τον εμπειρισμό στην νόηση του Αριστοτέλη βλ. Mesquita (2011) 135 κ.εξ. Βλ. επίσης Ανδριόπουλος (1996) 336 κ.εξ.

⁷⁶ Πεντζοπούλου – Βαλάλα (2015) 427-430.

και το πρώτο νοητό. Το πρώτο κινούν *ἀκίνητον* κινεί λοιπόν ως ερώμενο, αντικείμενο ενός παγκόσμιου συμπαντικού έρωτος.

Ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὓσα. Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν: κινεῖ οὐ κινούμενα. Τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. Ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα: ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν: καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλὴ καὶ κατ' ἐνέργειαν (1072 a 25-33).

Στο πρώτο κινούν αποδίδεται μόνο νοητή δράση, καθώς αυτή είναι η μόνη δράση που είναι καθαρά *ἐνέργεια*. Το μοντέλο του Θεού στον Σταγειρίτη είναι λογοκρατικό. Ο θεῖος νους παρουσιάζει την απόλυτη ενότητα της νόησης. Διατελεί αποκλειστικῶς σε ενεργητική κατάσταση, ποτέ σε *δυνάμει* – παθητική. Γι' αυτό άλλωστε και παραμένει εν ακινησία, καθώς κάθε κίνηση συνιστά μια μορφή μεταβολής. Ο θεῖος νους δεν έχει κανένα φάσμα απραγματοποίησης ενέργειας. Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο της πράξης του νοεῖν του θεῖου νου; Τι νοεῖ ο θεῖος νους χωρίς να έρχεται καθόλου σε επαφή με την ύλη; Αντικείμενο της καθαρής, της απόλυτης νόησης δε μπορεί να είναι παρά το άριστο. Ο νους δε νοεῖ λοιπόν παρά το απολύτως άριστο και το απολύτως άριστο στην αριστοτελική διάνοηση δεν μπορεί να είναι άλλο από τον ίδιο τον θεῖο νου. Εάν το πρώτο κινούν νοούσε κάτι που μεταβαλλόταν, θα περιέπιπτε και το ίδιο στην μεταβολή. Ο θεῖος νους λοιπόν ως η απόλυτη καθαρή μορφή, ως καθαρή ἐνέργεια νοεῖ το απολύτως άριστο, τουτέστιν τον εαυτό του. Ο θεῖος νους έχει άμεση και εποπτική γνώση. Ὑποκείμενο και αντικείμενο της νόησης ταυτίζονται. Νους και νοητό ταυτίζονται.

Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο: ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἡδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα). Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. Ἔχει δὲ ὧδε. Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτήν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. Φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι

ζῶν ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός. (1072 b 15-30). Ο Θεός του Σταγειρίτη έχει και ζωή. Η ενέργειά του είναι η ζωή του.

Αυτός ο νους έχει στον ύψιστο βαθμό την ιδιότητα της θειότητας. *Δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον* (1074 b 15). Αυτή είναι η ύψιστη παρυφή προς την οποία τείνει και κλίνει ο άνθρωπος.

Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (1074 b 35). Στον θεϊκό νου νους και νόηση ταυτίζονται. Σύγκριση του ανθρωπίνου και του θεϊκού νου αποκαλύπτει τις διαφορές τους. Μέσα στον ανθρώπινο νου συντελείται μια μεταβολή, μια κίνηση από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία*. Μια μορφή συνθετότητας διέπει τον ανθρώπινο νου. Μια διπολικότητα ανάμεσα στο ενεργητικό και το παθητικό στοιχείο. Η ἄρση του διαχωρισμού ανάμεσα στον ποιητικό και στον παθητικό νου στον άνθρωπο, συνεπάγεται, κατά τον Ross, την συνειδητοποίηση της “ενότητάς μας με την αρχή εκείνη της οποίας η γνώση είναι πάντοτε ἐνεργεία και πάντοτε ἀπόλυτη”.⁷⁷ Πρόκειται για τις στιγμές εκείνες που ζούμε όπως ο Θεός.

Ο θεῖος νους δε γνωρίζει ποτέ καμία μεταβολή, είναι αποκλειστικά καθαρή ἐνεργεία μη μεριζόμενη. Τον χαρακτηρίζει η απλότητα μέσω της ταύτισης νου και νοητού. Η θεία νόηση δεν εξαρτάται από τις αισθήσεις και τη φαντασία ούσα ἀπόλυτη. Είναι αδιάκοπη και αλάνθαστη. Βρίσκεται σε καθεστώς ἀπόλυτης ελευθερίας από την ύλη. Η ανθρώπινη νόηση είναι σύνθετη, δε γνωρίζει την απλότητα της θείας νόησης. Είναι νόηση περιοδική και περιπίπτει σε σφάλματα. Τα σφάλματα προκύπτουν λόγω της σύνδεσης – και ίσως τρόπον τινά δέσμευσης – με τον παθητικό νου. Η σύνδεση αυτή εγκλωβίζει την ανθρώπινη νόηση στην ύλη και στις συνθήκες μεταβολής.

Η διαφορά μεταξύ του ανθρωπίνου νου που νοεῖ τον εαυτό του και του θεῖου νου που νοεῖ τον εαυτό του, είναι ότι στον ανθρώπινο νου μόνο κατά περίσταση και συμπτωματικά συμπίπτει το υποκείμενο με το αντικείμενο της νόησης.⁷⁸

Η συνεχής προσπάθεια του Αριστοτέλη προς αναγωγή στο ἀπώτερο αἴτιο κινητοποιεί την ανάπτυξή του. Όπως αναζητά το πρώτο αἴτιο του σύμπαντος, αναζητά και το πρώτο αἴτιο και στον άνθρωπο. Και στις δύο περιπτώσεις το πρώτο αἴτιο είναι νους. Μια τελεολογική διαδικασία εκκινεί την ἀνάλυσή του και στο σύμπαν και στον ανθρώπινο οργανισμό.

⁷⁷ Ross (2015) 213.

⁷⁸ Norman (1979) 100.

Το ερώτημα που ανακύπτει εδώ είναι αν μπορεί να στοιχειοθετηθεί κάποια μορφή επικοινωνίας μεταξύ του ανθρώπινου και του θεϊκού νου. Στο αριστοτελικό σύμπαν πραγματώνεται μια διαβαθμισμένη κλίμακα όλων των επιμέρους μορφών αναλόγως του βαθμού με τον οποίο επηρεάζονται από το *δυνάμει*, από την ύλη δηλαδή. Επιτελείται ήγουν ένας αναβαθμός της καθαρότητας των μορφών. Σε αυτήν την ενεργειακή κατάταξη πρώτη τίθεται η καθαρή ενέργεια, η απόλυτα καθαρή μορφή του θείου νου. Ο ποιητικός νους του ανθρώπου βρίσκεται ψηλά σε αυτήν την ιεραρχία. Μπορούμε να υποθέσουμε μια μορφή αλυσιδωτής αιτιότητας από τον ανθρώπινο ποιητικού νου που ανάγεται έως το πρώτο αίτιο του Α των *Μετά τὰ Φυσικά*; Ο Αριστοτέλης εν γένει δε δίνει στοιχεία για μια αιτιακή επίδραση του ακίνητου κινούντος στη γη.⁷⁹ Μπορούμε να υποθέσουμε ότι είναι η έμμεση αιτία κάθε κίνησης,⁸⁰ συμπεριλαμβανομένης και της λειτουργίας του ποιητικού νου. Δύσκολα όμως μπορούμε να στοιχειοθετήσουμε μια καθολική επίδραση της θείας ενέργειας στη γη σε ένα σύμπαν που δεν έχει δημιουργό και δε θεμελιώνεται από την έννοια της θείας πρόνοιας. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να απορρίπτει μια μορφή σκοπιμότητας που έχει συνειδητό χαρακτήρα στη φύση και τείνει στον Θεό. Η φύση αυτορυθμίζεται και λειτουργεί τελεολογικά, αλλά σε επίπεδο μη συνειδητό.⁸¹

Μετά τον θάνατο ο ποιητικός νους αποχωρίζεται από τον παθητικό και απελευθερώνεται. Κάθε μίξη, κάθε δυαδισμός καταργείται. Το *νοεῖν* που ήταν συνυφασμένο με τις αισθήσεις και τη φαντασία φθείρεται και διαγράφεται. Επιβιώνει η καθαρή νόηση. ...*μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι* (*Περὶ ψυχῆς* 403 a 8-10). Η νόηση λοιπόν που πραγματοποιείται με τη συνεργεία της φαντασίας και των αισθήσεων καταργείται με τον θάνατο του σώματος. Μπορούμε να συνάγουμε πως ο *ἐνεργεία* νους λησμονεῖ, γιατί ως καθαρή ενέργεια βρίσκεται σε μία ιδιαίτερη χρονική διάσταση.

Σε μια προέκταση αυτής της σκέψης, αναφέρουμε πως ο Αριστοτέλης στα *Φυσικά* του είχε σημειώσει πως τα πράγματα που υπάρχουν πάντοτε δεν είναι *ἐν χρόνῳ*, καθώς ούτε περιέχονται από τον χρόνο, ούτε δύνανται να μετρηθούν με τον χρόνο. *Ὡστε φανερόν ὅτι τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ. Οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου. Σημεῖον δὲ τούτου ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου ὥς*

⁷⁹ Κάλφας (2015) 71-72.

⁸⁰ Βλ. σχετικά Aubenque (1966) 365.

⁸¹ Άσμους (1978) 71.

οὐκ ὄντα ἐν χρόνῳ (221 b 2-4). Τα αἰδία ὄντα λοιπόν, ὅπως ο ποιητικός νους, δεν υπόκεινται καν στην έννοια του χρόνου.

Ποια μορφή αθανασίας μπορεί όμως να εξαχθεί από την αριστοτελική ανάλυση; Ο Αριστοτέλης σαφώς δεν ήθελε να αναπτύξει μια μορφή αθανασίας με πλατωνικά δεδομένα. Η αυθυπαρξία της ψυχής και η μετεμψύχωσή της ήταν στοιχεία εντελώς ξένα και συγκρουόμενα προς το δικό του σύστημα.⁸² Ο Πλάτων συναρτά τη μελέτη της ψυχής με την θεωρία των Ιδεών⁸³ και την οντολογική διαίρεση του κόσμου σε αισθητό και νοητό. Η μελέτη της ψυχής γίνεται στη βάση αυτής της οντολογίας. Το οντολογικό βάθρο στο οποίο στερεώνεται ο Αριστοτέλης δεν είναι τόσο υπερβατικό. Πόσο εξατομικευμένη μπορεί να είναι μια μορφή αθανασίας που δεν έχει μνήμη της παρούσας ζωής;⁸⁴ Αυτό που επιβιώνει από τον άνθρωπο αφομοιώνεται και συγχωνεύεται ως καθαρή ενέργεια σε ένα ευρύτερο σύνολο ή μπορεί να ιδωθεί ως εξατομικευμένο;⁸⁵ Μνήμη πάντως των καθ' ἑκάστον του βίου δε δύναται να στοιχειοθετηθεί από την αριστοτελική ανάλυση.⁸⁶

Ο Αριστοτέλης στη *Περὶ Μνήμης* πραγματεία του, που είναι εντεταγμένη στα *Μικρὰ Φυσικά*, προβαίνει σε δηλωτικές παρατηρήσεις για τη λειτουργία της μνήμης.⁸⁷ Η μνήμη θα πρέπει να θεωρηθεί πως ανάγεται στο αντιληπτικό τμήμα της ψυχής και όχι στο διανοητικό (449 b 30 κ.εξ.). Η λειτουργία της μνήμης προϋποθέτει την αντίληψη του χρόνου. Η μνήμη σχετίζεται με τα περασμένα, οπότε συμπλέκεται με την αντίληψη του χρόνου. Ο χρόνος γίνεται αντιληπτός με τον ίδιο τρόπο που γίνονται αντιληπτά το μέγεθος και η κίνηση, καθώς αυτά είναι αλληλοσυσχετιζόμενα φαινόμενα. Η μνήμη λοιπόν

⁸² Σημειώνουμε ότι ενώ στα πρώτα πλατωνικά έργα διακηρύσσονταν η επιβίωση ολόκληρης της ψυχής, στον πλατωνικό *Τίμαιο*, ενώ διατηρείται η διαίρεση της ψυχής σε τρία τμήματα, δηλώνεται η διάκριση ενός θνητού και ενός αθανάτου μέρους της ψυχής. Μόνο ο νους συνιστά το αθάνατο τμήμα της ψυχής, καθώς αυτός κατασκευάστηκε από τον Δημιουργό από τα ίδια στοιχεία που έγινε και η ψυχή του κόσμου. Η ίδια θέση δηλώνεται και στον *Πολιτικό* (309 c).

⁸³ Θεοδωρακόπουλος (1974) 188-189.

⁸⁴ Σημειώνουμε ότι σε ένα εντελώς διαφορετικό φιλοσοφικό σύστημα, στο επικούρειο σύστημα του Λουκρητίου, αναπτύσσεται μια ιδιότυπη μορφή παλιγγενεσίας του σώματος με την ακόλουθη μορφή: Το θνητό σώμα μπορεί να διασπαστεί στα αποτελούντα του άτομα και κάποια χρονική στιγμή στο μέλλον να ανασυντεθεί με ακριβώς τον ίδιο αριθμό ατόμων ευρισκόμενων στην ίδια θέση. Η ταυτότητα όμως της νέας αυτής ατομικής κατασκευής δεν θα ταυτίζεται με αυτήν της προγενέστερης, καθώς δεν θα έχει μνήμη της παρελθούσας ζωής. Η μνήμη στην πραγμάτευση του Λουκρητίου ανάγεται έτσι σε κριτήριο προσωπικής ταυτότητας: *interrupta semel cum sit repentia nostri* (3 851).

⁸⁵ Για την λειτουργία της μνήμης σε συνάρτηση με την νόηση βλ. Couloubaritsis (2011) 160-164.

⁸⁶ Σημειώνουμε ότι σύμφωνα με τον Kahn (1979) 28 κ.εξ. η αυτοσυνειδησία του ανθρώπου στον Αριστοτέλη αποδίδεται στο αισθητικό τμήμα της ψυχής του, στο τμήμα εκείνο που έχει κοινό με τα ζώα. Υπάρχει δηλαδή διάκριση ανάμεσα στην νοητική δραστηριότητα του ανθρώπου και στην αυτοσυνειδησία του. Σύμφωνα με αυτά, η καθαρή νόηση που επιβιώνει από τον άνθρωπο δεν διαθέτει την προσωπική αυτοσυνειδησία του ατόμου που εκπροσωπούσε.

⁸⁷ Βλ. σχετικά την εισαγωγή του R. Sorabji (1972) στο *Περὶ Μνήμης* του Αριστοτέλη.

βασίζεται στην αντιληπτική ικανότητα του ανθρώπου και στις παραστατικές απεικονίσεις των αισθήσεων και της φαντασίας. Η λειτουργία της δεν ανάγεται στο νοητικό τμήμα της ψυχής. Αυθυπόστατος ο ποιητικός νους δε δύναται να έχει μνήμη των καθ' ἑκάστον του βίου.

Στα *Αναλυτικά Ὑστερα* εξετάζοντας το ζήτημα του πώς επιτελείται η σύλληψη των πρωταρχικών αρχών της επιστήμης, ο Σταγειρίτης εντοπίζει ως έμφυτη και αρχική ικανότητα στα ζώα την αίσθηση. Πρώτο στάδιο στη διανοητική πορεία είναι η *μνήμη* ως απομένουσα, όταν η αισθητήρια διέγερση έχει παρέλθει. Στο δεύτερο επίπεδο από τις επαναλαμβανόμενες πλέον μήμες διαπλάθεται η εμπειρία και η διαμόρφωση των καθόλου: *Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. Ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης* (100 a 4-8). Η μνήμη ξανά συνδέεται στη διάνοηση του φιλοσόφου με τις αισθητήριες διεγέρσεις. Αυτοτελής ο ποιητικός νους δε δύναται να έχει μνήμη της παρούσας ζωής.

Η ανάλυση πάντως περί του νου στο *Περὶ Ψυχῆς* είναι το πεδίο σύζευξης φυσικής και μεταφυσικής στην αριστοτελική ψυχολογία. Μία φυσικού περιεχομένου πραγμάτευση εγκολπώνεται κάποιες μεταφυσικού χαρακτήρα παρατηρήσεις για τον χαρακτήρα του νου. Ο νους συνιστά το ανώτερο φάσμα του ανθρώπου, το θεϊκότερο στοιχείο του, όπως αποκαλύπτουν τα ακόλουθα χωρία από τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*: *Πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον* (1153 b 32). *Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι... εἴτε θεῖον ὃν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον* (1177 a 13-16). Ο άνθρωπος συμμετέχει και επικοινωνεῖ τρόπον τινά με το θείο μέσω του ανωτέρου τμήματός του, του νου. Ἄλλωστε ὅλα τα ὄντα *θείου μετέχουσιν ἢ δύνανται. Πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν* (*Περὶ Ψυχῆς* 415 b 1).

Το ανώτερο αυτό τμήμα του ανθρώπου, ο νους, ο τρόπος ενεργοποίησής του και η σχέση του με το θείο προκαλούν κάποια αμηχανία στον Αριστοτέλη. Εξ ου και η ασάφεια και η αδηλότητα του κειμένου, μια ασάφεια που έχει τόσο ταλανίσει τους σχολιαστές του ήδη από την αρχαιότητα. Ο Αριστοτέλης δηλώνει τον θεϊκό χαρακτήρα του νου, χωρίς όμως να προσδιορίζει με σαφήνεια τον ακριβή τρόπο επικοινωνίας του νου με το θείο και χωρίς να προσδιαγράφει διανυγώς τον χαρακτήρα του ποιητικού νου.

Το υψηλότερο τμήμα του ανθρώπου συνιστά ταυτόχρονα στην αριστοτελική τελεολογία και το τέλος του, τον προορισμό του. *Ὑστατον γὰρ γίγνεται τὸ τέλος, τὸ δ' ἰδίον ἐστὶ τὸ ἐκάστου τῆς γενέσεως τέλος. Διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην καὶ δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται* (Περὶ ζῶων γενέσεως 736 b 3-5). Το τέλος, ο προορισμός του ανθρώπου είναι το να υψωθεί στην ἑλλογη λειτουργία του. Αυτή είναι μία ἀποψη που επαναλαμβάνεται σε πολλά συγγράμματα του Σταγειρίτη, διαφορετικής θεματολογίας, βιολογικής, φυσικής, ἀλλά και ηθικής και πολιτικής.

Στα *Πολιτικά* εξετάζοντας τον ἄνθρωπο ως ζῶον πολιτικὸν ἀναφέρει τον λόγο – τουτέστιν τη νόηση – ως τη μέγιστη ἀπόδειξη για το ὅτι ο ἄνθρωπος εἶναι φύσει προικισμένος να μορφώσει πόλεις. *Ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν* (Πολιτικά 1253 a 15-18). Ο λόγος εἶναι αὐτός που διαφοροποιεῖ τον ἄνθρωπο ἀπὸ τα λοιπὰ ζῶα και του ἐπιτρέπει να κάνει διακρίσεις ηθικὸς και ἀξιακοῦ περιεχόμενου που θα του ἐπιτρέψουν να οργανωθεί και να συνυπάρξει σε πολιτικές κοινωνίες.

Στο *Περὶ Ψυχῆς* το πρίσμα ἐξέτασης και διερεύνησης του νου δεν εἶναι ηθικοπολιτικό. Πάντως η τελεολογία του Ἀριστοτέλη συνενώνει και συνάπτει φυσική – μεταφυσική – ηθική και πολιτική. Σκοπὸς του ἄνθρωπου εἶναι να ἀρθεῖ στο υψηλότερο φάσμα του, στην ἑλλογη λειτουργία του και να πράξει σύμφωνα με αὐτήν. Αυτή εἶναι η λειτουργία που διαχωρίζει τον ἄνθρωπο ἀπὸ τα υπόλοιπα ἔμβια ὄντα και συγκροτεῖ το θεϊκό στοιχεῖο ἐντός του. Εἴτε ἐξετάζει τον ἄνθρωπο φυσικά, μεταφυσικά, πολιτικά ἢ ηθικά ο σκοπὸς του εἶναι ο ἴδιος, ἓνας σκοπὸς ιερός προς τον οποίο τείνουν ὅλα αὐτά με τα οποία τον ἐφοδίασε η φύση, *τὸ ζῆν ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ*.

6.1 Η ἀνάλυση του Φιλόπονου για τον ἐνεργεία νου

Μετά ἀπὸ αὐτήν τη σύντομη περιδιάβαση σε κείμενα της αριστοτελικῆς φιλοσοφίας, θα μεταβούμε σε αὐτὸ το σημεῖο στην πραγμάτευση που προσφέρει ο Φιλόπονος για τον χαρακτήρα του ἐνεργεία νου. Ο Φιλόπονος προσανατολίζεται σε μια θεολογική και μεταφυσική ἐπισκόπηση του ζητήματος. Ο ἴδιος εἶχε σημειώσει: (Η μελέτη της ψυχῆς) *συμβάλλεται δὲ καὶ πρὸς θεολογίαν, ὅτι ζητοῦμεν περὶ τοῦ νοῦ τοῦ χωριστοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν ὅτι καὶ αὐτὸς ἀθάνατος* (25, 8-12).

Ο Φιλόπονος προβαίνει αρχικώς στην απαρίθμηση των δέκα χαρακτηριστικών του *ἐνεργεία* νου (534, 20 - 531, 1):

- Ποιεί τα πάντα.
- Ενεργεί με την ουσία του. Ενώ στις άλλες ουσίες, η ουσία τους προβάλλει την *ἐνέργειά* τους, για τον *ἐνεργεία* νου ισχύει ότι η ίδια η ουσία του είναι και η *ἐνέργειά* του. Ουσία και *ἐνέργεια* ταυτίζονται δηλαδή στην περίπτωση του.
- Νοεί και ενεργεί αδιαλείπτως.
- Ανήκει στη ψυχή.
- Είναι αθάνατος.
- Είναι χωριστός.
- Αναλογεί προς την έξη και το φως. Γιατί όπως το φως δε δημιουργεί αυτό το ίδιο τα χρώματα, αλλά φανερώνει και αποκαλύπτει τα ήδη υπάρχοντα χρώματα, έτσι και ο *ἐνεργεία* νους δεν ποιεί ο ίδιος τα πράγματα, αλλά εντυπώνει και εγχαράττει στον *δυνάμει* νου τα όντα.
- Διαφέρει από τον *δυνάμει* όσον αφορά τον χρόνο και όχι όσον αφορά τον υποκείμενο.
- Λησμονεί.
- Ενεργεί με τη σύμπραξη της φαντασίας.

Αυτά είναι τα δέκα χαρακτηριστικά του *ἐνεργεία* νου, σύμφωνα με τον υπομνηματιστή. Κατά πόσον αυτά τα χαρακτηριστικά μπορούν να συμβιβαστούν μεταξύ τους; Ο *ἐνεργεία* νους ευρίσκεται *ἐν τῇ ψυχῇ* και ταυτοχρόνως είναι *χωριστός*. Για να συμβιβαστούν αυτές οι ιδιότητες θα πρέπει να αξιολογήσουμε, όπως προείπαμε, τον *ἐνεργεία* νου ως έμφυτο και ταυτοχρόνως ως υπερβατικό, θα πρέπει τουτέστιν να του αποδώσουμε διπλή προέλευση και διττή αιτιότητα.

Από αυτά τα χαρακτηριστικά το όγδοο δεν απορρέει από το αριστοτελικό κείμενο και σε αυτό κυρίως θα βασιστεί ο Φιλόπονος για να διαφοροποιήσει τελικά τη διδασκαλία περί νου, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Διάφοροι σχολιαστές του Αριστοτέλη αφορμώμενοι από τη διδασκαλία του, ακολούθησαν πολύ διαφορετικές ερμηνευτικές πορείες. Ο Φιλόπονος ενσωματώνει στην

ανάλυσή του τις απόψεις τεσσάρων προγενέστερών του σχολιαστών για τον χαρακτήρα του *ἐνεργεία* νου (535 5 κ.εξ.):

- Ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς⁸⁸ θεώρησε ως *ἐνεργεία* νου τη μίαν των πάντων αρχή, δηλαδή τον θύραθεν νου, την πρώτη αρχή των πάντων (535, 20 κ.εξ.). Παρασύρθηκε επειδή ο Αριστοτέλης ισχυρίστηκε ότι ο νους αυτός ποιεί τα πάντα και ενεργεί αεί. Ο Αλέξανδρος θεώρησε πως αυτά είναι χαρακτηριστικά που αρμόζουν αποκλειστικά στον Θεό. Ταύτισε ήγουν τον ποιητικό νου με τον θείο νου του Α των *Μετὰ τὰ Φυσικά*.⁸⁹

Σε ανωτέρω σημείο του υπομνήματος (523, 4 κ.εξ.) σχολιάζοντας τις απόψεις του Αλεξάνδρου για τα στάδια της νοητικής σύλληψης, ο Φιλόπονος σημειώνει πως ο Αλέξανδρος ισχυρίζεται ότι ο ίδιος ο νους ως προς την ουσία του είναι *δυνάμει* και όχι ως προς την *ἐνέργειά* του. Εάν ο νους είναι *δυνάμει* είναι ύλη μόνο και δε διαθέτει είδος. Αυτό οδηγεί σε μια διχοτόμηση του νου και απόδοση του ενεργητικού του μέρους στον Θεό. Ο Αριστοτέλης όμως ονόμασε τον νου *εἶδος εἰδῶν*, οπότε η προσέγγιση αυτή του Αλεξάνδρου δεν ευσταθεί.

- Ο Μαρίνος⁹⁰ θεώρησε ως *ἐνεργεία* νου όχι τη μίαν των πάντων αρχή, ούτε όμως και τον ανθρώπινο νου, αλλά τον δαιμόνιο ή τον αγγελικό νου (535, 31 κ.εξ.). Τοποθετεί δηλαδή τον *ἐνεργεία* νου σε έναν ενδιάμεσο αναβαθμό. Δεν προσιδιάζει στον ανθρώπινο νου το να νοεί πάντα και να ενεργεί με την ουσία του. Δεν αρμόζει όμως και στον Θεό το να αναλογεί προς το φως και την ἑξῆ και να ενεργεί μετά φαντασίας και να λησμονεί. Αυτά είναι γνωρίσματα νου ευρισκόμενου μεταξύ του θύραθεν και του ανθρώπινου. Γιατί το φως ευρίσκεται μεταξύ φωτίζοντος και φωτιζομένου και η ἑξῆ ευρίσκεται μεταξύ της επιτηδειότητας και της αρχικής εκτέλεσης. Ἐτσι και ο *ἐνεργεία* νους εδρεύει στη μέση.

Απόσπασμα από τα σχόλια του Πρόκλου στον πλατωνικό *Τίμαιο* (III 165, 7-25), μας πληροφορεί γιατί ο Μαρίνος επιλέγει εν τέλει τον αγγελικό νου. Ο αγγελικός νους επέχει τον ρόλο του αγγελιαφόρου, του ερμηνευτή και του μεταφραστή του θεϊκού νου προς τον άνθρωπο.⁹¹

⁸⁸ Περιπατητικός φιλόσοφος του 3^{ου} αιώνα μ.Χ. Ο Αλέξανδρος υπήρξε ο μόνος σχολιαστής του Αριστοτέλη που έγραψε πριν από την επικράτηση του νεοπλατωνισμού. Μετά από αυτόν η νεοπλατωνική επιβολή αλλοίωσε σημαντικά τα αριστοτελικά λεγόμενα. Για την παρουσία του Αλεξάνδρου στα ερμηνευτικά υπομνήματα μεταγενέστερων σχολιαστών βλ. Brumenthal (1987) 90-106.

⁸⁹ Ο Wallis (20002) 62 σημειώνει για την θεώρηση του Αλεξάνδρου του Αφροδισιέα: “εφόσον, σύμφωνα με την αριστοτελική θεώρηση, ο νους εξομοιώνεται προς το αντικείμενό του, συνάγεται ότι διαλογιζόμενοι πάνω στον Θεό ταυτιζόμαστε μαζί του και μετέχουμε της αθανασίας του”.

⁹⁰ Νεαπλατωνικός φιλόσοφος του 5^{ου} αιώνα μ.Χ. Υπήρξε μαθητής του Πρόκλου και διάδοχός του στην διεύθυνση της Ακαδημίας των Αθηνών.

⁹¹ Brumenthal (1990) 319.

- Ο Πλωτίνος αποτίμησε τον *ἐνεργεία* νου ως τον ανθρώπινο νου που ενεργεί αεί (535, 29 κ.εξ.). Ο Πλωτίνος, συνεχίζει ο Φιλόπονος, παρασύρθηκε από τον Πλάτωνα. Επειδή ο Πλάτων ισχυρίστηκε πως η ψυχή είναι αεικίνητος, ο Πλωτίνος θεώρησε ότι είναι αεικίνητος ως προς το ότι *ἀεί νοεῖ*. Θεωρεί λοιπόν ο Πλωτίνος πως *ἐνεργεία* νους είναι ο ανθρώπινος νους που πάντα νοεῖ.

Λογίζεται λοιπόν ο Πλωτίνος ότι ο *ἐνεργεία* νους είναι ένα τμήμα ή ένα φάσμα της ανθρώπινης ψυχής, το οποίο διατελεί αποκλειστικά στον νοητό κόσμο και ευρίσκεται σε αέναη δραστηριότητα.

Παραμένει ακαθόριστη η σχέση της θεώρησης αυτής του Πλωτίνου με το αριστοτελικό *Περὶ Ψυχῆς*. Σημειώνουμε εν γένει πως ο Πλωτίνος κατά την οικοδόμηση του φιλοσοφικού του συστήματος διατηρεί σε μεγάλο βαθμό πλατωνικές θεωρήσεις, αλλά πολλές από τις λεπτομέρειες που εισάγει ανάγονται στην αριστοτελική ψυχολογία.⁹² Μπορεί στη βάση της να αποκηρύσσει τη θεώρηση του Αριστοτέλη για τη ψυχή, αλλά διαφυλάσσει συστατικά της συνταιριάζοντάς τα στο δικό του σύστημα.⁹³ Σε κάθε περίπτωση, δε γνωρίζουμε περί της ύπαρξης σχολίων του Πλωτίνου για το παρόν αριστοτελικό έργο. Παρουσιάζεται περισσότερο πιθανό ο Φιλόπονος εδώ απλώς να προσαρμόζει στο κείμενό του μια ανεξάρτητη άποψη του Πλωτίνου για τον νου και να την εντάσσει στη συζήτηση για τον αριστοτελικό *ἐνεργεία* νου.⁹⁴

Ένα ακόμη ερώτημα που θέτουμε προς διερεύνηση είναι κατά πόσον ο νους, ως η δεύτερη οντολογική υπόσταση του Πλωτίνου, είναι όντως ανθρώπινος, όπως ξεκάθαρα εδώ δηλώνει ο Φιλόπονος: *φησὶν οὖν ὁ Πλωτῖνος ὅτι ἐνεργεία νοῦν λέγει τὸν ἀνθρώπινον νοῦν τὸν ἀεὶ νοοῦντα* (535, 12-13). Σημειώνουμε ότι η δεύτερη οντολογική υπόσταση στο πλωτινικό σύστημα είναι θεία.

Η διδασκαλία του Πλωτίνου για τον νου πραγματοποιείται στην πέμπτη *Εννεάδα*. Ο Πλωτίνος ιεραρχεί το σύμπαν σε τρεις οντολογικές βαθμίδες – υποστάσεις. Ο νους παράγεται από την ανώτερη υπόσταση, το Εν, κατόπιν απορροής.⁹⁵ Ο πλωτινικός νους συνδυάζει χαρακτηριστικά του πλατωνικού νοητού κόσμου των Ιδεών και του

⁹² Για την ύπαρξη στοιχείων στον Πλωτίνο αναγόμενα στην αριστοτελική ψυχολογία βλ. Brumenthal (1972) 340 κ.εξ. και Brumenthal (1976) 41-58. Βλ. επίσης Armstrong (1980) 241 και 248.

⁹³ Ο Merlan συγκρίνει τον πλωτινικό νου και την πλωτινική ενυπάρχουσα διάνοια με τον αριστοτελικό ποιητικό και παθητικό νου αντιστοίχως Merlan (1963) 10. Βλ. επίσης Merlan (1980) 45 όπου η δεύτερη πλωτινική υπόσταση του νου ταυτίζεται με τον αριστοτελικό ποιητικό νου.

⁹⁴ Brumenthal (1990) 313.

⁹⁵ Για την ιεραρχική κατάταξη στο σύστημα του Πλωτίνου και την απορροή του νου από το Εν βλ. Ο' Meara (1966) 76 κ.εξ. Βλ. επίσης Brumenthal (1966) 82 κ.εξ.

αριστοτελικού θείου νου. Ο νους εμπεριέχει τις Ιδέες ως εικόνες του όντος και ως η δεύτερη οντολογική υπόσταση είναι αιώνιος, άφθαρτος, αμετάβλητος μεταλαμβάνοντας του Ενός.

- Ο Πλούταρχος,⁹⁶ με τον οποίο συντάσσεται και ο Φιλόπονος, θεώρησε ότι ο νους δεν είναι διττός, αλλά απλούς και ως απλούς δεν ενεργεί πάντα, αλλά περιοδικά και διακοπτόμενα (536, 2 κ.εξ.). Θεωρεί λοιπόν ο Πλούταρχος πως *ένεργεία* νους είναι ο άνθρωπος που δε νοεί αεί. Ο Πλούταρχος συμπληρώνει το επιχείρημά του ισχυριζόμενος πως η πραγματεία του Αριστοτέλη δεν είναι θεολογική, οπότε δε θα ανέπτυσσε παρατηρήσεις για τον Θεό, αλλά εστιάζει στον άνθρωπο. Ο νους για τον Πλούταρχο και τον Φιλόπονο είναι ενιαίος, απλούς και όχι διχοτομημένος και κατά συνέπεια δε νοεί αδιαλείπτως.

Καταλήγουμε στο ότι ο Φιλόπονος λαμβάνει θέση σε μια ευρύτερη συζήτηση που αναπτύχθηκε στους κόλπους του νεοπλατωνισμού περί του χαρακτήρα του νου. Ο ένας βασικός πόλος ήταν η θεώρηση του Πλωτίνου, που διαιρούσε τρόπον τινά τη νόηση και τοποθετούσε τον νου έξωθεν του ανθρώπου. Στον αντίποδα τοποθετούνταν οι απόψεις εκείνων που λογάριζαν τον νου ως απλό, ενιαίο και ενυπάρχοντα στον άνθρωπο. Στη θεώρηση του Πλωτίνου ανέκυψε η αντίφαση του γιατί λοιπόν δε νοούμε πάντοτε, εφόσον ο έξωθεν νους ευρίσκεται πάντοτε *ένεργεία*. Ο Πλωτίνος σε αυτό το σημείο κάνει λόγο για ενσυνείδητη και για μη συνειδητή νόηση. Η ανακολουθία αυτή πάντως εντοπίστηκε από Νεοπλατωνιστές που συγκρούστηκαν με τον Πλωτίνο και διαφοροποιήθηκαν στο σημείο αυτό.

Ουσιώδες ερώτημα αποτελεί επίσης η σχέση της δεύτερης πλωτινικής υπόστασης, του νου, με τον αριστοτελικό *ένεργεία* νου. Ο Πλωτίνος αξιοποιεί στοιχεία του αριστοτελικού συστήματος, σε μια πρωτότυπη όμως διδασκαλία. Δική μας θέση είναι ότι δε θα πρέπει να ταυτίσουμε τον πλωτινικό με τον αριστοτελικό νου. Πάντως πρέπει να θεωρήσουμε πως η σχέση αυτής της ευρύτερης συζήτησης με το αριστοτελικό κείμενο περί ποιητικού νου, παραμένει χαλαρή και όχι δεσμευτική. Το αριστοτελικό κείμενο προσφέρει μια επιπλέον αφόρμηση προς συζήτηση, ενώ ο στόχος των σχολιαστών δεν είναι να διαλευκάνουν την πραγματική θεώρηση του Αριστοτέλη, αλλά να προωθήσουν προσωπικές απόψεις.

⁹⁶ Νεοπλατωνικός φιλόσοφος του 4^{ου}/5^{ου} αιώνα μ.Χ. Διηύθυνε την νεοπλατωνική σχολή στην Αθήνα. Για την θεώρηση του Πλουτάρχου στο *Περί Ψυχής* βλ. Brumenthal (1975) 123 κ.εξ. Σημειώνουμε ότι ο μαθητής του Πλουτάρχου, ο Πρόκλος, παραδίδει την ίδια θεώρηση με τον δάσκαλό του περί ενιαίου νου.

6.2 Τα επιχειρήματα του Φιλόπονου για την κατάδειξη των ιδιοτήτων του *ἐνεργεία* νου⁹⁷

Ο σχολιαστής εν συνεχεία προβαίνει στην αναλυτική διατύπωση των επιχειρημάτων του για τον χαρακτήρα του *ἐνεργεία* νου.

Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται πως ο *ἐνεργεία* νους είναι ο ίδιος στο υποκείμενο και διαφοροποιείται μόνο χρονικά (536, 7-10). Ήταν δηλαδή πρωτύτερα *δυνάμει* και κατόπιν προάχθηκε σε καθεστώς ενέργειας.⁹⁸ Δε θα μπορούσε λοιπόν να αναφέρεται στον Θεό (καθώς ο Θεός δεν ευρισκόταν πρωτύτερα *δυνάμει*, αλλά είναι πάντοτε *ἐνεργεία* πηγή ὧν ἀγαθότητος 536, 12-13), ούτε και θα μπορούσε να αναφέρεται στον δαιμόνιο ή τον αγγελικό νου, καθώς ούτε αυτοί ευρίσκονταν πρωτύτερα *δυνάμει*. Όσο για την θέση του Πλωτίνου, εάν ο *ἐνεργεία* νους ενεργεί πάντα, δεν θα απέρρεε από τον *δυνάμει*. Καθίσταται λοιπόν φανερό, συνεχίζει ο Φιλόπονος, ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον ανθρώπινο νου.

Ισχυρίστηκε εν συνεχεία ο Αριστοτέλης ότι ο *ἐνεργεία* νους είναι ο μοναδικός αθάνατος και αίδιος (536, 20 κ.εξ.). Εάν θεωρήσουμε ότι ο *ἐνεργεία* νους είναι το πρώτο αίτιο ή ο αγγελικός ή ο δαιμόνιος νους, αυτά δεν είναι τα μοναδικά αθάνατα στον κόσμο. Ούτε πάλι ακολουθώντας τον Πλωτίνο, εάν τον θεωρήσουμε ως τον αεί νοούντα νου, είναι το μοναδικό αθάνατο. Αυτό που εννοεί ο Αριστοτέλης κατά τον Φιλόπονο είναι, ότι ο *ἐνεργεία* νους είναι το μοναδικό αθάνατο και αίδιο από τα πολλά που συμπληρώνουν τον άνθρωπο. Καθίσταται λοιπόν φανερό ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον ανθρώπινο νου.

Άλλωστε ο ίδιος ο Αριστοτέλης ισχυρίστηκε πως ο *ἐνεργεία* νους είναι χωριστός και όχι κεχωρισμένος (537, 10). Η σημασιολογική διαφορά τους έγκειται στο ότι ο χωριστός παραπέμπει σε αυτόν που δεν έχει ακόμη χωρισθεί, δύναται όμως να χωρισθεί. Ο κεχωρισμένος παραπέμπει σε αυτόν που ήδη είναι χωριστός. Το πρώτο αίτιο, ο δαιμόνιος ή ο αγγελικός νους είναι κεχωρισμένα ως προς την ουσία τους και όχι χωριστά.

Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι ο *ἐνεργεία* νους είναι ψυχικός (537, 18), ανήκει τουτέστιν στη ψυχή. Ούτε η πρώτη αρχή των πάντων, ούτε ο δαίμων είναι ψυχικοί, δεν ευρίσκονται δηλαδή εντός της ανθρώπινης ψυχής.

Διαπιστώνει επίσης ότι ο *ἐνεργεία* νους ενεργεί μετά φαντασίας (537, 22). Αυτό δεν αρμόζει στην πρώτη αιτία, ούτε και στον δαίμονα, αλλά μόνο στον ανθρώπινο νου, επισημαίνει ο Φιλόπονος.

⁹⁷ Στην παράθεση των επιχειρημάτων ακολουθώ την σειρά του κειμένου.

⁹⁸ Αυτή είναι μία ανάγνωση που, όπως προείπαμε, δεν προκύπτει άμεσα από το αριστοτελικό κείμενο.

Καθώς ο Αριστοτέλης απεικάζει τον *ἐνεργεία* νου με φως και ἔξη, είναι φανερό ότι δε θα μπορούσε να αντιστοιχεί στη μία των πάντων αρχή (537, 26 κ.εξ.). Η μία των πάντων αρχή δεν αναλογεί προς το φως, αλλά στον ίδιο τον ήλιο. Η πρώτη αιτία είναι ουσία και είναι αυτή που παράγει τις ίδιες τις ουσίες των όντων. Ούτε μπορούμε να αντιστοιχίσουμε την πρώτη αιτία με την ἔξη. Γιατί η πρώτη αιτία είναι ουσία και όχι ἔξη. Η ἔξη είναι το δεύτερο *δυνάμει* που φανερώνει τις ενέργειες και όχι τις ουσίες των όντων, ενώ η πρώτη αιτία δεν θα μπορούσε να αναλογεί στο *δυνάμει*.

Ο Αριστοτέλης αναφέρει πως ο *ἐνεργεία* νους λησμονεί (537, 39). Αυτό είναι ένα χαρακτηριστικό που δε θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στη μίαν των πάντων αρχή. Ο ανθρώπινος νους λησμονεί εξ αιτίας της συσκότισης που υφίσταται από το σώμα. Όλα τα λεγόμενα του Αριστοτέλη αρμόζουν στον ανθρώπινο νου που από το *δυνάμει* προάγεται σε καθεστώς ενέργειας. Ο *ἐνεργεία* νους καταγράφει όλους του τύπους στον *δυνάμει* νου, γι' αυτό ο Πλάτων τον απεικάζει με γραφείο, ο δε Αριστοτέλης με γραφέα. Ο *δυνάμει* νους γίνεται τα πάντα, ο δε *ἐνεργεία* ποιεί τα πάντα.

Ο σχολιαστής αντιλαμβάνεται σε αυτό το σημείο αντιφάσεις του προς την αριστοτελική πραγμάτευση και σπεύδει να τις δικαιολογήσει. Γιατί ο Αριστοτέλης ονόμασε τον νου *ἐνεργεία* και ισχυρίστηκε ότι αδιαλείπτως νοεΐ; Ονομάζεται ο νους *ἐνεργεία*, όχι επειδή ευρίσκεται ο ίδιος πάντοτε σε καθεστώς ενέργειας, αλλά επειδή απλώς η ανώτερη κατάσταση χαρακτηρίζει και κατατάσσει συνολικά ολόκληρο τον νου (538, 21 κ.εξ.). Πρόκειται για τον ίδιο ενιαίο νου που βρίσκεται εναλλακτικά *δυνάμει* ή *ἐνεργεία*, απλώς ονοματίζεται βάσει του ανωτέρου, δηλαδή της ενέργειας. Η ουσία του λοιπόν στην πραγματικότητα είναι και η δύναμη και η ενέργεια. *Τὸ γὰρ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος τιμιώτερον, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης* (538, 31). Ο Φιλόπονος χρησιμοποιεί την ίδια φράση με τον Αριστοτέλη προς την υποστήριξη μιας διδασκαλίας με διαφορετικό περιεχόμενο. Ο Αριστοτέλης ονομάζει τον νου *ἐνεργεία*, δήθεν επειδή η ανώτερη κατάσταση χαρακτηρίζει και κατατάσσει ολόκληρο τον νου.

Το επιχείρημα αυτό του Φιλόπονου έχει αριστοτελική βάση. Την προτεραιότητα της ενέργειας έναντι της δύναμης αναπτύσσει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης στο *Μετὰ τὰ Φυσικά* 1049 b – 1051 a. *Προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ*, δηλώνει ο Σταγειρίτης. Παρατηρούμε συνεπώς ότι ο Φιλόπονος μεταχειρίζεται ένα αριστοτελικό επιχείρημα για να αλλοιώσει την αριστοτελική θεωρία.

Πώς αίρεται σε αυτό το σημείο η ασυμφωνία που προκύπτει με το αριστοτελικό κείμενο ότι ο νους πάντα νοεΐ; Ο νους πάντα νοεΐ, όχι όμως όπως το εξέλαβε ο Πλωτίνος,

ότι δηλαδή ο ίδιος νους πάντοτε νοεί, αλλά σε όλο τον κόσμο ο νους των ανθρώπων πάντα νοεί (539, 1 κ.εξ.). Δεν πρέπει να εκλάβουμε τα λεγόμενα του Αριστοτέλη ως αναφερόμενα στον ένα αριθμητικώς νου. Στην διαδοχή των ανθρώπων και των γενεών ο νους των ανθρώπων συνολικά πάντοτε νοεί, *ἵνα μὴ ἐπιλείψῃ ἢ ἔλλαμψις πρὸς ἡμᾶς ἢ τοῦ θεοῦ* (539 2-3). Εν αντιθέσει ο θύραθεν νους ο ένας αριθμητικώς πάντοτε νοεί.

Ο παθητικός νους, που λογίζεται ξεκάθαρα από τον Αριστοτέλη ως φθαρτός, ταυτίζεται από τον σχολιαστή με τη φαντασία. Η φαντασία επομένως είναι φθαρτή και όχι ο νους.

Ο νους λοιπόν ύστερα από αυτήν την προσέγγιση ενοποιείται. Η δύναμις και η ενέργεια δε δύνανται να συνυπάρχουν ταυτοχρόνως σε έναν μόνο νου. Ο σε δύο επίπεδα περιγραφόμενος αριστοτελικός νους συνενώνεται και ευρίσκεται ο ίδιος εναλλακτικά *δυνάμει* ή *ἐνεργεία*.

6.3 Νοητική σύλληψη

Αυτή είναι η φύση της επιχειρηματολογίας που προσφέρεται για τον χαρακτήρα του *ἐνεργεία* νου. Παρατηρούμε ότι το αριστοτελικό ποιητικό αίτιο απουσιάζει παντελώς από τον χαρακτήρα του *ἐνεργεία* νου και αυτός μετασχηματίζεται απλώς στο τελειωτικό και καταληκτικό στάδιο της νόησης.

Κατά τη νοητική σύλληψη προστίθεται ένα ενδιάμεσο στάδιο, μια μεταβατική φάση μεταξύ του *δυνάμει* και του *ἐνεργεία*, εκείνο της *ἔξεως*. Η ἔξη ως έννοια έχει εντόνως αριστοτελικό χαρακτήρα. Το υπόμνημα ακολουθεί τα τρία στάδια που έθεσε ο ίδιος ο Αριστοτέλης στο *Περὶ Ψυχῆς* για την προαγωγή προς το *ἐνεργεία*. Τα τρία αυτά στάδια προσδιαγράφονται στο δεύτερο βιβλίο 417 a 21– 417 b 1:

Διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἀπλῶς ἐλέγομεν περὶ αὐτῶν. Ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμὸν τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατὸς ἐστίν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύσῃ τῶν ἔξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεία ὣν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. Ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δυνάμιν ἐπιστήμονες <ὄντες, ἐνεργεία γίνονται ἐπιστήμονες,> ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἔξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον.

Μεταξύ της δύναμης και της ενέργειας εντοπίζεται το ενδιάμεσο στάδιο της έξης, που αξιολογείται ως το δεύτερο *δυνάμει*. Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει αυτό το σύστημα, δεν το εφαρμόζει όμως σε αυτό το χωρίο της πραγμάτευσής του για τον *ἐνεργεία* νου. Τα επιμέρους αυτά στάδια αξιοποιούνται από τον υπομνηματιστή και συνταιριάζονται στο ενέργημα της νόησης.

Δύναμις → Έξις → Ενέργεια

Το σχήμα που ενστερνίζεται και εγκρίνει ο σχολιαστής για το ενέργημα της σύλληψης είναι το ακόλουθο (520, 13-20):

- Πρώτο σημανόμενο του νου είναι ο νους που *δυνάμει* γνωρίζει τα πράγματα.
- Δεύτερο σημανόμενο του νου είναι ο νους που *καθ' ἑξίν* γνωρίζει τα πράγματα.
- Τρίτο σημανόμενο του νου είναι όχι ο θύραθεν, αλλά ο *καθ' ἑξίν και ἐνεργείαν*.

Ο νους, σύμφωνα με αυτήν την θεώρηση, δεν αξιολογείται πλέον ως διπλός ή σε δύο επίπεδα περιγραφόμενος, αλλά ενοποιείται. Ο *δυνάμει* νους ταυτίζεται τουτέστιν με τον *ἐνεργεία*.

6.4 Η λατινική μετάφραση του de Moerbeke και ο *ἐνεργεία* νους

Στην διδασκαλία περί του *ἐνεργεία* νου παρατηρείται σε πολύ μεγάλο βαθμό σύμπτωση των απόψεων του ελληνικού και του λατινικού υπομνήματος. Η φύση της επιχειρηματολογίας ταυτίζεται σε μεγάλο βαθμό. Στη λατινική μετάφραση αναφέρονται οι ίδιες τέσσερις απόψεις προγενέστερων σχολιαστών, του Αλέξανδρου, του Μαρίνου, του Πλωτίνου και του Πλουτάρχου (§44 κ.εξ.). Εδώ όμως οι σχολιαστές δεν κατονομάζονται, αλλά οι θέσεις τους αναφέρονται ανώνυμα. Η σύμπτωση των θεωρήσεων των τεσσάρων σχολιαστών ενισχύει την υπόθεση για την κοινή εκπόρευση των δύο υπομνημάτων. Κατά πάσα πιθανότητα και τα δύο εκρέουν από το ευρύτερο περιβάλλον της σχολής του Αμμόνιου.

Η συλλογιστική πορεία εξομοιώνεται με του ελληνικού υπομνήματος. Αναφέρουμε ένα επιπλέον σημείο της επιχειρηματολογίας.

Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι ο *δυνάμει* νους θα φτάσει να γίνει ό,τι είναι ο *ἐνεργεία* νους. Δε θα μπορούσε να γίνει ό,τι είναι ο *ἐνεργεία* νους, εάν ο *ἐνεργεία* ευρίσκεται εκτός και υπεράνω ημών. Όπως η μη λογική ψυχή δε θα μπορούσε να φτάσει στο ύψος της λογικής ψυχής, έτσι και η λογική ψυχή δε θα μπορούσε να φτάσει στο επίπεδο κάποιου ανώτερου και εξωτερικού (§47). Η φύση αυτού του επιχειρήματος εναρμονίζεται πλήρως με τη συλλογιστική πορεία του ελληνικού υπομνήματος.⁹⁹

Η διαφορά που ανευρίσκεται μεταξύ των δύο υπομνημάτων, είναι ότι η λατινική μετάφραση δίδει έμφαση στον ρόλο ενός άλλου ατόμου που θα ενεργοποιήσει τον *δυνάμει* νου του ανθρώπου. Πρόκειται για τον δάσκαλο – του οποίου ο νους ευρίσκεται *ἐνεργεία* – που θα ενεργοποιήσει τον νου του μαθητή του. Το ελληνικό υπόμνημά δεν αναφέρει τίποτε για την υπηρεσία του δασκάλου προς την ενεργοποίηση του νου του μαθητή. Η ανάγκη μιας εξωτερικής παρέμβασης – και δη ενός άλλου ατόμου – για τη νοητική προαγωγή από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία* τονίζεται και αναπτύσσεται στη λατινική μετάφραση. Ο προβιβασμός από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία* θα επέλθει μέσω της παρεμβολής του δασκάλου. Ο ρόλος του δασκάλου εντοπίζεται μεταξύ του *δυνάμει* και της *ἔξεως*. Ο θεϊκός νους θα μπορούσε επίσης να είναι αυτός που θα ενεργοποιήσει τον *δυνάμει* νου του ατόμου στη λατινική μετάφραση (§33, 88-89).

Η προσέγγιση αυτή της λατινικής μετάφρασης λαμβάνει περισσότερο υπ' όψιν την αριστοτελική αρχή ότι το *δυνάμει* γίνεται *ἐνεργεία* μέσω της παρεμβολής κάποιου άλλου *ἐνεργεία*.¹⁰⁰

Θα μπορούσαμε ίσως να υποθέσουμε ότι ο λατίνος μεταφραστής προέβη σε κάποιες διορθωτικές παρεμβάσεις που αλλοίωσαν το κείμενο. Γνωρίζουμε ότι ο de Moerbeke είχε κάποιες βασικές σπουδές στην φιλοσοφία,¹⁰¹ χωρίς παρ' όλα αυτά να έχουμε ενδείξεις που θα στοιχειοθετούσαν μια στέρα και ενδελεχή φιλοσοφική κατάρτιση του λατίνου μεταφραστή. Ο ίδιος ο de Moerbeke αναφέρει ότι το ελληνικό χειρόγραφο που είχε στην διάθεσή του ήταν σε πολλά σημεία φθαρμένο¹⁰² και κατά πάσα πιθανότητα ο ίδιος χρειάστηκε να προσθέσει κατά το δοκούν φράσεις που θα συμπλήρωναν το λαβωμένο νόημα. Η ενεργοποίηση του ανθρωπίνου νου από τον θεϊκό θα μπορούσε να αναγνωστεί

⁹⁹ Σημειώνουμε ότι στη λατινική μετάφραση γίνεται εκτενέστερη αναφορά στην γνώμη του Πλωτίνου περί ασυνείδητης νόησης.

¹⁰⁰ *Ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργεία ὄν ὑπὸ ἐνεργεία ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινουντός τιнос πρώτου. Τὸ δὲ κινουὲν ἐνεργεία ἤδη ἔστιν. (Μετὰ τὰ Φυσικά 1049 b 24-27).*

¹⁰¹ Verbeke (1966) LXXXVIII.

¹⁰² Verbeke (1966) XCIX. Ο de Moerbeke αναφέρει: “*sciat lector huius operis exemplar graecum in plerisque locis ab aqua fuisse destructum, ita quod nullatenus legere potui*”.

ως μια έκφραση της σχολαστικής φιλοσοφίας με πνεύμα ξένο προς τον Φιλόπονο. Η δηλούμενη επίδραση του θείου νου στον ανθρώπινο (§51, 7-10), η δημιουργική δράση του θείου νου προς τον *ένεργεια* ανθρώπινο (§57, 59-62) είναι προσεγγίσεις της σχολαστικής φιλοσοφίας και δυσκόλως θα μπορούσαν να αποδοθούν στον Φιλόπονο. Ο de Moerbeke, γνώριμος του Θωμά του Ακινάτη, ίσως προέβη σε αλλοιωτικές κινήσεις που κατευθύνουν το κείμενο του Φιλόπονου προς τη σχολαστική φιλοσοφία εκχριστιανίζοντας παράλληλα τον Αριστοτέλη. Σύμφωνα με τις επιταγές της σχολαστικής φιλοσοφίας για να εκχριστιανιστεί το εξετασθέν απόσπασμα, θα πρέπει κατ' αρχάς να διασφαλιστεί η ακεραιότητα του ανθρώπου, τουτέστιν ο ανθρώπινος χαρακτήρας του *ένεργεια* νου, και έπειτα μέσω μιας κλίμακας να εγκαθιδρυθεί η σύνδεση της ανθρώπινης με τη θεία νόηση. Το ερώτημα που εγείρεται στη συνέχεια και διερευνάται από τους σχολαστικούς είναι το πώς το Άκτιστο, ήγουν ο Θεός, συναντά το κτιστό, τον άνθρωπο. Ο Φιλόπονος αποτελεί μεν τον πρώτο σημαντικό εκπρόσωπο του χριστιανικού αριστοτελισμού, αλλά δεν προχωρά στις ολοκληρωτικές διατυπώσεις της σχολαστικής φιλοσοφίας, που εναρμονίζει τον Αριστοτέλη πλήρως με τις αξιώσεις του χριστιανικού δόγματος.¹⁰³

Στο ελληνικό υπόμνημα το ζήτημα του πώς ενεργοποιείται η νόηση στον άνθρωπο παραμένει ανοιχτό και αδιερεύνητο.

6.5 Ο *ένεργεια* νους και στα δύο υπομνήματα

Τα δύο υπομνήματα, το ελληνικό και το λατινικό, προσφέρουν συναφείς πραγματεύσεις για το ζήτημα του *ένεργεια* νου, παρατήρηση που ενισχύει την υπόθεση περί της κοινής τους πιθανής εκπόρευσης.

Από την εξέταση και των δύο υπομνημάτων συνάγουμε ότι α) ο *ένεργεια* νους δεν είναι θεϊκός αλλά ανθρώπινος και β) ότι το *δυνάμει* και το *ένεργεια* δε μπορούν να συνυπάρχουν ταυτόχρονα στους κόλπους της ίδιας λογικής ψυχής. Η απόληξη της έρευνάς μας στο υπόμνημα του Φιλόπονου είναι, ότι δύο διαφορετικά επίπεδα ενεργειακής πραγμάτωσης δε θα μπορούσαν να συνυπάρχουν συγχρόνως στην ίδια ψυχή. Ο νους είναι *δυνάμει* και αργότερα θα προαχθεί ο ίδιος σε καθεστώς ενέργειας.

¹⁰³ Για μία σύγκριση της προσέγγισης του Φιλόπονου με την προσέγγιση του Θωμά του Ακινάτη στον αριστοτελικό *ένεργεια* νου βλ. Verbeke (1966) LXXI-LXXXII. Εκεί τίθεται και το ερώτημα του κατά πόσον ο Ακινάτης έκανε χρήση του υπομνήματος του Φιλόπονου και πώς αυτό θα μπορούσε να ενισχύσει την φύση των επιχειρημάτων του. Η βασική διαφορά έγκειται στο ότι για τον Ακινάτη ο ποιητικός νους συνυπάρχει με τον *δυνάμει* στους κόλπους της ίδιας λογικής ψυχής. Για τον Φιλόπονο το *δυνάμει* και το *ένεργεια* δε δύνανται να συμβιώσουν στους μυχούς της ίδιας λογικής ψυχής.

Ο Σταγειρίτης κάνει λόγο για δύο αναβαθμούς στους κόλπους της λογικής ψυχής. Άλλος είναι ο νους που ευρίσκεται *δυνάμει* και άλλος ο νους που είναι *ἐνεργεία*. Το μόνο που επιβιώνει από τον άνθρωπο είναι ο δεύτερος, ο ποιητικός νους, το ποιητικό αίτιο της νόησης, που δεν έχει μνήμη της παρούσας ζωής όντας απαθής κάθε εξωτερικής επίδρασης. Εξατομικευμένη λοιπόν προσωπική αθανασία δύσκολα μπορεί να εξαχθεί από την αριστοτελική ανάλυση.

Το θέμα της ενότητας του νου και κατ' επέκταση του ανθρώπου επέχει κεντρική θέση στη νεοπλατωνική φιλοσοφία. Ο Φιλόπονος επιχειρεί να ενοποιήσει τον κατά μία έννοια διχοτομημένο σε δύο επίπεδα αριστοτελικό νου. Δε μπορεί το ίδιο πράγμα να διατελεί ταυτοχρόνως και *δυνάμει* και *ἐνεργεία*. Ο ίδιος νους ευρίσκεται *δυνάμει* και θα προαχθεί αργότερα σε καθεστώς ενέργειας. Ο *δυνάμει* νους ταυτίζεται τουτέστιν με τον *ἐνεργεία*. Συνάγουμε συνεπώς από τα σχόλια του υπομνηματιστή, ότι απόλυτη ομοιογένεια σε επίπεδο ενέργειας, πραγμάτωσης και τελείωσης εντοπίζεται μέσα στον ανθρώπινο νου. Παράλληλα διαχωρίζεται ο *δυνάμει* νους από τον παθητικό, που εξομοιώνεται, σύμφωνα με την ερμηνεία του Φιλόπονου, με τη φαντασία.

Καταλήγουμε στο ότι ο νους του Σταγειρίτη που λειτουργεί ως το ποιητικό αίτιο της νοητικής σύλληψης μετουσιώνεται απλώς στον *ἐνεργεία* νου, στην τελειωτική και καταληκτική νοητική φάση. Μία προέκταση αυτής της ερμηνείας είναι ότι διασφαλίζεται η εξατομίκευση και η ακεραιότητα του ατόμου και παράλληλα η αυτοτέλεια, η αυτονομία και το αυτεξούσιό του, αφού πλέον απορρίπτεται οποιαδήποτε έξωθεν παρέμβαση που υπερβαίνει τον άνθρωπο. Επισημαίνουμε ότι ένας θεϊκός ποιητικός νους που υπερβαίνει τον άνθρωπο θα υποδαύλιζε την ανθρώπινη ακεραιότητα κατά τη νοητική σύλληψη.

Σε πρώτο στάδιο λοιπόν ο νους ενοποιείται και σε δεύτερο στάδιο αποδίδεται ο χαρακτήρας της αθανασίας – που ο Αριστοτέλης προσδίδει μονάχα στον *ἐνεργεία* (-ποιητικό) νου – σε ολόκληρο τον ενοποιημένο πλέον νου. Καταλήγουμε συνεπώς στο ότι ο νους καθίσταται αθάνατος κατόπιν μιας αυθαίρετης γενίκευσης που άγει τα αριστοτελικά λεγόμενα εγγύτερα στο δόγμα της ατομικής αθανασίας. Τα λεγόμενα του Αριστοτέλη περί αθανασίας του ποιητικού αιτίου της νόησης διευρύνονται σε ολόκληρη τη λογική ψυχή. Η αμφισημία και η ασάφεια του αριστοτελικού κειμένου καθιστά δυνατή την αλλοιωμένη ερμηνεία του ώστε αυτό να προσεγγίσει άλλες θεωρήσεις.

Αξίζει σε αυτό το σημείο να σημειώσουμε την παρατήρησή μας ότι ο Φιλόπονος συνάγει το συμπέρασμα περί εξατομικευμένης αθανασίας παρ' όλη την καταστροφή της φαντασίας. Ο Φιλόπονος παραθέτει περιπτώσεις, όπου η νόηση συντελείται χωρίς την φαντασία: *ἐστὶ τινὰ ἃ ὁ νοῦς δίχα φαντασίας ἐνεργεῖ, οἷον τὴν πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφήν, τὴν*

γινῶσιν τῶν καθόλου, καὶ ἀπλῶς ὅσα χωρὶς αἰσθήσεως νοεῖ, ταῦτα καὶ χωρὶς φαντασίας νοεῖ (541, 28-31).¹⁰⁴

Στην αριστοτελική διδασκαλία η νόηση είναι συνυφασμένη με τις αισθήσεις και τη φαντασία. Ο τρόπος συνάρτησης της λογικής ψυχής με το αισθητικό τμήμα, επιτελείται μέσω της φαντασίας, η οποία δεν επιζεί του θανάτου. Γι' αυτό και η επιβιώσασα καθαρή νόηση δε διαθέτει μνήμη.

Ο Φιλόπονος εντάσσει στο σύστημά του την πλατωνική ανάμνηση ως μορφή ενδιάθετης γνώσης. Η γνώση συνίσταται στην επαναφορά μιας προϋπάρχουσας, στατικής κληρονομιάς. Σύμφωνα με αυτήν τη θεώρηση του Φιλόπονου εξατομικευμένη αθανασία μπορεί να υπάρξει, ακόμη και μετά την καταστροφή του αισθητικού τμήματος της ψυχής. Οι ιδανικές συνθήκες λογισμού στον Φιλόπονο, είναι οι συνθήκες απόλυτης υπέρβασης των σωματικών και ευρύτερα υλικών κωλυμάτων που θολώνουν και αποπροσανατολίζουν τις νοητικές δυνάμεις της ψυχής.¹⁰⁵

Ήδη ο Πλωτίνος είχε αντιταχθεί στην αριστοτελική διδασκαλία περί μνήμης ακολουθώντας την πλατωνική προσέγγιση. Επισημαίνει ότι η θεωρία του Αριστοτέλη περί μνήμης τείνει στον στωικό υλισμό (IV. 6. 3).¹⁰⁶ Η μνήμη δε θα πρέπει να αναχθεί στο αισθητικό τμήμα της ψυχής και ως νοητική δύναμη θα βελτιωθεί μετά τον χωρισμό της ψυχής από το σώμα.¹⁰⁷

Ο Verbeke κάνει λόγο σε αυτό το σημείο της θεώρησης του Φιλόπονου για σταδιακό εκχριστιανισμό της διδασκαλίας του Σταγειρίτη φιλοσόφου.¹⁰⁸ Η ενότητα του νου παρουσιάζεται πιο συμβατή με τη χριστιανική διδασκαλία, καθώς κατοχυρώνει το αδιαίρετο της ανθρώπινης οντότητας και κατ' επέκταση και την προσωπική αθανασία. Το αυτεξούσιο και η ανθρώπινη αυτοδυναμία διασφαλίζεται και κατοχυρώνεται από οποιαδήποτε έξωθεν παρεμβολή. Ένας θεϊκός ποιητικός νους θα έθετε υπό αμφισβήτηση την ακεραιότητα της ανθρωπίνης ύπαρξης.

¹⁰⁴ Στην πορεία του υπομνήματος, ο Φιλόπονος θα ισχυριστεί: *Καὶ ἐπὶ μὲν τῶν ἀύλων φησὶν ὅτι οὐκ ἔστι χρεία φαντασίας. Ἀφάνταστοι γὰρ αἱ νοήσεις* (563, 13-15).

¹⁰⁵ Για μια εξέταση αυτής της θεώρησης στον Αμμόνιο και στους μαθητές του βλ. Tempelis (1997) 311 κ.εξ.

¹⁰⁶ Wallis (2002) 130.

¹⁰⁷ Βέβαια, στο πλωτινικό σύστημα η ψυχή μετά την επιστροφή της στον νοητό κόσμο εγκαταλείπει κάθε έγνοια για το αισθητό σύμπαν και ως εκ τούτου και την ανάμνησή του (IV. 3.32. 10 κ.εξ.). Ευρισκόμενη στον νοητό κόσμο δε διατηρεί μνήμη ούτε και του εαυτού της ως ανεξάρτητης οντότητας. Γνωρίζει τον εαυτό της μόνο στον βαθμό που μέσω της ενατένισης εξομοιώνεται με τον νου. Wallis (2002) 139.

¹⁰⁸ Verbeke (1966) LXVII.

Ο Φιλόπονος λαμβάνει θέση σε ένα κορυφαίο και ακανθώδες ζήτημα του νεοπλατωνισμού περί του χαρακτήρα του νου και προσανατολίζεται σε μια θεώρηση του ζητήματος συμβατή με τον χριστιανισμό. Γνωρίζουμε ότι ο Θωμάς ο Ακινάτης έκανε χρήση του έργου του Φιλόπονου για να εφοδιαστεί με επιχειρήματα προς την προάσπιση μιας χριστιανικής ερμηνείας των αριστοτελικών λεγομένων. Η μετάφραση του de Moerbeke κατά πάσα πιθανότητα προοριζόταν για χρήση της από τον Θωμά τον Ακινάτη, ο οποίος δε γνώριζε την ελληνική γλώσσα.¹⁰⁹

Σημειώνουμε στο σημείο αυτό ότι είναι καίριο να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε στο υπόμνημα την απώτερη διδασκαλία του Αμμόνιου και τις όποιες παρεμβάσεις του Φιλόπονου. Μπορούμε να εικάσουμε με σχετική ασφάλεια πως η πραγμάτευση του *ἐνεργεία* νου, που πραγματοποιείται εδώ, έχει ως αφετηρία της τη διδασκαλία του δασκάλου του Φιλόπονου, του Αμμόνιου. Κατά το πρώτο στάδιο της συγγραφικής του καριέρας, ο Φιλόπονος αφιερώθηκε στην αναλυτική συγγραφή των σημειώσεων που είχε κρατήσει από τις διαλέξεις του Αμμόνιου. Το ίδιο το υπόμνημα φέρει τον τίτλο: *Ἰωάννου Ἀλεξανδρέως εἰς τὴν περὶ τῆς ψυχῆς Ἀριστοτέλους σχολικαὶ ἀποσημειώσεις ἐκ τῶν συνουσιῶν Ἀμμωνίου*.¹¹⁰ Οι όποιες συμπληρωματικές προσθήκες στις οποίες προέβη ο Φιλόπονος στο έργο του δυσκόλως θα μπορούσαν να έχουν την ευρύτητα και την αλλοιωτική ισχύ ώστε να παραλλάξουν τη βασικότερη θεωρία του *Περὶ Ψυχῆς*, τη διδασκαλία δηλαδή περί του *ἐνεργεία* νου. Το γεγονός ότι και τα δύο κείμενα που μας παραδίδονται, το ελληνικό και το λατινικό, προβαίνουν στην ίδια ανάλυση του ζητήματος, ισχυροποιεί την υπόθεση ότι και τα δύο εξέρρευσαν από την ίδια διδασκαλία, δηλαδή του Αμμόνιου. Ο συγγραφέας μάλιστα του ελληνικού υπομνήματος στην προηγούμενη ενότητα αναφέρει ξεκάθαρα: *Ἀμμώνιος δὲ ἀμφοτέρους ἐκάκισεν... οὔτε γάρ ἐστι νῦν Ἀριστοτέλει περὶ τοῦ θύραθεν νοῦ λόγος, ὅπου οὐ θεολογικὴν ἐνεστήσατο πραγματείαν, καὶ ἄλλως νῦν περὶ νοῦ ἐστὶν ὁ λόγος, ὃς νοῦς μέρος ἐστὶ τῆς ψυχῆς* (518, 32 – 519, 2). Ο Αμμόνιος αντιτάχθηκε σε όσους εκτίμησαν ότι ο *ἐνεργεία* νους είναι θεϊκός. Η πραγμάτευση του *ἐνεργεία* νου, που παρακολουθήσαμε, μπορεί λοιπόν με σχετική ασφάλεια να αποδοθεί στον Αμμόνιο.

Ο Αμμόνιος λοιπόν φαίνεται πως προέβη σε μια πραγμάτευση του *ἐνεργεία* νου σε μεγάλο βαθμό συμβατή με τη χριστιανική διδασκαλία. Το ερώτημα που θέτουμε είναι πώς μπορεί να αξιολογηθεί αυτή η συνταύτιση και εναρμόνιση νεοπλατωνισμού και

¹⁰⁹ Verbeke (1966) LXXI.

¹¹⁰ Μια άλλη στερεότυπη φράση για να δηλωθεί ότι το κείμενο συνιστά σημειώσεις μαθημάτων είναι το *ἀπὸ φωνῆς*. Για το νόημα της φράσης *ἀπὸ φωνῆς* βλ. Richard (1950) 191 κ.εξ.

χριστιανισμού στη διδασκαλία περί *ἐνεργεία* νου του Αμμώνιου. Στην Αλεξάνδρεια υπάρχουν ενδείξεις που στοιχειοθετούν μια αρμονική συνύπαρξη του χριστιανισμού με τον νεοπλατωνισμό.¹¹¹ Καταλήγουμε στο ότι ο Αμμώνιος φαίνεται να προέβη σε μια ανάλυση εναρμονισμένη προς τη χριστιανική διανόηση.

Η άποψή μας πάντως είναι ότι η σχέση αυτή της ζέουσας συζήτησης περί του χαρακτήρα της ανθρώπινης νόησης με το αριστοτελικό κείμενο, σε καμία περίπτωση δεν ήταν δεσμευτική. Σκοπός σίγουρα δεν ήταν η εξακρίβωση των αριστοτελικών λεγομένων, αλλά η προώθηση της προσωπικής θεώρησης.

¹¹¹ Υπήρχαν παλαιότερα κάποιες θεωρήσεις μελετητών που έκαναν λόγο για πιθανή χριστιανική επήρεια στον Αμμώνιο, υποθέτοντας έναν προ-πλωτικό θεισμό στο σύστημά του Praechter (1912). Νεότερα πορίσματα τείνουν να τις καταρρίψουν. Verrycken (1990) (a).

7 Ο Φιλόπονος ως χριστιανός συγγραφέας. Ο χαρακτήρας των υποστάσεών του

Ο Φιλόπονος στην πορεία της συγγραφικής του σταδιοδρομίας ως καθαρά χριστιανός πλέον συγγραφέας προσφύεται στον Μονοφυσιτισμό ακμάζοντα στην περιοχή της Αλεξάνδρειας. Οι ανατολικές αυτές επαρχίες γνώρισαν την επιρροή του νεοπλατωνισμού ως προς τις διαρκικές αντιλήψεις πνεύματος και ύλης, θέση από την οποία εκπορεύτηκε ο Μονοφυσιτισμός. Η βασική θέση του Μονοφυσιτισμού, στην μορφή που έλαβε από τον βασικό εισηγητή του, τον αρχιμανδρίτη Ευτυχή, επιφέρει αλλοίωση στη διδασκαλία του ορθόδοξου δόγματος περί της υποστατικής ένωσης των δύο φύσεων στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού και συνακολούθως στον χαρακτήρα της ενανθρώπισης του Υιού και Λόγου. Ο Μονοφυσιτισμός διδάσκει το μη ομοούσιο της ανθρωπότητας του Χριστού προς την ανθρώπινη φύση ή την μεταγενέστερη αφομοίωση της ανθρωπότητάς του στη θεία φύση του Λόγου. Η μονοφυσιτική θεώρηση επιφέρει κατά αυτόν τον τρόπο την τροπή ή τη μεταβολή της ανθρώπινης φύσης κατά την “σύγκραση” και τον “συμφυρμό” της με τη θεία φύση του Λόγου.¹¹² Αρνείται δηλαδή τη μεταγενέστερη ύπαρξη δύο φύσεων στην υπόσταση του Ιησού Χριστού, καθώς οι δύο φύσεις θα διχτομούσαν τρόπον τινα την υπόσταση και την ενότητά Του.

Ο Φιλόπονος μάλιστα, για να υποστηρίξει τον Μονοφυσιτισμό του, κατηύθυνε τα μονοφυσιτικά διδάγματα σε πιο ακραίες εκφάνσεις τους εισηγούμενος ένα νέο αιρετικό δόγμα, τον Τριθεϊσμό. Η δογματική αυτή θέση εκπορεύτηκε από την πλήρη ταύτιση των όρων *φύσις* και *υπόστασις*, που ήδη επιτελούνταν στους κόλπους του Μονοφυσιτισμού, με την *οὐσία*. Την φιλοσοφική αυτή ταύτιση σε επίπεδο κατηγοριών προσάρμοσε και εφάρμοσε στη συνέχεια ο Φιλόπονος στο ορθόδοξο δόγμα για να καταλήξει σε αιρετικές θέσεις. Συνήγαγε το συμπέρασμα περί τριών χωριστών θεοτήτων και όχι ενός ενιαίου Θεού.¹¹³

Το ερώτημα που θέτουμε σε αυτό το σημείο είναι κατά πόσον θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε στοιχεία στο πρώιμο εξηγητικό έργο του Φιλόπονου στον Αριστοτέλη που θα αποκάλυπταν με λανθάνοντα τρόπο την προσχώρηση του

¹¹² Φειδάς (2002) 631.

¹¹³ Υπάρχει η άποψη για τον Φιλόπονο ότι δεν έφτασε σε καθαρά και ολοκληρωτική Τριθεΐα. Έκανε λόγο για μερικές και συγκεκριμένες ουσίες, ενώ παράλληλα δεχόταν μία αφηρημένη κοινή ουσία στις υποστάσεις. Χρήστου (2010) 107.

Φιλόπονου στη μονοφυσιτική διδασκαλία.¹¹⁴ Το τμήμα για τον *ἐνεργεία* αριστοτελικό νου μπορεί να προσφερθεί για μια τέτοιας τάξης υπόθεση. Έχουμε ήδη συναγάγει από την ανάλυσή μας στα σχόλια του Φιλόπονου ότι α) ο *ἐνεργεία* νους δεν είναι θεϊκός αλλά ανθρώπινος και β) ότι το *δυνάμει* και το *ἐνεργεία* δε μπορούν να συνυπάρχουν ταυτόχρονα στους κόλπους της ίδιας λογικής ψυχής. Δύο διαφορετικά επίπεδα ενεργειακής πραγμάτωσης και τελείωσης δε θα μπορούσαν να συνυπάρχουν ομού στην ίδια ψυχή. Ο νους είναι *δυνάμει* και αργότερα θα προαχθεί ο ίδιος σε καθεστώς ενέργειας.

Παρατήρησή μας είναι ότι η έννοια της υπόστασης εξισώνεται σε αυτήν τη θεώρηση με την έννοια της φύσης. Κάθε υπόσταση διαθέτει μία και μόνο φύση. Ο *ἐνεργεία* νους είναι ανθρώπινος, επειδή δε θα μπορούσε να ενυπάρχει μέσα στην ανθρώπινη φύση ένα στοιχείο θεϊκής φύσης. Η ύπαρξη ενός θεϊκού και εξωτερικού ποιητικού νου που υπερβαίνει το άτομο θα συγκρούονταν με την πίστη του Φιλόπονου στην εξομίωση φύσης και υπόστασης. Σε μία υπόσταση δε θα μπορούσαν να ενυπάρχουν και να συνυπάρχουν σε μια ενότητα θεϊκές και ανθρώπινες ιδιότητες.¹¹⁵

Επιπροσθέτως, σύμφωνα με αυτήν την ανάλυση, δε θα μπορούσε να ενυπάρχει το *δυνάμει* και το *ἐνεργεία* ταυτόχρονα στην ίδια υπόσταση. Απόλυτη ενεργειακή ομοιογένεια χαρακτηρίζει τις υποστάσεις. Σημειώνουμε ότι ο Μονοφυσιτισμός ως αίρεση συνακολούθως προς τη βασική διδαχή του δέχεται τον *μονοενεργητισμό*, την αποδοχή μίας και μόνο ενέργειας στην υπόσταση του Ιησού Χριστού.¹¹⁶ Ο μονοενεργητισμός, ως συνακόλουθη απορροή του διδάγματος του Μονοφυσιτισμού, θα μπορούσε να εντοπιστεί σε αυτήν την ανάλυση του Φιλόπονου για τον χαρακτήρα του αριστοτελικού *ἐνεργεία* νου: μία και μόνο ενέργεια χαρακτηρίζει τις υποστάσεις.

¹¹⁴Ο Erismann προσπαθεί να συλλέξει δηλώσεις του Φιλόπονου ήδη από το πρώιμο εξηγητικό του έργο στον Αριστοτέλη, που θα στοιχειοθετούσαν μία οντολογική εξατομίκευση των υποστάσεών του. Αλιεύει αποσπάσματα από σχόλια του υπομνηματιστή στο *Περὶ Ψυχῆς*, στα *Φυσικά* και στις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη. Ο Erismann δείχνει την απόρριψη προγενέστερων καθολικών ιδιοτήτων από τις εξατομικευμένες υποστάσεις του Φιλόπονου και αναφέρει αποδεικτικά σχόλιά του υπομνηματιστή στο απόσπασμα 402 b 7 από το *Περὶ Ψυχῆς*. Η αριστοτελική φράση που σχολιάζει σε αυτό το σημείο ο Φιλόπονος είναι η εξής: *εὐλαβητέον δ' ὅπως μὴ λανθάνῃ πότερον εἷς ὁ λόγος αὐτῆς ἐστὶ, καθάπερ ζῶον, ἢ καθ' ἕκαστον ἕτερος, οἷον ἵππου, κυνός, ἀνθρώπου, θεοῦ, τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἥτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον, ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο*. Η πραγμάτευση του Φιλόπονου αναπτύσσεται στο 37, 18 έως το 38, 17. Χαρακτηριστικά αναφέρει: *Τὸ δὲ καθόλου οὐκ ἐστὶν ἐν ὑποστάσει*. Οι υποστάσεις του οντολογικά είναι απολύτως εξατομικευμένες. Erismann (2014) 143-159.

¹¹⁵ Σε άλλο σημείο του ίδιου υπομνήματος ο Φιλόπονος αναφέρει: *καὶ τῶν καθόλου ἢ μὲν ὑπόστασις ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα ἐστὶν* (307, 33-34). Ο Φιλόπονος φαίνεται να απορρίπτει την ύπαρξη καθολικών υποστάσεων.

¹¹⁶ Φειδᾶς (2002) 727.

Εάν αυτή η ερμηνεία είναι σωστή, εναρμονίζεται με την εξέλιξη της φιλοσοφικής και θεολογικής σκέψης του Φιλόπονου.

8 Τα χαρακτηριστικά του Θεού του υπομνήματος: Ο θεός νους

Ο εντοπισμός και η διερμήνευση των ιδιοτήτων του Θεού στο υπόμνημα, αποτελεί μία περίπλοκη εργασία και για να καταλήξουμε σε πληρέστερα και ασφαλέστερα συμπεράσματα, θα πρέπει να επεκτείνουμε τις παρατηρήσεις μας στο σύνολο των υπομνημάτων του Φιλόπονου. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα διαφανεί η εξέλιξη της φιλοσοφικής και θεολογικής σκέψης του υπομνηματιστή. Το περιβάλλον συγγραφής είναι περιπεπλεγμένο, καθώς σε αυτό συνυπάρχουν και συμβιώνουν αρμονικά ή συγκρουόμενα νεοπλατωνικά και χριστιανικά χαρακτηριστικά. Η θεολογική συγκρότηση του Φιλόπονου – όχι πλήρως ακόμη διαμορφωμένη και σταδιακά εξελισσόμενη – έρχεται να αναμετρηθεί με ένα σύγγραμμα που εγκολπώνεται στοιχεία αριστοτελικής θεολογίας. Αλλά ας κάνουμε πρώτα μια σύντομη αναδρομή σε χαρακτηριστικά της πλατωνικής και της αριστοτελικής θεολογίας, σε μια απόπειρα να αναχέσουμε τις απώτερους προγόνους μεταγενέστερων θεολογικών μορφωμάτων. Περιπτώσεις μονοθεϊσμού ανιχνεύονται και στην αρχαιότητα¹¹⁷ και αναπτύσσονται κατά τα μεταγενέστερα χρόνια.

Το έργο στο οποίο πληρέστερα διαφαίνονται οι πλατωνικές θεολογικές απόψεις είναι ο *Τίμαιος*.¹¹⁸ Στον πλατωνικό *Τίμαιο* εισάγεται η ιδέα ενός Δημιουργού Θεού που κατασκευάζει τον κόσμο (27 c κ.εξ.). Ο Δημιουργός αυτός δημιούργησε τον κόσμο καθώς δεν ήθελε να κρατήσει την απόλυτη καλοσύνη για τον εαυτό Του, αλλά επέλεξε να δημιουργήσει κάτι που θα Του έμοιαζε. Επέβαλε ταξικό σύστημα στα ορατά εκείνα που ευρίσκονταν σε κατάσταση αταξίας. Στο πλατωνικό σύστημα εισάγεται η έννοια της θείας πρόνοιας. Ο Θεός είχε υπ' όψιν Του το νοητό *ὄν* ως πρότυπο του κόσμου. Δημιουργεί τον αισθητό κόσμο όχι εκ των έσω και μεταδίδει σε αυτόν χαρακτηριστικά του νοητού κόσμου των Ιδεών. Έτσι, εισάγεται ένας προσωπικός Θεός ως ποιητικό αίτιο της ύπαρξης του κόσμου, ενώ παράλληλα η ψυχή του κόσμου στο πλατωνικό σύστημα κατοχυρώνει την θεϊκή ταυτότητά του. Η θεϊκή αυτή διάσταση ανευρίσκεται ενυπάρχουσα στον κόσμο. Σε κάθε μεταγενέστερο θεολογικό σύστημα μπορούμε να εντοπίσουμε πλατωνικές καταβολές.

Ο Θεός του Αριστοτέλη από την άλλη πλευρά είναι υπερβατικός και δεν είναι προσωπικός.¹¹⁹ Η ιεραρχία της καθαρότητας των μορφών στο αριστοτελικό σύμπαν κορυφώνεται στο ίδιο εκείνο σημείο που κορυφώνεται και η αναγωγή των κινήσεων, στον Θεό. Ο Θεός όμως αυτός δεν επεμβαίνει άμεσα στον κόσμο και στο αριστοτελικό σύμπαν

¹¹⁷ Για περιπτώσεις μονοθεϊσμού στην αρχαιότητα βλ. Frede (2010).

¹¹⁸ Για την πλατωνική θεολογία βλ. και την πολύ καλή ανάλυση του Drozdek (2007) 151-168.

¹¹⁹ Βλ. Drozdek (2007) 169 κ.εξ.

δε θεμελιώνεται η έννοια της θείας πρόνοιας. Η πλατωνική θεώρηση για την ύπαρξη της ψυχής του κόσμου, που κατοχυρώνει την ενυπάρχουσα θεϊκή διάστασή του, επίσης απορρίπτεται. Τη θέση του προσωπικού πλατωνικού Θεού στην αριστοτελική σύλληψη της τελεολογίας καταλαμβάνει η φύσις. Η αριστοτελική τελεολογία αυτορυθμίζεται στο πλαίσιο της φύσης και σε επίπεδο μη συνειδητό.

Από την στιγμή που ο Αριστοτέλης δεν παραδέχεται τη διαίρεση του κόσμου σε αισθητό και νοητό, δε θα μπορούσε να δεχτεί και την πλατωνική σύλληψη του Θεού ως διαμεσολαβούντος μεταξύ των δύο αυτών σφαιρών.¹²⁰ Το πλατωνικό και το αριστοτελικό θεολογικό σχήμα είναι τα κυρίαρχα, που θα διαμορφώσουν τις μετέπειτα θεολογικές εξελίξεις.

Τα νεοπλατωνικά αυτά υπομνήματα μεταξύ των οποίων είναι και το παρόν υπόμνημα του Φιλόπονου, είναι περίπλοκα ως προς τις θεολογικές τους σημάνσεις. Κατ' αρχάς θα πρέπει να συγκρίνουμε το σύστημα του παρόντος υπομνήματος με το σύστημα του Πλωτίνου, που εκπροσωπεί τον “ορθόδοξο” νεοπλατωνισμό. Στον νεοπλατωνισμό εντοπίζεται ιεραρχική κατάταξη των όντων αναλόγως του βαθμού ενότητάς τους. Στο σύστημα του Πλωτίνου μπορούμε να εντοπίσουμε τις αντίστοιχες βαθμίδες του πλατωνικού συστήματος. Το Εν αντιστοιχεί στο πλατωνικό Αγαθό. Σημειώνουμε ότι το Εν του Πλωτίνου λειτουργεί ως ποιητικό και ταυτόχρονα ως τελικό αίτιο. Για το Εν γίνεται χρήση της λεγομένης αποφαιτικής θεολογίας, συνεπώς μόνο αρνητικούς χαρακτηρισμούς μπορούμε να του αποδώσουμε. Απώτερη πηγή αποφαιτικής θεολογίας είναι η περιγραφή του πλατωνικού Αγαθού στην *Πολιτεία* 6 509 b. Ο νους είναι απόγονος του πλατωνικού Δημιουργού και η ψυχή απόγονος της πλατωνικής ψυχής του κόσμου.¹²¹ Ο πλωτινικός νους δημιουργεί μάλλον τον νοητό κόσμο, παρά τον αισθητό, όπως στο πλατωνικό σύστημα. Η ψυχή είναι αυτή που θα προσδώσει μορφή στον αισθητό κόσμο.

Σημειώνουμε ότι η πλειονότητα των νεοπλατωνιστών συμφωνούσαν στην ταύτιση του Δημιουργού του Πλάτωνα με τον Θεό – νου του Αριστοτέλη (πρβλ. Πρόκλος *Εις Τίμ.* I. 299-319).¹²² Άποψή μας όμως είναι ότι η ταύτιση αυτή δεν είναι απόλυτη και ίσως θα καταλήγαμε σε αυθαιρεσίες, αν προβαίναμε σε απόλυτες εξομοιώσεις. Οι πλατωνικές Ιδέες ορίζονται πολλάκις ως σκέψεις του Θεού.

¹²⁰ Solmsen (1942) 180.

¹²¹ Solmsen (1942) 188.

¹²² Wallis (2002) 48.

Εξετάζοντας το παρόν υπόμνημα καταλήγουμε στο ότι το Εν του Πλωτίνου, ως η ανώτερη οντολογική υπόσταση, παραλείπεται.¹²³ Κατευθυνόμαστε σε μια μονοθεϊστική γραμμή προσωπικού Θεού. Μπορούμε να θηρεύσουμε και να αλιεύσουμε πολλές και ποικίλου τύπου εκφράσεις, που παραπέμπουν σε έναν προσωπικό Θεό.

Στην ενότητα όπου εξετάζεται η νοητική σύλληψη, ο Φιλόπονος προβαίνει σε κάποιες παρατηρήσεις για τον Δημιουργό του κόσμου. Σημειώνει πως όσα τελειούνται από κάτι άλλο, δε σημαίνει πως καθίστανται και ομόυλα προς αυτό. Άλλωστε και ο κόσμος τελειούται από τον Δημιουργό, αλλά δεν καθίσταται ομόυλος προς αυτόν (526, 26-36). Ο Θεός χαρακτηρίζεται ως αέναη πηγή αγαθότητας, ευεργεσίας και έλλαμνης. Σε σημείο του υπομνήματος που ήδη εξετάσαμε, ο Φιλόπονος αναφέρει, *ἵνα μὴ ἐπιλείψῃ ἡ ἔλλαμνις πρὸς ἡμᾶς ἢ τοῦ θεοῦ* (539, 2-3).

Στην ενότητα εξέτασης περί του *ἐνεργεία* νου ο Φιλόπονος αναφέρεται στον θείο νου και προβαίνει στη σύγκρισή του με τον ανθρώπινο. Ο ανθρώπινος νους νοεῖ περιοδικά και διακοπτόμενα. Εν αντιθέσει, ο θύραθεν νους πάντοτε νοεῖ. Σε άλλο σημείο αναφέρει: *Ὁ δὲ θεὸς νοῦς πάντα καταφατικῶς καὶ ἐπιβλητικῶς οἶδεν χωρὶς τοῦ κακοῦ* (547, 9-10).

Κάποιες άλλες δηλωτικές παρατηρήσεις για τον χαρακτήρα του θείου νου είναι οι ακόλουθες: *Καὶ ἐν τῇ Μετὰ τὰ Φυσικὰ πάλιν περὶ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ διαλεγόμενός φησιν πάντων τὰ εἶδη ἐν αὐτῷ εἶναι. Λέγει γοῦν ὅτι ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πράγματα ὁρᾷ, καὶ τὰ πράγματα ὁρῶν ἑαυτὸν ὁρᾷ* (37, 28-30). Η ρήση αυτή συνιστά μια χριστιανική ανάγνωση του αριστοτελικού θείου νου. Ο “εγωπαθής” τρόπον τινά Θεός του αριστοτελικού σύμπαντος που νοεῖ τον εαυτό του, είναι ασύμβατος με την χριστιανική θεώρηση. Για να εκχριστιανιστεί ο αριστοτελικός Θεός, που ως καθαρά νόηση νοεῖ τον εαυτό της, θα πρέπει να θεωρηθεί πως ο Θεός εμπεριέχει τα πάντα, οπότε νοώντας τον εαυτό του, στην πραγματικότητα νοεῖ τα πάντα. Αυτή είναι η ερμηνεία που προτείνει και ο Θωμάς ο Ακινάτης και οι Σχολαστικοί για τον αριστοτελικό Θεό, σε μια προσπάθεια να τον καταστήσουν συμβατό με το χριστιανικό δόγμα.

¹²³ Ο Φιλόπονος πάντως στο παρόν υπόμνημα παραδέχεται κάποιες θεωρήσεις που αντιβαίνουν στον Χριστιανισμό, με τις οποίες θα συγκρουστέι στην πορεία της θεολογικής του καριέρας. Σημειώνουμε π.χ. ότι δε συγκρούεται με την άποψη περί ύπαρξης του πέμπτου στοιχείου, του αιθερα: *Τεσσάρων γὰρ ὄντων στοιχείων καὶ ἐνὸς τοῦ πέμπτου σώματος τοῦ οὐρανίου... τὸ γὰρ πέμπτον σῶμα αἰδιὸν ἔστιν, ὥς τινες λέγουσιν* (448, 4-7). Ο Φιλόπονος θα συγκρουστέι εντόνως με αυτήν την θεώρηση στην εξέλιξη της φιλοσοφικής και θεολογικής του καριέρας, όπως θα διαφανεί στο έργο του *Κατὰ Ἀριστοτέλους*.

Ο Φιλόπονος σημειώνει πως η ανθρώπινη ψυχή δε μετέχει σε αυτόν τον ανώτερο νου, αλλά κατέχει μονάχα ἔχνη και ἰνδάλματά του (3.16-17) τις λεγόμενες κοιναὶ ἔννοιαι και μόνο μερικώς δύναται να ατενίζει την ολότητα των νοητών.

Ο Θεός όμως σε άλλο σημείο του υπομνήματος τοποθετείται από τον υπομνηματιστή υπεράνω του νου, γι' αυτό και κατονομάζεται ως πρόνοια. Ἀλλ' ἐπειδὴ οὔτε Πλάτωνι δοκεῖ τὸ τὸν θεὸν νοῦν εἶναι οὔτε τοῖς εὐσεβέσι δόγμασιν (ὁ γὰρ θεὸς καὶ ὑπὲρ νοῦν ἐστίν, ὅθεν καὶ πρόνοια ὠνόμασται, ὡς πρὸ τοῦ νοῦ ὄν) ... (527, 29-32). Ο Φιλόπονος αντιτίθεται συνεπώς στη θεώρηση του Αριστοτέλη ότι ο Θεός είναι νους. Ούτε ο Πλάτων θεωρεῖ τον Θεό νου, ούτε αυτή η θεώρηση είναι συμβατή με τα ευσεβῆ δόγματα. Ο Θεός τίθεται υπεράνω του νου γι' αυτό και κατονομάζεται ως πρόνοια. Στο προοίμιο ο υπομνηματιστής αναφέρει: Ἐπειδὴ γὰρ ἔπεμψεν ἡμᾶς ἡ πρόνοια ἐνταῦθα κατακοσμήσοντας τὰ τῇδε... (6, 20-21). Και στην συνέχεια: οὐ γὰρ μόνον τοῦ εἶναι ἡμῶν φροντίζει ἡ πρόνοια, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι (17, 29-30). Η έννοια της θείας πρόνοιας είναι κυρίαρχη στο υπόμνημα.

Ως γενικότερη επισήμανση σημειώνουμε ότι η χριστιανική θεώρηση περί της δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό, συγκρούονταν εντόνως με την αριστοτελική θεώρηση περί της αιδιότητος του κόσμου, δηλαδή της άναρχης ύπαρξης του σύμπαντος. Γνωρίζουμε πάντως ότι ο Αμμόνιος και τρεις μαθητές του, ο Φιλόπονος, ο Ηλίας και ο Σιμπλίκιος, παρουσίασαν μια πρωτότυπη ερμηνεία του Αριστοτέλη στο ζήτημα του Θεού, μια ερμηνεία προσεγγίζουσα τη χριστιανική θεώρηση.¹²⁴ Θεώρησαν ότι ο Αριστοτέλης αναγνώριζε τον Θεό ως Δημιουργό του φυσικού κόσμου, υπό την έννοια όμως ότι ο Θεός υπήρξε αιτιωδώς υπεύθυνος για την άναρχη ύπαρξη του φυσικού κόσμου, και όχι ότι ο Θεός σηματοδότησε την αρχή του κόσμου.¹²⁵ Ο Φιλόπονος υιοθετεί εκλεκτικώς κάποια αριστοτελικά δόγματα, τα οποία και προσαρμόζει στη δική του θεολογική πίστη.

¹²⁴ Sorabji (2006) 16.

¹²⁵ Βλ. Φιλόπονος *Εἰς Φυσικά* 189, 10 – 26 *Εἰς περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* 136, 33 – 137, 3.

9 Συμπεράσματα

Η πραγματεία που αναγνώσαμε επισκιάζει το αριστοτελικό κείμενο. Τα λεγόμενα του Αριστοτέλη προσφέρουν στον υπομνηματιστή απλώς μία αφόρμηση προς διερεύνηση δικών του προσωπικών απόψεων. Η εξέτασή του δεν περιστέλλεται, ούτε εγκλείεται στα αριστοτελικά κηρύγματα. Σκοπός του Φιλόπονου στις περισσότερες περιπτώσεις δεν είναι να διαλευκάνει τις αριστοτελικές θέσεις, αλλά να προβάλλει δικές του απόψεις. Παρ' όλα αυτά επιχειρεί συνεχώς να εγκαθιδρύσει αδιάρρηκτες σχέσεις αναφοράς και δήθεν σύγκλισης προς τα αριστοτελικά δόγματα. Υιοθετεί εκλεκτικώς κάποιες αριστοτελικές θεωρήσεις, τις οποίες μεταμορφώνει και επαναπροσαρμόζει στα σύγχρονά του επιστημονικά και φιλοσοφικά δεδομένα.

Ήδη από το προοίμιο του έργου ο υπομνηματιστής μας προϊδεάζει για την αλλοίωση που θα επέλθει στην αριστοτελική θεωρία περί ψυχής. Ο Φιλόπονος μετακινεί την πραγματεία του Αριστοτέλη προς μια πλατωνίζουσα κατεύθυνση, σύμφωνα με τις επιταγές του νεοπλατωνικού περιβάλλοντος στο οποίο βρίσκεται. Η ψυχή νοείται ως αυθύπαρκτη, οντολογικώς ανεξάρτητη μορφή, με αυτόνομες νοητικές λειτουργίες, όπως απαντά και στον Πλάτωνα. Η θέση αυτή περί του χωριστού και ανεξάρτητου της ψυχής συγκρούεται με την αριστοτελική θεώρηση περί εντελέχειας. Πάντως ο Φιλόπονος υιοθετεί τον όρο “έντελέχεια” παράλληλα με μια δυσιστική και πλατωνίζουσα προσέγγιση για τη ψυχή. Ο όρος εντελέχεια χρησιμοποιείται στον υπομνηματιστή με τη σημασία της τελειοποίησης του υποκειμένου.

Ο Φιλόπονος δεν απορρίπτει συλλήβδην την αριστοτελική διδασκαλία περί ψυχής, αλλά τη μετουσιώνει διαφυλάσσοντας κάποια στοιχεία της και εναρμονιζοντάς τα στα νεοπλατωνικά και χριστιανικά δεδομένα. Από την πραγμάτευσή μας φάνηκε ότι συνενώνει και ενοποιεί τον νου υπερβαίνοντας τις αριστοτελικές διακρίσεις περί *δυνάμει* (– παθητικού) και *ἐνεργεία* (– ποιητικού) νου. Η ασάφεια και η αδηλότητα του αριστοτελικού κειμένου περί *ἐνεργεία* (–ποιητικού) νου του επιτρέπει να αλλοιώσει την προσφερόμενη διδασκαλία άγοντάς την πλησιέστερα στο δόγμα της ατομικής και προσωπικής αθανασίας. Τα λεγόμενα του Αριστοτέλη περί αθανασίας του ποιητικού αιτίου της νόησης διευρύνονται αυθαίρετα σε ολόκληρη τη λογική ψυχή.

Το περιβάλλον συγγραφής είναι περίπλοκο ως προς τις θεολογικές του σημάνσεις. Νεοπλατωνικά και χριστιανικά στοιχεία συνυπάρχουν είτε συμβιώνοντας αρμονικά είτε συγκρουόμενα ηχηρώς. Ο ίδιος ο Φιλόπονος ως φυσιογνωμία υπήρξε ένας γνήσιος και αυθεντικός αναζητητής της γνώσης για την οποία μόχθησε

αναζητώντας την τόσο στους κόλπους του νεοπλατωνισμού όσο και στην χριστιανική θεολογία. Άλλωστε νεοπλατωνισμός και χριστιανισμός αντλούσαν πολλές φορές από κοινή παρακαταθήκη. Παρά το νεοπλατωνικό περίβλημα του υπομνήματος και πέρα από καποιες παγανιστικές επενδύσεις, διαφαίνεται η πίστη του Φιλόπονου στον χριστιανικό Θεό. Σαφώς στο πρώιμο εξηγητικό έργο του Φιλόπονου μπορεί κανείς να εντοπίσει στοιχεία που συγκρούονται με την επίσημη χριστιανική θεώρηση και έχουν νεοπλατωνικό προσανατολισμό, αυτό όμως δεν απορρίπτει συλλήβδην τη χριστιανική ταυτότητα και θεμελίωση του υπομνηματιστή.

Ο Φιλόπονος υπήρξε ένας γνήσιος και άδολος ζητητής και εραστής της γνώσης για την οποία αναδίφηση, μεταξύ άλλων, και στην αριστοτελική σοφία. Το έργο του αποτελεί μία πολύτιμη μαρτυρία της ισχυρής αριστοτελικής παρουσίας κατά τα πρώιμα βυζαντινά χρόνια και με τη φιλοσοφική του σκέψη επηρέασε βαθύτατα κατά τους μεταγενέστερους χρόνους.

10 Βιβλιογραφία

Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. “Ο Εμπειρισμός του Αριστοτέλη”, στο Ν. Μελισσίδης (επιμ.) *Αριστοτέλης. Οντολογία – Γνωσιοθεωρία – Ηθική – Πολιτική Φιλοσοφία, Αφιέρωμα στον J.P. Anton*, Έκδοση: Δ.Ζ. Ανδριόπουλος, Εκδόσεις Πιτσίλος, Αθήνα 1996, 336-356.

Armstrong, A.H. “Plotinus”, στο A.H. Armstrong (επιμ.) *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, CUP, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1980, 195-268.

Άσμου, Β.Φ. *Αριστοτέλης*, μετάφρ.: Α. Χαραλαμπίδου, Αθήνα 1978 (Τίτλος πρωτοτύπου: *Istoriya Antitsnoi Filosofi*, Μόσχα 1965)

Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1966

Barbotin, E. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain - Paris 1954

Bernard, W. “Ο Φιλόπονος για την αυτοεπίγνωση”, στο Α. Καραστάθη (επιμ.) *Ο Φιλόπονος και η απόρριψη της αριστοτελικής επιστήμης*, μετάφρ : Χ. Μπάλλα, MIET, Αθήνα 2006 (Τίτλος πρωτοτύπου : *Philoponus and the rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987) 291-309.

Brumenthal, H.J. “On Soul and Intellect”, στο L.P. Gerson (επιμ.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, CUP, Cambridge 1996, 82-104.

Brumenthal, H.J. “Neoplatonic elements in the de Anima commentaries”, στο R. Sorabji (επιμ.) *Aristotle Transformed: The ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1990, 305-324.

Brumenthal, H.J. “Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotele's de Anima”, στο J. Wiesner (επιμ.) *Aristoteles: Werk und wirkung II*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1987, 90-106.

Brumenthal, H.J. “John Philoponus and Stephanus of Alexandria: two Neoplatonic Christian commentaries on Aristotle?”, στο D.J.O' Meara (επιμ.) *Neoplatonism and*

Christian thought, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk VA, 1982, 54-63.

Brumenthal, H.J. "Plotinus' adaption of Aristotele's psychology: sensation, imagination and memory", στο R. Baine Harris (επιμ.) *The significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk VA: Old Dominion University 1976, 41-58.

Blumenthal, H.J. "Plutarch's exposition of the *De Anima* and the psychology of Proclus", *De Jamblique a Proclus, Entretiens sur l'Antiquite Classique* 21, Vandoeuvres- Geneva : Fondation hardt 1975, 123-147.

Blumenthal, H.J. "Plotinus' psychology: Aristotle in the service of Platonism" *International Philosophical Quarterly* 12 1972, 340-364.

Charlton, W. *Philoponus: On Aristotle on the Soul 2. 1-6*, [Ancient Commentators on Aristotle], Bloomsbury, London – New York 2005

Charlton, W. *Philoponus on Aristotle on the Intellect. 3 4-8*, [Ancient Commentators on Aristotle], Cornell University Press, Ithaca, New York 1991

Colish, M.L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, Leiden Brill 1985

Couloubaritsis, L. "Le problème de l'intellect dans le *De Anima* et les *Parva Naturalia*, στο C. Rossitto (επιμ.) *La psychologie d'Aristote*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bruxelles Editions Ousia 2011, 145-164.

Drozdek, A. *Greek philosophers as theologians: the divine arche*, Routledge, London 2007

Düring, I. *Αριστοτέλης, Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, Τόμος Β', μετάφρ.: Α. Γεωργίου – Κατσιβέλα, MIET, Αθήνα 1994 (Τίτλος πρωτοτύπου: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966)

Van der Eijk, P. *Philoponus: On Aristotle on the Soul 1.3-5*, [Ancient Commentators on Aristotle], επιμ.: R. Sorabji, Bloomsbury, London – New York 2006

Van der Eijk, P. *Philoponus: On Aristotle on the Soul 1.1-2*, [Ancient Commentators on Aristotle], επιμ.: R. Sorabji, Bloomsbury, London – New York 2005

Erismann, C. “John Philoponus on individuality and particularity”, στο A. Torrance (επιμ.) *Individuality in late antiquity*, J. Zachhuber, Ashgate, England 2014, 143-159.

Evans, D. “Serial analysis and the unity of the human person: *De Anima* II 3 414 b 20 – 415 a 13”, στο C. Rossitto (επιμ.) *La psychologie d’Aristote*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bruxelles Éditions Ousia 2011, 45-55.

Everson, S. “Psychology” στο J. Barnes (επιμ.) *The Cambridge Companion to Aristotle*, CUP, New York 1995

Frede, M. “The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity”, στο St. Mitchell, V. P. Nuffelen (επιμ.) *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 53-81.

De Groot, J. *Aristotle and Philoponus on Light*, Garland Publishing, New York – London 1991

Hamlyn, D.W. *Aristotle De Anima Books II and III*, Clarendon Press, Oxford 1993

Judson, L. “Θεός ή φύση; Ο Φιλόπονος για τη γένεση και τη φθορά”, στο Α. Καραστάθη (επιμ.) *Φιλόπονος και η απόρριψη της αριστοτελικής επιστήμης*, μετάφρ.: Χ. Μπάλλα, MIET, Αθήνα 2006 (Τίτλος πρωτοτύπου: *Philoponus and the rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987) 337-368.

Kahn, C.H. “Sensation and Consciousness in Aristotle’s Psychology” στο J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (επιμ.) *Articles on Aristotle, 4 Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1979, 1-31.

Κάλφας, Β. *Η Φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα, ΣΕΑΒ 2015

Ο’ Meara, D.J. “The hierarchical ordering of reality in Plotinus” στο L.P. Gerson (επιμ.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, CUP, Cambridge 1996, 66-81.

Merlan, P. “Aristotle”, στο A. H. Armstrong (επιμ.) *The Cambridge History of later greek and early medieval Philosophy*, CUP, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1980, 39-52.

Merlan, P. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963

Mesquita, A. P. “Aristotle on knowledge and Ignorance. An exercise on the role of νους in perception and science” στο C. Rossitto (επιμ.) *La psychologie d’Aristote*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, bruxelles Editions Ousia 2011, 131-143.

Μπάζου, Α. *Γαληνού: Ότι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2011

Norman, R. “Aristotle’s Philosopher – God”, στο J. Barnes (επιμ.) *Articles on Aristotle, 4 Psychology and Aesthetics*, M. Schofield, R. Sorabji, Duckworth, London 1979, 93-102.

Nuyens, F. *L’évolution de la psychologie d’Aristote*, Louvain, Éditions de l’Institut supérieur de Philosophie, 1973

Παπαδής, Δ. Ι. “Η περί Νου διδασκαλία του Αριστοτέλη. Μια νέα ερμηνεία των κεφαλαίων Γ4 και Γ5 της Περί Ψυχῆς πραγματείας του”, στο Ν. Μελισσίδης (επιμ.) *Αριστοτέλης. Οντολογία – Γνωσιοθεωρία – Ηθική – Πολιτική Φιλοσοφία, Αφιέρωμα στον J.P. Anton*, Έκδοση: Δ.Ζ. Ανδριόπουλος, Εκδόσεις Πιτσίλος, Αθήνα 1996, 423-439.

Πεντζοπούλου Βαλάλα, Τ. *Αριστοτέλης Μετά τα Φυσικά Βιβλίο Α. Η θεολογία του Αριστοτέλη*, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2015

Polansky, R. *Aristotle’s De Anima*, CUP, New York 2007

Praechter, K “Christlich-neuplatonische Beziehung” BZ 21, 1912. 1- 27.

Richard, M. “Άπο φωνῆς” *Revue Internationale des Études Byzantines*, Tome XX, Actes du VII congress des études byzantines 1950, 191-222.

Ross, W.D. *Αριστοτέλης, μετάφρ.: Μ. Μήτσου*, MIET, Αθήνα 2015 (Τίτλος πρωτοτύπου: *Aristotle*, 1977, α’ έκδοση: 1923)

Ross, W.D. *Aristotle De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1961

Scott, D. "Platonic anamnesis revisited" CQ 37 1987, 346-366.

Scott, D. *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its Successors*, CUP, Cambridge 1995

Shields, C. *Aristotle’s De Anima*, Clarendon Press, Oxford 2016

- Solmsen, F. *Plato's Theology*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1942
- Sorabji, R. “Ιωάννης Φιλόπονος”, στο Α. Καραστάθη (επιμ.) *Φιλόπονος και η απόρριψη της αριστοτελικής επιστήμης*, μετάφρ.: Χ. Μπάλλα, MIET, Αθήνα 2006 (Τίτλος πρωτοτύπου: *Philoponus and the rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987) 15-89.
- Sorabji, R. *Aristotle On Memory*, Duckworth, London 1972
- Tempelis, E. “The School of Ammonius on logoi in the human Intellect” στο J. Cleary (επιμ.) *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press 1997, 310-322.
- Todd, R.B. “Philosophy and Medicine in John Philoponus’ commentary on Aristotle’s *De Anima*” στο J. Scarborough (επιμ.) *Symposium on byzantine Medicine*, Dumbarton Oaks Papers, Washington 1984, 103-110.
- Verbeke, G. *Jean Philopon. Commentaire sur le de Anima d’Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1966
- Verrycken, K. *Philoponus’ Neoplatonic Interpretation of Aristotle’s psychology*, *Apeiron* 48 (4) 2015, 502-520.
- Verrycken (a), K. “The metaphysics of Ammonius son of Hermeias”, στο R. Sorabji (επιμ.) *Aristotle Transformed: The ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1990, 199-232.
- Verrycken (b), K. “The development of Philoponus’ thought and its chronology”, στο R. Sorabji (επιμ.) *Aristotle Transformed: The ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1990, 233-274.
- Φειδάς, Β. *Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄, Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, Αθήναι 2002
- Wallis, R.T. *Νεοπλατωνισμός*, μετάφρ.: Γ. Σταματέλλος, Εκδόσεις Αρχέτυπο, Αθήνα 2002 (Τίτλος πρωτοτύπου: *Neoplatonism* 1995)
- White, M.J. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”, στο B. Inwood (επιμ.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, CUP, Cambridge 2003, 124-152.
- Wolff, M. “Ο Φιλόπονος και η ανάδυση της προκλασικής δυναμικής”, στο Α. Καραστάθη (επιμ.) *Ο Φιλόπονος και η απόρριψη της αριστοτελικής επιστήμης*, μετάφρ.:

Χ. Μπάλλα, MIET, Αθήνα 2006 (Τίτλος πρωτοτύπου: *Philoponus and the rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987) 165-229.

Χρήστου, Π.Κ. *Ελληνική Πατρολογία, Πρωτοβυζαντινή Περίοδος: ζ' - θ' αιώνας*, Τόμος Ε', Εκδοτικός Οίκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2010 (α' έκδοση: Θεσσαλονίκη 1992)

Χριστοδούλου, Ι.Σ. *Αριστοτέλης Περί Ψυχῆς*, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 1998