



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Εθνικόν και Καποδιστριακόν  
Πανεπιστήμιον Αθηνών

— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ**

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

**ΑΘΗΝΑ 2023**

**ΤΙΤΛΟΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ:**

**«ΤΑ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΟΝ  
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΤΟΝ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟ  
(ΠΛΩΤΙΝΟΣ-ΠΡΟΚΛΟΣ)»**

**ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΥΠΟΒΛΗΘΕΙΣΑ**

**ΥΠΟ ΝΙΚΟΛΕΤΤΑΣ ΒΟΥΝΑΣΗ**

**Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:**

- 1. Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας Γεώργιος Βασίλαρος, Επιβλέπων.**
- 2. Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Ευαγγελία Μαραγγιανού, Μέλος.**
- 3. Καθηγητής Φιλοσοφίας Παναγιώτης Πανταζάκος, Μέλος.**

**Ημερομηνία Προφορικής Εξέτασης: 17/02/2023**

*Αφιερώνω τη Διδακτορική μου Διατριβή  
στους πολυαγαπημένους μου γονείς,  
Κωνσταντίνο και Αγγελική Βουνάση,  
καθώς και στη μνήμη του λατρεμένου μου θείου Ιωάννη Ε. Βάρλα.*



## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου σε όλους όσους μου παρείχαν βοήθεια και υποστήριξη στην ερευνητική μου προσπάθεια. Τις πιο βαθιές μου ευχαριστίες θέλω αρχικά να εκφράσω στον βασικό επιβλέποντα της διατριβής μου, τον Καθηγητή της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και μέλος της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, κ. Γεώργιο Βασίλαρο, ο οποίος υπήρξε υποστηρικτής και αρωγός μου καθ' όλη τη διάρκεια της εκπόνησης της ερευνητικής μου μελέτης. Η συνεργασία μας υπήρξε υποδειγματική. Η επιστημονική του καθοδήγηση, οι ξεκάθαρες κατευθύνσεις και οι ουσιαστικές του παρεμβάσεις, με ωθούσαν συνεχώς να προχωρώ στο μακρύ δρόμο της επιστημονικής αναζήτησης. Η βοήθεια που μου παρείχε αποτελεί ένα μικρό δείγμα της συμπαράστασης που έτυχα από αυτόν και για την οποία είμαι ιδιαίτερος ευγνώμων.

Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω από καρδιάς και τα άλλα δύο μέλη της τριμελούς επιτροπής, την κα. Ευαγγελία Μαραγγιανού, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και τον κ. Παναγιώτη Πανταζάκο, Καθηγητή Φιλοσοφίας στο Τμήμα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, οι οποίοι με την αδιάλειπτη καθοδήγησή τους με οδήγησαν στην εκπόνηση της παρούσας έρευνας.

Καταληκτικά, θα ήθελα να απευθύνω τις θερμότερες ευχαριστίες μου στους γονείς μου για την πολύπλευρη υποστήριξή τους προκειμένου να ανταποκριθώ στις απαιτήσεις της ερευνητικής μου μελέτης με επιτυχία. Ήταν πάντοτε παρόντες στο άκουσμα των προβλημάτων που συναντούσα καθ' όλη τη διάρκεια εκπόνησης της διδακτορικής μου διατριβής και αφουγκράζονταν τις αγωνίες μου. Τους ευχαριστώ λοιπόν από τα βάθη της καρδιάς μου που υπάρχουν στη ζωή μου και με στήριξαν και σε αυτό μου το πόνημα. Δίχως αυτούς, δε γνωρίζω εάν θα απηύθυνα ετούτη τη στιγμή τις ευχαριστίες της διδακτορικής μου διατριβής.



## ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

<b>ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ</b> .....	5
<b>ΠΕΡΙΛΗΨΗ</b> .....	9
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b> .....	11

### ΜΕΡΟΣ Α΄

#### Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ</b> .....	19
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΩΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΣΤΙΣ ΠΡΟΤΕΡΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ.....	19
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ</b> .....	37
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ.....	37
2.1 Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΑ ΜΕΡΗ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ.....	37
2.2 Η ΑΘΑΝΑΣΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ.....	54
2.3 ΟΙ ΕΝΕΡΓΕΙΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ: ΝΟΗΣΗ, ΑΝΤΙΛΗΨΗ, ΑΙΣΘΗΣΗ, ΜΝΗΜΗ, ΦΑΝΤΑΣΙΑ.....	60
2.4 ΤΑ ΠΑΘΗ ΚΑΙ Η ΑΡΜΟΝΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ.....	81
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ</b> .....	97
ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ.....	97

### ΜΕΡΟΣ Β΄

#### Η ΨΥΧΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΣ

<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ</b> .....	105
Ο ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΙΝΗΜΑ.....	105
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ</b> .....	125
Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ.....	125
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ</b> .....	177
ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ.....	177
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ</b> .....	193
Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΠΡΟΚΛΟ.....	193
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ</b> .....	281
ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ.....	281
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</b> .....	301
ΠΗΓΕΣ.....	307
ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΑ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ.....	311
ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΑ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ.....	315





## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στον πυρήνα της κεντρικής προβληματικής της παρούσας διδακτορικής διατριβής εντοπίζεται η Ψυχή, η ύπαρξη της οποίας απασχολεί την ανθρωπότητα πολύ πριν τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους. Συγκεκριμένα, το ερευνητικό ενδιαφέρον εστιάζεται στις θέσεις του Αριστοτέλη και των Νεοπλατωνικών, Πλωτίνου και Πρόκλου, από την πυκνή σκέψη των οποίων θα καταδειχθούν τα προβλήματα, κυρίως στο πλαίσιο της σχέσης ψυχής-σώματος, ψυχής-ύλης και δυισμού-μονισμού. Βασική επιδίωξή μου, είναι να αποτελέσει η μελέτη μια ολοκληρωμένη προσπάθεια εντύπωσης σε μια θεμελιώδη πτυχή της φιλοσοφικής ψυχολογίας.

Η προσέγγιση της ψυχής από τους τρεις φιλοσόφους, αναμφίβολα, εκκινεί από οντολογικά ερωτήματα και υποθέσεις, σχετικά με το τι είναι η ουσία, τι είναι το πνεύμα, τι είναι η ύλη και το ποια είναι η ταυτότητα του όντος, με την αιτία και το σκοπό της ύπαρξής του, με την ύπαρξη του θεού, με τη γνώση, με το πώς διαχωρίζεται ο κόσμος σε νοητό και αισθητό, με το που έγκειται η σχέση ψυχής και σώματος, με το πως επιτυγχάνεται η ευδαιμονία και η προσέγγιση με το Αγαθό, με τον ρόλο του νου, του Χρόνου, του Ενός και του δημιουργού<sup>1</sup>.

Ο Αριστοτέλης υπήρξε ένας διανοητής που ασχολήθηκε επισταμένως με το ζήτημα της ψυχής, σηματοδοτώντας την πρώτη συστηματική ψυχολογία και έδωσε απαντήσεις στο πρόβλημα της σχέσης ή της διάκρισης ψυχής-σώματος. Παράλληλα, συνέδεσε τις επιμέρους λειτουργίες και τα μέρη της ψυχής σε ενιαία συστηματική θεώρηση και εν τέλει συνέθεσε την περί ψυχής αντίληψή του με τις αντίστοιχες φυσικές, βιολογικές, πολιτικές και ηθικές θέσεις του.

Ο Πλωτίνος έθεσε σε προσωπική βάση το πρόβλημα της ζωής της ψυχής του ανθρώπου, αφού προηγουμένως ακολούθησε μια πορεία προς τα έσω, ενδεδυμένη με έναν μανδύα μυστικισμού. Η περί ψυχής θεώρηση του Πλωτίνου είναι στην πραγματικότητα μια φιλοσοφία ζωής, σύμφωνα με την οποία η ατομική ψυχή ακολουθεί τη μυστική πορεία της ώσπου να επιτύχει τη σύνδεσή της με το Ένα και την ολοκλήρωσή της φύσης της. Ο Πλωτίνος αναφέρεται στη δύναμη της παρουσίας του

---

<sup>1</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, Ε. (2016). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι. Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Αθήνα: Εκδόσεις Da Vinci, 17-19.

θείου στοιχείου στην ανθρώπινη ψυχή και επισημαίνει την αναγκαιότητα απομάκρυνσης από τις ανάγκες της αίσθησης. Η σκέψη του Πλωτίνου είναι μεταφυσική και μυστικιστική.

Για τον Πρόκλο η ψυχή είναι μια οντότητα που βρίσκεται μεταξύ των γεννημένων και αληθινών όντων, αποτελούμενη από ένα κράμα ενδιάμεσων γενών, συνδεδεμένη με το σύνολο των μεσοτήτων, εναρμονισμένη βάσει της διατονικής αρμονίας, ικανή να ζει ταυτόχρονα διπλή και μονή ζωή. Αντίθετα με τον Αριστοτέλη, ο Πρόκλος δεν αποδέχεται ότι η ψυχή είναι η εντελέχεια ενός ενσώματου φυσικού, δυνητικά έμβιου οργανισμού. Η πρόκλεια ψυχή γίνεται η διαιρεμένη εικόνα του Νου με την εμπλοκή της διάνοιας, η οποία εν τέλει τη στρέφει προς τον Νου.

Οι προσεγγίσεις των τριών φιλοσόφων δεν είναι χωρίς δυσκολίες και προβλήματα, τα οποία έχουν απασχολήσει τους νεότερους και σύγχρονους μελετητές. Στο παρόν πόνημα τίγονται ζητήματα που αφορούν στη σχέση της ψυχής με την ύλη. Στην πυκνή και πολυδαίδαλη αριστοτελική συλλογιστική προκύπτουν προβλήματα σχετικά με την εντελέχεια και τον υλομορφισμό, ενώ στην εξίσου πολύπλοκη πλωτινική ψυχολογία εγείρονται προβληματικές σχετικά με την κριτική που άσκησε ο Πλωτίνος στην αριστοτελική σκέψη περί της σχέσης ψυχής και σώματος, ψυχής και ύλης. Κατά ανάλογο τρόπο, ο Πρόκλος άσκησε κριτική στον προκάτοχό του Πλωτίνο σχετικά με το ζήτημα της κακίας στην ψυχή, χωρίς ωστόσο ο ίδιος να αποφύγει τους σκοπέλους. Αναπόφευκτα, η εστίαση στα προβλήματα για την κατανόηση της σχέσης ψυχής-ύλης, σχετίζεται με το ζήτημα μετάβασης από τον δυισμό στον μονισμό.

Για την ολοκλήρωση της διατριβής, ακολουθήθηκε η μέθοδος της φιλοσοφικής κειμενοκεντρικής ανάλυσης.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το περί ψυχής ζήτημα έχει απασχολήσει αναρίθμητους διανοητές στο πέρασμα της ιστορίας της ανθρώπινης σκέψης και τους έχει ωθήσει να εκφράσουν πολλαπλές και ποικίλες απόψεις. Ειδικότερα, στην ιστορία της φιλοσοφίας, οι εκφρασμένες θέσεις επ' αυτής ταξινομούνται ατύπως σε τρεις βασικές κατηγορίες. Η πρώτη αφορά στο δυισμό, η δεύτερη στο μονισμό. Όσον αφορά στην πρώτη, φιλόσοφοι, όπως αρχικά ο Πλάτων, συνέλαβαν την ψυχή ως ριζικά διαφορετική από το σώμα, ως αυτόνομη και άυλη υπόσταση με βασικές ιδιότητές της την αθανασία της, την ενδιάμεσή της υπόσταση μεταξύ των νοητών και αισθητών και την θεώρησή της ως λογικής αρχής που οδηγεί στη γνώση<sup>2</sup>. Προηγήθηκαν οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι, όπως ο Αναξαγόρας, ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος, σύμφωνα με τους οποίους ο άνθρωπος είναι ένα υλικό ον του οποίου τα δομικά στοιχεία δεν καταστρέφονται, αλλά μόνο μετασχηματίζονται. Ο Αναξαγόρας διατύπωσε ότι τίποτα δε χάνεται, ούτε γεννιέται. Κι αυτό γιατί όλα τα όντα προέρχονται από την ένωση και τον διαχωρισμό πολύ μικρών και άφθαρτων σωματιδίων<sup>3</sup>. Ο Δημόκριτος συγκεκριμενοποίησε την αναφορά του Αναξαγόρα και έκανε λόγο για «άτομα»<sup>4</sup>. Θεωρούσε ότι τα άτομα είναι αυτά τα έσχατα και άφθαρτα δομικά υλικά που εντοπίζονται σε όλα τα πράγματα. Τα άτομα συνθέτουν τα όντα, όταν ενώνονται και προκαλούν τη φθορά τους, όταν διασπώνται<sup>5</sup>. Οι ίδιοι, αφού διέκριναν σαφώς και αυστηρώς την ψυχή από το σώμα, θεώρησαν ότι η πρώτη συνιστά τη βασικότερη υπόσταση του ανθρώπου. Η διάκριση αυτή υπέρ της πρωτοκαθεδρίας της ψυχής αμφισβητήθηκε από τους υπέρμαχους διανοητές του φυσικαλισμού και του υλισμού, οι οποίοι δίδαξαν ότι η ψυχή, παράλληλα με τις εκδηλώσεις και λειτουργίες της, συνιστά μέρος της ύλης, όπως αυτή εξυπηρετείται από τις φυσιολογικές εγκεφαλικές λειτουργίες. Για αυτούς, άλλωστε, η ψυχή ήταν μέρος της ενσώματης αισθητής πραγματικότητας, μέρος της ύλης αυτής καθαυτήν.

---

<sup>2</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 319-320.

<sup>3</sup> Αναξαγόρου, DK, B 17.

<sup>4</sup> Δημοκρίτου, DK, A6, A7, A10.

<sup>5</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, Ε. (2021). Φιλοσοφία & Φόβος. Στο: Λάζου, Α. (επιμ), *Η φιλοσοφία ως αντίδοτο στον φόβο. Η διαλεκτική του φόβου στο αρχαίο ελληνικό δράμα*, Αθήνα: Σύλλογος Λινός/Παγκόσμιος Φιλοσοφικός Ιστός.

Οι φιλόσοφοι που τάσσονται υπέρ του μονισμού, όπως αρχικά ο Αριστοτέλης, υποστηρίζουν ότι η ψυχή δεν είναι αποκομμένη από την ύλη, καθώς δεν αποτελεί ανεξάρτητη υπόσταση από το σώμα. Αντίθετα, η ψυχή και το σώμα συγκροτούν μια αδιάσπαστη και ενιαία οντότητα. Ειδικότερα, η ψυχή είναι η βαθύτερη ουσία ενός όντος, ενώ το σώμα είναι μια εξωτερική επιφάνεια στην οποία απεικονίζεται και αντανακλάται η πρώτη. Η ψυχή δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς το σώμα, όπως ακριβώς δεν μπορεί να «υπάρχει» η εσωτερική εικόνα αν δεν υπάρχει η εξωτερική επιφάνεια στην οποία αυτή μπορεί να αντανακλά. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει έχοντας μόνο το ένα από τα δύο. Αντίθετα, η υποστασιοποίησή του εξαρτάται από τη συνύπαρξη της ψυχής και του σώματός του. Κι αυτό γιατί, ο άνθρωπος δύνανται να εξωτερικεύει τις εκδηλώσεις της ύπαρξής του τόσο μέσω της ψυχής όσο και μέσω του σώματος, που δεν συνιστούν απλώς δύο οντότητες, αλλά δύο είδη έκφρασης, δύο τρόπους εξωτερίκευσης της ανθρώπινης ύπαρξης. Για παράδειγμα, η ευτυχία ή η δυστυχία ενός ανθρώπου, μπορούν να εξωτερικευτούν είτε μέσω της ψυχής, δηλαδή με την πρόκληση ενός ευχάριστου ή δυσάρεστου συναισθήματος, είτε μέσω του σώματος, δηλαδή με την εκδήλωση «χειροπιαστών» αντιδράσεων χαράς ή λύπης, όπως είναι το γέλιο και το κλάμα. Σε κάθε περίπτωση, οι ψυχικές και οι σωματικές εκδηλώσεις αποσκοπούν στο ίδιο και το αυτό, που δεν είναι άλλο από την αντίδραση του ανθρώπου έναντι οποιουδήποτε γεγονότος<sup>6</sup>.

Υπέρμαχοι του σκεπτικισμού είναι οι νεότεροι και σύγχρονοι φιλόσοφοι, όπως είναι ο Hume<sup>7</sup> και ο Ryle<sup>8</sup>, οι οποίοι αμφισβήτησαν ευθέως την ύπαρξη της ψυχής ως αυτόνομης οντότητας, η οποία εξακολουθεί να υπάρχει και μετά τη φθορά της ύλης-σώματος, και την προσομοίωσαν με «φάντασμα», που θεωρητικά υπάρχει, αλλά στην πραγματικότητα δεν την έχει δει ποτέ κανείς. Ο Descartes<sup>9</sup>, χωρίς να προσεγγίζει αρνητικά το ζήτημα περί της ύπαρξης της ψυχής, αντέκρουσε τη θέση του Αριστοτέλη, ο οποίος αναγνώρισε την ψυχή ως οντότητα που υπάρχει, όχι μόνο στους ανθρώπους, αλλά σε όλα τα έμβια όντα, όπως είναι τα ζώα και τα φυτά. Υποστήριξε, ότι ως ζώντες

---

<sup>6</sup> Schaffer, J. (2018). Monism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter, Zalta, E.N. (ed.).

<sup>7</sup> Teichman, J. (1974). *The Mind and the Soul. An Introduction to the Philosophy of Mind*, London: Routledge.

<sup>8</sup> Nath, S. (2013). Ryle as a critique of Descartes' Mind-Body Dualism, *International Journal of Scientific and Research Publications*, 3(7), 1-5.

<sup>9</sup> Nath, (2013), 1-5· Teichman, (1974)

οργανισμοί, όπως ο άνθρωπος, τόσο τα ζώα όσο και τα φυτά διαθέτουν ένα είδος ψυχής, ακόμα κι αν αυτό αποκλίνει από το ανθρώπινο. Η διαφορά μεταξύ των ψυχών των ζώων και των φυτών, συγκριτικά με εκείνη του ανθρώπου, είναι ποιοτική, καθώς η τελευταία διαθέτει δυνάμεις, δηλαδή λειτουργίες, που αποκλειστικά και κατεξοχήν είναι χαρακτηριστικές του ανθρώπινου είδους. Την αριστοτελική αυτή θέση, εξέλιξαν οι υποστηρικτές της παμψυχιαρχίας<sup>10</sup> ή της ψυχοκρατίας, που αναγνώρισαν την ύπαρξη ψυχής σε όλες τις φυσικές οντότητες, χωρίς εξαιρέσεις ή περιορισμούς.

Οι εκπρόσωποι του Νεοπλατωνισμού αναγνώρισαν στην ψυχή ένα από τα επίπεδα της τετραπλώς διαιρεμένης πραγματικότητας: Το πρώτο επίπεδο είναι αυτό του Ενός, το δεύτερο του νου, το τρίτο της ψυχής και το τέταρτο της Αίσθησης. Τα εν λόγω επίπεδα δεν είναι διαχωρισμένα μεταξύ τους, καθώς συνδέονται με την αδιάσπαστη αλυσίδα του όντος. Επιπροσθέτως, το κάθε επόμενο επίπεδο παράγεται από το προηγούμενο δι' απορροής. Συγκεκριμένα, από το πλεόνασμα της προηγούμενης ουσίας της υπέρτατης αρχής των πάντων, που δεν είναι άλλη από το Έν, προέκυψε ο Νους, ενώ από το πλεόνασμα της ουσίας του παράχθηκε η ψυχή. Στη συνέχεια, το τελευταίο τέταρτο επίπεδο της πραγματικότητας «γεννήθηκε» δια της απορροής του πλεονάσματος της ουσίας της ψυχής. Οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι διακρίνουν την κοσμική ψυχή, η οποία προσέλαβε μορφή ύστερα από τη μορφοποίηση της απροσδιόριστης ύλης της. Με τον τρόπο αυτό, δημιουργήθηκαν τα πράγματα της αισθητής πραγματικότητας, τα οποία συγκροτούν το απτό γίνεσθαι, δηλαδή αυτό που αντιλαμβάνονται τα όντα με τις αισθήσεις τους. Το δεύτερο είδος ψυχής, είναι η ατομική ή η ανθρώπινη, που προορίζεται να απαλλαγεί από την ύλη της και από τα δεσμά της αίσθησης, έτσι ώστε να επιστρέψει εκ νέου εκεί από όπου προήλθε, δηλαδή από τον Νου. Η επιστροφή αυτή, σημαίνει ταυτόχρονα το ότι η ψυχή εισέρχεται σε μια κατάσταση έκστασης. Στη νεοπλατωνική σκέψη, όπως ακριβώς η υπόσταση του νου, έτσι και εκείνη της ψυχής, ακολουθεί τα τρία στάδια της *μονής*, της *προόδου* και της *επιστροφής*. Στο πρώτο, η υπόσταση της ψυχής, μαζί με εκείνη του νου, βρίσκονται συγκεντρωμένες στο Έν. Στο δεύτερο στάδιο, παράγονται διαδοχικά η ψυχή και η αίσθηση δι' απορροής: η πρώτη παράγεται από το πλεόνασμα της ουσίας του νου και

---

<sup>10</sup> Η Παμψυχιαρχία είναι συναφής με τη διδασκαλία της ψυχοκρατίας, βάσει της οποίας κάθε τι διαθέτει χαρακτηριστικά της ψυχής, κάθε τι εσωκλείει ψυχή. Σύμφωνα με την Παμψυχιαρχία, ο φυσικός κόσμος είναι ένας οργανισμός, κάθε μέρος του οποίου, ανεξαρτήτως πόσο σημαντικό ή ασήμαντο είναι, διαθέτει ψυχή (Πελεgrίνης, Θ. (2004). *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 446).

η δεύτερη από το πλεόνασμα της ουσίας της ψυχής. Το τρίτο, είναι το στάδιο που ο νους και η ψυχή επιστρέφουν στην αρχική τους πηγή, δηλαδή στο Εν και τον νου αντίστοιχα<sup>11</sup>.

Η πολυπλοκότητα του περί ψυχής ζητήματος εγείρει πολλά ερωτήματα, ενώ ταυτόχρονα προκαλεί ποικίλους προβληματισμούς. Άλλωστε, όπως προαναφέρθηκε, το ζήτημα της ψυχής βρίσκεται υπό συζήτηση σε όλη την ιστορική πορεία της ανθρώπινης διανόησης. Η επιλογή προσέγγισης των φιλοσοφικών θέσεων του Αριστοτέλη και των Νεοπλατωνικών, Πλωτίνου και Πρόκλου περί ψυχής, ουσιαστικά καλύπτει, κατά κάποιο τρόπο, την απαρχή της μονιστικής θεώρησης της ψυχής και εκείνη που εκφράστηκε από το τελευταίο φιλοσοφικό ρεύμα της αρχαίας ελληνικής σκέψης, η οποία συνδέεται με τις βασικές θέσεις του Πλάτωνος, του βασικού εκπροσώπου της δυιστικής θεώρησης. Έτσι, καλύπτεται ένα μεγάλο μέρος της αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης περί ψυχής.

Οι αναλύσεις που πραγματώνονται στη διατριβή αναγκαστικά οδηγούν τον αναγνώστη σε σκέψεις όσον αφορά στην εξέλιξη των περί ψυχής θεωριών. Το κεντρικό ερώτημα της παρούσας διατριβής μπορεί να αποδοθεί συνοπτικά «Τι είναι η ψυχή στον Αριστοτέλη, τον Πλωτίνο και τον Πρόκλο». Με την πραγμάτευση του κεντρικού ερωτήματος, ουσιαστικά επιχειρώ να συνδέσω περισσότερες από τρεις κυρίως αυτόνομες, αλλά εν μέρει και συνδεδεμένες μεταξύ τους φιλοσοφικές προσεγγίσεις, κάθε μια από τις οποίες είναι κεφαλαιώδους σημασίας για την ανθρώπινη διανόηση. Αυτές αφορούν στην πλατωνική, στην αριστοτελική, στη νεοπλατωνική και συγκεκριμένα, στην πλωτινική και την πρόκλεια αντίληψη περί ψυχής, με ό,τι φυσικά αυτή συνεπάγεται. Το επιστημονικό πεδίο στο οποίο εντάσσεται η παρούσα διατριβή, είναι αναμφίβολα αυτό της φιλοσοφίας και πιο συγκεκριμένα της φιλοσοφικής ψυχολογίας<sup>12</sup>.

Η προβληματική της έρευνας σχετίζεται με τα περί ψυχής προβλήματα στον Αριστοτέλη και τους Νεοπλατωνικούς, Πλωτίνο και Πρόκλο, εκλαμβανόμενη όχι ως μια εστιασμένη προσπάθεια ανάδειξης αποκλειστικά και μόνο αυτών, δεδομένου ότι κάτι τέτοιο θα ήταν σε μεγάλο βαθμό σχετικό και υποκειμενικό. Αντίθετα,

---

<sup>11</sup> Wildberg, C. (2021). Neoplatonism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter, Zalta, E.N. (ed.).

<sup>12</sup> Πελεργίνης, (2004), 652.

επιχειρήθηκε από την ερευνήτρια, μέσω της πραγμάτευσης της κεντρικής ερμηνευτικής θέσης, αλλά και των επιμέρους ζητημάτων που ανέκυψαν κατά την πορεία της έρευνας, να δοθεί μια κατατοπιστικότερη απόδοση των περί ψυχής απόψεων του Αριστοτέλη, του Πλωτίνου και του Πρόκλου, μέσω των οποίων ο αναγνώστης θα είναι σε θέση να εκμαιεύσει τα πιθανά προβλήματα, οξύμωρα ή ενδιαφέροντα σημεία.

Σκοπός της παρούσας διδακτορικής διατριβής είναι να προσεγγίσει τα περί ψυχής ζητήματα στην αριστοτελική, στην πλωτινική και την πρόκλεια σκέψη, προκειμένου να αναδειχθούν τα όποια «προβλήματα». Στην πραγματικότητα, με τον όρο αυτό προσδιορίζονται περισσότερο τα σημεία εκείνα των αποκλίσεων που σχετίζονται κυρίως με την διαφορετική «κοσμοαντίληψη» των τριών φιλοσόφων, συνεπώς με την πρωτοβουλία τους να ερμηνεύσουν την ψυχή, συμπορευόμενοι με την «κοινή», σύγχρονή τους τάση ή αντιπαρατιθέμενοι σε αυτή. Στον πυρήνα της κεντρικής προβληματικής, η ψυχή δεν εκλαμβάνεται μονομερώς, αλλά πολύπλευρα. Για τον λόγο αυτό, συνεξετάστηκε με τις άμεσα και έμμεσα συναφείς έννοιες, είτε οντολογικά, είτε μεταφυσικά, είτε μαθηματικά, ανάλογα πάντα με τις ανάγκες της έρευνας.

Δεδομένου του μεγάλου όγκου πληροφοριών και της πυκνής φιλοσοφικής σκέψης του Αριστοτέλη, του Πλωτίνου και του Πρόκλου, επιχειρήθηκε μια εστίαση στον τρόπο που αντιλαμβάνονται την ψυχή σε σχέση με το σώμα και την ύλη. Στο πλαίσιο αυτό, τίγονται προβλήματα που σχετίζονται με την «αριστοτελική» εντελέχεια, τον υλομορφισμό, την ενσωμάτωση της ψυχής και την εμψύχωση του σώματος, με τον ρόλο της ύλης και την επίδρασή της στην ποιότητα ή τη φύση της ψυχής. Από την πρώτη στιγμή σκοπός του πονήματος ήταν να καταγραφεί η διανοητική και πνευματική σύνδεση της περιπατητικής και της νεοπλατωνικής σχολής, μέσω των κυριότερων εκπροσώπων τους, όχι μόνο σε επίπεδο συμφωνιών και διαφωνιών, αλλά και προβλημάτων. Συγκεκριμένα αποτυπώθηκε σε έναν βαθμό, η φιλοσοφική «πάλη» των τριών διανοητών με το ανεξάντλητο περί ψυχής ζήτημα, του οποίου σημαντική πτυχή είναι η παρουσία της ιδεατής ψυχής στον κόσμο της ύλης, στον κόσμο που βιώνεται ως πραγματικότητα. Παράλληλα, στόχος ήταν να «φωτιστεί» η πρόθεση του καθενός φιλοσόφου να διατηρήσει μια ορισμένη στάση στο δίπολο μονισμός-δυσισμός, επιδεικνύοντας μετριοπάθεια, ροπή προς τον έναν ή τον άλλο πόλο. Η εμβάθυνση στο ζήτημα της ψυχής υπό αυτό το πρίσμα, αναδεικνύει την παρούσα μελέτη σε μια συστηματική προσπάθεια πόρευσης της αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής διάνοησης (εκ

νέου) από τον δυισμό προς τον μονισμό, από την προσέγγιση της ψυχής στον κόσμο της ύλης και την επισήμανση των κινδύνων που ελλοχεύουν για την τελευταία, ως και την απενοχοποίηση της ύλης και των αισθήσεων.

Παράλληλα, τα ερευνητικά ερωτήματα της παρούσας μελέτης είναι τα ακόλουθα:

- Ποια είναι η περί ψυχής παράδοση, στην οποία βασίστηκε «κριτικά» ο Αριστοτέλης, προκειμένου να αναπτύξει τη μονιστική θεώρηση περί ψυχής;
- Ποια είναι τα μέρη, οι ενέργειες και οι δυνάμεις, η αρμονία και τα πάθη της αριστοτελικής ψυχής; Πώς τεκμηριώνεται η μονιστική προσέγγιση;
- Ποια είναι η θέση της ψυχής στη νεοπλατωνική φιλοσοφία και πως αυτή μετασχηματίζεται στον ύστερο νεοπλατωνισμό;
- Ποιος είναι ο μυστικιστικός χαρακτήρας των περί ψυχής θεωρήσεων του Πλωτίνου; Πώς τεκμηριώνεται;
- Η Ψυχή και η μερική ψυχή στον Πρόκλο. Ποια είναι η σημασία και ο ρόλος των επιστημών, όπως των μαθηματικών, στην πρόκληση θεωρία περί ψυχής;
- Ποια είναι τα προβλήματα που προκύπτουν από την προσπάθεια φιλοσοφικής προσέγγισης της ψυχής στον κόσμο της ενσωμάτωσης και της ύλης;
- Πως καταγράφεται η πορεία της φιλοσοφικής σκέψης από τον απόλυτο πλατωνικό δυισμό ως τον νεοπλατωνικό μονισμό μέσα από τη σχέση ψυχής-ύλης;

Η παρούσα διδακτορική διατριβή ακολουθεί την αναλυτική, κειμενοκεντρική μέθοδο προσέγγισης του φιλοσοφικού και του βιβλιογραφικού υλικού, πρωτότυπου και δευτερογενούς, το οποίο συγκεντρώθηκε από πολλαπλές πρωτογενείς πηγές και δευτερογενή δεδομένα. Η έννοια της κριτικής ανάλυσης συνδέεται με τη μεθοδολογική ακρίβεια και αξιοπιστία, στο πρότυπο της εφαρμογής των κανόνων της λογικής της συγκριτικής μεθόδου, δεδομένου ότι κεντρική επιδίωξη ήταν η εξακρίβωση της αλήθειας, η πιστότητα των ερμηνειών και η αντικειμενικότητα των πηγών.

Για τη συγκέντρωση του απαραίτητου υλικού, πραγματοποιήθηκε βιβλιογραφική έρευνα και μελέτη του πρωτογενούς και του δευτερογενούς υλικού, καθώς επίσης της εγχώριας και της διεθνούς βιβλιογραφίας, της σχετικής με την κεντρική προβληματική της διατριβής και τις επιμέρους θεματικές της.



Η παρούσα ερευνητική μελέτη μπορεί να αποτελέσει, αν όχι τη βάση, τουλάχιστον το έναυσμα για τη διενέργεια περαιτέρω ερευνών σχετικά με τα περί ψυχής προβλήματα. Επιπροσθέτως, θα μπορούσε να επεκταθεί προς διεπιστημονικές προσεγγίσεις ή συγκριτικές μελέτες τόσο μεταξύ εκπροσώπων διαφόρων φιλοσοφικών ρευμάτων, όσο μεταξύ των εκπροσώπων της αρχαιοελληνικής, της μεσαιωνικής, της νεότερης και της σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης.

Η παρούσα διδακτορική διατριβή αναπτύσσεται σε δύο μέρη. Το πρώτο είναι αφιερωμένο στη σκέψη του Αριστοτέλη. Στο δεύτερο προσεγγίζεται εν γένει η πρόκληση και ύστερη νεοπλατωνική ψυχολογία, και αναλύεται η πλωτική και η πρόκληση περί ψυχής συλλογιστική. Το σώμα της διατριβής απαρτίζεται από οκτώ κεφάλαια: τα τρία πρώτα εντάσσονται στο πρώτο μέρος, στο οποίο το ερευνητικό ενδιαφέρον επικεντρώνεται στην αριστοτελική ψυχολογία και στα προβλήματα που ανακύπτουν από αυτή, και τα οποία αναπτύσσονται σε επιμέρους ενότητες. Τα πέντε υπόλοιπα κεφάλαια ολοκληρώνουν το δεύτερο μέρος της διατριβής που επικεντρώνεται στις νεοπλατωνικές θεωρήσεις περί ψυχής.

Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους εξετάζεται η έννοια της ψυχής ως τον Αριστοτέλη και συνοψίζει τα κεντρικότερα σημεία της κριτικής του στις πρότερες θεωρητικές προσεγγίσεις αναφορικά το εν λόγω ζήτημα. Το δεύτερο κεφάλαιο περιλαμβάνει τέσσερις ενότητες που παρουσιάζουν την αριστοτελική ψυχή και τα μέρη της, που διερευνούν το ζήτημα της αθανασίας της, που πραγματεύονται τις ενέργειες και της δυνάμεις της, δηλαδή τη νόηση, την αντίληψη, την αίσθηση, τη μνήμη και τη φαντασία, που αναλύουν το νόημα και την ουσία των παθών και της αρμονίας της. Στο επόμενο τρίτο κεφάλαιο, παρατίθενται και εξετάζονται τα προβλήματα που προκύπτουν από την αριστοτελική ψυχολογία και σχετίζονται με τη σύνδεση ψυχής και σώματος.

Το δεύτερο μέρος καταλαμβάνει τον μεγαλύτερο όγκο σελίδων της διατριβής καθώς είναι ταυτόχρονα εισαγωγικό στον Νεοπλατωνισμό, περιγραφικό όσον αφορά στις ύστερες αντιλήψεις περί ψυχής των εκπροσώπων του και αναλυτικό αναφορικά με την πλωτική και την πρόκληση ψυχολογία. Ειδικότερα, το πρώτο κεφάλαιο (και τέταρτο συνολικά) εστιάζει στην παρουσίαση του Νεοπλατωνισμού ως φιλοσοφικό κίνημα με εστίαση στο ζήτημα της έδρας της φαντασίας και σε εκείνο του οχήματος της ψυχής. Στο επόμενο δεύτερο κεφάλαιο το ερευνητικό ενδιαφέρον επικεντρώνεται

στο πλωτινικό σύμπαν και στη θέση της ψυχής σε αυτό. Μεταξύ άλλων προσεγγίζονται θεματικές όπως το τρισυπόστατο οντολογικό σύστημα, ο μυστικισμός του, οι βαθμοί της γνώσης και η ανθρώπινη φύση, η ένωση του νου και η αληθινή ζωή, η διάνοια, το Εν και η ανάδυση. Στο τρίτο κεφάλαιο του ίδιου μέρους, παρατίθενται και αναλύονται βασικά προβλήματα της περί ψυχής σκέψης του Πλωτίνου σε σχέση με τη σύνδεση ψυχής-σώματος, με την έννοια της εντελέχειας και του υλομορφισμού, υπό το συγκριτικό πρίσμα των αριστοτελικών θέσεων. Στο τέταρτο κεφάλαιο του πονήματος προσεγγίζεται πολυπρισματικά η πολύπλοκη περί ψυχής σκέψη του νεοπλατωνικού Πρόκλου. Εξετάζονται θεματικές όπως τα μέρη, η δομή και η ιεραρχία της ψυχής και του νου, η επαγωγή και η ανάμνηση, η διαλεκτική και μαθηματική διάνοια, η φαντασία ως ενδιάμεσο της ψυχής και του σώματος. Στο πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους και της διατριβής, παρατίθενται και αναλύονται τα προβλήματα στην περί ψυχής θεωρία του Πρόκλου.

Η παρούσα μελέτη ολοκληρώνεται με τα Συμπεράσματα, καθώς και με τον κατάλογο των βιβλιογραφικών αναφορών, οι οποίες ταξινομούνται σε ελληνόγλωσσες και σε ξενόγλωσσες, πηγές.

# ΜΕΡΟΣ Α΄

## Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

#### Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΩΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΣΤΙΣ ΠΡΟΤΕΡΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ

Για την έννοια της ψυχής, στην ιστορία της φιλοσοφίας έχουν διατυπωθεί πολλαπλές και ποικίλες απόψεις, οι οποίες συνήθως ταξινομούνται σε τρεις βασικές κατηγορίες. Αυτές, αντιστοιχούν στις τρεις επικρατέστερες διδασκαλίες του δυισμού, του ενισμού ή μονισμού και του σκεπτικισμού. Στο πλαίσιο της πρώτης κατηγορίας, ο Πλάτων, ο Descartes, ο Leibnitz κ.ά. εξέλαβαν την ψυχή ως μια πλήρως αυτόνομη άυλη οντότητα, που ενυπάρχει στον άνθρωπο και είναι παντελώς διαφορετική από την υλική υπόσταση του σώματός του. Οι υπέρμαχοι της ανωτέρω θέσης θεωρούν, κατά ανάλογο τρόπο με τους υποστηρικτές του ιδεαλισμού, ότι από τις δύο υποστάσεις, ανώτερη και βασικότερη είναι αυτή της ψυχής, η οποία συνιστά την ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης<sup>13</sup>. Η πρωτοκαθεδρία της ψυχής αμφισβητήθηκε από τους εισηγητές του φυσικαλισμού και του υλισμού, οι οποίοι θεώρησαν ότι η ψυχή απορρέει από την ύλη του σώματος και προκύπτει ως αποτέλεσμα των λειτουργιών του εγκεφάλου<sup>14</sup>.

Στο πλαίσιο της διδασκαλίας του μονισμού, ο Αριστοτέλης υποστήριξε ότι η ψυχή και το σώμα δεν είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους υποστάσεις, αλλά αποτελούν μέρη μιας αδιάσπαστης και ενιαίας ενότητας<sup>15</sup>. Έκαναν λόγο για την εξωτερική εικόνα που αποτελεί το σώμα και για εσωτερική ουσία που αποτελεί την ψυχή, οι οποίες

---

<sup>13</sup> Κέππα, Ε. (2008). *Ένωση και αλληλεπίδραση νου-σώματος στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ*, Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 75· Gottingham, J. (2003). *Φιλοσοφία της επιστήμης*, Τόμ. Α΄, *Οι ορθολογιστές*, Τσούρτη, Σ. (μτφρ.), Χρύσης, Α. (επιμ.), Αθήνα: Θεωρία-Ιδέες Πολύτροπον, 123-141· Καρούζος, Α. (2011). *Εισαγωγή στην Κατανοητική Φιλοσοφία. Η περιπέτεια της ανθρώπινης χειραφέτησης*, Αθήνα: Εργαστήριο Σκέψης, 20.

<sup>14</sup> Πελεγρίνης (2004), 650.

<sup>15</sup> Boeri, M.D. (2018). Plato and Aristotle on What Is Common to Soul and Body. Some Remarks on a Complicated Issue. In: Boeri, M.D., Kanayama, Y.Y. & Mittelmann, J. (eds), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle (153-176)*, Berlin: Springer.

προϋποθέτουν η μια την άλλη. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει η εξωτερική εικόνα χωρίς την εσωτερική ουσία, αλλά ούτε και το αντίστροφο. Για τον ίδιο λόγο, δεν είναι δυνατό στον άνθρωπο ως οντότητα, να υπάρχουν διαχωρισμένα μεταξύ τους η ψυχή και το σώμα, αλλά ούτε νοείται ανθρώπινη οντότητα χωρίς τις εν λόγω υποστάσεις. Στην πραγματικότητα, στη διδασκαλία του μονισμού ή ενισμού, το σώμα και η ψυχή δεν αποτελούν οντότητες, αλλά είναι δύο διαφορετικά είδη έκφρασης των ποικίλων εκδηλώσεων της ανθρώπινης ύπαρξης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της θεωρητικής αυτής τοποθέτησης είναι αυτό του πόνου, το οποίο μπορεί να προσεγγιστεί εξίσου τόσο από τη σκοπιά του σώματος όσο και της ψυχής. Με τους όρους του σώματος, ο πόνος σχετίζεται με ορισμένες αντιδράσεις του οργανισμού, ενώ με τους όρους της ψυχής, ο πόνος σχετίζεται με δυσάρεστα συναισθήματα. Αμφότερα, προκαλούν στο άτομο ενόχληση συνεπώς περιγράφουν το ένα και το αυτό γεγονός του πόνου<sup>16</sup>.

Στην τρίτη κατηγορία περί ψυχής, που περιλαμβάνεται η διδασκαλία του σκεπτικισμού, κύριος υπέρμαχος της οποίας υπήρξε ο Hume, υποστηρίζεται ότι η ψυχή δεν είναι ορθό να εκλαμβάνεται ως μια οντότητα. Συγκεκριμένα, μέσω της φιλοσοφικής σκέψης του Hume, η ψυχή προβάλλεται ως «μύθος» και ως απόρροια των ψυχικών παραστάσεων, συναισθημάτων, βιωμάτων, αισθημάτων και εμπειριών που διαθέτει κάθε άτομο. Όταν τα ανωτέρω ψυχικά γεγονότα χαθούν, με τον τρόπο που αυτό συμβαίνει κατά τη διάρκεια του ύπνου, ανάλογα χάνεται και η ψυχή. Επίσης, όταν ο άνθρωπος παύει να έχει συνείδηση των ψυχικών καταστάσεων, δεν μπορεί να εκλαμβάνεται ότι διαθέτει ψυχή. Αυτό ακριβώς συμβαίνει στην περίπτωση του θανάτου, στην κατάσταση του οποίου τα ψυχικά γεγονότα χάνονται μια για πάντα, συνεπώς και η ψυχή<sup>17</sup>.

Στο επίκεντρο των φιλοσοφικών αναζητήσεων, εκτός από το πρόβλημα της δυνατότητας της ύπαρξης της ψυχής και του προσδιορισμού της φύσης της, τέθηκε το ζήτημα αν η ψυχή πρέπει να αποδίδεται μόνο στις ανθρώπινες οντότητες ή αν υπάρχει και στα υπόλοιπα όντα της φύσης. Ο Αριστοτέλης, στο πλαίσιο της θεωρίας του όρισε την ψυχή ως μέρος της μορφής ενός ζώντος οργανισμού, υποστήριξε ότι τόσο τα φυτά

---

<sup>16</sup> Γουδέλη, Κ. (2015). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 41-53.

<sup>17</sup> Langer, T. (1997). *David Hume's Concept of the Self, with special reference to A Treatise of Human Nature Books I and II*, University of Glasgow.

όσο και τα ζώα είναι εφοδιασμένα με ψυχή. Εφόσον τα φυτά και τα ζώα που γεννιούνται, αναπτύσσονται και πεθαίνουν στη γη είναι έμβια όντα, άρα διαθέτουν και αυτά ψυχή ως μέρος της μορφής και της υπόστασής τους. Ωστόσο, η ψυχή του ανθρώπου, μεταξύ άλλων ιδιοτήτων όπως είναι αυτές του λόγου και της έλλογης νόησης τις οποίες αποστερούνται τα ζώα και τα φυτά, διαφέρει από των υπόλοιπων επίγειων όντων<sup>18</sup>. Στη νεότερη φιλοσοφία, πολλοί διανοητές απέδωσαν την ψυχή στις αμιγώς νοούσες οντότητες. Για παράδειγμα ο Descartes υποστήριξε ότι η ψυχή αποτελεί χαρακτηριστικό της υπόστασης μόνο των ανθρώπων<sup>19</sup>.

Τα ερωτήματα για την ουσία, τις ιδιότητες και τη φύση της ψυχής απασχόλησαν από πολύ παλιά τον άνθρωπο. Στην προφιλοσοφική περίοδο, οι πρώτες προσπάθειες να δοθούν απαντήσεις ως προς αυτές εντοπίζονται στα ομηρικά έπη<sup>20</sup>, στα οποία η ψυχή ταυτίζεται με μια ενεργητική δύναμη που συνθέτει την προσωπικότητα, τον χαρακτήρα αλλά και την υπόσταση κάθε ατόμου. Χαρακτηριστικό είναι ότι η λέξη «ψυχή» χρησιμοποιείται για να αποδώσει αυτό που χάνει ένας πολεμιστής κατά τη διάρκεια της μάχης, όταν βρίσκει τον θάνατο. Όταν ένας άνθρωπος πεθαίνει, αν η ψυχή του δεν πάει στα Ηλύσια Πεδία και δεν γίνει αθάνατη σαν των θεών, η ψυχή του μεταβαίνει στον Άδη, όπου ενυπάρχει μεταξύ των νεκρών ως είδωλο, καθώς διατηρεί τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά της. Ωστόσο, η μεταθανάτια κατάσταση στην οποία περιέρχεται δεν παραπέμπει καθόλου στη ζώσα<sup>21</sup>. Αργότερα, κατά την προσωκρατική περίοδο, η λέξη «ψυχή» έγινε ταυτόσημη με την έννοιας της ζωής, καθώς κάθε τι που γεννιέται και αναπτύσσεται στη φύση, θεωρείται ότι διαθέτει ψυχή<sup>22</sup>.

Ο Θαλής ο Μιλήσιος συνέδεσε την ψυχή, εκλαμβανόμενη ως ζωή, με τον αισθητό κόσμο και τη φύση<sup>23</sup>. Θεωρούσαν ότι όλα τα έμβια όντα έχουν ψυχή, η οποία ουσιαστικά πληροί την υπόστασή τους και λειτουργεί ως μαγνήτης για την ύλη.

---

<sup>18</sup> Boeri, (2018), 153-176.

<sup>19</sup> Κέππα (2008), 75· Cottingham, J. (1992). Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science. In: Cottingham, J. (ed), *The Cambridge Companion to Descartes* (236-257), Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>20</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 24-25.

<sup>21</sup> Zeller, E. & Nestle, W. (1990). *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Θεοδωρίδης, Χ. (μτφρ.), Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 17.

<sup>22</sup> Zeller & Nestle (1990), 35.

<sup>23</sup> Αριστοτέλους, *Περὶ ψυχῆς*, 405a 19 και 411a 17.

Εξάλλου, για τους Μιλήσιους, η ύλη είναι έμψυχη, ζώσα και ενεργητική. Ο Αναξίμενης<sup>24</sup>, διατύπωσε ότι η ψυχή ταυτίζεται με τον αέρα, περιλαμβάνει τον κόσμο και τον συγκρατεί στα σταθερά και ασφαλή όριά του. Ουσιαστικά, η ψυχή με τη μορφή του αέρα, δίνει πνοή στα όντα και αποτελεί την αιτία της ύπαρξής τους<sup>25</sup>.

Στις ανωτέρω θέσεις, που είναι σαφώς προσανατολισμένες προς τον υλισμό, οι Πυθαγόρειοι πρότειναν μια διαφορετική αντίληψη περί ψυχής. Αυτή, εκλαμβανόμενη από αυτούς, ταυτίζεται με τους αριθμούς και τα μαθηματικά. Ο Πυθαγόρας θεώρησε ως αρχή του σύμπαντος και των πάντων τον αριθμό, ο οποίος είναι ζωογόνος και άφθαρτος. Σημαντική θέση στη φιλοσοφική παράδοση των Πυθαγορείων έχει η μετεμψύχωση, ως πρωτεύουσα ιδιότητα της ψυχής. Σύμφωνα με τη θέση αυτή, η ψυχή των όντων μεταβαίνει από σώμα σε σώμα. Υπό αυτό το ιδεολογικό πρίσμα, το οποίο έχει καταβολές από τον Ορφισμό<sup>26</sup>, η ψυχή των ανθρώπων και των ζώων μεταβαίνει από ύλη σε ύλη, στην οποία ουσιαστικά «φυλακίζεται». Αυτό σημαίνει ότι η θεία φύση της ψυχής τίθεται εντός των ορίων των υλικών και φθαρτών σωμάτων, και μόλις αυτά φτάσουν στον έσχατο θάνατο, αυτές εξέρχονται και μεταβαίνουν αλλού, προκειμένου να συνεχίσουν την αέναη πορεία της αφθαρτότητάς τους που θα τους οδηγήσει στην ένωσή τους με το θείο<sup>27</sup>.

Ο Ηράκλειτος ο Εφέσιος ερμηνεύει την έννοια της ψυχής μέσω της σύνδεσής της με το πυρ και το ύδωρ. Συγκεκριμένα στο έργο του *Περί φύσεως* υποστηρίζει ότι στον κόσμο υπάρχουν δύο είδη ψυχής: η ξηρή, η οποία είναι λαμπερή, σοφή, άριστη, αιθέρια και πύρινη, που διατηρεί την ατομικότητά της και μετά τη φθορά, και η υγρή, η οποία ακολουθεί φθίνουσα πορεία, οδεύει προς τον θάνατο, χάνει την ατομικότητά

---

<sup>24</sup> Αναξίμενους, DK, B2.

<sup>25</sup> Guthrie, W.K.C. (1987). *Οι Έλληνες φιλόσοφοι από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Σακελλαρίου, Α. (μτφρ.), Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμας, 54-55· Βέικος, Θ. (1995). *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 36-37, 45-48, 56-59.

<sup>26</sup> Ο Ορφισμός είναι η μυστηριακή λατρεία του 6<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. που αποσκοπούσε στην οριστική απαλλαγή της ψυχής από τις διαρκείς μετενσαρκώσεις, στον τέλειο εξαγνισμό της και στην τελική της αποκατάσταση, στην προηγούμενη μακάρια κατάσταση της τελειότητας και της αθανασίας της. Βλ. Μαυράκης, Ν. (2016). *Ανατολικές επιρροές στην ελληνική σκέψη και τον δυτικό κόσμο*, Αθήνα: Σοκόλης, 374-386. Επίσης, βλ. Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 57-58

<sup>27</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 123-124· Βέικος (1995), 143-144.

της και μετασχηματίζεται οριστικώς και αμετακλήτως σε νερό<sup>28</sup>. Ο Εμπεδοκλής από τον Ακράγαντα, αποκαλεί τις ψυχές «δαίμονες» και θεωρεί ότι αρχικά βρίσκονται σε μια κατάσταση ευδαιμονίας και αθωότητας σε μια ευημερούσα πολιτεία, η οποία δεν κυβερνάται από κάποιον θεό, επικρατεί η φιλία και αποκλείεται η έχθρα. Σταδιακά όμως, η ανωτέρω κατάσταση διαφοροποιείται, επικρατεί η διαμάχη, οι ψυχές μολύνονται από το μίσος, υποπίπτουν σε παραπτώματα και εν τέλει χάνουν την αρχική τους αγνότητα. Οι διαρκείς μεταπτώσεις, στις οποίες υποβάλλεται η ψυχή, συνεπάγονται τις αλλεπάλληλες ενσαρκώσεις της, μέχρι την ολική επαναφορά της στην πρωταρχική κατάσταση ευμάρειας. Οι ενσαρκώσεις αυτές περιλαμβάνουν τη μετάβαση από τα διάφορα στάδια. Το κατώτερο αυτών είναι όταν η ανθρώπινη ψυχή εισέρχεται στο σώμα των φυτών, έπειτα στον ζώων, στη συνέχεια των ανθρώπων, μέχρι να καταλήξει στο υψηλότερο επίπεδο. Όταν η ψυχή φτάσει σε αυτό, αποκτά θεϊκή υπόσταση, δεν μετενσαρκώνεται και ο άνθρωπος γίνεται θεός<sup>29</sup>.

Ο Αναξαγόρας από τις Κλαζομενές ταυτίζει την ψυχή με τον νου, χωρίς να προβαίνει σε σαφή διάκριση μεταξύ τους<sup>30</sup>. Ο νους, ως ασώματη οντότητα και άυλη ουσία, είναι το καθαρότερο στοιχείου του κόσμου, από το οποίο πηγάζει η δημιουργία και η κίνηση<sup>31</sup>, η οποία επενεργεί στην ύλη. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο Αναξαγόρας δεν διακρίνει σαφώς την ψυχή από τον νου, ωστόσο ισχυρίζεται ότι ο νους υπάρχει σε όλα τα όντα ως ψυχή, ενώ δεν μπορεί να υπάρχει σε όλα τα όντα ως νους. Εξάλλου, ο νους δεν είναι δυνατό να ενυπάρχει σε όλα τα ζώα και σε όλους τους ανθρώπους. Αντίθετα, ο νους ως ψυχή, ελέγχει τα έμβια όντα και τα κινεί με την ισχύ που διαθέτει. Παράλληλα, ο νους του Αναξαγόρα, δεν αναμιγνύεται με τίποτα άλλο, είναι άπειρος και αυτοκρατής και αποτελεί την έσχατη αιτία<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 151-152· Βέικος (1995), 90-91· Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. (1995). *Θέματα από την Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Δημόπουλος, Σ. (μτφρ.), Μελισσιδής, Ν. (επιμ.), 3<sup>η</sup> έκδ., Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Υπηρεσία Δημοσιευμάτων, 43-44.

<sup>29</sup> Βέικος (1995), 179-182· Ανδριόπουλος (1995) 85-86.

<sup>30</sup> Αναξαγόρου, DK, B 12.

<sup>31</sup> Αναξαγόρου, DK, B 12.12· Μπαλογιάννης, Σ.Ι. (2017). Ο Νους κατά τον Αναξαγόρα, *Εγκέφαλος*, 54, 82-97.

<sup>32</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 205· Βέικος (1995), 194-198.

Ο Λεύκιππος<sup>33</sup> και κυρίως ο Δημόκριτος από τα Άβδηρα, διατύπωσαν την ατομική τους θεωρία στην προσπάθειά τους να εξηγήσουν τη φύση των υλικών σωμάτων και της ύλης γενικότερα. Στο πλαίσιο των φιλοσοφικών τους στοχασμών υποστήριζαν ότι η ύλη αποτελείται από σωματίδια, άτομα, αμετάβλητα και αδιαίρετα, τα οποία ονόμασαν άτομα, και ανάλογα πάντα με το πόσο πολύπλοκα είναι τα ίδια ή πολυδιάστατη η μεταξύ τους σύνδεση, το ίδιο πολύπλοκα και πολυδιάστατα είναι τα υλικά αντικείμενα που συνθέτουν<sup>34</sup>. Τα άτομα βρίσκονται σε συνεχή κίνηση μέσα στον κενό χώρο και σε διαρκή σύγκρουση μεταξύ τους, γεγονός που έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία νέων κάθε φορά μορφών και σωμάτων<sup>35</sup>. Από αυτό εξάγεται ότι και η ψυχή των όντων αποτελείται από άτομα. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, ο Δημόκριτος θεωρεί ότι η ψυχή είναι μια σύνθεση λείων σφαιρικών ατόμων<sup>36</sup>. Βάσει της θεωρίας του Δημοκρίτου, οι λειτουργίες της ψυχής είναι η κίνηση, η αίσθηση και η νόηση.

Με τους ατομικούς φιλόσοφους, ουσιαστικά ολοκληρώνεται η προσωκρατική περίοδος της ελληνικής φιλοσοφίας, η οποία εισέρχεται στην κλασική εποχή που δεσπόζουν οι διδασκαλίες του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη. Ο Πλάτων μελέτησε σε βάθος την ουσία και τη φύση της ψυχής, κυρίως στη σύνδεση και τη σχέση της με το σώμα, στο πλαίσιο των προσπαθειών του να συμβάλει στην ηθική ανάταση των ανθρώπων, στη βελτίωση της συνύπαρξής τους με τους άλλους, καθώς και στην πραγμάτωση της ευδαιμονίας σε κάθε έκφανση της ζωής τους. Οι πλατωνικές θεωρίες περί ψυχής άσκησαν μεγάλη επιρροή στην φιλοσοφία του Αριστοτέλη και επηρέασαν την επιστήμη της ψυχολογίας στην πορεία της εξέλιξής της στον χρόνο.

Σύμφωνα με την πλατωνική φιλοσοφία, η δημιουργία της ψυχής του ανθρώπου έπεται εκείνης της κοσμικής ψυχής, στην οποία ο δημιουργός προβαίνει σε πρώτο χρόνο. Η ανθρώπινη ψυχή αποτελείται από δύο μέρη: το ένα είναι αθάνατο και με τη σύστασή του επιφορτίζεται ο δημιουργός του, ενώ το άλλο είναι θνητό και με τη δημιουργία του επιφορτίζονται οι κατώτεροι θεοί. Αυτοί, εκτός από το θνητό μέρος της ψυχής του ανθρώπου, μεριμνούν και για το σώμα του<sup>37</sup>. Το θνητό μέρος της

---

<sup>33</sup> Λευκίππου, DK, A 14.

<sup>34</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 211-212

<sup>35</sup> Λευκίππου, A 28. Βλ και Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 215.

<sup>36</sup> Διογένης Λαέρτιος, *Δημόκριτος*, 7, 44, 12.

<sup>37</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 69 c· Βλ. και Κάλφας, Β. (2007). *Πλάτων, Τίμαιος*, Αθήνα: Πόλις, 11.



ανθρώπινης ψυχής κατασκευάζεται από δευτερεύον και προσμειγμένο υλικό, που προέρχεται από τα εναπομείναντα στοιχεία της κατασκευής της κοσμικής ψυχής, από τα οποία δημιουργείται το αθάνατο μέρος της. Αυτό, προορίζεται να κυριαρχήσει έναντι του θνητού μέρους της

Πριν τη δημιουργία του σώματος και της ενσάρκωσής της, η ψυχή του ανθρώπου βρίσκεται πλησίον των θεών, ακολουθεί την πομπή τους, μετέχει της μακαριότητάς τους και θεάται το Αγαθό και τις Ιδέες<sup>38</sup>. Από την εν λόγω πορεία η ψυχή κατακτά τις απαραίτητες γνώσεις για τη γήινη ζωή της, μετά το τέλος της οποίας, η ψυχή επιλέγει ένα αστέρι, στο οποίο θα κατοικήσει μόνιμα αμέσως μετά την ολοκλήρωση των μετενσαρκώσεών της<sup>39</sup>. Από την ανωτέρω ανάλυση, καταδεικνύεται η πεποίθηση του Πλάτωνος ότι η ψυχή μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από το σώμα.

Στους διαλόγους του *Φαίδρο* και *Πολιτεία*, ο Πλάτων εισήγαγε τη θεωρία του για τα τρία μέρη της ανθρώπινης ψυχής (λογιστικό, θυμοειδές, επιθυμητικό), τα οποία αντιστοιχούν στις τρεις κατηγορίες πολιτών (φιλόσοφοι βασιλείς, πολεμιστές, χειρωνάκτες)<sup>40</sup>. Ο Πλάτων παρομοιάζει την ψυχή του ανθρώπου με άρμα, το οποίο αποτελείται από έναν ηνίοχο και δύο άλογα. Από αυτά, το ένα είναι αθάνατο, έχει ευγενική καταγωγή και θεωρείται άριστο (θυμοειδές), ενώ το άλλο είναι θνητό και έχει τις αντίθετες ιδιότητες (επιθυμητικό). Η διαφορά αυτή μεταξύ των δύο ίππων, καθιστά την καθοδήγηση του άρματος από τον ηνίοχο εξαιρετικά δύσκολη (λογιστικό). Τα διακριτά αυτά μέρη της ανθρώπινης ψυχής επιτελούν διαφορετικές λειτουργίες. Το επιθυμητικό εκφράζει την ανάγκη του ανθρώπου να εξωτερικεύει τα φυσικά, ζωώδη ένστικτά του, την οποία το άτομο μετριάξει με την επικράτηση της λογικής του<sup>41</sup>. Στο εσωτερικό του ανθρώπου, τον οποίο κατευθύνει το λογικό, οι σκέψεις και τα συναισθήματα είναι τακτοποιημένα με όμορφο τρόπο, σε αντίθεση με εκείνου του οποίου, που κυριαρχεί το επιθυμητικό του<sup>42</sup>.

Μεταξύ του λογιστικού και του επιθυμητικού μέρους της ψυχής, ο Πλάτων αναγνωρίζει την ύπαρξη του θυμοειδούς. Στο θυμοειδές εδράζεται η ανδρεία, το

---

<sup>38</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, 247c-e.

<sup>39</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 41d-e, 42b.

<sup>40</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, Θ' 573e-574a· Πλάτων, *Φαίδρος*, 238a-b.

<sup>41</sup> Θεοδωρακόπουλος, Ι. (2002). *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 139

<sup>42</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 47e-48a· Βλ. Κάλφας, (2007) 69-75

θάρρος και τα συναισθήματα, στοιχεία που καλλιεργούνται, ενισχύονται και εμπλουτίζονται με την κατάλληλη εκπαίδευση. Στην περίπτωση αυτή, το θυμοειδές θα συμβάλει θετικά στην επικράτηση του λογιστικού στην ψυχή του ανθρώπου, ενώ διαφορετικά, το αφήνει εκτεθειμένο στις ανάγκες του επιθυμητικού<sup>43</sup>.

Η κοσμική ψυχή υπάρχει ανεξάρτητη πριν συνδυαστεί με την υλική υπόσταση του κόσμου και μετά την ένωσή τους πορεύονται παράλληλα και αχώριστα. Κατά ανάλογο τρόπο, η ανθρώπινη ψυχή ενώνεται με το ανθρώπινο σώμα, όπως λέει ο Σεμια προσπάθεια να αντιδράσει σε αυτή την κατάσταση και να ανακτήσει τη χαμένη της υπόσταση, η ψυχή «πτερορρησασα» μέχρι που συνδέεται με ένα σώμα, το οποίο, λόγω του ότι είναι στέρα ύλη, συμβάλλει στον τερματισμό της αστάθειάς της<sup>44</sup>. Η ψυχή μπορεί να επανακτήσει πτέρωμα μέσω του έρωτα, ο οποίος λαμβάνει χώρα, όταν προκληθεί ερωτική συγκίνηση μετά τη θεώρηση ενός ωραίου σώματος. Ορισμένες φιλοσοφικές φύσεις ανέρχονται προς το απόλυτο Αγαθό και το Κάλλος. Η ενσωμάτωση αποτελεί ένα είδος κατάπτωσης της ψυχής, από την οποία αυτή μπορεί να ανακτήσει το πτέρωμά της, ανερχόμενη προς τις Ιδέες και το Αγαθό<sup>45</sup>.

Στη βάση των θεωρητικών προσεγγίσεων των προγενέστερων του φιλοσόφων, ο Αριστοτέλης συνέγραψε το έργο *Περὶ Ψυχῆς*, το οποίο ανήκει σε εκείνα της ώριμης συγγραφικής του δράσης, κατά την περίοδο της τελευταίας του διαμονής στην Αθήνα, γεγονός που αιτιολογεί κατά κάποιο τρόπο τις αντιφάσεις και τις επαναλήψεις. Στο επίκεντρο της προβληματικής του τίθεται η διερεύνηση της ουσίας, των ιδιοτήτων και της φύσης της ψυχής, η οποία εντάσσεται στη φυσική φιλοσοφία του Σταγειρίτη και βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τα έργα του που χαρακτηρίζονται «βιολογικά»<sup>46</sup>. Σε αυτή την κατηγορία έργων, ο Αριστοτέλης αναφέρει σε μεγάλη συχνότητα ορισμένες έννοιες, όπως της δύναμης και της ενέργειας, τη χρήση των οποίων εντάσσει στον διπολικό διαχωρισμό που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφική του σκέψη. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι κάθε οντότητα στον κόσμο αποτελείται από το στοιχείο της ύλης και από το στοιχείο της μορφής. Η πρώτη εμπεριέχει τη μορφή με την έννοια της δύναμης,

---

<sup>43</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 70a· Πλάτων, *Πολιτεία*, Γ' 410b· Πλάτων, *Φαῖδρος*, 247b-c, 254a

<sup>44</sup> Πλάτων, *Φαῖδρος*, 246c.

<sup>45</sup> Μαραγγιανού-Δερμούση, (2016), 389.

<sup>46</sup> Σφενδόνη-Μέντζου, Δ. (2010). *Ο Αριστοτέλης σήμερα. Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της Σύγχρονης Επιστήμης*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη, 27· Μπετσάκος, Β. (2007). *Ψυχή άρα Ζωή: Ο αποφαιτικός χαρακτήρας της αριστοτελικής θεωρίας της ψυχής*, Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 88.

η οποία σταδιακά και με την επικράτηση συγκεκριμένων προϋποθέσεων μετασχηματίζεται σε ενέργεια. Είναι σαφές ότι στην αριστοτελική σκέψη η δύναμη αφορά στην δυνατότητα του όντος να κάνει ή να γίνει κάτι, ενώ η ενέργεια αφορά στην υλοποίηση της εν λόγω δυνατότητας. Η ενέργεια συμβάλλει εμπράκτως στην εξελικτική πορεία των φυσιολογικών και βιολογικών λειτουργιών της ψυχής, και έτσι αξιολογείται ως σημαντικότερη της δύναμης<sup>47</sup>.

Η έντονη συσχέτιση των βιολογικών έργων<sup>48</sup> του Αριστοτέλη με το *Περὶ Ψυχῆς* έγκειται στο γεγονός ότι τα πρώτα λειτουργούν συμπληρωματικά του δευτέρου και ότι η φύση της ψυχής μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο όταν διερευνηθεί σε βάθος η λειτουργία της ζωής. Αναφορές στην ψυχή εντοπίζονται και σε άλλα έργα του Αριστοτέλη, όπως είναι τα *Ἠθικά Νικομάχεια*, η *Ρητορική* και η *Ποιητική*, στα οποία εξετάζονται οι ικανότητες, οι έξεις και τα συναισθήματα (πάθη) της ψυχής<sup>49</sup>. Στο έργο του *Περὶ Ψυχῆς*, ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει να εκθέσει από πολύ νωρίς, τις προσωπικές του θέσεις, όσον αφορά στις απόψεις και τις θεωρητικές προσεγγίσεις των παλαιότερων διανοητών ως προς την έρευνα της ψυχής. Συγκεκριμένα, παραθέτει οτιδήποτε θεωρεί ορθό και αξιολογεί όσα αποδέχεται ως λανθασμένα.

Στο πρώτο βιβλίο της *Περὶ Ψυχῆς* πραγματείας του, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τη δυσκολία του ανθρώπινου νου να συλλάβει την ουσία, τις ιδιότητες και τη φύση της ψυχής, και οριοθετεί μέσω του σχεδιασμού μιας στρατηγικής ερωτήσεων-απαντήσεων την έρευνά του, προκειμένου να καταλήξει σε ασφαλή συμπεράσματα για το *τι είναι η ψυχή*. Πρόθεσή του είναι η πορεία της συλλογιστικής του να γίνει ανά στάδια και να είναι σύμφωνη με τη μεθοδολογία που θα ακολουθήσει. Τα βασικά ερωτήματα γύρω από τα οποία αναπτύσσει τον φιλοσοφικό του στοχασμό περί ψυχής αφορούν στο γένος

---

<sup>47</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* A, 402a, 4-7.

<sup>48</sup> Στα βιολογικά αριστοτελικά έργα μπορούν να συγκαταλεχθούν οι οκτώ πραγματείες που είναι γνωστές ως *Μικρά Φυσικά*, οι οποίες ερευνούν και μελετούν τον τρόπο λειτουργίας των σωμάτων. Αυτές είναι: *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* και *Περὶ άναπνοῆς*, *Περὶ νεότητος καὶ γήρωσ*, *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*, *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*, *Περὶ Αἰσθήσεως καὶ Αἰσθητῶν*, *Περὶ Ὑπνου καὶ Ἐγρηγόρσεως*, *Περὶ μνήμης καὶ άναμνήσεως*, *Περὶ ένυπνίων*. Ο W.D. Ross αποκαλεί τα ανωτέρω συγγράμματα «ψυχολογικά». Βλ. Ross, W.D. (1993). *Αριστοτέλης*, Μήτσου, Μ. (μτφρ.), 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 26.

<sup>49</sup> Μπετσάκος, (2007), 9.

της, στο αν είναι αδιαίρετη ή διαιρετή σε ξεχωριστά μέρη, στο αν είναι εντελεχεία ή δύναμη, στο αν οι ψυχές είναι ομοειδείς ή μη ομοειδείς<sup>50</sup>.

Ο Σταγειρίτης διατυπώνει ότι στην περίπτωση που διαπιστώσει ότι η ψυχή είναι διαιρετή, πρόθεσή του είναι να καταλήξει στην αποτελεσματικότερη μέθοδο ανάλυσης των μερών της. Καλείται να αποφασίσει αν θα εξετάσει πρώτα την ψυχή συνολικά ή αν θα ερευνήσει ξεχωριστά τα μέρη της και θα εντοπίσει τις διαφορές και τις ομοιότητες μεταξύ τους. Στο ίδιο πλαίσιο, ο φιλόσοφος εκφράζει τους προβληματισμούς του για το αν θα προσεγγίσει πρώτα το αντικείμενο ή το έργο, και στη συνέχεια τα μέρη του, όπως θα έπραττε στην περίπτωση του νοητού ή του νου, και της νόησης. Τέλος, ο Αριστοτέλης διερωτάται αν οι ψυχικές καταστάσεις εντάσσονται στη λειτουργία του σώματος και αν έτσι επιβεβαιώνεται η υπόθεση ότι το σώμα συνδέεται με την ψυχή. Στο εν λόγω ερώτημα, ο Σταγειρίτης απαντά ότι οι ιδιότητες της ψυχής και οι ψυχικές καταστάσεις θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως λόγοι της ψυχής μέσα στο υλικό σώμα. Σε αυτό το πλαίσιο, η ψυχή συνδέεται αναμφισβήτητα με το σώμα<sup>51</sup>.

Ο Αριστοτέλης, αφού ολοκληρώνει με την παράθεση των προβληματισμών του, αναφορικά με την ουσία, τις ιδιότητες και τη φύση της ψυχής, στοιχειοθετεί τη φιλοσοφική του προσέγγιση εκκινώντας από την αξιολόγηση των θεωρήσεων των προγενέστερων διανοητών, δηλαδή των Προσωκρατικών και του δασκάλου του Πλάτωνος. Ουσιαστικά, με τον τρόπο αυτό, προετοιμάζει τους ακροατές του να γνωρίσουν και να αποδεχθούν τις προσωπικές του απόψεις περί ψυχής<sup>52</sup>. Συγκεκριμένα, αναφέρεται στις θέσεις κυρίως των Πυθαγορείων, του Εμπεδοκλή, των Ατομικών φιλοσόφων και του Πλάτωνος, καθώς επίσης εστιάζει την κριτική του στην κίνηση, τη γνώση, την αίσθηση και τη μη σωματικότητα της ψυχής. Αναφορικά με τη πρώτη, διατυπώνει ότι πολλοί φιλόσοφοι έχουν υποστηρίξει ότι η ψυχή είναι τόσο αυτοκινούμενη όσο και βασικός παράγοντας κίνησης της ύλης και των σωμάτων<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* A, 402a, 22-27.

<sup>51</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* A, 403a, 25.

<sup>52</sup> Η πραγματεία *Περὶ Ψυχῆς* προοριζόταν για ακρόαση στο πλαίσιο της λειτουργίας του Λυκείου και εντάσσεται στους λόγους «κατὰ φιλοσοφίαν» Βλ. Düring, I. (1994). *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, Κοτζίτσα-Παντελή, Π. (μτφρ.), 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 114.

<sup>53</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* A, 404b, 9.

Κατά ανάλογο τρόπο, αναφέρει ότι οι εκπρόσωποι της φιλοσοφικής διανόησης πριν από αυτόν, θεώρησαν ότι η ψυχή αποτελεί το μέσο, με το οποίο το έμβιο ον κατακτά γνώσεις, αντιλαμβάνεται και αισθάνεται τα άλλα όντα που το περιβάλλουν, καθώς επίσης ότι η ίδια η ψυχή κατασκευάζεται και εμπεριέχει πολλά από τα πρωταρχικά και τα σημαντικά στοιχεία του σύμπαντος<sup>54</sup>.

Αναφορικά με το τρίτο σημείο κριτικής που ασκεί ο Αριστοτέλης στις θεωρητικές προσεγγίσεις περί ψυχής των προγενέστερων φιλοσόφων, δηλαδή με τη μη σωματικότητά της, διατυπώνει ότι το εν λόγω ζήτημα απορρέει από τις θέσεις που σχετίζονται με την κίνηση, τη γνώση και την αίσθηση της ψυχής. Συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι εφόσον γίνεται αποδεκτό ότι η ψυχή αποτελεί αρχή της κίνησης και συντίθεται από πρωταρχικές αρχές, είναι δυνατό να αποκόπτεται η σύνδεσή της με το σώμα. Όσοι προηγούμενοι διανοητές υποστήριξαν ότι η ψυχή είναι άυλη και ασώματη, καθώς και ότι οι αρχές που τη συνθέτουν είναι εξίσου άυλες και ασώματες, έφτασαν στα ανωτέρω συμπεράσματα γιατί δεν κατάφεραν να εντοπίσουν τη συνδεσιμότητα μεταξύ ψυχής και σώματος. Ο Σταγειρίτης ασκεί ευθεία κριτική σε όσους προέβησαν σε πραγμάτευση του ζητήματος της ψυχής, εκλαμβάνοντάς την ως ξεχωριστή υπόσταση, η οποία δύναται να υπάρχει ανεξάρτητα από την παρουσία ή μη της ύλης, δηλαδή του σώματος. Ο Αριστοτέλης διαφοροποιεί πλήρως τη θέση του από τις πρότερες προσεγγίσεις και πρεσβεύει με τρόπο ρητό και κατηγορηματικό ότι η ψυχή και το σώμα αποτελούν μια αδιαχώριστη ενότητα. Στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο, κάθε έμβιο ον που διαθέτει ψυχή και σώμα ανάγεται επίσης σε μια μοναδική ενότητα, συνεπώς όλες οι θεωρίες περί σάρκωσης και μετενσάρκωσης της ψυχής σε ένα ή ποικίλα σώματα μέχρι την ένωσή της με το θείο, δεν είναι δυνατό να ευσταθούν και να εκλαμβάνονται ως ορθές<sup>55</sup>.

Συνεχίζοντας την κριτική αξιολόγηση των πρότερων ερμηνειών της ουσίας, των ιδιοτήτων και της φύσης της ψυχής, ο Αριστοτέλης παρομοιάζει την προσπάθεια διερεύνησης της ψυχής με την προσπάθεια εκμάθησης μιας τέχνης. Κάθε τέχνη, προκειμένου να αποφέρει τα προσδοκώμενα αποτελέσματα, προϋποθέτει τη γνώση και τη χρήση υλικών αντικειμένων, οργάνων και εργαλείων, τα οποία ο εν ενεργεία ή ο εν δυνάμει τεχνίτης θα αξιοποιήσει προκειμένου να πετύχει τον σκοπό της δημιουργίας

---

<sup>54</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* Α, 404b, 10-11.

<sup>55</sup> Guthrie, (1987), 138.

του και να εξωτερικεύσει τα όσα σκέφτεται ή αισθάνεται. Κατά ανάλογο τρόπο, αυτός που θα επιδιώξει να κατανοήσει, να εξηγήσει και να ερμηνεύσει τις λειτουργίες της ψυχής, δεν πρέπει να αφήσει αναξιοποίητο τα όργανό της, δηλαδή το σώμα που την εμπεριέχει και την περιβάλλει. Κάθε μελέτη της ζωής και έρευνα της ψυχής θα θεωρηθούν επαρκείς, εφόσον θα βασίζονται στην εξέταση του έμψυχου και ενσώματου έμβιου όντος. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, ο οποίος ανάγεται σε κατεξοχήν υπέρμαχο του μονισμού, όλες οι απόψεις περί ψυχής δύνανται να θεμελιώνονται σε ένα πλαίσιο στενής και άρρηκτης σύνδεσης ψυχής-σώματος<sup>56</sup>.

Σε συνέχεια της κριτικής αποτίμησης των προσωκρατικών και πλατωνικών ερμηνειών περί ψυχής, ο Αριστοτέλης προσπαθεί να καταδείξει την έλλειψη δυναμικής και αντικειμενικής ορθότητας των θεωριών που υπερασπίζονται την κινητικότητα της ψυχής. Για να τεκμηριώσει τη θέση του που αντιτάσσεται στο ανωτέρω φιλοσοφικό θεώρημα, ορίζει τέσσερις μορφές κίνησης: 1. τη φορά, 2. την αλλοίωση, 3. την ελάττωση ή φθίση<sup>57</sup> και 4. την αύξηση. Η κύρια σύλληψη του Αριστοτέλη αφορά στον ορισμό της κίνησης ως μετάβασης από το δυνάμει ον στην εντελέχειά του<sup>58</sup>. Συνεχίζοντας τη συλλογιστική του, διατυπώνει ότι η ψυχή δύναται να διαθέτει είτε μόνο ένα από τα εν λόγω είδη κινήσεων, είτε κάποια από αυτά είτε και όλα<sup>59</sup>. Η προβληματική γύρω από το ζήτημα της κίνησης της ψυχής, συσχετίζεται με εκείνη του όντος, η οποία βρέθηκε στο επίκεντρο των φιλοσοφικών αναζητήσεων των Προσωκρατικών<sup>60</sup>. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ψυχή δεν κινείται τυχαία ή άναρχα, αλλά ακολουθεί έναν συγκεκριμένο κάθε φορά τρόπο. Υπό αυτό το ιδεολογικό πρίσμα, διαπιστώνεται ότι η κίνηση της ψυχής δεν είναι συμπτωματική, δηλαδή *κατά συμβεβηκός*, άρα θα πρέπει να σχετίζεται άμεσα με την ίδια της την ουσία, τις ιδιότητες και τη φύση<sup>61</sup>. Παράλληλα με τον ανωτέρω συλλογισμό, ο Αριστοτέλης αναφορικά με

---

<sup>56</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* A, 407b, 24-26· Guthrie, (1987), 138.

<sup>57</sup> Στην παρούσα μελέτη επιλέγεται η χρήση της δόκιμης λέξης «ελάττωση» αντί του απαρχαιωμένου και μη δόκιμου όρου «φθίση», προκειμένου να αποδοθεί νοηματικά η βαθμιαία μείωση, η σταδιακή ελάττωση και η βαθμιαία ή σταδιακή εξαφάνιση.

<sup>58</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά* II, 193b, 4-7 · Η κίνηση ορίζεται ως η ατελής εντελέχεια του όντος που είναι δυνάμενο να ενεργοποιηθεί με την εν λόγω ενέργεια και να μετασχηματιστεί σε κινητόν. Βλ. Κάλφας, Β.Β. (2015). *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 57-59.

<sup>59</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* A, 406a, 12-14.

<sup>60</sup> Σφενδόνη-Μέντζου, (2010), 54.

<sup>61</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* A, 406a, 18-19.

το θέμα της κίνησης της ψυχής, υποστηρίζει ότι για να νοηθεί κάθε είδος ή μορφή κίνησης θα πρέπει να συνεξεταστεί με ένα χωρικό πλαίσιο. Η κίνηση κάθε όντος ή πράγματος δεν είναι δυνατό να εξεταστεί ανεξάρτητα από τον χώρο, καθώς μόνο έτσι γίνεται αντιληπτό και καθίσταται κατανοητό. Συνεπώς, η ψυχή, εφόσον αποτελεί φορέα κίνησης, θα πρέπει να ενυπάρχει σε ορισμένο χώρο. Αν όμως γίνει αποδεκτό ότι η ψυχή είναι αυτοκινούμενη, δηλαδή ότι είναι κινητήρια δύναμη της ίδιας της της υπόστασης, είναι λογικό να υποτεθεί ότι και το χωρικό πλαίσιο που την περιβάλλει θα αρχίσει να κινείται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Αν λοιπόν θεωρηθεί ότι τα χωρικά όρια που περιλαμβάνουν τη ψυχή είναι εκείνα που προσδιορίζουν το σώμα, θα ισχύει ότι οποιαδήποτε κίνηση προέρχεται είτε από την ψυχή είτε από το σώμα, θα στρέφεται τόσο προς την ψυχή όσο και προς το σώμα<sup>62</sup>.

Ως προς την κινητικότητα που αναπτύσσει το σώμα, ο Σταγειρίτης παρατηρεί ότι μετατοπίζεται κινούμενο με φορά. Αυτό σημαίνει ότι αν η κινητικότητα της ψυχής είναι ίδια με εκείνη του σώματος, τότε η ψυχή θα μετατοπίζονταν διαρκώς, θα άλλαζε θέσεις και θα υπερέβαινε τα ορισμένα χωρικά της όρια. Το γεγονός αυτό συνεπάγεται ότι σε μια τέτοια κατάσταση «σωματικής» κίνησης, η ψυχή είτε θα μετακινούνταν εν συνόλω και ως ενότητα σε άλλα σώματα ή ορισμένα μόνο μέρη της θα μετατοπίζονταν, διασπώντας έτσι την ενότητά της, την οποία ο Αριστοτέλης αποδέχθηκε από την αρχή της συλλογιστικής του τεκμηρίωσης. Για να καταδείξει το άτοπο της ταύτισης της κίνησης των σωμάτων και εκείνη της ψυχής, ο φιλόσοφος διατύπωσε τη θέση ότι κάθε φορά που η ψυχή εξέρχεται του σώματος, αυτό θα πεθαίνει, και κάθε φορά που η ψυχή θα επιστρέφει σε αυτό, το σώμα θα ανασταίνεται και θα καθίσταται εκ νέου έμβιο<sup>63</sup>. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη όμως, η πρώτη εντελέχεια ενός φυσικού σώματος που έχει τη δυνατότητα να ζήσει είναι ψυχή. Συνεπώς, το εν λόγω σώμα θα πρέπει να διαθέτει όργανα, να μην είναι νεκρό και να έχει τη δυνατότητα να αποκτήσει συγκεκριμένες λειτουργίες. Η ψυχή, όπως την αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης αποτελεί μια μορφή του σώματος και συνεπάγεται τη δυνατότητά του να καταστεί έμβιο<sup>64</sup>.

Σε περίπτωση που η ανωτέρω αντίληψη εκλαμβάνονταν ως ορθή, η ψυχή θα μπορούσε να εισέρχεται και να εξέρχεται σε κατάσταση ζωής-θανάτου διαρκώς και

---

<sup>62</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* Α, 406α, 30.

<sup>63</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς* Α, 406β, 1-5.

<sup>64</sup> Κάλφας, (2015), 73-75.

χωρίς περιορισμό. Οποιαδήποτε παραδοχή αναφορικά με τη συμπτωματική ή τυχαία κίνηση του σώματος και της ψυχής, οδηγείται στο κενό, καθώς δεν μπορούν να λαμβάνουν χώρα μετενσαρκώσεις της ψυχής από σώμα σε σώμα ανεξαρτήτως κατάστασης. Ο Αριστοτέλης, ως κατεξοχήν εκφραστής του ρεαλισμού, είναι αδύνατο να αποδεχθεί την ανωτέρω θέση και να εντάξει στη φιλοσοφία του οποιαδήποτε εξήγηση εμπεριέχει στοιχεία πολλαπλών σαρκώσεων της μιας ψυχής. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, η ψυχή είναι αυτή που κινεί το σώμα και όχι το σώμα αυτό που κινεί τη ψυχή, καθώς η τελευταία είναι αυτή που το ενεργοποιεί για να δράσει μέσω της ελεύθερης σκέψης και θέλησης. Σε αυτό το σημείο, οποιοσδήποτε θα θεωρούσε λογικό ότι ο Αριστοτέλης συμφωνεί με την πλατωνική θέση περί της κίνησης της ψυχής και του σώματος, όπως παρατίθεται στον *Τίμαιο*. Ωστόσο, αυτή δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί επιφανειακή προσέγγιση, καθώς ο Σταγειρίτης εκφράζει την έντονη διαφωνία του ως προς αυτή στο *Περί Ψυχής* κείμενό του.

Συγκεκριμένα, αφού εκθέσει τη θέση του Πλάτωνος σύμφωνα με την οποία η ψυχή είναι η δύναμη που θέτει σε κίνηση το σώμα, μέσω της μετάδοσης της αυτοκίνησής της στο συνδεδεμένο σε αυτή σώμα, ασκεί έντονη κριτική σε αυτή<sup>65</sup>. Ο Αριστοτέλης αξιολογεί αρνητικά την πλατωνική θεώρηση του ζητήματος, καθώς σε αυτή η ψυχή ανάγεται σε μέγεθος και ταυτίζεται με τον νου. Όπως προαναφέρθηκε στην παρούσα ενότητα, ο Σταγειρίτης εκλαμβάνει την ψυχή ως συνέχεια και ενότητα, κατά ανάλογο τρόπο με τη σειρά των μαθηματικών αριθμών. Το ίδιο θεωρεί ότι ισχύει και στην περίπτωση της νόησης, της λειτουργίας δηλαδή του νου, στην οποία αναπτύσσονται νοήματα που είναι συνεχή, διαδοχικά και δημιουργούν μια ενότητα. Με την έννοια του μεγέθους, με την οποία ο Πλάτων προσπαθεί να αποδώσει την ψυχή, δεν εξασφαλίζεται σε καμία περίπτωση η αίσθηση της ενότητας και της διαδοχής, οι οποίες διέπουν τόσο την ψυχή όσο και τον νου<sup>66</sup>.

Ιδιαίτερος επικριτικός εμφανίζεται ο Αριστοτέλης στο πρώτο μέρος της πραγματείας του με όλους όσους επιχείρησαν να προσεγγίσουν με τρόπο πολυπρισματικό την ουσία και τη φύση της ψυχής, χωρίς να προβούν σε καμία αναφορά για το σώμα που προορίζεται να τη δεχτεί και να τη συμπεριλάβει στην υλική του υπόσταση. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, κάθε προσπάθεια εξέτασης, μελέτης και

---

<sup>65</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* Α, 406b, 26-28.

<sup>66</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* Α, 407a, 2-9.



έρευνας της ψυχής, αποκομμένης από το σώμα, δεν μπορεί να ευσταθεί ή να θεωρηθεί αξιόπιστη. Ως προς αυτό, ο Αριστοτέλης προχωρά περαιτέρω λέγοντας ότι μέλημα των φιλοσόφων δεν ήταν απλώς να συνδέσουν την έννοια της ψυχής με εκείνη του σώματος, ούτε να στοιχειοθετήσουν τη θέση ότι κάθε περιπλανώμενη ψυχή μπορεί να εισχωρήσει σε οποιοδήποτε σώμα. Αντίθετα, θα έπρεπε να λάβουν σοβαρά υπόψη τους ότι κάθε σώμα είναι μοναδικό, ότι έχει τη δική του ξεχωριστή ουσία και τη δική του ιδιαίτερη μορφή, συνεπώς προορίζεται να λάβει μια συγκεκριμένη ψυχή, που του ταιριάζει και το εκφράζει απόλυτα. Άλλωστε, ούτε η κίνηση ή η αυτοκίνηση της ψυχής είναι τυχαία, αλλά ούτε και η σύνδεσή της με το σώμα επαφίεται σε συμπτωματικούς παράγοντες<sup>67</sup>.

Ο Αριστοτέλης, σε συνέχεια της κριτικής του αξιολόγησης, εκτιμά ως λανθασμένη την αντίληψη των φιλοσόφων πριν από αυτόν χρονικά, η οποία αιτιολογούσε την προσπάθεια ταύτισης της ψυχής με την αρμονία ή την επιδίωξή τους να την αποδώσουν ως τέτοια. Η πεποίθηση αυτή, βασίζεται στην παραδεδομένη αρχή κατά την πρώιμη περίοδο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης ότι η ψυχή προκύπτει από τη σύνθεση και την ένωση των αντιτιθέμενων στοιχείων που την αποτελούν. Κατά ανάλογο τρόπο, η δημιουργία του υλικού σώματος αποδίδονταν στη συνύπαρξη των ενάντιων συστατικών στοιχείων του, τα οποία το συναπαρτίζουν και συνυπάρχουν εντός των ορίων του<sup>68</sup>.

Ο Σταγειρίτης στοιχειοθετεί την αντίκρουση της ανωτέρω θέσης, εστιάζοντας στην αδυναμία της αρμονίας να θέτει τα πράγματα και τα όντα σε κίνηση. Σε αντίθεση με την ψυχή, η οποία, όπως επισημάνθηκε πολλάκις, προκαλεί κίνηση, η αρμονία δεν διακρίνεται για την εν λόγω ικανότητα. Παράλληλα με αυτό, η αρμονία δεν είναι δυνατό να ταυτιστεί με ψυχικές καταστάσεις και συναισθήματα, καθώς καμία διαδοχή ή σύνδεση δεν είναι αυτονόητα δεδομένη μεταξύ τους. Συνεπώς, τα ψυχικά πάθη ενός έμβιου όντος δεν αποτελούν απόρροια της εσωτερικής αρμονίας που νιώθει, αλλά καθορίζονται από άλλους παράγοντες όπως είναι η νόηση, η θέληση, η αίσθηση και η σκέψη. Άλλωστε, η ψυχή δεν είναι ούτε σύνθεση ούτε αναλογία πραγμάτων. Για τον Αριστοτέλη, η έννοια της αρμονίας πρέπει να αποδίδεται σε καταστάσεις που

---

<sup>67</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* Α, 407b, 20-24.

<sup>68</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* Α, 407b, 30-33.

σχετίζονται με τη βιολογική υγεία του ατόμου, με τις δεξιότητές του, με τις ικανότητες που διαθέτει το σώμα, με τη δυναμική και τη φύση του<sup>69</sup>.

Σύμφωνα με τη συλλογιστική του Αριστοτέλη, αν υποθεθεί ότι η ψυχή είναι ένα είδος σύνθεσης, δηλαδή αρμονία, εγείρεται το ζήτημα του που εδρεύει αυτή. Με τη λογική ότι το σώμα προκύπτει από έναν συνδυασμό διαφορετικών και αντίθετων στοιχείων και ότι έτσι κάθε μέρος του είναι ξεχωριστό, θα πρέπει σε κάθε ένα από αυτά να αντιστοιχεί μια ψυχή. Με το στοιχείο της σύνθεσης ενεργά παρόν, εκτός από το σώμα, επιμερίζεται και η ψυχή. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, κάθε μέρος του σώματος θα πρέπει να διαθέτει μια ξεχωριστή ψυχή και κατ' ανάλογο τρόπο, μια ψυχή θα πρέπει να αντιστοιχεί σε ένα μέρος του σώματος. Για τον Σταγειρίτη, μια τέτοια άποψη, εκτός από άτοπη, είναι παράλογη και ανυπόστατη, καθώς προϋποθέτει την ύπαρξη πολλαπλών και ποικίλων ψυχών, οι οποίες θα είναι διάσπαρτες σε όλο το σώμα, εφόσον κάθε μέρος του δημιουργείται από τη σύνθεση στοιχείων. Έτσι, η αναλογία των συνθέσεων αυτή είναι η ψυχή και η αρμονία<sup>70</sup>.

Σε αυτό το σημείο της κριτικής του, ο Αριστοτέλης εκφράζει τη θέση του για τον διαχωρισμό της ψυχής σε επιμέρους στοιχεία και διαφωνεί ξεκάθαρα ως προς αυτό. Αν ληφθεί ως ορθή η αντίληψη των προηγούμενων φιλοσόφων από αυτόν, ότι δηλαδή η ψυχή πρέπει να διαθέτει τόσα μέρη όσα είναι εκείνα που συνθέτουν το σώμα στο οποίο εισέρχεται, τότε συνεπάγεται ότι η ψυχή δύναται να γνωρίζει και να αισθάνεται όλα τα όντα και το σύνολο των μερών που τα απαρτίζουν. Ο Σταγειρίτης ωστόσο, υποστηρίζει ότι τα όντα είναι αναρίθμητα, συνεπώς είναι αδύνατο η ψυχή να τα γνωρίζει όλα<sup>71</sup>. Στο αδιέξοδο που οδήγησε η πρότερη διάνοηση, ο Αριστοτέλης προτείνει την αποφυγή του διαχωρισμού της ψυχής σε μέρη, την ερμηνεία τόσο της ψυχής όσο και του σώματος ως ξεχωριστές και μοναδικές ενότητες, που αμφότερες συνδέονται και συνιστούν έναν, μοναδικό και ξεχωριστό άνθρωπο.

Τα ψυχικά πάθη δεν είναι καταστάσεις της ψυχής, όπως διατυπώνεται στις παλαιότερες φιλοσοφικές θεωρίες που ερευνούν την ουσία, τις ιδιότητες και τη φύση της, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη. Αντίθετα, είναι συναισθήματα που βιώνει ο

---

<sup>69</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* A, 407b, 33-40 a 3.

<sup>70</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* A, 408a, 16-18.

<sup>71</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* A, 409b, 23-25.

άνθρωπος, ως φορέας μιας συγκεκριμένης ψυχής και ενός ορισμένου σώματος. Ο Σταγειρίτης υποστηρίζει ότι η ευτυχία, η λύπη, η οργή, ο φόβος κ.ά. συναισθήματα κινητοποιούν το άτομο, το θέτουν σε εγρήγορση και το οδηγούν σε αντίδραση ή δράση. Σε αυτό το πλαίσιο, οι ψυχικές καταστάσεις εκλαμβάνονται ως μορφές κίνησης που παρακινούν τον άνθρωπο και όχι την ψυχή ή το σώμα του. Αυτό σημαίνει ότι τα πάθη που αισθάνεται στην ψυχή του, αν και προέρχονται από αυτή και φτάνουν ως το σώμα, γίνονται κτήμα του ανθρώπου που τη διαθέτει. Ο άνθρωπος είναι αυτός που χαίρεται, αυτός που φοβάται, αυτός που λυπάται ή αυτός που οργίζεται. Σε διαφορετική περίπτωση, που θα υπερίσχυε η θεωρία περί διαχωρισμού της ψυχής και του σώματος σε πολλαπλά μέρη, οι ψυχικές καταστάσεις θα προέκυπταν άναρχα, συμπτωματικά και θα οδηγούσαν σε μη προβλεπόμενες αντιδράσεις. Εφόσον ο άνθρωπος αποτελεί απόρροια της ενότητας της ξεχωριστής ψυχής και της μοναδικής μορφής, ανάγεται και ο ίδιος σε ενότητα που αισθάνεται και κινητοποιείται να πράξει<sup>72</sup>.

Εν κατακλείδι, η ψυχή για τον Αριστοτέλη, σε αντίθεση με τις προηγηθείσες φιλοσοφικές ερμηνείες που δόθηκαν από τους Προσωκρατικούς και τον Πλάτωνα, ενώ είναι ασώματη, αποτελεί την πρώτη εντελέχεια του υλικού σώματος, που έχει τη δυνατότητα να ζήσει, να κινηθεί, να σταθεί και να ενεργήσει. Για τον Σταγειρίτη η ψυχή είναι η μορφή του σώματος, και είναι όπως θα έπρεπε να είναι για ένα μοναδικό και ξεχωριστό σώμα. Ουσιαστικά αποτελεί την αρχή και την αιτία που θέτει σε κίνηση το σώμα, και εν τέλει συνεπάγεται τον σκοπό και την πηγή της. Παράλληλα, η ψυχή δεν νοείται διαχωρισμένη σε επιμέρους τμήματα ή ζώσα ανεξάρτητα από το σώμα, καθώς επίσης δεν δύναται να επιβιώνει όταν το σώμα φτάσει στην έσχατη φθορά του και στον φυσικό θάνατο<sup>73</sup>.

Αν και σε πολλές περιπτώσεις ο Αριστοτέλης αμφισβήτησε ανοιχτά τις φιλοσοφικές τοποθετήσεις των Προσωκρατικών διανοητών και του Πλάτωνος, επηρεάστηκε σημαντικά από αυτές στην προσπάθειά του να διαμορφώσει τη δική του θεωρία. Συγκεκριμένα, η επίδραση της πλατωνικής σκέψης όσον αφορά στη σχέση ψυχής-σώματος είναι έκδηλη στα πρώιμα έργα του Σταγειρίτη. Αρχικά, αν και φάνηκε να ασπάζεται τη δυϊστική αντίληψη του Πλάτωνος, στη συνέχεια διαφοροποιήθηκε και κατέληξε στη μονιστική θέση περί ενότητας της ψυχής και του σώματος. Παράλληλα,

---

<sup>72</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* Α, 408b, 13-15.

<sup>73</sup> Κάλφας, (2015), 73.

επέκτεινε τις προσεγγίσεις του περί ψυχής σε όλα τα έμβια όντα και όχι μόνο στον ανθρώπινο οργανισμό, καθώς επίσης έφτασε να απορρίπτει πλήρως κάθε προσέγγιση που παραπέμπει σε μια διαχωρισμό της ψυχής, σε επιμέρους διακριτά τμήματα<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Χριστοδούλου, Ι.Σ. (2003). *Αριστοτέλης, Περί Ψυχής*. Εισαγωγή, Αθήνα: Ζήτρος, 9-15.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ

#### 2.1 Η ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΑ ΜΕΡΗ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Για τον Αριστοτέλη, κάθε ζωντανός οργανισμός είναι μια σύνθετη οντότητα που συντίθεται από δυο μέρη: το σώμα και την ψυχή<sup>75</sup>. Το πρώτο, αποτελεί το υλικό μέρος του ζωντανού οργανισμού, ενώ το δεύτερο αποτελεί την ουσία και το είδος του. Είναι επιβεβλημένο να συνυπάρχει το σώμα ως ύλη, και η ψυχή ως είδος φυσικού σώματος, προκειμένου ο ζωντανός οργανισμός να ζήσει και να διατηρηθεί σε αυτή την κατάσταση για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα. Σε αντίθεση με τη θέση του Πλάτωνα, η ψυχή κατά τον Αριστοτέλη, δε δύναται να ζήσει αφ' εαυτής, αλλά έχει ανάγκη την ύλη, δηλαδή το σώμα <sup>76</sup>. Το σώμα και η ψυχή δεν υφίστανται διαχωρισμένα και ξεχωριστά: το σώμα για να καταστεί έμβιο και ενεργές, πρέπει να έχει την ψυχή, ενώ η τελευταία πρέπει να έχει το σώμα προκειμένου να εκδηλώσει την ουσία της.

Το σώμα και η ψυχή βρίσκονται σε μια ενότητα αδιάσπαστη, γεγονός που καθιστά ανέφικτη τη διερεύνηση του ενός μέρους χωριστά από το άλλο, καθώς η αποκάλυψη του σώματος προϋποθέτει την ύπαρξη της ψυχής και η αποκάλυψη της ουσίας της ψυχής προϋποθέτει την ύπαρξη του υλικού σώματος. Εξάλλου, για τον Αριστοτέλη, η φύση τίποτα δεν δημιουργεί στην τύχη ή μάταια. Αντίθετα, και σε συμφωνία με τον Πλάτωνα, η φύση ποιεί οτιδήποτε κρίνει σκόπιμο και αναγκαίο<sup>77</sup>. Ο Σταγειρίτης διαφωνεί με τους Πυθαγορείους και τον Πλάτωνα αναφορικά με τη θεωρία της μετενσάρκωσης, ως συνύπαρξη κάποιου σώματος με μια ψυχή. Για τον Αριστοτέλη, δεδομένου ότι η εντελέχεια, η θεμελιακή αρχή της φιλοσοφίας του,

---

<sup>75</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β' Α, 412 b, 6-8.

<sup>76</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β' Α, 412 a, 15-21.

<sup>77</sup> Αριστοτέλους *Πολιτικά*, Α 1253a, 10. Στον *Τίμαιο* (29b–31b) ο Πλάτων γράφει ότι ο νους-δημιουργός έπεισε την ανάγκη, έτσι ώστε τα όντα να εξελιχθούν με έναν συμφέροντα τρόπο για αυτά καθαυτά.

συνεπάγεται την αναγκαιότητα ένωσης ενός συγκεκριμένου σώματος με μια συγκεκριμένη ψυχή<sup>78</sup>.

Με την αρχή της εντελέχειας, ο Αριστοτέλης αντικρούει την πλατωνική και πυθαγόρεια θεωρία της μετεμψύχωσης σε μεγάλο βαθμό, καθώς για τον Σταγειρίτη η ψυχή δεν μπορεί να εισέλθει σε ένα οποιοδήποτε σώμα, γιατί η τυχαία αυτή διαδικασία δεν διασφαλίζει την πραγμάτωση του είδους της. Στην περίπτωση του ανθρώπου μάλιστα, με την πραγμάτωση του είδους του (ανθρώπινο), το άτομο συνειδητοποιεί για πρώτη φορά την προσωπική του ταυτότητα. Σε κάθε άλλη περίπτωση που η ψυχή μεταγκατοικεί και εναλλάσσεται σε διαφορετικά και τυχαία σώματα, χάνεται η πρώτη αυτή συνείδηση του εαυτού και του είδους του, γεγονός καταστροφικό για την μετάβαση του ατόμου από την εν δυνάμει κατάσταση στην εν ενεργεία<sup>79</sup>. Ωστόσο, μελετητές όπως ο Gerson και ο Θεοδωρακόπουλος, αναγνωρίζουν ότι η πλατωνική και η αριστοτελική έννοια περί ψυχής, παρά τις σημαντικές διαφορές τους, έχουν κοινό γνώρισμα την αυτοκινησία (αυτοκίνηση), η οποία ενέχεται στην αρχή της εντελέχειας. Ως προς την τελευταία μάλιστα, οι Νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι, διαπίστωσαν ότι προξενεί πολλαπλά προβλήματα αναφορικά με το ζήτημα της ψυχής<sup>80</sup>.

Για τον Αριστοτέλη, οποιαδήποτε συζήτηση περί διαχωρισμού του σώματος και της ψυχής είναι μάταιη και ανεδαφική, καθώς δεν νοείται έμβιος οργανισμός με τα εν λόγω στοιχεία αποσπασμένα και ασύνδετα μεταξύ τους. Η ψυχή χωρίς σώμα είναι μια δυνατότητα, ενώ το σώμα χωρίς ψυχή δεν έχει ζωή, συνεπώς δεν μπορεί να λειτουργήσει ως εργαλείο και μέσο για την ανάπτυξη των δυνατοτήτων της ψυχής<sup>81</sup>. Ο οργανισμός χωρίς ψυχή είναι έννοια χωρίς περιεχόμενο και ουσία<sup>82</sup>. Στον *Φαίδωνα*, ο Σωκράτης εκφράζει τη θέση του για τη σχέση ψυχής-σώματος: η πρώτη ετοιμάζεται να εγκαταλείψει το δεύτερο. Από τη στιγμή που η ψυχή εξέρχεται του σώματος, η ουσία

---

<sup>78</sup> Νιάρχος, Κ. (2008). *Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία μετά των Θεμελιωδών αυτής Εννοιών*, Τόμ. 2<sup>ος</sup>, Αθήνα: Εκδόσεις Συμμετρία, 88-91· Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β' Α, 412b, 20-22 και 27-29 και Α, 412b, 4-6.

<sup>79</sup> Hartman, E. (1977). *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, 104· Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 2 414 a 19-28.

<sup>80</sup> Gerson, L.P. (2005). *Aristotle and other Platonists*, Ithaca & London: Cornell University Press, 133-140· Θεοδωρακόπουλος, Ι. (2005). *Πλάτωνος Φαῖδρος*, (εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια), Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, 192.

<sup>81</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 1, 412b, 6-9· Αριστοτέλους, *Περὶ ζώων μορίων*, Α, 5, 645b, 19-20.

<sup>82</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 1, 412b, 11.

παύει να υφίσταται, το σώμα διατηρείται μόνο κατ' όνομα ανθρώπινο, σαν άγαλμα ή ζωγραφιά<sup>83</sup>. Με την αποβολή της ψυχής από το σώμα, ο ζωντανός οργανισμός χάνει τη δυνατότητα ζωής και ανάπτυξης, καθίσταται κενός περιεχομένου, σαν πτώμα<sup>84</sup>.

Ο Αριστοτέλης δεν αποδέχεται την άποψη ότι η ψυχή διαιρείται σε επιμέρους τμήματα, ισάριθμα με τις ενέργειες και τις δυνάμεις της. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Σταγειρίτης δεν αναγνωρίζει την πληθώρα των δυνατοτήτων της ψυχής, τις οποίες αναφέρει και διακρίνει σε ουσιώδεις και σε εκείνες που υπόκεινται στην εμπειρία. Διαφωνεί με τον Πλάτωνα ως προς την τριμερή διαίρεση της ψυχής, καθώς υποστηρίζει ότι εκείνος απέδωσε στο λογιστικό λιγότερες ιδιότητες από όσες έχει πραγματικά, όπως είναι το θεωρητικό, το πρακτικό, το μνημονικό και το φανταστικό, καθώς επίσης αναγνώριζε στο επιθυμητικό μόνο την αρνητική του διάσταση. Ως προς το τελευταίο, ο Αριστοτέλης θεωρεί την επιθυμία (ορεκτικόν) ως τη βασική κινητήρια δύναμη του έμβιου οργανισμού, το οποίο εντοπίζεται στη νοητική, την αισθητική, τη φανταστική και τη λογική έκφανση της ψυχής του<sup>85</sup>.

Στην αριστοτελική φιλοσοφία όλες οι ενέργειες και οι δυνάμεις της ψυχής εγγενώς προσδιορίζονται από το επιθυμητικό, το οποίο, όπως προαναφέρθηκε, λειτουργεί παρακινητικά, τόσο κυριολεκτικά όσο και μεταφορικά. Το ορεκτικό είναι αυτό που παρωθεί την ψυχή του ατόμου, ώστε να μεταβεί σε τόπο για την αποφυγή των κινδύνων ή απειλών και για την ικανοποίηση του αισθήματος της πείνας, ενώ ταυτόχρονα είναι και η δύναμη ή ενέργεια που κινητοποιεί το άτομο να πραγματώσει τον σκοπό και τους στόχους του. Ο Αριστοτέλης κατανοεί ότι το ορεκτικόν αφορά στην έμφυτη επιθυμία του ζώντος οργανισμού να επιβιώσει και να πετύχει, το οποίο ενδυναμώνεται ως κινητήριος δύναμη όταν εναρμονίζεται με το λογικό και συνδυάζεται με όλες τις ενέργειες της ψυχής. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Σταγειρίτης υποβιβάζει το λογικό/νόηση προκειμένου να εξισωθεί με το επιθυμητικό, αλλά ότι εμποτίζει το πρώτο με το δεύτερο. Όλοι οι έμβιοι οργανισμοί διαθέτουν το επιθυμητικό, το οποίο συνιστά μια από τις βασικές προϋποθέσεις λειτουργίας της ψυχής, άρα και του είδους<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Α, 1, 640b, 34-36· 1, 641a, 19-21· Πλάτων, *Φαίδων*, 115c-d.

<sup>84</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 1, 412 b 25-26.

<sup>85</sup> Μπετσάκος, Β. (2007). *Ψυχή άρα Ζωή*, Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 89.

<sup>86</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Α' 5, 645a, 24-25.

Ο Αριστοτέλης από πολύ νωρίς συνειδητοποίησε την αναγκαιότητα να παράσχει εξηγήσεις για όλες τις ενέργειες, τις λειτουργίες και τις δυνάμεις των έμβιων οργανισμών, προκειμένου να δομήσει μια ολοκληρωμένη ψυχο-λογική θεωρία<sup>87</sup>. Για τον λόγο αυτό, ανέλυσε λεπτομερώς τα χαρακτηριστικά του ζωντανού οργανισμού, τα οποία, μεταξύ άλλων, το διακρίνουν από μη έμβιο, το νεκρό ον. Θέτει ως κεντρική δύναμη και ενέργεια της ψυχής του έμβιου όντος το *θρεπτικόν*, την ικανότητα δηλαδή που έχουν όλοι οι ζωντανοί οργανισμοί να τρέφονται. Σε διαφορετική περίπτωση δεν μπορούν να εξελιχθούν, να αναπτυχθούν και να επιβιώσουν. Ο Σταγειρίτης διακρίνει το *θρεπτικόν* σε καθαρό και σε γεννητικό<sup>88</sup>. Το θρεπτικό προάγει στο άτομο τη διαδικασία της ζωής, της εξέλιξης και της τελικής φθοράς, μέσω της πορείας ανάπτυξης, που εκκινεί από τη γέννηση, φτάνει στην «ενέργεια» και καταλήγει στη φθίση και τον θάνατο. Το πέρασμα από την εν δυνάμει κατάσταση στην εν ενεργεία προϋποθέτει την ακμή και την τελείωση των δυνατοτήτων του οργανισμού, η οποία ολοκληρώνεται με την επερχόμενη κάμψη των δυνάμεων και την τελική φθίση του οργανισμού. Η πορεία γέννησης-ενέργειας-παρακμής-θανάτου έχει ως βασική προϋπόθεση τη διατήρηση του οργανισμού στη ζωή με τη λήψη των θρεπτικών στοιχείων μέσω της τροφής, δηλαδή της ικανοποίησης της επιθυμίας του να τραφεί.

Η αριστοτελική θρεπτική ψυχή, που είναι κοινή σε όλους τους έμβιους οργανισμούς (φυτά, ζώα, άνθρωποι), ανεξαρτήτως της αίσθησης, καθώς είναι κοινή η ανάγκη τους για λήψη θρεπτικών συστατικών στοιχείων, συνιστά την κατώτερη μορφή ενέργειας. Κι αυτό γιατί αποτελεί τη βάση όλων των δυνάμεων των ζωντανών οργανισμών, αδιακρίτως αν πρόκειται για φυτά, ζώα ή ανθρώπους. Σύμφωνα με την εν λόγω ταξινόμηση, ο Αριστοτέλης δομεί την αναπτυξιακή πορεία των έμβιων οργανισμών με τρόπο ιεραρχικό, από την κατώτερη δύναμη στην ανώτερη, έτσι ώστε η πρώτη, σε κάθε περίπτωση, να ενέχει την ανώτερη, να αλληλεπιδρά μαζί της και να της παρέχει στέρεα βάση<sup>89</sup>. Η θρεπτική ψυχή, αν και βρίσκεται στο κατώτερο επίπεδο της ιεραρχίας, χαίρει ιδιαίτερης εκτιμήσεως από τον Αριστοτέλη, καθώς είναι η θεμελιώδης και πρώτη δύναμη που προάγει τη ζωή, την ενέργεια και τη φθορά του

---

<sup>87</sup> Everson, S. (1995). «Psychology», στο: Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 169.

<sup>88</sup> Μπετσάκος, (2007) 106-107. Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 12, 434a, 22 και 434b 1.

<sup>89</sup> Menn, S. (2002). «Aristotle's definition of Soul and the programme of the *De Anima*», στο: Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 83-139. Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 3, 414b, 29-32.



οργανισμού<sup>90</sup>. Σημαντικός αρωγός στο *θρεπτικόν* είναι η αίσθηση, που ουσιαστικά προσανατολίζει τα έμβια όντα στην αναζήτηση της τροφής τους.

Το *γεννητικόν* μέρος της αριστοτελικής θρεπτικής ψυχής αναφέρεται στην αναπαραγωγική δύναμη (γέννηση) του έμβιου οργανισμού. Αν και δεν σχετίζεται με την επιβίωση του όντος αυτή καθαυτή, είναι σημαντικό εφόσον αφορά στη δημιουργία ενός νέου, διαφορετικού από τον γεννήτορα, οργανισμού, που φέρει το σύνολο των χαρακτηριστικών του είδους του γεννήτορα, λόγω του ότι αποτελεί απόρροια της δύναμης της γέννησης που εντοπίζεται στο σπέρμα του τελευταίου. Το εν λόγω σπέρμα είναι παρόν σε όλη την αναπτυξιακή πορεία του ζώντος οργανισμού και ενέχει το τέλος του, που δεν αφορά μόνο στην επιβίωσή της μονάδας, αλλά του συνόλου, δηλαδή του είδους. Μέσω της αναπαραγωγής της νέας μονάδας του είδους, ο γεννήτορας δεν εξασφαλίζει την προσωπική του επιβίωση, αλλά τη συνέχιση της έμβιας παρουσίας του είδους που αντιπροσωπεύει<sup>91</sup>.

Σε αντίθεση με τη θεωρία που αναπτύσσει στο *Περί Ψυχής*, όπου προάγει τις δυνάμεις και ενέργειες της ψυχής, ενώ απορρίπτει τις πρότερες διαιρέσεις της, στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ο Αριστοτέλης προβαίνει στη διάκριση της ψυχής σε δύο μέρη: το άλογο και το έλλογο<sup>92</sup>. Το πρώτο διαιρείται με τη σειρά του 1) στο θρεπτικό ή φυτικό που ενυπάρχει σε όλα τα ζώα και τα φυτά και αξιοποιείται κατά την ανάπτυξή τους, χωρίς να μετέχει καθόλου στο έλλογο μέρος της ψυχής<sup>93</sup>, και 2) στο *ορεκτικόν* ή *επιθυμητικόν*, που αντίθετα με το ανωτέρω, συμπεριλαμβάνεται στον λόγο του εκάστοτε όντος. Το τελευταίο αφορά στις επιθυμίες και τις διαθέσεις του ζώντος οργανισμού, και εφόσον μετέχει στον λόγο, φαίνεται ότι τίθενται σε όρια και τιθασεύονται, έτσι ώστε το ον να καταστεί εγκρατές και να συμμορφωθεί στους κανόνες<sup>94</sup>. Η εν λόγω συμμόρφωση, παραπέμπει στο πλατωνικό θυμοειδές, που συνεπικουρεί στην κυριαρχία του λογιστικού επί του επιθυμητικού. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης συμπεριλαμβάνει το θυμοειδές στο *ορεκτικόν* ή *επιθυμητικόν* και δίνει

---

<sup>90</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Β, 4, 415a 24-25.

<sup>91</sup> Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, Α, 1, 641b, 29 και Α' 1, 642a, 2.

<sup>92</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Α, 13, 1102a, 27-28.

<sup>93</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Α, 13, 1102a, 32 και 1102b, 2.

<sup>94</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Α, 13, 1102b, 14-16.

μεγάλη έμφαση στην επίδραση του λογικού, το οποίο διαθέτει τη δυναμική να περιορίσει τις επιθυμίες μέσω της πειθούς και χωρίς βία.

Η διαφορά των αριστοτελικών προσεγγίσεων περί ψυχής ανάμεσα στο ομώνυμο *Περί Ψυχής* και στα *Ήθικα Νικομάχεια* έγκειται στο ότι επιδίωξη του Αριστοτέλη στο πρώτο είναι να εξετάσει σφαιρικά τον έμβιο οργανισμό αυτόν καθαυτόν, δηλαδή την ψυχή του και τις λειτουργίες της που τον καθιστούν από εν δυνάμει σε εν ενεργεία, ενώ στο δεύτερο σκοπό του είναι να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο αποκτάται η αρετή από τον άνθρωπο, δηλαδή από έναν έμβιο οργανισμό. Στο *Περί Ψυχής* το έμβιο ον προσεγγίζεται ως σύνολο/σύστημα, στο οποίο αλληλεπιδρούν οι επιμέρους λειτουργίες με απώτερη στοχοθέτηση την εύρυθμη συνολική λειτουργία του, ενώ παράλληλα εξετάζεται η σχέση που αναπτύσσει με το περιβάλλον του, στην προσπάθειά του να εξασφαλίσει την τροφή του. Στα *Ήθικα Νικομάχεια*, ο Σταγειρίτης εξετάζει τον άνθρωπο και του τρόπου που αποκτά την αρετή, σε ένα αλληλεπιδραστικό σκηνικό με άλλους ανθρώπους, όπου συνάπτει μεταξύ τους σχέσεις, οι οποίες εν τέλει συνθέτουν την κοινωνία ως σύστημα. Όπως προαναφέρθηκε, η ψυχή χωρίζεται στο εν συνόλωάλογο μέρος (*θρεπτικόν*) που δεν μετέχει στην αρετή, στο εν μέρει *άλογον* (*επιθυμητικόν*) που μετέχει στον *λόγον*, στον *πρακτικό λόγο* και τον *θεωρητικό λόγο*. Μέσω του ανωτέρω διαχωρισμού της ψυχής, ο Αριστοτέλης διατηρεί κατά κάποιο τρόπο την πλατωνική διάκριση της ψυχής σε τρία μέρη.

Στα επόμενα βιβλία του, ο Αριστοτέλης, τα μέρη της ψυχής βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με την ενεργοποίηση κάθε ατόμου σε σχέση με τους γύρω του, καθώς και με τον καθορισμό ορισμένων κανόνων συμπεριφοράς. Γίνεται κατανοητό ότι στην αριστοτελική θεωρία περί ψυχής σταδιακά συγκαταλέγεται και η ηθική, ως σάρκωση των ψυχικών πράξεων προς τα έξω. Ο ορθός λόγος επιβάλλεται να είναι οδηγός στον προσδιορισμό των κανόνων συμπεριφοράς, οι οποίοι προσανατολίζουν το άτομο στην κατάκτηση της ευδαιμονίας και του αγαθού. Για τον λόγο αυτό, η διάκριση των μερών της ψυχής στα *Ήθικα Νικομάχεια* αφορά στην ουσία διάκριση των αρετών που κατακτά ο άνθρωπος διαβιώντας στο κοινωνικό σύνολο<sup>95</sup>. Βάσει της θέσης αυτής, ο αριστοτελικός έμβιος οργανισμός συνιστά ένα ενιαίο σύστημα, με συγκεκριμένη ψυχή (ουσία-είδος) και σώμα (ύλη), καθώς και με λειτουργίες που αλληλεπιδρούν μεταξύ

---

<sup>95</sup> Λυπουρλής, Δ. (2006). *Αριστοτέλης, Ήθικα Νικομάχεια, Βιβλία Α'-Δ'*, Τόμ. 1<sup>ος</sup>, Θεσσαλονίκης: Εκδόσεις Ζήτρος, 321-322.

τους, προκειμένου να φτάσει στην τέλεια «ενέργειά» του. Απαραίτητα προϋπόθεση για να υπερβεί ο ζων οργανισμός την εν δυνάμει κατάσταση και να καταστεί εν ενεργεία είναι η σύναψη σχέσεων με τα άλλα συστήματα που τον περιβάλλουν, δηλαδή να έρθει σε κοινωνία με τους γύρω του. Σε διαφορετική περίπτωση, ο άνθρωπος παραμένει ατελής, όπως τα άλογα όντα, ενώ αδυνατεί να φτάσει στην ηθική ολοκλήρωσή του και να συμβάλει στην ευδαιμονία του συνόλου στο οποίο μετέχει.

Στο αριστοτελικό σύμπαν, το έμβιο ον έχει ορισμένη υπόσταση, όταν η ταυτότητά του συντίθεται από τρία θεμελιώδη στοιχεία: 1) την ύλη, 2) την μορφή και 3) τη μίξη των δύο προηγούμενων. Το υλικό κατασκευής του όντος, θα πρέπει να είναι πάντα συγκεκριμένο, διαφορετικά θα παρέπεμπε σε μια αφηρημένη διάσταση της ύλης, συνεπώς στην έλλειψη μορφής ή σχήματος. Δεδομένου όμως ότι ένα έμβιο ον δεν μπορεί να νοηθεί αφηρημένο, αλλά με συγκεκριμένη μορφή ή σχήμα, κατά ανάλογο τρόπο δεν δύναται η ύλη να υφίσταται από μόνη της, άμορφη και ασχημάτιστη. Σε μια τέτοια περίπτωση, θα γίνονταν λόγος για την ιδέα της ύλης, κατά τα πλατωνικά πρότυπα, με την οποία όμως ο Αριστοτέλης εμφανίζεται κάθετα αντίθετος. Σε κάθε περίπτωση, συσχετίζει την ύλη με τη μορφή, ανεξάρτητα αν αυτές αφορούν σε μια ζωντανή ή τεχνητή ουσία. Κάθε τέτοια προκύπτει από μια διεργασία σύνθεσης, στην οποία συμπεριλαμβάνονται οι ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά στοιχεία της, τα οποία την εξατομικεύουν και τη διαφοροποιούν από κάθε τι που την περιβάλλει<sup>96</sup>.

Η ύλη δεν διαθέτει τη δυνατότητα να καταστεί αυτή καθαυτή ενέργεια, δηλαδή να σχηματοποιηθεί, παρά μόνο ενεργοποιούμενη από μια μορφή, ένα είδος. Αυτό στην αριστοτελική φιλοσοφία συνεπάγεται την εντελέχεια των ζωντανών ή τεχνητών ουσιών, που δεν είναι άλλη από τη μορφή και το τελικό αίτιό τους. Συγκεκριμένα, το φυσικό σώμα είναι ουσία που προκύπτει ως απόρροια της μίξης της μορφής και της ύλης. Η μορφή των έμβιων όντων είναι η ψυχή, η οποία μπορεί να ζωντανέψει τη μορφή του οργανισμού όταν ενωθεί με το φυσικό σώμα για το οποίο προορίζεται και όχι για ένα τυχαίο ή οποιοδήποτε. Μόνο τότε ο οργανισμός θα είναι σε θέση να σαρκώσει το είδος του και να πραγματώσει τις δυνατότητές του. Στην αριστοτελική φιλοσοφία, όπως συνηγορούν πολλοί μελετητές, η αρχή της ζωής, της ανάπτυξης και

---

<sup>96</sup> Ross, D. (1961). *Aristotle De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 211· Everson, (1995) 174· Gendlin, E.T. (2012). *Line by Line. Commentary on Aristotle's De Anima. Books 1 & 2*, New York: The Focusing Institute, 17-19· Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 1, 412a, 6-11.

της εξέλιξης κάθε έμβιου όντος είναι η ψυχή του, η οποία παραμένει αμετάβλητη ως μορφή. Αντίθετα, η ύλη, αν και ανάγεται σε θεμελιώδες στοιχείο της λειτουργίας του οργανισμού, υπόκειται σε αλλαγές<sup>97</sup>.

Η ψυχή, ως πρώτη αρχή που συμβάλλει στην «ενέργεια» των σωματικών δυνατοτήτων, συνιστά την πρώτη εντελέχεια. Κάθε τι που ανήκει σε ένα οργανικό είδος, προσβλέπει στην ενεργητική επίδραση της ψυχής, έτσι ώστε να ξεδιπλωθούν όλες οι λειτουργίες που θα οδηγήσουν το είδος στην κατάκτηση της τελειότητας. Όπως προαναφέρθηκε, η ψυχή ως μορφή δεν αλλάζει, δεν τροποποιείται και δεν μεταβάλλεται, αλλά ο ζων οργανισμός, επηρεαζόμενος από την ύλη του (φυσικό σώμα) ενέχει τη δυνατότητα της διαρκούς μεταβολής. Συγκεκριμένα, το ανθρώπινο σώμα μεταβάλλεται από παιδικό σε έφηβο και από εκεί σε ενήλικο, κατά ανάλογο τρόπο που εξελίσσεται το είδος από παιδί, σε έφηβο και από εκεί σε ενήλικα. Η εξελικτική και μεταμορφωτική αυτή λειτουργία εντοπίζονται μόνο στα σώματα που ενέχουν ζωή, που διαθέτουν δηλαδή ψυχή, καθώς όσα στερούνται αυτής, δεν έχουν ζωή, είναι κενά ουσία, μη εξελισσόμενα, άρα νεκρά. Η πορεία της εξέλιξης είναι η γνωστή: το σώμα «γεννιέται», παίρνει ζωή, αμέσως με την ένωσή του με την ψυχή, αυξάνει, φθίνει, φθείρεται και πεθαίνει. Καθ' όλη αυτή την πορεία, το έμβιο ον έρχεται σε επαφή με το περιβάλλον, νοεί την πραγματικότητα, αποκτά βιωματικές εμπειρίες, κινείται, ενθυμείται και φαντάζεται, παρωθούμενο από την ψυχή του και από τις δυνάμεις που ενυπάρχουν σε αυτή<sup>98</sup>.

Μετά τη διασαφήνιση για τη δημιουργία και τη διάκριση των ειδών, εγείρεται το ερώτημα ποιο είναι το στοιχείο που βοηθά στον διαχωρισμό μεταξύ των μονάδων ενός είδους, εκλαμβάνόμενο ως σύνολο. Δηλαδή, πως οι ζώντες οργανισμοί που ανήκουν στο ίδιο είδος διακρίνονται μεταξύ τους. Ο Αριστοτέλης, διευκρινίζει από την αρχή του συλλογισμού του ότι οποιεσδήποτε διαφοροποιήσεις μεταξύ των ειδών και των μονάδων τους γίνονται αντιληπτές μόνο από τον άνθρωπο, καθώς μόνο αυτός διαθέτει τη συνειδητότητα, λόγω του λογικού και της νόησής του, να κατανοήσει την έννοια της διαφορετικότητας. Συγκεκριμένα, ο άνθρωπος δύναται να αντιληφθεί τις διαφορετικές εξωτερικές ψυχικές εκδηλώσεις, όπως αποτυπώνονται στη συμπεριφορά

---

<sup>97</sup> Anton, J.P. (1987). *Aristotle's Theory of Contrariety*, New York & London: University of America, 116.

<sup>98</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 2, 413b, 11-13.

του. Αναφορικά με τα ζώα, υπάρχει η κοινή αντίληψη ότι απλώς εξελίσσονται σύμφωνα με τις επιταγές της φύσης και ακολουθούν μια πορεία από το εν δυνάμει στο εν ενεργεία εντός του είδους τους, ενώ τα φυτά και τα έντομα που διακρίνονται σε τμήματα, εξακολουθούν να ζουν ως τέτοια<sup>99</sup>.

Ο άνθρωπος είναι διαφορετικό είδος από εκείνα που συγκαταλέγονται στα ζώα. Όλα τα ζώα διαθέτουν αίσθηση, αυτή είναι η διαφορά τους από τα φυτά. Συγκεκριμένα, τα φυτά ανήκουν σε άλλο γένος από τα ζώα. Τα δε έντομα ανήκουν στο ίδιο γένος με τα ζώα, εφόσον και αυτά είναι ζώα. Η διάνοια μόνον διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα ζώα. Ο ίδιος φτάνει στην τέλεια κατάστασή του μετά από μια μακρά διαδικασία ανάπτυξης και εξέλιξης όλων των χαρακτηριστικών, των ικανοτήτων και των λειτουργιών του, που ουσιαστικά αποτελούν τις ενεργοποιημένες δυνάμεις της ψυχής του. Οι κυριότερες από αυτές, είναι η αίσθηση και η διάνοηση που διαφοροποιούν τον άνθρωπο από τα φυτά και τον παρωθεί να υιοθετήσει άλλα χαρακτηριστικά, όπως η ηθική και το ήθος. Τα εν λόγω χαρακτηριστικά αποτελούν απόρροια προαίρεσης, ενώ σημαντικό ρόλο στη διαδικασία αυτή διαδραματίζουν οι σωματικές ενέργειες. Αυτές επιδρούν στην ψυχή σε ψυχολογικό και βιολογικό επίπεδο, και αποσκοπούν πρωτίστως στην ανάδειξη της ανωτερότητας της ψυχής και του νου, προκειμένου το άτομο να καταστεί ψυχικά, διανοητικά και σωματικά τέλειο. Οι δυνάμεις της ψυχής και οι ενέργειες του σώματος, καθοδηγούνται από το λογικό και έτσι ο άνθρωπος αναπτύσσει την προαίρεσή του.

Ο Αριστοτέλης προτείνει τη μεσότητα ως τον καταλληλότερο τρόπο για να αποφασίσει ο άνθρωπος μέσω της ενεργοποίησης του λογικού και της νόησής του, ποια είναι η οδός που θα τον οδηγήσει στην κατάκτηση των αρετών. Όταν το άτομο ενεργοποιήσει όλες του τις ψυχικές δυνάμεις δύναται να επιλέξει τον θεωρητικό βίο έναντι του πρακτικού και έτσι να αναπτύξει την προαίρεσή του. Σε αυτό το σημείο ακριβώς αποκαλύπτεται η ύπαρξη ενός ετέρου συστήματος, πέρα από εκείνο που αναφέρθηκε ήδη (φυτό/έντομο/ζώο/άνθρωπος-κοινωνία-ηθική-διάνοηση), το οποίο λειτουργεί παράλληλα: φυσιολογία-ψυχολογία-ηθική-διάνοηση. Η έννοια του συστήματος σχετίζεται με το γεγονός ότι κάθε μέρος της αλυσίδας προϋποθέτει το επόμενο, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί το τέλος του προηγούμενου. Σε αυτό το

---

<sup>99</sup> Hartman, E. (1977). *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, 125-126. Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 2, 413b, 13-27.

πλαίσιο, ο άνθρωπος δύναται και πρέπει να ενεργοποιεί τις ικανότητες και τις δυνάμεις του προκειμένου να εξελίσσεται, ώσπου να φτάσει στο ανώτερο δυνατό επίπεδο διανόησης και πνευματικότητας<sup>100</sup>.

Σύμφωνα με τις ανωτέρω αριστοτελικές θέσεις, η ψυχή, αν και δεν μεταβάλλεται όπως προαναφέρθηκε, εξελίσσεται πνευματικά και ηθικά, γεγονός όμως που παρατηρείται μόνο στο ανθρώπινο είδος και μόνο σε συνδυασμό με το φυσικό σώμα. Υπό αυτό το θεωρητικό πρίσμα, είναι απολύτως λογικό και αναμενόμενο η εντελέχεια να εκληφθεί ως ηθική και διανοητική πραγμάτωση του ατόμου, στην οποία συμπεριλαμβάνεται η βελτίωση της κοινωνικής του υπόστασης. Κι αυτό γιατί, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος θέτει διαρκώς υπό πολυεπίπεδη εξέταση την ψυχή, εστιάζοντας και δίνοντας μεγάλη έμφαση στην προαίρεση, η οποία υπερβαίνει σαφώς την απλή ενεργοποίηση των φυσικών δυνάμεων του ανθρώπου<sup>101</sup>.

Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο, ο Αριστοτέλης δεν αντιπαράθετεί στη φιλοσοφία του την ψυχή στο σώμα και δεν αποδέχεται το δεύτερο ως «φυλακή» ή «τάφο» της δεύτερης. Αντίθετα, για τον Σταγειρίτη τα δύο αυτά θεμελιώδη στοιχεία των έμβιων οργανισμών συνδέονται άρρηκτα μεταξύ τους και αλληλοεπηρεάζονται άμεσα, είτε θετικά είτε αρνητικά. Σε αυτή την αλληλεπιδραστική κατάσταση, η ανθρώπινη συμπεριφορά προκύπτει ταυτόχρονα ως εξωτερική εκδήλωση της εσωτερικής προσαρμογής της ψυχής, ως ανάπτυξη/εξέλιξη του φυσικού σώματος, ως προσαρμογή στην περιβάλλουσα πραγματικότητα, ως από κοινού συμπλοκή όλων των συστατικών στοιχείων, των λειτουργιών και των δυνάμεων της ψυχής και του σώματος στο έμβιο ον, και εν προκειμένω στον άνθρωπο. Αυτός εντοπίζεται στο επίκεντρο των αριστοτελικών συστημάτων που επισημάνθηκαν ανωτέρω, ενώ σε κάθε περίπτωση αλληλεπιδρά με τη φύση: αφενός επηρεάζει με τη συμπεριφορά, τις πράξεις και τις ενέργειές του το φυσικό περιβάλλον, ενώ οι αλλαγές που συμβαίνουν σε αυτό ύστερα από τις ανθρώπινες παρεμβάσεις, είναι δυνατό να έχουν θετικό ή αρνητικό αντίκτυπο στη διανοητική, τη σωματική και την ψυχοσυναισθηματική κατάσταση του ατόμου. Κατά ανάλογο τρόπο που η ψυχή

---

<sup>100</sup> Κούτρας, Δ.Ν. (1982). «Η ευδαιμονία στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλους» στο: *Πρακτικά Παγκόσμιου Συνεδρίου «ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ»*, Θεσσαλονίκη 7-14 Αυγούστου 1978, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού και Επιστημών, 362-363.

<sup>101</sup> Düring, I. (2003). *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, Γεωργίου-Κατσίβελα, Α. (μτφρ), Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, 379.

συνδέεται άρρηκτα με το σώμα, έτσι και η φύση συνδέεται άρρηκτα με τον άνθρωπο, ως πεδίο σύναψης σχέσεων που προορίζονται να οδηγήσουν στην ευδαιμονία του ατόμου και του συνόλου<sup>102</sup>.

Για τον Αριστοτέλη ο νους δεν αποτελεί μέγεθος, δηλαδή ένα τρισδιάστατο υλικό σώμα που υφίσταται διαχωρισμένο από τα επιμέρους και περιβάλλοντα σώματα. Δύναται να συνιστά ενότητα ξεχωριστή από την ύλη, καθώς διαθέτει συνέχεια, χαρακτηριστική των μη υλικών σωμάτων<sup>103</sup>. Ωστόσο, ο Σταγειρίτης δεν αντιλαμβάνεται την εν λόγω συνέχεια ως ατέρμονη κυκλική κίνηση της νόησης και απαρνείται την πλατωνική κυκλική πορεία του νου<sup>104</sup>. Το βασικό επιχείρημά του είναι ότι μέσω της κυκλικής κίνησης, ο νους επανέρχεται στα ίδια διαρκώς και αποκλείει κάθε πιθανότητα ευδιάκριτου τέλους. Η αριστοτελική νόηση λαμβάνει χώρα σε ευθεία γραμμή που οδηγεί σε ένα πόρισμα/συμπέρασμα μέσω προκείμενων προτάσεων, γεγονός που καταδεικνύει τη διαφορετική της αφετηρία, συγκριτικά με την πλατωνική. Συγκεκριμένα, ενώ ο Πλάτων οδηγείται στη θεωρία περί κυκλικής νόησης με πορεία από την καθαρή νόηση στα υλικά σώματα, ο Σταγειρίτης ακολουθεί αντίστροφη πορεία για να καταλήξει στη θεωρία της ευθείας διανοητικής γραμμής. Ουσιαστικά πορεύεται από την αίσθηση στη νόηση<sup>105</sup>.

Ο αριστοτελικός νους συνιστά άφθαρτη και ενεργητική ουσία που εισέρχεται στο υλικό σώμα από έξω σε κάποιο χρονικό σημείο της ζωής του ατόμου. Αυτό σημαίνει ότι δεν αντιλαμβάνεται τον νου ως μέρος της ψυχής, σε πλήρη αντίθεση με τον Πλάτωνα. Αυτό που πρέπει να αποσαφηνιστεί είναι ο λόγος που ώθησε τον Σταγειρίτη να διαφοροποιηθεί από την πλατωνική θεωρία και να διαχωρίσει τον νου πλήρως από την ψυχή και το σώμα, στο οποίο εισέρχεται έξωθεν. Η επικρατέστερη θέση στο ανωτέρω ερώτημα έγκειται στο ότι ο Αριστοτέλης επιδιώκει να θεμελιώσει τη συγγένεια του ανθρώπινου με το θείο και για τον λόγο αυτό προσδίδει στον νου θεϊκή καταγωγή προερχόμενη έξω από την ψυχή και την ύλη. Ωστόσο, το κενό που

---

<sup>102</sup> Anton, (1987), 110.

<sup>103</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Α, 3, 407a, 6-11.

<sup>104</sup> Gendlin, E.T. (2012). *Line by line commentary on Aristotle's De Anima. Book 3*, New York: The Focusing Institute, 40. Στον *Τίμαιο*, ο Πλάτων κάμπτει την ευθεία γραμμή της νόησης έτσι ώστε να καταστεί κυκλική και να δημιουργεί τα κυκλικά σχήματα «ταυτού» και «θατέρου» (Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Γ, 4, 429b, 16-18· Gendlin, (2012) 52-53).

<sup>105</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Α, 3, 406b, 26 και 407a, 2· Χριστοδούλου, Ι.Σ. (2003). *Αριστοτέλης Περί Ψυχής*, (εισαγωγή-σχόλια-μετάφραση), Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 322-323.

εντοπίζεται στην αριστοτελική προσέγγιση περί νόησης δεν αφήνει περιθώρια να απαντηθούν ερωτήματα που αφορούν στον τρόπο που εισέρχεται ο νους στο σώμα και στη χρονική στιγμή που ο νους καθίσταται μέρος της ψυχής<sup>106</sup>.

Η πλήρης διάσταση του αριστοτελικού νου από την ύλη συνεπάγεται ότι δεν διαθέτει οποιαδήποτε ποιότητα και δεν εξαρτάται από κάποιο αισθητηριακό όργανο. Ο νους δεν είναι ούτε ψυχρός ούτε θερμός, ενώ η λειτουργία του δεν καθορίζεται από τη λειτουργία ενός αισθητηριακού οργάνου. Αντίθετα, ενεργοποιείται με την εισροή ερεθισμάτων, είτε πρόκειται για αισθητικά ή φαντασιακά δεδομένα. Αυτό σημαίνει ότι τα εν λόγω δεδομένα, γίνονται αντιληπτά ως διανοητικές μορφές παρά ως αισθητικά αντικείμενα, παραπέμποντας έτσι σε μια εξ ολοκλήρου διανοητική διεργασία<sup>107</sup>. Με την είσοδο του νου στο σώμα ως μέρος της ψυχής, ο άνθρωπος μεταβαίνει από την εν δυνάμει κατάσταση στην εν ενεργεία, καθώς δύναται τότε να αξιοποιήσει το μεγαλύτερο μέρος των δυνατοτήτων και των λειτουργιών του, όπως αυτές υπαγορεύονται από τη φύση του, την ουσία και το είδος του, δηλαδή από την ψυχή του. Η ενεργοποίηση του ατόμου μέσω του εισελθόντα νου, ουσιαστικά αποτελεί για τον Αριστοτέλη τη δεύτερη τη τάξει εντελέχεια, η οποία αφορά στην ενεργοποίηση της ικανότητας του έμβιου οργανισμού που ενυπάρχει ως πρώτη εντελέχεια<sup>108</sup>.

Στην αριστοτελική φιλοσοφία ο παθητικός νους επεξεργάζεται και συνδυάζει τα αντικείμενα και τις έννοιες που περιβάλλουν τους ανθρώπους και για τα οποία αυτοί πληροφορούνται μέσω των γνωστικών τους ικανοτήτων. Σε αυτό το πλαίσιο συνειδητοποιείται ότι οι γνώσεις καθίστανται κεφαλαιώδους σημασίας, προκειμένου ο νους να συλλάβει τις μορφές των πραγμάτων αποκομμένες από την υλική τους υπόσταση, δηλαδή να ενεργοποιηθεί η νόηση ανεξαρτήτως των αισθήσεων. Δεν είναι τυχαία άλλωστε η έμφαση που δίνει ο Αριστοτέλης στην ένταξη των μικρών παιδιών

---

<sup>106</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Α, 4, 408b, 18-19· Κουλουμπαρίτσης, Λ. (1980), «Το πρόβλημα της έννοιας «νους θύραθεν» στον Αριστοτέλη», στο: *Αφιέρωμα στον Ευάγγελο Παπανούτσο*, Τόμ. 1<sup>ος</sup>, Αθήνα, 196-197.

<sup>107</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 4, 429a, 24-29.

<sup>108</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 4, 429a, 22-24· Νιάρχος, (2008), 281-282· Ross, D. (1993). *Αριστοτέλης*, Μήτσου, Μ. (μτφρ.), Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τράπεζας, 192· Kenny, A. (2004). *Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 243-244· Hartman, (1977), 93.



σε μια μαθησιακή διαδικασία, η οποία θα τα καταστήσει ικανά στη μετέπειτα ζωή τους να συν-διαλέγονται και να αναπτύσσουν τις δυνάμεις του νου και της ψυχής<sup>109</sup>.

Η αποδέσμευση της νόησης από την αίσθηση στην αριστοτελική φιλοσοφία, εκ πρώτης άποψης συνιστά ένα παράδοξο, δημιουργεί την απορία πως επιτυγχάνεται η σύλληψη των μορφών των πραγμάτων χωρίς να προϋποτίθεται η αισθητική/αισθητηριακή εμπειρία<sup>110</sup>. Η απάντηση δίνεται από τον ίδιο τον Σταγειρίτη, ο οποίος θεωρεί ότι η ενεργοποίηση του ανθρώπινου νου ενοποιεί τις λειτουργίες της ψυχής εν συνόλω, κατά ανάλογο τρόπο που συμβαίνει στις αισθήσεις. Η ενεργοποίηση της νόησης συμβάλλει στην αξιοποίηση των γνώσεων που προσλαμβάνονται κατά τη μετάβαση του ανθρώπου από την εν δυνάμει στην εν ενεργεία κατάσταση. Ο ανθρώπινος νους δύναται να συλλαμβάνει και να αντιλαμβάνεται τις ιδιότητες των αισθητών πραγμάτων, όπως τον χρόνο, το μήκος, τον όγκο, το μέγεθος κ.ά., με τρόπο αδιαίρετο, αλλά παράλληλα να τις εξετάζει μεμονωμένα και διαιρετά. Αυτό σημαίνει ότι ο νους δεν χρειάζεται τις αισθήσεις για να αποκτήσει τις αναγκαίες γνώσεις, εφόσον ενυπάρχει στην ψυχή η ενωτική ενέργειά της που συνενώνει σε μια όλες τις αισθήσεις<sup>111</sup>.

Ο αριστοτελικός νους, καθότι διαχωρισμένος από το φθαρτό σώμα και καθιστάμενος μέρος της ψυχής μετά τη θύραθεν είσοδό του<sup>112</sup>, δεν υπόκειται σε φυσική φθορά, δεν φθίνει, δεν αλλοιώνεται όπως το σώμα, καθώς επίσης παραμένει ανεπηρέαστος από τα πάθη της ψυχής. Ως προς τα τελευταία, πρόκειται για καταστάσεις της ψυχής που δεν ενεργούν στη λειτουργία της νόησης και την αφήνουν ανεπηρέαστη στην καθαρότητά της. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ωστόσο ορισμένες περιπτώσεις που θίγεται η καθαρότητα του νου. Τη βασική ευθύνη για την εν λόγω λοξοδρόμηση της ανθρώπινης νόησης δεν μπορεί να την εντοπίσει στην ίδια την ικανότητα του νοεΐ, αλλά μάλλον στην φθορά της λειτουργίας ενός εσωτερικού αισθητηριακού ή σωματικού οργάνου, που συμβάλλει στην παραγωγή νοημάτων. Υπό

---

<sup>109</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 4, 429b, 5-9· Gendlin, (2012) 5 · Χριστοδούλου, (2003), 322.

<sup>110</sup> Gendlin, (2012), 10.

<sup>111</sup> Gendlin, (2012), 1-10· Ross, (1961), 300.

<sup>112</sup> Η θεωρία του «θύραθεν» νου δεν είναι του Αριστοτέλη, αλλά του Αλέξανδρου Αφροδισιεύως και του Θεμίστιου. Πρόκειται δηλαδή για μία θεωρία που αναπτύσσουν οι σχολιαστές του Αριστοτέλη (Κουλουμπαρίτης, Λ. (1980). «Το πρόβλημα της έννοιας «νους θύραθεν» στον Αριστοτέλη». Στο: *Αφιέρωμα στον Ευάγγελο Παπανούτσο*, Τόμ. 1ος, (196-197), Αθήνα).

την ανωτέρω προσέγγιση, συνειδητοποιείται ότι ο ανθρώπινος νους συνιστά αθάνατο μέρος της ψυχής του<sup>113</sup>.

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την ύπαρξη δύο μορφών νου: τον ποιητικό και τον παθητικό. Ο πρώτος είναι αυτός που παράγει τα πάντα και ο δεύτερος είναι αυτός που γίνεται τα πάντα. Η διαφορά μεταξύ τους είναι τόσο σημαντική, ώστε αφενός εκλαμβάνονται ως δύο εκ διαμέτρου διαφορετικές δυνάμεις της ψυχής και αφετέρου θεωρούνται οι δύο όψεις της ίδιας δύναμης. Οι ποικίλες αναγνώσεις των δύο μορφών του αριστοτελικού νου οφείλονται στη διαφορετική οπτική των ερμηνευτών τους, αλλά κυρίως στην ασάφεια των προσεγγίσεων του ίδιου του φιλοσόφου. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, οι δύο μορφές του νου απορρέουν από τη διττή όψη της φύσης, που από τη μια εντοπίζεται η αιτία/η εν ενέργεια και από την άλλη η ύλη/η εν δυνάμει, η οποία μεταβάλλεται μέσω της μορφής σε αυτό που προορίζεται. Από τις δύο αυτές όψεις της φύσης, η πρώτη ενεργεί και η δεύτερη παθαίνει. Κατά ανάλογο τρόπο, ο νους υπάρχει στην ψυχή: αφενός εντοπίζεται ο παθητικός νους που εμπεριέχει όσα εν δυνάμει μπορούν να γίνουν εν ενεργεία.

Αυτό που πρέπει να αποσαφηνιστεί στην αριστοτελική φιλοσοφία είναι το κατά πόσο ο νους θα εδύνατο να τεθεί σε ενέργεια προκειμένου τα δεδομένα που ενέχει να μετασχηματιστούν σε πολύτιμες και χρήσιμες γνώσεις για το ίδιο το άτομο, αν δεν γίνονταν εκ των προτέρων η διάκριση μεταξύ του ποιητικού και παθητικού νου. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ως θεμελιώδη και κεφαλαιώδους σημασίας την ύπαρξη του ποιητικού νου, τον οποίο παρομοιάζει με το φως που συμβάλλει στη θέαση των απτών πραγμάτων του αισθητικού κόσμου: όπως το φως φανερώνει στον άνθρωπο τις ποιότητες των αντικειμένων (χρώμα, σχήμα, μέγεθος κ.ά.) έτσι και ο ποιητικός νους καθιστά κάθε έννοια/πράγμα/πρόσωπο/κατάσταση από εν δυνάμει σε εν ενεργεία. Η νόηση διαφέρει από την αντίληψη στο ότι δεν κινδυνεύει από αλλοιώσεις που σχετίζονται με τα αισθητά αντικείμενα και τις ποιότητές του. Αντίθετα, λόγω του ότι ο νους είναι διαχωρισμένος από την ύλη/φυσικό σώμα, δύναται να λειτουργεί εντατικότερα, ανάλογα πάντα με τη δυσκολία του προβλήματος που καλείται να αντιμετωπίσει το άτομο<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Α, 4, 408b, 29.

<sup>114</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 5, 430a, 14-17· Γεωργούλης, Κ. (2000). *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, Θεσσαλονίκης: Εκδόσεις Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκιδικής, 331.

Η ενεργητικότητα του ποιητικού νου είναι καθαρή, δεν παύει και είναι διαρκής, ενώ εκείνη του παθητικού νου μπορεί να αναμιχθεί με κάθε νοητό, παύει και δεν είναι συνεχής. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του ύπνου που αξιοποιεί ο Αριστοτέλης, στο οποίο ο νους του κοιμώμενου ατόμου δεν είναι καθαρός, καθώς δεν βρίσκεται σε διαρκή λειτουργία και συγχέεται με στοιχεία του σώματος. Σε καμία περίπτωση ο παθητικός νους δεν δύναται να ενεργοποιηθεί χωρίς τον ποιητικό, ενώ παράλληλα αλλοιώνεται με τη φθορά του ανθρώπου και εξαλείφεται με τον θάνατό του. Από την άλλη πλευρά, ο καθαρός ποιητικός νους, ως καθαρή ενέργεια, δεν φθείρεται, δεν αλλοιώνεται, δεν εκλείπει, είναι αιώνιος, παντοτινός και αδιάλειπτος<sup>115</sup>.

Στο παρόν σημείο επανέρχεται στο προσκήνιο το ερώτημα γιατί επέλεξε ο Αριστοτέλης να εισαγάγει τον νου έξωθεν στον άνθρωπο, σε αντίθεση με την ψυχή, η οποία εμφανίζεται αναπόσπαστα συνδεδεμένη με το συγκεκριμένο σώμα/ύλη, και με τις δυνάμεις της που ενυπάρχουν στο θηλυκό και το αρσενικό και ενώνονται για να δημιουργήσουν τον νέο έμβιο οργανισμό<sup>116</sup>. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται ρητώς στον προερχόμενο από έναν εξωκοσμικό τόπο νου ως το πιο θείο μέρος της ψυχής, σε μια προσπάθεια να συνδέσει τη φιλοσοφία του περί ψυχής και νόησης με το θεϊκό στοιχείο<sup>117</sup>, και έτσι να αποκλείσει κάθε περιθώριο να κατηγορηθεί για ασέβεια. Ακολουθώντας την παράδοση που ποτέ δεν αμφισβήτησε τον νου ως το πιο θείο στοιχείο της ανθρώπινης υπόστασης, ο Αριστοτέλης την ενσωμάτωσε στη λογική, την επιστημονική, τη βιολογική και τη φιλοσοφική του εξήγηση/θεωρία. Άλλωστε αυτή φάνταζε ως ευκολότερη λύση, καθώς διαχρονικά ο νους σχετιζόταν με το πρώτο κινούν ακίνητο, με το οποίο θεωρούνταν ότι μοιάζει προσδίδοντας έτσι στον άνθρωπο μια θεϊκή διάσταση. Στο πλαίσιο της θεωρητικής αυτής παράδοσης, ο Αριστοτέλης διακρίνει όπως και ο προγενέστερός του Πλάτωνος ένα θεϊκό ανθρώπινο στοιχείο, που δεν σχετίζεται με τις ενέργειες του σώματος/ύλης. Ωστόσο, δεν είναι λίγοι οι μελετητές που θεωρούν ότι ο ποιητικός νους καθόλου δεν ταυτίζεται με το θείο, αλλά η ουσία και η ενέργειά του περισσότερο ομοιάζουν με εκείνο<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 5, 430a, 22-25.

<sup>116</sup> Clark, S.R.L. (1975). *Aristotle's Man*, Oxford: Clarendon Press, 182.

<sup>117</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων γενέσεως*, Β, 3, 736b, 22-30.

<sup>118</sup> Γεωργούλης, (2000), 317, 334.

Ο ποιητικός αριστοτελικός νους ενεργοποιεί τον παθητικό μέσω της μαθησιακής και γνωσιακής διαδικασίας. Η εν λόγω διαδικασία καθιστά εφικτό όλα τα δεδομένα να υπερβαίνουν το φάσμα της δυνατότητας και να γίνονται ενέργεια<sup>119</sup>. Ο Αριστοτέλης καταλήγει στον διαχωρισμό του νου σε ποιητικό και παθητικό χωρίς να δώσει πολλές πληροφορίες αναφορικά με τη συλλογιστική που ακολούθησε για να φτάσει στην εν λόγω θέση. Για τον λόγο αυτό, υπάρχουν πολλά περιθώρια ερμηνείας των προθέσεων του Σταγειρίτη να εισαγάγει έξωθεν το νου ως χωριστή ύπαρξη και όχι ως λειτουργία της ψυχής, προκειμένου να ενεργοποιείται η παθητική νόηση<sup>120</sup>.

Εκτός από τους μελετητές του Αριστοτέλη που υποστηρίζουν ότι για την εν λόγω ασάφεια ευθύνονται οι εκδότες των μεταγενέστερων αντιγράφων των έργων του ή η αποσπασματικότητα των κεφαλαίων που γίνεται αναφορά στο εν λόγω ζήτημα<sup>121</sup>, υπάρχουν κι εκείνοι που θεωρούν ότι ο αριστοτελικός νους συνιστά μια ψυχική δύναμη με διττή λειτουργία. Στα κεφάλαια Γ 4 και Γ 5 του *Περί Ψυχής*, ο Αριστοτέλης περιγράφει τον παθητικό νου ως θνητό, φθαρτό κ.ά., ενώ τον ποιητικό νου ως αθάνατο, αιώνιο, άφθαρτο κ.ά., είτε γιατί φάσκει και αντιφάσκει, είτε γιατί αναφέρεται σε δύο πλήρως διαχωρισμένες δυνάμεις της νόησης. Οι μελετητές που τάσσονται υπέρ της δεύτερης θέσης, εκτιμούν ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «παθητικός» για να υποδείξει ότι με την πρόσληψη των νοητών ο νους «παθαίνει», λόγω της φθαρτότητας και της θνητότητάς του. Οι τελευταίες αυτές ως ιδιότητες του παθητικού νου, εκπορεύονται από τη μίξη του με την ύλη/φυσικό σώμα. Ωστόσο, αυτό που αδυνατούν οι μελετητές να εξηγήσουν είναι το γιατί ο Αριστοτέλης αποφασίζει να εισάγει έξωθεν τον ποιητικό νου, το «θειότερον» μέρος της ψυχής, προκειμένου να ενεργοποιήσει τον παθητικό και έτσι να αξιοποιήσει όλα τα δεδομένα που εκείνος συνέλεξε<sup>122</sup>.

Υπέρμαχος της διττής λειτουργίας της δύναμης της αριστοτελικής ψυχής είναι και ο Gendlin, που κάνει λόγο για τη *διάνοια* ως τον εν δυνάμει νου, και για τον *νου* ως τον εν ενεργεία και ποιούντα τα πάντα. Θεωρεί ότι η λειτουργία της διάνοησης λαμβάνει χώρα μέσα στο άτομο, προϋποθέτει την ενότητα ψυχής-σώματος και αφορά

---

<sup>119</sup> Gendlin, (2012), 1-8.

<sup>120</sup> Clark, (1975), 174.

<sup>121</sup> Gendlin, (2012), 2· Ross, (1961), 300-303.

<sup>122</sup> Παπαδής, Δ.Ι. (2003). «Η Περί Νου διδασκαλία του Αριστοτέλη. Μια νέα ερμηνεία των κεφαλαίων Γ' 4 και Γ' 5 της *Περί Ψυχής* πραγματείας του», στο: Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. & Αραμπατζής, Γ. (επιμ.), *Αριστοτέλης*, Τόμ.2<sup>ο</sup>, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 298-310· Clark, (1975), 182.

στην επεξεργασία των πρότερων γνώσεων/των δεδομένων των αίσθησης /τις πληροφορίες της μάθησης. Η εμπλοκή του σώματος στην εν λόγω διανοητική διεργασία, την καθιστά μη καθαρή και επιτρέπει σημαντικά περιθώρια λάθους. Από την άλλη πλευρά, ο νους είναι καθαρός, είναι ενέργεια και εκλαμβάνει τα πάντα μέσω της ενόρασης, καθιστώντας περιττή κάθε διαδικασία ανάλυσης, ερμηνείας ή επεξεργασίας των μαθησιακών, αισθητικών, γνωστικών και εμπειρικών δεδομένων. Για τον λόγο αυτό, το άτομο χρειάζεται τον νου για καταστεί ικανό να αντιληφθεί το πρώτο κινούν ακίνητο (Θεός), την κοσμική και την υπερκόσμια πραγματικότητα, χωρίς να υπόκειται στο κίνδυνο να υποπέσει σε σφάλματα ή ψευδή συμπεράσματα. Ο νους ως καθαρή ενέργεια συνιστά την απόλυτη αλήθεια και σαφήνεια, και έτσι σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη λειτουργία που επιτελεί ο παθητικός νους<sup>123</sup>.

Η ενοποιητική δύναμη των δύο ξεχωριστών λειτουργιών είναι το πνεύμα που αποτελεί το υψηλότερο επίπεδο επίγνωσης στο οποίο φτάνει το άτομο εφόσον ενεργοποιήσει όλες τις δυνάμεις της ψυχής και του εν ενεργεία νου του. Είτε αποκληθεί «ενέργεια», είτε αποκληθεί δράση, η εν λόγω δύναμη παραπέμπει στη λειτουργία του φωτός του πλατωνικού Αγαθού, με το οποίο έρχεται σε επαφή ο άνθρωπος μόλις εξέλθει του Σπηλαίου. Το πνεύμα ως φως βρίσκεται στο επίκεντρο της φιλοσοφίας τόσο του Αριστοτέλη όσο και του Πλάτωνος, αν και στην πορεία της συλλογιστικής τους οδηγούνται σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Συγκεκριμένα ο Σταγειρίτης, θεωρεί ως απόρροια της ενεργοποίησης του ποιητικού νου του ανθρώπου την επίτευξη του θεωρητικού του βίου και ως απόρροια της λειτουργίας του παθητικού του νου την εξέλιξη των διανοητικών αρετών του. Όταν το άτομο κατακτά τον θεωρητικό βίο είναι σε θέση να συλλαμβάνει και να κατανοεί τα καθόλου, ενώ όταν αναπτύσσει τη διάνοιά του δύναται να αξιοποιήσει όλα τα δεδομένα της μνήμης, της αίσθησης, της φαντασίας, της εμπειρίας ως συλλήψεις της νόησης για να παραγάγει λογικές προτάσεις<sup>124</sup>.

Για την επίτευξη του ποιητικού νου, δηλαδή του θεωρητικού βίου, είναι απαραίτητο ο άνθρωπος να θέσει πρώτα σε λειτουργία τον παθητικό νου του, δηλαδή τις διανοητικές του συλλήψεις για την επεξεργασία των δεδομένων. Αυτό σημαίνει ότι

---

<sup>123</sup> Gendlin, (2012), (4) 1-27, (5) 1-8, (6) 1-10.

<sup>124</sup> Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεως*, Β, 3, 736 b 35 και 737 a 1· Σαμαρά, Ε. (2003). «Ο Νους στο *Περί Ψυχής* στον Αριστοτέλη», στο: Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. & Αραμπατζής, Γ. (επιμ.), *Αριστοτέλης*, Τόμ. 2<sup>ος</sup>, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 311-329· Düring, (2003), 406· Clark, (1975), 186, 202.

για τον Αριστοτέλη η διάνοια αποτελεί τη βάση του θεωρητικού βίου και συνιστά το πρώτο σημαντικό βήμα για την κατάκτηση του υψηλότερου επιπέδου ύπαρξης της ψυχής του ατόμου<sup>125</sup>. Η εισαγωγή των εννοιών του παθητικού και του ποιητικού νου οδηγεί τον Αριστοτέλη στη στοιχειοθέτηση της τελεολογικής του θεωρίας, όπου εξέχουσα θέση κατέχει η δεύτερη εντελέχεια που αναφέρθηκε ανωτέρω. Ο Αριστοτέλης δεν είναι σαφής για το ποιο μέρος του νου εντοπίζεται στον πυρήνα της ψυχής, άρα και της προσωπικότητας του ατόμου, δηλαδή το παθητικό ή το ποιητικό. Στην περίπτωση που εντοπίζεται το πρώτο, συνεπάγεται ότι βασικό στοιχείο του χαρακτήρα του ατόμου είναι τα δεδομένα της εμπειρίας, της φαντασίας, της μάθησης και της αίσθησης, οι εικόνες της μνήμης, οι σκέψεις και οι γνώσεις, όλα εκείνα δηλαδή τα στοιχεία που είναι αναλώσιμα και φθαρτά, και που εκλείπουν πλήρως με τον θάνατο του ατόμου και την ολοκλήρωση της ζωής του. Με την εν λόγω θέση, ο Αριστοτέλης απορρίπτει με τον πιο εύστοχο τρόπο την πλατωνική θεωρία της ανάμνησης, που βασίζεται στη δυνατότητα διατήρησης των δεδομένων πριν τη γέννηση και μετά τον θάνατο των ανθρώπων. Στην περίπτωση που στο επίκεντρο της προσωπικότητας του ατόμου εντοπίζεται ο ποιητικός νους, σημαίνει ότι αυτό που παραμένει μετά το τέλος του βίου του ατόμου είναι η καθαρή, έξωθεν ερχόμενη, ενέργεια, η κοινή σε όλους, η οποία επιστρέφει στην αρχή της πηγή<sup>126</sup>.

## 2.2 Η ΑΘΑΝΑΣΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει τη θεωρία του περί της αθανασίας της ψυχής παραθέτοντας τη συλλογιστική απέναντι σε εκείνη του Πλάτωνος. Ο τελευταίος αναφέρεται διεξοδικά στην εν λόγω προβληματική τόσο στον *Φαίδωνα* όσο και στον *Φαίδρο*. Εκεί, επιχειρηματολογεί υπέρ της αθανασίας της ψυχής και της αθανασίας στην προσωπική αυτο-κίνησή της. Ως προς την τελευταία, ο Αριστοτέλης εμφανίζεται κάθετα αντίθετος, καθώς δεν θεωρεί απαραίτητη την αυτο-κίνηση του κινούντος σώματος, όποιο κι αν είναι αυτό. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ο Σταγειρίτης δεν αναγνωρίζει την αναγκαιότητα της κίνησης της ψυχής, μέσω της οποίας τίθεται και το φυσικό σώμα σε κίνηση, σύμφωνα με την πλατωνική φιλοσοφία, την οποία αντικρούει επικαλούμενος τη θεωρία περί γνώσης. Σύμφωνα με αυτή, η ικανότητα της ανάμνησης

---

<sup>125</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Γ, 5, 430a, 25.

<sup>126</sup> Düring, (2003), 407·Clark, (1975), 189.

συνιστά μια γνωστική δεξιότητα που βοηθά το άτομο, όχι μόνο να ανασύρει δεδομένα της εμπειρίας, της μάθησης, της αίσθησης και της φαντασίας στη μνήμη του, αλλά να τα αξιοποιήσει προκειμένου να κατακτήσει τον θεωρητικό βίο.

Η έννοια της αριστοτελικής ανάμνησης βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την πλατωνική, καθώς αντιπαραβάλλει στην εξωκοσμική ύπαρξη των Ιδεών και της ψυχής, την «αλήθεια» του οργανικού γεγονότος. Η ανάμνηση δεν συνιστά ένα υπέρλογο γεγονός, αλλά μια οργανική πραγματικότητα. Σύμφωνα με την ανωτέρω θεωρητική προσέγγιση, ο Αριστοτέλης τοποθετεί τα είδη και τις έννοιες στην ανθρώπινη νόηση, ως δημιουργήματα των αισθήσεων σε πρώτο επίπεδο και ως μεταφερόμενες αναπαραστάσεις τους στο φαντασιακό σε δεύτερο επίπεδο. Σε κάθε περίπτωση, ο Σταγειρίτης απορρίπτει τις πλατωνικές εξωκοσμικές εξηγήσεις και στρέφει τη συλλογιστική του στον κόσμο των αισθήσεων. Συνέπεια αυτής της θεωρητικής μεταστροφής του Αριστοτέλη από την πλατωνική φιλοσοφία είναι η απέκδυση της ψυχής από την υπέρλογη, την υπερουράνια και εξωκοσμική της αίγλη, και η «προσγειώσή» της στον αυστηρό κόσμο της ύλης και της αίσθησης<sup>127</sup>.

Η εγκόσμια αριστοτελική ψυχή συμπλέκεται απαραίτητως με ένα συγκεκριμένο, κι όχι τυχαίο, φυσικό σώμα, δεν μεταβαίνει από το ένα στο άλλο και δεν ενσωματώνεται σε περισσότερα του ενός, αλλά υπακούει στη μοίρα της, που τη φέρει σε άμεση και μοναδική συνάφεια με το ένα και το αυτό σώμα<sup>128</sup>. Η εν λόγω θέση, δεν φέρνει τον Αριστοτέλη μόνο απέναντι στον δάσκαλό του, αλλά και στην πυθαγόρεια παράδοση της μετεμψύχωσης, που επέτρεπε στην ψυχή να διαβαίνει από σώμα σε σώμα. Η αριστοτέλεια ψυχή χάνεται μετά τον θάνατο του ανθρώπου, όταν δηλαδή το υλικό του σώμα φτάνει στην απόλυτη φθορά του. Και αυτό γιατί η ψυχή είναι καθαρή και «ασύνθετη» μόνο πριν από τη μίξη της με το σώμα. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο θάνατος του ανθρώπου επέρχεται όταν το σώμα φθίνει ανεπανόρθωτα και μαζί του χάνεται και η ψυχή, η οποία ουσιαστικά είναι το θεμελιώδες στοιχείο που καθορίζει την προσωπική ταυτότητα.

Με την οριστική υλική αλλοίωση του ανθρώπου, χάνεται η ψυχή, δηλαδή η ουσία του είδους και της προσωπικότητας του ατόμου που τη φέρει. Μετά τον θάνατό

---

<sup>127</sup> Clark, (1975), 167.

<sup>128</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 2, 414a, 20-28

του το άτομα παύει να είναι αυτό που ήταν, καθώς χάνει την ψυχή του, η οποία το «εγκαταλείπει» ταυτόχρονα με την υλική του διάσταση. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, η προσωπική ταυτότητα του ατόμου εντοπίζεται στη μίξη της ψυχής με το σώμα, δηλαδή στη συμπλοκή ύλης και μορφής, συνεπώς δεν δύναται να διατηρηθεί ούτε μόνο στην ψυχή ούτε μόνο στο φυσικό σώμα. Η συμπλεγματική αυτή σύνδεση μορφής και ύλης συνιστά για τον Αριστοτέλη τη ζωοποιό δύναμη που διατηρεί σε κατάσταση αθανασίας την ψυχή και το σώμα όσο είναι συνδεδεμένα. Όταν αυτή διακόπτεται, η ψυχή διαχωρίζεται από το σώμα και αμφότερα καθίστανται θνητά. Ένα σώμα, όταν δεν έχει ψυχή, είναι υποδεέστερο εκείνου που έχει, καθώς στην πρώτη περίπτωση ο οργανισμός που το φέρει δεν μπορεί να νοείται ως έμβιος, σε αντίθεση με τον έμψυχο. Κατά ανάλογο τρόπο, η ψυχή που είναι ασώματη είναι σαφώς κατώτερη της ενσώματης, καθώς ο οργανισμός που τη φέρει μπορεί να είναι μόνο ατελής<sup>129</sup>.

Ανάλογη είναι η συλλογιστική που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης αναφορικά με τον νου και τη διάκρισή του σε παθητικό και ποιητικό. Εφόσον ο πρώτος είναι αυτός που διαθέτει τη δυναμική να δημιουργεί νόηση και να συμπλέκει έννοιες, βρίσκεται κατ' αυτόν τον τρόπο σε άμεση σύνδεση με το φυσικό σώμα του οργανισμού. Κι αυτό γιατί εντός του οργανικού σώματος του ανθρώπου ενσαρκώνονται οι αντιλήψεις της αίσθησης, από τις οποίες προκύπτει η διάνοηση και τα νοήματα, υψηλά ή μη. Ουσιαστικά, ο αριστοτελικός παθητικός νους είναι η περιοχή του ανθρώπινου οργανισμού, όπου εισάγονται όλα τα πληροφοριακά δεδομένα της εμπειρίας, της μάθησης, της αίσθησης, της φαντασίας, τίθενται σε επεξεργασία και εν τέλει ανακαλούνται κατά τη διαδικασία της ανάμνησης. Στην αλληλεπίδραση και τη συσχέτιση του παθητικού νου με την υλική διάσταση του ανθρώπου έγκειται η θνητότητά του. Σε αυτήν ακριβώς οφείλεται το γεγονός ότι ως μέρος της ψυχής του ατόμου, χάνεται μαζί με το σώμα και την ψυχή του κατά τον θάνατό του.

Η απώλεια του παθητικού νου συνεπάγεται και την απώλεια των αναμνήσεων, των εμπειριών, των γνώσεων και όλων των δεδομένων που ενυπήρχαν σε αυτόν και τίθεντο υπό επεξεργασία. Για τον Αριστοτέλη, το μοναδικό άφθαρτο ανθρώπινο στοιχείο είναι ο ποιοτικός νους που εισέρχεται έξωθεν στην ψυχή και αποσκοπεί στο να θέσει σε ενέργεια τον παθητικό νου και να υπερβεί τη δύναμη κατάστασή του. Η ανωτέρω θέση καθιστά σαφές ότι στο αριστοτελικό σύμπαν ο ποιητικός νους δεν

---

<sup>129</sup> Hartman, (1977), 104.



συγγέεται με τον παθητικό, τον οποίο απλώς κινητοποιεί προκειμένου εκείνος να προσλάβει τα νοήματα της αισθητικής εμπειρίας και να παραγάγει διάνοια. Ο ποιητικός νους δεν διαθέτει τη δυνατότητα ανάμνησης, μνήμης και επεξεργασίας των δεδομένων, αλλά υφίσταται ως αθάνατη ενέργεια που τίθεται σε λειτουργία όσο ο παθητικός νους, το σώμα και η ψυχή βρίσκονται εν ζωή και σε μη φθορά. Μετά τον θάνατο του ατόμου, ο ποιητικός νους εξέρχεται του οργανισμού και συνεχίζει να υπάρχει αιώνια, χωρίς όμως να παραπέμπει σε οποιαδήποτε έννοια συνέχειας της προσωπικής ταυτότητας του ανθρώπου που τον έφερε όσο ήταν εν ζωή, ελλείπει της δεξιότητας μνήμης<sup>130</sup>.

Σε αντίθεση με τον δάσκαλό του Πλάτωνος, ο Σταγειρίτης στοιχειοθετεί την ψυχο-λογική του θεωρία εντός της κοσμικής πραγματικότητας και ως ένα βαθμό επιχειρεί να συνδέσει την έννοια της ψυχής με το θείο. Ορίζει ότι κάθε τι έμψυχο κατέχεται από την έντονη εσωτερική και έμφυτη επιθυμία να έρθει σε επαφή με το θείο, γεγονός που ανάγεται σε τελικό σκοπό του κάθε έμβιου οργανισμού σε αναλογία πάντα με την εντελέχεια της ψυχής, που δεν είναι άλλη από το τελικό αίτιό του. Το τέλος κάθε ζώντος οργανισμού καθίσταται διττό, καθώς από τη μια εντοπίζεται ο τελικός σκοπός ως επιθυμία ένωσης του οργανισμού με το θείο και από την άλλη εντοπίζεται ο τελικός σκοπός που προκύπτει μετά την μετοχή του οργανισμού στο θείο<sup>131</sup>.

Η ανθρώπινη ψυχή επιθυμεί να μετέχει στη δημιουργική υπόσταση και ουσία του πρώτου κινούντος ακινήτου, το οποίο ενεργοποιεί και κινητοποιεί, όχι μόνο το σύμπαν, αλλά την ψυχή και το σώμα, στο οποίο εκείνη ενσαρκώνεται. Η ψυχή στην αριστοτελική φιλοσοφία είναι για το έμβιο οργανισμό, ό,τι είναι το πρώτο κινούν ακίνητο για τον κόσμο: η δύναμη που αφενός θέτει σε κίνηση όλα τα συστατικά στοιχεία που ενυπάρχουν στο φυσικό σώμα/ύλη και αφετέρου όλες τις δυνάμεις που ενυπάρχουν στο σύμπαν. Βάσει της ανωτέρω αναλογίας ψυχής και πρώτου κινούντος ακινήτου, η πρώτη συνιστά την ενέργεια που οδηγεί τον οργανισμό στην ανάπτυξη και την ολοκλήρωσή του, η οποία συνεπάγεται την ωρίμανση, την αναπαραγωγή (ενδεχόμενη) και τη φθορά του. Η ψυχή λειτουργεί συνεκτικά για όλα τα στοιχεία που απαρτίζουν τον οργανισμό, παρακινητικά για όλους όσους προορίζονται να κινούνται και εξελικτικά για τα σωματικά και αισθητηριακά όργανά τους. Όπως έχει

---

<sup>130</sup> Clark, (1975), 167.

<sup>131</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 4, 415a, 29· 415b, 2 και 415b, 3-4· Gendlin, (2012a), 46.

προαναφερθεί στο παρόν κεφάλαιο, η ψυχή συμβάλλει στην ενεργοποίηση της θεμελιώδους λειτουργίας για την επιβίωση του έμβιου οργανισμού, τη θρέψη. Μέσω της θεραπευτικής δύναμης της ψυχής, ο ζων οργανισμός λαμβάνει εκείνα τα συστατικά στοιχεία που τον βοηθάνε να συντηρείται, να αναπτύσσεται και να εξελίσει όλες τις δυνάμεις του.

Με την εισαγωγή της έννοιας της *μέθεξης στο θείο*, ο Αριστοτέλης δεν επιχειρεί να θίξει το ζήτημα της αθανασίας του έμβιου οργανισμού. Η επαφή της ψυχής με το θείο, δεν εκλαμβάνεται ως προσπάθεια επίτευξης της προσωπικής αθανασίας από πλευράς της πρώτης, καθώς σε καμία περίπτωση δεν αίρονται τα όρια διάρκειας της εμπύχωσης του σώματος/ύλης ή αλλιώς της ενσάρκωσης της ψυχής/μορφής. Αντίθετα, η μίξη ψυχής-σώματος ή μορφής-ύλης που υπαγορεύει τη γέννηση του έμβιου οργανισμού διέπεται από ορισμένα όρια: γέννηση-ανάπτυξη-φθίση-θάνατος. Εγείρεται (γεννάται) το ερώτημα περί του χαρακτήρα της διαδικασίας μέθεξης της ψυχής του όντος στο θείο. Ο Ross υποστηρίζει ότι αυτός έγκειται στην έμφυτη ροπή (όρεξη) του έμβιου όντος στην αναπαραγωγή, δηλαδή στην παραγωγή ενός όμοιου είδους, δημιουργώντας έτσι μια σύνδεση της ψυχής με την αιωνιότητα<sup>132</sup>.

Όσο ο έμβιος οργανισμός αναπτύσσεται και εισέρχεται στην περίοδο της ενηλικίωσής του, διακατέχεται από το στοιχείο της όρεξης, το οποίο παρακινεί την ψυχή προς το θείο, δηλαδή το επιθυμητό, που δεν είναι άλλο από την αναπαραγωγή. Μέσω αυτής ο ζών οργανισμός δημιουργεί έναν έτερο, αλλά παρόμοιο στις ιδιότητες και ποιότητες οργανισμό με τον ίδιο. Μέσω της εν λόγω διαδικασίας, κάθε οργανισμός μετασχηματίζεται σε δημιουργός νέας ζωής, κατά ανάλογο τρόπο που δημιουργεί νέα ζωή το πρώτο κινούν ακίνητο (το θείο). Η ομοιότητα του γεννήτορα και του απογόνου, ο οποίος αναπαράγεται μέσω του καρπού ή του σπέρματος, έγκειται στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του πρώτου που κληρονομούνται στον δεύτερο. Κατά ανάλογο τρόπο είχε αναπτύξει τη συλλογιστική του και ο Πλάτων. Έκανε λόγο για μια σχετική αθανασία, που εξασφαλίζει τη συνέχιση του γεννήτορα στην ύλη/σώμα του

---

<sup>132</sup> Ross, (1961), 225.

απογόνου<sup>133</sup>. Η αθανασία του έμβιου οργανισμού δεν είναι άμεση ή προσωπική, αλλά η συνέχιση/διαίωνιση των προσωπικών γνωρισμάτων από γενιά σε γενιά<sup>134</sup>.

Όσον αφορά στην πορεία του ανθρώπου προς το θείο, ο Αριστοτέλης δεν περιορίζεται μόνο στο θέμα της αναπαραγωγής ως συν-δημιουργίας, αλλά επεκτείνεται στη διανοητική ανύψωση του ατόμου στο ανώτατο δυνατό πνευματικό επίπεδο. Ο άνθρωπος μετέχει στο θείο και ομοιώνεται με αυτό, όταν ανέρχεται στη νοητική σφαίρα που χαρακτηρίζει το πρώτο κινούν ακίνητο. Τελικός σκοπός της ύπαρξης του ατόμου είναι εξέλιξη του νου και η εξομοίωσή του με τον θείο νου, η οποία μπορεί να επιτευχθεί μέσω της ενέργειας/δύναμης του ποιητικού νου<sup>135</sup>. Δεδομένης της σωματικής αρτιότητας του ατόμου, η κατάκτηση του ανώτατου διανοητικού επιπέδου, το καθιστά πλήρως ψυχοπνευματικά και φυσικά αναπτυγμένο. Η σωματική και ψυχική ανάπτυξη επιτυγχάνονται μέσω της ψυχής, οι οποίες αμφότερες καθορίζονται από τον τελικό σκοπό του είδους του έμβιου οργανισμού. Η πνευματική ανάπτυξη του ανθρώπου επιτυγχάνεται ύστερα από υπέρβαση της ευδαιμονίας, η οποία συνιστά το αποτέλεσμα της κοινωνικότητάς του. Ο άνθρωπος κατακτά το υψηλότερο πνευματικό επίπεδο όταν κατακτά τον θεωρητικό βίο, στον οποίο ανέρχεται κατά μόνας. Σε αντίθεση με την ευδαιμονία, που το άτομο εισέρχεται στην θειότερη και σοβαρότερη κατάσταση, στη θεωρία δεν πλαισιώνεται από άλλους ανθρώπους<sup>136</sup>. Η ευδαιμονία εκδηλώνεται ως απόρροια της δημιουργικής συνύπαρξης και σύμπραξης των ατόμων που συμβιώνουν σε μια κοινότητα, η οποία λειτουργεί ωφελιμιστικά τόσο για το άτομο όσο και για την ευρύτερη κοινωνία. Η εν λόγω σύμπραξη αφορά στην πρακτική ενέργεια και αρετή, η οποία ανάγεται σε οδηγό προς τη μακαριότητα, τόσο σε επίπεδο μονάδας όσο και συνόλου. Σύμφωνα με την αριστοτελική φιλοσοφία, η μακαριότητα είναι μια μορφή αθανασίας: οι ενάρετες πράξεις του ατόμου το οδηγούν στην προσωπική ευδαιμονία και συμβάλλουν στην ευδαιμονία της πόλης, άρα το καθιστούν στις συνειδήσεις των πολιτών αθάνατο<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> Πλάτων, *Συμπόσιον*, 207c-e.

<sup>134</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 1, 412b, 26-27.

<sup>135</sup> Κούτρας, Δ.Ν. (2002). *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, Τόμ. 1<sup>ος</sup> «Ηθική», Αθήνα: Αυτοέκδοση, 114.

<sup>136</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Κ, 4, 1175a, 1-5.

<sup>137</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Κ, 7, 1177a, 12 και 1177b, 33-34.

## 2.3 ΟΙ ΕΝΕΡΓΕΙΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ: ΝΟΗΣΗ, ΑΝΤΙΛΗΨΗ, ΑΙΣΘΗΣΗ, ΜΝΗΜΗ, ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Η δυνατότητα του αισθάνεσθαι ενυπάρχει μόνο στους ζωντανούς οργανισμούς, καθώς σχετίζεται με την κίνηση εν τόπω. Ωστόσο, τα ακίνητα ζώα και τα φυτά δεν διαθέτουν την εν λόγω δυνατότητα, καθώς δεν την έχουν ανάγκη δεδομένου ότι παραμένουν ριζωμένα σε έναν ορισμένο τόπο. Σε αυτόν ικανοποιούν τη βασική ανάγκη της πείνας, σε αντίθεση με τα κινούμενα, τα οποία αναγκάζονται να αναζητήσουν την τροφή τους σε διαφορετικούς τόπους<sup>138</sup>. Σε αυτούς, έρχονται σε επαφή με τις αισθητές συνθήκες και τα αισθητά αντικείμενα, με αποτέλεσμα να καλλιεργούν τις αισθήσεις τους, που αναπτύσσονται, ενισχύονται και εντείνονται. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, τίποτα στη φύση δεν δημιουργείται τυχαία, αλλά βάσει ενός τέλους, ενός σκοπού, που διαφοροποιείται κάθε φορά ανάλογα με το είδος<sup>139</sup>. Για παράδειγμα, το σώμα και τα σωματικά μέρη κατασκευάζονται προς ικανοποίηση του τελικού σκοπού του εκάστοτε ζώου, που δεν είναι ο καλλωπισμός του, αλλά ο προσδιορισμός του είδους του και της λειτουργίας του. Το σώμα και τα σωματικά μέρη κατασκευάζονται για χάρη των έργων της φύσης του ή της ψυχής του. Για πολλά από τα σώματα και τα σωματικά μέρη, το κύριο έργο της φύσης τους είναι να συμβάλλουν στην εύρυθμη λειτουργία της ψυχής του ζώου, της οποίας το έργο είναι η αντίληψη και η κατανόηση του εξωτερικού κόσμου, στον οποίο ζει και κινείται ο ζωντανός οργανισμός<sup>140</sup>. Ο έξω κόσμος και τα πράγματα ως μέρη της φύσης, δημιουργούνται και υπάρχουν σε αρμονία και ισορροπία, καθώς επίσης μετέχουν στο κάλος της, ανεξαρτήτως των πολλαπλών και ποικίλων σκοπιμοτήτων<sup>141</sup>.

Ο Αριστοτέλης κατονομάζει τις βασικές αισθήσεις, όπως σήμερα υιοθετούνται και αναγνωρίζονται από τις σύγχρονες επιστήμες της φυσιολογίας και της ψυχολογίας: αφή, γεύση, όσφρηση, ακοή και όραση. Όλοι οι ζωντανοί οργανισμοί που διαθέτουν τη δυνατότητα κίνησης, διαθέτουν επίσης την δυνατότητα να αισθάνονται δια της

---

<sup>138</sup> Ross, (1993), 187.

<sup>139</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Α, 5, 645 a 25-27· *Περὶ ζώων μορίων* Γ, 1, 661b, 24-25.

<sup>140</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Α, 5, 645b, 11-15.

<sup>141</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Α, 5, 645a, 23-24.

αφής, που επιτρέπει να έρθουν σε άμεση επαφή με τα αισθητά αντικείμενα. Βασική προϋπόθεση για την ενεργοποίησή της είναι η απουσία ενός ενδιάμεσου στοιχείου-αντικειμένου, που να εμποδίζει τη σάρκα του οργανισμού να νιώσει άμεσα τα αισθητά αυτά αντικείμενα. Πολλοί ζώντες οργανισμοί αντιλαμβάνονται το περιβάλλον γύρω τους αξιοποιώντας τη σάρκα τους ως αισθητηριακό όργανο. Αυτό δεν περιορίζεται μόνο σε ορισμένες πτυχές της πραγματικότητας, αλλά αφορά σε μια πληθώρα εκδηλώσεων, γεγονός που το καθιστά πολύπλοκο και πολυδιάστατο αισθητηριακό όργανο<sup>142</sup>.

Για τον Αριστοτέλη η σάρκα συνιστά το ενδιάμεσο στοιχείο που συνδέει το αισθητό πράγμα και αντικείμενο της αφής με την καρδιά του ζωντανού οργανισμού, και ουσιαστικά το φέρει σε επαφή με τον έξω κόσμο. Η σάρκα έχει το κατάλληλο πάχος έτσι ώστε να μην καθιστά την αίσθηση της αφής ιδιαιτέρως οξεία ή εξασθενημένη, και για τον λόγο αυτό δεν είναι ούτε πολύ παχιά ούτε πολύ λεπτή. Σε κάθε περίπτωση που η αίσθηση της αφής θα αλλοιώνονταν από την εκπάχυνση ή την εκλέπτυνση της σάρκας, η ύπαρξη του ζωντανού οργανισμού θα απειλούνταν σοβαρά. Στο ανθρώπινο γένος, το οποίο συγκριτικά με τα υπόλοιπα ζώα υπολείπεται όσον αφορά στην ποιότητα των άλλων αισθήσεων, η ικανότητα της αφής διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο. Συγκεκριμένα, όσο πιο αναπτυγμένη είναι η αίσθηση της αφής στον άνθρωπο τόσο πιο ευφυής καθίσταται αυτός, καθώς καλύπτει επαρκώς την κατωτερότητα και τις ελλείψεις του όσον αφορά στις υπόλοιπες αισθήσεις. Απόδειξη της ισχυρής συνάφειας μεταξύ της αφής και της ανθρώπινης ανάπτυξης, είναι η πολιτισμική δημιουργία, που προκύπτει ως απόρροια του κατεξοχήν απτικού οργάνου του ανθρώπου, των χεριών του<sup>143</sup>.

Εκτός από τη σάρκα, η γλώσσα είναι αυτή που έρχεται σε άμεση επαφή με τα αισθητά πράγματα, δηλαδή τις τροφές, και σύμφωνα με τον Αριστοτέλη έχει διττή λειτουργία: αφενός έχει κατασκευαστεί ως αισθητηριακό όργανο της γεύσης των βρώσιμων και των πόσιμων, που διαθέτει υγρότητα προκειμένου να διαλύσει τις τροφές και να τις ωθήσει προς το στομάχι. Η γλώσσα ως αισθητηριακό όργανο μπορεί να διακρίνει το στυφό και το ξινό, το πικρό και το γλυκό, την ίδια στιγμή που η αφή μπορεί να διακρίνει το σκληρό και το μαλακό, το τραχύ και το λείο, το ψυχρό και το

---

<sup>142</sup> Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, Β, 1, 647a, 14-21· Düring, (2003), 395· Ross, (1993), 186.

<sup>143</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Β, 9, 421a, 23-26.

θερμό<sup>144</sup>. Αφετέρου, έχει κατασκευαστεί ως όργανο/εργαλείο παραγωγής λόγου. Η ανθρώπινη γλώσσα είναι λειτουργικά τοποθετημένη στο κατάλληλα κατασκευασμένο στόμα που βοηθά στην παραγωγή λόγου, καθώς επίσης είναι πιο πλατιά και πιο μαλακή συγκριτικά με εκείνη των υπόλοιπων έμβιων όντων. Η γλώσσα ως μέσο παραγωγής προφορικού λόγου προάγει την επικοινωνία, μέσω της οποίας παράγεται πολιτισμός, ανταλλάσσονται πληροφορίες, πραγματοποιείται η μάθηση και εξωτερικεύονται οι σκέψεις, οι επιθυμίες και τα συναισθήματα του ανθρώπου<sup>145</sup>.

Οι αισθήσεις της αφής και της γεύσης είναι σημαντικές στο αριστοτελικό σύμπαν, καθώς είναι συνυφασμένες με την επιβίωση του ατόμου, δηλαδή την ικανοποίηση της ανάγκης της θρέψης. Οι τρεις που απομένουν, σχετίζονται με την εξασφάλιση της καλύτερης δυνατής ποιότητας ζωής του ατόμου<sup>146</sup>. Κοινό χαρακτηριστικό των τελευταίων είναι ότι δεν έρχονται σε άμεση επαφή με τα αισθητά αντικείμενα, αλλά λειτουργούν εξ αποστάσεως, μέσω της ενεργοποίησης ενός ενδιάμεσου οργάνου. Στην πραγματικότητα, οι εν λόγω αισθήσεις προσλαμβάνουν την παράσταση του αντικειμένου και όχι το ίδιο. Για παράδειγμα, η όραση ενεργοποιείται, όταν το αντικείμενο εισέρχεται στο οπτικό πεδίο του ατόμου, διαφορετικά δεν μπορεί να το δει. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το ενδιάμεσο στοιχείο που παρεμβάλλεται ανάμεσα στο άτομο και το αντικείμενο είναι το μάτι και ο κενός χώρος, συγκεκριμένα το νερό, το βασικό συστατικό στοιχείο της κόρης, και ο αέρας. Στην όσφρηση και την ακοή, το κοινό ενδιάμεσο στοιχείο είναι ο αέρας που μεταφέρει αντίστοιχα την οσμή στη μύτη και τον ήχο στα αυτιά. Χωρίς τα ενδιάμεσα στοιχεία (αέρας, νερό) τα όργανα θα παρέμεναν αδρανή και οι αισθήσεις ανενεργές.

Για καλύτερα αισθητηριακά αποτελέσματα, οι ζώντες οργανισμοί διαθέτουν «διπλά» όργανα, τα οποία είναι κατάλληλα τοποθετημένα στο πρόσωπο. Συγκεκριμένα, τα αυτιά είναι στα πλαϊνά του προσώπου, αμφίπλευρα, έτσι ώστε να δύνανται να αφουγκραστούν και να προσδιορίσουν την κατεύθυνση και την προέλευση των ήχων, η μύτη με τα δύο ρουθούνια και οι δύο οφθαλμοί εντοπίζονται στο μπροστινό μέρος του κεφαλιού, καθώς έτσι διευκολύνεται η κίνησή τους. Αξίζει να αναφερθεί ότι το όργανο της όσφρησης καταλαμβάνει το μέσο του προσώπου,

---

<sup>144</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 10, 422b, 25-27.

<sup>145</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 16, 659b, 34 και 660a, 9.

<sup>146</sup> Ross, (1993), 187.

δεδομένου ότι για τον Αριστοτέλη, η εν λόγω αίσθηση αποτελεί τη μεσότητα όλων των υπολοίπων, γεγονός που ενισχύεται από το ότι οι αισθήσεις συνολικά είναι πέντε, δηλαδή περιττός αριθμός<sup>147</sup>. Όπως προαναφέρθηκε, στο αριστοτελικό σύμπαν η αφή και η γεύση, ως παραλλαγή της πρώτης, εντοπίζονται στο αισθητικό κέντρο των ζωντανών οργανισμών που δεν είναι ο εγκέφαλος, αλλά η καρδιά. Η καρδιά συνδέεται με την ψυχή ως κεντρική αισθητική δύναμη και τίθεται στο κέντρο του ζώντος οργανισμού, δηλαδή στο μεσαίο του μέρος που βρίσκεται το στήθος. Αντίθετα, η ακοή, η όσφρηση και η όραση εντοπίζονται στο άνω μέρος του οργανισμού, στο κεφάλι, καθώς με τον τρόπο αυτό εξασφαλίζεται η οξύτητά τους, από την οποία διευκολύνεται η κίνηση και ο άμεσος προσανατολισμός του<sup>148</sup>.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η οξύτητα των αισθήσεων επιτυγχάνεται μέσω του εγκεφάλου, ο οποίος βρίσκεται σε περίοπτη θέση και ελέγχει τη διατήρηση της ισορροπίας της θερμοκρασίας του οργανισμού. Το αίμα φτάνει καθαρό και λεπτό στον εγκέφαλο, ο οποίος «φυλάσσεται» στο ψυχρό χώρο του κεφαλιού, σε αντίθεση με την καρδιά που «φυλάσσεται» στο θερμό χώρο του στήθους. Σε αυτή ακριβώς την ψυχρότητα οφείλεται η οξύτητα των τριών αισθήσεων, ενώ στη θερμότητα οφείλεται η αμβλύτητα της αφής και της γεύσης. Ένας επιμέρους λόγος που ωθεί τον Αριστοτέλη να αναγνωρίσει τον εγκέφαλο και το κεφάλι ως τόπο ενεργοποίησης της ακοής, της όρασης και της όσφρησης είναι η ύπαρξη του αέρα, ο οποίος συνιστά το ενδιάμεσο στοιχείο των εν λόγω αισθήσεων. Αρχής γενομένης ότι το κεφάλι πληρούται από τον εγκέφαλο και από αέρα, καθώς επίσης ότι οι πόροι των αισθητήριων οργάνων τους συνδέονται με αρτηρίες που οδηγούν τα ερεθίσματα στον εγκέφαλο, συνεπάγεται ότι η αντίληψη των ήχων, των οσμών και των παραστάσεων των αισθητών πραγμάτων διευκολύνεται σημαντικά στο άνω μέρος του οργανισμού<sup>149</sup>.

Για να γίνει αντιληπτή η εξωτερική πραγματικότητα στους ζώντες οργανισμούς δεν αρκεί μόνο η ύπαρξη των αισθητών δεδομένων ή η ύπαρξη των αισθητηριακών οργάνων, αλλά η ενεργοποίηση του δεύτερου από και προς το πρώτο. Ο Αριστοτέλης θεωρεί την αντίληψη του έξω κόσμου αφενός δυνατή, αν και εφόσον υπάρχουν τα

---

<sup>147</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Β, 10, 656b, 22.

<sup>148</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ νεότητος καὶ γήρωτος*, *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*, 3, 469a, 5-7 και 10-12· Αριστοτέλης, *Περὶ νεότητος καὶ γήρωτος*, *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*, 4, 469a, 24-28.

<sup>149</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Β, 10, 656a, 28· Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Β, 10, 656b, 8 και 17-19.

απαραίτητα αισθητηριακά όργανα και τα αισθητά ερεθίσματα, και αφετέρου εν ενεργεία μόνο όταν η ένταση των δεύτερων είναι τέτοια ώστε να ενεργοποιήσει τα πρώτα. Η εν λόγω ενεργοποίηση συνεπάγεται ότι τα όργανα και τα δεδομένα περνούν από τη εν δυνάμει κατάσταση στην εν ενεργεία. Το πέρασμα αυτό λαμβάνει χώρα όταν το εξωτερικό ερέθισμα είναι ούτε υπερβολικά ούτε ελάχιστα έντονο. Για παράδειγμα, ο οφθαλμός δεν ανταποκρίνεται όταν «συναντά» ένα πολύ έντονο ή ασθενές χρώμα, καθώς και στις δύο περιπτώσεις το αισθητό δεδομένο δεν καταφέρνει να το εγείρει. Από τη μια είναι τόσο ευδιάκριτο που δεν απαιτείται η συμβολή των οφθαλμών και από την άλλη είναι τόσο αδιάκριτο που οι οφθαλμοί αδυνατούν να το εντοπίσουν. Κατά ανάλογο τρόπο ενεργοποιούνται και τα υπόλοιπα αισθητηριακά όργανα και κατ' επέκταση και οι αισθήσεις<sup>150</sup>.

Από τα ανωτέρω καθίσταται σαφές και κατανοητό ότι ο Αριστοτέλης τοποθετεί την ενεργοποίηση των αισθήσεων σε μια κατάσταση μεσότητας, δηλαδή ισορροπίας ανάμεσα στην έλλειψη και την υπερβολή. Ωστόσο, αναγνωρίζει ότι εκτός από την αίσθηση της αφής κατά κύριο λόγο, και της γεύσης κατ' επέκταση, πολλά έμβια όντα αναπτύσσουν ή περιορίζουν τη δυναμική των άλλων αισθήσεων, ανάλογα με τις συνθήκες διαβίωσής τους. Όταν ένας ζων οργανισμός ζει σε συνθήκες απόλυτου σκότους, δεν κρίνεται αναγκαίο να καλλιεργήσει ή να αναπτύξει την αίσθηση της όρασης. Αντίθετα, καλείται να διατηρεί ενεργοποιημένες τις άλλες αισθήσεις, που είναι ικανές αφενός να καλύψουν το κενό της αποδυναμωμένης αίσθησης και αφετέρου να διασφαλίσουν την επιβίωσή του<sup>151</sup>. Άλλωστε, όπως προαναφέρθηκε στην παρούσα ενότητα, οι αισθήσεις της αφής και της γεύσης προσανατολίζουν τον ζωντανό οργανισμό να αναζητήσει και να βρει την τροφή του, με την οποία θα καταφέρει να διατηρήσει την ύπαρξή του. Αυτή η διαδικασία προϋποθέτει την αναγνώριση των απειλών και των κινδύνων, της καταλληλότητας των βρώσιμων και πόσιμων τροφών, καθώς τον εντοπισμό των τοποθεσιών όπου αυτές υπάρχουν σε ποσότητα, η οποία απαιτεί τη συμβολή και των άλλων αισθήσεων που ενεργοποιούνται εξ αποστάσεως<sup>152</sup>. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, στο αριστοτελικό σύμπαν η επιβίωση ενός ζώντος

---

<sup>150</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Β, 12, 424a, 28-424b, 3· Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 2, 426a, 27-426b, 7.

<sup>151</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 1, 425a, 10-11.

<sup>152</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 12, 434b, 9-27.



οργανισμού εξαρτάται και καθορίζεται από τη συνολική λειτουργία των αισθήσεών του<sup>153</sup>.

Στη βάση της αισθητηριακής αντίληψης, ο Αριστοτέλης τοποθετεί την αίσθηση της αφής, μέσω της οποίας ο ζων οργανισμός συλλαμβάνει τα γύρω του αισθητά δεδομένα ως προς το μέγεθος, την ύλη, την υφή, το σχήμα, την κίνησή τους κ.ά. Αυτό σημαίνει ότι για να αντιληφθεί τον εξωτερικό κόσμο ο οργανισμός, θα πρέπει να βρίσκεται μέσα σε αυτόν, με φυσική παρουσία μέσω του σώματός του. Η σάρκα δεν συνιστά το έσχατο αισθητήριο του οργανισμού, αλλά το σώμα, στο οποίο συγκεντρώνεται το σύνολο των δεδομένων και ολοκληρώνεται η γενική αντίληψη των αισθητών πραγμάτων. Σε διαφορετική περίπτωση, αν δηλαδή η σάρκα αποτελούσε το έσχατο αισθητήριο του οργανισμού, το σώμα θα μετείχε μέσω της αφής και στις υπόλοιπες αισθήσεις (όσφρηση, ακοή, όραση), το οποίο είναι εκ των πραγμάτων άτοπο, δεδομένου ότι ο οργανισμός δεν χρειάζεται να αγγίζει τα αντικείμενα για να σχηματίσει την πλήρη εικόνα τους. Όλες οι αισθήσεις μεταφέρουν τα εξωτερικά δεδομένα και συμβάλλουν στην εκκίνηση της διαδικασίας επεξεργασίας, που οδηγεί στην ολοκλήρωση της αντίληψης<sup>154</sup>.

Οι αισθήσεις βοηθούν τα έμβια όντα να τρέφονται, να αντιμετωπίζουν τους κινδύνους και να επιβιώνουν, αλλά και να αναπτύσσουν την κοινωνικότητά τους, υπό την έννοια της αλληλεπίδρασης με το περιβάλλον τους. Το γεγονός της αναγκαιότητας της φυσικής/σωματικής παρουσίας στην ενεργοποίηση των αισθήσεων συνεπάγεται ότι το κάθε έμβιο ον δραστηριοποιείται στο περιβάλλον του, έρχεται σε επαφή με τα άλλα όντα, όμοια ή ανόμοια, και ότι εντάσσεται σε μια διαδικασία δημιουργική και όχι μηχανική. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, κάθε οργανισμός επιβιώνει βρισκόμενος σε διαρκή επαφή με τον εξωτερικό κόσμο που τον περιβάλλει, η οποία τον βοηθά να καλύπτει σε ένα βαθμό τις αδυναμίες ή τις ελλείψεις που ενδεχομένως παρατηρούνται στην επάρκεια της αντιληπτικής του ικανότητας. Για παράδειγμα, η κοινωνικοποίηση που προτείνει ο Αριστοτέλης, βοηθά τον άνθρωπο να ισοσκελίσει τις αισθητικές του μειονεξίες, συγκριτικά με τα άλλα ζώα, και έτσι να αποκτήσει πολύτιμα εφόδια στην προσπάθειά του να διατηρήσει την ύπαρξή του. Ουσιαστικά πρόκειται για μια

---

<sup>153</sup> Edel, A. (1996). *Aristotle and his Philosophy*, New Brunswick & London: Transaction Publishers, 159.

<sup>154</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 2, 426b, 15-17.

διαδικασία πολυπρισματική, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον αισθητό κόσμο, αλληλεπιδρά μαζί του και παρωθείται να αναπτύξει μια συγκεκριμένη αισθητηριακή και κοινωνική συμπεριφορά ως προς αυτόν<sup>155</sup>.

Η αριστοτελική θέση ορίζει πως για την κατάκτηση της πλήρους αντίληψης ενός αισθητού πράγματος απαιτείται η ενεργοποίηση και σύμπραξη περισσότερων της μιας αισθήσεων. «Κοινά αισθητά», κατά τον Αριστοτέλη είναι τα αισθητά που γίνονται αντιληπτά από κοινού από περισσότερες της μιας αισθήσεις. Συνεπώς και η αίσθηση με την οποία γίνονται αντιληπτά χαρακτηρίζεται κατά ανάλογο τρόπο «κοινή». Τα «κοινά αισθητά» είναι η κίνηση, η στάση, το σχήμα, το μέγεθος και ο αριθμός<sup>156</sup>. Για παράδειγμα, όταν μέσω της όρασης γίνονται αντιληπτές περισσότερες της μιας ιδιότητες ενός αντικειμένου (εκτός π.χ. από το χρώμα), που υπό διαφορετικές προϋποθέσεις θα γίνονταν αντιληπτές με την ενεργοποίηση των άλλων αισθήσεων, η εν λόγω αίσθηση ονομάζεται «κοινή». Από αυτή απορρέει το «κοινό αισθητό», δηλαδή το σύνολο των δεδομένων που συνθέτουν το όλον ενός ζώντος οργανισμού<sup>157</sup>. Η κοινή αίσθηση είναι χαρακτηριστικό στοιχείο του ανθρώπου, ο οποίος δύναται να κατανοήσει τον τρόπο που ενεργοποιούνται, συνδράμουν και λειτουργούν οι αισθήσεις του. Ουσιαστικά η κοινή αίσθηση διαφοροποιείται από τις μεμονωμένες αισθήσεις, υφίσταται εκτός τους, δεδομένου ότι απαιτεί και προϋποθέτει τη μεταξύ τους σύνθεση και συνεργασία μέσω μιας διανοητικής ή φαντασιακής διεργασίας, η οποία βασίζεται στα υφιστάμενα αισθητά δεδομένα. Ο άνθρωπος, ως έλλογο ον, διαθέτει την ικανότητα να προβαίνει σε αλληλοσυσχετισμούς ανάμεσα στις επιμέρους αισθήσεις, οδηγούμενος έτσι στη διαμόρφωση της κοινής αίσθησης, η οποία τον βοηθά να αντιλαμβάνεται και να κατανοεί περισσότερα από όσα του επιτρέπουν οι αισθήσεις του ξεχωριστά<sup>158</sup>.

Ο άνθρωπος καταφέρνει να συντονίζει καλύτερα τα αισθητήρια όργανά του, άρα και τις αισθήσεις του μέσω της κοινής αίσθησης, η οποία συνεπάγεται ότι η διαδικασία αντίληψης της εξωτερικής πραγματικότητας δεν είναι τυχαία, αλλά οργανωμένη και βασισμένη στο λογικό του. Σε αυτό ακριβώς διακρίνεται ο άνθρωπος από τα υπόλοιπα ζώα, καθώς δύναται να αξιοποιεί την ενεργοποίηση των αισθήσεών

---

<sup>155</sup> Anton, (1987), 138.

<sup>156</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 1, 424b, 22-425b, 11

<sup>157</sup> Anton, (1987), 154.

<sup>158</sup> Anton, (1987), 151.

του προς όφελος των διανοητικών του δυνάμεων, που διευκολύνουν την τελεσφόρηση των προσπαθειών του να επιβιώσει και να αναπτυχθεί. Η κοινή αίσθηση επιτρέπει και βοηθά τον άνθρωπο να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του, ως ον με συγκεκριμένες λειτουργίες και με ένα εύρος δυνητικά μεταβαλλόμενων ικανοτήτων. Σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο, ο Αριστοτέλης όρισε ως βάση της λειτουργίας των συνολικών ανθρώπινων δυνάμεων την αισθητική δύναμη της ψυχής του. Σύμφωνα με αυτό, η νόηση, η φαντασία και η μνήμη ενεργοποιούνται και τίθενται σε λειτουργία με την παράλληλη ενεργοποίηση της κοινής αίσθησης ως δύναμη αυτοσυνείδησης/αυτοσυνειδησίας και βαθιάς κατανόησης της αισθητής πραγματικότητας. Όσο καλύτερα οι άνθρωποι γνωρίζουν τον εαυτό τους και την πραγματικότητα που τους περιβάλλει, τόσο καλύτερα προσαρμόζονται και τόσο περισσότερο αναπτύσσονται διανοητικά<sup>159</sup>. Το ανωτέρω γίνεται περισσότερο κατανοητό μέσα από ένα παράδειγμα: ο άνθρωπος μέσω της κοινής αίσθησης αντιλαμβάνεται ότι το ζώο που έχει μπροστά του δεν είναι ένα οποιοδήποτε ζώο, αλλά ένα π.χ. άλογο. Αυτό το αντιλαμβάνεται όχι απλώς κοιτώντας το, αλλά θέτοντας σε εφαρμογή μια ανώτερη εσωτερική διεργασία, που απαιτεί ταυτόχρονα την ενεργοποίηση των αισθήσεων και των διανοητικών δυνατοτήτων του<sup>160</sup>.

Το πέρασμα από τη δυνητική κατάσταση, κατά την οποία τα αισθητηριακά όργανα και τα αισθητά αντικείμενα βρίσκονται αποκομμένα, στην εν ενεργεία, απαιτεί και προϋποθέτει την ποίηση ή την κίνηση. Μέσω αυτών, το έμβιο ον αντιλαμβάνεται με τα αισθητήρια όργανά του το αισθητό αντικείμενο, το ερέθισμα προκαλεί μια διαφορετική ποίηση ή κίνηση, η οποία προσλαμβάνεται από το ον ως ένα είδος ενέργειας. Αυτή, είναι απόρροια της ποίησης, της κίνησης ή του πάθους, που επηρεάζει την εσωτερική διεργασία και οδηγεί στην αντίληψη. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, όταν ο οργανισμός και ο εξωτερικός κόσμος φτάσουν σε μια εν ενεργεία κατάσταση, τότε θεωρείται ότι η αίσθηση φτάνει σε επίπεδα τελείωσης<sup>161</sup>. Το ερώτημα που εγείρεται σε αυτό το σημείο είναι ότι, εφόσον υπάρχει αναμφίβολη σύνδεση αισθήσεων και σώματος, κατά πόσο οι αισθήσεις μπορούν να παραμείνουν ανεπηρέαστες από τη φθορά του σώματος, άρα και των αισθητήριων οργάνων. Η απάντηση μπορεί να δοθεί

---

<sup>159</sup> Edel (1996), 160· Düring, (2003), 387.

<sup>160</sup> Kenny, (2004), 244.

<sup>161</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 2, 426a, 2-6· Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 2, 425b, 28-426 a 1.

από την αριστοτελική παραδοχή ότι οι αισθήσεις και η ενεργοποίησή τους δεν είναι δεδομένη.

Σε αντίθεση με την ανωτέρω αντίληψη, ο νους είναι χωριστός από το σώμα, επομένως δεν συντρέχουν λόγοι περιορισμού του. Ακόμα κι αν ο άνθρωπος αδυνατεί να ενεργοποιήσει τις αισθήσεις του για να αντιληφθεί τον εξωτερικό του κόσμο, εξακολουθεί να είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, καθώς επίσης και τα άχρονα αντικείμενα, τα οποία επαναφέρει σε ένα πλαίσιο χρόνου. Ως προς το τελευταίο, το πετυχαίνει, καθώς, τόσο η ψυχή όσο και η σκέψη του αντίστοιχα συνδέονται με το υλικό σώμα και τίθεται σε κίνηση σε ορισμένο χρόνο<sup>162</sup>. Το νοητικό και το αισθητικό μέρος της ψυχής επιτρέπουν στον άνθρωπο να έρθει σε επαφή με τον εξωτερικό κόσμο που τον περιβάλλει, να αλληλεπιδράσει μαζί του και να τον γνωρίσει. Μέσω του δεύτερου μέρους/δύναμης, το άτομο προσλαμβάνει τα εξωτερικά ερεθίσματα και δεδομένα, και μέσω του πρώτου τα θέτει σε μια διανοητική διεργασία επεξεργασίας και τα μετασχηματίζει σε γνώσεις, σκέψεις ή συμπεριφορές. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, καμία γνώση, σκέψη ή συμπεριφορά που σχετίζεται με το εξωτερικό περιβάλλον του ανθρώπου, όχι μόνο δεν μπορεί να αποκοπεί από τις αισθήσεις, αλλά εξαρτάται αποκλειστικά από αυτές. Η ενεργοποίηση των αισθητηριακών οργάνων δεν συνεπάγεται μόνο την αισθητηριακή εγρήγορση του ατόμου, αλλά και την κινητοποίηση της κρίσης και της σκέψης του, μέσω των οποίων επιτυγχάνεται η τελείωση της αντιληπτικής διαδικασίας. Η αριστοτελική έννοια της «αντίληψης» δεν εξαντλείται μόνο σε αναφορές επιφανειακής πρόσληψης των αισθητήριων δεδομένων, αλλά συνεπάγεται μια ολοκληρωμένη κριτική και συλλογιστική διαδικασία επεξεργασίας τους, και σταδιακής τους ενσωμάτωσης στο πεδίο της αυτοσυνείδησης του έμβιου όντος<sup>163</sup>.

Βάσει της αριστοτελικής φιλοσοφίας το πρώτο κινούν είναι ακίνητο και σε αυτό το πλαίσιο η ψυχή ως πρώτο στοιχείο και υπαίτιο για την κίνηση του σώματος, δεν νοείται απαραίτητως κινούμενη. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Σταγειρίτης αρνείται να αποδεχθεί την ψυχή και τον νου ως ενέχοντα κίνηση, καθώς τότε θα εγείρονταν σοβαρό ζήτημα εγκυρότητας της δια-νοητικής διαδικασίας. Κι αυτό γιατί η κίνηση ως εσωτερική ποιότητα συνεπάγεται σχεδόν πάντα την ύπαρξη ενός μεγέθους. Η ψυχή ως

---

<sup>162</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και άναμνήσεως*, 1, 450a, 5-9.

<sup>163</sup> Αριστοτέλης, *Περί ένπνίων*, 1, 458b, 1-3 και 10-13.

κινούμενο θα ήταν και μέγεθος, άρα διαιρετή, μη συνεκτική και πλήρως ασυντόνιστη μεταξύ των μερών της. Δεδομένης της ευθείας, κι όχι κυκλικής, πορείας που ακολουθεί η ψυχή, η δια-νοητική/συλλογιστική διαδικασία έχει αρχή και τέλος, το οποίο εκφράζεται μέσω του τελικού συμπεράσματος. Σε διαφορετική περίπτωση, αν δηλαδή η πορεία της ψυχής ήταν κυκλική, η ίδια διαδικασία θα ήταν ατέρμονη, χωρίς αρχή και τέλος, όπου κάθε σκέψη θα οδηγούσε σε μια άλλη εις το άπειρο. Από αυτό καθίσταται σαφές ότι η ψυχή δεν μπορεί να είναι ένα δυνάμει διαιρετέο μέγεθος, άρα δεν είναι δυνατό να ενέχει μέσα της το στοιχείο της κίνησης, δηλαδή να είναι κινούμενη. Η μόνη διαίρεση της ψυχής που αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης είναι εκείνη που είναι ανάλογη με τη διαίρεση του σώματος, υπό την έννοια ότι συμπεριλαμβάνονται περισσότερες ή λιγότερες ιδιότητες της ψυχής σε ορισμένα μέρη του σώματος, προκειμένου να αιτιολογηθεί κάποιο προτέρημα ή ελάττωμα<sup>164</sup>.

Η καρδιά συνιστά το κέντρο της κίνησης και της αίσθησης των έμβιων όντων, και αποτελεί τη βάση του οργανισμού ως όλον. Από αυτή εκπηγάζουν και καταλήγουν τα συναισθήματα, καθώς λειτουργεί σαν ένας άξονας που περιστρέφει το σώμα και προκαλεί την κίνησή του υπό τη μορφή «κύματος». Η καρδιά ενεργοποιείται και κινείται από την όρεξη και με τη σειρά της παρωθεί στην ίδια κίνηση τα όμορα σε αυτή όργανα και ούτω καθεξής. Όταν όλα τα όργανα φτάσουν σε κατάσταση κίνησης, τότε το σώμα εν όλω τίθεται σε κίνηση<sup>165</sup>. Ο ρόλος της καρδιάς ως κινητήριοις δύναμη, διευκολύνεται από τη θέση της στο μέσο του σώματος, από το οποίο απορροφά το μεγαλύτερο μέρος των δονήσεων ομοιόμορφα και ισόποσα, και δύναται να διοχετεύει πληροφορίες εξίσου προς κάθε κατεύθυνση. Παράλληλα, το γεγονός ότι βρίσκεται στο μπροστινό μέρος του στήθους, λειτουργεί υποστηρικτικά στην εμπρόσθια κίνηση του ζώντος οργανισμού, ενώ συνδέεται ευκολότερα και αμεσότερα με τα αισθητήρια όργανα, που όπως προαναφέρθηκε, εντοπίζονται επίσης στο μπροστινό μέρος του σώματος. Οι πληροφορίες που στέλνει η καρδιά στο υπόλοιπο σώμα, μεταφέρονται μέσω των αρτηριών, των φλεβών και των νεύρων που χαλαρώνουν και συσπώνται<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Whiting, J.E. (2002). «Locomotive Soul: The parts of Soul in Aristotle's scientific works», στο: Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume Xxii: Summer 2002, Oxford University Press, 152.

<sup>165</sup> Ross, (1993), 205.

<sup>166</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Γ, 3, 665a, 11-15· Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Γ, 4, 666a, 11-15 και b 14-18.

Η κίνηση, μαζί με την κατάσταση ηρεμίας, συνιστούν ένα σύστημα με δύο πόλους που αλληλοπροσδιορίζονται. Συγκεκριμένα, η κατάσταση της κίνησης εξαρτάται από εκείνη της ηρεμίας, όπως ακριβώς το κινούν εξαρτάται από εκείνο που παραμένει ακίνητο. Αυτή είναι η κεντρική θεωρητική γραμμή που ακολουθεί ο Αριστοτέλης προκειμένου να επεξηγήσει την κίνηση του σώματος εν όλω ή εν μέρει, δεδομένου ότι αναγνωρίζει τη συσχέτιση κίνησης-ηρεμίας<sup>167</sup>. Ένα οποιοδήποτε σώμα τίθεται σε τροχιά κίνησης σε σχέση με ένα αντικείμενο, πράγμα ή ον που βρίσκεται έξω από αυτό και παραμένει σε κατάσταση ηρεμίας<sup>168</sup>. Σημαίνουσας σημασίας είναι οι δύο εν λόγω καταστάσεις να βρίσκονται σε απόλυτη ισορροπία μεταξύ τους, έτσι ώστε να διατηρείται μια αρμονική σχέση αλληλεξάρτησης ανάμεσα στο σώμα και την εξωτερική πραγματικότητα που το περιβάλλει<sup>169</sup>. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η κίνηση στα έμβια όντα ενέχει πάντα ένα τέλος, ένα σκοπό, ο οποίος ενδεχομένως προκύπτει ως απόρροια της όρεξης, της βούλησης, της προαίρεσης, της φαντασίας και της διάνοιάς τους. Για πολλούς μελετητές, η όρεξη είναι αυτή που εκλαμβάνεται ως η κατεξοχήν αριστοτελική τελεσιουργός αιτία κίνησης του όντος, καθώς αποκλείει κάθε έννοια επιθυμίας. Αν θεωρηθεί ότι οι άνθρωποι που διακρίνονται για την εγκράτεια τους δεν παρασύρονται από τις επιθυμίες τους και ακολουθούν πάντα τη «φωνή» της λογικής τους, τότε εγείρεται το ερώτημα τι είναι αυτό που τους ωθεί να κινηθούν. Η απάντηση δίδεται εύκολα μέσω της επίκλησης της όρεξης, δεδομένου ότι η ανάγκη του όντος για θρέψη, ικανοποιείται από την κινητοποιήσει για αναζήτηση και εξασφάλιση τροφής. Η όρεξη είναι μια ενστικτώδης κινησιουργός δύναμη, που δεν περιορίζεται από τη λογική ή την επιθυμία<sup>170</sup>.

Η προαίρεση ενέχει το στοιχείο της λογικής, συνεπώς η επιθυμία εξαρτάται αμοιβαία από τον νου, καθώς ο οργανισμός παρακινούμενος από την επιθυμία του αναπτύσσει τη λογική του προκειμένου να βρει τρόπους για να ικανοποιήσει την πρώτη. Αντίθετα, στην όρεξη συμπεριλαμβάνονται η επιθυμία, η βούληση και ο θυμός, υπό την έννοια της ψυχικής κατάστασης, οι οποίες ενεργοποιούνται και παρωθούν το

---

<sup>167</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 1, 698b, 1-8.

<sup>168</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ἐνυπνίων*, 1, 458b, 10-13.

<sup>169</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 3, 699a, 33 και 699b, 1.

<sup>170</sup> Ross, (1993), 186, 207· Sorabji, R. (1974). «Body and Soul in Aristotle», *Philosophy*, 49, (63-89), 81.

ον να δράσει προς την επίτευξη του σκοπού της θρέψης και της επιβίωσης<sup>171</sup>. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η προαίρεση είναι αυτή που ενώνει την όρεξη και τη νόηση, και ουσιαστικά αποκαλύπτει μια πολυεπίπεδη διανοητική διαδικασία, που οδηγεί στη λήψη των κατάλληλων αποφάσεων από τον οργανισμό. Κατά ανάλογο τρόπο, ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται την κινητική διάσταση της ψυχής: η «κινητική ψυχή» είναι η ιδιότητα εκείνη κίνησης που αποκτά η ψυχή, που προκύπτει ως απόρροια του συγκερασμού των τριών ικανοτήτων της, του αισθητικού, του ορεκτικού και του φανταστικού<sup>172</sup>.

Όταν υπάρχει η επιθυμία για κάτι, έπεται η σκέψη που αφορά σε αυτό, η οποία με τη σειρά της οδηγεί σε συλλογισμό και σε ένα τελικό συμπέρασμα. Το τέλος της σκέψης συνεπάγεται τη λήψη μιας απόφασης για την οργάνωση και την εκτέλεση μιας ενέργειας. Αυτή, εξαρτάται και καθορίζεται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τον τρόπο που ο σκεπτόμενος διατίθεται να πράξει, βασιζόμενος στη συλλογιστική του. Αυτό σημαίνει ότι όταν φτάνει στο συμπέρασμα, γνωρίζει ήδη τι πρέπει να κάνει για να ικανοποιήσει την επιθυμία του. Η ανωτέρω διαδικασία ουσιαστικά είναι αυτή που οδηγεί τον σκεπτόμενο στην κίνηση, η οποία αναπτύσσεται είτε μέσω της οδού του αγαθού είτε μέσω της οδού του δυνατού. Η πρώτη οδηγεί σε ένα καλό αποτέλεσμα για τον ίδιο τον άνθρωπο και η δεύτερη οδηγεί σε ένα αποτέλεσμα δυνατό να πραγματοποιηθεί<sup>173</sup>. Βασική αρχή της κίνησης είναι η δράση που σχετίζεται με την επίτευξη του ευχάριστου και την αποφυγή του δυσάρεστου, γεγονός που από την οπτική σκοπιά της φυσιολογίας μπορεί να συσχετιστεί με τις αλλαγές που επιφέρουν οι ψυχικές διαθέσεις στα οργανικά μέρη και μέρη. Οι ψυχικές διαθέσεις προκύπτουν ως απόρροια των επιθυμιών (πάθη), που αποτελούν προϊόντα αίσθησης, νόησης ή φαντασίας. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ο άνθρωπος όταν έχει μια επιθυμία (πάθος), υφίσταται βιολογικές αλλαγές, όπως μεταβολές στη θερμοκρασία του σώματός του, και ανάλογα με αυτές αναπτύσσει ψυχικές διαθέσεις που επηρεάζουν την κίνηση, άρα και τη δράση του<sup>174</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα, η ποίηση συνδέεται με το πάθος.

---

<sup>171</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 6, 700b, 22-24.

<sup>172</sup> Whiting, (2002), 142.

<sup>173</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 7, 701a, 7.

<sup>174</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 7, 702a, 3-7· Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 7, 712b, 16 και 712b, 32.

Όταν η κίνηση του έμβιου όντος γίνεται με γνώμονα την ικανοποίηση της επιθυμίας του καλού ή του δυνατού, χωρίς την πρότερη παρεμβολή του λογικού, είναι ενστικτώδης, άμεση και γρήγορη. Αντίθετα, στις περιπτώσεις που το όν ενεργοποιεί το λογικό του προκειμένου να δράσει για να ικανοποιήσει την επιθυμία του, η κίνηση είναι εκούσια, υπολογισμένη, συγκρατημένη και βραδύτερη<sup>175</sup>. Αναφορικά με τις κινήσεις του σώματος και των μερών του, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει και εκείνες που δεν εμπίπτουν στο πλαίσιο της βούλησης ή της επιθυμίας του οργανισμού, όπως είναι αυτές της καρδιάς, των γεννητικών οργάνων, της αναπνοής κ.ά. Πρόκειται για φυσικές κινήσεις του οργανισμού που ενεργοποιούνται στις περιπτώσεις που είναι αναγκαίο να υποστεί αυτός μια ή περισσότερες εσωτερικές ή εξωτερικές μεταβολές. Οι ακούσιες αυτές φυσικές κινήσεις του σώματος και των μερών του, σχετίζονται άμεσα με τις αλλαγές της θερμοκρασίας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του ύπνου, αλλά και με τη φαντασία και την ψυχική διάθεση, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της σεξουαλικής έγερσης<sup>176</sup>.

Κάθε κίνηση των έμβιων όντων θα ήταν αδύνατη αν δεν υπήρχε ένα κινούν ακίνητο, γεγονός που επιβεβαιώνει, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, την ύπαρξη της ψυχής. Στο αριστοτελικό σύμπαν η ψυχή αποτελεί το ακίνητο σημείο από το οποίο κάθε οργανισμός κινητοποιείται προκειμένου να δράσει είτε προς το καλό είτε προς το δυνατό. Μέσω του ανωτέρω συλλογισμού, ο Σταγειρίτης, όχι μόνο στοιχειοθετεί την περί ψυχής θεωρία του, αλλά «αποδομεί» την πλατωνική θέση για την κινούμενη ψυχή. Ο Αριστοτέλης απέδειξε αρχικά την αναγκαιότητα μη κίνησης του πρώτου κινούντος ακινήτου και στη συνέχεια όρισε την ψυχή ως πρώτο κινούν ακίνητο των σωμάτων των ζώντων οργανισμών. Η αριστοτελική ψυχή λειτουργεί ως βάση στο μέσο των έμβιων σωμάτων, δηλαδή στον χώρο της καρδιάς, στην οποία στηρίζεται κάθε κίνησή τους εν μέρει ή εν όλω. Από το μέσο αυτό εκκινούν όλες οι αισθήσεις και οι κινήσεις, και στη συνέχεια καταλήγουν όλα τα αντιληπτικά δεδομένα τους. Η κίνηση και η αίσθηση ενυπάρχουν στους οργανισμούς ταυτόχρονα και λειτουργούν με τέτοιο τρόπο ώστε η μια να υποβοηθά και να συμπληρώνει την άλλη σε μια αμφίδρομη διαδικασία<sup>177</sup>. Τοποθετώντας ο Αριστοτέλης την έδρα της ψυχής στην καρδιά, διαφοροποιείται και

---

<sup>175</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 7, 701a, 25-107 b 1.

<sup>176</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 11, 703b, 2.

<sup>177</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*, 10, 703a, 11-14.



πάλι από τον Πλάτωνα, ο οποίος είχε ορίσει το κεφάλι ως έδρα της λογικής και της ψυχής<sup>178</sup>. Κοινή αφετηρία και των δύο είναι ότι η ψυχή εδράζεται απομονωμένη στο πολυτιμότερο (για τον καθένα) μέρος τους σώματος, αποκομμένη από τα άλλα όργανα, προκειμένου να λειτουργεί απρόσκοπτα<sup>179</sup>.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί πρωτίστως ότι η μνήμη συνιστά μια βιολογική διαδικασία με την οποία ο άνθρωπος θυμάται αυτά που συνέβησαν στο παρελθόν, χωρίς να εγείρονται συσχετισμοί με το παρόν ή το μέλλον, δεδομένου ότι είναι ανέφικτο κάποιος να ενθυμείται το παρόν ή το μέλλον, δηλαδή κάτι που δεν έχει ήδη λάβει χώρα. Για την ενεργοποίηση της εν λόγω διαδικασίας κρίνεται απαραίτητο ο άνθρωπος να έχει προηγουμένως δημιουργήσει, βασιζόμενος στις αισθήσεις του, μια παράσταση/εικόνα, την οποία θα μπορεί να ανακαλεί προκειμένου να θυμάται. Ο χώρος που διαμορφώνεται η παράσταση αυτή (και κάθε παράσταση) είναι η ψυχή, ο χρόνος που συμβαίνει είναι το παρόν, δηλαδή η στιγμή, και ο τρόπος είναι η σύμπραξη και η ενεργοποίηση των αισθητήριων οργάνων για την αντίληψη της πραγματικότητας. Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται, συλλογίζεται, αξιολογεί, ερμηνεύει και κρίνει στο παρόν μέσω των αισθήσεών του, και όταν το παρόν αυτό γίνεται παρελθόν, τα αποτελέσματα των διανοητικών αυτών διεργασιών μετατρέπονται σε παραστάσεις/εικόνες του αλλοτινού παρόντος. Αυτές επαναφέρονται στο νου του και πάλι στο παρόν ως ενθυμήσεις, προς ανάμνηση πεπερασμένων συμβάντων<sup>180</sup>.

Έχει υποστηριχθεί ότι η έννοια της μνήμης, όπως την αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης, αφορά στην έντονα προσωπική συνειδητότητα της αντίληψης και της εκμάθησης ενός πράγματος, η οποία λαμβάνει χώρα κατά την πορεία του χρόνου. Η έννοια της ανάμνησης αφορά στη μη προσωπική μνήμη, άρα δεν συντρέχει αναγκαιότητα ενθύμησης της αντίληψης και της εκμάθησης των πραγμάτων. Σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο, μπορεί να επεξηγηθεί η συλλογιστική του Αριστοτέλη, όταν υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι δεν είναι σε θέση να θυμούνται γεγονότα, εμπειρίες και καταστάσεις του παρόντος<sup>181</sup>. Εκτός από βιολογική διαδικασία, η μνήμη είναι και

---

<sup>178</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 44 d · Πλάτων, *Πολιτεία* Η' 560b · Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Γ, 7, 670a, 23-30.

<sup>179</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, Γ, 10, 672b, 10.

<sup>180</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, 1, 449b, 10-15 · Düring, (2004), 385.

<sup>181</sup> Annas, J. (1992). «Aristotle on Memory and the Self», στο: Nussbaum, M.C. & Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, (297-311), Oxford: Clarendon Press, 301-302.

ψυχικό φαινόμενο, ως «αποτύπωμα» της αισθητικής αντίληψης στη ψυχή και το σώμα του ανθρώπου. Η επίδραση της εν λόγω αντίληψης ποικίλει από άτομο σε άτομο, καθώς μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο έντονη ανάλογα με τις φυσικές του ιδιότητες, τις εξωτερικές συνθήκες κ.ά. Όταν η πρωταρχική αισθητική αντίληψη διατηρείται στην ψυχή του ανθρώπου, είναι πιο εύκολο αυτός να την αναγνωρίσει ως προσωπική του και έτσι να την εντάξει στο σύνολο των βιωματικών του εμπειριών. Αυτό σημαίνει ότι η διαδικασία της μνήμης είναι γραμμική και εκκινεί με την κατάκτηση των πεπερασμένων εμπειριών, συνεχίζεται με την κατάκτηση νέων αισθητικών αντιλήψεων και με την ενσωμάτωσή τους στις υφιστάμενες (πεπερασμένες), ενώ διατηρείται πάντα η προσδοκία και η ελπίδα για την κατάκτηση περαιτέρω εμπειριών στο μέλλον<sup>182</sup>.

Η μνήμη είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τον χρόνο, τόσο την πορεία του όσο και την έννοιά του, καθώς συντίθεται από εμπειρίες-γεγονότα-συμβάντα, που νοούνται από το σημείο που λαμβάνουν χώρα ως το σημείο που απομακρύνονται από αυτό. Η μνήμη είναι σκέψη, η σκέψη είναι κίνηση, άρα και η μνήμη είναι κίνηση. Ουσιαστικά πρόκειται για μια εν κινήσει αλληλουχία αισθητών αντιλήψεων που έλαβαν χώρα εν χρόνω και σε ένα αλλοτινό παρόν, που χωρίς αυτή είναι αδύνατο να υπάρξει μνήμη. Μέσα από αυτή την αλληλουχία ο άνθρωπος δύναται να συλλογίζεται το παρελθόν του, εφόσον θεωρείται ότι αντιλαμβάνεται το πέρας του χρόνου<sup>183</sup>. Ως προς το τελευταίο, ο Αριστοτέλης είναι κατηγορηματικός, δεδομένου ότι δεν αναγνωρίζει ότι υπάρχει «ανεπαίσθητος» χρόνος, δηλαδή χρόνος που δεν γίνεται αντιληπτός και που είναι ικανός να διακόψει την αλληλουχία των γεγονότων που συνδέουν την ύπαρξη του εαυτού και της πραγματικότητας στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Ο Σταγειρίτης βασίζει τη θέση του αυτή στη βεβαιότητά του ότι τα αισθητήρια όργανα του ανθρώπου είναι τόσο οξεία, που είναι αδύνατο να τους διαφύγουν οποιεσδήποτε λεπτομέρειες<sup>184</sup>.

Η αντίληψη των πραγμάτων της εξωτερικής πραγματικότητας λαμβάνει χώρα μέσω της ενεργοποίησης των αισθητηριακών οργάνων, άρα και των αισθήσεων, η οποία με τη σειρά της παρακινεί τον άνθρωπο να ενεργοποιήσει το λογικό του και να σκεφτεί. Η σκέψη αυτή οδηγεί στη γνώση με τη σύμπραξη της μνήμης, ως διαδικασία

---

<sup>182</sup> Düring, (2004), 385.

<sup>183</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και άναμνήσεως*, 1, 449b, 24-25.

<sup>184</sup> Αριστοτέλης, *Περί ένπνίων*, 2, 459b, 24.

ανάσυρσης των παραστάσεων/εικόνων του παρελθόντος. Βάσει αυτής, ο άνθρωπος επαναφέρει στον νου του τις παραστάσεις και εκκινεί μια διανοητική διεργασία επεξεργασίας τους, χωρίς να είναι απαραίτητη η φυσική παρουσία των εξωτερικών πραγμάτων<sup>185</sup>. Η παράσταση αυτή που υπάρχει στο νου του ανθρώπου, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι τόσο απόρροια της αισθητικής αντίληψης όσο και προϊόν της φαντασίας. Η μνήμη δεν προϋποθέτει την ενεργοποίηση μόνο της λογικής, αλλά και της φαντασίας, προκειμένου να παράγει και να επεξεργαστεί τα «φαντάσματα»/παραστάσεις<sup>186</sup>. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο ανθρώπινος νους αντιλαμβάνεται μέσω της αίσθησης, αλλά δεν δύναται να γνωρίσει χωρίς τη φαντασία. Για τον λόγο αυτό δεν αποκλείει την κατασκευή παραστάσεων από μια εναλλακτική πραγματικότητα, δηλαδή από μια πραγματικότητα που υπερβαίνει ή λοξοδρομεί από την αισθητικά πρωτότυπη<sup>187</sup>. Η αριστοτελική αυτή θέση ερμηνεύτηκε ως εξίσωση της γνώσης με την εμπειρία της μάθησης, δηλαδή της γνώσης των εξωτερικών πραγμάτων με την εμπειρία της μάθησής τους, και όχι με την εμπειρία με τα πράγματα αυτά καθαυτά<sup>188</sup>.

Στις περιπτώσεις που οι παραστάσεις είναι ανεξάρτητα φαντάσματα που βρίσκονται στον νου του ανθρώπου, συνιστούν απλές νοητικές σκέψεις ή συλλογισμούς, ενώ όταν ενυπάρχουν σε αυτόν ως αναμνήσεις, συνιστούν ενθυμήσεις και συναρτώνται με τα εξωτερικά πράγματα και τον χρόνο. Στην ανωτέρω αριστοτελική αρχή, στο πλαίσιο της οποίας δομείται η έννοια της ανάμνησης, οι αλληλο-διαδεχόμενες αισθητικές κινήσεις καθορίζουν τον βαθμό της αποτύπωσης των αισθήσεων στα πράγματα και αντιστρόφως, άρα και τον τρόπο που η ανάκληση της μιας επηρεάζει ή συμπαρασύρει τις άλλες. Αυτό σημαίνει ότι η ενέχουσα κίνηση ανάμνηση λειτουργεί συνειρμικά και ενεργοποιεί περαιτέρω κινήσεις, σκέψεις και παραστάσεις που βρίσκονται σε έναν βαθμό συνάφειας με αυτή<sup>189</sup>. Ουσιαστικά πρόκειται για ένα συνειρμικό φαινόμενο που συνδέεται το ανθρώπινο «βουλεύεσθαι», υπό την έννοια της κίνησης ελευθερίας που αναπτύσσει και δρομολογεί προσωπικά κάθε ένας. Για τον Αριστοτέλη, κάθε άτομο δύναται να ενθυμείται και να συλλογίζεται

---

<sup>185</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 1, 450a, 29-30.

<sup>186</sup> Ross, (1993), 204· Düring, (2004), 385.

<sup>187</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 1, 450a, 10-15.

<sup>188</sup> Annas, (1992), 305.

<sup>189</sup> Düring, (2004), 385.

τα πράγματα που επιλέγει να βουλεύεται ο ίδιος<sup>190</sup>. Για να κατανοηθεί η διαφορά ανάμεσα στην ανάμνηση και τη μνήμη, ο Αριστοτέλης διασαφήνισε ότι η πρώτη ενεργοποιεί τη δεύτερη και την οδηγεί σε επίπεδα συνειδητότητας, μέσα από μια διαδικασία εγρήγορσης και μετάβασης σε κατάσταση ετοιμότητας<sup>191</sup>.

Παράσταση μπορεί να θεωρηθεί οποιαδήποτε αισθητηριακή αντίληψη υπερβαίνει το παρόν και μετασχηματίζεται σε εικόνα που μπορεί να ανακτηθεί μέσω της διαδικασίας μνήμης. Όσο περισσότερο επαναλαμβάνεται η εν λόγω ανακλητική διαδικασία, τόσο η αισθητηριακή αντίληψη απομνημονεύεται καλύτερα και μετασχηματίζεται σε ισχυρότερη ανάμνηση. Σε αυτή την αντίληψη, ο Αριστοτέλης βασίζει τη θεωρία του περί μάθησης, που βρίσκεται σε πλήρη αντιδιαστολή από εκείνη του Πλάτωνος. Ενώ ο τελευταίος αναγνωρίζει τη μάθηση ως διαδικασία ανάδυσης στη μνήμη των προϋπαρχουσών γνώσεων που είναι εντυπωμένες στην ψυχή του ανθρώπου, ο Σταγειρίτης θεωρεί ότι η μάθηση προκύπτει ως αποτέλεσμα της σκληρής, σταθερής και συχνής προσπάθειας υπενθύμισης του υπό μελέτη πράγματος στην ψυχή του ανθρώπου. Με την έννοια της «υπενθύμισης» εννοείται η διαρκής επανάληψη της εντυπωμένης παράστασης στην ψυχή και για τον λόγο αυτό η μνήμη θεωρείται έξη, (συνήθεια μετά από επανάληψη)<sup>192</sup>. Η μάθηση προάγεται και διευκολύνεται όταν ο άνθρωπος οργανώνει τη μελέτη του, δηλαδή την προσπάθεια ενθύμισης, ακολουθώντας συγκεκριμένη τακτική, με την οποία τακτοποιούνται οι «άτακτες» παραστάσεις<sup>193</sup>.

Η αποτελεσματικότητα της διαδικασίας της μνήμης, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τα σωματικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου, δεδομένου ότι, για παράδειγμα, η ηλικία του σώματος επηρεάζει θετικά ή αρνητικά την απόδοση των αισθητηριακών οργάνων, άρα και την οξύτητα των αισθήσεών του, καθώς επίσης η διάπλασή του οδηγεί σε μικρές ή μεγάλες αποκλίσεις της μεσότητας, δηλαδή σε μικρής ή μεγάλης έντασης διαταραχές της ψυχικής

---

<sup>190</sup> Αντωνόπουλος, Γ. (1982). «Ο άνθρωπος στη μεταφυσική του Αριστοτέλη: Θεμελιακές μορφές της ύπαρξης», στο: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*, Τόμ.3<sup>ος</sup>, Αθήνα: Εκδόσεις Υπουργείου Πολιτισμού και Επιστημών, 380.

<sup>191</sup> Ross, (1993), 205.

<sup>192</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησως*, 1, 450a, 30 και 1, 451a, 12-16.

<sup>193</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησως*, 2, 45a, 3-4.

ισορροπίας του<sup>194</sup>. Η αποτελεσματικότητα και η ταχύτητα της μνήμης καθορίζονται από την καταλληλότητα του αισθητικού ερεθίσματος και από τη δυναμική κίνηση που αυτό θα ενεργοποιήσει. Οι άνθρωποι που χειρίζονται επιτυχώς την ικανότητά τους να ενθυμούνται είναι όσοι δύνανται να ανακαλούν στη μνήμη τους γρήγορα και άμεσα το ίδιο το εντυπωμένο αισθητό ερέθισμα ή μια σειρά από άλλα αισθητά αντικείμενα που συσχετίζονται με το ζητούμενο και οδηγούν στο ίδιο ακριβώς αποτέλεσμα. Το τελευταίο μπορεί να ερμηνευτεί ως φυσικό επακόλουθο της ταυτόχρονης κίνησης των αλληλο-διαδεχόμενων ερεθισμάτων στην ανάμνηση του ατόμου, τα οποία συμπαρασύρονται, ανεξαρτήτως αν εμφανίζονται συναφή, αντιθετικά ή αδιάφορα. Στο αριστοτελικό σύμπαν, μια ανάμνηση πυροδοτεί ένα παροντικό αισθητό ερέθισμα, το οποίο μπορεί να ανακληθεί στη μνήμη του ανθρώπου συνοδευόμενο από πεπερασμένες παραστάσεις<sup>195</sup>.

Η διαδικασία της μνήμης ενεργοποιείται με την ταυτόχρονη κίνηση του χρόνου, δηλαδή με το πέρασ του από το παρελθόν, στο παρόν και το μέλλον, και την κίνηση που αφορά στην αναζήτηση, την εύρεση, την αποτύπωση του αισθητού πράγματος στη μνήμη και την ανάκλησή του. Χωρίς την ταυτόχρονη παρουσία τους, η διαδικασία της μνήμης είτε είναι ανέφικτη είτε είναι ατελής<sup>196</sup>. Παράλληλα, η εν λόγω διαδικασία διευκολύνεται και καθίσταται αποτελεσματικότερη όταν η εκκίνησή της γίνεται μέσω του σώματος. Κι αυτό γιατί, η μέση μνημονική αφετηρία επιτρέπει πολλά περιθώρια και δυνατότητες διαδρομών, ανάλογα πάντα με το κάθε φορά ζητούμενο. Σε κάθε άλλη περίπτωση, εκκινώντας από οποιοδήποτε άλλο σημείο εκτός της μέσης, η διαδρομή θα είναι μακρύτερη, η κατεύθυνση περισσότερο ασαφής και έτσι η εύρεση του ζητουμένου να αργήσει. Η αργοπορία αυτή πολύ συχνά οδηγεί στο πρόβλημα ανάκλησης των αναμνήσεων λόγω εξασθένησης της ενθύμησης<sup>197</sup>. Η συσχέτιση της μνήμης με τον χρόνο αποκαλύπτει ότι δεν αποτελεί αποκλειστική ανθρώπινη ιδιότητα. Πολλά είναι τα ζώα που αντιλαμβάνονται στοιχειωδώς τον χρόνο, άρα διαθέτουν στοιχειώδη μνήμη, η οποία όμως δεν ομοιάζει με εκείνη του ανθρώπου. Η μνήμη των ζώων είναι αντανακλαστική και ενστικτώδης, εν αντιθέσει με των ανθρώπων, που είναι απόρροια μιας πολύπλοκης έλλογης διεργασίας. Η τελευταία προϋποθέτει αναζήτηση

---

<sup>194</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 2, 453a, 32-453b, 8.

<sup>195</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 2, 452a, 8-16.

<sup>196</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 2, 452b, 23-453a, 4.

<sup>197</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 2, 452a, 16-31.

και έρευνα, ενεργοποίηση του λογικού και ανάπτυξη μιας τελεολογικής συλλογιστικής, οργάνωση μιας στρατηγικής διαδοχικών βημάτων για την πραγμάτωση του ζητούμενου αποτελέσματος, καθώς επίσης επιθυμία για δράση και συνειδητή επιλογή τρόπου σκέψης<sup>198</sup>.

Ο Αριστοτέλης συσχετίζει την κοινή αίσθηση και την αδιαιρετότητα της ψυχής με τη συν-αίσθηση του ανθρώπου ως συνέχεια του εαυτού του στο παρελθόν, το παρόν και, υπό προϋποθέσεις, το μέλλον. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ο άνθρωπος φτάνει στην αυτο-συνειδητότητά του όταν αντιλαμβάνεται τον εαυτό μέσω των αισθητηρίων οργάνων του, της κοινής δηλαδή αίσθησης, η οποία τον ωθεί να κατασκευάσει μια παράσταση του εαυτού του, ένα φάντασμα, που μπορεί ως ανάμνηση να ανακληθεί από τη μνήμη. Βάσει αυτού, ο Σταγειρίτης αναγνωρίζει ότι η εικόνα του φαντάσματος του εαυτού του ανθρώπου λειτουργεί σαν δεύτερο αισθητικό επίπεδο, στο οποίο είναι εφικτή η αυτο-συνείδηση της συνέχειας του ίδιου του ανθρώπου μέσα στο χρόνο, μέσω της βίωσης του παρόντος ως συνέχεια των πεπερασμένο και ως αφετηρία για το μέλλον. Η ανάκληση μέσω της ανάμνησης και η καλλιέργεια της αίσθησης του χρόνου, ανάγονται σε ρυθμιστικοί παράγοντες της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας<sup>199</sup>.

Ανάμεσα στη νόηση και την αίσθηση, ο Αριστοτέλης τοποθετεί τη φαντασία και δημιουργεί μεταξύ των τριών ενδιαφέροντες συσχετισμούς. Συγκεκριμένα, για την ύπαρξη της φαντασίας προϋποτίθεται αναμφίβολα η αίσθηση, η οποία μάλιστα ανάγεται σε στέρεο υπόβαθρό της, ενώ την ίδια στιγμή η φαντασία ανάγεται σε σημαίνον στοιχείο της νόησης, δεδομένου ότι η πράξη του νοείν είναι ανέφικτη χωρίς τη σύμπραξη της σκέψης, άρα και της αξιοποίησης των ποικίλων και πολλαπλών νοητικών παραστάσεων. Οι τρεις αυτές ιδιότητες, αποτελούν τρεις δυνάμεις της ανθρώπινης ψυχής, οι οποίες αν και είναι διακριτές μεταξύ τους, αλληλοϋποστηρίζονται και οδηγούν τον άνθρωπο να αντιληφθεί σφαιρικά τον εξωτερικό κόσμο που τον περιβάλλει<sup>200</sup>. Στο αριστοτελικό σύμπαν, η φαντασία απορρέει ή βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με την αίσθηση, ενώ συνιστά ψυχική κίνηση, που εκδηλώνεται με δύο τρόπους: είτε μέσω της συμπλήρωσης των κενών που

---

<sup>198</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 1, 450a, 15-19· Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και ανάμνησεως*, 2, 453a, 5-14· Düring, (2004), 386.

<sup>199</sup> Düring, (2004), 387.

<sup>200</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Γ, 3, 427b, 14-18· Düring, (2004), 402.

«αφήνει» η αίσθηση κατά τη διαδικασία αποτύπωσης των αισθητών πραγμάτων, είτε μέσω του μετασχηματισμού των τελευταίων σε παραστάσεις/«φαντάσματα», που ουσιαστικά αποτελούν ανώτερες νοητικές κατασκευές. Πέραν αυτών, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι η κινητική ιδιότητα της φαντασίας δεν παύει, ακόμα κι όταν τα αισθητά πράγματα είναι απόντα, όχι μόνο υπό την έννοια της φυσικής παρουσίας, αλλά και της συνειδησιακής. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να ανασύρει τα φαντάσματα, ανεξαρτήτως αν αυτά είναι παρόντα στον εξωτερικό κόσμο ή στην αντιληπτική του συνείδηση. Από τα ανωτέρω, καθίσταται σαφές ότι η φαντασία είναι για τον Αριστοτέλη κάτι πολύπλοκο και πολυδιάστατο, το οποίο δεν μπορεί να περικλειστεί σε στενά εννοιολογικά, θεωρητικά και ιδεολογικά όρια. Άλλωστε δεν είναι ούτε ενορατική σύλληψη, ούτε επιστημονική γνώση, ούτε αντίληψη, ούτε νόηση, ούτε αίσθηση<sup>201</sup>.

Η φαντασία δεν μπορεί να είναι αίσθηση, καθώς δεν διαθέτει αισθητήρια όργανα πρόσληψης εξωτερικών ερεθισμάτων, δεδομένου ότι δεν τα χρειάζεται για να τεθεί σε κίνηση και να ενεργοποιηθεί. Ωστόσο, η ενεργοποίηση της φαντασίας δεν είναι ούτε ανακλαστική, ούτε και ενστικτώδης, αλλά προϋποθέτει βούληση, λογική και την ύπαρξη ενός ή περισσότερων σκοπών. Ο Αριστοτέλης καθιστά κατανοητό ότι η φαντασία δεν μπορεί να αποτελεί ιδιότητα των ζώων, αλλά αποκλειστικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό, που εμφανίζεται σε διαφορετικούς βαθμούς και σε διαφορετική ένταση. Ένας επιμέρους λόγος που η φαντασία δεν μπορεί να είναι αίσθηση, είναι η απόκλιση της από την αλήθεια και την πραγματικότητα του αισθητού κόσμου. Αν και πάντα συντρέχει ο κίνδυνος ορισμένοι άνθρωποι να απατηθούν από τα αισθητηριακά τους όργανα, για διάφορους λόγους, να αντιληφθούν λανθασμένα τα αισθητά ερεθίσματα και να προβούν στην κατασκευή επίπλαστων, ανακριβών ή αναληθών παραστάσεων/εικόνων, οι αισθήσεις είναι για τον Σταγειρίτη πάντα αληθείς. Αντίθετα, η φαντασία ενεργοποιείται σε μεγάλο βαθμό από την κοινή αίσθηση και από τον συντονισμό των επιμέρους αισθήσεων, όταν μάλλον το πρωταρχικό αίσθημα εξασθενεί ή χάνεται και αναπληρώνεται από την γενική αντίληψη. Σε αυτή την περίπτωση, οι παραστάσεις που κατασκευάζονται δεν εξαρτώνται από το φύσει παρόν ή το συνειδητά παρόν αισθητό αντικείμενο, αλλά από την ικανότητα του ατόμου να φαντάζεται, δηλαδή να αξιοποιεί το λογικό του ως προς μιας διαφορετική κατεύθυνση. Για να το

---

<sup>201</sup> Niarchos, C. (1997-1998). «Some aspects of the Aristotelian Doctrine of Cognitive Phantasia», *Φιλοσοφία*, 27-28, 155-158.

καταστήσει σαφές, ο Αριστοτέλης επικαλέστηκε το παράδειγμα του ονείρου ή του συλλογισμού που αναπτύσσεται με τα μάτια κλειστά<sup>202</sup>.

Όπως η φαντασία δεν είναι αίσθηση, δεν είναι ούτε επιστημονική γνώση, καθώς δεν προϋποθέτει κάποια νοητική διεργασία. Αντίθετα, συνιστά η ίδια μια διαμεσολαβητική διεργασία μεταξύ νόησης και αίσθησης, όπως προαναφέρθηκε στην παρούσα ενότητα. Σύμφωνα με την αριστοτελική θεωρία, η φαντασία είναι αυτή που επαναφέρει τα αισθητά ερεθίσματα στη νόηση, η οποία μέσω της φαντασίας έρχεται σε επαφή με τον αισθητό κόσμο. Με την ενεργοποίηση της φαντασίας, ο άνθρωπος καταφέρνει να τοποθετήσει τα άχρονα νοητικά αντικείμενα σε μια χρονική πορεία, η οποία ενδεχομένως συμπίπτει με την πορεία του εαυτού του χρόνο. Αν και θεωρητικά στο αριστοτελικό σύμπαν δεν υφίσταται κάποια ψυχική δύναμη που να δρα αυτόματα, δεδομένου κάθε μια από αυτές είναι αλληλένδετες, αλληλοεπηρεαζόμενες και αλληλοεξαρτώμενες, σύμφωνα με τους μελετητές εξαίρεση ως προς αυτό μπορεί να αποτελεί η φαντασία. Η θέση αυτή ισχυροποιείται από την επιμονή του Αριστοτέλη να μη χαρακτηρίζει τη φαντασία με τον όρο «δύναμη»<sup>203</sup>.

Η ανθρώπινη νόηση επωφελείται από τη φαντασία στην «προσπάθειά» της να αντιληφθεί την αισθητή πραγματικότητα και να κατανοήσει την ουσία της και την ουσία των πραγμάτων. Η δυναμική της φαντασίας έγκειται στο ότι δεν εξαρτάται από την ύλη, από τη φυσική ή τη συνειδητή παρουσία των αισθητών πραγμάτων, και ότι συνδέει πρότερες γνώσεις και πληροφορίες, τις συνθέτει και κατασκευάζει νέες παραστάσεις/φαντάσματα. Η εξάρτηση του ανθρώπου από τις αισθήσεις του, και κυρίως από την όραση, τον δυσκολεύει να προβεί σε αφηρημένους συλλογισμούς. Πολύ πιο εύκολα μπορεί να σκεφτεί την εξωτερική πραγματικότητα που τον περιβάλλει όταν τη βλέπει μπροστά του, όταν την αισθάνεται και όταν μπορεί να ενεργοποιήσει τις πέντε αισθήσεις του «πάνω» σε αυτή. Η φαντασία προκύπτει ως δύναμη που μπορεί να καλύψει τα κενά των αισθήσεων κατά τη διαδικασία του νοείν του ανθρώπου, ως έλλογη διεργασία επεξεργασίας δεδομένων, που έχει αρχή και τέλος (συμπέρασμα). Αν και το φάντασμα που κατασκευάζει με τη φαντασία του ο άνθρωπος δεν απορρέει αισθητηριακά απευθείας από τον εξωτερικό κόσμο, ο συλλογισμός και

---

<sup>202</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Γ, 3, 428a, 5· Düring, (2004), 385· Niarchos, (1997-1998), 162.

<sup>203</sup> Frede, D. (1992). «The Cognitive role of Phantasia in Aristotle», στο: Nussbaum, M.C. & Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, (279-295), Oxford: Clarendon press, 280.



το συμπέρασμα της εν λόγω διαδικασίας είναι για τον Αριστοτέλη αναμφίβολα αληθή. Και αυτό γιατί τα φαντάσματα είναι αληθινά προϊόντα της φαντασίας του, δηλαδή των υφιστάμενων αληθινών σκέψεων, γνώσεων και παραστάσεων<sup>204</sup>.

Η απόδειξη ότι η φαντασία δεν χρειάζεται την αισθητή πραγματικότητα για να τεθεί σε ενέργεια, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη είναι τα όνειρα που βλέπουν οι άνθρωποι κατά τη διάρκεια του ύπνου τους, όταν και είναι απενεργοποιημένες οι αισθήσεις και δεν υφίσταται κάποια αισθητηριακή αντίληψη. Αν θεωρηθεί ότι τα όνειρα βρίσκονται στο μεταίχμιο μεταξύ αίσθησης και φαντασίας, συνεπάγεται ότι συνδέονται εξίσου και με τους δύο πόλους/δυνάμεις. Για τον λόγο αυτό, θεωρείται ότι προκύπτει αφενός από τις αισθήσεις, ως αποτυπωμένη παράσταση, για όσο ο άνθρωπος βρίσκεται σε μια κατάσταση αντιληπτικής αλληλεπίδρασης με τον εξωτερικό του κόσμο, και αφετέρου από τη φαντασία, ως μοναδική ιδιότητα της ψυχής που παραμένει ενεργοποιημένη κατά τη διάρκεια του ύπνου<sup>205</sup>. Η γνωσιακή και αισθητική αξία των ονείρων είναι σημαίνουσα, καθώς παράλληλα με τα ονειρικά είδωλα και εικόνες αναδύονται πολλαπλοί συλλογισμοί και σκέψεις γύρω από αυτά, και έτσι προκαλούνται αντιδράσεις ως προς αυτά, που οδηγούν σε μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα με την ενεργοποίηση των αισθήσεων και των αισθητήριων οργάνων<sup>206</sup>. Όποιος ελέγχει τη φαντασία του, δύναται να ελέγξει και τον νου του, δεδομένου ότι η πρώτη συνιστά σημαντική λειτουργία του δεύτερου<sup>207</sup>.

## 2.4 ΤΑ ΠΑΘΗ ΚΑΙ Η ΑΡΜΟΝΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Τα συναισθήματα που μεταβάλλουν την ψυχική κατάσταση του ανθρώπου ονομάζονται «πάθη».

---

<sup>204</sup> Αριστοτέλης, *Περί μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, 1, 449b, 30-31.

<sup>205</sup> Αριστοτέλης, *Περί ἐνυπνίων*, 1, 458b, 8-10· Αριστοτέλης, *Περί ἐνυπνίων*, 1, 459a, 12-23· Düring, (2004), 388.

<sup>206</sup> Αριστοτέλης, *Περί ἐνυπνίων*, 1, 458b, 13-20.

<sup>207</sup> Σκαλτσάς, Θ. (1992). *Ο χρυσός Αἰὼν της Αρετῆς. Αριστοτελική Ηθική*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 57.

Επηρεάζουν την ψυχή του και επιδρούν στο σώμα του, δεδομένης της μεταξύ στενής τους σύνδεσης<sup>208</sup>. Κατά τον Αριστοτέλη, τα συναισθήματα επηρεάζουν με τρόπο ευεργετικό τον έμβιο οργανισμό, καθώς συνιστούν κινητήριο δύναμη που τον θέτουν σε ενέργεια, προκειμένου να αποφύγει ή να προσεγγίσει ένα εξωτερικό αισθητό αντικείμενο που ενδεχομένως θα του παράσχει λύπη ή ηδονή. Σε πάθος μετατρέπεται το συναίσθημα που διέπεται κατά την εκδήλωσή του από το στοιχείο της υπερβολής, το οποίο καθίσταται καθοριστικής σημασίας για τη διαμόρφωση της συμπεριφοράς του ατόμου. Σε γενικές γραμμές, όταν ένα συναίσθημα μετατρέπεται σε πάθος, μπορεί να θέσει τον άνθρωπο σε μια ευάλωτη κατάσταση, να τον παρασύρει και να τον θυματοποιήσει σε περιπτώσεις χειραγώγησης και εκμετάλλευσης από τρίτους. Για παράδειγμα, ένας επιδέξιος καλλιτέχνης, πολιτικός ή ρήτορας δύναται να υποδαυλίσει έντονα συναισθήματα στους άλλους, έτσι ώστε να πραγματώσει τους σκοπούς και τους στόχους του, μέσω της χειραγώγησης και της υποκίνησής τους προκειμένου να δράσουν σύμφωνα με τις προσδοκίες, τις επιθυμίες και τις επιδιώξεις του.

Τα συναισθήματα βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με τις διαθέσεις και τις προδιαθέσεις του ατόμου, τη γνωστική του επάρκεια, τις επιθυμίες, τις προσδοκίες και τις πεποιθήσεις του, και δημιουργούνται μέσω της έξης στην ψυχή του. Αν και εφόσον τα πάθη είναι τα συναισθήματα με τάση για υπερβολή ή σε κατάσταση υπερβολής ή έλλειψής της, γεγονός που μαρτυρά ένα είδος ή βαθμό διαστροφής της αρετής, συνεπάγεται ότι εντάσσονται στην αέναη προσπάθεια του ανθρώπου να αναμορφώσει, να αναπλάσει και να μετασχηματίσει τα πάθη σε αρετές<sup>209</sup>. Μέλημα του ανθρώπου είναι να θέσει σε επεξεργασία τα υφιστάμενα και προϋπάρχοντα δεδομένα που ενυπάρχουν μέσα του. Ωστόσο, η ανωτέρω διαδικασία είναι ιδιαιτέρως απαιτητική, καθώς η ψυχική κατάσταση του ανθρώπου τείνει να είναι παγιωμένη. Η ύπαρξη παθών διαστρέφει τη διανοητική λειτουργία του ατόμου και καθιστά την ψυχή του δυσλειτουργική, ενώ η έλλειψή τους επιτρέπει την επίτευξη της αρετής, ομαλοποιεί διανοητικά το άτομο και διασφαλίζει την εύρυθμη λειτουργία της ψυχής<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β, 1, 1378a, 9-21.

<sup>209</sup> Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η αρετή είναι η μεσότητα.

<sup>210</sup> Clerget-Gurnaud, D. (2014). *Το πράττειν σύμφωνα με τον Αριστοτέλη*, Διονυσοπούλου, Σ. (μτφρ.), Αθήνα: Εκδόσεις Μελάι, 178· Κούτρας, (2002), 24.

Στην πραγματεία του *Περί Ψυχής*, ο Σταγειρίτης ορίζει ως ψυχικά πάθη το μίσος, την αγάπη, τη χαρά, το θάρρος, το έλεος, τον φόβο, την πραότητα και τον θυμό, όταν κι εφόσον αυτά προκαλούν στο άτομο σωματικές συνέπειες<sup>211</sup>. Σε μεταγενέστερα κείμενά του, ο Αριστοτέλης, αν και δεν λοξοδρομεί ιδιαίτερος από την αρχική του κατηγοριοποίηση, προβαίνει σε διαφορετικούς ορισμούς των παθών. Συγκεκριμένα, στη *Ρητορική* του, αναφέρεται σε αντιθετικού/διπολικού τύπου ψυχικές καταστάσεις, όπως φθόνος-ζήλια, έλεος-αγανάκτηση, αισχύνη-χάρη, φόβος-θάρρος, φιλία-έχθρα, οργή-πραότητα<sup>212</sup>, ενώ στα *Ἠθικά Νικομάχεια* καταγίνεται σε μια λεπτομερή περιγραφή πολλαπλών αντιθετικών ζευγών συναισθημάτων/παθών-αρετών, με σκοπό να επιτευχθεί η μεσότητα από τον άνθρωπο, δηλαδή η αρετή. Σε κάθε περίπτωση, ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται αόριστα στις εν λόγω ψυχικές καταστάσεις, αλλά αναφέρεται σε έναν ορισμένο αριθμό δυνητικών συναισθημάτων που μετασχηματίζονται σε πάθη, τα οποία δυσχεραίνουν την προσωπική και κοινωνική ζωή των ατόμων-φορέων τους.

Η ενασχόληση του Αριστοτέλη με τα πάθη αποσκοπεί στη βελτίωση του ανθρώπου ως έμβιου όντος, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στην κατάσταση της ευδαιμονίας. Για τον λόγο αυτό, ο Σταγειρίτης δεν θέτει τα πάθη εκτός του κοινωνικού γίνεσθαι. Αντίθετα, τοποθετεί την πραγμάτευσή τους εντός του πλαισίου της πόλης, καθώς εκεί μόνο μπορεί να επιτευχθεί η ευδαιμονία των ατόμων<sup>213</sup>. Το γεγονός ότι τα περισσότερα πάθη απορρέουν από παρεμφερείς αιτίες και ότι διαφέρουν ελάχιστα ως προς τον τρόπο που εκδηλώνονται στην ψυχή, έχει ως αποτέλεσμα την εξαγωγή επισφαλών συμπερασμάτων, όπως ότι συσχετίζονται μεταξύ τους με τέτοιο τρόπο ώστε να εκλαμβάνονται ως διαβαθμίσεις ή επικαλύψεις του ενός στο άλλο. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ο Αριστοτέλης ορίζει κατά παρόμοιο τρόπο τον φόβο και την αισχύνη, ως πρόκληση ταραχής με λύπη, καθιστώντας γνωστή ή φανερή την αντίληψή του ότι τα πάθη δεν είναι ανεξάρτητες ή αυτόνομες ψυχικές καταστάσεις. Αντίθετα, τα πάθη στο αριστοτελικό σύμπαν εμπλέκονται μεταξύ τους και δημιουργούν ένα συμπεριφορικό πλέγμα αντιδράσεων έναντι ορισμένων ερεθισμάτων, που απορρέουν και συσχετίζονται με μια συγκεκριμένη κατάσταση. Δεν υφίσταται ένα μεμονωμένο

---

<sup>211</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Α, 1, 403a, 17-19.

<sup>212</sup> Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Β, κεφάλαια 2-11.

<sup>213</sup> Μπετσάκος, (2007), 153.

πάθος για κάθε κατάσταση, αλλά μια ποικιλία παθών που εκδηλώνεται ως ενιαία ψυχική αντίδραση. Η λανθασμένη αυτή εντύπωση περί της ύπαρξης ενός μοναδικού πάθους ανά περίπτωση, απορρέει από το γεγονός της υπερίσχυσης ενός πάθους από το σύνολο, το οποίο τείνει να ταυτίζεται με τη συναισθηματική κατάσταση του ατόμου. Αυτό σημαίνει ότι όταν ένας άνθρωπος θεωρείται ότι διέρχεται μια ψυχική κατάσταση, δεν βιώνει ένα πάθος ή συναίσθημα, αλλά μια ποικιλία αυτών.

Η εσφαλμένη συσχέτιση όλων ή των περισσότερων παθών με συγκεκριμένες ψυχικές καταστάσεις είναι αποτέλεσμα των θεωρήσεων που έχει διαμορφώσει και υιοθετήσει κάθε άνθρωπος για κάθε μια από τις καταστάσεις που βιώνει. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η προβληματική αυτή σχετίζεται άμεσα με την επικράτηση της φαντασίας έναντι της καθαρής λογικής. Στην πραγμάτευση των παθών από τον Αριστοτέλη στη *Ρητορική* του καταδεικνύεται αυτή ακριβώς η σχέση της διάνοιας με τη φαντασία, όπου η τελευταία είναι συχνά πεπλανημένη. Ως προς αυτό, όσο η φαντασία βρίσκεται σε συσχέτιση με την αντίληψη της αισθητής πραγματικότητας, είναι δυνατό να οδηγήσει τον άνθρωπο σε λάθος εκτιμήσεις των έκαστων καταστάσεων. Βάσει των ανωτέρω, για τον Αριστοτέλη η θεώρηση του ανθρώπου για το αισθητό γίνεσθαι διαφέρει σημαντικά από την πραγματικότητά του, και η διαστρέβλωσή του λαμβάνει χώρα στην περιοχή της διάνοιάς του, αν και εφόσον αυτή παραμένει σε μια κατάσταση στασιμότητας. Αυτή νοείται ως κατάσταση μη αρετής και μη κατάκτησης της φρόνησης, δηλαδή ως μη επίτευξη της μεσότητας του ανθρώπου και ως μη πρακτική εξάσκηση των ατομικών αρετών. Η φαντασία περιπλέκει περαιτέρω την αντίληψη της πραγματικότητας από τη διάνοια, καθώς επηρεάζει άμεσα την προδιάθεση του ανθρώπου και ενεργοποιεί ποικίλα και πολλαπλά συναισθήματα<sup>214</sup>. Επιπρόσθετα, η φαντασία ενισχύεται από τα συναισθήματα και με τη σειρά της ενισχύει τα πάθη, ενώ μετασχηματίζεται σε πίστη ή πεποίθηση με την εμπλοκή επιμέρους γνωστικών δυνάμεων. Η μετασχηματισμένη απλή φαντασία σε πίστη αποπροσανατολίζει τον άνθρωπο και τον ωθεί να αντιλαμβάνεται τα αποκυήματα της φαντασίας ως πραγματικότητα.

Ο άνθρωπος που καταβάλλεται από τα πάθη του δεν είναι απαραίτητα εκείνος που διαθέτει τις απαραίτητες γνώσεις για την επεξεργασία του αισθητού γίνεσθαι.

---

<sup>214</sup> Rorty, O.A. (1996). «Structuring Rhetoric», στο: Rorty, O.A. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, (1-33), Los Angeles & Berkeley: University of California Press, 21.

Μπορεί να είναι και εκείνος που διαθέτει τη γνώση, αλλά κυριευμένος από τα πάθη του, αδυνατεί να τη διαχειριστεί και να την αξιοποιήσει προς όφελος της αλήθειας και του εαυτού του. Ουσιαστικά, τα πάθη θέτουν «εκτός μάχης» τις διανοητικές ικανότητες του ατόμου, τον αφήνουν εκτεθειμένο και ευάλωτο στις έντονες επιθυμίες του, καθώς επίσης θολώνουν τη γνώση και την κρίση του. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το πάθος αναστέλλει κάθε έλλογη λειτουργία του ανθρώπου, γεγονός που συνεπάγεται ότι η εκδήλωση των παθών δεν συνιστά μια ακόμα συναισθηματική κατάσταση του ανθρώπου. Αντίθετα, είναι κάτι πολύ βαθύτερο, και δεν ταυτίζεται απαραίτητως με συναισθήματα μόνο αρνητικού ή θετικού πρόσημου. Η έντονη και υπερβολική αγάπη ή χαρά, ο έντονος και υπερβολικός φόβος ή θυμός, επηρεάζουν εξίσου τη λογική ικανότητα του ατόμου, καθώς προκαλούν πάθη στην ψυχή του<sup>215</sup>. Όπως προαναφέρθηκε, η διατάραξη της ψυχικής ισορροπίας του ανθρώπου θολώνει τη λογική και ωθεί το άτομο σε αναποτελεσματικές, επιβλαβείς και ανάρμοστες αντιδράσεις. Ωστόσο, το αριστοτελικό πάθος είναι παροδικού χαρακτήρα, σε αντίθεση με τη μόνιμου χαρακτήρα έξη<sup>216</sup>.

Η υπερβολική ένταση των συναισθημάτων, αν και συνιστά κινητήριο δύναμη για σκέψη και πράξη από πλευράς των ανθρώπων, πολλές φορές οδηγεί σε μη σκόπιμες ενέργειες, οι οποίες δεν βασίζονται στη λογική, δεν απορρέουν από ορθολογική επεξεργασία και διαχείριση των δεδομένων της πραγματικότητας, και εν τέλει δεν συνιστούν συνειδητή επιλογή, δεδομένου ότι η λογική είναι είτε αλλοιωμένη είτε μη αυτόνομη. Ο Αριστοτέλης, κατά την πραγμάτευση των παθών, πλειστάκις χρησιμοποιεί δοξαστικά ρήματα, προκειμένου να δηλώσει την τάση του πάσχοντος να προβαίνει προσωπικές εκτιμήσεις των καταστάσεων, παραβλέποντας και παραγνωρίζοντας την ουσία και την πραγματικότητά τους<sup>217</sup>. Ο κυριευμένος από τα πάθη του άνθρωπος αδυνατεί να λάβει υπόψη του αποτρεπτικούς ή προτρεπτικούς λόγους, γεγονός που αναδεικνύει την άσκηση βίας ως μοναδικό τρόπο παρακίνησής του. Η εν λόγω βία μπορεί να είναι είτε άμεση είτε έμμεση μέσω ειδικής νομοθεσίας, η οποία επιβάλλει ποινές και τιμωρίες. Στις περιπτώσεις που η βία δεν αποβεί αποτελεσματική, θεωρείται ότι ο τυφλωμένος από πάθος άνθρωπος δεν επιδέχεται

---

<sup>215</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Η', 2, 1145b, 31-35 και 3, 1147a, 15-18.

<sup>216</sup> Μπετσάκος, (2007), 180 · Sorabji, R. (1974). «Body and Soul in Aristotle», *Philosophy*, 49, 69.

<sup>217</sup> Μπετσάκος, (2007), 157.

θεραπείας, καθώς αδυνατεί να μεταπειστεί ώστε να εντοπίσει μέσα του τις υφιστάμενες αρετές του. Σε αυτούς εντάσσονται κυρίως οι ηλικιακά μεγαλύτεροι, στους οποίους ορισμένες συμπεριφορές και πάθη έχουν ριζωθεί βαθιά με το πέρασ του χρόνου και θεωρούνται μάλλον αμετάβλητα. Αντίθετα, στους νεότερους στην ηλικία, η πρόβλεψη της εφαρμογής συγκεκριμένων κανόνων, νόμων και νορμών για τη μεταστροφή ή τον μετριασμό των παθών, είναι ευκολότερο να πραγματοποιηθεί δια του λόγου και της διδασχής.

Χωρίς τον καθορισμό και την υιοθέτηση συγκεκριμένων κανόνων και νόμων, δεν καθίσταται προβληματική μόνο μια οποιαδήποτε μη ενάρετη συμπεριφορά, αλλά και εκείνες που εκλαμβάνονται ως ενάρετες, καθώς ελλοχεύει πάντα ο κίνδυνος της μη υπακοής ή συμμόρφωσής της σε αυτό που της υπαγορεύει η ίδια της η φύση. Στον συνδυασμό του λόγου, του έθους και της φύσης, εντοπίζεται ο πυρήνας της αριστοτελικής παιδαγωγικής θεωρίας για την καλλιέργεια της αρετής και την ηθική ολοκλήρωση του ανθρώπου<sup>218</sup>. Ως προς το εν λόγω ζήτημα, ο Αριστοτέλης συμφωνεί με τον Πλάτωνα, ότι δηλαδή η ορθολογική διαπαιδαγώγηση των παιδιών βασίζεται στον αρμονικό συνδυασμό του παιδείας, του έθους και της φύσης<sup>219</sup>.

Τα πάθη ωθούν τους περισσότερους ανθρώπους στο να παραδοθούν ακόρεστα στην ικανοποίηση των επιθυμών τους, να αναπτύξουν έναν ισχυρό δεσμό με τον εαυτό τους, βασισμένο όμως στην αγάπη που τρέφουν προς τα αγαθά, και για τον λόγο αυτό επιδίδονται στην απόκτηση ολοένα και περισσότερων. Σε αυτή την κατάσταση που κυριαρχεί το πάθος της ικανοποίησης των «επιφανειακών» επιθυμιών, ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται για τη φαυλότητά του, η οποία αποτελεί συνέπεια της ανεξέλεγκτης ψυχικής του κατάστασης, κατά την οποία η διανόσή του συγχέεται με αποτέλεσμα να σκέφτεται, να επιθυμεί και να επιλέγει διαφορετικά κάθε φορά πράγματα, συνήθως φαινομενικά ευχάριστα, αλλά στην ουσία τους βλαβερά για τον ίδιο. Η εν λόγω εσφαλμένη επιλογή οφείλεται στο γεγονός ότι λόγω της «τύφλωσής» του από τα πάθη, η κριτική του ικανότητα εξασθενεί και αδυνατεί να διακρίνει από το ουσιαστικό και πραγματικό, από το φαινομενικό και επίπλαστο. Οι συνέπειες που επιφέρει η ψυχική αυτή διατάραξη είναι τόσο εσωτερικές όσο και εξωτερικές. Η φαυλότητα που χαρακτηρίζει τον κυριευμένο από τα πάθη άνθρωπο, τον οδηγεί στην αποφυγή δράσης

---

<sup>218</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Η', 15, 1334b, 9-12· Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Κ', 9, 1179b, 31.

<sup>219</sup> Πλάτων, *Νόμοι*, Β', 653b-c.

ως απόρροια, δειλίας, φυγοπονίας, αποποίησης ευθυνών, καθώς επίσης απροθυμίας αυτογνωσίας και αυτοεπίγνωσης. Για τον Αριστοτέλη, η αποφυγή ανάληψης δράσης συνεπάγεται όχι μόνο δειλία, αλλά και οκνηρία, γεγονός που τις καθιστά μάλλον συναφείς και αναμφίβολα αλληλο-συμπληρωματικές. Δεδομένου ότι βασικό στοιχείο της δειλίας του ανθρώπου είναι το ψυχικό πάθος του φόβου, συνεπάγεται ότι η οκνηρία, η δειλία και ο φόβος δημιουργούν μια φαύλη κατάσταση κακής εξέλιξης στην ανθρώπινη ψυχή, από την οποία δεν είναι καθόλου εύκολο να διαφύγει αυτός που διακατέχεται από φαυλότητα. Αυτή τους απομακρύνει από τη φιλία και την αγάπη για τον συνάνθρωπο, και τους μετατρέπει σε εραστές της ύλης και των αγαθών. Η μεταστροφή αυτή διευρύνει τα όρια της φαυλότητά τους, προς την απληστία και την πλεονεξία<sup>220</sup>.

Από την άλλη, οι ενάρετοι άνθρωποι σκέφτονται, αποφασίζουν και ενεργούν με βασικό γνώμονα τους συνανθρώπους τους και το Αγαθό. Δείχνουν βαθιά και ειλικρινή αγάπη στον εαυτό τους, η οποία τους ενδυναμώνει και τους ωθεί να δείξουν ανάλογης δυναμικής αγάπη για τους άλλους ανθρώπους, διατηρώντας μια ισορροπία και αρμονία ανάμεσα στο εσωτερικό και τον εξωτερικό τους κόσμο. Η πλεονεξία των ενάρετων εκφράζεται και εκδηλώνεται, όχι προς τα υλικά αγαθά, αλλά προς τους ανθρώπους και το Αγαθό, το οποίο αποτελεί τον οδηγό του σε όλη την πορεία της ζωής του. Η εν λόγω πλεονεξία δεν έχει αρνητικό πρόσημο, όπως εκείνη των φαύλων, αλλά συνιστά ένα θετικό κίνητρο για την αναζήτηση και κατάκτηση του Αγαθού. Η πλεονεξία των φαύλων αποτελεί το κακέκτυπο της πλεονεξίας των ενάρετων, καθώς τους κινητοποιεί να δράσουν υπέρ της καταδίωξης των περισσότερων δυνατών υλικών αγαθών, ακόμα κι όταν αυτά ανήκουν στους ανθρώπους που τους περιβάλλουν<sup>221</sup>.

Όσο πιο απλή είναι η φύση τόσο υψηλότερη είναι η ηδονή που απολαμβάνει. Κι αυτό γιατί η ακινησία, η μακαριότητα και η ηρεμία της ανάγει την ηδονή σε υψηλό αγαθό. Σε μια τέτοια κατάσταση βρίσκονται οι ενάρετοι άνθρωποι, όπως επίσης και το πλέον ευδαίμονον, ο θεός. Αντίθετα, οι φαύλοι άνθρωποι αναζητούν την ηδονή παντού. Λόγω της ακόλαστης και της πονηρής τους φύσης, κινούνται προς πάσα κατεύθυνση προκειμένου να ικανοποιήσουν όσο το δυνατόν περισσότερες επιθυμίες τους. Η αναζήτηση και η κατάκτηση της ηδονής τους προϋποθέτει την αέναη κίνηση

---

<sup>220</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Γ', 4, 1166b, 7-11.

<sup>221</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Γ', 8, 1168b, 18-25.

και τη διαρκή μεταβολή. Στο σημείο αυτό, διακρίνεται μια ομοιότητα στη συλλογιστική του Αριστοτέλη με εκείνη του Πλάτωνος, καθώς αμφότεροι προβαίνουν στον διαχωρισμό της ύψιστης ηδονής και των πολλαπλών ηδονών. Η πρώτη, όπως προαναφέρθηκε, είναι η ηδονή του Αγαθού, και βιώνεται μόνο στην απλή φύση, σε εκείνη δηλαδή που ο άνθρωπος βρίσκεται σε κατάσταση ψυχοσωματικής αρμονίας και δεν απειλείται από τον κατακερματισμό της οντότητάς του, ανάμεσα στις πολλαπλές επιθυμίες. Η απλή φύση είναι ενιαία δια της ενότητας της πολλαπλότητας, ενώ η μη απλή φύση είναι διασπασμένη από την πολλαπλότητα των ηδονών<sup>222</sup>.

Η ψυχή συνδέεται με ένα συγκεκριμένο σώμα μέσω του ανθρώπου. Η ύλη συνδυάζεται με τη μορφή μέσω του ανθρώπου, ως πραγμάτωση του έμβιου όντος εντός της φύσης. Αυτό συνιστά ένα αναπόσπαστο μέρος της φύσης και ως τέτοιο ακολουθεί απαρέγκλιτα των πορεία όλων των υπόλοιπων έμβιων όντων που επίσης απαντώνται στη φύση. Η ανωτέρω θέση αποδίδει σαφώς και κατηγορηματικώς τον ορισμό της αριστοτέλειας εντελέχειας της ψυχής<sup>223</sup>. Η οργάνωση των δυνάμεων και των μορίων του οργανισμού συμβαίνει έτσι ώστε να διευκολύνεται η πραγμάτωση του σκοπού του εκάστοτε έμβιου όντος. Η συνολική συγκρότηση των δυνάμεων της ψυχής, αποδίδεται στον τρόπο που το έμβιο ον ζει, διαχειρίζεται τις καταστάσεις και αντιμετωπίζει τα προβλήματα που προκύπτουν, προκειμένου να φτάσει στο τέλος του, δηλαδή στην πραγμάτωση και ολοκλήρωση του είδους του<sup>224</sup>. Ο άνθρωπος, σε αντίθεση από τα υπόλοιπα έμβια όντα, χαρακτηρίζεται από τον λόγο, ο οποίος τον βοηθά να αναπτύσσεται τόσο στο εξωτερικό του όσο και στο εσωτερικό του. Αυτό σημαίνει ότι (πρέπει να) επιδιώκει μια διττή ολοκλήρωση: η μια λαμβάνει χώρα προς τα έσω, προς τον εαυτό του, και η δεύτερη λαμβάνει χώρα προς τα έξω, προς το εξωτερικό περιβάλλον του. Η πρώτη αφορά στην ατομική του ανάπτυξη και η δεύτερη αφορά στην επίτευξη της καλύτερης δυνατής κοινωνικής ζωής, μέσω της σύναψης ποιοτικών σχέσεων με τους συνανθρώπους του, που βελτιώνουν το βιοτικό του επίπεδο. Η εσωτερική ολοκλήρωση του εαυτού επηρεάζει καταλυτικά την εκδήλωση της ψυχής προς το εξωτερικό περιβάλλον και προς τους συνανθρώπους, καταδεικνύοντας ότι ο τρόπος που αντιλαμβάνεται και αντιμετωπίζει κανείς τον εαυτό του, βρίσκεται σε

---

<sup>222</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Η', 14, 1154b, 20-26.

<sup>223</sup> Κούτρας, Δ.Ν. (1991). «Ἠθική και Ἡδονές», στο: Μουτσόπουλος, Ε, & Νιάρχος, Κ. (επίμ.), *Οι αξίες, Παράδοση και Δημιουργία*, (58-73), Αθήνα, 59.

<sup>224</sup> Gendlin, (2012), 7-8.



άμεση συνάφεια και καθορίζει τον τρόπο που ο ίδιος αντιμετωπίζει τους άλλους και το περιβάλλον του<sup>225</sup>.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος οφείλει να στέκει στο μέσο της έλλειψης και της υπερβολής, η οποία πρακτικά επιτυγχάνεται από την αποφυγή τόσο της μιας όσο και της άλλης κατάστασης. Σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο, ο άνθρωπος καλείται να μην υπερβάλλει και να μεριμνά για την κατάκτηση οποιουδήποτε θεωρείται είτε σημαντικό είτε ασήμαντο. Με λίγα λόγια, ο Σταγειρίτης επισημαίνει το χρέος του ανθρώπου να μένει μακριά από τα άκρα, καθώς η προσκόλληση σε αυτά δεν διευκολύνουν στην αποτελεσματική διαχείριση των καταστάσεων και αντιμετώπιση των προβλημάτων. Κι αυτό συμβαίνει γιατί τα άκρα μετασχηματίζονται ποικιλοτρόπως σε πάθη, τα οποία συμβάλλουν στην άμβλυνση της διανοητικής λειτουργικότητας του ανθρώπου. Αυτό που απαιτείται είναι να πράττει ο άνθρωπος τα δέοντα, αλλά όχι με τη μορφή ενός καταναγκασμού. Αντίθετα, το δέον θα πρέπει να προκύπτει ως απόρροια των επιταγών της ψυχής του ενεργούντος ατόμου. Η διατήρηση ενός ανθρώπου στην κατάσταση της μεσότητας, επιτυγχάνεται όταν αυτός προσέχει τον εαυτό του, μεριμνά και φροντίζει για αυτόν, επικεντρώνεται στη βελτίωση της ποιότητας της ζωής του μέσω της επαφής του με το κοινωνικό περιβάλλον του. Η αναζήτηση, η εύρεση και η κατάκτηση της μεσότητας, συνιστά για τον Αριστοτέλη την κατάκτηση της αρετής από τον άνθρωπο.

Στο αριστοτελικό σύμπαν, στο μέσο της έλλειψης και της υπερβολής, των δύο δηλαδή άκρων, εντοπίζεται η αρετή<sup>226</sup>. Δεδομένου ότι στα εν λόγω άκρα τείνουν να βρίσκονται τα πάθη, θεωρείται ότι η αρετή συνιστά την κατάσταση της μεσότητας, ανάμεσα στα έντονα συναισθήματα που αποπροσανατολίζουν το άτομο και αλλοιώνουν την ψυχή του<sup>227</sup>. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, η αρετή δεν αποτελεί ένα είδος εξωτερικού καταναγκασμού για διασφάλιση της ισορροπίας του ατόμου. Αντίθετα, πρόκειται για μια εσωτερική λειτουργία του ανθρώπου, που εξαρτάται και καθορίζεται από την προαίρεσή του, από το πόσο πολύ επιθυμεί ο ίδιος να γίνει καλύτερος, αποσκοπώντας να προσεταιρισθεί το Αγαθό. Για να αποσαφηνίσει τη συλλογιστική του, ο Αριστοτέλης επικαλείται το παράδειγμα του αλόγου, το οποίο

---

<sup>225</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Γ', 4, 1166a, 1-2.

<sup>226</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Β', 6, 1106b, 36 και 1107a, 1-2.

<sup>227</sup> Κούτρας, (2002), 27.

ενσαρκώνει τον άριστο τρόπο πράξης, ενέργειας και λειτουργίας προς, δεικνύοντας την αρετή του προς τους τρίτους<sup>228</sup>. Η έννοια της αρετής ως μεσότητα, εντάσσεται στην αριστοτελική παράδοση ύπαρξης μιας κυριαρχούμενης από τον λόγο κοινής αρχής, η οποία θεωρείται ο έσχατος γνώμονας, τυπικός για εκάστη ηθική αρετή. Ο ορθός λόγος και η μεσότητα τείνουν να φέρουν το ίδιο νόημα και εν τέλει να ταυτίζονται. Εξάλλου, η ορθή κρίση του ανθρώπου και η δυνατότητά του να οργανώνει τη ζωή έχοντας ως γνώμονα μια ηθική βάση, εξαρτώνται και καθορίζονται ακριβώς από την ύπαρξη της εν λόγω μεσότητας<sup>229</sup>.

Η κατάκτηση του Αγαθού απορρέει από την προαίρεση του ανθρώπου να ενεργήσει αποκλειστικά για την πραγμάτωση του εν λόγω στόχου, ο οποίος ουσιαστικά συνεπάγεται την επίτευξη της ευδαιμονίας του. Σε αυτό το πλαίσιο, η ευδαιμονία δεν είναι τίποτα περισσότερο ή λιγότερο από το αποτέλεσμα της ενεργοποίησης του ορθού λόγου του και της ορθής προαίρεσής του, και της εφαρμογής τους στην πράξη<sup>230</sup>. Το ίδιο και η αρετή ως τετελεσμένη ανθρώπινη πράξη, επιτάσσει την επιμέλεια του ίδιου, προκειμένου να διατηρείται πάντα ορατός, εφικτός και παρών ο ανώτατος σκοπός της ζωής του, που δεν είναι άλλος από την κατάκτηση του αγαθού. Στο πλαίσιο της συλλογιστικής του πλατωνικού Σωκράτη, ο άνθρωπος ως πράττων, επιβάλλεται να γνωρίζει τον τρόπο που πρέπει να ενεργεί, να επιθυμεί τα ορθά και υψηλά, και να μένει προσηλωμένος στην προσωπική του επιδίωξη να σκέφτεται, να αποφασίζει και να πράττει πάντα προς επίτευξη του Αγαθού<sup>231</sup>.

Όλα όσα σχετίζονται με την ανθρώπινη πράξη απορρέουν από την ενεργοποίηση της ψυχής, συνεπώς χαρακτηρίζεται από συνήθεια και έξη, που σταδιακά μετασηματίζεται σε έθος, δηλαδή σε τρόπο ζωής. Ο Αριστοτέλης παρομοιάζει τον ενάρετο άνθρωπο με τον δεξιοτέχνη κιθαριστή, ο οποίος πάντα στην τέχνη του πράττει καλώς. Συνεπώς το αγαθό είναι ψυχική ενέργεια κατ' αρετήν. Όταν ένα άτομο διαθέτει πολλές αρετές, η συνισταμένη τους είναι η σκοπεύουσα στο αγαθό ψυχική ενέργεια. Αυτό σημαίνει ότι ο ύψιστος στόχος του ανθρώπου είναι η κατάκτηση του Αγαθού, καθώς κάθε πράξη του ενεργοποιείται προς αυτόν και για κανέναν άλλο

---

<sup>228</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β', 6, 1106a, 20-21.

<sup>229</sup> Anton, (1987), 186-190.

<sup>230</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Α', 4, 1095a, 16.

<sup>231</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β', 4 1005a, 28-33.

λόγο ανώτερου αυτού. Ο Αριστοτέλης ουσιαστικά υιοθετεί την πλατωνική θέση υπέρ του Αγαθού και κατά ανάλογο τρόπο το ορίζει ως απώτερη σκοποθεσία του ανθρώπου. Ωστόσο, η μεταξύ τους διαφορά έγκειται στο ότι ο Σταγειρίτης αντιλαμβάνεται το Αγαθό ως εφικτό και προσιτό στον άνθρωπο, και για τον λόγο αυτό το τοποθετεί εντός των ορίων της ανθρώπινης ύπαρξης. Η διατήρηση του ανθρώπου σε μια κατάσταση μεσότητας-αρετής, η κατάκτηση του Αγαθού και η ολοκλήρωση της ηθικής, καθορίζονται από την προαίρεση του ανθρώπου, όπως αυτή διαμορφώνεται από την επίγνωση της υπερβολής και της έλλειψης, και αποτελούν εκδηλώσεις των ψυχικών πράξεων<sup>232</sup>.

Η αρμονική λειτουργία της ψυχής είναι απόρροια της αρετής, ενώ η δυσλειτουργία της οφείλεται στην ύπαρξη των παθών. Ο άνθρωπος επηρεάζεται και καθορίζεται υποστασιακά ανάλογα με τον τρόπο που λειτουργεί η ψυχή του. Στην περίπτωση που η εν λόγω λειτουργία είναι αρμονική, ο άνθρωπος ως φορέας της, καθίσταται σπουδαίος, καθώς είναι σε θέση να αξιολογεί, να ερμηνεύει και να κρίνει με βασικό γνώμονα τις διανοητικές και ηθικές αρετές του, και κατ' επέκταση να αντιλαμβάνεται την αλήθεια και την ουσία των πραγμάτων που τον περιβάλλουν<sup>233</sup>. Ο Αριστοτέλης, όπως προαναφέρθηκε, εναποθέτει την εύρεση της αρετής-μεσότητας στον κάθε άνθρωπο, αναγνωρίζοντας τη μοναδικότητά του. Βάσει αυτής, το σημείο της μεσότητας του κάθε ανθρώπου εντοπίζεται σε διαφορετικό σημείο, δεδομένου ότι η προσωπική ροπή προς την αρετή ποικίλλει, διαφέρει και καθορίζεται από τον βαθμό της ενεργητικότητας και της δεκτικότητας του ορθού λόγου που επιδεικνύει ο καθένας. Η αριστοτελική έννοια της μεσότητας δεν προσδιορίζεται επ' ουδενί βάσει αυστηρών κριτηρίων, μαθηματικών πράξεων ή γεωμετρικών δεδομένων, καθώς δεν ενέχει κάποιο στοιχείο καταναγκασμού. Αντίθετα προκύπτει ως αποτέλεσμα της ενεργοποίησης της ανθρώπινης προαίρεσης και αυτογνωσίας, και κυρίως της ενεργητικής ψυχικής διάθεσης<sup>234</sup>. Καθήκον και μέλημα του ίδιου του ανθρώπου είναι η αναζήτηση, η εύρεση και η εφαρμογή της προσδοκώμενης μεσότητας-αρετής σε όλες τις εκφάνσεις της προσωπικής και κοινωνικής του ζωής. Πρόκειται για μια δυναμική εσωτερική διαδικασία, που προϋποθέτει βαθιά αυτογνωσία και αυτοεπίγνωση, δεδομένου ότι

---

<sup>232</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Α', 6, 1098a, 7-18 και 8, 1098b, 18-20.

<sup>233</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Γ', 4, 1113a, 29-33.

<sup>234</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Β', 6, 1106a, 34 και 1106b, 7.

μπορεί να οδηγήσει στον υψηλό στόχο της κατάκτησης της αρετής-μεσότητας, μόνο μέσω της έμπρακτης εφαρμογής στον προσωπικό βίο του καθενός<sup>235</sup>.

Ο αριστοτελικός σπουδαίος άνθρωπος ισορροπεί αρμονικά ανάμεσα στις επιθυμίες και το λογικό του, και για τον λόγο αυτό δεν εκδηλώνει αμφιθυμία με την έννοια της ψυχικής διχοστασίας ανάμεσα στην πράξη και την επιθυμία. Όσο η ψυχή του είναι ενωμένη με τη λογική και την επιθυμία μέσω της προαίρεσης, τόσο η όρεξη και η πράξη συνιστούν μια ενότητα, γεγονός που συμβάλλει στην εξάλειψη του φαινομένου της ψυχικής διχοστασίας και της αμφιθυμίας. Τα κυριότερα γνωρίσματα του ενάρετου ανθρώπου, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι η απόλυτα ισορροπημένη στάση απέναντι στον εαυτό του, η σταθερότητά του στις επιθυμίες και τις επιλογές του, τις οποίες επιδιώκει με τη μεγαλύτερη δυνατή ψυχική δύναμη, η τάση του να επιθυμεί και να επιδιώκει πάντα όσα είναι και φαίνονται αγαθά, η προσήλωσή του στον υψηλό σκοπό της κατάκτησης του Αγαθού, η ενασχόληση κατά προτεραιότητα με τις πράξεις προς όφελος του εαυτού του, χάριν του έλλογου μέρους της ψυχής ως επίκεντρο του πραγματικού του είναι, η διαφύλαξη του λογικού μέρους της ψυχής, βάσει του οποίου σωφρονεί, σκέφτεται και αποφασίζει, η εστίαση στην αξία της ύπαρξης ως πολύτιμο αγαθό, που προσδίδει νόημα στη διαδικασία αναζήτησης της αρετής και τον βίο του αυτόν καθαυτόν, η επιθυμία να φροντίζει και να επιμελείται τον εαυτό του με ευχαρίστηση, η ανάγκη να αναπτύσσει διαρκώς τη διάνοιά του, με εκλεκτές σκέψεις για τους άλλους και τον εαυτό του, η κοινωνία των σκέψεών του, δυσάρεστων ή ευχάριστων, με τους άλλους και τον εαυτό του, η μη μεταμέλεια για τις σκέψεις, τις αποφάσεις και τις πράξεις του, δεδομένου ότι αυτές απορρέουν από την προσπάθειά του να κατακτήσει το Αγαθό. Όποιος άνθρωπος πληροί σε σημαντικό βαθμό όλα ή μέρος των ανωτέρω προσωπικών γνωρισμάτων, σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, θεωρείται ενάρετος-σπουδαίος και ανάγεται σε πρότυπο για τους συνανθρώπους του, τόσο ως προς τον ορισμό της μεσότητας-αρετής όσο και ως προς τον τρόπο διαβίωσης<sup>236</sup>.

Από την ανωτέρω παράθεση των βασικών χαρακτηριστικών του αριστοτελικού ενάρετου-σπουδαίου ανθρώπου, μπορεί να διαπιστωθεί η επικέντρωση του φιλοσόφου στη φροντίδα, την επιμέλεια και ενασχόληση με τον εαυτό του. Αυτό, σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να εκληφθεί ως φιλαυτία, καθώς ουσιαστικά πρόκειται για

---

<sup>235</sup> Κούτρας, (2002), 29.

<sup>236</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ι', 4, 1166a, 13-29.

εναρμόνιση του βίου του βάσει του λόγου, για εξάλειψη ή περιορισμό των παθών του, για συγκράτηση του εαυτού του, με κινητήριο δύναμη την αγάπη για τον ίδιο και τους γύρω του. Αντίθετα, ο μη ενάρετος άνθρωπος κινητοποιείται από πράγματα ή σsonος σημασίας, παρασυρμένος από τα πάθη του, γεγονός που σταδιακά τον οδηγεί στο να καταστεί φίλαντος<sup>237</sup>. Ο ενάρετος, έχοντας φτάσει σε υψηλά επίπεδα αυτογνωσίας και αυτοεπίγνωσης, και έχοντας αγαπήσει σε βάθος τον εαυτό του, δύναται να νιώσει έτσι για τους ανθρώπους που τον περιβάλλουν. Μπορεί να προσφέρει και να απολαύσει την τέλεια φιλία, καθώς έχει πετύχει να είναι φίλος του/με τον εαυτό του. Άλλωστε, για τον Αριστοτέλη, ο τέλειος φίλος του ενάρετου ανθρώπου και αντιστρόφως, είναι το alter ego του, ένας άλλος εαυτός του, με την προϋπόθεση φυσικά ότι κι εκείνος διαθέτει τα ίδια ή παρόμοια υψηλά προσωπικά γνωρίσματα. Ο εαυτός είναι για τον Σταγειρίτη ένας κατά συμβεβηκός φίλος, που τίθεται σχηματικώς και όχι κυριολεκτικώς απέναντι από τον ίδιο ή κάποιον άλλο. Σε αυτό το πλαίσιο, αποφεύγεται κάθε κίνδυνος ψυχικής διχοστασίας, που θα παρέπεμπε σε βαριά ψυχική παθολογία του ανθρώπου<sup>238</sup>.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι τα παιδιά και τα ζώα αδυνατούν να φτάσουν σε κατάσταση ευδαιμονίας, καθώς δεν δύνανται να προσεγγίσουν το Αγαθό και την αρετή. Κι αυτό γιατί τα μεν πρώτα διακρίνονται για το «άκυρον βουλευτικόν» τους λόγω της ηλικίας και τα δε δεύτερα δεν διαθέτουν έλλογο μέρος της ψυχής. Ωστόσο, υποστηρίζει ότι οι νέοι μπορούν πολύ εύκολα να εθιστούν στο αγαθό και την αρετή, γεγονός που καλούνται να εκμεταλλευτούν οι γονείς τους και οι φορείς της πολιτείας τους από πολύ νωρίς, μέσω της επιμελούς φροντίδας και της προαγωγής της αξίας της αρετής στη ζωή του ατόμου και του πολίτη<sup>239</sup>. Ο εθισμός των νέων στην αρετή εντός της πολιτείας πραγματοποιείται μέσω της παιδείας και της κοινωνίας. Όσον αφορά στην πρώτη, ο άνθρωπος εντάσσεται σε μια μαθησιακή διαδικασία, μέσω της οποίας οι φορείς της πόλης τον μυούν με τρόπο έμπρακτο και βιωματικό στην ευκαία και προσδοκώμενη «πολιτειακή» αρετή. Κυριότερη λειτουργία της παιδείας συνιστά η αντιμετώπιση των προβλημάτων, που εγείρουν εμπόδια και δυσχεραίνουν τον άνθρωπο στην προσπάθειά του να κατακτήσει διά λόγου την αρετή. Στο αριστοτελικό σύμπαν, η πορεία του ανθρώπου προς την αρετή δεν μπορεί να τεθεί εκτός του πρακτέου, εκτός της

---

<sup>237</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Γ', 8, 1169a, 3-6.

<sup>238</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Γ', 4, 1166a, 29-33.

<sup>239</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Α', 1099b, 32 και 1100a, 3 και Β', 1, 1103b, 27-29.

πραγματικής βιωματικής εμπειρίας, δεδομένου ότι η πράξη είναι αυτή που σημασιοδοτεί την αρετή δια του λάθους και της δοκιμής. Άλλωστε, η αρετή συνιστά έμπρακτη εφαρμογή της ηθικής και δεν υφίσταται αν οι άνθρωποι δεν πράττουν με γνώμονα την εκδήλωση του ψυχικού ήθους τους<sup>240</sup>.

Αναφορικά με την κοινωνία, ως μέσο και πεδίο εθισμού των νέων στην αρετή, ο Αριστοτέλης προβάλλει τη σημασία της ύπαρξης των κανόνων και των νόμων. Μέσω αυτών, η ανθρώπινη φύση περιορίζεται εντός του κοινωνικού γίνεσθαι και διαμορφώνεται μια κατάσταση υποχρεωτικής τήρησής τους που οδηγεί στον εθισμό. Σε συνδυασμό με τις παιδευτικές μεθόδους, οι νόμοι, οι κανόνες και οι νόρμες ολοκληρώνουν την επίδραση του λογικού στο τρίπτυχο λόγος-έθος-φύση. Η πραγμάτωση της ευδαίμονος ζωής καθορίζεται από τυχαία γεγονότα και από την παρουσία ή μη των φυσικών εμποδίων, τα οποία οι άνθρωποι διαχειρίζονται, αντιμετωπίζουν και αξιοποιούν, έτσι ώστε να περιοριστούν οι κίνδυνοι που ενδεχομένως θα αποπροσανατολίσουν τα άτομα-πολίτες και θα τους οδηγήσουν να λοξοδρομήσουν από την πορεία που οδηγεί στο προσωπικό και συλλογικό τους όφελος<sup>241</sup>. Ο Αριστοτέλης, όπως έχει προαναφερθεί, αν και «πιστεύει» στη δυνατότητα του ανθρώπου να διαμορφώσει την προσωπικότητα και τον χαρακτήρα του αυτενεργώντας ορθολογικά, πολύ συχνά και σε κάποιο βαθμό έρχεται αντιμέτωπος με τον παράγοντα «τύχη», όπως αυτός απαντάται στη φύση. Ωστόσο, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος πρέπει να καταβάλει μεγάλη προσπάθεια, φροντίδα και επιμέλεια, προκειμένου να μην αφήσει τον σκοπό της κατάκτησης της αρετής στην τύχη<sup>242</sup>. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ο άνθρωπος ανάγεται στον κατεξοχήν υπεύθυνο, από τον οποίο εξαρτάται αφενός η κατάκτηση της αρετής και αφετέρου η σύνδεσή της με το έθος, ως κεφαλαιώδους σημασίας στοιχείο της κατά τον Αριστοτέλη ηθικής. Συνεπώς, η αρετή δεν συνιστά ατομική ή συλλογική τιμωρία που επιβάλλεται καταναγκαστικά και τελεσίδικα στο άτομο. Αντίθετα, συνιστά τη δυνατότητα που μπορεί και πρέπει να

---

<sup>240</sup> Anton, (1987), 184·Σκαλτσάς, (1992), 57.

<sup>241</sup> Guthrie, W.K.C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, Vol.6, Cambridge: Cambridge University Press, 312.

<sup>242</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Γ', 5, 1114a, 3-5· Σκαλτσάς, (1992), 54.

επιδιώξει, να αξιοποιήσει και να επιτύχει ο άνθρωπος προς όφελος τόσο του ίδιου όσο και των συνανθρώπων του<sup>243</sup>.

---

<sup>243</sup> Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Β', 1, 1103a, 23-26· Κατσιμάνης, Κ. (2003). *Πλάτων και Αριστοτέλης*, Αθήνα: Gutenberg, 169.





## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

### ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Στον πυρήνα της αριστοτελικής «ψυχολογίας» εντοπίζεται το χωρίο *Περί Ψυχής* (2.1), στο οποίο ο Σταγειρίτης δηλώνει ότι προσπαθεί να προσδιορίσει τι είναι η ψυχή και ποια είναι η πιο κοινή περιγραφή της<sup>244</sup>. Με τη χρήση του όρου «κοινότατος λόγος», ο Αριστοτέλης προφανώς εννοεί τον πιο περιεκτικό ορισμό, δηλαδή έναν ορισμό του τι κοινό έχουν οι ψυχές όλων των ειδών<sup>245</sup>. Ο ορισμός αυτός της ψυχής φαίνεται ότι είχε δύο διαφορετικά, αλλά αλληλένδετα στάδια. Στο πρώτο η ψυχή υλοποιείται<sup>246</sup> και στο δεύτερο ουσιοποιείται<sup>247</sup>. Το στάδιο της υλοποίησης εκκινεί με την κατηγορία της ουσίας, η οποία διακρίνεται σε τρεις τύπους: την ύλη, το σχήμα ή τη μορφή, μέσω της οποίας κάθε τι ονομάζεται ως κάτι και τη σύνθεση ύλης και μορφής<sup>248</sup>.

Η ανωτέρω ανάλυση σχετίζεται άμεσα με τη διάκριση μεταξύ του εν ενεργεία και του εν δυνάμει, στη βάση της οποίας η ύλη είναι εν δυνάμει (δύναμις) και η μορφή είναι εν ενεργεία (εντελέχεια)<sup>249</sup>. Η τελευταία έχει δύο επίπεδα. Αυτό εξηγείται εν συντομία στο *Περί Ψυχής* 2.1 μέσω μιας αναλογίας με τη γνώση, η οποία αναπτύσσεται πληρέστερα στο *Περί Ψυχής* 2.5.417a21-b2. Εκεί, αναφέρεται ότι τα ανθρώπινα όντα είναι γνώστες με τη δύναμη έννοια, επειδή ανήκουν στο είδος εκείνων των όντων που έχουν γνώση. Είναι γνώστες στο πρώτο επίπεδο της εντελέχειας όταν έχουν γνώση, ενώ είναι γνώστες στο δεύτερο επίπεδο της εντελέχειας όταν γνωρίζουν πώς και γιατί να αξιοποιήσουν αυτή τη γνώση. Στη συνέχεια ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι τα σώματα και ειδικά τα φυσικά, πιστεύεται ότι είναι ουσίες, επειδή είναι αρχές άλλων σωμάτων. Αυτή η θέση παραπέμπει στην περιγραφή της φύσης στα *Φυσικά* (2.1), όπου

---

<sup>244</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 1.412a 4-6.

<sup>245</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 1.412b 10.

<sup>246</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 1.412a 6-b9.

<sup>247</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 1.412b 10-41a3.

<sup>248</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 1.412a 6-9.

<sup>249</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 1, 412a 9-11.

γίνεται διάκριση μεταξύ των πραγμάτων που υπάρχουν φύσει, δηλαδή με τρόπο φυσικό, όπως είναι τα ζώα και τα μέρη τους, τα φυτά κι άλλα απλά στοιχεία, και εκείνων των πραγμάτων που υπάρχουν από άλλες, τρίτες αιτίες, όπως είναι η τέχνη<sup>250</sup>. Στην ανάλυσή του περί ψυχής, ο Αριστοτέλης φαίνεται να έχει την εν λόγω περιγραφή στον νου του, δεδομένου ότι αναφέρεται στο φυσικό σώμα ως ενέχον τη φύση, μια εσωτερική αρχή ή μια πηγή κίνησης και ανάπαυσης-ακινησία<sup>251</sup>. Ο Αριστοτέλης διαιρεί τα φυσικά σώματα σε έμβια και σε μη. Δηλαδή σε αυτά που αυτό-τρέφονται, που αναπτύσσονται, που φθίνουν και πεθαίνουν. Κάθε φυσικό σώμα που μοιράζεται τη ζωή είναι μια ουσία<sup>252</sup>.

Ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι ένα φυσικό σώμα είναι μια ουσία με την τρίτη έννοια, δηλαδή της σύνθεσης ύλης-μορφής, ότι το έμβιο σώμα και η ψυχή ίστανται ως ύλη που μορφοποιείται/σχηματοποιείται. Αυτό συνήθως αναφέρεται ως υλομορφική ανάλυση του σώματος και της ψυχής του Αριστοτέλη: σε αυτή, το σώμα είναι υποκείμενο και ύλη, δεν είναι χαρακτηριστικό ενός υποκειμένου (καθ' υποκειμένου). Άρα, η ψυχή δεν συνιστά το σώμα<sup>253</sup>, αλλά περισσότερο αποτελεί την ουσία υπό την έννοια της μορφής κάθε φυσικού όντος/σώματος που εν δυνάμει διαβιεί. Η εν λόγω ουσία συνιστά μια υλοποίηση πρώτου επιπέδου, δεδομένου ότι αφενός, η ύπαρξη της ψυχής αντιστοιχεί στη γνώση εκλαμβανόμενη ως πραγματική κατάσταση και αφετέρου, η υποστασιοποίηση ισοδυναμεί με την έμπρακτη ενεργοποίηση της γνώσης αυτής. Η ψυχή είναι η υλοποίηση πρώτου επιπέδου κάθε φυσικού σώματος που δυνητικά συμμετέχει στη ζωή<sup>254</sup>. Το πρόβλημα στη θέση αυτή έγκειται στο ότι ο Αριστοτέλης δεν υπερασπίζεται τη βασική υπόθεση ότι το σώμα είναι υποκείμενο και ύλη. Όταν δηλαδή χαρακτηρίζει ως «οργανικό» το σώμα που δυνητικά συμμετέχει στη ζωή<sup>255</sup>, το οποίο μπορεί να χρησιμοποιεί τα δικά του μέρη ως εργαλεία (όργανα) με τον τρόπο που ένα φυτό χρησιμοποιεί τις ρίζες για να λαμβάνει τροφή. Το φυτικό παράδειγμα είναι ενδεικτικό του ότι ο Αριστοτέλης προχωρά σε μια περιγραφή που

---

<sup>250</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412b 16-17.

<sup>251</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412b 6-7· Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 2, 1.1 92b 22-32.

<sup>252</sup> Code, A. & Moravcsik, j. (1992). Explaining Various Forms of Living. In: Nussbaum, M. & Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.

<sup>253</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412a 17. Βλ. Berchman, P.M. (2005). *Porphyry against the Christians*, Leiden: Brill Academic Publishers.

<sup>254</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412a 16-28. Βλ. Berchman, (2005).

<sup>255</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412a 28-26.

είναι κοινή σε όλες τις ψυχές: στην περιγραφή δηλαδή μιας ψυχής που είναι πρώτου επιπέδου υλοποίηση ενός φυσικού σώματος<sup>256</sup>.

Το δεύτερο στάδιο του γενικού ορισμού του Αριστοτέλη για την ψυχή, τονίζει τον ρόλο της ως ουσίας (το τι ήν είναι) του φυσικού σώματος<sup>257</sup>. Πρώτον, αν ένα εργαλείο όπως το τσεκούρι ήταν ένα φυσικό σώμα, η λειτουργία του θα ήταν η ουσία του, κι αυτή θα ήταν η ψυχή του. Αν αυτή η ψυχή χωριζόταν, θα έπαυε να είναι πλέον τσεκούρι παρά μόνο με την ομώνυμη έννοια<sup>258</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι το τσεκούρι ορίζεται από τη λειτουργία του να κόβει. Σε περίπτωση που αυτή πάψει να υπάρχει, το τσεκούρι δεν θα μπορούσε να ορίζεται ως τέτοιο<sup>259</sup>. Το τσεκούρι όμως δεν έχει ψυχή, γιατί δεν είναι φυσικό σώμα διεπόμενο από εσωτερική αρχή αλλαγής. Δεύτερον, αν το μάτι ήταν ζώο, η όρασή του θα ήταν και η ψυχή του, δεδομένου ότι συνιστά τη λειτουργία που το ορίζει. Ωστόσο, το μάτι είναι η ύλη της όρασης κι αν η τελευταία αφαιρεθεί, θα πάψει να είναι πια μάτι. Αντίθετα, θα είναι μόνο μια ομώνυμη έννοια, όπως είναι ένα ζωγραφισμένο μάτι σε μια επιφάνεια<sup>260</sup>. Κατά ανάλογο τρόπο, δεδομένου ότι η ψυχή είναι η ουσία του σώματος, στην περίπτωση που η πρώτη αφαιρεθεί το σώμα θα καταστεί ομώνυμο του σώματος κι όχι πραγματικό.

Το παράδειγμα των ματιών με υλομορφικούς όρους αποδίδεται ως εξής<sup>261</sup>: η κόρη του ματιού έχει τη δυνατότητα να βλέπει και η όραση συνιστά την πρώτου επιπέδου υλοποίηση υπό την έννοια του δυνάμει, δηλαδή της δύναμης του οργάνου να βλέπει. Την ίδια στιγμή η θέαση της δευτέρου επιπέδου υλοποίησης είναι το ενεργεία, στο οποίο η εν λόγω δύναμη ασκείται στην πράξη. Αντίστοιχα, το σώμα είναι δυναμικά έμβιο. Η ψυχή είναι η πρώτου επιπέδου υλοποίηση και η ζωογόνηση είναι η δεύτερου επιπέδου υλοποίηση. Με υλομορφικούς όρους, η εν λόγω αναλογία αναφέρεται ως

---

<sup>256</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412b 5-6.

<sup>257</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412b 10-11.

<sup>258</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412b 12-15.

<sup>259</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1, 2.125a 20-25· Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων μορίων*, 1, 1.640β 35-641a6.

<sup>260</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412b 18-22.

<sup>261</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.412b 27-413a2.

εξής: όπως η κόρη και η όραση είναι ένα μάτι, έτσι και το σώμα και η ψυχή είναι ένα ζώο<sup>262</sup>.

Η βασική ιδέα του Αριστοτέλη κατά την αιτιολόγηση της περιγραφής του ορισμού της ψυχής<sup>263</sup> είναι ότι τα έμβια όντα διαθέτουν εσωτερικές δυνάμεις ή αρχές με τις οποίες χαρακτηρίζονται ως φυσικά σώματα ενός είδους. Αρχικά παρατηρεί ότι τα έμψυχα όντα διακρίνονται με τη ζωή, η οποία προσδιορίζεται από πολλούς τρόπους: από τη διάνοια (νους), από την αντίληψη (αίσθηση), από την κίνηση και την ακινησία, από τη θρέψη, την ανάπτυξη, τη φθορά και τον θάνατο<sup>264</sup>. Αυτό εξηγεί την πεποίθησή του ότι τα φυτά είναι έμβια. Για τον Αριστοτέλη τα φυτά έχουν μια εσωτερική δύναμη και αρχή, μέσω των οποίων αναπτύσσονται προς όλες τις κατευθύνσεις<sup>265</sup>, ενώ διαθέτουν μια μόνο δύναμη ψυχής, τη θρεπτική. Όπως επισημαίνει, μερικά ζώα έχουν μία ή μερικές μόνο δυνάμεις-αισθήσεις, χωρίς να χρειάζονται άλλες<sup>266</sup>. Η θέση αυτή όμως, εγείρει ένα νέο πρόβλημα. Αν το να είναι κάτι ζωντανό συνεπάγεται ξεχωριστές δυνάμεις, σημαίνει ότι υπάρχουν διαφορετικά σύνολα δυνάμεων για διαφορετικά είδη. Τότε πώς μπορεί να υπάρξει ένας κοινός ορισμός της ψυχής;

Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η ψυχή θα έχει έναν ορισμό (λόγος) παρόμοιο με αυτόν της μορφής. Όπως δεν υπάρχει μια μορφή εκτός από το τρίγωνο, το ορθογώνιο κ.ά., έτσι δεν υπάρχει καμία ψυχή ξεχωριστή από τις προαναφερθείσες δυνάμεις. Όπως στην περίπτωση του σχήματος, μπορεί να υπάρχει ένας κοινός ορισμός (κοινός λόγος) της ψυχής, αλλά θα ήταν παράλογο να αναζητηθεί ένας τέτοιος και να παραγνωριστούν ορισμοί που είναι ιδιαίτεροι, αλλά αφορούν σε πραγματικές οντότητες, όπως είναι δηλαδή τα φυτά ή τα ζώα. Οι ορισμοί αυτοί, παρά την ιδιορρυθμία τους, εξακολουθούν να αντιστοιχούν σε αληθινά και αδιαίρετα είδη. Επομένως, εκτός από τον κοινό ορισμό της ψυχής, δηλαδή αυτό που παρατίθεται στο *Περὶ Ψυχῆς* (2.1) θα πρέπει να αναζητηθούν συγκεκριμένοι ορισμοί της ψυχής των φυτών, των κατώτερων ζώων και των ανθρώπων<sup>267</sup>. Οι δυνάμεις της αριστοτελικής

---

<sup>262</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1.413a 2-3.

<sup>263</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 2.413a 11-20.

<sup>264</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 2.413a 20-25.

<sup>265</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 2.412a 25-31.

<sup>266</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 2.413a 31-32.

<sup>267</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 2.414b 20-28 και 32-33.

ψυχής παρουσιάζουν μια ποικιλία ανάλογα με τις ανάγκες του «κατόχου» τους. Στην ψυχή των φυτών η θρεπτική δύναμη είναι πάντα παρούσα και από αυτήν εξαρτάται η εμφάνιση της αντιληπτικής δύναμης. Σε άλλα όντα η θρεπτική και η αντιληπτική δύναμη προϋπάρχουν, και σταδιακά οδηγούν στην κινητήρια δύναμη, ενώ, πιο σπάνια, υπάρχουν και τα όντα που διαθέτουν λογική και γνώση. Η θέση του Αριστοτέλη αναμφίβολα αποδυναμώνει τον γενικό ορισμό/περιγραφή της ψυχής και στρέφει στην αναζήτηση και την ανάδειξη των περαιτέρω σχέσεων που προκύπτουν από τις διαφορετικές αλληλένδετες δυνάμεις<sup>268</sup>. Ταυτόχρονα όμως, αναδεικνύει την κεντρική σημασία της δύναμης της θρέψης, άρα και της θρεπτικής ψυχής<sup>269</sup>.

Ο Αριστοτέλης απορρίπτει το πλατωνικό και το πυθαγόρειο δόγμα περί ψυχής, σύμφωνα με το οποίο η τελευταία παρουσιάζεται ως ουσία που μπορεί να αποχωρήσει από το ανθρώπινο σώμα μετά το θάνατό του και να εισέλθει σε ένα άλλο, ανεξαρτήτως αν επρόκειτο για ψυχή ανθρώπου, ζώου ή φυτού. Η ένστασή του ήταν ότι μια τέτοια ψυχή θα ήταν ικανή να προσαρμοστεί σε ένα σώμα χωρίς να σχετίζεται με την αιτία ή την κατάσταση του<sup>270</sup>, συνεπώς, οι προηγούμενοι φιλόσοφοι δεν αναγνώρισαν ότι κάθε σώμα έχει μια ιδιόμορφη μορφή και σχήμα που απαιτεί μια ανάλογη ψυχή κι όχι οποιαδήποτε άλλη. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ψυχή θα πρέπει να μπορεί να χρησιμοποιεί το σώμα της<sup>271</sup>. Κάθε άλλη άποψη συγκρούεται με τη μόνη αλήθεια: η ψυχή είναι πραγματικότητα του σώματος και η υλοποίηση κάθε πράγματος γίνεται φυσικά, σύμφωνα με τη δυνατότητά του και με την κατάλληλη ύλη<sup>272</sup>. Η αναμφίβολη άρνηση του παραδοσιακού δυϊσμού θα μπορούσε να εκληφθεί ως πρόθεση του Αριστοτέλη να ασπαστεί μια ψυχολογική θεωρία του υλισμού, δηλαδή την άποψη ότι η ψυχή κατά βάση υλική. Η εν λόγω ερμηνεία μπορεί να υποθεθεί ότι υποστηρίζεται από την υλομορφική περιγραφή στο *Περί Ψυχής* (2.1), όπου το σώμα πλαισιώνει την ψυχή ως ύλη που λαμβάνει μορφή. Ο Αριστοτέλης συμβουλεύει ότι δεν είναι ορθό να τίθεται ερώτημα σχετικά με το αν η ψυχή και το σώμα είναι ένα, όπως ακριβώς δεν θεωρείται ορθό να τίθεται ερώτημα σχετικά με το αν το κερί και η σφραγίδα-βουλοκέρι

---

<sup>268</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 4.415a 12-13 και 414b 34-415a1.

<sup>269</sup> Cleary, J. & Wians, W. (1996). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden: Brill.

<sup>270</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 1, 3.407b 15-17.

<sup>271</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 1, 3.407b 24-26.

<sup>272</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 2.414a 25-27.

είναι ένα. Αυτό που δημιουργεί την ψευδαίσθηση της ενότητας είναι η υλοποίηση. Έτσι, ακόμα κι αν ο Αριστοτέλης δεν διευκρινίζει την έννοια του «ενός» που έχει στο μυαλό του, η θέση του φαίνεται να είναι πολύ πιο κοντά στον υλισμό παρά στα δόγματα του δυισμού του Πλάτωνος και των Πυθαγορείων.

Ωστόσο, όπως συμβαίνει συχνά, οι αριστοτελικοί ισχυρισμοί δεν είναι χωρίς προβλήματα. Η γενική περιγραφή στο *Περί Ψυχής* (2.1) καταλήγει στην άποψη ότι η ψυχή δεν είναι χωριστή από το σώμα. Διαφορετικά ορισμένα μέρη της δεν θα διαχωρίζονταν από το σώμα αν η ψυχή ήταν φυσικά διαιρετή. Κι αυτό γιατί η υλοποίηση ορισμένων ανήκει στα μέρη αυτά καθαυτά. Αν και η θέση αυτή φαίνεται να αποκλείει τον δυισμό, προσθέτει ότι τίποτα δεν εμποδίζει ορισμένα μέρη να είναι χωριστά, επειδή δεν είναι υλοποιήσεις κανενός σώματος. Επιπροσθέτως, δεν είναι σαφές αν η ψυχή είναι η υλοποίηση του σώματος, όπως για παράδειγμα ο ναύτης είναι η υλοποίηση του πλοίου<sup>273</sup>. Η σύγκριση της ψυχής με έναν ναύτη του πλοίου μπορεί να συνεπάγεται δυισμό, αλλά δεν είναι σαφές αν αυτό είναι το νόημα της σύντομης παρατήρησης του Αριστοτέλη. Ουσιαστικά, ο Σταγειρίτης επιτρέπει σε αυτό το σημείο ορισμένα μέρη να διαχωρίζονται από το σώμα, αν και εφόσον δεν συνιστούν την υλοποίηση των σωματικών μερών.

Αφού απαριθμεί τις διαφορετικές δυνάμεις της ψυχής, προχωρά σχολιάζοντας σχετικά με τη διάνοια και τη δύναμη της ενατένισης ότι φαίνεται να είναι διαφορετικό είδος (γένος) της ψυχής, και το μόνο που μπορεί να διαχωριστεί, δεδομένου ότι είναι αιώνιο και άφθαρτο<sup>274</sup>. Νωρίτερα στο *Περί Ψυχής* υποστήριξε ότι η διάνοια (νους) φαίνεται να βρίσκεται εντός των όντων, ως ένα είδος ουσίας, το οποίο δεν καταστρέφεται<sup>275</sup>. Αργότερα όμως φαίνεται να διαφοροποιεί τη θέση του δηλώνοντας ότι, επειδή η διάνοια μπορεί να συλλογίζεται τα πάντα, είναι λογικό να μην αναμιγνύεται με το σώμα. Αυτό σημαίνει ότι είναι απολύτως λογικό και αναμενόμενο να μη διαθέτει ένα ιδιαίτερο υλικό όργανο, όπως η αντιληπτική ικανότητα<sup>276</sup>. Επιπλέον, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ένα πράγμα στην ψυχή είναι χωριστό, αθάνατο και

---

<sup>273</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 1.413a 3-9.

<sup>274</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 2.413b 24-26.

<sup>275</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 1, 4.408b 18-19.

<sup>276</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 3, 4.429b 18-27.

αιώνιο: η παραγωγική διάνοια, δηλαδή ο ποιητικός νους<sup>277</sup>. Ωστόσο, οι αριστοτελικοί αυτοί ισχυρισμοί για τη διάνοια εγείρουν μάλλον ανυπέρβλητα προβλήματα στην κατανόηση της ασυμβίβαστης υλιστικής ερμηνείας της ψυχολογίας του.

Ο Αριστοτέλης απορρίπτει εν τέλει τον υλισμό, όπως και τον δυισμό, στον βαθμό που απαιτεί οι ψυχικές καταστάσεις να διαφέρουν από τις σωματικές και απλώς οι πρώτες να υλοποιούνται στην «κατάλληλη ύλη»<sup>278</sup>. Ακόμα και σε αυτή την ερμηνεία, δεν λείπουν τα προβλήματα. Για παράδειγμα, μένει άλυτο το ζήτημα της ψυχικής αιτιότητας: αν και τα ψυχικά πάθη υπερισχύουν των σωματικών και βρίσκουν την «έκφρασή» τους στην ύλη, αυτό δεν εξηγεί την αιτία τους<sup>279</sup>.

Τα προβληματικά σημεία της αριστοτελικής υλομορφικής ανάλυσης της ψυχής και του σώματος, είναι πολλά. Ανεξαρτήτως των κινήτρων του, η επίκληση της ομωνυμίας συνεπάγεται ότι κανένα ανθρώπινο σώμα δεν εμπυχώνεται κατά περίπτωση, αλλά κάθε τέτοιο είναι ουσιαστικά έμψυχο και εξέρχεται την ύπαρξής του όταν χάνει την ψυχή του, δηλαδή τη στιγμή του θανάτου του. Παράλληλα με αυτό, η υλομορφική περιγραφή της αλλαγής φαίνεται ότι απαιτεί τη διαμόρφωση των κομματιών της ύλης μόνο κατά περίπτωση. Ο χαλκός δεν γίνεται χαλκός επειδή σχηματοποιείται ή μορφοποιείται. Αντίθετα, ο χαλκός είναι χαλκός λόγω της υλικής του σύστασης, η οποία δεν αλλάζει ποτέ, που δεν χάνεται όσες φορές κι αν αλλάξει σχήμα. Αν τα ανθρώπινα σώματα δεν είναι σώματα όταν δεν είναι έμψυχα, κι αν οι ψυχές των σωμάτων είναι όπως ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, οι μορφές τους, τότε τα ανθρώπινα σώματα δεν επιδέχονται υλομορφική επεξεργασία. Μάλιστα, η εφαρμογή ενός γενικού υλομορφικού πλαισίου στην περίπτωση της ψυχής και του σώματος δεν φαίνεται καν δυνατή. Η ύλη σύμφωνα με τον υλομορφισμό, διαμορφώνεται κατά περίπτωση. Έτσι, τα σώματα που αντιμετωπίζονται από τον Αριστοτέλη ως ύλη, θα πρέπει επίσης να διαμορφώνονται κατά περίπτωση. Αν ωστόσο, τα σώματα γίνονται μόνο ομώνυμα σώματα όταν χάνουν την ψυχή τους, τότε τα σώματα αναγκαστικά διαμορφώνονται: έτσι, τα σώματα είναι αναγκαστικά και πραγματικά έμβια. Το

---

<sup>277</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 3, 5.430a 13-25.

<sup>278</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 2.414a 25-27.

<sup>279</sup> Kim, J. (1992). Downward Causation in Emergentism and Non-Reductive Physicalism. In: Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J. (eds), *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 119-138.

ανωτέρω πρόκειται για μια άμεση και μάλλον δυσάρεστη συνέπεια του αριστοτελικού υλομορφισμού, που καταδεικνύει ότι ο Σταγειρίτης φάσκει και αντιφάσκει.

Μπροστά στο φαινομενικά αντιφατικό αυτό αποτέλεσμα, προκύπτουν προβλήματα κατανόησης του γιατί ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται σε πρώτη φάση ότι ένα ανθρώπινο σώμα, όταν χάσει την ψυχή του, γίνεται ομώνυμο του ανθρώπινου σώματος. Αναμφίβολα αυτός ο ισχυρισμός είναι η ρίζα της δυσκολίας του, καθώς η επίκληση της ομωνυμίας καθιστά προβληματική μια εφαρμογή του υλομορφισμού στις σχέσεις ψυχής και σώματος. Πιο εύκολα κατανοητό θα ήταν ο Αριστοτέλης απλώς να ανακαλεί τον ισχυρισμό ότι ένα άψυχο σώμα δεν είναι καθόλου σώμα. Σε αυτό την περίπτωση, ένα ανθρώπινο σώμα θα μπορούσε, όπως κάθε σύνολο ύλης, να διαμορφωθεί μόνο κατά περίπτωση. Ο Αριστοτέλης ποτέ δεν ανακάλεσε τον «προβληματικό» ισχυρισμό του, διότι αναπαρήγαγε συχνά ένα επιχείρημα λειτουργικού ντετερμινισμού, σύμφωνα με το οποίο όλα τα πράγματα ορίζονται από τη λειτουργία τους<sup>280</sup>. Με τη θέση αυτή ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι για να είναι κάτι μέλος ενός είδους, θα πρέπει να εκδηλώνει τη λειτουργία που είναι χαρακτηριστική (προϋπόθεση) αυτού του είδους. Για παράδειγμα, ένα πράγμα είναι ηλεκτρονικός υπολογιστής αν και μόνο αν είναι σε θέση να επιτελεί τις εργασίες που κάνουν οι υπολογιστές. Σε αυτό το πλαίσιο, ένα άψυχο σώμα αδυνατεί να επιτελέσει τις λειτουργίες του ζώντος σώματος, άρα δεν είναι ανθρώπινο πραγματικά, αλλά ομώνυμο αυτού. Αν και μπορεί να μοιάζει με σώμα, ένα πτώμα δεν μπορεί να αναπνεύσει, να τραφεί, να περπατήσει περισσότερο από ένα άγαλμα.

---

<sup>280</sup> Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά*, 4, 12, 390a 10–15· Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεων*, 2, 1, 734b 24–31· *Πολιτικά*, 1, 2.1253a 19–25.



## ΜΕΡΟΣ Β΄

# Η ΨΥΧΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΣ

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### Ο ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΙΝΗΜΑ

Ο Νεοπλατωνισμός είναι ένας όρος που χρησιμοποιείται από τους μελετητές από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα για να περιγράψει ένα φιλοσοφικό κίνημα στα τέλη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας μεταξύ του 3<sup>ου</sup> και του 6<sup>ου</sup> αιώνα που ερμήνευσε τον Πλάτωνα, αλλά επίσης επηρεάστηκε από τον Αριστοτέλη, τους Στωικούς, τους Χαλδαίους Μάντις και απάντησε στον Χριστιανισμό. Ο Νεοπλατωνισμός, ως έκφανση του Πλατωνισμού, ο οποίος διήλθε από πολλαπλές φάσεις, όπως αρχικά των άμεσων διαδόχων-μαθητών του Πλάτωνος, των μελών δηλαδή της *Ακαδημίας*, και μετέπειτα των φιλοσόφων του μέσου Πλατωνισμού, ουσιαστικά αποτελεί την ύστερη εκδοχή διαχείρισης της κληρονομιάς του Πλάτωνος. Η νεοπλατωνική διδασκαλία<sup>281</sup> θεμελιώθηκε με τον Πλωτίνο, ο οποίος αυτο-προσδιορίστηκε ως συνεχιστής και ερμηνευτής της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης<sup>282</sup>. Αυτό σημαίνει, σύμφωνα με τον ίδιο, ότι η διανοητική ενασχόλησή του με την πλατωνική εργογραφία δεν αποσκοπούσε στο να αποδώσει κάτι νέο στην πλατωνική διδασκαλία. Ο Πλωτίνος, αν και ανέπτυξε τη συλλογιστική του έτσι, ώστε να συγκαταλεγεί στους πλατωνικούς φιλοσόφους, στην πραγματικότητα εξελίχθηκε, δημιουργώντας ένα νέο φιλοσοφικό ρεύμα που επικεντρώθηκε σε ζητήματα που δεν είχαν απασχολήσει ποτέ τον Πλάτωνα. Ο Πλωτίνος δεν μιμήθηκε στο έργο του ούτε το

---

<sup>281</sup> Οι Jaeger και Dodds υποστηρίζουν ότι ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι επηρεάστηκαν από τις θεωρίες του Ποσειδώνιου, ιδίως αναφορικά με το *Εν*. Μάλιστα, ο Jaeger ισχυρίζεται ότι ο Ποσειδώνιος είναι ιδρυτής του κινήματος. Ωστόσο, ως προς αυτό, επικρατέστερη θεωρείται η άποψη ότι ο Αμμώνιος Σακκάς είναι ο πραγματικός ιδρυτής του φιλοσοφικού συστήματος του νεοπλατωνισμού. Βλ. Dodds, E.R. (1928). «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'», *The Classical Quarterly*, 22(3/4), 131.

<sup>282</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.8,10-14.

πρότυπο των πλατωνικών διαλόγων, αλλά ούτε και τις κεντρικές πλατωνικές θεωρίες της αθανασίας της ψυχής και των ιδεών, συνεπώς δεν υπήρξε ποτέ πλατωνικός<sup>283</sup>.

Ο Πλωτίνος προσέγγισε τα φιλοσοφικά ζητήματα της εποχής του μέσω νέων οδών στοχασμού και ερμηνείας της φιλοσοφίας του Πλάτωνος, γεγονός που επιβεβαιώνει την ισχυρή συνάφεια μεταξύ του πλατωνισμού και του νεοπλατωνισμού. Εντάσσεται πλήρως στην πλατωνική φιλοσοφική παράδοση, καθώς επιχειρεί να απαντήσει στα νέα προβλήματα μέσα από τα χωρία των πλατωνικών διαλόγων, ιδωμένα όμως από μια διαφορετική οπτική σκοπιά, όπως διαμορφώθηκε από τις λίγο προγενέστερες και σύγχρονες του θρησκευτικές εξελίξεις, με την ανάδυση του Χριστιανισμού. Ο χαρακτηρισμός του Πλωτίνου και των άλλων νεοπλατωνικών φιλοσόφων ως συνεχιστών της πλατωνικής κληρονομιάς, τους αδικεί, καθώς αγνοεί τη συνεισφορά τους στην πορεία της εξέλιξης της παγκόσμιας φιλοσοφίας. Αυτή, έγκειται στη μετατόπιση του προβληματισμού και του ενδιαφέροντος από τη σφαίρα της «πλατωνικής» πολιτικής, σε εκείνη της ηθικής<sup>284</sup>. Ο οι νεοπλατωνικοί ενδιαφέρονται να βρουν πειστικές απαντήσεις στα θρησκευτικά θέματα που απασχολούν την εποχή και την κοινωνία τους, και σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, αυτός είναι ο πραγματικός τους σκοπός. Συγκεκριμένα, επιδίωξαν να συγχωνεύσουν τις μεγάλες και σημαντικές θεωρίες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σε ένα σύστημα ενιαίο, προκειμένου, αφενός, να τερματιστεί η διαχρονική αντιπαράθεση μεταξύ των φιλοσοφικών ρευμάτων και των ερευνητών τους, και αφετέρου να αναδείξουν την αρχαία ελληνική φιλοσοφική παράδοση ως ασφαλή λύση στη διαχείριση των θρησκευτικών ζητημάτων<sup>285</sup>.

Οι νεοπλατωνικοί, έχει υποστηριχθεί ότι επιχειρήσαν να συσχετίσουν τις νέες θρησκευτικές αντιλήψεις με τον αρχαιοελληνικό φιλοσοφικό ορθολογισμό, δομώντας ένα φιλοσοφικό ρεύμα, επαρκές και ικανό, να παράσχει τις προσδοκώμενες απαντήσεις σε ζητήματα που μέχρι σήμερα εξακολουθούν να είναι επίκαιρα. Ουσιαστικά, η νεοπλατωνική φιλοσοφία δεν αποτέλεσε απλώς τη συνέχεια της πλατωνικής

---

<sup>283</sup> Σύμφωνα με τον Anton, ο Πλωτίνος δεν υπήρξε πλατωνικός φιλόσοφος. Κατά ανάλογο τρόπο, κανένας φιλόσοφος δεν υπήρξε αμιγώς πλατωνικός, εκτός από τον ίδιο τον Πλάτωνα. Βλ. Anton, J.P. (2010). «Is Plotinus a Platonist?», *Φιλοσοφείν*, 2, 8.

<sup>284</sup> Anton, (2010) 8-9· Gerson, P.L. (1996). *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 6.

<sup>285</sup> Inge, W.R. (1935). «Great thinkers, (IV) Plotinus», *Philosophy*, 10(38), 146.

παράδοσης έξι αιώνες μετά τη δράση του Πλάτωνος, αλλά λειτούργησε ως συνδετικός κρίκος μεταξύ του ορθού λόγου και του θρησκευτικού μυστικισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνικοί δεν είναι απλοί συνεχιστές του πλατωνικού έργου, αλλά ορθολογιστές μυστικοί διανοητές που ερμηνεύουν ταυτόχρονα τον νοητό και τον αισθητό κόσμο, σύμφωνα με ένα σύστημα ορθολογισμού<sup>286</sup>. Οι εκπρόσωποι της νεοπλατωνικής σχολής επικεντρώθηκαν στο να ανακαλύψουν τα νοήματα, όπως αποτυπώθηκαν στα έργα του Πλάτωνος, αποκομμένα από τις μεταγενέστερες ερμηνείες τους, οι οποίες σε μεγάλο βαθμό οδήγησαν σε παρερμηνεία τους. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης, οι στωικοί, οι σκεπτικοί και οι επικούρειοι φιλόσοφοι διαφώνησαν με τις πλατωνικές θέσεις, και μέσω των θεωριών που ανέπτυξαν, «διάνοιξαν» πολλαπλές και ποικίλες ερμηνευτικές οδούς<sup>287</sup>. Αν υποστηριχθεί ότι ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που διαμόρφωσε ένα ιδεολογικό-φιλοσοφικό χάσμα με την πλατωνική παράδοση, οι νεοπλατωνικοί ήταν αυτοί που επιχείρησαν να το γεφυρώσουν, να καταστήσουν δηλαδή την πλατωνική διάνοηση ξανά επίκαιρη και αναγκαία για την κατανόηση των σύγχρονων ζητημάτων. Προς επίτευξη αυτού του σκοπού, ιδίως οι ύστεροι νεοπλατωνικοί, επιχειρούν να μελετήσουν και να αναδείξουν τις πλατωνικές θέσεις, διαμέσου της αριστοτελικής κριτικής και φιλοσοφίας, επιδιώκοντας, έτσι, να καλύψουν τη μεταξύ τους ιδεολογική απόσταση, η οποία αφενός διευρύνθηκε από τις επόμενες φιλοσοφικές σχολές και αφετέρου «απέκοψε» την πλατωνική συλλογιστική από το «σήμερα»<sup>288</sup>. Η αναζήτηση της αλήθειας και η ανακάλυψη της πραγματικότητας μέσω της επανεστίασης στην αρχαία ελληνική ορθολογική φιλοσοφία, σήμανε μια στροφή προς τα «ένδον» και την υιοθέτηση ενός νέου τρόπου ζωής και συμπεριφοράς<sup>289</sup>.

Οι νεοπλατωνικοί, στην προσπάθειά τους να αποκαταστήσουν τις πλατωνικές θέσεις από τις παρερμηνείες των μεταγενέστερών του διανοητών, επιδόθηκαν σε μια εντατική προσπάθεια αναδιατύπωσης και επανανοηματοδότησής τους, με βασικό γνώμονα τη διατήρηση της αλήθειας τους. Ωστόσο, σε πολλές περιπτώσεις, με τρόπο αυθαίρετο, εξέφρασαν απόψεις επικαλούμενοι χωρία που δεν εντοπίζονται στην

---

<sup>286</sup> Dillon, (1992). Plotinus at work on Platonism, *Greece and Rome*, 39(2), 189.

<sup>287</sup> Wallis, R.T. (2002). *Νεοπλατωνισμός*, Σταματέλλος, Γ. (μτφρ.), Τσιώτσιου, Α. (επιμ.), Αθήνα: Αρχέτυπο, 43.

<sup>288</sup> Rist, J.M. (1977). *Plotinus: the road to reality*, Cambridge University Press, 180.

<sup>289</sup> Wallis, (2002), 28.

πλατωνική εργογραφία, καθώς επίσης προέβησαν σε συσχετισμούς γραπτών κειμένων και θέσεων, χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τους το περικείμενο ή τη χρονική συγκυρία της συγγραφής τους<sup>290</sup>. Ο Πλωτίνος φαίνεται ότι αντιλαμβάνεται την πλατωνική σκέψη ως ενιαία φιλοσοφική σύλληψη, η οποία αναπόφευκτα αποτυπώνεται στα χωρία των κειμένων του, που «εύκολα» μπορούν να συσχετιστούν. Παράλληλα, ο ίδιος αποδίδει στον Πλάτωνα θέσεις που δεν μπορούν να αποδειχθούν ως πλατωνικές, καθώς δεν εντοπίζονται στα έργα του, με αποτέλεσμα συχνά να τροποποιείται, αν όχι να παραποιείται, η πλατωνική συλλογιστική<sup>291</sup>. Ο τρόπος με τον οποίο οι νεοπλατωνικοί διαχειρίστηκαν την πλατωνική φιλοσοφία καταδεικνύει, εν μέρει, το ότι αποδέχθηκαν, όπως και ο Αριστοτέλης, τα άγραφα δόγματα ερμηνείας τους, τα οποία εντοπίζονταν εκτός των πλατωνικών κειμένων. Όπως αναφέρει ο ίδιος ο Πλωτίνος, ο Πλάτων εσκεμμένα δεν παρέχει εξηγήσεις αναφορικά με τη γνώση του υπεραισθητού-νοητού κόσμου, δεδομένου ότι σε καμία περίπτωση αυτή δεν διαφέρει από αυτόν που την περιέχει. Σύμφωνα με αυτό, η ανακάλυψη των κρυμμένων νοημάτων μπορεί να γίνει από όσους είναι πλατωνικοί φιλόσοφοι, από όσους δηλαδή δύνανται να εντοπίσουν τα ζητήματα στους πλατωνικούς διάλογους, που έχουν παραμείνει ανεπίλυτα ή που αποδίδονται με τρόπο αλληγορικό<sup>292</sup>.

Οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι, αν και ευελπιστούν να συνεχίσουν και να συστηματοποιήσουν την πλατωνική φιλοσοφία, εν τέλει οδηγούνται σε νέες μυστικιστικές και μεταφυσικές θέσεις, που εναρμονίζονται πλήρως με το πλατωνικό σύμπαν. Αυτό σημαίνει ότι συνιστούν ταυτόχρονα συνεχιστές της παράδοσης του Πλάτωνος και εισαγωγείς καινοτόμων φιλοσοφικών συλλογιστικών, που εντάσσονται με ευκολία σε αυτή<sup>293</sup>. Ο Αμμώνιος, ο πιθανός ιδρυτής της νεοπλατωνικής σχολής και δάσκαλος του Πλωτίνου, ασπάστηκε έναν «ιδιόμορφο» πλατωνισμό, όπως χαρακτηρίστηκε η συνδυαστική μελέτη της φιλοσοφίας του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη, με έμφαση στις μεταξύ τους συμφωνίες, με σαφείς χριστιανικές επιρροές<sup>294</sup>. Η χριστιανική ρητορική περί ψυχής και σώματος, αν και διακρίνεται στη

---

<sup>290</sup> Gerson, (1996), 4-6.

<sup>291</sup> Rist, (1977), 182-183.

<sup>292</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες*, IV, 8.1, 23-27 και V, 8.4, 53-57 και V, 2.22, 1-3

<sup>293</sup> Gatti, M. (1996). *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*, Cambridge University Press, 17.

<sup>294</sup> Κάλφας, Β. & Ζωγραφίδης, Γ. (2011). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, Μαρωνίτης, Δ. (προλ.), Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη, 265. Σύμφωνα με τον Armstrong, ο Αμμώνιος είχε επηρεαστεί

διαλεκτική του Πλωτίνου, έστω και υπό τη μορφή ψηγημάτων, δεν σημαίνει ότι ο ίδιος την αποδέχτηκε ή ότι επηρεάστηκε άμεσα από αυτή. Αν ληφθεί υπόψη ότι ο μαθητής του Πλωτίνου, Πορφύριος, αποδοκίμασε τη χριστιανική διδασκαλία, μπορεί να υποτεθεί βάσιμα ότι ανάλογη θα ήταν και η στάση του δασκάλου του. Αυτό όπως που πρέπει να διασαφηνιστεί είναι ότι, ενώ ο Πλωτίνος πιστεύει ότι απλώς εκθέτει την πλατωνική φιλοσοφική θεωρία, ουσιαστικά καινοτομεί παραθέτοντας μια φιλοσοφική-θρησκευτική σκέψη, που βασίζεται στους δικούς του κανόνες, με σαφή κατεύθυνση προς το Εν, τον θεό<sup>295</sup>.

Με τους νεοπλατωνικούς, όπως τον Αμμώνιο και τον Πλωτίνο, η πλατωνική διδασκαλία και τα πλατωνικά δόγματα, αναμφίβολα, τέθηκαν σε ένα πλαίσιο δημιουργικής και προσεκτικής ανάγνωσης και ερμηνείας, κατά την οποία απελευθρώθηκαν σε μεγάλο βαθμό από σοφιστικές και υφολογικές συνδηλώσεις, και τους προσδόθηκαν μυστικιστικές τάσεις, ανάγοντάς τες σε ένα ολοκληρωμένο μεταφυσικό σύστημα. Σύμφωνα με σύγχρονους μελετητές, όπως ο Findley, ο Dodds και ο Armstrong, ο Πλωτίνος δεν έκανε τίποτα περισσότερο από αυτό που είχε υποστηρίξει ότι θα κάνει από την αρχή: κατάφερε να αποδείξει στην πράξη ότι το πλατωνικό δόγμα και η πλατωνική διδασκαλία δίνουν απαντήσεις σε κάθε φιλοσοφικό ερώτημα, δεδομένου ότι ο Πλάτων υπήρξε ο φιλόσοφος-γνώστης της αλήθειας. Ο Πλωτίνος είναι ο «πλατωνικός» στοχαστής που ανάλαβε και έφερε σε πέρας το καθήκον να συστηματοποιήσει την πλατωνική φιλοσοφία, μέσω της οικειοποίησης της πλατωνικής γνώσης και την επι-κοινωνία της μέσω της δικής του γλώσσας και εμπειρίας. Ο Πλωτίνος, αποδεχόμενος το σύνολο των θέσεων του Πλάτωνος ως απολύτως λογικές, τις νοηματοδοτεί και τις εντάσσει στο φιλοσοφικό σχήμα που λείπει από το πλατωνικό σύμπαν, δίνοντας έτσι τις προσδοκώμενες απαντήσεις σε θέματα πολιτικής, πνεύματος και θρησκείας.

---

με τη σειρά του από τον Νουμήνιο. Βλ. Armstrong, A.H. (2013). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, 7, 57.

<sup>295</sup> Ο Inge υποστηρίζει ότι ο Πλωτίνος πιθανώς ήρθε σε επαφή με τον χριστιανισμό κατά την παραμονή του στη Ρώμη και την Αλεξάνδρεια, τον οποίο εκτίμησε ως ένα νέο είδος «θεοσοφίας», Σε γενικές γραμμές, ο Πλωτίνος έδειξε ενδιαφέρον για τις ανατολικές θρησκείες (ινδική και περσική), ενώ παράλληλα επιτέθηκε στο ρεύμα του γνωστικισμού. Η πολεμική του εναντίον των χριστιανών μπορεί να σχετίζεται με τις έντονες ενστάσεις του για τον Γνωστικισμό Βλ. Inge, (1935), 146· Evangelίου, C.C. (1999). «Plotinus defense of the Platonic cosmos and its demiurge», *Phronimon*, 1(1), 44· Katz, J. (1954). «Plotinus and the Gnostics», *Journal of the History of Ideas*, 15(2), 291, 298.

Οι φιλοσοφικές αναζητήσεις των νεοπλατωνικών δεν υπερβαίνουν εκείνες της επικρατούσας τάσης της εποχής, που εκκίνησε από τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και ολοκληρώθηκε τον 6<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.. Προτεραιότητα των εκπροσώπων της νεοπλατωνικής σχολής ήταν να ερμηνεύσουν και να εξηγήσουν, καθώς και να αποκαταστήσουν, την ελληνική κλασική φιλοσοφική παράδοση. Πολύ συχνά, στο πλαίσιο αυτής της πνευματικής δραστηριότητας, οι εν λόγω φιλόσοφοι θέτουν νέα ερωτήματα, ανακαλύπτουν νέες οδούς στοχασμού, επανασηματοδοτούν και συστηματοποιούν τις παραδεδομένες φιλοσοφικές θεωρίες, εμπιστευόμενοι τις δικές τους ιδέες και αξιολογώντας τις ανάγκες ή συγκυρίες της εποχής τους. Αν και θεωρητικά, τα έργα των εκπροσώπων αυτών των φιλοσοφικών ρευμάτων, δεν διεκδικούν την αυθεντικότητα εκείνων της κλασικής φιλοσοφικής παράδοσης, δεν στερούνται πρωτοτυπίας, η οποία προκύπτει ως απόρροια του ξεχωριστού τρόπου σκέψης και της διανοητικής αυτονομίας των στοχαστών αυτών<sup>296</sup>.

Η καινοτομία του Πλωτίνου είναι ότι βίωσε γνήσιες και έντονες εμπειρίες ένωσης με το απόλυτο Αγαθό, τις οποίες στη συνέχεια προσπάθησε να επι-κοινωνήσει μέσω της γλώσσας του. Ο Πλωτίνος είναι ο ορθολογικός «πλατωνικός» αυτός φιλόσοφος, που εν τέλει κατάφερε να γίνει μυστικός φιλόσοφος, ταυτιζόμενος με το αθάνατο και έλλογο μέρος της ψυχής, συλλαμβάνοντας τον νοητό κόσμο μέσω της λογικής και ακολουθώντας την αναγωγική οδό που οδηγεί στην αλήθεια και την πραγματικότητα που υπερβαίνει σε πρώτο επίπεδο τον κόσμο της αίσθησης και των εικόνων, και σε δεύτερο επίπεδο τον ορθό λόγο. Ο Πλωτίνος αντιλήφθηκε ότι ο φιλοσοφικός λόγος δεν είναι επαρκής για να εκφράσει τις θείες αλήθειες και για τον λόγο αυτό επιχείρησε να συνδυάσει την ορθολογικότητα με τη μυστικιστική θρησκεία. Η ανεπάρκεια του φιλοσοφικού λόγου έγκειται στο ότι εξυπηρετεί τη μετάδοση της γνώσης και όχι τη διαμόρφωση μιας μοναδικής και ξεχωριστής φιλοσοφικής ζωής<sup>297</sup>. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, σκοπός της φιλοσοφίας δεν είναι μόνο η μετάδοση των θεωρητικών εφοδίων, μέσω των οποίων η ψυχή του ατόμου θα γνωρίσει την

---

<sup>296</sup> Dodds, E.R. (1960). «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *The Journal of Roman Studies*, 50(1/2), 1-7· Findlay, J.N. (2019). «The Neoplatonism of Plato», στο: Harris, B.R. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, Vol.1, State University of New York Press, 25· Armstrong, A.H. (1979). «Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus», στο: Armstrong, A.H. (ed), *Plotinian and Christian Studies*, (171-194), London: Variorum Reprints, 181· Rist, (1977), 184.

<sup>297</sup> Κάλφας & Ζωγραφίδης, (2011), 271.

αλήθεια. Αντίθετα, θα πρέπει να είναι και η άσκηση, μέσω της οποίας το κάθε άτομο θα καταφέρει να ενεργοποιήσει τις εσωτερικές του δυνάμεις, τις δυνάμεις της ψυχής του, η οποία έχει συγγένεια με το νοητό Αγαθό. Οι δυνάμεις αυτές, θέτουν το άτομο, μέσω της ψυχής του, σε μια τροχιά ένωσης με το υπερβατικό νοητό Αγαθό. Αυτό σημαίνει ότι η φιλοσοφία είναι ο θεωρητικός και πρακτικός οδηγός της ψυχής του ατόμου, που το οδηγεί πέραν του αισθητού, πέραν του νοητού και πέραν του εαυτού του, και το οδηγεί με ασφάλεια στην ένωσή του με το αιώνιο Εν, την πηγή των πάντων<sup>298</sup>.

Αν και η απαρχή του Νεοπλατωνισμού δεν εντοπίζεται στην περίοδο της φιλοσοφικής δράσης του Πλωτίνου, σίγουρα εγκαινιάζεται από την ανανεωτική του σκέψη, η οποία δομεί ένα νέο κοσμικό τρισυπόστατο και μεταφυσικό μοντέλο. Αυτό, είναι οντολογικά ιεραρχημένο και ολοκληρώνεται σε τρία επίπεδα, με το Εν να βρίσκεται στο ανώτερο. Κάθε επόμενο επίπεδο προκύπτει ως αποτέλεσμα του προηγούμενου, το οποίο συνιστά την υπαρξιακή-υποστασιακή του αιτία, και είναι οντολογικά τελειότερο. Το Εν που εντοπίζεται στο υψηλότερο επίπεδο, είναι οντολογικά ανώτερο όλων των όντων, στο πρότυπο που το νοητό υπερβαίνει σε αξία το αισθητό. Ωστόσο, ο Πλωτίνος δεν μένει εντός της περιορισμένης πραγματικότητας που καθορίζεται από το δίπολο νοητό-αισθητό, αλλά το υπερβαίνει. Συγκεκριμένα, διευρύνει τα όρια της αληθινής πραγματικότητας από το νοητό και ταυτίζει το αληθινό ον με τη δεύτερη τη τάξει υπόσταση, δηλαδή τον νοῦ<sup>299</sup>.

Ο Πλωτίνος έμεινε πιστός στην κλασική διάκριση αισθητού-νοητού, αλλά έθεσε την αρχή του κόσμου, το Εν, στην κορυφή της οντολογικής «πυραμίδας». Στο πλωτινικό φιλοσοφικό σύστημα, το νοητό και το αισθητό, ως δύο κόσμοι, δεν εντοπίζονται αποκομμένα στους δύο πόλους. Αντίθετα, όχι μόνο αλληλεπιδρούν, αλλά εκπηγάζουν ο ένας από τον άλλο και αντιστρόφως, με τρόπο αδιάσπαστο. Η κυριότερη μεταξύ τους διαφορά έγκειται στην εσωτερική τους πραγματικότητα και την εξωτερική τους, ατελή έκφραση<sup>300</sup>. Η εν λόγω πλωτινική θέση, ενισχύθηκε από τους μεταγενέστερους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, δεδομένου ότι ενασχολήθηκαν

---

<sup>298</sup> Κάλφας & Ζωγραφίδης, (2011), 277.

<sup>299</sup> O' Meara, D.J. (2006). «The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus» στο: Gerson, L. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge Companions to Philosophy, (66-81), Cambridge: Cambridge University Press, 66

<sup>300</sup> Inge, (1935), 144.

περαιτέρω με τα θρησκευτικά ζητήματα, και κυρίως με το θέμα της παρουσίας του θείου, όχι μόνο στον νοητό κόσμο, αλλά και σε εκείνο των αισθήσεων. Ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνικοί, επικεντρώθηκαν στην ερμηνεία του σύγχρονού τους κόσμου και την επίλυση των προβλημάτων της εποχής του, αξιοποιώντας τις πλατωνικές, τις αριστοτελικές κι άλλες κλασικές φιλοσοφικές θέσεις. Βάσει αυτών, διεύρυναν τα όρια του αισθητού και νοητού κόσμου, μέσω της εισαγωγής μιας αιώνιας και υπερβατικής αιτίας πάντων των όντων, η οποία, αν και υπερβαίνει το πνεύμα, συνιστά την κινητήρια δύναμη της ψυχής<sup>301</sup>.

Το έργο των νεοπλατωνικών που προηγήθηκαν και ακολούθησαν τον Πλωτίνο, θα πρέπει να εκτιμηθεί ως απόρροια της φιλοσοφικής θεώρησης της εποχής, που συνδυάζει την κριτική εμβάθυνση στην κλασική φιλοσοφική παράδοση και σκέψη, με την τάση και ανάγκη διαλεκτικής ανανέωσής της. Οι πλωτινικές *Ἐννεάδες* συνιστούν το σημείο καμπής και εκκίνησης του νεοπλατωνικού ρεύματος<sup>302</sup>, ως ένα ενιαίο φιλοσοφικό σύστημα που κατέστησε δυνατή τη σύνθεση των σημαντικών πτυχών της ιστορίας της αρχαίας ελληνικής διανόησης, κλασικής και ελληνιστικής, σε ένα νέο πεδίο σκέψης<sup>303</sup>. Το πλωτινικό σύστημα, ως απαρχή του νεοπλατωνικού και ως μέσο συστηματοποίησης του πλατωνικού, εγκαινίασε ένα νέο νόημα: η επιβολή του όλου στα μέρη και η επικράτηση του σχεδίου έναντι των μερών<sup>304</sup>.

Παρά τις σημαντικές διαφορές μεταξύ των διαφόρων νεοπλατωνικών φιλοσόφων, όλοι φαίνεται ότι μοιράζονται μια σειρά υποθέσεων, με κυριότερες: 1. τη δέσμευση έναντι μιας απερίγραπτης και ανείπωτης πρώτης αρχής, του Ενός, πηγής όλων των όντων και της ύπαρξης, καθώς και της ιδέας ότι ο θεϊκός νους μπορεί να γίνει γνωστός και 2. την ανάδειξη μιας φιλοσοφίας που μπορεί ως «τρόπος ζωής» να οδηγήσει τους ανθρώπους στο να γίνουν «σαν θεοί», και δείχνει την οδό για την επίτευξη δηλαδή των «προσωπικών θεοτήτων»<sup>305</sup>. Μια σημαντική τρίτη (3) υπόθεση αφορά στην

---

<sup>301</sup> Armstrong, (1979a). «Man in the Cosmos. A Study of Some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity», στο: Armstrong, A.H. (ed), *Plotinian and Christian Studies*, (5-14), London: Variorum Reprints, 8.

<sup>302</sup> Inge, (1935), 144.

<sup>303</sup> Gatti, (1996), 13.

<sup>304</sup> Dodds, E.R. (1988). *Πλάτων και Πλωτίνος. Δύο Μελέτες*, Ροζάνης, Σ. (μτφρ.), Αθήνα: Έρασμος, 36.

<sup>305</sup> Remes, P. (2008). *Neoplatonism*, London: Routledge, 7-10.



αντίληψη ότι οποιοσδήποτε από τους στοχαστές που σήμερα θεωρούνται νεοπλατωνικοί, υπεραμύνονται της αναγκαιότητας της ενεργούς συμμετοχής του αναγνώστη στο φιλοσοφικό κείμενο που μελετά. Η έννοια του κειμένου μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο όταν ο αναγνώστης διαγνώσει την προσωπική του κατάσταση υπό το φως του περιεχομένου του. Μια νεοπλατωνική ανάγνωση επομένως, πρέπει να είναι μια ενεργητική μελέτη, υπό το πρίσμα ότι πρόκειται για βιωμένη εμπειρία κι όχι για μια απλή μεταβίβαση μηνυμάτων και γνώσεων<sup>306</sup>. Το «όχημα της ψυχής» εισάγεται στον ύστερο νεοπλατωνισμό<sup>307</sup>. Αυτό το όχημα ψυχής, θεωρείται ότι ως η βάση της φαντασίας και το μέσο με το οποίο συλλαμβάνονται, κατανοούνται και βιώνονται τόσο οι αισθητές όσο και οι μη αισθητές, θεϊκές αντιλήψεις. Είναι ένας τρόπος αντίληψης και ένα είδος συνείδησης που καθοδηγεί τον αόρατο κόσμο, ώστε να τον καταστεί ορατός. Για τους νεοπλατωνικούς, η ίδια ενεργή φαντασία, λειτουργεί ως «θεϊκό σώμα του ανθρώπου»<sup>308</sup>.

Στο νεοπλατωνικό πλαίσιο, η θεότητα είναι μια ποιότητα του Ενός, η απόλυτη πηγή του *είναι* και του *γίνεσθαι* για τους νεοπλατωνικούς, που μερικές φορές ονομάζεται «ομορφιά» (καλόν) «θεός» ή, μετά τον Πλάτωνα, «αγαθό». Η θεότητα, σε αυτό το πλαίσιο, μπορεί ευκολότερα να γίνει κατανοητή απλώς ως «αόρατη», «αθάνατη δύναμη». Είναι η ταύτιση και η συμμετοχή στην αόρατη, δύναμη της νόησης που χαρακτηρίζει το νου. Η ενεργητική μελέτη των νεοπλατωνικών κειμένων ως πνευματική άσκηση, ήταν μια καινοτόμος, ευρηματική και δημιουργική δέσμευση των φιλοσόφων αυτών. Οι νεοπλατωνικοί, στην προσπάθειά τους να εναρμονίσουν σε έναν βαθμό την αριστοτελική φιλοσοφία με την πλατωνική, εισάγουν την ιδέα για το όχημα

---

<sup>306</sup> Hughes, A.W. & Ibn Ezra, A. ben M. (2004). *The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Bloomington: Indiana University Press, 53.

<sup>307</sup> Σύμφωνα με τον Παύλο Καλλιγά στο χωρίο που αναφέρεται το όχημα της ψυχής (IV3.15.1-3) δεν παρατίθεται κάποια θεωρία του Πλωτίνου, αλλά δίδεται με περιγραφή με παραδοσιακούς όρους, δανειζόμενη από προγενέστερους φιλοσόφους.

<sup>308</sup> Erdman, D.V. & Bloom, H. (eds) (1982). *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, Berkeley: University of California Press, 663.

της ψυχής, το οποίο ουσιαστικά συνδέει τα «αστέρια-άρματα» του Πλάτωνος<sup>309</sup> με το «έναστρο» πνεύμα του Αριστοτέλη<sup>310</sup>.

Το όχημα ψυχής περιγράφεται ως ένα εσωτερικό περίβλημα της ψυχής, το οποίο είναι λιγότερο υλικό από το σαρκικό σώμα και επιβιώνει από τη φθορά του τελευταίου, αλλά δεν έχει την καθαρή αϋλότητα του νου<sup>311</sup>. Το όχημα της ψυχής έγινε ένα βασικό χαρακτηριστικό του νεοπλατωνικού «ταξιδιού» της ψυχής. Παρά τις σημαντικές τεχνικές διαφορές μεταξύ του τρόπου με τον οποίο προσεγγίστηκε από μεμονωμένους νεοπλατωνικούς<sup>312</sup>, το όχημα της ψυχής εκπληρώνει γενικά τρεις λειτουργίες: 1. στεγάζει τη λογική ψυχή, δηλαδή το μυαλό κατά την κάθοδό του από τη νοητική σφαίρα σε εκείνη της δημιουργίας/παραγωγής, 2. ενεργεί ως όργανο της αισθητηριακής αντίληψης και της φαντασίας, και, 3. μέσω των θεουργικών τελετουργιών, μπορεί να εξαγνιστεί και να ανυψωθεί ως όχημα για την ορθολογική επιστροφή της ψυχής μέσω του κόσμου, στον θεό<sup>313</sup>.

Αν και το όχημα της ψυχής συζητήθηκε διεξοδικά από τον Πρόκλο, προτάθηκε αρχικά από τον Πλωτίνο, στη ανάπτυξη της συλλογιστικής του για την κάθοδο της ψυχής: όταν η ψυχή φεύγει από τη νοητική σφαίρα, πηγαίνει πρώτα στον ουρανό και λαμβάνει ένα σώμα, μέσω του οποίου συνεχίζει σε πιο γήινα σώματα<sup>314</sup>. Σε αντίθεση με τον Πορφύριο, ο Ιάμβλιχος πιστεύει ότι το όχημα της ψυχής είναι αθάνατο: για τον πρώτο, το όχημα δημιουργείται από τμήματα των σωμάτων των ορατών θεών και χάνεται/φθείρεται όταν αυτά τα τμήματα αφαιρεθούν, ενώ για τον δεύτερο, το όχημα είναι αιθέριο και παραγόμενο από τον δημιουργό, συνεπώς δεν υπόκειται σε φθορά ή καταστροφή οποιουδήποτε είδους<sup>315</sup>. Στην πλατωνική παράδοση, το δόγμα του

---

<sup>309</sup> Κι όταν είχε συνθέσει το σύνολο, το διαίρεσε σε ψυχές, ίσες σε αριθμό με τα αστέρια, και κάθε επιμέρους ψυχή, ανέθεσε σε ένα αστέρι, και τα έθεσε το καθένα όπως ήταν σε άρμα (Πλάτων, *Τίμαιος*, 41d-e).

<sup>310</sup> Και η φυσική ουσία που βρίσκεται στο πνεύμα, είναι ανάλογη με το στοιχείο που ανήκει στα αστέρια. (Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεως*, 736b, 35-39).

<sup>311</sup> Dodds, E.R. (ed.) (1993). *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press, 315.

<sup>312</sup> Dillon, J. (2013). «Plotinus and the Vehicle of the Soul», στο: Corrigan, K. & Rasimus, T. (eds.), *Gnosticism, Platonism and the late ancient world: essays in honour of John D. Turner*, (485-496), Leiden: Brill.

<sup>313</sup> Finamore, J.F. (1985). *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Society for Classical Studies American Classical Studies, Vol.14, Oxford University Press, 1.

<sup>314</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, IV, 3.15, 1-3.

<sup>315</sup> Finamore, (1985), 27.

οχήματος της ψυχής είναι απαραίτητο προκειμένου να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο οι μετέπειτα πλατωνικοί οπτικοποίησαν την αθανασία. Η τελειότητα αυτού του αιθέριου και φωτεινού σώματος επηρέασε την αθανασία της ψυχής<sup>316</sup>. Ο βασικός όρος εδώ είναι η «οπτικοποίηση»: όταν οι αναγνώστες οπτικοποιούν ένα όχημα, σημαίνει ότι ενέχουν διανοητικά τα μέσα με τα οποία μπορούν να επεκτείνουν τη συνειδητή ύπαρξή τους πέρα από τα όρια του φυσικού σώματος.

Όσον αφορά στη λειτουργία του ως οργάνου της αντίληψης των αισθήσεων, το όχημα της ψυχής νοείται ως η έδρα της φαντασίας, η ικανότητα της οπτικοποίησης της συνείδησης. Ο Συνέσιος, ένας χριστιανός νεοπλατωνικός φιλόσοφος (373-414 μ.Χ.) και μαθητής της Υπατίας (370-415 μ.Χ.), αργότερα ταύτισε το φωτεινό σώμα της ψυχής με την ίδια τη φαντασία<sup>317</sup>. Η νεοπλατωνική φαντασία λαμβάνει τα προϊόντα της σκέψης (λόγοι) και της αντίληψης (αίσθηση), τα οποία μεταβιβάζονται στη συνέχεια στη στοχαστική ικανότητα για επεξεργασία και μεταποίηση. Άρα, η φαντασία δομείται σε κάτι βαθύτερο, από ό,τι η γνώση των φυσικών γεγονότων, συμβάντων και καταστάσεων. Νοηματοδοτείται όπως η ιδέα της συνείδησης, και αυτό σημαίνει ότι η φαντασία συνιστά μια αντιληπτική δύναμη της συνείδησης που υπερβαίνει απολύτως την αίσθηση. Ιδιαίτερα, αναφέρεται σε αυτήν την ψυχική ικανότητα που παρέχει γνώση των νοημάτων πάνω και μέσα στην ψυχή<sup>318</sup>. Πράγματι, για τους νεοπλατωνικούς η σύλληψη και η κατανόηση μιας αόρατης θεϊκής δύναμης απαιτεί φαντασία. Οι νεοπλατωνικοί, αν και ήταν καχύποπτοι έναντι της φαντασίας λόγω της τάσης της να ενισχύει τα πάθη, όπως είναι ο θυμός και η επιθυμία, δέχτηκαν την αριστοτελική ερμηνεία της φαντασίας, ως το ενδιάμεσο μεταξύ της αίσθησης και της διάνοιας. Μάλιστα, αποδέχτηκαν την αριστοτελική λύση ως μια πιθανή βοήθεια για τη θέαση του ανώτερου κόσμου<sup>319</sup>. Λειτουργώντας στο ενδιάμεσο της αίσθησης και της διάνοιας, η νεοπλατωνική φαντασία συμμετέχει τόσο στην αίσθηση όσο και στη διάνοια ως γνωστική λειτουργία, και εντοπίζεται πλησίον της ιδέας της συνείδησης.

---

<sup>316</sup> Shaw, G. (2003). *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park: Pennsylvania State University Press, 51.

<sup>317</sup> Russell, D.A., Bittrich, U., Bydén, B. & Nesselrath, H.-G. (2014). *On prophecy, dreams and human imagination: Synesius, De insomniis*, Tübingen: Mohr Siebeck.

<sup>318</sup> Berchman, (2005), 102.

<sup>319</sup> Watson, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press, 96.

Στη νεοπλατωνική σκέψη, παρά τις προειδοποιήσεις που εκφράστηκαν ανωτέρω, είναι ευρέως αποδεκτή η άποψη ότι η φαντασία «επιτρέπει τη διείσδυση αυτού που το μυαλό δεν μπορεί να συλλάβει»<sup>320</sup>. Ενώ από τη μια πλευρά, η φαντασία είναι ένας πολύ τεχνικός όρος με θετικές και αρνητικές συνδηλώσεις και ερμηνείες στα κείμενα, μπορεί εύκολα να κατανοηθεί ως «φαντασία» (φαντασίωση) με την σύγχρονη έννοια. Η φαντασία και η σκέψη συλλειτουργούν. Ως ενδιάμεση περιοχή μεταξύ του υλικού κόσμου και του καθαρά άυλου κόσμου της διάνοιας, η φαντασία προσφέρει ένα μεταβατικό πεδίο που μπορεί να κατοικηθεί από τον νου. Αυτός ο ενορατικός χώρος δεν εμπεριέχει εξωτερικά όντα, ούτε ψευδαισθήσεις, ούτε παραισθήσεις. Αντίθετα, είναι πάνω από όλα ένα πεδίο αυτο-διαφωτισμού<sup>321</sup>. Η φαντασία, επομένως, χρησιμεύει για να ανυψώσει τη συνείδηση πέρα από τις κανονικές της ικανότητες. Πράγματι, μπορεί κανείς να ρωτήσει πώς διαφέρουν η φαντασία και η συνείδηση. Η πλωτική φαντασία δεν σημαίνει ότι κάτι απλώς επινοήθηκε ή ότι αυτό που εννοείται είναι αναληθές, όπως συμβαίνει με τη σύγχρονη έννοιά της<sup>322</sup>. Για τους νεοπλατωνικούς η φαντασία είναι μια γνωστική ικανότητα που σχηματοποιεί τις αντιλήψεις, ώστε το μυαλό να μπορεί να προβαίνει σε κρίσεις. Σχηματοποίησε επίσης την υψηλότερη σύλληψη της ψυχής για τους θεούς και τις μορφές στη σφαίρα της διάνοιας. Στο οριζόντιο επίπεδο, η φαντασία είναι απλώς το παιχνίδι του στοχαστικού νου, αλλά αν εξαγνιστεί και εκπαιδευτεί σωστά, η κατακόρυφη διάσταση που τη στήριξε θα μπορούσε να αφυπνιστεί<sup>323</sup>. Ο Πλωτίνος βασίζεται σε μια σειρά πειραμάτων σκέψης, ενσωματωμένων εντός του κειμένου, του οποίου ο σκοπός είναι να προωθήσει τη δυνατότητα αυτογνωσίας και να προσανατολίσει έτσι τον αναγνώστη σε ένα μονοπάτι αυτογνωσίας<sup>324</sup>. Ο εξαγνισμός και η εκπαίδευση επιτυγχάνονται μέσω των πνευματικών ασκήσεων ή των φαντασιακών τεχνολογιών αυτο-μεταμόρφωσης, που οδηγούν σε μια εξυψωτική αυτο-αντίληψη και πρόσβαση στη γνώση.

---

<sup>320</sup> Corrigan, K. (2004). *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, 232.

<sup>321</sup> Rappe, S. (2007). *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge: Cambridge University Press, 173.

<sup>322</sup> Corbin, H. (1969). *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 180 – 181.

<sup>323</sup> Shaw, (2003), 221.

<sup>324</sup> Rappe, (2007), 79.

Συχνά φαίνεται ότι οι νεοπλατωνικοί τείνουν να «περιφρουρούν» τα όρια μεταξύ της διάνοιας και της φαντασίας, να διακρίνουν τα γνωστικά χαρακτηριστικά σε «ανώτερα» και «κατώτερα» λόγω της καχυποψίας τους έναντι της φαντασίας<sup>325</sup>. Παρά τη συνέχιση της διαχρονικής τάσης διχοτόμησης των τρόπων γνώσης, οι νεοπλατωνικοί επιστρέφουν αλλεπάλληλα σε μια έννοια φαντασίας που συνιστά ένα είδος γνώσης για τον εαυτό της. Η διάνοια απαιτεί φαντασία. Ο Πλωτίνος θέτει επί τάπητος αυτή τη σχέση: η δύναμη της οπτικοποίησης καταδεικνύει την πράξη της διάνοιας σαν σε έναν καθρέφτη, και έτσι επιτυγχάνεται η σύλληψη, η ανθεκτικότητα και η ανάμνησή της. Ως εκ τούτου, παρόλο που η ψυχή τίθεται πάντα σε πορεία προς τη διάνοηση, συλλαμβάνεται μόνο όταν καθίσταται και λειτουργεί ως δύναμη οπτικοποίησης<sup>326</sup>. Από τη μια πλευρά, ο ανώτερος νους του Πλωτίνου είναι πάντα στοχαστικός, αν και άγνωστος στον εαυτό του. Μόνο μέσω της φαντασίας συνειδητοποιεί τι είναι αυτό που κάνει. Από την άλλη, η συζήτηση του Πλωτίνου μαρτυρά την ειρωνεία της νεοπλατωνικής απόπειρας υποβάθμισης της φαντασίας σε «κατώτερη» κατάσταση.

Η εισαγωγή της φαντασίας στο νεοπλατωνικό φιλοσοφικό σύμπαν, στο επίπεδο οπτικοποίησης και ταυτοποίησης με αόρατη θεϊκή δύναμη, ενδεχομένως εξηγείται στη βάση της αντίληψης ότι η φαντασία είναι η ικανότητα που είναι τελικά υπεύθυνη για τη δημιουργία εικόνων ή συμβόλων που συλλαμβάνουν ορισμένες προοπτικές της ακαταληπτότητας του θεού. Η φαντασία γίνεται πλέον το πρωταρχικό όχημα με το οποίο το άτομο κατανοεί αυτό που υπάρχει εκτός ύλης. Ως συνέπεια, η φαντασία τελικά καθίσταται υπεύθυνη «μετατροπής» του υπερβατικού σε φαινόμενο. Αλλά αυτό δεν είναι απλώς μια απόδοση του ακατάληπτου σε μια επικοινωνιακή μορφή. Αντίθετα, η ενατένιση της φαντασίας είναι το κύριο συστατικό της εμπειρίας<sup>327</sup>. Η θεϊκή ένωση ή η συνέργεια με το νου του θεού—που είναι ο κατεξοχήν νεοπλατωνικός στόχος—πρέπει να καταστεί προϊόν μιας φανταστικής πιθανότητας εκκίνησης. Η φαντασία δεν είναι απλώς ένα όχημα, είναι η ψυχή, είναι αυτό που κάνει η ψυχή. Όσο περισσότερο ο άνθρωπος θεάται, τόσο περισσότερο το όχημα της ψυχής ως ενεργή φαντασία αρχίζει

---

<sup>325</sup> Addey, C. (2013). «In the light of the sphere: the ‘vehicle of the soul’ and subtle-body practices in Neoplatonism», στο: Samuel, G. & Johnston, J. (eds), *Religion and the Subtle Body in Asia and the West. Between Mind and Body*, Routledge, 156-157.

<sup>326</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, IV, 3.30, 10-16.

<sup>327</sup> Hughes & Ibn Ezra, (2004), 4-6.

να μοιάζει με την ψυχή. Παρά την προσοχή τους, το όχημα της ψυχής παραμένει μια τεχνολογία αυτο-μετασχηματισμού για τους νεοπλατωνικούς, ένας τρόπος συμμετοχής και ταυτοποίησης με το θεϊκό, αυτό που χαρτογράφησαν οι νεοπλατωνικοί ως αόρατη και ακατάληπτη πηγή ύπαρξης της διανοητικής ικανότητας.

Είναι αναμφίβολο ότι στο πλωτινικό σύμπαν εντοπίζονται συνδυαστικά και διάσπαρτα δόγματα, τα οποία είναι πολλές φορές αντιφατικά και ουσιαστικά συντέλεσαν στην ανάπτυξη πολλαπλών κατευθύνσεων στη σκέψη των διαδόχων του. Το πρόβλημα της ύλης υπήρξε ένα κεντρικό πρόβλημα με ποικίλες εκφάνσεις, με τις σοβαρότερες να σχετίζονται με την ταύτισή της με το απόλυτο κακό και το πως αυτή δικαιολογείται, εφόσον θεωρείται δεδομένη η άμεση απορροή της από τον καλό θεό. Παράλληλα, φιλοσοφικά ερωτήματα προκύπτουν από τις πλωτινικές θέσεις που σχετίζονται με το Εν. Συγκεκριμένα, γύρω από το πως αυτό μπορεί να δημιουργήσει κάτι που δεν περιέχει, πως από την ενότητα του Ενός μπορεί να προέλθει η πολλαπλότητα και πως μπορεί να εννοηθεί η υπερβατικότητα και η πλήρης ελευθερία του Ενός από τις περιορισμένες συνθήκες. Κρίσιμης σημασίας είναι και τα προβλήματα που εγείρονται από τις πλωτινικές προσεγγίσεις περί ψυχής και νου, καθώς ο Πλωτίνος επιχειρεί να καθιερώσει τη λογική σε θέση οντολογικής προτεραιότητας εντός του νοητού κόσμου. Ειδικότερα, οι συνεχιστές του προσπαθούν να υπερβούν τις αντιφάσεις και τα αντικρουόμενα σημεία των θεωριών του, εμμένοντας σε ένα περισσότερο αυστηρά ορισμένο σύστημα.

Αναφορικά με τα περί ψυχής θεωρήσεις του Πλωτίνου προβλήματα εντοπίζονται στο ζήτημα της απάθειας της ψυχής, στην οποία με μια εξαίρεση, ο Ιάμβλιχος εισήγαγε ένα άπρωτο στοιχείο εντός της ψυχής, σε αντίθεση με το πλωτινικό αξίωμα. Σοβαρότερος είναι ο προβληματισμός που περιβάλλει την κάθοδο της ψυχής στον κόσμο της ύλης. Ο Πλωτίνος δεν είναι ιδιαίτερος ακριβής ως προς την καταγωγή και το τέλος-μοίρα της άλογης ψυχής, καθώς, σε πολλές περιπτώσεις, καταργεί κάθε διάκριση τόσο μεταξύ των κατηγοριών των ψυχών όσο και μεταξύ της ψυχής εν όλω και του νου<sup>328</sup>. Το γεγονός ότι αποδέχεται την ανυπαρξία κάθε απόλυτης διάκρισης εντός του κόσμου των ψυχών, εκπηγάει από τη θεωρία που πρεσβεύει ότι κάθε ψυχή εμπεριέχει τους λόγους που ενεργούν στο επίπεδο της ψυχής και συνεπώς, είναι εφικτή

---

<sup>328</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.2, 14 και 9.8, 23-29· VI 4.22, 14-16 και 40-48 και 3.27, 27-32 και 1-3 και 4.28, 29 και 5.29 και 5.7, 49-62· I 1.53, 12-59.

η μετοίκηση της ψυχής στη μορφή κάποιου ζώου. Από την άλλη, δεδομένου ότι κάθε ψυχή εμπεριέχει τον Νοητό κόσμο συνολικά, είναι δυνατό να αναδυθεί με ίδιες δυνάμεις και να ταυτιστεί με τον εν λόγω κόσμο, άρα να υπερβεί πλήρως και απολύτως τα όρια της ψυχής. Εφόσον οι θεϊκές ψυχές βρίσκονται αενάως στην κατάσταση αυτή, η διάκριση ψυχής-νου, εκλαμβάνομενων ως υποστάσεων, φαίνεται ότι καταργείται. Αν θεωρηθούν τόσο η δεύτερη όσο και η τρίτη υπόσταση μη τέλει τρόποι ενατένισης του Ενός, επιλύεται το πρόβλημα των σχέσεων του Ενός με τα λοιπά πράγματα. Αν λοιπόν, ήταν αναγκαίο για τους διαδόχους του Πλωτίνου να εστιάσουν ακριβέστερα στα αμφιλεγόμενα σημεία της σκέψης του τελευταίου, ήταν σημαντικό να προσδιορίσουν σαφώς τη λογική δομή των επιχειρημάτων του<sup>329</sup>.

Οι εκπρόσωποι του ύστερου Νεοπλατωνισμού, σε αυτό το πλαίσιο της πλωτινικής αμφισημίας η αοριστίας, έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση αφενός στη θεωργία και αφετέρου στον σχολαστικισμό, ιδωμένο ως ένα είδος αυστηρής εμμονής στην εννοιολογική ακρίβεια και τη λογική απόδειξη, τουλάχιστον όσον αφορά στην προσκόλληση στις κλασικές πηγές και τα κλασικά κείμενα, τόσο σε επίπεδο πράξης όσο και πρόθεσης. Για τον λόγο αυτό, οι ύστεροι νεοπλατωνιστές δεν αποδέχονται ρητώς την πλωτινική σκέψη ως αυθεντία, ακόμα κι αν ο Πλωτίνος δεν έπαψε ποτέ να θεωρείται ο μεγαλύτερος φιλοσοφικός νους της ύστερης αρχαιότητας ή κι αν οι ίδιοι ουσιαστικά δόμησαν τις μεταφυσικές θεωρήσεις τους στις υποσημειώσεις του Πλωτίνου, όπως τις γνωστοποίησε στις *Έννεάδες* του. Ο μαθητής του Πλωτίνου Πορφύριος ασπάζεται τη θέση του δασκάλου περί της ισχύος της ψυχής να (αυτό)απελευθερώνεται, λόγω της συμμετοχής στη Νοητή τάξη, μέσω της φιλοσοφικής ενατένισης και της ηθικής αρετής. Οι περί ψυχής θεωρήσεις του Πορφύριου σώζονται αποσπασματικά, κυρίως από αναφορές άλλων διανοητών, όπως είναι ο Ιάμβλιχος, ο Πρισκιανός και ο Νεμέσιος. Σύμφωνα με τη λατινική κριτική παράδοση, οι προσεγγίσεις της πλωτινικής σκέψης από τον Πορφύριο είναι ιδιαιτέρως απλοϊκές, γεγονός που θεωρείται προβληματικό.

Ο Πορφύριος δεν αναγνωρίζει και δεν αποδέχεται ουσιώδεις διαφορές μεταξύ των κατηγοριών της ψυχής, δεδομένου ότι όλες εμπεριέχουν εντός τους τη Νοητή τάξη συνολικά, καθώς επίσης δεν αναγνωρίζει και δεν αποδέχεται οποιουδήποτε είδους

---

<sup>329</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες*, I, 1.13· III, 4.2 και 2.4, 8-11 και 4.6, 30· IV, 3.1, 1-12 και 3.12, 35-39 και 3.24, 21-28· V, 1.1, 30-35 και 2.2, 1-10· VI, 4.14, 16 και 7.6-7 και 4.16, 37-47.

απόλυτη διάκριση μεταξύ του νου και της καθολικής ψυχής. Στο έργο του, φαίνεται να θέτει σε δευτερεύουσα σημασία το ζήτημα των διακρίσεων μεταξύ των υποστάσεων, καθώς καταργεί όλες τις απόλυτες διακρίσεις που υπάρχουν μεταξύ τους ή επιδεικνύει μια τάση να τις συμπύξνει, τη μία μέσα στην άλλη. Ο Πορφύριος εστιάζει στο ζήτημα της ένωσης της ψυχής και του σώματος, ιδωμένου από μια νεοπλατωνική σκοπιά κι όχι σαφώς, από μια στωική. Για τους Νεοπλατωνικούς, η ένωση ψυχής-σώματος δεν θα μπορούσε να έχει οποιοδήποτε κοινό με την ένωση που λαμβάνει χώρα μεταξύ δύο σωμάτων, δεδομένου ότι αυτή είναι περισσότερο συμπαράθεση παρά πραγματική ένωση. Κάθε έννοια ένωσης που προβλέπει την ένωση των δύο ουσιών, άρα και την καταστροφή των ξεχωριστών υπάρξεων των ψυχών, που θα καθιστούσε ανεξήγητη την κίνησή τους έξω από τα σώματα είτε στα όνειρα είτε σε κάθε διανοητική δραστηριότητα. Κάθε ένωση, που συμβαίνει μεταξύ νοητού και ενσώματου όντος, δεν μπορεί και δεν πρέπει να μεταβάλλει ή να αναμιγνύει τις ουσίες τους<sup>330</sup>.

Ο Πορφύριος εξαιρεί την ψυχή από την κατ' ουσία μεταβολή, υπερασπιζόμενος την απάθειά της. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή μένει απαθής από τα πάθη που ταλανίζουν το έμψυχο σώμα, ενώ, ως ασώματη οντότητα, δεν εμπίπτει σε χωρικούς περιορισμούς, άρα υπάρχει ταυτόχρονα παντού και πουθενά<sup>331</sup>. Όταν υποστηρίζεται ότι η ψυχή βρίσκεται στο σώμα, δεν σημαίνει ότι προσδιορίζεται ο χώρος που καταλαμβάνει, αλλά καθορίζεται η σχέση που διατηρείται μεταξύ αυτής της ψυχής και αυτού του σώματος. Η φύση της εν λόγω σχέσης ερμηνεύεται σύμφωνα με τη πλωτική συλλογιστική: η ψυχή είναι παρούσα εντός του νου, όχι με τη χωρική όμως έννοια, αλλά με τη διανοητική. Η ψυχή βρίσκεται εντός του νου, όταν ενεργοποιεί την εννοιακή διάνοια της, ενώ βρίσκεται εντός της δικής της σφαίρας, όταν ενεργοποιεί την εννοιακή σκέψη. Η ψυχή πορεύεται προς τον Άδη, όταν το πνευματικό όχημα που προσαρτάται εκτραχύνεται σε τέτοιο βαθμό, ώστε μετά τη φθορά του υλικού σώματος κατέρχεται σε υποσελήνιες περιοχές<sup>332</sup>. Ο Πορφύριος τονίζει τη συναισθηματική φύση της σχέσης προσκόλλησης μεταξύ ψυχής και σώματος, γεγονός που συνεπάγεται ότι η φθορά και ο θάνατος της ύλης, αν και πρακτικά χωρίζει την ψυχή από το σώμα, δεν την απελευθερώνει απαραίτητα από την επιρροή του. Ο Πορφύριος παρομοιάζει αυτή τη

---

<sup>330</sup> Νεμέσιος Εμέσης, *Περί Φύσεως Ανθρώπου*, 55-61 και 125-134.

<sup>331</sup> Πορφύριος, *Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, 18, 21, 27, 31, 38.

<sup>332</sup> Πορφύριος, *Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, 3, 27, 29.



σχέση προσκόλλησης με το συναίσθημα του έρωτα, όπου το υποκείμενο δεσμεύεται από την πηγή του έρωτά του και δεν είναι σίγουρο ότι αποδεσμεύεται από αυτή, ακόμα κι αν αυτή περιέλθει σε θάνατο<sup>333</sup>.

Τα ερωτήματα σχετικά με την περί ψυχής θεωρία του Πορφύριου εγείρονται από την ανακολουθία μεταξύ της θέσης περί της απάθειας και εκείνης που αφορά στην ανάγκη της ψυχής για κάθαρση<sup>334</sup>, καθώς επίσης από την ανακολουθία μεταξύ της θέσης ότι η ψυχή συγγενεύει με τον νοητό κόσμο και εκείνης που αφορά στην ένωσή της με το σώμα. Ο Πορφύριος για να αποφύγει τους αντικρουόμενους αυτούς δυϊσμούς προτείνει να εκληφθούν ως ψευδαισθητικά τα κατώτερα επίπεδα της ύπαρξης. Λαμβάνοντας υπόψη ότι ο Πλωτίνος εξίσωνε συχνά την ψυχή με κάθε απλοϊκή εκδήλωση του νου<sup>335</sup>, ο Πορφύριος προτείνει ότι τόσο ο τόπος όσο και η σχέση είναι μεγέθη που εσφαλμένα ανάγονται στην πραγματικότητα. Κατά ανάλογο τρόπο, δεν φαίνεται να παίρνει ξεκάθαρη θέση στο ζήτημα περί των διαφορετικών κατηγοριών της ψυχής, το οποίο σχετίζεται άμεσα με το ιδιαίτερος προβληματικό θέμα της μετενσάρκωσης. Ως προς αυτό, εφόσον ο Πλωτίνος καταργεί τα όρια των ψυχικών κατηγοριών, όπως της θεϊκής, της ανθρώπινης, της ζωικής κ.ά., εκ των πραγμάτων αποδέχεται τη μετενσάρκωση των ψυχών των ανθρώπων στα ζώα και αντιστρόφως. Ο Πορφύριος, σε αντίθεση με τον Ιάμβλιχο, δεν φαίνεται να απορρίπτει την ανωτέρω πλωτινική θέση. Κι αυτό γιατί, υποστήριζε ότι τόσο οι ψυχές των ανθρώπων όσο κι εκείνες των ζώων είναι έλλογες φύσεις, άρα και δύο εκφάνσεις ενός κοινού είδους<sup>336</sup>. Ωστόσο, υπάρχουν αναφορές ότι κάτι δεν ισχύει, καθώς ο Πορφύριος διέκρινε ευκρινώς τις λειτουργίες των ατομικών ψυχών από εκείνες της καθολικής ψυχής, τις οποίες ο Πλωτίνος συνήθιζε να συγχέει<sup>337</sup>. Ενδεικτικό της θετικής στάσης του Πορφύριου αναφορικά με το ζήτημα της μετενσάρκωσης της ψυχής, συνιστά η θέση που προαναφέρθηκε, ότι δηλαδή η ασώματη ψυχή διατηρεί την αρμόζουσα δική της θέση<sup>338</sup>.

---

<sup>333</sup> Πορφύριος, *Αφορμαί πρὸς τὰ νοητά*, 8-9, 28· Νεμέσιος Εμέσης, *Περὶ Φύσεως Ἀνθρώπου*, 59, 135.

<sup>334</sup> Wallis, R.T. (2002). *Νεοπλατωνισμός*, Σταματέλλος, Γ. (μτφρ), Αθήνα: Αρχέτυπο, 130-131.

<sup>335</sup> Wallis, (2002) 139-140, 155-156.

<sup>336</sup> Νεμέσιος Εμέσης, *Περὶ Φύσεως Ἀνθρώπου*, 51, 117.

<sup>337</sup> Ιάμβλιχος, *Περὶ Ψυχῆς*, 372, 9-14.

<sup>338</sup> Ιάμβλιχος, *Περὶ Ψυχῆς*, 457, 1-13.

Ο Ιάμβλιχος στο *Περὶ Ψυχῆς* υποστηρίζει ότι η ψυχή είναι μια αυθύπαρκτη ξεχωριστή υπόσταση, κατώτερη και εξαρτώμενη από τον νου. Συνεπώς, δεν συνιστά ούτε στοιχείο σύνταξης της νοητής τάξης, ούτε ελλιπή τρόπο ενατένισης του νου. Βάσει αυτού, ο Πρόκλος ορίζει την ψυχή ως ενδιάμεση αρχή που αφορά, όχι στη σχέση της με τα σώματα, αλλά στην ουσιώδη φύση της<sup>339</sup>. Ο ίδιος, όπως και άλλοι ύστεροι νεοπλατωνικοί, θεωρούν ότι η ουσία της ψυχής, ιδωμένη ως «πλωτική» μεσολαβητική αρχή<sup>340</sup>, αν και είναι αιώνια, οι ενέργειές της λαμβάνουν χώρα εντός του χρόνου<sup>341</sup>. Ο Ιάμβλιχος, όπως ο Πρόκλος, επεκτείνει τον ανωτέρω περιορισμό και στην περίπτωση της ενατένισης της θεϊκής ψυχής<sup>342</sup>, εισάγοντας μια νέα αντίληψη ότι όλα ενυπάρχουν στα πάντα. Αποδέχεται ότι η καθολική ψυχή καθρεφτίζει ταυτόχρονα τον νοητό κόσμο συνολικά και τους επιμέρους Λόγους, που εμπεριέχονται σε κάθε μεμονωμένη ατομική ψυχή<sup>343</sup>, ενώ απέρριπτε, όπως και ο Πρόκλος, την πλωτική θέση περί του ανθρώπου ως νοητού κόσμου<sup>344</sup>. Κι αυτό γιατί, αφενός θεωρεί την ψυχή διακριτή από τον νου, άρα και τις θεατές αρχές ως Λόγους κι όχι ως υπερβατικές ιδέες, και αφετέρου, υπεραμύνεται του ζητήματος των διακρίσεων μεταξύ των κατηγοριών των ψυχών. Αμφότερες οι θέσεις, αντιτίθενται στην πλωτική διδασκαλία, εφόσον από τη μια διατυπώνεται σε αυτή ότι η ψυχή δεν μπορεί να γνωρίσει τις υπερβατικές ιδέες εφόσον παραμένει τέτοια, ενώ από την άλλη δηλώνεται ρητώς ότι δεν αναγνωρίζεται καμία διαφορά μεταξύ των κατηγοριών των ψυχών<sup>345</sup>.

Για τον Ιάμβλιχο, η ψυχή των ανθρώπων σε καμία περίπτωση δεν είναι ομοούσια με εκείνη των θεών, καθώς κατανοεί τις τελευταίες ως εξαρτώμενες ξεχωριστά από τον υπερβατικό νου, από τον οποίο ενατενίζουν απολαμβάνοντας αιωνίως τις ιδέες. Η ψυχή των ανθρώπων διαθέτει διανοητικές δυνάμεις που λειτουργούν αποκλειστικά διαμεσολαβητικά<sup>346</sup>. Αν και ο Ιάμβλιχος διαφωνεί με την απάθεια και το άπτωτο μέρος της ψυχής, όπως ορίζονται στην πλωτική φιλοσοφία,

---

<sup>339</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 105, 15.

<sup>340</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, IV, 4.15, 16-20.

<sup>341</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 191.

<sup>342</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 289, 3.

<sup>343</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 194-195.

<sup>344</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 930, 26 και 948, 14.

<sup>345</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 166.

<sup>346</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 111, 175· Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 245, 17.

μοιάζει να συμφωνεί ως προς τη θέση που ότι η διατάραξη που οφείλεται στον έντονο συναισθηματισμό επηρεάζει μόνο τη σχέση της κατώτερης ψυχής και του σώματος, χωρίς ποτέ να επηρεάζει την ψυχή αυτή καθαυτήν<sup>347</sup>. Σε κάθε περίπτωση που εκφράζεται ο επηρεασμός της ψυχής από κάποιο ή κάποια συναισθήματα, για τον Ιάμβλιχο και τους ύστερους νεοπλατωνικούς, όπως και για τον Πλωτίνο, πρόκειται είτε για μια εσφαλμένη εντύπωση είτε για μια κατάσταση που λαμβάνει χώρα από λάθος. Στο ιαμβλικό σύμπαν, η ψυχή δεν δύναται να εγκαταλείψει την τάξη που της αρμόζει και στην οποία ενυπάρχει. Θεωρεί ανυπόστατο το αξίωμα της πλωτινικής θεώρησης σχετικά με τη μετενσάρκωση της ανθρώπινης ψυχής σε ζώα ή της ζωικής ψυχής σε ανθρώπους<sup>348</sup>. Μάλιστα, στους ύστερους νεοπλατωνικούς, όπως στον Πρόκλο, αυτού του είδους η μετενσάρκωση, όχι μόνο δεν είναι δυνατή, αλλά η ψυχή των ζώων δεν εμπεριέχει τις ιδιότητες της πραγματικής ψυχής αυτής καθαυτήν<sup>349</sup>. Στο ίδιο πλαίσιο, ο Ιάμβλιχος ερμήνευσε ότι, όπως η ψυχή του φαύλου ανθρώπου του επιτρέπει να συσχετιστεί, έστω και προσωρινά, με τη ζωική φύση, τόσο την ενσώματη όσο και τη συμπεριφορική, έτσι είναι δυνατή η ανέλιξη της ψυχής στη βαθμίδα των αγγέλων. Υποστήριξε ότι αυτή η «κατάπτωση» ή η «ανάταση» δεν συνυφαίνονται ούτε με την κατοχή των Λόγων ούτε με την κατοχή των ψυχικών δυνάμεων, αλλά με την ικανότητα της ψυχής να συσχετίζεται με τις υπερβατικές αιτίες. Το αν η ψυχή θα ανελιχθεί στη βαθμίδα των αγγέλων, εξαρτάται από την αγαθή λάμψη και προαίρεση των θεών, και επιτυγχάνεται με τη θεουργία<sup>350</sup>.

Σύμφωνα με τον Ιάμβλιχο, η ψυχή απελευθερώνεται από το σώμα είτε μέσα από τα όνειρα είτε μέσω της προφητικής έκστασης, την οποία συνοψίζει με τον όρο «φυσική μαντική». Μέσω αυτής, η ψυχή του ανθρώπου δύναται να ενατενίσει τις αιτιακές συμπαντικές αρχές, οι οποίες περιέρχονται εντός του θείου νου. Παράλληλα με τη «φυσική μαντική», ο Ιάμβλιχος αναγνωρίζει την «τεχνητή μαντική», που αφορά στην ανάγνωση των αισθητών σημείων. Η παράδοση της μαντικής εκκίνησε από τους Στωικούς, προσεγγίστηκε από τον Πλωτίνο, αλλά πέρασε σε άλλο επίπεδο με τον Ιάμβλιχο. Συγκεκριμένα, ο τελευταίος μετέγραψε με νεοπλατωνικούς όρους τη

---

<sup>347</sup> Ιάμβλιχος, *Περὶ Ψυχῆς*, 6.12-17· *Εἷς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, 333, 9-28· Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 111.

<sup>348</sup> Νεμέσιος Εμέσης, *Περὶ Φύσεως Ἀνθρώπου*, 51, 117-118.

<sup>349</sup> Πρόκλος, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, I, 128.

<sup>350</sup> Ιάμβλιχος, *Περὶ Μυστηρίων ἢ περὶ Θεουργίας*, II, 2.

«φυσική μαντική», την οποία αφενός παρουσίασε ως αποτέλεσμα της ένωσης μεταξύ της ψυχής και του υπερβατικού νου, και αφετέρου την ταύτισε με τη θεϊκή και υψηλότερη μορφή της μαντικής<sup>351</sup>. Αναγνωρίζοντας την «τεχνητή μαντική» ως αναξιόπιστη, ο Ιάμβλιχος αντιπαρέβαλε την ενορατική βεβαιότητα της «φυσικής μαντικής», η οποία πραγματώνεται δια μέσου της εκστατικής ένωσης της ψυχής με τον νου. Αντίθετα με τον Ιάμβλιχο, τόσο ο Πλωτίνος όσο και ο Πορφύριος ταύτισαν τη «φυσική μαντική» με τη θεία μαντική και τους θεουργούς, ανάγοντάς τη σε ένα φαινόμενο της ψυχής. Το απαραίτητο στοιχείο είναι η θεία χάρη, ενώ το απλό συναίτιο είναι η διάθεση της ψυχής του θεουργού<sup>352</sup>.

---

<sup>351</sup> Ιάμβλιχος, *Περί Μυστηρίων ή περί Θεουργίας*, III, 3.

<sup>352</sup> Ιάμβλιχος, *Περί Μυστηρίων ή περί Θεουργίας*, III, 1, 100 και III, 24.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Οι τρεις υποστάσεις ή φύσεις αντιστοιχούν στα τρία επίπεδα της πραγματικότητας, θεωρούνται στατικές και αντικειμενικές, που αναπτύσσουν μεταξύ τους σχέσεις πολλαπλότητας και ενότητας. Ο Πλωτίνος ακολουθεί την πλατωνική παράδοση και την εφαρμόζει στην αριστοτελική θέση περί του πρώτου κινούντος ακινήτου, το οποίο νοεί τον εαυτό του. Η δυναμική προσέγγιση των υποστάσεων αυτών εντοπίζεται στην εσωτερική ζωή του ανθρώπου, καθώς διακρίνονται στην ψυχή του, και βρίσκει εφαρμογή στις πλωτινικές προσεγγίσεις της μυστικής ένωσης με το Εν. Με βάση αυτές, αφενός δομείται η επιστημονική μελέτη των φύσεων με όρους αντικειμένου και υποκειμένου της γνώσης, και αφετέρου γίνονται κατανοητά τα επίπεδα διάνοησης της πραγματικότητας. Ο Πλωτίνος, πιστός στον *Παρμενίδα* του Πλάτωνος, ορίζει τις τρεις υποστάσεις/κοσμικές αρχές στη βάση του διαχωρισμού του νοητού από τον αισθητό κόσμο. Ονομάζει την υπέρτατη αρχή *Εν*, ο *Εν πολλά* νου και η *Εν και πολλά* ψυχή, από την οποία κατέρχονται ο θεϊκός νους και οι περιλαμβανόμενες σε αυτόν ιδέες, η πολυεπίπεδη ψυχή που επενεργεί στα όντα του αισθητού γίνεσθαι. Το Εν είναι η αρχή των πάντων και δημιουργεί τον νου, από τον οποίο προκύπτει η ψυχή. Και οι τρεις υποστάσεις συνθέτουν τη νοητή πραγματικότητα. Αντίθετα, ο αισθητός κόσμος αποτελείται από τα σωματικά αντικείμενα και τα όντα της φύσης.

Το Εν είναι άμορφο, άρα και μη ορατό, υπερβαίνει κάθε περιορισμό και δεν μπορεί να χαρακτηριστεί λεκτικά, ενώ διέπεται από την αρχή της απλότητας και της ενότητας<sup>353</sup>. Το Εν δεν προσεγγίζεται λογικά, παραμένει άρρητο, δεν συλλαμβάνεται νοερά με άμεσο τρόπο, παρά μόνο έμμεσα<sup>354</sup>. Όποιος καταφέρει να έρθει σε επαφή με το Εν στιγμιαία μέσω της ενόρασης, αδυνατεί να περιγράψει την εμπειρία, αλλά μπορεί να διδάξει πως οι άλλοι μπορούν να το καταφέρουν. Για να περιγράψει την ενέργεια που ασκεί το Εν στον αισθητό κόσμο, ο Πλωτίνος το παρομοιάζει με τον ήλιο: αν και κανείς δεν μπορεί να τον δει, αντιλαμβάνεται την επίδραση που ασκεί στα όντα. Μέσα

<sup>353</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* III 8.10, 28-31 και V, 3.13, 1-6.

<sup>354</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* VI, 8.14, 30.

από την ενέργειά του, τα ενσώματα όντα κατανοούν την παρουσία του, βιώνουν τη δύναμη που διαθέτει και ανακαλύπτουν την αλήθεια του. Η προσπάθεια να περιγραφεί το Εν αποσκοπεί στην ανάγκη της ψυχής να το αντιληφθεί, να το κατανοήσει και να ενωθεί μαζί του<sup>355</sup>. Η ψυχή διέπεται από την έντονη επιθυμία να στραφεί προς το Εν, γεγονός ενδεικτικό της επίδρασης του Ενός και της υπερβατικότητάς του στον αισθητό κόσμο και τη ζωή των όντων<sup>356</sup>. Η ψυχή έχει έμφυτη τάση επιστροφής στην ενότητα που παρέχει η κατά νου ζωή<sup>357</sup>. Η ψυχή μπορεί να προσεγγίσει το υπερβατικό Εν, το επέκεινα δηλαδή της γνώσης, να θεαθεί την αλήθεια και να επιστρέψει στο Αγαθό, που ουσιαστικά αποτελεί τον σκοπό της ύπαρξής της.

Ο νους είναι το αποτέλεσμα της θέασης του Ενός, άρα και το αντικείμενό της, δεδομένου ότι επιστρέφει ταυτόχρονα στον εαυτό του. Το τελευταίο προσδίδει στην πράξη της θέασης του Ενός σημασία και νόημα. Ο νους αντιλαμβάνεται την ετερότητα του εαυτού του και υποστασιοποιείται, διαχωρίζεται οντολογικά από το Εν και προκύπτει εν τέλει ως άχρονη αρχή. Ως τέτοια, διαφοροποιείται άρδην από το Εν ως απόλυτη των πάντων αρχή, αλλά προετοιμάζει την εμφάνιση της ψυχής, ως τρίτη υπόσταση. *Ὁ νοῦς νοεῖ «{οὐδὲν} δέχων ἐν αὐτῷ ὁ μὴ νοεῖ, νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν»*<sup>358</sup>. Αυτό που θα πρέπει να διασαφηνιστεί είναι ότι ο πλωτινικός νους δεν νοεῖται ως δεύτερο Εν, αλλά ούτε και το Εν ως δεύτερος νους. Κατά ανάλογο τρόπο, η πλωτινική ψυχή δεν απεικονίζεται στο Εν, δεδομένου ότι αυτό είναι απολύτως άμορφο και αόριστο.

Στο πλωτινικό σύμπαν, ο νους διαμεσολαβεί ανάμεσα στο Εν και την ψυχή, υπερβαίνει την ύλη και την αίσθηση, παρέχει τάξη, οργανώνει τον κόσμο και ουσιαστικά συνιστά την αληθινή ουσία και το όντως ον<sup>359</sup>. Η πρόταση του Πλωτίνου περί της προσέγγισης του νου μέσω του λόγου, αν και έχει οδηγήσει κατά καιρούς στην ερμηνεία του νου ως ενδιάμεσο του πλατωνικού δημιουργού και του αριστοτελικού πρώτου κινούντος, μπορεί να εξηγηθεί στη βάση ότι ο σύμφωνα με τον Πλωτίνιο ο ανθρώπινος και ο θεϊκός νους δεν παραπέμπουν σε δύο διαφορετικές υποστάσεις, αλλά στην ουσία του ίδιου του νου. Εξάλλου, η διάκριση μεταξύ του νου ως υπόσταση και

---

<sup>355</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* II, 9.1, 7-8 και VI, 9.4, 12-14 και VI, 8.13, 1-5.

<sup>356</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.22, 1-8· Nikulin, D. (1988). «The one and the many in Plotinus», *Hermes*, 126(3), 329.

<sup>357</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 9.4, 14-16.

<sup>358</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.4, 14-17.

<sup>359</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 3.3, 26-29.

του νου της ψυχής στον Πλωτίνο είναι συνεπής<sup>360</sup>. Μετά τον θεϊκό νου, το επόμενο στάδιο που στην πλωτική φιλοσοφία εκλαμβάνεται ως κάθοδος από το Εν είναι η κοσμική ψυχή. Αυτή, όπως προαναφέρθηκε, απορρέει από τον νου και εκλαμβάνεται ως ο λόγος του, δηλαδή ως η συνολική του ενέργεια και ζωή που παρέχεται από αυτόν με φορά προς τα έξω<sup>361</sup>.

Η κοσμική ψυχή ως πηγή ή αφετηρία του αμετάβλητου νου, ο οποίος δημιουργεί διαχέοντας μια πολλαπλή και δυναμική ενέργεια προς τα έξω, είναι το μέρος της αντικειμενοποίησης του κόσμου<sup>362</sup>. Ουσιαστικά, είναι το μέρος που ο κόσμος προσδιορίζεται ακριβώς και λαμβάνει φυσική μορφή<sup>363</sup>. Η ψυχή είναι παρούσα στον κόσμο συνολικά<sup>364</sup>. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η δημιουργία του κόσμου από το Εν προκύπτει ως απόρροια της ανάγκης και της επιθυμίας της ψυχής να εντυπώσει στην ύλη ό,τι αντίκρουσε στον κόσμο της νόησης. Για να το πετύχει αυτό, η ψυχή επιβάλλεται να ενδυναμωθεί, να γίνει δηλαδή φορέας της δημιουργικής δύναμης. Για τον λόγο αυτό, στρέφεται προς τον εαυτό της, στον οποίο ενυπάρχει ο νους/δημιουργός της, και ουσιαστικά δομεί τον αισθητό κόσμο. Αυτό που πρέπει να αποσαφηνιστεί σε αυτό το σημείο είναι ότι η δημιουργία του κόσμου της αίσθησης δεν πραγματώνεται στην ουσία της από την ψυχή, αλλά από τον νου που είναι πάντα παρών μέσα της<sup>365</sup>.

Η ψυχή εισφέρει στον κόσμο την τάξη και την ομορφιά, γεγονός που συμβάλλει στον χαρακτηρισμό του ως θεού<sup>366</sup>, δεδομένης της ωραιότητάς του, καθώς και των αόρατων και ορατών που θεών που εμπεριέχει. Η κοσμική ψυχή εμφυσά το θεϊκό στοιχείο στην ατομική ψυχή και λειτουργεί ως ενδιάμεσο στοιχείο που συνδέει τον

---

<sup>360</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* I, 1.8, 1-3· Reuter, M. (1994). *Plotinus on the role of Nous in self-knowledge*, Doctoral Dissertation, Ontario: University of Toronto, 24· Καλλιγιάς, Π. (2006). *Ἐννεάς Πρώτη*, Αθήνα: Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών, 203.

<sup>361</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* V, 1.3, 7-10.

<sup>362</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* V, 2.1, 14-18.

<sup>363</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* V, 1.2, 1-10.

<sup>364</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* V, 3.9, 8-10 και V, 1.2, 35-39.

<sup>365</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* V, 1.3, 21· Θεοδωρακόπουλος, I.N. (1959). *Πλάτων, Πλωτίνο*, Αθήνα (χ.ε.), 55.

<sup>366</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* V, 1.2, 40 και V, 1.4, 1-5. Η επίκληση του εν λόγω προσδιορισμού αφορά στη μεταφορική έννοια του όρου «θεός» που παραπέμπει σε οτιδήποτε εξαιρετικής ομορφιάς και ωραιότητας.

αισθητό κόσμο με τον νου. Αν και υπερβαίνει τον χρόνο και τον χώρο, με την άσκηση της ενέργειάς της στον κόσμο της αίσθησης και της ύλης, σταδιακά λαμβάνει χωροχρονικές διαστάσεις, άρα και ιδιότητες. Από την άλλη, η ατομική ψυχή γίνεται κατανοητή ως η κατώτερη μορφή της καθολικής/κοσμικής ψυχής, η οποία και κατέρχεται στον αισθητό/υλικό κόσμο. Οι ατομικές ψυχές των έμβιων όντων στην αρχική τους κατάσταση είναι ενωμένες με την κοσμική ψυχή, από την οποία σταδιακά αποκόπτονται και απομακρύνονται, μόλις αρχίσουν να ενώνονται με τα υλικά σώματα. Η μετάβασή τους από τη μια κατάσταση στην άλλη συνεπάγεται την επικράτηση της αναγκαιότητας να μεριμνήσουν για τη σωματική τους ευημερία, γεγονός που καταδεικνύει την ταυτόχρονη απομάκρυνση από την ουσία της. Κι αυτό γιατί η ευημερία της ύλης αντιτίθεται στην ευημερία του νοητού. Παρά την εν λόγω διαφοροποίηση, οι ατομικές ψυχές δεν χάνουν τον θεϊκό τους χαρακτήρα, αλλά οδηγούνται προς μια παντελή άγνοια της δικής τους πραγματικότητας, δηλαδή του πραγματικού τους εαυτού. Ωστόσο, διατηρούν διαχρονικά εν δυνάμει την ικανότητά τους να αναχθούν στο πρωταρχικό, στο κορυφαίο, στο Εν<sup>367</sup>.

Οι ορατές και αόρατες θεάσεις, που αναφέρθηκαν ανωτέρω, αφορούν στα θνητά και τα αθάνατα στοιχεία που εμπεριέχονται στον κόσμο των αισθήσεων και της ύλης. Ο άνθρωπος ως σύνολο ψυχής και σώματος είναι μια οντότητα που διαθέτει ταυτόχρονα σκέψη και φύση, δηλαδή σκεπτόμενο και φυσικό οργανισμό. Όπως ακριβώς το σύμπαν, το οποίο διαχωρίζεται σε νοητό και αισθητό μέρος, έτσι και ο άνθρωπος, ως επιμέρους «σύμπαν», αποτελείται από δύο φύσεις (φύση και νόηση), που ιεραρχούνται αναλόγως<sup>368</sup>. Μένοντας πιστός στην πλατωνική παράδοση, ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι η ψυχή δεν ενσωματώνεται όλη ή πλήρως στο θνητό σώμα, καθώς ένα σημαντικό της μέρος διατηρείται στον κόσμο της νόησης. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, η φύση της πλωτινικής ψυχής είναι διττή, ταυτόχρονα ενσώματη και διανοητική. Ωστόσο, οι δύο αυτές φύσεις δεν είναι ίσες, δεδομένου ότι η μια υπερισχύει της άλλης. Ειδικότερα, το νοητό μέρος της ψυχής αντιστοιχεί στην πραγματική φύση και την καθαρή νόηση του ανθρώπου, η οποία ποτέ δεν αποκόπτεται από τον νοητό (υπερβατικό και επέκεινα της γνώσης) κόσμο<sup>369</sup>, ενώ το θνητό της μέρος αντιστοιχεί

---

<sup>367</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.3, 1-4 και V, 1.1, 25.

<sup>368</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.10, 5.

<sup>369</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 8.8, 1.



στην ενσώματη φύση και την υλική διάσταση του ανθρώπου, η οποία θέτει τον άνθρωπο εντός ορισμένων ορίων και τον καθιστά έρμαιο των επιθυμιών του. Η μια φύση, η νοητή, παραπέμπει στην αθάνατη έκφανση της ανθρώπινης υπόστασης και η δεύτερη, η υλική, παραπέμπει στη θνητή έκφασή της.

Ο Πλωτίνος αναγνωρίζει τη δυνατότητα του ανθρώπου να επιλέξει κατά βούληση ποιον τρόπο διαβίωσης θα ακολουθήσει στη ζωή του: αν δηλαδή θα συμμορφωθεί στον λόγο ή θα υπακούσει στα ένστικτά του, όπως αυτά υπαγορεύονται από τις φυσικές του ανάγκες. Ο πρώτος τρόπος ζωής συνιστά τον πρόποντα, τον αρμόζοντα και κατάλληλο για τον άνθρωπο που επιθυμεί να καλλιεργήσει το πνεύμα του και μέσω αυτού να προσεγγίσει τη θεϊκή φύση. Ακολουθώντας την εν λόγω οδό, ο άνθρωπος βρίσκεται μπροστά σε μια τρίτη επιλογή, σε έναν τρίτο τρόπο ζωής, που επιλέγουν οι ευδαίμονες και αρμόζει στους θεούς, ο οποίος υπερβαίνει τον κόσμο της αίσθησης και της ύλης. Η πορεία αυτή ολοκληρώνεται με την αυτο-ανακάλυψη, δηλαδή τη γνωριμία του ανθρώπου με τον πραγματικό εαυτό του, ο οποίος με τη σειρά του θα τον θέσει εκ νέου στην τροχιά που θα τον φέρει πάλι πίσω στο Έν, στην αρχή των πάντων. Η εν λόγω συνολική διαδικασία συνεπάγεται την ολοκλήρωση της φύσης του. Η ατομική ψυχή λαμβάνει τα ερεθίσματα από τον εξωτερικό κόσμο, δηλαδή της αίσθησης και της ύλης, ανταποκρίνεται σε αυτά, ενώ ταυτόχρονα λαμβάνει οπτικές και λεκτικές παραστάσεις από τον καθαρό λόγο. Η στροφή της προς την καθαρή νόηση την ενδυναμώνει και την καθιστά ικανή να εντοπίζει και να αναγνωρίζει τις ουσιώδεις και μη διαφορές και ομοιότητες μεταξύ των ιδεών και των παραστάσεών τους.

Στο ανωτέρω θεωρητικό πλαίσιο, ο Πλωτίνος αναγνωρίζει στον άνθρωπο τις έμφυτες ικανότητες, όπως επίσης τη δυνατότητα της προσωπικής επιλογής και της βούλησης, προκειμένου να τις αναπτύξει ή όχι. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να επιλέξει αν θα εξελίξει τις ικανότητές του αυτές, που θα τον βοηθήσουν να υπερβεί (μεταβεί) από το ζωικό και φυσικό επίπεδο, στο νοητό. Ωστόσο, για τον Πλωτίνο, η εν λόγω υπέρβαση δεν συνεπάγεται το βασικό στοιχείο της ανωτερότητάς του. Αυτό αφορά κυρίως στην ικανότητά του να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως μοναδικό ον και να συνειδητοποιεί ότι δεν ταυτίζεται με τίποτα και κανέναν άλλο. Σε διαφορετική περίπτωση, αδυνατεί να φτάσει στην αυτογνωσία και εστιάζει στην επίτευξη δευτερευόντων προσωπικών στόχων, όπως είναι αναζήτηση και κατάκτηση του ατομικού αγαθού, με την έννοια της ικανοποίησης των σωματικών, βιολογικών και φυσικών αναγκών του, συνεπώς και της ευχαρίστησης που αυτή επιφέρει. Αυτή

ακριβώς η επικέντρωση στα σωματικά, τα υλικά και τα γήινα, είναι η βασική αιτία που ο άνθρωπος μένει μακριά από την επίτευξη της πνευματικής του ζωής, δηλαδή διατηρείται σε άγνοια σε σχέση με την πραγματικότητα του εαυτού του και μένει μακριά από την ανακάλυψη της θείας του φύσης. Σε κάθε περίπτωση, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η ατομική ψυχή δύναται να προσεγγίσει το Εν στην απολυτότητά του, όταν υπάρχει «αντίβαρο» προς τα ανώτερα αγαθά<sup>370</sup>.

Κατά τον Πλωτίνο, η ατομική ψυχή ενέχει μέσα της τόσο τον νου όσο και το Εν, τα οποία όμως διατηρούνται σκοτεινά και αφανή, όταν αυτή διατηρείται σε μια ενεργητική κατάσταση, όπως είναι για παράδειγμα η σκέψη. Το Εν που εσωκλείεται στην ψυχή φωτίζεται όταν αυτή καθίσταται παθητική και όταν εξαλείφονται όλα τα εμπόδια που επιδρούν ανασταλτικά ως προς αυτό. Μόλις η ψυχή θεαθεί το Εν, άρα και ο ίδιος ο άνθρωπος επιβάλλεται να εγκαταλείψει τις κατώτερες γνώσεις και ικανότητες του, έτσι ώστε να επιτύχει την «ανιδεότητα» της ψυχής του και να αναδείξει τα μη σωματικά στοιχεία του εαυτού του<sup>371</sup>. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η απαθής ψυχή του ανθρώπου τον οδηγεί στον εσωτερικό εαυτό, στον πραγματικό του εαυτό<sup>372</sup>, χωρίς να είναι αναγκαία η πλήρης αποδέσμευσή της από τον αισθητό κόσμο και το υλικό της σώμα. Το ανωτέρω καταδεικνύει την αντίθεση του Πλωτίνου στη σύγχρονή του αντίληψη ότι για να κατακτήσει την αυτογνωσία του ο άνθρωπος θα πρέπει να επέλθει ο θάνατος της ύλης του, δηλαδή του σώματός του. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η ψυχή του ανθρώπου βιώνει τη θεία παρουσία του Ενός μέσα της, όχι ως αποτέλεσμα της πτώσης της ή της δυστυχίας της ύλης της<sup>373</sup>. Δεδομένου ότι η ψυχή ενέχει την αλήθειά της, ενώνεται με το Εν χωρίς να εγκαταλείπει το σώμα που τη φέρει, αλλά ακολουθώντας την ανοδική προς τον νοητό κόσμο πορεία της. Στο πλωτικό σύμπαν, το Εν βρίσκεται στο εσωτερικό της ψυχής, άρα η θεία δύναμη και η σωτηρία της εντοπίζεται στο ίδιο σημείο. Το μόνο που απαιτείται είναι η στροφή της ψυχής προς το εσωτερικό της. Αυτό σημαίνει ότι η νοητή πραγματικότητα δεν βρίσκεται έξω από τον

---

<sup>370</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* I, 4.14, 11.

<sup>371</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* I, 4.14, 13.

<sup>372</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* I, 1.10, 7-11.

<sup>373</sup> Hadot, P. (2007). *Πλωτίνος ή απλότητα του βλέμματος*, Αθήνα: Αρμός, 113.

άνθρωπο και υπεράνω του συλλαμβανόμενου και εμπειρικού κόσμου που τον περιβάλλει<sup>374</sup>.

Οι τρεις πλωτινικές υποστάσεις επικοινωνούν μεταξύ τους μέσω της σύνδεσης των επιπέδων του κόσμου που οργανώνεται με ιεραρχία. Η σύνδεση αυτή επιτυγχάνεται με την ενατένιση ή θεωρία, τη μελέτη δηλαδή της ανοδικής πορείας που εκκινεί από το κατώτερο επίπεδο της πραγματικότητας και καταλήγει στη σύλληψη των νοητών όντων<sup>375</sup>. Η ενατένιση συνιστά μια ανώτερη λειτουργία, κοινή για όλα τα όντα, ανώτερα και κατώτερα, η οποία συνεπάγεται οντολογικά τη μετάβαση από το ένα επίπεδο στο άλλο. Από αυτά δεν εξαιρείται ούτε το Εν, το οποίο ενατενίζει τον εαυτό του. Για τον Πλωτίνο, η ενατένιση, η θεωρία, η πνευματική όραση είναι λόγος και όχι μια απλή πράξη<sup>376</sup>, και για τον λόγο αυτό μπορεί να καταστεί κατανοητή ως σύλληψη των έλλογων μορφών που βρίσκονται στον κόσμο. Αν και η ενατένιση θεωρητικά είναι εφικτή για όλους, δεν αποδεικνύεται δυνατή στην πράξη. Δεδομένου ότι συνιστά την ενορατική αντίληψη και την ανώτερη νοητική σύλληψη, είναι λογικά αναμενόμενο μερικοί να αδυνατούν να τη φτάσουν και να την κατακτήσουν. Οι περισσότεροι αδυνατούν να μεταβούν επιτυχώς από το ένα οντολογικό επίπεδο στο άλλο, λιγότεροι συλλαμβάνουν την εικόνα της ανώτερης υπόστασης όταν η ψυχή τους μεταβαίνει από τη φύση στη νόηση<sup>377</sup>, ενώ ελάχιστοι καταφέρνουν να θεαθούν το θείο φτάνοντας στο έσχατο σημείο της φιλοσοφικής αγωνίας<sup>378</sup>.

Η πορεία της ενατένισης από τη φύση στον νου οδηγεί σταδιακά στην ταύτιση του υποκειμένου με τα γνωσιακά αντικείμενα, υπό την έννοια ότι το υποκείμενο που θεάται ενοποιείται με το θεώμενο αντικείμενο. Σε αυτή την παντελή άρση της διαφοροποίησης μεταξύ θεάματος και θεωμένου, έγκειται η ένωση με το Εν, ως υπέρτατο γεγονός. Η ενατένιση, ως δυναμική ενέργεια συνέχειας όλων των επιπέδων του βίου και προσανατολισμού τους προς τις επιθυμίες τους, αποκαλύπτει στον άνθρωπο την απόλυτη ενότητα και την αλήθεια που οδηγεί στην πραγμάτωση της

---

<sup>374</sup> O' Meara, J.D. (1993). *Plotinus: an introduction to the enneads*, Oxford: Clarendon Press, 21.

<sup>375</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* III, 8.1, 2-3.

<sup>376</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* III, 8.3, 1-4.

<sup>377</sup> Πλωτίνο, *Ἐννεάδες* III, 8.8, 1-2.

<sup>378</sup> Αντωνίου, Τ. (2000). *Ο Πλωτίνος θεάται το Ον*, Αθήνα: Δωδώνη, 126.

ενάρτησης και της ευδαιμόνου ζωής<sup>379</sup>. Όταν ο νους καταστεί αμφίστομος, δηλαδή στραφεί προς την πηγή του και υπερβεί τον εαυτό του, δύναται να συλλάβει το Εν. Κι αυτό γιατί τότε δύναται να αντιλαμβάνεται την πηγή του και τα αντικείμενα της νόησής του. Βάσει αυτού, ο βίος του θεϊκού νου συνιστά μια ενεργή ενατένιση και μια έμφυτη τάση προ της φύσης του Ενός, η οποία είναι αέναη, αιώνια, χωρίς χρονικούς περιορισμούς. Κατά ανάλογο τρόπο, το Εν παρέχει εξίσου αέναη και αιώνια δύναμη, τόσο στον νου όσο και στην ψυχή, η οποία, μέσω αυτής, ανακαλύπτει εκ νέου τον πραγματικό της εαυτό, τον οποίο απώλεσε κατά την ενσωμάτωση και την ένωσή της με την ύλη. Τότε μόνο επιστρέφει η ψυχή (και ο νους) στην πηγή της.

Ο Πλωτίνος, στο πλαίσιο της ανίχνευσης και της προσέγγισης της ατομικής ψυχής και των γνωσιακών της ικανοτήτων, διατυπώνει ότι η ψυχή δύναται να κατακτήσει την άρρητη αλήθεια, καθώς επίσης να γνωρίσει τη φύση του εαυτού της, εντασσόμενη σε μια πορεία αναγωγής της προς το Αγαθό. Ως προς αυτό, ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι η αλήθεια είναι δυνατό να αποκαλυφθεί και στην περίπτωση που η ψυχή είναι στην ενσώματη κατάστασή της, αν και εφόσον ο άνθρωπος κατευθύνει τον βίο του προς επίτευξη του εν λόγω σκοπού. Απώτερος σκοπός κάθε ανθρώπου είναι η επιστροφή στο Εν, η οποία συνεπάγεται και προϋποθέτει την επιστροφή της ατομικής του ψυχής στον νου, την υποστασιακής της ταύτισης με την αιώνια ζωή και το υπερβατικό αληθινό ον. Η ανωτέρω επιστροφή και ταύτιση παραπέμπουν σε μια σύνθεση-σύνδεση του θεϊκού και του ανθρώπου και ορίζουν τη στιγμή που η ατομική ψυχή καθίσταται ένα και πολλά. Η ψυχή ανυψώνεται στην καθαρή νόηση, προκειμένου να γνωρίσει την άρρητη αλήθεια, γεγονός που την καθιστά απαραίτητη στην οντολογική προσπάθεια να ανοίξει το ανοίκειο και να προσεγγίσει την ουσία του Αγαθού, πλησιάζοντας την εκστατική ένωση μαζί του.

Στα ερωτήματα που σχετίζονται με την προέλευση του αισθητού κόσμου και με τους παράγοντες που συμβάλλουν αφενός στην άντληση της παρούσας τάξης και αφετέρου στην αποτροπή της διάλυσής του στην πλήρη αμορφία της Ύλης, ο Πλωτίνος επιχειρηματολογεί βάσει των σχέσεων μακρόκοσμου-μικρόκοσμου των προγενέστερων του Ελλήνων φιλοσόφων (πλατωνικών και στωικών). Σύμφωνα με αυτές, τόσο η εύτακτη κίνηση και η οργάνωση του κόσμου, όσο και η κίνηση του σώματος των ζώων όντων, καθορίζεται από την ύπαρξη και τη λειτουργία μιας

---

<sup>379</sup> Καλλιγάς, Π. (2004). *Πλωτίνου Εννεάς Τρίτη*, Αθήνα: Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών, 581.

ρυθμίζουσας ψυχής<sup>380</sup>. Αυτή, δεν συλλαμβάνεται με χωρικούς ή υλικούς όρους, οι οποίοι απομακρύνουν από την κατανόηση και την επίτευξη της ανώτερης ενότητας που είναι αναγκαία για την οργάνωση της λειτουργίας και της κίνησης του κόσμου<sup>381</sup>.

Ο Πλωτίνος, όσον αφορά στην περίπτωση της αίσθησης, υποστηρίζει ότι υφίσταται μια κεντρική λειτουργία αντίληψης, η οποία λαμβάνει πληροφοριακά δεδομένα από όλα τα μέρη του σώματος και τις πέντε αισθήσεις. Διαφορετικά δεν θα υπήρχε στενή σύνδεση μεταξύ της αντίληψης δύο διαφορετικών αισθήσεων, παρά σε εκείνη δύο διαφορετικών έμβιων όντων<sup>382</sup>. Οι Στωικοί υποστηρίζουν ότι οι αισθητηριακές πληροφορίες μεταδίδονται μεταξύ των μερών του σώματος, ώσπου να καταλήξουν στην αρχή της «ηγετικής» ψυχής, η οποία εντοπίζεται στην καρδιά. Ο Πλωτίνος απαντά όμως ότι έτσι μια αίσθηση, όπως για παράδειγμα ο πόνος, θα μπορούσε να γίνει αντιληπτός είτε αποκλειστικά από την καρδιά είτε στο πλαίσιο μιας απροσδιόριστης διαδοχής αισθήσεων. Η προέλευση του αισθήματος, δηλαδή του πόνου, δεν θα μπορούσε να προσδιοριστεί επακριβώς<sup>383</sup>. Μοναδική απάντηση στον ανωτέρω προβληματισμό θα αποτελούσε η θέση ότι η ψυχή είναι παρούσα σε κάθε σωματικό μέρος. Απαραίτητη προϋπόθεση για να ισχύσει αυτό είναι η ψυχή να μην υπόκειται σε χωρικούς περιορισμούς, να είναι ελεύθερη και ασώματη.

Κατά ανάλογο τρόπο απορρίπτονται οι αριστοτελικές θέσεις που, ενώ δεν αρνούνται το ασώματο της ψυχής, δεν τη διαφοροποιούν από το σώμα. Στην πλατωνική παράδοση περί ψυχής, αυτή συνιστά μια ενδιάμεση οντότητα μεταξύ του νοητού και του αισθητού κόσμου. Ειδικότερα, η ψυχή συνιστά μια ανάμιξη της αδιαίρετης ουσίας και εκείνης που είναι και γίνεται διαιρετή στα σώματα<sup>384</sup>. Ο Πλωτίνος ερμηνεύει το αδιαίρετο της ψυχής ως έλλειψη χωρικής έκτασης, η οποία δεν συσχετίζεται με το αδιαίρετο του γεωμετρικού σημείου<sup>385</sup>. Αυτή αναγνωρίζει ο Πλωτίνος ως πραγματική της φύση. Δεδομένου ότι τα σώματα που δημιουργούνται και ρυθμίζονται από την ψυχή, υφίστανται και εξελίσσονται στον χώρο, η ενέργειά της σε αυτά εκδηλώνεται με

---

<sup>380</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.2, 20-25 και V, 1.2.

<sup>381</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.3, 19-35.

<sup>382</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 4.1.24-26 και IV, 7.6, 1-19.

<sup>383</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 2.2. και IV, 7.7.

<sup>384</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 35a.

<sup>385</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 4.13, 18-26 και VI, 9.5, 41-46.

τέτοιον τρόπο που ομοιάζει με συμμόρφωση στους χωρικούς κατακερματισμούς<sup>386</sup>. Το ανωτέρω όμως δεν συνεπάγεται ότι η ψυχή υπόκειται στους ίδιους χωρικούς περιορισμούς με το σώμα, καθώς δεν ισχύουν για το σύνολο του πραγματικού γίνεσθαι όλες οι αρχές της υλικής ύπαρξης<sup>387</sup>.

Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η δυνατότητα της ψυχής να είναι παρούσα συνολικά σε κάθε σωματικό μέρος, όπως αυτό απαιτείται από τις αισθήσεις και την αναγκαιότητα της αισθητηριακής αντίληψης, καθορίζεται αποκλειστικά από τη μη έκτασή της στον χώρο<sup>388</sup>. Το γεγονός ότι παραμένουν αφανείς ορισμένες δυνάμεις της ψυχής, ενώ άλλες αποκαλύπτονται στα μέρη του σώματος, οφείλεται στη μη ευχέρεια του φυσικού κόσμου να συλλαμβάνει την πλήρη δυναμική της ασώματης πραγματικότητας<sup>389</sup>. Αυτό που πρέπει να τονιστεί είναι ότι για τον Πλωτίνο κάθε σωματικό μέρος δεν προσαρμόζεται σε κάθε ψυχική λειτουργία<sup>390</sup>. Τα μη υλικά όντα ή άυλα μπορούν να περιγραφούν ως πουθενά και πανταχού παρόντα<sup>391</sup>. Η χρήση της πρόθεσης «εις» στην αναφορά για τις μη χωρικές οντότητες παραπέμπει σε εκείνες που εξαρτώνται από κάτι. Βάσει αυτής της θέσης, οι ασθενείς αρχές θα πρέπει να περιγράφονται ως εξαρτώμενες από ή μέσα σε άλλες αρχές, δυναμικότερες. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή αυτή καθαυτήν δεν ανήκει στο σώμα, αλλά το τελευταίο ανήκει σε αυτή, καθώς η ψυχή ανήκει στον Νου και αυτός με τη σειρά του ανήκει στο Εν<sup>392</sup>.

Το επίπεδο της ψυχής που έρχεται σε επαφή με τα σώματα με τρόπο άμεσο είναι το κατώτερο, το οποίο, ως μέρος της κοσμικής ψυχής ταυτίζεται με την αριστοτελική φύση. Αντίθετα, στον άνθρωπο, η πολυπλοκότητα της ενσώματης του υπόστασης, καθορίζεται από τις ψυχικές λειτουργίες, οι οποίες φαίνεται ότι είναι πολύ διαφοροποιημένες. Η ψυχή του ανθρώπου εμπεριέχει τις δυνάμεις της θρέψης και της ανάπτυξης, τα συναισθήματα και τις σωματικές επιθυμίες, ενώ και σε μερικά της σημεία και την αισθητηριακή αντίληψη. Οι ψυχικές λειτουργίες βρίσκονται σε άμεση

---

<sup>386</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 2.1.

<sup>387</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 4.2, 27-34 και VI, 5.2.

<sup>388</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 4.3, 17-31.

<sup>389</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 4.3, 6-11 και VI, 11, 1-10 και VI, 5.11, 28-38.

<sup>390</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 3.23 και VI, 9.3, 17-19.

<sup>391</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* III, 9.4 και VI, 4.3, 17-19.

<sup>392</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 4.2, 2-12 και VI, 3.20, 41-51 και V, 5.9, 29-38.

συνάφεια με όλες τις λειτουργίες που θεωρούνται βαθιά ριζωμένες στο έμβιο σώμα. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, το μέρος της ψυχής που είναι άυλο και δεν σχετίζεται με οτιδήποτε ενσώματο είναι το υψηλότερο επίπεδό της, δηλαδή αυτό της εννοιακής λογικής.

Ο Πλωτίνος διακρίνει την έννοια της ψυχής από την έννοια της Ενότητας, δεν την προσεγγίζει απλώς ως μια αρχή που μετέχει στη δεύτερη, αλλά ορίζει την ίδια ως Ενότητα αυτή καθαυτή<sup>393</sup>. Το ανωτέρω επιβεβαιώνεται από την ανάλυση της ψυχικής συνείδησης μέσω της εμπειρίας, δεδομένου ότι η εν λόγω συνείδηση δεν μπορεί να εκτείνεται χωρικά, εφόσον θεωρείται αδόκιμο όλες οι πληροφορίες που προσλαμβάνονται μέσω της ενεργοποίησης των αισθήσεων να επεκτείνονται σε όλο το εύρος της κεντρικής αντιληπτικής λειτουργίας<sup>394</sup>. Ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι η αποδοχή μιας τέτοιας θέσης, η οποία συμφωνεί με τη στωική φιλοσοφία, δεν συνεπάγεται ότι η έλλογη ψυχή ενατενίζει τα ασώματα όντα<sup>395</sup>. Η επιρροή της αριστοτελικής θέσης περί Ενεργητικού Νου είναι εμφανέστατη στην προσπάθεια του Πλωτίνου να περιγράψει τη Δεύτερη Υπόσταση και να επισημάνει την αναγκαιότητα αναγωγής της ψυχής σε μια αέναη, ενεργητική και αιώνια αρχή, βάσει της οποίας θα είναι δυνατή η ενατένιση της σκέψης του ανθρώπου<sup>396</sup>.

Ο Πλωτίνος διακρίνει τον νου από την ψυχή, γεγονός που, από μια εμπειρική σκοπιά, αντιστοιχεί στη διαφορά ανάμεσα στην εννοιακή και την εννοιακή σκέψη. Αν υποθεθεί ότι η εννοιακή σκέψη μπορεί να είναι είτε απόρροια προτασιακών συλλογισμών που οδηγούν σε λογικά συμπεράσματα είτε αποτέλεσμα της μετάβασης από το ένα στο άλλο αντικείμενο, καθίσταται σαφές ότι η ανθρώπινη σκέψη είναι εννοιακή σε κάθε περίπτωση. Αντίθετα, η θεϊκή ψυχή δεν μπορεί να λειτουργήσει ή γίνει αντιληπτή κατ' αυτόν τον διττό τρόπο, εφόσον η εξαγωγή συλλογιστικών συμπερασμάτων προϋποθέτει την ύπαρξη του όντος σε μια κατάσταση άγνοιας. Δεδομένου λοιπόν ότι η θεϊκή ψυχή διέπεται από θεϊκή παντογνωσία δεν μπορεί ποτέ να αγνοεί την αλήθεια των πραγμάτων<sup>397</sup>. Από την άλλη, η σκέψη της ψυχής

---

<sup>393</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* III, 8, 20-23 και VI, 9.1, 17-43.

<sup>394</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* VI, 7.6, 19 και V, 8.2, 26-28.

<sup>395</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 1-26.

<sup>396</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 2, 20-22 και V, 3.21.

<sup>397</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 3, 18 και VI, 4.12.

εκλαμβάνεται από τον Πλωτίνο ως παράγοντας αλλαγής, γεγονός που τη συσχετίζει άμεσα με την έννοια του χρόνου<sup>398</sup>. Αντίθετα, στο πλατωνικό σύμπαν, οι ανωτέρω «κοπιαστικές» εννοιακές διαδικασίες της σκέψης παρακάμπτονται στο επίπεδο του νου, δηλαδή της ενόρασης, στην οποία επίσης επιτυγχάνεται η στιγμιαία, αλλά άμεση ενατένιση της αλήθειας.

Ο Πλωτίνος αποδέχεται τη διάκριση μεταξύ της εννοιακής λογικής και της αληθινής νόησης, προσπαθώντας έτσι να αποστασιοποιηθεί από την τάση υιοθέτησης του όρου «νους» για την περιγραφή τόσο της λογικής εν γένει όσο και της ενορατικής θέασης. Εξάλλου, ούτε ο Πλάτων ούτε και ο Αριστοτέλης πριν από αυτόν δεν είχαν προβεί σε μια σαφή διάκρισή τους. Ο Πλωτίνος αναγνωρίζει την ενορατική θέα ως το αποκορύφωμα της πνευματικότητας του ανθρώπου και για τον λόγο αυτό, αναφέρεται σε αυτή με τον όρο «διάνοια» κι όχι «πνεύμα». Η ενατένιση του νου συνεπάγεται το «αγκάλιασμα» του νοητού κόσμου στην ολότητά του, μέσω μιας άχρονης και μοναδικής διαδικασίας. Η ενατένιση της ψυχής συνεπάγεται τον αναγκασμό της να μετακινείται από το ένα αντικείμενο στο άλλο<sup>399</sup>. Συνεπώς, η ζωή της ανώτερης αρχής της κατακερματίζεται από την κατώτερή της<sup>400</sup>. Ο εν λόγω κατακερματισμός επιφέρει τη γέννηση του χρόνου με την πλωτινική έννοια της μετάβασης του βίου της ψυχής από μια (έμβια) κατάσταση σε μια άλλη<sup>401</sup>. Αντίθετα, ο βίος του νοητού κόσμου, ο οποίος σύμφωνα με τον Πλάτωνα «ενοικεί» στην ενότητα<sup>402</sup>, ταυτίζεται με την αιωνιότητα, καθώς δεν προϋποθέτει χρονική διαδοχή, δεδομένου ότι ο νους, ως εμπριέχων όλα τα δυνατά όντα, δεν έχει την ανάγκη (ή δεν απαιτεί ...) περαιτέρω αναζητήσεων<sup>403</sup>.

Στο πλωτινικό σύμπαν, η ψυχή προσεγγίζει τη νοητή ζωή μέσω της αιώνιας, ακούραστης και αέναης αναζήτησης νέων πραγμάτων προς ενατένιση και ο πλατωνικός χρόνος περιγράφεται και ερμηνεύεται ως κινούμενη εικόνα της ζωής του

---

<sup>398</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* IV, 4, 15-16.

<sup>399</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* V, 1.4, 10-25.

<sup>400</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* I, 5.7, 14-20 και III, 7.11, 20.

<sup>401</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* III 7.11, 43-45.

<sup>402</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 37 D.

<sup>403</sup> Blumenthal, H. (1966). «Did Plotinus believe in ideas of individuals?», *Phronesis*, II, 61-80· Rist, J.M. (1963). «Forms of individuals in Plotinus», *The Classical Quarterly*, 23, 223-231.



νοητού κόσμου, δηλαδή της αιωνιότητας<sup>404</sup>. Η δεύτερη διάκριση μεταξύ της ενατένισης του νου και της ψυχής, δηλαδή των δύο Υποστάσεων, αφορά στην τέλεια αυτογνωσία του πρώτου και στην αδυναμία της δεύτερης να φτάσει σε αυτή. Το υψηλότερο αυτό αυτογνωσιακό επίπεδο ορίζεται ως το σημείο εκείνο που ταυτίζεται πλήρως το υποκείμενο με το αντικείμενο. Αυτή η πλήρης ταύτιση είναι παντελώς ανέφικτη να λάβει χώρα στην ψυχή<sup>405</sup>. Ο Πλωτίνος διατυπώνει σαφώς ότι σε αντίθεση με την ενατένιση της ψυχής, η οποία αφορά αποκλειστικά σε λεκτικές διατυπώσεις που αντανακλούν οι Ιδέες και σε απεικονίσεις/αναπαραστάσεις τους, η ενατένιση του νου αφορά αποκλειστικά στις πλατωνικές ιδέες αυτές καθαυτές, δηλαδή στην πραγματικότητα του αληθινού όντος, όπως την όρισε ο Πλάτων<sup>406</sup>.

Στην προσπάθειά του ο Πλωτίνος να αναδείξει τη σημασία της ατομικότητας, εισάγει μια ιδιαίτερη κατηγορία Ιδεών: «τα είδη των καθέκαστα»<sup>407</sup>. Αν και αρχικά, πρόθεσή του ήταν να ενασχοληθεί με τις Ιδέες των επιμέρους έμβιων όντων, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου, στη συνέχεια μάλλον κατάληξε στο συμπέρασμα ότι η υπόθεση πως υπάρχει μια ξεχωριστή Ιδέα για κάθε επιμέρους αντικείμενο είναι μάλλον παράλογη. Η συλλογιστική του σε κάθε περίπτωση έγκειται στην επιθυμία του να προσδώσει κάθε ατομικότητα, κάθε ανθρώπινη προσωπικότητα έναν μόνιμο και ξεχωριστό χώρο στη ζωή και τον κόσμο του νου. Εξάλλου, η Μορφή είναι αυτή που καθορίζει την ατομικότητα και όχι ύλη, συνεπώς κάθε ψυχή, ως αναπόσπαστο μέρος της ατομικότητας, είναι με τη σειρά της εξαρτώμενη από ένα μοναδικό και ξεχωριστό αρχέτυπο (Ιδέα), άρα είναι αθάνατη<sup>408</sup>.

Ο Πλωτίνος, σαφώς επηρεασμένος αφενός από τη μεσο-πλατωνική θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων του θεού και αφετέρου από την αριστοτελική ταύτιση του αντικειμένου της σκέψης με την ίδια τη σκέψη αυτή καθαυτήν, καταλήγει σε μια νέα θεώρηση περί του νοητού κόσμου. Η ενέργεια της ενατένισης του κόσμου του νου από τους επιμέρους μεμονωμένους «νόες» συνεπάγεται αφενός ότι ο πρώτος διατηρεί ταυτόχρονα την ταυτότητά του και αγκαλιάζει κάθε τι που εμπεριέχεται σε αυτόν. Ο

---

<sup>404</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 37 D· Πλωτίνος, *Εννεάδες* V, 1.4, 18-21.

<sup>405</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* III 8.8, 1-30 και V, 3, 2-4.

<sup>406</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* IV 3.30.

<sup>407</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* V, 7 και V, 9.12 και VI, 5.8, 39-46.

<sup>408</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* IV 3.5 και VI, 4.4, 34-46.

νοητός κόσμος ως υποκείμενο και ως αντικείμενο ταυτίζονται, και έτσι η νοητή τάξη ταυτίζεται με το σύνολο που την απαρτίζει και που απορρέει από αυτή<sup>409</sup>. Στην ανωτέρω συλλογιστική ο Πλωτίνος βασίζει τη θέση ότι *τα πάντα ενυπάρχουν στα πάντα*, δεδομένου ότι κάθε επιμέρους νους εκφράζει ταυτόχρονα και τη δική του οπτική σκοπιά όσο και το σύνολο της νοητής τάξης<sup>410</sup>. Αν θα μπορούσε να διατυπωθεί αυτό «αριστοτελικά», οτιδήποτε είναι εν ενεργεία ως εαυτός του, είναι εν δυνάμει για όλους τους άλλους<sup>411</sup>.

Για τον Πλωτίνο, η ενότητα από την οποία συγκροτείται ο νους, όπως αυτή απορρέει από την ταυτότητα των πάντων, συνιστά μια έννοια πολύ πιο οικεία συγκριτικά με εκείνη της αναλογίας, δεδομένου ότι ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται καλύτερα και κατανοεί ευκολότερα τις εννοιακές σκέψεις. Η νοητή τάξη δεν μπορεί και δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως σύνολο επιμέρους στοιχείων, δηλαδή σαν αμάλγαμα συγκεκριμένων εννοιών. Σε αυτό ακριβώς έγκειται το γεγονός ότι ο νους του ανθρώπου δύναται μέσω της ενότητάς του να αντιληφθεί τις έννοιες πλήρως διαχωρισμένα και ξεχωριστά. Ο πλωτινικός καθολικός νους αποτελεί μια πολλαπλότητα σε ενότητα ή αντιστρόφως, δηλαδή ένας έμβιος οργανισμός που εμπεριέχει σε ενότητα την πολλαπλότητα των επίσης έμβιων Ιδεών και νόων<sup>412</sup>. Οι πλωτινικές Ιδέες ως ενεργητικές δυνάμεις και μέρη του «υπερζέοντος» έμβιου νοητού κόσμου, αν και φαίνεται να αποκλίνουν από την πλατωνική φιλοσοφία, ωστόσο βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με το πλατωνικό έμβιο και νοούν Καθολικό Ον<sup>413</sup>. Εφόσον ο νοητός κόσμος εμπεριέχει τα αρχέτυπα του αισθητού κόσμου που είναι ζωντανοί οργανισμοί και η εννοιακή σκέψη ταυτίζεται με το αντικείμενό της, έτσι και αυτός θα πρέπει να είναι αντίστοιχα ζωντανός οργανισμός<sup>414</sup> και να διαθέτει την τέλεια αυτογνωσία. Σε αυτά ακριβώς διαφέρει ο νους από την ψυχή, σύμφωνα με τον Πλωτίνο. Η ψυχή, κατά τον Πλωτίνο, δεν ενατενίζει τις πραγματικές Ιδέες αυτές καθαυτές, αλλά τις αναπαραστάσεις και τις λεκτικές αποδόσεις τους, μόνο αν και εφόσον έχει ήδη επιτευχθεί η τέλεια και πλήρης ταύτιση του νου και του περιεχομένου

---

<sup>409</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 4.2, 3-14 και VI, 5.7.

<sup>410</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V 8.4, 4-11.

<sup>411</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* VI, 2.20 και VI, 7.9, 31-38 και VI, 8.3, 14-16.

<sup>412</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.4, 26 και V, 9.8, 2-4 και VI, 7.9, 20.

<sup>413</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* II, 5.3, 22-40 και III, 6.6, 10-32 και VI, 5.12, 9 και VI, 7.12, 23.

<sup>414</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 7.11, 11-12.

του. Μόνο όταν δηλαδή και οι Ιδέες που εμπεριέχονται σε αυτό καταστούν και οι ίδιες νόες, όπως ακριβώς και ο ίδιος ο νους.

Ο Πλωτίνος ανήκει στους διανοητές που επιζήτησε να εκφράσει την παρουσία του θείου, μέσω της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής γλώσσας. Στην πλατωνική παράδοση, με τον δεσπότη ορθολογισμό, ο Πλωτίνος βρήκε το πρόσφορο έδαφος, προκειμένου να κάνει πράξη την επιδίωξή του και να αντισταθεί στις επιρροές των ανατολικών θρησκειών και του γνωστικισμού. Στην πραγματικότητα, στην πλατωνική σκέψη, ο Πλωτίνος ανακάλυψε όλες εκείνες τις γνωσιακές δυνατότητες για την προσέγγιση της θείας παρουσίας και πραγματικότητας που επιθυμούσε<sup>415</sup>. Η τελευταία άλλωστε, συνιστά την απαρχή της σκέψης και του μυστικισμού του, σε όλα τα οντολογικά επίπεδα. Για τον Πλωτίνο, η μυστικιστική ένωση του ατόμου με το θείο αφορά σε μια βιωματική εμπειρία και όχι σε ένα είδος συστήματος ή θρησκείας, χωρίς αυτό όμως να σημαίνει απαραίτητως ότι ο ίδιος επέτυχε τη μυστική αυτή ένωση με το Αγαθό. Υπό αυτό το πρίσμα, δεν έχει αποδειχθεί αν η προσωπική εμπειρία του Πλωτίνου συνιστά και την έλλογη-έμπρακτη απόδειξη των μυστικιστικών του θέσεων<sup>416</sup>.

Η πλωτινική κατασκευή που αναγάγει σε ανώτερο επίπεδο τον νοητό κόσμο, σε αντίθεση με τον αισθητό, είναι ξεκάθαρα μεταφυσική και ταυτίζεται σε πολύ μεγάλο βαθμό με τον κόσμο των ιδεών του Πλάτωνος. Ο Πλωτίνος επιτρέπει στον φιλόσοφο να υπερβεί τα όρια της αισθητής πραγματικότητας και να ανέλθει στο ανώτατο επίπεδο, προκειμένου να γνωρίσει τον εαυτό του και τον κόσμο. Όπως ο Πλάτων<sup>417</sup> πιστεύει ότι ο σκοπός της ζωής είναι η ομοίωση με τον θεό, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της φρόνησης, των ενάρετων πράξεων και της θέασης των ιδεών. Ο Πλωτίνος ορίζει επίσης ως ανώτατο στόχο της ζωής των ανθρώπων την θέαση και την ένωση με το Εν (το απόλυτο Αγαθό). Με αφετηρία αυτή τη σκέψη, ο Πλωτίνος ερμηνεύει τον κόσμο μέσω της υπέρβασης, αφενός της αισθητής πραγματικότητας και αφετέρου του νοητικού επιπέδου, μέσω της οποίας ανακαλύπτεται εντός της ψυχής η θεϊκή παρουσία. Αυτή, δείχνει στην ψυχή τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να επιτύχει τον στόχο αυτό. Σε αυτό το φιλοσοφικό πλαίσιο, κάθε άνθρωπος αποσκοπεί να διαμορφώσει τη ζωή του με

---

<sup>415</sup> Armstrong, (1979), 183.

<sup>416</sup> Armstrong, (1979), 176, 181.

<sup>417</sup> Πλάτων, *Θεαίτητος*, 176b.

τέτοιο τρόπο, ώστε η ψυχή του, μακάρια και καθαρή, να καταστεί ικανή να αποδεχτεί την αποκαλυπτόμενη αλήθεια, να κατανοήσει τη θεϊκή της φύση και εν τέλει να ενωθεί με το θείο αυτό καθαυτό<sup>418</sup>.

Η προσφυγή του Πλωτίνου στη μυστικιστική θρησκεία και τη μεταφυσική προσέγγιση του κόσμου προκύπτει ως απόρροια της αδυναμίας του να επιλύσει ορισμένα προβλήματα της πλατωνικής φιλοσοφίας<sup>419</sup>. Ο Πλωτίνος επιχειρεί να αποδείξει την υπαρξιακή αλήθεια του κόσμου της νόησης, παρ' ότι υπερβαίνει τα αισθητηριακά δεδομένα και θεωρείται μάλλον ακατάληπτη ή απρόσιτη, μέσω της ικανότητας που διαθέτει ο άνθρωπος. Η ψυχή του ανθρώπου, κατά την ενσώματη ζωή της, δύναται να ανακαλύψει τον κόσμο της νόησης, αν και εφόσον καταφέρει να αναπτύξει τις δυναμικές και λανθάνουσες ικανότητές της. Βάσει του ανωτέρω, μπορεί να εξαχθεί ότι η θέση του Πλωτίνου είναι φύσει αισιόδοξη, δεδομένου ότι στοιχειοθετείται στην πίστη περί της θείας καταγωγής της ψυχής του ανθρώπου, που αν και ανήκει ολοκληρωτικά στον κόσμο της νόησης, δεν διακόπτει ποτέ την σύνδεση μαζί της, ακόμα και κατά την επίγεια ζωή της. Η σημαντικότητα αυτού του πλωτινικού δόγματος έγκειται στο ότι υπερβαίνει το αρχαιοελληνικό παραδοσιακό δίπολο «αίσθησης-νόησης» και επιτρέπει στην ψυχή να ανακαλύψει την αλήθεια της ενιαίας πραγματικότητας στο παρόν της. Δεδομένου ότι ο άνθρωπος διαθέτει δύο φύσεις, μια κατώτερη και μια ανώτερη, βιώνει μια διαρκή σύγκρουση μεταξύ αίσθησης και πνεύματος. Η εν λόγω σύγκρουση τερματίζεται μέσω της ολοκλήρωσής της, η οποία επιτυγχάνεται με την ενασχόληση με τα ανώτερα φυσικά όντα. Αυτό σημαίνει ότι η ολοκλήρωση της φύσης του ανθρώπου λαμβάνει χώρα με το μυστικιστικό ταξίδι της ψυχής με σκοπό την ανακάλυψη του αληθινού εαυτού, όπως ήταν στην πρότερη και αρχέγονη κατάστασή του. Αυτή η ανακάλυψη, ταυτίζεται με την εκπλήρωση της σημαντικότερης και βαθύτερης επιθυμίας του ανθρώπου.

Η ανακάλυψη της αληθινής πραγματικότητας μπορεί να γίνει δια της αναγωγικής οδού και αφορά στην ενορατική ένωση με το Εν, το υπέρτατο Αγαθό. Η πορεία αυτή καθορίζεται από το αθάνατο, έλλογο μέρος της ψυχής, που δύναται να παρουσιάσει μέσα από τα είδωλα και τις εικόνες του αισθητού κόσμου, τον κόσμο των

---

<sup>418</sup>Καλλιγιάς, Π. , (1991). Πορφύριος, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2.26.

<sup>419</sup> Dillon, (1992) 194.

αρχετύπων. Ο διάχυτος αυτός διανοητικός πλωτινικός μυστικισμός, δεν αφορά σε καμία περίπτωση σε κάτι μαγικό ή εκτός λογικής, αλλά προϋποθέτει και απαιτεί την ολοκλήρωση μιας τελετουργίας. Αυτή, μπορεί να αποκλίνει παρασάγγας από τις σωματικές ασκήσεις των ανατολικών θρησκειών, αλλά σχετίζεται με μια διανοητική και στοχαστική διεργασία φιλοσοφικών αληθειών, με απώτερο σκοπό την ένωση της ψυχής με το θείο και την κατάκτηση του νοητού αρχετύπου<sup>420</sup>. Η αντίληψη ότι η πραγματική φύση του ανθρώπινου όντος εντοπίζεται στον κόσμο της νόησης, συνεπάγεται ότι το κατώτερο μέρος του, δηλαδή το υλικό σώμα του, δεν μπορεί να συμβάλλει στην πνευματικότητα του ανώτερου μέρους του. Ο μυστικισμός του Πλωτίνου, ως τρόπος διατήρησης της καθαρότητας της αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής σκέψης, πλαισιώνεται από τη διανοητική ενεργοποίηση του ανθρώπου, που θα οδηγήσει στην ένωση με το απόλυτο Αγαθό<sup>421</sup>. Η πραγμάτωση του απώτερου σκοπού δεν μπορεί να προκύψει μόνο μέσω της φιλοσοφικής διεργασίας. Απαιτείται η κατάκτηση ηθικών εφοδίων, όπως είναι η φρόνηση και η αρετή, μέσω των οποίων η ψυχή θα ανέλθει και θα ενωθεί με την αρχή κάθε αρετής και την αιτία των πάντων<sup>422</sup>.

Η μεταμόρφωση της πλωτινικής ψυχής, άρα και η πραγματική εσωτερική μεταμόρφωση του ατόμου, επιτυγχάνεται μόνο με την ηθική ανάτασή του, μέσω της φιλοσοφικής διεργασίας και της άσκησης της αρετής. Η ηθική αυτή ανάταση ισοδυναμεί με την εναρμόνιση των μερών της ψυχής, η οποία με τη σειρά της επιφέρει κάθαρση και συμμετρία. Τότε, σπάει ο δεσμός της ψυχής με την αισθητή πραγματικότητα και «ανοίγει» η οδός που οδηγεί στο Αγαθό<sup>423</sup>. Σε αυτή την κατάσταση, το άτομο καθίσταται εικόνα του απόλυτα Αγαθού. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η άσκηση της αρετής εξαγνίζει την ψυχή του ατόμου, την ανυψώνει στο ανώτατο σημείο και της επιτρέπει να υπερβεί τη φύση της, ώστε να μοιάζει με το αρχέτυπό της, άρα και στο απόλυτο Αγαθό. Αυτό σημαίνει ότι το άτομο χάνει την ψυχή του ή τον νου ή τον εαυτό του. Αντίθετα, τα βρίσκει εκ νέου, δεδομένου ότι επαναφέρει θεϊκό στοιχείο που ενυπάρχει εντός του στο θεϊκό παν, χωρίς να προϋποθέτει

---

<sup>420</sup> Armstrong, H.A. (1962). *Plotinus*, New York: Collier Books, 129· Dodds, E.R. (1996). *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, Γιατρομανωλάκης, Γ. (μτφρ. & προλ.), Αθήνα: Καρδαμίτσα, 181-183.

<sup>421</sup> Dodds, (1960) 139· Armstrong, H.A. (1975). The Escape of the One. An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West, *Plotinian and Christian Studies*, London: Variorum Reprints, 81.

<sup>422</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* II, 9.5, 39-40.

<sup>423</sup> Αντωνίου, Τ. (2000). *Ο Πλωτίνος θεάται το Ον*, Αθήνα: Δωδώνη, 152.

οποιαδήποτε μορφή μεταθανάτιας απελευθέρωσης από την ύλη<sup>424</sup>. Αυτό σημαίνει ότι ο Πλωτίνος αποδέχεται τη δυνητική ένωση της ψυχής με το Αγαθό, όσο η πρώτη βρίσκεται στην ενσώματη και επίγεια κατάστασή της, χωρίς να προαπαιτεί την αποδέσμευσή της από την ύλη<sup>425</sup>. Στο μυστικιστικό πλωτινικό σύμπαν, η ένωση με το απόλυτο Αγαθό δεν αφορά σε ένα υπερφυσικό, αλλά σε ένα φυσικό γεγονός.

Ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνικοί συμφωνούν για την κατωτερότητα του αισθητού κόσμου, από την οποία αναγνωρίζουν ότι μπορούν να ξεφύγουν και να καταφύγουν στον κόσμο της νόησης, δηλαδή της ανωτερότητας, απλώς και μόνο στρεφόμενοι προς τον εσωτερικό τους κόσμο. Ωστόσο, θα πρέπει να καταστεί σαφές ότι η νεοπλατωνική θέση είναι περισσότερο αισιόδοξη, περισσότερο θετική και καθόλου ισοπεδωτική, αναφορικά με την κατωτερότητα της επίγειας πραγματικότητας<sup>426</sup>. Ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνικοί δεν προτείνουν φυσική ή μεταφυσική φυγή από την αισθητή πραγματικότητα, αλλά παρακινούν το άτομο να αναζητήσει τον κόσμο της νόησης, που βρίσκεται εντός της ψυχής του. Ο υποστασιακός χρόνος και τόπος της νόησης ταυτίζεται με την ψυχή του ίδιου του ατόμου. Η άνοδος προς το απόλυτο Αγαθό συνιστά ένα φυσικό γεγονός, ένα αναπόσπαστο μέρος της εξελικτικής πορείας, που συνεπάγεται στροφή προς τα έσω, άσκηση της αρετής, απόσυρση από τα εγκόσμια, κάθαρση και εξαγνισμό της ψυχής, επανα-κατάκτηση της αληθινής φύσης<sup>427</sup>. Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα και τους προηγούμενους φιλοσόφους<sup>428</sup>, ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνικοί, αν και δεν αμφισβητούν την κατωτερότητα του αισθητού κόσμου, δεν την ακυρώνουν και δεν στοιχειοθετούν τη συλλογιστική τους στην αυστηρή διάκρισή του από τον ανώτερο νοητό κόσμο. Ο Πλωτίνος αποδέχεται ότι η ουσία του ανθρώπου εντοπίζεται τόσο στο έμψυχο όσο και στο ενσώματο μέρος του, παρ' όλο που το δεύτερο, μαζί με τα κατώτερα επίπεδα της ψυχής, δεν διαθέτει τη δυνατότητα να ανέλθει στην υψηλότερη βαθμίδα διάνοιας. Οι διάδοχοί του, νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι, ενίσχυσαν την ανωτέρω θέση: λόγω της αντίληψης περί του πανταχού παρόντος θείου στοιχείου, έδιναν μεγάλη

---

<sup>424</sup> Πορφύριος, (1991) 2.23-9.

<sup>425</sup> Lloyd, A.C. (1990). *The anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press, 177· Armstrong, (1962) 130.

<sup>426</sup> Armstrong, A.H. (1979). *Gnosis and Greek philosophy, Plotinian and Christian Studies*, 110.

<sup>427</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, III, 6.5, 19-22.

<sup>428</sup> Armstrong, (1979), 110.

σημασία στον κόσμο της αίσθησης και της εμπειρίας, και πίστευαν στη σχέση του ανθρώπου και με τις δύο πραγματικότητες<sup>429</sup>.

Ο Πλωτίνος και οι νεοπλατωνικοί διαφοροποιούν τη θέση τους από την πλατωνική φιλοσοφική παράδοση, καθώς δεν αποδέχονται ότι ο άνθρωπος είναι η ψυχή του. Αν και η ουσία της φύσης των ανθρώπων βρίσκεται στο έλλογο μέρος της ψυχής τους, το οποίο διαχωρίζεται πλήρως από τα κατώτερα στρώματά της, καθώς και από το υλικό σώμα, η προσωπική εμπειρία των ανθρώπων είναι αυτή που παρέχει τη βεβαιότητα ότι είναι δυνατή η επίτευξη ενός ανώτερου τρόπου ζωής, σύμφωνου με την ανώτερη φύση, χωρίς να υπόκειται σε περιορισμούς από την υποστασιακή θνητότητά τους. Στο πλωτινικό φιλοσοφικό σύμπαν οι άνθρωποι είναι ικανοί να ρυθμίσουν τον βίο τους, ανάλογα με τις αξίες τους, την αρετή και την φρόνησή τους, δύνανται να εναρμονίσουν την ανθρώπινη και τη μη ανθρώπινη φύση τους στον βαθμό που επιθυμούν, καθ-ορίζοντας έτσι αυτοβούλως την αρμόζουσα θέση τους στον κόσμο<sup>430</sup>. Η πλωτινική συλλογιστική περί αρμονικής συμβίωσης σώματος και ψυχής, ύλης και πνεύματος, αίσθησης και νόησης, προϋποθέτει την επίτευξη της προσδοκώμενης μεταξύ τους ισορροπίας και απορρέει από την αιώνια και θεία δημιουργική δύναμη του απόλυτου Αγαθού, του Ενός<sup>431</sup>.

Αν ο αισθητός κόσμος συνιστά την εξωτερίκευση του νοητού κόσμου, ουσιαστικά συνεπάγεται το ότι η εξωτερική πραγματικότητα βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με την εσωτερική. Η θεία δύναμη του ανώτερου, εσωτερικού και νοητού κόσμου, εξωτερικεύεται στον κόσμο των αισθήσεων, ο οποίος, αν και ατελής, αποτελεί την εξωτερική έκφραση της αιώνιας και στατικής θείας δύναμης. Συνεπώς, η αληθινή γνώση δεν μπορεί να εξαιρεί την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά αντίθετα εκκινεί από αυτή. Εξάλλου, η πορεία προς την ένωση με το Ένα, είναι ανοδική και προϋποθέτει τη μετάβαση από τα κατώτερα επίπεδα της ύλης και της ψυχής, στα ανώτερα της τελευταίας. Η ατομική ψυχή εμπεριέχει το σύμπαν και η ψυχή εμπεριέχεται στο άτομο. Για τον Πλωτίνιο, είναι θεμελιώδους σημασίας να συνειδητοποιηθεί από την ίδια την ψυχή, η δυναμική και λανθάνουσα ικανότητα-δυναμική της να αυτο-διαμορφώσει τον

---

<sup>429</sup> Armstrong, (1979a), 8.

<sup>430</sup> Armstrong, A.H. (1976). «The apprehension of divinity in the self and cosmos in Plotinus», στο: Harris, B.R. (ed), *The Significance of Neoplatonism*, (187-198), State University of New York Press, 188.

<sup>431</sup> Evangeliou, (1999), 40.

βίο έτσι, ώστε να ανακαλυφθεί η αληθινή φύση και εν τέλει η αληθινή γνώση. Για την επίτευξη αυτής της συνειδητοποίησης, δεν αρκεί μια στατική στροφή προς τον εσωτερικό κόσμο, αλλά η ενεργοποίηση ενός αποτελεσματικού τρόπου ανακάλυψης και κατανόησης της θεϊκής εκεί παρουσίας<sup>432</sup>.

Η δύναμη του θείου υφίσταται εντός της ανθρώπινης ψυχής και η βίωση της πρώτης εξαρτάται από την κάθαρση της δεύτερης. Μοναδική οδός πραγμάτωσής τους είναι η πνευματική διαφώτιση, μέσω της φιλοσοφικής άσκησης και διαλεκτικής. Για τον λόγο αυτό, η πλωτινική συλλογιστική αναδεικνύεται σε οδηγό φιλοσοφικής σκέψης, άρα και οδηγό της ανθρώπινης ψυχής. Δεν πρόκειται για μια διανοητική καθοδήγηση που περιορίζεται σε θεωρητικό επίπεδο, αλλά επεκτείνεται και σε πρακτικό επίπεδο, στην καθημερινή ζωή. Ουσιαστικά, αφορά σε διανοητικές-πνευματικές ασκήσεις που οδηγούν στην ανάταση της ψυχής, και έτσι η φιλοσοφία αναδεικνύεται σε έναν τρόπο ζωής που οδηγεί στην απόλυτη αλήθεια, στην απόλυτη γνώση, στην απόλυτη αρχή των πάντων, άρα και στη σωτηρία της ψυχής. Σύμφωνα με μελετητές του έργου και του βίου του, το φιλοσοφικό-πνευματικό αυτό σύστημα του Πλωτίνου αποτελεί απόρροια της προσωπικής αυτογνωσιακής και αυτοπροσδιοριστικής στροφής στον εσωτερικό νοητικό κόσμο, και εν τέλει της «καθαρτικής» και εκστατικής εμπειρίας της ένωσής του με το απώτερο αντικείμενο της επιθυμίας του<sup>433</sup>.

Η προσωπική εκστατική εμπειρία της ένωσης της ψυχής του Πλωτίνου με το Ένα<sup>434</sup> έχει απασχολήσει τους μελετητές του, στο πλαίσιο της διαλεκτικής που αναπτύχθηκε γύρω από το ζήτημα της συνέπειάς του, όσον αφορά στην πρόθεσή του να λειτουργήσει ως πνευματικός οδηγός, ως συνοδοιπόρος ή συμπαραστάτης των ανθρώπων στην προσπάθειά τους να στρέψουν το βλέμμα τους προς τα έσω, για την κατάκτηση του μεγαλύτερου βαθμού αυτογνωσίας<sup>435</sup>. Ο Πλωτίνος αναφέρει στο

---

<sup>432</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* II, 9.15, 32-34.

<sup>433</sup> Ο Πορφύριος (23.7.16.) αναφέρει ότι ο Πλωτίνος βίωσε την εμπειρία αυτή της ένωσης με το απόλυτο Αγαθό τέσσερις (4) φορές. Και ο ίδιος ο Πλωτίνος αναφέρθηκε στη μυστικιστική του αυτή εμπειρία (Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 8.1, 1-11), (Hadot, P. (2007). *Πλωτίνος ή η απλότητα του βλέμματος*, Δελλή, Ε. (μτφρ.), Σαμοθράκη, Ν. (επιμ.), Αθήνα: Αρμός, 153).

<sup>434</sup> Ο ίδιος ο Πλωτίνος αναφέρεται πλειστάκις στην εμπειρία του αυτή σε πολλαπλά χωρία των *Έννεάδων* του, όπως I 6.7, 1-1· III 8.9, 13-32· IV 9.3, 1-11· V 3.4, 4-15 και 8.11, 1-19· VI 7.31, 5-35 και 9.3, 14-27 και 8.15, 14-23.

<sup>435</sup> Armstrong, (1962), 193.



πέμπτο (V) και το έκτο (VI) βιβλίο των *Εννεάδων*<sup>436</sup> ότι η γνώση που αποκομίζει αυτός που ενώνεται με το Ένα, δεν μπορεί να περιγραφεί ή να εκφραστεί, παρά μόνο να βιωθεί. Στο πλαίσιο αυτό, σύμφωνα με τον Armstrong και τον Rist (να γίνει παραπομπή στις υποσημ.) ο Πλωτίνος λειτουργεί σαν από παράδειγμα του φιλοσόφου, που μέσα από τη διδασκαλία του και κυρίως τον τρόπο ζωής του, αποτυπώνει τη σημαντικότητα της αναγωγής της ψυχής στο Ένα. Ο πλωτινικός αυτός «φιλόσοφος» είναι ο απεγκλωβισμένος από τα δεσμά του πλατωνικού Σπηλαίου, που επιφορτίζεται με το καθήκον να επιστρέψει στον κόσμο και να παράσχει τη γνώση του για να δείξει τον «δρόμο» σε όσους βρίσκονται σε άγνοια. Αυτή η προσφορά του συνεπάγεται την καθοδήγηση για την ανακάλυψη της αλήθειας, κι όχι απλώς τη μετάδοσή της, η οποία θα έπληττε την καθαρότητα της ψυχής. Η ανακαλυπτική διαδικασία λαμβάνει χώρα με την υιοθέτηση ενός διαφορετικού τρόπου ζωής και ενός διαφορετικού τρόπου αντίληψης της πραγματικότητας, μέσω των οποίων η ψυχή στρέφεται προς την ενδότατη ύπαρξή της και ανακαλύπτει την αλήθειά της που εκφράζεται με πράξεις και όχι με λόγο<sup>437</sup>.

Στις *Εννεάδες* του, σε πολλά και διάσπαρτα χωρία, ο Πλωτίνος εκφράζει σκέψεις και απορίες περί της ανθρώπινης φύσης, περί του αληθινού εαυτού, περί των βαθμών της ανθρώπινης γνώσης. Φαίνεται ότι οι δημιουργικοί αυτοί προβληματισμοί του απορρέουν από θέματα που σχετίζονται με την ανθρώπινη σκέψη και ενέργεια, με τον τρόπο που ο άνθρωπος διάγει ή όχι τον βίο που του αρμόζει, με τις πραγματικές διαστάσεις που συνθέτουν το είναι, το εγώ και την πραγματική υπαρκτική υπόσταση του καθενός. Ο Πλωτίνος διερωτάται για το ποιος είναι πραγματικά κάθε άνθρωπος, για το από τι συνίσταται κάθε ανθρώπινη ύπαρξη, για τη μοναδικότητα ή την «ιδιαιτερότητα» της ατομικής ζωής, για την δυνατότητα υπέρβασης του αισθητού και μετάβασης στο επέκεινα, όπου, κατ' αυτόν, βρίσκεται η αληθινή και υπερβατική ζωή. Παράλληλα, ζητά απαντήσεις στα ερωτήματα που εφορμώνται από την προσπάθεια αναζήτησης του αληθινού εαυτού, από την ανάγκη ανεύρεσής του είτε μέσα στην ατομική ψυχή, η οποία κατοικεί στον νοητό κόσμο, είτε μέσα από εκείνη την ψυχή που είναι ενσωματωμένη στον χρόνο. Ο Πλωτίνος αναγνωρίζει ότι το είναι και το εγώ, άρα τον πραγματικό εαυτό, μπορεί να τον βρει ο καθένας είτε στην ψυχή εντός του νοητού

---

<sup>436</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* V, 3.13, 1-9 και VI 9.10, 19-21.

<sup>437</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* I, 6.8, 26 και VI 9.11, 22.

κόσμου, είτε στην ψυχή εντός του χρόνου. Ωστόσο, για τον Πλωτίνο, είναι θεμελιώδους σημασίας ο άνθρωπος να γνωρίσει ποιο είναι το πραγματικό είναι και εγώ του, ποιος είναι ο αληθινός εαυτός του, πριν τεθεί στη διαδικασία να τον απωλέσει. Με άλλα λόγια, ο Πλωτίνος δίνει πολύ μεγάλη βαρύτητα στην κατάκτηση της πραγματικής και σε βάθος αυτογνωσίας.

Στην πρώτη *Εννεάδα* οι ανωτέρω σκέψεις εκφράστηκαν, προσεγγίστηκαν και απαντήθηκαν από τον Πλωτίνο υπό τη μορφή της ερώτησης που αφορά στο τι είναι ο άνθρωπος. Σύμφωνα με τον ίδιο, η ανθρώπινη φύση είναι διττή, καθώς αποτελείται από ανθρώπινο και ζωικό μέρος, το οποίο ουσιαστικά δηλώνει τη σύνθεση/σύνδεση ψυχής και σώματος, δηλαδή το *συναμφότερον*<sup>438</sup>. Κάποιες ανθρώπινες ενέργειες ανήκουν στο ανθρώπινο και κάποιες στο ζωικό μέρος της φύσης του. Βάσει αυτού του γνώμονα, προκύπτουν επιμέρους ερωτήματα, τα οποία ο Πλωτίνος αναλαμβάνει να πραγματευτεί. Αυτά αφορούν στο πως μπορεί ο αληθινός εαυτός, δηλαδή το *είναι*, το *εγώ*, να είναι διττός, πως μπορεί το εμείς, ως ανθρώπινη φύση, να είναι ταυτόχρονα υποκείμενο της εμπειρίας και αντικείμενό της, ανάλογα πάντα με την οπτική που διατηρεί ο καθένας για τον κόσμο, ποιον από τους εαυτούς πρέπει κάθε άνθρωπος να θεωρήσει αληθινή φύση του και να ταυτιστεί με αυτόν, πως μπορεί να μείνει πιστός σε όσα του προστάζει η εμπειρία του ή να υιοθετήσει τη θεωρία, πως μπορεί να γνωρίζει ότι, οτιδήποτε επιλέξει, θα τον οδηγήσει με ασφάλεια στην (αυτο)γνωσία. Στο πλωτινικό σύμπαν, η ανθρώπινη εμπειρία επιβάλλει τη διττότητα (την αμφισημία) καθώς επιτρέπει την επικράτηση του ενοποιημένου συνόλου επί της ενότητας του εαυτού. Εξάλλου, η ανθρώπινη προσωπικότητα συνιστά ένα συνεχές, εφόσον το θείο και το φυσικό μέρος της ανθρώπινης φύσης δεν διαχωρίζονται<sup>439</sup>.

Τα δύο ανθρώπινα μέρη διακρίνονται σαφώς και είναι αναμφισβήτητα κατανοητό ότι ο άνθρωπος βρίσκεται εντός των ορίων της ενσώματης φύσης του. Ωστόσο, ο Πλωτίνος υποστηρίζει και στοχεύει να καταδείξει ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να υπερβεί τα πεπερασμένα αυτά όρια, ώστε να αναχθεί στο επέκεινα, στο οποίο δύναται να ανακαλύψει τον αληθινό και ανώτερο εαυτό του. Στο πλαίσιο αυτής της φιλοσοφικής αναζήτησης, ο Πλωτίνος εισάγει και αξιοποιεί την έννοια της «ελεύθερης βούλησης», μέσω της οποίας ο άνθρωπος δύναται να ξεπεράσει την

---

<sup>438</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* I, 1.5,1 και I, 1.10, 5-7.

<sup>439</sup> Dodds, (1988), 42.

ιστορικότητά του και εν τέλει να κατανοήσει τον αληθινό εαυτό του πέρα από τον κόσμο της εμμένειας. Έχοντας ως εφόδιο την ελεύθερη βούληση, ο άνθρωπος είναι σε θέση να υποβάλει τον εαυτό του σε ερωτήματα και να προβεί σε αναζητήσεις αναφορικά με τον αληθινό εαυτό του, ανεξαρτήτως του ποιος είναι αυτός. Με την ελεύθερη ενεργοποίηση της βούλησής του, του παρέχεται η ευκαιρία και η δυνατότητα να βγει από την κατάσταση της άγνοιας, να περάσει στο «φως» της γνώσης, άρα να άρει την καταδίκη της αγνωσίας της ενσώματης φύσης του. Η έννοια της βούλησης καθιστά σαφές ότι το αν ο κάθε άνθρωπος κατορθώσει να αυτο-αναχθεί στο υψηλότερο σημείο της αλήθειας του, εξαρτάται και καθορίζεται αποκλειστικά και μόνο από τον ίδιο. Από το πόσο πρόθυμος είναι να περάσει από την άγνοια-αγνοσία στη γνώση. Η ενεργοποίηση της ελεύθερης βούλησης «τοποθετεί» τον άνθρωπο σε κατάσταση θέασης του Ενός, δηλαδή στο υψηλότερο σημείο της αλήθειας, καθώς προϋποθέτει την ανακάλυψη της ατομικής ισχύος και την αναγνώριση της πραγματικής του φύσης. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, δεν είναι αρκετή η οντολογική σύνδεση του ανθρώπου με το Ένα, προκειμένου να οδηγηθεί σε αυτό και να κατακτήσει την αλήθεια, αλλά είναι επιβεβλημένο να παρωθηθεί και να ενεργοποιηθεί μέσω της ελεύθερης του βούλησης<sup>440</sup>.

Η υπέρβαση των πεπερασμένων ορίων της εμμένειας και η μετάβαση στο επέκεινα, όπου υπάρχει η ύψιστη αλήθεια, συνεπάγεται, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, τη σωτηρία της ψυχής του ανθρώπου. Εφόσον, η εν λόγω υπέρβαση εξαρτάται από την ενεργοποίηση της ελεύθερης βούλησης, το ίδιο εξαρτημένη από την τελευταία είναι η σωτηρία της ανθρώπινης ψυχής. Η μετάβαση από το «σκοτάδι» της άγνοιας-αγνοσίας στο «φως» της γνώσης, επιτυγχάνεται μέσω της στροφής της ψυχής προς τον βαθύτερο εσωτερικό της εαυτό, διαδικασία γνωστή ως «εσωτερίκευση», της οποίας καταλυτικό στοιχείο είναι ο νους<sup>441</sup>. Η εν λόγω διαδικασία δεν περιγράφεται ούτε εξηγείται λεπτομερώς από τον Πλωτίνο, καθώς αποφεύγει να προτείνει τρόπους βάσει των οποίων θα μπορούσε κανείς να τη φέρει σε πέρας. Το μόνο που μπορεί να εξαχθεί ως προς αυτή, αφορά στην ικανότητα επιστροφής που έχει αναγνωρίσει στην ψυχή ως προσφορά του Αγαθού, η οποία όμως καθορίζεται αποκλειστικά και μόνο από την ίδια. Κι αυτό γιατί, εφόσον στην πλωτινική κοσμοθεωρία το Εν δεν εξαρτάται, δεν

---

<sup>440</sup> Armstrong, A.H. (1938). «The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *The Classical Quarterly*, 32(3/4), 194.

<sup>441</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 8.11, 1-4.

καθορίζεται και δεν «πέφτει» στην ανάγκη των δημιουργημάτων του, η επιστροφή της ψυχής δεν μπορεί να επιβάλλεται από κάποια μυστική γνώση<sup>442</sup>. Λόγω της αγαθότητάς του, το Εν προσφέρει σε όλα τα δημιουργήματά του ξεχωριστά το δικαίωμα να επιλέγουν το αν θα είναι παρόν στη ζωή τους και το αν επιθυμούν να εξασφαλίσουν μέσω αυτού, τη σωτηρία της ψυχής τους<sup>443</sup>. Ωστόσο, ο Πλωτίνος δεν προσδιορίζει σαφώς αν το Εν επιδιώκει ή επιθυμεί τη σωτηρία της ψυχής των δημιουργημάτων του ή αν γνωρίζει ή «αλληλεπιδρά» με τις ψυχές που σώζονται, ανερχόμενες στο επέκεινα και το υπερβατικό, δηλαδή σε αυτό. Ενδεχόμενη παραδοχή της άγνοιας του Ενός για τις ψυχές που σώζονται, αποκλείει παράλληλα την πιθανότητα το Εν να επιδιώκει ή να επιθυμεί τη σωτηρία τους<sup>444</sup>.

Η εσωτερική δύναμη είναι μια ιδιότητα κοινή στους ανθρώπους, η οποία συνιστά προϋπόθεση αυτογνωσίας, υπό το πρίσμα ότι κάθε ένας δύναται να αυτοαναχθεί στο υψηλότερο δυνατό επίπεδο πραγματικότητας και γνώσης. Τα ερωτήματα που εγείρονται στη βάση της ανωτέρω θέσης αφορούν στο αν η συνολική διαδικασία αυτή, ιδωμένη ως μια πορεία κατάβασης και ανάβασης, ισοδυναμεί με την επιστροφή της ανθρώπινης ψυχής στον νοητό κόσμο που επιβάλλεται από τη φύση της, καθώς επίσης στο αν αυτό σημαίνει ότι εξαιτίας της συγγένειας της ψυχής με το θείο η διαδικασία ανόδου-καθόδου είναι είτε το αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησης που διέπει την ψυχή είτε άλλων προϋποθέσεων, όπως είναι η ικανότητά της να ανέρχεται στο ύψιστο σημείο αλήθειας. Ο Πλωτίνος αναμφίβολα αναγνωρίζει την αναγκαιότητα ύπαρξης ορισμένων βασικών αρχών που προάγουν τη γνωστική αυτή διαδικασία, που ωθούν τις ψυχές των ανθρώπων να προσεγγίσουν το ύψιστο σημείο της ανάβασης. Σε διαφορετική περίπτωση, η πραγμάτωση της εν λόγω διαδικασίας αποτυγχάνει και έτσι οι άνθρωποι αδυνατούν να φτάσουν στην προσδοκώμενη αυτογνωσία.

Ο Πλωτίνος διασαφηνίζει ότι η γνωστική διαδικασία εκκινεί με τον αρχικό προσδιορισμό του ποιος είναι αυτός που προβαίνει στην αναζήτηση, στο αν διαθέτει την εσωτερική δύναμη -τις γνωστικές ιδιότητες- να αφήσει πίσω την κατάσταση άγνοιας-αγνωσίας και να αναγνωρίσει, στο αν γνωρίζει εκ των προτέρων τι είναι αυτό που τίθεται στο επίκεντρο των αναζητήσεών του, στο αν είναι σε θέση να αντιληφθεί

---

<sup>442</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 5.12, 41-50.

<sup>443</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 5.12, 34.

<sup>444</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 4.9, 16, 12-16.

ότι έχει επιτύχει τον στόχο του, δηλαδή την αυτογνωσία, και στο αν η αναζήτηση είναι αυτή που αρμόζει σε αυτόν. Στην πλωτική σκέψη, κάθε άνθρωπος είναι ικανός να ανακαλύψει μόνο οτιδήποτε είναι συγγενές με αυτόν και έτσι, σε διαφορετική περίπτωση, κάθε γνωσιακή αναζήτηση πρόκειται να αποβεί άσκοπη και άκαρπη<sup>445</sup>. Εντός της πλωτικής πρωταρχικής ψυχής υπάρχει ολόκληρος ο ξεχωριστός νους του καθενός. Πρόκειται για τον ενιαίο και αμέριστο νου που συνιστά το κοινό συστατικό στοιχείο που ενώνει όλες μαζί τις μοναδικές ατομικές ψυχές. Ο άνθρωπος συντίθεται από την αμέριστη ουσία που μεταδίδεται στις ψυχές των ανθρώπων, με κάποιον απροσδιόριστο και άγνωστο τρόπο, διαμέσου της έτερης ουσίας που εντοπίζεται καταμερισμένη στα σώματα. Συνεπώς, στον άνθρωπο εντοπίζεται το θεϊκό εκείνο στοιχείο που τον συνδέει με τον νοητό κόσμο και του δίνει τη δυνατότητα να αυτοαναχθεί εντός του τελευταίου. Σε αυτό το πλαίσιο, η ύπαρξη του ανθρώπινου νου καθίσταται μεγαλύτερης αξίας, λόγω του γεγονότος ότι η στροφή προς αυτόν φέρνει την ψυχή εγγύτερα στην πραγμάτωση του απώτερου σκοπού της, δηλαδή την ικανοποίηση της ύψιστης επιθυμίας της, που δεν είναι άλλη από τη θέαση του Ενός, του Αγαθού. Ο ανθρώπινος νους λαμβάνει, υπό αυτές τις συνθήκες, τη θέση της ενδιάμεσης κατάστασης μεταξύ της αισθητής ζωής της ψυχής και της ένωσής της με την πηγή της, με τρόπο εκστατικό<sup>446</sup>.

Στο πλωτικό κείμενο διατηρείται η τριμερής πλατωνική διάκριση της ψυχής και η θεώρηση του λογιστικού μέρους ως ανώτερου μέρους αυτής, το οποίο έχει στενή συγγένεια με τον νου: «οὐ γάρ νοῦς ἐμεῖς κατ' ἐκείνον οὖν τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ»<sup>447</sup>. Αξίζει να αναφερθεί ότι ο Πλωτίνος στις *Ἐννεάδες* του δεν αναφέρεται παρά σε λίγα μόνο σημεία στην τριμερή διαίρεση της ψυχής. Λόγω αυτού του ελλείμματος αναφορών μπορεί να υποτεθεί ότι ο ίδιος δεν μένει πιστός σε αυτή και ότι το ζήτημα της διαίρεσης της ψυχής θα πρέπει να συμπεριληφθεί στο σύνολο των θεματικών εκείνων που ο Πλωτίνος άφησε ασάφειες<sup>448</sup>. Βάσει σχολιασμών του Πρόκλου στον *Τίμαιο*, έχει εξαχθεί το συμπέρασμα ότι ο Πλωτίνος δεν αντιλαμβάνεται πλατωνικά το ανώτερο μέρος της ψυχής, καθώς δεν φαίνεται να ασπάζεται τη

---

<sup>445</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.1, 31-36.

<sup>446</sup> Armstrong, H.A. (1973). «Elements in the thought of Plotinus at variance with Classical Intellectualism», *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 13.

<sup>447</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 3.3, 31-32.

<sup>448</sup> Rist, M.J. (1971). «The problem of otherness in the Enneads», *Le Neoplatonisme*, 77-78.

διδασκαλία περί του ηγεμονικού και λογικού μέρους της πλατωνικής ψυχής. Αν και αξιοποιεί την πλατωνική ορολογία γύρω από το ζήτημα της διαίρεσης της ψυχής, δεν αποσκοπεί να συνταχθεί με την πλατωνική συλλογιστική, αλλά μάλλον να αντιπαρατεθεί σε αυτή. Κι αυτό γιατί, η επιστροφή της ψυχής προς την αρχέγονη πηγή της δεν θα μπορούσε να πραγματωθεί, αν η πρώτη δεν παρέμενε συνδεδεμένη με τη δεύτερη. Λόγω του γεγονότος ότι ο Πλωτίνος πιστεύει στη σύνδεση της ψυχής με τον νου και το Έν, καθώς και στη μυστική ένωση του με το Αγαθό, θεωρεί ότι κάθε άνθρωπος δύναται να ανέλθει στο ύψιστο επίπεδο αλήθειας. Ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι υπάρχουν πάντα οι προϋποθέσεις που απαιτούνται για τη συνειδητοποίηση από πλευράς των ανθρώπων, ότι ο αληθινός εαυτός τους, δηλαδή το ανώτερο μέρος της ψυχής τους, βρίσκεται διαρκώς και αενάως παρόν, έτοιμο να ανακαλυφθεί<sup>449</sup>. Το ενδιαφέρον του Πλωτίνου φαίνεται να επικεντρώνεται περισσότερο στον τρόπο που λειτουργεί η ψυχή, παρά στην ανάλυση των μερών της, ακολουθώντας περισσότερο την αριστοτελική οδό έναντι της πλατωνικής. Στο πλαίσιο αυτό, διέκρινε τη γνωσιακή ικανότητα της αντίληψης, της πρόσληψης, της αίσθησης, της φαντασίας, της μνήμης, της νόησης και της διάνοιας<sup>450</sup>.

Η πλωτινική ψυχή καταλαμβάνει την ηγεμονική της θέση όταν συμφωνεί με τον νου, είτε άμεσα, μέσω της αντίληψης της παρουσίας του, της θέασής του και της ένωσης μαζί του, είτε έμμεσα, διαμέσου της συμμόρφωσης στους «κανόνες» που της προστάζει<sup>451</sup>. Ο άνθρωπος ταυτίζεται υπερβατικά με τον νοητό κόσμο μέσω του νου, ο οποίος φωτίζει τον νου της ψυχής<sup>452</sup>. Ο ίδιος εξακολουθεί να είναι σύνθετος, αν και μετά την ενεργοποίηση του *εγώ* του από τον νου, ανάγεται σε υποκείμενο της συνείδησής του, που λειτουργεί καθοδηγητικά τόσο προς τον εξωτερικό αλλά και τον εσωτερικό του κόσμο<sup>453</sup>. Ο άνθρωπος τίθεται σε θέση να αυτο-γνωρίσει τον εαυτό του με διττό τρόπο: από τη μια γνωρίζει και συνειδητοποιεί τη φύση της διάνοιας στην

---

<sup>449</sup> Rist, M.J. (1967). «Integration and the undescended soul in Plotinus», *American Journal of Philosophy*, 88, 410-422.

<sup>450</sup> Blumenthal, H.J. (1996). «On soul and intellect», *The Cambridge companion to Plotinus*, 87.

<sup>451</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες*, V, 3.4, 1-5.

<sup>452</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες*, V, 3.3, 10-11.

<sup>453</sup> Καλλιγάς, Π. (2006). *Πλωτίνος, Έννεάς πρώτη*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 200.

οποία ανήκει η ψυχή του<sup>454</sup> και από την άλλη, γνωρίζει και συνειδητοποιεί τον εαυτό του, ο οποίος υπερβαίνει το αισθητό επίπεδο και ταυτίζεται με τον καθαρό νου<sup>455</sup>.

Στο πλωτινικό σύμπαν είναι κεφαλαιώδους σημασίας η ανάλυση της προσωπικότητας του ανθρώπου, καθώς αναλύεται για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρώπινης διανόησης, στα μέρη της. Στη φιλοσοφική σκέψη του Πλωτίνου, η ανθρώπινη προσωπικότητα παρουσιάζεται ως σύνολο του *εγώ* και της ψυχής. Ο Πλωτίνος αναφέρεται στο *εγώ* με την ανωνυμία *ἡμεῖς* και ουσιαστικά εννοεί τη συνείδηση του ανθρώπου, δηλαδή τη γνώση του αληθινού εαυτού. Το *εγώ* ταυτίζεται με τον νου, αλλά και με την ψυχή, δεδομένου ότι η ψυχή και ο νους δεν διαχωρίζονται μεταξύ τους. Η προσωπικότητα του ανθρώπου είναι αδιάσπαστη, συνεχής και ενιαία, ενώ η συνείδηση δεν διαθέτει τη δυναμική να διαταράξει το σύνολό της, καθώς η προσωπικότητα διέπεται από λειτουργίες που βρίσκονται εκτός της εμβέλειας και του ελέγχου της συνείδησης. Αντίθετα, το *εγώ* δύναται να στραφεί από τον εξωτερικό κόσμο στο εσωτερικό του ανθρώπου και έτσι, να ταυτιστεί με τον πραγματικό εαυτό, έχοντας νωρίτερα αποδεσμευτεί και απαλλαγεί από τις κατώτερες λειτουργίες του<sup>456</sup>.

Το νοητό και το αισθητό, ιδωμένα αμφοτέρωθεν ως επίπεδα γνώσης, διατηρούνται διακριτά μεταξύ τους, γεγονός που επιτάσσει την αξιοποίηση διαφορετικών όρων αναφοράς επ' αυτών. Ειδικότερα, όταν γίνεται αναφορά στην πρόσληψη των δεδομένων της αίσθησης και του αισθητού κόσμου, μέσω της ενεργοποίησης των αισθήσεων του ανθρώπου, χρησιμοποιείται ο όρος «αισθητηριακή πρόσληψη», ενώ όταν γίνεται αναφορά στην πρόσληψη των νοητικών δεδομένων, μέσω της ενεργοποίησης της διάνοιας, χρησιμοποιείται ο όρος «νοητική πρόσληψη». Αυτό που πρέπει να διασαφηνιστεί είναι ότι η εξέταση των γνωσιακών ικανοτήτων της ψυχής του ανθρώπου συνεπάγεται και την ταυτόχρονη εμβάθυνση στην πλωτινική φιλοσοφική σκέψη, καθώς προσεγγίζονται τόσο οντολογικά όσο και ψυχολογικά οι υποστάσεις. Οι γνωσιακές ικανότητες της πλωτινικής ψυχής αντιστοιχούν σε τρεις βαθμούς: τον κατώτερο, τον ενδιάμεσο και τον ανώτερο. Ο πρώτος αντιστοιχεί στην κατώτερη μορφή της ανθρώπινης γνώσης, δηλαδή των αισθητών αντικειμένων, και αφορά στη φαντασία και το αισθητό μέρος της ψυχής. Ο τρίτος αντιστοιχεί στην ανώτερη μορφή

---

<sup>454</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, V, 3.3.9-10.

<sup>455</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, V, 3.3,10-11.

<sup>456</sup> Dodds, (1960), 135.

της ανθρώπινης γνώσης, δηλαδή των νοητών αντικειμένων και αφορά στον νου, δηλαδή στο ηγεμονικό μέρος της ψυχής. Ο δεύτερος βαθμός, ο λεγόμενος «ενδιάμεσος», αντιστοιχεί σε ένα μέσο γνωσιακό επίπεδο όπου επιτυγχάνεται αναμφίβολα η αισθητή γνώση, αλλά και με έναν έμμεσο μόνο τρόπο, η νοητική γνώση. Το εν λόγω επίπεδο αφορά στο λογιστικό μέρος της ψυχής, δηλαδή στο διανοητικό της μέρος.

Όσον αφορά στην αισθητηριακή πρόσληψη, τα ερεθίσματα που λαμβάνει ο άνθρωπος δια μέσου των αισθήσεων, είναι πρωτίστως οι αντιληπτές ιδιότητες των εξωτερικών αντικειμένων, που υπάρχουν ανεξαρτήτως της ικανότητας της ψυχής να αντιλαμβάνεται και να κατανοεί. Ουσιαστικά, πρόκειται για μια διαδικασία ενεργοποίησης των αισθήσεων του ανθρώπου, κάθε φορά που έρχονται σε επαφή με τις ιδιότητες των εξωτερικών αντικειμένων που αντιστοιχούν σε αυτές. Στην πλωτική σκέψη, δεν είναι οι ανθρώπινες αισθήσεις παθητικοποιημένες, αλλά μόνο τα αισθητήρια όργανα που ταυτίζονται με παθητικούς δέκτες. Σε αυτό το πλαίσιο, τα ερεθίσματα των εξωτερικών αντικειμένων γίνονται αντιληπτά μέσω των αισθητηριακών οργάνων, προσλαμβάνονται από τις αισθήσεις και μετασχηματίζονται σε πάθη<sup>457</sup>. Τρόπον τινά, τα εν λόγω πάθη συνιστούν τη φαινομενική παρουσία των εξωτερικών ερεθισμάτων στις αισθήσεις, μια αφαιρετική πρόσληψη των εξωτερικών αντικειμένων. Κι αυτό, γιατί οι ποιότητες της ψυχής ούτε ταυτίζονται ούτε διαφέρουν πλήρως από τις πραγματικές που διέπουν και χαρακτηρίζουν τα αντικείμενα αυτά. Ουσιαστικά πρόκειται για ψυχικές ποιότητες που δεν περιλαμβάνουν τη ενσώματη και υλική φύση των αντικειμένων του έξω κόσμου. Οποιοσδήποτε ιδιότητες εντοπίζονται στα πράγματα, οφείλονται στις ιδέες, καθώς οι πρώτες θεωρούνται ίχνη των δεύτερων, οι οποίες υπάρχουν σε νοητικό επίπεδο, στον νοητικό κόσμο.

Η σαφήνεια και η καθαρότητα με την οποία λαμβάνει τα αποτελέσματα των αισθήσεων η ατομική ψυχή, βεβαιώνει πιθανώς ότι, ό,τι καθίσταται γνωστό κατά αυτόν τον τρόπο, ισχύει ως πραγματικό, συνεπώς αν παραμένει η ατομική ψυχή συνεπής στις σαφείς και καθαρές κρίσεις της αναφορικά με τα αισθητηριακά δεδομένα, θα είναι κατ' επέκταση συνεπής προς την αλήθεια. Το ανωτέρω καταδεικνύει την αντίθεση του Πλωτίνου στην προσπάθεια όσων υποστηρίζουν ότι μια κρίση που βασίζεται στις

---

<sup>457</sup> Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. (1991). *Αρχαία ελληνική γνωσιοθεωρία. Συμβολή στη διερεύνηση του προβλήματος: Αντίληψης και γνώσης*, Αθήνα: Δ.Ν. Παπαδήμας, 328.



αισθήσεις είναι επισφαλής και λανθασμένη. Για τον ίδιο, η προκύπτουσα από τα αισθητηριακά δεδομένα γνώση, δεν είναι λανθασμένη, αλλά χαρακτηρίζει τους μη προνομιούχους ανθρώπους-υπερμάχους της αντίληψης ότι το σώμα είναι συνδεδεμένο με τρόπο αδιαχώριστο με την ψυχή. Για τον Πλωτίνο, η αισθητηριακή γνώση θα πρέπει να λαμβάνεται ως εργαλείο που αξιοποιεί η ψυχή στην προσπάθειά της να φτάσει στην απόλυτη αλήθεια, δηλαδή στα ύψιστα γνωσιακά επίπεδα. Η πλωτική θέση αναμφίβολα ενέχει σημαντικούς κινδύνους παρανόησης και σύγχυσης των αισθητών αντικειμένων με τα νοητικά αντίστοιχά τους. Ωστόσο, για τον Πλωτίνο, αυτό το επίπεδο γνώσης βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ της κατώτερης και της ανώτερης γνώσης, σε εκείνο δηλαδή το σημείο που το εξωτερικό αντικείμενο προσλαμβάνεται ως νοητό, χωρίς όμως να συγχέεται με αυτό. Ουσιαστικά, η πρόσληψη του εξωτερικού ερεθίσματος στο ενδιάμεσο στάδιο γίνεται μέσα από στοιχεία ταυτόχρονα αισθητά και νοητά<sup>458</sup>. Πιο συγκεκριμένα, τα δεδομένα των αισθήσεων γίνονται αντιληπτά δια μέσου νοητικών παραστάσεων που προΐστανται και προϋπάρχουν στην ψυχή, οι οποίες ανακαλούνται κατά κάποιο τρόπο στη μνήμη ως «αμυδρές νοήσεις»<sup>459</sup>. Στη συνέχεια, προκύπτουν τα πάθη, τα οποία μεταφέρονται στην ψυχή και εντάσσονται στην κρίση της, την οικεία δηλαδή λειτουργία της, που αφορά σαφώς και κατεξοχήν στο εξωτερικό αντικείμενο, κι όχι στην επίδραση που αυτό ασκεί στα παθητικά, αισθητηριακά όργανα. Αυτό είναι, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, το πρώτο στάδιο της πορείας προς την κατάκτηση της γνώσης<sup>460</sup>.

Η διαφορά ανάμεσα στον Πλωτίνο και τους διανοητές που υποστηρίζουν εκ των πραγμάτων ως εσφαλμένη την προερχόμενη από τις αισθήσεις γνώση, έγκειται στο ότι ο πρώτος αναγνωρίζει ότι η αισθητηριακή γνώση είναι περισσότερο επιδεκτική λάθους, μόνο αν δεν επέρχεται εκ των προτέρων η κατάλληλη διανοητική επεξεργασία. Η τελευταία συνιστά βασικό συστατικό στοιχείο της ανώτερης γνώσης, η οποία απορρέει από μια σαφώς ανώτερη ενέργεια της ψυχής συγκριτικά με τις προηγούμενες. Η ανώτερη, νοητική γνώση, είναι για τον Πλωτίνο το προνόμιο όλων όσων δύνανται να θέτουν σε ενέργεια και να αξιοποιούν τη διάνοιά τους, ως βαθιά στοχαζόμενα και σκεπτόμενα όντα. Η δυνατότητά αυτή εξαρτάται από την εκφρασμένη ανάγκη τους να

---

<sup>458</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 5.10, 10-13.

<sup>459</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, VI, 7.7, 30-31· Καλλιγιάς, (2006), 286-287.

<sup>460</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 1.7, 9-11.

αναζητήσουν την αλήθεια και να τεθούν στην πορεία που οδηγεί στο Αγαθό. Ο Πλωτίνος ονομάζει τη ενεργοποίηση αυτή «διαλεκτική» που ουσιαστικά πρόκειται για την ενέργεια της ανυψωμένης προς τα όντως όντα, για τη δύναμη του νου που συλλογιέται, για την επιθυμία του ανθρώπου που πορεύεται με γνώμονα τη λογική του, ώστε να εκφράσει μέσω του λόγου του οτιδήποτε «βλέπει», αντιλαμβάνεται και κατανοεί έξω από τον εαυτό του. Η διαλεκτική συνιστά τη λογική έκφραση κάθε συλληφθείσας νοητικής πρόσληψης<sup>461</sup>.

Στο ανώτερο γνωσιακό επίπεδο που μπορεί να φτάσει η ψυχή κατά τον ενσώματο βίο της είναι το επίπεδο της διάνοιας, το οποίο αντιστοιχεί στην πραγματική φύση του ανθρώπου. Κι αυτό, γιατί η ενεργοποίηση της αληθινής ανθρώπινης φύσης ισοδυναμεί με τον λογισμό<sup>462</sup>. Το συνειδησιακό εγώ που ταυτίζεται με το υποκειμενοποιημένο αληθινό εγώ της πλωτινικής φιλοσοφικής σκέψης, παρέχει στον αληθινό βίο της ψυχής μια μορφή αυτογνωσίας και αντιστοιχεί σε αυτή. Η φιλοσοφία ανάγεται σε κίνηση προς τον βίο του νοούντος εαυτόν νουν, σε μίμηση της αυτογνωσίας του θείου νου, δεδομένου ότι, μέσω αυτής, η ψυχή αντιλαμβάνεται τη λάμψη που «ρίχνει» πάνω της ο νους και έτσι προσεγγίζει την ύψιστη μορφή ζωής<sup>463</sup>. Αυτό που πρέπει να τονιστεί είναι ότι στο πλωτινικό σύμπαν, η διάνοια διαφέρει της νόησης, ακόμα κι αν αυτή βρίσκεται στην ύψιστη μορφή της. Συνεπώς, οι νοητές αλήθειες γνωστοποιούνται στην ψυχή μόνο εμμέσως κι όχι με τρόπο ολοκληρωμένο, δηλαδή μέσω του λόγου που ενέχει εντός του την έννοια της πολλαπλότητας. Ο λόγος δεν είναι το νοητό αίτιο που τον «γέννησε», ούτε μπορεί να ταυτιστεί με αυτό. Οι αντιλήψεις και/ή εντυπώσεις που προσλαμβάνονται από την ψυχή αντιστοιχούν εμμέσως στα γνωστικά αντικείμενα, καθώς απορρέουν από την πραγματική γνώση που κατέχει κατεξοχήν και αποκλειστικά ο νους για το σύνολο των αντικειμένων. Επιπροσθέτως, η ψυχή έχει πλήρη επίγνωση ότι οι εν λόγω εντυπώσεις ή/και αντιλήψεις είναι λόγοι του νου, ο οποίος βρίσκεται μερισμένος στο λογιστικό μέρος, κατά έναν απροσδιόριστο τρόπο<sup>464</sup>.

---

<sup>461</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* I, 3.4, 1-9.

<sup>462</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες*, I, 1.7, 21-24.

<sup>463</sup> Καλλιγάς, (2006) 214-215· Καλλιγάς, Π. (2004). Πλωτίνος, *Εννεάς Τρίτη*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 329· Inge, W.R. (1916). «Some Aspects of the Philosophy of Plotinus», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 17, 382.

<sup>464</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες*, V, 3.8, 19-29.

Η ψυχή κατακτά το επίπεδο εκείνο της γνώσης ανάλογα με τον τρόπο που συγγενεύει με τον ανώτερο νου, ανάλογα με την ικανότητά της να αντιλαμβάνεται και να προσλαμβάνει τα «ίχνη» του πραγματικού νοητού κόσμου, γεγονός που την οδηγεί στην κατάκτηση της αυτογνωσίας. Βαθμιαία λοιπόν, η ψυχή προσεγγίζει ή τείνει να προσεγγίσει το νοητό, ώστε να ανακαλύψει την πραγματική και βαθύτερη ουσία της. Η μετάβαση από τη διάνοια στη νόηση, συνεπάγεται το πέρασμα από τη λογική ή την επιστημονική λογική στη θεολογία ή τη θρησκευτική σκέψη, δηλαδή στη σκέψη της προ-λογικής, το οποίο ισοδυναμεί με την υπέρβαση της φιλοσοφίας<sup>465</sup>. Η γνώση του Ενός κατακτιέται διαμέσου μιας διανοητικής διαδικασίας που υπερβαίνει τη διττότητα υποκειμένου-αντικειμένου, αλλά αυτή δεν αρκεί για την πραγμάτωση της απόλυτης ενότητας και τη θέαση της τελειότητας. Πρόκειται για μια διαδικασία που υπερβαίνει τα πεπερασμένα όρια της αισθητηριακής γνώσης και της αισθητηριακής πρόσληψης, συμπεριλαμβανομένης και της διανοητικής ικανότητας. Αντίθετα, επιτάσσεται η αποδέσμευση από τις αισθητηριακές γνώσεις, έτσι ώστε η συνειδησιακή ψυχή να κατακτήσει χωρίς εμπόδια την απόλυτη βεβαιότητα που ανοίγει τον δρόμο της θέασης της αλήθειας<sup>466</sup>.

Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η πραγματική νόηση δεν αφορά σε αντικείμενα που κατασκευάζονται από τον άνθρωπο και για τον λόγο αυτό δεν βασίζεται σε λεκτικές τοποθετήσεις, σε αξιώματα, σε αρχές ή προτάσεις. Τα αντικείμενα της αληθινής νόησης δεν είναι έννοιες, αλλά ιδέες, και προϋπόθεση για την κατάκτηση της γνώσης τους συνιστά η δυνατότητα του υποκειμένου πρωτίστως να τις αντιληφθεί και στη συνέχεια να ταυτιστεί με αυτές. Σε κάθε διαφορετική περίπτωση, η γνώση που κατακτιέται δεν είναι πραγματική και δεν υπερβαίνει την απλή εντύπωση. Επιπροσθέτως, στο πλωτινικό σύμπαν, η νόηση στην ύψιστή της μορφή εκδηλώνεται ως ευθεία και άμεση (αυτο)εποπτεία του νου από τον εαυτό του, συνεπώς και ως άμεση επίγνωση του συνόλου των αντικειμένων που εμπεριέχονται σε αυτόν. Τότε ακριβώς λαμβάνει χώρα η έκσταση, το ανώτατο δηλαδή επίπεδο της άμεσης γνώσης, που αναφέρεται στην άμεση θέαση της απόλυτης αρχής. Στην κατάσταση της έκστασης αίρονται όλες οι διαφορές μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της νόησης,

---

<sup>465</sup> Dodds, E.R. (1986). *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford: Clarendon Press, 134.

<sup>466</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 6.8, 16-25.

ενώ επιτυγχάνεται η πλήρης ένωσή τους που οδηγεί στην καθαρή επιστροφή της ψυχής στον νοητό κόσμο.

Το εννοιολογικό περιεχόμενο, όχι μόνο της έκστασης, αλλά και της άμεσης γνώσης, μπορεί να κατανοηθεί αφού διαχωριστεί η εννοιολογική από την αντιληπτική γνώση, η διαίσθηση από τον λόγο, η παραγόμενη από την άμεση γνώση. Με μια πρώτη επεξηγηματική προσέγγιση, ο όρος «άμεση γνώση» κατανοείται σε σχέση με την αντίληψη ότι δεν απαιτείται η σκέψη για την πρόσληψη του αντικειμένου της γνώσης, αλλά ούτε και οποιαδήποτε αναφορά σε αυτή. Η άμεση γνώση δεν είναι ούτε μια απλή υπέρβαση της νόησης, δεδομένου ότι η ψυχή χωρίς τον νου δεν δύναται να ενωθεί με το Έν. Αντίθετα, συνιστά τη στιγμή που ο λόγος παραχωρεί τη θέση του στη σοφία και έτσι η γνώση ανέρχεται στο ανώτατο σημείο που δύναται να προσεγγίσει ο θνητός άνθρωπος. Το αποτέλεσμα της άμεσης γνώσης δεν υπόκειται σε τροποποιήσεις λόγω εμπειριών, ιδεών ή προκαταλήψεων του υποκειμένου που γνωρίζει, ενώ το γνωστικό αντικείμενο καθίσταται άμεσα παρόν ενώπιον του υποκειμένου. Η επαφή με το θεϊκό, η εκπλήρωση της πιο βαθιάς επιθυμίας της ψυχής, η οποία της παρέχει το υψηλότερο αγαθό των πάντων, και η μυστική σύνδεση με την αρχετυπική πηγή όλων, συνθέτουν το περιεχόμενο της άμεσης γνώσης. Η διαδικασία ανάληψης της ψυχής στο ύψιστο επίπεδο γνώσης και η νέα ζωή που απολαμβάνει, που συσχετίζει ισοδύναμα την άμεση επαφή της με το θείο, δεν είναι πλήρως συνειδητή, υπό την έννοια ότι η πλωτική ψυχή δεν διαθέτει τη δυνατότητα να αντιλαμβάνεται τα αισθητά αποτελέσματά της στον κόσμο που υφίσταται. Στην πλωτική σκέψη, η συνειδητότητα, ως γνωσιακή κατάσταση, βρίσκεται τοποθετημένη στο κατώτερο επίπεδο, συγκριτικά μάλιστα με το επίπεδο που υπάρχει ο καθαρός νους, ο οποίος απολαμβάνει την αυτογνωσία. Αντίθετα, το ύψιστο μέρος της ανθρώπινης ψυχής, το οποίος συνδέει, άρα ανεβάζει, το άτομο στον νοητό κόσμο, είναι τοποθετημένη πάνω από τις γνωστικές ικανότητες και τις αισθήσεις<sup>467</sup>.

Για τον Πλωτίνο, η συνείδηση δεν είναι ανώτερη γνωστική ικανότητα. Αντίθετα είναι σαφώς υποδεέστερη της καθαρής νόησης, από την οποία μάλιστα η συνείδηση εκλείπει πλήρως και παντελώς. Κατά ανάλογο τρόπο, η συνείδηση απουσιάζει και από τη σοφία, εκλαμβάνομενη ως ύψιστη εκδήλωση της ύπαρξης του ανθρώπου. Ο άνθρωπος που χαρακτηρίζεται για τη σοφία του είναι αυτός που

---

<sup>467</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες*, I, 4.10, 4.

κατάφερε να ξεπεράσει τις κατώτερες λειτουργίες, να ανέλθει στις ανώτερες και να διαβιό με γνώμονα τον αληθινό του εαυτό, την αληθινή του φύση. Η συνειδητοποίηση της αληθινής ουσίας αποδυναμώνει τη φανέρωση και την εκδήλωσή της. Κι αυτό γιατί, η (αυτο)συνείδηση ως αντίληψη της σκέψης ή της ενέργειας κατά ορισμένο τρόπο, ισοδυναμεί με ένα επιφαινόμενο που εξασθενεί τη συγκέντρωση ή/και την κατανόηση του ανθρώπου. Τα ανωτέρω δεν συνεπάγονται την απόρριψη της πραγματικότητας των συνειδητών συνθηκών που βιώνει η ψυχή, αλλά τονίζουν την πλωτική αντίληψη ότι ο λόγος δεν βρίσκεται στο ύψιστο γνωστικό επίπεδο που επιτυγχάνεται μέσω της μυστικής αναγωγής/επιστροφής της ψυχής στον νοητό κόσμο. Ο φίλος της σοφίας επιβάλλεται να διαθέτει την ισχύ της θεωρητικής ζωής, η λειτουργία της οποίας εκκινεί από εκεί που φτάνουν οι δυνατότητες του λόγου ή οι μορφές της διαισθητικής γνώσης<sup>468</sup>.

Υποστηρίζεται ότι διαμέσου της μελέτης των πλωτικών γνωστικών δυνάμεων της ψυχής, αναδύεται η διαχωριστική ιδιότητα της πρώιμης αντιληπτικής ικανότητας. Ουσιαστικά, τοποθετείται στο μέσο του κατώτερου και του ανώτερου μέρους της ψυχής, εκλαμβάνομενη αφενός, ως ανώτερη ικανότητα συγκριτικά με εκείνη της ενασχόλησης με ζητήματα που αφορούν στις ζωτικές ανάγκες του εαυτού, και αφετέρου, ως ικανότητα αποκομμένη από τις ανώτερες λειτουργίες του έλλογου εαυτού<sup>469</sup>. Στην ενδιάμεση κατάσταση της ψυχής, μεταξύ του νοητού και του αισθητού μέρους της, ο Πλωτίνος αναγνωρίζει τη δυνατότητα ύπαρξης τόσο μιας συνείδησης καταστάσεων και συνθηκών που βιώνει ο έλλογος και ανώτερος εαυτός, όσο και μιας αντίληψης των αισθητών και ζωτικών αναγκών του. Η τελευταία συμπεριλαμβάνει την πρόσληψη και την κατανόηση τόσο των νοητικών όσο και των αισθητικών παραστάσεων. Ωστόσο, στην πρώτη *Εννεάδα*, ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι η συνείδηση των νοητικών καταστάσεων, την οποία χαρακτηρίζει ως «παρακολούθηση», μπορεί να λειτουργήσει παρεμποδιστικά στη νοητική ενέργεια αυτή καθαυτή<sup>470</sup>. Η τελευταία αυτή θέση, εντάσσεται στη διάχυτη πλωτική αντίληψη ότι η ανθρώπινη συνείδηση

---

<sup>468</sup> Dodds, (1988), 43· Armstrong, (1973), 15· Sheldon, (1952), 133.

<sup>469</sup> Schibli, H.S., (1989). «Apprehending our happiness antilepsis and middle soul in Plotinus “Ennead I 4.10”», *Phronesis*, 34(2), 214.

<sup>470</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* I, 4.10, 2-3 και 28-34.

δεν ενέχει κάποια σημαντική γνωστική ικανότητα, η οποία αναμφίβολα εκπηγάξει από τον μυστικιστικό χαρακτήρα της πλωτινικής σκέψης<sup>471</sup>.

Η ανθρώπινη ευδαιμονία είναι στο πλωτινικό σύμπαν μια ενέργεια που συμφωνεί με την ενέργεια του νου και δηλώνει στους ανθρώπους ότι αυτοί οι ίδιοι μετασχηματίζονται σε ενέργεια του νου. Η εν λόγω διαδικασία δεν είναι ούτε επιβεβλημένο ούτε δεδομένο ότι οδηγεί σε εμφανή αποτελέσματα, που γίνονται αντιληπτά και κατανοητά από τις αισθήσεις τους. Η ευδαιμονία είναι μια ενέργεια υπαρκτή, αλλά ταυτόχρονα αφανής στην αισθητηριακή πρόσληψη<sup>472</sup>. Οι γνωστικές ικανότητες που αναγνωρίζει στον άνθρωπο ο Πλωτίνος εκφράζουν με τρόπο έκδηλο την πεποίθησή του ότι η ανθρώπινη φύση ενέχει το θεϊκό στοιχείο. Το τελευταίο, καθιστά ικανό τον άνθρωπο να υπερβεί τη θνητή του φύση, να ανέλθει στο ύψιστο επίπεδο ζωής, που δεν είναι άλλο από αυτό της ευδαιμονίας. Σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, που θεωρεί ότι η ευδαιμονία είναι μια κατάσταση που προσιδιάζει στους θεούς, λόγω του διαχωρισμού της ζωής κατά νου και κατ' άνθρωπο, ο Πλωτίνος αναγνωρίζει μια δυναμική διάσταση του ανθρώπου. Στο πλωτινικό σύμπαν η ένωση της ψυχής με τον νου γίνεται όσο η πρώτη βρίσκεται στη θνητή της ζωή, καθώς ο εσωτερικός εαυτός συνιστά το ενοποιημένο υποκείμενο της εμπειρίας, συνεπώς είναι η αληθινή ουσία του ανθρώπου. Εφόσον λοιπόν, ο πλωτινικός άνθρωπος είναι προικισμένος με την ικανότητα να υπερβαίνει τα πεπερασμένα και θνητά όριά του, να βιώνει στιγμές μακαριότητας και να πραγματώνει τον απώτερο σκοπό ύπαρξής του, θα πρέπει να εξηγηθεί γιατί δεν είναι σε θέση να παραμείνει πλησίον του απόλυτα Αγαθού, το οποίο αναμφίβολα συνιστά το ύψιστο αντικείμενο της βούλησης της ανθρώπινης ψυχής. Αντ' αυτού, κάθε άνθρωπος μοιάζει αναγκασμένος να επιστρέφει στην πρότερη κατάστασή του, ακόμα κι αν ο βίος του δεν θα είναι ποτέ πια ο ίδιος. Στη νέα κατάσταση, η ψυχή δεν αναγνωρίζει μόνο οτιδήποτε ανήκει στον κόσμο της πρότερης ζωής, αλλά ανακαλεί στη μνήμη τις στιγμές που βίωσε κατά την ένωση με το υπέρτατο, με το θείο. Σε αυτό το πλαίσιο, εγείρεται το ερώτημα σχετικά με τη δυνατότητα συνδυασμού του γεγονότος της επαναφοράς της ψυχής στον αισθητό κόσμο και της συνέχισης του βίου με γνώμονα τη φύση της.

---

<sup>471</sup> Inge, (2016) 383· Warren, E.W. (1964). «Consciousness in Plotinus», *Phronesis*, 9(2), 86.

<sup>472</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* I, 4.9, 12-14 και 28-30.

Η ψυχή που έχει ανακαλύψει την αληθινή ζωή, έχοντας φτάσει στην ένωση με το απόλυτο Αγαθό, αν και εξακολουθεί να υφίσταται στον κόσμο των αισθήσεων, είναι αναμφισβήτητο για τον Πλωτίνο ότι έχει μεταβεί σε ένα ανώτερο επίπεδο. Το ίδιο μπορεί να υποστηριχθεί για τον άνθρωπο, του οποίου η ψυχή έχει ολοκληρώσει αυτό το πέρασμα και έχει «ανοίξει» τον δρόμο της αυτογνωσίας, που οδηγεί στην ανακάλυψη του αληθινού εαυτού. Σε αυτό το ανώτερο επίπεδο, στόχος του ανθρώπου είναι η ευδαιμονία, η οποία συνδέεται με τον κατά νου βίο<sup>473</sup> και κυρίως με την έννοια του Αγαθού, που βρίσκεται στο ανώτατο σημείο της οντολογικής κλίμακας, εκεί που ανέρχεται η ψυχή, ακολουθώντας την πορεία προς το υπερβατικό, το θείο. Η ψυχή που γνωρίζει το απόλυτο Αγαθό φτάνει στην πληρέστερη ζωή της, καθίσταται αυτάρκης και ικανοποιεί την ανάγκη της για κατάκτηση της πληρότητας. Η ψυχή που ανέρχεται στο νοητό επίπεδο φτάνει στην ευδαιμονία και δεν επηρεάζεται από συναισθήματα, ανάγκες ή δεσμεύσεις του αισθητού κόσμου. Κι αυτό γιατί, αντιλαμβάνεται διαφορετικά τις βιωματικές εμπειρίες, δεδομένου ότι το ψυχικό πνεύμα έχει ανέλθει σε ανώτερα υπαρξιακά επίπεδα. Ωστόσο, η ψυχή, όσο παραμένει «ενσώματη», δηλαδή εντός του ανθρώπινου σώματος, αδυνατεί να διατηρηθεί στα ύψιστα αυτά επίπεδα και επιστρέφει στον αισθητό κόσμο. Ωστόσο, (αυτο)γνωρίζει ότι στην πραγματικότητα δεν ανήκει πια στον κόσμο των αισθήσεων και ότι της έχει (αυτο)αποκαλυφθεί ο αληθινός εαυτός της. Η εν λόγω αυτογνωσία της, ουσιαστικά ισοδυναμεί με τη μεταμορφωτική δύναμη της ψυχής. Τότε ακριβώς, η νέα ζωή τίθεται σε μια διαδικασία διαρκούς προετοιμασίας, εν αναμονή των στιγμών έκστασης και προκειμένου να ετοιμαστεί η ψυχή να υποδεχτεί τη θεϊκή παρουσία. Ο νέος βίος συνιστά μια διαρκή θεωρία<sup>474</sup>.

Αναφορικά με το ζήτημα της προετοιμασίας αυτής, μπορεί να υποστηριχθεί ότι πρόκειται για μια μυστικιστική διαδικασία που περιλαμβάνει βαθιά φιλοσοφική εξάσκηση, μέσω πρακτικών αυτοσυγκέντρωσης και διαλογισμού. Αφορά, κατά κάποιο τρόπο, στον ιδιαίτερο βίο που αποφάσισε να ακολουθήσει ο Πλωτίνος<sup>475</sup>, κατά τον οποίο ο σοφός άνθρωπος μένει ανεπηρέαστος από τις αισθητές καταστάσεις και τα συναισθήματα, καθώς αντιστοιχούν στο κατώτερο μέρος της ατομικής ψυχής. Ταυτόχρονα, ο σοφός άνθρωπος αποφεύγει να μένει αδρανής, δεδομένου ότι ο

---

<sup>473</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* I, 4.3, 14-15 και 33.

<sup>474</sup> Hadot, (2007), 224.

<sup>475</sup> Hadot, (2007), 250-251.

απώτατος στόχος της επίτευξης της ευδαιμονίας εξαρτάται και καθορίζονται από τη διατήρησή του σε μια κατάσταση ενεργητική. Ο ίδιος οφείλει στον εαυτό του να καταβάλλει μεγάλη προσπάθεια ώστε, με οδηγό την αρετή, να ανάγει τη σοφία του στα ανώτατα επίπεδα<sup>476</sup>. Η σοφία είναι το εφόδιο που παρέχει τη δυνατότητα ορθής διαχείρισης και αντιμετώπισης των ποικίλων καταστάσεων που προκύπτουν σε όλη την πορεία της ζωής του. Ο άνθρωπος που είναι σοφός, είναι αυτός που υπερβαίνει τη σύζευξη ψυχής και σώματος, χωρίς να αδιαφορεί για τις σωματικές ή τις ζωτικές του ανάγκες, χωρίς να ζει απομονωμένος, και πάντα διαθέσιμος να κοινωνήσει την σημασία της προσέγγισης του απόλυτου Αγαθού. Ο σοφός άνθρωπος αγγίζει το ύψιστο σημείο της ανθρώπινης ύπαρξης, με μοναδικό όχημα τη βαθιά γνώση της φιλοσοφίας και διαμέσου της ακατάπαυστης και ακούραστης νοητικής άσκησης. Τότε μόνο καταφέρνει να φέρει εκ νέου την ατομική ψυχή του στο επίπεδο του νου και σταδιακά στο επίπεδο του ανώτατου Αγαθού, τότε μόνο ο βίος του ανάγεται σε πρότυπο κατανόησης του πως η πραγμάτωση της τελικής ένωσης συνιστά τον πραγματικό αυτοσκοπό του ανθρώπου.

Η κατάκτηση της σοφίας από τον άνθρωπο δεν τον εξωθεί από την εγκόσμια ζωή, αλλά τον παρακινεί να μεριμνά για τις σωματικές και τις ζωτικές ανάγκες με μέτρο. Κάθε υπερβολή ως προς αυτό, θα λειτουργούσε παρεμποδιστικά στη θεωρητική, αρμόζουσα στην ψυχή, στάση που θα έπρεπε να ακολουθήσει. Στο πλωτινικό σύμπαν, ο σοφός μαθαίνει να αδιαφορεί για την υπερβολική σωματική χαρά και για τον υπερβολικό σωματικό πόνο, βρισκόμενος σε μια κατάσταση διαλογισμού και αυτοσυγκέντρωσης, αναμένοντας την ένωσή του με το απόλυτο Εν. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι αδιαφορεί για τα πάντα γύρω του, μένοντας προσκολλημένος στη θέαση του ανώτατου Αγαθού. Εξάλλου, σε κανένα χωρίο των γραπτών του Πλωτίνου δεν αναφέρεται ή υπονοείται ή προτείνεται η απομόνωση της ψυχής. Η απομόνωση αυτή θα ισοδυναμούμε με τη φυγή της ψυχής από το σώμα, την εγκατάλειψη της ενσώματης εμπλοκής της και την εσωστρέφεια προς τον εαυτό της, που θα σήμαινε υπερβολική αυτο-αφοσίωση. Αντίθετα, στην πλωτινική σκέψη, η υπέρβαση της ψυχής από την ενσώματη ύπαρξη συνεπάγεται την κάθαρσή της από κάθε τι που την εμποδίζει να στρέψει την προσοχή της αλλού, μακριά από τις εγκόσμιες ανάγκες-συναισθήματα-καταστάσεις. Η κάθαρση της ψυχής συνεπάγεται τη διακοπή της «αένανης» πάλης

---

<sup>476</sup> Hadot, (2007), 248.



ανάμεσα στη σωματική και την πνευματική φύση, που ανοίγει τον δρόμο για τη συνολική μεταμόρφωση της ύπαρξης του ανθρώπου. Η υπερβολική ενασχόληση είτε με τη σωματική είτε με την πνευματική φύση, λειτουργεί σε βάρος του μέτρου, το οποίο συνεπάγεται είτε την απομάκρυνση του ανθρώπου από το εσωτερικό του εγώ, το εσωτερικό του είναι, είτε την επικέντρωση στον εσωτερικό εαυτό του που παρεμποδίζει την αρμονική συμβίωση της ψυχής με το σώμα.

Στη γήινη ζωή, η ψυχή δύναται να ζήσει στιγμές μόνο ένωσης με το Έν και έτσι, σε αυτές θα πρέπει να επικεντρωθούν οι άνθρωποι που επιθυμούν να ανακαλύψουν τον αληθινό τους εαυτό. Οι εν λόγω στιγμές, σε καμία περίπτωση δεν παραπέμπουν στην απόλυτη ένωση ψυχής-Ενός, καθώς αφορούν στην ενατένιση του Ενός και όχι στην άμεση προσέγγιση του απόλυτου Αγαθού. Η προετοιμασία της ψυχής για την ένωση προϋποθέτει και προαπαιτεί την αποδέσμευση από συναισθήματα, γνώμες και σκέψεις που την αποσυντονίζουν και την αποσπούν από τον στόχο της. Όταν η ψυχή παθητικοποιείται και καθίσταται ανίδη, τίθεται διαθέσιμη στον ανώτερο νου, ο οποίος τη «φωτίζει», την εξυψώνει στο ύψιστο επίπεδό του, και ενώνεται με το απόλυτο και υπέρτατο της επιθυμίας της<sup>477</sup>. Αναφερόμενος στο ανώτατο αυτό επίπεδο, ο Πλωτίνος παύει να αναφέρεται με όρους θέασης και επιλέγει όρους ένωσης και επαφής. Κι αυτό, γιατί στο εν λόγω επίπεδο δεν υπάρχει πλέον ο «ορών» και το «ορώμενο», καθώς επέρχεται η μεταξύ τους επαφή και ένωση. Η ψυχή μετατρέπεται σε κάτι άλλο από αυτό που είναι στην πραγματικότητα, τοποθετείται στο κέντρο του σύμπαντος και απολαμβάνει χωρίς εμπόδια και επηρεασμούς τον θεϊκό βίο<sup>478</sup>. Από αυτή τη θέση και ούσα σε αυτή την κατάσταση, η ψυχή συναισθάνεται το όλο, καθώς η νοητική της ενέργεια συγκεντρώνει την πάσα αλήθεια. Έχοντας επιτύχει την αυτογνωσία, ιδωμένη ως ανώτερη γνώση που ταυτίζεται με την (αυτο)νόηση του καθαρού νου, συνεπάγεται ότι, όπως ο τελευταίος κατέχει την αυτο-γνώση του, έτσι και ο νους της ψυχής τίθεται στην τροχιά της αυτογνωσίας. Ωστόσο, ο νους της ψυχής δεν ταυτίζεται με τον καθαρό νου, αλλά τον απεικονίζει. Σύμφωνα με τον Πλωτίνιο, στην Πέμπτη *Εννεάδα* του, η ψυχή, ακόμα και μετά την εγκατάλειψη της «ενσώματης» κατάστασής της, δεν δύναται να φτάσει στο επίπεδο της τέλει αυτογνωσίας του νου, καθώς υφίσταται πάντα

---

<sup>477</sup> Πλωτίνιος, *Έννεάδες* I, 6.9, 12-18.

<sup>478</sup> Πλωτίνιος, *Έννεάδες* IV, 9.1 και 9.2.

ανήκουσα σε κάτι άλλο<sup>479</sup>. Βάσει αυτού, η ψυχή δεν γνωρίζει ποτέ πλήρως τον εαυτό της ή δεν τον γνωρίζει ποτέ πλήρως ως ανθρώπινο. Η αδυναμία της αυτή και η παραμονή της σε μια κατάσταση αυτο-άγνοιας, ουσιαστικά συνιστά και τη δύναμή της. Βρισκόμενη σε μια αέναη, δυναμική κατάσταση ηθικής και γνωστικής τελείωσης, διατηρεί το ανθρώπινο πνεύμα και την ανθρώπινη ύπαρξη σε εγρήγορση<sup>480</sup>.

Στο πλαίσιο της διχοτόμησης του υποκειμένου και του αντικειμένου, ο Πλωτίνος αξιοποιεί όρους γνώσης και νόησης. Διατυπώνει ότι ο νους της ψυχής αδυνατεί να προσεγγίσει τη συναίσθηση, λόγω του ότι συνιστά καθολική νόηση. Αντίθετα, ο κυρίως νους δύναται να την προσεγγίζει, καθώς σε αυτόν το υποκείμενο της νόησης είναι κοινό και ίδιο με το αντικείμενο της<sup>481</sup>. Η ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου της νόησης εντός του νου του αποδίδει το κατεξοχήν χαρακτηριστικό της ζωής: την ενεργή ύπαρξη όλων των νοητών όντων, η οποία στην πραγματικότητα αφορά στην ταυτόχρονη ύπαρξή τους ως νοούντες νόες και ως νοητά αντικείμενα. Η αδιάσπαστη αυτή ενότητα νοητών και νοούντων βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τη συνειδησιακή αυτο-γνώση ότι ο νους κατέχει την αλήθεια, άρα και το ανώτατο επίπεδο της γνώσης<sup>482</sup>. Η ψυχή μπορεί να φτάσει σε σημείο συναίσθησης της σχέσης της με το αντικείμενο του νου της, από την οπτική του υποκειμένου, αφού όμως ανέλθει στο επίπεδο του κυρίως νου. Αυτό που πρέπει να τονιστεί είναι ότι στην πλωτική σκέψη, κάθε πορεία προς τα «άνω», την απόλυτη αλήθεια, το ανώτερο επίπεδο γνώσης, τη σοφία, προϋποθέτει έναν μυστικισμό. Για παράδειγμα, ο άνθρωπος είναι σε θέση να ενωθεί με τον νου, δηλαδή την πηγή της σοφίας και της αλήθειας, μέσω μιας μυστικιστικής διαδικασίας. Τότε μόνο ο άνθρωπος υπερβαίνει τα όρια της φύσης του και ανέρχεται στο σημείο του νου, μέσω της ψυχής του.

Η πλωτική σκέψη μπορεί να αποτελέσει οδηγό του ανθρώπου στην προσπάθειά του να ανακαλύψει την αληθινή του φύση<sup>483</sup>, καθώς του δείχνει τον τρόπο να θέσει σε πρώτη προτεραιότητα τη νοητική του ενέργεια έναντι κάθε είδους αισθητηριακής αντίληψης ή πρόσληψης. Η πλωτική φιλοσοφία προετοιμάζει τον

---

<sup>479</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, V, 3.6, 3-4.

<sup>480</sup> Αντωνίου, (2000), 86.

<sup>481</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, V, 3.13, 12-14.

<sup>482</sup> Warren, (1964), 91.

<sup>483</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, V, 3.17, 40.

άνθρωπο να εστιάζει την προσοχή σε όσα βρίσκονται πάνω από τα πεπερασμένα και, αντιθέτως, να αποδυναμώνει τις αισθήσεις του στα εγκόσμια και γήινα ερεθίσματα που λειτουργούν αποπροσανατολιστικά. Ο Πλωτίνος είναι υπέρμαχος την ικανότητας του ανθρώπου να απελευθερωθεί από τα σωματικά ή ζωτικά πάθη, φτάνοντας σε μια κατάσταση ευδαιμονίας που χαρακτηρίζει το θεϊκό<sup>484</sup>. Το ενδιαφέρον της ψυχής στρέφεται προς το θεϊκό διαμέσου της μεταμόρφωσης του βλέμματος και τότε μόνο η παρουσία του θείου ανακαλύπτεται εντός του εαυτού της ψυχής. Η θεϊκή αυτή παρουσία παρέχει στην ψυχή την πνευματική δύναμη που χρειάζεται, η οποία ανάγεται σε βασικό χαρακτηριστικό του πλωτινικού σοφού. Αυτός διαβιεί(οί) σε κατάσταση αυστηρής αυτοσυγκέντρωσης, με γνώμονα όσα ορίζει η αρετή και ξεκάθαρα στραμμένος προς το υπερβατικό και απόλυτο Αγαθό. Ο άνθρωπος καθίσταται κάτοχος του Αγαθού αφού φτάσει στον ύψιστο βαθμό αυτογνωσίας. Γνωρίζει τον εαυτό του ως εικόνα του θείου, ως αντίγραφο του θεού, και τότε μόνο είναι έτοιμος να κατακτήσει την αιώνια αλήθεια. Σε καμία περίπτωση ο Πλωτίνος δεν συσχετίζει την απομάκρυνση της ψυχής από τον γήινο κόσμο με την επίτευξη των ανωτέρω, αλλά προτείνει τη διαφοροποίηση του τρόπου ζωής. Αυτός θα πρέπει να βασίζεται στην αντίληψη ότι κάθε αντικείμενο του εξωτερικού κόσμου, που γίνεται αισθητό μέσω των αισθήσεων, συνιστά εκδήλωση του αληθινού νοητού κόσμου και αποκαλύπτει έτσι το υπερβατικό και απόλυτο Αγαθό<sup>485</sup>.

Τι είναι αυτό που κάνει τις ψυχές να ξεχνούν την αιτία τους, το Έν, και να αγνοούν, όχι μόνο εκείνο, αλλά και τον εαυτό τους, παρ' όλο που είναι μέρη αυτού που προέρχεται από τον ανώτερο κόσμο του και ανήκουν συνολικά σε αυτόν; Η αρχή του κακού για αυτές υπήρξε η αυθάδεια και η επιθυμία τους να ανήκουν στον εαυτό τους και να χαρακτηρίζονται για την ετερότητά τους<sup>486</sup>. Εφόσον η ψυχή επιθυμεί να διαφοροποιηθεί, επιλέγει να απομακρυνθεί από την πηγή της προέλευσής της, να λησμονήσει ότι υπαρκτικά προέρχεται από εκείνη και ότι δεν δύναται να καταστεί ι φύσει θεότητα<sup>487</sup>. Αυτό το είδος της άγνοιας συνιστά προϊόν της υπερβολικής προσκόλλησης της ψυχής στον λογικό κόσμο και της αδιαφορίας για τον εαυτό της,

---

<sup>484</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες*, VI, 9.11, 50.

<sup>485</sup> Hadot, (2007), 239.

<sup>486</sup> Πλωτίνος, *Εννεάδες* V, 1.1, 1-7, 11.

<sup>487</sup> Ayala, N.I. (2011). *The Influence of Plotinus on Marsilio Ficino's hierarchy of being*, Boca Raton: Florida Atlantic University

δεδομένου ότι η επιθυμία να αναζητήσει και να θαυμάσει κάτι συνεπάγεται την αναγνώριση της κατωτερότητας κάποιου έναντι του υποκειμένου/αντικειμένου της θέασης. Η ψυχή, που τώρα ανήκει στον κόσμο της αίσθησης, μπορεί να επιστρέψει στη σφαίρα της καταληπτότητας, μέσω της συνειδητοποίησης και της υπενθύμισης της αληθινής φύσης και της αξίας, καθώς και μέσω της αποδοχής της χαμηλής αξίας των υποκειμένων/αντικειμένων που αξιώνει σήμερα<sup>488</sup>.

Η ψυχή επιβάλλεται να λάβει γνώση του εαυτού της προτού στραφεί προς το αντικείμενο της βούλησής της. Επιβάλλεται να λάβει γνώση αν είναι ικανή να επιτύχει το ανωτέρω, εφόσον, αν δεν είναι σε θέση να γνωρίζει αυτό που επιδιώκει, σημαίνει ότι δεν αξίζει το κάνει. Η επιδίωξή της θα είναι δυνατή/εφικτή εφόσον η ψυχή μοιράζεται τη φύση της. Η ψυχή επιβάλλεται να λάβει γνώση ότι αποτελεί αυτό που εμποτίζει σε όλα τα έμβια όντα το πνεύμα της ζωής, επίγεια, θαλάσσια και επουράνια. Ωστόσο, η ψυχή διαφέρει από τα όντα αυτά γιατί είναι ανώτερή τους και δεν αλλοτριώνεται, φθείρεται ή πεθαίνει μαζί τους. Είναι αιώνια. Επιπροσθέτως, δεν διαχωρίζεται, δεν απομακρύνεται και δεν αποκόπτεται από τον εαυτό της. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, αν και η ψυχή είναι μόνο μία, απαρτίζεται από δύο μισά: από αυτό που είναι υψηλότερο και λέγεται «κοσμική ψυχή» και δια-τρέφεται από τη *διάνοια*, ενώ χρησιμεύει στον άνθρωπο ως οδηγός, και από εκείνο που είναι χαμηλότερο και ονομάζεται «ατομική ψυχή». Ανεξαρτήτως της διαφορετικής τους διαβάθμισης, τα δύο μισά έχουν την ίδια κατάταξη. Παρ' όλο που η ψυχή ζωντανεύει όλα τα όντα και είναι παρούσα σε κάθε σημείο της μάζας, η κοσμική ψυχή παραμένει ολόκληρη και παρούσα στο σύνολό της, μοιάζει με τη *διάνοια*, από την οποία λαμβάνει την αδιαιρετότητα και την πανταχού παρουσία της. Η δύναμή της καθιστά εφικτό έναν κόσμο πολλαπλότητας που περιέχεται στους δεσμούς της ενότητας και η παρουσία του καθιστά τον κόσμο θεϊκό. Ακριβώς επειδή η ψυχή των ανθρώπων είναι ίδια με την κοσμική που ζωογονεί τις θεότητες, μπορεί να υποστηριχθεί ότι οι άνθρωποι ομοιάζουν με θεούς<sup>489</sup>. Όπως δηλώνει ο Πλωτίνος, η μεγάλη ψυχή είναι η απελευθερωμένη από εξαπατήσεις και από πράγματα/οντότητες που παραπλανούν τις άλλες ψυχές, η οποία εδραιώνεται στην ηρεμία. Σε αυτόν τον παράδεισο ηρεμίας, η μεγάλη ψυχή ρέει από έξω, χύνεται, εισβάλλει παντού και φωτίζει τα πάντα: όπως οι ακτίνες του ήλιου φωτίζουν ένα

---

<sup>488</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.1, 17-30, 13.

<sup>489</sup> Ayala, (2011).

σκοτεινό σύννεφο και το κάνουν να λάμπει, του προσδίδουν αθανασία και εγείρουν ό,τι βρίσκεται σε αδράνεια. Η ψυχή έχει παραδοθεί σε όλο το εύρος του ουρανού, είναι παρούσα παντού, όπως το Εν ενυπάρχει στην ενότητα και την καθολικότητά του<sup>490</sup>.

Χωρίς την ψυχή, οι άνθρωποι είναι μόνο γη, όπως η φωτιά δεν είναι τίποτα χωρίς της την αρχή που πυροδοτεί τις φλόγες της. Επομένως, αν είναι η ψυχή αυτή που κεντρίζει το ενδιαφέρον τους, είναι προτιμότερο να την αναζητούν εντός τους, παρά στους άλλους, ακόμα και αν, μέσω του θαυμασμού της ψυχής των άλλων, είναι δυνατός ο αυτο-θαυμασμός<sup>491</sup>. Λόγω του θεϊκού της χαρακτήρα, η ψυχή μπορεί να βοηθήσει τους ανθρώπους να φτάσουν στη θεότητα ή την καθαρή ενότητα, ανερχόμενοι με τη βοήθεια της δύναμής της.

Σε αυτό το σημείο γεννάται το ερώτημα σχετικά με το τι είναι αυτό που ώθησε τις ψυχές να λησμονήσουν τον θεό και πατέρα τους, να αγνοήσουν τον εαυτό τους παρά το γεγονός ότι συνιστούν μέρη προερχόμενα από τον θεϊκό κόσμο και ανήκοντα εν συνόλω σε αυτόν<sup>492</sup>. Η αρχή του κακού για αυτές ήταν η αυθάδεια, η γέννηση, η πρώτη ετερότητα και η επιθυμία τους να ανήκουν στον εαυτό τους<sup>493</sup>. Λόγω του ότι η ψυχή επιθυμεί να διαφοροποιηθεί, κατευθύνεται μακριά από την πηγή της προέλευσής της, ξεχνά ότι ζωογονείται από αυτή και αδυνατεί να υφαρπάξει τη θεϊκή δύναμη και φύση<sup>494</sup>. Αυτό το είδος άγνοιας είναι το προϊόν της υπερβολικής προσκόλλησης της ψυχής στον λογικό κόσμο και της αδιαφορίας για τον εαυτό, καθώς και της επιθυμίας να αναζητήσει και να θαυμάσει κάτι που συνεπάγεται την αναγνώριση της κατωτερότητας κάποιου από το ζητούμενο. Η ψυχή, που τώρα ανήκει στον λογικό κόσμο, μπορεί να επιστρέψει στον κατανοητό κόσμο, διδάσκοντας και υπενθυμίζοντας στον εαυτό της, την αληθινή φύση και την αξία της, αποδεχόμενη την χαμηλή αξία των πραγμάτων που βραβεύει σήμερα<sup>495</sup>. Η ψυχή επιβάλλεται να φτάσει σε επίπεδο αυτογνωσίας πριν στρέψει το ενδιαφέρον της προς το επιθυμητό αντικείμενό της. Να διαγνώσει αν είναι πράγματι σε θέση να το επιτύχει, καθώς, σε περίπτωση που δεν

---

<sup>490</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.1, 4-40.

<sup>491</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.2, 5-19.

<sup>492</sup> Ayala, (2011).

<sup>493</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.1, 1-7, 11.

<sup>494</sup> Ayala, (2011).

<sup>495</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.1, 17-30, 13.

μπορεί να αναγνωρίσει ό,τι επιδιώκει, δεν συντρέχει λόγος να συνεχίσει. Ωστόσο, η εν λόγω δοκιμασία θα είναι εφικτή αν και εφόσον η ψυχή μοιραστεί τη φύση της<sup>496</sup>.

Η ψυχή, όπως προαναφέρθηκε, επιβάλλεται να έχει πλήρη συνείδηση ότι είναι αυτή που ζωογονεί τα γήινα, να αέρια, τα θαλάσσια και τα επουράνια όντα, τα οποία όμως υπερβαίνει, λόγω της αφθαρτότητάς της. Δεδομένου ότι δεν απομακρύνεται από τον εαυτό της, είναι αιώνια. Στο πλωτινικό σύμπαν, παρ' ότι η ψυχή είναι μία, αποτελείται από δύο μισά. Αυτό που είναι υψηλότερο, ονομάζεται, όπως παρατηρήσαμε, «κοσμική ψυχή», τρέφεται από τη *διάνοια* και χρησιμεύει ως οδηγός. Το έτερο, το κατώτερο, είναι η ατομική ψυχή. Αμφότερα τα ψυχικά μισά έχουν όμοια κατάταξη. Παρόλο που η ψυχή ζωντανεύει όλα τα πράγματα και είναι παρούσα σε κάθε σημείο της ύλης, η Κοσμική Ψυχή παραμένει ολόκληρη και παρούσα στο σύνολό της, μοιάζει με τη διάνοια, από την οποία απέκτησε την αδιαιρετότητά της και την ιδιότητά της να είναι πανταχού παρούσα. Η δύναμή της καθιστά εφικτό έναν κόσμο πολλαπλότητας που εμπεριέχεται στους δεσμούς της ενότητας και η παρουσία της καθιστά τον κόσμο θεϊκό. Η ομοιότητα της ανθρώπινης και της κοσμικής ψυχής, η οποία ζωογονεί τις θεότητες, ουσιαστικά συνηγορεί στο ότι οι άνθρωποι είναι θεϊκοί<sup>497</sup>.

Χωρίς ψυχή, οι άνθρωποι είναι μόνο γη, όπως και η φωτιά δεν είναι τίποτα χωρίς την αρχή που ανάβει τις φλόγες της (βλ. παραπ. σελ. 165) . Επομένως, αν είναι η ψυχή αυτή που τραβάει την προσοχή των ανθρώπων, τότε, αντί να την αναζητάνε σε άλλους, θα πρέπει να την αναζητήσουν στον εαυτό τους, αν και θαυμάζοντας την ψυχή σε άλλους, οι άνθρωποι καταλήγουν να θαυμάζουν τον εαυτό τους<sup>498</sup>. Επειδή η ψυχή έχει θεϊκό χαρακτήρα, μπορεί να βοηθήσει το άτομο να φτάσει στη θεότητα ή την καθαρή ενότητα, ανεβαίνοντας με τη βοήθεια της ατομικής του δύναμης. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, τα άτομα ως ανθρώπινα όντα, δεν κοιτάζουν μακριά<sup>499</sup>. Αυτό που τα καθοδηγεί κατά την ανοδική πορεία, που οδηγεί στην ένωση με το Ένα, είναι το ανώτερο μέρος της ψυχής, το πιο θεϊκό, που είναι η εικόνα της *διάνοιας*, από την οποία εξελίσσεται και προχωρά. Ακριβώς όπως η προφορική λέξη είναι η εικόνα της λέξης της ψυχής, η ψυχή είναι η εικόνα της λέξης ή του λόγου της *διάνοιας* και αυτού του

---

<sup>496</sup> Ayala, (2011).

<sup>497</sup> Ayala, (2011).

<sup>498</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.2, 5-19.

<sup>499</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.3, 5-19.

τμήματος της δραστηριότητάς της, με την οποία η ζωή παράγεται σε άλλο επίπεδο ή άλλη πραγματικότητα<sup>500</sup>. Ο Πλωτίνος συγκρίνει και αντιπαραβάλλει την δραστηριότητα του νου/*διάνοιας* με τη φωτιά που, όχι μόνο διατηρεί τη θερμότητα ως πτυχή της ουσίας της, αλλά τη διαχέει προς τα έξω, ανεξαρτήτως μάλιστα αν η εν λόγω δραστηριότητα στο επίπεδο του νου/*διάνοιας* δεν ξεφεύγει από αυτή. Η εξωτερική δραστηριότητα από την άλλη, υφίσταται ως κάτι διαφορετικό και ξεχωριστό<sup>501</sup>. Επειδή η ψυχή προέρχεται από το επίπεδο της *διάνοιας*, έχει πνευματική ύπαρξη, που εκδηλώνεται με τη διαλεκτική συλλογιστική της και από έναν βαθμό τελειότητας, που δεν είναι ποτέ ίσος με την προκάτοχό της. Στις περιπτώσεις που η ψυχή εδραιώνεται στον κόσμο του λόγου, δεν απομακρύνεται ποτέ από τον νου/*διάνοια*, δεδομένου ότι πραγματώνεται αποκλειστικά στη διαρκή και ασταμάτητη ενατένιση του τελευταίου<sup>502</sup>.

Οι εσωτερικές αυτές, διανοητικές και πνευματικές ψυχικές δραστηριότητες είναι εν ενεργεία και ανώτερες συγκριτικά με τις εν δυνάμει, παθητικές και κατώτερες αντίστοιχές τους που είναι διαφορετικής προέλευσης. Αυτό που χωρίζει την ψυχή και τον νου είναι στην πλωτινική συλλογιστική η φύση τους<sup>503</sup>. Αναφορικά με τη μορφή, η ψυχή είναι στη *διάνοια*, δηλ. ο παραλήπτης μιας απλής πνευματικής μορφής που δεν αποτελείται από μέρη. Αν και η ψυχή κατέχει έναν μεγάλο βαθμό τελειότητας και υπεροχής, η *διάνοια* είναι ανώτερη από αυτή. Ο Πλωτίνος εξηγεί ότι είναι φυσιολογικό για την ψυχή να προσπαθεί να υπερβεί τη λογική σφαίρα και να θεαθεί το καθαρό πνεύμα, την παμμεγέθη σοφία και την αληθινή ζωή του Κρόνου, ενός θεού που είναι πλήρης και *διάνοια*, δεδομένου ότι ενέχει μέσα του όλα τα αθάνατα, κάθε *διάνοια*, κάθε θεό, κάθε ψυχή, όλα τα αιώνια αμετάβλητα<sup>504</sup>.

Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος περιγράφει τη *διάνοια* ως την ανώτερη εκείνη πραγματικότητα που περικλείει όλα τα άφθαρτα και αθάνατα όντα, κάθε είδους νοημοσύνη, κάθε είδους θεότητα, κάθε είδους ψυχή. Δεδομένου ότι δεν έχει μέλλον ή παρελθόν και δεν μεταβάλλεται λόγω της τελειότητάς του, είναι αιώνια και αμετάβλητη. Όλα όσα εμπεριέχονται σε αυτή διακρίνονται για την τελειότητά τους, για

---

<sup>500</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.3, 10-15, 21.

<sup>501</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.3, 13-21.

<sup>502</sup> Ayala, (2011).

<sup>503</sup> Ayala, (2011).

<sup>504</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.4, 6-10, 23.

τη διατήρηση της ακριβούς ομοιότητας με τον εαυτό τους, για την ικανοποίηση που τρέφουν από την υφιστάμενη κατάστασή τους<sup>505</sup>. Επομένως, η διάνοια δεν στερείται τίποτα και η κατάσταση αρμονίας της δεν εξαρτάται από οτιδήποτε άλλο. Σε αντίθεση με την ψυχή, της οποίας η δράση διαιρείται πάντοτε από διαφορετικά αντικείμενα που προσπαθεί να εμψυχώσει και να ζωντανέψει, η διάνοια παραμένει αναλλοίωτη και αμετάβλητη, επειδή όλα τα περιεκτικά της στοιχεία είναι ανεξαιρέτως τέλεια και έχουν την ιδιότητα να συλλογίζονται από μόνα τους, όχι μέσω της αναζήτησης αλλά μέσω της κατάκτησης<sup>506</sup>.

Το ανωτέρω αντικατοπτρίζει την ιδέα του Πλωτίνου ότι η γνώση υπονοεί μια ανάγκη ή μια έλλειψη. Για τον ίδιο, η γνώση δεν συνεπάγεται κατοχή, αλλά επιθυμία να κατακτηθεί κάτι. Κάθε πράγμα που εμπεριέχεται από τη διάνοια είναι τόσο διάνοια όσο και ύπαρξη, καθώς η αιτία της σκέψης είναι επίσης η αιτία της ύπαρξης. Η διάνοια υποστασιοποιεί την ύπαρξη στη σκέψη της και την ύπαρξη ως αντικείμενο της σκέψης, που παρέχει στη διάνοια τη σκέψη και την ύπαρξή της. Αλλά η αιτία της σκέψης είναι διαφορετική, η οποία είναι επίσης η αιτία της ύπαρξης. Αμφότερες επομένως, έχουν άλλη αιτία εκτός από τον εαυτό τους. Διότι βρίσκονται ταυτόχρονα και υπάρχουν μαζί, ενώ η μια δεν εγκαταλείπει την άλλη, ενώ είναι δύο πράγματα: η διάνοια και η ύπαρξη, το σκέπτεσθαι και η σκέψη, η διάνοια ως σκέπτεσθαι και ύπαρξη ως σκέψη. Αυτά τότε είναι πρωταρχικά, διάνοια, ύπαρξη, ετερότητα, ομοιότητα. Αλλά κάποιο από αυτά πρέπει να περιλαμβάνει την κίνηση και την ηρεμία<sup>507</sup>.

Το σκέπτεσθαι συνεπάγεται διαφορά, όπως επίσης και ταυτότητα. Επομένως, είναι σημαντικό να ληφθούν υπόψη επιμέρους όροι εκτός από τη διάνοια και την ύπαρξη, όπως η ταυτότητα ή ομοιότητα, που περιγράφουν την ενότητα της διάνοιας, η διαφορά ή η ετερότητα, που εξηγούν τη διαφορά μεταξύ της σκέψης και του αντικειμένου της, η κίνηση ή η πορεία, που συνιστούν μέρος της διαδικασίας σκέψης, και η ηρεμία, που προκύπτει από την ομοιότητα. Η αριθμητική πληθωρικότητα των μορφών και των αντικειμένων συνιστούν ποσότητα, ενώ τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της κάθε μορφής και του κάθε αντικειμένου συνιστούν ποιότητα. Οι μορφές και τα αντικείμενα συνιστούν αρχές από τις οποίες παράγονται, απορρέουν και προκύπτουν

---

<sup>505</sup> Ayala, (2011).

<sup>506</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.4, 15-23.

<sup>507</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.4, 30-36, 25.



άλλες και άλλα αντίστοιχα<sup>508</sup>. Η πραγματικότητα του νου είναι πολυδιάστατη, πολυεπίπεδη και πολλαπλή. Η ψυχή διαβιεί εντός της ως και τη στιγμή που αποφασίζει να απομακρυνθεί, να διαχωριστεί και εν τέλει, να κατέβει στη σφαίρα της λογικής, ως ζωοδότρια<sup>509</sup>. Αλλά όταν πλησιάζει τη διάνοια και γίνεται ένα μαζί της, έχει την επιθυμία να αναζητήσει τη γνώση αυτού που έχει προέλθει από τη διάνοια, η τέλεια ενότητα που είναι επίσης η αιτία του Αριθμού. Επειδή ο τελευταίος δεν είναι πρωταρχικός και δυαδικός, η αιτία του πρέπει να είναι ον του οποίου η απλότητα και η ενότητα προηγούνται της πολλαπλότητας και συνιστούν αίτια της ύπαρξής του ως πολλαπλότητα. Η δυαδικότητα είναι αόριστη από μόνη της, αλλά, όταν γίνεται καθορισμένη, μετατρέπεται σε Αριθμό, που είναι ουσία-νόημα-περιεχόμενο. Άρα, η ψυχή συνιστά και αριθμό, δεδομένου ότι τα άυλα πράγματα εντοπίζονται στα ανώτερα ιεραρχικά επίπεδα. Αντίθετα, τα υλικά και χωρικά πράγματα, που βιώνονται ως πραγματικά από τις αισθήσεις, θεωρούνται και είναι κατώτερα<sup>510</sup>.

Πριν ασχοληθεί ο Πλωτίνος με την έννοια του Ενός, καλεί τους αναγνώστες του να προσεγγίσουν με την ψυχή τους και να προσευχηθούν σε αυτό, σε μια κατάσταση ήρεμης απομόνωσης, έτσι ώστε να μπορέσουν να παρατηρήσουν τον θεό να ηρεμεί μόνος του, όπως σε ένα εσωτερικό ιερό, στο οποίο παραμένει ανενόχλητος και απομακρυσμένος από όλα τα πράγματα. Για την επίτευξη του ανωτέρω, επιβάλλεται νωρίτερα αφενός να παρατηρηθούν όλα τα αντικείμενα που παραπέμπουν στις μορφές και τις εικόνες που απαρτίζουν και περιβάλλουν το ιερό ή αφετέρου, να παρατηρηθεί απλά η εικόνα εκείνη που πρωτοεμφανίστηκε, συνοδευόμενη με την αρχή της<sup>511</sup>. Όλα όσα μετακινούνται πρέπει να έχουν κάποιο τέλος, το οποίο πρέπει επίσης να βρίσκεται σε κίνηση<sup>512</sup>. Το Εν σύμφωνα με τον Πλωτίνο, διαφοροποιείται από οτιδήποτε άλλο, καθώς δεν έχει τέλος. Επομένως, δεν χρειάζεται να κινηθεί προς ένα τέτοιο τέλος, και οτιδήποτε δημιουργεί, το κάνει χωρίς κίνηση από την πλευρά του. Το Εν, δημιουργεί δευτερεύουσες υποστάσεις που υπόκεινται σε αυτό, χωρίς βούληση ή κίνηση, καθώς το ίδιο μοιάζει με μια ενέργεια που είναι υπερπλήρης, πλεονάζουσα και

---

<sup>508</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.4, 44.

<sup>509</sup> Ayala, (2011).

<sup>510</sup> Ayala, (2011).

<sup>511</sup> Ayala, (2011).

<sup>512</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.6, 17-29.

ανεξάντλητη, όπως το φως του ήλιου που, όπως λέγεται, διαχέεται παντού γύρω του, αναδύεται συνεχώς και παραμένει αμετάβλητο<sup>513</sup>.

Όλα τα όντα, κατά τη διάρκεια της ύπαρξής τους, δημιουργούν αναγκαστικά από τη δική τους ουσία κάποια περαιτέρω ύπαρξη, η οποία εξαρτάται από τη δύναμή τους. Αυτή η νέα πραγματικότητα μοιάζει με την εικόνα του γεννήτορά της. Ό,τι ενέχει αυτή την τελειότητα είναι παραγωγικό. Εφόσον το Εν είναι η πλήρης και απόλυτη τελειότητα, η παραγωγή του είναι αναμφισβήτητα αιώνια. Παρ' όλα αυτά, το παράγωγό του δεν είναι πλήρως και απολύτως τέλει όπως και όσο το ίδιο, δεδομένου ότι τελειότητα φθίνει και μειώνεται περαιτέρω, ανάλογα πάντα με το κατώτερο επίπεδο στο οποίο λαμβάνει χώρα η παραγωγή. Κατά τον Πλωτίνο, ο νους/διάνοια που παράγεται από το Ένα, συλλογίζεται και υποστασιοποιείται υπαρκτικά από αυτό. Ωστόσο, το ίδιο το Εν δεν χρειάζεται τον νου/διάνοια για να υποστασιοποιηθεί υπαρκτικά<sup>514</sup>. Η ψυχή, που προέρχεται από τη διάνοια, εξαρτάται από αυτή ως παράγωγο της δραστηριότητάς της, ενώ κατευθύνεται από αυτή, όπως ακριβώς η διάνοια αντιλαμβάνεται και συλλογίζεται το Εν. Επομένως, καθώς δεν υπάρχει τίποτα μεταξύ της διάνοιας και του Ενός, δεν υπάρχει τίποτα μεταξύ της ψυχής και της διάνοιας.

Όταν ο Πλωτίνος αποκαλεί διάνοια την εικόνα του Ενός, υπονοεί ότι η διάνοια διατηρεί ορισμένα από τα χαρακτηριστικά του τελευταίου, χωρίς όμως αυτό να την καθιστά Εν. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, εγείρεται το ερώτημα για το πώς το Εν δημιουργεί τη διάνοια. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, προκύπτει από την επιστροφή αυτού που βλέπει, κι αυτό το θέμα είναι διάνοια<sup>515</sup>. Ο Πλωτίνος δεν πίστευε ότι το Εν επιστρέφει ή θεάται τον εαυτό του, ως ενότητα-σε-πολλαπλότητα που είναι διάνοια, καθώς δεν υπόκειται σε καμία διαίρεση ή πολλαπλότητα, λόγω της τέλει ενότητάς του. Η διάνοια με τα ίδια της τα μέσα ορίζει την ύπαρξή της από τη δύναμη που προέρχεται από το Εν, και επειδή η ουσία της είναι ένα είδος μεμονωμένου μέρους, προέρχεται και ενισχύεται από το Εν, και εν τέλει, λόγω της ουσίας της, καθίσταται τέλεια<sup>516</sup>. Επομένως, η διάνοια χαρακτηρίζεται από πολλαπλότητα, έχει από μόνη της

---

<sup>513</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.6, 31.

<sup>514</sup> Ayala, (2011).

<sup>515</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.7, 7-35.

<sup>516</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* V, 1.7, 12-16, 37.

τη δύναμη να ανα-παράγει και να χαρακτηρίζει την ύπαρξη αυτή καθαυτή, είναι καθαρής προέλευσης και περιλαμβάνει το σύνολο της ύπαρξης, όλη την ωραιότητα των ιδεών, όλες τις διανοητικές θεότητες, που δεν εκπίπτουν στην ύλη. Αυτή η διάνοια, παράγει από την τελειότητά της την ψυχή, την τελευταία υπόσταση της θεϊκής σφαίρας.

Στην πλωτική φιλοσοφία εντοπίζονται δύο υπαινισσόμενες και αντιπροσωπευόμενες πορείες από δύο αντίστοιχες εγκολπωμένες ιδέες. Η πρώτη είναι καθοδική και απομακρυνόμενη από την τέλεια και απόλυτη ενότητα, με φορά προς την πολλαπλότητα. Η δεύτερη αντιστρόφως, είναι ανοδική και απομακρυνόμενη από την πολλαπλότητα, με φορά προς την τέλεια και απόλυτη ενότητα του Ενός. Πιο συγκεκριμένα, η πρώτη βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με την ιεραρχική οργάνωση της έμβιας πραγματικότητας ή την υπαρκτική ιεραρχία που εξελίσσεται με τρόπο συνεχή και αιώνιο από το υπερβατικό Εν<sup>517</sup>. Η πρώτη ουσιαστικά ισοδυναμεί με την κάθοδο από μια αλληλουχία επιπέδων από τον θεϊκό νου, προς τις ψυχικές μορφές και εν τέλει προς την ύστατη υλική πραγματικότητα. Η δεύτερη από την άλλη, προκύπτει ως αποτέλεσμα της βούλησης και της επιδίωξης της ψυχής να εγκαταλείψει τη σφαίρα του λόγου και μέσω μια διαδικασία βαθμιαίου και προοδευτικού εξαγνισμού, να ενωθεί με το αντικείμενο της επιθυμίας, που δεν είναι άλλο από το Εν<sup>518</sup>.

Η πλωτική θεωρία της ανάδυσης είναι επεξηγηματική της ιεραρχικής αυτής προέλευσης. Ο Πλωτίνος, αφού λαμβάνοντας υπόψη του την αρχή της απλότητας, θεωρεί ότι τα πάντα προέρχονται, απορρέουν και παράγονται από μια και μοναδική πηγή<sup>519</sup>. Αυτή η αρχή υποδηλώνει ότι κάθε σύνθετο ον εξαρτάται και προκύπτει κατά κάποιο τρόπο από αυτό που δεν είναι σύνθετο, από κάτι που είναι απλό<sup>520</sup>. Ο Πλωτίνος εφαρμόζει αυτή την αρχή με αυστηρότητα, η οποία τον απομακρύνει από τον Αριστοτέλη και τον φέρνει εγγύτερα στον Πλάτωνα και στους πλατωνικούς φιλοσόφους, όπως ο Αλκίνοος, ο οποίος δηλώνει ότι η θεϊκή διάνοια δεν μπορεί να είναι απλή, γιατί, παρ' όλο που έχει υψηλό βαθμό ενότητας, εξακολουθεί να είναι σύνθετη. Επομένως, για τον Πλωτίνο, πρέπει να υπάρχει κάτι πριν από την θεϊκή διάνοια, κάτι που να αντιπροσωπεύει δηλαδή την τέλεια ενότητα. Ωστόσο, αυτό πρέπει

---

<sup>517</sup> Το Εν συνιστά την Πρώτη Αρχή των όντων.

<sup>518</sup> Ayala, (2011).

<sup>519</sup> Ayala, (2011).

<sup>520</sup> O' Meara, (1993), 46.

να είναι μοναδικό, αν πρόκειται να εντοπίζεται στους άλλους ή πρέπει να υποστασιοποιείται με την ύπαρξή του στους άλλους. Το τελευταίο όμως θα σημαίνει ότι δεν θα είναι απλό ή ότι θα αποτελείται από πολλαπλά μέρη, άρα δεν θα υπάρχει. Καθώς, οτιδήποτε δεν δύναται να είναι απλό και μοναδικό δεν προορίζεται να υποστασιοποιηθεί υπαρκτικά. Οτιδήποτε δεν υπάρχει απλό και αποτελείται από πολλά μέρη δεν θα υπάρχει<sup>521</sup>.

Ο Πλωτίνος τονίζει μια δυαδικότητα, χαρακτηριστική των φύσεων του νου και της ψυχής. Και οι δύο έχουν διττή φύση, είτε ως μέρος ενός συνόλου είτε μεμονωμένη, εκτός του εν λόγω συνόλου. Επιπροσθέτως, ό,τι προηγείται της πολλαπλότητας, επιβάλλεται να υπερτερεί σε δύναμη, δεδομένου ότι παράγει την πολυπλοκότητα και ταυτόχρονα εμφανίζει την ενότητα, την ανεξαρτησία και την αυτο-ακεραιότητα<sup>522</sup>. Ο Πλωτίνος περιγράφει το Εν ως αναπόφευκτο και άγνωστο, καθώς δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό ως αντικείμενο γνώσης και διαλεκτικής<sup>523</sup>. Είναι χωρίς μορφή, χωρίς περατότητα, είναι μη νους, μη διάνοια, μη ον. Επομένως, δεν είναι τίποτα, αλλά μια απίστευτη πηγή δύναμης και τελειότητας, που παράγει οτιδήποτε προέρχεται από αυτό, όπως είναι η μορφή, ο αριθμός, το μέτρο, η τάξη και το πέρασ<sup>524</sup>. Στο πλωτινικό σύμπαν, η εμμένεια δεν αποκλείει το υπερβατικό, καθώς, για τον ίδιο, το Εν είναι ταυτόχρονα εμμενές και υπερβατικό. Το Εν είναι υπερβατικό ως πηγή όλης της ύπαρξης. Όμως είναι πάντα παρόν στον κόσμο, σε όλα τα όντα, όπως ακριβώς είναι πάντα εκείνα παρόντα στο Εν.

Στην πλωτινική φιλοσοφία η κατώτερη σφαίρα περιγράφεται ως ένα είδος ύπαρξης στην ανώτερη σφαίρα, δηλαδή το «κατώτερο» σώμα ως ύπαρξη στην «ανώτερη» ψυχή, την «κατώτερη» ψυχή ως ύπαρξη στη «ανώτερη» διάνοια, τη «κατώτερη» διάνοια ως ύπαρξη στο «ανώτατο» Εν<sup>525</sup>. Η ιεραρχική τάξη δεν συνεπάγεται φυσικό διαχωρισμό μεταξύ των υποστάσεων, καθώς αυτές είναι διακριτές ενώ ταυτόχρονα και μαζί. Το Εν εξάγει τη διάνοια από την αναγκαιότητα, χωρίς να βιώνει καμία μεταβολή. Η παραγωγή είναι αιώνια, αφού δεν έχει αρχή ή τέλος. Η

---

<sup>521</sup> O' Meara, (1993), 44.

<sup>522</sup> O' Meara, (1993), 49. Βλ. Ayala, (2011).

<sup>523</sup> O' Meara, (1993), 55.

<sup>524</sup> Armstrong, A.H. (1984). *Plotinus V: Ennead V*, Cambridge: Harvard University Press, xvii.

<sup>525</sup> Ayala, (2011).

διάνοια είναι, για τον Πλωτίνο, ένα ζωντανό συνονθύλευμα όντων, τα οποία έχουν τα χαρακτηριστικά των μορφών και των διανοήσεων, στα οποία κάθε μέρος σκέφτεται και άρα σε μια πραγματική έννοια αποτελούν το σύνολο. Η σχέση του όλου (συνόλου) και του επιμέρους (μέρη) στον διανοητικό κόσμο διαφέρει παρασάγγας από εκείνη που παρατηρείται στον κόσμο της ύλης. Στην πρώτη δεν εντοπίζεται κανένα είδος διαχωρισμού, κανένα είδος αποκλεισμού<sup>526</sup>. Αυτή η ιδέα της «ελευθερίας στην ποικιλομορφία» αποτελεί την πιο τέλεια αναπαράσταση της ενότητας του Ενός, την οποία η διάνοια αδυνατεί να αντιληφθεί και να κατανοήσει πλήρως. Ενώ η διάνοια είναι άπειρη λόγω της δύναμης και της αμετροπέειάς της, είναι επίσης πεπερασμένη λόγω της σύνθεσής της ως ένα σύνολο, που αποτελείται από πολυάριθμες μορφές. Για τον κόσμο των ανθρώπων ο νους είναι αντιπροσωπευτικός του ανώτερου επιπέδου της αντιληπτικής σκέψης, στην οποία η ψυχή συλλαμβάνει το αντικείμενό της χωρίς προηγουμένως να γίνει επίκληση κάποιας αιτιολόγησης. Σε αυτό το υψηλότερο επίπεδο, οι άνθρωποι καθίστανται ψυχή, η οποία μορφοποιείται ως εικόνα της διάνοιας.

Η ψυχή στο πλωτινικό σύμπαν είναι πολύ μεγάλο βαθμό όμοια με την αντίστοιχη του πλατωνικού σύμπαντος. Χρησιμεύει ως σύνδεσμος μεταξύ των κατανοητών και λογικών σφαιρών, που αντιπροσωπεύουν το προηγούμενο στο επόμενο. Η ψυχή απορρέει από τον νου/διάνοια και επιστρέφει σε αυτή μέσω της εσωτερικής και πνευματικής δραστηριότητας του στοχασμού. Όπως ακριβώς δηλαδή ο νους επιστρέφει με τη σειρά του στο Εν. Παρ' όλα αυτά, η σχέση της ψυχής με τον νου είναι στενότερη συγκριτικά με την αντίστοιχη σχέση μεταξύ του νου και του Ενός. Και αυτό γιατί στη ανώτερη και μεγαλύτερη κατάστασή της, η ψυχή ανήκει στον νου<sup>527</sup>. Η ψυχή αποτελείται από δύο μέρη ή επίπεδα, το υψηλότερο επίπεδο, που λειτουργεί ως μια υπερβατική αρχή της μορφής, της τάξης και της ευφούς κατεύθυνσης, και το κατώτερο επίπεδο, που λειτουργεί ως μια εμμενής αρχή της ζωής και της ανάπτυξης<sup>528</sup>, σε αυτό που ο Πλωτίνος ονόμασε φύση. Η «κατώτερη» ψυχή συνδέεται με την «ανώτερη» ψυχή, όπως ακριβώς η «ανώτερη» ψυχή συνδέεται με τον νου, μέσω της εσωτερικής, διανοητικής και πνευματικής δραστηριότητας του στοχασμού<sup>529</sup>. Όμως, δεδομένου ότι η φύση ανήκει στη λογική σφαίρα, ο στοχασμός

---

<sup>526</sup> Armstrong, (1984), xxi. Βλ. Ayala, (2011).

<sup>527</sup> Ayala, (2011).

<sup>528</sup> Armstrong, (1984), xxii.

<sup>529</sup> Ayala, (2011).

της κατώτερης σφαίρας είναι τόσο αδύναμος, που αυτό που παράγει είναι οι επικείμενες μορφές στο σώμα, οι οποίες δεν είναι απόρροια στοχασμού και τόσο αποστειρωμένες, και κάτω από τις οποίες εντοπίζεται μόνο το σκοτάδι της ύλης<sup>530</sup>.

Η ψυχή σε αντίθεση με τον νου/διάνοια, κινείται από το ένα ον στο άλλο με τρόπο ελεύθερο, προκαλώντας φυσική κίνηση στον χωροχρόνο. Επίσης, η πλωτική ψυχή δεν κατέχει την ύπαρξη ως ολότητα, αλλά ως μεμονωμένο μέρος, ενώ έχει δύο κεφαλαιώδη χαρακτηριστικά τα οποία καθορίζουν τη φύση της όσον αφορά στη σχέση της με τον κόσμο της ύλης. Η πλωτική ψυχή οργανώνει τα σώματα, τα ζωοποιεί και ενυπάρχει εντός αυτών. Είναι έλλογη, και ταυτόχρονα ένα και πολλά. Οι ατομικές ψυχές συνιστούν απλώς μέρη της κοσμικής ψυχής. Επομένως, έχοντας πνευματικά το όλον μέσα τους, μπορούν να στραφούν στην καθολικότητα μέσω του στοχασμού, εγκαταλείποντας τα σώματα που κυβερνούν. Η πλωτική ψυχή διαιρείται με το που ενσωματώνεται, δηλαδή με το εισέρχεται στο σώμα, χωρίς ωστόσο να παύει ποτέ να είναι ολόκληρη. Κι αυτό γιατί η ενότητά/ολότητά της δεν είναι ποτέ η ίδια με την ενότητα/ολότητα του σώματος, η οποία είναι ουσιαστικά το άθροισμα των μερών του τελευταίου<sup>531</sup>. Η ψυχή που είναι διαιρετή και αδιαίρετη ταυτόχρονα, δεν είναι μοναδική υπό την έννοια ότι είναι συνεχής ύπαρξη, που κατέχει διαφορετικά μέρη. Είναι αφενός διαιρετή, καθώς υπάρχει σε έκαστο σωματικό μέρος στο οποίο κατοικεί, και αφετέρου είναι αδιαίρετη, καθώς ίσταται ως ενότητα/σύνολο σε κάθε σύνθετο σωματικό μέρος. Αυτό καταδεικνύει το μέγεθος της δύναμης της ψυχής, που την καθιερώνει ως θεϊκή οντότητα, που βρίσκεται στην προνομιακή τοποθεσία μεταξύ της ανώτερης σφαίρας, της διάνοιας, και του λογικού κόσμου. Ο Πλωτίνος ορίζει ότι η φύση συνιστά μέρος των δυνάμεων ή/και των δραστηριοτήτων που απορρέουν ή/και εκδηλώνονται από την ψυχή αντίστοιχα. Έτσι, η φύση δεν συνιστά μια πραγματικότητα διαχωρισμένη από την ψυχή, δεδομένου ότι η τελευταία είναι διαχωρισμένη από τον νου<sup>532</sup>. Είναι μια εικόνα που παράγεται από την ψυχή, η οποία δεν λειτουργεί επί της ύλης, αλλά παράγει χωρίς κίνηση και χωρίς μεταβολή, γιατί σε όλη την αναπαραγωγική αυτή διαδικασία υπάρχει κάτι που παραμένει ακίνητο και μη μεταβαλλόμενο, η μορφή που καθοδηγεί τη

---

<sup>530</sup> Armstrong, (1984), xxiii.

<sup>531</sup> Ayala, (2011).

<sup>532</sup> Ayala, (2011).

διαδικασία, δεδομένου πρώτον ότι στην ουσία συμβαίνει αλλαγή και δεύτερον ότι δημιουργούνται ορατά σχήματα σύμφωνα με αυτή τη μορφή<sup>533</sup>.

Για τον Πλωτίνο λοιπόν, η φύση, ως μορφοποιητική αρχή των όντων, περιγράφεται ως στοχασμός, ως αντικείμενο στοχασμού και ως λογική αρχή<sup>534</sup>. Είναι μια εσωτερική πνευματική δραστηριότητα, η οποία καθοδηγείται από υψηλότερες αρχές, βάσει των οποίων τα έμβια όντα κάθε είδους παράγονται από τον δημιουργό και σε αρμονία με τη φύση του. Η φύση στοχάζεται την ψυχή, όπως η ψυχή στοχάζεται τη διάνοια. Ο τύπος στοχασμού της φύσης εντοπίζεται στο χαμηλότερο επίπεδο της σειράς στοχασμών, στο οποίο ο στοχασμός εκδηλώνεται ως παράγωγο. Η διάνοια υπάρχει ως στοχασμός του Ενός, η ψυχή υπάρχει στοχασμός της διάνοιας και η φύση υπάρχει ως στοχασμός της ψυχής. Συνεπώς, τα πάντα απορρέουν από εσωτερικές πνευματικές δραστηριότητες και είναι εν τέλει τέτοιες. Ουσιαστικά, απορρέουν από στοχασμό και είναι στοχασμός. Ο Πλωτίνος ισχυρίζεται ότι η ατομική ψυχή κατεβαίνει και εισέρχεται σε ένα σώμα, γιατί έτσι εκπληρώνει τον συμπαντικό νόμο και την προσδοκία/επιδίωξη της κοσμικής ψυχής για επέκταση. Παρ' όλα αυτά, η πνευματική δραστηριοποίηση και κατάσταση της ατομικής ψυχής καθορίζουν τον βαθμό της προσκόλλησής της στον κόσμο των σωμάτων, στον κόσμο της ύλης. Η ψυχή που ίσταται πλήρως και απολύτως συνδεδεμένη με το σώμα, άρα και απομονωμένη από το σύνολο/ολότητα, είναι παγιδευμένη εντός του σώματος και απομακρυνόμενη από το πεπρωμένο της: να ανέλθει δηλαδή από τον ασήμαντο κόσμο της ύλης σε μια καθολικότητα. Σε αυτή που ταιριάζει η υπερβατική ψυχή και ο κόσμος της διανοήσεως<sup>535</sup>, προς μια τέλεια ένωση με το Εν.

Το έργο και η φιλοσοφία του Πλωτίνου αποτυπώνονται ως προσπάθεια επαναφοράς του θεού εντός των ανθρώπων<sup>536</sup>. Ο ίδιος δηλώνει ότι ο κόσμος της ύλης ως ένας οργανικός χωροχρόνος διαβίωσης, συνιστά την καλύτερη φαντασιακή αναπαράσταση του κόσμου της ύλης και των μορφών εντός του νου. Τα ανωτέρω συνενώνονται μεταξύ τους και συνδέονται μαζί με μια παγκόσμια αρμονία και

---

<sup>533</sup> O' Meara, (1993), 75.

<sup>534</sup> O' Meara, (1993), 55.

<sup>535</sup> Armstrong, (1984), xxiv. Βλ. Ayala, (2011).

<sup>536</sup> Armstrong, (1984), xxv.

συμπάθεια<sup>537</sup>. Εντός αυτής, τα δεινά, οι δυστυχίες και οι συμφορές υπάρχουν ως πτυχές ενός ευρύτερου σχεδιασμού. Κάθε τι που είναι έμβιο και μορφοποιημένο είναι ταυτόχρονα αγαθό. Όμως η ύλη, η οποία είναι το τελευταίο και το κατώτερο επίπεδο της παραγωγής ή της ανάδυση του Ενός, αποτελεί την αρχή του κακού. Ωστόσο, στην πλωτική σκέψη το κακό επ' ουδενί δεν αντιπροσωπεύει κάποια θετική μορφή ή κάποια πνευματική οντότητα του σύμπαντος. Είναι μάλλον μια στέρηση ή έλλειψη αγαθότητας, που είναι αναπόφευκτη ως μέρος του υλικού κόσμου, καθώς η χαμηλότερη εκπομπή είναι επίσης αυτή που απομακρύνεται από την απόλυτη τελειότητα και ενότητα.

---

<sup>537</sup> Armstrong, (1984), xxiv. Βλ. Ayala, (2011).



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

### ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ

Κρίνεται απαραίτητη εκ μέρους της ερευνήτριας να καταγράψει αρχικά την κριτική που ασκεί ο Πλωτίνος στην περί ψυχής αριστοτελική θεωρία, εντοπίζοντας αρκετά προβλήματα που προκύπτουν από αυτή. Συγκεκριμένα, ο Πλωτίνος αντιτάσσεται και αντικρούει την αριστοτελική θεωρία ότι η ψυχή είναι εντελέχεια<sup>538</sup>. Η αριστοτελική εντελέχεια ορίζει την ψυχή ως μορφή (είδος) του σώματος, του φυσικού σώματος, του εξοπλισμένου με όργανα, του δυναμικά έμβιου<sup>539</sup>. Ο Πλωτίνος ασκεί κριτική και απορρίπτει την περί ψυχής αυτή θέση του Αριστοτέλη, την οποία κρίνει προβληματική κυρίως λόγω της ερμηνευτικής της ανεπάρκειας. Ο Πλωτίνος κατηγορεί τον Αριστοτέλη ότι δεν περιέγραψε επαρκώς τη φύση της και ότι το μόνο που έκανε ήταν να την καταστήσει εξ ολοκλήρου εξαρτημένη από το σώμα. Δεδομένου ότι ο Πλωτίνος ήταν ξεκάθαρα αντιπαρατιθέμενος στις υλιστικές αντιλήψεις περί ψυχής, θεώρησε ότι το περιπατητικό δόγμα όρισε την ύπαρξη της ψυχής με απαράδεκτα υλιστικούς όρους. Διατηρώντας σε μεγάλο βαθμό τον πλατωνικό δυισμό και τον διαχωρισμό της ψυχής, αδυνατεί να δεχτεί μια τέτοια υλιστική προσέγγιση. Η ψυχή είναι για τον ίδιο μια ουσία, απολύτως αυτοσυντηρούμενη, άφθαρτη και αθάνατη. Ωστόσο, η απόρριψη της εντελέχειας από τον Πλωτίνο δεν πρέπει να θεωρείται ως μια πλήρης αποκήρυξη του αριστοτελικού υλομορφισμού, ακόμη και όσον αφορά στην ψυχή. Όπως είναι σαφές από το σύνολο των γραπτών του Πλωτίνου, η δυναμική της μορφής-ύλης δεν είναι ένα κάτι που απορρίπτεται και ο υλομορφισμός στο πλαίσιο της ψυχής δεν είναι ούτε άσχετος ούτε προβληματικός.

Ενώ για τον Πλωτίνο η ψυχή δεν θα μπορούσε ποτέ να οριστεί από μόνη της ως εντελέχεια, για τον ίδιο η ψυχοσωματική σύνθεση συνηγορεί υπέρ ενός ορισμένου υλομορφισμού, μέσω του οποίου η ψυχή πράγματι να μορφοποιεί το σώμα και παρέχει την εντελέχειά του. Ως εκ τούτου, η επιχειρηματολογία του έναντι της εντελέχειας

---

<sup>538</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, IV, 7.8, 4-5· Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (eds) (1959). *Plotini Opera II: Enneades IV-V*, Brussels: L'édicions Universelles, S.A., 208.

<sup>539</sup> Henry & Schwyzer, (1959), 208· Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 412a 28-30.

εξυπηρετεί συγκεκριμένους σκοπούς, που καθιστούν προβληματική οποιαδήποτε προσπάθεια βίαιης απομάκρυνσης της σκέψης του από τον Αριστοτέλη. Αντιθέτως, η πλωτική επιχειρηματολογία μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την κατανόηση της περιπατητικής θέσης και παρέχει τη δυνατότητα μιας ιδιαίτερης σύνθεσης της διδασκαλίας του Αριστοτέλη με τα κλασικά δόγματα των νεοπλατωνικών. Όσο ο Πλωτίνος αναζητά το τι είναι πραγματικά η ψυχή, η αναγωγή της σε εντελέχεια είναι ταυτόχρονα ανεπαρκής και προβληματική. Ωστόσο, όταν επιδιώκει να κατανοήσει την εμφύχωση του σώματος, ο Πλωτίνος φαίνεται ότι εν τέλει δεν απομακρύνεται παρασάγγας από την αριστοτελική περί ψυχής προοπτική.

Στο μεγαλύτερο μέρος της πραγματείας *Περί τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς*, ο Πλωτίνος ξεκαθαρίζει ότι σκοπός του είναι να διερευνήσει σε σύγκριση και με άλλες θεωρίες, πώς ακριβώς υπάρχει η ψυχή<sup>540</sup> και ποια είναι η ουσία της<sup>541</sup>. Σε αυτή την αναζήτηση, η έννοια της εντελέχειας βρίσκεται στον πυρήνα της προβληματικής που δεν είναι δυνατό να αγνοηθεί και να μην προσεγγιστεί<sup>542</sup>. Αφού αντικρούει τους ορισμούς των Πυθαγόρειων, των Επικούρειων και των Στωικών, ο Πλωτίνος εξετάζει τη θέση του διανοητή που δεν κατονομάζει. Η «ανώνυμη» αυτή φιλοσοφική σχολή από την οποία εκφράζεται η εν λόγω θέση, υποστηρίζει ότι η ψυχή διαδραματίζει τον ρόλο της μορφής στη σύνθεση<sup>543</sup>. Ο Πλωτίνος κατανοεί με αυτό ότι η ψυχή υποτίθεται ότι υπάρχει με το να είναι η μορφή κάποιου<sup>544</sup>, αντί να υπάρχει από μόνη της<sup>545</sup>. Η εντελέχεια ορίζει ότι η ψυχή υποστασιοποιείται υπαρκτικά όταν σωματοποιείται<sup>546</sup>.

Μια τέτοια περιγραφή δεν αδικεί όμως τους ισχυρισμούς του Αριστοτέλη. Στο *Περί Ψυχῆς* ο τελευταίος δηλώνει ρητά, όπως προαναφέρθηκε, ότι δίνει έναν γενικό ορισμό της ψυχῆς<sup>547</sup>, στον οποίο στην πραγματικότητα η ψυχή ορίζεται ως εντελέχεια:

---

<sup>540</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 40.

<sup>541</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.2, 1 και 4.7, 8 43.

<sup>542</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.2, 1· Henry & Schwyzer, (1959), 208.

<sup>543</sup> Henry & Schwyzer, (1959), 208.

<sup>544</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8.

<sup>545</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.9, 1.

<sup>546</sup> Henry & Schwyzer, (1959), 212. Βλ. μετάφραση Armstrong, (1984). *Enneads*, Loeb Classical Press, Cambridge: Harvard University Press, 377.

<sup>547</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχῆς*, 2, 412b 10.

η ψυχή ως ουσία μορφοποιεί το σώμα καθιστώντας το αυτό που είναι<sup>548</sup>. Η υλοποίηση του σώματος γίνεται αντιληπτή με την έννοια της ικανότητας ή της κατοχής, παρά με εκείνη της δραστηριότητας ή της χρήσης<sup>549</sup>. Χωρίς ψυχή, το σώμα είναι αμφίβλοα σώμα, ενώ με την υλοποίηση του σώματος, η ψυχή συνιστά τη μορφή του<sup>550</sup>. Τα οργανικά φυσικά σώματα είναι επομένως ουσίες στο βαθμό που επιτρέπουν τη μορφοποίηση και την υλοποίηση, που «ανοίγονται» στη μορφή και την ύλη<sup>551</sup>. Το υποκείμενο, κάτι που μοιράζεται αμφίσημα το όνομα του σώματος λόγω του ορολογικού ελλείμματος, συνιστά την ύλη. Σε αυτό το πλαίσιο, είναι σαφές ότι η ψυχή δεν μπορεί παρά να αντλήσει την ύπαρξή της από θεμελίωσή της στο σώμα, στην ύλη. Τόσο η προ-ύπαρξη όσο και η αθανασία της ψυχής αποκλείονται ως πιθανότητες, καθώς το σώμα και η ψυχή μπορούν να διαχωριστούν μόνο στη σκέψη<sup>552</sup>.

Ο Πλωτίνος παρέχει μια αναλογία για αυτή την αχώριστη εντελέχεια, η οποία δεν απαντάται στο *Περί Ψυχής*, αλλά έχει απόλυτα αριστοτελικό χαρακτήρα<sup>553</sup>. Η ψυχή συγκρίνεται με τη μορφή, για παράδειγμα, ενός αγάλματος, του οποίου η ύλη είναι ο χαλκός. Καθώς η μορφή συμβάλλει στην υλοποίηση της ουσίας, η ψυχή συνιστά μαζί με το σώμα, τον έμβιο οργανισμό<sup>554</sup>. Αυτή η θέση αξιοποιείται από τον Πλωτίνο ως υπόβαθρο για την πρώτη κριτική του επί της αριστοτελικής εντελέχειας, αν και φαίνεται ότι ο ίδιος έχει απλοποιήσει δραματικά τη συλλογιστική του Αριστοτέλη. Σε αυτό το σημείο εγείρεται το ερώτημα σχετικά με το αν και το πόσο ο Πλωτίνος παρερμηνεύει την περιπατητική θέση από την αρχή. Η μορφή-το σχήμα, αν και πράγματι είναι μια περίπτωση εντελέχειας σε σχέση με το παράδειγμα του αγάλματος, αναμφίβλοα λειτουργεί διαφορετικά από μια ζωοποιητική προοπτική. Πράγματι, αυτό το σημείο (μεταξύ άλλων) οδήγησαν ορισμένους μελετητές στο συμπέρασμα ότι ο Πλωτίνος παρερμηνεύει ή ακόμα και παραμορφώνει την περίπλοκη θεωρία του Αριστοτέλη. Εξάλλου, ο τελευταίος δεν παρομοιάζει τη σχέση σώματος-ψυχής με τον

---

<sup>548</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 412b 10.

<sup>549</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 412a 23-24.

<sup>550</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 2, 412b 20-21.

<sup>551</sup> Hartman, E. (1977). *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigation*, Princeton: Princeton University Press, 99-100.

<sup>552</sup> Hartman, (1977), 134.

<sup>553</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 22-27, 33.

<sup>554</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 5-6.

υλομορφισμό των άψυχων αντικειμένων, εκτός από το παράδειγμα με το κερι<sup>555</sup>, ούτε αναφέρεται στην ψυχή ως μορφή με την έννοια του σχήματος.

Ερωτήματα έχουν διατυπωθεί σχετικά με το αν ήταν πρόθεση του Αριστοτέλη να ανάγει την ψυχή σε απλή μορφή<sup>556</sup> και με την πρόθεση του Πλωτίνου να ελαχιστοποιήσει την εντελέχεια στην ιδέα ότι η ψυχή είναι η ενυπάρχουσα μορφή του σώματος<sup>557</sup>. Τα προβλήματα που προκύπτουν από αυτές τις προσεγγίσεις είναι πολλές, αλλά δεν έχουν οδηγήσει σε ασφαλείς τοποθετήσεις που θα τις καθιστούσαν εσφαλμένες ή άδικες. Ενώ η ψυχή δεν μπορεί προφανώς να αναχθεί σε σχήμα, δεν είναι σαφές ότι μπορεί να εντοπιστεί στην αριστοτελική θεωρία ως κάτι που υπερβαίνει την έμφυτη και ενυπάρχουσα μορφή, ακόμα και υπό το πρίσμα ότι θα εμφανίζεται διαφορετικά σε κάθε ουσία, ανάλογα με το επίπεδο της πολυπλοκότητάς της. Ο Πλωτίνος δεν φαίνεται να παρερμηνεύει τις αριστοτελικές περί ψυχής θέσεις, όταν αυτές προσεγγίζονται ως γενικές αναφορές για τη μορφή. Αν υποθεθεί ότι ο Αριστοτέλης τείνει να συγχωνεύει τα είδη και τη μορφή, δηλαδή την εμφάνιση και το σχήμα, δύσκολα μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Πλωτίνος διαστρεβλώνει τη διδασκαλία του Σταγειρίτη<sup>558</sup>. Σε αυτό το πλαίσιο, θα πρέπει να λαμβάνεται μάλλον υπόψη ότι ο Αριστοτέλης μιλά για την ψυχή ως εντελέχεια του σώματος ως ουσία κι όχι του σώματος ως ύλη<sup>559</sup>. Ακόμα και ο χαλκός έχει μια εσωτερική δομή, μοριακή ή άλλη, η οποία μπορεί να περιγραφεί επίσης σχηματικά ή μορφικά, αλλά με τρόπο διακριτό από τη μορφή της σύνθεσης. Το σώμα στο μέτρο που αποτελεί την ύλη, μπορεί να καθορίζεται από ιδιαίτερες συνθήκες που δεν εξαρτώνται από τη μορφή με την οποία συνδυάζεται. Από αυτή την αφετηρία, ο Πλωτίνος φαίνεται ότι δικαιολογείται να παρομοιάζει την ψυχή με το σχήμα ενός αγάλματος. Για τον Αριστοτέλη, δεν υπάρχει σώμα χωρίς ζωή και κίνηση, παρά μόνο σώμα σαν το χάλκινο άγαλμα.

Ο Πλωτίνος θεωρεί ως κύρια και προβληματική συνέπεια της εντελέχειας τη διαιρετότητα της ψυχής. Η εντελέχεια, ούσα άρρηκτα συνδεδεμένη με την ύλη της, θα

---

<sup>555</sup> Hartman, (1977), 134.

<sup>556</sup> O'Neill, C.J. (1949). Plotinus as Critic of the Aristotelian Soul, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 23, 158.

<sup>557</sup> Tornau, C. (2005). Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in *Enn. Enn. IV 7(2). 8/5 25-50*. In: Chiaradonna, R. (ed), *Studi Sull' Anima in Plotino*, Naples: Bibliopolis, 153.

<sup>558</sup> O'Neill, (1949), 159-166.

<sup>559</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 413a 3-4· Hartman, (1977), 100-101.

επέτρεπε τη διαίρεση παράλληλα με τα σωματικά στοιχεία που μορφοποιεί. Ακριβώς όπως το σχήμα ενός αγάλματος εκλείπει μαζί με τα κομμένα τμήματά του, έτσι και η ψυχή ως μέρος του σώματος, θα χωρίζεται μαζί με τα τμήματά του που χωρίζονται. Όταν δηλαδή κόβεται ένα μέρος του σώματος, ένα κομμάτι της ψυχής αναμένεται να κοπεί μαζί με αυτό<sup>560</sup>. Ως προς αυτό, ο Πλωτίνος φαίνεται να υποστηρίζει ότι τόσο η ουσιώδης φυσική μορφή όσο και η τυχαία ποιότητα διαιρούνται χωρικά με τον ίδιο τρόπο, όπως συμβαίνει στο σώμα στο οποίο ανήκουν<sup>561</sup>. Και τα δύο είναι πάθη, δηλαδή εγγενείς συνθήκες του σώματος κι όχι υφιστάμενες πραγματικότητες<sup>562</sup>. Όπως τα μέρη του σώματος διατηρούν τις ιδιότητές τους όταν χωρίζονται, έτσι διατηρούν και τη μορφή τους<sup>563</sup>.

Ωστόσο, η κριτική του Πλωτίνου συγκρούεται μάλλον έντονα με την αριστοτελική εντελέχεια, καθώς η μορφή για τον Αριστοτέλη είναι η καθοριστική ουσία ενός πράγματος, αυτό που το καθορίζει ως αυτό που είναι<sup>564</sup>. Έτσι, στην πραγματικότητα που περιγράφει ο Αριστοτέλης, ένα μέλος που έχει αποκοπεί από το σώμα δεν είναι πια αυτό που ήταν. Το κομμένο χέρι δεν μπορεί να ονομαστεί χέρι, κι έτσι δεν μπορεί να ειπωθεί ότι παίρνει μαζί του ένα «κομμάτι» της ψυχής. Η κοινή ταύτιση των ζώντων και των νεκρών μελών είναι επομένως αμφίβολη<sup>565</sup>. Ο Αριστοτέλης συνδέει την ψυχή με το σώμα με απόλυτο τρόπο, φτάνοντας στο σημείο να ταυτίζει ορισμένα μέρη της ψυχής με την εντελέχεια των αντίστοιχων οργάνων τους<sup>566</sup>. Ο Σταγειρίτης όχι μόνο δεν ασχολείται με το ζήτημα της υποστασιοποίησης της ψυχής, αλλά ακριβώς το αντίθετο<sup>567</sup>. Αν και για τον ίδιο η μορφή είναι επουσιώδης, επειδή δεν αποτελεί οντότητα από μόνη της, η ψυχή ως εντελέχεια μπορεί να χαθεί μαζί με τη αποδόμηση του σώματος. Υπό αυτή την έννοια δεν μπορεί να υπάρξει για τον Αριστοτέλη κομμάτι ψυχής. Το αδιαχώρητο της ψυχής είναι αναγκαστικά το αδιαίρετο της ψυχής και η κριτική του Πλωτίνου ότι η ψυχή χωρίζεται μαζί με το σώμα, φαίνεται

---

<sup>560</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 4.7, 8 7-9.

<sup>561</sup> Tornau, (2005), 153-163.

<sup>562</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 44· Tornau, (2005), 173.

<sup>563</sup> O'Neill, (1949), 158· Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 412b 15-18.

<sup>564</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 412b 11.

<sup>565</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 413b 6-7· O'Neill, (1949), 158.

<sup>566</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 412b 15.

<sup>567</sup> Hartman, (1977), 98.

να χάνει αυτό το νόημα. Ωστόσο, θα ήταν προβληματικό να κατανοηθεί το «κομμάτι της ψυχής» του Πλωτίνου ως εστίαση σε μια εντελέχεια που παραμένει με το αποκομμένο τμήμα.

Ο Πλωτίνος, δεδομένου ότι ενδιαφέρεται για την ακεραιότητα της ψυχής ως ουσία, δεν συλλογίζεται ούτε επί της μορφής ούτε πώς θα μπορούσε αυτή να παραμείνει στο τέλος. Αντ' αυτού, εστιάζει στη μορφή του ενιαίου σύνθετου, καθώς προβληματίζεται στο πώς η εντελέχεια επηρεάζεται από τη διαιρετότητα της ύλης. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η μορφή του χάλκινου ομοιώματος καθορίζει κάθε μέρος του και η εντελέχεια όλου του έργου συνδέεται με καθένα από τα μέρη του. Η αφαίρεση οποιουδήποτε από αυτά τα μέρη, συνεπάγεται αλλαγή της μορφής. Και με αυτή την έννοια μπορεί κανείς δικαίως να μιλήσει για ένα «κομμάτι» εντελέχειας που διχάζεται μαζί με την ύλη. Στο έμβιο σώμα, τα όργανα και τα μέλη φέρουν την ψυχή ή τουλάχιστον μέρη της, ως εντελέχειά τους. Η αφαίρεση οποιουδήποτε τμήματος αυτού του σώματος θα αφαιρούσε επομένως το αντίστοιχο «κομμάτι ψυχής». Αντίθετα, ο Αριστοτέλης δεν θα αναγνώριζε αυτόν τον διαχωρισμό, δεδομένου ότι η συγκεκριμένη εντελέχεια θα έπαυε ακαριαία. Αυτό σημαίνει ότι ο Πλωτίνος δεν παρερμηνεύει πλήρως το αριστοτελικό δόγμα, όταν το ταυτίζει με «διαίρεση»<sup>568</sup>.

Ο Πλωτίνος θεωρεί προβληματικό τον αριστοτελικό περιορισμό της ψυχής στον σωματικό της χώρο<sup>569</sup>, καθώς όταν η εντελέχεια ριζωθεί εκεί που βρίσκεται, προκύπτει η αδυναμία απόσυρσης της ψυχής από το σώμα<sup>570</sup>. Για τον ίδιο αυτή η υποχώρηση της ψυχής μέσω της υπέρβασης της σύνθεσης ψυχής-σώματος είναι απώτατος στόχος, συνεπώς οποιαδήποτε τοποθέτηση που ενδεχομένως την «αναβάλλει» καθίσταται άμεσα προβληματική. Η κατεξοχήν πλωτινική απόσυρση της ψυχής από το σώμα λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια του ύπνου, ο οποίος συνιστά μια ισχυρή απελευθέρωση από τους περιορισμούς της ενσωμάτωσης. «Πηγαίνοντας» πίσω στο πλατωνικό δόγμα του ύπνου ως τόπου ελευθερίας από τη λογική δραστηριότητα, ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι στην κατάσταση ύπνου το έμβιο ον τίθεται στην αρένα της

---

<sup>568</sup> Blumenthal, H.J. (1971). *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague: Martinus Nijhoff, 13.

<sup>569</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 413a 4-8.

<sup>570</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 9-10.

μαντικής και της προφητικής δραστηριότητας και ενατένισης<sup>571</sup>. Εκ των πραγμάτων, η απόσυρση της ψυχής που προτείνει ο Πλωτίνος έρχεται σε αντίθεση με το αυστηρά αδιαίρετο και αδιαχώριστο. Υπό αυτό το πρίσμα, ο Αριστοτέλης δεν θα δεχόταν την ανωτέρω θέση του Πλωτίνου<sup>572</sup>, ακόμα κι αν ο ίδιος υποστηρίζει ότι η διάνοια ελευθερώνεται και υπερβαίνει το σώμα, όχι μόνο κατά τη διάρκεια του ύπνου, αλλά σε κάθε περίπτωση, καθώς τίποτα δεν εμποδίζει τα μέρη να διαχωριστούν από το σώμα από τη στιγμή που δεν είναι εντελέχειες κανενός σώματος<sup>573</sup>. Ανεξαρτήτως της σχετικής ελευθερίας της διάνοιας που αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης, ο Πλωτίνος θεωρεί σημαντικό το ότι η ψυχή που ορίζεται ως εντελέχεια είναι κολλημένη στο σώμα που μορφοποιεί, όπως ακριβώς και στη μορφή της.

Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, ο υλομορφισμός ως εξήγηση της ψυχής, αποτυγχάνει να εξηγήσει όλο το φάσμα των λειτουργιών και των κινήσεών της. Ο ίδιος μάλιστα προσθέτει ότι βάσει του ορισμού της αριστοτελικής ψυχής, ο ύπνος δεν θα μπορούσε καν να συμβαίνει. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο προκύπτει ένα πρόβλημα, καθώς ο Πλωτίνος φαίνεται ότι δεν προχωρά σε διάκριση μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης εντελέχειας, εκείνης δηλαδή που είναι ανάλογη με τη γνώση και εκείνης που είναι ανάλογο με τον στοχασμό<sup>574</sup>. Η απομάκρυνση αυτή του Πλωτίνου από την αριστοτελική θεωρία, ενόσω επιχειρεί να την αντικρούσει και να την υπερβεί, συνεπάγεται ότι δεν το κάνει τέλεια. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι τα επιχειρήματα που επικαλείται για να το κάνει είναι εσφαλμένα ή εκτός πραγματικότητας. Άλλωστε, η παράλειψη μπορεί να λειτούργησε θετικότερα για τη διαχείριση των προβλημάτων που θα προκύπταν από την προσπάθεια του Πλωτίνου να απορρίψει συγκεκριμένα την πρώτη ή τη δεύτερη εντελέχεια κι όχι απλώς μια γενική<sup>575</sup>.

Εκτός από το θέμα του ύπνου, που λειτουργεί ως παράδειγμα κοινής εμπειρίας και μαρτυρίας της υπέρβασης της ψυχής από το σώμα, ο Πλωτίνος εστιάζει στο θέμα της αντίθεσης του λόγου και της επιθυμίας στην καθημερινή ζωή του ανθρώπου, που

---

<sup>571</sup> O'Neill, (1949), 159· Verbeke, G. (1971). *Les critiques de Plotin contre l' entéléchisme d' Aristotle, Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague: Martinus Nijhoff, 206.

<sup>572</sup> Verbeke, (1971), 207.

<sup>573</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 1, 413a 7-8.

<sup>574</sup> Blumenthal, (1971), 13.

<sup>575</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 2, 412a 23-27.

προκαλεί ψυχολογικές εντάσεις. Η μεταξύ τους εναντίωση θα ήταν αδύνατη, σύμφωνα με τον Πλωτίνο, αν η ψυχή ήταν τίποτα περισσότερο από εντελέχεια. Κι αυτό γιατί, η μορφή ως ενότητα, βιώνει ένα και το αυτό παντού, χωρίς να διαφωνεί με τον εαυτό της. Αντίθετα, ο Πλωτίνος, ακολουθώντας το δόγμα της πλατωνικής τριμερούς ψυχής, θεωρεί ότι το λογικό είναι ανώτερο και προορίζεται να κυριαρχήσει στη σύγκρουση μεταξύ των μερών<sup>576</sup>. Σε αντίθεση με την κατάργηση του ριζοσπαστικού δυισμού από τον Αριστοτέλη, μέσω της σύνθεσης του λογικού και του άλογου στο υλομορφικό σώμα, ο Πλωτίνος αντιτίθεται στην υλιστική ψυχή του «εντελεχεισμού»<sup>577</sup>. Η ψυχή ως μορφή δε θα μπορούσε ποτέ να είναι η πηγή μιας σχέσης έντασης μεταξύ της επιθυμίας και της λογικής<sup>578</sup>.

Ο Πλωτίνος δηλώνει ότι οι σκέψεις θα ήταν αδύνατες αν η ψυχή περιοριζόταν στην εντελέχεια. Παραδόξως, αυτό φαίνεται ότι υποστηρίζει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης, δεδομένου ότι αναγνωρίζει μέρη της ψυχής που δεν είναι εντελέχειες<sup>579</sup>, καθώς και τη νόηση ως άφθαρτη και αθάνατη, άρα υπερβαίνουσα του σώματος<sup>580</sup>. Ο Πλωτίνος υιοθετεί την εντελέχεια ως μέσο εξήγησης της αίσθησης και παραδέχεται ότι ο υλομορφισμός θα μπορούσε να δώσει απαντήσεις σχετικά με την εντύπωση των μορφών στα αισθητήρια<sup>581</sup>. Αυτό καταδεικνύει ότι ο Πλωτίνος κάνει μια «στροφή» προς τον υλισμό, έστω και μικρή, που δεν είναι χωρίς προβλήματα. Για τον λόγο αυτό, σπεύδει να ελαχιστοποιήσει τις δυνατότητες για την αίσθηση, άρα να μειώσει την αριστοτελική ψυχοσωματική πραγματικότητα, στην οποία οι αισθήσεις δεν υπάρχουν χωριστά από το σώμα<sup>582</sup>. Για να επιτύχει αυτό, ισχυρίζεται ότι η πρόσληψη των εντυπώσεων δεν συνεπάγεται και τη διατήρησή τους στην ψυχή μετά την αφαίρεση των αντικειμένων. Συνεπώς, η μνήμη των αισθητών αντικειμένων υπερβαίνει το σώμα, γεγονός που η αχώριστη εντελέχεια δεν μπορεί να προσφέρει<sup>583</sup>.

---

<sup>576</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 12-14.

<sup>577</sup> Verbeke, (1971), 210.

<sup>578</sup> O'Neill, C.J. (1949), 159.

<sup>579</sup> Verbeke, (1971), 207.

<sup>580</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 15-16.

<sup>581</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 14-15.

<sup>582</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 1, 403a 3-8 και 2, 12, 124a 17-19 και 425b 22-25.

<sup>583</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* IV, 7.8, 19-23.



Ο Πλωτίνος είναι ξεκάθαρο ότι διαφωνεί με τον αριστοτελικό ορισμό της ψυχής, αν αυτή δεν είναι τίποτα άλλο από την εντελέχεια του σώματος. Αυτή η παραδοχή προκαλεί προβλήματα λόγω πολλαπλών ασυνεπειών, καθώς και προβλήματα από την αδυναμία της να εξηγήσει τα καθημερινά φαινόμενα της ζωής. Η κριτική του Πλωτίνου υποκινείται από την επιθυμία του να καταστήσει την ψυχή κάτι υπαρκτό, που αυτοπραγματώνεται, που ενεργεί και δημιουργεί, και που δεν υπόκειται σε αλλαγές, σε πάθη και σε εξέλιξη<sup>584</sup>. Παρ' όλα αυτά, ο Πλωτίνος φαίνεται να κάνει μεγάλες παραχωρήσεις στην εντελέχεια. Όταν το δόγμα της θίγεται για πρώτη φορά στην τέταρτη Εννεάδα (2.1), απορρίπτεται ως «μη αλήθεια όπως διατυπώνεται»<sup>585</sup>. Αυτό επιτρέπει πολλαπλές αναγνώσεις που ευνοούν την αποδοχή της εντελέχειας. Συγκεκριμένα, η αναφορά του «όπως διατυπώνεται» επιτρέπει να εννοηθεί ότι μπορεί να είναι «αλήθεια» αν διατυπωθεί διαφορετικά. Πράγματι, ο Πλωτίνος φαίνεται ότι εστιάζει σε αυτό ακριβώς σε σχέση με την εντελέχεια: διερευνά δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται η ψυχή<sup>586</sup>. Αυτό σημαίνει ότι ο Πλωτίνος αφήνει περιθώρια στην αριστοτελική θεωρία, καθώς επιχειρηματολογεί περισσότερο μάλλον για να διευκρινίσει, παρά για να διαψεύσει. Η προσέγγιση του Πλωτίνου μπορεί να αξιολογηθεί κατά κάποιο τρόπο ως ενδεικτική της διαχρονικής παρεξήγησης ή της κακής εξήγησης της έννοιας της εντελέχειας και του υλισμού. Η δυσaréσκεια του Πλωτίνου για την αριστοτελική συλλογιστική δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει κάποια έγκυρη μορφή της. Αντίθετα, τα προβλήματα φαίνεται ότι απορρέουν από τη σύγχυση που υπάρχει γύρω από το δόγμα του Αριστοτέλη<sup>587</sup>.

Ο Πλωτίνος αποκαλύπτει ρητά τη δυσaréσκειά του για τον αριστοτελικό ορισμό λέγοντας ότι δεν λέει τίποτα δηλωτικό για το τι είναι η ψυχή και για αυτό αφιερώνει αρκετό χρόνο διαψεύδοντας και απορρίπτοντάς τον υιοθετώντας μια πιο πλατωνική προοπτική. Ο αριστοτελικός ορισμός είχε απορριφθεί για τη διατύπωσή του, με αποτέλεσμα να εμφανίζει αδυναμίες όσον αφορά στην έμπρακτη εφαρμογή του. Ο Πλωτίνος στην προσπάθειά του να τον επαναδιατυπώσει ώστε να δηλώσει τι

---

<sup>584</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 7.8, 43-50.

<sup>585</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 2.1, 3-4.

<sup>586</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 7.8, 1-2.

<sup>587</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες* IV, 7.8, 3, 12-18, 26.

ακριβώς ορίζει την ψυχή, βρέθηκε να παλεύει ενάντια σε μια ακούσια και τυχαία υλιστική έννοια της ψυχής. Αυτή η εξέλιξη δεν είναι χωρίς προβλήματα

. Ο Πλωτίνος δεν κατηγορεί τον Αριστοτέλη, δεν τον κατονομάζει στην κριτική του, παρά ασκεί κριτική στους μεταγενέστερους περιπατητικούς<sup>588</sup>. Εξάλλου, είναι παγκοσμίως αποδεκτό ότι ο Πλωτίνος βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στον Αριστοτέλη για την ανάπτυξη της φιλοσοφίας του<sup>589</sup>. Άλλωστε, ολόκληρη η ανθρωπολογία του είναι μια ανεπτυγμένη σύνθεση του πλατωνικού *Τίμαιου* και του αριστοτελικού υλομορφισμού. Ενώ εναντιώνεται σε έναν ορισμό της ψυχής που την ανάγει ουσιαστικά, σε σωματική εντελέχεια, ο Πλωτίνος προφανώς υιοθετεί το υλομορφικό μοντέλο για να εξηγήσει τη σχέση της αυθύπαρκτης, αθάνατης ψυχής με το φθαρτό, διαιρετό σώμα της. Αν και η ψυχή δεν είναι από μόνη της ενσώματη πραγματικότητα, εντούτοις μορφοποιεί το σώμα. Η εμπύχωση περιγράφεται έτσι με όρους υλοποίησης και η ψυχή εν τέλει σχηματίζει τον λόγο του σώματος, χωρίς ωστόσο να περιορίζεται εκεί<sup>590</sup>. Μια τέτοια ανάλυση αποτυπώνει τη λεπτή δύναμη της σχέσης του Πλωτίνου με τον Αριστοτέλη που πολλές φορές έχει αναλωθεί σε απλοϊκές αναγνώσεις που υποκινούνται από τη λεκτική πολεμική.

Το ζήτημα της ύλης βρίσκεται το επίκεντρο της κριτικής που ασκεί ο Πρόκλος στον Πλωτίνο στο *Περί της των κακών υποστάσεως* και συγκεκριμένα στη θέση του τελευταίου ότι η ύλη είναι η αρχή του κακού. Αν και πουθενά ο Πρόκλος δεν αναφέρεται στο όνομα του προκατόχου του, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στοχεύει στον Πλωτίνο, δεδομένου ότι σε πολλά χωρία παραφράζει και παραθέτει τμήματα από την πρώτη Εννεάδα<sup>591</sup>. Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η ύλη παράγεται από τη μερική ψυχή, την εικόνα δηλαδή της ανώτερης ψυχής και λέγεται «αίσθηση» και «φύση που υπάρχει

---

<sup>588</sup> O'Neill, (1949), 166.

<sup>589</sup> Bllumenthal, H.J. (1976). "Plotinus" Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk: Old Dominion University, 41-58· Henry, P. (1957). Une comparaison chez, Alexander et Plotin, *Entretiens sur l' Antiquité Classique V: Les Sources de Plotin*, Geneva: Vadoeuvres, 429-444.

<sup>590</sup> Igal, J. (1979). Aristoteles y la evolution de la Antropologia de Plotino, *Pensamiento*, 35, 315-345.

<sup>591</sup> Rist, J.M. (1981). Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature. In: Fedwick, P.J. (ed), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 137-220· Menn, S. (1999). Commentary on Steel. In: Gurtler, G.M. (ed), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, 104.

στα φυτά»<sup>592</sup>. Δημιουργώντας μια εικόνα του εαυτού της, η μερική ψυχή, ως κατώτερη εκδήλωση της ψυχής, παράγει το μη ον που είναι η ύλη<sup>593</sup>. Ωστόσο, η δημιουργία της τελευταίας σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται κανένα κακό από την πλευρά της ψυχής. Όταν η ψυχή παράγει ύλη, υπό την έννοια του κακού, το κάνει με κάθε αθωότητα. Η παραγωγή της ύλης οφείλεται απλώς σε μια ατέλεια που ταιριάζει στη φύση της ψυχής και μια ατέλεια από μόνη της δεν ισοδυναμεί ακόμα με το κακό.

Το προϊόν, η ύλη, είναι κακό και μάλιστα η αρχή του κακού. Διότι η ύλη είναι αμέτρητη σε σύγκριση με το μέτρο, άπειρο σε σύγκριση με το πέρας, άμορφο σε σύγκριση με οποιαδήποτε διαμορφωτική αρχή, απροσδιόριστο, ασταθές, επιρρεπές σε κάθε είδους επιρροή, αχόρταγο και απολύτως ανεπαρκές<sup>594</sup>. Τα εν λόγω χαρακτηριστικά δεν είναι τυχαία, αλλά συνθέτουν τη φύση του κακού, η οποία είναι αυτοτελής και αυθύπαρκτη, και συνοψίζει την ουσία του κακού, το πρώτο και καθαυτό κακό<sup>595</sup>. Μόλις η ύλη βρεθεί εκεί, μπορεί να προκαλέσει κακό στην ψυχή, όταν η τελευταία κατέρχεται για δεύτερη φορά στην προσπάθειά της να συνθέσει την ύλη με τη μορφή και γοητεύεται από αυτό που έχει δημιουργήσει. Για να γίνει η ψυχή κακή, θα πρέπει να συντρέχουν προϋποθέσεις: να υπάρχει κάποια αδυναμία στην ψυχή, να βρίσκεται η τελευταία σε επαφή με την ύλη και να υφίσταται την αρνητική επιρροή της τελευταίας. Η ύλη και η αδυναμία είναι επομένως εν μέρει αιτίες του κακού στην ψυχή. Η παρουσία της ύλης δεν αρκεί για να προκαλέσει κακό στην ψυχή, αλλά ούτε και η αδυναμία της ψυχής, γιατί το να είναι κάτι αδύναμο δεν σημαίνει ότι είναι ακόμα κακό.

Αυτό σημαίνει ότι η παρουσία της ύλης και της αδυναμίας συνιστά προϋπόθεση για να επηρεαστεί η ψυχή από το κακό. Μόνο από κοινού η ύλη και η αδυναμία αποτελούν επαρκή αιτία για την εμφάνιση του κακού. Η ύλη είναι αυτή που προκαλεί αδυναμία στην ψυχή, καθώς χωρίς ύλη η ψυχή δεν θα ήταν ποτέ αδύναμη, συνεπώς ούσες αμφοτέρως παρούσες στην ψυχή παράγουν και διαχέουν σε αυτή το κακό. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Πλωτίνο η ύλη είναι τόσο η αιτία της αδυναμίας της ψυχής όσο και η αιτία της κακίας<sup>596</sup>. Αν και στο πλωτινικό σύμπαν η ίδια η ψυχή

---

<sup>592</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 18-21.

<sup>593</sup> O' Brien, D. (1991). *Plotinus on the Origin of Matter an Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, 16-18.

<sup>594</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 3,13-16.

<sup>595</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 3,38-40.

<sup>596</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, IV, 7, 9-10· O' Brien, (1969), 131.

παράγει την ύλη, στην οποία μάλιστα κατέρχεται, αυτό δεν την αποτρέπει από το είναι η αιτία του κακού. Παρ' ότι αυτή η τοποθέτηση ενέχει προβλήματα και φαίνεται προβληματική, ο Πλωτίνος επιμένει ότι παρά την κάθοδο της ψυχής και παρά το γεγονός ότι παράγει πράγματι ύλη έτσι, ώστε να είναι έμμεσα η αιτία της πτώσης της<sup>597</sup>, η ύλη παραμένει αιτία του κακού. Η ύλη είναι πρώτα κακό και το πρώτο κακό<sup>598</sup>.

Ο Πλωτίνος ήθελε να αποφύγει αφενός, να αναγνωρίσει τις πρωταρχικές υποστάσεις ως υπεύθυνες για το κακό και αφετέρου, να εισάγει στη φιλοσοφία του τον δυϊσμό. Για τον λόγο αυτό διέκρινε προσεκτικά την αδυναμία της ψυχής, που προκαλείται από την ύλη, και το κακό προκειμένου να μη καταστεί η ψυχή μοναδική υπεύθυνη για το κακό της. Μόνο ο συνδυασμός της ψυχικής αδυναμίας και της σαγηνευτικής παρουσίας της ύλης είναι το επαρκές αίτιο του κακού. Επίσης, υποστήριξε τη θέση ότι η ύλη είναι το κακό και η μόνη πηγή κακού, χωρίς να είναι σχετική με το Ένα. Αναμφίβολα δημιουργείται από κάτι άλλο, που εφόσον δεν είναι το Ένα, γεννά προβληματισμούς σχετικά με την επιτυχία του Πλωτίνου να προάγει τον μονισμό έναντι του δυισμού<sup>599</sup>. Κι αυτό γιατί, ο Πλωτίνος, αν και θέλει να είναι μονιστής, όταν αποφασίζει να εξαρτήσει όλα τα κακά από μια αρχή, της οποίας η φύση και τα αποτελέσματα είναι αντίθετα από εκείνα του Ενός, ανάγεται σε δυιστής. Για να αποφύγει τον σκόπελο αυτό, ο Πλωτίνος ισχυρίζεται ότι η ψυχή παράγει την αρχή του κακού, άρα το τελευταίο δεν θα αποτελέσει ποτέ απειλή για την υπεροχή του καλού, όπως ποτέ δεν θα είναι αληθινή αρχή, ούτε θα ανέλθει στο επίπεδο της ψυχής, πόσο μάλλον εκείνης που ίσταται στα ανώτερα επίπεδα<sup>600</sup>. Η ύλη είναι κακή ως το τελευταίο επίπεδο της οντολογικής ιεραρχίας, της ελάχιστης δυνατής τελειότητας, της μεγαλύτερης δυνατής ατέλειας, εκεί που παράγεται κάτι μη ικανό να επιστρέψει στην αρχή του. Η ύλη είναι το τέλος της διαδικασίας. Στην πραγματικότητα η ύλη δεν λαμβάνει τις μορφές που η ψυχή προσπαθεί να της επιβάλει. Είναι σημαντικό να

---

<sup>597</sup> O' Brien, (1991), 22.

<sup>598</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 8, 14, 49-50

<sup>599</sup> Balaudé, J.-F. (1999). Le traitement plotinien de la question du mal: éthique ou ontologique, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 8, 68· Narbonne, J.-M. (1994). *La métaphysique de Plotin*, Paris: Bibliothèque de l'histoire de la philosophie, 130.

<sup>600</sup> Corrigan, K. (1996). *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the question of sub-stance : Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven: Peeters Publishers, 198· O' Brien, (1969), 144.

σημειωθεί ότι η σταδιακή απώλεια της τελειότητας που χαρακτηρίζει την εκπόρευση δεν προκαλείται από καμία άλλη αρχή<sup>601</sup>.

Ο Πρόκλος απορρίπτει τον πλωτινικό ισχυρισμό ότι η ύλη είναι η αιτία της κακίας στην ψυχή και υποστηρίζει ότι το πρόβλημα της σαγήνευσης της ψυχής από ό,τι είναι κατώτερό της, ισοδυναμεί με το πραγματικά κακό. Η πολύπλοκη αιτιώδης ανάλυση της προέλευσης του κακού στην πλωτινική ψυχή, ενδεχομένως δεν απασχόλησε ιδιαίτερω τον Πρόκλο, ο οποίος από πολύ νωρίς επισήμανε το πρόβλημα του δυισμού που προκύπτει από τη θέση ότι υπάρχει μια αρχή για κάθε είδους κακού. Η αναζήτηση μιας μοναδικής αιτίας του κακού, θα οδηγεί πάντα, σύμφωνα με τον Πρόκλο, σε μια μορφή δυισμού, ενώ είναι αποτελεσματικότερο να υποστηριχθεί ότι υπάρχουν πολλές και αιτίες κακού/κακών, που είναι αναρίθμητα και ανεξήγητα από μια αιτία/ερμηνεία<sup>602</sup>. Αν η ύλη ήταν η πηγή του κακού/κακών, θα έπρεπε να είναι είτε μια ανεξάρτητη αρχή, είτε ένα ον που παράγεται από μια άλλη αρχή ανώτερη από αυτό. Ο Πρόκλος τα απορρίπτει και τα δύο είναι απαράδεκτα, γιατί το πρώτο θα ισοδυναμούσε με έναν ισχυρό δυισμό και το δεύτερο θα όριζε το καλό ως υπεύθυνο του κακού. Σύμφωνα με τον Πρόκλο, είναι αβάσιμο να ισχυρίζεται ο Πλωτίνος ότι η ύλη δημιουργείται καλή και γίνεται κακή επειδή είναι το τελευταίο στάδιο της παρακμής και της πλήρους στέρησης του αγαθού. Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η ύλη παράγεται από το καλό, δεν είναι κακό και πόσο μάλλον η αρχή του κακού. Αντίθετα, μπορεί να είναι ακόμη και καλό.

Ο Πρόκλος συνδέει το υλικό κακό με τη φύση, την κυρίαρχη δηλαδή αρχή του σώματος. Η σκέψη του περί σωμάτων τον οδηγεί σε εκείνη της ύλης. Το κακό συμβαίνει σε ορισμένες ψυχές και σώματα, που δύνανται να αλλάζουν καθοδηγούμενα ή κυβερνώμενα από κάτι ανώτερο ή κατώτερο<sup>603</sup>. Ο Πρόκλος απορρίπτει την πλωτινική ταύτιση της ύλης με την πλήρη στέρηση, ενώ αποδέχεται διαφοροποιημένη την προηγούμενη αριστοτελική<sup>604</sup>. Για τον Αριστοτέλη η στέρηση είναι συνώνυμη με την

---

<sup>601</sup> Sharples, R.W. (1994). Plato, Plotinus, And Evil, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39, 171–181.

<sup>602</sup> Narbonne, (1994), 118.

<sup>603</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 3, 94, 15-21· Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, 1, 380, 24-381, 6.

<sup>604</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 8, 11-12.

καταστροφή της μορφής<sup>605</sup>, συνεπώς αντίκειται σε οτιδήποτε θεϊκό, καλό ή επιθυμητό, το οποίο είναι ακριβώς αυτό που επιθυμεί και «λαχταρά» η ύλη. Αν η στέρηση, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη συνδυαστεί με την ύλη, τότε οδηγεί στην εξαφάνιση. Ωστόσο, η θέση αυτή ελέγχθηκε ως προβληματική από τον Πλωτίνο, ο οποίος διατύπωσε ότι αυτός ο συνδυασμός οδηγεί στην αλλαγή κι όχι στην εξαφάνιση<sup>606</sup>. Για τον Πρόκλο η αλλαγή της μορφής δεν είναι κάτι κακό, παρά μόνο αν και εφόσον το αρχέγονο καλό είναι ταυτόσημο με το είναι. Ο Πρόκλος αποδέχεται ότι το καλό υπερβαίνει το είναι, συνεπώς η αλλαγή μιας μορφής δεν θα μπορούσε να είναι συνώνυμο του κακού παρά μόνο στέρηση του είναι, υπό την έννοια της παρουσίας/απουσίας<sup>607</sup>.

Σύμφωνα με τον Πρόκλο η ύλη εισάγει την ψυχή στα έμβια όντα μέσω του σώματος, που δεν είναι οικουμενική ή αιώνια φύση και μπορεί να ενέχει κακία. Ορισμένα σώματα μπορούν να παραμορφωθούν όταν επιτρέπουν τον εαυτό τους να κυριαρχείται από κάτι κατώτερο<sup>608</sup>. Τα εν λόγω σώματα είναι πάντα υλικά ή ημ-υλικά και ποτέ άυλα, όπως είναι για παράδειγμα το φως<sup>609</sup>. Ο Πρόκλος αν και αρνείται κατηγορηματικά να θεωρήσει την ύλη ως κακή, στις σκέψεις του για τα κακά των ψυχών και των σωμάτων, φαίνεται να αποδίδει την προέλευση του κακού στην επίδραση της ύλης. Η αντίθεση αυτή γεννά προβλήματα. Πράγματι, στην αφήγησή του για τα κακά της ψυχής, υπαινίσσεται την παρουσία της ύλης: είναι η συνεχής κοινωνία και συμβίωση με κάθε τι κατώτερο, είναι η λήθη και η άγνοια που προκύπτει από ό,τι είναι μη διανοητικό και σκοτεινό<sup>610</sup>. Αυτό καταδεικνύει ότι ο Πρόκλος αφενός, κινείται στην πλατωνική παράδοση, σύμφωνα με την οποία η ύλη συνδέεται με το απόλυτο κακό και αφετέρου, τείνει να διαφοροποιηθεί από τη σκέψη του προκατόχου του Πλωτίνου (και άλλων), αμφισβητώντας την εξίσωση ύλης-κακού εν γένει. Μάλιστα, ως προς το τελευταίο, επιλέγει να μην επιχειρηματολογεί υπέρ της θέσης του, αλλά

---

<sup>605</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 192a 13-25.

<sup>606</sup> O' Brien, D. (1999). La matière chez Plotin: son origine, sa nature, *Phronesis*, 44(1), 45-71.

<sup>607</sup> Πρόκλος, *Περί της των κακών υποστάσεως*, 32, 14-16· Menn, (1999), 106.

<sup>608</sup> Πρόκλος, *Περί της των κακών υποστάσεως*, 27, 19-22 και 28, 9-10· Πλωτίνος, *Έννεάδες* I, 8, 27-28.

<sup>609</sup> Πρόκλος, *Περί της των κακών υποστάσεως*, 28, 14-19.

<sup>610</sup> Πλωτίνος, *Έννεάδες*, I, 8, 4, 17-32.

κατά εκείνης του Πλωτίνου, εγείροντας προβλήματα κατανόησης για το που πραγματικά ο ίδιος τοποθετείται ιδεολογικά.

Ο Πρόκλος «υπενθυμίζει» στον αναγνώστη αρκετές φορές τον ρόλο που προφανώς έπαιξε η ύλη στη διαστροφή ορισμένων ψυχών και σωμάτων: στις ψυχές (και στα σώματα) το κακό προκύπτει όταν πέφτουν στην αδυναμία και την ύλη, γεγονός που συνεπάγεται ότι «μεθάνε» με την απροσδιοριστία που τα περιβάλλει και αφομοιώνονται από αυτή. Συνεπώς, γεννάται το ερώτημα γιατί ο Πρόκλος επέλεξε να απορρίψει την ανωτέρω εξήγηση και να αναζητήσει κάποια άλλη αιτία των κακών. Ενώ δηλαδή θα ήταν εύκολο και αυτονόητο να αποδεχθεί αυτή τη λύση, υποστηρίζει ότι πρέπει να αναζητηθούν άλλες αιτίες. Η επιλογή του αυτή, ουσιαστικά αναδεικνύει την αντίθεσή τους προς τον Πλωτίνο, ο οποίος ακολούθησε, σύμφωνα με τον Πρόκλο, τον εύκολο δρόμο: υποστήριξε ρητώς ότι η αδυναμία εμφανίζεται σε ψυχές που βρίσκονται κοντά στην ύλη, συνεπώς η ύλη είναι αιτία της αδυναμίας, άρα και η πηγή του κακού που εισέρχεται σε αυτές. Τότε οι ψυχές γίνονται κακές και αφομοιώνονται στην κακία τους<sup>611</sup>. Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι στην πλωτινική σκέψη η ύλη αποτέλεσε επ' ουδενί ανεξάρτητη αρχή.

Ο Πρόκλος δε διακρίνει την αδυναμία και την κακία των ψυχών, όπως κάνει ο Πλωτίνος<sup>612</sup>. Αντιμετωπίζει τις αδυναμίες και τις ελλείψεις ως κακίες ισχυριζόμενος ότι αν οι ψυχές υποφέρουν από αδυναμία και πέφτουν, αυτό δεν οφείλεται στην ύλη, εφόσον οι ελλείψεις τους υπήρχαν ήδη πριν από την ενσωμάτωσή τους. Αυτό σημαίνει ότι ο Πρόκλος αναγνωρίζει ότι η αιτία του κακού στις ψυχές προϋπήρχε της καθόδου τους στην ύλη<sup>613</sup>. Η απόρριψη της πλωτινικής θέσης από πλευράς Πρόκλου «νομιμοποιείται» από τον πλατωνικό *Φαίδρο* που διδάσκει ότι η αδυναμία προϋπήρχε της καθόδου της ψυχής. Συνεπώς, η ύλη δεν μπορεί να είναι η αιτία της αδυναμίας, άρα και της κακίας της ψυχής. Πριν από τη συνάντηση της ψυχής με την ύλη (σύνθεση ψυχής-σώματος) πρέπει να υπήρχε ήδη κάποια αιτία του κακού<sup>614</sup>, γεγονός που διασώζει την ηθική ευθύνη των ψυχών. Μάλιστα αναρωτιέται που θα ήταν η ικανότητά τους αυτοκινούνται και να αποφασίζουν ελεύθερα, αν αποδιδόταν η αιτία της καθόδου

---

<sup>611</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 8, 8, 39-43.

<sup>612</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες*, I, 8, 14, 49-51.

<sup>613</sup> Πρόκλος, *Περί της των κακών υποστάσεως*, 33,1-3.

<sup>614</sup> Πρόκλος, *Περί της των κακών υποστάσεως*, 33, 1-15.

τους στη δραστηριότητα της ύλης. Οι ψυχές κάνουν τις δικές τους επιλογές κι όταν επιλέγουν κακώς, αξίζουν την τιμωρία τους<sup>615</sup>. Οι συγκεκριμένες ψυχές έχουν τη δυνατότητα να επιλέξουν ένα διαφορετικό τρόπο ζωής, και κατά συνέπεια να παραδεχτούν την κακία τους. Αυτές είναι επιρρεπείς στο κακό, αλλά όχι εξαιτίας της επαφής τους με το σώμα ή την ύλη, αλλά εξαιτίας των δικών τους επιλογών<sup>616</sup>.

Η στάση του Πρόκλου απέναντι στην πλωτινική προσέγγιση της σύνδεσης ψυχής-ύλης-κακίας, σχετίζεται από την αναμφίβολη επιθυμία του να αποκλείσει κάθε μορφή δυισμού και να αποσυνδέσει το κακό από μια πρώτη αρχή, που σύμφωνα με το πλατωνικό αξίωμα «είναι το καλό από το οποίο απορρέουν τα πάντα»<sup>617</sup>. Ενώ ο Πλωτίνος αφήνει ενσωματωμένο στη φιλοσοφία του ένα κατάλοιπο του παλιού πλατωνικού και αριστοτελικού δυισμού δύο αιώνιων και ανεξάρτητα υπαρχόντων αρχών, ο Πρόκλος προσφέρει μια σαφέστερη έννοια της συνολικής εξάρτησης της πεπερασμένης ύπαρξης από το Ένα. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της απελευθέρωσης της της ύλης από τον ρόλο της ως πρωταρχικό κακό και ως αιτία του κακού στην ψυχή<sup>618</sup>. Για τον Πρόκλο η απάντηση είναι οντολογική: η ύλη δεν μπορεί να είναι αρχή του κακού, καθώς αντλεί την ύπαρξή της από το Ένα<sup>619</sup>, ενώ στην προσπάθειά του να αποδομήσει την πλατωνική συσχέτιση ύλης-κακού, επιβεβαιώνει το αριστοτελικό αξίωμα ότι τα αντίθετα είναι πάντα στο ίδιο γένος (καλό-κακό). Στο ίδιο πνεύμα, θεωρώντας ότι το καλό είναι αντίθετο με το κακό και ότι τίποτα δεν είναι αντίθετο στην ουσία, υποστηρίζει ότι το κακό δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ουσία.

---

<sup>615</sup> Πρόκλος, *Περί της των κακών υποστάσεως*, 33, 21-22.

<sup>616</sup> Πρόκλος, *Περί της των κακών υποστάσεως*, 20, 7-8· Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, 3, 318, 18-21.

<sup>617</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 379b 15-16.

<sup>618</sup> O'Brien, (1969), 146.

<sup>619</sup> de Haas, F.A. (1997). *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden: Brill Academic Publishers, 7-8.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

### Η ΨΥΧΗ ΣΤΟΝ ΠΡΟΚΛΟ

Ο Πρόκλος υπήρξε ένας από τους τελευταίους εκπροσώπους του ύστερου Νεοπλατωνισμού και από τους ύστατους σχολάρχες της Ακαδημίας, μετά τον Συριανό, που ήταν δάσκαλός του, και τον Δαμάσκιο, υπό την ηγεσία του οποίου η Ακαδημία διέκοψε προσωρινά τις εργασίες της, ύστερα από διάταγμα που εξέδωσε ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός το 529/531 μ.Χ. Η παρουσία του Πρόκλου στην Ακαδημία συνέπεσε με τη χιλιετή λειτουργία της, η οποία εκτός από την πλατωνική παράδοση, είχε εισαγάγει στη διδακτέα ύλη και τις βασικές αρχές της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Αναμφίβολα, η στροφή αυτή προς τον αριστοτελισμό αποτέλεσε μια επαναστατική τομή και μια καινοτομία, που, κατά κάποιο τρόπο, γεφύρωσε τους δύο κατεξοχήν αντιμαχόμενους φιλοσοφικούς και διανοητικούς πόλους της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας. Σε αυτό το κλίμα, ο Πρόκλος, ως σπουδαστής της Ακαδημίας, διδάχθηκε τα βασικά στοιχεία της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας, τα οποία γνώρισε σε βάθος και αξιοποίησε στο μετέπειτα έργο του. Σε αυτό, ο Πρόκλος επικεντρώθηκε στο να προσδώσει μια νέα ερμηνευτική προσέγγιση των πλατωνικών θέσεων και γεγραμμένων, μέσω του εντοπισμού και της ανάδειξης, όχι των διαφορών τους με τις αριστοτελικές θέσεις, αλλά των μεταξύ τους συνδέσεων, που επιδρούν διαφωτιστικά όσον αφορά στον απολογισμό της εξέλιξης της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Βιογραφικά στοιχεία για τη ζωή του Πρόκλου αντλούνται από καταγραφές των μαθητών του, με κυριότερες αυτές του Μαρίνου, και του τελευταίου σχολάρχη της Ακαδημίας, Δαμάσκιου. Ο πρώτος, προσέδωσε στον δάσκαλό του τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα ενός ενάρετου φιλοσόφου, ενώ ο δεύτερος, αν και δεν κρύβει τον θαυμασμό του για τις διανοητικές ικανότητές του, εμφανίζεται περισσότερο κριτικός. Σύμφωνα με τον Μαρίνο, ο Πρόκλος ήταν ο φιλόσοφος-άγιος που στο πρόσωπό του εκπληρώθηκαν όλες οι αρετές που ήταν δυνατές για έναν θνητό, καθώς και για τον Δαμάσκιο, ο βίος του Πρόκλου τοποθετήθηκε στο ευρύτερο πλαίσιο της νεοπλατωνικής θεωρίας της αρετής<sup>620</sup>. Ο Πρόκλος γνώρισε τη φιλοσοφία και τις

---

<sup>620</sup> Edwards, M. (2000). *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool· Saffrey, H.D. & Segonds, A.-P. (eds) (2001). *Marinus: Proclus ou sur Bonheur*, Paris.

κλασικές φιλοσοφικές αντιλήψεις στην γενέτειρά του Κωνσταντινούπολη, ενώ υπάρχουν αναφορές ότι, έφηβος ακόμα, μετέβη στη φιλοσοφική σχολή της Αθήνας μόνιμα<sup>621</sup>. Υπό την καθοδήγηση του σχολάρχη της Ακαδημίας Συριανού, ο Πρόκλος μυήθηκε στην αριστοτελική φιλοσοφική παράδοση, και συγκεκριμένα στις βασικές αρχές της φυσικής και της λογικής της φιλοσοφίας, η οποία αξιοποιούταν ως ένα είδος εναύσματος για τη σε βάθος ενασχόληση με την πλατωνική σκέψη<sup>622</sup>. Αν και στο επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος ετίθεντο όλοι οι πλατωνικοί διάλογοι, στον πυρήνα της εκπαιδευτικής διαδικασίας βρίσκονταν οι διάλογοι *Τίμαιος* και *Παρμενίδης*, που θεωρούνται κορωνίδα του πλατωνικού σύμπαντος<sup>623</sup>.

Ο Πρόκλος ανέλαβε την ηγεσία της Ακαδημίας σε πολύ νεαρή ηλικία, διαδεχόμενος τον Συριανό, ενώ προηγουμένως είχε επιδοθεί με εκπληκτική χρονική συχνότητα στη συγγραφή και τη φιλοσοφική έρευνα. Επί των ημερών του, ο ρόλος της Ακαδημίας, εκτός από εκπαιδευτικός ή φιλοσοφικός, ήταν και πολιτικός, κυρίως, μέσω της επιρροής που ασκούσε στη λατρεία των πολυθεϊστικών θρησκειών της αυτοκρατορίας, από μια χριστιανική σκοπιά, μέσω των κοσμοπολιτικών πρακτικών που εφάρμοζε ο σχολάρχης Πρόκλος, αλλά και μέσω της αίγλης της, η οποία απέρρευε από την τοποθεσία της, τον τρόπο λειτουργίας της και το ημερήσιο πρόγραμμά της. Σύμφωνα με τον Δαμάσκιο, η πολιτική επιρροή της Ακαδημίας επί του Πρόκλου οφειλόταν κατεξοχήν στους πολλούς και σημαντικούς της πόρους, που εξασφάλιζε από τα δίδακτρα των σπουδαστών και από χορηγίες/επιδοτήσεις της πόλης<sup>624</sup>. Το έντονο θρησκευτικό και θεολογικό στοιχείο που κυριαρχούσε στην πνευματική ζωή της αυτοκρατορίας και οι συνεχείς εναλλαγές προσώπων στον αυτοκρατορικό θρόνο, που δεν ήταν πάντα φίλα προσκείμενα στην αρχαία ελληνική σκέψη, συχνά έθεταν σε κίνδυνο την ελευθερία της δράσης των φιλοσόφων-εκπροσώπων του αρχαιοελληνικού πνεύματος του 5<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. Μέσα σε αυτό το κλίμα, ο Πρόκλος συχνά εξέφρασε τον προβληματισμό του για την απομάκρυνση της (νέο)πλατωνικής παράδοσης από την

---

<sup>621</sup> Saffrey, H.-D. & Westerink, L.G. (eds) (1968). *Proclus: Théologie platonicienne*, Vol.1, Paris, xi-xii· Siorvanes, L. (1996). *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven, 2-4.

<sup>622</sup> Saffrey & Westerink, (1968) xv-xix· Lloyd, A.C. (1990). *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 4-6.

<sup>623</sup> Siorvanes, L. (2014). «Proclus' life, works, and education of the soul», στο: Gersh, S. (Ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance* (33-56), Cambridge: Cambridge University Press, 36.

<sup>624</sup> Siorvanes, (2014), 37.

κλασική διανόηση. Σύμφωνα με τον Δαμάσκιο, ο Πρόκλος, μαζί με την Υπατία, τον Αττίλα και τον αυτοκράτορα Ανθέμιο, συγκαταλέγεται στις προσωπικότητες εκείνες που σημάδεψαν τον 5<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.<sup>625</sup>.

Ο Μαρίνος υπογραμμίζει τα βιογραφικά στοιχεία που είχαν σημασία για τον νεοπλατωνικό κύκλο των φιλοσόφων. Για τον λόγο αυτό, δεν παρουσιάζονται ως κυριολεκτικά γεγονότα, ικανά να επαληθευτούν από την ακριβή και αυστηρή επιστήμη, αλλά ως ουσιαστικά στάδια στην πορεία μιας εμπνευσμένης φιλοσοφικής ψυχής. Η γέννηση του Πρόκλου σηματοδότησε την «κάθοδο» της ψυχής του στο θνητό του «κέλυφος». Ο Πορφύριος υπολόγισε τον χρόνο γέννησης του Πλωτίνου πορευόμενος «ανάποδα» από την ώρα του θανάτου του και «πίσω», καθώς ο Πλωτίνος δεν ανέφερε ποτέ σε κανέναν τον μήνα που γεννήθηκε ή την ημέρα της γέννησής του<sup>626</sup>. Κατά ανάλογο τρόπο, ούτε ο Μαρίνος φαίνεται να γνωρίζει τα γενέθλια του Πρόκλου, αλλά πληροφορεί για τη διάρκεια της ζωής του και τον χρόνο του θανάτου του<sup>627</sup>. Τα γενέθλια που γιόρταζαν ήταν τα παραδοσιακά του Πλάτωνος και του Σωκράτη, τον εκπροσώπων δηλαδή της θείας ζωής<sup>628</sup>. Πριν ο Πρόκλος ενταχθεί στην Ακαδημία, γύρω στα είκοσί του χρόνια ήταν ένα «μειράκιον», όρος που στην ελληνική παιδαγωγική και την *Πολιτεία* του Πλάτωνος<sup>629</sup> σήμαινε το ηλικιακό εύρος που κάποιος ήταν κατάλληλος για σκληρή εκπαίδευση σε προπαρασκευαστικό επίπεδο. Το εικοστό έτος αντιστοιχούσε στον ηλικιακό βαθμό ενός ανώτερου εκπαιδευόμενου, ο οποίος μπορεί να μάθει σε βάθος και εν όλω.

Οι ακόλουθες ηλικίες εμπίπτουν στο μοτίβο των «επτά»<sup>630</sup>. Ο αριθμός επτά (7) είναι πολύ σημαντικός αριθμός στον (Νέο)Πυθαγορισμό, τον οποίο γνώριζε ο Πρόκλος, αποδεχόταν και εφαρμόζε σε ένα σχήμα σημαντικών ηλικιών για τον άνδρα. Κατά σύμπτωση, το εικοστό όγδοο (28) και το τεσσαρακοστό (40) έτος της ηλικίας του, που συγκαταλέγονται στο ηλικιακό αυτό σχέδιο των επτά, έχουν καταγραφεί ως

---

<sup>625</sup> Athanassiadi, P. (1999). *Damascius: The Philosophical History*, Athens.

<sup>626</sup> Καλλιγιάς, Π. (1998). Πορφύριος, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2.40-44.

<sup>627</sup> Marinus, *Vita Procli*, 23.15-17.

<sup>628</sup> Καλλιγιάς, (1998), 2.40-44.

<sup>629</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 498a-c, 537a-d, 539d.

<sup>630</sup> Ιάμβλιχος, *Τα Θεολογούμενα της Αριθμητικής. Περὶ της μυστικῆς ἐννοίας των αριθμῶν*, Ιωαννίδης, Ι. (μτφρ.), Αθήνα: Ἰδεοθέατρον, 55.11-56.7.

σημαντικά στη ζωή του Πλωτίνου, καθώς σηματοδοτούνται από σημαντικά γεγονότα<sup>631</sup>. Ο θάνατος σήμαινε την απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα, και την επιστροφή της στην αληθινή πραγματικότητα. Ο Μαρίνος γιορτάζει με τρόπο νηφάλιο τον θάνατο του Πρόκλου, καταγράφοντας τις εκλείψεις που σημάδεψαν την αναχώρηση του φωτός στη φιλοσοφία. Ο Πρόκλος απεβίωσε, αφού υπερέβη την ηλικία των εβδομήντα (70) χρόνων, ηλικία που, σύμφωνα με τον ίδιο, δεν αφορούσε σε κάποιον πρεσβύτερο άνδρα, αλλά σε κάποιον που αποτελούσε γηριατρική περίπτωση<sup>632</sup>. Ο Πρόκλος ήταν εβδομήντα πέντε (75) ετών όταν πέθανε, ηλικία η οποία παραπέμπει στο όριο ηλικίας για την κατοχή του ανώτατου αξιώματος του Εξεταστή στους *Νόμους* του Πλάτωνος. Το «εβδομήντα πέντε» ήταν το ηλικιακό όριο που συμβόλιζε τη μη λογική ψυχή που βρίσκεται στη σφαίρα της γενεάς, όπως αναφέρθηκε εκτενώς στο Σχόλιο του Πρόκλου στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος<sup>633</sup>: Το να φτάσει κανείς στα εβδομήντα πέντε (75) χρόνια, μπορεί να συμβόλιζε ότι έφτασε στα όρια των φυσικών του δυνατοτήτων.

Για τον Πρόκλο, η φιλοσοφική εκπαίδευση ήταν μια μορφή επαγωγής της ψυχής κατά βαθμίδες<sup>634</sup>, βασισμένη στο σχήμα της διαβαθμισμένης γνώσης του Πλάτωνος, όπως παρατίθεται στα βιβλία έξι (6) και επτά (7) της *Πολιτείας* του. Είχε σκοπό να τονώσει την ψυχή να σκεφτεί τις έμφυτες αλήθειες της, να μάθει με τον τρόπο που προτείνει η πλατωνική θεωρία της ανάμνησης. Το να επιδίδεται κανείς στη φιλοσοφία δεν είναι απλώς μια εγκεφαλική υπόθεση: Σύμφωνα με τον Πλάτωνα ήταν «η γυμναστική της ψυχής»<sup>635</sup>, σύμφωνα με τις ελληνιστικές φιλοσοφικές σχολές ήταν *άγωγή*, μια αρετή εκπαίδευσης, μια πορεία ζωής. Η εκπαίδευση απαιτούσε φυσική ικανότητα, εμπειρία στην αφηρημένη σκέψη και επιθυμία για μάθηση<sup>636</sup>. Στην Ακαδημία, στο στάδιο των «μικρών μυστηρίων», οι μαθητές διδάσκονταν την

---

<sup>631</sup> Σύμφωνα με τον Πορφύριο, ο Πλωτίνος στα είκοσι οκτώ (28) του ένωσε την ανάγκη να σπουδάσει φιλοσοφία στην Αλεξάνδρεια (Πορφύριος, 1998 3.7-8), ενώ στα σαράντα (40) του, όταν ο Πρόκλος, σύμφωνα με τον Μαρίνο, έφτασε στη θεωργία, ο Πλωτίνος εγκαταστάθηκε στη Ρώμη, όπου καθιέρωσε τον φιλοσοφικό του κύκλο (Πορφύριος, 1998, 3.23-24).

<sup>632</sup> Siorvanes, (1996) 25-26.

<sup>633</sup> Το σχόλιο αφορά στο χωρίο 2.19-70 της *Πολιτείας* του Πλάτωνα.

<sup>634</sup> Marinus, *Vita Procli*, 22.1-15.

<sup>635</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 498b.

<sup>636</sup> Πρόκλος, (2008). *Εἷς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην Α'-Β*. Στο: Πρόκλος: Άπαντα, 17<sup>ος</sup> Τόμ., Αθήνα: Κάκτος, 927.20-36.

αριστοτελική λογική και γλώσσα, ανέπτυσαν την ηθική και πολιτική τους γνώση και εκτίθεντο στα φυσικά θέματα του Αριστοτέλη. Με τα μαθηματικά της αριθμητικής, της γεωμετρίας, της μουσικής (αρμονικές) και της αστρονομίας διέσχισαν τη «γέφυρα» από την αισθητηριακή στην κατανοητή περιοχή, που υποδεικνύεται από τη «θεολογία» του Αριστοτέλη, τη Μεταφυσική.

Στη συνέχεια, περνούσαν στο μάθημα του Πλάτωνος, όπου οι μαθητές μελετούσαν προσεκτικά επιλεγμένα αποσπάσματα πλατωνικών διαλόγων, εισαγόμενοι στα «μεγαλύτερα μυστήρια» ή στη «μυσταγωγία». Μελετούσαν τόσο τη λογική ανατομία όσο και τη θεολογική σημασία των αρχών της ύπαρξης, ενώ η ανάγνωση του Ομήρου υπήρξε ένας αλληγορικός τρόπος κατανόησης του ταξιδιού της ψυχής στον υλικό κόσμο και της συνάντησής της με την αποκαλυμμένη γνώση των θεών<sup>637</sup>. Ο Μαρίνος έγραψε τον *Bío του Πρόκλου*, όχι ως βιογραφική ιστορία, αλλά ως υπόδειγμα της νεοπλατωνικής αντίληψης για το ταξίδι της ψυχής, μέσω της εκπαίδευσης σε ανοδικούς βαθμούς αρετής ως την αληθινή ευτυχία (*εὐδαιμονία*). Βάσει αυτής, κάποιος εκκινεί με τις βασικές ιδιότητες, που λαμβάνει ως προίκα από τη φύση και από τους γονείς του, οι οποίες ενσταλάζουν μέσω της πρώιμης εκπαίδευσης και εμπεριέχονται στην ψυχή. Κατόπιν, καλλιεργεί την ηθική του, παραδειγματιζόμενος από τις πολιτικές και κοινωνικές αρετές, μετέχει στην «καθαρτική» αρετή, εκείνη δηλαδή που καθαρίζει την ψυχή από τις σωματικές σκέψεις, την αποκαθιστά και την ενδυναμώνει έναντι των σκληροτήτων του διανοητικού στοχασμού: η «θεωρητική» αρετή. Αυτό καταλήγει στον στοχασμό της ενότητας, που τεκμηριώνει το νοητό ον αλλά το υπερβαίνει. Η ορφική και η «χαλδαϊκή» λογοτεχνία βοηθούν την ψυχή προς τη θεουργία<sup>638</sup>.

---

<sup>637</sup> Lamberton, R. (1986). *Homer the Theologian, Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Los Angeles: Berkeley· Sheppard, A.D.R. (1980). *Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

<sup>638</sup> Marinus, *Vita Procli*, κεφάλαιο 2-5, 7-33· Edwards, (2000)· O'Meara, D.J. (2005). *Platonopolis, Platonic Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press· O'Meara, D.J. (1989). *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press· Saffrey & Segonds, (2001)· Westerink, L.G., Trouillard, J.& Segonds, A.-P. (2003). *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris: Les Belles Lettres.

Η ψυχή είναι η τρίτη αρχή στο φιλοσοφικό σύστημα του Πρόκλου<sup>639</sup>. Διακρίνεται από την δεύτερη, τον νου, στη βάση του διαλεκτικού χαρακτήρα της σκέψης του. Σε αντίθεση με την απλή και αμετάβλητη σύλληψη του κατανοητού που ανήκει στον λόγο, η διαλεκτική αιτία της ψυχής μετριέται με τον χρόνο, επειδή μετακινείται από το ένα κατανοητό αντικείμενο σε ένα άλλο κατανοητό αντικείμενο. Ο χρόνος είναι το μέτρο της κίνησης, όπως λέει ο Αριστοτέλης, και η εν λόγω κίνηση αποτελεί μια ψυχική δραστηριότητα<sup>640</sup>. Ο νους διακρίνεται από την πρώτη αρχή του συστήματος του Πρόκλου, το Εν, γιατί αυτό είναι πέρα από την ύπαρξη και τη σκέψη, τις υπερβαίνει. Βρίσκεται στο επέκεινα της ουσίας, όπως δηλώνει ο Πλάτων στο πλαίσιο της ιδέας του θεού, στην *Πολιτεία* του<sup>641</sup>.

Σύμφωνα με τον Πρόκλο, η ύπαρξη (ως γενική έννοια και όχι ως η πρώτη στιγμή του νου) συνιστά ένα σύστημα προσδιορισμών, που βρίσκεται μεταξύ δύο απροσδιορίστων. Πάνω από όλα, η ύπαρξη, το Είναι, είναι η πηγή της, το ακαθόριστο Εν που είναι παντελώς ασύλληπτο από τη σκέψη. Το Εν είναι το άρρητο, απόλυτο, το οποίο κατονομάζεται μόνο μέσω των επιπτώσεών του, δηλαδή των ενεργειών του. Η κυριότερη αυτών είναι η ενότητα που προσδίδει προσδιοριστική ταυτότητα σε κάθε ον, μέσω της οποίας το κάθε ον λαμβάνει ωφέλεια. Είναι πέρα από την καθορισμένη ύπαρξη που ενυπάρχει στα όντα, γιατί αν ήταν κάποιο από αυτά, δεν θα μπορούσε να είναι πηγή όλων των όντων. Αν το Εν ήταν μέρος του πλήρους συστήματος προσδιορισμών, δεν θα μπορούσε να είναι η αιτία αυτού. Για τον λόγο αυτό, ο Πρόκλος αναγνωρίζει ως αιτία του συνολικού αυτού συστήματος προσδιορισμών το Είναι. Κάτω από όλα, το Είναι συνιστά την απροσδιοριστία της ύλης. Το Εν είναι απροσδιόριστο λόγω της υπερβολικής του δύναμης, η οποία είναι αυτή που γεννά το Είναι. Αντίθετα, η ύλη παραμένει απροσδιόριστη λόγω έλλειψης αυτής της δύναμης. Η ύλη είναι το σημείο στο οποίο αποτυγχάνει η ενότητα που προσδιορίζει το Είναι, και το μόνο που χωρίζει την ύλη από την ανυπαρξία είναι η άμεση δύναμη του Ενός στην πιο διασκορπισμένη μορφή.

---

<sup>639</sup> Οι αναφορές εδώ γίνονται με γενικούς όρους. Με πιο ακριβείς όρους, μεταξύ του Ενός και της Ψυχής βρίσκονται το Πρώτο Πέρασ και το Πρώτο Άπειρο, οι Έννεάδες και ο Νους.

<sup>640</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά*, V, 11.

<sup>641</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 509b.

Ανάμεσα στο Ένα και την ύλη, ξεδιπλώνονται οι προσδιορισμοί του Είναι αυτοί καθαυτοί, αυτο-παραγόμενοι ως διχασμένες εικόνες του άρρητου Ενός, που υπερβαίνει το Είναι. Ο Νους, η Ψυχή και το Σώμα ή η Φύση είναι διχασμένες εκφράσεις, αρθρώσεις ή ενδείξεις αυτού που παραμένει άρρητο, κρυμμένο, ανέκφραστο, σύμφωνα με τον Πρόκλο. Το ερώτημα που εγείρεται αφορά στο πως είναι δυνατό να εκδηλωθεί και να εκφραστεί η άρρητη απλότητα του Ενός. Η απάντηση που δίνει ο Πρόκλος είναι μια εύγλωττη ολότητα, η οποία είναι απολύτως δυνατή στο σύστημά του. Οι αρθρώσεις της πραγματικότητας εκκινούν ακόμη και πριν από το Είναι, από αυτό που είναι πιο ενιαίο, αλλά που δεν είναι το ίδιο το Εν. Αυτό είναι το Πέρας, το Άπειρο και οι Ενάδες ή «εκείνα» που μόνο αυτά διαχωρίζονται από την απόλυτη απλότητα του Ενός, στο οποίο υπάρχουν πολλά από αυτά. Αν το Εν είναι η αρχή του καθαυτού προσδιορισμού, αυτές είναι οι αρχές των πραγματικών προσδιορισμών. Ο Νους/Είναι έπεται και διαιρείται στο Είναι, τον Βίο και τον Νου, ως ενιαία προσδιοριστική πηγή, δύναμη έκφρασης και πολλαπλότητα προσδιορισμού. Και έτσι συνεχίζει. Το πρόκλειο σύμπαν ξεδιπλώνεται μόνο του με τα μικρότερα δυνατά βήματα. Δεν υπάρχουν κενοί χώροι και είναι αυτή η πλήρης ενότητα-ολότητα, στην οποία δεν αφήνεται στην άκρη καμία πιθανή άρθρωση, δηλωτική του ανείπωτου, του άρρητου<sup>642</sup>.

Αγαπημένη μεταφορά του Πρόκλου είναι ο κύκλος. Όπως η περιφέρεια του κύκλου φανερώνει την έλλειψη μερών του κέντρου του, μέσω του συνόλου των προοπτικών που βρίσκονται στην περιφέρεια και αντικατοπτρίζονται στο κέντρο, έτσι και το Είναι, η ύπαρξη, είναι σαν άλλη περιφέρεια του κύκλου, στον οποίο το σύνολο των προοπτικών αντανακλούν το χωρίς μέρη Εν<sup>643</sup>. Το Σύμπαν είναι στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Πρόκλο, μια σειρά από ομόκεντρους κύκλους, που διακρίνονται βάσει της ελάχιστης δυνατής οντολογικής διαφοράς. Κάθε διαδοχική τάξη έχει κέντρο την προηγούμενη τάξη και ούτω καθεξής. Το Είναι ως ολότητα είναι μια διαιρεμένη εικόνα του Ενός, αλλά κάθε τάξη είναι από μόνη της μια διαιρεμένη εικόνα του Ενός, ως διαιρεμένη εικόνα όλων των τάξεων που προηγούνται αυτής. Μια εικόνα είναι ταυτόχρονα ίδια και διαφορετική από το παράδειγμά της. Έχοντας ως κέντρο την κύρια αιτία της, κάθε πνευματική οντότητα παραμένει στην αιτία της ως πηγή και κέντρο της ύπαρξής της, η οποία προέρχεται από το εν λόγω κέντρο με το

---

<sup>642</sup> Lernould, A. (1987). «La dialectique comme science premiere chez Proclus», *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, 71, 509-536.

<sup>643</sup> Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*, Paris: Les Belles Lettres, 249.

ξεδίπλωμα νέων προοπτικών που καθορίζουν το είναι τής. Ουσιαστικά πρόκειται για μια κυκλική αέναη δραστηριότητα, με την οποία ο νους διαχωρίζεται από το Εν και γεννά την ψυχή, και στη συνέχεια η τελευταία γεννά τη φύση ή το σώμα.

Η δραστηριότητα με την οποία η ψυχή αρθρώνεται ως καθοριστικό μέρος της ύπαρξης, του Είναι, είναι ο λόγος. Η δραστηριότητα της ψυχής είναι στο σύνολό της μια δραστηριότητα σκέψης και συλλογιστικής, μέσω της οποίας η ψυχή υποστασιοποιεί τους προσδιορισμούς που συνθέτουν το ψυχικό επίπεδο. Στον βαθμό που τα άτομα είναι μέρος της ψυχής ως ολότητα, είναι και αυτά σε θέση να υποστασιοποιούν τους ανωτέρω προσδιορισμούς. Στον βαθμό που τα άτομα είναι *μερικές ψυχές*, δηλαδή ψυχές που ζωοποιούν τα ανθρώπινα σώματα, ο λόγος έχει διττό καθήκον: πρώτον, επιτρέπει στη μερική ψυχή να αρθρώσει στον εαυτό της τους λογικούς προσδιορισμούς, εκεί που αρθρώνεται η ίδια η ψυχή. Επειδή η ψυχή είναι εικόνα του νου, αυτοί οι προσδιορισμοί που είναι σκέψεις της ίδιας, είναι μια διαιρεμένη εικόνα του νου. Έτσι, σκεπτόμενη τον εαυτό της, η μερική ψυχή συλλογίζεται τη διαιρεμένη εικόνα των πρωταρχικών προσδιορισμών στους οποίους εμπίπτει ο νους. Εφόσον η ψυχή είναι η εικόνα, όχι μόνο του νου, αλλά και των αρχών του νου, όταν η μερική ψυχή σκέφτεται τον εαυτό της, συλλογίζεται επίσης μια διαιρεμένη εικόνα της ολικής ιεραρχίας της πραγματικότητας.

Το δεύτερο καθήκον του λόγου είναι να αφυπνίσει στη μερική ψυχή τον έρωτα, που την οδηγεί πίσω στην ενότητα του νου, στο πλησιέστερο παράδειγμά της και στην απλότητα του Ενός, που είναι η απόλυτη πηγή της. Ο λόγος δύναται να το κάνει αυτό καθώς συνιστά αυτός καθαυτός, μια πηγή διαχωρισμού και ενοποίησης, λειτουργώντας ως ένα είδος υπενθύμισης ή γνωστοποίησης που δείχνει την πορεία που πρέπει να ακολουθήσει η ψυχή για να επιστρέψει στον πιο ενδόμυχο εσωτερικό της είναι. Η ψυχή είναι το μεσαίο σημείο του σύμπαντος στο σύστημα του Πρόκλου. Είναι το σημείο στο οποίο το *πέρας* και *άπειρο* βρίσκονται σε ισορροπία, είναι το σημείο στο οποίο η επέκταση της δύναμης από το Εν αρχίζει να μετατρέπεται σε διάχυση της ύλης. Από τη μια πλευρά, η ψυχή είναι πνευματώδης και ικανή να φέρει σε πέρας αυτο-αναστρεφόμενες δραστηριότητες σκέψης, και από την άλλη οι δραστηριότητές της αυτές, είναι διαιρεμένες και πολύπλοκες. Ως εικόνα του νου, δεν μπορεί ποτέ να επαρκεί για να αποτυπώσει την ενότητα των μορφών νοημοσύνης. Ωστόσο, αναπληρώνει, σύμφωνα με τον Πρόκλο, την ανεπάρκειά της αυτή, μέσω της ατέρμονης



και αέναης δραστηριότητας του ξεδιπλώματος του συγκεντρωμένου περιεχομένου του νου στο ψυχικό επίπεδο<sup>644</sup>.

Το σύστημα του Πρόκλου είναι σημαντικά πιο περίπλοκο στη δομή από το σύστημα του Πλωτίνου. Ο πρώτος εξακολουθεί να αναφέρεται στις τρεις κύριες πνευματικές αρχές, *Εν, Νους* και *Ψυχή*, αλλά φαίνεται να εμβαθύνει σε αυτές σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι ο δεύτερος. Στον Πλωτίνο, ο νους και η ψυχή υποστασιοποιούν τόσο τις κατώτερες όσο και τις ανώτερες-συντεταγμένες οντότητες<sup>645</sup>. Έτσι, ο νους πυροδοτεί τόσο την ψυχή όσο και τις άλλες διάνοιες (*Νόες*)<sup>646</sup>. Ο Πρόκλος επεκτείνει τη συντεταγμένη αιτία στο *Εν*, κάτι που ο Πλωτίνος αρνήθηκε να κάνει, συνεπώς, δεσπάζουν στη συλλογιστική του οι ενάδες, που ουσιαστικά συνιστούν την ολότητα στην οποία συμμετέχουν όλα τα άλλα πράγματα. Οι βασικές αρχές που διέπουν την τάξη της ψυχής ισχύουν τόσο στην τάξη του νου όσο και σε εκείνη του *Ενός* και των ενάδων, έστω και σε μικρότερο βαθμό. Η τάξη της ψυχής εκκινεί από αυτό που ο Πρόκλος ονομάζει μονάδα της ψυχής. Από αυτή τη μονάδα προκύπτει ταυτόχρονα μια συντεταγμένη σειρά ψυχών και μια υποδεέστερη αυτών. Στην τελευταία σειρά δεν εντοπίζονται ψυχές, αλλά σώμα. Η εκκίνηση από μια οποιαδήποτε ενάδα μπορεί να οδηγήσει σε μια υποδεέστερη σειρά συντιθέμενη από την ενάδα αυτή καθαυτήν, έναν νου, μια ψυχή και ένα σώμα. Η μονάδα της ψυχής συμμετέχει στον νου, αλλά σε αυτή δεν συμμετέχει κανένα σώμα. Τα σώματα συμμετέχουν στις ψυχές που βρίσκονται στις συντεταγμένες σειρές της ψυχής, που προκύπτουν από τη μονάδα.

Ο Πρόκλος χρησιμοποιεί τους τεχνικούς όρους *αμέθεκτος* και *μεθεκτός* προκειμένου να αναφερθεί στη διάκριση μεταξύ αυτού που δεν συμμετέχει και αυτού που συμμετέχει. Στην πρόκληση συλλογιστική, τα πρώτα μέρη των συντεταγμένων σειρών των ψυχών ήταν αμέθεκτα, θέση που παραπέμπει στη διάκριση μεταξύ των αμέθεκτων και των μεθεκτών ψυχών, η οποία ισοδυναμεί με την αντίστοιχη μεταξύ των υπερκοσμικών και των κοσμικών ψυχών. Μια ψυχή που δεν εμψυχώνει ένα σώμα βρίσκεται πάνω από τον κόσμο, εκείνες που ζωογονούν τα σώματα εντοπίζονται στον κόσμο. Υπάρχει τουλάχιστον μια υπερκοσμική ψυχή: η μονάδα της ψυχής. Από ένα

---

<sup>644</sup> Trouillard, (1982), 249-251.

<sup>645</sup> Genh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden: E.J. Brill, 141- 151.

<sup>646</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 703.15.

χωρίο στο σχόλιό του για τον *Τίμαιο*, ο Πρόκλος φαίνεται μάλλον πρόθυμος να διασκεδάσει την ιδέα περί της ύπαρξης μιας πλειάδας υπερκοσμικών ψυχών<sup>647</sup>. Στο ίδιο απόσπασμα περιγράφει τη διαφορά μεταξύ των υπερκοσμικών και των κοσμικών ψυχών. Η διαφορά μεταξύ του νου και της ψυχής έγκειται εν γένει στο ότι ο πρώτος είναι σε θέση να συλλάβει το κατανοητό αντικείμενο, μέσω μιας απλής πράξης συλλογισμού που σχετίζεται με τον εαυτό. Αντίθετα, η ψυχή δεν είναι σε θέση να το κάνει αυτό. Η δραστηριότητα της τελευταίας μετριέται με τον χρόνο, ο οποίος χρειάζεται από τη σύλληψη του ενός κατανοητού αντικειμένου στο άλλο και ούτω καθεξής. Οι κοσμικές ψυχές πρέπει να σκέφτονται τα κατανοητά αντικείμενα έναένα ή κάθε ένα με τη σειρά. Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι οι υπερκοσμικές ψυχές είναι σε θέση να σκεφτούν περισσότερα από ένα πράγματα ταυτόχρονα, αν και δεν είναι σε θέση να συλλογιστούν όλα ή επί όλων των πραγμάτων ταυτόχρονα. Εξαιτίας αυτού, υπολείπονται της απλότητας του νου.

Η κύρια ταξινόμηση των ψυχών του Πρόκλου εντοπίζεται στη *Στοιχείωση Θεολογική* (184). Εκεί, διατυπώνει ότι κάθε ψυχή είναι, είτε θεϊκή, είτε υποκείμενη σε αλλαγή από την παρουσία-απόλαυση του νου ή από την έλλειψη του νου ή από μια ενδιάμεση κατάσταση αυτών των δύο. Η ενδιάμεση θέση είναι η κατώτερη από τις θεϊκές ψυχές, αλλά απολαμβάνει τον νου διαρκώς και επαρκώς. Οι θεϊκές ψυχές μπορούν να συμμετέχουν στον νου με δύο τρόπους: όπως συμβαίνει με όλες τις ψυχές, ακόμη και με εκείνες που δεν είναι θεϊκές, μπορούν να συμμετέχουν στον νου μέσω της μεσολάβησης της αμέθεκτης μονάδας της ψυχής. Επειδή η μονάδα της ψυχής συμμετέχει στον νου κι όλες οι ψυχές προκύπτουν από τη μονάδα της ψυχής, έχοντας μάλιστα την ίδια δομή με αυτή, το σύνολο των ψυχών συμμετέχουν στον νου, στην αρετή της εν λόγω μονάδας. Σε αντίθεση με τις ψυχές που δεν είναι θεϊκές, οι θεϊκές ψυχές συμμετέχουν επίσης στον νου μέσω της ομοιότητάς τους με τη νοητική τάξη. Αν και καθένα από τα μέλη της τάξης των ψυχών είναι εξίσου ψυχή, ο Πρόκλος πιστεύει ότι η συγγένεια και η ομοιότητα των μελών της τάξης με εκείνες της ανώτερης τάξης, μειώνεται καθώς προχωρά η σειρά.

Λόγω της μεγαλύτερης ομοιότητάς τους με την τάξη του νου, οι θεϊκές ψυχές είναι σε θέση να συμμετέχουν άμεσα στον νου, ο οποίος βρίσκεται στη συντεταγμένη σειρά των νοών. Έτσι, στην τριπλή ταξινόμηση του Πρόκλου, τόσο οι θεϊκές ψυχές

---

<sup>647</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 1.30-255.03.

όσο και τα ενδιάμεσα είδη ψυχών συμμετέχουν στον νου αδιάκοπα: το πρώτο είδος ψυχής, μέσω της μονάδας της ψυχής και μέσω της δικής της μέθεξης σε έναν συγκεκριμένο νου, ενώ το δεύτερο είδος ψυχής, μόνο μέσω της μονάδας της ψυχής. Ο Dodds απαριθμεί τα είδη ψυχής που υπάρχουν σε αυτές τις δύο τάξεις. Συνοπτικά, μπορεί να υποστηριχθεί ότι οι θεϊκές ψυχές περιλαμβάνουν 1. Την αμέθεκτη υπερκοσμική μονάδα της ψυχής, 2. Οποιοσδήποτε άλλες υπερκοσμικές ψυχές, 3. Την ψυχή του κόσμου, που είναι η πρώτη κοσμική ψυχή και ζωοποιεί το σώμα ως σύνολο. 4. Τις ψυχές των επτά (7) πλανητών και των σταθερών αστερών, που μαζί με όλες τις επόμενες είναι κοσμικές, και 5. Τους θεούς κάτω από το φεγγάρι, δηλαδή τους απόγονους της γης και του ουρανού που απαριθμεί ο Πλάτων τον *Τίμαιο* (40ε)<sup>648</sup>. Οι ψυχές που απολαμβάνουν τον αιώνιο νου, χωρίς να είναι θεϊκές, είναι για τον Πρόκλο οι άγγελοι, οι δαίμονες και οι ήρωες. Στην τρίτη τάξη, οι ψυχές που υπόκεινται σε αλλαγές λόγω της μεταβολής τους από νου σε άνοια ή λόγω της έλλειψης του νου, βρίσκονται οι ανθρώπινες ψυχές. Οι άνθρωποι, αν και συμμετέχουν στον νου μόνο μέσω της μονάδας της ψυχής, εμφανίζονται επιρρεπείς στην ελκτική δύναμη του σώματος, με αποτέλεσμα να στρέφουν το ενδιαφέρον και την προσοχή τους προς αυτό, απομακρυνόμενοι από τον νου<sup>649</sup>.

---

<sup>648</sup> Proclus, (1963). *The Elements of Theology: a revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds*, Oxford: Oxford University Press, 35.

<sup>649</sup> Βλ. το σχήμα «Τα επίπεδα της Ψυχής του Πρόκλου», που ακολουθεί.

## ΤΑ ΕΠΙΠΕΔΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΡΟΚΛΟ

### **Αμέθεκτος Νους**

- |                              |               |
|------------------------------|---------------|
| 1. Αμέθεκτη Μονάδα της ψυχής | Μεθεκτός Νους |
| 2. Αμέθεκτες ψυχές           | Μεθεκτός Νους |

---

### **ΥΠΕΡΚΟΣΜΙΚΕΣ ΨΥΧΕΣ**

#### **ΚΟΣΜΙΚΕΣ ΨΥΧΕΣ**

- |   |               |
|---|---------------|
| 3. Παγκόσμια ψυχή                           | Μεθεκτός Νους |
| 4. Ψυχές των αστεριών και των επτά πλανητών | Μεθεκτός Νους |
| 5. Οι θεοί κάτω από το φεγγάρι              | Μεθεκτός Νους |

#### **ΘΕΪΚΕΣ ΨΥΧΕΣ<sup>650</sup>**

- 
- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| 6. Άγγελοι<br>Δαίμονες<br>Ἡρώες |  |
|---------------------------------|--|

#### **ΨΥΧΕΣ ΠΟΥ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ ΘΕΪΚΕΣ ΑΛΛΑ ΤΥΓΧΑΝΟΥΝ ΔΙΑΡΚΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ**

- 
- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| 7. Ανθρώπινες ψυχές (Μερικές ψυχές) |  |
|-------------------------------------|--|

#### **ΨΥΧΕΣ ΠΟΥ ΚΙΝΟΥΝΤΑΙ ΑΠΟ ΤΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΕΙΨΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗΣ**

---

\* Τα επίπεδα της ψυχής στον Πρόκλο είναι τοποθετημένα πάνω σε ένα σχήμα ομόκεντρων κύκλων, στον πυρήνα του οποίου εντοπίζονται οι ανθρώπινες ψυχές ή οι μερικές ψυχές.

---

<sup>650</sup> Οι θεϊκές Ψυχές μετέχουν στον Νου μέσω της αμέθεκτης μονάδας της ψυχής, και επίσης μετέχουν σε έναν συγκεκριμένο/μεμονωμένο νου. Τα κατώτερα είδη ψυχών μετέχουν στον Νου διαμέσου της Μονάδας της ψυχής.

Η διάνοια είναι το είδος της γνώσης που ταιριάζει περισσότερο στην ψυχή, σύμφωνα με τον Πρόκλο. Αν και η ψυχή διαθέτει επιμέρους τρόπους για να αντιληφθεί την πραγματικότητα, όπως είναι η αίσθηση και ο νους, η λεκτική δραστηριότητα της διάνοιας που αναδύεται στο επίπεδο της ψυχής και που εκδηλώνει καλύτερα το ενδιαμέσο σημείο μεταξύ του χωρίς μέρη νου και της διαίρεσης του Σώματος, κρίνεται από τον Πρόκλο ως ιδανικότερη. Η διάνοια ισοδυναμεί με την προβολή των λόγων ή των έλλογων αρχών, που συνθέτουν την ουσία της ψυχής. Στο πρόκλειο σύμπαν, η διάνοια είναι η προβολή των ουσιαστών λόγων<sup>651</sup>. Ο Πρόκλος χρησιμοποιεί τον όρο «λόγος» κι όχι «είδος», γιατί τον αξιολογεί ως καταλληλότερο όταν αναφέρεται στην ψυχή. Αντίθετα, προτιμά τον όρο «είδος», όταν αναφέρεται στον νου, χωρίς αυτό φυσικά να είναι «κανόνας». Ο όρος «λόγος» προτιμάται καθώς παραπέμπει σε ένα είδος αποκάλυψης μιας ιδέας, υπό την έννοια του ξεδιπλώματος ή του ξετυλίγματος. Κατά ανάλογο τρόπο, η πρόκλεια διάνοια ανάγεται σε μια δραστηριότητα διαίρεσης (ξετυλίγματος ή ξεδιπλώματος) της πηγής της ψυχής<sup>652</sup>. Οι έννοιες του ξετυλίγματος ή του ξεδιπλώματος είναι αναμφίβολα μεταφορικές και δίνουν μια εύλωτη αίσθηση του τι κάνει η διάνοια στη γνώση. Η διάνοια είναι μια δραστηριότητα που εγείρει έργα, μια πολλαπλότητα λόγων, που εκφράζουν, κατά κάποιο τρόπο, μια προηγούμενη πηγή κατανόησης, την οποία εκφράζουν εντός της δικής τους πολλαπλότητας. Έτσι, ξετυλίγουν ή ξεδιπλώνουν αυτή την πηγή.

Ο Πρόκλος χρησιμοποιεί τη μεταφορά αυτή γενναιόδωρα, καθώς περιγράφει τους λόγους που αναδύονται μέσω της διάνοιας-προβολής, ως μέσα που αποκαλύπτουν ένα περιεχόμενο που είναι κρυμμένο. Η διάνοια είναι μια πολλαπλή έννοια που αποδίδει το ενοποιημένο περιεχόμενο του νου, που δημιουργεί ένα ίδιον επίπεδο κατανόησης, καταδεικνύοντάς την πίσω από το εμφανές. Η διάνοια λειτουργεί σαν μια μορφή γλωσσικής μεταφοράς ή συμβολικής/αλληγορικής γλώσσας, που «δείχνει» πολύ πέραν του εαυτού της, προκειμένου να αποκαλύψει κρυφά νοήματα και να προάγει την κατανόηση, μέσω της ενεργοποίησης του νου. Οι λόγοι της ψυχής ξεδιπλώνονται στην ουσία της, η οποία συνιστά και την πρότερη ενότητα του Νου. Ο Πρόκλος παραθέτει πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους η ψυχή συμμετέχει στον νου. Ο ένας υφίσταται στην αναφορά ότι η ψυχή παραμένει στον νου, ως η πρώτη στιγμή

---

<sup>651</sup> Πρόκλος, (2008). *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων (Ζητημάτων Α')*. Στο: Πρόκλος: Ἀπαντα. 30<sup>ος</sup> Τόμ., Αθήνα: Κάκτος, 4.I 1-14.

<sup>652</sup> Panaccio, C. (1999). *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d' Ockham*, Paris: Éditions du Seuil.

της πνευματικής κίνησης της παραμονής, της πομπής και της επιστροφής (μονή, πρόοδος, επιστροφή). Η συμμετοχή στον νου συνεπάγεται τη στιγμή της παραμονής ή το σημείο της αποχώρησης. Ένας επιμέρους τρόπος αναφοράς σχετίζεται με την ταύτιση της ουσίας της ψυχής με τη συμμετοχή της στον νου. Ο Πρόκλος χαρακτηρίζει την ουσία της ψυχής ως μια πληρότητα των λόγων, οι οποίοι σημαίνουν τη δευτερεύουσα ύπαρξη του *είδους* που υπάρχει πρωταρχικά στον νου. Στην πραγματικότητα, οι συμπληρωματικοί αυτοί τρόποι, παραπέμπουν στο ίδιο πράγμα και συνιστούν εναλλακτικές οδούς για την αναφορά του ενός και του αυτού.

Στο πρόκλειο σύστημα, η ψυχή είναι μια διαιρεμένη εικόνα του νου. Είναι μια διχασμένη εικόνα στην πρώτη της στιγμή, είτε ως υπόλειμμα που δείχνει πέραν του εαυτού της προς τη διαδικασία είτε ως ουσία που είναι το θεμέλιο της αυτοανάπτυξης της ψυχής. Και στις δύο περιπτώσεις, το σημείο εκκίνησης είναι μια διαιρεμένη εικόνα, από όπου η δραστηριότητα συλλογισμού της ψυχής αποσπά και εκμαιεύει μια περισσότερο διχασμένη εικόνα. Η ψυχή είναι μια μορφή του νου, όχι μόνο στα υπολείμματά της, αλλά και στη διαδικασία και την επιστροφή της, όχι μόνο στην ουσία της, αλλά στη δύναμη και την ενέργειά της. Η πραγματικότητα που αποσπά και εκμαιεύει τη ψυχή είναι μια προβολή του εαυτού της, ως μεθεκτής στον νου και η εν λόγω προβολή είναι αυτή που συνθέτει την ψυχή ως μια διχασμένη εικόνα του νου. Η ψυχική σκέψη στον Πρόκλο συνδέεται με τον Λόγο, καθώς μέσω της προβολής του στην ουσία της, η οποία συνιστά την υπόσταση της ψυχής, συντίθεται και γεννιέται το σώμα, ως μια διχασμένη εικόνα του εαυτού της. Η προβολή της μερικής ψυχής είναι για τον Πρόκλο μια, επίσης, πράξη αυτο-συγκρότησης της ψυχής, αλλά και μια δραστηριότητα μέσω της οποίας κυβερνά και κατευθύνει το σώμα που της εκχωρείται. Εφόσον η μερική ψυχή είναι η ίδια πραγματικότητα με την υπόσταση, προβάλλει τον ίδιο λόγο με τον οποίο τίθεται σε τάξη το σώμα. Έτσι, όχι μόνο η μερική ψυχή αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως εικόνα του νου μέσω της διάνοιάς της, αλλά αντιλαμβάνεται και τον εαυτό της ως το παράδειγμα του σώματος.

Η διάνοια είναι η εσωτερική δραστηριότητα της ψυχής στη συλλογιστική διαδικασία, που προκαλεί και προκαλείται μέσω της διαλεκτικής. Χαρακτηριστικά παραδείγματα της τελευταίας αποτελούν, για τον Πρόκλο, οι πλατωνικοί διάλογοι που επιτρέπουν το ξεδίπλωμα της τελειότητας της Φυσικής και της Θεολογίας. Στους διαλόγους αυτούς, η διανοητική γλώσσα είναι αυτή που ξεδιπλώνει τα νοητά και αποκαλύπτει την πολλαπλότητά τους, η φιλοσοφία σώζει τη μερική ψυχή που

γοητεύεται από τα πάθη του σώματος, και την οδηγεί, μέσω της ανάμνησης, στην αξία της φύσης της. Η φιλοσοφία στρέφει την ψυχή στην πορεία της επιστροφής, δηλαδή στην ανάβασή της εκ νέου, προς τον νου. Συναφής έννοια της διάνοιας, είναι στο πρόκλειο σύμπαν, εκείνη της αναλογίας. Λόγω της αναλογίας, η ψυχή είναι εικόνα του νου και παράδειγμα του σώματος. Στον πυρήνα της ιδέας της αναλογίας εντοπίζεται η ιδέα του Λόγου, καθώς η ανάπτυξη του τελευταίου παράγει πολλαπλότητα και επιτρέπει την επικοινωνία μεταξύ των υψηλότερων και των χαμηλότερων επιπέδων. Στην πρόκλεια σκέψη, ο λόγος αξιοποιείται για να ενοποιήσει την αυτο-συγκρότηση της ψυχής, την παραγωγή και την τάξη του Σώματος από την ψυχή, τη διάνοια ως μια εξελισσόμενη δραστηριότητα με την οποία η ψυχή γνωρίζει τον εαυτό της ως εικόνα του νου και ως παράδειγμα του σώματος, τη (φιλοσοφική) διαλεκτική ως εξήγηση και ερμηνεία της πραγματικότητας, ως οδηγό της μερικής ψυχής στην πορεία της ενοποίησής της με τις ανώτερες αλήθειες, και τις αναλογίες που υπάρχουν μεταξύ όλων των επιπέδων του (πρόκλειου) σύμπαντος.

Στον Πρόκλο η διάνοια συνδέεται στενά με τον λόγο<sup>653</sup>, διότι ο λόγος πρέπει να είναι (παρ)όμοιος με τα πράγματα που περιγράφει. Διαφορετικά δεν θα μπορούσε να περιγράψει τη φύση τους για κανέναν άλλο λόγο, εκτός από το ότι έχει συγγένεια μαζί τους. Είναι αναγκαίο ο λόγος να ξεδιπλώνεται ώστε να αναδεικνύει το κάθε πράγμα και να υποτάσσεται στη φύση του<sup>654</sup>. Ίσως η πλατωνική έκφραση «νόηση μετά λόγου» να εννοεί την κύκλωση του νοητού, δηλαδή του κατανοητού, από τον λόγο. Η νόηση συνεπάγεται μια αμετάβλητη και αμερόληπτη γνώση, τη στιγμή που ο λόγος κυκλώνει την ύπαρξη, δηλαδή την ουσία του νοητού, ξεδιπλώνοντας την ενιαία ύπαρξη όλων των πραγμάτων/όντων που βρίσκονται εντός του<sup>655</sup>. Μεταξύ των όντων, η ψυχή, η οποία είναι ο λόγος των νοητών, καθιστά ορατή την ενοποιημένη αιτία των λόγων, η οποία υποστασιοποιείται από τα νοητά<sup>656</sup>. Ο λόγος της ψυχής εμφανίζεται από τον νου, σαν να βγαίνει από ένα είδος εσωτερικού ιερού, καταδεικνύοντας την ανυπαρξία του

---

<sup>653</sup> Siorvanes, L. (1996). *Proclus. Neo-Platonic philosophy and science*, New Haven & London: Yale University Press, 137-149· Trouillard, J. (1977). «Les degrés du poiein chez Proclus», *Dionysius*, 69-84· Trouillard, J. (1975). *Da Jamblique à Proclus*, Genève: Fondation Hardt, 239-251.

<sup>654</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 341.4-9.

<sup>655</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 248.1-6.

<sup>656</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 341.13-16.

νου, αναγγέλλοντας τη σιωπή και την ανείπωτη ενότητά του<sup>657</sup>. Κάθε τι που μπορεί να μιλήσει, υπάρχει είτε μέσω ενός λόγου είτε μέσω ενός ονόματος: αλλά το όνομα είναι προγενέστερο, ενώ ο λόγος είναι από τη φύση του μεταγενέστερος. Κι αυτό γιατί, το όνομα μιμείται την απλότητα και την ενότητα των όντων, ενώ ο λόγος μιμείται την πολλαπλότητα και την πολυπλοκότητά τους. Ως εκ τούτου, το όνομα αποκαλύπτει αμέσως όλα όσο κρύβονται από «κάτω» του. Ο λόγος από την άλλη, τα κυκλώνει από όλες τις πλευρές, ξετυλίγοντας ταυτόχρονα την πολλαπλότητά τους. Ωστόσο, τόσο το όνομα όσο και ο λόγος, εκκινούν από τα πράγματα, δηλαδή τα κατανοητά όντα<sup>658</sup>.

Όπως στον Πλωτίνο υπάρχει ένα ίχνος διάκρισης μεταξύ του ενδιάθετου και του προφορικού λόγου, ο Πρόκλος αναγνωρίζει τη διάκριση ανάμεσα στην απλότητα του Είναι του νου και του Λόγου της διάνοιας. Και όπως στον Πλωτίνο, η πραγματική διάκριση βρίσκεται ανάμεσα στο αφανές ή κρυφό ή συμπυκνωμένο κατανοητό περιεχόμενο του νου και της ξεδιπλωμένης ή πολλαπλής έκφρασής του στη διάνοια της ψυχής. Η διάνοια ως γνώση της ψυχής, ξεδιπλώνει την αμετρία του νου και ξετυλίγει τη συμπυκνωμένη κατανοητή του ενόραση, ενώ συγκεντρώνει εκ νέου τα πράγματα/όντα που έχει ξεχωρίσει και τα παραπέμπει ξανά πίσω στον νου<sup>659</sup>. Η ψυχή που είναι επίσης νους, ξετυλίγεται χάρη στον νου, γίνεται ομοίωσή του και εξωτερικό του αντίγραφο. Κατά συνέπεια, αν ο νους είναι κατά κάποιο τρόπο διάνοια, το ίδιο είναι και η ψυχή κατά κάποιο τρόπο ψυχή. Αν ο νους είναι τα πάντα ως υπόδειγμα, η ψυχή είναι τα πάντα ως αντίγραφο. Αν ο νους είναι τα πάντα σε συγκέντρωση, η ψυχή είναι τα πάντα σε διαίρεση<sup>660</sup>. Για τον Πρόκλο, ο όρος λόγος εντοπίζεται πιο ορθά σε αυτή τη διάκριση μεταξύ των γνωστικών τρόπων του νου και της ψυχής. Αυτή η διάκριση μεταξύ της συγκέντρωσης του νου και της διαίρεσης της διάνοιας είναι αρκετά σαφής στον Πρόκλο, όπως και η φυσική σύνδεση μεταξύ της διάνοιας και του λόγου. Ωστόσο, οι όροι που χρησιμοποιεί ο Πρόκλος για να περιγράψει τις διαφορετικές γνώσεις του νου και της ψυχής, διαφέρουν από κείμενο σε κείμενο και από χωρίο σε χωρίο<sup>661</sup>.

---

<sup>657</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 243.6-9.

<sup>658</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 231-237 (503.83-89).

<sup>659</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 4.11-14.

<sup>660</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 16.10-16.

<sup>661</sup> Laurent, J. (2017). «Les troubles de la petite enfance selon Proclus», *Archives de Philosophie*, 80, 699-709.



Στον Πρόκλο, με επιφύλαξη μπορεί να υποστηριχθεί ότι η ψυχή είναι ο Λόγος του νου, καθώς σε πολλά αποσπάσματα δεν προβάλλεται η αντίληψη ότι οι λόγοι και μόνοι οι λόγοι εντοπίζονται στην ψυχή. Αυτό που μπορεί να διατυπωθεί χωρίς επιφύλαξη είναι ότι ο νους είναι ένα συμπεκνωμένο κατανοητό, που ξεδιπλώνεται μέσω της διάνοιας από μια διχαστική σκέψη. Πολύ συχνά ο Πρόκλος χρησιμοποιεί τον όρο Λόγος, όταν μιλά για τη δραστηριότητα της διάνοιας. Ωστόσο, ο ίδιος αξιοποιεί συχνά τον όρο «είδος» με αναφορά στην ψυχή. Πιθανώς η λέξη είχε μια γενική σημασία ως καταληπτό πράγμα/ον, στο πρότυπο της χρήσης της από τον Πλάτωνα<sup>662</sup>. Στον βαθμό που η διάνοια της ψυχής συλλαμβάνει ένα κατανοητό αντικείμενο, ο όρος είδος είναι τόσο νόμιμος όσο και ο αντίστοιχος του «λόγου», ακόμα κι αν είναι λιγότερο ακριβής. Επίσης, η ψυχή δεν είναι απλώς ο λόγος του νου, γιατί η διάνοια δεν είναι η υψηλότερη γνωστική δραστηριότητα στην οποία εμπλέκεται η ψυχή. Η ίδια η ψυχή ενέχει τον νου με έναν ορισμένο τρόπο. Αν ο νους και η ψυχή είναι ομόκεντροι, τότε ο νους είναι παρών στην ψυχή ως το κέντρο και η πηγή της κατανόησής της, ενώ όταν η ψυχή αναβάλλει τη διαιρετική δραστηριότητα της διάνοιας, μπορεί να συμπίπτει με την ενότητα του νου.

Ωστόσο, η χρήση του όρου λόγος από τον Πρόκλο και η αξιοποίησή του στη φράση «προβολές των ουσιωδών λόγων», είναι σημαντική. Υποδεικνύει τον χαρακτήρα της διάνοιας ως ξεδίπλωμα του νου και τον χαρακτήρα της διάνοιας ως μέσο αναλογίας στο ψυχικό επίπεδο. Ακριβώς όπως η έκφραση του Είναι στα κατανοητά γένη είναι ένα παράδειγμα της αναλογίας που ισχύει σε όλα τα επίπεδα του σύμπαντος, οι λόγοι στη διάνοια που εκφράζουν ή εκδηλώνουν τον νου, επηρεάζουν την αναλογία που ισχύει μεταξύ του νου και της ψυχής. Επιπλέον, η αίσθηση του λόγου ως ξεδιπλώματος μιας ενότητας σε μια πολλαπλότητα, επιτρέπει στον Πρόκλο να ικανοποιήσει την πλατωνική απαίτηση περί της θεμελίωσης της πολλαπλότητας της ανθρώπινης λογιστικής σκέψης στην προηγούμενη ενότητα του νου. Η πλατωνική και η αριστοτελική σκέψη αντιπαρατίθενται σε αυτό το σημείο. Ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται να χρειάζεται να αντλήσει την πολλαπλότητα στο σύστημά του από μια προηγούμενη ενότητα, έτσι ώστε να μπορεί να εξηγήσει γιατί, για παράδειγμα, υπάρχουν δέκα και μόνο δέκα κατηγορίες. Ο Πρόκλος, ως εκπρόσωπος της πλατωνικής παράδοσης, υποστηρίζει ότι κάθε πολλαπλότητα συμμετέχει και θεμελιώνεται σε μια

---

<sup>662</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρώτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 896.4.

προηγούμενη ενότητα. Η χρήση του όρου «λόγος» ως ξεδίπλωμα του επιτρέπει να γειώσει την πολλαπλότητα της ανθρώπινης σκέψης στην ενότητα του νου.

Στο Σχόλιο του Πρόκλου για τον Παρμενίδη, ο πρώτος υποστηρίζει εκείνους που ισχυρίζονται ότι η επαγωγή αποδίδει τους λόγους ή τα είδη, με τα οποία συλλογίζεται η ψυχή<sup>663</sup>. Αποκαλεί τη μορφή που οι «αντίπαλοί» του ισχυρίζονται ότι προέρχεται από την αίσθηση ως «υστερογενή λόγο», δηλαδή αργότερα γεννημένη μορφή<sup>664</sup>, καθώς αφενός πιστεύει ότι υπάρχουν τέτοιοι υστερογενείς λόγοι και είδη, αλλά αφετέρου δεν πιστεύει ότι προέρχονται από την αίσθηση. Η ψυχή είναι ταυτόχρονα μια εικόνα του νου και ένα παράδειγμα του σώματος, και έτσι, όταν προβάλλει τους έμφυτους λόγους της, μπορεί να το κάνει είτε με το βλέμμα στον σκεπτόμενο νου ή στο σώμα. Ο Πρόκλος πιστεύει ότι οι υστερογενείς λόγοι, στους οποίους αναφέρονται οι «αντίπαλοί» του, είναι στην πραγματικότητα οι έμφυτοι λόγοι της ψυχής, όταν χρησιμοποιούνται για να κατανοηθούν τα φαντάσματα που προέρχονται από την αίσθηση. Βρίσκονται στην ψυχή όταν προκαλούνται από την αίσθηση, αλλά δεν προέρχονται από την αίσθηση, καθώς η τελευταία είναι ανίκανη να αποδώσει αυτού του είδους τους λόγους.

Ο Πρόκλος διευκρινίζει τι πιστεύει επί των επονομαζόμενων υστερογενών καθολικών. Δηλώνει ότι στις μεμονωμένες ψυχές οι σκέψεις, τα νοήματα, είναι δύο ειδών: αυτά που είναι των ουσιωδών λογικών αρχών ή των ουσιωδών λόγων και εκείνα που προκύπτουν από τις πολλαπλές αισθήσεις, όταν συνοψίζονται από το λογιστικό σε μια ενότητα<sup>665</sup>. Η ανωτέρω θέση δεν έρχεται σε αντίθεση με τα επιχειρήματα του Πρόκλου κατά της επαγωγής, καθώς το δεύτερο είδος νοήματος δεν είναι ένα κράμα αισθήσεων, αλλά μάλλον ένας λόγος που παράγεται από την ψυχή, στην οποία αναφέρονται οι διάφορες αισθήσεις. Αυτό το είδος καθολικού λόγου συνιστά το χαμηλότερο επίπεδο νόησης, σύμφωνα με τον Πρόκλο. Είναι ο έσχατος απόηχος της πρωταρχικής νόησης, στο βαθμό που είναι καθολική και υποστασιοποιείται στη νοήμονα ψυχή<sup>666</sup>. Ως εκ τούτου, προέρχεται από την ίδια την ψυχή κι όχι από μια ένωση

---

<sup>663</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρώτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 12.2-16.16· Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 892.36-894.34.

<sup>664</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 892.21.

<sup>665</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 895.32-36.

<sup>666</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 895.38-896.1.

ή διαίρεση ή αφαίρεση αισθήσεων. Γίνεται κατανοητό ότι πρέπει να απορρέει από κάποια άλλη πηγή, εκτός της αίσθησης, ώστε να λάβει τη δύναμη κατανόησης της κάθε μορφής. Πράγματι, η μορφή αυτή είναι μια εικόνα, που υποστασιοποιείται υπαρκτικά δυνάμει της ανάμνησης, βάσει των αισθητικών αντικειμένων και των φαινομένων. Η εν λόγω διαδικασία βασίζεται στην αιτιακή αρχή που διεγείρεται στην ψυχή<sup>667</sup>.

Τα υστερογενή καθολικά προκύπτουν μέσω της ανάμνησης, η οποία για τον Πρόκλο είναι η προβολή των ουσιωδών λόγων. Τα υστερογενή καθολικά είναι λόγοι που προβάλλει η ψυχή και ως τέτοιες είναι εικόνες των λόγων που αποτελούν την ουσία της ψυχής. Πρέπει λοιπόν, σύμφωνα με τον Πρόκλο, η ανάμνηση να υπερβεί από τους λόγους στη φύση σε εκείνους της ψυχής, και όχι μόνο στους υστερογενείς, αλλά και τους ουσιώδεις. Οι υστερογενείς, εν τέλει, είναι εικόνες των ουσιωδών και δεν δημιουργούνται από τα αισθητά φαινόμενα/πράγματα<sup>668</sup>. Σε αυτό το σημείο εντοπίζεται με τριπλή διάκριση: ο Πρόκλος πιστεύει ότι η ουσία της ψυχής είναι το πλήρωμα των ουσιωδών λόγων, μια πληρότητα δηλαδή από ουσιαστικούς λόγους. Αυτοί οι μη προβαλλόμενοι λόγοι συνιστούν τη μετοχή της ψυχής στον νου και, ως εκ τούτου, αποτελούν την ενοποιημένη πηγή για τους πολλαπλούς λόγους που προβάλλουν τη διάνοια. Η πράξη της διάνοιας όμως έχει διττή λειτουργία. Από τη μια, οι λόγοι που προβάλλει η ψυχή χρησιμεύουν για να της θυμίζουν τη δική της ουσία. Αφορά στην ψυχή που συλλογίζεται τον εαυτό της ως εικόνα του νου, μια δραστηριότητα που λαμβάνει χώρα, χωρίς αναφορά στις αισθήσεις. Από την άλλη, οι προβαλλόμενοι λόγοι είναι επίσης παραδείγματα των λόγων που ορίζουν το σώμα και ωθούν την ψυχή να θεωρεί τον εαυτό της παράδειγμα του σώματος.

Η ψυχή συγκεντρώνει τις διάφορες αισθήσεις και τις κατανοεί μέσα από τον λόγο που είναι το παράδειγμά του, τον οποίο έχει προβάλει από τη δική του ουσία. Επειδή η αφορμή για αυτό το κατώτερο είδος σκέψης είναι συνήθως η παρουσία ενός αισθητηριακού ερεθίσματος, προκαλείται ένα είδος παραπλάνησης όσον αφορά στα υστερογενή καθολικά, τα οποία λανθασμένα δεν θεωρούνται έμφυτα από τον ανώτερο τύπο σκέψης. Ουσιαστικά, πρόκειται για σκέψεις πραγμάτων ή όντων που υπάρχουν πάντα εντός του ανθρώπου, που συνιστούν εικόνες του βασιλείου των πραγματικών όντων. Οι υστερογενείς είναι ενεργήματα που διεγείρονται από

---

<sup>667</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 894.19-23.

<sup>668</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 896.22-27.

αισθητηριακές εντυπώσεις<sup>669</sup>. Σύμφωνα με τον Πρόκλο, η παραγωγή τους μπορεί να διεγείρεται από την αίσθηση, αλλά προβάλλονται από την ουσία της ψυχής. Διαφέρουν από άλλους προβαλλόμενους λόγους μόνο ως προς το αντικείμενο στο οποίο στρέφεται η προσοχή της ψυχής<sup>670</sup>. Σύμφωνα με τον Πρόκλο, είναι αδύνατο η επαγωγή να αποδώσει μια αληθινή καθολική αρχή. Σε αυτή μπορεί να οδηγήσει μια «σκιά» ειδών και γενών μέσω της αφαίρεσης. Την οδό αυτή ακολουθούν οι Αριστοτελικοί. Ωστόσο, ένα τέτοιο καθολικό δεν μπορεί ούτε να επιτρέψει στην ψυχή να κατανοήσει λογικές ιδιαιτερότητες, ούτε να χρησιμεύσει ως αιτία τους. Το αληθινό καθολικό μέσω του οποίου οι ψυχές κατανοούν τα αισθητά, αντλείται στην πραγματικότητα από την ίδια την ψυχή μέσω της Ανάμνησης. Έτσι, για τον Πρόκλο, δεν υπάρχει άλλη διαπίστωση από το ότι όλη η διάνοια είναι ανάμνηση. Η αίσθηση μπορεί να είναι ένας κίνδυνος για την ψυχή, καθώς στρέφει την προσοχή της τελευταίας προς τα έξω, δηλαδή προς την παθητικότητα του σώματος, παρά προς τα μέσα, δηλαδή προς τη δική της ουσία. Μπορεί όμως να χρησιμεύσει και ως ερέθισμα για τη διάνοια. Επειδή οι ίδιοι λόγοι που είναι παραδείγματα του σώματος είναι επίσης εικόνες του νου, η ψυχή μπορεί να ενεργοποιηθεί από την αίσθηση κι από εκεί να οδηγηθεί προς το κατάλληλο αντικείμενο της σκέψης της.

Η έννοια με την οποία όλη η διάνοια είναι ανάμνηση, σύμφωνα με τον Πρόκλο, βασίζεται στην αντίληψη ότι η ψυχή αντλεί από τον εαυτό της τους λόγους που προβάλλει. Οι θεϊκές ψυχές και οι ψυχές που δεν είναι θεϊκές, αλλά απολαμβάνουν αέναη διάνοια, δεν ξεχνούν ποτέ την καταγωγή και την αξία τους, αντλούν τους λόγους και τη γνώση τους από τον εαυτό τους. Ωστόσο, οι μερικές ψυχές πέφτουν στη λήθη και, για τον λόγο αυτό, η ανάμνηση καλλιεργεί την πρόσθετη αίσθηση της μετάβασης από το άγνωστο στη γνώση. Οτιδήποτε βρίσκεται ανάμεσα στο Έν και την ύλη αποτελείται από μια ορισμένη εσωτερική αναλογία πέρατος και απείρου. Στις υψηλότερες τάξεις υπερಿಸχύει το *πέρατος*, που συνοδεύεται από την ανοσία στην κίνηση ή την αλλαγή. Έτσι, οι ενάδες και ο νους είναι ακίνητα και αμετάβλητα. Από την άλλη, το σώμα είναι ετεροκίνητο, καθώς ενεργοποιείται έξωθεν. Στο σώμα η ισορροπία του Πέρατος και του Απείρου κλίνει υπέρ του τελευταίου και κατά συνέπεια, το σώμα δεν έχει τη σταθερότητα προσδιορισμού που είτε θα επέτρεπε την ανοσία στην κίνηση ή

---

<sup>669</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 896.6-9, 16-17.

<sup>670</sup> Blumenthal, H.J. (1982). «Proclus on perception», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 29, 1-11.

την αλλαγή, είτε θα επέτρεπε στο ίδιο να είναι η δική του αρχή αλλαγής ή κίνησης. Στην ψυχή, το Πέρασ και το Άπειρο βρίσκονται σε ισορροπία, γεγονός που σημαίνει ότι η πρώτη βρίσκεται σε μια ενδιάμεση κατάσταση ακινησίας και ετεροκίνησης. Στην πραγματικότητα, η ψυχή είναι αυτοκινούμενη, άρα συνιστά η ίδια τη δική της αρχή αλλαγής, η οποία προκύπτει ως αποτέλεσμα της δικής της πράξης συλλογισμού, μετρημένη με τον Χρόνο. Αυτή η δραστηριότητα είναι αυτοκινούμενη, καθώς η αρχή της διανοίας είναι η ίδια η ψυχή. Με άλλα λόγια, η διανοητική δραστηριότητα της ψυχής εκπορεύεται από τον εαυτό της και έχει τον εαυτό της ως κατευθυντήρια αρχή.

Αν και στην ψυχή ως όλον, το Πέρασ και το Άπειρο βρίσκονται σε ισορροπία, στα κατώτερα είδη της, όπως είναι οι μερικές ψυχές, το Άπειρο τείνει να υπερισχύει του Πέρατος. Αυτό σημαίνει ότι ενώ οι ανώτεροι τύποι ψυχής είναι διαρκώς ασφαλείς στην αυτοκίνηση τους, οι αντίστοιχοι κατώτεροι δεν είναι. Οι μερικές ψυχές είναι επιρρεπείς στα πάθη που προκύπτουν από το σώμα και είναι πιθανό, όταν ανταποκρίνονται σε αυτά, να χάνουν την ιδιότητα της αυτοκίνησης, δηλαδή της αυτοαναγωγής τους σε δική τους αρχή/πηγή κίνησης. Στην περίπτωση αυτή παύουν να είναι αυτοκίνητες και μετατρέπονται σε ετεροκίνητες<sup>671</sup>. Μια τέτοια ψυχή θεωρεί ότι η πραγματικότητα που της κοινωνούν οι αισθήσεις, άρα τα πάθη, είναι η μόνη πραγματικότητα, και βρισκόμενες σε μια τέτοια κατάσταση μπορεί να υποθέσουν ότι η επαγωγή είναι η πηγή της διανοίας, θεωρώντας λανθασμένα την αίσθηση ως την πηγή της σκέψης. Ωστόσο, είναι δυνατό οι ψυχές να βρίσκονται σε ακόμη δυσχερέστερη κατάσταση, καθώς αγνοούν ότι υπάρχει κάτι όπως η διάνοια, και να ζουν απόλυτα με γνώμονα τις αισθητές παραστάσεις και τα αισθητηριακά ερεθίσματα. Η αίσθηση ανάγεται σε κίνδυνο για τις μερικές ψυχές, λόγω της εγγενούς παθητικότητάς τους, καθώς οι αισθητηριακές αντιλήψεις λειτουργούν δεσμευτικά μέσω της προβολής των διαιρούμενων πραγμάτων, των αντικειμένων της φαντασίας και των κινούμενων σχημάτων. Ουσιαστικά, οι μερικές ψυχές εκτρέπονται από τις επιθυμίες και τα πάθη, προς έναν βίο συναισθηματικό κι όχι λογιστικό. Κάθε διαιρετό πράγμα είναι ένα εμπόδιο, που αναστέλλει την επιστροφή στον εαυτό, κάθε διαμορφωμένο πράγμα θολώνει την άμορφη γνώση και κάθε πάθος παρεμποδίζει την απαθή δραστηριότητα<sup>672</sup>.

---

<sup>671</sup> Trouillard, J. (1971). «Rémiscence et procession de l'âme selon Proclus», *La revue philosophique de Louvain*, 69, 179.

<sup>672</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 46.3-9.

Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η σύνδεση της ψυχής με το σώμα είναι αυτή που φέρνει μαζί της τα εν λόγω πάθη. Συνεπώς, είναι καλύτερα η ψυχή να είναι ελεύθερη από το σώμα, καθώς για τις ψυχές ούτε η ύπαρξη με σώμα, ούτε η δεσμευμένη στη γενιά ζωή συνιστούν φυσικές καταστάσεις. Μάλλον το αντίθετο τους ταιριάζει περισσότερο: δηλαδή μια ζωή ξεχωριστή, άυλη και ασώματη<sup>673</sup>. Ο Πρόκλος συγκρίνει τη ενσώματη ζωή με έναν τόπο που έχει μολυνθεί από πανώλη, στον οποίο είναι αναμενόμενο να υπάρχουν ολόένα και περισσότεροι άνθρωποι μολυσμένοι, παρά υγιείς<sup>674</sup>. Η συναναστροφή με το σώμα ελκύει τα πάθη, χωρίς όμως αυτό να είναι απόλυτο, καθώς υπάρχουν ψυχές που δεν «πέφτουν θύματα των πειρασμών». Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Πρόκλος για όσους υποκύπτουν και παραδίδονται στα πάθη τους είναι το επίθετο «μοχθηρός»<sup>675</sup>.

Σύμφωνα με τον ίδιο, αν και όλες οι μερικές ψυχές είναι σε θέση να κατέλθουν στο γίγνεσθαι και να εγκλωβιστούν σε αυτό, αναγνωρίζει διαβαθμίσεις ως προς αυτό: διακρίνει τις πιο ευτελείς ψυχές, που έλκονται περισσότερο από την παθητικότητα του σώματος και τις πιο ευγενείς ψυχές, που είναι σε θέση να περάσουν από την περιοχή «κινδύνου» και εμπάθειας, και να βγουν σχετικά αλώβητες. Είναι πιθανό ότι η διάκριση μεταξύ κατώτερης και ευγενέστερης ψυχής είναι τόσο οντολογική όσο και ηθική. Ο Πρόκλος πιστεύει ότι υπάρχουν βαθμοί ψυχών και ότι είναι πιθανό εντός της τάξης των μερικών ψυχών να υπάρχουν περαιτέρω διαβαθμίσεις, έτσι ώστε όσες είναι πιο κοντά στη μονάδα να είναι πιο ευγενείς και ικανότερες να αντιστέκονται στα πάθη, ενώ οι πιο απομακρυσμένες από αυτή, είναι λιγότερο ικανές να αντιστέκονται. Είναι βέβαιο, ωστόσο, ότι όσες καθίστανται ετεροκίνητες είναι κατώτερες, γεγονός στο οποίο οφείλεται η έμφυτη τάση τους να τρέπονται προς τα πάθη. Οι ψυχές αυτές κινούνται και αλλάζουν μέσω της απόλυτης προσήλωσής τους στα πάθη. Οι κατώτερες ψυχές είναι μοχθηρές, καθώς έχουν επιλέξει να επιβαρύνουν τον εαυτό τους με σωματικά πάθη και να λειτουργούν με έναν τρόπο ακραία πονηρό<sup>676</sup>.

---

<sup>673</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 256.11-14.

<sup>674</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 257.2-3.

<sup>675</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 257,1-2.

<sup>676</sup> Βλ. τον Μύθο του Ηρός στην πλατωνική *Πολιτεία* και τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις στον πλατωνικό *Φαίδρο*.

Στο Σχόλιο του Πρόκλου για τον πλατωνικό *Αλκιβιάδη Ι*, παρουσιάζεται η διαφορά μεταξύ της ευγενούς και της κατώτερης ψυχής, στο πρόσωπο του ευγενούς Αλκιβιάδη και των χυδαίων, «φορτικών» εραστών, που επιζητούσαν τη συντροφιά του<sup>677</sup>. Ο πρώτος εμφανίζεται να χρησιμοποιεί την ορατή ομορφιά μόνο για να ανέλθει προς τη διανοητική ομορφιά, ενώ οι δεύτεροι προσηλώνονται στην εικόνα της ομορφιάς, καθώς αγνοούν την αληθινή ομορφιά και ρέπουν προς τέρψη κάθε τι υλικού. Ουσιαστικά, έλκονται από διαιρετές ομορφιές, απομακρύνονται από τη θεότητα και παρασύρονται από την αφάνεια της ασέβειας τη ύλης<sup>678</sup>. Οι κατώτερες ψυχές αγνοούν την αλήθεια, καθώς κινητοποιούνται από τον ηθικά ένοχο έρωτά τους για την ορατή ομορφιά, και συγκεντρώνουν την κακία και την άγνοια. Σε αυτές αντιπαραβάλλονται η γνώση και η αρετή του Σωκράτη. Ο Αλκιβιάδης δεν είναι κατώτερη ψυχή, απλώς έχει ξεχάσει την αληθινή φύση της ψυχής του, λόγω της σχέσης που έχει αναπτύξει με το σώμα. Ωστόσο, αντιστέκεται στους χυδαίους εραστές που επιχειρούν να τον δελεάσουν. Το γεγονός αυτό αποκαλύπτει μια ψυχή που είναι έτοιμη να ξαναθυμηθεί, και για τον λόγο αυτό χρειάζεται την παρέμβαση του Σωκράτη.

Αναμφίβολα, η ανάγνωση των πλατωνικών κειμένων από τον Πρόκλο είναι κατεξοχήν αλληγορική. Ο Σωκράτης στον *Αλκιβιάδη Ι*, είναι ένας καλός δαίμονας ή φύλακας δαίμονας<sup>679</sup>, που κρατά τον Αλκιβιάδη μακριά από κακές επιρροές. Από την άλλη, οι χυδαίοι εραστές είναι οι κακοί δαίμονες ή οι χθόνιοι δαίμονες, που περιβάλλουν τις ψυχές και τις απομακρύνουν από τη θεία εξύψωση. Ο Πρόκλος πιστεύει ότι το θείο εμφανίζεται αφού επέρχεται ο εξαγνισμός από το δαιμονικό πλήθος που οδηγεί την ψυχή προς τα κάτω, προς την ύλη. Έτσι και αλληγορικά, ο «θείος» Σωκράτης εμφανίζεται στον Αλκιβιάδη, όταν ο τελευταίος απορρίπτει τις προκλήσεις των εραστών<sup>680</sup>. Ο Σωκράτης-καλός δαίμονας, μέσω του λόγου-διαλεκτικής τέχνης, βοηθάει τον Αλκιβιάδη-ψυχή να ξαναθυμηθεί, προκειμένου να αφυπνίσει εκ νέου την ικανότητα της τελευταίας να αυτοκινείται. Μέσω της αναθύμησης της αυτοκίνησης, η ψυχή αφενός παύει να εξαρτάται από εξωγενείς κινητήριες πηγές (αισθήσεις) και

---

<sup>677</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 35.6.

<sup>678</sup> Πλάτων, *Φαῖδρος*, 250a· Πλάτων, *Ἀλκιβιάδης Α΄ ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, 134e· Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 33.21-34.3.

<sup>679</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 40.17.

<sup>680</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 56.20-58.10 και 40.12-14.

αφετέρου παράγει τους δικούς της λόγους<sup>681</sup>. Πρόκειται για μια διαδικασία που δεν αφορά στην ανάκληση διακριτών ή διαιρεμένων δεδομένων, αλλά στην άντληση από την ψυχή, των έμφυτων και ενυπαρχόντων λόγων της<sup>682</sup>. Η ανάμνηση είναι μια αυθόρμητη αυτο-ανάπτυξη που μετατρέπει την αυτοκίνηση σε παραγωγή πολλαπλών λόγων, που συνιστούν την ουσία της ψυχής. Ο Πρόκλος πιστεύει ότι η ανάμνηση είναι η αυτοκίνηση της ψυχής, η ανάδυση των δικών της λόγων και η γέννηση της δικής της γνώσης<sup>683</sup>.

Αν η ανάμνηση είναι ένα ξεδίπλωμα των λόγων μέσα από την ψυχή, τότε η τελευταία πρέπει να ενέχει ήδη τους λόγους που ξεδιπλώνει. Η ψυχή, σύμφωνα με τον Πρόκλο, δεν είναι *tabula rasa* όπως τη χαρακτηρίζει ο Αριστοτέλης στο *Περί Ψυχής*<sup>684</sup>, καθώς αντλεί τις έννοιες τόσο από τον εαυτό της όσο και από τον Νου, παράγει τις μορφές που συστήνονται από τα διανοητικά παραδείγματα, αλλά υποστασιοποιούνται υπαρκτικά λόγω του εαυτού τους. Επομένως, η ψυχή δεν είναι η *tabula* που ήταν και είναι πάντα γραμμένη, τόσο από την ίδια όσο και από τον νου<sup>685</sup>. Η μάθηση είναι ανάμνηση, η οποία προάγεται όταν ένας καλός δαίμων ενεργεί αφυπνιστικά και βοηθάει την ψυχή να αυτοκινηθεί, να δει πέρα από τα πάθη, να βγει από την κατάσταση λήθης και να ανακαλύψει εκ νέου τους λόγους που είναι ήδη γραμμένοι, αυτό δηλαδή που εκ των προτέρων γνωρίζει<sup>686</sup>. Το γεγονός αυτό της λήθης, αναδεικνύει το πρόβλημα συνειδητοποίησης των ξεχωριστών και διακριτών λόγων που υπάρχουν στην ψυχή. Ο Πρόκλος περιγράφει τους ουσιώδεις λόγους κρυφούς ή κρυμμένους στην ψυχή<sup>687</sup>, που αν και ενεργοί, υπάρχουν ως παθητική δυνατότητα σκέψης. Για να καταστήσει το ανωτέρω σαφέστερο, ο Πρόκλος παρομοιάζει τους λόγους με την αναπνοή και την καρδιά: αμφότερες είναι πάντα ενεργές, αλλά οι άνθρωποι ποτέ δεν τις προσέχουν<sup>688</sup>. Όταν η πίεση των παθών και των αισθήσεων γίνεται ασφυκτική και

---

<sup>681</sup> Πλάτων, *Θεαίτητος*, 150d· Πλάτων, *Μένων*, 85b· Πλάτων, *Αλκιβιάδης Α' ή περί ανθρώπου φύσεως*, 112e-113c.

<sup>682</sup> Πλάτων, *Μένων*, 86b-c.

<sup>683</sup> Trouillard, (1971), 178.

<sup>684</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 430a1-2.

<sup>685</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρώτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 16.4-10.

<sup>686</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 430a1-2-143· Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρώτον Αλκιβιάδην*, 280.24-281.8.

<sup>687</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρώτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 46.1.

<sup>688</sup> Trouillard, J. (1972). *L' Un et l' âme selon Proclus*, Paris: Belles Lettres, 42-43.



δυσβάσταχτη, οι λόγοι βυθίζονται στη λήθη και έτσι αδυνατούν να διατυπώσουν τις δικές τους έννοιες και να ωθήσουν την ψυχή στη δική της γνώση<sup>689</sup>.

Η ανωτέρω θέση του Πρόκλου, δεν παραπέμπει σε κάποιο είδος υπερβατικού ιδεαλισμού, καθώς οι λόγοι στη μερική ψυχή είναι τα παραδείγματα των λόγων που δομούν το σώμα. Εξάλλου, οι λόγοι της ψυχής στον Πρόκλο δεν είναι καθαρά τυπικές αρχές σύνθεσης που απαιτούν μια διαίσθηση προκειμένου να αποκτήσουν περιεχόμενο. Οι μη προβαλλόμενοι λόγοι είναι ενεργοί στην ψυχή με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι ταυτόχρονα απαρατήρητοι και καθοριστικής σημασίας για τη δόμηση της εμπειρίας. Η ψυχή γνωρίζει απλώς πράγματα, χωρίς να συλλογίζεται τους λόγους αυτούς καθ'αυτούς<sup>690</sup>. Έτσι, η ψυχή δεν είναι *tabula rasa*, ούτε μια συλλογή λόγων που προβάλλονται αμέσως στον εαυτό της. Για να αποκτήσει η ψυχή συνείδηση του δικού της περιεχομένου, πρέπει να ξεδιπλώσει το κρυμμένο περιεχόμενο αυτών των λόγων, καθώς η διάνοια δεν είναι αρκετά ισχυρή, ώστε να διακρίνει και να θεαθεί τους λόγους, όταν είναι κρυμμένοι. Για τον λόγο αυτό τους ξεκαθαρίζει, τους φέρνει στο φως, τους εκθέτει και τους παρουσιάζει<sup>691</sup>. Αν και υπερβαίνουν τη δύναμη της διάνοιας, είναι η ενέργεια αυτών των ουσιωδών λόγων που επιτρέπουν τις ψυχές να περιηγηθούν στον πραγματικό κόσμο. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Πρόκλο, οι έννοιες των πραγμάτων που προκύπτουν από τους ουσιώδεις λόγους χωρίς συνειδητή προβολή, λειτουργούν ανασταλτικά στην κατάκτηση της αληθινής γνώσης μέσω της ανάμνησης. Μια ετεροκινούμενη ψυχή, συνηθίζει να περιηγείται στον κόσμο μέσω των εννοιών αυτών και έχει την ψευδαίσθηση ότι πραγματικά γνωρίζει τον κόσμο γύρω της. Νομίζει ότι ξέρει, αλλά δεν το κάνει αληθινά, καθώς δεν έχει κατανοήσει τους ίδιους τους λόγους της. Την κατάσταση αυτή της ψυχής, την χαρακτηρίζει ο Πρόκλος ως διπλή άγνοια και την αποδίδει στην απάτη και την έπαρση της γνώσης<sup>692</sup>. Σε αυτό το σημείο, ο Πρόκλος υιοθετεί τις αριστοτελικές έννοιες του «δυνάμει» και του «ενεργεία»<sup>693</sup>.

Μια από τις τριάδες που δομούν την πνευματική ιεραρχία στο πρόκλειο σύστημα, είναι εκείνη της ουσίας, της δύναμης και της ενέργειας, η οποία περιγράφει

---

<sup>689</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 189.6-11.

<sup>690</sup> Trouillard, (1982), 135-136.

<sup>691</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 54.27-55.02.

<sup>692</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 189.10-14.

<sup>693</sup> Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, 417a21· Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 892.22-28.

τη λειτουργία του νου και της ψυχής. Αν και όπως προαναφέρθηκε, βασίζεται στους αριστοτελικούς όρους, προσεγγίζεται έτσι ώστε να ταιριάζει στην νεοπλατωνική φιλοσοφία. Ο νους και η ψυχή δεν έχουν χωρικά μέρη, συνεπώς όλη η ψυχή είναι ουσία, δύναμη και ενέργεια. Είναι ένα ον που είναι γνωστικά εν ενεργεία λόγω του εν δυνάμει του. Οι τρεις αυτοί όροι εφαρμόζονται σε τρεις στιγμές της πραγματικότητας που είναι η ψυχή. Υπό το πρίσμα της σκέψης της ψυχής, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η ψυχή είναι μια ενέργεια, της οποίας το θέμα είναι η πολλαπλότητα των λόγων, ως ξεδιπλωμένες εκφράσεις του σημείου προέλευσής της. Η ανάμνηση είναι η δραστηριότητα της ψυχής, η αυτοπραγμάτωση, η αυτοκίνηση. Η διαφορά μεταξύ του εν ενεργεία και του εν δυνάμει του νου είναι ότι η ενέργεια της ψυχής μετριέται με τον χρόνο.

Όλες οι πνευματικές οντότητες έχουν μια τριπλή δομή ως προς την αιτία από την οποία προκύπτουν: παραμονή, πρόοδος, επιστροφή. Στη *Στοιχείωση Θεολογική*, ο Πρόκλος την περιγράφει με όρους ταυτότητας, διαφοράς και ομοιότητας, που εξυπηρετούν τη συνέχεια της πνευματικής ιεραρχίας. Βάσει αυτής, ορίζει ότι κάθε τάξη είναι παρόμοια με την ανώτερή της τάξη, εφόσον είναι μια εικόνα αυτής: κάθε τάξη είναι η εκδήλωση του περιεχομένου που κρύβεται στην ενότητα της ανώτερής της τάξης. Στο ίδιο πλαίσιο, σύμφωνα με τον Πρόκλο, είναι σημαντικό να κατανοηθεί η φύση μιας εικόνας. Μια εικόνα είναι η ύπαρξη μιας συγκεκριμένης προοπτικής ενός παραδείγματος. Το παράδειγμα ως σύνολο/ενότητα, είναι παρόν στην εικόνα, αλλά ο τρόπος ύπαρξης που ανήκει στην εικόνα αναδεικνύει μια συγκεκριμένη πτυχή του παραδείγματος. Αυτό είναι το μείγμα της ταυτότητας και της διαφοράς που ο Πρόκλος λέει ότι συνιστά την ομοιότητα. Επειδή η εικόνα είναι όμοια κι όχι ίδια με το παράδειγμά της, δεν ταυτίζεται απόλυτα με αυτό, παρ' όλο που αναμφίβολα είναι μια εκδήλωσή του. Για τον λόγο αυτό, ο Πρόκλος χαρακτηρίζει ένα παράδειγμα γόνιμο και γεμάτο δύναμη.

Το παράδειγμα παράγει πολλαπλές εικόνες, καθεμία από τις οποίες το αποδίδει με διαφορετικό τρόπο. Η διαδικασία αυτή παραγωγής εικόνων δεν εξαντλεί ποτέ τη δυνατότητα του παραδείγματος να παράγει περισσότερες εικόνες. Κατά ανάλογο τρόπο, κανένα σύνολο εικόνων δεν θα μπορούσε να εξαντλήσει τη παραγωγικότητα ενός παραδείγματος. Στο ίδιο πλαίσιο, αν και εφόσον το Είναι παράγει όντα, ποτέ το πρώτο δεν μπορεί να ισοδυναμεί με το άθροισμα των δεύτερων. Μάλλον, είναι το παράδειγμα του Είναι, του οποίου η παραγωγικότητα αφορά σε μια ατελείωτη ποικιλία

όντων που εκδηλώνουν τη φύση του. Για παράδειγμα, η ίδια η δικαιοσύνη δεν είναι το άθροισμα των δίκαιων πράξεων, αλλά μάλλον μια μορφή, ιδωμένη ως τύπος μιας ατελείωτης ποικιλίας πράξεων δικαιοσύνης. Ενώ καμία εικόνα δεν ομοιάζει πλήρως στο παράδειγμά της, καμία εικόνα δεν είναι εντελώς διαφορετική από αυτό. Η ομοιότητα δεν είναι ταυτότητα, αλλά δεν είναι και διαφορά. Γνωρίζοντας την εικόνα γνωρίζει κανείς και το παράδειγμα, λόγω της ομοιοτήτάς τους<sup>694</sup>.

Η ψυχή ως υπόσταση παραμένει στο νου, προέρχεται από αυτόν και επιστρέφει σε αυτόν. Είναι μια εικόνα του νου. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή σκέφτεται τις ίδιες μορφές που σκέφτεται ο νους, αλλά το κάνει παράγοντας λόγους που είναι εικόνες αυτών των μορφών. Ενώ κάθε ένας από τους λόγους της ψυχής είναι μια εκδήλωση του είδους στον νου, το καθένα είναι μια εικόνα και έτσι δεν ομοιάζει με το είδος του. Έτσι, παρ' όλο που η ψυχή στο σύνολό της εκδηλώνει το περιεχόμενο του νου, δεν μπορεί να εξαντλήσει την παραγωγικότητα του νου. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η ενέργεια της ψυχής να προβάλλει λόγους δεν ολοκληρώνεται ποτέ σύμφωνα με τον Πρόκλο. Η ψυχή είναι μια συνεχής δραστηριότητα παραγωγής του εαυτού της ως μια διαιρεμένη εικόνα του νου, είναι κλάσμα της μονάδας του νου σε πολλαπλότητα λόγου. Μια από τις πιο σημαντικές συνέπειες του τρόπου με τον οποίο η ψυχή προβάλλει τους λόγους από το νου είναι ο χρόνος. Ακριβολογώντας, ο χρόνος στον Πρόκλο δεν είναι συνέπεια της κίνησης της ψυχής, αλλά είναι ο νους που είναι το μέτρο αυτής της κίνησης. Αυτό σημαίνει ότι ο νους που είναι η μονάδα του χρόνου είναι η γόνιμη πηγή της διχασμένης δραστηριότητας της ψυχής. Η δραστηριότητα της ψυχής είναι διχασμένη με την έννοια ότι δεν προβάλλει τους λόγους της ταυτόχρονα. Βγάζει τους λόγους του έναν έναν, σκεπτόμενη το είδος πρώτα από τη μια πλευρά και μετά από την άλλη. Η ψυχή είναι μια διαιρεμένη εικόνα του νου και διαιρεμένη στο χρόνο. Το σώμα, με τη σειρά του, είναι μια διχασμένη εικόνα της ψυχής. Η διαίρεσή του αναδεικνύεται από τον πολλαπλό τρόπο με τον οποίο εκδηλώνει την ενιαία παραγωγικότητα των ψυχικών λόγων.

Αυτή η διαδικασία με την οποία η ψυχή προβάλλει λόγους μέσω της παραγωγικότητας του νου, περιγράφεται δομικά από τον Πρόκλο ως η τριαδική δομή ή στιγμές ή κίνηση της ψυχής: μονή, πρόοδος, επιστροφή. Η ψυχή παραμένει στον νου και ως εκ τούτου, έχει μια στιγμή ταυτοσημίας με τον νου: οι λόγοι που προβάλλει

---

<sup>694</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 890.2 και 911.33.

εκκινούν από τα είδη που υπάρχουν στον νοῦ. Η επιστροφή της ψυχῆς στον νοῦ συνιστά τη στιγμή της ομοιότητας, της συνοχής της ταυτότητας και της διαφορετικότητας. Η επιστροφή είναι η ολοκλήρωση των δύο πρώτων στιγμών, κατά τις οποίες η ψυχὴ κατέχει τους λόγους της με τον δικό της τρόπο ὅπως οι χρονικά διαιρεμένες και αριθμητικά πολλαπλές εικόνες των ειδῶν στον νοῦ: με τη συνείδηση ὅτι οι προβαλλόμενοι λόγοι της είναι τα ξεδιπλώματα των ειδῶν στον νοῦ. Αυτὴ η στιγμή ισοδυναμεί με το αυτο-ξεδίπλωμα της ψυχῆς, ἀκόμα κι αν μπορεῖ ἀρχικά να φαίνεται περιττὴ ὡς ἀπλὴ επανάληψη των δύο πρώτων στιγμών. Στην πραγματικότητα, αὐτό που περιγράφει ο Πρόκλος εἶναι μια συνεχῆς πνευματικὴ κίνηση και ὄχι η ἀπλοϊκὴ σύνδεση τριῶν ανεξάρτητων και διακριτῶν στιγμών. Ὡς εκ τούτου, η τρίτη στιγμή εἶναι ἀπαραίτητη για να εκφράσει την εσωτερικὴ σύνδεση μεταξύ των δύο πρώτων στιγμών. Αν η περιγραφή αὐτῆς της συνεχούς κίνησης περιλάμβανε μόνο τις δύο πρώτες στιγμές, θα καλλιεργούταν μια λανθασμένη αἴσθηση ρήξης μεταξύ του νοῦ και της ψυχῆς, δηλαδή μια ψευδῆς ιδέα ενός εσωτερικού χάσματος μέσα στην ἴδια την ψυχὴ. Δεν εἶναι ὅτι μια ὄψη της ψυχῆς εἶναι πανομοιότυπη με τον νοῦ και ὅτι μια ἄλλη διαφέρει παντελῶς, ἀλλὰ ὅτι ὡς προς την ταύτισή της με τον νοῦ διαφέρει και ὅτι στη διαφορὰ της εἶναι πανομοιότυπη<sup>695</sup>.

Αυτὴ η τριαδικὴ δραστηριότητα αυτο-ξεδιπλώματος περιγράφεται ἀπὸ τον Πρόκλο ὡς «περίοδος», που παραπέμπει σε μια κυκλικὴ κίνηση. Στο τέλος αὐτῆς της περιόδου η ψυχὴ επιστρέφει στον νοῦ ὡς μια διχασμένη εικόνα του. Η τριάδα ουσίας, δύναμης και ἐνέργειας εἶναι ἕνας ἄλλος τρόπος περιγραφῆς της πραγματικότητας μονῆς, προόδου, επιστροφῆς<sup>696</sup>. Ἐτσι, η μονὴ ἢ στιγμή ταυτοσημίας της ψυχῆς με τον νοῦ εἶναι η οὐσία της, η δυνάμη της εἶναι ἐκδηλῆ στην πρόοδο και η ἐνέργειά της εἶναι μια επιστροφή στο νοῦ. Ο Πρόκλος υποστηρίζει ὅτι η οὐσία της ψυχῆς εἶναι το πλήρωμα των ουσιωδῶν λόγων<sup>697</sup> που ισοδυναμοῦν με τις εικόνες των ειδῶν ἢ τις δευτερεύουσες υπάρξεις των τελευταίων. Σύμφωνα με τον Προκλο, κάθε ψυχὴ κατέχει ὅλες τις μορφές (είδη), τις οποίες κατέχει ο νοῦς με πρωταρχικὸ τρόπο. Ο νοῦς συνιστά

---

<sup>695</sup> Hadot, P. (1960). «Être Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin», *Les sources de Plotin*, Geneve: Fondation Hardt, 105-141.

<sup>696</sup> Smith, A. (1981). «Potentiality and the problem of plurality in the intelligible world», στο: Blumenthal, H.J. & Markus, R.A. (eds), *Neoplatonism and early Christian thought, essays in honour of A.H. Armstrong*, London: Variorum, 99-107.

<sup>697</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 250.19-23· Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 16.22-27 και 17.22-26 και 55.13-18· Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον II*, 200.21-23.

την αιτία της ύπαρξης της ψυχής, επομένως κατέχει τις μορφές πρωτευόντως, ενώ η ψυχή τις κατέχει δευτερευόντως<sup>698</sup>. Ειδικότερα, η ψυχή κατέχει ουσιώδεις λόγους, οι οποίοι είναι δευτερεύουσες εμφάνσεις των διανοητικών μορφών. Έτσι η διάκριση μεταξύ των περιεχομένων του νου και των περιεχομένων της ψυχής είναι μια διάκριση μεταξύ της κύριας και της δεύτερης φύσης των μορφών, όπου ο δευτερεύων τρόπος ισοδυναμεί με τον ουσιώδη λόγο.

Η δομή του νου είναι επίσης τριαδική: η πρώτη στιγμή της είναι της αληθινής κατανόησης (μορφές) και η τρίτη είναι η στιγμή της γνώσης, που αγκαλιάζει την πρώτη ως αντικείμενό της<sup>699</sup>, δηλαδή που κατέχει τις μορφές με πρωταρχικό τρόπο. Ωστόσο, ως το απόλυτα κατανοητό, οι μορφές είναι τα αληθινά αντικείμενα σκέψης για την ψυχή, αλλά και για τον νου. Έτσι, η διάκριση μεταξύ νου-ψυχής είναι ότι ο πρώτος αγκαλιάζει τις μορφές ως κατανοητό αντικείμενο μέσω της δικής του διανοητικής στιγμής, ενώ οι λόγοι στην ψυχή αγκαλιάζουν τις μορφές ως το κατανοητό αντικείμενο τους, αλλά μέσω της παραγωγικότητάς τους<sup>700</sup>. Όταν ο Πρόκλος αναφέρεται στις προβολές των ουσιωδών λόγων ως σκέψεις, δηλαδή ως τρόπο με τον οποίο κατανοείται το ότι η ψυχή συνιστά την πληρότητα όλων των μορφών<sup>701</sup>, καθίσταται σε θέση να συνδυάζει τον λόγο με το είδος ενώ τα διακρίνει. Ο λόγος στην ψυχή είναι διακριτός από την τρίτη στιγμή του νου στο ότι αγκαλιάζει το κατανοητό με διαφορετικό τρόπο από ό,τι ο νους. Η σκέψη της ψυχής μπορεί κατά δευτερεύοντα τρόπο να ονομαστεί είδος και η ψυχή, αντίστοιχα, η πληρότητα των ειδών. Από το ανωτέρω, είναι σαφές ότι ο Πρόκλος διακρίνει το αληθινό είδος στον νου από το δευτερεύον περιεχόμενο της ψυχής. Στο πρόκλειο σύμπαν, το πρωτεύον κατανοητό είδος ανήκει στον νου, ενώ το δευτερεύον (λόγος) ανήκει στην ψυχή.

Ο Πρόκλος δηλώνει ότι η ουσία της ψυχής ή η ίδια η ψυχή είναι μια πληρότητα λόγων ή μια πληρότητα ουσιωδών λόγων. Η ανάλυση της ψυχής ως ουσία, δύναμη και ενέργεια ή ως (παρα)μονή, πρόοδος και επιστροφή, είναι ενδεικτική της διαίρεσης της συνεχούς κίνησης που αποτελεί η ψυχή. Σε περίπτωση που αυτό λησμονηθεί, είναι

---

<sup>698</sup> Trouillard, (1977) 75-80· Trouillard, J. (1958). «Agir par son être, la causalité selon Proclus», *Revue des sciences religieuses*, 332, 347-357.

<sup>699</sup> Trouillard, (1958), 350.

<sup>700</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 899.23-32.

<sup>701</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνα Παρμενίδην*, 896.1-4.

πιθανό να προκύψουν δύο ξεχωριστά επίπεδα λόγων: τους μη προβαλλόμενους που είναι η ουσία της ψυχής και οι εικόνες της ίδιας στον νου, και τους προβαλλόμενους που συνιστούν την ενέργεια της ψυχής και είναι εικόνες όχι μόνο των ειδών στον νου, αλλά και των ουσιωδών λόγων. Ωστόσο, το ανωτέρω δεν επιβεβαιώνεται ότι αποτελεί πρόθεση του Πρόκλου, καθώς το θέμα του είναι περισσότερο η προβολή της ψυχής στο σύνολό της ως διχασμένη έκφραση του νου. Ο εναγκαλισμός της ψυχής με τα κατανοητά αντικείμενα λαμβάνει χώρα με πολλαπλό τρόπο, ενώ η ίδια συγκροτείται ως εικόνα του νου μέσω ενός συνεχούς χρονικού ξεδιπλώματος των ειδών σε πολλαπλούς λόγους. Το σημείο εκκίνησης του ξεδιπλώματος αυτού είναι ο νους ή η μονή της ψυχής ή η ουσία της. Βασική προϋπόθεση είναι ότι ο νους δεν είναι η μονή ή η ουσία της ψυχής. Η διάκριση μεταξύ των μη προβαλλόμενων και των προβαλλόμενων λόγων αποτυπώνει τη διάκριση μεταξύ της αρχής και του τέλους μιας συνεχούς διαδικασίας διανοητικού ξεδιπλώματος.

Στην πρόκληση σκέψη, η παραγωγή της ψυχής από τον Νου είναι μια συνεχής κίνηση μονής, προόδου και επιστροφής (παραμονής, πορείας και επιστροφής) με την οποία η ψυχή διακρίνεται από τον νου και αυτο-προσδιορίζεται. Η διάνοια από τη φύση της είναι μια διχαστική σκέψη κι έτσι οι στιγμές αυτής της αυτοπροσδιοριστικής διαδικασίας περιγράφονται από την ίδια ως τρεις διακριτές φάσεις. Ωστόσο, είναι η ψυχή στο σύνολό της αυτή η συνεχής αυτοκίνηση της μονής, της προόδου και της επιστροφής. Και είναι αυτή η συνεχής κίνηση με την οποία η ψυχή αυτοαποκαλείται ως μια διχασμένη εικόνα του νου, που εννοεί ο Πρόκλος, όταν μιλάει για την προβολή των ουσιωδών λόγων της ψυχής<sup>702</sup>.

Ο Πρόκλος θεωρεί τη διάνοια ως ένα χρονικό ξεδίπλωμα του λόγου που βρίσκεται στην ουσία της ψυχής, με σκοπό η τελευταία να αποκτήσει συνείδηση του περιεχομένου της. Το χρονικό αυτό ξεδίπλωμα είναι απαραίτητο καθώς η ψυχή δεν είναι σε θέση να συλλάβει τον εαυτό της σε ένα απλό, άχρονο όραμα. Κι αυτό, γιατί η διάνοια κατέχει τους λόγους, αλλά δεν είναι αρκετά ισχυρή ώστε να τους αντιληφθεί όταν ξεδιπλώνονται, εκτίθενται και παρουσιάζονται στη φαντασία<sup>703</sup>. Η ίδια η μορφή, το είδος αυτό καθαυτό, είναι ακίνητη, αδημιούργητη, αδιαίρετη και απαλλαγμένη από κάθε υποκείμενη ύλη, της οποίας κάθε κρυφό στοιχείο έρχεται στη φαντασία

---

<sup>702</sup> Ο' Meara, (1989) 133, 167-169 και 198-204.

<sup>703</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρώτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 54.27-55.02.

ξεχωριστά και προβάλλεται ως διανοητική μορφή, που δεν είναι άλλη από τον «παθητικό νου» που ξεδιπλώνεται γύρω από τον αληθινό νου. Ο τελευταίος, διακρίνεται από το αδιαίρετο της καθαρής νόησης, διαμορφώνεται σύμφωνα με τα άμορφα είδη και γίνεται όλα τα πράγματα, οτιδήποτε είναι η διάνοια και ο αμερόληπτος λόγος<sup>704</sup>. Η διάνοια κατά τον Πρόκλο, είναι ακριβώς η κίνηση που εξετάστηκε ανωτέρω: η μονή, η πρόοδος και η επιστροφή της ψυχής ή η κίνησή της, της οποίας οι στιγμές είναι ουσία, δύναμη και ενέργεια.

Η ορθή περιγραφή της διάνοιας εξαρτάται από την οπτική γωνία που λαμβάνει χώρα: από την οπτική γωνία που τονίζει τη συνέχεια της πνευματικής ιεραρχίας, η διάνοια είναι η πορεία του κατανοητού είδους σε χρονική διαίρεση. Από αυτή την γωνία που τονίζει τις στιγμές της ιεραρχίας, η διάνοια είναι μια ενέργεια της ψυχής με την οποία ξεδιπλώνεται ως μια διαιρεμένη εικόνα του νου. Αμφότερες οι θέσεις αναγνωρίζουν τον ψυχικό λόγο ως ξεδίπλωμα, είτε πρόκειται για αυτο-ξεδίπλωμα του νου ως ανώτερη αρχή, είτε για ενέργεια της ψυχής ως κατώτερη αρχή που ξεδιπλώνει την ουσία της. Η διάνοια που θεωρείται ως ενέργεια της κατώτερης αρχής είναι τόσο το αυτο-ξεδίπλωμα της ψυχής όσο και το ξεδίπλωμα της ψυχής του νου. Οι εν λόγω δυαδικότητες συνιστούν αποτέλεσμα της ομοκεντρικότητας του νου και της ψυχής, η οποία εκφράζεται ποικιλοτρόπως: η ψυχή παραμένει στον νου ή η ουσία της ψυχής είναι το πλήρωμα των ουσιωδών λόγων, που μετέχουν στον νου. Και οι δύο αυτές θέσεις παραπέμπουν στο ότι η ψυχή γίνεται μια διαιρεμένη εικόνα του νου, η οποία, ξεδιπλώνοντας τον εαυτό της από το αρχικό της σημείο, δηλαδή τον νου, συμβάλλει στο ξεδίπλωμά του. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η διαίρεση νου-ψυχής είναι ένας μόνο από τους βαθμούς πολλαπλότητας της ίδιας δύναμης<sup>705</sup>. Ο νους και η ψυχή είναι ταυτόχρονα παρόντες, ο πρώτος δεν είναι ούτε έξω, ούτε πάνω από τη δεύτερη, είναι ομόκεντροι και δεν υπάρχει τίποτα μεταξύ τους. Διαφορετικά, η ψυχή θα ήταν ετεροκινούμενη<sup>706</sup>. Η ψυχή κατέχει ολόκληρο τον κατανοητό κόσμο, συλλαμβάνοντάς τον στην διάνοια, ως μια χρονική διαδοχή των λόγων<sup>707</sup>.

---

<sup>704</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 56.11-22.

<sup>705</sup> Laurent, (2017) 699-709· Breton, S. (1969). «Philosophie et mathématiques chez Proclus», στο: Hartmann, N. (ed), *Principes philosophiques des mathématiques*, Paris: Beauchesne, 97-103.

<sup>706</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.3.22.

<sup>707</sup> Trouillard, (1982), 103.

Ο Πρόκλος αναγνωρίζει ότι η διαιρετική ενέργεια δεν επιβάλλει τίποτα ξένο στο είδος, αλλά ακολουθεί την εσωτερική του αυτο-ανάπτυξη και εισάγει μια πολλαπλότητα, που φέρνει στην επιφάνεια τα κρυφά στοιχεία του. Αυτός είναι ο λόγος που η ψυχή είναι μια εικόνα, ταυτόσημη και διαφορετική από τον νου. Η εν λόγω πολλαπλότητα εκφράζεται μέσω της ταυτοσημίας, της διαφοράς, της ηρεμίας, της κίνησης, της ύπαρξης, και επιτυγχάνεται μέσω της διάνοιας, η οποία συνιστά τη διαιρετική δραστηριότητα που ανασύρει το περιεχόμενο. Η διάνοια καθιστά την ψυχή διαιρεμένη εικόνα του νου. Η ψυχή συλλογίζεται το ίδιος είδος που παράγει ο νους, ασπαζόμενη διαφορετικούς βαθμούς πολλαπλότητας. Όσο η ψυχή προάγει τη διαιρετική της ενέργεια, παραμένει στο επίπεδο της διάνοιας, ενώ όσο την αναβάλλει, αρκείται στην ενότητα του κέντρου της, δηλαδή του νου, και περνάει από το επίπεδο της διάνοιας σε εκείνο του νου. Η απομάκρυνση της ψυχής από τη διάνοια και η επιστροφή στον νου πραγματώνεται όταν η πρώτη σκέφτεται τα ίδια πράγματα με τον νου, με τον δικό του τρόπο κι όχι με τον δικό της, διχαστικό, τρόπο. Ωστόσο, αυτό δεν μπορεί να υλοποιηθεί καθώς, αφενός η ψυχή θα ήταν μια υπόσταση από μόνη της ικανή να παράγει το δικό της αποτέλεσμα, άρα και τη λειτουργία μονής, πρόοδου και επιστροφής, με αποτέλεσμα να εκλείψει, και αφετέρου, η ψυχή, ως διανοητικό ον, είναι ανίκανη να επιστρέψει πλήρως στον νου, καθώς δεν είναι μόνο διάνοια, αλλά και νους.

Το ότι η ψυχή μπορεί και δεν μπορεί εξίσου να επιτύχει την ενότητα με τον νου, δεν παρουσιάζεται ως ελάττωμα ή ως κακή αμφισχημία στο σύστημα του Πρόκλου. Περισσότερο, συνιστά συνέπεια της πολυπλοκότητας της ψυχής και της μερικής φύσης των περιγραφών αυτού του πολύπλοκου όντος. Ο μόνος τρόπος να συλλάβει κανείς την πραγματικότητα της ψυχής είναι μέσω των συμπληρωματικών περιγραφών, όπως είναι η μεταφορά του κύκλου, στην οποία ο νους θεωρείται ως ένα σημείο και η ψυχή ως η περιφέρεια του κύκλου. Η εν λόγω μεταφορά μπορεί να αξιοποιηθεί με τρεις συμπληρωματικούς τρόπους, προκειμένου να περιγραφούν οι διάφορες όψεις της ψυχής, που σχετίζονται με τη μονή, την πρόοδο και την επιστροφή. Πρώτον, η μονή, η πρόοδος και η επιστροφή είναι η κίνηση με την οποία η μερική ψυχή διασώζεται από την ετεροκίνησή της, καθώς επιστρέφει στον εαυτό της και στον νου. Σε αυτή την περίπτωση, ο νους είναι ένα σημείο από το οποίο η ψυχή ως περιφέρεια ενός κύκλου εκκινεί και ολοκληρώνει την περιστροφή, η οποία είναι ενδεικτική του ότι η διάνοια κατέχει τα είδη, καθώς και της ικανότητας της ψυχής να αφήνει πίσω της τη διάνοια υπέρ του δικού της νου. Δεύτερον, η μονή, η πρόοδος και η επιστροφή είναι η κίνηση



με την οποία δημιουργείται το σύμπαν. Κάθε τάξη παραμένει, προχωρά και επιστρέφει σε μια αέναη συνέχεια. Σε αυτή την περίπτωση, ο νους είναι ένα σημείο από το οποίο η ψυχή προχωρά ως περιφέρεια, η οποία στην πορεία της δεν ενώνει το σημείο εκκίνησης και τερματισμού (αρχικό σημείο). Αντιθέτως, η πορεία της είναι σπειροειδής γύρω από το σημείο εκκίνησης, από το οποίο ξεκινούν αλλεπάλληλες πορείες. Η εν λόγω σπείρα καταδεικνύει το γεγονός ότι η πορεία δεν επιστρέφει στον νου. Τρίτον, η μονή, η πρόοδος και η επιστροφή απεικονίζουν την ενέργεια της διάνοιας ως διχασμένης εικόνα του νου. Εδώ, ο νους είναι ένα σημείο στο κέντρο ενός κύκλου και η περιφέρεια είναι η ψυχή, η οποία στην ενέργειά της κινείται από σημείο σε σημείο, γύρω από κέντρο, θεώμενη από όλες τις πλευρές. Η περιφέρεια έχει μια απαραίτητη σχέση με το κέντρο, επειδή έχει δημιουργηθεί λόγω του κέντρου, αλλά ποτέ δεν συμπίπτει με αυτό. Και οι τρεις αυτές μεταφορές, περιγράφουν την πραγματικότητα που είναι η ψυχή, η οποία θα πρέπει να γίνει κατανοητή όχι ως συμπληρωματική, αλλά ως αντιφατική<sup>708</sup>.

Η ιδέα ότι η ψυχή είναι μια διαιρεμένη εικόνα του νου, εξαρτάται από την ευρύτερη αντίληψη του σύμπαντος, ως ιεραρχίας παραδείγματος και εικόνας<sup>709</sup>. Ο Πρόκλος εξομοιώνει με αυτή την έννοια τη σχέση γένους-είδους, στην οποία η διαφορά μεταξύ των γενών και των ειδών είναι διαφορά μεταξύ των διαφορετικών επιπέδων των Μορφών, που σχετίζονται ως παράδειγμα και εικόνα<sup>710</sup>. Η σχέση μεταξύ γένους και είδους είναι η σχέση μεταξύ των διαφόρων επιπέδων μορφών, ενώ το ον μπορεί να είναι αδιαίρετο, να βρίσκεται στο μέσο μεταξύ του αδιαίρετου και του διαιρούμενου από το σώμα, του διαιρούμενου μεταξύ του σώματος, αυτού που συνιστά τη μορφή του σώματος<sup>711</sup>. Όλα αυτά τα είδη όντων συσχετίζονται στη βάση ότι συνιστούν είδη της μονάδας του Είναι, του υψηλότερου δηλαδή γένους των όντων<sup>712</sup>. Ωστόσο, υπάρχει προτεραιότητα και ιεραρχία μεταξύ του προγενέστερου και του μεταγενέστερου γένους, καθώς υπάρχει μεταξύ τους η σχέση αιτίας και αποτελέσματος ή διαφορετικά

---

<sup>708</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 148.5-150.12.

<sup>709</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 195.

<sup>710</sup> Trouillard, J. (1960). «L' Intelligibilité Proclusienne», *La Philosophie et ses Problèmes*, Paris: Emmanuel Vitte, 83-97.

<sup>711</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 151.13-152.2.

<sup>712</sup> Η μονάδα είναι η αιτία του Είναι της και εικόνα μιας ενάδας. Ωστόσο, η ενάδα υπερβαίνει το Είναι, την ύπαρξη.

παράγοντος και παραγόμενου. Κι αυτό γιατί, κάθε μέλος αυτής της σειράς είναι παραγωγικό των επόμενων, ώστε όλη η σειρά των μορφών της ύπαρξης να συνιστά μια αιτιολογική αλυσίδα, στην οποία τα ανώτερα μέλη να είναι γόνιμα και περιεκτικά των κατώτερων. Γίνεται κατανοητό ότι το σύστημα του Πρόκλου δεν είναι αθροιστικό ή αφαιρετικό των ειδών. Κι αυτό γιατί θα δεν θα ενείχε τις έννοιες της αιτίας και του αποτελέσματος. Ο Πρόκλος πιστεύει ότι τα γένη είναι ενοποιημένες πηγές, γόνιμες, γεμάτες δύναμη, περιεκτικές σε συγκεκριμένα είδη, που κατέχουν μια υπερβατική φύση. Η γονιμότητα του γένους είναι παραγωγική του είδους του, καθώς οι εικόνες του εαυτού τους διαθλώνται σε ολοένα και πιο πολλές εκδοχές του εαυτού τους<sup>713</sup>.

Η μορφή υπάρχει σε όλα τα επίπεδα, από τις ενάδες ως το σώμα, καθώς όλες οι επιμέρους προκύπτουν ως εικόνες της υψηλότερης. Η διάκριση μεταξύ τους εντοπίζεται στη μεγαλύτερη ή τη μικρότερη τελειότητα, η οποία στο πρόκλειο σύστημα αφορά στη μεγαλύτερη ή τη μικρότερη πολλαπλότητα. Οι μορφές των ενάδων είναι απολύτως ενοποιημένες: εκείνες στον νου περιλαμβάνουν την ιδέα της εξέλιξης σε πολλαπλότητα, εκείνες στην ψυχή διαφέρουν στην πραγματικότητα μεταξύ τους, εκείνες των ουράνιων σωμάτων βρίσκονται σε κάτι άλλο εκτός από τον εαυτό τους και είναι διαιρετές, εκείνες στην ύλη στερούνται της τελειότητας της απόλυτης ευθύτητας των γραμμών και των χωρίς μέρη σημείων<sup>714</sup>. Η παραγωγή των επιπέδων εκλαμβάνεται ως έκπτωση σε όλο και μεγαλύτερη πολλαπλότητα, που σημαίνει ολοένα και μικρότερη τελειότητα και γονιμότητα. Οι μορφές των θεών είναι γενεσιουργοί, καθώς ενέχουν την τελειότητα, γεγονός που παραπέμπει στην ενότητα των ενάδων, οι οποίες περιέχουν όλες τις τελειότητες που βρίσκονται στα όντα και που υπάρχουν κάτω από αυτές. Οι διάφορες τελειότητες ενυπάρχουν στις ενάδες με τρόπο κρυφό ή μυστικό, ώστε το αποτέλεσμα να υπάρχει στην αιτία<sup>715</sup>. Από αυτή την οπτική γωνία, όλες οι τάξεις που προέρχονται από τις ενάδες συνιστούν τους ανεπαρκείς τρόπους ύπαρξης των τελευταίων, τις συγκεκριμενοποιήσεις ή τους περιορισμούς της ενιαίας γονιμότητάς τους. Βάσει αυτού, μπορεί να υποστηριχθεί ότι οποιοδήποτε επίπεδο του σύμπαντος στο πρόκλειο σύστημα είναι πλήρες των κατώτερων επιπέδων του, είναι οντολογικά πλουσιότερο από τις επόμενες εκδηλώσεις του<sup>716</sup>. Ο Πρόκλος θεωρεί ότι

---

<sup>713</sup> Trouillard, (1982), 211· Trouillard, (1972), 46.

<sup>714</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 138.22-139.12.

<sup>715</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 18.

<sup>716</sup> Laurent, (2017), 699-709· Trouillard, (1972), 45.

το σύμπαν είναι μια διατεταγμένη ιεραρχία, στην οποία οι προσδιορισμοί που εκκινούν με τις ενάδες, διαγράφουν μια πορεία σε πολλαπλότητα, έτσι ώστε τα ίδια πράγματα να υφίστανται σε κάθε επίπεδο, επειδή κάθε επίπεδο είναι μια εικόνα του ανώτερου<sup>717</sup>. Ο κύκλος μεταβιβάζει τη δύναμή του σε όλη την πραγματικότητα: για τους θεούς συνιστά την πηγή της ταυτότητας με τον εαυτό, για τον νου αποδίδει την ταυτότητα του εαυτού μέσω του αυτο-εναγκαλισμού στον κύκλο της πορείας και της επιστροφής, ενώ η κυκλικότητα της ψυχής αποτελεί περιοδική περιστροφή γύρω από αυτή.

Ο Πρόκλος αναφέρεται εκτενώς στα μαθηματικά σε δύο μόνο έργα: στο Σχόλιο στον πλατωνικό *Τίμαιο* και το Σχόλιο στο πρώτο βιβλίο των *Στοιχείων* του Ευκλείδη. Στην περίπτωση που δεν θα είχε διασωθεί το δεύτερο, η σύγχρονη έρευνα και βιβλιογραφία θα κατέληγε πιθανώς στο συμπέρασμα ότι ο μαθηματικός συλλογισμός κατείχε μια σχετικά μικρή θέση στη φιλοσοφία του Πρόκλου<sup>718</sup>. Κι αυτό γιατί, ο Πρόκλος δεν αναφέρεται σχεδόν καθόλου στα μαθηματικά στα περισσότερα από τα άλλα έργα του και έτσι, η εξέχουσα θέση των μαθηματικών στο Σχολίο του στον πλατωνικό *Τίμαιο* θα μπορούσε να αποδοθεί στη θέση των μαθηματικών στον πλατωνικό αυτό διάλογο. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το ενδιαφέρον του Πρόκλου για τα μαθηματικά ήταν περιορισμένο και ότι αναφέρθηκε σε αυτά λόγω του ότι στο κείμενο του Πλάτωνος που ο ίδιος σχολιάζει, τα μαθηματικά ανάγονται σε δομική αρχή της δημιουργίας της ψυχής. Συγκριτικά με τα υπόλοιπα έργα του Πρόκλου, το Σχόλιο στον Ευκλείδη αναδεικνύεται ιδιαίτερος εντυπωσιακό, καθώς στους δύο προλόγους του, τον έναν αφιερωμένο στα μαθηματικά εν γένει και τον δεύτερο στη γεωμετρία εν είδει (ειδικότερα), ο Πρόκλος διατυπώνει μια πλήρη και πλούσια θεωρία της μαθηματικής σκέψης. Το μαθηματικό ον τοποθετείται στη μεσαία βαθμίδα στην ιεραρχία των πραγμάτων, μεταξύ των νοητών από τη μια και των αισθητών από την άλλη. Κατ' ανάλογο τρόπο, ο μαθηματικός συλλογισμός, που χαρακτηρίζει το μαθηματικό ον, βρίσκεται ανάμεσα στην απλότητα του νου από τη μια και στην πολλαπλότητα της αίσθησης από την άλλη.

Η αναφορά του Πρόκλου στα μαθηματικά ως ένα είδος λόγου (διάνοια) στο Σχόλιο στον Ευκλείδη, συνιστά μια από τις πιο σαφείς και πιο περίτεχνες εκθέσεις της

---

<sup>717</sup> Trouillard, J. (1959a). «Ame et esprit selon Proclus», *Revue des études Augustiniennes*, 5, 8-9.  
Trouillard, J. (1959b). «La monadologie de Proclus», *La revue philosophique de Louvain*, 57, 312.

<sup>718</sup> Trouillard, J. (1983). «La puissance secrète du nombre selon Proclus», *Revue de philosophie ancienne*, 1, 227.

γενικής θεωρίας του για τη διάνοια. Πράγματι, οι θέσεις του για τον μαθηματικό συλλογισμό και την ύπαρξη, είναι τόσο σαφείς και ισχυρές, και οι ισχυρισμοί του για τη σημασία και το εύρος των μαθηματικών είναι τόσο ακραίοι και εξωφρενικοί<sup>719</sup>, που καθιστά αφενός τη διάνοια σε μαθηματική έννοια και αφετέρου το ον που η διάνοια αντιλαμβάνεται, ομοίως μαθηματικό (ον). Τα μαθηματικά είναι μόνο το ήμισυ της κίνησης της σκέψης που είναι η διάνοια, η οποία, όπως καταδείχθηκε, μετατρέπει την ψυχή σε μια διχασμένη εικόνα του νου. Δεδομένου όμως ότι η ψυχή είναι επίσης το παράδειγμα του σώματος, οι λόγοι που προβάλλει η ψυχή μπορούν να κατανοηθούν με δύο τρόπους. Συγκεκριμένα, η διάνοια κινείται και ενεργεί με τρόπο διττό, ανάλογα με το αν μέσω αυτής η ψυχή αφορά στον νου ή στο σώμα. Στην πρώτη περίπτωση, η διάνοια είναι διαλεκτική και στη δεύτερη είναι μαθηματική.

Ο Πρόκλος, παρά την επιμονή του στον διανοητικό χαρακτήρα των μαθηματικών, δεν πιστεύει ότι η διάνοια εν όλω είναι μαθηματική. Τα μαθηματικά αντικείμενα προβάλλονται από την ψυχή, όπως και άλλες διανοητικές οντότητες, επομένως μοιράζονται τον ενδιάμεσο χαρακτήρα της ψυχής<sup>720</sup>. Αυτή η ψυχή είναι μια περιορισμένη πολλαπλότητα, της οποίας η ενότητα προέρχεται από τους εσωτερικούς δεσμούς που συγκρατούν τα μέρη της. Η ίδια αυτή ενότητα αντικατοπτρίζεται στο είδος της ενότητας που διέπει τα μαθηματικά αντικείμενα και ιδιαίτερος τα μέρη μιας μαθηματικής αναλογίας. Ο Πρόκλος ορίζει τον αριθμό ως μια διακριτή πολλαπλότητα. Επ' αυτού, ο Trouillard επισημαίνει ότι όλη η πολλαπλότητα προκύπτει μέσω της συμμετοχής στην ενότητα και έτσι, ο αριθμός είναι ένα είδος ισορροπίας μεταξύ της ενότητας και της πολλαπλότητας, στην οποία οι πολλαπλοί όροι είναι διακριτοί μεταξύ τους χωρίς να συνιστούν ένα απροσδιόριστο πλήθος. Ο αριθμός είναι ένα είδος πολλαπλότητας, του οποίου το ένα μέρος υποστασιοποιείται με έναν ενιαίο τρόπο, ενώ το δεύτερο με έναν διαιρετικό τρόπο. Στην τελευταία περίπτωση, ο αριθμός συνιστά μια διακεκριμένη πολλαπλότητα<sup>721</sup>. Σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο, τόσο η ψυχή στο σύνολό της, όσο και οι μαθηματικοί λόγοι που η ίδια προβάλλει είναι ένα είδος αριθμού, καθώς αμφότερες είναι περιορισμένες πολλαπλότητες. Ο Πρόκλος ωστόσο,

---

<sup>719</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 20-25.

<sup>720</sup> Breton, (1969), 110-111.

<sup>721</sup> Πρόκλος, *Περί τῆς κατά Πλάτωνα Θεολογίας*, IV, 81.04-06.

προβαίνει σε μια διάκριση μεταξύ του μαθηματικού αριθμού και του αριθμού της ψυχής, ενώ προσδιορίζει και το τι είναι τα αντικείμενα των μαθηματικών.

Τα μαθηματικά αντικείμενα και γενικά όλα τα αντικείμενα της διάνοιας, έχουν ενδιάμεση θέση στο πρόκλειο σύστημα. Πηγαίνουν πέρα από τα αντικείμενα της νόησης ως διαιρούμενα, αλλά ξεπερνούν τα αισθητά πράγματα, λόγω του ότι στερούνται της ύλης. Είναι κατώτερα από τα πρώτα σε απλότητα, αλλά ανώτερα από τα δεύτερα σε ακρίβεια, καθώς αντανακλούν την κατανοητή πραγματικότητα πιο καθαρά από ό,τι τα αντιληπτά πράγματα. Ωστόσο, είναι μόνο εικόνες που μιμούνται με τον διαιρεμένο τρόπο τους, το αδιαίρετο και με τον πολύμορφο τρόπο τους, τα ομοιόμορφα πρότυπα της ύπαρξης. Εν ολίγοις, βρίσκονται στον προθάλαμο των πρωταρχικών μορφών, αναγγέλλοντας την ενιαία, την αδιαίρετη και τη γενεσιουργό πραγματικότητά τους, χωρίς να υπερβαίνουν την ιδιαιτερότητα και τη συνθετότητα των λόγων και της πραγματικότητας που ανήκουν στις ομοιότητες, ή να ξεφεύγουν από τους πολύπλοκους και διαλεκτικούς τρόπους σκέψης της ψυχής ή να συμμορφώνονται με τους απόλυτους και απλούς τρόπους γνώσης που είναι απαλλαγμένοι από κάθε ίχνος ύλης<sup>722</sup>. Όπως ακριβώς είναι ενδιάμεση η διάνοια στο πρόκλειο σύμπαν, το ίδιο ενδιάμεσα είναι τα μαθηματικά όντα. Εξάλλου, η πρώτη συλλαμβάνει τα δεύτερα<sup>723</sup>.

Στο πλαίσιο της ερμηνείας της τετμημένης γραμμής του Πλάτωνος, ο Πρόκλος, στην αρχή του Σχολίου του στον Ευκλείδη, αναφέρεται στη διαίρεση μεταξύ του νου, της διάνοιας, της γνώμης ή της αίσθησης. Συγκεκριμένα, ο Πρόκλος αρθρώνει τη σχέση μεταξύ της μαθηματικής διάνοιας και της διαλεκτικής διάνοιας, εκλαμβάνοντας ότι ο Πλάτων χώριζε το πάνω μέρος της γραμμής σε νόηση και διάνοια, ώστε αφενός, να διακρίνει τη δεύτερη και την τρίτη υπόσταση, και αφετέρου, ο νους να είναι αυτός που εμπλέκεται στη νόηση και η ψυχή στη διάνοια. Δεδομένου ότι οι λόγοι που χρησιμοποιεί η διάνοια είναι οι εικόνες του είδους στον νου, είναι φυσικό για τον Πρόκλο να ερμηνεύει τη πλατωνική θέση ως ιεραρχία, βάσει της οποίας όλα τα κατώτερα επίπεδα είναι εικόνες των ανώτερων: η εικασία (τέταρτη διαίρεση) είναι εικόνα της πίστης (τρίτη διαίρεση), και η διάνοια (δεύτερη διαίρεση) είναι εικόνα της νόησης (πρώτη διαίρεση). Η διάνοια μελετά τις εικόνες των νοητών, οι οποίες κατέρχονται από τη νόηση, λόγω της μεταστροφής της από την πρώτη, απλή και χωρίς

<sup>722</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 4.18-5.10.

<sup>723</sup> O' Meara, (1989), 44.

μέρη ύπαρξης, σε πολλαπλότητα και διαίρεση. Για τον λόγο αυτό, η γνώση που ενέχει διάνοια, εξαρτάται από άλλες προηγούμενες υποθέσεις, ενώ η νόηση είναι η ίδια μια αρχή χωρίς προηγούμενες υποθέσεις<sup>724</sup>. Ο Πρόκλος ερμηνεύει την ανοδική και την καθοδική αυτή πορεία ως τη διαδικασία που οι λόγοι της ψυχής είναι ξεδιπλώσεις (ξεδιπλώματα) του είδους στον νου, στον οποίο εντοπίζονται οι ρίζες τους. Έτσι, η διάκριση μεταξύ του ενός προς τα πάνω και του ενός προς τα κάτω κινούμενου λόγου, γίνεται για τον Πρόκλο διάκριση μεταξύ μιας σκέψης που ακολουθεί την εκτυλισσόμενη κάθοδο των μορφών από τον νου στην ψυχή και από εκεί στο σώμα, και στη συνέχεια αντιστρόφως, την ανοδική πορεία της σκέψης από το σώμα στις μορφές μέσω της ψυχής (οπισθοδρόμηση). Για τον Πρόκλο η διάνοια είναι διττή: η ανοδική διαλεκτική και η καθοδική μαθηματική. Η πρώτη είναι η ύψιστη επιστήμη, η οποία συνιστά την αρχή της επόμενης επιστήμης, που δεν είναι άλλη από τα μαθηματικά<sup>725</sup>.

Ο Πρόκλος πιστεύει ότι ο στόχος της διαλεκτικής είναι να ανυψώσει την ψυχή σε ένα είδος γνώσης ανώτερης από τη διαλεκτική που είναι η ενότητα του νου, συμφωνώντας έτσι με τον Πλωτίνο. Η διαλεκτική και τα μαθηματικά είναι αμφοτέρως δύο μορφές διάνοιας, καθώς χρησιμοποιούν τους διαιρεμένους λόγους που υπάρχουν στο επίπεδο της ψυχής. Άλλωστε, όπως προαναφέρθηκε, ο Πρόκλος πιστεύει ότι η ουσία της ψυχής είναι πληρότητα από λόγους που είναι πάντα γνωστικά ενεργοί. Ο άνθρωπος είναι πάντα γνωστικά εν δυνάμει, χωρίς όμως να το αντιλαμβάνεται, μιας και η γνώση καθίσταται μια αυτόματη διαδικασία, όπως ακριβώς είναι η αναπνοή και ο καρδιακός παλμός<sup>726</sup>. Η διάνοια είναι εκείνη η δραστηριότητα μέσω της οποίας προβάλλονται οι ουσιαστικοί λόγοι και επιτυγχάνεται η συνειδητοποίηση τους. Στο ίδιο αυτό πλαίσιο, η ουσία μοιάζει με τη μαθηματική επιστήμη που εμπεριέχει σε αδιαφοροποίητη μορφή όλες τις επιμέρους επιστήμες ή σε κατάσταση ενοποίησης όλες τις υποθέσεις που μπορούν να οδηγήσουν σε συμπεράσματα. Μέσω της προβολής των ουσιαστικών λόγων, η ψυχή τους μεταμορφώνει. Αν και εφόσον οι λόγοι αυτοί είναι ξεδιπλώματα της ουσίας της ψυχής, τότε αυτή γνωρίζει ακόμα και τη δική της την ουσία μέσω των εικόνων που ανακύπτουν από την ενέργειά της. Αν η διάνοια κινείται

---

<sup>724</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 11.4-5.9.

<sup>725</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 533b-d.

<sup>726</sup> Steel, C. (1997). «Breathing Thought: Proclus on the innate knowledge of the Soul», στο: Cleary, J. (ed), *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven: Leuven University Press, 293-309.

με δύο διαφορετικούς τρόπους, είναι λογικό οι προβαλλόμενοι λόγοι με τους οποίους ολοκληρώνονται τα μαθηματικά και η διαλεκτική, να διαφέρουν μεταξύ τους ακόμα κι αν αμφότεροι εκκινούν από τους λόγους που βρίσκονται στην ουσία της ψυχής. Βάσει αυτού, οι ουσιώδεις λόγοι που προβάλλονται με το μάτι στο σώμα θα διαφέρουν από τους ίδιους λόγους που προβάλλονται με το μάτι στον νου. Οι ουσιώδεις λόγοι που προβάλλει η ψυχή, που ουσιαστικά πρόκειται για την προβολή της προς τα έξω, διαμορφώνουν τις υποθέσεις που κοινωνεί η διαλεκτική προς τα κάτω, τις οποίες λαμβάνουν τα μαθηματικά και δομούν την «καθοδική» επιστήμη. Η προς τα κάτω αυτή πορεία, στην πραγματικότητα, υπαγορεύει τη θεώρηση των λόγων της ψυχής ως σταθερά σημεία, από τα οποία ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τα κατώτερα πράγματα. Η ψυχή μπορεί να αποδοθεί ως ένας αυτοκινούμενος αριθμός, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι η ψυχή αυτή καθαυτή είναι μια μαθηματική οντότητα. Η ψυχή δεν είναι μαθηματική οντότητα, αλλά οι αριθμητικές, οι αρμονικές και οι γεωμετρικές αναλογίες είναι μόνο εικόνες της δομής της.

Ο Πρόκλος απαριθμεί τέσσερις τύπους αριθμών στο Σχόλιο στον πλατωνικό *Τίμαιο*: τον θεϊκό, εκείνον της τάξης των ουσιωδών, τον ψυχικό και τον φυσικό. Με την τάξη των ουσιωδών εννοεί τον αριθμό που ταιριάζει στον νου, ενώ με τον ψυχικό εννοεί τις μονάδες από τις οποίες αποτελείται η ουσία της ψυχής. Ο μαθηματικός, που σαφώς παραλείπεται, θα μπορούσε να τοποθετηθεί μεταξύ της ουσίας της ψυχής και του φυσικού αριθμού. Αναφερόμενος στην ουσία της ψυχής, ο Πρόκλος ισχυρίζεται ότι οι μονάδες στην ουσία της ψυχής δεν είναι μαθηματικές, καθώς οι μαθηματικές μονάδες είναι της τάξης των ανουσιωδών και δεν είναι φυσικές. Αντιθέτως, οι μαθηματικές μονάδες βρίσκονται μεταξύ των μονάδων της ουσίας της ψυχής και των μονάδων του σώματος<sup>727</sup>. Το ανωτέρω εξηγεί το γιατί ο Πρόκλος πιστεύει ότι η καθοδική διάνοια είναι μαθηματικά. Μια διάνοια που κινείται προς τα κάτω είναι μια διάνοια που προβάλλει τους ουσιαστικούς λόγους της ψυχής και έχει ως τέλος το περαιτέρω ξεδίπλωμα του κρυφού περιεχομένου των λόγων της. Η διαλεκτική, ως ανοδική διάνοια, έχει ως τέλος να αναδείξει τους λόγους της ψυχής ως εικόνες των παραδειγμάτων στον νου, και έτσι, να οδηγήσει την ψυχή μακριά από την πολλαπλότητα της δικής της προβολής σε μια αναστροφή στον νου. Η διαλεκτική αναζητά το χωρίς-υποθέσεις, ενώ τα μαθηματικά αποσκοπούν στο να αναδείξουν το

---

<sup>727</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 161.25-32 και II, 164.19-28.

άρρητο περιεχόμενων των λόγων της ψυχής σε ολοένα αυξανόμενη πολλαπλότητα. Ωστόσο, το τελευταίο παραλληλίζεται με το ξεδίπλωμα του σύμπαντος ως εικόνα της ίδιας της ψυχής. Με άλλα λόγια, η καθοδική διάνοια δεν θεωρεί τους λόγους της ψυχής ως εικόνες του νου, αλλά μάλλον ως παραδείγματα του σώματος, δηλαδή ως σταθερά σημεία από τα οποία μπορεί να θεωρήσει την πραγματικότητα που υπάρχει κάτω από την ψυχή.

Οι λόγοι, που προβάλλει η ψυχή από την ουσία της, είναι παραδείγματα του σώματος στον βαθμό που είναι εγγύς διατακτικές αρχές του τελευταίου, χωρίς όμως οι ίδιοι να είναι ενσώματοι/υλικοί. Μεσολαμβάνουν μεταξύ της άυλης ενότητας της ουσίας της ψυχής και της υλικής ετερότητας του σώματος. Με άλλα λόγια, είναι αναλογίες και αριθμοί που συνιστούν μαθηματικές οντότητες. Μόλις η ψυχή απομακρυνθεί από τη θεώρηση της ουσίας της και εξετάσει σε μια καθοδική κινούμενη διάνοια αυτό που παράγει, προβάλλει τους μαθηματικούς λόγους ως παραδείγματα μέσω των οποίων μπορεί να συλλογιστεί το σώμα. Για τον λόγο αυτό, ο Πρόκλος πιστεύει ότι η καθοδική διάνοια είναι μαθηματικά. Τόσο η διαλεκτική όσο και τα μαθηματικά κάνουν χρήση των λόγων που προβάλλει η ψυχή, γεγονός που κατά κάποιο τρόπο, καθιστά αναμενόμενη την ύπαρξη αφενός, ενός κοινού οντολογικού υποβάθρου μεταξύ του και αφετέρου, μιας μεταξύ τους διαφοροποίηση ως εικόνες της ανώτερης και της κατώτερης πραγματικότητας αντίστοιχα. Ουσιαστικά, ο Πρόκλος θεωρεί ότι οι λόγοι αυτοί αξιοποιούνται σαν φακοί, μέσα από τους οποίους γίνεται ορατή με διαφορετικό τρόπο η πραγματικότητα: η διαλεκτική, ως κίνηση σκέψης, θα τείνει να δώσει περισσότερη ενότητα στους λόγους που προβάλλονται από την ψυχή, ενώ τα μαθηματικά, ως κίνηση σκέψης, περισσότερη πολλαπλότητα σε αυτούς. Οι προβαλλόμενοι λόγοι, ενώ απορρέουν από την ίδια πηγή, δηλαδή των ψυχής, είναι ιεραρχικά διατεταγμένα ώστε να εξυπηρετούν την ενότητα ή την πολλαπλότητα.

Αν και οι μαθηματικοί λόγοι είναι παραδείγματα του σώματος, είναι επίσης εικόνες του κατανοητού, και έτσι, μπορεί κανείς να συλλογιστεί διαλεκτικά όταν τους εξετάζει υπό την έννοια ότι η θεώρησή τους μπορεί να οδηγήσει την ψυχή προς τα πάνω, προς τη μη υποθετική δηλαδή φύση του νου. Αντίθετα, μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει τα είδη των λόγων που είναι αντικείμενα της διαλεκτικής, ώστε να συλλογιστεί για τα όσα υπάρχουν πάνω από την ψυχή. Με τον τρόπο αυτό, ο ίδιος, αν



και συλλογίζεται «μαθηματικά», δεν σκέφτεται για μαθηματικά αντικείμενα<sup>728</sup>. Ο Πρόκλος κατανοεί τα μαθηματικά ως το ήμισυ της κίνησης της σκέψης που είναι η διάνοια. Όταν η τελευταία, ως ενέργεια της ψυχής, κινείται προς τα πάνω, σε μια προσπάθεια να συλλάβει την ουσία της ίδιας της ψυχής και πέραν αυτής, τις μορφές στον νου, συνιστά διαλεκτική. Όταν η διάνοια, ως ενέργεια της ψυχής, κινείται προς τα κάτω, δηλαδή προς το σώμα, συνιστά εικόνα της ουσίας της ψυχής, και συνιστά μαθηματικά. Το τελευταίο ισοδυναμεί με την (απ)αρχή της τάξης. Ωστόσο, αν και οι μαθητικοί λόγοι είναι βασικές αρχές διάταξης του σώματος, δεν ταυτίζονται με τους λόγους που υπάρχουν σε αυτό. Έτσι, αν και από μια άποψη, ο λόγος που κινείται προς τα κάτω είναι μαθητικός, αυτός ισχύει μόνο για το υψηλότερο μέρος αυτής της κίνησης. Με άλλα λόγια, τα μαθηματικά είναι η διερεύνηση της εικόνας της ουσίας της ψυχής, που είναι και η αρχή της τάξης του σώματος<sup>729</sup>.

Ο Πρόκλος φαίνεται ότι επηρεάζεται από την πλατωνική περιγραφή της δημιουργίας της ψυχής του κόσμου από τον δημιουργό και θεμελιώνει τη θέση του περί της εσωτερικής δομής της ψυχής. Στον *Τίμαιο*, ο Πλάτων περιγράφει τόσο τον τρόπο που ο δημιουργός έφτιαξε την ψυχή όσο και τα συστατικά που χρησιμοποίησε. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι ανάμεσα στο είναι-ουσία, δηλαδή αυτό που είναι αδιαίρετο και αμετάβλητο, και σε αυτό που είναι διαιρετό, μεταβαλλόμενο και ενσώματο, παρέμβαλε μια τρίτη, ενδιάμεση μορφή ύπαρξης ή ένα ενδιάμεσο είδος ουσίας, το οποίο προέρχεται από τα άλλα δύο. Ομοίως, παρασκεύασε ένα μείγμα του Ίδιου και στη συνέχεια ένα μείγμα του Άλλου, ενδιάμεσο μεταξύ του αδιαίρετου είδους και του είδους που διαιρείται μεταξύ των σωμάτων. Από αυτά, προέκυψαν τρία ενδιάμεσα, τα οποία ανακάτεψε για να παραγάγει ένα πράγμα (μια ιδέα), αναγκάζοντας το Άλλο να αναμειχθεί σε συμφωνία με το Ίδιο<sup>730</sup>. Μετά τη μίξη των δύο αυτών μαζί με το Είναι-ουσία, το ενιαίο μείγμα που προέκυψε, το μοίρασε με μοναδικό στόχο να

---

<sup>728</sup> Lernould, (1987), 518.

<sup>729</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 23.9-33· Charles, A. (1967). Sur la caractéere intermédiaire des mathématiques dans la pensée de Proklos, *Les Études Philosophiques*, 22, 69-80.

<sup>730</sup> Ο δημιουργός ξεκινά με έξι πράγματα: Το Είναι που είναι αδιαίρετο και το Είναι που είναι διαιρετό και ομοίως δύο είδη του Ίδιου και δύο του Άλλου. Αναμιγνύει το αδιαίρετο και το διαιρετό Είναι για να δημιουργήσει ένα τρίτο είδος Είναι, ενδιάμεσο μεταξύ των δύο αρχικών. Αυτό το κάνει και με το ίδιο και το άλλο, έτσι ώστε να παραγάγει τρία νέα πράγματα, ένα ενδιάμεσο Είναι, ένα ενδιάμεσο Ίδιο και ενδιάμεσο Άλλο. Στη συνέχεια, παίρνει αυτά τα τρία νέα ενδιάμεσα μείγματα που έφτιαξε και τα ανακάτεψε όλα μαζί για να παραχθεί ένα μείγμα που έχει ως συστατικά το ενδιάμεσο Είναι, το ενδιάμεσο Ίδιο και το ενδιάμεσο Άλλο.

μείνει αναλλοίωτο, συντιθέμενο σε κάθε περίπτωση από το Άλλο, το Ίδιο και το Είναι. Με αυτόν τρόπο, ο δημιουργός εκκίνησε τη διαίρεση<sup>731</sup>, ώστε να γεμίσει τα διαστήματα μεταξύ των επτά τμημάτων της ψυχής με διάφορες αναλογίες των αρχικών στοιχείων<sup>732</sup>. Το Είναι, το Ίδιο και το Άλλο, μαζί με την Κίνηση και την Ηρεμία, είναι τα μέγιστα γένη που περιγράφει ο Πλάτων στον *Σοφιστή* του<sup>733</sup>.

Για τον Πρόκλο, τα μέγιστα είδη (γένη) είναι οι πρωταρχικές διαιρέσεις των κατανοητών μορφών στον νου, που συνιστούν τα κατανοητά πρότυπα, βάσει των οποίων ο δημιουργός δημιουργεί την ψυχή και την τάξη της. Η πρόκληση αυτή θέση, έχει την απαρχή της στον *Τίμαιο*. Εκεί ο Πλάτων υποστηρίζει ότι ο δημιουργός κατασκευάζει τον κόσμο σύμφωνα με το πρότυπο του ζωντανού όντος, το οποίο ενέχει εντός του όλα τα νοητά έμβια όντα. Το εν λόγω ον είναι το πλήρως ζωντανό ον<sup>734</sup>. Ο Πρόκλος ονομάζει αυτό το μοντέλο όντος « αυτόζων », δηλαδή « το ζωντανό ον αυτό καθαυτό »<sup>735</sup>. Έτσι, ο δημιουργός διατάσσει την ψυχή και τον Κόσμο σύμφωνα με τις Μορφές που υπάρχουν στο αυτόζων, τις οποίες επομένως, κατέχει και αναγνωρίζει και δική του σκέψη. Ο δημιουργός θεάται προς τον εαυτό του και προς αυτό που προηγείται αυτού, ενώ καλείται να κοιτάξει και προς αυτό που τον ακολουθεί. Κοιτάζοντας προς πάσα κατεύθυνση, ο δημιουργός αναδεικνύει όλα τα πράγματα-όντα και καθιστά το Σύμπαν, εν όλω, εικόνα του νοητού συνόλου<sup>736</sup>.

Ο Πρόκλος « παρατηρεί » μια κλίση κατά τη μετάβαση από το αυτόζων στη σκέψη του δημιουργού, που ομοιάζει με εκείνη που υφίσταται κατά τη μετάβαση από τον νου στην ψυχή. Οι ίδιες μορφές υπάρχουν στο αυτόζων και στη σκέψη του δημιουργού, αλλά υπάρχουν με τρόπο κατανοητό στο πρώτο και με τρόπο διανοητικό στο δεύτερο. Αυτό σημαίνει ότι το αυτόζων είναι κατανοητό και η σκέψη του δημιουργού διανοητική. Οτιδήποτε υπάρχει στο παράδειγμα, υπάρχει επίσης και στον δημιουργό, και έτσι, η δημιουργία του κόσμου γίνεται με αναφορά τόσο στο παράδειγμα, όσο και στον εαυτό του, άρα τόσο στο κατανοητό όσο και στο

---

<sup>731</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 35a-c.

<sup>732</sup> Cornford, F.M. (1997). *Plato's Cosmology*, Indianapolis: Hackett, 72-93.

<sup>733</sup> Πλάτων, *Σοφιστής*, 254c-255e.

<sup>734</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 31b-312· Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 419.16 και I, 310.3.

<sup>735</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 419.16 και I, 310.3· Lewy, H. (1978). *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Brepols Publisher, 483-484.

<sup>736</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 431.31-432.4.

διανοητικό<sup>737</sup>. Δημιουργώντας την ψυχή ως μείγμα του Είναι, του Ίδιου και του Άλλου, ο δημιουργός παράγει στην ψυχή μια δομή ομόλογη του ψυχικού επιπέδου που ο ίδιος έχει και που ο ίδιος θεάται στο αυτόζων. Ο Πρόκλος αναγνωρίζει την ψυχή ως το μείγμα εκείνο που βρίσκεται ενδιάμεσα στο αδιαίρετο και πάντα αμετάβλητο (νους), και στο διαιρετό και ενσώματο (μορφές που διαιρούνται μεταξύ των σωμάτων)<sup>738</sup>.

Η ψυχή υποδιαιρείται σε περισσότερα από το Είναι, το Ίδιο και το Άλλο. Τα ανωτέρω, μπορεί να είναι τα κύρια συστατικά από τα οποία σχηματίζεται, αλλά εμπεριέχει εντός της περαιτέρω διακρίσεις. Ωστόσο, αν και η ψυχή χωρίζεται σε πολλά μέρη, ο Πρόκλος θεωρεί ότι παραμένει μια ένωση του Είναι, του Ίδιου και του Άλλου<sup>739</sup>. Οι περαιτέρω διαιρέσεις της ψυχής είναι οι εξής<sup>740</sup>: Η πρωταρχική διάκριση, όπως σε όλες τις πνευματικές οντότητες, υπάρχει στην τριάδα ουσία-δύναμη-ενέργεια. Η ίδια η ουσία, υποδιαιρείται σε ύπαρξη-αρμονία-είδος/σχήμα/ιδέα<sup>741</sup>. Τέλος, ο Πρόκλος υπενθυμίζει ότι η ίδια η ύπαρξη, όπως και όλα τα άλλα μέρη της ψυχής, χωρίζεται στο Είναι, στο Ίδιο και στο Άλλο<sup>742</sup>. Σε αυτό το σημείο γίνεται προφανές γιατί η κίνηση και η ηρεμία, τα δύο τελευταία δηλαδή μέγιστα είδη/γένη που αναφέρονται στον πλατωνικό *Σοφιστή*, δεν αναφέρονται στην αρχική σύσταση της ψυχής. Η αρχική αναφορά εστιάζει στην ουσία της ψυχής, κι όχι στη δύναμη και την ενέργειά της. Στην τελευταία εντοπίζονται η κίνηση και η ηρεμία<sup>743</sup>.

Επιπλέον, στο πρόκλειο σύμπαν, η ψυχή είναι μια ένωση του Πέρατος και του Απείρου, τα οποία δομούν όλα τα ανωτέρω κάτω από το Ένα<sup>744</sup>. Το ζεύγος-δίπολο αυτό παραπέμπει στο «ενδιάμεσο». Κι αυτό γιατί, χαρακτηριστικό των μεσαίων γενών είναι ότι, όπως η ουσία συντίθεται από πέρασ και άπειρο, αυτό σημαίνει ότι όταν το πέρασ κυριαρχεί στο άπειρο, παράγει αδιαίρετη ουσία, ενώ όταν το άπειρο κυριαρχεί στο

---

<sup>737</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 432.16-18 και I, 432.25-27.

<sup>738</sup> Trouillard, (1972), 50-67.

<sup>739</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 142.30.

<sup>740</sup> Η ψυχή είναι η πιο περίπλοκη από τις πρόκλειες αρχές και ως εκ τούτου, οι διαιρέσεις της Ψυχής του Κόσμου είναι επίσης και εξίσου περίπλοκες.

<sup>741</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 126.2 και II, 316.3 και II, 127.2-9 και II, 125.10. Επίσης, βλ. Πλάτων, *Τίμαιος*, 35 a1-35b2 και 35b2-36b6 και 36b6-36c5 και 36c5-35d7 και 36d8-37c5.

<sup>742</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 157.30 και II, 126.25.

<sup>743</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 1237.8 και II, 137.8· Trouillard, (1972), 65-67.

<sup>744</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 159.

πέρας, παράγει τη διαιρετή ουσία. Κι όταν το πέρας και το άπειρο είναι ίσα παράγεται η μέση ουσία<sup>745</sup>. Οι ενδιάμεσες μορφές του Ίδιου, του Άλλου, της ηρεμίας και της κίνησης παράγονται όταν η πρώτη κυριαρχεί στη δεύτερη, όταν η δεύτερη κυριαρχεί στην πρώτη ή όταν υπάρχει ισότητα, παράγοντας το αδιαίρετο, το διαιρετό και το ενδιάμεσο είδος «Ίδιου-Άλλου». Κατά ανάλογο τρόπο, η Ηρεμία κυριαρχεί στην κίνηση ή αντίστροφα ή υπάρχει ισότητα, παράγοντας το αδιαίρετο, το διαιρετό και το ενδιάμεσο είδος «Ηρεμίας-Κίνησης». Αυτές οι ενδιάμεσες μορφές «Ίδιο-Άλλο» και «Κίνησης-Ηρεμίας», παράγονται μέσα από την κυριαρχία ή την ισότητα του Πέρατος και του Απείρου, όσον αφορά στα πέντε μέγιστα γένη<sup>746</sup>. Η ανωτέρω θέση αντικατοπτρίζει την απλή εφαρμογή του πρόκλειου δόγματος για τους μέσους όρους, βάσει του οποίου υπάρχει πάντα ένας όρος ανάμεσα σε άλλους δύο, που είναι εξίσου παρόμοιος τόσο με τον έναν όσο και με τον άλλο. Το εν λόγω δόγμα, επιτρέπει στον Πρόκλο να δομήσει το σύμπαν του σε μια ιεραρχία επιπέδων στην οποία βρίσκεται μια ολοένα αυξανόμενη πολλαπλότητα. Ως εκ τούτου, η ψυχή είναι ενδιάμεση του νου και του σώματος, καθώς σε αυτή, το Πέρας και το Άπειρο βρίσκονται σε ισορροπία, η οποία συνιστά έναν ενδιάμεσο όρο μεταξύ της κυριαρχίας του Πέρατος και της κυριαρχίας του Απείρου. Η ψυχή είναι μια ισορροπία του Πέρατος και του Απείρου, ενώ είναι και τα δύο ταυτόχρονα. Η ψυχή είναι μια περιορισμένη πληθώρα ή πολλαπλότητα. Είναι μια πολλαπλότητα λόγω του άπειρου στοιχείου της, αλλά αυτή η πολλαπλότητα δεν είναι άπειρη λόγω του στοιχείου της περατότητας που υπάρχει μέσα της.

Για κάθε ύπαρξη, κάθε δύναμη και ενέργεια πηγάζει από το Πέρας και το Άπειρο, και λαμβάνει, είτε τη μορφή του πέρατος (*περατοειδής*), είτε εκείνη του Απείρου (*απειροειδής*), είτε καμία από τις δύο. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο κάτι διανοητικό θεωρείται ότι είναι περατοειδές, άρα και Ίδιο, έτσι ώστε να μπορεί κάποιος αφενός να ερευνήσει αν υπάρχει Άλλο σε αυτό, και αφετέρου, θεωρώντας ότι βρίσκεται σε ηρεμία, να αμφιβάλλει για το αν υπάρχει κάποια διανοητική κίνηση. Από την άλλη πλευρά, κάτι που είναι ενσώματο, λέγεται ότι ρέπει προς το απειροειδές, το άλλο και την κίνηση. Οι ψυχές εκδηλώνουν ταυτόχρονα τόσο την πολλαπλότητα όσο και την ενότητα, τόσο αυτό που βρίσκεται σε κατάσταση ηρεμίας όσο και αυτό που βρίσκεται

<sup>745</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 137.23-27.

<sup>746</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 137.28-138.7.

σε κατάσταση κίνησης. Και πράγματι, στο πνευματικό πεδίο υπάρχει μια ουσία για κάθε νοῦ, ενώ η ουσία που υπάρχει στην ψυχή είναι ταυτόχρονα μια και μη-μια για κάθε ψυχή. Διότι υπάρχουν τόσες πολλές ουσίες σε όλες τις ψυχές, καθώς υπάρχουν μέρη στα οποία χωρίζεται κάθε ψυχή, έτσι ώστε όλα τα σώματα που είναι διαιρούμενα, να χωρίζονται στο άπειρο. Αντίθετα, οι ψυχές χωρίζονται σε περιορισμένο αριθμό, όπως ακριβώς ένας αριθμός χωρίζεται σε μονάδες. Βάσει αυτού, ορισμένοι έκριναν σκόπιμο να ονομάσουν την ψυχή αριθμό, δεδομένου ότι είναι διαιρετέα, αλλά διαιρετέα σε αδιαίρετα μέρη, τα οποία δεν διαιρούνται στην απειρότητα. Για τον λόγο αυτό, το αδιαίρετο της ψυχής είναι διπλής ουσίας, τόσο ως προς αυτό που μοιάζει με το σύνολό της, όσο ως προς αυτό που μοιάζει με τα έσχατα μέρη της. Επειδή κάθε αριθμός, ως προς την κανονική του μορφή-είδος, είναι ένας και αμερόληπτος, και, ως προς την ύλη του, είναι διαιρετέος, αλλά όχι ως προς τα υλικά έσχατα μέρη του, καθώς αυτά είναι αδιαίρετα<sup>747</sup>. Ως εκ τούτου, η ισορροπία του Πέρατος και του Απείρου στην ψυχή είναι τέτοια που η ψυχή δεν είναι ούτε μια, σαν τον έναν νοῦ, αλλά ούτε διαιρετέα στον άπειρο, όπως το σώμα. Αντίθετα, χωρίζεται σε έναν πεπερασμένο αριθμό μερών, τα οποία δεν είναι επιρρεπή σε περαιτέρω διαιρέσεις.

Από τα ανωτέρω, ανακύπτει ο τρόπος που ο Πρόκλος οργανώνει την πνευματική του ιεραρχία, η οποία ξεδιπλώνεται από το Ένα στο Πέρας και το Άπειρο, των οποίων οι επιμέρους μίξεις δημιουργούν την ποικιλομορφία όλων των πνευματικών τάξεων. Η εν λόγω ιεραρχία δεν αποτελεί πραγματικά μια συναγωγή, αλλά μάλλον μια λογική περιεχομένου, υπό ένα οντολογικό πρίσμα. Κάθε πιθανή ανάμειξη μεταξύ των μορφών υπάρχει και διατάσσεται σε μια ιεραρχία ενότητας και πολλαπλότητας, γεγονός που όχι μόνο επιτρέπει τη διάκριση μεταξύ του Ενός, του νοῦ, της ψυχής και του σώματος, αλλά και την εσωτερική ποικιλομορφία των ίδιων των τάξεων (ξεχωριστά)<sup>748</sup>. Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι οι ίδιες αρχές που συνθέτουν όλες τις τάξεις και τους βαθμούς τους, μπορούν να παράγουν ολότητες που είναι διαφορετικές κάθε φορά. Αρκεί μόνο, να δοθεί έμφαση σε ένα γένος, όπως είναι η κίνηση, η ηρεμία κ.ά., ώστε να ξεχωρίσει μια τάξη<sup>749</sup>.

---

<sup>747</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 138.6-26.

<sup>748</sup> Πλωτίνος, *Ἐννεάδες* V, 1.4.26-44.

<sup>749</sup> Trouillard, J. (1961). «Convergence de définitions de l' âme chez Proclus», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 45, 7.

Σύμφωνα με τον Trouillard, λαμβάνοντας υπόψη ότι η ψυχή αποτελείται από το ενδιάμεσο Είναι, το ενδιάμεσο Ίδιο, το ενδιάμεσο Άλλο, συνεπάγεται ότι οποιαδήποτε διαφοροποίηση στα εν λόγω γένη οδηγεί σε διαφορετικά είδη ψυχών. Ο Πρόκλος ισχυρίζεται ότι όταν κυριαρχεί το Είναι, παράγεται μια θεϊκή ψυχή, όταν κυριαρχεί το Ίδιο, παράγεται μια δαιμονική ψυχή και όταν κυριαρχεί το Άλλο, παράγεται μια μερική ψυχή. Τα διάφορα συστατικά κυριαρχούν μέσω των διαφόρων αναλογιών τους, δηλαδή των διαφόρων λόγων τους<sup>750</sup>. Δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο Πρόκλος πιστεύει ότι η πραγματικότητα ξεδιπλώνεται από το Εν, σύμφωνα με αυτό που μπορεί να σκεφτεί κανείς σήμερα για απλές κατηγορίες σκέψης. Η πρώτη κίνηση ξεδιπλώματος από το Εν, συνιστά καθιέρωση μιας αρχής που καθιστά τον εαυτό της πολλαπλό, στην προσπάθειά της να συλλάβει το Εν.

Η αυτοσύσταση του νου είναι μια κίνηση σκέψης που έχει ως στόχο της να έρθει σε επαφή με την ανεξάντλητη και άφατη πηγή που είναι το Εν. Ο Πρόκλος δεν είναι υποχρεωμένος να εξηγήσει το γιατί οι κατηγορίες της σκέψης υπερισχύουν των κατηγοριών του Είναι. Μάλλον το ίδιο το Είναι οργανώνεται από τον αυθορμητισμό της σκέψης. Μόνο κάτω από την ψυχή, το Είναι και η σκέψη καταρρέουν λόγω της διασποράς και της απροσδιοριστίας. Ακόμα κι αν υπάρχουν στην πραγματικότητα, τόσο η πολλαπλότητα ως διασπορά, όσο και η αδυναμία του σώματος περιβαλλόμενη από τη λογική της ενότητας και της πολλαπλότητας που διέπει ολόκληρη την ιεραρχία, θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ότι ο Πρόκλος εκκινεί από την οπτική της ψυχής. Συγκεκριμένα, δεδομένου ότι η ψυχή είναι μια αυτοσχετιζόμενη κίνηση σκέψης, οι κατηγορίες που γνωρίζει και με τις οποίες προβαίνει σε έναν απολογισμό για το ξετύλιγμα όλων των πραγμάτων από το Εν, συνιστούν εικόνες των υψηλότερων κατηγοριών στον Νου.

Η συγκρότηση της ψυχής από τα διάφορα συστατικά της δεν υποβαθμίζει τη δική της ενότητα<sup>751</sup>. Για να καταστήσει σαφή και ευκρινή την εν λόγω θέση, ο Πρόκλος επικαλείται το παράδειγμα της σύνθεσης ενός συγκεκριμένου ορισμού, που στο σύνολό του είναι ένα αδιαίρετο είδος. Ο αριθμός δέκα (10) δεν είναι πανομοιότυπος με το άθροισμα των δέκα μονάδων του ως προς το είδος του, διότι είναι πολύ πιθανό ο εν λόγω αριθμός να θεωρείται ότι έχει μια συγκεκριμένη μορφή, η οποία δεν είναι

---

<sup>750</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 254.2-10.

<sup>751</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 138.6-26.

πανομοιότυπη με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο που διαιρεί το 10. Το να υποστηρίζει κανείς ότι ο αριθμός 10 είναι ίδιος με τις δέκα μονάδες, αναδεικνύει έναν μόνο τρόπο διαίρεσης της μορφής 10, ο οποίος διαφέρει από τον διαχωρισμό  $2+3+5$ , ο οποίος διαφέρει από μια περαιτέρω «διαίρεση» τύπου  $3+3+3+1$ . Λαμβάνοντας τη μορφή 10 και διαιρώντας τη σε επιμέρους κομμάτια ( $2+3+5$ ), δεν μπορεί στη συνέχεια να ισχύει η διαίρεση  $3+3+3+1$ . Έτσι, ο αριθμός 10 διακρίνεται από οποιοδήποτε τρόπο, με τον οποίο μπορεί να διαιρεθεί και να έχει ένα ενιαίο είδος, που συνιστά την οντολογική έκφραση της ταυτότητας του 10, πριν από κάθε διαίρεση. Ενδεχομένως, αυτό είναι το πέρας πριν προσβληθεί από οποιοδήποτε Άπειρο.

Μια πιθανή αντίρρηση σε αυτή την οντολογική αντίληψη του αριθμού, θα μπορούσε να είναι ότι ο αριθμός 10 είναι απλώς το σύνολο όλων των πιθανών τρόπων διαίρεσής του, συμπεριλαμβανομένου του όρου στο σύνολο. Βάσει αυτού, το 10 αφήνεται αδιαίρετο, έτσι ώστε να μην υπάρχει ως ένα μεμονωμένο είδος του που να είναι ένα και χωρίς μέρη, αλλά μάλλον ως ένα ενιαίο σύνολο που κάθε σχήμα διαίρεσης συνιστά μέρος του. Η εν λόγω αντίρρηση, βασίζεται στο κεντρικό δόγμα της πρόκλησης μεταφυσικής, ότι πριν από τα πάντα υπάρχει πάντα το ένα<sup>752</sup>. Σε απάντηση αυτής της αντίρρησης, κρίνεται σκόπιμο να επαναπροσεγγιστεί η σχέση του γένους και του είδους στον Πρόκλο: αν το γένος πρόκειται να είναι η αιτία του είδους, πρέπει να είναι τέτοιο, ώστε να διαπιστωθεί η ποικιλομορφία του. Αυτό σημαίνει ότι το είδος είναι μια μείωση του περιεχομένου του γένους. Ωστόσο, κάθε σμίκρυνση πρέπει να είναι μια μείωση μιας προηγούμενης, πιο ενοποιημένης πραγματικότητας, η οποία είναι κάτι περισσότερο από μια μειωμένη εκδήλωση. Η σχέση  $2+3+5$  είναι ένας τρόπος με τον οποίο μπορεί να διαιρεθεί το είδος 10, χωρίς όμως αυτή η διαίρεση να το εξαντλεί. Κανείς δεν μπορεί να παράγει από το 10 ένα σύνολο από όλα τα στιγμιότυπά του, καθώς αυτό θα σήμαινε την εξάλειψη της προηγούμενης, εμπλουτισμένης πραγματικότητας, η οποία παρουσιάζεται στις μερικές μορφές.

Ως εκ τούτου, η ψυχή όπως ένας αριθμός, είναι ένα αδιαίρετο σύνολο, όπως ο αριθμός 10 είναι ένα αόρατο είδωλο. Ωστόσο, όπως ο αριθμός 10, ο οποίος μπορεί να διαιρεθεί με πολλούς τρόπους και, υπό αυτή την έννοια, είναι στην πραγματικότητα το

---

<sup>752</sup> Steel, C. (1994). «Υπαρξίς chez Proclus», στο: Neoplatonismo, F.C., Romano, D., & Taormina (1994). *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo: atti del I Colloquio internazionale del Centro di ricerca sul neoplatonismo*, Università degli studi di Catania, 1-3 Ottobre 1992· Trouillard, (1960), 83-97.

σύνολο όλων των πιθανών διαιρέσεων του δεδομένου ότι είναι το θεμέλιό τους, ενώ είναι ταυτόχρονα διαφορετικός από το σύνολο όλων των πιθανών διαιρέσεων του, η ψυχή διαιρείται επίσης σε περιορισμένου αριθμού φόρμες, οι οποίες, αυτές καθαυτές, δεν επιδέχονται περαιτέρω διαιρέσεις. Έτσι, το Πέρασ και το Άπειρο της ψυχής βρίσκονται σε ισορροπία. Η ψυχή είναι μια πολλαπλότητα, χωρίς να είναι άπειρη, καθώς είναι μια ενότητα ως υπαρκτή ολότητα χωρίς μέρη, όπως ακριβώς ο αριθμός 10. Αλλά επίσης, έχει μέρη, καθώς συνιστά μια αυτο-μετάβαση στην πολλαπλότητα. Ωστόσο, η διαίρεση της ψυχής σε μέρη είναι περιορισμένη, εφόσον ο αριθμός αυτών των μερών είναι πεπερασμένος και κάθε μέρος από μόνο του είναι αδιαίρετο. Αν κάθε μέρος δεν ήταν αδιαίρετο, η ψυχή θα διαιρούταν σε άπειρα μέρη, σαν ύλη, σαν σώμα. Στο παράδειγμα του αριθμού 10, ο Πρόκλος χρησιμοποιεί τα μαθηματικά, όχι ως την αιτία που κινείται προς τα κάτω, αλλά ως λόγο που μετακινείται από εικόνα σε παράδειγμα. Η ψυχή είναι ένας αριθμός υπό την έννοια, ότι η ενότητα ενός μαθηματικού αριθμού είναι μια εικόνα της ενότητας της ψυχής, η οποία οδηγεί προς τα πάνω, προκειμένου ο άνθρωπος να αναλογιστεί την ενότητα της ψυχής.

Η ισορροπία του πέρατος και του απείρου στην ψυχή του κόσμου είναι πιο ολοκληρωμένη συγκριτικά με εκείνη που υπάρχει σε άλλες ψυχές. Κι αυτό, γιατί η ψυχή του κόσμου είναι ενδιάμεση, όχι μεταξύ κάποιου ορισμένου νου και κάποιου ορισμένου σώματος, αλλά μεταξύ του νου όλου του κόσμου και ολόκληρης της ουσίας που καθίσταται ενσώματη<sup>753</sup>. Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος που η ψυχή έχει ως σώμα τον κόσμο και όχι κάποιο συγκεκριμένο μέρος του υλικού και ενσώματος σύμπαντος. Είναι ξεκάθαρο ότι το Πέρασ στην ουσία της ψυχής του κόσμου είναι περισσότερο ενοποιημένο, από ό,τι όλα τα Όρια σε όλες τις άλλες ψυχές. Κατά ανάλογο τρόπο, το άπειρό της είναι πιο ολοκληρωμένο από όλα τα άλλα ψυχικά άπειρα. Γιατί, κάθε Πέρασ δεν είναι ίσο με κάθε Πέρασ: μερικά είναι περισσότερο καθολικά, ενώ άλλα είναι μερικά. Κατά ανάλογο τρόπο, κάθε Άπειρο δεν είναι ίσο με κάθε Άπειρο, καθώς κάθε δύναμη δεν είναι ίση με κάθε δύναμη, έτσι ώστε κάθε ουσία να μην είναι ίση με κάθε ουσία. Υπό αυτό το πρίσμα, άλλες είναι ολικές ή καθολικές κι άλλες είναι μερικές. Αυτό που ανήκει στο ουσιώδες της ψυχής του Όλου, δηλαδή της κοσμικής ψυχής, είναι πιο καθολική από την ουσία κάθε άλλης ψυχής. Και το Πέρασ

---

<sup>753</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 141.13· Υπάρχει ένα επίπεδο μορφών, στο οποίο αυτές χωρίζονται μεταξύ των σωμάτων που βρίσκονται μεταξύ της ψυχής και του σώματος.



σε αυτό είναι πιο καθολικό από όλα τα άλλα ψυχικά Όρια, ενώ το Άπειρο είναι πιο καθολικό από όλα τα άλλα Άπειρα στις ψυχές<sup>754</sup>.

Επιπροσθέτως, ο Πρόκλος αντιπαραβάλλει την ψυχή του κόσμου με την ψυχή του ήλιου και την ψυχή της σελήνης, που έχουν μια ενδιάμεση ουσία, μεταξύ του ηλιακού και του σεληνιακού νότου, και των σωμάτων του ήλιου και της σελήνης. Το συμπέρασμα που μπορεί να συναχθεί από αυτό είναι το ότι, κατά κάποιο τρόπο, η ουσία της ψυχής του κόσμου συμμετέχει στον κατανοητό κόσμο με πιο ολοκληρωμένο τρόπο από ό,τι οι άλλες ψυχές. Ωστόσο, είναι ασαφές αν αυτό σημαίνει ότι μπορεί να συλλάβει μεγαλύτερο μέρος του νοητού κόσμου από άλλες ψυχές ή αν μπορεί να κατανοήσει τον αντιληπτό κόσμο με διαφορετικό τρόπο. Ο Πρόκλος ασχολήθηκε, εκτός από τη σύσταση της ουσίας της ψυχής του κόσμου έξω από το Είναι, το Ίδιο και το Άλλο, τόσο με την αναλογία της ψυχής με έναν αριθμό, όσο και με τη διαίρεσή της σε μέρη, τα οποία συνδέονται μέσω ορισμένων γεωμετρικών, αριθμητικών και αρμονικών τρόπων. Αυτή η σύνδεση συνιστά την αρμονία της ψυχής, όπως αυτή εντοπίζεται στην τριάδα: ύπαρξη-αρμονία-είδος/σχήμα/ιδέα. Αυτή η αρμονία είναι απαραίτητη για την ψυχή, προκειμένου οι φόρμες να είναι φόρμες ενός πράγματος. Η πολλαπλότητα που εμπεριέχει πρέπει να εκκινεί από ένα σημείο έναρξης και να είναι συντονισμένη. Με την έννοια του συντονισμού, ο Πρόκλος πιθανώς αναφέρεται στην έννοια της τάξης, και συνεπώς, με τη χρήση της αναφέρεται σε πράγματα που είναι της ίδιας τάξης ή έχουν προέλθει από την ίδια αρχή. Ο χαρακτήρας της απλής αρχής, αντανακλάται στον συντονισμό αυτού που απορρέει από αυτή. Αν ο συντονισμός αυτός έλλειπε, δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η ασυμφωνία προήλθε από την ίδια αρχή.

Μετά την ψυχή ως ολότητα, ο Πρόκλος επικεντρώνεται στις αριθμητικές διαιρέσεις της και τις συνδέσεις των διαιρέσεων αυτών, κατά αρμονικούς λόγους. Δεδομένου ότι η ψυχή είναι μια πολλαπλότητα, ολότητα και μέρη, ταυτόχρονα ομοιόμορφα (μονοειδή) και πολύμορφα (πολυειδή), είναι αναμφίβολα απαραίτητο ότι, μετά την ενοποιημένη ύπαρξή της, πρέπει να εξεταστεί η πορεία της από την αιτία της. Κάθε πολλαπλότητα που υπάρχει έξω από το Εν, έχει την ανάγκη της αρμονίας, αν δεν πρόκειται να είναι ασυντόνιστη με τον εαυτό της και αόριστη. Τα μέρη της ψυχής εκδηλώνουν την πολλαπλότητα που ενυπάρχει σε αυτά, προχωρώντας στη διαίρεση

---

<sup>754</sup> Πρόκλος, *Εἷς τόν Τιμαίον Πλάτωνος*, II, 141.23-142.2.

της μιας ουσίας, ενώ οι δυνάμεις των αρμονικών λόγων που τη συγκρατούν, εκδηλώνουν τις συνδέσεις που βρίσκονται στην ουσία της<sup>755</sup>. Ο Πρόκλος περιγράφει το πρώτο τμήμα της ψυχής, χρησιμοποιώντας όρους που παραπέμπουν στη μονάδα των αριθμών, δηλαδή τον αριθμό 1, ο οποίος παραμένει στην δική του ενότητα και από τον οποίο προέρχονται οι υπόλοιποι αριθμοί. Διότι το ένα μέρος που παρήγαγε ο θεός, πρέπει να παραμείνει ένα και αδιαίρετο, ενώ όλο το πλήθος των μορφών που εκκινούν από αυτό και το έχουν ως αρχή τους, πρέπει να είναι αντίθετο σε ένα άπειρον διαιρέσεων. Έτσι, η ουσία της ψυχής είναι μια και όχι μια που έχει καθιερωθεί σύμφωνα με αριθμητικά όρια, καθορισμένα και σταθερά, έτσι ώστε σε αυτό να φαίνεται ότι η ψυχή είναι ένας αριθμός, ότι κατέχει αυτό που μοιάζει με τη ρίζα των μερών της, ως αδιαίρετο και αληθινό ένα<sup>756</sup>. Το πρώτο μέρος της ψυχής μοιάζει με τη μονάδα στο ότι είναι η ρίζα από την οποία πηγάζει η πολλαπλότητα των φορμών της ψυχής. Η ψυχή λοιπόν, είναι αριθμός ή αριθμητική, αλλά όχι με τη συμβατική έννοια που ένας αριθμός ή η αριθμητική γίνεται κατανοητή.

Αν το ανωτέρω αληθεύει, είναι σαφές ότι όσο περισσότερα κι αν είναι τα μέρη, μετρώντας τα όλα μαζί ως το ίδιο άθροισμα, τόσο μεγαλύτερο θα είναι το πλήθος των μονάδων από τις οποίες αποτελείται/συντίθεται η ψυχή. Κάθε μια από αυτές τις μονάδες δεν θα είναι μαθηματικές, διότι οι μαθηματικές μονάδες είναι της τάξης της ουσίας (ανούσιες), ούτε θα είναι φυσικές, διότι βρίσκονται σε μια υποκείμενη ύλη, αλλά η κάθε μια θα είναι μια ουσία, ασώματη, αποτελούμενη από ενδιάμεσα γένη<sup>757</sup>. Εξαιτίας αυτού, η κάθε μια, αν και δεν θα είναι μεμονωμένη, αλλά συμμετέχουσα σε ένα ορισμένο σύνολο, δεν θα διαιρείται σε παρόμοια μέρη, κι έτσι, θα διαφέρει από εκείνη την ενσώματη, που χωρίζεται απείρως σε παρόμοιες φόρμες<sup>758</sup>. Η ψυχή είναι ένας αριθμός που είναι ενδιάμεσος μεταξύ των νοητών και των αισθητών αριθμών. Ο Πρόκλος απαριθμεί τέσσερα είδη αριθμών, καθώς και τέσσερα είδη αρμονίας<sup>759</sup>. Τα είδη των αριθμών είναι θεϊκά, είναι της τάξης των ουσιών/ουσιωδών, τα ψυχικά, τα

---

<sup>755</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 163.25-164.3.

<sup>756</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 164.12-19.

<sup>757</sup> Το μέσο Είναι, Ἴδιο, Ἄλλο.

<sup>758</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 164.19-28.

<sup>759</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 161.25-32.

σωματικά/φυσικά, τα οποία είναι ομοιόμορφα (*ενοειδή*), ακίνητα, αυτοκινούμενα και κινούμενα από έξω (ετεροκίνητα) αντίστοιχα<sup>760</sup>.

Οι αρμονίες, που συντονίζουν ή συντάσσουν την πολλαπλότητα, προέρχονται από τη μονάδα κάθε είδους θεϊκού αριθμού. Ο Πρόκλος αρνείται ότι ο αριθμητικός αριθμός είναι ίδιος με τον ψυχικό αριθμό, ενώ αποδέχεται ότι ο πρώτος διαφέρει από τον φυσικό αριθμό. Κι αυτό γιατί, ο αριθμητικός/μαθηματικός αριθμός καταλαμβάνει μια θέση μεταξύ του αριθμού των ουσιών της ψυχής και του αριθμού που παρουσιάζονται στα σώματα. Επομένως, ο Πρόκλος αρνείται ότι οι μονάδες στην ουσία της ψυχής είναι μαθηματικές. Τα μαθηματικά είμαι μια προβολή των λόγων στην ουσία της ψυχής, άρα συνιστούν την ενέργειά της. Τα μέρη στα οποία χωρίζεται η ψυχή αντλούνται απευθείας από τον *Τίμαιο*. Σύμφωνα με αυτόν, η διαίρεσή τους από τον δημιουργό είναι η εξής: πρώτα, δημιούργησε ένα μέρος από το σύνολο και στη συνέχεια ένα άλλο διπλάσιο, ακολουθούμενο από ένα τρίτο, μιάμιση φορές μεγαλύτερο από το δεύτερο και τρεις φορές μεγαλύτερο από το πρώτο. Το τέταρτο μέρος ήταν δύο φορές μεγαλύτερο από το δεύτερο, το πέμπτο τρεις φορές μεγαλύτερο από το τρίτο, το έκτο οκταπλάσιο από το πρώτο και το έβδομο είκοσι επτά φορές μεγαλύτερο του πρώτου<sup>761</sup>. Αν το πρώτο μέρος της ψυχής ληφθεί ως μονάδα ή ως ο αριθμός 1, η σειρά των μερών μπορεί να αποδοθεί αριθμητικά ως 1, 2, 3, 4, 9, 8 και 27<sup>762</sup>. Στην πραγματικότητα, αυτή η σειρά είναι δύο σειρές: 1, 2, 4, 8 και 1, 3, 9, 27, στις οποίες κάθε όρος είναι είτε διπλάσιος του προηγούμενου στην πρώτη σειρά, είτε τριπλάσιός του στη δεύτερη σειρά.

Η αναλογία που ισχύει μεταξύ των όρων της ανωτέρω σειράς, ονομάζεται «γεωμετρική», καθώς είναι μια αναλογία στην οποία για οποιουδήποτε τρεις όρους, ο μέσος όρος υπερβαίνει τον πρώτο όρο κατά τον ίδιο λόγο που ο τελευταίος όρος υπερβαίνει τον μέσο όρο. Επειδή και στις δύο επιμέρους σειρές που προκύπτουν, ο ακόλουθος όρος είναι πάντα διπλός ή τριπλός, διατηρείται πάντα η ίδια αναλογία σε όλη την έκταση της σειράς. Άρα, το 2 είναι διπλάσιο 1, το 4 είναι διπλάσιο 2, και το 8 είναι διπλάσιο 4. Ομοίως, το 3 είναι τριπλάσιο 1, το 9 είναι τριπλάσιο 3 και το 27 είναι

---

<sup>760</sup> Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι οι μαθηματικές μονάδες είναι ανούσιες. Δεν αναφέρεται στους ουσιώδεις αριθμούς του Νου, αλλά στην ουσία της ψυχής. Ο αριθμός λοιπόν της ψυχής είναι ο ψυχικός αριθμός.

<sup>761</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 35b-c.

<sup>762</sup> Cornford, (1997), 66-72.

τριπλάσιο 9. Ο δημιουργός στη συνέχεια συμπλήρωσε τα διαστήματα μεταξύ του κάθε όρου αυτής της σειράς, με δύο μέσους όρους. Ο ένας υπερβαίνει το πρώτο άκρο κατά το ίδιο κλάσμα των άκρων, κατά το οποίο υπερέβη το δεύτερο και ο δεύτερος σημαίνει υπέρβαση του πρώτου άκρου κατά έναν αριθμό ίσο με αυτόν κατά τον οποίο υπερέβη το δεύτερο<sup>763</sup>. Αυτές οι δύο αναλογίες είναι αρμονικές και αριθμητικές, οι οποίες μαζί με τις γεωμετρικές συνθέτουν τις τρεις θεμελιώδεις αναλογίες για τις οποίες μιλάει ο Πρόκλος. Η αρμονική αναλογία είναι αναλογία κατά την οποία ο ενδιάμεσος όρος υπερβαίνει τον πρώτο όρο κατά ένα ορισμένο κλάσμα και υπερβαίνει τον δεύτερο όρο κατά το ίδιο κλάσμα του δεύτερου όρου. Για παράδειγμα, στη σειρά 3, 4, 6, το 4 υπερβαίνει το 3 κατά 1, το οποίο είναι το 1/3 του 3, ενώ υπερβαίνεται κατά 2, που είναι το 1/3 του 6. Η αριθμητική αναλογία είναι μια αναλογία όπου ο μέσος όρος υπερβαίνει τον πρώτο κατά τον ίδιο αριθμό, με τον οποίο υπερβαίνεται από τον τελευταίο. Για παράδειγμα, στη σειρά 1, 2, 3, το 2 υπερβαίνει το 1 κατά 1, ενώ υπερβαίνεται από το 3 κατά επίσης, 1<sup>764</sup>.

Σύμφωνα με τον Πρόκλο, τα αρχικά επτά μέρη της ψυχής, όπως χωρίζονται από τον δημιουργό, κατασκευάζονται βάσει γεωμετρικών, αρμονικών και αριθμητικών αναλογιών. Αυτές, είναι τέτοιες που συνδέουν την ψυχή, δηλαδή συνδέουν τα μέρη της και την ενοποιούν, παρ' όλο που έχει χωριστεί σε διάφορα τμήματα από τον δημιουργό της. Όσον αφορά στα επτά μέρη της ψυχής, η μια αναλογία (λόγος) από τις γεωμετρικές αναλογίες ενώνει οτιδήποτε χωρίζεται, κατά τρόπο κατάλληλο για την ουσία. Το ίδιο κάνει η αρμονική μεσότητα σύμφωνα με το Ίδιο και η αριθμητική σύμφωνα με το Άλλο<sup>765</sup>. Επιπλέον, οι αρμονικές και οι αριθμητικές αναλογίες, παρεμβάλλονται μεταξύ των επτά διαστημάτων που βρίσκονται σε γεωμετρική αναλογία, επειδή κάθε Ίδιο και κάθε Άλλο περιέχονται από την ουσία και την αρμονία, η οποία ανήκει στην ουσία<sup>766</sup>. Τα πιο μερικά διαστήματα που συμπληρώνουν τους όρους που έχουν ήδη καθοριστεί από τις γεωμετρικές, τις αρμονικές και τις αριθμητικές αναλογίες, είναι για τον Πρόκλο πιο μερικοί δεσμοί, δεδομένου ότι δεν μοιράζονται τον καθολικό χαρακτήρα των αρχικών τριών αναλογιών. Ο ίδιος ονομάζει τα πιο μερικά διαστήματα λόγους, αντί για αναλογίες. Κι αυτό, γιατί μια αναλογία αποτελείται από περισσότερες της μιας

<sup>763</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 36a.

<sup>764</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 18.21-20.9.

<sup>765</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 209.32-210.2.

<sup>766</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 210.4-5.

αναλογίες, είτε πρόκειται για την ίδια που επαναλαμβάνεται, όπως συμβαίνει στη γεωμετρική αναλογία, είτε αν αυτή εμπεριέχει διαφορετικούς λόγους, όπως συμβαίνει στις αρμονικές και τις αριθμητικές αναλογίες. Η συμβολική ερμηνεία αυτού του δόγματος έγκειται στο ότι στην ουσία της ψυχής υπάρχουν περισσότεροι καθολικοί και περισσότερο μερικοί λόγοι, που χρησιμεύουν ως εικόνες των διαφόρων όψεων του ανώτερου κόσμου και ως παραδείγματα των διαφόρων όψεων του κατώτερου αντίστοιχού του.

Η αναλογία/οι αναλογίες ενοποιούν αυτό που χωρίζεται σύμφωνα με τον Πρόκλο, στον βαθμό που είναι κάτι που παραμένει πανομοιότυπο σε όλα τα διαφορετικά μέρη/μέλη/όρους μιας δεδομένης σειράς. Παρ' όλο που αυτά διαφέρουν μεταξύ τους, η μεταξύ τους αναλογία παραμένει σε ισχύ, ίδια και σταθερή. Αυτή η σταθερότητα στη μεταξύ τους συνάφεια/σχέση/συσχέτιση, επιτρέπει στον Πρόκλο να περιγράψει μια αναλογία με οντολογικούς όρους, ως εκείνη που ενοποιεί και δεσμεύει αυτό που κατανοεί. Τα μέλη/μέρη/όροι μιας σειράς σε αναλογία είναι «ένα», υπό την έννοια ότι μια τυχαία ομαδοποίηση αριθμών δεν είναι και δεν μπορεί να είναι. Εξάλλου, οι τρόποι με τους οποίους οι τρεις διαφορετικές αναλογίες ενοποιούν τα μέλη/μέρη/όρους, λαμβάνονται ως συμβολικές εκφράσεις του τρόπου με τον οποίο τα διαφορετικά μέρη της ψυχής, που αποτελούνται από το Είναι, το ίδιο και το Άλλο, συνδέονται και ενοποιούνται. Κάθε δεσμός είναι ένα είδος ενοποίησης/ένωσης, άρα, αν οι μεσότητες/ενδιάμεσα είναι δεσμοί, δηλαδή ενοποιήσεις αυτού που δεσμεύουν, τότε αυτό που ακολουθεί είναι σαφές και ξεκάθαρο: οι μεσότητες εκτείνονται σε όλη την Ουσία και ενοποιούν τα πολλαπλά της μέρη σε ένα σύνολο, ενώ λαμβάνουν τη δύναμη να ενώνουν τις πολλαπλές διαφορετικές μορφές.

Από τις τρεις αυτές μεσότητες, το γεωμετρικό συνδέει ό,τι είναι της τάξης της ουσίας στην ψυχή, διότι η ουσία είναι ένας λόγος που διατρέχει το σύνολό της και συγκρατεί το πρώτο, το μεσαίο και το έσχατο μέρος, όπως ακριβώς στη γεωμετρική μεσότητα ένας και ο αυτός λόγος, εκτείνεται παντελώς στους τρεις όρους/μέρη/μέλη. Η αρμονική μεσότητα συγκρατεί όλα τα Ίδια που διαιρούνται στην ψυχή, παρέχοντας μια κοινότητα αναλογιών προς τους ακραίους όρους και μια συγγενή ένωση, που φαίνεται εντονότερα στα πιο καθολικά μέρη και αχνότερα στις πιο μερικές φόρμες, όπως ακριβώς συμβαίνει με το Ίδιο. Η αριθμητική μεσότητα δεσμεύει το Άλλο όλων των ειδών που ανήκουν στην πρόοδο της ψυχής και υπάρχουν λιγότερο στα ανώτερα μέλη μιας τάξης και περισσότερο στα κατώτερα της. Το Άλλο κυριαρχεί στο πιο

μερικό, ενώ το Ίδιο κυριαρχεί στο πιο καθολικό και μεγαλύτερο. Αμφότερα, βρίσκονται σε μια σχέση αμοιβαιότητας μεταξύ τους, όπως ακριβώς το Ίδιο και το Άλλο. Και όπως η ουσία είναι η μονάδα του Ίδιου και του Άλλου, έτσι και η γεωμετρική μεσότητα είναι η μονάδα της αρμονικής και της αριθμητικής μεσότητας<sup>767</sup>.

Η ουσία της ψυχής λαμβάνεται ως αυτή που είναι πανομοιότυπη στο σύνολό της<sup>768</sup>, ενώ ο τρόπος με τον οποίο η πρώτη ενοποιείται, είναι ίδιος και κοινός με εκείνον με τον οποίο ενοποιούνται οι όροι της γεωμετρικής αναλογίας. Επομένως, η γεωμετρική αναλογία, στην οποία διατηρείται η ίδια αναλογία μεταξύ όλων των μερών/μελών/όρων, περιγράφει συμβολικά τη σχέση που ισχύει μεταξύ των διαφόρων ουσιών της ενιαίας ουσίας της ψυχής. Η υποδιαίρεση της γεωμετρικής αναλογίας με τις αρμονικές και τις αριθμητικές αναλογίες, αντιπροσωπεύει συμβολικά τα τμήματα του Ίδιου και του Άλλου, που υπάρχουν στην ενιαία ουσία της ψυχής. Ο τρόπος με τον οποίο ενοποιούνται οι όροι στην αρμονική αναλογία είναι ο ίδιος με τον τρόπο με τον οποίο ενοποιούνται τα διάφορα διαιρεμένα τμήματα του Ίδιου. Διαφέρουν μεταξύ τους, υπό την έννοια ότι χωρίζονται μεταξύ τους. Και ομοίως, τα δύο άκρα σε αρμονική αναλογία διαφέρουν μεταξύ τους γιατί είναι διαφορετικοί αριθμοί, που έχουν στο μεταξύ τους έναν τρίτο, ενδιάμεσο όρο. Ωστόσο, στην ψυχή, τα εν λόγω διαιρεμένα τμήματα αποτελούν μέρη του Ίδιου, ενώ στην αρμονική αναλογία, και τα δύο άκρα σχετίζονται με τον μέσο όρο. Ως εκ τούτου, παρ' όλο που διαιρούνται, ενώνονται με την ομοιότητα που παρέχει η αναλογία. Το ότι αυτό φαίνεται εντονότερα στα πιο καθολικά μέρη και λιγότερο στα πιο μερικά, εξηγείται από την πρόκληση θέση, σύμφωνα με την οποία σε αρμονική αναλογία το διάστημα μεταξύ του μέσου και του ανώτερου όρου είναι μεγαλύτερο συγκριτικά με εκείνο που παρεμβάλλεται μεταξύ του μέσου και του κατώτερου όρου<sup>769</sup>.

Τα διάφορα μέρη του Άλλου, ενοποιούνται στην ψυχή μέσω της αριθμητικής αναλογίας, με τρόπο που ταιριάζει στην Ετερότητα, αν και θεωρητικά, προορίζονται να παραμείνουν διαχωρισμένα. Η αριθμητική αναλογία λειτουργεί δεσμευτικά, καθώς τα διαστήματα μεταξύ των όρων της είναι όλα πανομοιότυπα. Ωστόσο, είναι

---

<sup>767</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 199.02-22.

<sup>768</sup> Η ουσία χρησιμοποιείται έτσι ώστε να σημαίνει, τόσο την ουσία σε αντίθεση με τη δύναμη και την ενέργεια, όσο και την ουσία ως το ενδιάμεσο είδος ύπαρξης στην ψυχή, σε αντίθεση με το ενδιάμεσο είδος του Ίδιου και του Άλλου.

<sup>769</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 199.32.

κατάλληλη για την Ετερότητα, καθώς αποδίδει στον μεγαλύτερο αριθμό ένα διάστημα που είναι μικρότερο κλάσμα αυτού του αριθμού και στον μικρότερο, ένα διάστημα που είναι μεγαλύτερο κλάσμα του. Για παράδειγμα, στην αριθμητική αναλογία 4, 5, 6, το ενδιάμεσο διάστημα μεταξύ κάθε όρου και του επόμενου ή του προηγούμενου είναι ο αριθμός 1. Αλλά, αν το ένα ισοδυναμεί με το  $1/4$  του 4, θα ισοδυναμεί με το  $1/6$  του 6. Το μεγαλύτερο κλάσμα για τον μικρότερο αριθμό και το μικρότερο κλάσμα για τον μεγαλύτερο αριθμό καταδεικνύει την καταλληλότητα της εν λόγω αναλογίας όσον αφορά στην Ετερότητα<sup>770</sup>. Έτσι η ουσία της ψυχής, κατά τον Πρόκλο, έχει ισχυρή συγγένεια με τον αριθμό. Είναι περιορισμένη πολλαπλότητα, καθώς αποτελείται από τις μεσότητες Είναι/ουσία, Ίδιο και Άλλο, στις οποίες το Πέρασ και το Άπειρο βρίσκονται σε ισορροπία. Αυτή η περιορισμένη πολλαπλότητα μοιάζει με την ενότητα και την πολλαπλότητα των αριθμών που βασίζονται στη μονάδα. Επιπλέον, αυτή η περιορισμένη πολλαπλότητα συνδέεται με την αναλογία, η οποία περιγράφεται καλύτερα μέσω της εικόνας της, που είναι μαθηματική αναλογία.

Ο Πρόκλος συνοψίζει την αφήγησή του για τη σημασία των αρχικών επτά (7) μερών της ψυχής, όπως αυτά χωρίστηκαν από τον δημιουργό, στο Σχολίο του για τον πλατωνικό *Τίμαιο*. Συγκεκριμένα διατυπώνει ότι η ουσία της ψυχής διακρίνεται σε επτά (7) μέρη, τα οποία μένουν, προοδεύουν και επιστρέφουν ως αιτία της πορείας και της αναστροφής τόσο της ουσίας που διαμοιράζεται μεταξύ των σωμάτων, όσο και των σωμάτων (ξεχωριστά). Επειδή η ψυχή έχει υποστασιοποιηθεί έτσι ώστε να είναι ενδιάμεση μεταξύ των αδιαίρετων και των διαιρεμένων, μιμείται το αδιαίρετο μέσω της τριάδας των μερών<sup>771</sup> και αγκαλιάζει εκ των προτέρων το διαιρεμένο μέσω της τετράδας τους<sup>772</sup>.

Το πρώτο μέρος, το οποίο αντιπροσωπεύεται από τον αριθμό 1, είναι το πιο διανοητικό, το νοερότατο, και το υψηλότερο μέρος της ψυχής. Ενώνεται με το ίδιο το Εν και επίσης με ολόκληρη την Ύπαρξη της ψυχής. Ονομάζεται «ένα», λόγω της ομοιότητάς του με την ενότητα. Αυτό το τμήμα, σύμφωνα με τον Πρόκλο, είναι ανάλογο προς την αιτία και το κέντρο της ψυχής, και μέσω αυτού η τελευταία

---

<sup>770</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 202.3-30.

<sup>771</sup> Ο Πρόκλος διαχωρίζει τα επτά μέρη στην τριάδα που περιλαμβάνει τους αριθμούς 1, 2, 3 και την τετράδα που περιλαμβάνει τους αριθμούς 4, 9, 8 και 27.

<sup>772</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 205.24-30.

παραμένει εκεί που είναι, χωρίς να απομακρύνεται ή να εγκαταλείπει το Όλο. Με άλλα λόγια, το 1 («ένα»), η μονάδα, αντιπροσωπεύει το πρώτο τμήμα της ψυχής, καθώς στην πρόκληση αριθμητική σκέψη, η μονάδα της ψυχής είναι επίσης και μονάδα των αριθμών, χωρίς όμως να χάνει τη θέση της ως το υψηλότερο τμήμα της ψυχής. Τα επόμενα μέρη της προχωρούν αποχωρώντας από την ενότητα του πρώτου τμήματος, με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο οι επόμενοι αριθμοί, οι οποίοι έπονται του 1, προχωρούν από τη μονάδα, απομακρυνόμενοι από αυτή, δηλαδή από τον αριθμό 1 και εν τέλει από την ενότητα<sup>773</sup>.

Το δεύτερο μέρος, που αντιπροσωπεύεται από τον αριθμό 2, πολλαπλασιάζει αυτό που βρίσκεται μπροστά του, μέσω των παραγωγικών (γενετικών) προόδων, που υποδεικνύονται από τη δυάδα (=2). Η εν λόγω δυάδα εκδηλώνει όλες τις προόδους της ουσίας της ψυχής<sup>774</sup>. Ο αριθμός 2 θεωρείται ότι αντιπροσωπεύει την πορεία, την εξέλιξη, την πρόοδο, επειδή είναι το πρώτο επίπεδο απομάκρυνσης από την ενότητα, από τον αριθμό 1, το οποίο στην πραγματικότητα είναι η διπλή μονάδα. Ο Πρόκλος περιγράφει το δεύτερο μέρος της ψυχής ως διπλό του πρώτου και ως εκ τούτου, μίμηση της αόριστης δυάδας και του Απείρου της νοητής. Η «αόριστη δυάδα» είναι ένας όρος που χρησιμοποιείται σπανίως στη πρόκληση σκέψη, αλλά στην περίπτωση αυτή, ο Πρόκλος την εκλαμβάνει ως ισοδύναμη με το Πρώτο Άπειρο, που μαζί με το Πρώτο Πέρας, συνιστούν τις αρχές αμέσως κάτω από το ένα. Το δεύτερο μέρος της ψυχής είναι ανάλογο με την αρχή κάθε πολλαπλότητας και προόδου, άρα είναι ανάλογο του Πρώτου Απείρου, καθώς το πρώτο τμήμα της ψυχής είναι ανάλογο με τη Μονάδα που παραμένει<sup>775</sup>.

Το τρίτο τμήμα, που αντιπροσωπεύεται από τον αριθμό 3, ισοδυναμεί με τη στιγμή της αναστροφής μέσα στην ουσία της ίδιας της ψυχής. Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι το τρίτο αυτό τμήμα κάνει όλη την ψυχή να επιστρέψει πίσω στην αρχή της και είναι αυτό που εξελίσσει την ψυχή έτσι, ώστε να παραμένει ενιαία. Ουσιαστικά, το

---

<sup>773</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 203.30-204.21. Σε αυτό το σημείο, ο Πρόκλος επισημαίνει ότι το πρώτο μέρος της ψυχής δεν είναι απόλυτο ένα. Περισσότερο, μοιάζει με το Εν επειδή συνιστά μια ενοποιημένη πολλαπλότητα.

<sup>774</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 204.21-23.

<sup>775</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 176.8-177.3 και II, 204.21-25· Πρόκλος, *Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, III, 37.21-38.7.



τρίτο μέρος κάνει την ψυχή να συνεξελίσσεται προς τις αρχές<sup>776</sup>. Με τον ίδιο τρόπο που ο αριθμός 1 είναι κατάλληλος για να περιγράψει τη μονάδα της ψυχής και ο αριθμός 2 για να αποδώσει τη δυαδική αρχή της προόδου, ο Πρόκλος πιστεύει ότι ο αριθμός 3 είναι κατάλληλος για τη στιγμή και το γεγονός της επιστροφής. Συγκεκριμένα, δηλώνει ότι το 3 έχει μεγαλύτερη συγγένεια με το 1 παρά με το 2, καθώς το 1 μπορεί να διαιρεθεί στο 3 με έναν ακέραιο αριθμό, ενώ το 2 δεν διαιρείται σε 3 εκτός από το κλάσμα  $\frac{2}{3}$ . Αυτό είναι συμβολικό του τρόπου με τον οποίο το τρίτο μέρος μετριέται από το πρώτο και γεμίζει με «ενοποίηση» από αυτό, με αποτέλεσμα να προκύπτει ως συνεχόμενο αυτού. Ο Πρόκλος αναγνωρίζει το τρίτο μέρος της ψυχής ως τη στιγμή εκείνη που εκκινεί η αναστροφή, ακολουθώντας τη σκέψη του Πλάτωνος, ο οποίος, κατά ανάλογο τρόπο, αναγνώρισε τη σύνδεση του αριθμού 3 με τον αριθμό 1, αντί του αριθμού 2<sup>777</sup>.

Οι αριθμητικοί προσδιορισμοί των τριών πρώτων μερών, τις οποίες ο Πρόκλος αποκαλεί «τριάδα» των μερών, έχουν αναφορά στην παραμονή, στην εξέλιξη και την αναστροφή της ίδιας της ψυχής. Τα εναπομείναντα τέσσερα (4) μέρη, αποτελούν την «τετράδα» των μερών, διέπουν τις οντότητες που βρίσκονται χαμηλότερα από την ψυχή και οι αριθμητικοί τους προσδιορισμοί το αποδίδουν αυτό συμβολικά. Ειδικότερα, το τέταρτο και το πέμπτο μέρος, που αντιπροσωπεύονται από τους αριθμούς 4 και 9 αντίστοιχα, είναι διανοητικές αιτίες του σώματος όντος, που διαιρείται μεταξύ των σωμάτων<sup>778</sup>. Αυτό, αναφέρεται στο ενδιάμεσο επίπεδο των Μορφών ή των λόγων που υπάρχουν μεταξύ της ψυχής αυτής καθαυτήν και του σώματος. Ο αριθμός 4 και ο αριθμός 9 είναι κατάλληλοι για να περιγράψουν τις αιτίες αυτού του επιπέδου, καθώς, σύμφωνα με τον Πρόκλο, είναι επίπεδοι ή τετραγωνικοί αριθμοί. Ο Πρόκλος βέβαια, δεν διευκρινίζει περαιτέρω τι εννοεί σε αυτό το σημείο και με αυτή την αναφορά. Θα μπορούσε, υποθετικά μόνο, να ερμηνευτεί ότι οι εν λόγω αριθμοί, άρα και τα μέρη, ως επίπεδες μορφές, είναι δύο διαστάσεων, που είτε βρίσκονται μεταξύ των μονοδιάστατων και των τρισδιάστατων, όπως οι Μορφές διαιρούνται μεταξύ των σωμάτων, και είναι ενδιάμεσες μεταξύ της ψυχής και του

---

<sup>776</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 204.26-27.

<sup>777</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 204.25-205.2.

<sup>778</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 205.3-5.

Σώματος, είτε συνιστούν το πέρασ του σώματος, όπως οι μορφές διαιρούνται μεταξύ των σωμάτων, οι οποίες τα οριοθετούν αλλά δεν ταυτίζονται μαζί τους.

Αργότερα ο Πρόκλος φαίνεται να τάσσεται με τη δεύτερη ερμηνεία, όταν λέει ότι η ψυχή, μέσω του τέταρτου και του πέμπτου τμήματος, παράγει το είδος του όντος που είναι ασώματο, αλλά και αχώριστο από το σώμα<sup>779</sup>. Αυτό υποδηλώνει μάλλον, τη μαθηματική αναλογία με την οποία το επίπεδο θεωρείται το πέρασ του στερεού, χωρίς όμως το ίδιο να είναι μέρος του, καθώς το σημείο τελειώνει τη γραμμή, αλλά δεν είναι μέρος της. Κι αυτό, γιατί ούτε η γραμμή ούτε το σημείο, αποτελούνται από σημεία ή επίπεδα<sup>780</sup>. Υπάρχουν δύο μέρη σε αυτή την κατηγορία: το ένα, που προέρχεται από το δεύτερο τμήμα και το ένα, που προέρχεται από το τρίτο. Αυτά αντιπροσωπεύουν αυτά καθαυτά την εξέλιξη και την αναστροφή της ψυχής αντίστοιχα. Ως εκ τούτου, το τέταρτο και το πέμπτο τμήμα χωρίζονται στο τμήμα που προέρχεται από το 2, το οποίο εμπεριέχει από μόνο την αιτία της προόδου και της δημιουργίας του όντος που διαιρείται μεταξύ των σωμάτων, και το τμήμα που προέρχεται από το 3, το οποίο περιέχει την αιτία της αναστροφής και της τελειότητας του ίδιου. Πιο συγκεκριμένα, το τέταρτο μέρος είναι η αιτία της πορείας προς την πολλαπλότητα των σωμάτων, δηλαδή προς τη διαίρεσή τους, ενώ το πέμπτο μέρος είναι η αιτία της αναστροφής τους, η οποία, σύμφωνα με τον Πρόκλο, είναι γνωστική<sup>781</sup>.

Το έκτο και το έβδομο μέρος της ψυχής, που αντιπροσωπεύονται από το 8 και το 27 αντίστοιχα, αναφέρονται στην κυριότητα των αιτιών της εξέλιξης και της αναστροφής των ίδιων των σωμάτων, από την ίδια την ψυχή. Αυτό συμβαίνει επειδή το 8 και το 27 είναι κύβιοι, δηλαδή τρισδιάστατοι αριθμοί και ως εκ τούτου, συνιστούν τους καταλληλότερους τρόπους αναπαράστασης των αιτιών του σώματος<sup>782</sup>. Σε αυτό το σημείο, θα πρέπει να τονιστεί ότι ο Πρόκλος δεν πιστεύει ότι τα μέρη της ψυχής είναι κυριολεκτικά οι αριθμοί 1, 2, 3, 4, 9, 8 και 27. Αντίθετα, αυτή η διπλή σειρά αριθμών αντιπροσωπεύει συμβολικά τα επτά αρχικά μέρη της ψυχής, υπό το πρίσμα ότι οι αριθμοί, σύμφωνα με τον Πρόκλο, συσχετίζονται μεταξύ τους όπως ακριβώς

---

<sup>779</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 209.25.

<sup>780</sup> Δεν είναι δυνατό ένα άθροισμα αριθμού σημείων να φτάσει σε μια ευθεία γραμμή, καθώς δεν έχει μέγεθος. Κατά ανάλογο τρόπο, ένα επίπεδο είναι μόνο δισδιάστατο και έτσι, σε καμία περίπτωση δεν καθίσταται τρισδιάστατο, ακόμα κι αν τοποθετηθεί πάνω του ένα στερεό αντικείμενο.

<sup>781</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 205.2-17.

<sup>782</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 205.17-24.

συσχετίζονται μεταξύ τους τα μέρη της ψυχής. Για τον λόγο αυτό, η μαθηματική αναπαράσταση μπορεί να αποκαλύψει αυτό που βρίσκεται πάνω και πέρα από αυτήν, και να στρέψει το ανθρώπινο νου έτσι, ώστε να ενατενίζει αυτό που βρίσκεται πάνω από αυτήν. Σε αυτή την περίπτωση η ψυχή, και συγκεκριμένα η μερική ανθρώπινη ψυχή, στοχάζεται τον εαυτό της με έναν ορισμένο τρόπο. Ωστόσο, η οντολογική διαφορά μεταξύ της ανθρώπινης σκέψης και των μερών της ψυχής του Κόσμου είναι αρκετά σημαντική, ώστε αυτό το είδος συμβολικής αναπαράστασης να έχει βαρύτητα. Η ανθρώπινη λογιστική σκέψη λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της ενέργειας της μερικής ψυχής, ενώ αυτό που συλλογίζεται ο Πρόκλος στο Σχόλιό του για τον πλατωνικό *Τίμαιο*, είναι η ουσία της ψυχής, η οποία, κατά μια έννοια, αποτελεί την ψυχή του Κόσμου.

Ο Πρόκλος θέτει ένα ερώτημα σχετικά με την οντολογική κατάσταση της γεωμετρικής ύλης, που τον οδηγεί σε μια συζήτηση για τη φαντασία, ως προβολή των γεωμετρικών λόγων<sup>783</sup>. Από τη μια, αν τα σχήματα, για τα οποία κάνουν λόγο οι γεωμέτρεις, είναι αισθητά, τότε αναπόφευκτα συνδέονται με την αισθητή και απτή ύλη. Αυτό σημαίνει ότι δεν θα μπορούσαν να οδηγήσουν τον άνθρωπο στον στοχασμό των νοητών, τα οποία συνδέονται κατεξοχήν με κάθε τι άυλο. Εξάλλου, μεταξύ των αισθητών αντικειμένων δεν εντοπίζονται οι τέλειες γωνίες, οι τέλειες ευθείες γραμμές ή τα τέλεια σημεία, τα οποία όμως υπάρχουν στη γεωμετρία. Στη γεωμετρία, τα συμπεράσματα που εξάγονται είναι αδιαμφισβήτητα, γεγονός που συνδέεται με την αμεταβλητότητα της ύλης των σχημάτων της. Κι αυτό γιατί, αν στη γεωμετρία τα σχήματα αποτελούνταν από τη μεταβαλλόμενη ύλη των αντικειμένων της αίσθησης, τα συμπεράσματα των γεωμετρών δεν θα ήταν ασφαλή<sup>784</sup>. Από την άλλη, εγείρονται ερωτήματα όσον αφορά στη δυνατότητα ύπαρξης του υποκειμένου της γεωμετρίας εκτός της ύλης, εκτός του κόσμου των αισθητών αντικειμένων. Κι αυτό γιατί, το καθαρό και ξεχωριστό από την υλική πραγματικότητα γεωμετρικό σχήμα, δεν θα είχε ούτε μέρος, ούτε σώμα, ούτε μέγεθος.

Ο Πρόκλος, διαχειρίζεται τα προβλήματα, αποδεχόμενος δύο διακριτούς τύπους υποκειμένης ύλης: την ύλη που συνδέεται με την αίσθηση και την ύλη των

---

<sup>783</sup> O'Meara, (1989) 167-169· Mueller, J. (1987). «Mathematics and Philosophy in Proclus' Commentary on Book I of Euclid's Elements», στο: Pépin, J. & Saffrey, H.D. (eds), *Proclus lecteur et interprète des anciens, Actes du Colloque internationale du C.N.R.S.*, 2-4 Octobre, Paris, 305-318.

<sup>784</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 49.4.

αντικειμένων της φαντασίας. Επομένως, η πρώτη εντοπίζεται αποκλειστικά στα αισθητά πράγματα και η δεύτερη αποκλειστικά στην πολλαπλότητα της φαντασίας<sup>785</sup>. Η τελευταία διακρίνεται από την αίσθηση, όπως επίσης διακρίνεται και από τη διάνοια. Κι αυτό, γιατί το υποκείμενό της βρίσκεται σε μια ύλη που είναι ενδιάμεση της ύλης της αίσθησης και άυλης της διάνοιας. Η φαντασία είναι σε θέση να ενέχει μορφές που έχουν έκταση και διαιρούνται μέσω μιας διαμορφωτικής κίνησης που λαμβάνει χώρα με το σώμα και εντός αυτού<sup>786</sup>. Έτσι, τα μαθηματικά αντικείμενα στη φαντασία είναι σε θέση να τύχουν διαιρέσεων-συγκρίσεων και αυξομειώσεις μεγέθους, καθώς πράγματι προεκτείνονται στην ύλη, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι σχετίζονται μόνο με την ύλη των αισθητών, η οποία είναι ατελής και συνεχώς μεταβαλλόμενη. Ο Πρόκλος πιστεύει ότι η φαντασία βρίσκεται μεταξύ της διάνοιας και της αίσθησης, στον αριστοτελικό «παθητικό νου»<sup>787</sup>. Ως προς το τελευταίο, ο Πρόκλος θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης κατέληξε στον εν λόγω προσδιορισμό προκειμένου να καταδείξει ότι η φαντασία συγγενεύει τόσο με τον ανώτερο νου όσο και με την κατώτερη παθητική αίσθηση. Το γεγονός ότι η φαντασία είναι κάτι ενδιάμεσο, σημαίνει ότι είναι ταυτόχρονα ίδιο και διαφορετικό με όσα «γεινιάζει» προς τα «πάνω» και προς τα «κάτω». Ειδικότερα, η φαντασία είναι παρόμοια με τη διάνοια, το «όμορο» προς τα άνω στοιχείο, επειδή προβάλλει αυτό που συλλαμβάνει, κατανοεί και γνωρίζει έξω από τον εαυτό της, χωρίς να το λαμβάνει με τρόπο παθητικό από έξω. Επίσης, είναι παρόμοιο με την αίσθηση, δηλαδή το «όμορο» στοιχείο προς τα κάτω, καθώς οι λόγοι που προβάλλει υπάρχουν σε μια ύλη, που επιτάσσει την επέκταση προς αυτή, η οποία απέχει παρασάγγας από τη διάνοια.

Αντίθετα, η φαντασία που καταλαμβάνει μια κεντρική θέση στο μέσο αυτών των τύπων γνώσης, αυτο-κινείται προκειμένου να προβάλλει το αντικείμενο της γνώσης. Ωστόσο, επειδή ακριβώς δεν είναι έξω από το σώμα, οδηγεί τα αντικείμενά της έξω από το αδιαίρετο κέντρο της, προς μια διαίρεση, επέκταση και σχηματοποίηση. Για τον λόγο αυτό, οτιδήποτε σκέφτεται είναι σχήμα ή μορφή της σκέψης της. Θεωρεί τον κύκλο ως εκτεταμένο και παρ' όλο που ο εν λόγω κύκλος είναι απαλλαγμένος από

---

<sup>785</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 51.15-17.

<sup>786</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 51.21-22.

<sup>787</sup> Moutsopoulos, E. (1985). *Les structures de l' imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris: Les Belles Lettres· Charles, A. (1971). «L' imagination miroir de l' âme selon Proclus», *Le Neoplatonisme*, Paris: C.N.R.S. 241-248· Breton, (1969), 112-123.

εξωτερική ύλη, κατέχει μια κατανοητή ύλη, η οποία παρέχεται από την ίδια τη φαντασία. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο υπάρχουν περισσότεροι από ένας κύκλοι στη φαντασίωση, καθώς υπάρχουν περισσότεροι από ένας στον κόσμο των αισθήσεων: γιατί με την επέκταση εμφανίζονται επίσης διαφορές στο μέγεθος και τον αριθμό μεταξύ των κύκλων και των λοιπών σχημάτων, όπως είναι τα τρίγωνα<sup>788</sup>. Στη φαντασία, όλοι οι κύκλοι είναι πανομοιότυποι, καθώς είναι όλοι περιπτώσεις του ίδιου λόγου. Αν και είναι δηλαδή όλοι κύκλοι, διαφέρουν ως προς το μέγεθός τους, λόγω της επέκτασης που παρέχει η κατανοητή ύλη.

Αν και η φαντασία βρίσκεται στο ενδιάμεσο της Διάνοιας και της Αίσθησης, ο Πρόκλος θέτει επίσης έναν παραλληλισμό μεταξύ της διάνοιας και της φύσης από τη μια πλευρά, και της φαντασίας και των αισθητηριακών αντικειμένων από την άλλη<sup>789</sup>. Πριν από τα καθολικά σε αίσθηση αντικείμενα είναι τα καθολικά στη φύση και πριν από τα καθολικά στη φαντασία είναι τα καθολικά στη διάνοια. Η δομή του αισθητού κόσμου βασίζεται στις μαθηματικές αρχές και βρίσκεται κάτω από την ψυχή του κόσμου. Η τελευταία προβάλλει τους αδιαίρετους μαθηματικούς λόγους που κατέχει μέσω της Φύσης και παράγει σώμα. Οι μερικές ψυχές των ανθρώπων ωστόσο, ούσες μόνο μικρές «συγγενείς» της παγκόσμιας ψυχής, προβάλλουν τους αδιαίρετους μαθηματικούς λόγους που υπάρχουν στην ύλη, η οποία παράγεται από τη φαντασία. Αν και η ανωτέρω προσέγγιση τονίζει μια αμφίβολη συγκρουσιακή διαφορά μεταξύ της παγκόσμιας ψυχής και της μερικής ψυχής, θα πρέπει να θεωρείται κοινή αλήθεια το γεγονός ότι όλες οι ψυχές μοιράζονται την ίδια δομή. Βάσει αυτής, η φαντασία βρίσκεται μεταξύ της διάνοιας και της αίσθησης τόσο στην ψυχή του κόσμου όσο και στις μερικές ψυχές.

Ο Πρόκλος, αναφερόμενος στη φαντασία, εμμένει στον ενδιάμεσο χαρακτήρα της και σταδιακά φαίνεται ότι προσπαθεί να αποσυνδέσει το γεωμετρικό πλαίσιο, στο οποίο είναι τοποθετημένη, από την ψυχή του κόσμου. Κι αυτό, γιατί η «γεωμετρική» Παγκόσμια ψυχή θα αναμενόταν να εκτελεί διχοτομίες κι άλλες γεωμετρικές λειτουργίες. Ο Πρόκλος κάνει λόγο για τη φύση, που βρίσκεται πάνω από τα καθολικά αντικείμενα της αίσθησης και για τη διάνοια, που βρίσκεται πάνω από τα καθολικά της φαντασίας. Σταδιακά, στην πρόκληση αφήγηση εκλείπουν οι αναφορές στη φύση και

<sup>788</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 52.20-53.05.

<sup>789</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 53.18.

την αίσθηση, και το ενδιαφέρον στρέφεται αποκλειστικά στη διάνοια και τη φαντασία. Η τάση αυτή μπορεί να ερμηνευτεί ως επαναφορά της αίσθησης κάτω από τη φαντασία, η οποία συνδέεται με την προβολή των ουσιωδών λόγων. Συγκεκριμένα, ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η διάνοια, αν και κατέχει τους λόγους, δεν είναι αρκετά ισχυρή για να τους δει να ξεδιπλώνονται κι έτσι τους εκθέτει και τους παρουσιάζει μέσω της φαντασίας<sup>790</sup>. Σε αυτό, η ανάγκη της γεωμετρίας συνδυάζεται με την προβολή των μορφών στη φαντασία.

Η νόηση στη γεωμετρία κάνει χρήση της φαντασίας, καθώς οι συνθέσεις και οι διαιρέσεις των μορφών της είναι φανταστικές. Η γνώση της είναι μια πορεία, μια οδός προς τη διανοητική ουσία, προς το διανοητικό ον, το οποίο, όμως, δεν το έχει εκφράσει ακόμα, καθώς η διάνοια κοιτάζει προς τα έξω. Η τελευταία, αν και ερευνά το έξω με αυτό που έχει μέσα και κάνει χρήση των προβολών λόγων, από μόνη της αυτο-κινείται σε αυτό που βρίσκεται έξω. Αλλά αν θα μπορούσε ποτέ να μαζέψει τις προεκτάσεις και τις φιγούρες, και έβλεπε την πολλαπλότητά τους ως μια άμορφη ενότητα, τότε, γυρνώντας πίσω προς τον εαυτό της, θα έβλεπε εντελώς διαφορετικά τους χωρίς μέρη, χωρίς επεκτάσεις και πλήρως αναγκαίους γεωμετρικούς λόγους, των οποίων συνιστά την πληρότητα<sup>791</sup>. Η μορφή από την άλλη, αυτή καθαυτήν, είναι ακίνητη, μη παραγόμενη, αδιαίρετη και απαλλαγμένη από κάθε υποκείμενο υλικό στοιχείο. Ωστόσο, οτιδήποτε υπάρχει κρυφά εντός αυτής, αναδεικνύεται μέσω της φαντασίας με τρόπο χωριστό και διαιρεμένο. Αυτό που προβάλλει είναι διάνοια: αυτή η μορφή που προβάλλεται είναι το διανοητό είδος, η διανοητική μορφή, αυτό στο οποίο υπάρχει αυτό που προβάλλεται είναι ο «παθητικός νους» που ξεδιπλώνεται κυκλικά γύρω από τον αληθινό νου. Διαιρείται από το αδιαίρετο της καθαρής νόησης, διαμορφώνεται σύμφωνα με τις άμορφες μορφές-είδη και γίνεται όλα τα πράγματα: οτιδήποτε είναι εντός του ανθρώπου, η διάνοια και ο χωρίς μέρη λόγος<sup>792</sup>.

Στο ζήτημα της «πρόκλειας» φαντασίας, όλα τα στοιχεία περί των προβολών των ουσιωδών λόγων είναι παρόντα. Η διάνοια θεωρείται ως μια ενιαία πληρότητα λόγων, η οποία παράγει από μόνη της τις διχασμένες προβολές που είναι δικές της σκέψεις. Οι τελευταίες παράγουν τις διαιρεμένες επιστήμες, γνωστές ως διανοητικές

---

<sup>790</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 54.27-55.02.

<sup>791</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 55.6-18.

<sup>792</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 56.11-22.

επιστήμες, που έχουν ως στόχο να οδηγήσουν την ψυχή πίσω στο ενιαίο κέντρο της και να περάσει στην ανώτερη ενότητα, που είναι ο νους. Σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο, η διάνοια παρουσιάζεται ως ένα ενιαίο πλήρωμα, το οποίο στη συνέχεια ξεδιπλώνεται από τη φαντασία. Ωστόσο, σε προηγούμενες ενότητες του τρίτου μέρους της διατριβής, κατέστη σαφές ότι στην πρόκλεια σκέψη, η ουσία της ψυχής, που είναι το πλήρωμα των ουσιωδών λόγων, ξεδιπλώνεται από τη διάνοιά της. Η σχετικότητα της θέσης του προκύπτει όταν αναφέρει ότι η φαντασία είναι αυτή που προβάλλει τους γεωμετρικούς λόγους και ότι η διάνοια είναι αυτή που τους προβάλλει στη φαντασία<sup>793</sup>. Επιπροσθέτως, ένα επιμέρους «προβληματικό» σημείο συνδέεται με την παθητικότητα της φαντασίας, ως τόπος υποδοχής των προβαλλόμενων γεωμετρικών λόγων, δεδομένου ότι προβολή των ουσιωδών λόγων σε μια πολλαπλότητα, όπως είναι η ενέργεια της ψυχής, δεν είναι παθητική, αλλά αντίθετα αυθόρμητη. Αυτό επιχείρησαν να ερμηνεύσουν σύγχρονοι μελετητές, οι οποίοι θεωρούν ότι η φαντασία χρησιμεύει ως ένα είδος αποθέματος για τις αισθήσεις και παρέχει τη βάση για μια περιγραφή της εμπειρικής γνώσης. Στον Πρόκλο, η φαντασία χρησιμεύει ως ένα είδος κινηματογραφικής οθόνης, στην οποία η διάνοια προβάλλει εικόνες για μαθηματικό στοχασμό.

Η «διγλωσσία» του Πρόκλου μπορεί να επιλυθεί με τον χαρακτηρισμό της φαντασίας ως οθόνη προβολή ή ως ένα είδος καθρέφτη, καθώς, αφενός, μετριάζεται η «παθητικότητά» της και, αφετέρου, παραπέμπει στη ευκλείδεια θέση περί της καταλληλότητας της επίπεδης επιφάνειας σε αντίθεση με τη σφαιρική<sup>794</sup>. Τα σχήματα μπορούν να αντανακλαστούν καλύτερα σε επίπεδη επιφάνεια κι έτσι, η φαντασία μπορεί να νοηθεί ως ένα επίπεδο που προβάλλεται μπροστά, ενώ η διάνοια να νοηθεί ως οντότητα που γράφει πάντα πάνω της. Η φαντασία μοιάζει με καθρέφτη, στον οποίο η διάνοια στέλνει τις «αντανακλάσεις» της. Σαφώς, η έμφαση του Πρόκλου στο είδος της επιφάνειας είναι χρήσιμη και βασική όσον αφορά στις γεωμετρικές ιδιότητες της φαντασίας, και μετριάζει την παθητικότητά της.

Η «παθητικότητα» της φαντασίας προκύπτει από την «αριστοτελική» αναφορά στον «παθητικό νου», για την οποία ο Πρόκλος δεν κρύβει τον σκεπτικισμό του<sup>795</sup>. Κι

---

<sup>793</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 52.20-53.05 και 56.11-22.

<sup>794</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 120.25-121.7.

<sup>795</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 52.3-4 και 56.16-18.

αυτό, γιατί δεν κατανοεί πως κάτι μπορεί να είναι θορυβώδες, αυθόρμητο και ταυτόχρονα, παθητικό. Μια θέση, που μπορεί να λειτουργήσει ως απάντηση σε αυτό, αφορά στο ότι ο προσδιορισμός «παθητικός νους» απορρέει από το «όμορο» προς τα άνω στοιχείο, που είναι ένα είδος νου, και από τον «όμορο» προς τα κάτω στοιχείο, που είναι ένα είδος παθητικού νου. Η φαντασία προβάλλεται ταυτόχρονα ως ενδιάμεση κατάσταση της δραστηριότητας και της παθητικότητας. Συνεπώς είναι ταυτόχρονα δραστηριότητα και παθητικότητα. Άλλωστε, η φαντασία είναι αυτοκίνητη και προβάλλει το αντικείμενο της γνώσης της. Έτσι, ενώ μπορεί, σε μια περίπτωση, η φαντασία να είναι παθητική, καθώς αντικατοπτρίζει τους λόγους που προβάλλει η διάνοια, σε άλλη περίπτωση μπορεί να προβάλλει η ίδια τους μαθηματικούς λόγους. Είναι πιθανό η πρόκληση αυτή σκέψη, να εμφανίζεται αμφίσημη, λόγω του ενδιάμεσου χαρακτήρα της φαντασίας, μεταξύ της δραστηριότητας της ενεργητικής προβολής της διάνοιας και της παθητικότητας της αίσθησης.

Από την αφήγηση της φαντασίας ως απλή παθητική επίπεδη επιφάνεια αντανάκλασης, παραλείπεται το είδος της προβολής των ουσιαστών λόγων που εκτελεί η φαντασία, η οποία πραγματικά συνιστά μια προβολή ρητών χωρικών λόγων<sup>796</sup>. Αυτοί είναι γραμμές, γωνίες και σχήματα. Η φαντασία είναι η στιγμή του ξεδιπλώματος του σύμπαντος, όπου ο χώρος ως διάστημα, αναδύεται όπως ακριβώς η διάνοια, είναι η στιγμή που αναδύεται ο χρόνος. Η ψυχή είναι η πρώτη αρχή που υπάρχει στον χρόνο, γιατί αδυνατεί να δει όλους τους λόγους που κατέχει στην ουσία της με μια απλή πράξη. Η κίνησή της από τον ένα λόγο στον επόμενο περιγράφεται, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ως ένας κύκλος, που διαγράφεται γύρω από τον νου, στον οποίο συμμετέχει. Πρόκειται για μια θέαση του νου που είναι στο κέντρο του κύκλου, από όλα τα επιμέρους στοιχεία της περιμέτρου/περιφέρειάς του. Έτσι, το συγκεκριμένο είδος πολλαπλότητας που συνιστά μια αδυναμία για τη στιγμιαία ενότητα με το σύνολο των λογότυπων να αποτελούν την ουσία που γεννά η κίνηση της ψυχής, η οποία μετρίεται με τον χρόνο.

Με τη μαθηματική προβολή αρχίζει να αναδύεται το στοιχείο της χωρικότητας. Τα βασικά χαρακτηριστικά των αρχών και της ιεραρχίας τους, σύμφωνα με τον Πρόκλο, είναι η σχετική ενότητα και η πολλαπλότητα, η εγγύτητα και η απόστασή τους από το Εν. Το τελευταίο είναι απλό. Οι ενάδες είναι επίσης απλές, αλλά υπάρχουν περισσότερες από μια. Ο νους έχει μια εσωτερική πολλαπλότητα, ωστόσο κάθε

---

<sup>796</sup> Charles, (1971), 241-248· Breton, (1969), 122-123.



στοιχείο της εν λόγω πολλαπλότητας μπορεί να είναι παρόν σε κάθε άλλο στοιχείο. Η ψυχή είναι μια εσωτερική πολλαπλότητα στην οποία κάθε στοιχείο δεν μπορεί να είναι παρόν σε όλα τα άλλα στοιχεία ταυτόχρονα. Η ενέργεια της ψυχής είναι σειριακή και τα περιεχόμενά της, πάντα ένα κάθε φορά, είναι παρόντα με τρόπο συνειδητό. Η εν λόγω διαιρετότητα ή/και η πολλαπλότητα υπολογίζονται με τον χρόνο. Το σώμα βυθίζεται σε ένα επίπεδο πολλαπλότητας, στο οποίο κανένα στοιχείο του, κανένα μέρος του δηλαδή, δεν μπορεί να καταλάβει την ίδια θέση<sup>797</sup>. Αυτό ακριβώς ονομάζεται στη πρόκληση σκέψη, χωρικότητα. Το αντικείμενο της φαντασίας κατέχει μια ενδιαφέρουσα θέση, χρονική και μη χωρική, ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι τα γεωμετρικά σχήματα καταλαμβάνουν κοινό χώρο, καθώς για παράδειγμα, δύο γειτονικά γεωμετρικά σχήματα δύνανται να μοιράζονται κοινό όριο-την ίδια ευθεία, που μπορεί να είναι και στοιχείο και των ίδιων αυτών δύο σχημάτων. Ωστόσο, σε καμία περίπτωση τα γεωμετρικά σχήματα των ίδιων μορφών δεν είναι δυνατό να παραβιαστούν. Για παράδειγμα, οι δύο αντίθετες πλευρές ενός τετραγώνου ποτέ δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι καταλαμβάνουν κοινή θέση, όσο το τετράγωνο διατηρεί ακέραιη τη μορφή, άρα και την ταυτότητά του. Η εν λόγω αδυναμία των μορφικών στοιχείων ενός σχήματος είτε να εγκαταλείπουν ή να αλλάζουν τη θέση τους, είτε να είναι παρόντα στα λοιπά μορφικά στοιχεία του ίδιου σχήματος, συνιστά το κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα του είδους της χωρικής πολλαπλότητας.

Ως εκ τούτου, στη φαντασία εντοπίζεται το γεγονός της ανάδυσης του ιδανικού χώρου. Η χωρικότητα του σώματος είναι απλώς μια εντατικοποίηση αυτού του είδους της πολλαπλότητας, επειδή η αδυναμία αμοιβαίας παρουσίας που ισχύει για μια δεδομένη μορφή, ισχύει τώρα μεταξύ των διαφορετικών σωμάτων. Ουσιαστικά πρόκειται για ένα είδος μετασχηματισμού της έννοιας της ύλης. Η τελευταία μετασχηματίζεται από δυνατότητα της μορφής σε ένα είδος συνοδευτικού χαρακτηριστικού ενός ορισμένου είδους μορφής. Οι γεωμετρικοί λόγοι συνιστούν ένα είδος διανοητικής ύλης, καθώς συνιστούν ένα είδος μορφής ή λόγων που ενέχουν το στοιχείο της επέκτασης ή της ενσωμάτωσης. Το είδος της χωρικότητας που αναδύεται στη φαντασία δεν είναι εκείνη του σώματος, αλλά μάλλον είναι η αιτία ή ένα παράδειγμα της χωρικότητας του σώματος. Σύμφωνα με το πρόκληση δόγμα όσον αφορά στους ενδιάμεσους όρους, ανάμεσα στη διάνοια και την αίσθηση βρίσκεται η

---

<sup>797</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 15.

φαντασία. Κι αυτό, γιατί τα γεωμετρικά σχήματα που είναι εκτεταμένα και ακριβή, είναι τα αίτια της ανακριβούς τάξης στο σώμα.

Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, η φαντασία βρίσκει θέση στην αφήγηση του Πρόκλου για τα μαθηματικά μέρη της ψυχής. Η ψυχή, όπως προαναφέρθηκε, κατέχει στα επτά της μέρη τις αρχές της μονής, της προόδου και της επιστροφής, τόσο της δισδιάστατης, όσο και της τρισδιάστατης ύπαρξης. Ωστόσο, τα μέρη αυτά της ουσίας της ψυχής δεν είναι τα ίδια κύρια αίτια του σώματος, επειδή δεν είναι τα ίδια δισδιάστατα ή τρισδιάστατα. Είναι μάλλον οι αρχές στις οποίες υπάρχουν δισδιάστατα και τρισδιάστατα όντα. Είναι τμήματα της ουσίας της ψυχής που προχωρούν προς τα έξω, στη δύναμη και την ενέργεια της ψυχής. Η φαντασία βρίσκεται ανάμεσα στην ουσία της ψυχής και το σώμα, γιατί σε αντίθεση με την πρώτη, που είναι η αιτία της δισδιάστατης και τρισδιάστατης ύπαρξης, στην πραγματικότητα είναι η ιδανική δισδιάστατη και τρισδιάστατη ύπαρξη, χωρίς την ατέλεια του σώματος<sup>798</sup>. Είναι μαζί και εντός του σώματος, κι έτσι, το είδος της ύλης στο οποίο προβάλλει τις ιδέες της, είναι η «διανοητική» ύλη. Αυτή συνιστά μια νεοπλατωνική, ιδιόμορφη σκέψη που αναφέρεται σε μια οντότητα, η οποία υπάρχει λόγω τρίτων αρχών, όπως είναι το δόγμα των ενδιάμεσων όρων. Ωστόσο, η εν λόγω σύλληψη σε ένα πρώτο τουλάχιστον επίπεδο αποτιμάται ως οξύμωρη. Κι αυτό γιατί συνεπάγεται ότι η ύπαρξη της ψυχής εντός και ταυτόχρονα με το σώμα ισοδυναμεί με την ύπαρξη εκείνη που τα όρια ενός σώματος είναι εντός και ταυτόχρονα μαζί του, χωρίς όμως να είναι τρισδιάστατα.

Αυτοί οι μαθηματικοί λόγοι, τους οποίους προβάλλει η ψυχή στη φαντασία, προκαλούνται και είναι εικόνες των μερών της ουσίας της, και συνιστούν τις εγγύτερες αιτίες της τάξης στο φυσικό κόσμο. Ο φυσικός κόσμος είναι ταξινομημένος σύμφωνα με τις μαθηματικές αρχές και διαμορφωμένος κατόπιν της εμπλοκής του Αέρα και του νερού, ως ενδιάμεσα της φωτιάς και της γης. Οι μαθηματικές αρχές που υφίστανται στην ουσία της ψυχής δεν είναι οντολογικά οι ίδιοι λόγοι που υπάρχουν σε ορισμένα μέρη του αέρα, της φωτιάς, του νερού και της γης, καθώς αυτοί στερούνται της απλότητας και της ακρίβειας εκείνων της ουσίας της ψυχής. Δεν είναι ούτε οι λόγοι εκείνοι που αποδίδουν τον φυσικό κόσμο ως ευθεία και άμεση εικόνα των λόγων στην

---

<sup>798</sup> Πρόκλος, *Εἰς τό πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων*, 51.21. Ενδεχομένως ο Πρόκλος θεώρησε τη φαντασία σαν ένα είδος ενέργειας της ψυχής. Όπως η κατεξοχήν ψυχική ενέργεια προβάλλει τους ουσιώδεις λόγους, έτσι και η φαντασία προβάλλει τους γεωμετρικούς.

ουσία της ψυχής. Αντίθετα, η ουσία της ψυχής αυτή καθαυτήν, ορίζει την τάξη, η οποία αντανακλάται και αντικατοπτρίζεται στη δομή των μαθηματικών.

Έτσι, τα μαθηματικά είναι μια τάξη που αναδύεται μέσα από την ενέργεια της προβολής της ψυχής, μιας εικόνας της δικής της ουσίας, κι αυτή η προβολή είναι αριθμητική και γεωμετρική. Η φαντασία, ως γεωμετρική προβολή είναι το πρώτο σημείο στο οποίο η χωρητικότητα αναδύεται ως η αδυναμία διαφορετικών τμημάτων του ίδιου σχήματος να είναι παρόντα μεταξύ τους. Υπάρχει ένα διαφορούμενο είδος παθητικότητας σε αυτή την προβολή, αλλά στην ουσία εξακολουθεί να είναι η ενέργεια της προβολής των ουσιωδών λόγων. Τέλος, η ανάδυση-εμφάνιση του δισδιάστατου και του τρισδιάστατου στη γεωμετρική προβολή είναι το εγγύτερο παράδειγμα για την τρισδιάστατη φύση του σώματος<sup>799</sup>.

Ο Πρόκλος χρησιμοποιεί τη μαθηματική γλώσσα με τρόπο μεταφορικό, προκειμένου να αναφερθεί σε ό,τι βρίσκεται πάνω από τον μαθηματικό αριθμό, στη φυσική δηλαδή πραγματικότητα που τον υπερβαίνει. Η απόφαση του Πρόκλου να αναφερθεί στη μια πραγματικότητα, αξιοποιώντας τη γλώσσα μιας άλλης πραγματικότητας (π.χ. μαθητικής πραγματικότητας), απορρέει από τη φιλοσοφική παράδοση, των Πυθαγορείων που χρησιμοποίησαν τα σύμβολα, των Θεολόγων που χρησιμοποίησαν τους μύθους, και του Πλάτωνος που χρησιμοποίησε τους μαθηματικούς όρους, υπέρ της αποκάλυψης της αλήθειας των πραγμάτων<sup>800</sup>. Ένας μαθηματικός αριθμός είναι μια εικόνα του αριθμού της ψυχής, η οποία έχει μια ουσία που μοιάζει με μια αριθμητική μονάδα, αποτελούμενη από αδιαίρετες ουσίες που είναι και οι ίδιες μονάδες. Περαιτέρω, η ψυχή εναρμονίζεται μέσω των αναλογιών που υπάρχουν μεταξύ των τμημάτων της ουσίας, που απεικονίζουν σε συμβολική μορφή τις σχέσεις παραμονής, προόδου και επιστροφής και οι οποίες υπάρχουν τόσο στην ίδια την ψυχή όσο και ως το παράδειγμα της δισδιάστατης και τρισδιάστατης ακολουθίας και επιστροφής. Ως προς το τελευταίο, ουσιαστικά πρόκειται για την πορεία και την επιστροφή των διαιρεμένων, μεταξύ των σωμάτων και των ίδιων των σωμάτων, μορφών. Με άλλα λόγια, η ουσία της ψυχής είναι το παράδειγμα του μαθηματικού αριθμού, που είναι η εικόνα του. Επομένως, σύμφωνα με τον Πρόκλο, ο μαθηματικός αριθμός είναι ένα ιδιαίτερα χρήσιμο μέσο για να αναπαρασταθεί η δομή

---

<sup>799</sup> Brenton, (1969), 85-87.

<sup>800</sup> Πρόκλος, *Εἷς τόν Τιμαίον Πλάτωνος*, II, 246.4-9.

της ουσίας της ψυχής, καθώς η θέαση των παραδειγμάτων στις εικόνες μπορεί να γίνει μέσω της μετακίνησης από τις δεύτερες στα πρώτα<sup>801</sup>.

Η ψυχή ενέχει στην ουσία της όλες τις επιστήμες: τη γεωμετρική επιστήμη, δεδομένης της ολότητας, του σχήματος και των γραμμών της, την αριθμητική επιστήμη, δεδομένου του πλήθους και των βασικών μονάδων της, την αρμονική επιστήμη, δεδομένων των λόγων των αριθμών της, τη σφαιρική επιστήμη, δεδομένων των δύο περιστροφών της, του Ίδιου και του Άλλου. Η ψυχή είναι αυτός ο αληθινός δεσμός των επιστημών: είναι ουσιώδης, νοερός, ενωμένος, κατανοών αμερόληπτα, άμορφα και καθάρá, αντιλαμβανόμενος τις άμορφες φιγούρες και οτιδήποτε διακρίνεται με ενιαίο τρόπο (εκτεταμένο και χωρίς επέκταση). Τα ανωτέρω, ανήκουν και χαρακτηρίζουν την ουσία της ψυχής, συνεπώς πρέπει να υπάρχουν και να είναι ορατά. Επιπλέον, μπορεί να υποστηριχθεί ότι κάθε δευτερεύουσα πραγματικότητα είναι ανάλογη με οτιδήποτε προηγείται, και ότι παντού το ένα (Εν) έχει προτεραιότητα έναντι των πολλών. Και όπως τα προηγούμενα υπάρχουν αναφορικά το ένα με το άλλο, έτσι είναι κι αυτά που έπονται κι όλα είναι ομόλογα μεταξύ τους: η ουσία, η αρμονία, η μορφή/είδος και όλα τα πράγματα είναι παντού, λόγω του γεγονότος ότι η ζωή της ψυχής αποτελείται από μέρη που μοιάζουν μεταξύ τους και έχουν τον ίδιο χαρακτήρα. Και παρ' όλο που το Ίδιο και το Τριπλό ανήκουν περισσότερο στον κύκλο του Ίδιου, ενώ το Άλλο και το Διπλό, περισσότερο στον κύκλο του Άλλου, όλες οι αναλογίες/λόγοι υπάρχουν παντού, αλλά με διαφορετικό τρόπο, τόσο στην πρωτογενή όσο και τη δευτερεύουσα πραγματικότητα. Στην πρώτη, υπάρχουν διανοητικά/νοερά ως σύνολο και ενιαία, ενώ στη δεύτερη, υπάρχουν σε επίπεδο δόξας, διακριτά και μερικά<sup>802</sup>.

Όταν η ψυχή προβάλλει τους λόγους της και ξεδιπλώνει τη δική της ουσία, αυτό που παράγει είναι μια διαιρεμένη εικόνα της πηγής της, που δεν είναι άλλη από την ψυχή. Συνεπώς, είναι και η ψυχή στην εικόνα που παράγει η ίδια. Οι σχέσεις και οι δομές που βρίσκονται εντός των αντικειμένων της διαιρεμένης ανθρώπινης σκέψης είναι ομόλογες ή ανάλογες των σχέσεων και των δομών που υπάρχουν τόσο στην ανώτερη, όσο και στην κατώτερη πραγματικότητα<sup>803</sup>. Αυτό που πρέπει να

---

<sup>801</sup> Merlan, P. (1975). *From Platonism to Neoplatonism*, New York: Springer, 22-29.

<sup>802</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 239.5-240.2.

<sup>803</sup> Trouillard, (1983), 233.

διασαφηνιστεί είναι ότι η αναλογία δεν είναι ταυτότητα, συνεπώς, οτιδήποτε συμβαίνει, συμβαίνει με πολλούς τρόπους. Διαφορετικά δεν θα υπήρχε ούτε η εικόνα, αλλά ούτε και το παράδειγμα, δεδομένου ότι η πρώτη είναι το ίδιο πράγμα που συμβαίνει, αλλά λαμβάνεται με νέο τρόπο, αλλά όχι εντελώς ξένο προς το παράδειγμα<sup>804</sup>.

Η αιτιακή επιρροή του Ενός, μέσω των ενάδων, αποτυπώνεται σε αυτό που ο Πρόκλος ονομάζει σειρά. Η δύναμη μιας ενάδας είναι παρούσα στα νοητά και σε όλες τις διαδοχικές τάξεις, ενώ κάθε κατανοητό, με τη σειρά του, είναι παρόν αιτιωδώς στις συνέπειές του και ούτω καθεξής. Σε κάθε μέλος μια αιτιακής σειράς, κάθε μέλος είναι έκδηλο, είτε όπως ακριβώς η αιτία υπάρχει στο αποτέλεσμα, είτε με τον δικό του τρόπο ύπαρξης, είτε όπως ακριβώς το αποτέλεσμα προϋπάρχει στην αιτία. Έτσι, οτιδήποτε υπάρχει πάνω από την ψυχή είναι παρόν σε αυτή, μέσω της αιτιώδους επιρροής της. Επομένως, όλες οι ανώτερες τάξεις είναι παρούσες στην ψυχή. Κατά ανάλογο τρόπο, όλα όσα γεννά η ψυχή είναι παρόντα σε αυτή, κατά τον τρόπο που το αποτέλεσμα προϋπάρχει στην αιτία. Έτσι, τόσο οι ανώτερες, όσο και οι κατώτερες τάξεις είναι παρούσες στην ψυχή, σύμφωνα με τον τρόπο ύπαρξής της. Η αντίδραση της ψυχής στην επιρροή των ανώτερων οντοτήτων λαμβάνει χώρα δια της δικής της ενέργειας, που σχετίζεται με τον εαυτό της<sup>805</sup>. Η πρόκληση αντίληψη περί αναλογίας, απογυμνωμένη από τον αναγωγικό χαρακτήρα της, επιτρέπει στον στοχασμό να αγγίξει τις ανώτερες πραγματικότητες και να εστιάσει στις εφαρμογές των κατώτερων πραγματικοτήτων. Η αναλογική χρήση των μαθηματικών εξυπηρετεί τον ακριβή τρόπο αναπαράστασης της φυσικής πραγματικότητας στη σκέψη. Κατά ανάλογο τρόπο, ο αριθμός στην ψυχή ή ο αριθμός στον φυσικό κόσμο είναι ένας χρήσιμος και ακριβής μαθηματικός αριθμός<sup>806</sup>.

Η διάνοια της ψυχής στον Πρόκλο είναι κάτι περισσότερο από την απλή γνώση, ενώ η προβολή των ουσιωδών λόγων συνιστά μια πράξη μέσω της οποίας αυτή δημιουργείται. Επειδή η ψυχή είναι μια γνωστική υπόσταση, η γνωστική της αυτο-αναστροφή μέσω της μονής, της προόδου και της επιστροφής, είναι επίσης μια πράξη αυτο-συγκρότησης. Στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο, κρίνεται σκόπιμο να εξεταστούν οι

---

<sup>804</sup> Trouillard, (1982), 237.

<sup>805</sup> Trouillard, (1982), 69-70.

<sup>806</sup> O'Meara, (1989), 185-192.

σχετικές έννοιες της αυτάρκειας, της αυτο-σύστασης και της αυτο-κίνησης. Η τελευταία άλλωστε, είναι χαρακτηριστικό όλης της ψυχής. Ωστόσο, η μερική ψυχή βρίσκεται σε εκείνο το επίπεδο του πρόκλειου σύμπαντος, όπου η αυτο-σχετιζόμενη ενέργεια, χαρακτηριστική της ψυχής, αρχίζει να περιορίζεται στην παθητικότητα του σώματος. Αυτό επιτρέπει στη μερική ψυχή να σταματήσει την αυτοκινούμενη ενέργεια της σκέψης και να υποκύψει στην ετεροκίνηση ή στην κίνηση από έξω. Αυτή, δεν είναι πλέον η δική της αρχή της κίνησης, αλλά αντικαθίσταται από τις αισθήσεις και τα πάθη. Σε συνέχεια αυτού, προκύπτει το ζήτημα της πτώσης της μερικής ψυχής, η οποία μπορεί να σωθεί από την παθητικότητά της μέσω της διαλεκτικής τέχνης.

Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η ψυχή αυτοκινείται. Η «αυτοκίνηση» συνιστά έναν ενδιάμεσο όρο μεταξύ του ακίνητου και του ετεροκίνητου. Σε κάθε περίπτωση, το αυτοκινούμενο είναι στην πραγματικότητα ο σύνδεσμος μεταξύ των ακίνητων όντων κι εκείνων που κινούνται ύστερα από εξωτερική παρ-ώθηση<sup>807</sup>. Η αυτοκινούμενη ψυχή βρίσκεται σε ένα κατώτερο επίπεδο από εκείνο της ακίνητης αρχής, η οποία παραμένει αμετακίνητη ακόμα και όταν είναι εν ενεργεία. Κι αυτό γιατί, από όλα τα πράγματα που κινούνται, υπερέχουν αυτά που αυτοκινούνται, αλλά από όλα τα κινούμενα υπερέχει το αμετακίνητο. Εάν, επομένως, η ψυχή είναι αυτοκινούμενη, πρέπει να υπάρχει μια προηγούμενη αιτία κίνησης που να παραμένει ακίνητη. Ο νους είναι μια τέτοια ακίνητη αιτία κίνησης, αμετάβλητη και πάντα εν ενεργεία. Η ψυχή συμμετέχει στο διηνεκές της σκέψης μέσω του νου, όπως το σώμα συμμετέχει στην αυτοκίνηση μέσω της ψυχής<sup>808</sup>. Ο Πρόκλος, όταν αναφέρεται στην αυτοκίνηση, αναμφίβολα κάνει λόγο για μια ευρέως κατανοητή κίνηση. Ωστόσο η κίνηση της ψυχής δεν είναι χωρική, αλλά αφορά στην κίνηση της σκέψης από ένα κατανοητό αντικείμενο σε ένα άλλο. Έτσι, η αυτοκίνηση είναι ένας τρόπος να περιγραφεί η προβολή των ουσιωδών λόγων. Η αυτοκίνηση στον Πρόκλο βρίσκεται σε μια αναλογική σχέση με τις έννοιες της αυτάρκειας και της αυθυπόστασης, καθώς αποδίδει τον τρόπο με τον οποίο η ψυχή είναι τόσο αυτάρκης όσο και αυθυπόστατη.

Η αυτάρκεια είναι το ενδιάμεσο του Αγαθού ή του Ενός, που υπερβαίνει την αυτάρκεια, και εκείνων που λαμβάνουν το καλό τους από μια εξωτερική αρχή<sup>809</sup>.

---

<sup>807</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 14.

<sup>808</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 20.

<sup>809</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 8-10· Trouillard, (1982), 187-206.

Αυτάρκης είναι κάποιος ή κάτι που παρέχει το καλό στον εαυτό του, συνεπώς αυτάρκης είναι κάποιος ή κάτι που ενέχει το καλό μέσα του. Ο αυτάρκης είναι πλήρης καλοσύνης, ενώ συμμετέχει στο καλό, χωρίς να είναι το αγαθό αυτό καθαυτό. Το τελευταίο, άλλωστε, υπερβαίνει κατά πολύ την πλήρωση ή τη συμμετοχή στο καλό. Αν, λοιπόν, ο αυτάρκης έχει εκπληρωθεί με καλοσύνη, αυτό με το οποίο έχει εκπληρώσει τον εαυτό του πρέπει να είναι ανώτερο και πέραν της αυτάρκειας<sup>810</sup>. Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η αυτάρκεια σημαίνει ότι μπορεί κανείς να εφοδιαστεί με το καλό ή να έχει εκπληρώσει τον εαυτό του με το δικό του καλό. Αλλά ο αυτάρκης συμμετέχει στο ίδιο το Αγαθό, καθώς αυτό που τον διακρίνει από τον τελευταίο είναι η δυνατότητά του να υπερβαίνει τη συμμετοχή και την εκπλήρωση. Ενώ λοιπόν, ο αυτάρκης προμηθεύει τον εαυτό του με το καλό του, συμμετέχει επίσης στο αγαθό και εκπληρώνεται με καλό από αυτό. Εξάλλου, όλα τα πράγματα έχουν ως αρχή και πρώτη αιτία τους το αγαθό, ενώ το αγαθό είναι η πηγή της ενότητας, άρα και της καλοσύνης όλων των πραγμάτων<sup>811</sup>.

Βάσει των ανωτέρω, εγείρεται το ερώτημα αναφορικά με τη δυνατότητα ύπαρξης μιας οντότητας που να είναι ταυτόχρονα αυτάρκης και εξαρτώμενη από το αγαθό. Οι απαντήσεις που μπορούν να δοθούν, σχετίζονται με την έννοια της εκπλήρωσης, σύμφωνα με την οποία, κάθε οντότητα είναι πλήρης με το δικό της καλό. Αυτό σημαίνει ότι κάποια στιγμή, η εν λόγω οντότητα υπάρχει χωρίς να γεμίζει με το καλό της. Ως εκ τούτου, συνεπάγεται μια μετάβαση από μια ανεκπλήρωτη κατάσταση σε μια αντίστοιχη εκπλήρωση. Αυτή η μετάβαση, περιγράφεται από τον Πρόκλο με την αξιοποίηση των τριάδων της μονής, της προόδου και της επιστροφής, καθώς και εκείνης της ουσίας, της δύναμης και της ενέργειας. Οι πνευματικές οντότητες έχουν μια κυκλική ενέργεια, έτσι ώστε οι τριαδικές τους στιγμές να σηματοδοτούν πραγματικά τα στάδια της κίνησης της ενέργειας, που είναι η μετάβαση από μια ατελή κατάσταση σε μια αντίστοιχη τελειότητα<sup>812</sup>. Οι αυτάρκεις οντότητες τείνουν να συμμετέχουν στο αγαθό, διότι η δύναμη της ανώτερης και τελειότερης αιτίας ασκεί μεγαλύτερη επιρροή, συγκριτικά με εκείνη της κατώτερης.

Οτιδήποτε παράγεται από δευτερεύοντα όντα, παράγεται σε μεγαλύτερο βαθμό από τις καθοριστικές αρχές, από τις οποίες προέχονται αυτά. Κι αυτό γιατί, αν το

---

<sup>810</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 10.

<sup>811</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 11-13.

<sup>812</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 33.

δευτερεύον οφείλει όλη την ύπαρξή του στο προηγούμενο, από εκεί επίσης λαμβάνει τη δύναμή του για να προχωρήσει σε περαιτέρω παραγωγή. Αν από την άλλη, οφείλει την παραγωγική του δύναμη στην ανώτερη αιτία, σε αυτή οφείλει τον χαρακτήρα του ως αιτία, στο μέτρο που είναι τέτοια. Σε αυτή την περίπτωση, τα πράγματα προέρχονται δυνάμει του προγενέστερου, καθώς η ίδια αρχή που δημιουργεί το ένα αίτιο, δημιουργεί και το άλλο αποτέλεσμα. Το αποτέλεσμα οφείλει τον χαρακτήρα του στην ανώτερη αιτία<sup>813</sup>. Άλλωστε, κάθε αιτία λειτουργεί πριν από το επακόλουθό και προκαλεί, ταυτόχρονα, μεγαλύτερο αριθμό μεταγενέστερων όρων. Γιατί αν είναι αιτία, είναι πιο τέλεια και πιο ισχυρή από το επακόλουθο, άρα πρέπει να παράγει μεγαλύτερο αριθμό αποτελεσμάτων. Αλλά και πάλι, οι δυνάμεις που είναι παρούσες στα μεταγενέστερα, είναι παρούσες σε μεγάλο βαθμό και στην αιτία. Κι αυτό γιατί, οτιδήποτε παράγεται μεταγενέστερα, παράγεται σε μεγαλύτερο βαθμό από προγενέστερες, πιο καθορισμένες και πιο ισχυρές αρχές. Η αιτία λοιπόν, είναι εμπλέκεται και είναι «παρούσα», σε οτιδήποτε είναι ικανό να παράγει το παραγόμενο επακόλουθό της<sup>814</sup>.

Ο Πρόκλος συμπεραίνει ότι τα αποτελέσματα της ψυχής παράγονται από τον νου, αλλά όχι το αντίστροφο, δεδομένου ότι ο νους, ως προηγούμενο και πιο ισχυρό, εκτείνεται χαμηλότερα. Κατά ανάλογο τρόπο, η αιτιότητα του αγαθού εκτείνεται στο χαμηλότερο επίπεδο της πραγματικότητας και προκαλεί όλα όσα προκαλεί ο νους και η ψυχή. Ωστόσο, ο νους δεν προκαλεί όλα όσα προκαλεί το καλό, δηλ. η ασθενέστερη ισχύ του δεν εκτείνεται τόσο χαμηλά, όσο αυτή του αγαθού. Έτσι, οι αυτάρκειες πρέπει να συμμετέχουν στο αγαθό, καθώς αυτό, ως πρώτη αρχή, είναι η κυρίως αιτιώδης δύναμη, που επεκτείνεται προς όλα τα όντα, παρέχοντάς τους την ύπαρξη. Η αιτιότητα του αγαθού τίθεται σε ενέργεια πριν από όλες τις άλλες αιτίες και οφείλει την αποτελεσματικότητά της στην ενότητα. Όλα τα πράγματα, προκειμένου να υπάρξουν/υπάρχουν, επιβάλλεται να συμμετέχουν στην ενότητα, δεδομένου ότι στο πρόκλειο σύστημα η ύπαρξη είναι πάντα ύπαρξη ως ένα συγκεκριμένο είδος πραγμάτων. Ωστόσο, το συγκεκριμένο είδος ενότητας για κάθε οντότητα δεν καθορίζεται από το Εν, καθώς αυτό οφείλει την ενότητα στην απλότητα. Το Εν κάνει τα πάντα να υπάρχουν, αλλά όχι με συγκεκριμένο τρόπο, ενώ δεν καθορίζει εκ των

---

<sup>813</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογία*, 56· Gersh, S.E. (1973). *Κίνησις ακίνητος (Kínēsis akínētos): A study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden & Boston: Brill, 120-121.

<sup>814</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογία*, 57.



προτέρων τον συγκεκριμένο τρόπο, με τον οποίο μια οντότητα συμμετέχει στην ενότητα.

Για τις αυτάρκειες οντότητες, αυτή η συγκεκριμενοποίηση της ενότητας προέρχεται από τη δική τους αυτο-ανάπτυξη, από τη δική τους μονή, πρόοδο και επιστροφή, με την οποία παραμένουν στις αιτίες τους, απομακρύνονται από αυτές και με τον δικό τους τρόπο, επιστρέφουν. Έτσι, ο νους είναι αυτάρκης, γιατί συνιστά την εσωτερική ανάπτυξή του, που τον κάνει να είναι αυτό που είναι: μια πληρότητα από εύληπτες και διανοητικές στιγμές. Ο νους είναι αυτάρκης, ως σκέψη και στοχαστής, το ίδιο ενιαία και διακριτά. Έτσι, ενώ ο νους εξαρτάται από το Εν, είναι μια οντότητα που πληρείται με το καλό της, επειδή αυτή συνιστά την αυτο-ανάπτυξή του, τον καθιστά αυτό που είναι. Ο νους εφοδιάζεται με το αγαθό που είναι το καταλληλότερο για τον εαυτό του, ως άχρονη γνωστική οντότητα. Το ίδιο ισχύει και για την ψυχή. Η ψυχή εξαρτάται από τον νου και το Εν, αλλά το αγαθό που είναι κατάλληλο για την ψυχή παρέχεται από μόνο του στον εαυτό της, μέσω του δικού της τρόπου γνωστικής αυτο-επιστροφής. Η προβολή των ουσιωδών λόγων είναι η ενέργεια με την οποία η ψυχή συλλαμβάνει τη δική της ουσία και τον νου. Επομένως, είναι μέσω της προβολής των ουσιωδών λόγων που η ψυχή καθορίζει μόνη της τον τρόπο με τον οποίο κατέχει το δικό της καλό. Με τον τρόπο αυτό, οι αυτάρκειες οντότητες δημιουργούν για τις ίδιες, με τον τρόπο που αρμόζει σ' αυτές, γεγονός που τις καθιστά, όχι μόνο αυτάρκειες, αλλά και αυθυπόστατες.

Η αυθυπόσταση είναι ένας άλλος τρόπος περιγραφής της αυτάρκειας. Αυτάρκες είναι αυτό που παρέχει στον εαυτό του το καλό, όντας το ίδιο η αρχή του τρόπου της συμμετοχής του στις αιτίες του, και εν τέλει στο Εν. Αυθυπόστατο είναι αυτό που δημιουργεί τον εαυτό του, με την έννοια ότι προκαλεί τον εαυτό του να υπάρξει/υπάρχει με τον δικό του, ιδιαίτερο τρόπο<sup>815</sup>. Το Εν είναι η πηγή της ύπαρξης μιας αυθύπαρκτης οντότητας, αλλά είναι η ίδια, μια κυκλική ενέργεια για την οποία το σχέδιο του αυτο-ξεδιπλώματος προβλέπεται από την πρώτη στιγμή. Η ψυχή, μέσα από την προβολή των ουσιωδών λόγων, ανασύρει οτιδήποτε υπάρχει κρυμμένο στην ουσία η τη μονή της. Η επιστροφή ή η ενέργεια μιας αυθυπόστατης οντότητας είναι μια αυτο-αναστροφή, καθώς είναι η στιγμή κατά την οποία το άρρητο περιεχόμενο της

---

<sup>815</sup> Charles, A. (1969). «La raison et le divin chez Proclus», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 53(3), 467.

ουσίας/μονής αναπτύσσεται σε ρητή πολλαπλότητα. Είναι όμως και μια αναστροφή στα ανώτερα αίτια της, γιατί η ουσία, που θεωρείται ως αφετηρία της κυκλικής ενέργειας, είναι η στιγμή μονής ή παραμονής στην ανώτερη αιτία. Η αυτο-εξήγηση είναι μια ενέργεια μέσω της οποίας η οντότητα εξηγεί το δικό της υπόλοιπο στην αιτία της, που είναι η στιγμή της ταύτισής της με την αιτία της, αποδίδοντάς την σε ένα επίπεδο αυξημένης πολλαπλότητας<sup>816</sup>. Έτσι, το αυθυπόστατο επιστρέφει ταυτόχρονα στην αρχική του αιτία και στον εαυτό του, συνεπώς η προβολή των ουσιωδών λόγων της Ψυχής είναι ταυτόχρονα προβολή του εαυτού της και του νου<sup>817</sup>.

Οτιδήποτε είναι αυθυπόστατο, είναι ταυτόχρονα και αυτο-αναστρεφόμενο, διότι αν προέρχεται από τον εαυτό του, επανέρχεται σε αυτόν, δεδομένου ότι η πηγή της πορείας του είναι ο στόχος της αντίστοιχης αναστροφής. Αν, προχωρώντας από τον εαυτό του, δεν επέστρεφε σε αυτόν, δεν θα μπορούσε ποτέ να λαμβάνει το αγαθό, άρα να φτάσει σε επίπεδα ευημερίας και αυτάρκειας<sup>818</sup>.

Η ανωτέρω πρόταση, ακολουθείται και από την αντίστροφή της: οτιδήποτε είναι αυτο-αναστρεφόμενο είναι αυθυπόστατο<sup>819</sup>. Η ψυχή μπορεί να είναι αυθυπόστατη και αυτο-αναστρεφόμενη, σε αντίθεση με το σώμα. Κι αυτό γιατί, δεν είναι στη φύση κανενός σώματος να επιστρέφει στον εαυτό του. Είναι προφανές ότι κάθε μέρος ενός σώματος που επιστρέφει στον εαυτό του, θα πρέπει να ενώνεται με κάθε άλλο μέρος, αφού η αυτο-αναστροφή είναι ακριβώς αυτό: η επαναφορά του υποκειμένου που έχει αναστραφεί, συνεπάγεται την παν-ομοιότητα αναστρεφόμενου και του επαναφερόμενου. Αλλά αυτό είναι αδύνατο για το σώμα, όπως και κάθε άλλη διαιρετή ουσία. Εξάλλου, το σύνολο μιας διαιρετής ουσίας δεν μπορεί να ενωθεί με το σύνολο του εαυτού της, λόγω του διαχωρισμού των μερών της, που καταλαμβάνουν διαφορετικές θέσεις στον χώρο<sup>820</sup>.

Ο Πρόκλος αποχρωματίζει την αυθυπόσταση της ψυχής, λέγοντας ότι το αυθυπόστατο είναι αέναο και υπερβαίνει το πέρας του Χρόνου, που σηματοδοτεί το μη ον. Φαίνεται ότι σκέφτεται τον χρόνο ως ισοδύναμο της γέννησης, παρά τον νου, που

---

<sup>816</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 30-32· Trouillard, (1972), 20.

<sup>817</sup> Trouillard, (1972), 133-154.

<sup>818</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 42.

<sup>819</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 43.

<sup>820</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 15.

είναι το μέτρο της κίνησης της ψυχής. Όπως και να έχει, ο Πρόκλος δεν διατυπώνει ότι το αυθυπόστατο ξεπερνά αυτό που μετράει ο χρόνος, ως προς την ουσία του. Η ψυχή όμως, δεν μετριέται με τον χρόνο ως προς την ουσία της, αλλά μόνο ως προς την ενέργειά της. Κάθε ψυχή έχει μια αιώνια ύπαρξη και μια χρονική ενέργεια. Διότι, είτε θα έχει την ύπαρξη και την ενέργειά της στην αιωνιότητα, είτε και τα δύο στον χρόνο, είτε το ένα στην αιωνιότητα και το άλλο στον χρόνο. Ωστόσο, δεν μπορεί να έχει αμφότερα στην αιωνιότητα, διαφορετικά θα ήταν ένα αδιαίρετο. Είναι και δεν θα υπήρχε τίποτα που να διέκρινε την ψυχική φύση από τη διανοητική ουσία, την αυτοκινούμενη αρχή από το ακίνητο. Ούτε μπορεί να έχει και τα δύο στον χρόνο, διαφορετικά δεν θα μπορούσε να είναι ούτε αυθυπόστατη, ούτε αυτοκινούμενη. Γιατί τίποτα που μετριέται με τον χρόνο ως προς την ύπαρξη ή το κατ' ουσίαν του, δεν είναι αυθυπόστατο. Ωστόσο, η ψυχή είναι αυθυπόστατη, καθώς το ον που επιστρέφει στον εαυτό του, στην ενέργειά του, είναι επίσης αυτο-αναστρεφόμενο ως προς την ύπαρξή του ή το κατ' ουσίαν του, προερχόμενο από τον εαυτό του ως αιτία<sup>821</sup>.

Η ψυχή είναι αυτοκινούμενη, άρα και αυτο-αναστρεφόμενη, καθώς η αληθινή αυτοκίνηση ενυπάρχει σε αυτό που είναι ταυτόχρονα κινούν και κινούμενο. Κι αν ένα και το αυτό πράγμα κινεί και κινείται, θα έχει ως αυτοκινούμενο την ενέργεια της κίνησής του στραμμένη προς τον εαυτό του. Αλλά το να κατευθύνει κανείς την ενέργεια σε οτιδήποτε, σημαίνει ταυτόχρονα τη στροφή προς αυτόν τον ίδιο. Ως εκ τούτου, τα πάντα που είναι αρχικά αυτοκινούμενα, είναι και ικανά να αναστραφούν προς τον εαυτό τους<sup>822</sup>. Όμως, οτιδήποτε είναι ικανό να αυτο-αναστραφεί, έχει μια ύπαρξη ξεχωριστή από το σώμα<sup>823</sup> και είναι αυθυπόστατο<sup>824</sup>. Η ψυχή είναι αυθυπόστατη και αυτάρκης, εφόσον είναι αυτοκινούμενη. Η αυτοκίνηση της ψυχής είναι μια κίνηση της σκέψης, καθώς η κίνησή της είναι η ίδια της η κίνηση ή η αυτο-ανάπτυξη, με την οποία επανέρχεται στη δική της ουσία. Το ότι υπάρχει κίνηση σε αυτή την ενέργεια είναι το σημάδι της πολλαπλότητας που ταιριάζει στην ψυχή, μετρημένο με χρόνο. Είναι λοιπόν η αυτοκίνησή της που την ορίζει και την καθιστά ως μια ενδιάμεση αρχή.

---

<sup>821</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 191.

<sup>822</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 17.

<sup>823</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 16.

<sup>824</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 43.

Η ψυχή, δεδομένου ότι είναι ενδιάμεση μεταξύ των αδιαίρετων αρχών και εκείνων που διαιρούνται σε σχέση με το σώμα, παράγει και «γεννά» το τελευταίο και ομοίως, εκδηλώνει τις δικές της αιτίες, από τις οποίες έχει προκύψει. Αυτά τα πράγματα, για τα οποία η ψυχή είναι η προϋπάρχουσα αιτία, τα προ-περιβάλλει με παραδειγματικό τρόπο. Συνεπώς, προκαταλαμβάνει όλα τα αισθητά πράγματα κατά τον τρόπο μιας αιτίας, που κατέχει τους λόγους των υλικών πραγμάτων με τρόπο άυλο, δηλαδή των ενσώματων πραγμάτων με τρόπο ασώματο, των εκτεταμένων πραγμάτων χωρίς προέκταση. Από την άλλη, κατέχει ως εικόνες τις νοητές αρχές και λαμβάνει τις μορφές τους, δηλαδή τις μορφές των αδιαίρετων υπαρκτών, των ενιαίων υπαρκτών ως πολλαπλότητα, των ακίνητων υπαρκτών ως αυτοκινούμενων. Έτσι, κάθε ψυχή είναι κάθε πρωταρχική τάξη μέσω της συμμετοχής και κάθε μεταγενέστερη μέσω του παραδείγματος<sup>825</sup>. Η ψυχή είναι όλα εκείνα που βρίσκονται πάνω και κάτω από αυτή, μέσω της εικόνας ή της αιτίας<sup>826</sup>. Είναι αυτάρκης και αυθυπόστατη, αλλά προκαλείται επίσης από αρχές που βρίσκονται πάνω από αυτή. Ως εκ τούτου, η αυτάρκεια και η αυθυπόστασή της πρέπει να έγκειται στο ότι παρέχει στον εαυτό της το αγαθό, μέσω του δικού της τρόπου συμμετοχής στις αιτίες της. Και το κάνει αυτό ως πολλαπλή και αυτοκινούμενη. Η κίνησή της είναι η κίνηση της σκέψης που μετριέται με τον χρόνο. Έτσι, η διαμεσολάβηση της ψυχής εκδηλώνεται με σημαίνοντα τρόπο στην αυτοκινούμενη σκέψη της. Αυτός ο τρόπος αυθυπόστασης και η ενδιάμεση κατάσταση που διατηρεί, είναι αυτά που επιτρέπουν στη μερική ψυχή να εκπέσει στη γένεση.

Στην αρχή του Σχολίου του για τον πλατωνικό *Αλκιβιάδη*, ο Πρόκλος συνοψίζει ότι η ορθότερη και βεβαιότερη αρχή των πλατωνικών διαλόγων και των φιλοσοφικών ερευνών είναι η διάγνωση της ουσίας. Όπως τα πράγματα έχουν διαφορετικό είναι, έτσι και η τελειότητά τους διαφέρει ανάλογα με την κλίση ή την πτώση της ουσίας τους. Σύμφωνα με αυτή τη θέση, το αγαθό είναι διαφορετικό στα διαφορετικά πράγματα και αναμφίβολα το αγαθό που υπάρχει σε αυτά με τρόπο φυσικό, είναι συντονισμένο στη φύση του καθενός. Για τον λόγο αυτό, η τελειότητα του νου παραμένει στην αιωνιότητα, ενώ εκείνη της ψυχής εντοπίζεται στον χρόνο. Το αγαθό της ψυχής συνεπάγεται τη συμφωνία με τον νου, ενώ το αγαθό του σώματος, τη συμφωνία με τη

---

<sup>825</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 195.

<sup>826</sup> Steel, (1994), 79-100.

φύση<sup>827</sup>. Το αγαθό για την ψυχή εκκινεί με την αυτογνωσία, γιατί είναι αυτή που επιτρέπει την αφομοίωση με τον νου, όσο το δυνατό περισσότερο. Η μεροληψία της ουσίας ή της αυτογνωσίας είναι η αρχή της φιλοσοφίας και η ηγετική της αρχή, καθώς κατευθύνει στα επιμέρους ερωτήματα και τις επιμέρους έρευνες<sup>828</sup>.

Η ψυχή συλλογίζεται τα πάντα προβάλλοντας τους λόγους στην ουσία και έτσι η ψυχή, στην προσπάθειά της να γνωρίσει τα πάντα, πρέπει να αρχίσει κοιτάζοντας τη δική της ουσία. Έτσι, στον πλατωνικό *Αλκιβιάδη Α'*, σύμφωνα με τον Πρόκλο, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται τόσο στη φροντίδα της ψυχής όσο και στην αυτογνωσία<sup>829</sup>. Κατά μία έννοια, η φροντίδα της ψυχής και η αυτογνωσία βρίσκονται σε άμεση συνάφεια, υπό το πρίσμα ότι η πρώτη εκκινεί με τη δεύτερη. Ωστόσο, η φροντίδα της ψυχής δεν έχει να κάνει μόνο με την αφομοίωση της ψυχής στον νου, αλλά και στο Ένα, οπότε, ενώ η εκκινεί με την αυτογνωσία, εν τέλει την προσπερνά και την αφήνει πίσω της. Αυτό σημαίνει ότι η αυτογνωσία είναι η αρχή της αυτο-επιστροφής, η οποία είναι ταυτόχρονα αναστροφή στην ψυχή και εν τέλει στο Εν<sup>830</sup>. Η εν λόγω αυτο-επιστροφή συνεπάγεται την τελειοποίηση του όντος, το οποίο μέσω της αυτοκίνησης της ψυχής και της προβολής των ουσιωδών λόγων, αντιλαμβάνεται ότι αυτό που μαθαίνει είναι αυτό που φέρνει στη μνήμη του<sup>831</sup>. Η διάνοια είναι ένα είδος σκέψης, μέσω της οποίας η ψυχή απονέμει στον εαυτό της τον δικό της τρόπο ύπαρξης που είναι και το δικό της αγαθό. Η διάνοια είναι μονή, η πρόοδος και η επιστροφή. Είναι η αυτοκίνηση. Επειδή λοιπόν, ο Πρόκλος πιστεύει ότι η μερική ψυχή μπορεί να πέσει σε άγνοια και να σταματήσει τη διανοητική της ενέργεια, νομίζει ότι η μερική ψυχή μπορεί να γίνει ετεροκινούμενη. Μπορεί να υπόκειται στα πάθη που προέρχονται από την αίσθηση, η οποία την παρωθεί να ζει σύμφωνα με τα φαινόμενα και διαμορφώνει τις απόψεις της από έξω, παρά από την δική της πηγή της σκεπτόμενης κίνησης και ενέργειας<sup>832</sup>.

---

<sup>827</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 3.11-15.

<sup>828</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 7.12-14.

<sup>829</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 9.19-20.

<sup>830</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 10.8-10.

<sup>831</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 15.12-16.

<sup>832</sup> Trouillard, (1972), 36-37.

Στην πρόκληση σκέψη, δύο είναι τα είδη του έρωτα: το πρώτο, είναι μια έμπνευση που έρχεται από ψηλά και οδηγεί στην ψυχή από την αισθητή ομορφιά στην πηγή της ολικής ομορφιάς. Οι ψυχές που διαθέτουν αυτού του είδους τον έρωτα, μπορούν ακόμη και να οδηγήσουν τις λιγότερο τέλειες ψυχές σε αυτή την ανώτερη ομορφιά. Το δεύτερο είδος έρωτα είναι αυτό που κατέχεται από τις ψυχές που αγαπούν τη μερική και υλική ομορφιά. Οι ψυχές που κατέχουν αυτόν τον κατώτερο έρωτα, είναι εκείνες που έχουν απομακρυνθεί από το άνωθεν δώρο, λόγω της «μοχθηρής τροφής», που αγκαλιάζουν τις εικόνες της ομορφιάς, επειδή αγνοούν την αληθινή ομορφιά, που απομακρύνονται από τον εαυτό τους και αγνοούν αυτό που πραγματικά υφίστανται<sup>833</sup>. Αυτές, διαχωρίζονται από κάθε θεότητα και παρασύρονται προς την αθεΐα, προς το σκοτάδι και την αφάνεια της ύλης<sup>834</sup>.

Σύμφωνα με τον Πρόκλο, οι αδύναμες ψυχές, όχι μόνο απομακρύνονται από το άνωθεν δώρο, αλλά το διαστρέφουν<sup>835</sup>. Έτσι, η ροπή και η ευαισθησία ορισμένων μερικών ψυχών στην ετεροκίνηση μπορεί να εξηγηθεί λόγω πιθανών αποκλίσεων στη συντεταγμένη σειρά και την τάξη της ψυχής. Ορισμένες μερικές ψυχές είναι περισσότερο απομακρυσμένες από τη μονάδα και κυριαρχούνται περισσότερο από το Άπειρο, συγκριτικά με άλλες. Ωστόσο, η πραγματική αιτία της πτώσης από την αυτοκίνηση στην ετεροκίνηση κάθε συγκεκριμένη (πεπτωκυία) μερική ψυχή, συνιστά ένα ευρύτερο πρόβλημα στον Νεοπλατωνισμό. Ο Πρόκλος επιχειρεί να το επιλύσει και να δώσει απαντήσεις επικαλούμενος ως αιτία της πτώσης τη μερική σύλληψη του νου από τις μερικές ψυχές. Αν η ψυχή είναι μια κυκλική ενέργεια, της οποίας η αυτοεξήγηση λαμβάνει χώρα στον χρόνο, τότε η ψυχή που εκκινεί από τη στιγμή της μονής και ασχολείται με την πρόοδό της, δεν θα έχει συνειδητοποιήσει ως παρόντα τον νοητό κόσμο. Ως εκ τούτου, υπάρχει η δυνατότητα για την ψυχή, η οποία αγνοεί την αληθινή ομορφιά του νοητού κόσμου, να πάθει έρωτα σε υπερβολικό βαθμό για τις εικόνες της ομορφιάς που θεάται στον αισθητό κόσμο. Επομένως, κάθε ψυχή πρέπει να διανύσει τον επικίνδυνο χρόνο του μερικού ξεδιπλώματος των δικών της λόγων, προχωρώντας προς τη δική της τελειότητα με την πλήρη προβολή των δικών της ουσιαστικών λόγων.

---

<sup>833</sup> Πλάτων, *Φαῖδρος*, 250a.

<sup>834</sup> Πλάτων, *Άλκιβιάδης Α΄ ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, 134e· Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Άλκιβιάδην*, 33.21-34.3.

<sup>835</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Άλκιβιάδην*, 34.14.

Η ανωτέρω θέση, δεν είναι χωρίς προβλήματα. Κι αυτό γιατί, αφενός, η κατανόηση του νου από την ψυχή δεν είναι ποτέ πλήρης, υπό την έννοια ότι ολοκληρώνεται τέλεια. Ο νους είναι ένα κέντρο γύρω από το οποίο η ψυχή μπορεί να κινείται κυκλικά χωρίς περιορισμούς, χωρίς να εξαντλείται ως πηγή προβολής των ουσιαστών λόγων. Αφετέρου, η αυτο-ανάπτυξη της ψυχής μετριέται, όπως έχει προαναφερθεί, με τον χρόνο, αλλά η προέλευσή της από τον νου δεν είναι χρονική. Στην πρόκληση αφήγηση για την ανάμνηση, ο χρόνος πριν από τη γέννηση αντικαθίσταται από τη στιγμή της μονής στον νου ή την ασυνείδητη κατοχή του λόγου όλων των πραγμάτων στην ουσία της ψυχής. Αυτή είναι μια οντολογική κι όχι χρονική προέλευση, αν και η ενέργεια όλων των ψυχών μετριέται χρονικά. Αν θεωρηθεί ότι ο Πρόκλος πιστεύει ότι όλες οι ψυχές υπήρχαν διαχρονικά, το ερώτημα που εγείρεται αφορά στο γιατί και το πως ορισμένες μερικές ψυχές πέφτουν σε ετεροκίνηση κι άλλες όχι<sup>836</sup>. Η απάντηση του ανωτέρω ερωτήματος φαίνεται να εκκρεμεί, όχι μόνο στην πρόκληση σκέψη εν είδει, αλλά και στη νεοπλατωνική εν γένει.

Η μερική ψυχή εστιάζει υπερβολικά στην αίσθηση, παρασύρεται από τα πάθη που υπάρχουν στην τελευταία, παρασύρεται από τις πολύμορφες και ποικίλες εικόνες που παρουσιάζονται και εισέρχεται σε μια κατάσταση λήθης της δικής της ουσίας. Οι λόγοι που προβάλλει η ψυχή είναι πολλαπλοί, αλλά εξακολουθούν να είναι καθολικοί με έναν τρόπο που οι ιδιαίτερες επιπτώσεις των αισθητών αντικειμένων δεν είναι. Το πιο σημαντικό είναι ότι τα αντικείμενα της αίσθησης ή της φαντασίας, παραμένουν έξω από την ψυχή και την αναγκάζουν να στραφεί, όχι προς τα έσω, αλλά προς τα έξω, άρα να τείνει προς την ετεροκίνηση, παρά προς τη δική της αυτοκίνηση. Κι αυτό, γιατί στη ζωή των ανθρώπων, των όντων, των πραγμάτων, η φύσει κάθαρση δεν έρχεται πίσω προς τα έξω, αλλά ενεργοποιείται και κινητοποιείται εκ των έσω. Η κάθαρση της ψυχής έρχεται από μέσα της, όπως από μέσα της αναδύεται το αγαθό. Αντίθετα, από έξω προκύπτουν τα κακά. Όσο η ψυχή παραμένει στραμμένη προς την εαυτό της, τόσο τελειότερη και αυτοκινούμενη γίνεται. Όσο ενώνεται με σώματα και λαμβάνει μέρος της παθητικότητάς τους, σταδιακά χάνει την τελειότητά της και καθίσταται ετεροκινούμενη. Σε κάθε περίπτωση, ό,τι λαμβάνει η ψυχή από έξω μένει εκτός αυτής, όπως ακριβώς συμβαίνει με τα αντικείμενα της φαντασίας και της αίσθησης. Τα μόνα πράγματα που υπάρχουν μέσα της είναι εκείνα που η ίδια η ψυχή παράγει και

---

<sup>836</sup> O' Meara, (1989), 149.

προβάλλει προς τον εαυτό της<sup>837</sup>. Βάσει των ανωτέρω, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Πρόκλος ταυτίζει την επίδραση του σώματος με την πρόκληση βλάβης στην ψυχή. Άλλωστε, ο ίδιος θεωρεί ότι η παραμονή της ψυχής στον κόσμο της αίσθησης ισοδυναμεί με παραμονή της σε μια περιοχή μολυσμένη από θανατηφόρα ασθένεια<sup>838</sup>.

Η κάθοδος της ψυχής στο σώμα είναι από τη μια επικίνδυνη για την πρώτη, λόγω της πιθανότητας να γοητευτεί με αυτό που προέρχεται από το σώμα, την ύλη και την αίσθηση. Από την άλλη, μπορεί να είναι και προς όφελός της. Στην πρόκληση σκέψη, η κάθοδος επιτρέπει στην ψυχή, αφενός, να μιμηθεί την τελειότητα των θεών, και αφετέρου, να προσεγγίσει την τελειότητα του κόσμου. Ειδικότερα, η τελειότητα των θεών είναι διττή: είναι διανοητική και προνοητική. Η πρώτη είναι σε ηρεμία, ενώ η δεύτερη σε κίνηση. Οι ψυχές μιμούνται το πρώτο είδος τελειότητας μέσω της ενατένισης και το δεύτερο, δια της γένεσης. Έτσι, η σχέση της ψυχής με το σώμα της επιτρέπει να μιμηθεί την προνοητική τελειότητα των θεών, έχοντας τη φροντίδα ενός σώματος. Αναφορικά με την προσέγγιση της τελειότητας του κόσμου, σύμφωνα με τον Πρόκλο, η κάθοδος της ψυχής συνδυάζει τα όντα που είναι αθάνατα και λογικά, κι εκείνα που είναι θνητά και άλογα. Η ιδέα της τελειότητας σε αυτή την περίπτωση συνδέεται με το γεγονός της συνύπαρξης για όλα τα είδη των όντων, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της ύπαρξης της ενδιάμεσης ψυχής. Χωρίς αυτή, θα υπήρχε κενό ανάμεσα στο θνητό και το αθάνατο, το άλογο και το έλλογο, συνεπώς δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί η τελειότητα του κόσμου<sup>839</sup>. Η κάθοδος της ψυχής προς το σώμα είναι ένα μικτό καλό για την πρώτη. Της επιτρέπει να συμμετάσχει στην ολοκλήρωση του κόσμου και να μιμηθεί την πρόνοια των θεών. Ωστόσο, δεδομένου ότι η ψυχή δεν είναι η ίδια θεός, δεν είναι σε θέση να ασκήσει την πρόνοιά της πάνω στο σώμα της, ώστε να μείνει αλώβητη από την μόλυνση που μπορεί να της επιφέρουν τα προερχόμενα από έξω.

Η τελειοποίηση του χειρότερου και η άσκηση πρόνοιας έναντι των κατώτερων ανήκει σε ψυχές, εφόσον η κάθοδός τους γίνεται στο πλαίσιο της πρόνοιάς τους για τη γένεση και τη φροντίδα των θνητών και άλογων πραγμάτων. Ωστόσο, το μόνο που

---

<sup>837</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 280.3-13.

<sup>838</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 256.11-17.

<sup>839</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 4-24· Trouillard, J. (1980). «Le lien de l' âme et du corps selon Proclus», *Diotima*, 8, 128-133.



επιβάλλεται και προϋποτίθεται είναι η μη ανάμιξη και η μη ανταλλαγή στοιχείων μαζί τους. Στην πραγματικότητα, οι ψυχές διατάσσουν και κρατούν υπό τον έλεγχο των θεών τα εν λόγω πράγματα, κι έτσι, οτιδήποτε ανήκει στις ανθρώπινες ψυχές, έχει τοποθετηθεί εκεί λόγω κάποιου θεού, κάποιου καλού δαίμονα. Οτιδήποτε ανήκει στις ανθρώπινες ψυχές είναι δαιμονικό δώρο<sup>840</sup>. Λόγω της ενδιάμεσής της θέσης, η ψυχή μπορεί να ασκεί πρόνοια στα κατώτερα πράγματα-όντα, χωρίς να μολύνεται από αυτά. Σε αυτό συμβάλλει η επίδραση και η φροντίδα που λαμβάνει η ίδια από εκείνες τις οντότητες που είναι ανώτερες από τον εαυτό της.

Ο Πρόκλος, μεταξύ όλων των ανωτέρων, περιγράφει το γεγονός της καθόδου της ψυχής ως συνέπεια του συνθετικού συλλογισμού. Ο ίδιος, ορμώμενος από το πλατωνικό κείμενο *Άλκιβιάδης Α΄ ή περί ανθρώπου φύσεως*, κάνει λόγο για τον συνθετικό και τον αναλυτικό συλλογισμό. Ο πρώτος αναλύεται ως καταφατικός και ο δεύτερος ως αποφατικός. Με τον συνθετικό συλλογισμό, ο άνθρωπος προβαίνει σε καταφάσεις και επιβεβαιώσεις, ενώ με τον αναλυτικό συλλογισμό, προβαίνει σε αρνήσεις. Η ψυχή κατέρχεται από το τελειότερο στο πιο ατελές μέσω συνθέσεων λόγων και προσθήκης ορισμένων ξένων-εξωτερικών στοιχείων, τα οποία εντοπίζονται στο σώμα, στην ύλη. Ανέρχεται μέσω των αναλύσεων και της απόρριψης όλων όσων σε καμία περίπτωση δεν της ανήκει, έτσι ώστε να απογυμνώνεται και να ενώνεται με τις ίδιες, άυλες και ξεχωριστές μορφές. Για τον λόγο αυτό, ο συλλογισμός που προχωρά μέσω των καταφάσεων, μεταβαίνει από το τελειότερο στο λιγότερο τέλειο, ενώ ο συλλογισμός που προχωρά μέσω των αρνήσεων, μεταβαίνει αντιστρόφως, δηλαδή από το λιγότερο τέλειο στο τελειότερο<sup>841</sup>.

Ο Πρόκλος δίνει μια οντολογική διάσταση στον καταφατικό και τον αποφατικό συλλογισμό, υποστηρίζοντας ότι αμφότεροι παραπέμπουν σε δύο κινήσεις της ίδιας της ψυχής, κατά την προβολή των ουσιωδών λόγων. Πρόκειται δηλ. για μια πρόσθεση ή αφαίρεση από την πολλαπλότητά της ψυχής αυτής καθαυτήν. Μια ψυχή, κινούμενη καταφατικά, επιφορτίζεται με όλο και πιο συγκεκριμένους λόγους και έτσι απομακρύνεται από την απλότητα του νου, κατευθυνόμενη προς την ιδιαιτερότητα της ύλης. Ο Πρόκλος παρομοιάζει αυτή τη διαδικασία ως προσθήκη ολοένα και περισσότερων χιτώνων, ξένων προς την ουσία της ψυχής, οι οποίοι αποσκοπούν στο

---

<sup>840</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 62.24-63.8. Βλ. και Πλάτων, *Φαῖδρος*, 244a7-8.

<sup>841</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 62.24-63.8.

να τη φυλακίσουν. Από την άλλη πλευρά, η αποφαιτική κίνηση παραπέμπει στην απογύμνωση της ψυχής, δηλαδή στην «αφαίρεση των ξένων χιτώνων». Κατά την εν λόγω διαδικασία, η ψυχή μένει ο εαυτός της, δεν ενέχει τίποτα ξένο προς την ουσία της, συνεπώς μένει προσηλωμένη στην απλότητα του νου και αποστρέφεται την ιδιαιτερότητα της ύλης.

Ο Πρόκλος θεωρεί την κατάφαση ως ένα είδος συλλογιστικής σκέψης. Εκεί, ολόκληρο το ξεδίπλωμα των λόγων πρέπει να παραμένει στη θέση του, ώστε να παραμείνει η γνώση που προκύπτει μέσω αυτής. Οι προτάσεις που συνιστούν μέρος ενός καταφατικού επιχειρήματος, πρέπει να έχουν τη θέση τους στο μυαλό, προκειμένου να παραμείνει η γνώση που περικλείουν. Αντίθετα, η απόφαση προβάλλει τους λόγους μόνο για να τους αφήσει πίσω<sup>842</sup>. Στο Σχόλιό του για τον *Παρμενίδα*, ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η όλη ανάπτυξη των λόγων έχει έναν και μόνο σκοπό: την αφαίρεση όλων των θετικών-καταφατικών χαρακτηρισμών από το Εν, χωρίς φυσικά να αποκλείει την πιθανότητα της αφαίρεσης και των αρνητικών-αποφατικών χαρακτηρισμών του. Παρ' όλο που η ψυχή κατέρχεται προς το σώμα μέσω μιας σύνθεσης λόγων, είναι δυνατό να προβάλλει τους λόγους συνθετικά από την ουσία της, ώστε να ανέλθει αναλυτικά. Ωστόσο, το πραγματικό πρόβλημα προκύπτει για την ψυχή ότι παραδίδεται στην παθητικότητα του σώματος και παύει να προβάλλει τους λόγους της από τον εαυτό της. Κι αυτό, γιατί ξεχνά ποια είναι και τι είναι, δεδομένου ότι σταματά να εκπέμπει τη δική της ορθή ενέργεια. Τα ερωτήματα που σχετίζονται με το ανωτέρω είναι πολλαπλά, αρχής γενομένης με το γιατί κατά την κάθοδο μολύνονται με υλική αταξία ορισμένες μερικές ψυχές.

Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η μόλυνση μπορεί να οφείλεται στην εκούσια ή αυτεξούσια κλίση των μερικών ψυχών προς τα κάτω, λόγω της υπερβολικής οικειοποίησης του σώματος, μπορεί να οφείλεται στην υπερβολική συμπάθεια προς την «εμψυχωμένη» εικόνα τους, μπορεί να οφείλεται στην αλλαγή που συμβαίνει ταυτόχρονα στο πέρασμα από το διανοητικό στο αισθητό και από την ηρεμία στην κίνηση, μπορεί να οφείλεται στις άτακτες συνθήκες που προκύπτουν φυσικά στις συσχετίσεις τέτοιων ανόμοιων όρων, όπως είναι το θάνατο και το θνητό, το έλλογο και το άλογο, το αδιαίρετο και το διαιρετό<sup>843</sup>. Ο Πρόκλος δεν εξηγεί τους λόγους που

---

<sup>842</sup> Lernould, (1987), 527-534.

<sup>843</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 324.25-325.2.

μια ψυχή θα είχε μια αυτεξούσια κλίση προς το σώμα ή μια υπερβολική ροπή προς την ύλη. Το μόνο βέβαιο είναι ότι κάθε ψυχή που κλίνει υπερβολικά προς το σώμα, το αισθητό και την ύλη, υφίσταται απότομες μεταβολές, που τις προκαλούν ένα είδος «σοκ». Εξαιτίας αυτού, η ψυχή λοξοδρομεί επιδιδόμενη στην αναζήτηση των κινούμενων όντων, με αποτέλεσμα να απομακρύνεται και εν τέλει να ξεχνά τον δρόμο που οδηγεί με ασφάλεια στο ακίνητο κέντρο της. Η κάθοδος των ψυχών μπορεί να οδηγήσει τον θνητό προς τον μου και τον αθάνατο προς τη φθορά<sup>844</sup>.

Η αναπόφευκτη σύνδεση της ψυχής με το σώμα, αναγκάζει την πρώτη να λάβει μια αντανάκλαση της ετεροκίνησης. Κι αυτό γιατί, αν και η ψυχή είναι αυτοκινούμενη από την ουσία της, όταν συναναστρέφεται με το σώμα, την αίσθηση και την ύλη, κατά κάποιο τρόπο, συμμετέχει με έναν τρόπο στην ετεροκίνηση. Όπως ακριβώς η ψυχή παρέχει την χαμηλότερη εκδήλωση αυτοκίνησης στο σώμα, λαμβάνει ως αντάλλαγμα την αντανάκλαση της ετεροκίνησης μέσω της φυσικής κατάστασης του σώματος. Όσο πιο τέλεια είναι μια ψυχή, καθίσταται αυτοκινούμενη και εφευρετική στο να ανακαλύπτει ή να παράγει λόγους και επιστήμες, ενώ, όταν συντρέχουν οι ανάγκες, δίνει την εντύπωση ότι τίθεται σε κίνηση από εξωτερικά, από άλλους. Από την άλλη, όσο λιγότερο τέλειες είναι οι ψυχές, χρειάζονται περισσότερη εξωτερική παρέμβαση. Οι τελειότερες ψυχές είναι λιγότερο μολυσμένες και περισσότερο αυτοκινούμενες, ενώ οι λιγότερο τέλειες είναι το αντίθετο, καθώς επηρεάζονται περισσότερο από τα πάθη της ύλης και τη φύση του σώματος. Ωστόσο, έχουν τη δυνατότητα κι αυτές να πορευτούν προς την τελειότητα, αφού απαγκιστρωθούν από το σώμα, συγκεντρώσουν τις ίδιες δυνάμεις τους, γίνουν περισσότερο ικανές να ανακαλύψουν ή να παράγουν λόγους και επιστήμες, να ενεργοποιηθούν και να ξεφύγουν από την κατάσταση της αδράνειας, στην οποία τις «βύθισε» η ύλη<sup>845</sup>.

Στο πρόκλειο σύμπαν, μια ψυχή παραδομένη στην αίσθηση που νομίζει ότι γνωρίζει την πραγματικότητα που την περιβάλλει μέσω της τελευταίας παρά μέσω των ιδίων ουσιαστικών λόγων, είναι μια ψυχή που έχει γίνει ή τείνει να γίνει ετεροκινούμενη. Δεδομένης της φύσης του σώματος να κινείται από έξω, μια ψυχή που υποφέρει από τα πάθη της αίσθησης, ρέπει προς το σώμα και την ύλη, και αρχίζει να κινείται επίσης από έξω. Όταν συμβαίνει αυτό, η ψυχή ξεχνά την αλήθεια που κατέχει από μέσα της,

---

<sup>844</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 325.08-09.

<sup>845</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 14.226.08.

από την ουσία της, και αρχίζει να αναζητά την επίπλαστη αλήθεια, όπως της παρουσιάζεται από τις κινούμενες εικόνες του κόσμου των αισθήσεων. Η ετεροκινούμενη ψυχή είναι αυτή που έχει καταστεί αντάρεσκη και ματαιόδοξη, λόγω της εξαπάτησής της από το σώμα και την ύλη, η οποία της παρουσιάζει σε μια φανταστική κατάσταση τις ψευδείς μορφές που αναπαρίστανται στην ύλη. Ούσα σε αυτή την κατάσταση, η ψυχή ακολουθεί τυφλά και θαυμάζει σαν αληθινές τις αισθητές εικόνες και τα υλικά πράγματα, περηφανεύεται για αυτές και εθελουφλεί μπροστά στο πραγματικά αγαθό, που σε καμία περίπτωση δεν εξαπατά<sup>846</sup>.

Όσο πιο «ανοικτή» είναι μια ψυχή στην εξαπάτηση, τόσο πιο κατάλληλη στο να εξαπατηθεί, τόσο περισσότερο ετεροκίνητη και τόσο ταιριαστή στην αισθητή και υλική πραγματικότητα γίνεται. Η απώλεια της αυτοκίνησης της ψυχής ουσιαστικά συνεπάγεται τη στέρηση της ικανότητάς της να παρέχει στον εαυτό της το αγαθό, μέσω της δικής της ενέργειας. Έτσι, αν και εφόσον η ψυχή θεωρήσει ότι λαμβάνει από τις αισθήσεις το προσδοκώμενο αγαθό, θα στραφεί αναπόφευκτα στην υλική και ενσώματη πραγματικότητα, και θα αρχίσει να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ένα με το σώμα. Ωστόσο, δεδομένου ότι δεν είναι στη φύση του σώματος να παρέχει στον εαυτό του το αγαθό, η ψυχή, ξεχνά ότι είναι στη δική της φύση να παρέχει στον εαυτό της το αγαθό. Συνεπώς, αναμένει εσφαλμένα να το λάβει από έξω. Η ψυχή που αφομοιώνεται με τον νου, αναζητά το αγαθό από μόνη της και είναι πραγματικά αυτάρκης, ενώ η ψυχή που υποτάσσεται στην παθητικότητα των σωμάτων και νομίζει ψευδώς ότι το αγαθό βρίσκεται σε άλλα πράγματα, καθίσταται ψευδαισθητικά αυτάρκης<sup>847</sup>.

Επ' αυτού, ο Πρόκλος αναφέρεται στην πεποίθηση του Αλκιβιάδη ότι επειδή είναι ευτυχισμένος, είναι και αυτάρκης. Σε πρώτο επίπεδο, ο Πρόκλος δεν διαφωνεί, δεδομένου ότι η υπόθεση αυτή απορρέει από τον λόγο. Αντιθέτως, ο Πρόκλος διαφωνεί όταν η υπόθεση συνδέει την εν λόγω ευτυχία και αυτάρκεια με εξωτερικές «πηγές». Ο Πρόκλος δηλώνει ρητώς ότι τότε η ευτυχία και η αυτάρκεια δεν μπορούν να είναι πραγματικές, παρά μόνο ψευδαισθητικές. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι ο Αλκιβιάδης δεν μπορεί να είναι πραγματικά αυτάρκης, καθώς δεν είναι πραγματικά ευτυχής, δεδομένου ότι δεν δύναται να βιώνει ευτυχία από «έξω». Κι αυτό, γιατί η ευτυχία, άρα και αυτάρκεια, προέχονται από την προβολή των ουσιωδών λόγων και όχι από τη

---

<sup>846</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνα πρώτον Αλκιβιάδην*, 108.11-16.

<sup>847</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνα πρώτον Αλκιβιάδην*, 101.21-107.08.

φαντασία, την αίσθηση και το άλογο πάθος<sup>848</sup>. Τα πάθη που κατακλύζουν την πεπτωκυία και ετεροκινούμενη ψυχή, είναι και αυτά που την κατακερματίζουν και διαταράσσουν την εσωτερική της τάξη. Είναι επίσης αυτή, που λειτουργεί ως πηγή ασυμφωνίας μεταξύ των ψυχών. Ο Πρόκλος επιχειρηματολογεί πειστικά, λέγοντας ότι εκείνοι που συλλογίζονται ψευδώς και εσφαλμένως περί ευτυχίας, εξακολουθούν να συμφωνούν με την υπόθεση ότι το αγαθό για τον άνθρωπο είναι η ευδαιμονία, η οποία αντλείται από τον λόγο. Ωστόσο, παραβλέπουν ότι τα πάθη τους, που είναι ιδιαίτερα σε κάθε άτομο, τους καλλιεργούν ένα αίσθημα ευτυχίας, που είναι πλήρως και παντελώς ψευδαισθητικό, παραπλανητικό και φανταστικό.

Για να διασωθεί η μερική ψυχή που χάνεται στην υλικότητα και την παθητικότητα που σχετίζεται με το σώμα, πρέπει να κάποιος τρόπο να ανακτήσει τη φυσική της αυτοκίνηση, η οποία είναι προβολή των ουσιωδών της λόγων. Έτσι, η αναστροφή της ψυχής από την ετεροκίνηση στην αυτοκίνηση είναι «ζωτικής» σημασίας και συνιστά μια γνωστική αλλαγή: είναι μια μεταστροφή από την αποδοχή της αίσθησης από την ψυχή, ως πηγή της γνώσης, σε μια προβολή των λόγων από το δικό του κέντρο. Αυτή η μεταστροφή μπορεί να λάβει χώρα, όπως προαναφέρθηκε, μέσω της φιλοσοφικής διαλεκτικής, με την οποία προάγεται η ανάμνηση και ουσιαστικά επιβεβαιώνεται ότι η ψυχή ήδη γνωρίζει τα πάντα<sup>849</sup>. Μέσω της ανάμνησης και της απόδειξης της προϋπάρχουσας γνώσης, επιβεβαιώνεται η φύσει αυτοκινούμενη ψυχή. Από οντολογική οπτική, η εν λόγω μετατροπή έχει δύο πτυχές: λόγω της (πεπτωκυίας) ετεροκίνησης της ψυχής, σε περίπτωση που επιθυμεί να κινηθεί, πρέπει να κινητοποιηθεί από έξω, τουλάχιστον σε πρώτο επίπεδο. Συνεπώς, η αυτοκίνηση εξαρτάται από ένα είδος ετεροκίνησης. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Σωκράτη, ο οποίος, μέσω της διαλεκτικής, ενεργεί ως εξωτερική πηγή κίνησης των ψυχών των συνομιλητών του, οι οποίοι ενεργοποιούνται έτσι ώστε, εν τέλει, οι ψυχές τους να γίνουν αυτοκινούμενες<sup>850</sup>.

---

<sup>848</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 104.24-25.

<sup>849</sup> Βλ. Πλάτων, *Μένων*, 85b-c και *Θεαίτητος*, 149a-151d και *Ἀλκιβιάδης Α΄ ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, 112e-113c.

<sup>850</sup> Πλάτων, *Ἀλκιβιάδης Α΄ ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, 109d-110d.

Ο Πρόκλος θεωρεί ότι δύο είναι οι τρόποι που οδηγούν στη μάθηση και την ανακάλυψη. Ο πρώτος είναι η αναζήτηση και ο δεύτερος είναι η διδασκαλία<sup>851</sup>. Η ψυχή που είναι ετεροκινούμενη δεν μπορεί να αναζητήσει λόγω της διττής άγνοιας: νομίζει ότι γνωρίζει, όταν στην πραγματικότητα δεν γνωρίζει, καθώς παρασύρεται και εξαπατάται από τις εικόνες των μορφών που προέρχονται από την αίσθηση. Η αναζήτηση μπορεί να εξισωθεί με την προβολή των ουσιωδών λόγων, καθώς υπάρχει μόνο σε μια αυτοκινούμενη ψυχή. Από την άλλη πλευρά, η διδασκαλία είναι το είδος της ετεροκίνησης που είναι επίσης αυτοκίνηση, σύμφωνα με τον Πρόκλο. Η διδασκαλία χρειάζεται γιατί η ψυχή πρέπει να ενεργοποιηθεί και να κινηθεί από έξω, λόγω της απόλυτης υιοθέτησης της ετεροκίνησης του σώματος. Αιτία του ανωτέρω είναι το «πάντρεμα» της ανθρώπινης ψυχής με το σώμα, η κοινή διαβίωση σε μια κοινή ζωή με το σώμα. Η ψυχή συμπαρασύρεται από τη φύση του σώματος που διεγείρεται σε κίνηση από εξωτερικές δυνάμεις. Διότι, ο ατελής νους καθοδηγείται από τον τέλειον, όπως ακριβώς η ατελής φύση φέρεται στην τελειότητα από μια φύση ήδη τέλεια στην πραγματικότητα. Έτσι, μια ψυχή μόνο σε σχέση με τις άλλες ψυχές θεάται και αντιλαμβάνεται τι έχει όμοιο με τη δική της σωστή γνώση και με αυτόν τον τρόπο καλύπτεται το κενό στην τελειότητά της και καλύπτεται η άγνοιά της μέσω της γνώσης<sup>852</sup>.

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της διαλεκτικής που αναπτύσσεται μεταξύ του Σωκράτη και του Αλκιβιάδη: ο Σωκράτης μπορεί να αποδείξει ότι ο Αλκιβιάδης αγνοεί την έννοια του δικαίου, καθώς ποτέ ο τελευταίος δεν σκέφτηκε να την αναζητήσει λόγω της διπλής του άγνοιας<sup>853</sup>. Η ψυχή του Αλκιβιάδη είναι ετεροκινούμενη, ενώ η ψυχή του Σωκράτη είναι αυτοκινούμενη. Έτσι, η ψυχή του πρώτου ενεργοποιείται σε κίνηση λόγω της αμφισβήτησης που ασκεί ο Σωκράτης και της σταδιακής συνειδητοποίησης ότι πράγματι υπάρχει άγνοια γύρω από το θέμα του δικαίου. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι η ψυχή του Αλκιβιάδη συνειδητοποιεί την άγνοιά της, θεάται την ψυχή του Σωκράτη που γνωρίζει σε βάθος και παρωθείται να προβάλλει τη γνώση της τελευταίας στη δική της ουσία. Έτσι, παρ' ότι οι ερωτήσεις του Σωκράτη λειτουργούν ως εξωτερικά ερεθίσματα που ενεργοποιούν την

---

<sup>851</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 236.13-15.

<sup>852</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 235.9-18.

<sup>853</sup> Πλάτων, *Ἀλκιβιάδης Α΄ ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, 110e.

ετεροκίνηση της ψυχής του Αλκιβιάδη, ο Αλκιβιάδης συνειδητοποιεί την άγνοιά του, αποδέχεται τη γνώση του συνομιλητή του, διαψεύδει τον εαυτό του και παρακινείται στη δική του προβολή των ουσιωδών λόγων<sup>854</sup>.

Ο Σωκράτης λειτουργεί ως εκείνη η εξωτερική δύναμη που βοηθάει τη χαμένη στην υλικότητα ψυχή του Αλκιβιάδη, να κινητοποιηθεί με φορά από έξω προς τα έσω, μέχρις ότου καταφέρει να ξαναθυμηθεί να κινείται από μόνη της. Με τη χρήση των κατάλληλων εκφράσεων, ο Σωκράτης, αρχικά, διαψεύδει τον Αλκιβιάδη και, χωρίς να τον κατηγορεί για την άγνοιά του, τον ωθεί να συνειδητοποιήσει από μόνος του ότι ούτε ποτέ αναζήτησε, ούτε ποτέ διδάχθηκε την αλήθεια γύρω από το ζήτημα του δικαίου<sup>855</sup>. Στόχος της ετεροκίνησης του Σωκράτη, είναι να δημιουργήσει την εντύπωση στον Αλκιβιάδη ότι ο ίδιος διαψεύδει τον εαυτό του, αποκαλύπτοντας στον εαυτό του το πραγματικό μέγεθος της άγνοιάς του<sup>856</sup>. Αναμφίβολα, πρόκειται για ένα περίεργο είδος αυτοκίνησης, λόγω του ότι είναι επίσης ένα είδος ετεροκίνησης, που εκκινεί από την αμφισβήτηση που ασκεί ο Σωκράτης, ο οποίος επινοεί την ετεροκινούμενη αμφισβήτηση με τέτοιο τρόπο, ώστε η δική του κίνηση να ελαχιστοποιείται και η έκπληξη του συνομιλητή να τον οδηγεί στην ανακάλυψη της αλήθειας από μέσα του.

Η αμφισβήτηση του Σωκράτη επιτρέπει στην ψυχή να ανακτήσει την αυτοκίνησή της, καθώς, βγάζοντας από τον εαυτό της τους λόγους, η ψυχή συνειδητοποιεί εκ νέου το περιεχόμενο της δικής της ουσίας. Επιπλέον, η ψυχή που αφυπνίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο, ανακτά τον πραγματικό της, νοητό έρωτα και αφήνει κατά μέρους τον υλικό, στον οποίο είχε παρασυρθεί. Αυτός ο αυτο-έρωτας, μέσω του οποίου η ψυχή εκτιμά και στρέφεται προς την ανώτερη πραγματικότητα που συνιστά πηγή της, είναι αυτό που έλκει την ψυχή και την οδηγεί στην ολοκλήρωση της αυτοκίνησής της. Αυτός ο έρωσ μπορεί στη συνέχεια να ταυτιστεί με την ενέργεια της ψυχής, ως συνειδητός εναγκαλισμός της ουσίας της<sup>857</sup>. Άλλωστε, η ψυχή σώζεται από

---

<sup>854</sup> O' Meara, (1989), 152-155· Trouillard, (1972), 36-37.

<sup>855</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 241.13-23.

<sup>856</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 302.22-24.

<sup>857</sup> Σύμφωνα με τον Πρόκλο, ο Σωκράτης ασκεί τρεις επιστήμες: τη διαλεκτική, τη μαιευτική και την ερωτική. Αν και συνήθως ασκεί και τις τρεις ταυτόχρονα, υποστηρίζεται ότι στον πλατωνικό *Αλκιβιάδη I*, η ερωτική επιστήμη είναι σημαίνουσας σημασίας συγκριτικά με τις άλλες. Κατά ανάλογο τρόπο, στον πλατωνικό *Θεαίητο* η μαιευτική είναι η πιο σημαντική επιστήμη που ασκεί ο Σωκράτης. Σύμφωνα με τον Werner Beierwaltes, η ερωτική επιστήμη είναι εκείνη που στην πραγματικότητα ολοκληρώνει τη

τη γένεση, αφού τίθεται στον δρόμο προς την τελειότητα από μια ετεροκίνηση που είναι επίσης αυτοκίνηση. Η τελευταία, είναι η προβολή των ουσιωδών λόγων, είναι η κυκλική κίνηση της παραμονής της ψυχής στην πρόοδο και την επιστροφή στον νου. Ωστόσο, ο νους έχει μια γνώση που δεν είναι πολλαπλή με τον τρόπο με τον οποίο η προβολή των λόγων της ψυχής είναι πολλαπλή. Αν ο στόχος της σωτηρίας της ψυχής είναι να οδηγηθεί πίσω, τόσο στη δική της ενέργεια όσο και στον νου, η προβολή των ουσιωδών λόγων δεν θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως μια απροσδιόριστη πολλαπλότητα, αλλά ως μια ενοποιημένη πολλαπλότητα προσανατολισμένη στον νου. Η αποδοχή της ανωτέρω θέσης από τον Πρόκλο συνεπάγεται ότι αφενός αποδέχεται την προβολή των ουσιωδών λόγων ως κανονική ενέργεια της ψυχής κι όχι ως αιτία (μόνο) της πτώσης της από την αυτοκίνηση, και αφετέρου δεν καταργεί την εγγενή πολλαπλότητα της διάνοιας. Συμφωνώντας με τον Πλωτίνιο, ο Πρόκλος θεωρεί ότι η ψυχή είναι η μόνο οντότητα σε όλο τον κόσμο που μπορεί να αφήσει πίσω τον δικό της σταθμό και να αναλάβει την ενότητα του νου, έτσι ώστε η ενοποίηση να μην επέρχεται μέσω της διάνοιας, αλλά μέσω της ψυχής που είναι ανώτερη της τελευταίας. Σε διαφορετική περίπτωση, η διάνοια δεν θα οδηγούσε προς τον νου, αλλά θα απομακρυνόταν από αυτόν.

---

διαλεκτική και τη μαιευτική. Οι λόγοι που παράγονται μέσω της σωκρατικής αμφισβήτησης ωθούνται από την επιθυμία που υπάρχει στην ψυχή, η οποία αποκαλύπτεται σε αυτή μέσω της (αυτο)διάψευσης. Η μαιευτική του Σωκράτη είναι ερωτική, καθώς αποκαλύπτει στην ψυχή τον δικό της έρωτα και της επιτρέπει να εκκινήσει την ερωτική διαλεκτική ανάβαση προς τη δική της πηγή, που δεν είναι άλλη από τον Νου. (Beierwaltes, W. (1986). «The Love of Beauty and the Love of God», στο: Armstrong, A.H. (ed), *Classic Mediterranean Spirituality* (293-313), New York: Crossroad).



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

### ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ

Ένα σημείο στο δόγμα περί ψυχής του Πρόκλου που ενέχει προβλήματα και χρήζει προσέγγισης είναι αυτό που αφορά στο είδος των ψυχών που εισάγει, οι οποίες είναι ικανές να θεώνται ταυτόχρονα πολλές ιδέες και να υπάρχουν μεταξύ του νου που περικλείει όλα τα πράγματα και των ψυχών που διέρχονται από μια ιδέα σε μια άλλη. Πρόκειται για μια προβληματική που έχει τεθεί επί τάπητος και απορρέει από το γεγονός ότι στα γραπτά του, ο ίδιος ο Πρόκλος αποφεύγει να τις ονομάσει ή και να τις προσδιορίσει σαφώς. Σε αυτό το κεφάλαιο θα γίνει μια προσπάθεια διασαφήνισης της εν λόγω προβληματικής, με βάση τα υφιστάμενα βιβλιογραφικά στοιχεία.

Ο Πρόκλος κάνει λόγο για τρία είδη ψυχών, σε σχέση με τη συμμετοχή τους στη νοημοσύνη και τη διανοητική δραστηριότητα: είναι 1. οι θεϊκές ψυχές, 2. εκείνες που αλλάζουν από νοημοσύνη σε μη νοημοσύνη και 3. εκείνες που είναι ενδιάμεσες μεταξύ των δύο προηγούμενων. Οι ψυχές της ανώτερης τάξης είναι θεϊκές κυρίως εξαιτίας του γεγονότος ότι συμμετέχουν σε έναν θεϊκό νου και σε μια ενάδα. Ουσιαστικά, πρόκειται για θεούς στο ψυχικό επίπεδο<sup>858</sup>. Οι ψυχές που δύνανται να εναλλάσσονται μεταξύ της άγνοιας και της γνώσης, καθώς και να στοχάζονται ανά τακτά χρονικά διαστήματα, είναι ανθρώπινες ψυχές ή μερικές ψυχές (*μερικαὶ ψυχαὶ*)<sup>859</sup>. Σε καμία περίπτωση δεν συμμετέχουν στον νου και δεν διαθέτουν ένα μοναδικό είδος νοητικής φώτισης προερχόμενης από κάποιο μερικό νου. Οι ενδιάμεσες ψυχές που δεν είναι ούτε ανθρώπινες ούτε θεϊκές, είναι φύσει δαιμονικές. Ο Πρόκλος τους χαρακτηρίζει ως «αιώνιους οπαδούς των θεών». Όπως ακριβώς οι θεϊκές ψυχές, οι ενδιάμεσες ψυχές ασκούν αέναη διάνοια, ωστόσο η νοημοσύνη στην οποία συμμετέχουν δεν είναι θεϊκή αλλά «καθαρά διανοητική», έτσι ώστε να μην τους επιτρέπει την άμεση πρόσβαση στους θεούς.

---

<sup>858</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 185 και 202: «Οι θεϊκές ψυχές μετέχουν ταυτόχρονα σε διάνοια και θεότητα».

<sup>859</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 202.

Ο Rosan ισχυρίζεται ότι ο Πρόκλος πιθανώς ανακάλυψε τις λεγόμενες «ευφυείς» ψυχές. Ωστόσο, είναι δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι ο Πρόκλος ήταν ο πρώτος που εισήγαγε τις δαιμονικές ψυχές στον Νεοπλατωνισμό. Είναι λοιπόν πιο πιθανό ότι ο Rosan αναγνώρισε την καινοτομία του Πρόκλου, όχι στην ανακάλυψη των δαιμονικών ψυχών αυτών καθαυτών, αλλά στον τρόπο που εξήγησε τη φύση τους, δηλαδή σε μια ερμηνεία αυτών των ψυχών ως συμμετεχόντων στην «καθαρά διανοητική ευφυΐα». Δυστυχώς, ο Rosan δεν εξηγεί ποιοι λόγοι τον ανάγκασαν να κάνει μια τέτοια πρόταση<sup>860</sup>. Για την καλύτερη κατανόηση του γιατί η ανακάλυψη των ευφύων ψυχών μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι καινούριο για τον νεοπλατωνισμό του 5ου μ.Χ., κρίνεται αναγκαίο και σκόπιμο να διασαφηνιστούν ορισμένες βασικές αρχές της πρόκλειας μεταφυσικής. Στην τελευταία συμπεριλαμβάνεται το πρόκλειο δόγμα για την κάθετη και την οριζόντια ακολουθία<sup>861</sup>.

Η σχέση αιτίου-αποτελέσματος μεταξύ των διαφορετικών επιπέδων πραγματικότητας στη μεταφυσική του Πρόκλου μπορεί να περιγραφεί με τρεις βασικούς όρους: το μη συμμετέχον (τὸ ἀμέθεκτον), το μετέχον (τὸ μεθεκτόν, μετεχόμενον) και το συμμετέχον (τὸ μετέχον). Ο Πρόκλος ονομάζει μη συμμετέχουσα ή μη μετέχουσα ή υπερβατική, κάθε αιτιακή αρχή, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως το ίδιο το πράγμα απαλλαγμένο από οποιαδήποτε σχέση με οτιδήποτε άλλο. Αποτελεί ένα εντελώς ενοποιημένο και ριζικά ταυτόσημο χαρακτηριστικό γνώρισμα. Παραδείγματος χάριν, το Εν όπως ἴσταται, το ίδιο και το ον, το ίδιο και η ζωή και οὕτω καθεξῆς<sup>862</sup>. Η αιτιακή αρχή ενώ παράγει πολλαπλούς και ποικίλους όρους συμμετοχής, διατηρείται σε αδιαίρετη κατάσταση και απολύτως ξεχωριστή από τα παράγωγά της. Επιπροσθέτως σχετίζεται με τα παράγωγά της αυτά ως μονάδα με διαφορετικά μέλη της ίδιας και αυτής σειράς. Αντίθετα, η μετέχουσα αιτιακή αρχή γίνεται ιδιότητα αυτού, από το οποίο μετέχεται<sup>863</sup>. Συνιστά ένα φύσει, καθολικό ενυπάρχον που δεν είναι ολικώς (αυτό)ταυτόσημο, δεδομένου ότι ἴσταται μόνο σε σχέση με κάτι τρίτο,

---

<sup>860</sup> Rosan, L.J. (2008). *The Philosophy of Proclus*, London: Prometheus Trust, 161-179.

<sup>861</sup> Messiat, S. (2019). What kind of souls did Proclus Discover?., στο: Finamore, J.F. & Nejeschleba, T. (eds), *Platonism and its Legacy* (101-120), Prometheus Trust

<sup>862</sup> MacIsaac D.G. (2011). «The Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato», *Dionysius* XXIX, 46.

<sup>863</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 23. Βλ. Messiat, (2019), 101-120.

διαφορετικό από τον εαυτό του<sup>864</sup>. Τέλος, το συμμετέχον είναι το συγκεκριμένο πράγμα ή πραγματικότητα, που λόγω της συμμετοχικότητάς του λειτουργεί ως αντανάκλαση της υπερβατικής αρχής και έτσι μοιάζει με την παραγωγική του αιτία.

Οι άνω ορισμοί υπονοούν ότι όλοι ανεξαιρέτως οι συμμετέχοντες όροι ανήκουν απαραίτητως στους συμμετέχοντες. Ωστόσο, ο Πρόκλος διακρίνει δύο κατηγορίες συμμετεχόντων όρων, τους οποίους ονομάζει αντίστοιχα «ουσίες πλήρεις καθεαυτές» (*αὐτοτελείς ὑποστάσεις*) και «φωτισμούς» (*ἐλλάμψεις*). Μόνο οι ελλάμψεις υπάρχουν σε σχέση με κάτι τρίτο εκτός από τον εαυτό τους, ενώ ανήκουν στους συμμετέχοντες. Αντίθετα, οι αυτοτελείς υποστάσεις υπάρχουν από μόνες τους, χωρίς να εξαρτώνται από κατώτερα τρίτα όντα<sup>865</sup>. Κάθε αρχική μονάδα δημιουργεί και τα δύο είδη συμμετεχόντων όρων<sup>866</sup>. Κατά τη δημιουργία ενός πλήθους αυτοδύναμων συμμετεχουσών ουσιών η μη συμμετέχουσα μονάδα μοιάζει σαν να χωρίζεται σε κομμάτια και να υποστασιοποιεί την κρυμμένη πολλαπλότητα της. Δημιουργεί έναν αριθμό σχετικών μερών, τα οποία είναι ανάλογα με τον εαυτό τους ως προς την ουσία τους (*ὑπαρξίς*), αλλά διαφέρουν από αυτήν και μεταξύ τους με την προσθήκη κάποιου συγκεκριμένου χαρακτηριστικού (*ιδιότης*) που υποδηλώνει τη σύνδεσή τους με μια κατώτερη πραγματικότητα. Έτσι το ίδιο το Εν προχωρά σε μια σειρά από «ενότητες» ή «ενάδες» που μοιράζονται την ίδια ουσία μαζί του, αλλά διαφέρουν από αυτήν λόγω της σύνδεσής τους με το Είναι, τη Ζωή, τη Διάνοια και την Ψυχή.

Οι Ενάδες, επομένως, μπορούν να θεωρηθούν ως πιο συγκεκριμένα είδη ενοτήτων, χαρακτηριστικές του Είναι, της Ζωής, της Διάνοιας, κ.λπ. Επειδή είναι αυτάρκειες ουσίες, όλες οι ενάδες υπάρχουν ανεξάρτητα από τα συμμετέχοντα και σχηματίζουν ένα ξεχωριστό επίπεδο πραγματικότητας, το οποίο μπορεί να ονομαστεί το βασίλειο του Ενός στο βαθμό που το υπέρτατο Εν πολλαπλασιάζεται λόγω της συμμετοχής από την πολλαπλότητα των αποτελεσμάτων του. Υπάρχουν διάφορα είδη ενάδων: αυτά που συμμετέχουν από το κατανοητό Όν μπορούν να ονομαστούν «καταληπτές» και εκείνες που λειτουργούν ως ενοποιητικές αρχές της Νόησης, είναι «διανοητικές». Υπάρχουν επίσης οι «υπερκοσμικές», «ξεχωριστές» (ή «απόλυτες») και

---

<sup>864</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>865</sup> Mesyats, S. (2012). «Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses and his Doctrine of Divine Henads», στο: Afonasin, E., Dillon, J. & Finamore, J. (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden: Brill, 152-153. Βλ. Messiat, (2019), 101-120.

<sup>866</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 64.

«εγκόσμιες» ενάδες που μετέχονται αντίστοιχα από την ψυχή, τη φύση<sup>867</sup> και το κοσμικό σώμα. Ακριβώς το ίδιο λαμβάνει χώρα σε κάθε άλλο επίπεδο της πραγματικότητας.

Η μη συμμετέχουσα ή μη μετέχουσα μονάδα του Είναι εξελίσσεται σε διάφορα είδη όντων, η μονάδα της ζωής δημιουργεί διαφορετικές μορφές ζωής που μετέχονται, η διάνοια παράγει μια πολλαπλότητα νοημοσύνης, και η ψυχή παράγει πολλές ξεχωριστές και συγκεκριμένες ψυχές. Το είδος αυτό της πορείας συνήθως ονομάζεται «ομοιόμορφη» ή «οριζόντια», καθώς εισάγει ένα μοναδικό και ξεχωριστό επίπεδο πραγματικότητας, συντεταγμένης με τη μη μετέχουσα/μη συμμετέχουσα υπερβατική της αιτία<sup>868</sup>. Θα πρέπει να διακρίνεται από ένα άλλο, κάθετο ή ετερόμορφο είδος πορείας, όταν η υπερβατική αιτία δημιουργεί μια νέα κατώτερη πραγματικότητα, όπως για παράδειγμα, όταν το Εν δημιουργεί το Είναι, το Είναι παράγει διάνοια και η διάνοια γεννά την ψυχή. Αν θα μπορούσε κάπως να «οπτικοποιηθεί» το σύστημα της οριζόντιας και κάθετης πορείας του Πρόκλου, κατακόρυφα θα απεικονιστούν όλα τα βασικά επίπεδα της νεοπλατωνικής πραγματικότητας και οριζόντια η εσωτερική δομή του καθενός από αυτά, δηλαδή η συντεταγμένη σειρά αυτο-ολοκληρωμένων συμμετεχουσών υποστάσεων που προέρχονται από τη μη συμμετέχουσα ή μη μετέχουσα μοναδική αιτία τους. Αν και εφόσον ο αριθμός των αυτο-ολοκληρωμένων υποστάσεων ισούταν σε κάθε περίπτωση με τον αριθμό των ελλάμψεών τους, τότε ο σύνολο των μελών κάθε οριζόντιας σειράς θα ερχόταν σε επαφή με τα αντίστοιχα μέλη του ανώτερου οριζόντιου επιπέδου, το οποίο εντοπίζεται ακριβώς πάνω από αυτές. Ωστόσο, σύμφωνα με τον βασικό κανόνα του Νεοπλατωνισμού, η πολλαπλότητα του όντος αυξάνεται, καθώς προέρχεται από το Εν. Ο αριθμός των ελλάμψεων υπερβαίνει τον αριθμό των αυτο-ολοκληρωμένων συμμετεχουσών υποστάσεων προκειμένου τα ανώτερα επίπεδα της πραγματικότητας να απαρτίζονται από λιγότερα μέλη συγκριτικά με τα κατώτερα. Βάσει της ανωτέρω σκέψης, α) τα σώματα θα είναι περισσότερα αριθμητικά, συγκριτικά με τις ψυχές, β) οι ψυχές θα είναι περισσότερες αριθμητικά,

---

<sup>867</sup> Chlup, R. (2012). *Proclus. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 121· Martijn, M. (2010). *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden– Boston: Brill, 40–43· Siorvanes, L. (1996). *Proclus. Neo-platonic Philosophy and Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 137–139· Rosan, (2008), 171.

<sup>868</sup> Martijn, M. & Gerson, L.P. (2017). «Proclus' System», στο: D' Hoine, P. & Maertijn, M. (eds.), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford: Oxford University Press, 54· Lloyd, A.C. (1990). *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Oxford University Press, 80. Βλ. Messiahs, (2019), 101-120.

συγκριτικά με τις διάνοιες και γ) οι διάνοιες θα είναι περισσότερες αριθμητικά, συγκριτικά με τις θεϊκές ενάδες<sup>869</sup>. Κατά συνέπεια, δεν έχει κάθε σώμα τη δική του ψυχή, δεν απολαμβάνει κάθε ψυχή αέναη επικοινωνία με μια αυτάρκη διάνοια και δεν στοχάζεται κάθε διάνοια το κατανοητό ον/πράγμα, λαμβάνοντας μέσω αυτού την άμεση πρόσβαση στο βασίλειο των θεϊκών ενάδων. Επομένως, πρέπει να υπάρχουν διάνοιες που δεν (συμ)μετέχουν άμεσα στους θεούς, αλλά έχουν μόνο φωτισμούς ή αντανakλάσεις της ενότητας και της θεότητάς τους. Αυτές οι διάνοιες είναι τα τελευταία μέρη της διανοητικής σειράς, οι πιο απομακρυσμένες από την πρωτότυπη μη συμμετέχουσα ή μη μετέχουσα μονάδα τους. Ως εκ τούτου, δεν έχουν μια συντεταγμένη θεϊκή ενάδα που να στέκεται ακριβώς από πάνω τους στη εναδική σειρά, και έτσι μπορούν να ονομαστούν «καθαρά διανοητικές» (*νόες νοεροι μόνον*).

Ο Πρόκλος δηλώνει ότι πρέπει να υπάρχει μια διάνοια που δεν συμμετέχει στις θείες ενάδες, αλλά απλώς ασκεί νόηση: ενώ τα πρώτα μέλη οποιασδήποτε σειράς, που συνδέονται στενά με τη δική τους μονάδα, μπορούν να μετέχουν στα αντίστοιχα μέλη της αμέσως υπέρ-γειτονικής τάξης, όσο πιο πολύ απομακρύνονται από την αρχική τους μονάδα, αδυνατούν σταδιακά να συνδεθούν με την εν λόγω τάξη. Υπάρχει λοιπόν και μια θεϊκή διάνοια και ένα είδος που είναι καθαρά διανοητικό, με το δεύτερο να προκύπτει από την αρετή της πνευματικής ιδιοκτησίας που αντλεί από τη δική του μονάδα, και το πρώτο να προκύπτει από την ενότητα που επιβάλλει η ενάδα στην οποία συμμετέχει<sup>870</sup>. Διαμορφώνεται μια καθαρότερη αντίληψη σχετικά με τη διαφορά θεϊκών, δαιμονικών και μερικών ψυχών στην πρόκληση φιλοσοφία του. Οι ψυχές που συμμετέχουν με τρόπο άμεσο στις θεϊκές και αυτάρκεις διάνοιες είναι θεϊκές. Οι ψυχές που συνδέονται με την «καθαρά διανοητική» νοημοσύνη είναι δαιμονικές. Αμφότερες στοχάζονται αενάως με μια και μοναδική διαφορά: οι πρώτες μπορούν να ανέλθουν μέσω της ενατένισης των νοητών όντων, ενώ οι δεύτερες έχουν πρόσβαση στις αντανakλάσεις των νοητών μορφών μέσω της συμμετέχουσας πνευματικής νοημοσύνης. Όσο για τις μερικές ή κατώτερες ψυχές, αυτές στερούνται παντελώς της άμεσης πρόσβασης σε κάθε πνευματική πραγματικότητα<sup>871</sup>. Αντί για διάνοια, κατέχουν μόνο μια πνευματική ιδιότητα ή μια φωτεινή κατάσταση. Έτσι, ο τρόπος που ο

---

<sup>869</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 62. Βλ. Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>870</sup> Dodds, E.R. (1963). *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford: Oxford University Press, 158–160.

<sup>871</sup> Messiahs, (2019), 101-120.

Πρόκλος εξηγεί τη φύση των τριών παραδοσιακών ειδών ψυχών – θεϊκών, ανθρώπινων και δαιμονικών – φαίνεται πράγματι πολύ πρωτότυπος και καινοτόμος. Εν πάση περιπτώσει, δεν είναι γνωστός κάποιος που να μίλησε για διαφορετικά είδη συμμετοχικών όρων πριν από τον Πρόκλο και να διέκρινε τα διαφορετικά είδη ψυχών με βάση το αν έχουν μόνο αντανάκλασεις της πνευματικής πραγματικότητας ή έχουν άμεση πρόσβαση σε αυτήν. Για τον λόγο αυτό, η πρόταση του Rosan, ότι ο Πρόκλος ανακάλυψε τις διανοητικές δαιμονικές ψυχές, μπορεί να αξιολογηθεί όχι μόνο ως λογική, αλλά και ως ελκυστική.

Ωστόσο, αν διαβάσει κανείς προσεκτικά την αναφορά του Μαρίνου, μπορεί να δει ότι οι ψυχές που υποτίθεται ότι ανακάλυψε ο Πρόκλος, δεν βρίσκονται μεταξύ των θείων και των ανθρώπινων, αλλά μεταξύ της Διάνοιας που «αγκαλιάζει τα πάντα μαζί με μια ενιαία διαίσθηση» (*ἀθρώως καὶ κατὰ μίαν ἐπιβολὴν ἅπαντα νοοῦντος*), και των ψυχών που «περνούν στις σκέψεις τους από τη μια ιδέα στην άλλη» (*καθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων*)<sup>872</sup>. Ο Rosan υπέθεσε ότι οι τελευταίες ήταν οι ψυχές ανθρώπων. Δεδομένου ότι αυτή η υπόθεσή του φαίνεται εξαιρετικά προφανής, αποφεύγει να ελέγξει αν αυτός ο τρόπος σκέψης ανήκει αποκλειστικά σε συγκεκριμένες ψυχές. Το δεύτερο πράγμα που αγνοεί ο Rosan είναι το γεγονός ότι το νέο είδος ψυχών είναι ικανό να βλέπει πολλές ιδέες ταυτόχρονα (*πολλὰ ἅμα εἶδη θεωρεῖν*) και ότι αυτός ακριβώς ο τρόπος σκέψης τις καθιστά ενδιάμεσες μεταξύ της Διάνοιας που βλέπει ταυτόχρονα και των ψυχών που σκέφτονται τη μια ιδέα μετά την άλλη (*καθ' ἓν εἶδος*). Μπορεί κανείς να υποθέσει, ότι ενώ φρόντιζε για τη συνέχεια της πορείας από τη Διάνοια στην ψυχή ο Πρόκλος θεώρησε απαραίτητο να εισάγει εκ των προτέρων ψυχές που σκέφτονται κάθε ιδέα ξεχωριστά, ψυχές που συλλογίζονται πολλές ιδέες ταυτόχρονα, ψυχές που σκέφτονται ένα σύνολο ιδεών ως ενότητα. Μάλιστα οι τελευταίες είναι εγγύτερα στον νου, ο οποίος συλλογίζεται ταυτόχρονα όλες τις ιδέες<sup>873</sup>.

Το ερώτημα που εγείρεται σε σχέση με τα ανωτέρω αφορά στο αν πράγματι υπάρχουν τέτοιες ψυχές στο πρόκλειο σύστημα και που ακριβώς αυτές βρίσκονται. Σύμφωνα με τον Πρόκλο, κάθε ψυχή που μετέχεται, είτε είναι θεϊκή, είτε δαιμονική ή ανθρώπινη, έχει αιώνια ύπαρξη και παροδική δραστηριότητα<sup>874</sup>. Εφόσον η βασική

---

<sup>872</sup> Μαρίνος, *Πρόκλος*, ΚΓ, 3-5.

<sup>873</sup> Rosan, (2008), 194-213. Βλ. Messiat, (2019), 101-120.

<sup>874</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 191.

πνευματική δραστηριότητα της έλλογης ψυχής είναι ο στοχασμός, αυτό σημαίνει ότι όλες οι συμμετέχουσες ψυχές ενεργοποιούν και ασκούν τον στοχασμό τους στον χρόνο<sup>875</sup>. Το να σκέφτεται κανείς εγκαίρως σημαίνει να σκέφτεται λογικά, δηλαδή να διακρίνει ένα κατανοητό αντικείμενο από το άλλο και να το συλλογίζεται ένα προς ένα με διαδοχική σειρά. Η έλλογη σκέψη συνιστά το χαρακτηριστικό γνώρισμα που διαχωρίζει την ψυχή από τον νου, αυτό που την καθιστά μορφή και εικόνα της μεταγενέστερης<sup>876</sup>. Ενώ η διάνοια κρατά όλα της τα αντικείμενα ταυτόχρονα παρόντα στο αμετάβλητο τώρα, η ψυχή κυκλοφορεί γύρω από τη διάνοια σαν σε χορό και καθώς μετατοπίζει την προσοχή της από σημείο σε σημείο, διαιρεί την αδιαίρετη μάζα των Ιδεών, κοιτάζοντας χωριστά την Ιδέα της Ομορφιάς, και χωριστά στην ιδέα της δικαιοσύνης και χωριστά την καθεμία από τις άλλες ιδέες, σκεπτόμενες τη μία μετά την άλλη (καθ' ἑν πάντα) και όχι όλες μαζί<sup>877</sup>. Έτσι, ο λόγος είναι ο τύπος της γνώσης που ταιριάζει περισσότερο στην ψυχή. Κάθε ψυχή χωρίζει το αδιαίρετο περιεχόμενο της Διάνοιας σε ξεχωριστές ιδέες και περνά στη σκέψη της από τη μια στην άλλη – όχι μόνο η ανθρώπινη ψυχή, αλλά και η θεϊκή ψυχή, συμπεριλαμβανομένης της ψυχής του κόσμου, η οποία, σύμφωνα με τον Πρόκλο, πρώτα αρχίζει να σκέφτεται μια ιδέα μετά μία άλλη, γεγονός που την έκανε να είναι κοσμική<sup>878</sup>. Έτσι, αν υπήρχαν πράγματι τέτοιες ψυχές όπως αυτές που αναφέρει ο Μαρίνος, δηλαδή ψυχές που θα μπορούσαν να συλλογιστούν μια ομάδα ιδεών ταυτόχρονα, θα έπρεπε να βρίσκονται όχι μεταξύ θεϊκής και μερικής ψυχής όπως νόμιζε ο Rosan, αλλά ανάμεσα στη θεϊκή διάνοια, που σκέφτεται όλες τις ιδέες μαζί, και στην παγκόσμια ψυχή που τις σκέφτεται διαδοχικά, δηλαδή τη μία μετά την άλλη.

Ο Πρόκλος ισχυρίζεται ότι όσο η παγκόσμια ψυχή προηγείται των παροδικών ψυχών που στοχάζονται τις ιδέες σε αλληλουχίες, είναι αναγκαίο και επιβεβλημένο να λάβει όλον τον χρόνο<sup>879</sup>. Επομένως, οι υπερκοσμικές ψυχές, αν πράγματι υπάρχουν και αν γνωρίζουν δια μέσου του συλλογισμού, δεδομένου ότι κάθε ψυχή γνωρίζει με αυτόν τον τρόπο και λόγω αυτού υπάρχει διαφορά μεταξύ ψυχής και νόησης, «παράγουν» για τον εαυτό τους την κατανόηση των αντικειμένων της σκέψης πολλές κάθε φορά, γιατί

---

<sup>875</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>876</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>877</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 807, 29-808.

<sup>878</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 289, 23 και 290, 6.

<sup>879</sup> Messiat, (2019), 101-120.

είναι απαραίτητο να συλλογίζονται πολλές ιδέες ταυτόχρονα, αφού είναι πιο κοντά στη Διάνοια, που σκέφτεται όλα τα πράγματα ταυτόχρονα. Ωστόσο, η παγκόσμια ψυχή είναι αυτή που πρώτη στοχάζεται τα πράγματα ένα-ένα, και σε αυτό ακριβώς οφείλεται η μετατροπή της σε κοσμική<sup>880</sup>. Σε κάθε περίπτωση, το ανωτέρω ξεχωρίζει τις κοσμικές ψυχές από τις υπερκοσμικές<sup>881</sup>.

Είναι ευδιάκριτο ότι στο ανωτέρω πρόκλειο απόσπασμα εμπεριέχεται μια άμεση και ευθεία αναφορά στο είδος των ψυχών εκείνων που πιθανώς ανακάλυψε ο νεοπλατωνικός Πρόκλος<sup>882</sup>. Αν γίνει σύγκριση μεταξύ του ανωτέρω αποσπάσματος και της αναφοράς του Μαρίνου στο *Vita Procli*<sup>883</sup>, διαπιστώνεται εύκολα ότι οι ψυχές που αναφέρονται και στα δύο κείμενα περιγράφονται σχεδόν με τους ίδιους όρους. Ενώ ο Πρόκλος δηλώνει ότι οι υπερκοσμικές ψυχές σκέφτονται πολλά πράγματα ταυτόχρονα (*πλείω ἅμα νοεῖν*), ο Μαρίνος αναφέρει ότι συλλογίζονται πολλά πράγματα ταυτόχρονα (*πολλά ἅμα... θεωρεῖν*). Αν στο κείμενο του Πρόκλου οι υπερκοσμικές ψυχές ακολουθούνται αμέσως από ψυχές, που σκέφτονται το ένα πράγμα μετά το άλλο (*καθ' ἓν νοουσῶν*), τότε ο Μαρίνος λέει ότι το νέο είδος ψυχών είναι συνεχές στις ψυχές, καθώς περνούν στις σκέψεις τους από τη μια ιδέα στην άλλη» (*καθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων*). Ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι οι υπερκοσμικές ψυχές είναι κοντά στη Διάνοια, που σκέφτεται όλα τα πράγματα ταυτόχρονα (*ἅμα πάντα νοοῦντος*). Στη μαρτυρία του μεταγενέστερου Μαρίνου, φαίνεται ότι το νέο αυτό είδος ψυχών συνορεύει με τον νου που περικλείει τα πάντα με μια κοινή και ενιαία διαίσθηση (*ἀθρόως ...ἅπαντα νοοῦντος*). Οι παραλληλισμοί μεταξύ των δύο κειμένων είναι προφανείς και δεν επιτρέπουν αμφιβολίες σχετικά με το ότι οι «πρόκλειες» ψυχές είναι κατά πάσα πιθανότητα υπερκοσμικές<sup>884</sup>.

Η ανωτέρω υπόθεση τέθηκε επί τάπητος για πρώτη φορά από τους μελετητές Saffrey και Segonds<sup>885</sup>. Προς υποστήριξη της υπόθεσής τους ανέφεραν ένα άλλο

---

<sup>880</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>881</sup> Baltzly, D. (2009). *Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, 3<sup>ος</sup> Τόμ., Part II: Proclus on the World Soul, Cambridge: Cambridge University Press, 284-285.

<sup>882</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>883</sup> Μαρίνος, *Βίος Πρόκλου*, 23.

<sup>884</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>885</sup> Saffrey, H.D. & Westerink, L.G. (eds.) (1997). *Proclus. Théologie Platonicienne*, VI Livre, Paris: Les Belles Lettres, 143.



σχετικό απόσπασμα από το *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*. Σε αυτό, ο Πρόκλος περιγράφει για άλλη μια φορά τις υπερκοσμικές ψυχές ως ενδιάμεσο όρο μεταξύ της θείας Διάνοιας και των ψυχών εντός του σύμπαντος, ενώ προβάλλει την αδυναμία της άμεσης μετάβασης από τη σκέψη όλων των πραγμάτων ταυτόχρονα, στη σκέψη τους ένα προς ένα ως το κύριο επιχείρημα για την ύπαρξη αυτού του είδους ψυχών. Ωστόσο, ξεκαθαρίζει αυτή τη φορά ότι το δόγμα περί των υπερκοσμικών ψυχών δεν ανακαλύφθηκε από τον ίδιο. Ταυτόχρονα αμφιβάλλει εντόνως ότι ο Πλάτων αναφέρθηκε ποτέ με τρόπο ρητώς σε αυτού του είδους τις ψυχές<sup>886</sup>. Ωστόσο, ο Πρόκλος θεώρησε άξια προσοχής την ενασχόληση με τις υπερκοσμικές ψυχές.

Συγκεκριμένα, διατύπωσε ότι είναι απαραίτητο να διερευνηθεί το ερώτημα εάν ο Πλάτων γνώριζε ή δεν γνώριζε για τις υπερκοσμικές ψυχές. Αυτό είναι πραγματικά ένα πρόβλημα που αξίζει να μελετηθεί, αφού ο Πλάτων δεν δηλώνει πουθενά ρητώς ότι υπάρχουν τέτοιες ψυχές. Οι υποστηρικτές αυτών των μη μετεχομένων ψυχών, υποθέτουν από τη μια πλευρά ότι στοχάζονται ελλόγως, άρα και ως προς αυτό διαφέρουν από τη νόηση, ενώ από την άλλη πλευρά, στοχάζονται ολιστικά, χωρίς να ατενίζουν ούτε μια ανώτερη των κοσμικών ψυχών ιδέα<sup>887</sup>. Κι αυτό γιατί η πορεία δεν εκκινεί αμέσως από τη σκέψη όλων των πραγμάτων, μεταβαίνοντας ταυτόχρονα στη σκέψη της μίας ιδέας μετά την άλλη, αλλά λαμβάνει χώρα κυρίως λόγω της σκέψης περισσότερων του ενός πραγμάτων, αν και όχι όλων ταυτοχρόνως<sup>888</sup>.

Όσο προφανείς κι αν είναι αυτοί οι παραλληλισμοί μεταξύ των αναφορών του Μαρίνου και των αποσπασμάτων που παρατέθηκαν ανωτέρω, φαίνεται ότι ούτε οι μελετητές του *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος* ούτε άλλοι μελετητές του Πρόκλου τους παρατήρησαν<sup>889</sup>. Σύμφωνα με τον Baltzly, στο σχόλιο του Πρόκλου επί του πλατωνικού *Τίμαιου*, εμπεριέχονται περισσότερο αντιρρήσεις επί της ιδέας των υπερκοσμικών ψυχών παρά επιχειρήματα υπέρ τους. Και αυτό γιατί, αν συλλογίζονταν πολλά πράγματα ταυτόχρονα οι υπερκοσμικές ψυχές θα είχαν μια ικανότητα λιγότερο ενοποιημένη από αυτή της παγκόσμιας ψυχής, η οποία σκέφτεται ένα πράγμα τη φορά,

---

<sup>886</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>887</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>888</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 251, 29-252, 9.

<sup>889</sup> Opsomer, J. (2006). «Proclus et le statut ontologique de l'âme plotinienne», *Études platoniciennes*, 3, 198–199.

επειδή η πολλαπλότητα είναι με οποιονδήποτε τρόπο κατώτερη από την ενότητα. Επομένως, ο εν λόγω τρόπος στοχασμός ενδεχομένως θα καθιστούσε τις ψυχές αυτές κατώτερες από τις κοσμικές. Από αυτή τη θέση όμως δεν θα μπορούσαν να συνιστούν τον ενδιάμεσο όρο μεταξύ του νου και της παγκόσμιας ψυχής<sup>890</sup>. Αυτό το επιχείρημα δύσκολα μπορεί να είναι ορθό, δεδομένου ότι βασίζεται στην εσφαλμένη υπόθεση ότι η γνώση πολλών ιδεών ταυτόχρονα είναι λιγότερο συμπυκνωμένη από τη γνώση μιας μεμονωμένης ιδέας. Αντίθετα, η ικανότητα «εναγκαλισμού» ενός πλήθους πραγμάτων που εμφανίζονται μια φορά, δηλαδή σε μια ενιαία αντίληψη της διαίσθησης, φαίνεται να μοιάζει περισσότερο με τον τρόπο σκέψης της διάνοιας παρά με τον συλλογισμό της παγκόσμιας ψυχής. Διότι αν η διάνοια σκέφτεται όλα τα πράγματα/όντα ως ένα, οι υπερκοσμικές ψυχές σκέφτονται πολλά πράγματα/όντα ως ένα, πράγμα που σημαίνει ότι βλέπουν ολόκληρη τη μάζα των ιδεών με πιο αδιαίρετο και ολιστικό τρόπο από τις ψυχές που εξετάζουν κάθε ιδέα ξεχωριστά και έτσι, διαιρούν το κατανοητό περιεχόμενο της Διάνοιας στα πιο ατομικά της στοιχεία. Σύμφωνα με τον Πρόκλο, οι υπερκοσμικές ψυχές ενεργοποιούν και ασκούν τον στοχασμό τους με ολιστικό και συγκεντρωτικό τρόπο (*ἀθρούτερον*), συγκριτικά με εκείνες τις ψυχές που ατενίζουν μια και μοναδική ιδέα κάθε φορά<sup>891</sup>.

Προφανώς ο Πρόκλος θεωρεί ότι ο τρόπος στοχασμού των δύο αυτών ειδών ψυχών μοιάζει περισσότερο με τον δια-νοητικό στοχασμό κι όχι τόσο με τον συνήθη στοχασμό των κοσμικών ψυχών<sup>892</sup>. Το ότι η ικανότητα των υπερκοσμικών ψυχών να σκέφτονται πολλές ιδέες ταυτόχρονα δεν αποτελεί αντίρρηση, αλλά μάλλον επιχείρημα για την ύπαρξή τους, γίνεται ξεκάθαρο από το γεγονός ότι η διερεύνηση των επιχειρημάτων δεν προβλήθηκε ούτε από τον Πρόκλο ούτε από τον δάσκαλό του Συριανό, αλλά από τους ίδιους τους υποστηρικτές αυτής της θεωρίας. Διότι, όπως λέει ο Πρόκλος ορισμένοι ανώνυμοι φιλόσοφοι τοποθετούν τις ψυχές πριν από τον κόσμο, λόγω του ότι η πορεία από τη σκέψη όλων των ιδεών ταυτόχρονα προς τη σκέψη τους μία προς μία, συνεπάγεται την ανάπτυξη ενός τρόπου σκέψης των ψυχών εκείνων που βρίσκονται ως ενδιάμεσος όρος μεταξύ της Διάνοιας και των κοσμικών ψυχών<sup>893</sup>.

---

<sup>890</sup> Baltzly, (2009), 38–39. Βλ. Messiat, (2019), 101-120.

<sup>891</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 251, 34. Βλ. και Baltzly, (2009), 38, Messiat, (2019), 101-120.

<sup>892</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>893</sup> Baltzly, (2009), 39.

Ωστόσο, η άποψη του Πρόκλου για το θέμα δεν είναι εύκολο να διακριθεί, καθώς στο *Εἷς τόν Τίμαιον Πλάτωνος* δεν εμφανίζεται σίγουρος για την ύπαρξη υπερκοσμικών ψυχών και αμφιβάλλει ότι ο Πλάτων τις ανέφερε ποτέ στους διαλόγους του. Πρωτίστως, ο Πρόκλος δεν επιτρέπει την παραμικρή δυνατότητα να αποδοθεί η εφεύρεση αυτού του είδους ψυχών στον ίδιο. Μιλώντας για υπερ-κοσμικές ψυχές, δηλαδή για ψυχές που υπερβαίνουν το σύμπαν, αναφέρεται συνεχώς σε κάποιους προηγούμενους φιλοσόφους που υποστήριξαν την ύπαρξή τους. Βάσει αυτού, γεννάται το ερώτημα αναφορικά με την ύπαρξη των υπερκοσμικών ψυχών στο πρόκλειο σύστημα και με τους λόγους που ώθησαν τον Μαρίνο να αποδώσει στον Πρόκλο την «εφεύρεσή» τους.

Η δέσμευση του Πρόκλου στην ιδέα των υπερκοσμικών ψυχών όχι μόνο επιβεβαιώνεται από την εργογραφία του<sup>894</sup>, αλλά, το πιο σημαντικό, προκύπτει από τις γενικές μεταφυσικές αρχές του. Στο σύστημα του Πρόκλου κάθε τάξη της πραγματικότητας έχει την αρχή της σε μια ενιαία μονάδα που υπερβαίνει όλα εκείνα τα μέλη της κατώτερης τάξης που συμμετέχουν σε αυτή<sup>895</sup>. Το ανωτέρω στην περίπτωση της μη μετέχουσας μονάδας της ψυχής, συνεπάγεται ότι η τελευταία είναι απαλλαγμένη από οποιαδήποτε σχέση με τον υλικό κόσμο, με τον κόσμο των σωμάτων, και ως εκ τούτου είναι σε η κατάλληλη να θεωρηθεί και ονομαστεί υπερκοσμική<sup>896</sup>. Στο κείμενο της *Στοιχείωσης Θεολογικής*, ο Πρόκλος αποκαλεί δύο φορές τη μη μετέχουσα ψυχή υπερκοσμική: στην πρώτη περίπτωση, αναφέρεται στις διανοήσεις που «φωτίζουν την υπερκοσμική και μη μετέχουσα ψυχή και στη δεύτερη περίπτωση, αναφέρεται όταν λέει ότι η ψυχή αυτή καταλαμβάνει τον επόμενο σταθμό πάνω από την παγκόσμια τάξη<sup>897</sup>.

Εγείρεται το ερώτημα αν είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι κάθε φορά που ο Πρόκλος αναφέρει τη διαφορά μεταξύ υπερκοσμικών και κοσμικών ψυχών, έχει υπόψη του τη διάκριση μεταξύ των μη μετεχουσών και μετεχουσών ψυχών<sup>898</sup>, γεγονός που θα

---

<sup>894</sup> Πρόκλος, *Εἷς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II 102, 7-11 και 115, 27-30· Πρόκλος, *Εἷς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III 248, 24-249, 21· Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 164 και 166.

<sup>895</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 21-23.

<sup>896</sup> Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>897</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 164 και 166.

<sup>898</sup> MacIsaac, D.G. (2001). *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, PhD Dissertation, Notre Dame: University of Notre Dame, 7.

μπορούσε να σημαίνει ότι αναγνωρίζει μόνο μία υπερκοσμική ψυχή στο σύστημά του, την υπερβατική μονάδα που υπερβαίνει την ψυχική σειρά. Ωστόσο, υπάρχουν πολλά κείμενα στα οποία ο Πρόκλος μιλάει για υπερκοσμικές ψυχές στον πληθυντικό. Αυτό γεννά ένα επιμέρους ερώτημα σχετικά με το αν ο ίδιος τοποθετεί πολλές μη μετέχουσες ψυχές στο σημείο εκκίνησης της ψυχικής σειράς, έτσι ώστε η τελευταία να μην απορρέει από την υπερβατική μονάδα, αλλά από την σύνολο, την πλειονότητα των μονάδων<sup>899</sup>. Κατά ανάλογο τρόπο, πρέπει να απαντηθεί το αν ο Πρόκλος πιστεύει ότι οι υπερκοσμικές ψυχές, αν και βρίσκονται πάνω από τον υλικό κόσμο, μετέχονται από σώματα.

Το πρώτο ερώτημα πρέπει να απαντηθεί αρνητικά, επειδή η υπόθεση ότι ένα σύνολο πολλών μη μετεχόντων μερών προηγείται μιας συντεταγμένης τάξης έρχεται σε αντίθεση με τη βασική αρχή της μεταφυσικής του Πρόκλου, η οποία ορίζει ότι οτιδήποτε υπάρχει πρωτογενώς και αρχικώς σε κάθε τάξη είναι μια και μοναδική αιτία, κι όχι δύο ή περισσότερες τέτοιες<sup>900</sup>. Αναφορικά με τη δεύτερη υπόθεση, αυτή φαίνεται ακόμη λιγότερο δυνατή, αφού υποδηλώνει ότι υπάρχουν ψυχές που υπερβαίνουν τον σωματικό κόσμο, μετεχόμενες ταυτόχρονα από σώματα. Αν οι ψυχές εμψυχώνουν τα σώματα εντός του αισθητού κόσμου, τότε το σύνολο των μετεχουσών ψυχών θα έπρεπε να είναι κοσμικές. Ωστόσο, ο Πρόκλος δηλώνει ότι ίσταται ένα τουλάχιστον σώμα που μπορεί να αναφέρεται ως «υπερκοσμικό» ή/και «υπερουράνιο»<sup>901</sup>. Είναι ένα είδος καθαρού άυλου φωτός που δεν είναι ούτε φως του Ήλιου ούτε των άστρων, αλλά είναι άλλο από όλα τα ουράνια πράγματα και τους ουρανούς συνολικά<sup>902</sup>. Ο Πρόκλος θεωρεί ότι το φως διαχέεται και διαπερνά όλο τον κόσμο, ότι ενώνει το σύνολο των πραγμάτων εντός του και περιβάλλει το παγκόσμιο σώμα εξωτερικά, μορφοποιώντας την έλλαμψη εξωτερική επιφάνειά του<sup>903</sup>. Αυτή η περιγραφή του φωτός αναμφίβολα παρεπέμπει σε κάτι που υπερβαίνει τους ουρανούς. Ο Πρόκλος το φαντάζεται ως μια φωτεινή σφαίρα στην οποία εμφυτεύεται ολόκληρος ο υλικός κόσμος, λειτουργώντας όπως η «έδρα» του (*ἔδρα*) ή ο «τόπος» του (*τόπος*).

---

<sup>899</sup> MacIsaac, (2001), 7 και 145.

<sup>900</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 22. Βλ. και Dodds, (1963), 27.

<sup>901</sup> Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>902</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος Υπόμνημα* II, 196, 11 και 23.

<sup>903</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος Υπόμνημα* II, 196, 5-8· Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 10-20. Βλ. Messiahs, (2019), 101-120.

Ο Σιμπλίκιος σημειώνει ότι η θεωρία του τόπου ως υπερουράνιου φωτός ήταν πρωτότυπη στην πρόκληση σκέψη, δεδομένου ότι ο Πρόκλος υπήρξε ο μόνος φιλόσοφος που προτίμησε να χαρακτηρίσει τον «τόπο» ως σώμα<sup>904</sup>. Είναι πολύ σημαντικό το ότι ο Πρόκλος πίστευε ότι το υπερουράνιο φως ήταν μια ουσία φωτεινών οχημάτων ή πρώτων σωμάτων των ψυχών. Και αφού αυτό το φως περιβάλλει τον κόσμο πέρα από τα όρια των ουρανών και από αυτή την άποψη τον υπερβαίνει, έτσι και τα φωτεινά οχήματα των ψυχών δεν ανήκουν από τη φύση τους στον αισθητό κόσμο, αλλά κατά κάποιο τρόπο τον υπερβαίνουν στο υπερουράνιο βασίλειο<sup>905</sup>. Αν υπήρχαν πράγματι ψυχές που μετέχονταν αποκλειστικά από τα φωτεινά τους οχήματα κι όχι από άλλα, υποδεέστερα υλικά σώματα, τότε θα ήταν σίγουρα υπερκοσμικές<sup>906</sup>. Ως εκ τούτου, θα μεσολαβούσαν μεταξύ της μη συμμετοχικής υπερκοσμικής μονάδας της ψυχής, η οποία είναι απαλλαγμένη από κάθε σωματικό δεσμό, και του πλήθους των μετεχουσών κοσμικών ψυχών, που εκτός από τα άυλα οχήματά τους, εμψυχώνουν και υλικά σώματα μέσα στον κόσμο. Δεν είναι λοιπόν απαραίτητο να υποτεθεί ότι η ψυχική σειρά της πραγματικότητας ξεκινά από πολλαπλά μη μετέχοντα μέρη, ούτε να εκλαμβάνονται οι υπερκοσμικές ψυχές ως ανεξάρτητες οντότητες που αποτελούν την εσωτερική διάταξη του υπερβατικού μονοπατιού της ψυχής (Soul-hypostasis)<sup>907</sup>. Όπως καταδείχθηκε, στη λογική του συστήματος του Πρόκλου γίνεται αποδεκτή η ύπαρξη ψυχών που υπερβαίνουν αυτόν τον αισθητό κόσμο και συγχρόνως μετέχονται από σώματα.

Οι υπερκοσμικές ψυχές θα πρέπει να τοποθετηθούν στα υψηλότερα επίπεδα της ψυχικής τάξης, ανάμεσα στα υψηλότερα μέλη της σειράς, που βρίσκονται ακριβώς μετά τη μη μετέχουσα μονάδα της ψυχής και πριν από την κοσμική ψυχή. Οι ψυχές αυτές είναι θεϊκές και απολαμβάνουν την συνεχή και αδιάλειπτη επικοινωνία με τον νοῦ και τις θεότητες που τις υπερβαίνουν<sup>908</sup>. Το ερώτημα που γεννάται σε αυτή την περίπτωση,

---

<sup>904</sup> Σιμπλίκιος, *Υπόμνημα εις τα Φυσικά*, 611, 12-14. Βλ. Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>905</sup> Griffin, M. (2012). «Proclus on Place as the Luminous Vehicle of the Soul», *Dionysius XXX*, (161–186), 181.

<sup>906</sup> Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>907</sup> Brisson L. (2004). «Kronos the Summit of the Intellectualive Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles», στο: van Riel, G. & Macé, C. (eds.), *Platonic ideas and concept formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven: Leuven University Press, 191–210. 209· Opsomer, (2006), 198–199.

<sup>908</sup> Messiahs, (2019), 101-120.

αφορά στην τάξη των θεών που μετέχουν, δηλαδή στην κατηγορία των θεϊκών ενάδων που οφείλουν καλύτερα το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό-ιδιότητά τους. Οι απαντήσεις στο ανωτέρω ερώτημα θα προκύψουν μέσω του σχήματος της οριζόντιας-κάθετης πορείας του Πρόκλου. Αν η υπερβατική μονάδα της ψυχικής σειράς μετέχει σε υπερκοσμικές ενάδες και οι ψυχές μέσα στον κόσμο μετέχουν κοσμικοί θεοί, τότε η υπερκοσμική τάξη των ψυχών, λόγω της μεσολάβησης μεταξύ των δύο πρώτων, πρέπει να ανήκει στην κάθετη σειρά που προηγείται από τους λεγόμενους «απόλυτους» (*ἀπόλυτοι*) ή «ξεχωριστούς» θεούς.

Ο Πρόκλος περιγράφει αυτούς τους θεούς στο Βιβλίο VI της *Περί κατά Πλάτωνα Θεολογίας* του, οι οποίοι μεσολαβούν μεταξύ των υπερκοσμικών θεών που επεκτείνουν την κυριαρχία τους μέχρι τη μη μετέχουσα μονάδα της ψυχής και τους κοσμικούς θεούς, των οποίων η δραστηριότητα εκτείνεται μέχρι το παγκόσμιο σώμα. Ως τέτοιοι είναι ταυτόχρονα και πάνω και μέσα στον κόσμο<sup>909</sup>. Η χαρακτηριστική ιδιότητά τους είναι η ικανότητα να αγγίζουν και να μην αγγίζουν (*ἄπτεσθαι καὶ οὐχ ἄπτεσθαι*) τα πράγματα μέσα στον κόσμο, δηλαδή να ενεργούν πάνω τους, αλλά να παραμένουν πάνω από αυτά<sup>910</sup>. Ο Πρόκλος απεικονίζει αυτούς τους θεούς να κατοικούν στην εξωτερική επιφάνεια του σύμπαντος και να περιστρέφουν τους ουρανοὺς από έξω με τα χέρια τους<sup>911</sup>. Το χαρακτηριστικό αυτό γνώρισμα καθρεφτίζεται και στις υπερκοσμικές ψυχές, στον βαθμό που αυτές μεταβαίνουν στο υπερουράνιο βασίλειο του φωτός με τα φωτεινά τους σχήματα. Το εν λόγω βασίλειο συμπίπτει με το σύμπαν και ταυτόχρονα το υπερβαίνει.

Στην περίπτωση που μια διακριτή ιδιότητα μιας συγκεκριμένης θεϊκής τάξης εντοπίζεται στα μέλη της κατώτερης πραγματικότητας, αυτό σημαίνει ότι τα τελευταία εξαρτώνται από τις θεότητες και ανήκουν στις κάθετες με τη δική τους τάξεις. Ο Πρόκλος θεωρεί ότι οι υπερκοσμικές ψυχές επιβάλλεται να θεωρούνται μετέχουσες των απόλυτων θεών. Για να πείσει ως προς αυτό ο φιλόσοφος απαριθμεί διάφορα είδη όντων συνδεόμενων με τους απόλυτους θεούς οι οποίοι φανερώνουν μέσα τους την ψυχή αλλά και τη φύση των υπερουράνιων ψυχών<sup>912</sup>. Επίσης, ο Πρόκλος συσχετίζει

<sup>909</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 139.

<sup>910</sup> Πρόκλος, *Περί τῆς κατά Πλάτωνα Θεολογίας*, VI, 24, 110, 2-111, 13 και 112, 3-10.

<sup>911</sup> Πρόκλος, *Περί τῆς κατά Πλάτωνα Θεολογίας*, VI, 23, 101, 22-102,2 και 102, 23-103, 4.

<sup>912</sup> Πρόκλος, *Περί τῆς κατά Πλάτωνα Θεολογίας*, VI, 16, 81, 29-82, 2. Βλ. Messiahs, (2019), 101-120.

τους απόλυτους θεούς με τον μύθο του πλατωνικού *Φαίδρου*. Τους ταυτίζει επίσης με τους δώδεκα θεούς του Ολύμπου που επιβαίνουν στα φτερωτά τους άρματα/«οχήματα» (*όχηματα*) στους ουρανούς, οι οποίοι ακολουθούνται από αγνές και δαιμονικές ψυχές<sup>913</sup>. Τα οχήματα των απόλυτων θεών νοούνται ως υπερκοσμικές ψυχές, οι οποίες, αν και διανοητικές, παράγουν τη διάκριση και τη διαίρεση οι οποίες «ουσιοδοτούν» τις ψυχές εντός του κόσμου<sup>914</sup>.

Η πρόκληση ερμηνεία περί των υπερκοσμικών ψυχών ως «οχημάτων» (*όχηματα*) δείχνει ξεκάθαρα ότι αυτές προσκολλήθηκαν στους απόλυτους θεούς με αυτόν τον συγκεκριμένο τρόπο μετοχής, τον οποίο ο Πρόκλος συνήθως αποκαλεί μετοχή χωρίς απώλεια του διαχωρισμού ή της αποστασιοποίησης (*χωριστῶς μετεχόμενον*)<sup>915</sup>. Αυτό το είδος συμμετοχής μπορεί να αποδειχθεί καλύτερα στο παράδειγμα της σχέσης ψυχής-σώματος, δεδομένου ότι συνεπάγεται αλληλεπίδραση δύο ξεχωριστών ουσιών, εκ των οποίων η μία είναι κυρίαρχη και ενεργή, ενώ η άλλη δευτερεύουσα και χρησιμεύει στην πρώτη ως όργανο για τη δράση της<sup>916</sup>. Μέσω της σύγκρισης των υπερκοσμικών ψυχών με τα φωτεινά *όχηματα/σώματα* των απόλυτων θεών, ο Πρόκλος ουσιαστικά υποδεικνύει ότι οι πρώτες είναι μετέχουσες των δεύτερων έτσι, ώστε αμφότερες να ίστανται σε κοινή κάθετη σειρά. Έτσι, αν ο Μαρίνος έχει δίκιο σχετικά με το ότι ο Πρόκλος ανακάλυψε πραγματικά κάποιο νέο είδος ψυχών, τότε θα πρέπει να ήταν οι υπερκοσμικές ψυχές των απόλυτων θεών<sup>917</sup>.

Ο Πρόκλος δεν επικαλείται ότι εισήγαγε το δόγμα των υπερκοσμικών ψυχών. Εξάλλου, όπως προαναφέρθηκε, κατά τη συζήτηση επί του είδους των ψυχών αυτό στο *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, συνήθως αναφέρει κάποιους ανώνυμους φιλοσόφους που επικαλέστηκαν την ύπαρξη αυτών των ψυχών πριν από τον κόσμο<sup>918</sup>. Οι περισσότεροι μελετητές<sup>919</sup> συμφωνούν ότι ο Πρόκλος πιθανώς θα είχε κατά νου τον Ιάμβλιχο, τον μαθητή του Θεόδωρου της Ασίνης, που ερμήνευσε ορισμένα αποσπάσματα στον

---

<sup>913</sup> Πλάτων, *Φαῖδρος*, 247a.

<sup>914</sup> Πρόκλος, *Περί τῆς κατά Πλάτωνα Θεολογίας*, VI, 9-10. Βλ. Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>915</sup> Πρόκλος, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 81.

<sup>916</sup> Chlup, (2012), 108.

<sup>917</sup> Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>918</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 252, 4.

<sup>919</sup> Wear, S.K. (2011). *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Leiden & Boston: Brill, 128-129· Baltzly, (2009), 15, 37· Saffrey & Segonds, (2001), 143.

*Τίμαιο* του Πλάτωνος, αναφορικά με την ψυχή που υπερβαίνει τον κόσμο. Για παράδειγμα, σύμφωνα με την ανάγνωση του *Τίμ.* 34b, είναι η υπερβατική υπερκοσμική μονάδα της ψυχής που τοποθετήθηκε από τον δημιουργό στη μέση του σύμπαντος και στη συνέχεια επεκτάθηκε σε ολόκληρο το σώμα του και τυλίχτηκε γύρω του. Διότι η «μέση», όπως υποστηρίζει ο Ιάμβλιχος, αναφέρεται στη φύση της πρώτης ψυχής, στο βαθμό που είναι παρόμοια παρούσα σε όλα τα πράγματα λόγω του γεγονότος ότι δεν είναι η ψυχή κανενός σώματος, ούτε έχει καταλήξει να έχει οποιουδήποτε είδους σχέση, με οποιονδήποτε τρόπο<sup>920</sup>.

Ο Πρόκλος, ωστόσο, απορρίπτει την ερμηνεία του Ιάμβλικου ως λανθασμένη και τάσσεται με τον Συριανό, ο οποίος υποστηρίζει ότι η ψυχή για την οποία μιλάει ο Πλάτων είναι η ψυχή του κόσμου, εφόσον ο τελευταίος αναφέρεται, όχι στην πορεία υποστασιοποίησης της ψυχής από τα θεϊκά, ανώτερα της αίτια, αλλά στην εμπύχωση του παγκόσμιου σώματος<sup>921</sup>. Ο Πρόκλος επισημαίνει ότι η συζήτηση για την ψυχή στον *Τίμαιο* χωρίζεται σε δύο μέρη, εκ των οποίων το ένα αφορά στην ουσία της ψυχής και το άλλο την κοινωνία της με το σώμα. Στο απόσπασμα *Τίμ.* 34b, ο Πλάτων διακρίνει χωρίς αμφιβολία το δεύτερο. Επομένως, η ψυχή για την οποία κάνει λόγο πρέπει να είναι η ψυχή του κόσμου που συνδέεται με το σώμα<sup>922</sup>. Ωστόσο, όπως γίνεται σαφές από το σχόλιο του Πρόκλου για τη δημιουργία της ουσίας της ψυχής στον *Τίμ.* 35a, θεωρεί ότι αυτό το μέρος της αντιμετώπισης της ψυχής από τον Πλάτωνα αφορά και στην παγκόσμια ψυχή. Ο λόγος για αυτό θα μπορούσε να είναι η πεποίθησή του ότι ο *Τίμαιος* έχει ως στόχο ή σκοπό τη φυσική έρευνα, έτσι ώστε όλος ο διάλογος να διδάσκει, όχι για την κατανοητή, αλλά για την αισθητά αντιληπτή πραγματικότητα, όχι για τις άυλες τάξεις της ύπαρξης, αλλά τη δημιουργία του φυσικού κόσμου.

Ως εκ τούτου, προερχόμενος από την υπόθεση του ενιαίου σκοπού, με τον οποίο θα έπρεπε να σχετίζονται όλα τα μέρη του διαλόγου, ο Πρόκλος θα μπορούσε να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο *Τίμαιος* του Πλάτωνος θα έπρεπε να ασχολείται με την ψυχή, εφόσον η τελευταία συμμετέχει στη δημιουργία και την τελειότητα του αισθητού κόσμου. Έτσι, όποιο μέρος της συζήτησης ληφθεί υπόψη, συμπεριλαμβανομένης της αφήγησης της ουσίας της ψυχής στον *Τίμ.* 35a, θα πρέπει

---

<sup>920</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 105, 21-23.

<sup>921</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>922</sup> Messiat, (2019), 101-120.



να αναχθεί στη διαλεκτική περί της παγκόσμιας ψυχής, παρά υπέρ της υπερβατικής ψυχικής υπόστασης. Αυτό σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι ο Πρόκλος απορρίπτει την ιδέα της υπερκοσμικής ψυχικής μονάδας. Από τη μελέτη του *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, προκύπτει το συμπέρασμα ότι ο Πρόκλος τάσσεται υπέρ της ύπαρξης της χωριστής και μοναδικής ψυχής που προηγείται των άλλων και συνιστά την πηγή εκπόρευσης τόσο της ψυχής του κόσμου όσο και όλων των άλλων<sup>923</sup>. Ο Πρόκλος αρνείται ότι ο Πλάτων στον *Τίμαιο* έχει αυτή ακριβώς την ψυχή στο μυαλό του. Για τον λόγο αυτό τάσσεται υπέρ της άποψης του Συριανού και επικρίνει την ανάγνωση του Πλάτωνος από τον Ιάμβλιχο ως υπερβολικά εξυψωμένη και υπερβολικά εστιασμένη στα ανώτερα αυτά ζητήματα<sup>924</sup>. Σε άλλο σημείο του σχολίου του, ο Πρόκλος καλεί τον Ιάμβλιχο να διαβάσει προσεκτικά τα λόγια του Πλάτωνος και να υποθέσει από αυτά ότι ο τελευταίος αναφέρεται στην ψυχή του κόσμου και όχι στην υπερουράνια ψυχή, όπως προκύπτει από τη μίξη των μεσαίων γενών<sup>925</sup>.

Αλλά όσο κι αν ο Πρόκλος θέλει να υιοθετήσει την άποψη του Συριανού, προφανώς τάσσεται υπέρ της ιδέας ότι τουλάχιστον η αφήγηση της γενιάς της ψυχής στον *Τίμαιο* 35a θα μπορούσε να σχετίζεται με τις ψυχές πέρα από τον κόσμο. Άλλωστε, στον διάλογο παρουσιάζεται πειστικά ο τρόπος που ο δημιουργός δημιούργησε τις ψυχές, ο οποίος φαντάζει ιδιαίτερος ενδιαφέρων. Για τον Πρόκλο, η ουσία κάθε ψυχής, είτε κοσμικής είτε υπερκοσμικής, εντοπίζεται στη φύση της, ως μια σύνθεση διαφορετικών γενών που μεσολαβεί μεταξύ του Είναι και του μη Είναι, του διαιρετού και του αδιαίρετου. Αν οι υπερκοσμικές ψυχές έχουν την ίδια ουσία με όλες τις άλλες ψυχές, τότε πρέπει να έχουν την απαρχή τους στην ψυχή του κόσμου. Η ανωτέρω είναι μια πτυχή της ερμηνείας του πλατωνικού κειμένου, η οποία δεν λαμβάνεται υπόψη από τον Συριανό και δεν αφήνει αδιάφορο τον Πρόκλο. Ο Πρόκλος διακρίνει έμμεσες πλατωνικές αναφορές περί υπερκοσμικών ψυχών. Για τον λόγο αυτό θεωρεί ότι αξίζει να διερευνήσει το ερώτημα αν ο Πλάτων γνώριζε ή όχι για τις υπερκοσμικές ψυχές. Ο Πρόκλος θεωρεί ότι για να «ταιριάξει» τις ψυχές του στην πλατωνική σκέψη και να αποκαλύψει την έμμεση αναφορά τους στον *Τίμαιο*, είναι αναγκαίο να δοθούν απαντήσεις γύρω από το πώς είναι ενδιάμεσες μεταξύ διαιρετού

---

<sup>923</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 106, 3 και 115, 27-30. Βλ. Messiahs, (2019), 101-120.

<sup>924</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, I, 219, 10 και II, 240, 4.

<sup>925</sup> Πρόκλος, *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 251, 21-29.

και αδιαίρετου είδους του Είναι<sup>926</sup>. Σύμφωνα με τη δική του ενόραση (*τῆ ἐμῆ μαντεία*)<sup>927</sup>, το αδιαίρετο στοιχείο στην ουσία τους είναι η διάνοια, στην οποία μετέχουν άμεσα, ενώ το διαιρετό είναι παρόν σε αυτές, όχι απλώς, αλλά στο βαθμό που καθεμία από αυτές τις ψυχές υπερβαίνουν το πλήθος των κοσμικών<sup>928</sup>.

Το επιχείρημα του Πρόκλου φαίνεται να είναι αρκετά σαφές, καθώς οι υπερκοσμικές ψυχές του δεν παρουσιάζονται ως ψυχές κάποιου σώματος και έτσι, δεν δύνανται να εμπεριέχουν το διαιρετό Είναι, το υπάρχον δηλαδή Είναι στο βασίλειο των σωμάτων<sup>929</sup>. Αντίθετα, θα πρέπει να εμπεριέχουν το διαιρετό Είναι, το οποίο υποστασιοποιείται υπαρκτικά στις κατώτερες κοσμικές ψυχές. Οι εν λόγω ψυχές αναμφίβολα υπερβαίνουν τις τελευταίες. Σε αυτή την περίπτωση, η ουσία των υπερκοσμικών ψυχών τείνει να είναι αδιαίρετη κι όχι διαιρετή. Κι αυτό γιατί, αν αναμειχθεί το αδιαίρετο νοητό ον με την εγγενή διαιρετότητα των κοσμικών ψυχών, η αρχική φύση του πρώτου θα αλλοιωθεί από το αδιαίρετο συστατικό. Επομένως, το τελικό σύνθετο παράγωγο θα περιέχει το αδιαίρετο συστατικό σε πολύ μικρότερο βαθμό από το αναγκαίο. Σε αυτό το πλαίσιο, ο δημιουργός κατά το στάδιο της προετοιμασίας της ψυχικής σύνθεσης δύναται να αναμίξει τα διαιρετά και αδιαίρετα συστατικά έτσι 1. ώστε το αδιαίρετο να υπερισχύει του διαιρετού, 2. αμφότερα τα συστατικά να υπάρχουν σε ίσες αναλογίες και 3. ώστε το διαιρετό να υπερισχύει του αδιαίρετου<sup>930</sup>. Στην πρώτη περίπτωση θα πρόκυπτε η μη μετέχουσα μονάδα της ψυχής που είναι υπερκοσμική και παραμένει πάντα ψηλά, στη δεύτερη θα πρόκυπταν οι ψυχές που είναι και υπερκοσμικές και κοσμικές, θα είναι ενδιάμεσες μεταξύ της μονάδας της ψυχής και της πληθώρας των κοσμικών της παραγώγων, και στην τρίτη θα πρόκυπταν οι ψυχές που ζωοποιούν σώματα μέσα στον κόσμο<sup>931</sup>. Το ανωτέρω συνιστά και το πρώτο πρόκλειο επιχείρημα υπέρ της θέσης ότι ο Πλάτων, όταν έκανε λόγο για τη γενιά

---

<sup>926</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>927</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 252, 9.

<sup>928</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 251, 10-13.

<sup>929</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, 35a.

<sup>930</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>931</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 252, 13-21.

των ψυχών στον Τίμαιο, πιθανώς θα είχε στο μυαλό του τις υπερκοσμικές αυτές ψυχές<sup>932</sup>.

Ένα άλλο επιχείρημα υπέρ της παρουσίας υπερκοσμικών ψυχών στον *Τίμαιο* του Πλάτωνος είναι η διαίρεση του μίγματος της ψυχής σε αρμονικά διαστήματα<sup>933</sup>. Κατά την άποψη του Πρόκλου, ο Πλάτων λέγοντας ότι ο δημιουργός διαιρεί την προκύπτουσα ψυχική ουσία σύμφωνα με τους γραμμικούς, τετράγωνους και κυβικούς αριθμούς ( 2, 4, 8 και 3, 9, 27), θα μπορούσε να έχει κατά νου διαφορετικά στάδια της πορείας της ψυχής από τη θεία Διάνοια, έτσι ώστε οι διαφορετικοί αριθμοί στην ψυχική σύνθεση να μπορούν να υποδεικνύουν πόσο μακριά αυτό ή εκείνο το είδος ψυχών απομακρύνθηκε από τη δημιουργική αιτία. Όσες ψυχές παράχθηκαν από τα μέρη της ψυχικής ουσίας που διαχωρίστηκαν βάσει των κυβικών αριθμών 8 και 27, ενδεχομένως απέχουν. Αν γίνει δεκτό ότι οι κυβικοί αυτοί αριθμοί βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με τα τρισδιάστατα σώματα, οι ψυχές που συντίθενται από αυτούς θα πρέπει να είναι μάλλον κοσμικές. Μόνο οι ψυχές που σχετίζονται με τους γραμμικούς αριθμούς 2 και 3, θα είναι απαλλαγμένες από σωματικούς δεσμούς και θα υπερβαίνουν τον κόσμο των αισθήσεων, της ύλης και των σωμάτων. Τέλος, όσες ψυχές παράγονται βάσει των τετραγωνικών αριθμών 4 και 9, θα είναι ενδιάμεσες μεταξύ των δύο πρώτων. Αυτό σημαίνει ότι θα βρίσκονται εντός και πάνω από τον κόσμο των αισθήσεων, θα είναι δηλαδή και σε επαφή μαζί του αλλά και πέραν αυτού. Δηλαδή θα είναι και κοσμικές και υπερκοσμικές<sup>934</sup>.

Σε αυτές τις ενδιάμεσες ψυχές μπορούν να αναγνωριστούν οι ενδιάμεσες ψυχές που υποτίθεται ότι ανακάλυψε ο Πρόκλος, οι οποίες αναφέρθηκαν ανωτέρω ως ψυχές των απόλυτων θεών, που βρίσκονται στο ψυχικό επίπεδο της πραγματικότητας μεταξύ της μη μετέχουσας μονάδας της ψυχής και των ψυχών μέσα στον κόσμο. Παρόμοιες υποθέσεις ενδεχομένως θα έπειθαν τον Πρόκλο σχετικά με την αφήγηση της γενιάς της ψυχής στον πλατωνικό *Τίμαιο* και με τις έμμεσες αναφορές στις υπερκοσμικές ψυχές σε αυτόν. Είναι πολύ σημαντικό για τον Πρόκλο να πειστεί ότι ο Πλάτων πραγματικά γνώριζε αυτές τις ψυχές, ακόμα κι αν δεν αναφέρθηκε σε άμεσα σε αυτές<sup>935</sup>. Έτσι, η

---

<sup>932</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>933</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 252, 21-31.

<sup>934</sup> Messiat, (2019), 101-120.

<sup>935</sup> Messiat, (2019), 101-120.

καινοτομία του Πρόκλου θα μπορούσε να συνίσταται, όχι στην ανακάλυψη των υπερκοσμικών ψυχών αυτών καθαυτών, αλλά στην ανακάλυψη και τον εντοπισμό τους στη φιλοσοφία του Πλάτωνος. Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Πρόκλου, λαμβάνει τα εύσημα για την ανακάλυψη αυτών των ψυχών, όχι στις δικές του αντιλήψεις, απόψεις και θέσεις, ούτε σε κάποια ιερά κείμενα, στα οποία προφανώς βασίζονταν οι προηγούμενοι υποστηρικτές της θεωρίας, αλλά στα ίδια τα λόγια του Πλάτωνος<sup>936</sup>.

---

<sup>936</sup> Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, II, 144, 25-30.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η παρούσα ερευνητική μελέτη «ρίχνει φως» στο διαχρονικό ζήτημα ψυχής και σώματος, εστιάζοντας κατεξοχήν στα προβληματικά σημεία. Η σε βάθος ανάγνωση του κειμένου αναμφίβολα οδηγεί σε συμπεράσματα και επιβεβαιώνει τους διαφορετικούς προσανατολισμούς της περιπατητικής και της νεοπλατωνικής σκέψης. Ωστόσο, η σε βάθος εστίαση στις λεπτομέρειες και η συνεξέτασή τους φαίνεται ότι οδηγεί σε νέες φιλοσοφικές διαδρομές και ότι ισχυροποιεί τις πνευματικές συνδέσεις μεταξύ των σχολών. Οι νεοπλατωνικοί δεν αντιμετωπίζουν με σκεπτικισμό την αριστοτελική συλλογιστική, αντιθέτως τείνουν να την αποκαταστήσουν, έστω και ακούσια, σε μια προσπάθεια υιοθέτησης ενός μετριοπαθέστατου δυισμού ή καλύτερα ενός νέο-αναδυόμενου μονισμού. Η προσπάθεια «συμμόρφωσης» με την πλατωνική παράδοση και η επιρροή που υπέστησαν από τα χριστιανικά κηρύγματα της εποχής τους, ανάγκασε ενίοτε τους Νεοπλατωνικούς σε αντιφάσεις, μεταξύ των οποίων και στο θέμα της σχέσης ψυχής-σώματος, ψυχής-ύλης, καλού-κακού. Σε αυτό το «προβληματικό» φιλοσοφικό κλίμα, οι εκπρόσωποι του νεοπλατωνισμού Πλωτίνος και Πρόκλος επιχείρησαν να ισορροπήσουν μεταξύ του πλατωνισμού και των σύγχρονών τους ιδεών, προσεγγίζοντας συγκρατημένα ή και κεκαλυμμένα την αριστοτελική σκέψη. Ωστόσο, από την προσπάθειά τους αυτή, δεν έλειψαν τα προβλήματα, που σε ένα βαθμό εθίγησαν στο παρόν πόνημα και που εν συντομία είναι τα εξής:

Η αριστοτελική ψυχή παρουσιάζει μια ποικιλία ανάλογα με τις ανάγκες του όντος που «υλοποιεί» σε πρώτο επίπεδο, γεγονός που την απομακρύνει από τον γενικό ορισμό της και εν τέλει την αποδυναμώνει, καθώς τη στρέφει σε αναζήτηση και ανάδειξη περαιτέρω σχέσεων, οι οποίες απορρέουν από ποικίλες και πολλαπλές αλληλένδετες δυνάμεις. Αυτό καταδεικνύει την τάση του Αριστοτέλη να απορρίψει τον δυισμό, καταφεύγοντας όμως σε έναν ψυχολογικό υλισμό, που πιθανώς δεν επιδίωκε στην πραγματικότητα. Εξαιτίας αυτού φάσκει και αντιφάσκει λέγοντας αφενός ότι ο νους είναι η ουσία που βρίσκεται εντός των όντων και αφετέρου, ότι ο νους δεν μπορεί να αναμιγνύεται με το σώμα. Συνεπώς, η μονιστική (υλιστική) ερμηνεία της ψυχολογίας του τίθεται μπροστά σε μια δυιστικού τύπου ολίσθηση. Ο Αριστοτέλης υιοθετεί τις θέσεις των υλιστών, αρνούμενος όμως να συνδέσει την ψυχή με την ύλη. Αντίθετα, προσδιορίζει την τελευταία ως μορφή και κατά κάποιο τρόπο, προσπαθεί να συγκαλύψει τον υλισμό της ψυχολογικής συλλογιστικής του. Έτσι, προχωρά σε

αιτιακές εξηγήσεις όσον αφορά στα υλικά και σωματικά φαινόμενα, ενώ αναζητά τις υλικές αιτίες για να εξηγήσει ό,τι συμβαίνει με τα φυτά. Στην προσπάθειά του να ασκήσει κριτική στον παραδοσιακό δυισμό, ακολούθησε έναν υλομορφισμό που «απαιτούσε» κατά κάποιο τρόπο την «υλοποίηση» ή την «ενσωμάτωση» της ψυχής.

Η απλοϊκή προσέγγιση του αριστοτελικού υλομορφισμού οδηγεί σε ένα σημαντικό πρόβλημα όσον αφορά στη σχέση ψυχής-σώματος. Εφόσον η ψυχή είναι αυτή που ζωογονεί το σώμα, μιας και ένα νεκρό σώμα είναι αυτό που έχει χάσει την ψυχή του, πώς μπορεί να εξηγηθεί ότι αφενός η ψυχή μορφοποιεί ένα σώμα όταν αυτό παραμένει μορφοποιημένο μετά θάνατον, έστω κι ως ομώνυμο αυτού. Αν υποστήριζε ότι το άψυχο σώμα είναι μη σώμα, θα επέτρεπε την κατά περίπτωση μορφοποίησή του. Αντ' αυτού, επικαλείται το επιχείρημα της ομοίωσης, που θέτει υπό διακύβευση τις προηγούμενες περί ψυχής θέσεις του, και προσθέτει τον παράγοντα «λειτουργία», τον οποίο αναγάγει σε επιχείρημα ντετερμινισμού. Υπό αυτό το πρίσμα, η «προβληματική» παραδοχή του ότι το νεκρό σώμα χάνει την ψυχή του, αλλά δεν χάνει τη μορφή του γιατί καθίσταται ομοίωμα του έμβιου, όχι μόνο δεν ανακλήθηκε αλλά προσεγγίστηκε βάσει ενός επιχειρήματος λειτουργικού ντετερμινισμού.

Ο Πλωτίνος αναμφίβολα τάσσεται ενάντια στην αριστοτελική ψυχή ως εντελέχεια, την οποία αξιολογεί ως προβληματική και ανεπαρκή. Θεωρητικά αντικρούει τον «απροκάλυπτο» υλισμό των περιπατητικών και αντιδρά στην προσπάθεια των τελευταίων να υποστηρίζουν τον μονισμό με υλιστικούς όρους. Ωστόσο, ο ίδιος στα γραπτά του ούτε απορρίπτει τη δυναμική της ύλης-μορφής, ούτε τον «αριστοτελικό» υλομορφισμό, γεγονός προβληματικό αν αναλογιστεί κανείς ότι επιδίωξε να διατηρήσει τον πλατωνικό δυισμό και τον διαχωρισμό της ψυχής από την ύλη. Όταν επιχειρηματολογεί εναντίον της αριστοτελικής εντελέχειας και υπέρ της εμπύχωσης του σώματος, εγείρονται σοβαροί προβληματισμοί σχετικά με το πόσο καταφέρνει στην πραγματικότητα να απομακρυνθεί από την περιπατητική συλλογιστική περί ψυχής. Ο Πλωτίνος μοιάζει να διαφωνεί με την ψυχολογία του Αριστοτέλη, στο ότι η ψυχή είναι η εντελέχεια του σώματος ως ύλη, ενώ αμφότεροι υποστηρίζουν ότι η ψυχή είναι η εντελέχεια του σώματος ως ουσία. Συνεπώς, ο Πλωτίνος δεν είναι τόσο υπέρμαχος ενός απόλυτου ιδεαλιστικού δυισμού, αλλά ρέπει προς έναν υλομορφικό μονισμό. Ο Πλωτίνος στην προσπάθειά του να επαναδιατυπώσει έναν περί ψυχής ορισμό, βρέθηκε αντιμέτωπος με μια υλιστική

έννοια της ψυχής που τον απομάκρυνε παρασάγγας από τον πλατωνικό ιδεαλιστικό δυισμό.

Η ακούσια ροπή του Πλωτίνου προς τον υλομορφικό μονισμό προβληματίζει όταν συνεξεταστεί με την αντίληψή του περί της «κακής» ύλης που απορρέει από τη μερική ψυχή και πλήττει την εκπορευόμενη από το Ένα «αγαθή» ψυχή. Δεδομένου ότι ο ίδιος θεωρεί την ύλη ως αιτία αδυναμίας και κακίας της ψυχής, λοξοδρομεί και συνδέει την τελευταία με την ύλη, αποδεχόμενος τον ήπιο, αλλά ωστόσο υπαρκτό, αριστοτελικό υλισμό/υλομορφισμό. Όταν όμως προσπαθεί να διαχωρίσει την κακή ύλη από το αγαθό Έν, από το οποίο προκύπτουν τα πάντα, ουσιαστικά εισάγει έναν δυισμό που αντιτίθεται στο δόγμα του ότι όλα πηγάζουν από την ίδια αρχή. Ο πλωτινικός αυτός ισχυρισμός αντικρούεται από τον Πρόκλο, ο οποίος ακολουθεί τη δυιστική παράδοση αναγνωρίζοντας ότι υπάρχουν πολλαπλές και ποικίλες αιτίες για τα πράγματα. Ωστόσο, τις εν λόγω αιτίες τις σχετίζει κι αυτός με την ύλη. Αναμφίβολα, ο Πρόκλος ακολουθεί την αριστοτελική συλλογιστική και αποδέχεται τη μορφή ως αλλαγή, αλλά μένει πιστός στην πλατωνική, σύμφωνα με την οποία η ύλη συνεπάγεται δυνάμει το απόλυτο κακό. Η θέση αυτή, ενδεχομένως μπορεί να ερμηνευτεί ως «εύκολη οδός» προκειμένου να επιτευχθεί ο αποκλεισμός του δυισμού από το ψυχολογικό σύμπαν του, αλλά ωστόσο, παραμένει προβληματική δεδομένου ότι ισορροπεί επικίνδυνα μεταξύ του πλατωνικού ιδεαλισμού και της περιπατητικής ορθοδοξίας. Σε αυτό συμβάλλει και η διαπίστωση ότι οι ψυχές για τις οποίες ο Πρόκλος αναφέρεται στην εργογραφία του αφορούν κατεξοχήν στις ανώτερες των κοσμικών, δηλαδή στις υπερκοσμικές.

Η προσέγγιση του Αριστοτέλη και των Νεοπλατωνικών περί ψυχής εγείρει δυσκολίες στον βαθμό που θίγει και θέτει επί τάπητος ζητήματα που οι σύγχρονοι κατηγοριοποιούν ως «ψυχικά φαινόμενα». Ακριβώς επειδή οι Αριστοτέλης, Πλωτίνος και Πρόκλος «βλέπουν» την ψυχή ως αρχή της ζωής, είναι αναμενόμενο οι θέσεις τους να έρχονται σε ευθεία αντιπαραβολή με τις σύγχρονες ψυχολογικές θεωρήσεις. Υπό αυτό το πρίσμα, τα προβλήματα που αναζητήθηκαν και καταδείχθηκαν στην παρούσα μελέτη δεν θα πρέπει να αξιολογούνται βάσει των σύγχρονων οπτικών. Έχοντας ως αφετηρία αυτή την πραγματικότητα, ο Αριστοτέλης δεν αναγνώριζε και δεν απέρριπτε ως παράδοξο το να έχει ψυχή ένα φυτό. Ωστόσο, ο ίδιος αναμφίβολα θα είχε απορρίψει ως παράλογη την ίδια αυτή πρόταση αν θα αφορούσε σε μια περίπλοκη μηχανή τεχνητής νοημοσύνης σήμερα, που ενδεχομένως θα είχε «ψυχή» συνώνυμη του «νου». Οι σύγχρονοι φιλόσοφοι πιστεύουν ότι σε αντίθεση με τα φυτά που δεν μπορούν να

διαθέτουν ψυχή εφόσον δεν διαθέτουν νου, τα υπερ-ευφυή υπολογιστικά συστήματα είναι δυνατό να έχουν ψυχή από τη στιγμή που έχουν σχεδόν την ίδια μεγάλη αξίωση για συνείδηση με τον άνθρωπο. Υπό αυτό το πρίσμα, η αριστοτελική θέση περί της ύπαρξης ψυχής στα φυτά αξιολογείται ως προβληματική σήμερα, όπως ακριβώς θα λαμβανόταν ως προβληματική από τον Σταγειρίτη φιλόσοφο οποιαδήποτε θέση θα έκανε λόγο για την ύπαρξη ψυχής στις έξυπνες σύγχρονες μηχανές.

Για τους υπό εξέταση αρχαίους φιλοσόφους ορισμένες δυσκολίες ή προβλήματα δεν φαίνεται να έχουν ιδιαίτερη σημασία ή έστω την ίδια σημασία που έχουν για τους σύγχρονους διανοητές. Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης δεν θα θεωρούσε τη σκοπιμότητα και τις άρρητες υποκειμενικές ποιότητες της εμπειρίας ως απαραίτητα χαρακτηριστικά των καταστάσεων της ψυχής, δεδομένου ότι τα φυτά και τα κατώτερα στην ιεραρχία ζώα δεν τα εξωτερικεύουν, δεν τα εκθέτουν. Έχοντας ως βάση τα ανωτέρω, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι περί ψυχής θεωρήσεις του Αριστοτέλη δεν μπορούν να συγκριθούν ή να παραλληλιστούν με τις σύγχρονες προσεγγίσεις, δεδομένου ότι προκύπτουν επιστημονικές έννοιες και νόμοι που δεν συσχετίζονται με τη σκέψη του Αριστοτέλη.

Ωστόσο, τέτοιες δυσκολίες είναι αναπόφευκτες, όχι μόνο μεταξύ των διανοητών που απέχουν χρονικά μεταξύ τους, αλλά και μεταξύ εκείνων που διαθέτουν διαφορετικά εννοιολογικά και ερμηνευτικά εργαλεία. Αυτό που πρέπει να διασαφηνιστεί είναι ότι οι σύγχρονοι ερευνητές/τριες αδυνατούν να αποδεσμευτούν πλήρως από τις σύγχρονες νοηματοδοτήσεις στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν τους προηγούμενους διανοητές. Για τον λόγο αυτό, η ανίχνευση των δυσκολιών στη σκέψη των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων περί ψυχής δεν μπορεί να αποκοπεί πλήρως από μερικές σύγχρονες έννοιες, διακρίσεις ή διασυνδέσεις, αλλά είναι επιβεβλημένο να είναι προσανατολισμένη στην ανάδειξη της μοναδικότητάς τους.

Το ενδιαφέρον για τη φιλοσοφική ψυχολογία, όπως αυτή δομείται στις συστηματικές μελέτες των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων, όπως στην περίπτωση της παρούσας διατριβής, του Αριστοτέλη και των Νεοπλατωνικών Πλωτίνου και Πρόκλου, δεν θα πάψει ποτέ να είναι επίκαιρο ζήτημα και να προσεγγίζεται σε πολύ στενή συσχέτιση με άλλα συναφή επιστημονικά πεδία. Εν κατακλείδι, αυτό που προτείνεται από το παρόν πόνημα αφορά στην αναγκαιότητα ανάδειξης, των πρακτικών προεκτάσεων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής ψυχολογίας, δηλαδή όλων εκείνων των υπαρκτών ή



δυναμικών δομικών διασυνδέσεων μεταξύ των «παλαιών» και των «νεών» πραγματικοτήτων, έτσι ώστε να διασφαλίζεται η έλλογη αξιοποίηση όλων των μέχρι τώρα γνώσεων. Καλό θα είναι να «ανοίξει» μια νέα ερευνητική οδός, αναφορικά με την έλλογη αξιοποίηση των «παραδεδομένων» ή ακόμα και των «παρωχημένων» απόψεων, προκειμένου να εξασφαλιστούν νέοι τρόποι περαιτέρω ανάπτυξης του ανθρώπου.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΠΗΓΕΣ

Aristotelis Opera, Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Borussia, Berolini Apud W. de Gruyter et Socios, Vol. I-V, Berlin 1960-1961 (1831-1870<sup>1</sup>).

Aristotle in twenty-three volumes, The Loeb Classical Library, London 1926-1957, t.p. 1965-1975.

Aristotle, *The Works of Aristotle* translated into English by W. D. Ross, 12 volumes, Oxford 1910-52.

Αριστοτέλης, (2006). *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Λυπουρλής, Δ.Δ. (μτφρ), Αθήνα: Ζήτηρος.

Αριστοτέλης, (1975). Περὶ νεότητος καὶ γήρωσ, Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου. Στο: *Αριστοτέλης: Μικρά Φυσικά, Περὶ Ψυχῆς, Φυσιολογικά*, Ανδρουτσόπουλος, Γ.Δ. (μτφρ), Αθήνα: Πάπυρος.

Αριστοτέλης, (1998). *Περὶ ἐνυπνίων. Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*, Μελιστά, Α. (μτφρ), Γίωση, Μ. (προλ), Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Αιώνα.

Αριστοτέλης, (2017). Περὶ ζώων γενέσεως. Στο: *Αριστοτέλης: Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι*, Βασιλειάδης, Α. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Ζήτηρος.

Αριστοτέλης, (2020). *Περὶ πορείας ζώων. Περὶ ζώων κινήσεως*, Γκολίτσης, Π. (μτφρ, προλ), Μπουκάλα, Α. (επιμ), Αθήνα: Ζήτηρος.

Αριστοτέλης, (2017). Περὶ ζώων μορίων. Στο: *Αριστοτέλης: Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι*, Βασιλειάδης, Α. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Ζήτηρος.

Αριστοτέλης, (2011), *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, Χαραλαμπίδης, Γ. (μτφρ, προλ, επιμ), Αθήνα: Οσελότος.

Αριστοτέλης, (2003). *Περὶ Ψυχῆς*, Χριστοδούλου, Ι.Σ. (μτφρ), Αθήνα: Ζήτηρος.

Αριστοτέλης, (1975). *Πολιτικά*, Παρίτσης, Ν. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Πάπυρος.

Αριστοτέλης, (2005). *Ρητορική*, Ηλίου, Η.Φ. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Κέδρος.

Αριστοτέλης, (2010). *Φυσικά (Φυσική ακρόασις)*, Γεωργούλης, Κ.Δ. (μτφρ, προλ, επιμ), Αθήνα: Παπαδήμας.

Διογένης Λαέρτιος, (1975). *Βίοι και γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*, Κυργιόπουλος, Ν. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Πάπυρος.

Ιάμβλιχος, (1998). *Τα Θεολογούμενα της Αριθμητικής*, Ιωαννίδης, Ι. (μτφρ), Γράβιγγερ, Π. (προλ), Αθήνα: Ιδιοθέατρον.

Ιάμβλιχος, *Περί Μυστηρίων ἢ Περί Θεουργίας*, Γαβρά, Ε.-Α. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Ιδεοθέατρο.

Ιάμβλιχος, (2009). *Περί Ψυχῆς*. Στο: *Αποσπάσματα (Περί Ψυχῆς, Υπομνήματα εις Πάτωνα, Επιστολαί)*, Αθήνα: Κάκτος.

Νεμέσιος Εμέσης, (2006). *Περί Φύσεως Ἀνθρώπου*, Πλεξίδης, Ι.Γ. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Ζήτρος.

Πλάτων, (1975). *Ἀλκιβιάδης Α΄ ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως (Τεύχος 289)*, Αθήνα: Πάπυρος.

Πλάτων, (2015). *Θεαίτητος*, Παπαλεξίου, Κ.Σ. (μτφρ), Λυπουρλής, Δ.Δ. (επιμ), Πελεγγρίνης, Θ. (προλ), Αθήνα: Ζήτρος.

Πλάτων, (2016). *Μένων*, Πετράκης, Ι.Ε. (μτφρ, προλ, επιμ), Αθήνα: Εστία.

Πλάτων, (2017). *Νόμοι*, Πετρίδου, Λ.Χ. (μτφρ), Τερέζης, Χ.Α. (προλ), Αθήνα: Ζήτρος.

Πλάτων, (2006). *Πολιτεία*, Μαυρόπουλος, Θ.Γ. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Ζήτρος.

Πλάτων, (2007). *Συμπόσιον*, Σπυρόπουλος, Η. (μτφρ), Αθήνα: Ζήτρος.

Πλάτων, (2014). *Τίμαιος*, Κάλφας, Β. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Εστία.

Πλάτων, (2006). *Φαῖδρος*, Δόικος, Π. (μτφρ, προλ), Χριστοδούλου, Ι.Σ. (επιμ), Αθήνα: Ζήτρος.

Plotin. *Ennéades* VJ. (Texte établi et traduit par Émile Bréhier, Tomes I-VI, Paris, “Les Belles Lettres”, 1963-1981.

Πλωτίνος, (2010). *Ἐννεάδες*, Καλλιγιάς, Π. (μτφρ), Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

- Πορφύριος, (1998). *Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, Καλλιγιάς, Π. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Πορφύριος, (1998). *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*, Καλλιγιάς, Π. (μτφρ, προλ), Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Πρόκλος, (2005). *Εἷς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, Χατζόπουλος, Ο. (επιμ), Αθήνα.
- Πρόκλος, (2008). *Εἷς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου Στοιχείων (Ζητημάτων Α')*, Αθήνα.
- Πρόκλος, (2007). *Εἷς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος*, Αθήνα.
- Πρόκλος, (2007). *Εἷς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, Αθήνα.
- Πρόκλος, (2006). *Εἷς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, Χατζόπουλος, Ο. (επιμ), Αθήνα.
- Πρόκλος, (1999). *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, Αθήνα.
- Πρόκλος, (2017). *Στοιχείωσις Θεολογική*, Κελεσίδου, Α. (μτφρ), Μουτσόπουλος, Ε. (προλ), Αθήνα: Ζήτηρος.
- Simplicius, (2002). *On Aristotle Physics*, Menn, S. (trans), Sorabji, R. & Griffin, M. (eds), Bloomsbury Academic.



## ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΑ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. (1995). *Θέματα από την Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Δημόπουλος, Σ. (μτφρ.), Μελισσίδης, Ν. (επιμ.), 3<sup>η</sup> έκδ., Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Υπηρεσία Δημοσιευμάτων.

Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. (1991). *Αρχαία ελληνική γνωσιοθεωρία. Συμβολή στη διερεύνηση του προβλήματος: Αντίληψης και γνώσης*, Αθήνα: Δ.Ν. Παπαδήμας.

Αντωνίου, Τ. (2000). *Ο Πλωτίνος θεάται το Ον*, Αθήνα: Δωδώνη.

Αντωνόπουλος, Γ. (1982). «Ο άνθρωπος στη μεταφυσική του Αριστοτέλη: Θεμελιακές μορφές της ύπαρξης». Στο: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*, Τόμ.3ος, Αθήνα: Εκδόσεις Υπουργείου Πολιτισμού και Επιστημών.

Βέικος, Θ. (1995). *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Γεωργούλης, Κ. (2000). *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, Θεσσαλονίκης: Εκδόσεις Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Χαλκδικής.

Clerget-Gurnaud, D. (2014). *Το πράττειν σύμφωνα με τον Αριστοτέλη*, Διονυσοπούλου, Σ. (μτφρ.), Αθήνα: Εκδόσεις Μελάι.

Γουδέλη, Κ. (2015). *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών.

Diels, H. & Kranz, W. (2007). *Οι Προσωκρατικοί, οι Μαρτυρίες και τα Αποσπάσματα*, Κύρκος, Β.Α. & Γεωργοβασίλης, Δ.Γ., Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.

Dodds, E.R. (1996). *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, Γιατρωμανολάκης, Γ. (μτφρ. & προλ.), Αθήνα: Καρδαμίτσα.

Dodds, E.R. (1988). *Πλάτων και Πλωτίνος. Δύο Μελέτες*, Ροζάνης, Σ. (μτφρ.), Αθήνα: Έρασμος.

Düring, I. (1994). *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, Κοτζιά-Παντελή, Π. (μτφρ.), 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

- Zeller, E. & Nestle, W. (1990). *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Θεοδωρίδης, Χ. (μτφρ.), Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Hadot, P. (2007). *Πλωτίνος ή απλότητα του βλέμματος*, Δελλή, Ε. (μτφρ.), Σαμοθράκη, Ν. (επιμ.), Αθήνα: Αρμός.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι. (2005). *Πλάτωνος Φαίδρος*, (εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια), Αθήνα: Εκδόσεις Εστία.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι. (2002). *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν. (1959). *Πλάτων, Πλωτίνος*, Αθήναι (χ.ε.).
- Ιωαννίδης, Ι. (μτφρ) (1998). *Ιάμβλιχος: Τα Θεολογούμενα της Αριθμητικής. Περί της μυστικής έννοιας των αριθμών*, Αθήνα: Ιδεοθέατρον.
- Gottingham, J. (2003). *Φιλοσοφία της επιστήμης*, Τόμ. Α΄, Οι ορθολογιστές, Τσούρτη, Σ. (μτφρ.), Χρύσης, Α. (επιμ.), Αθήνα: Πολύτροπον.
- Guthrie, W.K.C. (1987). *Οι Έλληνες φιλόσοφοι από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, Σακελλαρίου, Α. (μτφρ.), Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμας.
- Καλλιγιάς, Π. (2006). *Πλωτίνου Εννεάς Πρώτη*, Αθήνα: Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών.
- Καλλιγιάς, Π. (2004). *Πλωτίνου Εννεάς Τρίτη*, Αθήνα: Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών.
- Καλλιγιάς, Π. (1991). *Πορφύριος: Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξης των βιβλίων αυτού*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Κάλφας, Β. & Ζωγραφίδης, Γ. (2011). *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*, Μαρωνίτης, Δ. (προλ.), Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη.
- Κάλφας, Β. (2015). *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών.
- Κάλφας, Β. (2007). *Πλάτων, Τίμαιος*, Αθήνα: Πόλις.
- Καρπούζος, Α. (2011). *Εισαγωγή στην Κατανοητική Φιλοσοφία. Η περιπέτεια της ανθρώπινης χειραφέτησης*, Αθήνα: Εργαστήριο Σκέψης.



- Κατσιμάνης, Κ. (2003). *Πλάτων και Αριστοτέλης*, Αθήνα: Gutenberg
- Κέππα, Ε. (2008). *Ενωση και αλληλεπίδραση νου-σώματος στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ*, Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Κουλουμπαρίτσης, Λ. (1980). «Το πρόβλημα της έννοιας «νους θύραθεν» στον Αριστοτέλη». Στο: *Αφιέρωμα στον Ευάγγελο Παπανούτσο*, Τόμ. 1<sup>ος</sup>, (196-197), Αθήνα.
- Κούτρας, Δ.Ν. (2002). *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, Τόμ. 1ος «Ηθική», Αθήνα: Αυτοέκδοση.
- Κούτρας, Δ.Ν. (1991). Ηθική και Ηδονές. Στο: Μουτσόπουλος, Ε, & Νιάρχος, Κ. (επίμ.), *Οι αξίες, Παράδοση και Δημιουργία*, 58-73, Αθήνα.
- Κούτρας, Δ.Ν. (1982). Η ευδαιμονία στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλους. Στο: *Πρακτικά Παγκόσμιου Συνεδρίου «ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ»* (Θεσσαλονίκη 7-14 Αυγούστου 1978), (338-363), Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού και Επιστημών.
- Λυπουρλής, Δ. (2006). *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλία Α'-Δ', Τόμ. 1ος, Θεσσαλονίκης: Εκδόσεις Ζήτηρος.
- Μαυράκης, Ν. (2016). *Ανατολικές επιρροές στην ελληνική σκέψη και τον δυτικό κόσμο*, Αθήνα: Σοκόλης.
- Μπετσάκος, Β. (2007). *Ψυχή άρα Ζωή: Ο αποφαιτικός χαρακτήρας της αριστοτελικής θεωρίας της ψυχής*, Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός.
- Νιάρχος, Κ. (2008). *Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία μετά των Θεμελιωδών αυτής Εννοιών*, Τόμ. 2<sup>ος</sup>, Αθήνα: Εκδόσεις Συμμετρία.
- Παπαδής, Δ.Ι. (2003). «Η Περί Νου διδασκαλία του Αριστοτέλη. Μια νέα ερμηνεία των κεφαλαίων Γ' 4 και Γ' 5 της *Περί Ψυχής* πραγματείας του». Στο: Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. & Αραμπατζής, Γ. (επιμ.), *Αριστοτέλης*, Τόμ.2<sup>ος</sup>, (423-439), Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Πελεγρίνης, Θ. (2004). *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Ross, W.D. (1993). *Αριστοτέλης*, Μήτσου, Μ. (μτφρ.), 2<sup>η</sup> έκδ., Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Σαμαρά, Ε. (2003). «Ο Νους στο Περί Ψυχής στον Αριστοτέλη». Στο: Ανδριόπουλος, Δ.Ζ. & Αραμπατζής, Γ. (επιμ.), *Αριστοτέλης*, Τόμ. 2<sup>ος</sup>, (324-325), Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.

Σκαλτσάς, Θ. (1992). *Ο χρυσός Αιών της Αρετής. Αριστοτελική Ηθική*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

Wallis, R.T. (2002). *Νεοπλατωνισμός*, Σταματέλλος, Γ. (μτφρ.), Τσιώτσιου, Α. (επιμ.), Αθήνα: Αρχέτυπο.

Σφενδόνη-Μέντζου, Δ. (2010). *Ο Αριστοτέλης σήμερα. Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της Σύγχρονης Επιστήμης*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτη.

Χριστοδούλου, Ι.Σ. (2003). *Αριστοτέλης, Περί Ψυχής*. Εισαγωγή, Αθήνα: Ζήτρος.

## ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΑ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

Addey, C. (2013). «In the light of the sphere: the ‘vehicle of the soul’ and subtle-body practices in Neoplatonism». Στο: Samuel, G. & Johnston, J. (eds), *Religion and the Subtle Body in Asia and the West. Between Mind and Body*, Routledge, 149-167.

Annas, J. (1992). «Aristotle on Memory and the Self.», στο: Nussbaum, M.C. & Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 297-311.

Anton, J.P. (2010). «Is Plotinus a Platonist?», *Φιλοσοφεῖν*, 2, 6-15.

Anton, J.P. (1987). *Aristotle’s Theory of Contrariety*, New York & London: University of America.

Armstrong, A.H. (2013). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Armstrong, A.H. (1984). *Plotinus V: Ennead V*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Athanassiadi, P. (1999). *Damascius: The Philosophical History*, Athens.

Armstrong, A.H. (1979). *Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus. In: Armstrong, Plotinian and Christian Studies*, (171-194), London: Variorum Reprints.

Armstrong, (1979a). «Man in the Cosmos. A Study of Some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity», στο: *Armstrong, Plotinian and Christian Studies*, (5-14), London: Variorum Reprints.

Armstrong, A.H. (1979β). Gnosis and Greek philosophy, *Plotinian and Christian Studies*, 110.

Armstrong, A.H. (1976). «The apprehension of divinity in the self and cosmos in Plotinus», στο: Harris, B.R. (ed), *The Significance of Neoplatonism*, (187-198), State University of New York Press.

- Armstrong, H.A. (1975). «The Escape of the One. An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West», στο: *Plotinian and Christian Studies*, (77-89), London: Variorum Reprints.
- Armstrong, H.A. (1973). «Elements in the thought of Plotinus at variance with Classical Intellectualism», *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 13-22.
- Armstrong, H.A. (1962). *Plotinus*, New York: Collier Books.
- Armstrong, A. H. (1938). «The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *The Classical Quarterly*, 32(3/4), 190–196.
- Balauδέ, J.-F. (1999). Le traitement plotinien de la question du mal: éthique ou ontologique, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 8, 68.
- Baltzly, D. (2009). *Proclus' Commentary on Plato's Timaeus, 3<sup>rd</sup> Book, Part II: Proclus on the World Soul*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (1971). Aristotle's Concept of Mind, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, 114.
- Berchman, P.M. (2005). *Porphyry against the Christians*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Blumenthal, H.J. (1996α). «On soul and intellect». Στο: *The Cambridge companion to Plotinus*, (82-104), Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Blumenthal, H.J. (1982). «Proclus on perception», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 29, 1-11.
- Blumenthal, H.J. (1976). “Plotinus” Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk: Old Dominion University.
- Blumenthal, H.J. (1971). *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Blumenthal, H. (1966). «Did Plotinus believe in ideas of individuals?», *Phronesis*, II, 61-80.

- Breton, S. (1969). Philosophie et mathématiques chez Proclus. In: Hartmann, N. (ed), *Principes philosophiques des mathématiques* (97-103), Paris: Beauchesne.
- Brisson L. (2004). «Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles», στο: van Riel, G. & Macé, C. (eds.), *Platonic ideas and concept formation in Ancient and Medieval Thought*, (32-191), Leuven: Leuven University Press.
- Charles, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca: Cornell University Press
- Charles, A. (1967). «Sur la caractére intermédiaire des mathématiques dans la pensée de Proklos», *Les Études Philosophiques*, 22, 69-80.
- Chlup, R. (2012). *Proclus. An Introduction*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Clark, S.R.L. (1975). *Aristotle's Man*, Oxford: Clarendon Press.
- Cleary, J. & Wians, W. (1996). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden: Brill.
- Code, A. & Moravcsik, j. (1992). Explaining Various Forms of Living. In: Nussbaum, M. & Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- Corbin, H. (1969). *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton: Princeton University Press.
- Cornford, F.M. (1997). *Plato's Cosmology*, Indianapolis: Hackett.
- Corrigan, K. (2004). *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette: Purdue University Press.
- Corrigan, K. (1996). *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the question of sub-stance : Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven: Peeters Publishers.
- de Haas, F.A. (1997). *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden: Brill Academic Publishers.

- Dillon, J. (2013). «Plotinus and the Vehicle of the Soul», στο: Corrigan, K. & Rasimus, T. (eds.), *Gnosticism, Platonism and the late ancient world: essays in honour of John D. Turner*, (485-496), Leiden: Brill.
- Dillon, J. (1992). «Plotinus at work on Platonism», *Greece and Rome*, 39(2), 189-204.
- Dodds, E.R. (ed.) (1993). *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, E.R. (1986). *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, E.R. (μτφρ, εἰσ., σχόλ.) (1963). *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- Dodds, E.R. (1960). «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *The Journal of Roman Studies*, 50(1/2), 1-7.
- Dodds, E.R. (1928). The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', *The Classical Quarterly*, 22(3/4), 129-142.
- Edel, A. (1996). *Aristotle and his Philosophy*, New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Edwards, M. (2000). *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool.
- Erdman, D.V. & Bloom, H. (eds) (1982). *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, Berkeley: University of California Press.
- Evangeliou, C.C. (1999). Plotinus defense of the Platonic cosmos and its demiurge, *Phronimon*, 1(1), 37-49.
- Everson, S. (1995). «Psychology», στο: Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, (168-194), Cambridge: Cambridge University Press.
- Finamore, J.F. (1985). *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Oxford: Oxford University Press.

- Findlay, J.N. (2019). «The Neoplatonism of Plato». In: Harris, B.R. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, (23-40), Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, Vol.1, State University of New York Press.
- Frede, D. (1992). «The Cognitive role of Phantasia in Aristotle». In: Nussbaum, M.C. & Rorty, A.O. (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, (279-295), Oxford: Clarendon Press.
- Gatti, M. (1996). *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*, Cambridge University Press.
- Gendlin, E.T. (2012). *Line by Line. Commentary on Aristotle's De Anima. Books 1 & 2*, New York: The Focusing Institute.
- Genh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden: E.J. Brill.
- Gerson, L.P. (2005). *Aristotle and other Platonists*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Gerson, P.L. (1996). *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Griffin, M. (2012). «Proclus on Place as the Luminous Vehicle of the Soul», *Dionysius* XXX, 161–186.
- Guthrie, W.K.C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, Vol.6, Cambridge: Cambridge University Press
- Hadot, P. (1960). «Être Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin», *Les sources de Plotin*, Geneve: Fondation Hardt.
- Hartman, E. (1977). *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton University Press.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (eds) (1959). *Plotini Opera II: Enneades IV–V*, Brussels: L'édicions Universelles, S.A..
- Henry, P. (1957). Une comparaison chez, Alexander et Plotin, *Entretiens sur l'Antiquité Classique V: Les Sources de Plotin*, Geneva: Vadoeuvres.

- Hughes, A.W. & Ibn Ezra, A. ben M. (2004). *The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Bloomington: Indiana University Press.
- Igal, J. (1979). Aristoteles y la evolution de la Antropologia de Plotino, *Pensamiento*, 35, 315-345.
- Inge, W.R. (1935). Great thinkers, (IV) Plotinus, *Philosophy*, 10(38), 144-153.
- Inge, W. R. (1916). Some Aspects of the Philosophy of Plotinus, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 17, 360–394.
- Katz, J. (1954). Plotinus and the Gnostics, *Journal of the History of Ideas*, 15(2), 289-298.
- Kim, J. (1992). Downward Causation in Emergentism and Non-Reductive Physicalism. In: Beckermann, A., Flohr, H. & Kim, J. (eds), *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 119-138.
- Lamberton, R. (1986). *Homer the Theologian, Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Los Angeles: Berkeley.
- Lernould, A. (1987). «La dialectique comme science première chez Proclus», *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, 71, 509-536.
- Lewy, H. (1978). *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Turnhout: Brepols Publisher.
- Lloyd, A.C. (1990). *The anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press
- MacIsaac D.G. (2011). «The Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato», *Dionysius XXIX*, 29-60.
- MacIsaac, D.G. (2001). *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, PhD Dissertation, Notre Dame: University of Notre Dame.
- Martijn, M. & Gerson, L.P. (2017). «Proclus' System», στο: D' Hoine, P. & Maertijn, M. (eds.), *All from One. A Guide to Proclus*, (45-72), Oxford: Oxford University Press.
- Martijn, M. (2010). *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Leiden– Boston: Brill.



- Menn, S. (2002). «Aristotle's definition of Soul and the programme of the *De Anima*», στο: Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 83-139.
- Menn, S. (1999). Commentary on Steel. In: Gurtler, G.M. (ed), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden: Brill.
- Mesyats, S. (2012). «Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses and his Doctrine of Divine Henads», στο: Afonasin, E., Dillon, J. & Finamore, J. (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism* (151-175), Leiden: Brill.
- Narbonne, J.-M. (1994). *La metaphysique de Plotin*, Paris: Bibliotheque de l'histoire de la philosophie.
- Niarchos, C. (1997-1998). «Some aspects of the Aristotelian Doctrine of Cognitive Phantasia», *Φιλοσοφία*, 27-28, 155-165.
- Nikulin, D. (1988). «The one and the many in Plotinus», *Hermes*, 126(3), 326-340.
- O' Brien, D. (1999). La matière chez Plotin: son origine, sa nature, *Phronesis*, 44(1), 45-71.
- O' Brien, D. (1991). *Plotinus on the Origin of Matter an Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis.
- O' Meara, D.J. (2006). «The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus», στο: Gerson, L. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge Companions to Philosophy, (66-81), Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Meara, D.J. (2005). *Platonopolis, Platonic Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Les Belles Lettres.
- O' Meara, J.D. (1993). *Plotinus: an introduction to the enneads*, Oxford: Clarendon Press.
- O'Meara, D.J. (1989). *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Les Belles Lettres.
- O'Neill, C.J. (1949). Plotinus as Critic of the Aristotelian Soul, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 23, 158.

- Opsomer, J. (2006). «Proclus et le statut ontologique de l'âme plotinienne», *Études platoniciennes*, 3, 195–207.
- Panaccio, C. (1999). «Le discours intérieur de Platon à Guillaume d' Ockham», Paris: Éditions du Seuil.
- Rappe, S. (2007). *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press.
- Reuter, M. (1994). *Plotinus on the role of Nous in self-knowledge*, Doctoral Dissertation, Ontario: University of Toronto.
- Remes, P. (2008). *Neoplatonism*, London: Routledge.
- Rist, J.M. (1981). Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature. In: Fedwick, P.J. (ed), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Rist, J.M. (1977). *Plotinus: the road to reality*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rist, M.J. (1971). «The problem of otherness in the Enneads», *Le Neoplatonisme*, 77-78.
- Rist, M.J. (1967). «Integration and the undescended soul in Plotinus», *American Journal of Philosophy*, 88, 410-422.
- Rist, J.M. (1963). «Forms of individuals in Plotinus», *The Classical Quarterly*, 23, 223-231.
- Rorty, O.A. (1996). «Structuring Rhetoric», στο: Rorty, O.A. (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, (1-33), Los Angeles & Berkley: University of California Press.
- Rosan, L.J. (2008). *The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought*, London: Prometheus Trust.
- Ross, D. (1961). *Aristotle De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- Russell, D.A., Bittrich, U., Bydén, B. & Nesselrath, H.-G. (2014). *On prophecy, dreams and human imagination: Synesius, De insomniis*, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Saffrey, H.D. & Segonds, A.-P. (eds) (2001). *Marinus: Proclus ou sur Bonheur*, Paris: Les Belles Lettres.
- Saffrey, H.D. & Westerink, L.G. (eds.) (1997). *Proclus. Théologie Platonicienne, VI Livre*, Paris: Les Belles Lettres.
- Saffrey, H.-D. & Westerink, L.G. (eds) (1968). *Proclus: Théologie platonicienne, Livre I*, Paris: Les Belles Lettre.
- Schibli, H.S. (1989). «Apprehending our happiness antilepsis and middle soul in Plotinus “Ennead I 4.10”», *Phronesis*, 34(2), 205-219.
- Sharples, R.W. (1994). Plato, Plotinus, And Evil, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39, 171–181.
- Shaw, G. (2003). *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Sheldon, W.H. (1952). «What is intellect? Part Two», *Philosophy East and West*, 2(2), 129-143.
- Sheppard, A.D.R. (1980). *Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus’ Commentary on the Republic*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Shields, C. (1991). The First Functionalist, *Historical Foundations of Cognitive Science*, 19-33.
- Siorvanes, L. (1996). *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven: Yale University Press.
- Siorvanes, L. (χ.χ.). «Proclus’ life, works, and education of the soul», στο: Gersh, S. (ed), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, (33-56), Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1981). «Potentiality and the problem of plurality in the intelligible world», στο: Blumenthal, H.J. & Markus, R.A. (eds), *Neoplatonism and early Christian thought, essays in honour of A.H. Armstrong* (99-107), London: Variorum.
- Sorabji, R. (1974). «Body and Soul in Aristotle», *Philosophy*, 49, 63-89.

Steel, C. (1997). «Breathing Thought: Proclus on the innate knowledge of the Soul», στο: Cleary, J. (ed), *The perennial tradition of Neoplatonism*, (293-309), Leuven: Leuven University Press.

Steel, C. (1994). «Υπαρξίς chez Proclus», στο: Neoplatonismo, F.C., Romano, D., & Taormina (1994). *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo: atti del I Colloquio internazionale del Centro di ricerca sul neoplatonismo*, Università degli studi di Catania, 1-3 Ottobre 1992, (79-100), Firenze: L.S. Olschki.

Tornau, C. (2005). Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in Enn. Enn. IV 7(2). 8/5 25-50. In: Chiaradonna, R. (ed), *Studi Sull' Anima in Plotino*, Naples: Bibliopolis.

Trouillard, J. (1983). «La puissance secrète du nombre selon Proclus», *Revue de philosophie ancienne*, 1, 227-241.

Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*, Paris: Belles Lettres.

Trouillard, J. (1971). «Rèminiscence et procession de l' âme selon Proclus», *La revue philosophique de Louvain*, 69, 177-189.

Trouillard, J. (1972). *L' Un et l' âme selon Proclus*, Paris: Belles Lettres.

Trouillard, J. (1961). «Convergence de définitions de l' âme chez Proclus», *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 45, 3-20.

Trouillard, J. (1960). «L' Intelligibilité Proclusienne», *La Philosophie et ses Problèmes*, Paris: Emmanuel Vitte, 83-97.

Trouillard, J. (1959a). «Ame et esprit selon Proclus», *Revue des études Augustiniennes*, 5, 1-12.

Trouillard, J. (1959b). «La monadologie de Proclus», *La revue philosophique de Louvain*, 57, 309-320.

Trouillard, J. (1958). «Agir par son être, la causalité selon Proclus», *Revue des sciences religieuses*, 332, 347-357.

Verbeke, G. (1971). Les critiques de Plotin contre l' enteléchisme d' Aristotle, *Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Wear, S.K. (2011). *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Leiden & Boston: Brill.

Warren, E.W. (1964). «Consciousness in Plotinus», *Phronesis*, 9(2), 83-97.

Watson, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press.

Westerink, L.G., Trouillard, J.& Segonds, A.-P. (2003). *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris: Les Belles Lettres.

Whiting, J.E. (2002). «Locomotive Soul: The parts of Soul in Aristotle's scientific works», στο: Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume Xxii: Summer 2002, Oxford University Press, 141-200.