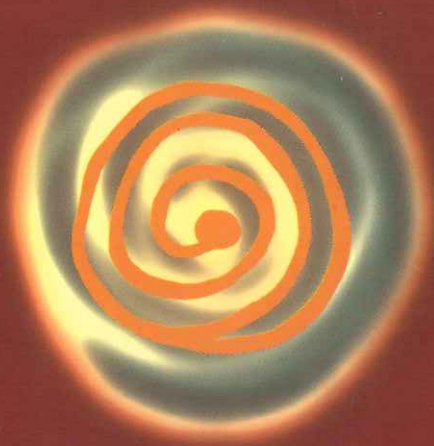




Καθηγητής Αρχαίων
R. T. WALLIS

ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΑΡΧΕΤΥΠΟ

II Οι τρεις Υποστάσεις

Η πρώτη δυσκολία που αντιμετωπίζει ένας ερμηνευτής του συστήματος του Πλωτίνου σχετίζεται με τη σειρά της έκδησης την οποία θα ακολουθήσει. Μια λογική πρόταση θα ήταν να ξεκινήσει από την κορυφή της μεταφυσικής ιεραρχίας με το Εν, να κατέβει προοδευτικά μέσω των διαδοχικών επιπέδων του πλωτινικού σύμπαντος στον υλικό κόσμο και από εκεί να επιστρέψει ακολουθώντας την Ψυχή πίσω στο Εν. Η διαδικασία όμως αυτή ταιριάζει περισσότερο στον Πρόκλο, του οποίου το σύστημα παρουσιάζεται ως μια λογική παραγωγή από την αφηρημένη αρχή της ενότητας, παρά στον Πλωτίνο, ο οποίος συνήθως ξεκινά από τον κόσμο της καθημερινής εμπειρίας, είτε από την εξωτερική πραγματικότητα είτε από την εσωτερική ζωή του ανθρώπου, και ανάγεται πίσω στο Εν. Αυτή όμως η προσέγγιση συναντά εγγενείς δυσκολίες. Σημειωτέον, οι κατώτερες πραγματικότητες που προκύπτουν από το Εν δύσκολα μπορεί να γίνουν νοητές χωρίς κάποια προηγούμενη αντίληψη του ίδιου του Ενός· στην πραγματικότητα, όσες πραγματείες ασχολούνται με αυτό το θέμα ακολουθούν κυρίως την «καθοδική» σειρά ανάπτυξης. Η παρούσα έκδυσή μας είναι ένας συγκερασμός των δύο αυτών προσεγγίσεων· θα ξεκινήσει με μια σκιαγράφηση του πλωτινικού συστήματος ακολουθώντας την ανοδική τάξη και ειδικότερα θα ασχοληθεί κάπως συνοπτικά με το επίπεδο της Ψυχής. Στη συνέχεια, έπειτα από μια διεξοδική έκδηση του Ενός, όσο φυσικά ο χώρος μάς το επιτρέπει, θα κατεβούμε ξανά, ακολουθώντας την προοδευτική ανάπτυξη της Πραγματικότητας, από το Εν στον αισθητό κόσμο. Τέλος, έπειτα από μια λεπτομερή συζήτηση των απόψεων του Πλωτίνου για την ατομική ψυχή, θα ασχοληθούμε με την αντίληψή του για την αγωγή του φιλοσόφου και θα τελειώσουμε με την περιγραφή της μυστικής του εμπειρίας. Η ανεπάρκεια μιας τέτοιας προσέγγισης είναι φανερή· συγκεκριμένα απαιτεί να διαιρέσουμε την περιγραφή του Νοητού κόσμου σε τρία μέρη (σελ. 96-104, 114-8, 144-8). Από την άλλη, έχει τουλάχιστον δύο δετικά στοιχεία. Πρώτον, ο

αναγνώστης μπορεί να ωφεληθεί από την απόκτηση μιας σφαιρικήτερης αντίληψης κάθε επιπέδου πριν εντρυφήσει λεπτομερέστερα σε αυτό· δεύτερον, θα αναπαράγουμε τη μη συστηματική μορφή των ιδίων των πραγματειών του Πλωτίνου.

Η δεμελιώδης αρχή του Νεοπλατωνισμού, ότι η πραγματικότητα έγκειται στην ιεράρχηση βαθμίδων ενότητας, αποτελεί συστηματοποίηση της πυθαγορειοπλατωνικής παραδοσιακής ταύτισης της αγαθότητας και της τάξης με τη μορφή, του μέτρου με το όριο. Αυτά με τη σειρά τους παραπέμπουν στον αριθμό και στη μαθηματική αναλογία και, σε τελευταία ανάλυση, υπονοούν την παρουσία μιας οργανικής ενότητας (πρβλ. *Ενν. I. 6. 2*)· στην προφορική διδασκαλία του Πλάτωνα, όπως την αναφέρει ο Αριστοτέλης, οι Ιδέες συλλαμβάνονταν ως απορρέουσες από την επιβολή της Ενότητας στην Αόριστη Δυάδα (*Μεταφ. Α. 6. 987b 18 κ.ε. κ.λπ.*). Ο Πλωτίνος υποστηρίζει, ακολουθώντας ένα επιχείρημα των Στωικών, ότι αναγκαία συνθήκη ενός πράγματος είναι η ενότητα της ύπαρξής του (*VI. 9. 1. 1. κ.ε.*). Γιατί κάθε πολλαπλότητα, οσοδήποτε αόριστη είναι, αποτελεί πάντα μια πολλαπλότητα πραγμάτων, καθένα από τα οποία είναι ένα, εφόσον πολλαπλότητα χωρίς ενότητα μπορεί να ισχύει μόνο για την έσχατη απροσδιοριστία της Ύλης. Από την εξέταση του υλικού κόσμου γίνεται προφανές ότι η ενότητά του είναι μια ενότητα εξαιρετικά ατελής.

Εκτεινόμενα αρχικά τα σώματα στον τρισδιάστατο χώρο, υπόκεινται σε διαιρέσεις, περιορισμούς και αμοιβαίους αποκλεισμούς που επιβάλλονται ειδικά λόγω της κατάληψης χώρου. Δεύτερον, και εδώ οι Πλατωνικοί αποδέχονται την αριστοτελική «υλομορφική» ανάλυση των υλικών πραγμάτων, τα σώματα συγκροτούνται από δύο στοιχεία, την ύλη και τη μορφή (πρβλ. *IV. 7. 1. 8-19, V. 9. 3. 9-20*). Άρα, στην περίπτωση ενός χρυσού ποτηριού, το χρυσό αποτελεί την ύλη πάνω στην οποία ο τεχνίτης επιβάλλει τη μορφή του ποτηριού. Ενώ κατά τη μεταβολή το βαρύτερο υλικό υπόστρωμα λαμβάνει διάφορες μορφές, αυτό καθαυτό το υπόστρωμα παραμένει αμετάβλητο. Όμως, εφόσον ακόμη και τα απλούστερα σώματα, τα στοιχεία της γης, του αέρα, της φωτιάς και του νερού, έχουν το καθένα τη δική του μορφή και μεταβάλλονται από το ένα

στο άλλο, πρέπει να συνεχίσουμε την ανάλυσή μας ακόμη πιο πέρα και να αναζητήσουμε ένα υπόστρωμα στο οποίο οι μορφές των στοιχείων θα θεμελιώνονται, ενώ το ίδιο θα παραμένει τελικά κατά τη μεταβολή των στοιχείων αμετάβλητο (II. 4. 6). Αυτό το υπόστρωμα είναι η Πρώτη Ύλη, μια ύλη χωρίς δική της μορφή και ποιότητα και σαφώς πολύ διαφορετική από την ύλη της μετακαρτεσιανής σκέψης (II. 4. 8. 1 κ.ε., πρβλ. Αριστοτέλης *Μεταφ. Ζ. 3. 1029a 20-6*). Πράγματι, η Ύλη μοιάζει να είναι τελείως ανύπαρκτη, όμως ο Πλωτίνος, μολονότι τη χαρακτηρίζει «μη ον» ενόψει του άμορφου και παντελώς μη ουσιώδους χαρακτήρα της (II. 5. 4-5, III. 6. 7. 7 κ.ε.), αρνείται ότι αυτό σημαίνει απόλυτη ανυπαρξία (I. 8. 3. 6 κ.ε., II. 4. 16. 3). Η συνακόλουθη παραδοξότητα αυτής της έννοιας τονίζεται στην πραγματεία III. 6 για την Απάθεια. Πιο συγκεκριμένα, ο Πλωτίνος ισχυρίζεται ότι δεν μπορεί να υπάρξει αληθινή ενότητα μεταξύ μορφής και μιας τέτοιας μη ουσιώδους οντότητας όπως παρουσιάζει η ανάλυση την Ύλη· εναλλακτικά πρέπει να σκεφτούμε την αντανάκλαση εικόνων σε καθρέφτη (ωστόσο, αφού ο καθρέφτης έχει τη δική του μορφή, η σύγκριση παραμένει ατελής) (III. 6. 7. 23-43, 9. 16-19, 13. 18-55). «Η Ύλη σε όλες τις εξαγγελίες της ψεύδεται» και η φαινομενική σταθερότητα του υλικού κόσμου βασίζεται σε μια ψευδαίσθηση (ό.π. 7. 21 κ.ε.). Στην πραγματικότητα, εκείνο που οι άνθρωποι θεωρούν το πιο πραγματικό είναι εντέλει το λιγότερο πραγματικό· απόδειξη αποτελεί το γεγονός ότι τα πιο βαριά αντικείμενα και φαινομενικά τα πιο σταθερά είναι τελικά και τα πιο εύθραυστα (ό.π. 6. 33-64· πρβλ. V. 8. 9. 28-37). Μια παρόμοια ανατροπή των απόψεων της αβασάνιστης κοινής λογικής συναντάται σε κάθε επίπεδο του πλωτινικού σύμπαντος (πρβλ. V. 5. 11. 5-10, VI. 1. 28. 1 κ.ε., VI. 4. 2. 27 κ.ε. κ.λπ.).

Φυσικά, η αντίληψη του Πλωτίνου για το μη ουσιώδες της Ύλης δεν οφείλεται πρωταρχικά στο στοχασμό του Αριστοτέλη. Στην πραγματικότητα, η αντίληψή του απηχεί πλήρως τη μυστηριώδη «Υποδοχή του Γίνεσθαι», την οποία ο *Τίμαιος* (48E-52D) έχει αξιωματικά θεωρήσει ότι αποτελεί θεμέλιο της μη ουσιώδους ροής του αισθητού κόσμου. Όπως και άλλοι παλαιότεροι

Πλατωνικοί, ο Πλωτίνος ταυτίζει την Υποδοχή με την Ύλη του Αριστοτέλη και κατά συνέπεια απορρίπτει τη φυσική ερμηνεία του έργου *Τίμαιος* σύμφωνα με την οποία η Υποδοχή ταυτίζεται με το χώρο. Ο Πλωτίνος αρνείται ότι η Ύλη εκτείνεται στο χώρο βασισμένος στο γεγονός ότι ο χώρος έχει μια συγκεκριμένη ιδιότητα (II. 4. 8-12, III. 6. 16-18)· το γεγονός ότι ο όγκος δημιουργείται από τη μορφή αποδεικνύεται από το γεγονός ότι η μορφή κάθε φυσικού είδους συνεπάγεται ένα ορισμένο μέγεθος (II. 4. 8. 25-27, III. 6. 16. 1-11). Ο όγκος συνεπώς δημιουργείται από την αντανάκλαση της μορφής πάνω στην Ύλη χωρίς να ανήκει αποκλειστικά ούτε στην Ύλη ούτε στη μορφή. Άρα, η πλατωνική Ιδέα του Μεγέθους δεν είναι καθαυτή ένα μεγάλο αντικείμενο (II. 4. 9. 5-7· πρβλ. παραπάνω σελ. 49)· αντίθετα, το πραγματικό Μέγεθος είναι ελεύθερο από χωρικούς περιορισμούς και η τρισδιάστατη έκταση είναι απλώς η καλύτερη μίμηση που η αισθητή ύλη μπορεί να επιτύχει του αληθινού αδιάστατου Μεγέθους του Νοητού κόσμου (III. 6. 17-18). Όπως θα δούμε, το αληθινό μεγαλείο για τους Νεοπλατωνικούς ήταν ζήτημα δυναμικότητας, όχι μεγέθους, και κάθε επίπεδο πραγματικότητας διασπάται και έτσι εξασθενίζει εκείνο που η δημιουργική του αρχή περιείχε σε μια πιο συμπυκνωμένη, άρα δυναμικότερη, μορφή (VI. 4. 5, VI. 6. 1, VI. 7. 32. 14-21).

Οι Μεσοπλατωνικοί είχαν διαφωνήσει στο κατά πόσο η Ύλη αποτελούσε μια αδρανή, άμορφη και συνεπώς ηθικά ουδέτερη φύση ή αποτελούσε μια ενεργή αρχή του κακού. Ο Πλωτίνος προσφέρει χαρακτηριστικά έναν παράδοξο συνδυασμό και των δύο απόψεων. Ισχυρίζεται πως, εφόσον η αγαθότητα έγκειται στη μορφή, είναι ακριβώς η έλλειψη κάθε μορφής στην Ύλη που αποδεικνύει την ταύτισή της με το Απόλυτο Κακό (I. 8. 10 κ.λπ., II. 4. 16. 16-25, III. 6. 11. 15-45). Ο Πλωτίνος ωστόσο δεν είναι δυϊστής· η Ύλη του δεν είναι μια αρχή ύπαρξης που παραμένει ανεξάρτητη αλλά το σημείο στο οποίο η απορρέουσα πραγματικότητα του Ενός εξασθενεί σταδιακά στο απόλυτο σκότος.¹⁰ Το κακό της Ύλης δεν είναι άρα μια θετική δύναμη (μολονότι ο

10. I. 8. 7. 17-23, II. 5. 5. 17-19, III. 4. 1. 8-17, IV. 3. 9. 23-6.

Πλωτίνος μιλά μερικές φορές σαν να ήταν): είναι περισσότερο πλήρης στέρηση ή «πενία» (πρβλ. I. 8. 3. 16, II. 4. 16. 19-24, III. 6. 14. 5-15), η οποία κοινωνεί την έλλειψή της στα σώματα που στηρίζονται σε αυτήν και έτσι γίνεται πηγή κάθε ατέλειας στον αισθητό κόσμο, συμπεριλαμβανομένης, όπως θα δούμε, και της κακίας των ατομικών ψυχών (I. 8. 4, κλπ., πρβλ. σελ. 130-1).

Το πρόβλημα το οποίο συνεπώς ανακύπτει είναι από πού ο αισθητός κόσμος αντλεί την παρούσα τάξη και τι τον αποτρέπει από το να διαλυθεί στην παντελή αμορφία της Ύλης. Εδώ είναι αναγκαία μια πιο σταθερή και πιο ενοποιημένη αρχή και ο Πλωτίνος σε αυτό το σημείο ακολουθεί το επιχείρημα των σχέσεων μικρόκοσμου και μακρόκοσμου που είχε διατυπωθεί από τους πρώτους Έλληνες φιλοσόφους και είχε κυριαρχήσει τόσο στην πλατωνική όσο και στη στωική παράδοση. Σύμφωνα με αυτό, η οργάνωση και η εύτακτη κίνηση του κόσμου, όπως και εκείνη του σώματος ενός ζώου, εξαρτάται από την παρουσία μιας ρυθμίζουσας ψυχής (IV. 7. 2. 20-5, V. 1. 2).¹¹ Πρέπει εντούτοις να αποφύγουμε το λάθος των Στωικών και να συλλάβουμε την Ψυχή μέσα από υλικούς και χωρικούς όρους· γιατί με αυτόν τον τρόπο προσθέτουμε απλώς ακόμα μια υλική οντότητα σε εκείνες που απαιτούν εξήγηση αντί να προχωρήσουμε στην ανώτερη ενότητα που χρειαζόμαστε (IV. 7. 3. 19-35). Η υλική αντίληψη των Στωικών για την Ψυχή δεν είναι μόνο ασύμβατη με το ρόλο της ως οργανωτικής αρχής του κόσμου· υπάρχουν επίσης πολλές άλλες ψυχολογικές διεργασίες που αποδεικνύουν το λάθος της.

Ας δεωρήσουμε, για παράδειγμα, την περίπτωση της αίσθησης. Ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι πρέπει να υπάρχει μια κεντρική αντιληπτική λειτουργία που λαμβάνει πληροφορίες και από τις

11. Είναι ευρέως γνωστό ότι η αρχαιοελληνική λέξη *ψυχή* μεταφράζεται ακριβέστερα ως «ζωτική αρχή»· συγκεκριμένα ο αρχαιοελληνικός όρος δεν φέρει τη σημασία της αθανασίας ή κάποιας οντότητας ικανής να υπάρχει ξεχωριστά από το σώμα. Η νεοπλατωνική ιδέα της ψυχής είναι εντούτοις αρκετά κοντά στην έννοια που προσέλαβε η ψυχή στη χριστιανική και μετα-χριστιανική σκέψη (σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένες από την πλατωνική παράδοση), έτσι ώστε η απόδοση της λέξης *ψυχή* να μην είναι σοβαρά παραπλανητική· ο αναγνώστης όμως πρέπει να σημειώσει ότι η νεοπλατωνική «ψυχή» περιλαμβάνει τόσο ψυχολογικές όσο και φυσιολογικές διεργασίες.

πέντε αισθήσεις και από όλα τα μέρη του σώματος· αλλιώς δεν θα υπήρχε στενότερη σχέση ανάμεσα στις αντιλήψεις δύο διαφορετικών αισθήσεων απ' ό,τι στις αντιλήψεις δύο διαφορετικών ζωντανών όντων (IV. 7. 6. 1-19, πρβλ. VI. 4. 1. 24-6, 6. 5-13). Πώς όμως, σύμφωνα με τη στωική άποψη, μπορεί η κεντρική λειτουργία να αντιληφθεί έναν πόνο ταυτόχρονα από το δάκτυλο και από τη γλώσσα; Οι Στωικοί απαντούν ότι οι αισθήσεις μεταδίδονται από το ένα μέρος του σώματος στο άλλο μέχρις ότου φτάσουν στην ηγετική αρχή της ψυχής, η οποία εντοπίζεται στην καρδιά. Σε αυτήν την περίπτωση, απαντά ο Πλωτίνος, ή ο πόνος θα ήταν αντιληπτός αποκλειστικά από την καρδιά ή θα υπήρχε μια διαδοχή αισθήσεων πόνου από το πάσχον μέλος μέχρι την καρδιά· όμως σε καμία από τις δύο περιπτώσεις δεν μπορεί να προσδιοριστεί η αρχική δέση του πόνου (IV. 2. 2, IV. 7. 7). Η μόνη εναλλακτική λύση είναι ότι η ψυχή βρίσκεται στο σύνολό της παρούσα σε κάθε σημείο του σώματος και αυτό είναι δυνατό να συμβεί μόνο αν η ψυχή είναι ασώματη και ελεύθερη από χωρικούς περιορισμούς.

Εξίσου απορρίπτονται απόψεις όπως του Αριστοτέλη, οι οποίες ομολογούν μεν το ασώματο της Ψυχής, αρνούνται όμως τη διαφοροποίηση της Ψυχής από το σώμα (IV. 7. 8³). Αντίθετα, η πλατωνική αντίληψη της ψυχής ως μιας ενδιάμεσης οντότητας μεταξύ αισθητού και Νοητού κόσμου συνοψίζεται στην αινιγματική περιγραφή από το διάλογο *Τίμαιος* ως «αναμεμιγμένης από την αδιαίρετη ουσία και από την ουσία που γίνεται (και είναι) διαιρετή στα σώματα» (35A), απόσπασμα του οποίου το νόημα έγινε αντικείμενο πολλών συζητήσεων στο Μεσοπλατωνισμό. Το «αδιαίρετο» της Ψυχής ερμηνεύεται από τον Πλωτίνο ως έλλειψη έκτασης στο χώρο και όχι όπως το αδιαίρετο ενός γεωμετρικού σημείου (VI. 4. 13. 18-26· πρβλ. VI. 9. 5. 41-6). Αυτή είναι η πραγματική φύση της Ψυχής. Αφού όμως τα σώματα που η Ψυχή δημιουργεί και ρυθμίζει εκτείνονται στο χώρο, η δράση της σε αυτά την παρουσιάζει σαν να υπόκειται σε χωρικούς κερματισμούς (IV. 2. 1).¹² Αυτό, όμως, δεν πρέπει να μας κάνει να προσάπτουμε στην ψυχή

12. Στον *Τίμ.* 35A, πρβλ. επίσης I. 1. 8 10 κ.ε., III. 4. 6. 30 κ.ε., IV. 1. passim, IV. 3. 19, IV. 9. 3. 10 κ.ε.

καδεαυτή τους χωρικούς περιορισμούς του σώματος· το πρόβλημα έγκειται στο ότι οι άνθρωποι εσφαλμένα πιστεύουν πως οι αρχές της υλικής ύπαρξης ισχύουν για το σύνολο της Πραγματικότητας (VI. 4. 2. 27-34, VI. 5. 2). Στην πραγματικότητα, είναι αποκλειστικά η μη έκταση της Ψυχής στο χώρο που την καδιστά ικανή να είναι συνολικά παρούσα σε κάθε σημείο του σώματος, όπως απαιτούν φαινόμενα σαν την αισθητηριακή αντίληψη (VI. 4. 3. 17-31). Το ότι δεν εμφανίζονται όλες οι δυνάμεις της Ψυχής παρούσες σε κάθε σημείο του σώματος οφείλεται στην αδυναμία του φυσικού κόσμου να συλλάβει την πλήρη δύναμη της ασώματης Πραγματικότητας (VI. 4. 3. 6-11, II. 1-10, VI. 5. II. 28-38)· πιο συγκεκριμένα, όπως θα δούμε, δεν προσαρμόζεται κάθε μέρος του σώματος σε κάθε λειτουργία της ψυχής (IV. 3. 23, IV. 9. 3. 19-23· πρβλ. σελ. 132). Συνεπώς, μπορούμε να περιγράψουμε τα άυλα όντα ως «πανταχού και πουθενά» παρόντα (III. 9. 4, VI. 4. 3. 17-19). Και εφόσον ασχολούμαστε με μη χωρικές οντότητες, η μόνη έννοια που μπορούμε να δώσουμε στην πρόδεση «εις» είναι αυτή του «εξαρτάται από»: πρέπει να περιγράψουμε τις ασθενέστερες αρχές ως «μέσα σε» ή «εξαρτώμενες από» άλλες δυναμικότερες· άρα η ψυχή δεν ανήκει στο σώμα, αλλά το αντίστροφο, εφόσον η Ψυχή καδεαυτή ανήκει στο Νου και ο Νους ανήκει στο Εν (IV. 3. 20. 41-51, V. 5. 9. 29-38, VI. 4. 2. 2-12).

Ωστόσο, αυστηρά μιλώντας, το κατώτερο επίπεδο της Ψυχής είναι το μόνο που έρχεται σε άμεση επαφή με τα σώματα (IV. 3. 19, IV. 8. 2. 30-3 κ.λπ.). Το μέρος αυτό της Ψυχής του Κόσμου είναι ταυτόσημο με την αριστοτελική Φύση,¹³ ενώ στον άνθρωπο, ανάλογα με την πολυπλοκότητα του σώματος που ρυθμίζει, οι λειτουργίες της είναι πολύ περισσότερο διαφοροποιημένες· όπως θα δείξουμε σε ένα προσεχές μέρος του βιβλίου, εμπερικλείει τις δυνάμεις της ανάπτυξης και της δρέψης, τις σωματικές επιθυμίες και τα συναισθήματα και (σε μερικά χωρία) την αισθητηριακή αντίληψη, με άλλα λόγια όλες τις λειτουργίες που έχουν τις ρίζες τους στο ζωντανό σώμα (πρβλ. σελ. 127 κ.ε.).

13. Πρβλ. σελ. 58-9, 118 και *Ενν.* III. 8. 2-4, IV. 4. 12-13, 20-1, V. 2. 1. 18-28.

Ωστόσο επί του παρόντος, εφόσον παρακολουθούμε την αναζήτηση του φιλοσόφου για ενότητα, μπορούμε να περιοριστούμε στο υψηλότερο επίπεδο της ψυχής, αυτό της εννοιακής λογικής, η οποία σύμφωνα με την αντίληψη του Πλωτίνου δεν έχει υλικές ρίζες (πρβλ. σελ. 136). Ότι η Ψυχή δεν μπορεί να είναι η Απόλυτη Ενότητα που αναζητούμε είναι φανερό από το γεγονός ότι η έννοια της «Ψυχής» διακρίνεται από την έννοια της «Ενότητας», ενώ αυτό που αναζητούμε δεν είναι μια αρχή που απλώς «μετέχει στην» Ενότητα (για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Πλάτωνα) αλλά μια αρχή που δεν είναι τίποτε άλλο παρά «Ενότητα» (VI. 9. 1. 17-43, πρβλ. III. 8. 20-3, V. 5. 4. 1 κ.ε.). Αυτό επιβεβαιώνεται περαιτέρω από την εμπειρική ανάλυση της συνείδησης που διαδέτει η Ψυχή. Η συνείδηση δεν πρέπει να εκτείνεται στο χώρο, γιατί είναι αφελές να θεωρούμε ότι ακόμη και οι εικόνες που λαμβάνονται μέσω της αίσθησης εκτείνονται σε όλο το μήκος της κεντρικής αντιληπτικής λειτουργίας (σύμφωνα με την απαίτηση της στωικής θεωρίας) (IV. 7. 6. 19 κ.ε., V. 8. 2. 26-28). Και η στωική άποψη είναι αδύνατο να εφαρμοστεί στην ενατένιση των ασώματων όντων από την έλλογη ψυχή (όπως η δικαιοσύνη ή οι άλλες αρετές) (IV. 7. 8. 1-26). Όμως το ότι η ενότητα ακόμη και αυτού του επιπέδου ενατένισης είναι ατελής αποκαλύπτεται εάν τη συγκρίνουμε με το αμέσως προηγούμενο επίπεδο, εκείνο του Νου, της Δεύτερης Υπόστασης.

Η ανάγκη να αποτελέσει προϋπόθεση μια αιώνια ενεργητική αρχή που θα υποστηρίξει την ασυνεχή ενατένιση της ανθρωπίνης σκέψης είχε συζητηθεί στο περίφημο κεφάλαιο του Αριστοτέλη περί του Ενεργητικού Νου (II. Ψυχ. III. 5· πρβλ. Ενν. V. 9. 2. 20-2, 3. 21 κ.ε. κλπ.) και η αριστοτελική επιρροή είναι καταφανέστερη στις περιγραφές της Δεύτερης Υπόστασης του Πλωτίνου. Από εμπειρική σκοπιά, η διάκριση μεταξύ Ψυχής και Νου αντιστοιχεί στη διάκριση μεταξύ εννοιακής και ενορατικής σκέψης. Όπως ο Ακινάτης παρατηρεί (ST Ia. 14. 7), η σκέψη μπορεί να θεωρηθεί «εννοιακή» υπό δύο όρους, είτε όταν συνάγεται συλλογισμός από προκείμενες προτάσεις που οδηγεί σε λογικό συμπέρασμα είτε όταν σημειώνεται απλή μετάβαση από το

ένα αντικείμενο στο άλλο. Η ανθρωπίνη σκέψη είναι ξεκάθαρα εννοιακή και με τις δύο σημασίες. Οι θεϊκές ψυχές, από την άλλη μεριά, δεν μπορούν να κατανοηθούν σαν να ασκούν εννοιακή σκέψη σύμφωνα με τον πρώτο όρο, αφού ένας τέτοιος συλλογισμός πρέπει να ξεκινά από μια θεμελιώδη προϋπόθεση άγνοιας (IV. 3. 18, IV. 4. 12) και συνεπώς αυτός ο συλλογισμός είναι ασύμβατος με τη θεϊκή παντογνωσία (πρβλ. παραπάνω σελ. 58). Αφετέρου, η σκέψη των ψυχών συλλαμβάνεται συνήθως από τον Πλωτίνο σαν να συνεπάγεται μεταβολή και άρα υπόκειται στο χρόνο (αν και πρβλ. IV. 4. 15-16, συζητείται παρακάτω σελ. 139). Απεναντίας ο Νους είναι το επίπεδο της ενόρασης, εκεί όπου παρακάμπτονται οι κοπιώδεις διαδικασίες της εννοιακής σκέψης και ο Νους πετυχαίνει μια άμεση και στιγμιαία ενατένιση της αλήθειας (πρβλ. Πλάτωνας *Επ.* VII. 341 C-D). Στην πρώιμη ελληνική σκέψη ο νους είχε χρησιμοποιηθεί τόσο για μια τέτοια ενορατική θέα όσο και με την ευρύτερη έννοια της «λογικής» εν γένει· ούτε είναι πάντοτε εύκολο στους αναγνώστες του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη να σιγουρευτούν για το ποια από τις δύο έννοιες έχουν στο μυαλό τους οι δύο φιλόσοφοι. Ο Πλωτίνος, από την άλλη μεριά, είναι προσεκτικός να διακρίνει την αληθινή Νόηση από την εννοιακή λογική, στην οποία κακώς εφαρμόζεται ο προηγούμενος όρος.¹⁴ Όμως, εφόσον η ενορατική θέα παραμένει για τον Πλωτίνο το αποκορύφωμα της πνευματικής ζωής του ανθρώπου, είναι προτιμότερο να μεταφράζουμε τη λέξη νους ως «Διάνοια» παρά ως «Πνεύμα», όρο τον οποίο χρησιμοποιεί, για παράδειγμα, ο Ινγκε.

Οι βασικές διακρίσεις ανάμεσα στην ενατένιση της Ψυχής και του Νου είναι δύο. Πρώτον, ενώ ο Νους αγκαλιάζει το σύνολο του Νοητού κόσμου μέσα από μια μοναδική άχρονη ενατένιση, η Ψυχή κατά την ενατένισή της, όπως έχουμε δει, αναγκάζεται να μετακινείται από το ένα πράγμα στο άλλο (V. 1. 4. 10-25). Άρα, για μία ακόμη φορά, η κατώτερη αρχή κερματίζει τη ζωή της ανώτερής της (I. 5. 7. 14-20, III. 7. II. 20 κ.ε.). Αποτέλεσμα αυτού

14. I. 8. 2. 9 κ.ε., πρβλ. επίσης I. 1. 8. 1 κ.ε., V. 1. 10. 12-13, VI. 2. 21. 27 κ.ε., VI. 9. 5. 7 κ.ε.

του κερματισμού είναι η γέννηση του χρόνου, ο οποίος ορίζεται από τον Πλωτίνο ως «η μετάβαση της ζωής της Ψυχής από μια κατάσταση θίου σε άλλη» (III. 7. II. 43-5), ενώ η αιωνιότητα είναι η ζωή του Νοητού κόσμου, η οποία με τα λόγια του Πλάτωνα (*Τίμαιος* 37D) «ενοικεί στην ενότητα», χωρίς χρονική διαδοχή, αφού ο Νους περιέχει κάθε δυνατό ον και άρα δεν έχει ανάγκη τίποτα περισσότερο να αναζητήσει.¹⁵ Είναι μέσω της αέναης ακούραστης αναζήτησης νέων αντικειμένων ενατένισης που η Ψυχή επιτυγχάνει την εγγύτερη δυνατή προσέγγιση στη Νοητή ζωή και είναι με αυτήν την έννοια που ο Πλωτίνος ερμηνεύει την περιγραφή του χρόνου στο έργο *Τίμαιος* ως «κινητής εικόνας της αιωνιότητας» (*Τίμαιος* ό.π., *Ενν.* III. 7. II. V. I. 4. 18-21). Η δεύτερη διάκριση μεταξύ των Δύο Υποστάσεων έγκειται στο γεγονός ότι η τέλεια αυτογνωσία του Νου, η οποία βασίζεται στην πλήρη ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου, είναι αδύνατη στο επίπεδο της Ψυχής (III. 8. 8. 1-30, V. 3. 2-4). Συμπέρασμα αυτού είναι ότι η ενατένιση της Ψυχής περιορίζεται σε εικόνες ή λεκτικές διατυπώσεις στις οποίες αντανakλώνται οι Ιδέες (IV. 3. 30 κ.λπ., πρβλ. σελ. 137), ενώ τα αντικείμενα που θεάται ο Νους είναι οι πλατωνικές Ιδέες καθαυτές, η πλατωνική Πραγματικότητα του Αληθούς Όντος.

Έχουμε ήδη αναφέρει τη γενικότερη στάση του Νεοπλατωνισμού απέναντι στη θεωρία των Ιδεών (σελ. 45-6). Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να σημειώσουμε μια κατηγορία Ιδεών που αναγνωρίζεται από τον Πλωτίνο, μολονότι δεν αναγνωρίζεται συνολικά από τους διαδόχους του (πρβλ. Συριανός *Εις Μεταφ.* 39. 8-28, Πρόκλος *Εις Παρμ.* 824), αυτήν των Επιμέρους Ιδεών. Δυστυχώς, δεν είναι σαφές με πόση συνέπεια ο Πλωτίνος διατηρεί αυτήν τη θεωρία του και μέχρι ποιο σημείο προτίθεται να την εφαρμόσει.¹⁶ η πραγματεία στην οποία υποστηρίζονται αυτές οι Ιδέες (V. 7) ασχολείται κατά κύριο λόγο με τις Ιδέες των επιμέρους ανθρώπων και άλλων έμβιων όντων (πρβλ. V. 9. 12), ενώ σε ένα άλλο σημείο ο Πλωτίνος καταδεικνύει τον παραλογισμό της

15. III. 7. 3-6, ιδιαίτερα 3. 37-9, 4. 37-43, 5, 25-8· πρβλ. V. 1. 4. 1-25, V. 9. 7. 1-12, VI. 7. 1. 45-58.

16. Πρβλ. τις συζητήσεις των H. Blumenthal, *Phronesis II* (1966) 61-80, J. M. Rist, «Forms of Individuals in Plotinus», *CQ* 13 (1963) 223-31.

υπόθεσης μιας ξεχωριστής Ιδέας της Φωτιάς για κάθε επιμέρους φωτιά (VI. 5. 8. 39-46). Όμως ο βασικός του σκοπός είναι ξεκάθαρος: να προσδώσει στην ατομική προσωπικότητα ένα μόνιμο τόπο στον κόσμο του Νου. Η ατομικότητα σύμφωνα με την άποψή του οφείλεται εμφαντικά στη Μορφή, όχι στην Ύλη, και κάθε ατομική ψυχή είναι με τη σειρά της αθάνατη και εξαρτώμενη από ένα δικό της ξεχωριστό αρχέτυπο (IV. 3. 5, VI. 4. 4. 34-46).

Η δεώρηση του Πλωτίνου για το Νοητό κόσμο έχει τις ρίζες της στη μεσοπλατωνική αντίληψη των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού, τις οποίες ωστόσο ερμηνεύει και πάλι υπό το φως του αριστοτελικού δόγματος της ταύτισης της σκέψης με το αντικείμενό της, με σκοπό να καταλήξει σε μια δεμελιωδώς καινούργια και αναπάντεχη σύλληψη. Επιμένει επίσης ότι οι Ιδέες δεν είναι σκέψεις με τη σημασία αυθαίρετων εννοιών χωρίς κανένα δικό τους ουσιώδες περιεχόμενο. Ο Νομιναλισμός πρέπει να αποφευχθεί· η ύπαρξη των Ιδεών δεν εξαρτάται από το ότι είναι σκέψεις (V. 9. 7. 11-18, VI. 6. 6· *πρβλ. Παρμ.* 132B-C). Ωστόσο, όπως οι συνεχιστές του Πλωτίνου επρόκειτο να αντιτείνουν, τέτοιες προτάσεις είναι δύσκολο να συμφιλιωθούν με κάποιες άλλες του δέσει (πρβλ. σελ. 117-8). Μπορούμε να αναγνωρίσουμε τους νόμους που διέπουν το Νοητό κόσμο εξετάζοντας την ενατένισή του από τους επιμέρους νόες. Αφενός ο επιμέρους νους διατηρεί την ταυτότητά του· αφετέρου η ενατένισή του αγκαλιάζει το σύνολο του Νοητού κόσμου και ό,τι περιέχεται σε αυτόν. Άρα, εφόσον σε αυτό το επίπεδο υποκείμενο και αντικείμενο ταυτίζονται, κάθε στοιχείο της Νοητής τάξης ταυτίζεται με το σύνολο της τάξης αυτής και με κάθε άλλο στοιχείο προερχόμενο από αυτήν (IV. 4. 2. 3-14, VI. 5. 7). Εδώ συναντάμε την πλωτινική έκδοση της νεοπλατωνικής αρχής σύμφωνα με την οποία «τα πάντα ενυπάρχουν στα πάντα», την οποία συναντήσαμε σε σχέση με τον Νουμήνιο (III. 8. 8. 40-5, πρβλ. σελ. 68). Ακριβέστερα, κάθε νους εκφράζει ολόκληρη τη Νοητή τάξη μέσα από τη δική του συγκεκριμένη οπτική (V. 8. 4. 4-11)· ή, σύμφωνα με την ορολογία του Πλωτίνου, καθετί είναι «ενεργεία» ο εαυτός του, αλλά «δυνάμει» όλα τα άλλα (VI. 2. 20· πρβλ. IV. 8. 3. 14-16, VI. 7. 9. 31-8).

Η αναλογία που προτείνει ο Πλωτίνος είναι μιας κλειστής επαγωγικής επιστήμης, όπως της Ευκλείδειας γεωμετρίας, στην οποία μολονότι κάθε θεώρημα έχει το δικό του συγκεκριμένο περιεχόμενο, περικλείει επαγωγικά το σύνολο της εν λόγω επιστήμης.¹⁷ Η ενότητα που συγκροτεί το Νου είναι ωστόσο εγγύτερη από αυτήν που η αναλογία υπονοεί, εφόσον οι οικείες προς εμάς επιστήμες ανήκουν στο επίπεδο της εννοιακής σκέψης· παρ' όλα αυτά έχει το πλεονέκτημα ότι τονίζει πως η Νοητή τάξη δεν είναι απλώς ένα συγκεχυμένο αμάλγαμα. Ακόμη και αν μέσα στο Νου «τα πάντα βρίσκονται σε ταυτότητα», τα περιεχόμενά του διακρίνονται καθαρά χωρίς να διαχωρίζονται.¹⁸

Άρα, ο Καθολικός Νους αναδύεται ως μια ενότητα-σε-πολλαπλότητα, ένας πολλαπλός οργανισμός που εμπεριέχει μια πολλαπλότητα Νόων και Ιδεών· ο Πλωτίνος εξισώνει τον Καθολικό Νου με το «Ἐμβιο Ον» του διαλόγου *Τίμαιος* 30c κ.ε.¹⁹ Επιπλέον, θεωρεί τις Ιδέες αφ' εαυτού ζωντανούς, ενσυνείδητους νόες (V. 1. 4. 26, V. 9. 8. 2-4, VI. 7. 9. 20 κ.ε.). Στο σύγχρονο αναγνώστη αυτή η αντίληψη του Νοητού κόσμου ως «υπερξέουσας ζωής» (VI. 5. 12. 9, VI. 7. 12. 23) και των Ιδεών ως ενεργών δυνάμεων φαίνεται ως η κύρια διαφοροποίηση του Πλωτίνου από τον Πλάτωνα. Εντούτοις ο Πλωτίνος πίστευε ότι η δέση του αυτή απέρρεε από το χωρίο του διαλόγου *Τίμαιος* και από την περιγραφή του Καθολικού Όντος στο *Σοφιστής* (248E κ.ε.) ως προικισμένου με ζωή και νόηση (πρβλ. π.χ. II. 5. 3. 22-40, III. 6. 6. 10-32). Μια υποστηρικτική άποψη ήταν ότι, όπως το αρχέτυπο του αισθητού κόσμου, το οποίο ο Πλωτίνος καθώς και οι Στωικοί θεωρούσαν ζωντανό οργανισμό, ο Νοητός κόσμος πρέπει επίσης να είναι ζωντανός (πρβλ. VI. 7. 11-12). Ακόμα πιο σημαντική ήταν η θεωρία του Αριστοτέλη για την ταύτιση της εννοιακής σκέψης με το αντικείμενό της, ενισχυμένη από την κριτική των Σκεπτικών για τη γνώση των εξωτερικών αντικειμένων ως κατ' ανάγκη ατελών (πρβλ. σελ. 57). Ο Νους, υποστηρίζει ο Πλωτίνος, πρέπει να διαφέρει από την Ψυχή κατά το ότι διαθέτει

17. V. 9. 6. 3-10· πρβλ. III. 9. 2, IV. 9. 5, VI. 4. 4. 34-6.

18. V. 9. 6. ό.π., I. 8. 2. 17-19, III. 8. 9. 35-7, VI. 6. 7. 1-10, VI. 7. 14. 18-23, VI. 9. 5. 16-20.

19. Πρβλ. *Ενν.* V. 9. 9. 3-8, VI. 2. 21. 53-9, VI. 6. 7. 14-19, VI. 7. 8. 27-32.

τέλεια αυτογνωσία· ούτε μπορεί να συγκριθεί με την ανεπαρκή ενατένιση των εικόνων των Ιδεών από την Ψυχή αντί των Ιδεών καθαυτών. Αυτές όμως οι προϋποθέσεις μπορούν να επιτευχθούν μόνο αν υπάρχει μια τέλεια ταύτιση μεταξύ του Νου και των περιεχομένων του, και άρα μόνο αν οι Ιδέες είναι οι ίδιες Νόες.²⁰ Κάθε άλλη υπόθεση, για παράδειγμα ότι οι Ιδέες είναι λεκτικές φόρμουλες, είναι ασυνεπής προς τον εαυτό της και αποτυγχάνει να εκπληρώσει τα παραπάνω κριτήρια (V. 5. 1. 37-50). Η ιδέα όμως του Πλωτίνου για το Νου, όπως και η ιδέα του για το Εν, έχει εμπειρικές όσο και μεταφυσικές και παραδοσιακές καταβολές. Ότι βασίζεται σε μια δραστική οιονεί-μυστική εμπειρία διαφαίνεται έντονα από τη γλαφυρότητα μερικών περιγραφών του, ιδιαίτερα της πραγματείας V. 8 για το Νοητό Κάλλος, και επιβεβαιώνεται από τις προτροπές προς τους αναγνώστες να επιτύχουν μόνοι τους αυτήν την εμπειρία (V. 8. 10. 39-43, VI. 7. 15. 30-2).²¹ Στον Ιάμβλιχο, από την άλλη μεριά, η απεριόριστη πλωτινική ταύτιση Νόων και Ιδεών φαινόταν ότι υπερτόνιζε την ενότητα του Νοητού κόσμου εις βάρος των διακρίσεων εντός του (πρβλ. σελ. 202).

Η ένταση μεταξύ στατικών και δυναμικών όψεων της πλωτινικής σκέψης φαίνεται καθαρά στις περιγραφές του Νου. Θα τις παρατηρήσουμε στην αισθητική φιλοσοφία του Πλωτίνου (πρβλ. σελ. 147-8) και έχει ήδη σημειωθεί η επιρροή τους στην κρίση του για το άπειρο (πρβλ. σελ. 26-7).²² Σε χαρακτηριστική αντιπαράθεση

20. V. 3. 15. 18-48, V. 5. 1. 19-2. 24· πρβλ. V. 4. 2. 43-8, V. 9. 5. 1-34. Για τις πηγές των θεωριών πρβλ. P. Hadot, «Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», *Entretiens Hardt V*, σελ. 107-57.

21. Μπορούμε περαιτέρω να σημειώσουμε τις ομοιότητες μεταξύ του πλωτινικού Νοητού κόσμου και των περιγραφών μοντέρνων εμπειριών που δημιουργούνται από τη χρήση ψυχεδελικών ναρκωτικών· κοινά χαρακτηριστικά είναι η κατάργηση της διάκρισης υποκειμένου-αντικειμένου και των περιορισμών χώρου και χρόνου, καθώς και η αντίληψη μιας διάχυτης κινητικότητας ακόμη και στα αντικείμενα τα οποία κατά την κοινή αίσθηση θεωρούνται άψυχα (ωστόσο ο Πλωτίνος, φυσικά, ξεκαθαρίζει ότι η εμπειρία του επιτυγχάνεται μέσω της φιλοσοφικής θέασης και μόνο· για τις «πνευματικές ασκήσεις» που περιλαμβάνονταν πρβλ. παραπάνω σελ. 81). Η εμπειρία του Πλωτίνου πρέπει επίσης να διαφοροποιηθεί από αυτό που ονομάζεται «εξωστρεφής μυστικισμός», ο οποίος περιλαμβάνει την αίσθηση μιας ενότητας που διαχέει τον εξωτερικό κόσμο· ο Πλωτίνος τονίζει ότι η δική του θέαση επιτυγχάνεται μέσα από την απόσυρση *ένδον* (πρβλ. V. 8. 11. 10-12).

22. Πρβλ. A. H. Armstrong, «Plotinus' doctrine of the Infinite and its significance for Christian thought», *Downside Review* 73 (1955) 47-58.

με το χριστιανό σύγχρονό του Ωριγένη, ο οποίος υπό την επιρροή της παραδοσιακής ελληνικής ταύτισης του πεπερασμένου με την τελειότητα και ιδιαίτερα του γνωστού επιχειρήματος ότι το άπειρο είναι άγνωστο ακόμα και στο Θεό (πρβλ. σελ. 63, 238) είχε υποστηρίξει το πεπερασμένο της θείας δύναμης (Π. Αρχ. απ. 24, 38), ο Πλωτίνος υποστηρίζει πως η δύναμη των Υποστάσεων είναι άπειρη (ΙV. 3. 8. 35 κ.ε.· πρβλ. VI. 9. 6. 10-12) και ότι δεν πρέπει να φοβόμαστε να εισαγάγουμε την απειρία στο Νοητό κόσμο (V. 7. 1. 25-6, 3. 20-3). Αυτό ωστόσο δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί καινοτομία· ο Αριστοτέλης έχει ήδη υποστηρίξει το άπειρο της θείας δύναμης (Φυσ. VIII. 10) και ο Πλωτίνος αρνείται την ύπαρξη είτε της άπειρης χωρικής μάζας είτε του άπειρου αριθμού, θεωρώντας τον τελευταίο λογική αντίφαση (VI. 6. κεφ. 2, 17. 1-3, 18. 1 κ.ε.). Η απειρία του Νοητού κόσμου πρέπει, φυσικά, σε κάθε περίπτωση να συνίσταται όχι από άπειρη χωρική έκταση, αλλά από πλήρη μη χωρικότητα.²³ Όμως, οι Ιδέες έχουν ειδικά οριστεί ως πεπερασμένες στον αριθμό και, μολονότι ο Νους είναι ελεύθερος από κάθε εξωτερικό περιορισμό, εξακολουθεί να ισχύει ότι παίρνοντας μορφή επιβάλλεται ένα όριο στον εαυτό του (VI. 6. 18, VI. 7. 17. 14-26, 33. 7 κ.ε.). Ο Νους, ιδωμένος υπό αυτό το πρίσμα, ως ένα κλειστό, τέλεια οργανωμένο σύστημα το οποίο περικλείει έναν πεπερασμένο αριθμό Ιδεών, εμφανίζεται ως η αποθέωση της παραδοσιακής ελληνικής ιδέας της τελειότητας (πρβλ. παρ. III. 6. 6. 10 κ.ε.)· στην πραγματικότητα ο Πλωτίνος ισχυρίζεται ότι αυτό ήταν το αληθινό νόημα της πεπερασμένης, αιώνιας σφαίρας του Παρμενίδη και της πρότασής του ότι (όπως ο Πλωτίνος την ερμηνεύει) «Νόηση και Είμαι είναι ένα και το αυτό» (απ. 3, Ενν. V. 1. 8. 14-23). Εκεί όπου ο Πλωτίνος αποδεσμεύεται αποφασιστικά από τις παραδοσιακές ελληνικές ιδέες είναι κατά το ότι θεωρεί το ίδιο το γεγονός πως ο Νους έχει όρια ως απόρριψη της αξίωσής του να αποτελεί την ύψιστη πραγματικότητα.

Πρώτον, είναι φανερό ότι ο Νους, περιέχοντας ως έχει μια πολλαπλότητα Ιδεών, δεν μπορεί να είναι η Απόλυτη Ενότητα

23. V. 5. 10. 19-23, VI. 5. 11, VI. 6. 17. 11-14, VI. 7. 32. 15-24.

που ψάχνουμε. Ούτε έχει απόλυτη αυτάρκεια, εφόσον εξαρτάται από τα συστατικά του στοιχεία και οποιαδήποτε αποστέρηση αυτών των στοιχείων θα τον καθιστούσε ελλιπή (II. 9. 1. 8-II, V. 4. 1. 12-15, VI. 9. 2, 6. 16 κ.ε.)· πάνω απ' όλα, όπως θα δούμε, είναι ελλιπής λόγω της ανάγκης να ασκεί τη σκέψη. Ο Παρμενίδης είχε υποστηρίξει ότι μια άπειρη οντότητα έπρεπε να είναι ελλιπής (απ. 8. 30-3)· ο Πλωτίνος το θεωρεί αυτό σωστό μόνο για τα όντα που έχουν ανάγκη του ορίου σε πρώτο βαθμό. Και, όσον αφορά τη γενική αρχή που διέπει τις σχέσεις μεταξύ των οντολογικών επιπέδων, το Εν δεν πρέπει να είναι ένας απλός αναδιπλασιασμός του Νοητού κόσμου αλλά η υπερβατή πηγή πέραν αυτού. Έτσι, και ο Πλωτίνος υποστηρίζει με όρους σκανδαλιστικούς για τους παραδοσιακούς Έλληνες διανοητές ότι το Εν, η πηγή της Μορφής, του Μέτρου και του Ορίου, πρέπει να είναι καθεαυτό Άμορφο, Απροσμέτρητο και Άπειρο.²⁴

Η ιδέα του Πλωτίνου για το Εν μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή αν θυμηθούμε ότι κατά την άποψή του η πολλαπλότητα δεν αποτελεί ποτέ σημαντική προσθήκη σε μια αρχική ενότητα, αλλά μάλλον υποδηλώνει τον κερματισμό αυτής της ενότητας (VI. 6. 1, VI. 7. 8. 19-22). Έτσι σε κάθε βαθμίδα του πλωτινικού σύμπαντος η κάθοδος σε μεγαλύτερη πολλαπλότητα επιβάλλει καινούργια όρια και περιορισμούς, διασκορπίζει και εξασθενίζει τη δύναμη των προηγούμενων βαθμίδων και δημιουργεί νέες ανάγκες οι οποίες απαιτούν την ανάπτυξη νέων ικανοτήτων που πριν ήταν περιττές. Αντίστροφα, το γεγονός ότι το Απόλυτο Εν πρέπει να συμπίπτει με το Απόλυτο Αγαθό αποτελεί παράδειγμα του παραδόξου του μυστικού ότι η Αδιαφοροποίητη Ενότητα που διώνει είναι την ίδια στιγμή, λόγω της ελευθερίας της από όλους τους περιορισμούς, η πιο ουσιώδης και ικανοποιητική από όλες τις πραγματικότητες. Οι αρνήσεις τις οποίες ο Πλωτίνος, ακολουθώντας την πρώτη υπόθεση στο *Παρμενίδης*, εφαρμόζει στο Εν πρέπει συνεπώς να γίνουν κατανοητές όχι με την ίδια έννοια που χρησιμοποιούνται για άλλες οντότητες, αλλά ως αρνήσεις

24. V. 5. 4. 12-16, 6. 1-11, II. 1-5, VI. 7. 17. 39-43, 32. 5-10, VI. 9. 3. 37-40.

τού οτιδήποτε είναι ασύμβατο με την τελειότητα του Ενός και συγκεκριμένα κάθε πολλαπλότητας και κάθε ορίου.

Εξυπακούεται πάνω απ' όλα ότι δεν πρέπει να παρανοήσουμε αυτές τις αρνήσεις και ιδιαίτερα την άρνηση του Πλωτίνου ότι το Εν μετέχει στο Είναι, πιστεύοντας ότι το Εν είναι ανύπαρκτο (πρβλ. ΙΙΙ. 8. 10. 26-32). Πρέπει να θυμηθούμε ότι για έναν Πλατωνικό ο κόσμος του Όντος είναι ο κόσμος της σταθερής και καθορισμένης Μορφής· κύριο σημείο στον Πλάτωνα ήταν η εναντίωσή του στην ασταδή ροή του Γίγνεσθαι, δηλαδή του αισθητού κόσμου· είναι όμως φανερό ότι το Γίγνεσθαι είναι εξίσου αντίθετο προς το Εν (V. 6. 6. 13 κ.ε., VI. 9. 3. 38-40). Μια απλή κατάφαση της ύπαρξης του Ενός είναι άρα επιτρεπτή, υπό τον όρο ότι το Είναι δεν θα θεωρείται κατηγορήμα του Ενός.²⁵ Πρώτον, επειδή υποκείμενο και κατηγορήμα συνιστούν δυαδικότητα· δεύτερον, επειδή ό,τι επιδέχεται προσδιορισμό είναι πάντοτε ορισμένης μορφής και η μορφή υποδηλώνει όριο (V. 1. 7. 23-6, V. 5. 6. 1 κ.ε.). Με άλλα λόγια, ένα ουσιώδες κατηγορήμα συνεπάγεται άρνηση του οτιδήποτε είναι ασύμβατο με αυτό και άρα περιορίζει την πραγματικότητα στην οποία το κατηγορήμα εφαρμόζεται. Από αυτό απορρέει η δεμελιώδης αρχή της αποφατικής θεολογίας, σύμφωνα με την οποία οι λέξεις μπορούν να μας πουν μόνο τι δεν είναι το Εν, ποτέ το τι είναι (V. 3. 14. 6-7). Απόρροια αυτού είναι ότι η άρνηση ενός συγκεκριμένου κατηγορήματος του Ενός δεν συνεπάγεται και βεβαίωση του αντιθέτου του· άρα, η άρνηση ότι το Εν είναι σε κίνηση δεν βεβαιώνει ότι είναι σε στάση, αλλά τοποθετεί το Εν σε ένα επίπεδο όπου δεν ισχύει η αντίθεση κίνησης-στάσης (ΙΙΙ. 9. 7. 1-2, V. 5. 10. 14-18, VI. 9. 3. 41-9). Τέλος πρέπει, φυσικά, να αποφύγουμε τη σύγχυση των αρνητικών χαρακτηρισμών του Ενός με εκείνες που χρησιμοποιούνται για το χαρακτηρισμό της Ύλης στο άλλο άκρο της κλίμακας της πραγματικότητας, μολονότι τα

25. V. 3. 10. 34-9, 13. 24-31, V. 5. 13. 11-13, VI. 7. 38. 1-9. Το επιχείρημα του Πλωτίνου χρειάζεται βέβαια να αναδιατυπωθεί στο φως της άρνησης εκ μέρους της σύγχρονης λογικής ότι η ύπαρξη είναι κατηγορήμα· ωστόσο, πιθανότατα ήθελε να υποστηρίξει πως η φύση του Ενός αποκλείει την πιθανότητα οποιουδήποτε ουσιώδους κατηγορήματος.

δύο άκρα είναι επιφανειακά όμοια ως προς την απόλυτή τους απλότητα (VI. 7. 13. 3-4). Γιατί ενώ η αρνητικότητα της Ύλης οφείλεται στην πλήρη στέρηση μορφής, το Εν αντίθετα βρίσκεται σε υψηλότερη θέση από το Νοητό κόσμο (V. 3. 14. 16-19) και μέσα στην τέλεια αυτάρκειά του δεν έχει την ανάγκη καμίας μορφής (VI. 7. 32. 9-10). Το να αρνηθούμε αντίστοιχα τον ισχυρισμό του Αριστοτέλη ότι η Υπέρτατη Θεότητα εξασκεί τη Νόηση δεν σημαίνει ότι το Εν είναι αδαές ή ασυνείδητο, αλλά ότι είναι τόσο τέλειο ώστε δεν χρειάζεται τη Νόηση.²⁶

Σε αυτό το σημείο έχουμε το ψυχολογικό σύστοιχο των απόψεων του Πλωτίνου για την ενότητα και την πολλαπλότητα, σύμφωνα με το οποίο οι ψυχολογικές λειτουργίες ανακλύπτουν μόνο όπου χρειάζονται και είναι περιττές στα όντα τα οποία μπορούν να κάνουν χωρίς αυτές (πρβλ. VI. 7. 9. 38-46). Άρα, κατά την άποψή του η αισθητηριακή αντίληψη έχει αξία μόνο για πρακτικούς λόγους ως βοήθεια στην επιδίωξη ενός ζώου ή ως πηγή γνώσης των όντων τα οποία έχουν λησμονήσει την ενατένιση του Νοητού (IV. 4. 24. 1-12). Αντίστοιχα, ακόμη και η Νόηση είναι μόνο ένα «μάτι για τον τυφλό», απαραίτητη όπου είναι παρούσα η πολλαπλότητα, περιττή όμως για το Εν (V. 6. 5. 1-5, VI. 7. 41). Το να θεωρήσουμε τη Νόηση, όπως ο Αριστοτέλης, απαραίτητη στη δεία τελειότητα είναι για τον Πλωτίνο σαν να αρνούμαστε ότι ο Θεός είναι τέλειος από την ίδια τη φύση του. Γιατί η Νόηση συνεπάγεται τη λογική δυαδικότητα ουσίας και δραστηριότητας, υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία είναι ασύμβατη με την απόλυτη απλότητα του Ενός (VI. 7. 37. 1-16). Και ενώ στη νοητική ενατένιση υποκειμένο και αντικείμενο δεν διακρίνονται, τα περιεχόμενα αυτής της ενατένισης παραμένουν σε πολλαπλότητα (V. 3. 13. 9-36). Μπορούμε εντούτοις να αποδώσουμε στο Εν μια απολύτως απλή επιβολή (VI. 7. 38. 25-6), που μπορεί επίσης να χαρακτηριστεί ως «εγρήγορηση» ή «υπερνόηση» (VI. 8. 16. 32-5· πρβλ. επίσης V. 4. 2. 15-19). Εναλλακτικά μπορούμε να περιγράψουμε το Εν όχι ως περιέχον Νόηση, αλλά σαν να ήταν η καθαρή νοητική

26. III. 9. 9, V. 3. 13, V. 6. 6. 29-35, VI. 7. 37. 24-31, VI. 9. 6. 44-55.

δραστηριότητα πρότερη της εμφάνισης υποκειμένου και αντικειμένου (VI. 7. 37. 15-16, VI. 9. 6. 50-5). Είναι υπό το φως αυτών των αντιλήψεων που πρέπει να μελετήσουμε τους δύο κύριους θετικούς όρους τους οποίους χρησιμοποιούσε ο Πλωτίνος για την Υπέρτατή του Θεότητα, τους όρους *Εν* και *Αγαθόν*.

Ο Πλωτίνος τονίζει ότι κανένας από αυτούς τους όρους δεν αποτείνεται ως κατηγορημα του Ενός (II. 9. 1. 1-8, VI. 7. 38. 4-9, VI. 9. 5. 29-34 κ.λπ.). Στην πραγματικότητα ο όρος *Εν* υποδηλώνει αυστηρά και μόνο την άρνηση της πολλαπλότητας· γι' αυτό και οι Πυθαγόρειοι είχαν δίκιο να ονομάζουν το *Εν* ως Απόλλωνα (βάσει της ετυμολογίας *α + πολλά*) (V. 5. 6. 26-8). Εναλλακτικά, ο όρος μπορεί να θεωρηθεί με εκείνη τη σημασία που δηλώνει ότι η Υπέρτατη Αρχή επιτυγχάνεται μέσα από την ενοποίηση του δικού μας νου (VI. 9. 5. 38-41). Ο όρος *Αγαθόν* από την άλλη μεριά ταιριάζει στο ρόλο του Ενός ως υπέρτατου αντικειμένου της επιθυμίας όλων των κατώτερων πραγματικοτήτων, πράγμα που με τη σειρά του οφείλεται στην απόλυτη ελευθερία από κάθε περιορισμό και συνεπώς από κάθε επιθυμία (I. 7. 1, VI. 7. 23. 7-9, VI. 9. 6. 16-39). Το κριτήριό μας για το *Αγαθόν* δεν είναι λοιπόν απλώς υποκειμενικό· το *Εν* επιθυμείται επειδή είναι *Αγαθόν*, δεν είναι *Αγαθόν* επειδή επιθυμείται (VI. 7. 19. 1-9, 25. 16-18). Εφόσον όμως το *Εν* δεν έχει καμία ανάγκη, είναι αγαθό μόνο για τα άλλα όντα, όχι για τον εαυτό του (VI. 7. 24. 13-16, 41. 28-31, VI. 9. 6. 39-42).²⁷ *Εν* κατακλείδι, το «*Αγαθόν*» δεν δηλώνει μια συγκεκριμένη μορφή ή ποιότητα· αντίθετα, είναι ακριβώς η υπέρβαση του ορίου κάθε μορφής που κάνει το *Εν* να είναι το *Αγαθόν* (V. 5. 13. 1-9· πρβλ. V. 3. II. 23-5). Η παράδοση ομοιότητα, αλλά και απόλυτη αντίθεσή του με την Ύλη είναι εδώ καταφανής. Ο Πλωτίνος λοιπόν καταδικάζει τον παράλογο εκθειασμό του Ενός μέσα από την ανταπόδοση σε αυτό ενός πλήθους κατηγορημάτων, εφόσον τέτοιες προσθήκες υποβιβάζουν την τελειότητά του (III. 8. II. 12-13, V. 5. 13. 9-16). Πρέπει μάλλον να φοβόμαστε μήπως υπάρχει

27. Έτσι, παρότι ο Πλωτίνος συνήθως περιγράφει το *Εν* ως τη μοναδική τέλεια και αυτάρκη αρχή, μερικές φορές το τοποθετεί επέκεινα της αυτάρκειας και συνεπώς επέκεινα του *Αγαθού* (V. 3. 17. 12-14, VI. 9. 6. 55-7).

κάτι ακόμα που θα έπρεπε να αφαιρέσουμε από την ιδέα μας για το Εν (VI. 8. 21. 25-8), δήλωση η οποία, όπως θα δούμε αργότερα, έχει τόσο θεωρητικές όσο και πρακτικές εφαρμογές. Γιατί όλες οι θεωρητικές συζητήσεις για το Εν αποδεικνύονται εντέλει ανεπαρκείς, αφού η πραγματική του φύση αποκαλύπτεται μόνο μέσα από τη μυστική ένωση (VI. 7. 36).

Μια άλλη σημαντική πλευρά της σκέψης του Πλωτίνου σχετικά με το Εν παρουσιάζεται στις συζητήσεις της δημιουργίας των κατώτερων πραγματικοτήτων από αυτό. Στο ερώτημα πώς η πολλαπλότητα ανακύπτει από την ενότητα, η απάντηση του Πλωτίνου είναι ότι, εφόσον το δημιούργημα είναι πάντοτε κατώτερο του δημιουργού του, τα δημιουργήματα του Ενός μπορούν να είναι μόνο πολλαπλότητα (V. 3. 15. 1-11, VI. 7. 8. 17-32). Γιατί το δημιούργημα πρέπει να είναι κατώτερο του δημιουργού του οι Νεοπλατωνικοί ποτέ δεν το εξήγησαν· ήταν ένα αξίωμα που έπρεπε να αποδεχτούν προκειμένου να περιγράψουν τις έκδηλες ανισότητες του σύμπαντος (πρβλ. Πρόκλος ΣΘ π. 7). Η πολλαπλότητα για μία ακόμη φορά εξισώνεται με τον κατακερματισμό· και αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι τα περιεχόμενα του Νοητού κόσμου πρέπει να είναι ήδη παρόντα σε «αδιάσπαστη» ή τέλεια ενοποιημένη μορφή μέσα στο Εν. Ο Πλωτίνος στην πραγματικότητα δηλώνει ότι το Εν είναι όλα τα πράγματα κατά έναν υπερβατικό τρόπο (εκείνως V. 2. 1. 2· πρβλ. VI. 8. 18. 32-41). Συνέπεια αυτού είναι ένα δόγμα που παρουσιάστηκε στο Χριστιανισμό από τον ψευδο-Διονύσιο και είναι δεμελιώδες στο Θωμισμό, σύμφωνα με το οποίο μπορούμε να σχηματίσουμε την ιδέα μιας οντότητας κατ' αναλογίαν προς τα δημιουργήματά της, δυνατότητα την οποία επίσης υπαινίσσεται ο Πλωτίνος (V. 3. 14. 7-8, VI. 7. 36. 6-8, VI. 8. 8. 1 κ.ε.).²⁸ Για παράδειγμα, δικαιολογεί την περιγραφή τού Ενός ως καθαρής Ενέργειας της Σκέψης βάσει της υπόθεσης ότι το Εν, μολονότι το ίδιο δεν σκέφτεται, είναι η αιτία της σκέψης των

28. Για τους τρεις δρόμους της γνώσης του Θεού όπως διακρίνονται στην VI. 7. 36 και στο Μεσοπλατωνισμό (Αλβίνος Εππ. Χ. 5-6, Ωριγένης Κ. Κέλσ. VII. 42), της άρνησης, της αναλογίας και της διάκρισης, πρβλ. H. A. Wolfson, «The Divine Attributes in Albinus and Plotinus», *Harvard Theological Review*, 45 (1952) 115-34.

υπόλοιπων όντων (VI. 9. 6. 52-5). (Ομοίως, μπορούμε να θυμηθούμε, η Ιδέα του Μεγέδους δεν είναι μέγεθος αλλά η υπερβατική αιτία του μεγέδους· πρβλ. σελ. 92). Το παράδειγμα αυτό δείχνει ότι ο Πλωτίνος δεν θεωρούσε αυτές τις δηλώσεις αντιφατικές με τους ισχυρισμούς του ότι το Εν δεν μπορεί να εξισώνεται με κανένα από τα δημιουργήματά του ή και με όλα τα δημιουργήματά του μαζί (III. 8. 9. 39-54, V. 5. 13. 17-38 κ.λπ.) και ως εκ τούτου δημιουργεί ό,τι το ίδιο δεν έχει (V. 3. 15, VI. 7. 15. 18-20, 17. 1-6). Η αλήθεια είναι ότι το Εν είναι «τα πάντα και τίποτε από αυτά» (V. 2. 1. 1-3, VI. 7. 32. 12-14), *τίποτε* στο βαθμό που μέσα στο Εν τα πράγματα δεν είναι ακόμη διακριτά, *τα πάντα* στο βαθμό που το Εν είναι η αιτία τους και πρέπει συνεπώς –τουλάχιστον αυτό υποδηλώνουν μερικά αποσπάσματα– να τα περιέχει σε σπερματική μορφή· εξ ου και η περιγραφή του Ενός από τον Πλωτίνο ως (σπερματικής) *δύναμης των πάντων*.²⁹ Ένα τελικό σημείο που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι η περιγραφή του Ενός ως «αιτίας» δεν αποδίδει τίποτε στο Εν καθεαυτό, απλώς χαρακτηρίζει τη δική μας σχέση με αυτό (VI. 9. 3. 49-51). Εδώ συναντάμε μια αρχή σύμφωνα με την οποία οι ουσιώδεις σχέσεις μεταξύ του Ενός και των δημιουργημάτων του (και μεταξύ αυτών και των δικών τους δημιουργημάτων) είναι μη αντιστρεπτές, αρχή η οποία θα δούμε πως είναι θεμελιώδους σημασίας στο νεοπλατωνικό σύμπαν.

III

Απορροή, Λόγος, Συμπάθεια

Η δημιουργία της πραγματικότητας από το Εν περιγράφεται από τους Νεοπλατωνικούς μέσα από την περίφημη εικόνα της Απορροής. Η λανθάνουσα αρχή αυτής της εικόνας συνοψίζεται στο σχολαστικό απόφδεγμα ότι το «αγαθό διαχέει τον εαυτό

29. III. 8. 10. 1, V. 1. 7. 9-10, V. 3. 15. 33, V. 4. 1. 36· η απόδοση «δυνατότητα των πάντων» πρέπει να αποφευχθεί, εφόσον υποδηλώνει εσφαλμένα (αποδίδοντας τη «δυνατότητα» στην αριστοτελική της σημασία) ότι τα δημιουργήματα του Ενός είναι μια τελειότερη εξέλιξη του ίδιου του Ενός· πρβλ. σελ. 54 και 120.