

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



026000265908



211

ΜΠΛΕ

**Ο ΠΛΩΤΙΝΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΩΡΑΙΟΤΗΤΑΣ**  
**Το ανθρωπολογικό ερώτημα**



41

ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΚΑΙ ΣΥΜΦΩΝΗΤΑ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΩΝ ΣΥΜΒΑΣΕΩΝ

© Νικόλαος Α. Ν. Γκόγκας, Ιωάννινα 2000



ΝΙΚΟΛΑΟΣ Α. Ν. ΓΚΟΓΚΑΣ

**Ο ΠΛΩΤΙΝΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΩΡΑΙΟΤΗΤΑΣ  
Το ανθρωπολογικό ερώτημα**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ 2000



...κατ' ἐπιστήμην  
βιώσομαι ἀσκῶν  
ταύτην δίκην  
θρησκείας ἐν  
πνεύματι καὶ  
ἀληθείᾳ...  
...σὺν τῇ εὐλογίᾳ  
τῶν ἐμῶν καθηγητῶν  
καὶ πεφιλημένων  
διδασκάλων...



ἀπὸ δὴ τούτων τῶν εἰδῶν, ἀφ' ὧν ψυχὴ ἤδη παραδέχεται  
μόνη τὴν τοῦ ζῶου ἡγεμονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ  
νοήσεις ἐνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα. τὰ δὲ πρὸ τούτων  
ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφρονηκότες τῷ ζῷ.  
κωλύσει δὲ οὐδὲν τὸ σύμπαν ζῶον λέγειν, μίκτον μὲν τὰ  
κάτω, τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν

[I 1. 7. 14-20]



# Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Πρόλογος	xi
Παρατηρήσεις επί του κειμένου	xii
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	<b>1</b>
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ</b>	
<b><i>Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΕΝΟΣ</i></b>	<b>7</b>
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ</b>	
<b><i>Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ</i></b>	
Το Εν και το Ωραίο	27
Από τα είδη του Ωραίου στον Άνθρωπο	33
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ</b>	
<b><i>Ο ΒΙΟΣ ΤΟΥ ΚΑΘΕ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΩΣ ΣΤΙΓΜΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΣΥΝΑΡΘΡΩΣΗΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ</i></b>	
Η Ψυχή και οι ατομικές ψυχές	43
Οι υποτυπώσεις της ωραιότητας εντός του κόσμου	49
Ο άνθρωπος και η συνείδηση του εαυτού	59
Η σημασία του μεπερασμένου της ύπαρξης για τον εν χρόνω άνθρωπο	65
Η πλήρωση του ανθρώπινου βίου από την άποψη της εν γένει ωραιότητας	68
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</b>	<b>73</b>
<b>Επιλογή Βιβλιογραφίας</b>	<b>77</b>
<b>Ευρετήριο Χωρίων</b>	<b>85</b>
<b>Γενικό Ευρετήριο</b>	<b>89</b>
<b>Summary: PLOTINUS ON UNITY AND BEAUTY     The Anthropological Question</b>	<b>93</b>
<b>Βιογραφικό Σημείωμα</b>	<b>95</b>



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες προς τα μέλη της συμβουλευτικής μου επιτροπής από τον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, υπό την επίβλεψη της οποίας είχα την τύχη να ολοκληρώσω την παρούσα εργασία κατά τη διάρκεια της φοίτησής μου στο «Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Ειδίκευσης στην Ελληνική Φιλοσοφία και τη Φιλοσοφία των Επιστημών»: την καθηγήτρια κ. Γεωργία Αποστολοπούλου—υπό την εποπτεία της οποίας ολοκλήρωσα τις σπουδές μου και με υπόδειξη της οποίας ανέλαβα την εκπόνηση της ανά χείρας διπλωματικής εργασίας—τον καθηγητή κ. Νικόλαο Ψημμένο και τον λέκτορα κ. Κωνσταντίνο Πέτσιο.

Η διεξαγωγή της έρευνάς μου για τον Πλωτίνο κατέστη δυνατή χάρη στις υποτροφίες οι οποίες μου απονεμήθηκαν.

Με υποτροφία του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών (στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού προγράμματος «Ερασμος») είχα την ευκαιρία να φοιτήσω κατά το ακαδημαϊκό έτος 1995-96 στο Τμήμα Φιλοσοφίας του βρετανικού Πανεπιστημίου του Liverpool, όπου ασχολήθηκα ειδικότερα με τη φιλοσοφία του Πλωτίνου παρακολουθώντας μαθήματα του καθηγητή S. R. L. Clark και γνωρίζοντας το έργο του καθηγητή H. Blumenthal (†).

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 1998-99 μου χορηγήθηκε υποτροφία μεταπτυχιακών σπουδών στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, στο πλαίσιο του εγκεκριμένου Ευρωπαϊκού «Επιχειρησιακού Προγράμματος Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης». Ευχαριστώ τον επιστημονικό υπεύθυνο και πρόεδρο της Ειδικής Διατμηματικής Επιτροπής του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών» καθηγητή φιλοσοφίας κ. Παναγιώτη Νούτσο.

Ευχαριστώ ομοίως και το Ίδρυμα Παναγιώτη και Έφης Μιχελή για τη χορήγηση υποτροφίας κατά το ακαδημαϊκό έτος 1999-2000, η οποία μου επέτρεψε να μεταβώ εκ νέου στο Πανεπιστήμιο του Liverpool για την ολοκλήρωση της έρευνάς μου.

Νικόλαος Α. Ν. Γκόγκας,  
Ιωάννινα, Δεκέμβριος 2000.





## Παρατηρήσεις επί του κειμένου

Εκτός από την ευθύνη για τη συγγραφή, φέρω εξ ολοκλήρου και την ευθύνη για τη μορφοποίηση του κειμένου της παρούσας εργασίας.

Η παράθεση χωρίων από το πρωτότυπο κείμενο του Πλωτίνου (όπου ακολουθείται πιστά η κριτική έκδοση της Οξφόρδης—*editio minor*) κρίθηκε προτιμητέα σε σχέση με την απλή παραπομπή σε αυτά, καθώς παρέχεται η ευκαιρία για αμεσότερη εποπτεία τους. Αποτελούν εξάλλου οργανικά τμήματα του κειμένου της εργασίας (εκτός ίσως από τις προμετωπίδες), καθόσον η έρευνά μου για μία ερμηνεία της φιλοσοφίας του Πλωτίνου θεμελιώνεται εν τέλει στο πρωτότυπο κείμενο του φιλοσόφου. Επιπλέον προστατεύονται από τυχόν παρερμηνείες των περιφραστικών αποδόσεων. (Πβ. και τα όσα σχετικά αναφέρονται στην εισαγωγή.)

Με ΜΙΚΡΑ ΚΕΦΑΛΑΙΑ γράμματα παρατίθενται στην εργασία τα ονόματα συγγραφέων ή εκδοτών των τίτλων που συμπεριλαμβάνονται στην «Επιλογή Βιβλιογραφίας». Οι φράσεις, τα αποσπάσματα και τα χωρία από αρχαιοελληνικά κείμενα τυπώνονται πάντοτε σε πλάγια γραφή το ίδιο συμβαίνει και με όλα τα παραθέματα που τυπώνονται ως διακριτά τμήματα κειμένου.

Το πρώτο μέρος της «Επιλογής Βιβλιογραφίας» περιλαμβάνει εκδόσεις των φιλοσοφικών κειμένων, μεταφράσεις και λεξικά. Το δεύτερο μέρος περιλαμβάνει μόνο έργα στα οποία παραπέμπω συντομογραφικά στα οικεία τμήματα του κειμένου της εργασίας (με το όνομα του συγγραφέα, τη χρονολογία, και τις σελίδες από όπου αντλώ) για παράδειγμα, δεν συμπεριλαμβάνονται εδώ έργα των οποίων τα πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία παρατίθενται στις υποσημειώσεις. (Σε τέτοιες περιπτώσεις συνιστάται η χρήση του «Γενικού Ευρετηρίου».)

Το «Ευρετήριο Χωρίων» αναφέρεται αποκλειστικά στις πλωτινικές πραγματείες (και στη βιογραφία του Πλωτίνου από τον Πορφύριο). Η αρίθμηση με βάση τη χρονολογική τους κατάταξη (βλ. *Περί του Πλωτίνου βίου* 4. 22-6. 25) και ο τίτλος τους τίθενται εντός αγκυλών.

N. A. N. Γκ.



## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ὅ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν  
ὄ τι ποιεῖ, οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο  
χωρεῖ. τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς  
πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ αἰεὶ μέχρη  
τῶν ἐσχάτων, καὶ ὡς οὐ λοιδορητέον τοῖς χείροσι  
τῶν πρώτων, ἀλλὰ πράως συγχωρητέον τῇ  
πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρώτα  
πανυάμενον τῆς τραγωδίας τῶν φοβερῶν, ὡς  
οἶονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίρας, αἱ δὴ  
π ἄ ν τ α μ ε ἰ λ ι χ α τ ε ὑ χ ο υ σ ι ν  
[Πίνδαρος, Ἀ' Ὀλυμπιονίκος, 48] αὐτοῖς

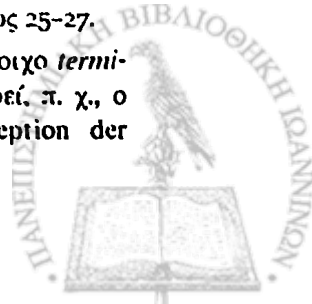
[II 9. 13. 1-8]

Στην εργασία που ακολουθεῖ επιχειρῶ μία ἀνθρωπολογικὰ προσανατολισμένη ἐξέταση τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν ιδεῶν που ἀνευρίσκουμε στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλωτίνου. Ἡ ἐρευνητικὴ αὐτὴ ἐπιλογή στηρίζεται κατὰ βάση σε αὐτό που θὰ μπορούσαμε νὰ ονομάσουμε ἀρχαιοελληνικὸ ἀνθρωπισμὸ, δηλαδή στὴν κεντρικὴ θέση που κατέχει τὸ ἀνθρωπολογικὸ ἐρώτημα ἐντὸς τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψης γενικὰ, καὶ ἐιδικότερα βέβαια στὴν ὑστερὴ περίοδὸ τῆς, ἡ ὁποία ἐκπροσωπεύεται με ἐξαιρετικὸ τρόπο ἀπὸ τὸν Πλωτίνου.

Μία τέτοια ἐπιλογή ἐρχεται ἴσως σε ἀντίθεση πρὸς τὶς τρέχουσες ἐπιλογές μίας ἀντιανθρωπιστικῆς μετανεωτερικότητος.<sup>1</sup> Αὐτὸ ὡστόσο δὲν συνεπάγεται μίαν πρόταση ἐξόδου ἀπὸ τὴ μετανεωτερικότητα, στὸ βαθμὸ που κάτι τέτοιο δὲν θὰ ἦταν ἱστορικὰ ἐφικτό. Στὴν πραγματικότητα, μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ ἐντὸς τοῦ μετανεωτερικῆς προγράμματος ὡς προγράμματος ἐπαναδόμησης τῆς ἱστορίας τῶν ιδεῶν. Στὴν προκειμένη περίπτωση, γίνεται μίαν προσπάθεια ὥστε ὁ ἐλληνικὸς ἀνθρωπισμὸς νὰ συναντήσῃ τὴ σύγχρονὴ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία τῆς ὑπαρξῆς, ὑπὸ τὸν πρόσθετο προσδιορισμὸ τῆς ωραιότητος (τ. ἐ. τῆς *αισθητικότητος*)—ὁ ὁποῖός μας οδηγεῖ πρὸς τὸν Πλωτίνου καὶ στὴν ἐνολογία τοῦ.<sup>2</sup> Ἔτσι: α) τίθεται ἐν παρενθέσει ἡ προοπτικὴ ἐνός ἀντιανθρωπισμοῦ, καὶ β) ὁ ἀνθρωπος τοῦ Πλωτίνου ἐξετάζεται ὑπὸ ἓνα διευρυνμένον πλαίσιο προσδιορισμῶν

<sup>1</sup> Πβ. FOUCAULT 1986, κυρίως 468, ὅπου (κατὰ τὸν τρόπο που ἡ νεώτερη ἐποχὴ χαρακτηρίστηκε ἀπὸ τὸν «ἔκπνο τοῦ δογματισμοῦ») ἡ σύγχρονὴ ἐποχὴ τελεῖ ὑπὸ τὸν «ἔκπνο τῆς ἀνθρωπολογίας». ΓΙΑ τὴν παραίτηση τῆς σύγχρονῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν ἀνθρωπισμὸ (χαρακτηριστικὰ στὸν Heidegger καὶ στὸν Foucault), με ἐιδικότερη συνέπεια καὶ τὴν παραίτηση ἀπὸ τὸν πολιτικὸ ἀνθρώπου, βλ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ 1994, κυρίως 25-27.

<sup>2</sup> Με τὸν ὄρο λοιπὸν "ὑπαρξῆ" δὲν παραπέμπω ἀυστηρὰ στὸν ἀντίστοιχο *terminus technicus* τῆς σύγχρονῆς φιλοσοφίας, ἀν καὶ μίαν τέτοια σύζευξη ἐπιχειρεῖ. π. χ., ὁ HORN 1995, 15 κ. ἐξ. («Antizipation des Existenzbegriffs in der Konzeption der ὑπόστασις»).



(το οποίο συμπεριλαμβάνει οπωσδήποτε και τον άνθρωπο ως αποδέκτη της διαφάνειας, καθαρότητας, φωτεινότητας του κόσμου στη σωματικότητά του· πβ. BEIERWALTES,<sup>3</sup> ΚΟΥΤΡΑΣ).

Πιο συγκεκριμένα, πρέπει να καταστεί σαφές ότι στον Πλωτίνο—όπως και στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία γενικότερα—ο λόγος περί του ανθρώπου δεν μπορεί να εξαντλείται στο λόγο περί του γνωρίζοντος υποκειμένου απλώς (από όπου ξεκινούν, π. χ., οι DILLON, RAPPE). Ο καρτεσιανισμός των ουσιών παραβλέπει την αρχαιοελληνική σύζευξη ουσίας και υποκειμενικότητας (πβ. CLARK). Αυτή η σύζευξη καθίσταται πιο εμφανής όταν θελήσουμε να εξετάσουμε τον άνθρωπο που θεωρεί, για παράδειγμα, ως μετέχων του λόγου που διατρέχει και τον κόσμο στην εξωτερικότητά του ως προς τον άνθρωπο (πβ. GATTI).

Από την άλλη, μία κατά το μάλλον ή ήττον ψυχαναλυτική προσέγγιση της ύπαρξης—αν και θεμιτή (πβ. CHARLES-SAGET)—απομακρύνεται από τον Πλωτίνο στο βαθμό που προσανατολίζεται περισσότερο προς μία μεταφυσική της υποκειμενικότητας του Εαυτού (όπως, π. χ., στους O'DALY, FERWERDA, WARREN).<sup>4</sup>

Ο επιχειρούμενος λόγος λοιπόν περί μίας αισθητικής—ή, ευρύτερα, μίας καλλολογίας (εάν λάβουμε υπόψιν ότι το ωραίο δεν εξαντλείται στο κατ'αίσθησιν ωραίο)—της ύπαρξης, νομίζω πως βρίσκει έναν υπερασπιστή του στη σκέψη του Πλωτίνου. Δεν μπορεί να υποτεθεί, ωστόσο, ότι μας παρέχονται τα μέσα για να συναγάγουμε ότι στην ωραιότητα εξαντλούνται όλοι οι προσδιορισμοί της ανθρώπινης ύπαρξης, ή ότι ο λόγος περί του ανθρώπου ισοδυναμεί με το λόγο περί της ύπαρξής του. (Ούτε, οπωσδήποτε, είναι δυνατόν να υποκατασταθεί το μεταφυσικό εν γένει ερώτημα από το ανθρωπολογικό· όπως τόνισα στην αρχή, το δεύτερο συνιστά μία μερικότερη προοπτική σε σχέση με το πρώτο, την οποία και έχω ακολουθήσει εδώ.)

Ως προς τη διάρθρωση του περιεχομένου της εργασίας, θα εξετάσω καταρχήν τη θεμελιωδέστερη έννοια στη φιλοσοφία του Πλωτίνου: αυτήν της ενότητας. Η ενότητα συνδέεται με την ύψιστη μεταφυσική αρχή του κόσμου, το Εν.<sup>5</sup> Εάν την ερμηνεύσουμε από τυπολογική άποψη, παραπέμπει στη θεώρηση που θα ονομάζαμε λογικό μονισμό. Από μεταφυσικής απόψεως, η αρχή του Ενός δύσκολα επιδέχεται προσδιορισμούς, και παραπέμπει στην αμφίρροπη σχέση λόγου και θεάς—δηλαδή στην ανθρώπινη διάσταση, ούτως ή άλλως. Εξετάζοντας ποια είναι η σχέση συνάφειας Ενός-Κόσμου, θα πρέπει να γίνει αναφορά στην ιδιότυπη, ιχνοτυπικής

<sup>3</sup> Για βιβλιογραφικές λεπτομέρειες εδώ στην εισαγωγή—και λόγω του γενικού της χαρακτήρα—βλ. τα αντίστοιχα τμήματα της εργασίας (π.χ., με τη χρήση του «Γενικού Ενρετηρίου»).

<sup>4</sup> Για αυτόν τον «ανθρωπισμό της εσωτερικότητας» βλ. και P. Prini. *Plotino e la fondazione dell' umanesimo interiore*. Milano: Vita e Pensiero, 1993<sup>1</sup>. (= *Plotino e la genesi dell' umanesimo interiore*. Roma: Abete, 1968. Η τέταρτη έκδοση του 1993 «con sole correzioni di refusi».)

<sup>5</sup> Με αυτήν τη γραφή θα αποδίδεται στο εξής το Εν του Πλωτίνου. Ομοίως, αποδίδω: Είναι, Νους, Ψυχή, Όλον.



μορφής εκπόρευση των υποστάσεων του κόσμου από το Εν, με τέτοιον τρόπο ώστε οι μονιστικοί προσδιορισμοί του να μην αίρονται.

Διαπιστώνεται ότι, μετά την ενότητα, η ωραιότητα είναι αυτή που χαρακτηρίζει μεταφυσικώς τον κόσμο σε όλες του τις εκφάνσεις και συμπλέκεται αδιάλειπτα με αυτόν. Επομένως, θα εξετάσω πώς το ωραίο επιμερίζεται από τα αισθητά ως τα νοητά με τρόπο αδιάσπαστο, δηλαδή πώς η φύση και η ανθρώπινη δημιουργία γενικά υπηρετώντας το ωραίο υπηρετούν την ενότητα.

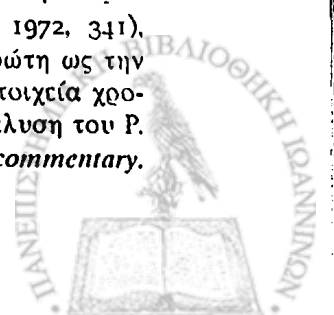
Η ανθρώπινη προοπτική παρουσιάζεται μέσα από αυτήν την εξέταση ως η οδός που επιτρέπει την αναγωγή στο Εν δια του Ωραίου. Για να αποσαφηνιστεί λοιπόν η κεντρική θέση του ανθρώπου στην πλωτινική μεταφυσική της ενότητας και της ωραιότητας, θα αναφερθώ ειδικότερα στην ανθρωπολογική διάσταση. Τι είδους ον είναι ο άνθρωπος ως κράμα του αισθητού, του ψυχικού και του νοητικού; Γιατί η ωραιότητά του επιμερισμένη δεν αποσυντίθεται; Διότι, εν ολίγοις, το μερικό υφίσταται μόνο ως τμήμα μίας γενικής πορείας του ανθρώπινου βίου· δεν είναι αυτόνομο, ούτε μπορεί να αποσπαστεί από το όλον του βίου. Έτσι, συνειδητοποιώντας ο άνθρωπος τι (ή πώς) είναι η ζωή του, βρίσκει ως απάντηση τον εαυτό του κάθε φορά εμβαπτισμένο στην ωραιότητα—για την οποία όμως χρειάζεται και ο ίδιος να μεριμνήσει. Η επίγνωση για τον πεπερασμένο χαρακτήρα της ζωής ως πορείας δεν εκμηδενίζει, αλλά, αντιθέτως, καθιστά τουλάχιστον δυνατή (αν όχι βέβαιη) την τελική διαμόρφωση του ωραίου εαυτού· και ταυτόχρονα φανερώνει την πραγματική συγγένεια με το ωραίο Εν.

Θα φανεί έτσι ότι στον Πλωτίνο βρίσκει μάλλον σοβαρά ερείσματα η αρχική επιλογή μου να εξετάσω τον τρόπο συνάρθρωσης ενότητας και ωραιότητας από την πιο προνομιούχο—αν όχι τη μόνη εύλογη—προοπτική: την ανθρωπολογική.

Ως προς την ερευνητική μέθοδο, θα είχα να παρατηρήσω τα παρακάτω.

Αντιμετώπισα το παραδεδομένο έργο του Πλωτίνου ως ενιαίο σώμα, χωρίς όμως κάποια αυστηρή διάρθρωση των πραγματειών ως προς το εκάστοτε περιεχόμενό τους (γεγονός που αποδίδεται βέβαια στις ιδιαιτερότητες του χρόνου και του τρόπου συγγραφής, όπως μας παραδίδει ο Πορφύριος βλ. *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου*, κυρίως κεφάλαια 4-8). Ως εκ τούτου, δεν διερεύνησα τυχόν διαφοροποιήσεις, οι οποίες θα μπορούσαν να οφείλονται στην πιθανότητα η σκέψη του φιλοσόφου να γνώρισε κάποια εσωτερική εξέλιξη.<sup>6</sup> Όσο για τα ιστορικοφιλοσοφικά δεδομένα, ανέτρεξα σε αυτά επιζητώντας απλώς κάποια αποσαφήνιση ή διαφωτισμό αντίστοιχων θεμάτων (η φιλοσοφία όμως ως ιστορία της φιλοσοφίας ξεκινά από ευρύτερες προϋποθέσεις).

<sup>6</sup> Για παράδειγμα, σε αναφορά προς το πρόβλημα της σχέσης ψυχής-σώματος, ο καθηγητής CLARK 1999, 275 (αντλώντας ίσως και από τον BLUMENTHAL 1972, 341), σημειώνει ότι η σκέψη του Πλωτίνου δεν φαίνεται να αλλάζει, από την πρώτη ως την τελευταία πραγματεία. Για μία διαφορετική προσέγγιση, η οποία αποσπά στοιχεία χρονολογικής διαφοροποίησης στις θέσεις του φιλοσόφου για το *έν*, βλ. την ανάλυση του P. A. Meijer. *Plotinus on the Good or the One (Enneads, VI, 9): An analytical commentary*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1992.



Έτσι, μεταχειρίζομαι το πλωτινικό κείμενο ως ένα σύνολο από προτάσεις οι οποίες πιθανόν να επιδέχονται πολλές εύλογες ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Το γεγονός ότι τα χωρία παρατίθενται αυτούσια και αποτελούν συστατικό μέρος του κειμένου της εργασίας υποδηλώνει ακριβώς αυτό: θα μπορούσαν να συναποτελούν ένα άλλο, ξεχωριστό κείμενο το οποίο ο Πλωτίνος δεν έγραψε ποτέ με αυτήν τη διάρθρωση, θα μπορούσε όμως να είχε γράψει (και η γλώσσα του οποίου μας είναι αρκούντως κατανοητή).<sup>7</sup> Από αυτήν την άποψη, η συγκεκριμένη ανάγνωσή τους αποτελεί και την ερμηνευτική προσέγγιση που εδώ προκρίνεται, πλαισιωμένη πάντοτε από τα συναφή δεδομένα της έρευνας. Σε κάθε περίπτωση, στόχος μου δεν ήταν (ούτε και θα μπορούσε να ήταν) να εξαντλήσω ερμηνευτικά κάθε παρατιθέμενο χωρίο.

Η χρησιμοποίηση αυτή των ίδιων των έργων του Πλωτίνου (υπερσχύουν σίγουρα οι αναφορές στο *έν* και στο *καλόν*) είναι αρκετά συχνή, και αποσκοπεί στην όσο το δυνατόν συνολικότερη επαφή με τη σκέψη του φιλοσόφου. Εξυπηρετείται έτσι και μία άλλη σκοπιμότητα: συγκεκριμένα (και παράλληλα πάντοτε με την έμφαση στην ιδιαιτερότητα της γλωσσικής έκφρασης) προσδίδεται έμφαση στη μαρτυρία του ίδιου του κειμένου ως διευρυμένου όλου και όχι ως μεμονωμένων τμημάτων. Ενώ δηλαδή, η εξέταση του κειμένου ακολουθεί μία από τις πολλές δυνατότητες προσέγγισής του, το ίδιο το κείμενο καλείται να την υποστηρίξει.

Εν ολίγοις, προκειμένου η ερμηνεία του πλωτινικού λόγου να μην προδοθεί από τη μεθοδολογική προσέγγιση που ακολουθώ,<sup>8</sup> έχω προσπαθήσει να εφαρμόσω διατυπωμένους κανόνες της επιστήμης της ερμηνευτικής, αναφερόμενους στη γλώσσα του ερμηνευόμενου κειμένου και στη σχέση των τμημάτων του με το όλο.<sup>9</sup>

Η εμμονή δε στη φιλολογική-γραμματολογική επεξήγηση αποτέλεσε μόνο δεύτερη προτεραιότητά μου, λόγω του στατικότερου χαρακτήρα της. Προτίμησα έτσι να στηριχθώ στην υπόθεση ότι η αλήθεια—εδώ ως ασφαλέστερη ερμηνεία—δεν συνίσταται ολοκληρωτικά στη μέθοδο.

Όσον αφορά κάποια επιμέρους συμπεράσματα αναφερόμενα κυρίως (αλλά όχι αποκλειστικά) στον ρόλο του ανθρώπου-καλλιτέχνη ως του αν-

<sup>7</sup> Από γραμματολογική πλευρά, η επιλογή αυτή μπορεί να θεωρηθεί απλά ως υφολογικό χαρακτηριστικό του παρόντος κειμένου.

<sup>8</sup> Τουλάχιστον όσον αφορά τη φιλοσοφική ερμηνεία ενός φιλοσοφικού κειμένου, κρίνω θεωρητικά άγονη τη δυνατότητα αναγωγής κάθε κειμένου ως συστήματος σημείων σε οποιοδήποτε άλλο (βλ. υποσημείωση αρ. 62, καθώς και τη σχετική παράγραφο του κυρίως κειμένου).

<sup>9</sup> Όπως μας παραδίδονται από τον SCHLEIERMACHER 1998. (Σχόλιο του εκδότη, σ. xxxiv: η νέα κριτική έκδοση των απάντων του φιλοσόφου βρίσκεται υπό εξέλιξη, και δεν έχει ακόμη περιλάβει το περί ερμηνευτικής τιμήμα.) Πρόκειται, αφενός, για την εξάρτηση της ερμηνευτικής αυθεντικότητας από τη γνώση της γλώσσας του συγγραφέα και του αρχικού ακροατηρίου του (βλ. σ. 30: 'Hermeneutics. Part One: Grammatical explication. §1: First Canon'). Αφετέρου, πρόκειται για τον ονομαζόμενο «ερμηνευτικό κύκλο», δηλαδή την εξάρτηση του νοήματος κάθε μέρους του κειμένου από το σύνολο, το οποίο πάλι συναποτελείται από τα μέρη (βλ. σ. 27: 'Hermeneutics. Introduction. §23'). Μένουν βέβαια ανοιχτά τα ζητήματα της μοναδικότητας της (ορθής) ερμηνείας, καθώς και του χρονικού της χαρακτήρα—αλλά δεν είναι δυνατόν αυτά να μας απασχολήσουν εδώ.



θρώπου που αναπλάθει την πραγματικότητα ιχνηλατώντας το ωραίο του κόσμου, αυτά φέρουν και στοιχεία ενός ευρύτερου προβληματισμού, αναφερόμενου στη σύγχρονη φιλοσοφία της τέχνης και των σημείων.<sup>10</sup>

Τέλος, κατέφυγα στη μαρτυρία ψηγμάτων του ποιητικού λόγου (αλλά και άλλων έργων τέχνης) όχι για να προσφέρω υποκατάστατα της θεωρητικής επεξεργασίας, αλλά περισσότερο προσπαθώντας να προσφύγω σε κάποιους συνηγόρους εδώ είναι συνήγοροι ποιητικής δικαιοσύνης. Ενδεχόμενη παράλειψή τους δεν αφαιρεί κάτι από την ισχύ της επιστημονικής επεξεργασίας των εκάστοτε ερωτημάτων. Στο βαθμό όμως που αποδεχόμαστε την τέχνη ως φορέα κάποιας οικείας αλήθειάς της, νομίζω ότι η προσφυγή στο έργο τέχνης καθιστά με κάποιον τρόπο εναργέστερη την επιστημονική εγκυρότητα εκείνων τουλάχιστον των φιλοσοφικών επιχειρημάτων τα οποία σχετίζονται με το καλόν (δεν την υποκαθιστά, ούτε αποτελεί συστατικό της στοιχείο).

<sup>10</sup> Και κυρίως στον αμερικανό φιλόσοφο Nelson Goodman, με την αισθητική θεώρηση του οποίου ασχολούμαι για την εκπόνηση διδακτορικής διατριβής στο Πανεπιστήμιο του Liverpool.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

...ανάγκη ἔν εἶναι οὐκ ἄλλο

τι δν ἦ ἔν ψιλόν...

[VI 6. 11. 19]

#### (α)

Η επιστημονική έρευνα έχει αναδείξει τον Πλωτίνο σε έναν κατεξοχήν φιλόσοφο της ενότητας.<sup>11</sup> Το ζήτημα της ενότητας συνίσταται καταρχήν εδώ στην προσπάθεια μιας συνεκτικής απόδοσης του συνόλου της πραγματικότητας εντός του φιλοσοφικού λόγου.

Εκτός όμως από πρωταρχικό μέλημα του πλωτινικού λόγου, η προβληματική αυτή θα μπορούσε να μας απασχολήσει γενικότερα σε συνάφεια προς το ίδιο το έργο της φιλοσοφίας. Δηλαδή το θεμελιώδες ερώτημα στη φιλοσοφία—το *δια τί*—φαίνεται να συνδυάζεται σταθερά με μία απάντηση η οποία στην έσχατή της μορφή τείνει να λαμβάνει περιεχόμενα με μοναδιαίους όρους (δηλαδή κατηγορήματα που περιέχουν έναν έσχατο προσδιορισμό). Λέγοντας *περιεχόμενα* και όχι *περιεχόμενο* απλώς υπονοώ τη δυνατότητα περισσοτέρων της μίας απαντήσεων κάθε φορά—όχι την πολλαπλότητα των δυνατών απαντήσεων ως χαρακτηριστικό του περιεχομένου τους.

Πριν προχωρήσω λοιπόν, θα ήταν ίσως ζήτημα θεωρητικής αυτάρκειας του φιλοσοφικού λόγου το να αποδοθεί συνοπτικά—και από την άποψη αρχικά της λογικής ως *τυπολογίας του λόγου* γενικά (ενδιάθετου ή έναρθρου)—μία προσπάθεια νομιμοποίησης, τρόπον τινά, της σημαίνουσας θέσης που κατέχει το πρόβλημα της ενότητας εντός κάθε φιλοσοφίας (από τον Παρμενίδη έως τον F. H. Bradley, τουλάχιστον).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Πβ. ΑΡΟΣΤΟΛΟΡΟΥΙΟΥ 1999, 348, όπου παρατίθεται σχετικά η άποψη του Σ. Κυριαζόπουλου.

<sup>12</sup> Προς το παρόν δεν θα επιχειρήσω κανέναν διαχωρισμό ως προς τους διαφορετικούς τύπους που μπορεί μια τέτοια θεώρηση να λάβει, αλλά θα την αντιμετωπίσω γενικά—πριν οδηγηθώ στην εξέταση της πλωτινικής εκδοχής της, η οποία φυσικά δεν έχει έναν αμιγώς λογικό, αλλά έναν λογικομεταφυσικό χαρακτήρα: πβ. HEISER 1991, 73.

Θα πρέπει αρχικά να αναγνωρίσουμε ότι ομιλώντας (ή γράφοντας) φιλοσοφικά εκφράζουμε φυσικά θέσεις για τον κόσμο στο σύνολό του ή για τα επιμέρους χαρακτηριστικά του—δηλαδή για ό,τι εκάστοτε εκλαμβάνεται ως πραγματικό.<sup>13</sup> *Mutatis mutandis*, αυτή η διαδικασία δεν προσιδιάζει αποκλειστικά στη φιλοσοφία αλλά αφορά και κάθε άλλη επιστήμη, σε σχέση με το ιδιαίτερό της αντικείμενο. Οι οικείοι λόγοι κάθε επιστήμης φιλοδοξούν να ερμηνεύσουν όλα τα προσλήψιμα δεδομένα του κόσμου, και στην προσπάθειά τους αυτή είναι λογικώς απαραίτητη η γενικότητα καθώς και η καθολικότητα των όρων που χρησιμοποιούν. Με άλλα λόγια, εάν η ερμηνεία προϋποθέτει και προϋποτίθεται από ένα αντίστοιχο ερμηνευτικό πλαίσιο, αυτό σημαίνει ότι εκτός του πλαισίου αυτού δεν τίθενται όροι κατανόησης ή αλήθειας συνεπώς, το εύρος του πλαισίου θα πρέπει να συμπεριλαμβάνει όσο το δυνατόν περισσότερα στοιχεία—αφενός. Αφετέρου, η συμπερίληψη αυτή δεν νοείται αριθμητικά αλλά λογικά, δηλαδή εντός των οικείων πάντοτε λογικών σχηματισμών.

Αν εξετάσουμε αυτή τη δομή από την άποψη του ερμηνευτικού πλαισίου, υπάρχει μία αντιστρόφως ανάλογη σχέση: όσο πολυπληθέστεροι καθίστανται οι όροι οι ενταγμένοι στους λογικούς του σχηματισμούς, τόσο πιο αύταρκες καθίσταται το ίδιο το πλαίσιο. Εάν ταυτίσουμε αυτήν την αύταρκεια με την αλήθειά του (δηλαδή εάν ταυτίσουμε εδώ την αλήθεια με την υπό συγκεκριμένους όρους δυνατότητα κατανόησης), αντιλαμβανόμαστε αμέσως ότι αυξημένος βαθμός ευρύτητας του πλαισίου σημαίνει υψηλότερες εγγυήσεις για την αλήθεια των σχηματισμών του (ως σχηματισμούς εννοώ κάθε συμπλοκή των όρων του). Η μέγιστη ευρύτητα που μπορεί να επιτευχθεί είναι φυσικά η συμπερίληψη όλων των οικείων δεδομένων της εκάστοτε επιστήμης, δηλαδή η διαδικασία κατανόησης που αφορά σε κάποιο Όλον. Το Όλον είναι κατ' ανάγκη μοναδικό και ένα από τη στιγμή που θα θεωρήσουμε και κάτι άλλο, επιπλέον του όλου, έχουμε βρεθεί στο μερικό. Συνεπώς, προκύπτει ότι, στην προσπάθειά μας να αποδώσουμε νόημα στα δεδομένα του κόσμου, κατοχυρώνουμε ακλόνητη εγκυρότητα για τις κρίσεις μας μόνο όταν κατορθώνουμε να τα θέσουμε υπό των τάξεων μιας ενοποιητικής αρχής. Ο λόγος περί της αρχής είναι τόσο ζωτικής σημασίας για τη θεωρία όσο και ο πλουραλισμός των αρχών λογικώς αδιέξοδος:<sup>14</sup> η αποδοχή των πολλών και η αδυναμία αλληλοαναγωγής τους απλούστατα σηματοδοτεί, υπό αυτήν την οπτική, την απουσία ενός ερμηνευτικού πλαισίου, το οποίο θα αποτελούσε και το πεδίο κάθε αλληλοαναγωγής—δεν συνεπάγεται όμως και την κατάργηση της δυνατότητάς του. Έτσι, η οδός προς το Εν αναδεικνύεται ως η ασφαλέ-

<sup>13</sup> Δεν αναφέρομαι συνεπώς αποκλειστικά στον φυσικό κόσμο ή στον κόσμο της ιστορίας όταν χρησιμοποιώ τον όρο «κόσμος» (ή «κόσμος στο σύνολό του»). Αρχαιοελληνιστί θα λέγαμε επίσης *κόσμος*, ή *σίμπαν*, δηλαδή διατεταγμένο όλον. Ο Πλωτίνος, εν προκειμένω, το ονομάζει γενικά και Όν. Εάν η φυσική εξετάζει τον φυσικό κόσμο, ο κόσμος υπό τη γενική αυτήν έννοια της ολότητας των όντων δύναται να θεματοποιείται στη μετα-φυσική. (Πβ. τα «Συμπέρασματα» και την αναφορά στη «μετά τη φυσική» του Αριστοτέλους: ο χρόνος και το γεγονός του θανάτου οδηγούν στη μεταφυσική των κατηγορημάτων μέσω της ανθρωπολογίας και της κοσμολογίας.)

Σχετικά με τη συνέχεια της παραγράφου αυτής, βλ. ΓΙΟΥ 1998, 141-44.

<sup>14</sup> Ο. π., 135-36.





στερη—αν όχι η μόνη—οδός προς την κατανόηση και προς την αλήθεια ως κατανοησιμότητα.

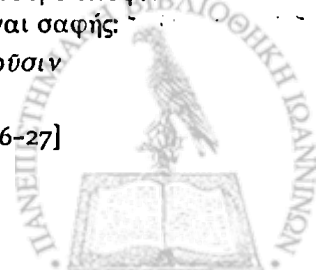
Τα προβλήματα ωστόσο είναι εξίσου σοβαρά εάν στραφούμε στην εξέταση του ίδιου του τρόπου θεωρητικής πρόσληψης της σχέσης ανθρωπού-κόσμου, όπως παρουσιάζεται εδώ. Βασικά, έχει προϋποτεθεί με απόλυτο τρόπο η δεσμευτικότητα της λογικής (ή της τυπολογίας του λόγου, όπως την έχω θέσει) ως παράγοντα που εξαντλεί κάθε χαρακτηριστικό της σχέσης αυτής. Ως εκ τούτου, έχουμε να αντιμετωπίσουμε δύο ειδών ενστάσεις. Εν πρώτοις, χρησιμοποιώντας τους ίδιους τους λογικούς όρους, οι δυνατότητες είναι πολλές και αντικρουόμενες. Ο μονισμός του ερμηνευτικού πλαισίου ο ίδιος συνεπάγεται μία θεώρηση ίσως συνδεδεμένη με ένα είδος κατασκευαστικού ρεαλισμού: ο κόσμος αποτελεί προϊόν της (λογικής) κατασκευής μας. Από την άλλη, η λογική αυτάρκεια των διαφόρων επιστημών μπορεί να προδίδει μία παραίτηση από κάθε οντολογικό προσδιορισμό της σχέσης ανθρώπου-κόσμου: η λογικώς κατακτημένη αυτάρκεια της λογικής και η σύγχρονη κριτική της παραδοσιακής μεταφυσικής συμπορεύονται.<sup>15</sup>

Μεταβαίνουμε έτσι στη δεύτερη δέσμη προβλημάτων: η παροχή εγγυήσεων μεταφυσικής "αντοχής". Η επιστημολογία δεν θέτει ή δεν μπορεί να θέσει το ζήτημα, αλλά αυτό παραμένει ανοιχτό: κατά πόσον αληθεύει ότι η ερμηνεία του κόσμου με όρους λογικής είναι ο ένας και μόνος τόπος εκδίπλωσης τόσο της ύπαρξης του ανθρώπου όσο και του κόσμου;

Θα λέγαμε σε αυτό το σημείο ότι μία τέτοια έκθεση του ζητήματος φέρνει αντιμέτωπη κάθε ενολογία θεμελιωμένη δια λογικών όρων με οποιαδήποτε μεταφυσική, κάτι που προφανώς δεν μπορεί να ισχύει. Ο Πλωτίνος, ως μεταφυσικός μονιστής, από τη μία μας απαλλάσσει από την ανάγκη να εξετάσουμε εδώ το ερώτημα περί μεταφυσικής γενικά, εφόσον τη μεταφυσική του εξετάζουμε ως δεδομένο. Από την άλλη, είδαμε ότι ο λόγος περί του Ενός ως έσχατου θεμελίου κατέχει όλα τα διαπιστευτήρια της λογικής (ως της επιστήμης εννοιών, προτάσεων, κρίσεων, και των ομοίων). Συνεπώς, πρέπει να συμπεράνουμε ότι η λογική εγκυρότητα μίας ενολογίας αποτελεί αναγκαία μεν, όχι όμως και ικανή συνθήκη για να την καθιστά σημαντική ως ενολογία. Όπως υπαινιχθήκαμε, η θέση του κατασκευαστικού ρεαλισμού εμπεριέχει οντολογικές δεσμεύσεις που υπερβαίνουν τη θέση περί πληρότητας του ερμηνευτικού πλαισίου. Με άλλους όρους, το να αρνηθούμε την ισχύ μίας μονιστικής θεώρησης αποδεικνύεται

<sup>15</sup> Ο. π., 133. Όπως θα γίνει αντιληπτό και κατά την πορεία της εργασίας, εάν υπάρχει κάτι το αξιοσημείωτο στη χρήση του όρου "μεταφυσική" (και των συναρτώμενων όρων "ουσία", "υπόσταση", "ύπαρξη") τότε αυτό συνίσταται στο εξής: υιοθετείται περισσότερο μία προσέγγιση που αντιμετωπίζει το ερώτημα περί μεταφυσικής από την άποψη των λογικών κατηγορουμένων, και όχι από την άποψη σύμφωνα με την οποία τα όντα προηγούνται (αν και οι δύο αυτές απόψεις δεν αντιφάσκουν κατ' ανάγκη). Στην πραγματικότητα δηλαδή πρόκειται για υιοθέτηση ενός αριστοτελιζοντος *τί ἦν εἶναι*. (: *Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1029 b 13. Ο DÜRING 1994, τόμ. α', 185 υποστηρίζει ότι ο όρος "μεταφυσική" ουδεμία σχέση φέρει προς το αριστοτελικό *τί ἦν εἶναι*, εάν λάβουμε υπόψη τις διάφορες παραδεδομένες "μεταφυσικές" θεωρίες.) Ο Πλωτίνος πάντως είναι σαφής:

[... λόγους χρηὶ λαμβάνειν...] ὅσοι τὸ τί ἦν εἶναι ἀξιοῦσιν ἐφ' ἑκάστου δρῖζεσθαι...



λογικώς αντιφατικό, στο βαθμό που ο κόσμος θα παρουσιαζόταν, σε μία τέτοια περίπτωση, ως ένας τόπος όπου κάθε απόδοση νοήματος είναι αδύνατη: οποιαδήποτε νοηματική πρόσληψη του κόσμου από τον άνθρωπο θα καθίστατο κατ' επέκταση άτοπη. Πρόκειται όμως για μία ψιλή αντιφατικότητα, η οποία, ελλείψει άλλων προσδιορισμών, δεν επαρκεί είτε για να μας αποτρέψει από τον λογικό πλουραλισμό, είτε για να μας προτρέψει προς τη μεταφυσική της ενότητας. Γι' αυτό και από τον Ηράκλειτο ως τον Μαρξ αυτή η αντιφατικότητα όχι μόνο δεν περιόρισε το πεδίο ανέλιξης εκείνου που παρουσιάζεται ως πραγματικό, αλλά αναδείχθηκε σε συστατικό του γνώρισμα.

Μπορούμε συμπερασματικά να υποστηρίξουμε ότι στον Πλωτίνο ο μονισμός πληροί και έρχεται να ικανοποιήσει κάθε απαίτηση περί λογικής ακεραιότητας—ως θα όφειλε σε κάθε περίπτωση. Επιπλέον, στην πλωτινική σκέψη η αναγκαιότητα της μίας αρχής—εκτός από τη λογική—απαρτίζεται και από τη μεταφυσική συνιστώσα. Ο άνθρωπος και ο κόσμος κατέχουν ένα σημασιολογικό περιεχόμενο το οποίο δεν εμπίπτει στις κατηγορίες κάποιου οποιουδήποτε ερμηνευτικού πλαισίου ως τέτοιου· ή, τουλάχιστον, δεν μπορεί να αποδοθεί μέσω ενός κώδικα αποκλειστικά θεμελιωμένου στις κατηγορίες του. Φυσικά αυτή ακριβώς η σύζευξη αποτελεί μία ελάχιστη αξίωση για κάθε ευρύτερη φιλοσοφική θεώρηση. Η σημασία της έγκειται στο εξής: οι κανόνες λογικής νομιμοποίησης δεν μπορούν να εγγυηθούν την ίδια τους την ισχύ, για τον ίδιο λόγο που η λογική "ατοπία" δεν αρκεί για να κλονίσει τον (μεταφυσικό ή μη) τόπο της πραγματικότητας. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, αυτό φαίνεται σαφώς και από την ιστορία της επιστήμης της λογικής.

Στον Πλωτίνο, αυτή ακριβώς η δυνατότητα μετατόπισης είναι που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο σε αναφορά προς την εν κόσμω θέση του. Εφόσον, για παράδειγμα, εμείς κινούμαστε επί του παρόντος εντός του φιλοσοφικού λόγου, είμαστε υποχρεωμένοι να αποδεχτούμε πως ό,τι μπορεί να λεχθεί λογικώς περί του κόσμου αποτελεί ένα υποσύνολο του ό,τι μπορεί γενικά να λεχθεί περί του κόσμου. Μία τέτοια διάκριση λογικής-λόγου (ενδιάθετου ή έναρθρου, δηλαδή ως δυνατότητας ή ως πραγμάτωσης) καθιστά τον δεύτερο ως "δεξαμενή άντλησης" των δυνατοτήτων της πρώτης. Ταυτοχρόνως, καθιστά εν τέλει λυσιτελή κάθε συνεχιζόμενη φιλοσοφική αναζήτηση. Ο Πλωτίνος βέβαια, σε ένα τουλάχιστον χωρίο, ρητά υποβαθμίζει συλλήβδην το λόγο:

*τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἔωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μείζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὡσπερ καὶ τὸ ὁρώμενον.*

[VI 9. 10. 7-9]

Το να επιλέξουμε όμως μία θέση απέναντι ή πέραν του λόγου για να *θεαθοῖμε* ενδεχομένως τον κόσμο, αφενός δεν υποβαθμίζει την ιδιαίτερη ακεραιότητα του μεταφυσικού ρόλου του πρώτου, αφετέρου επιβεβαιώνει το εύρος των δυνατοτήτων του ανθρώπου. Δια τοι' λόγοι' όμως ο λόγος δεν καταρρίπτεται (όπως και το σκότος ως τέτοιο δεν αποτελεί προορισμό της θέασης—για να εκμεταλλευτοῖμε το εννοιολογικό απόθεμα του Πλωτίνου)· και οι δυνατότητές του παραμένουν ανοιχτές. Θα έπρεπε μόνο να τονίσουμε ότι η ανεκτικότητα του λόγου (όταν θεματοποιεί ξένους ως προς αυτόν *τόποις*) πιθανόν να εξισορροπεί κάποια υποτιθέμενα



μεταφυσικά του ελλείμματα. Ούτως ή άλλως, απόλυτη ισχύ και ακλόνητη βεβαιότητα δεν είναι δυνατόν να εξασφαλίσουμε εις όφελος μίας συγκεκριμένης δυνατότητας. Η οδός στην οποία πορευόμαστε μπορεί έτσι να διαφυλαχθεί έστω και αν αποδεχτούμε το λόγο ως σύνολο *ψηγμάτων* αλήθειας—τα οποία, αν και ενδεχομένως ελλιπή, είναι ωστόσο "ικανά":

*λόγος οὖν γενόμενος ἐν οὐ λόγῳ, ἀορίστῳ δὲ ἐφέσει καὶ ὑποστάσει ἀμυδρᾶ, ἐποίησε τὸ γενόμενον οὐ τέλος οὐδὲ ἱκανόν, ἐλλιπὲς δέ, ἅτε ἐξ ἐφέσεως ἀορίστου καὶ λόγου ἱκανοῦ γεγενημένον.*<sup>16</sup>

[III 5. 7. 9-12]

Συνεχίζοντας λοιπόν, θα μπορούσε να λεχθεί ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση του Πλωτίνου—και από την πλευρά της εν προκειμένω ερμηνείας της φιλοσοφίας του—η συζυγία λογικού μονισμού και μεταφυσικής ενότητας δίνει αυξημένα περιθώρια για την επεξεργασία της ενολογίας του. Υπό το πρίσμα αυτό εκφράζονται εξ αρχής αμφιβολίες για το κατά πόσον ο Πλωτίνος πράττει τα ίδια σφάλματα με τον Παρμενίδη μιλώντας για το Εν—σύμφωνα και με τα όσα του προσάπτει ο εγγελιανός μονισμός με τον ολιστικό του χαρακτήρα.<sup>17</sup> Δηλαδή παρότι μία ολιστική ενολογία μπορεί να παρουσιάζεται πιο αυτόρκτης, ταυτοχρόνως—ή μάλλον ακριβώς γι' αυτό—καταργείται η δυνατότητα κάθε ορίζοντα πέραν αυτής, δυνατότητα της οποίας το πεδίο ανάδυσης τοποθετείται κατεξοχήν στον μη ιστοριοποιημένο χρόνο του μέλλοντος (σε σχέση με τον χρόνο της θεωρίας).<sup>18</sup> Δυνατότητα η οποία ενεργοποιείται για την ενολογία του Πλωτίνου.

(β)

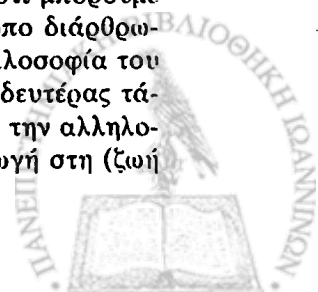
Ποιά είναι τα προσδιοριστικά χαρακτηριστικά του Ενός στον Πλωτίνου;<sup>19</sup> Εξετάζοντας το Εν, θα ήταν ίσως επιζήμιος πλεονασμός να ομιλούμε για τα τυχόν προσδιοριστικά του χαρακτηριστικά. Αυτό συμβαίνει διότι αποδίδοντάς του εκείνον ή τον άλλο χαρακτήρα αυτομάτως το συσχετίζουμε με γνωρίσματα που δεν είναι δυνατόν να περικλείει. Μία ερμηνεία, μία παράθεση γνωρισμάτων, ένας ορισμός είναι λειτουργικά μόνο όταν το πεδίο αναφοράς τους εκτείνεται πέραν εκείνου που ερμηνεύουμε, χαρα-

<sup>16</sup> Το πλαίσιο αναφοράς εδώ είναι η γέννηση του Έρωτα από τον Πόρο και την Πενία (βλ. Πλάτωνος *Συμπόσιον*, 203 b): ο λόγος λοιπόν ως ένα άλλο μεταξύ.

<sup>17</sup> GLOY 1987, 171· GLOY 1998, 136-38· HOULGATE 1998, 14-16.

<sup>18</sup> Γεγονός που βέβαια αποτελεί και σοβαρότατο πρόβλημα για κάθε θεωρία, εφόσον η ερμηνευτική της ισχύς κρίνεται μόνο εντός της μελλοντικής (ως προς την ίδια) διάστασης της ιστορίας πβ. και τα όσα αναφέρω στο τέλος των «Συμπερασμάτων». Για την κλειστότητα των ολιστικών συστημάτων πβ. GLOY 1998, 138-41.

<sup>19</sup> Ας σημειωθεί εδώ ότι σκοπός μου δεν είναι μία συνοπτική, έστω, περιγραφική ανάπτυξη της σκέψης του Πλωτίνου στο σύνολό της, παρά μόνο στο βαθμό που αυτό απαιτείται για τὴν εξέταση του θέματός μου. Φυσικά δεν υπονοείται έτσι ότι μπορούμε να μιλήσουμε για επιμέρους χαρακτηριστικά αγνοώντας τον ευρύτερο τρόπο διάρθρωσής τους (όπως τόνισα και στην εισαγωγή). Στην παρούσα όμως έκθεση η φιλοσοφία του Πλωτίνου στη γενικότητά της αποτελεί, θα μπορούσα να πω, ένα κείμενο δευτέρας τάξεως, εμμέσως αναγνώσιμο μέσα από την κύρια γραμμή ανάπτυξης (δηλαδή την αλληλοπεριχώρηση Ενός-Ωραίου-Ανθρώπου). Θέλω έτσι να αποφύγω μία "εισαγωγή στη (ζωή και στη) σκέψη του φιλοσόφου".



κτηρίζουμε, ορίζουμε. Συνεπώς, αυστηρά μιλώντας, τα τυχόν προσδιοριστικά χαρακτηριστικά του Ενός θα πρέπει κατ' ανάγκη να υπερβαίνουν τον ορίζοντά του, ή αλλιώς το χώρο όπου εκείνο εκτείνεται πριν από την εφαρμογή οποιουδήποτε προσδιορισμού. Κάτι τέτοιο όμως προφανώς παραβιάζει την προνομιακή του θέση στον κόσμο ως θέση μοναδικότητας. Εάν λοιπόν θέλουμε να είμαστε συνεπείς, όχι μόνο επίθετα δεν μπορούμε να επισυνάψουμε στο Εν, αλλά ούτε καν την ίδια αυτήν τη λέξη (Εν). Ακόμη και αυτή η πρωταρχική βεβαίως ανάγκη να το ονομάσουμε καταλήγει στη συσκότιση μάλλον παρά στην αποσαφήνιση του χαρακτήρα του:

*εί δὲ θέσις τις τὸ ἔν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον,  
ἀσαφέστερον ἂν γίνοιτο τοῦ εἰ μή τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ*

[V 5. 6. 28-30]

Ωστόσο, είδαμε ότι βρισκόμαστε αναμφίβολα προ της θεωρητικής αξίωσης να παραστήσουμε εντός του λόγου την πολλαπλότητα του κόσμου, μέσα από την απόλυτη αυτάρκεια του Ενός—η οποία το κάνει να εμφανίζεται ως αποστερημένο κάθε ουσίας γι' αυτό και ισχύει ότι, εάν υπάρχει κάποια έννοια υπέρτατης ελευθερίας, μόνο στο Εν θα άρμοζε:

*ἀλλ' ὑπεράνω κείμενον μόνον τοῦτο ἀληθεία ἐλείθερον, δι  
μηδὲ δουλειόν ἐστιν ἑαυτῷ, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως  
αὐτό...*

[VI 8. 21. 30-32]

Είναι δικαιολογημένο συνεπώς για τον Πλωτίνο να εκχωρήσει στο Εν κάποια γνωρίσματα τα οποία θα είναι αρκετά περιεκτικά ή γενικευτικά ώστε να μην υπονομεύουν τη μοναδικότητά του.<sup>20</sup> Ο φιλόσοφος πράγματι επιστρατεύει αρκετούς τέτοιους προσδιορισμούς για το Εν, είτε καταφατικούς, είτε αποφατικούς.<sup>21</sup> Είναι *ἀπλοῖστατον*, δεν διακρίνεται σε μέρη. Είναι *αὔταρκες, πρῶτον, καθαρῶτατον*. Βεβαίως δεν έχει κάποια μορφή, είναι *ἄμορφον και ἀνείδεον*. Επίσης βρίσκεται *πρὸ κινήσεως και πρὸ στάσεως*.<sup>22</sup> η κίνηση και η στάση προϋποθέτουν σαφώς εσωτερική διαφοροποίηση, η οποία είναι εντελώς ξένη προς το Εν. Ως προς το μέγεθός του, ασφαλώς και πάλι δεν μπορούμε να το προσδιορίσουμε· η ποσοτικοποίηση και η αρίθμηση είναι μη εφαρμόσιμες, κινούνται ασύμπτωτα σε σχέση προς το Εν:

*τῷ γὰρ ἐν εἶναι οὐ μεμέτρηται οὐδ' εἰς ἀριθμὸν ἴκει.*

[V 5. 11. 2-3]

Θα μπορούσε ίσως να υποστηριχθεί ότι στο Εν προσιδιάζει η ιδιότητα του απείρου, ότι είναι δηλαδή—αφενός—*ἀπερίοριστο, χωρὶς πέρας*.<sup>23</sup> (Η, όπως ανέφερα παραστατικά, το πέρας του ταυτίζεται με τη γραμμή ενός ορίζοντα, συνεχώς και διαρκώς επεκτεινόμενη όσο την προσεγγίζουμε). Υπ' αυτήν την έννοια το Εν δεν αποδίδεται ορθά ως *ἄπειρον*. Εάν επιτρέψουμε έναν τέτοιο χαρακτηρισμό για τον Πλωτίνο ίσως να τον φέρνουμε αντιμέτωπο με την πλατωνική λογική και μεταφυσική για το

<sup>20</sup> BEARDSLEY 1989, 72.

<sup>21</sup> Βλ. κυρίως II 9. 1. 1-19 και VI 9. 3.

<sup>22</sup> Πβ. Πλάτων, *Σοφιστής*, 251 e-252 e.

<sup>23</sup> RIST 1967, 28.



ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ἀγαθόν.<sup>24</sup> διότι στον Πλάτωνα αποτελεί βασική πεποίθηση πως η τελειότητα η οποία αρμόζει στο ἀγαθόν συνεπάγεται και την έννοια της εφαρμογῆς κάποιου μέτρου ή πέρατος, δηλαδή το ἀπειρο ως απεριόριστο δεν ταιριάζει στο ὕψιστο.<sup>25</sup> Είναι και στον Πλωτῖνο διακριτή αυτή η συσχέτιση μεταξύ του ἀπείρου ως ἀμέτρου με καθετί το ἀρνητικό, το απομακρυσμένο από το Εν. Έτσι, καθόσον το ἀπειρο παραπέμπει στην έννοια του απεριόριστου μεγέθους, βεβαιώνεται και για τον Πλωτῖνο εκτός του Ενός, προσκολλημένο στην ποσότητα του αριθμού και του χώρου:

ἀλλ' οὐδ' ἄπειρος [θεός, ἐν] ὡς μέγεθος ποῦ γὰρ ἔδει  
προελθεῖν αὐτὸν ἢ ἵνα τί γένηται αὐτῷ οὐδενὸς δεομένω;

[V 5. 10. 20-21]

Αφετέρου όμως, θα πρέπει οπωσδήποτε να επισημάνουμε ότι ο Πλωτῖνος, ευρισκόμενος χρονικά μετά τον Αριστοτέλη και τους Στωικούς, προχωρεί σε κάποια διαφοροποίηση, κυρίως θεματοποιώντας το ἀπειρο ως ἀπροσδιόριστο—δηλαδή αποφεύγοντας ακριβώς να αναφερθεί σε χαρακτηριστικά προσδιοριστικά του Ενός.

Δέχεται, ως εκ τούτου, να μιλήσει για το Εν ως πηγή και ως δημιουργό της απεριοριστίας (χωρίς να βλάπτει έτσι την ἀπροσδιοριστία του): παρότι δεν χαρακτηρίζει την ίδια του τη φύση, εκπορεύεται από εκείνο και πραγματώνεται στον κόσμο τον ενταῦθα. Έτσι, ως ἀπεριόριστη χαρακτηρίζεται στην πραγματικότητα η ὕλη—το αντίθετο ἀκρο, θα λέγαμε, στην πλωτινική μεταφυσική του Ενός<sup>26</sup>—η οποία όντως στερείται κάθε μορφῆς ή μεγέθους.<sup>27</sup>

καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἴη ἂν γεννηθὲν ἐκ  
τῆς τοῦ ἐνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ αἰεί, οὐκ οὔσης ἐν  
ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιοῦντος. πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα;

[II 4. 15. 18-21]

Δεν θα με απασχολήσει περαιτέρω το θέμα, καθώς η έννοια του ἀπείρου—είτε ως ἀπεριόριστου, είτε ως ἀπροσδιόριστου (ιδιότητες σαφώς ἀλληλένδετες)—είναι ἀναμφιβόλως μία από τις πιο σκοτεινές όσο και σημαντικές στην ιστορία της φιλοσοφίας ἀλλά και της επιστήμης.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Πολιτεία (VI), 509 b 9.

<sup>25</sup> Για τη σύνδεση αυτή βλ. RIST ό. π., 24-25, 62. Θα ήταν πιθανώς αναγκαίο να υπογραμμιστεί επιπλέον και η σημασία της ἀγραφης πλατωνικής διδασκαλίας για την «ἀόριστο δυάδα».

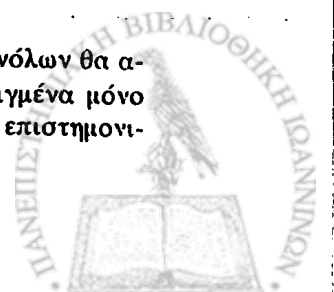
<sup>26</sup> Από το οποίο όσο απομακρυνόμαστε τόσο αφαιμασσόμαστε ισχύος και μεταφυσικής αντοχής πβ.:

καὶ γὰρ ὄσω ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσω ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἐνὶ  
μένοντος. ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διστάμενον...

[V 8. 1. 26-28]

<sup>27</sup> Πβ. την ἀποπερίπτωση του προβλήματος η ἀπειρη διαιρετότητα.

<sup>28</sup> Μολονότι μία αποτίμηση των θεωρημάτων από τη θεωρία των συνόλων θα απαιτούσε ιδιαίτερες γνώσεις μαθηματικών, η έννοια του ἀπείρου ἀποδεδειγμένα μόνο υπό προϋποθέσεις και περιορισμούς μπορεί να οριστεί και να εφαρμοστεί επιστημονικά.



## (γ)

Γίνεται φανερή, όπως ήταν και αναμενόμενη, μία θεωρητική αμφιταλάντευση ως προς τον τρόπο καθορισμού της ιδιαίτερης φύσης του Ενός ως της μεταφυσικής αρχής του κόσμου στο σύνολο των εκφάνσεών του. Μπορούμε να θεωρήσουμε πάντως ακούντως σαφή—ή ακούντως ασαφή—τα προαναφερθέντα από τον Πλωτίνο χαρακτηριστικά. Πιο ενδιαφέρον και δυσχερέστερο θα ήταν να θεμελιωθεί ο τρόπος με τον οποίο το Εν και ο κόσμος αλληλοσυναρτώνται, πράγμα που βεβαίως αποτελεί και τη λυδία λίθο κάθε ενολογίας.

Αυτό το πρόβλημα θεμελίωσης θα μπορούσε κατά μία εκδοχή να παραπεμφθεί στη γλώσσα. Θα ήταν δυνατόν δηλαδή να μιλήσουμε για κάποια υποτιθέμενη αδυναμία της γλώσσας να εκφράσει τούτη την αλήθεια: ο κόσμος φαίνεται σα να υπερβαίνει το λόγο περί του κόσμου (σύμφωνα και με τα όσα έχουμε αναφέρει). Κάτι τέτοιο όμως προϋποθέτει την αποδοχή ενός μη συμμετρικού μοντέλου για τη σχέση μεταξύ λόγου και περιεχομένου του λόγου. Και με όρους οντολογίας, υπαινίσσεται ότι ο κόσμος υπάρχει ανεξαρτήτως και εκτός του λόγου. Από μία λιγότερο αυστηρή σκοπιά πάλι, η γλώσσα, ίσως εξαιτίας της λογικής ιδιοσυστασίας της και των κατηγοριών δια των οποίων δομείται, υφίσταται ακριβώς κάνοντας χρήση των διαφορών:<sup>29</sup> αυτομάτως δηλαδή, η πρόσβασή μας στο Εν μέσω της γλώσσας, ξεκινά με μειωμένες πιθανότητες επιτυχίας—ωστόσο παρουσιάζεται ως η μόνη οδός, και φυσικά πάντοτε είναι επιδεκτική κατεργασίας και βελτιώσεως.

Οι περιορισμοί μάλιστα των δυνατοτήτων της γλώσσας πυκνώνουν, εάν λάβουμε υπόψιν όχι μόνο την πλατωνική παράδοση υποτίμησης του γραπτού αυτή τη φορά λόγου, αλλά και τα όσα μας παραδίδει ο Πορφύριος:<sup>30</sup> ακόμη και ο Πλωτίνος ο ίδιος πολύ δύσκολα και μετά από πολύ χρόνο αποφάσισε και συνέγραψε πρωτότυπα φιλοσοφικά συγγράμματα, έτσι ώστε η σκέψη του να μη χαθεί εντελώς για όσους δεν θα λάβαιναν ιδίαν πείρα της διδασκαλίας του. Ο γραπτός δηλαδή λόγος ως αποκρυστάλλωση και παγίωση της αένας κίνησης του έναρθρου λόγου γενικά, παρουσιάζει πιθανόν σε υψηλότερο βαθμό το "δυσκίνητο" της γλώσσας. Οι περιορισμοί του είναι αυξημένοι όσο και αυτονόητα αναγκαίοι. Έτσι, η αναφορά στο Εν περιπλέκεται: ενώ η ύπαρξή του, κατά κάποιον τρόπο, είναι πέραν κάθε κριτικής, η γλώσσα έχει να διαφύγει από εγγενείς αδυναμίες αλλά και από παγίδες που η ίδια θέτει.<sup>31</sup>

Χωρίς να είμαστε υποχρεωμένοι να δώσουμε κάποια απάντηση, οφείλουμε εν προκειμένω να ακολουθήσουμε οπωσδήποτε το "τόλμημα" του Πλωτίνου και να μην παραιτηθούμε από τον αγώνα γλωσσικής απόδοσης αυτού που παρουσιάζεται ως σχεδόν άφατο.<sup>32</sup> Αντιθέτως, ο Wittgenstein (ή ο Heidegger) ίσως κάποια στιγμή προτίμησε να σιωπήσει.

<sup>29</sup> BEIERWALTES 1997, 300.

<sup>30</sup> *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου*, κυρίως κεφάλαιο 4.

<sup>31</sup> GERSON 1993, 569.

<sup>32</sup> Ο. π., 301.



Υπάρχει μία μεταφορά που δικαίως θα χαρακτηριζόταν ως η προσφιλέστερη στον Πλωτίνο:<sup>33</sup> η βεβαιότητα της ύπαρξης του ηλίου είναι παρούσα, θα λέγαμε, στις ακτίνες του φωτός του που έρχονται αδιαλείπτως να μας τον υπενθυμίζουν. Έτσι και το ύψιστο δεν ανευρίσκεται αλλά θεάται. Οποιαδήποτε προσπάθεια να το θέσουμε υπό των κατηγοριών της λογικής ή της εμπειρίας καταλήγει σε διάλυσή του. Η βεβαιότητά μας για εκείνο είναι ηλιοειδής και πρωταρχική σαν βίωμα:

*διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῆ,  
παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς  
ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει*

[V 5. 8. 3-5]

Ας τονίσω ότι ο όρος "ύπαρξη" τόσο ως προς τον ήλιο, όσο και ως προς το Έν χρησιμοποιείται ίσως καταχρηστικά: η πηγή ως τέτοια δεν μπορεί να ύφίσταται ανεξαρτήτως εκείνου το οποίο εκπέμπεται από αυτήν· εάν πάψει η διαδικασία εκπόρευσης παύει και ο προσδιορισμός του σημείου αφετηρίας της. Γι' αυτό εξάλλου και ο Πλωτίνος είδαμε ότι δεν αποδίδει στο Έν κανέναν οντολογικό προσδιορισμό, καμία αναφορά στο Είναι: αυτό προσιδιάζει μόνο στη δεύτερη υπόσταση, το Νου, το αμέσως επόμενο στάδιο μεταφυσικής εκπόρευσης του κόσμου από το Έν.

Η φιλοσοφική έρευνα έχει εξετάσει εκτεταμένα αυτήν την μεταφορικά χρησιμοποιούμενη παράσταση του ηλίου, η οποία προσδίδει σε όλη την πλωτινική μεταφυσική το χαρακτήρα μίας μεταφυσικής του φωτός.<sup>34</sup> Εκτός πάντως από την επίσης πλατωνική της προέλευση,<sup>35</sup> αποτελεί και ένα φαινόμενο με διπλή τουλάχιστον σημασία στα παρόντα συμφραζόμενα:

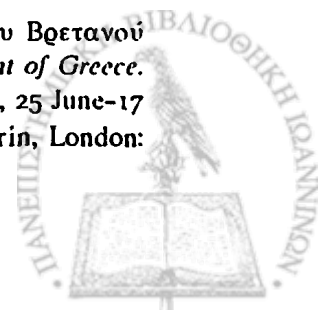
(α) Περιέργως ίσως, η ίδια αυτή γλώσσα—τ. έ. η ελληνική—στην οποία και ο Πλωτίνος έγραψε, καταφεύγει σταθερά στην εικόνα του φωτός ως το λίκνο των ανθρώπων που θρέφουν και θρέφονται με αυτήν. Η συνύφανση αυτή της ελληνικότητας (εν προκειμένω του ελληνικού έναρθρου λόγου) και της φωτεινότητας ξεφεύγει μάλλον από τους κανόνες στατιστικής τυχαιότητας. Είναι δε έως σήμερα ανιχνεύσιμη σε ένα σημαντικό μέρος του νεοελληνικού λόγου. Επιπλέον, αυτή η σχέση συνύφανσης ενισχύεται διαρκώς περισσότερο αν λάβουμε υπόψη μας την ανθεκτικότητά της: ό,τι έχει κληρονομηθεί ως ελληνικό για ολόκληρο τον κόσμο του πολιτισμού, είναι σηματοδοτημένο ταυτοχρόνως από αυτήν την ιδιάζουσα φωτεινότητα του ελληνικού τοπίου, και—κατ' επέκτασιν—του ελληνικού πολιτισμού.<sup>36</sup> Ως προς το λόγο ειδικά, το γεγονός μας ενδιαφέρει από την

<sup>33</sup> DODDS 1928, 141.

<sup>34</sup> Ξεχωριστό σημείο αναφοράς για τη σχετική έρευνα αποτελεί το έργο του καθηγητή W. Beierwaltes. Για έναν απολογισμό του έργου αυτού μέχρι του παρόντος γενικά (αλλά και ειδικότερα σε σχέση με την πλωτινική «μεταφυσική του φωτός») βλ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ 1997 (280).

<sup>35</sup> DODDS, ό. π.

<sup>36</sup> Όπως διασώζεται, παραδείγματος χάριν, στην τέχνη του μεγάλου Βρετανού γλύπτη Henry Moore. Βλ. τον κατάλογο της έκθεσης *Henry Moore in the Light of Greece*. (Basil & Elise Goulandris Foundation, Museum of Contemporary Art, Andros, 25 June-17 September 2000. With the collaboration of The Henry Moore Foundation. Turin, London: Umberto Allemandi & Co.)



άποψη του ότι εκείνο που παρουσιάζεται να "στοιχειώνει" διαχρονικά με την απρόσκλητη παρουσία του την ίδια τη γλώσσα (τ. έ. το φως, ο ήλιος), ταυτίζεται δια του Πλωτίνου με την αχρονική πορεία που ακολουθεί το Εν, το οποίο εκδιπλώνόμενο αφ' εαυτού καθίσταται ο κόσμος στις διάφορες εκφάνσεις του. Η διαδικασία μεταφυσικής γένεσης του κόσμου αποκτά την παράλληλή της διαδικασία φωτισμού του ανθρώπου δια της γλώσσας, η οποία έτσι καθίσταται ο τόπος κατοικίας του φωτός.

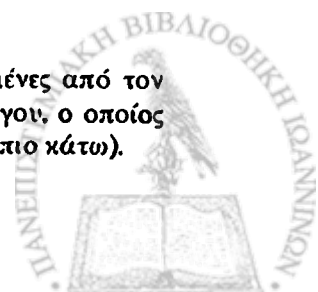
(β) Ταυτοχρόνως αντιλαμβανόμαστε ότι το όλο θέμα άπτεται μίας μεταφοράς, η οποία αποτελεί προβολή κάποιας παράστασης εντός του λόγου. Εκ νέου δηλαδή, χωρίς να μπορεί ο Πλωτίνος να κινηθεί δια του λόγου εκτός του λόγου, αγγίζει τον ορίζοντα προς τον οποίο αυτός συνεχώς μπορεί να επεκτείνεται και αυτό το κάνει καταφεύγοντας σε μία εικόνα—σε άλλες περιπτώσεις σε κάποια από τις πολλές εκδοχές ενός μύθου.<sup>37</sup> Το γεγονός αυτό μας υπενθυμίζει άλλη μία φορά ότι η επεξήγηση σε οριακές περιπτώσεις (όπως αυτή του Ενός) μπορεί να απέχει λίγο από την αδυναμία ικανοποιητικής ερμηνείας, μπορεί ακόμη και να οδηγεί σε πολλές δυνατές ερμηνείες, ή στην παρερμηνεία. Ακόμη ελλοχεύει και ο κίνδυνος μίας *υπερερμηνείας*. Στο παράδειγμά μας αυτό θα ισοδυναμούσε με το να καταλογίσουμε στον Πλωτίνo πλάνη: ούτε ο ήλιος, ως πεπερασμένο τμήμα του πεπερασμένου κόσμου, μπορεί να αποτελεί τον αιώνιο χορηγό ουσίας.<sup>38</sup> Ασφαλώς αυτό ισχύει για τον ήλιο, όχι όμως για την παράστασή του.<sup>39</sup> Η παράσταση ως εξεικόνιση συνόλων από στοιχεία συστατικά των αισθήσεων αποκτά μία σχετική ανεξαρτησία από τις τελευταίες: ο χώρος της *εποπτείας* ως η διάσταση όπου εμφιλοχωρούν οι παραστάσεις, φαίνεται ότι υφίσταται παράλληλα προς τη διάσταση της (έλλογης) νοηματοδότησης.

Βεβαίως είναι πιθανό να συμπεράνει κανείς ότι η προσφυγή σε τέτοια μεταφορικά κατασκευάσματα—η οποία εκ των πραγμάτων τίθεται σε εφαρμογή εντός κάθε φιλοσοφικού ή άλλου επιστημονικού κειμένου—σηματοδοτεί κατά κάποιον τρόπο και την ήττα του λόγου, ή την παραίτηση από αυτόν. Ακολούθως πάντως και με τα όσα έχω αναφέρει, κάτι τέτοιο μόνο ως *σημάδι λόγου* μπορεί να ενταχθεί εντός του. Από εκεί και πέρα υπάρχουν τρόποι να διακρίνουμε βαθμούς διαφοροποίησης, τρόπον τινά, στο λόγο. Χωρίς δηλαδή να αναχωρούμε από αυτόν, μεταβαίνουμε σε διαφορετική περιοχή του. Έτσι, ο Πλωτίνος ειδικά έχει χαρακτηριστεί ως ο πιο ενδιαφέρων και σημαντικός αρχαίος συγγραφέας όσον αφορά στο θέμα της *μη διασκεπτικής* (*non discursive*) σκέψης, δηλα-

<sup>37</sup> Στη σκέψη του Πλωτίνου το ζήτημα της χρήσης των μύθων είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Από τους Στωικούς και έπειτα, οι μύθοι και η αλληγορική τους ερμηνεία αποτέλεσε κεντρικό μέλημα των φιλοσόφων. Ο Πλωτίνος παραδίδει ξεχωριστές εκδοχές και δυσανάγνωστες ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Ευχαριστώ τη συνάδελφο υποψήφια διδάκτορα του Πανεπιστημίου του Liverpool, κ. Παναγιώτα Βασιλοπούλου, η οποία ακριβώς ασχολείται στην υπό εκπόνηση διατριβή της με το μυθικό-εικονολογικό "σύμπαν" του Πλωτίνου.

<sup>38</sup> RIST 1971, 87.

<sup>39</sup> Θα καταφύγω και αλλού σε τέτοιες παραστάσεις επιστρατευμένες από τον Πλωτίνo, ωθούμενος επιπλέον και από τις απαιτήσεις κάθε διεξοδικού λόγου, ο οποίος οπωσδήποτε δεν μπορεί να εξασφαλίσει ποιητική "ανοσία" (βλ. και αμέσως πιο κάτω).





δή της σκέψης που απαξιώνει τη χρήση λογικών επιχειρημάτων.<sup>40</sup> Γίνεται έτσι άμεση η συσχέτιση με εκείνη τη θεώρηση που ανευρίσκει την αλήθεια σε νοητικά μονοπάτια μυστικά και άρρητα. Ο ερητισμός ως το αντίπαλον δέος της συλλογιστικής δεν είναι κάτι νέο, η πλωτινική όμως φιλοσοφία είναι αρκετά παλαιότερη. Με αυτό αφήνω να εννοηθεί όχι απλώς ότι η εφαρμογή της διάκρισης στον Πλωτίνο είναι αναχρονιστική παραπέμποντας στον ύστερο Μεσαίωνα και, ως εκ τούτου, αμφίβολη,<sup>41</sup> αλλά μάλλον ότι είναι εγγενώς αμφίρροπη. Μπορούμε δηλαδή να μιλάμε γενικά για συμφυρόμο διασκεπτικών και παραστατικών επιχειρημάτων στην πλωτινική συλλογιστική, αλλά μία κατηγοριοποίησή τους δεν φαίνεται να είναι εφικτή: η αλήθεια αμφοτέρων αντλεί κάτι καθοριστικό από τη σύζευξή τους, ή, αλλιώς, η αλήθεια εκατέρου αντλεί από την αλήθεια του άλλου.

Αντιθέτως, μία στάση θεωρητικής "καθαρότητας" θα ήταν δυνατόν εδώ να μας οδηγήσει σε αμοιβαίους αποκλεισμούς. Για παράδειγμα—και ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψιν ότι ο Πλωτίνος ζει σε μία ταραγμένη εποχή (όπου η αναζήτηση του θείου έπαιρνε συχνά τη μορφή μυστικών τελετουργιών ή θεουργιών)<sup>42</sup>—διαθέτουμε υλικό για να αναδείξουμε τον φιλόσοφο ως τον «τελευταίο Έλληνα ορθολογιστή σε μία αντιορθολογιστική εποχή».<sup>43</sup> Το ίδιο όμως συμβαίνει και εάν θελήσουμε να αποκλείσουμε τον Πλωτίνο από την παράδοση των φιλοσόφων εκείνων που διαφυλάσσουν πάνω από όλα την ορθολογικότητα: μπορούμε να ορίσουμε τη διαδικασία της σκέψης γενικά έτσι ώστε αυτή να ταυτίζεται με τη διασκεπτική μέθοδο, μπορούμε δηλαδή να υποστηρίξουμε ότι όλη η σκέψη είναι διασκεπτική.<sup>44</sup>

Ο ίδιος ο Πλωτίνος σαφώς αποκηρύσσει την αλήθεια ως μία απλή συμπερίληψη προτάσεων. Το γεγονός όμως αυτό δεν το θεωρεί ως ένδειξη αδυναμίας για την επιστημονική, τη θεμελιωμένη γνώση η δυνατότητα της επιστήμης παραμένει:

<sup>40</sup> LLOYD 1969-70, 262.

<sup>41</sup> Βλ. HADOT 1986, 230-31, 236, 238, 248.

<sup>42</sup> Πβ. τη μονογραφία της M. R. Miles. *Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy and Religion in Third-century Rome*. Blackwell Publishers Ltd, 1999: όταν η έρευνα για μία ταραγμένη εποχή της ιστορίας γίνεται μαρτυρία για τη δική μας ταραγμένη εποχή της έρευνας, και όταν η φιλοσοφία φαίνεται να επιζητάται ως σημείο στήριξης της ύπαρξης (ανεξαρτήτως του αν κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται τελικά).

<sup>43</sup> DODDS 1928, 142.

<sup>44</sup> Όπως, για παράδειγμα, κάνει ο SORABJI 1982: μέσω μίας ανάγνωσης του Αριστοτέλους καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η εποπτική θέαση βρίσκεται εκτός της σκέψης. Μάλιστα ανευρίσκει σε όλους τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους έναν υποβιβασμό της διασκεπτικής εύρεσης της αλήθειας, καθώς αυτή αναφέρεται στα κατώτερα μέρη της ψυχής. Ακολουθεί πιθανότατα την καντιανή ελλογικοποίηση της προεννοιολογικής εποπτικής πρόσληψης: βλ. ΚΑΝΤ, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage, 1781), »Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung« (A 98-100).



ἀλλ' ἡμεῖς εἰς σύνεσιν οὐκ ἤλθομεν, ὅτι καὶ τὰς ἐπιστήμας  
θεωρήματα καὶ συμφορήσιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι·

[V 8. 4. 48-50]

Ἡ στάση του εἶναι εναργής και στηρίζει—ὅπως ανέφερα και στην αρχή του κεφαλαίου—την εμμονή, οὕτως εἰπεῖν, σε μία θεώρηση περί λόγου ο οποίος κατέχει ευρύ πεδίο εφαρμογής, ἴ. ε., αυτό της γλώσσας, του έναρθρου λόγου (ο οποίος χαρακτηρίζει ειδικά τον άνθρωπο και ως ενδιαθέτος). Ο λόγος στη διασκεπτική του ορθότητα αποτελεί μόνο μέρος του τελευταίου, ἔστω και αναπόσπαστο:

ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται [...] οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὄλην ἐν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἓν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός.

[V 8. 5. 4-8]

Δηλαδή στο βαθμό που η ολότητα και η ενότητα είναι αδιαχώριστες (το ἐν εἶναι και ὄλον), η αλήθεια δεν μπορεί να θεμελιώνεται στο μερικό. Ως ἄλλος τεχνίτης—ως τεχνίτης του λόγου—και ο φιλόσοφος εν προκειμένω ἔχει κάθε δικαίωμα (ἢ μάλλον ἔχει το προνόμιο) αυτής της "φυσικής" πρόσβασης στην αλήθειά του.

Το να καταφεύγει ο φιλόσοφος στην παραστατικότητα δεν τον απομακρύνει από τη εν γένει λογικότητα και για έναν επιπρόσθετο λόγο, ὁμως. Ἐχω ἤδη αναφερθεῖ αδιακρίτως στην παραστατικότητα και στη μεταφορικότητα. Κι αυτό διότι, στην πραγματικότητα, η πρώτη αποτελεί υποπερίπτωση της δεύτερης. Και η μεταφορά εἶναι γενικά εκείνη η λειτουργία του λόγου, των λέξεων και των φράσεων, που καθιστά δυνατή την ανέλιξη των εκφραστικῶν δυνατοτήτων κάθε λόγου: ως τέτοια, δεν αντιτίθεται στην κυριολεξία ἀλλά γεννᾶται μέσα από αυτήν.<sup>45</sup> Ὅπως το ἔχει (μεταφορικῶς) θέσει ο Nelson Goodman: «...η μεταφορά εἶναι ἕνας αισθηματικός δεσμός ανάμεσα σε ἕνα κατηγορημα με παρελθόν και σε ἕνα αντικείμενο που ενδίδει ενώ διαμαρτύρεται».<sup>46</sup> Ἐνας αμιγῶς κυριολεξικός λόγος ὄχι μόνο δεν υφίσταται, ἀλλά δεν υφίσταται επειδή θα ἦταν ἀπελπιστικά ἐλλιπής. Η μεταφορά τοιουτοτρόπως κάθε ἄλλο παρά αυξάνει τη ἀμφισημία· επαναπροσδιορίζοντας σχέσεις μεταξύ των νοηματικῶν μονάδων (ἢ ἀντικειμένων) του κόσμου, αυξάνει τα περιθώρια ἀληθούς ἢ ψευδούς κατανόησής του,<sup>47</sup> ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος ἐσωτερικῆς για το λόγο ἐλευθερίας.

Ολοκληρώνοντας την αναφορά μου στο ζήτημα των μυστικιστικῶν ἢ ἄλλων συναφῶν γνωρισμάτων στη σκέψη του Πλωτίνου, θα ἔπρεπε ἴσως να αναφερθῶ και στη στενή συνάφεια που αυτό παρουσιάζει με την προβληματική περί της λεγόμενης πνευματικότητας (*spirituality*). Αυτό γίνεται

<sup>45</sup> Ως εκ τούτου, δεν γίνεται ἐδῶ αναφορά σε κάποια ηθική του λόγου, ὅπως αυτή τίθεται χαρακτηριστικά στην αρχαιοελληνική γραμματεία των αττικῶν ρητόρων και του Ἀριστοτέλους (βλ. σχετικά ΠΙΕΤΣΙΟΣ 1993, ἰδιαίτερα 99-101). Η κυριολεξτικότητα ἐδῶ δεν ὀρίζεται σε αναφορά προς την αλήθεια ἢ την πειστικότητα του λόγου.

<sup>46</sup> GOODMAN 1968, 69 (η μετάφραση δική μου).

<sup>47</sup> Ο. π., 70-71.



έχοντας κατά νου την προοπτική μίας στροφής προς ανατολικά φιλοσοφικο-θρησκευτικά συστήματα και πρακτικές ζωής. Υποστηρίζεται δηλαδή συχνά ότι αυτά βοηθούν τον σύγχρονο δυτικό άνθρωπο να διαφύγει από τα δεινά ενός πολιτισμού των μαζών και της κατανάλωσης, και να επιτύχει έναν υψηλότερο βαθμό πνευματικότητας, ανθρωπισμού, πληρότητας βίου. Η σύνδεση της πλωτινικής με την ανατολική σκέψη γενικά έχει επιχειρηθεί σε αναφορά προς διάφορα θέματα της φιλοσοφίας του.<sup>48</sup> Εδώ ωστόσο θέλω να τονίσω ότι—ασχέτως εάν αυτό συνδέεται με την Ανατολή ή όχι—υπάρχει πράγματι στον Πλωτίνο κάτι που θα μπορούσαμε να του αποδώσουμε τον όρο *πνευματικότητα*. Μπορεί δε να συνοψιστεί ως εξής: υπάρχει ένας αδιάσπαστος σύνδεσμος φιλοσοφικού στοχασμού, ευσέβειας, θρησκευτικότητας και ηθικής πρακτικής βασισμένης στον ασκητισμό.<sup>49</sup> Ο Πορφύριος μας παραδίδει εύγλωττα για το δάσκαλό του:

*...και τήν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἂν ποτε ἐχάλασεν ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἢ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης—οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἤψατο—καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκῆς ἐπιστροφή.*

[Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου 8. 20-23]

Δεν θα εξετάσω το κατά πόσον θεμελιώνεται το δικαίωμα να συναγάγουμε οποιεσδήποτε συσχετίσεις μεταξύ βίου και θεωρίας του φιλοσόφου—ή και κάθε φιλοσόφου. Εδώ τουλάχιστον ερευνώ μόνο τη δεύτερη. Ένα είναι βέβαιο: ο βίος που ο Πλωτίνος διήγε, τέσσερις φορές τουλάχιστον του επέτρεψε να φτάσει στην πνευματική εμπειρία, τρόπον τινά (αν ο όρος δεν είναι αντιφατικός), του ύψιστου της θεωρίας του. Το *απερισπούδαστο* της λογικής μορφής της θεωρίας ίσως κάποτε να πηγάζει από τη *σπουδή* στην πρακτική μορφή του βίου—με αποτέλεσμα (και πάλι) την από κοινού πορεία:

*τέλος γὰρ αὐτῶ [τῶ Πλωτίνῳ] καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῶ ἐπὶ πᾶσι θεῶ. ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῶ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεῖα ἀρρήτῳ [καὶ οὐ δυνάμει].<sup>50</sup>*

[Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου 23. 15-18]

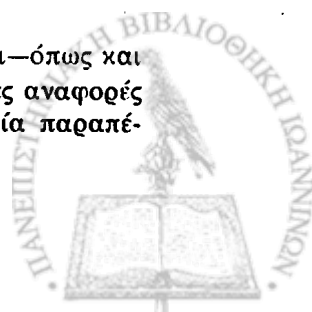
(δ)

Πώς λοιπόν μπορεί να συνεχιστεί ο λόγος περί του τρόπου αμοιβαίας συνάρτησης Ενός-Κόσμου; Επιχειρώντας να αποδομήσουμε θεωρητικά το πρώτο, μεταπίπτουμε στον μεταφυσικό τόπο του δεύτερου, του *έτερου* του—όπως φερ' ειπείν είδαμε στην περίπτωση της χρήσης εποπτικών παραδειγμάτων. Εάν η εποπτεία παραπέμπει άμεσα στον κόσμο και την εμπειρία, απομακρύνει από τη φύση του Ενός. Και εάν το Εν είναι απροσδιόριστο, άπειρο, το *έτερόν* του είναι κατά μία τουλάχιστον τάξη περισ-

<sup>48</sup> Βλ. και τη συνοπτική παρουσίαση στην αμέσως παρακάτω ενότητα.

<sup>49</sup> BEIERWALTES 1986, 306.

<sup>50</sup> Οι παραλληλισμοί εδώ με το πλατωνικό *Συμπόσιον* είναι έκδηλοι—όπως και γενικά κατάσπαρτες είναι μέσα στο έργο του Πλωτίνου οι άμεσες ή έμμεσες αναφορές στους πλατωνικούς διαλόγους: βλ. σχετικά τα αντίστοιχα χωρία στα οποία παραπέμπουν οι HENRY-SCHWYZER στην κριτική έκδοση των *Έννεάδων*.



σότερο προσδιορισίμο, κατά τι πεπερασμένο.<sup>51</sup> Πράγματι, το λεξιλόγιο του Πλωτίνου μας επιτρέπει να δομήσουμε την ταυτότητα του Ενός μέσα από τη διαφορά του από το έτερο.<sup>52</sup> Εάν το Εν είναι εσωτερικά αδιαφοροποίητο, στο έτερο βρίσκεται η αρχή κάθε διαφοροποίησης:

*...ἐὰν ἀφέλης τὴν ἑτερότητα, ἐν γενόμενον σιωπήσεται  
[νοῦς] δεῖ δὲ καὶ τοῖς βοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι.  
ταῦτὸν δέ, ἐπεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δέ τι ἐν πᾶσι*

[V 1. 4 38-40]

Στο χωρίο αυτό ο Πλωτίνος αναφέρεται στη δεύτερη υπόστασή του, το Νου. Όμως φυσικά αυτό δεν αλλάζει τον τρόπο δόμησης της ταυτότητας μαζί και της ετερότητας. Διότι πλέον δεν αναφερόμαστε σε μεταφυσικούς τόπους, όπως το ύψιστο Εν ή Άγαθόν—ή και οι άλλες υποστάσεις—αλλά σε λογικές κατηγορίες. Αυτές αφορούν όχι μόνο τον κόσμο στο σύνολό του, αλλά και εκείνα τα μέρη του τα οποία εκλαμβάνουμε κάθε φορά ως αντικείμενα εξέτασης. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με την έννοια της κίνησης, η οποία συνδέεται στενά με εκείνη της ετερότητας. Αναφέρθηκα προηγουμένως στο "δυσκίνητο" της γλώσσας, η οποία κάποτε αγωνιά να αποδώσει την πολυσχιδή πραγματικότητα του κόσμου όπως προσλαμβάνεται από τον άνθρωπο. Υπάρχει επομένως και αυτή εδώ η αναλογία της κίνησης: ο κόσμος υπάρχει, διαφοροποιείται, καθιστά την ετερότητα πραγματική (εκτός από δυνατή)—ως σύνολο ή ως προς τα μέρη του—επί τη βάση της μεταφυσικής αιτίας της κίνησης.<sup>53</sup> Η λογική τάση από το προσδιορισμένο να μεταβούμε στο απροσδιόριστο, η εξάρτηση του πρώτου από το δεύτερο και αντιστρόφως, ή ο πόθος του ενός για το άλλο και του Ενός για το Έτερο, εκφράζεται ως μία συνεχής μεταφυσική μετατόπιση. Η διαφοροποίηση ως αρχή και μέτρο της κίνησης, η κίνηση ως υποδειγματοποίηση της διαφοροποίησης είναι μία ενορατικά ακλόνητη παραστατική συνιστώσα.

Από την άποψη του Ενός που ενδιαφέρει εδώ, αυτή η σχέση βρίσκει στον Πλωτίνο το παραστατικό της ανάλογο και με τη χρήση του γεωμετρικού σχήματος του κύκλου. Οι εξαιρετικές γεωμετρικές ιδιότητες του κύκλου επιτρέπουν να του αποδώσουμε έναν μοναδικό χαρακτήρα: πληρότητας, η οποία σα να αγγίζει τα όρια της μεταφυσικής ταυτότητας:

*... οἷον γὰρ κύκλος ἐξελίξας αὐτὸν γέγονε καὶ σχῆμα καὶ  
ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ καὶ τὰ  
μὲν ἄνω, τὰ δὲ κάτω*

[III 8. 8. 36-38]

Από τη στιγμή που θα ορίσουμε ένα σημείο ως σημείο εκκίνησης, είμαστε υποχρεωμένοι να το εκλάβουμε και ως σημείο τερματισμού. Καθώς δεν είναι δυνατό να αποκλειστεί η πολλαπλότητα κατευθίνσεως της κίνησης, όλα τα σημεία του σχήματος πρέπει να συμπεριληφθούν στην πορεία της, κι αυτό επ' άπριον. Έτσι, κάθε αρχή συμπίπτει με κάθε τέλος,

<sup>51</sup> RIST 1967, 37.

<sup>52</sup> Για μία προσεκτική εξέταση του λεξιλογίου αυτού, βλ. BEIERWALTES 1980, 24-

<sup>53</sup> RIST 1971, 81-84.



και ο αριθμός τους είναι απροσδιόριστος. Πρόκειται για έναν υποδειγματικό τρόπο οικοδόμησης της έννοιας της συμπαγούς ολότητας:

*ἤτις δ' ἀρχὴ καὶ τέλος, αὕτη τὸ πᾶν ὁμοῦ καὶ ἀνελλιπής.*

[V 8. 7. 47]

Αν μπορούσαμε να δούμε το Εν ως έναν κύκλο θα βλέπαμε τον κόσμο να εξαρτάται από αυτόν ως εφαπτόμενος.<sup>54</sup> Την ίδια στιγμή, βλέποντας το Εν ως κύκλο, αντιλαμβανόμαστε την εσωτερική του διασταμική. Όλα τα σημεία του κυκλικού δίσκου—λαμβάνόμενα μεμονωμένα ή κατά σύνολα—μπορούν ανά πάσα στιγμή να οριστούν σε αναφορά προς ένα και μόνο σημείο, το κέντρο του· οι πολυπλοκότητα των μεταξύ τους διαφορών απλουστεύεται, καθώς όλες οι εφαρμόσιμες συσχετίσεις ανάγονται στη μία διάσταση:

*...ὡς κάκει ἐπὶ τοῦ κύκλου οὐκ οὔσας γραμμὰς ἀφωρισμένας ἔστι λαμβάνειν ἐπίπεδον γὰρ ἓν. οὐδὲ οὐδὲ κατ' ἐπίπεδον ἓν διάστημά τι, ἀλλ' ἀδιάστατοι δυνάμεις καὶ οὐσίαι, πάντα ἂν εἰκότως κατὰ κέντρα λέγοιτο ἓν ἐνὶ ὁμοῦ κέντρῳ ἠνωμένα...*

[VI 5. 5. 4-9]

Είναι πολλά και τα παράλληλα ή ανάλογα παραδείγματα από τον αισθητό κόσμο που μπορούν να αποδώσουν αυτή τη διφυή σχέση εξάρτησης, αλλά και αυθυπαρξίας, του Ενός και του ετέρου. Η θερμότητα, η ψυχρότητα, η ευωδία είναι ποιότητες που τις αισθανόμαστε χωρίς απαραίτητα να λαμβάνουμε πείρα και της πηγής τους ανά πάσα στιγμή· έχουν μία δυνατότητα "εκπομπής" ή "εκροής" ή "απορροής", η οποία ταυτοχρόνως μαρτυρά και την ύπαρξη της πηγής τους:

*πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα καὶ χιῶν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο· ἕως γὰρ ἔστι, πρόεισί τι ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὁ πλησίον.*

[V 1. 6. 34-37]

*ἔστι δ' αὐτῶν ἡ οἶον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐκ οἶον ἑνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἶον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἓν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σώζουσα τὰς ποιότητας...*

[VI 7. 12. 23-26]

Η αποσαφήνιση του χαρακτήρα αυτής της σχέσης δεν είναι εύκολη. Η σχέση του εκπηγάζειν, η παραστατικότητα της εκπόρευσης—ας την αποδώσω έτσι—έχει δύο όψεις. Αφενός, όπως είδαμε, θεμελιώνει μία ημιανεξαρτησία του προϊόντος της εκπόρευσης—ας φανταστούμε το νερό της πηγής. Αφετέρου όμως αφήνεται ανοιχτή η δυνατότητα διαχωρισμού αιτίας και προϊόντος της εκπόρευσης. Η πηγή του παραδείγματός μας μπορεί να στερέψει: νερό δεν θα υπάρχει· θα υπάρχει μήπως πηγή; Ίσως μόνο δυνάμει μίας "επανενεργοποίησής" της, ή επί τη βάσει του παρελθόντος ρόλου της (το νερό που έχει αφήσει τα ίχνη της ροής του). Στο επίπεδο της μεταφυσικής ωστόσο, το Εν πρέπει να αποτελεί την αιώνια πηγή του κόσμου στο σύνολό του, και ταυτόχρονα να υφίσταται ανεξάρτητα. Πρέπει δηλαδή στην αχρονία του Ενός να είναι δυνατή η σύμπτυξη όλων των εν

<sup>54</sup> VI 8. 18. 4-25.



χρόνω δυνατοτήτων μίας διαδικασίας εκπόρευσης. Δεν είναι εφικτό ίσως να συλληφθεί ένα παραστατικό ανάλογο, καθώς η εμπειρία μας εκτυλίσσεται εν χρόνω (δηλαδή η παραστατική ικανότητα δεν μπορεί εύκολα να αναπτυχθεί εδώ, δεδομένης της έλλειψης αχρονικών αισθητηριακών δεδομένων· η πηγές στερεύουν, το Εν όμως του Πλωτίνου όχι). Στα παραδείγματα των παραπάνω πλωτινικών χωρίων η προσπάθεια ήταν περισσότερο για μία περιγραφική απόδοση του απορροϊκού μοντέλου, χωρίς να τίθενται ερωτήματα περί συγχρονίας. Ωστόσο ο Πλωτίνος έχει, πράγματι, να μας παρουσιάσει δύο τουλάχιστον εικόνες που πιθανόν αποδίδουν θαυμάσια τους περαιτέρω ποιοτικούς (εδώ: χρονικούς) προσδιορισμούς αυτής της σχέσης

(α)

*ὥσπερ παῖδες εὐθύς ἀποσπασθέντες ἀπὸ πατέρων καὶ πολὺν χρόνον πόρρω τραφέντες ἀγνοοῦσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ πατέρας.*

[V 1. 1. 9-11]

Η σχέση την οποία ο πατέρας έχει προς τα παιδιά του, και αντίστροφως, είναι ένα γεγονός χωρίς παρελθόν και μέλλον, είναι απλώς ένα γεγονός. Η ζωή τόσο του πατέρα όσο και των παιδιών μπορεί βέβαια να εξελίσσεται προϊόντος του χρόνου, επιφέροντας αμοιβαίες αλλαγές ή και κάποιο βαθμό διαχωρισμού—κάποτε και αποξένωσης. Παρόλα αυτά, η αχρονία της μεταξύ τους σχέσης δεν μπορεί ούτε κατ' ελάχιστον να επηρεαστεί από αυτήν την διαδικασία.

(β)

*ἔστι γὰρ καὶ εἰκόνα εἶναι ἀπόντος τοῦ ἀρχέτυπου...[...] καὶ οὐ τὸν ζωγράφον, ἀλλὰ τὴν θέσιν τὴν οὕτως τῶν χρωμάτων λεκτέον ποιεῖν τὴν τοιαύτην εἰκόνα.*

[VI 4 10. 2-3, 10-11]

Αντιθέτως σε αυτό το παράδειγμα, η σχέση του ζωγράφου προς την εικόνα που δημιουργεί δεν μπορεί παρά να εκτυλίσσεται παράλληλα μέσα στο χρόνο. Υπάρχει όμως πάλι και ένα επίπεδο αχρονίας, όπου η εικόνα δεν είναι αυτή που δημιουργεί ο ζωγράφος αλλά αυτή που συναποτελείται από τη συγκεκριμένη διάταξη των χρωμάτων. Η "δεύτερη" αυτή εικόνα, καθώς είναι ιδωμένη πάντοτε ξεχωριστά από τον ζωγράφο (ή το εκάστοτε *ἀρχέτυπον*) δεν διαφοροποιείται ως προς τον ιδιαίτερό της προσδιορισμό: μπορεί τα χρώματά της να αλλάζουν εξωτερικά, όμως η εσωτερική σχέση της χρωματισμένης επιφάνειας με τον εαυτό της παραμένει αμετάβλητη. Η ενότητα, η αυτάρκεια, η ανθεκτικότητά της δεν επηρεάζονται, παρότι αντλεί τη ζωτικότητά της από το αρχέτυπο ως έτερον. Έτσι, ενώ το αρχέτυπο αντανακλάται στην εικόνα, η εικόνα δεν αποτελεί απλή αντανάκλασή του, αλλά αποκτά μία δική της φυσική υπόσταση:

*πᾶσα δὲ φύσει εἰκὼν ἐστίν, ὅσον ἂν τὸ ἀρχέτυπον μένη.*

[V 8. 12. 19-20]



(ε)

Η κατ' αυτόν τον τρόπο ανάλυση των στοιχείων που μας προσφέρονται από τον Πλωτίνο αποδίδει, νομίζω, με μία ελάχιστη επάρκεια και σαφήνεια την προβληματική της απορροϊκής σχέσης.<sup>55</sup> Έχω αποφύγει να την ονομάσω χωρίς περαιτέρω προσδιορισμούς ως απορροϊή (*emanatio*),<sup>56</sup> έτσι ώστε να μην εμπλακώ στη συζήτηση που συνδέει την έννοια αυτή με τη συναφή έννοια της δημιουργίας.<sup>57</sup> Η συζήτηση αυτή έχει ασφαλώς απασχολήσει εκτεταμένα την έρευνα, σε θεολογικά—κατά το μάλλον ή ήττον—συμφραζόμενα.<sup>58</sup> Επιλεκτικά θα είχαμε να αναφέρουμε τα παρακάτω ως προς το θέμα αυτό.

Υπάρχει μία εκδοχή η οποία θεωρεί δυνατόν το να μιλάμε για δημιουργία ακόμη και αν εννοούμε εργαλειική δημιουργία.<sup>59</sup> Σύμφωνα με αυτήν την άποψη το Είναι δεν απορρέει απευθείας από το Εν αλλά μόνο μετά τη "μεσολάβηση" της Ουσίας: η Ουσία έτσι καθίσταται το "εργαλείο" του Ενός ως προς το Είναι. Αυτό σημαίνει εν ολίγοις ότι η ύπαρξη των όντων εκπορεύεται από το Εν διαμέσου της δημιουργημένης ή απορρέουσας Ουσίας δηλαδή μόνο έμμεσα από το Εν.

Όσο για την χριστιανική, κυρίως, έννοια της δημιουργίας είναι μάλλον προφανές ότι μόνο υπό όρους θα έβρισκε αντιστοιχία στην πλωτινική μεταφυσική. Εάν και εφόσον δεχτούμε όμως την εργαλειική, ασύνειδη δημιουργία ως ένα είδος δημιουργίας, τότε ίσως υπάρχει αναλογία με την πλωτινική σκέψη κατά τούτο: κάθε απορροϊκή βαθμίδα και κάθε υπόσταση (Νους, Ψυχή, Φύση) διατηρεί με τη σειρά της ιδιαίτερη δημιουργική δυναμική, η οποία υποδειγματοποιείται στις αμέσως κατώτερες βαθμίδες—δεν συμπεριφέρεται ως ένα απλό κτίσμα.

<sup>55</sup> Στα τελευταία σημαντικά χωρία ο ρόλος του ανθρώπου στη στοιχειοθέτηση των οικείων εικόνων είναι σίγουρα αποφασιστικός: άλλο ένα σημείο ανθρωπολογικής έμφασης.

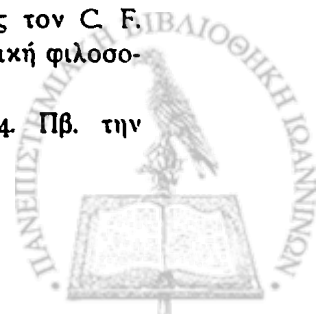
<sup>56</sup> Ίσως θα έπρεπε να υιοθετηθεί στην έρευνα η απόδοση «πρόεσις», την οποία συναντούμε στον ΒΙΖΥΗΝΟ 1995, 126.

<sup>57</sup> Όπως συμβαίνει, π. χ., στον Άγιο Θωμά τον Ακινάτη βλ. GERSON 1993, 560.

<sup>58</sup> Εκτός από τη θεολογική έννοια της δημιουργίας, αρκετοί μελετητές της πλωτινικής φιλοσοφίας έχουν ενδιαφερθεί σε μεγάλο βαθμό και για πολλά άλλα θέματα που άπτονται της χριστιανικής θεολογίας. Εξάλλου, ήδη έχουμε αναφερθεί στον αποφαιτικό τρόπο προσδιορισμού του υψίστου Ενός, καθώς και στις μυστικιστικές προεκτάσεις της προσπάθειας για θέαση της αλήθειάς του, η οποία αποκτά και παραστατικό περιεχόμενο: ζητήματα με σαφώς θεολογικές συνδηλώσεις. Το ίδιο το Εν παρουσιάζεται συχνά μέσα στο πλωτινικό έργο ως πρόσωπο: λιγότερο συμπάσχον από τον χριστιανικό Θεό, περισσότερο ανθρώπινο από το πλατωνικό σύμπαν των Ιδεών (όπως σημειώνει ο FERWERDA 1980, 40-41). Ενδεικτικά για τις πιθανές συσχετίσεις χριστιανισμού-πλωτινισμού, βλ.: A. H. Armstrong. *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum Reprints, 1979. A. H. Armstrong. *Hellenic and Christian Studies*. Variorum (Gower Publishing Group), 1990. H. J. Blumenthal, and R. A. Markus. (Eds.) *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum Publications Ltd, 1981.

Για τον HEGEL, πάντως (*The Letters*, 368, 466-68: επιστολή αρ. 389 προς τον C. F. Creuzer), το πραγματικό σημείο μεταστροφής από την αρχαία στη χριστιανική φιλοσοφία σηματοδοτείται με τον Πρόκλο.

<sup>59</sup> Σχετικά με την παράγραφο αυτή βλ. GERSON 1993, 572-74. Πβ. την προβληματική για τη σχέση Πατέρα-Υιού στη χριστιανική θεολογία.



Ένα δεύτερο γεγονός που γεννά επιφυλάξεις ως προς τη χρήση του όρου της *emanatio* είναι η συσχέτισή του με διάφορα δόγματα της Ανατολής.<sup>60</sup> Και αυτό όχι διότι θεωρώ απίθανη ή αδιανόητη την επαφή του Πλωτίνου με ανατολικά ρεύματα σκέψης. Μπορεί να υπάρχουν ενδείξεις υπέρ μίας τέτοιας επαφής.<sup>61</sup> (Εξάλλου—και από σημειολογικής απόψεως—υπάρχει πάντοτε η δυνατότητα εγκαθίδρυσης σχέσεων ανάμεσα σε οποιαδήποτε συστήματα αναφοράς).<sup>62</sup> Ωστόσο η απορροή στο πλαίσιο αυτό δεν είναι σαφές εάν αναφέρεται στη σχέση Όλου-Μέρους, ή στη σχέση Αιτίου-Αιτιατού.<sup>63</sup> Στο βαθμό που το ερμηνευτικό μας πλαίσιο για τον Πλωτίνο παραπέμπει σαφώς στο δεύτερο είδος σχέσης, δικαιολογείται ίσως η επιφύλαξη ως προς τη χρήση του εν λόγω όρου.

Πέραν όλων αυτών, εκείνο που πρωτίστως ενδιαφέρει σε σχέση με τον Πλωτίνο είναι να διατηρήσουμε την εικόνα της ταυτοχρονικής αυτάρκειας και πηγαιότητας του Ενός, η οποία ως μία συνισταμένη ιδιότητα διατηρείται και στα προϊόντα της εκπόρευσης (τις υποστάσεις). Με άλλα λόγια, το Εν τίθεται με δύο τρόπους, συμπληρωματικούς μεταξύ τους ο ένας παραπέμπει στην αδυναμία ανάλυσής του, είναι «κεντρομόλος», ο άλλος δείχνει την αυτο-αποκάλυψή του, είναι «φυγόκεντρος».<sup>64</sup>

Επιστρέφοντας στα όσα περί μονισμού αναφέρθηκαν στην αρχή του κεφαλαίου, η λογική έννοια του Ενός παρουσιάζεται πλέον στον Πλωτίνο σημαντικά εμπλουτισμένη λόγω της μεταφυσικής διάστασης του περιεχομένου της. Από το λογικό μοντέλο που χρησιμοποίησα για τη νομιμοποίηση της ενολογικής μεταφυσικής κοσμοθεώρησης, προχώρησα στο παραστατικό, και από εκεί στο χωροχρονικό. Στη συνάφεια του τελευταίου αυτού μοντέλου, θα έλεγα συμπερασματικά ότι ο Πλωτίνος επιζητά να διασώσει την αιωνιότητα μέσα στη διαχρονικότητα της στιγμής, χωρίς όμως να αφήνει περιθώρια για την αφομοίωση του ταυτόσημου εντός του διαφορετικού: αν και στον μεταφυσικό τόπο του υψίστου η μοναδική πηγή του κόσμου είναι το Εν, υπάρχουν και άλλα σημεία εντός του κόσμου όπου μπορούμε να σταθούμε και να κοιτάξουμε. Ίσως να μην είναι δυνατόν από οποιοδήποτε τέτοιο σημείο να συναγάγουμε και την ενότητα του κόσμου· όσα όμως μας κρύβει η θέα σίγουρα μπορεί να μας τα προσφέρει η νόηση. Έτσι η επιστροφή στο Εν δεν εμφανίζεται ως αναγκαία πορεία αλλά ως ποθητό *κατόρθωμα* του ανθρώπου. Από αυτήν την άποψη, η θέση του ανθρώπου είναι ασφαλώς θέση προνομιακής σύγκλισης της τάσης προς την πολλαπλότητα (εκπροσωπούμενη ίσως από την εποπτεία), και της τάσης προς την ενότητα (εκπροσωπούμενη ίσως από τη λογική).

<sup>60</sup> Για τη συσχέτιση αυτή βλ. BIZYHNOS 1995, 126-28 και KAMPANHS 1963, 128.

<sup>61</sup> Είδαμε, π. χ., την περίπτωση της τάσης προς τον μυστικισμό. Ο DODDS 1928, 141, αναφέρει τη δυνατότητα να ερμηνεύσουμε και αυτή τη θεμελιώδη μεταφορά του φωτός ως ανατολική επίδραση. Ο BRETON 1985, κυρίως 21-23, συσχετίζει την «υπερβολική συγκεντρωτικότητα» του Ενός—την απαγορευτική κάθε λόγου περί Ουσίας—με τον βουδδισμό, όπου έχουμε την επίγνωση ότι τίποτε δεν υπάρχει για να γνωσθεί (αλλά και με την *Gelassenheit* του Meister Eckhart).

<sup>62</sup> Πβ. GOODMAN 1968, 65.

<sup>63</sup> BIZYHNOS 1995, 128.

<sup>64</sup> Όπως το θέτει ο BUSSANICH 1987, 183.



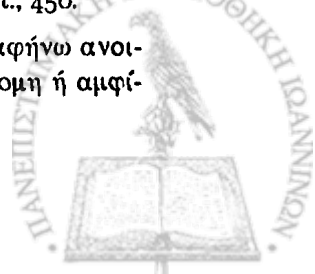


Ο Hegel, στην αποτίμησή του της φιλοσοφίας του Πλωτίνου (και αντιπροσωπεύοντας ό,τι ανέφερα ως ολιστικό μονιστικό σύστημα),<sup>65</sup> επιρρίπτει ακριβώς στον φιλόσοφο δύο βασικά σφάλματα: ο λόγος του περί του Ενός είναι καλυμμένος από άχρηστες εκφράσεις που "συνομιλούν" με τις αισθήσεις, ενώ η ενότητα του Ενός είναι αδιαφοροποίητη, τη στιγμή που θα έπρεπε να εμπερικλείει και τη διαφορά.<sup>66</sup> Λαμβάνοντας υπόψιν όχι την κριτική αυτήν αλλά το ίδιο το εγελιανό σύστημα, θα είχαμε να παρατηρήσουμε ότι στον Hegel η ενότητα (εκτός από λογικά δομημένη) είναι διαφοροποιημένη εν χρόνω, ιστορικοποιημένη. Αν και ο Hegel λοιπόν εξορκίζει την ανθεκτικότητα της παραστατικής γλώσσας και υποτάσσει το σύνολο του κόσμου σε μία Λογική, αυτό το επιτυγχάνει έχοντας οικειοποιηθεί ουσιαστικά την ιστορία.<sup>67</sup> Το κατά πόσο η εγελιανή κριτική βρίσκει απάντηση σε όσα είδαμε, μόνο δευτερευόντως μπορεί να μας απασχολεί εδώ. Η προοπτική πάντως της Ιστορίας είναι πολύ μακρινή για τον Πλωτίνο, σε εκείνη όμως της Ωραιότητας τοποθετείται η δική του πρόκληση.

<sup>65</sup> Βλ. το οικείο τμήμα του β' τόμου της Ιστορίας του της Φιλοσοφίας: *Werke...* Band 19, III, 2.

<sup>66</sup> «...nicht von der Einheit anfangen und zur Zweiheit übergehen.» Ο. π., 450.

<sup>67</sup> BEIERWALTES 1997, 293-94. Ενστερνιζόμενος μία τέτοια απόδοση, αφήνω ανοιχτό το ερώτημα για το κατά πόσον η σχέση λογικής-ιστορίας είναι μονόδρομη ή αμφίδρομη.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### *Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ*

τί ὄντα ὄντως: ἢ καλά.

[I 6. 5. 19-20]

#### Το Εν και το Ωραίο

Η κατηγορία της ωραιότητας είναι εξαιρετικά καθοριστική στη σκέψη του Πλωτίνου διότι, εν ολίγοις, από τη στιγμή που θα θελήσουμε να αναχωρήσουμε λογικά και μεταφυσικά από το Εν, από την αρχική στιγμή της κίνησης από το Εν προς τον κόσμο, η ωραιότητα κάνει την παρουσία της. Και όχι απλά είναι παρούσα, αλλά στην πραγματικότητα αποτελεί και το μέτρο της απομάκρυνσής μας από τη μεταφυσική ενοποιητική αρχή. Θα προσπαθήσω να εξετάσω τον τρόπο με τον οποίο η ωραιότητα ως εμμενές στοιχείο του κόσμου εξασφαλίζει την ίδια με αυτόν μεταφυσική αντοχή, και δεν αποτελεί ένα επιφανόμενο, ένα συμβάν εντός του κόσμου.

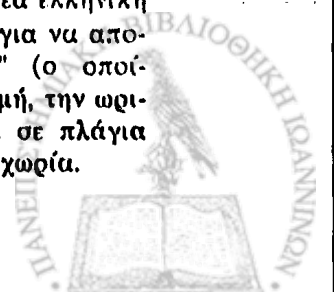
Είναι γεγονός ότι σε ολόκληρη την αρχαιοελληνική σκέψη—και όχι μόνον τη φιλοσοφική—*καλὸν και ἀγαθὸν* είναι σχεδόν αξεδιάλυτα συνδεδεμένες έννοιες, σε βαθμό που μιλάμε περί της *καλοκαγαθίας* ως περί μίας αρετής:

*Νῦν δὴ καταπέφυγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.*<sup>68</sup>

Θα έλεγε κανείς ότι το *καλὸν* δεν είναι τόσο μία αισθητική αλλά πρωτίστως μία μεταφυσική κατηγορία με ηθικές συνεπαγωγές.<sup>69</sup> Όπως θα φανεί και από την ανάλυση που θα ακολουθήσει (στο δεύτερο υποκεφάλαιο), αυτό συντείνει καταρχήν προς την υιοθέτηση μίας αντικατάστασης του όρου *αισθητική* από τον όρο της εν γένει *καλολογίας* (η οποία οπωσδήποτε θεματοποιεί τα δεδομένα των *αισθήσεων*, δεν εξαντλείται όμως

<sup>68</sup> Πλάτων, *Φίληβος*, 64 e 5-6.

<sup>69</sup> ΒΕΠΕΡΑΛΛΙΤΕΣ 1986, 293. Είναι αποκαλυπτικό το γεγονός ότι στη νέα ελληνική γλώσσα έχει διατηρηθεί μόνο η ηθική σημασία της λέξης "καλός". Ακριβώς για να αποφύγω τυχόν συγχύσεις τείνω στη χρησιμοποίηση του όρου "ωραίο" (ο οποίος—ετυμολογικά πάλι—σηματοδοτεί την κατάλληλη χρονική στιγμή, την ακμή, την ωριμότητα). Όπου αναφέρεται το αρχαιοελληνικό αντίστοιχο *καλὸν* τίθεται σε πλάγια γραφή—κανόνας που ακολουθείται και για όλα εξάλλου τα αρχαιοελληνικά χωρία.



μόνον σε αυτά). Το αγαθό λοιπόν δεν μπορεί παρά να συμπεριλαμβάνει το καλόν: σε έναν κόσμο όπου γενικά το κακό δεν αποτελεί κοσμική-μεταφυσική αρχή, ο ύψιστος προορισμός κάθε επιμέρους είναι το αγαθό—έστω και δύναμι. Έτσι, το καθετί μπορεί να τεθεί εντός της τροχιάς του αγαθού, όπως καθετί φωτίζεται από το φως του ήλιου στην πορεία του.<sup>70</sup> Αυτό που έχουμε δει ως μεταφυσική του φωτός στον Πλωτίνο (σ. 15), μεταφράζεται και ως «αισθητικὸν του φωτός»:<sup>71</sup> η μεταφορά της φωτεινής πηγής από την οποία εκπέμπεται ως ζωοποιός δύναμη το φως και η θερμότητά του, και στην οποία υποτάσσονται—ή μάλλον υποκλίνονται—τα πάντα ισχύει και για την ωραιότητα. Ο καθολικός χαρακτήρας της ωραιότητας καθίσταται έτσι πιο γενικευμένος και από ό,τι στον Πλάτωνα:<sup>72</sup> το ωραίο καθ' εαυτό δεν αναφαίνεται στο τελευταίο σκαλοπάτι της ανάβασής μας προς τις Ιδέες (όπως θυμόμαστε, π. χ., από το *Συμπόσιον*), αλλά βρίσκεται παντού, με ανοιχτή την πιθανότητα εσωτερικής διαβάθμισης.

Η ακριβής ωστόσο σχέση ωραίου-αγαθού (ή Ενός) στον Πλωτίνο δεν είναι εύκολο να αποκωδικοποιηθεί. Είναι καταρχήν σίγουρο βάσει των έως εδώ δεδομένων ότι το Εν ως αφετηρία αποτελεί ταυτόχρονα και προορισμό επιστροφής για τον κόσμο και για τον άνθρωπο, ο οποίος νοεί και πράττει. Μάλιστα ούτε οι νοητικές του προσπάθειες από μόνες τους, ούτε και η μέριμνα για την πράξη αποκλειστικά δεν αποτελούν εγγυήσεις για την κατάκτηση της πνευματικότητας, η οποία είδαμε σε τι βαθμό απασχολεί το φιλόσοφο. Εκτός λοιπόν από τη σύζευξη των δύο, τώρα υπονοείται ότι η πορεία επαναταύτισης με το Εν, η δραστηριότητα κατά την οποία η ιστορία του κόσμου συγκεφαλαιώνεται εντός ενός αχρονικού στίγματός του, δεν μπορεί παρά να μένει ημιτελής χωρίς το καλόν. Γνώση, ηθική, ωραίο (στη γενικότητά του πάντοτε, είτε δηλαδή στη φύση είτε στην τέχνη) συμμαχούν για να μας οδηγήσουν στην ένωση με το αγαθό, στη μεταφυσική επάνοδό μας εκεί όπου ανήκουμε, εμείς και ο κόσμος στο σύνολό του:<sup>73</sup>

*πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. τίς οὖν ὁ  
στόλος καὶ ἡ φιλίη; οὐ ποσὶ δεῖ διάνύσαι*

[I 6. 8. 21-22]

Όταν εξετάζαμε τα διάφορα γνωρίσματα που ο Πλωτίνος υπό όρους αποδίδει στο Εν,<sup>74</sup> πουθενά δεν συναντήσαμε τον επιθετικό προσδιορισμό του ωραίου: το Εν δεν είναι *κάλλιστον*, όπως για παράδειγμα είναι *πρῶτον*. Αυτομάτως λοιπόν κατανοούμε ότι, επί της αρχής, μία καθολική αισθητικοποίηση του κόσμου, αν και εκ πρώτης όψεως θελκτική, δεν ανταποκρίνεται στη θεώρηση του Πλωτίνου. Η εγκυρότητα ενός τέτοιου συμπεράσματος βρίσκει εξάλλου σαφή ερείσματα στο πλωτινικό κείμενο:

<sup>70</sup> Βλ. για παράδειγμα Πλάτων, *Πολιτεία* (VI), 509 b 2-10.

<sup>71</sup> ΚΟΥΤΡΑΣ 1999, 42. Στα παρόντα συμπραζόμενα θα λέγαμε και πάλι «καλολογία».

<sup>72</sup> RIST 1967, 64.

<sup>73</sup> ΚΟΥΤΡΑΣ 1999, 45-46. Επίσης, BOURBON DI PIETRELLA 1956, 84-88.

<sup>74</sup> Κυρίως II 9. 1. 1-19 και VI 9. 3.



τοῦ δὲ καλοῦ ὁ ἔρως, ὅταν παρῆ, ὀδύνας δίδωσιν, ὅτι δεῖ  
 ἰδόντας ἐφίεσθαι. δεύτερος ὢν οὗτος ὁ ἔρως καὶ ἤδη  
 συνιέντων μᾶλλον δεύτερον μινύει τὸ καλὸν εἶναι· ἡ δὲ  
 ἀρχαιότερα τοῦτου καὶ ἀναίσθητος ἔφεσις ἀρχαιότερόν  
 φησι καὶ τάγαθὸν εἶναι καὶ πρότερον τοῦτου.

[V 5. 12. 14-19]

Το αγαθὸ προηγείται, εἶναι ἀρχαιότερον. Φυσικά ἐδῶ ἡ σχέση αὐ-  
 τῆ δεν ἔχει χρονικὸ χαρακτήρα. Παρὰ ταῦτα, ἀκόμη καὶ ὡς δεύτερο το  
 ωραίο δεν παύει νὰ παραμένει μίᾳ μέγιστη κοσμικὴ κατηγορία που δεν  
 μπορούμε νὰ παρακάμψουμε. Ἡ ἐρμηνεία αὐτῆ παρουσιάζεται ἀρκούντως  
 εὐλόγη, δεν λείπουν ὅμως καὶ κάποιες δυσκολίες ἢ φαινομενικὲς αντιφά-  
 σεις ὅσον ἀφορᾷ τὴν ορολογία τοῦ Πλωτίνου. Στὴν *Περὶ τοῦ καλοῦ*  
 πραγματεία τοῦ ἀναφέρει:

...ὥστε κάκεινῳ [τῷ Ἐνὶ] ταῦτὸν ἀγαθὸν τε καὶ καλόν, ἢ  
 τάγαθὸν τε καὶ καλλονή.

[I 6. 6. 23-24]

Ἡ περιπλοκὴ εἶναι διπλή: το ωραίο συνταυτίζεται με το αγαθὸ καὶ  
 συνεκδοχικά με τὴν ωραιότητα (ἢ τὴν καλλονὴ ὡς πρωτογενὲς μεταφυσικὸ  
 γνώρισμα). Ἐκτὸς δηλαδὴ ἀπὸ το θέμα που ἐξετάζω ἐδῶ (σχέση Ἐνός-  
 Ωραίου), παρουσιάζεται καὶ ἓνα πρόβλημα με προῖστορία (ἀπὸ τὸν Πλά-  
 τωνα καὶ ἔπειτα): Ποία εἶναι ἡ σχέση τῆς ιδέας με τὸν εαυτὸ τῆς; Εἶναι ἡ  
 ωραιότητα ωραία;

Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Πλωτίνου διαθέτει ἴσως μίᾳ ολοφάνερῃ ἀπά-  
 ντηση στο ζεύγος αὐτὸ των σύστοιχων ζητημάτων· κάθε ιδέα δεν ἀποτελεῖ  
 μόνο τμήμα τοῦ μεταφυσικοῦ τῆς τόπου των Ἰδεῶν (δηλαδὴ τοῦ Νοῦ), ἀλ-  
 λά ἐπιπλέον ἐμπερικλείει, ταυτίζεται με τὸν τόπο αὐτό:

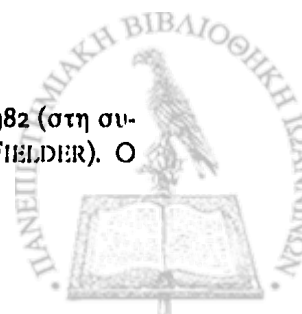
...οὐχ ἕτερα τοῦ νοῦ ἐκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἐκάστη νοῦς.

[V 9. 8. 2-3]

Τούτο το σχῆμα, ὅπως ἤδη ἔχω τονίσει, ἀποτελεῖ μίᾳ σταθερὰ στη  
 σκέψη τοῦ Πλωτίνου, καὶ παραπέμπει στὴν σχέση τοῦ Ἐνός καὶ των Πολ-  
 λών, ἀπὸ ὅποια ἀποψη καὶ ἀν τὴν προσδιορίζουμε: ἡ ταύτιση καὶ ὁ ἀπο-  
 χωρισμός, ἡ ολότητα καὶ ἡ μερικότητα, ἡ παρουσία καὶ ἡ ἀπουσία εἶναι  
 ὄψεις τοῦ ἰδιοῦ νομίσματος. Ἔτσι, ἡ ωραιότητα εἶναι ωραία ὄχι γιατί πα-  
 ρουσιάζει χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα ἐπιχωριάζοντα στα καθ' ἕκαστον  
 ωραία, ἀλλὰ διότι υποδειγματοποιεῖται χωρὶς ἀπώλειες σε καθένα ἀπὸ τα  
 καθ' ἕκαστον ωραία καὶ μόνον σε αὐτά. Ἡ ἐντασιακότητα, ἢ το ἐννοιολο-  
 γικὸ βάθος τῆς ιδέας συναρτάται ἀπολύτως ἀπὸ τὸ σύνολο των ἐννοιολο-  
 γικῶν προσδιορισμῶν τα ὅποια ἀποδίδονται σε ἕκαστο των οἰκειῶν τῆς  
 ἀντικειμένων (αἰσθητῶν ἢ ἰδεατῶν)—κάτι κάλλιστα ἐφικτό ἐντὸς τῆς  
 πλωτινικῆς μεταφυσικῆς.

Στο ἴδιο συμπέρασμα καταλήγουμε καὶ ἀν ἀκολουθήσουμε τὴν οδὸ  
 μίας αὐστηρότερης λογικῆς ἀνάλυσης.<sup>75</sup> Στὴ λεγόμενη «παυλιανὴ κατηγό-  
 ρηση» (ὅταν, γιὰ παράδειγμα, ὁ ἀπόστολος Παῦλος διδάσκει ὅτι [ἡ

<sup>75</sup> Ὅπως κάνει στο πολὺ ἐνδιαφέρον σχετικὸ ἀρθρο τοῦ ο FIELDER 1982 (στὴ συ-  
 νέχεια τῆς παραγράφου ἀποδίδω συνοπτικά τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ FIELDER). Ὁ  
 ἴδιος παραπέμπει κυρίως σε ἐργασίες των S. Peterson καὶ G. Vlastos.



ἀγάπη] πάντα ὑπομένει),<sup>76</sup> η γενική έννοια ("ἀγάπη") τίθεται ως όνομα περιληπτικό των αντίστοιχων μερικών εννοιών, οι οποίες αποκτούν τη σημασία τους μέσω εκείνης και υποκαθιστούνται εκτασιακώς από εκείνη ("οι άνθρωποι που αγαπούν"). Αντιθέτως, στη λεγόμενη «έψιλον-κατηγορία»,<sup>77</sup> το υποκείμενο πρέπει να ανήκει στο σύνολο των μελών που συναποτελούν την τάξη του κατηγορουμένου ("ο Σωκράτης είναι άνθρωπος"). Φυσικά η ἀγάπη ως αφηρημένη έννοια δεν μπορεί να ανήκει στην ίδια τάξη με τους συγκεκριμένους ανθρώπους που χαρακτηρίζονται από την ιδιότητα αυτήν. Η παυλιανή ρήση δεν αποτελεί έψιλον-κατηγορία.

Όσον αφορά δε στον Πλωτίνο, σαφώς απουσιάζει καταρχήν η δυνατότητα μίας παυλιανού τύπου εκτασιακής συμπεριληψης των κατηγορουμένων υπό της τάξης του υποκειμένου (η ωραιότητα δεν ισοδυναμεί με το σύνολο των ωραίων πραγμάτων). Επιπροσθέτως, δεν μπορούμε ούτε να κάνουμε λόγο για το υποκείμενο ως μέρος του συνόλου των κατηγορουμένων (η ωραιότητα δεν είναι ένα από τα ωραία πράγματα). Συνδυάζοντας τους κανόνες αυτούς, μπορούμε να συναγάγουμε ότι ο Πλωτίνος προτείνει σιωπηλά την αναπροσαρμογή της παραδοσιακής αριστοτελικής διάκρισης είδους-γένους. Όπως ισχύει ότι είναι

...ή αισθητή ούσία συμφόρησις τις ποιότητων και ἕλης...

[VI 3. 8. 19-20],

έτσι θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η αμοιβαία συνάρθρωση καθολικού και μερικού δεν οδηγεί απλά στο εξατομικευμένο ὄν επιπλέον, αποτελεί και μία από τις απεριόριστες δυνατές εκφάνσεις του γενικού στα εκάστοτε ατομικά. Έτσι, λέγοντας ότι ο Σωκράτης είναι δίκαιος δεν εννοούμε απλά ότι ανήκει στην τάξη των δίκαιων ανθρώπων, αλλά ότι η ιδέα της δικαιοσύνης είναι παρούσα σε αυτόν.<sup>78</sup> ομοίως, το ότι είναι ένας εκ των ανθρώπων δεν τον καθιστά λιγότερο άνθρωπο. Ορίζοντας λοιπόν ακόμη μία φορά την πλωτινική μεταφυσική με βάση την πολλαχώς προσδιοριζόμενη σχέση των εκάστοτε αμοιβαίων, θα λέγαμε ότι εν τέλει έχουμε ίσως να κάνουμε με έναν τύπο της έψιλον-κατηγορίας, όπου η γενική έννοια ως γραμματικό υποκείμενο δεν κινείται ούτε αθροιστικά ούτε μερικευτικά ως προς τα μέλη του συνόλου των κατηγορουμένων της, αλλά είναι μεταφυσικώς καθένα από αυτά. Συγκεκριμένα: το ωραίο ως η ωραιότητα είναι ωραίο ως το ωραίο πράγμα.<sup>79</sup>

Ονόμασα σύστοιχο με τούτο και το πρόβλημα που με απασχολεί στο παρόν υποκεφάλαιο, τ. έ., τη σχέση Ενός-Ωραίου. Και αυτό διότι και εδώ εν τέλει είναι εφαρμόσιμη μία παρόμοια συσχέτιση, ώστε να εξηγή-

<sup>76</sup> Α' Προς Κορινθίους επιστολή, 13: 7.

<sup>77</sup> Προφανώς από το αρχικό γράμμα του συνδετικού ρήματος έστιν.

<sup>78</sup> FIELDER ό. π., 88.

<sup>79</sup> Έχει πάντως διατυπωθεί και η άποψη (βλ. FERWERDA 1980, 41) ότι ο Νους στον Πλωτίνο περιλαμβάνει και ατομικές ιδέες. Κάτι τέτοιο, αν αληθεύει, εναντιώνεται κατά πάσα πιθανότητα τόσο στον Πλάτωνα, όσο και στον Αριστοτέλη (για τον οποίο η αρχή της εξατομικευσης αφορά στην ύλη). Δεν συνάντησα στοιχεία τα οποία να στηρίζουν μία τέτοια άποψη· εξάλλου, διαπιστώνουμε ότι δύσκολα θα μπορούσε να συμβιβάζεται με την πλωτινική μεταφυσική. Βλ. και παρακάτω σ. 46, καθώς και υποσημείωση 125 (σχετικά με τις ψυχές).



σουμε γιατί ο Πλωτίνος ταυτίζει, περιέργως, την καλλονήν με το αγαθό (ενώ είδαμε ότι δεν αποτελεί εγγενή προσδιορισμό του). Με άλλα λόγια, το αγαθό ταυτίζεται με την ωραιότητα στο βαθμό που η τελευταία αποτελεί πρωτοβάθμια εκπόρευση του Ενός που συναντά το Νου αφενός, και αφετέρου στο βαθμό που αποτελεί προνομιακό τόπο του Νου, ο οποίος και αποτελεί με τη σειρά του το μεταφυσικό περιέχον όλων των όντων:

*ποῦ γὰρ ἂν εἶη τὸ καλὸν ἀποστερηθὲν τοῦ εἶναι; ποῦ δ' ἂν ἢ οὐσία τοῦ καλὸν εἶναι ἐστερημένη;*

[V 8. 9. 37-39]

Αυτό σημαίνει ότι υπό την κατηγορία του ωραίου μπορεί να υπαχθεί το σύνολο του κόσμου σε όλες του τις εκφάνσεις. Τόσο οι ιδέες, όσο και τα αντικείμενα—όλα όσα βρίσκονται, ας πούμε, ένα μόλις σκαλοπάτι μετά το Εν και απορρέουν από αυτό<sup>80</sup>—μετέχουν του κάλλους:

*δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστί, κάλλος καλλοποιόν.  
[...] τὸ οὖν μετέχον κάλλους μεμόρφωται, οὐ τὸ κάλλος.<sup>81</sup>*

[VI 7. 32. 31-32, 38-39]

Εδώ η νέα έμφαση στην έννοια του κάλλους σηματοδοτεί και ονοματολογικά τη μετάβαση από το λόγο περί μεταφυσικής στο λόγο περί οντολογίας: το κάλλος είναι ιδιότητα των όντων (ως καλοῦ ἄνθος), ενώ (όπως ανέφερα πιο πάνω) η καλλονή αναφέρεται στο ύψιστο αγαθό (και το καλὸν είναι βέβαια η ιδέα):

*...ἢ καλλονὴ ἐκεῖνο ἢ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις.*

[VI 7. 33. 22]

Εάν λοιπόν θα θέλαμε να βαπτίσουμε με ένα όνομα ό,τι τίθεται ως διαφορετικό από το Εν, το όνομα αυτό δεν θα ήταν άλλο από την καλλονή στην εντασιακή καθολικότητά της ("όλα τα όντα"), ή το κάλλος στην εντασιακή γενικότητά του ("καθένα από τα όντα"). Έτσι, αποσαφηνίζεται η αντιστοίχιση της εν όλω ιδέας της ωραιότητας (ή του καλοῦ) με την ως προς το Εν ετερότητα. Και έχοντας άλλωστε υπόψιν τη συνύφανση ταυτότητας και ετερότητας, τη συμπόρευση του Ενός και των Πολλών, καθίσταται κατανοητή πλέον και μία ταύτιση του Ενός με την ωραιότητα (ως πρωτογενή προσδιορισμό των Πολλών, εφαρμόσιμη σε Όλα). Η ωραιότητα έχει τοιουτοτρόπως υποστεί και την αναγωγή από το επί μέρους ωραίο στο Εἶναι γενικά, και από το Εἶναι στο Ἐτερον. Αυτοδικαίως λοιπόν δεν πρόκειται για το ίδιο, αδιαμεσολάβητο κάλλος των αισθητών ή των νοητών αλλά

*...καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ [Ἐνός] ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος.*

[VI 7. 32. 28-29]

<sup>80</sup> RIST 1967, 60.

<sup>81</sup> Από την άποψη του παντὸς ως μετέχοντος κάλλους, διατηρούνται τα χαρακτηριστικά που διαφοροποιούν την ιδέα από τα αντικείμενά της—υποχωρούν όμως από την άποψη της εντασιακότητας.



Πρόκειται δηλαδή σχηματικά για ένα κάλλος ευρισκόμενο πέραν του κάλλους: είναι αυτονόητο ότι το περιεχόμενο του πρώτου είναι μεταφυσικώς εμπλουτισμένο σε σχέση με εκείνο του δευτέρου.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Για να εκφράσει αυτόν τον εσωτερικό μετασχηματισμό της έννοιας της ωραιότητας σε σχέση προς το Εν, ο ΒΙΖΥΗΝΟΣ 1995, 118-19, συνδέει το Νου—την ωραιότητα στην εντασιακή της γενικότητα, όπως είδαμε—με το επίθετο *ὑπέρχαλος*, ενώ το Εν συνδέεται και στο χωρίο που μόλις παραθέσαμε με τον προσδιορισμό *ὑπέρ κάλλος*. Δεν είναι πάντως σαφές αν όντως μπορούμε να διακρίνουμε δύο ξεχωριστές σημασίες το «*ὑπέρχαλος*» μπορεί να σημαίνει αφ' εαυτού είτε «ωραίος σε υπέρτατο βαθμό», είτε «πέρα από την ωραιότητα». Ιδιαίτερα στην πλωτινική μεταφυσική των αυτόνομων όσο και διαδοχικά εκπορευομένων βαθμίδων, θα τείναμε χωρίς περαιτέρω εξέταση να ταυτίσουμε τη μεταφυσική *πλήρωση* μίας υποστάσεως με τη μετάβαση στην αμέσως υψηλότερή της. Πράγματι, ο Πλωτίνος φαίνεται ότι αποδίδει στο Εν και το επίθετο «*ὑπέρχαλος*»:

*δει τοίνυν ταῦτα μὲν καλά, τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρχαλον μὴ μεμετρηθῆαι εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι. ἀνείδεον ἄρα τὸ πρῶτως καὶ πρῶτον...*

[VI 7. 33. 19-21]

(Ο Βρέhier μεταφράζει τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρχαλον ως «la réalité véritable, qui est au-dessus du beau».)

Όπως κάνει εξάλλου και για το Νου:

*...εἰ μὴ ἐκεῖνο ἦν τὸ ὑπέρχαλον [Ἦν, Νοῦς] κ ἄ λ λ ε ι  
ἀ μ η χ ἄ ν ω [Πλάτων, Πολιτεία(VI), 509 a 6]...*

[V 8. 8. 21]



## Από τα είδη του Ωραίου στον Άνθρωπο

(α)

Έχω μιλήσει έως τώρα για το ωραίο χωρίς πρόσθετους προσδιορισμούς. Το ωραίο γενικά ως κοσμικός προσδιορισμός είναι μοναδικής μεταφυσικής σημασίας, δεν παύει όμως εφαρμοζόμενο στα επί μέρους να απαιτεί μερικότερη εξέταση. Συνηθέστερα ένας πρωτογενής διαχωρισμός του σύμπαντος των ωραίων όντων (το οποίο στον Πλωτίνο εξισούται με το σύμπαν των απλώς όντων) γίνεται με βάση τη διάκριση αισθητού-υπεραισθητού: στο πρώτο συμπεριλαμβάνεται το κάλλος της φύσης και της τέχνης, ενώ στο δεύτερο το ηθικό και νοητό κάλλος.<sup>83</sup> Μία τέτοια διάκριση παραλείπει, ωστόσο, την αναφορά στο εξής ευλογοφανές χαρακτηριστικό: ενώ ο άνθρωπος δεν θεματοποιείται ρητώς σε καμία βαθμίδα, η όλη διάκριση γίνεται από την ανθρώπινη σκοπιά. Ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης, δημιουργός της τέχνης, υποκείμενο της πράξης και μέτοχος της νόησης. Στόχος μου όμως δεν είναι να αναδειχθεί η σχετικότητα παρόμοιων διακρίσεων, βασισμένων στην πεπερασμένη ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Δεν πρέπει να συναχθεί ότι η διάκριση είναι περιορισμένης ισχύος απλώς και μόνο διότι είναι ιδωμένη από το περιορισμένο ανθρώπινο οπτικό πεδίο. Η διάκριση σε αισθητό και υπεραισθητό είναι αναμφίβολα σημασιολογικά κατάφορτη.<sup>84</sup> Αυτό όμως το οποίο θέλω να τονίσω είναι ότι αφήνει να δημιουργηθούν εν πολλοίς ανύπαρκτες ασυνέχειες.

<sup>83</sup> Πβ. ΒΙΖΥΗΝΟΣ ό. π., 49-50. Στη συνέχεια της εργασίας του, ωστόσο, ο Βιζυηνός υποδεικνύει (αν και όχι ρητά) την ανεπάρκεια της εν λόγω διάκρισης (την οποία θα θελήσω να επιβεβαιώσω πιο κάτω). Επιλέγει καταρχήν να ασχοληθεί μόνο με το αισθητό κάλλος στο δεύτερο κεφάλαιό του (σ. 51 κ. εξ.) εξετάζει τους αντιληπτικούς μηχανισμούς δια των οποίων ο άνθρωπος προσλαμβάνει το κάλλος αυτό. Φυσικά εξαιρείται η σημασία της όρασης—όχι αδικαιολόγητα, αν θυμηθούμε τα περί μεταφυσικής και αισθητικής του φωτός—και δευτερευόντως της ακοής. Συμπεραίνεται όμως στη συνέχεια της εν λόγω εργασίας (όπως και στη σ. 152) ότι ασφαλέστερος ανθρώπινος ανιχνευτήρας, ας πούμε, του κάλλους είναι μία "εσωτερική αίσθηση", συναποτελούμενη από όλες τις αισθήσεις μας, και η οποία εν τέλει υπερβαίνει την αισθητηριακή μας αντίληψη. Η έμφαση του Βιζυηνού και στις πέντε αισθήσεις πάντως δεν είναι άστοχη: αντιθέτως, μπορεί να κριθεί πρωτοποριακή. [Πβ. την πρόσφατη εργασία της K. Wilkoszewska. 'Searching for a New Formula of Aesthetics. Aesthetics of Tactility', in: Apostolopoulou, G. (Ed.) *Proceedings of the Symposium on Aesthetics 'The Question of Art Today'*. Athens, 2000. 86 pp. (= *Annals for Aesthetics* 39-40 / 1999-2000, Part One), 51-56 (περίληψη στα ελληνικά: 74-75).] Ωστόσο εδώ μας ενδιαφέρει ότι ένας εξονυχιστικός έλεγχος του κατ' αίσθησιν είναι δύσκολο να μας οδηγήσει σε μία αυστηρή οριοθέτησή του, παρά τις αντίθετες προσδοκίες μας.

<sup>84</sup> Είναι ονοματολογικά αποκαλυπτικός ο ίδιος ο όρος «αισθητική», δηλαδή «επιστήμη των αισθητών»—όπως η λογική είναι η επιστήμη των νοητών. Στο περίφημο χωρίο (§ CXVI) όπου ο ΒΑΥΜΓΑΡΤΕΝ εισάγει τον όρο διαβάζουμε:

*Sunt ergo 'νοητά' cognoscenda facultate superiore objectum logices,  
'αίσθητά' επιστήμης αισθητικής' sive AESTHETICAE.*

Οι σχολιαστές της έκδοσης (στη σημ. τέλους αρ. 122) όχι τυχαία το συσχετίζουν κατευθείαν με το εξής πλωτινικό:





Κατεξοχήν στον Πλωτίνο, η ομαλότητα των μεταφυσικών διαβαθμίσεων είναι, θα λέγαμε, *άπειρη*: οι βαθμίδες του κόσμου εκδιπλώνονται η μία μέσα από την άλλη, χωρίς να χάνουν τίποτε από την αυτοδυναμία του Ενός, στο οποίο και ανάγονται. Η εκπόρευση της κατώτερης υποστάσεως από την ανώτερη είναι συνεχής όσο και άχρονη, και δημιουργεί η ίδια ανά πάσα στιγμή τους όρους υπό τους οποίους *υφίσταται* (ως *υπόσταση*): δεν έρχεται κάτ' άλλο να καταλάβει την προϋπάρχουσα υπόσταση.

Η εκπεφρασμένη μαρτυρία του Πλωτίνου αντιμετωπίζει ως *τέχνη* μία ευρεία κλίμακα ανθρώπινων δραστηριοτήτων και ενεργειών.<sup>85</sup> Οι τέχναι διακρίνονται σε:<sup>86</sup> α) *Μιμητικές* (ήτοι ζωγραφική, γλυπτική, μουσική), οι οποίες χρησιμοποιούν και ακολουθούν κανόνες αισθητής και νοητής συμμετρίας.<sup>87</sup> β) *Ποιητικές* (ήτοι οικοδομική, αρχιτεκτονική, γεωργία, ιατρική, ρητορική, στρατηγική, οικονομία, βασιλική, και τέλος η ίδια η σοφία ως τέχνη του όντος!), οι οποίες ακολουθούν, αλλά και δημιουργούν, κανόνες διευρυμένης συμμετρίας.<sup>88</sup> Είναι φανερό ότι οι τελευταίες στέκουν υψηλότερα από ό,τι εμείς θα ονομάζαμε *καλλιτεχνία* (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι μιμητικές εκμηδενίζονται). Επί παραδείγματι, ο Πλωτίνος λέει:

*Εἶτα ἔργα καλά, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ' ὅσα οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί*

[I 6. 9. 4-5]

Συνολικά δηλαδή, τα προϊόντα της ανθρώπινης δραστηριότητας (πρακτικής, νοητικής) είναι δυνατόν να επιμεριστούν σε συνάρτηση με διαφορετικά κάθε φορά κριτήρια. Η ιδιότητα όμως της ωραιότητας δεν εκτείνεται σε ένα μόνο από αυτά τα υποσύνολα των ανθρώπινων έργων. Δεν μπορούμε, ως εκ τούτου, να αναγάγουμε σε κανόνα ωραιότητας κανένα σύνολο κανόνων οι οποίοι αναφέρονται στα χαρακτηριστικά μίας κατηγορίας ωραίων όντων. Η μόνη ασφαλής αναγωγή—ή, αλλιώς, η μόνη αναγωγή που δύναται να συμπεριλάβει όλα τα ωραία όντα—παραμένει πάντοτε η αναγωγή στο αγαθό.

Γίνεται έτσι φανερό ότι η κλίμακα που ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί για να οδηγηθεί από τα αισθητά στο υπεραισθητό μπορεί να εγκαταλειφθεί, να αυτοκαταργηθεί. Εάν μιλήσουμε για το ωραίο ως το αισθητικό, το αναφερόμενο απλώς στο κατ' αίσθησιν, είναι επόμενο να θεωρήσουμε

*Διττής δὲ φύσεως ταύτης οὐσης, νοητής, τῆς δὲ αισθητής...*

[IV 8. 7. 1-2]

Στα παρόντα συμφραζόμενα όμως έχω ήδη προτείνει ότι αντί για «αισθητική» θα έπρεπε ίσως να μιλάμε για «καλολογία» (όπως κάνει και ο ΒΙΖΥΗΝΟΣ).

<sup>85</sup> Δηλαδή ό,τι θα αποδίδαμε ως "επιδέξια δραστηριότητα". Η ετυμολογική οδός που οδηγεί στη σύγχρονη χρήση του όρου "τέχνη" (και που—σημειωτέον—είναι παρόμοια σε όλες τις ευρωπαϊκές, τουλάχιστον, γλώσσες) ισχυροποιεί την ένσταση που εκφράζεται εδώ.

<sup>86</sup> Βλ. V 9. 11.

<sup>87</sup> Ιδιαίτερη αναφορά στα ζητήματα της μιμήσεως και της συμμετρίας θα γίνει παρακάτω.

<sup>88</sup> ...*συμμετρίαις προσχρῶνται...*: V 9. 11. 15.



ότι στο βαθμό που η καλολογία μεταρσιώνεται το ωραίο εγκαταλείπεται.<sup>89</sup> σκέψη ξένη προς τον Πλωτίνο.

## (β)

Πώς όμως καταφέρνει ο φιλόσοφος να εξασφαλίσει αυτήν την καλολογική συνέχεια του κόσμου από τη στιγμή που θα θέσουμε το ερώτημα για τη φύση, η οποία ως τέτοια δεν έχει θεματοποιηθεί στις τέχνες. Στη φύση πλέον πρέπει να συμπεριλάβουμε παν ό,τι εντός του κόσμου είναι απροσπέλαστο για την ανθρώπινη συνείδηση: πρόκειται, με λίγα λόγια, για ό,τι στέκει απέναντι στο Εν ως το απόλυτα έτερόν του, δηλαδή την ύλη, το έσχατο άκρο του κόσμου προς την αλλοτριότητα ή την άρνηση όλων των αγαθοποιών προσδιορισμών. Ως τέτοια όμως δεν μπορεί να συμπεριληφθεί σε κανένα λόγο περί ωραιότητας, διότι δεν μπορεί να συμπεριληφθεί σε κανένα λόγο περί μορφής και η ωραιότητα βλασταίνει μαζί με τη μορφή,<sup>90</sup> χρησιμοποιώντας και αντλώντας από την ύλη ως ένα υπόστρωμα:

*...τὸ αἰσχρὸν προσθήκη τοῦ ἀλλοτρίου προσήλθε...[...]. τὸ αἰσχρὸν τὸ παρὰ τῆς ἐτέρας φύσεως...*

[I 6. 5. 46, 57]

*τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφῇ τοῦτο γοῦν γεννᾶ τὴν μορφὴν, οὐχ ἢ μορφῇ τοῦτο, καὶ γεννᾶ, ὅταν ὕλη προσέλθῃ.*

[VI 7. 33 30-32]

Από τη στιγμή που η αμορφία θα δεχτεί το λόγο (εδώ ως αναλογία, σχήμα) εξυψώνεται και εισέρχεται στην κλίμακα των διαβαθμίσεων του κόσμου. Είδαμε ποια είναι η σχέση του Ενός με το ωραίο στη γενικότητά του. Τώρα η αναφορά γίνεται στον τρόπο με τον οποίο λαμβάνει χώρα η ποιοτικά διαβαθμίσιμη υποδειγματοποίησή του στα όντα (το Νου, την Ψυχή του Κόσμου, τις Ψυχές, την έμμορφη<sup>91</sup> Φύση). Στην πραγματικότητα έχουμε κάτι συγγενικό με την εγγελιανή ενότητα της Ιδέας και της ατομικής εμφανίσεως, συνάντηση η οποία και αποτελεί την ουσία του ωραίου.<sup>92</sup> Η ομοιότητα με τον Πλωτίνο είναι ότι και εδώ η ωραιότητα αποτελεί ένα άλλο σημείο συμβολής φύσης και λόγου (ή Ιδέας).<sup>93</sup> Ωστόσο στον Hegel πρόκειται για μία συμβολή η οποία επισυμβαίνει στον τόπο της εξωτερικότητας προς την Ιδέα. Στον Πλωτίνο, από την άλλη, η ωραιό-

<sup>89</sup> Όπως φαίνεται να συνάγει ο BEARDSLEY 1989, 80.

<sup>90</sup> Όπως η α-σχήμια ως αντίθετη της ωραιότητας είναι ακριβώς η έλλειψη σχήματος, μορφής (Η ετυμολογία και πάλι ως όντως λόγος περί του φανερού, του *έτιμου*.) Ο INGE 1923, 2<sup>ος</sup> τόμος, 216, προφανώς παραβλέποντας την απειδή μαρτυρία (τουλάχιστον) της γλώσσας, βρίσκει εδώ το αδύνατο σημείο του Πλωτίνου: η ασχήμια είναι, κατά τον Inge, *ψευδής μορφή*.

<sup>91</sup> Η σημασία της ασχήμιας επιβεβαιώνεται ετυμολογικά και από το εκ διαμέτρου αντίθετό της, την ευ-μορφία, ή εν-μορφία, ή απλά ομορφία. Εάν η λέξη "ομορφία" στη σημερινή της χρήση δεν παρέπεμπε σχεδόν αποκλειστικά στην ωραιότητα της αισθητής μορφής, θα μπορούσε να χρησιμοποιείται εναλλακτικά και με μεγαλύτερη ακρίβεια αντί της "ωραιότητας".

<sup>92</sup> HEGEL, *Werke...*, Band 13 (πρώτος τόμος των *Παραδόσεων περί Αισθητικής*), σ. 140.

<sup>93</sup> ΚΟΥΤΡΑΣ 1999, 43-45.



τητα δεν αποτελεί μέτρο της ελλογικοποίησης απλώς, αλλά μόνο στο βαθμό που την ίδια στιγμή ο εκάστοτε μεταφυσικός τόπος υποδειγματοποίησης του ωραίου επισυμβαίνει καθ' ολοκληρίαν ως ίχνος του ύψιστου αγαθού<sup>94</sup> και το αγαθό και το ωραίο διατηρούν τον ίδιο βαθμό μεταφυσικής πληρότητας:

...ὥστ' εἶναι τὸ εἶναι ἶχνος τοῦ ἑνός.<sup>95</sup>

[V 5. 5. 13-14]

Η προσφυγή σε αυτήν την ιχνοτυπική, όπως την ονομάζω, παράσταση αποτελεί στην πλωτινική σκέψη μία πολύ χρήσιμη μεταφορά καιρίας σημασίας, και είναι εφαρμόσιμη σε πολλά διαφορετικά συμφραζόμενα. Πολύ εύστοχα αποδίδει τον τρόπο κατά τον οποίο οι υποστάσεις εκπορεύονται η μία μέσα από την άλλη χωρίς έλλειμμα μεταφυσικής ισχύος: το ίχνος μαρτυρά και διασώζει την αιτία του, ενώ ταυτόχρονα είναι το ίδιο κάτι άλλο.

Συμπερασματικά, η διαπερατότητα του κόσμου από το ωραίο στον Πλωτίνο δικαιώνει αισθητικά δια παντός τον κόσμο.<sup>96</sup> Η ασχήμια δεν είναι η άρνηση της ωραιότητας και της μορφής, αλλά η παντελής απουσία της. Είναι, θα λέγαμε, μία σχηματική αναπαράσταση (φαντασία) εκείνου που απουσιάζει και όχι μία πραγματική ιδιότητα:

καὶ δὴ ἐπὶ τῆς ὕλης οἶον αἰσχροὺν τι πρόσωπον ἰδόντες, οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου, ὥστε κρῦψαι τὸ τῆς ὕλης αἴσχος, αἰσχροὺν φανταζόμεθα τῇ τοῦ εἶδους ἐλλείψει.

[I 8. 9. 11-14]<sup>97</sup>

Έτσι, εάν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, πρέπει να αποδώσουμε στην αλλοτριότητα του μη ωραίου μία ισχυρότερη σημασία από την απλή μετάβαση στο έτερον του ωραίου (δηλαδή η έννοια της αλλοτριότητας χρησιμεύει εδώ ως απόδοση εκείνου που δεν αναφέρεται ούτε ως ταυτόν ούτε ως έτερον). Το πεδίο αυτό της αλλοτριότητας (που ταυτίζεται με εκείνο της αμορφίας, της ύλης, του κακού)<sup>98</sup> χαρακτηρίζεται από ένα είδος

<sup>94</sup> Γι' αυτό και στον HEGEL το ιδεώδες είναι ένα «βασιλείο σκιών»: η αυτοπερικτικότητα του είναι τόσο ισχυρή που τίποτα δεν εκπέμπεται, και η ετερότητα συνθλιβεται. Βλ. *Werke...*, Band 13, σ. 207: »Ein solches Schattenreich ist das Ideal« (αναφέρεται σε ανάλυση ποιήματος του Schiller).

<sup>95</sup> Πβ. και το προηγούμενο χωρίο, VI 7. 33. 30-32.

<sup>96</sup> «Για εμάς σήμερα, που η φύση μεταμορφώνεται ως έκφραση και θίμα των επιθυμιών μας, η πανταχού παρουσία της ωραιότητας είναι ίσως λιγότερο προφανής»: O'MEARA 1995, 92 (η μετάφραση δική μου).

<sup>97</sup> Στη συνέχεια του χωρίου ο Πλωτίνος εξηγεί πώς είναι δυνατόν κάτι τέτοιο.

<sup>98</sup> Δεν θα αναφερθώ αναλυτικότερα στο θέμα της σχέσης ύλης-κακού, καθώς και του κοσμικού τρόπου εκατέρων. Ο Denis O'Brien είναι ίσως ο σημαντικότερος σύγχρονος ερευνητής του ζητήματος, με πολυάριθμα σχετικά δημοσιεύματα. Βλ. σχετικά πρόσφατα (όπου και εκτενέστερη βιβλιογραφία): 'Plotinus on Matter and Evil', in: Gerson, L. P. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (1996'), 171-95. Ωστόσο, η έννοια της ύλης στον Πλωτίνο δεν φαίνεται να είναι αποκλειστικά συνδεδεμένη με εκείνη του κακού, στο βαθμό που έχουμε και ύλη νοητή. Πβ.:



απολυτότητας, απομόνωσης, από μία κίνηση πέραν της ταυτότητας και της ετερότητας

*καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ <μῆ> καλῷ.*

[V 8. 4 14-15]

Η ομοιότητα με τον τρόπο προσδιορισμού του Ενός είναι προφανής, αλλά τώρα το θέαμα του κόσμου είναι αντεστραμμένο. Εκείνο πάντως που δικαιώνεται πανηγυρικά είναι η πρότυπη πληρότητά του, όπου κάθε συστατικό της είναι απαράμιλλο έκτυπο όλων των προσδιορισμών της.

Επιστρέφοντας στο ερώτημα για τη μη θεματοποιημένη από τις πλωτινικές τέχνες φύση, γίνεται αντιληπτό ότι ακόμη και ως ασύνειδη φαινομενικότητα η φύση πρόσκειται στην ωραιότητα, η οποία μάλιστα είναι η ίδια και η αυτή με την ωραιότητα στην ύψιστη ιδεατή εκδοχή της. Καμία εξωτερική διαβάθμιση δεν υφίσταται: όσο αδιανόητη θα ήταν μία μετάβαση εκτός του κόσμου, το ίδιο αδιανόητη είναι και η μετάβαση εκτός της ωραιότητας. Ο Πλωτίνος λοιπόν διασφαλίζει τον αδιάσπαστο τρόπο διαφοροποίησης του ωραίου εντός του κόσμου ως προς τη μετάβαση από την ύλη στη φύση: και αυτό το κατορθώνει απο-οντικοποιώντας την ύλη στην αμορφία της. Ταυτοχρόνως, το υπόδειγμα αυτό για τη φύση συνιστά μία οδό συμφιλίωσής της με το λόγο, που είναι και λόγος της ωραιότητας (πβ. το προαναφερθέν *οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου*, I 8. 9. 12). Την ίδια στιγμή, και μέσω αυτού, καταδεικνύει την εσωτερική της συγγένεια με τον άνθρωπο.<sup>99</sup>

(γ)

Τι συμβαίνει όμως με το τμήμα εκείνο της καλολογίας το αναφερόμενο στο πεδίο όπου φαίνεται να συναντώνται η φύση και η τέχνη; Εδώ χρησιμοποιώ πλέον τον όρο "τέχνη" με τη σύγχρονή του σημασία και όχι την αρχαιοελληνική του Πλωτίνου. Η τέχνη λοιπόν τούτη,<sup>100</sup> ως επαναδιάρθρωση της φαινομενικότητας του κόσμου από τον άνθρωπο, αναπόφευκτα έρχεται να αναμετρηθεί με τη φύση. Η εξεύρεση από τον Πλωτίνο μιας οδού αρμονικής συνάρθρωσης των δύο απόψεων της φαινομενικότητας, η ανάγκη να μην απομένει περιθώριο για κάποιο πιθανό ρήγμα στην πραγματικότητα, τη στιγμή που τα δεδομένα διεκδικούν το καθένα για τον εαυτό του ό,τι είναι κοινό και για τα δύο (δηλαδή την κατεξοχήν ω-

*...καθόσον δαίμων μετά τινος σώματος ἢ ἀέρος ἢ πυρὸς εἶναι [πολλοῖς δοκεῖ]. [...] ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι...*

[III 5. 6. 41-42, 44]

Συνολικά δηλαδή η ύλη παρουσιάζεται ως το ακαθόριστο εκείνο—σχεδόν τυπολογικά / φορμαλιστικά αναγκαίο—υπόστρωμα ενός "αντι-κόσμου", το οποίο διαβρώνεται, τρόπον τινά, και σταδιακά αναδύεται μέσα στη φωτεινότητα τούτου του κόσμου. Κατά τον RIST 1962, 101 κ. εξ., ο όρος αυτός της νοητής ὕλης είναι δανεισμένος από τον Αριστοτέλη: εκεί όμως έχει σημασία γένους, ενώ στον Πλωτίνο δηλώνεται το είδος, η ιδέα καθεαυτή ως πρώτη απορροή από το Εν.

<sup>99</sup> Πορεία που πολύ απέχει από ένα μηχανιστικό υπόδειγμα για τη φύση: BEIERWALTES 1997, 299-300.

<sup>100</sup> Ἡ ἠ «αισθητική» του BAUMGARTEN.



ραιότητα), οδηγεί σε ένα αμφοτεροβαρές<sup>101</sup> υπόδειγμα για τη φύση και την τέχνη.

Κατά πόσον είναι η τέχνη φτωχό μίμημα της φύσης; Υπάρχουν στοιχεία υπέρ της απόψεως ότι ο Πλωτίνος ακολουθεί την πλατωνική παράδοση υποβάθμισης των λεγόμενων μιμητικών τεχνών (στο σχετικό διαχωρισμό αναφέρθηκα πιο πάνω). Η τέχνη παρουσιάζεται ωσάν να έπεται ασθμαίνουσα της φύσης, η οποία χαίρει εντός της μεταφυσικής της αταραξίας:

*τέχνη γὰρ ὑστέρᾳ αὐτῆς [φύσεως] καὶ μιμῆται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἅττα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια...*

[IV 3. 10. 17-19]

*ἀλλὰ γὰρ ἔστι καὶ ἡ φύσις ἢ τὰ οὕτω καλὰ δημιουργοῦσα πολὺ πρότερον καλῆ...*

[V 8. 2. 31-32]

Πράγματι, η ομοιότητα με τη φυσική φαινομενικότητα είναι κάτι από το οποίο η τέχνη—ιδιαίτερα σε κάποιες από τις μορφές της—δεν είναι δυνατόν να διαφύγει. Ωστόσο δεν είναι σίγουρο ότι αυτή η περιγραφική μιμητικότητα είναι εγγενώς αρνητική. Καταρχήν, ακόμη και αν αποδώσουμε στη μίμηση την αποσπαστική σημασία του απλώς "αντιγράφειν την εμφάνιση", υπάρχει η άποψη ότι στην πραγματικότητα ο πρώτος που υποβάθμισε κατ' αυτόν τον τρόπο τη μίμηση δεν ήταν άλλος από τον Πλάτωνα:<sup>102</sup> σε όλη την κλασική αλλά και τη μετακλασική περίοδο μίμησης είναι κάτι πολύ γενικότερο, κάτι που θα μπορούσαμε να ταυτίσουμε με την ενέργεια του *δρᾶν*, δηλαδή της αναπαράστασης, ή καλύτερα της επανάδρασης, της επαναδημιουργίας μίας πραγματικότητας σε διαφορετικό οντολογικό επίπεδο. Η θεώρηση αυτή σχεδόν συγγενεύει με μία σημειολογική απόδοση του ρόλου της τέχνης: η τέχνη αναδιαρθρώνει τα κατ' αίσθησιν δεδομένα του κόσμου βάσει κανόνων σημασιολογίας τους και αλληλοαναφορικότητας, οι οποίοι είναι και κανόνες του λόγου εν γένει.<sup>103</sup>

Έτσι και στον Πλωτίνιο, τα έκτυπα που παράγει η καλλιτεχνική μίμηση δεν είναι κατ' ανάγκη στείρα. Υπάρχει καταρχήν μία παραλληλία στη σχέση φύσης-τέχνης. Η φύση διατηρεί όλους ανεξαιρέτως τους προσδιορισμούς των ανώτερων υποστάσεων από τις οποίες εκπορεύεται: τυχόν ανωμαλίες που μπορεί να παρουσιαστούν μόνο στην αρνητικότητα της ύλης ανάγονται και όχι στη θετικότητα του ωραίου όντως όντος. Το ίδιο συμβαίνει και στην τέχνη: το καλλιτεχνικό δημιούργημα αντλεί απευθείας

<sup>101</sup> Τον όρο αυτόν τον οφείλω στην καθηγήτρια κ. Γ. Αποστολοπούλου: βλ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ 1982-83, 104, όπου βέβαια χρησιμοποιείται σε εντελώς διαφορετικό πλαίσιο.

<sup>102</sup> KEILS 1978, 9 κ. εξ. ('Plato's Mimesis Doctrine'), όπου και εμπειριστατωμένη εξέταση σχετικών αποσπασμάτων από την κλασική γραμματεία. Προτείνεται επίσης ότι η υποβάθμιση της έννοιας της μιμήσεως εκ μέρους του Πλάτωνος συνδέεται τόσο με το γεγονός ότι η αισθητική του θεωρία είναι τω όντι ανολοκλήρωτη, όσο και με την πρόταξη πολιτικών-παιδαγωγικών στόχων.

<sup>103</sup> Πβ. GOODMAN 1968, 33.



από τις ιδέες. Είναι δηλαδή εξαρχής ενταγμένο στην τροχιά υποδειγματοποίησης της ωραιότητας, άσχετα από το κατά περίπτωση αποτέλεσμα:

διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ [ἐν τῷ νῶ] οὐδὲν, ὥσπερ οὐδὲν τῶν παρὰ τέχνην ἔστιν ἐν ταῖς τέχναις, οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία.

[V 9. 10. 2-4]

Ο υψηλός προορισμός λοιπόν του έργου τέχνης θεμελιώνεται σε μία διευρυμένη αντίληψη περί μιμήσεως. Ενισχύεται όμως ακόμη περισσότερο εάν λάβουμε υπόψιν ότι ο άνθρωπος-δημιουργός εκτός από τη μίμηση αντλεί και από τη φαντασία. Όπως ο Κικέρωνας και ο Σενέκας (αλλά και ο Πλάτων εν σπέρματι),<sup>104</sup> ο Πλωτίνος εκχωρεί έδαφος και στη φαντασία.<sup>105</sup> Συνολικά λοιπόν ο καλλιτέχνης, μέσω της επανάδρασης και της φαντασίας, αναιρεί, κατά κάποιον τρόπο (και μερικώς), την ανάγκη αναδρομής στα δεδομένα της φύσης και ανατρέχει κατευθείαν στο πρότυπο της ωραιότητας ως λόγο που διατρέχει τον κόσμο:

...[αἱ τέχναι] οὐχ ἁπλῶς τὸ δρώμενον μιμοῦνται, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις. [...] καὶ προστιθέασι δέ, ὅτω τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος

[V 8. 1. 35-36, 37-38]

Αυτή η πίστη στον αυθεντικό χαρακτήρα της τέχνης, η πίστη δηλαδή ότι η πρόσβασή της στην πηγή της υπερβατικής ωραιότητας είναι άμεση (παρακάμπτοντας κάποτε εκείνη της φύσης), έγινε κτήμα και της νεωτερικής εποχής, τουλάχιστον από τον Shakespeare και ύστερα:

...*This is an art*

*Which does mend nature—change it rather—but*

*The art itself is nature.*<sup>106</sup>

Οι ρόλοι ουσιαστικά έχουν αντιστραφεί: η τέχνη δεν ακολουθεί, αλλά δημιουργεί τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες θα αποτιμηθεί η ίδια η φύση. Και η φύση είναι αναμενόμενο υπό αυτό το πρίσμα να υπολείπεται της τέχνης ως προς την προοπτική συνάντησης με την ωραιότητα.<sup>107</sup>

Είναι επομένως δια του καλλιτέχνη που ο υψηλός προορισμός της τέχνης αισθητοποιείται, ή δύναται να αισθητοποιηθεί. Ο καλλιτέχνης φανερώνει την ωραιότητα μορφοποιώντας τα μέσα που του παρέχει η φύση. Είναι "ιεροφάντης",<sup>108</sup> στέκει πάνω από τη φύση ως προς τη δυναμική

<sup>104</sup> RICH 1960, 235.

<sup>105</sup> Ο. π., 235-36.

<sup>106</sup> *The Winter's Tale* (=Χειμωνιάτικο Παραμύθι), 4. 4. 95-97. Ακολουθείται η εξής έκδοση: *The Arden Shakespeare Complete Works* (third series). Walton-on-Thames: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1998 (εδώ: σ. 1296).

<sup>107</sup> Θυμόμαστε εδώ τη γνωστή ανεκδοτολογική ρήση του επιφανούς ροκοκό ζωγράφου François Boucher (1703-70), ότι «η φύση είναι υπερβολικά πράσινη και κακοφωτισμένη».

<sup>108</sup> ΚΟΥΤΡΑΣ 1999, 45.



πρόσβασής του στην ωραιότητα,<sup>109</sup> είναι περισσότερο "όμορφος" ο ίδιος βάσει αυτής της δυναμικής παρά οποιοδήποτε καλλιτεχνικό του έργο.<sup>110</sup>

Η δύναμη όμως της τέχνης του καλλιτέχνη είναι όπως είδαμε και η αδυναμία του συγκεκριμένου έργου τέχνης. Όσον αφορά στο μεμονωμένο καλλιτέχνημα, η ωραιότητά του δεν έχει ακλόνητα ερείσματα αν ειδωθεί ως αποκομμένο τμήμα της φύσης ή του αισθητού κόσμου: η συνολική ωραιότητα του σύμπαντος είναι *απαράμιλλη*.<sup>111</sup> Και αυτό διότι η φύση όχι μόνο αντλεί απευθείας από τη νοητή ωραιότητα (προδιαγραφή η οποία εξάλλου ορίζεται και για το καλλιτέχνημα), αλλά τη διασώζει κιόλας στο ακέραιο.<sup>112</sup>

Αφού λοιπόν η αναμέτρηση του φυσικού και του καλλιτεχνικού έχει αμφίροπο αποτέλεσμα, παραμένει τουλάχιστον η σημασία της διάστασης του καλλιτέχνη: το έργο είναι το σήμα μίας συνεχούς, έστω και (ή ακριβώς ως) ατελούς παραπομπής στο ωραίο καθ' εαυτό. Η τέχνη ως διαμεσολαβημένο από τον άνθρωπο μόριο της φύσης υπερβαίνει τη φύση, έστω και αποσπασματικά ή υπό προϋποθέσεις.

#### (δ)

Δευτερευόντως, εκτός από το να παραγάγει ανύπαρκτες ασυνέχειες (μεταξύ φυσικού και τεχνητού, τεχνητού και καλλιτεχνικού κ.τ.λ.), η αντιπλωτινική διάσπαση του κάλλους σε αισθητό και υπεραισθητό (των υποειδών τους συμπεριλαμβανομένων) παραβλέπει υπαρκτές διαφοροποιήσεις. Πώς θα αναλύσουμε το ωραίο στη φύση; Για τον Kant, επί παραδείγματι, η αισθητική της φύσης μεταβάλλεται σε έναν λόγο περί του υψηλού. Ή τι θα πούμε για το ωραίο στην τέχνη; Αν φέρουμε ως παράδειγμα τη σύγχρονη φιλοσοφία της τέχνης, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μία διεύρυνση των αισθητικών κατηγοριών: η ανάπτυξη των νέων μέσων, η απώλεια της πρωτοκαθεδρίας των εικαστικών τεχνών, η μαζικοποίηση όλα αυτά έχουν σηματοδοτήσει την αναχώρηση από την κατηγορία του Ωραίου ως συνόλου συγκεκριμένων συστατικών του καλαισθητικού γνωρισμάτων. Και πώς θα επιμερίσουμε εξίσου την ωραιότητα της ηθικής ή της γνώσης, των *έπιτηδειμάτων* και των *έπιστημών* του πλατωνικού Συμποσίου, τα οποία στέκουν υπεράνω του αισθητού κάλλους; Σε ποιο βαθμό μπορεί να εξασφαλιστεί κάποια ελάχιστη ομοιογένεια των κριτηρίων που θα χρησιμοποιήσουμε για να αποτιμήσουμε αισθητικά γνώσεις και πρακτικές; Λαμβάνοντας υπόψιν την απόκλιση των συνθηκών γένεσης και της σκοποθεσίας κάτι τέτοιο φαντάζει ανέφικτο, ή τουλάχιστον θεωρητικά άγονο (από την άποψη του ότι, όπως έχει αναφερθεί, κάθε σύστημα αναφοράς μπορεί σημειολογικά να συσχετιστεί με οποιοδήποτε άλλο).

<sup>109</sup> ANTON 1967, 95.

<sup>110</sup> ΚΑΜΠΑΝΗΣ 1963, 130 (εκλαϊκευτική έκδοση). Παραπέμπει γενικά στους σημαντικότερους πλωτινιστές του α' μισού του εικοστού αιώνα Bréhier και Krakovsky. Ο βίος ως το ύψιστο καλλιτέχνημα είναι μία ελκυστική εκδοχή κάποιας καλολογίας της ύπαρξης· ο όρος «καλλιτέχνημα», ωστόσο, καθίσταται εδώ μονομερής, καθώς αποκρύπτει τον μη τεχνητό χαρακτήρα του βίου.

<sup>111</sup> Πβ. ΒΙΖΥΗΝΟΣ 1995, 141-42, 190.

<sup>112</sup> Πβ. ΓΚΙΖΑ 2000, 182-84.



Εκτός λοιπόν από την, κατά τα φαινόμενα, αδυναμία μας να εκλάβουμε το αισθητό ως αμόλυντο από το υπεραισθητό και αντιαιτρόφως (σύμφωνα με την πλωτινική μεταφυσική), φαίνεται ότι δεν μπορούμε ούτε να θεμελιώσουμε κάποιου είδους θεωρητική ομοιογένεια εντός των κατηγοριών αυτών (με βάση κυρίως την ιστορία). Από τυπολογική αλλά και ουσιαστική άποψη συνίσταται λοιπόν η υιοθέτηση της ανθρώπινης προοπτικής ως μίας προοπτικής που διατρέχει εγκάρσια κάθε ιεράρχηση των μεταφυσικών τόπων του ωραίου, η οποία και συνάδει προς την θεώρηση του Πλωτίνου. Από την υποβαθμίδα της ασύνειδης ύλης (ως κατοχή σώματος) μέχρι την υπερβαθμίδα του Ενός (ως δυνατότητα θέασης), η πρόσβαση του ανθρώπου είναι δεδομένη: η πολλαχώς προσδιοριζόμενη ωραιότητα ενοποιείται στον άνθρωπο και η εσχάτως απροσδιόριστη ενότητα εξωραϊζεται πλήρως στον άνθρωπο.

Αντί λοιπόν να κάνουμε λόγο για τα είδη του ωραίου, είναι σκοπιμότερο στον Πλωτίνο να μιλάμε για υποδειγματοποιήσεις του ωραίου με μέτρο αναφοράς τον άνθρωπο. Από την ανθρωπολογική αυτή σκοπιά, το ωραίο διαχέεται σε κάθε έκφανση του κόσμου, τον χαρακτηρίζει συνολικά και στα επιμέρους του, παίρνει διαφορετική μορφή ανάλογα με τον μεταφυσικό τόπο ο οποίος κάθε φορά θεματοποιείται υπό του ανθρώπινου λόγου· ο,τιδήποτε άλλο επιχειρήσουμε να θέσουμε ως σημείο θέασης του ωραίου, αυτό συγκαλύπτεται μερικώς ή ολικώς. Εξαιρείται βέβαια το εσχάτως άμορφο, το αρνητικό ή κακό. Αυτό όμως ουσιαστικά δεν αποτελεί μέρος του κόσμου παρά σχηματικό όριο του οριζοντά του εκτεινόμενου προς τα κάτω<sup>113</sup>—όπως και το αγαθό, ασύλληπτο καθ' εαυτό, αποτελεί σχηματικό όριο του κοσμικού οριζοντα επεκτεινόμενου προς τα άνω.

Έτσι, και εφόσον έχω επιλέξει να εξετάσω το ωραίο υπό τον γενικό αυτό ανθρωπολογικό προσδιορισμό (περισσότερο, είναι αλήθεια, ως υπαγορευμένη αναγκαιότητα στον Πλωτίνο, παρά ως απλή δυνατότητα), πρέπει η εξέτασή μου πλέον να στραφεί στον ίδιο τον άνθρωπο. Αυτό σημαίνει ότι οφείλω να αναφερθώ στον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος του Πλωτίνου λαμβάνει τη θέση του στον κόσμο υπό μεταφυσικούς όρους.

<sup>113</sup> Πώς αλλιώς θα μπορούσαμε να αποδώσουμε τον πλωτινικό λόγο που πασχίζει να περιγράψει το κακό και αλλότριο σε σχέση με το Ον; Βλ.:

...οὐκ ἂν ἔν τοις οὐσι τὸ κακὸν ἐνεῖη, οὐδ' ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. [...] μὴ ὄν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος [...] ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν πᾶν καὶ ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη...

[I 8. 3. 2-3, 6-7, 8-10]





## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

### **Ο ΒΙΟΣ ΤΟΥ ΚΑΘΕ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΩΣ ΣΤΙΓΜΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΣΥΝΑΡΘΡΩΣΗΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ**

*ἡμεῖς δέ—τίνες δὲ ἡμεῖς;  
ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον  
καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ;*

[VI 4 14 16-17]

## Η Ψυχή και οι ατομικές ψυχές

*...ἀπολείται οὐδὲν τῶν ὄντων*

[IV 3 5 5-6]

Ἐχω επιχειρήσει ἕως ἐδῶ νὰ υποδείξω τοὺς τρόπους μέσα ἀπὸ τοὺς οὐσίους οὐ λόγος περὶ ἐνότητος καὶ ωραιότητος στὸν Πλωτῖνο παραπέμπει ἰσοδύναμα στὸ λόγο περὶ ἐνότητος καὶ ωραιότητος καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Θεώρησα τὸ Ἐν καὶ τὸ εἶναι ὡς μεταφυσικοὺς τόπους τοῦ κόσμου στὸ σύνολό του, δηλαδὴ ὡς σύνολα διαφορετικῆς δέσμης κατηγορημάτων. Ἡ ἐνότητα παρουσιάζεται ὡς ἐμμενές χαρακτηριστικὸ τοῦ κόσμου, οὐ οὐσίως ἀχρονικὰ ἀνάγεται στὴ μίᾳ ὑστατῆ ἀρχῇ του (ὅσο καὶ ἀν αὐτὸ ἀποτελεῖ σχῆμα οὐξύμωρο). ΓΙΑ τὸν ἀνθρώπο ἡ ἀρχὴ τῆς ἐνότητος μπορεῖ νὰ ἀποκαλυφθεῖ σὲ ἕνα τελικὸ στάδιο καὶ ὡς θέα, στὴν οὐσίᾳ μόνον ὁ ἀνθρώπος ὁδηγεῖται μέσῳ τῆς συνεχούς του προσπάθειας γιὰ γνῶση καὶ ἠθικὴ τελείωση. Ἡ ἐνότητα, με ἄλλα λόγια, ἀναδεικνύεται σὲ αἰτία ταυτοχρόνως καὶ ἀποτέλεσμα τῆς συνειδητότητας ποὺ συναντάται στὸν κόσμο, καὶ ἡ οὐσίᾳ συμβαίνει νὰ ταυτίζεται με τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση.<sup>114</sup> Ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση εἶναι συνείδηση ἐνός εαυτοῦ, δηλαδὴ μίᾳς ἐνοποιητικῆς ἀρχῆς<sup>115</sup> ὡς τέτοια καὶ αὐτὴ με τὴ σειρά τῆς ἐκβάλλει—χωρὶς νὰ χάνει τὴν ταυτότητά της—στὴν ὑψίστη ἀρχῇ τοῦ Ἐνός (τὸ οὐσίᾳ θὰ μπορούσε ἔτσι

<sup>114</sup> Τὸ θέμα θὰ με ἀπασχολήσει ὡς πρὸς τὶς λεπτομέρειές του στὰ ἐπόμενα ὑποκεφάλαια.

<sup>115</sup> WARREN 1964. 97.



να θεωρηθεί ως ο *Εαυτός*).<sup>116</sup> Αποτελεί δηλαδή ένα από τα δυνατά είδη της άχρονης στροφής από το αιτιατό στο αίτιο:

*...ἀλλ' ἦν αἰὲ ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἶον ἐγρήγορσις οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις αἰὲ οὔσα, ἔστιν οὕτως, ὡς ἐγρηγόρησεν.*

[VI 8. 16. 30-33]

Όσο για την ωραιότητα, αυτή παρουσιάζεται ως πρωταρχικό, μη αναγώγιμο χαρακτηριστικό του Είναι. Για να διασφαλιστεί η ενότητα των πάντων—η οποία υπό τους προσδιορισμούς του ωραίου παρουσιάζεται ως ο αδιαφοροποίητος χαρακτήρας της ωραιότητας του κόσμου—το μόνο σημείο αναφοράς που φαίνεται να διαθέτουμε είναι ο άνθρωπος, Συνεπώς, και εφόσον η σύζευξη ενότητας και ωραιότητας προσδίδει στον κόσμο όλη του τη μεταφυσική αντοχή, υπάρχει ένα ον του οποίου η τροπικότητα της ύπαρξης συμπίπτει με αυτή τη σύζευξη των μεταφυσικών τόπων. Η αλλιώς, απαντώντας στο πώς ο άνθρωπος είναι αποφαινόμεσθε και για το τι αποτελεί το απόλυτο και το απόλυτα ωραίο, σύμφωνα με τη φιλοσοφία του Πλωτίνου. Από τη μία, βλέπουμε ότι εκτός τούτων των προσδιορισμών δεν απομένει μάλλον τίποτε από όσα αποτελούν και μέρος του κόσμου γενικά.<sup>117</sup> Από την άλλη, δεν πρέπει να συμπεράνουμε ότι άνθρωπος και κόσμος κατά κάποιον τρόπο ταυτίζονται εκτασιακά, δηλαδή το σύνολο των προσδιορισμών που αποδίδουμε στον ένα είναι αποδοτέοι και στον άλλο. Η όποια ταύτιση (αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο) είναι αυτή της δυναμικής ανέλιξης του ενός μέσα στο, και μέσα από, το άλλο, η σχεδόν θαυματουργή αλληλοπεριχώρηση του μικρού και του μεγάλου, του κομβικού σημείου και του σύμπαντος—σχέση καθ' εαυτή τόσο χαρακτηριστική και επαναλαμβανόμενη στον Πλωτίνο:

*οἶα καὶ οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι πλάττουσι καὶ μορφοῦσι τὰ ζῶα οἶον μικροῦς τινὰς κόσμους.*

[IV 3 10. 11-13]

*...καὶ μέγα νομίζοντες τὸ αἰσθητὸν ἀποροῦμεν, πῶς ἐν μεγάλῳ καὶ τοσοῦτῳ ἐκείνη ἢ φύσις ἐκτείνεται. τὸ δέ ἐστι τοῦτο τὸ λεγόμενον μέγα μικρὸν ὃ δὲ νομίζεται μικρὸν, ἐκείνο μέγα...<sup>118</sup>*

[VI 4 2. 28-31]

Εξετάζοντας πλέον τον μεταφυσικό τρόπο του ανθρώπου δεν αναφερόμαστε μόνο στον άνθρωπο ως ον αλλά και στον κόσμο συνολικά, ο οποίος εκδιπλώνει και εκθέτει, τρόπον τινά, τις δυνατότητές του δια του ανθρώπου. Και οι δυνατότητες αυτές κατατάσσονται πρωταρχικά

<sup>116</sup> Βλ. O'DALY 1973, 82-94: η ατομική ψυχή σα να προσπερνά έτσι το Νου, στην αμεσότητα της Ενο-ποίησης. Ένα ερώτημα που τίθεται είναι το κατά πόσο το Εν ως ο Εαυτός μπορεί να κατέχει αυτοσυνείδηση, πράγμα που ίσως θα αποτελούσε διάσπαση ή διατάραξη της ενότητάς του.

<sup>117</sup> Εκτός, όπως είδαμε, από εκείνον τον "άλλον κόσμο", τρόπον τινά, του κακού, του σκότους, της ύλης. Ο μόνος ευκρινής προσδιορισμός του κόσμου αυτού είναι πως χρησιμεύει ως υπόστρωμα για τη φωτεινότητα του Ενός σε όλες του τις εκφάνσεις.

<sup>118</sup> «Αυτός ο κόσμος ο μικρός, ο μέγας» (: ο Οδυσσεάς Ελύτης σε επωδό του Άξιον Εστί).



υπό των κατηγοριών της ενότητας και της ωραιότητας στον άνθρωπο συνενώνονται οι καλοποιές ούτως ή άλλως δυνάμεις του κόσμου όλου.

Έχω μιλήσει έως τώρα για τον άνθρωπο γενικά, δηλαδή τον "απόλυτο" ή "πραγματικό" άνθρωπο, τον *αὐτοάνθρωπο* του Πλωτίνου.<sup>119</sup> Πρέπει στη συνέχεια να διαπιστωθεί πώς φτάνουμε με τα μέσα που μας παρέχει ο φιλόσοφος στον ατομικό άνθρωπο, ή, σε ένα ευρύτερο κοσμικό επίπεδο, ποια είναι η σχέση της Ψυχής ως υποστάσεως και των μερικών ψυχών.<sup>120</sup> Όπως θα δούμε, δεν πρόκειται στην πραγματικότητα για μία μετάβαση, αλλά για μία υπό νέους όρους εξέταση.<sup>121</sup> Διαπιστώνουμε δηλαδή ότι και σε αυτήν την περίπτωση η σχέση όλου-μέρους δεν είναι μία σχέση αθροιστικής ή ποσοτικής γενικά μερίκευσης. Σύμφωνα με την πλωτινική μεταφυσική, θα πρέπει να αναμένουμε εκείνη την ιδιαίζουσα συσχέτιση όπου στο μερικό συμπυκνώνεται το Όλον χωρίς απώλειες.<sup>122</sup>

*ἔστι γὰρ ἡ ψυχὴ χωρὶς πάντη οὔσα ἐκάστη οὐχ ἐκάστη,  
ὅταν δὲ διακριθῆ οὐ τόπω, ἀλλ' ἐνεργεία γένηται τὸ  
καθέκαστον...*

[VI 4. 16. 32-34]

Αυτή η θεμελιώδης αριστοτελική διάκριση του *ἐνεργεία* και του *δυνάμει* έρχεται έτσι από μία άλλη σκοπιά να φωτίσει το ζήτημα της εκπόρευσης, το οποίο βρίσκει εφαρμογή σε κάθε βαθμίδα της πλωτινικής μεταφυσικής, όταν θελήσουμε να την ορίσουμε σε αναφορά προς την αμέσως ανώτερη (ή κατώτερη)—και συνολικά δημιουργεί ένα γενικό απορροϊκό υπόδειγμα:

*...ἐξ ὧν ἔστι τὴν ἐνότητα μαθεῖν ἀπάντων τῆς ψυχῆς μιᾶς  
οὔσης.*

[IV 9. 3. 8-9]

Στην περίπτωσή μας; η ενότητα της Ψυχής του κόσμου δεν διασπάται από την ύπαρξη των επιμέρους ψυχών εάν ερμηνευτεί με βάση αυτήν

<sup>119</sup> Βλ. V 9. 13. 2' V 9. 14. 18' VI 5. 6. 11-12' VI 6. 8. 4-5' VI 7. 4. 17' VI 8. 14. 6-12. Θα δούμε και αλλού τη χρήση της αντωνυμίας *αὐτὸς* ως προσδιοριστικής του καθαυτοπραγματικού. Με άλλους όρους θα λέγαμε ότι υποδηλώνει την ιδέα από την οποία τα αντίστοιχα *καθέκαστον* εκπορεύονται και αντλούν. Και με όρους αναφερόμενους στο ξεχωριστό γεγονός της ανθρώπινης συνείδησης, θα λέγαμε ότι ο συγκεκριμένος άνθρωπος του χωροχρόνου αποτελεί μία από τις πολλές παράλληλες δυνατότητες της υπερσυνείδησης του πλωτινικού αυτοανθρώπου (πβ. WARREN 1964, 97).

<sup>120</sup> Θα παραλείψω αναγκαστικά το ζήτημα το σχετικό με τους άλλους ζώντες οργανισμούς και την ψυχικότητά τους.

<sup>121</sup> Όσον αφορά πάντως τη σχέση εαυτού-ψυχής, κατά τον GERSON 1994, 140 κ. εξ., ο ουσιώδης μεταφυσικός τόπος του αυτοανθρώπου (ως του πραγματικού εαυτού) διαφέρει από τον αντίστοιχο ψυχικό, καθότι ο τελευταίος παραπέμπει επιπλέον στη σωματικότητα. Αυτή όμως ακριβώς η συνεξέτασή τους στον Πλωτίνο είναι που μας επιτρέπει να μιλάμε για ενολογία και καλολογία (με την αισθητικότητα ως μεταβλητή της τελευταίας).

<sup>122</sup> Ένα χρήσιμο παραστατικό ανάλογο από τον σύγχρονο τεχνικό πολιτισμό θα ήταν η ολογραφία (θεωρητικός εισηγητής: Dennis Gabor, 1948, βραβείο Nobel Φυσικής, 1971). Η επαναφωτογράφιση μίας εικόνας δύο διαστάσεων με την επιπρόσθετη χρήση ακτίνων laser οδηγεί σε μία τρισδιάστατη απεικόνιση από κάθε τμήμα της οποίας είναι δυνατόν να αναπαραγάγουμε στο ακέραιο την ίδια ως έχει.



τη διάκριση.<sup>123</sup> Η Ψυχή περιέχει δυνάμει τις ψυχές, όχι ως αποσπάσιμα τμήματα, αλλά ως διαφορετικά κάθε φορά ενεργήματά της. Καθένα από αυτά είναι εξίσου αυθεντικό έκτυπο της ίδιας πηγής. Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα το οποίο ο ίδιος ο Πλωτίνος μας παρέχει για να αντιληφθούμε ότι δεν έχουμε να κάνουμε με ποσοτική μερίκευση, όπως τόνισα, αλλά με κατηγορήση ποιότητων. Οι ποιότητες, καθώς εδράζονται στο Όλον από όπου και πηγάζουν, δεν είναι δυνατόν να επιμερίζονται εφαρμοζόμενες στα καθέκαστα:

*...ἐπὶ τῶν ὁμοιομερῶν δταν λέγεται μέρος, κατὰ τὸν ὄγκον ἐστὶ τὸ μέρος, οὐ κατὰ τὸ εἶδος, οἷον τὴν λευκότητα οὐ γὰρ ἢ ἐν τῷ μορίῳ τοῦ γάλακτος λευκότης μέρος ἐστὶ τῆς τοῦ παντός γάλακτος λευκότητος, ἀλλὰ μορίου μὲν ἐστὶ λευκότης, μόριον δὲ οὐκ ἐστὶ λευκότητος ἀμέγεθες γὰρ ὄλως καὶ οὐ ποσὸν ἢ λευκότης.*

[IV 3. 2. 14-19]

Όπως το θέτει και ο Βιζυηνός,<sup>124</sup> υπάρχει ψυχή μορίων (η ίδια για όλα, θα προσέθετα) αλλά όχι μόρια ψυχής.

Στην παραλληλία αυτής της συσχέτισης αναφαίνεται και η αλληλοαναγωγή του πλωτινικού αυτοανθρώπου και του συγκεκριμένου ανθρώπου. Ο Πλωτίνος είναι σαφής:

*τὸ δὲ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος καὶ ὁ ἄνθρωπος ταυτόν*

[VI 3. 4. 17]

*καὶ ὁ Σωκράτης οὐκ αὐτὸς ἔδωκε τῷ μὴ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος τῷ Σωκράτει μεταλήψει γὰρ ἀνθρώπου ὁ τις ἄνθρωπος.*

[VI 3. 9. 27-30]

Νομίζω ότι τα δεδομένα αυτά περί ψυχής και ανθρώπου δεν μας επιτρέπουν να υποστηρίξουμε ότι έχουμε στον Πλωτίνο κάποια αποδοχή της ατομικής ανθρώπινης ψυχής ως ακέραιου μέρους του ιδεατού κόσμου. Είδαμε κάτι αντίστοιχο και όταν αναφερθήκαμε στην ιδέα της ωραιότητας και στη σχέση της με τα ωραία πράγματα. Το συμπέρασμα και πάλι δεν θα ήταν να πούμε ότι χάνεται για τον άνθρωπο η δυνατότητα της μεταφυσικής του αυτάρκειας, ή ότι πάσχει από κάποια κρίση μεταφυσικής ταυτότητας.<sup>125</sup> Διότι στο ατομικό διασώζεται το καθολικό κατά έναν

<sup>123</sup> Βλ. RICHTER 1968, 385 κ. εξ.

<sup>124</sup> BIZYHNOS 1995, 109-10.

<sup>125</sup> Κάτι τέτοιο, μαζί με την προβληματική της μετενσάρκωσης (στην οποία δεν κρίνω σκόπιμο να αναφερθώ) οδηγεί τον ΜΑΜΟ 1969, κυρίως 94-95, να υποθέσει τη σχεδόν μυστική πίστη του Πλωτίνου σε ιδέες εκάστων ανθρώπων. Όμως ο GERSON 1994, 74-76 τοποθετεί το ζήτημα ως εξής: η ρητή αναφορά που κάνει ο Πλωτίνος (βλ. V 7. 1) στις Ιδέες εκάστων πραγμάτων ερμηνεύεται ως αποδοχή τέτοιων Ιδεών μόνο για εκείνα τα ατομικά είδη τα οποία μετέχουν του Νου, αφενός αφετέρου, η διαφοροποίησή τους εντός του αισθητού κόσμου δεν απαλείφεται καθώς έχουμε τη μεσολάβηση μορφολογικών αρχών, λόγων.



τρόπο πλήρη το ατομικό δεν είναι τμήμα της ιδέας, αλλά αέναη και ακέραιη επανάληψή της εντός της κατώτερης μεταφυσικής βαθμίδας. Η εφαρμογή της ιδέας στα μερικά δεν την αποσυνθέτει απεναντίας, το Όλον εμφανίζεται σε καθένα από τα μέρη. Το καταλληλότερο παραστατικό υπόδειγμα είναι εδώ το ανθρώπινο σώμα και τα όργανά του: κάθε όργανο είναι διακριτό, δεν νοείται όμως ως τέτοιο εάν χωριστεί του σώματος.<sup>126</sup>

Η απόσταση, με άλλα λόγια, του μερικού και του γενικού στον Πλωτίνο δεν παύει ούτε στιγμή να συρρικνώνεται (αν όχι να εξαφανίζεται): παραμένει βεβαίως η πολλαπλότητα, η οποία εκ των πραγμάτων, καθώς αντικρίζουμε τον κόσμο, έρχεται να μας επιβληθεί κάθε φορά από την αρχή. Υπό το φως πια της ψυχολογίας, θα μπορούσαμε να ορίσουμε εκ νέου τη διαδικασία αυτήν της επαναλαμβανόμενης εξουδετέρωσης χρησιμοποιώντας την αναλογία της μεσολαβούσας βαθμίδας.<sup>127</sup> το Εν και η Ψυχή συναντώνται στο Νου· ο Νους και ο αισθητός κόσμος συναντώνται στην Ψυχή· η Ψυχή και τα αισθητά στις ατομικές ψυχές. Έτσι, είναι εξασφαλισμένο πλέον ότι η συγκεκριμένη ανθρώπινη ψυχή ουδέποτε μπορεί σε τελική ανάλυση να εκπέσει του Ενός.<sup>128</sup> Ακόμη, επιβεβαιώνεται ο διπλός ρόλος κάθε οντολογικής βαθμίδας, και του ανθρώπου ως ανήκοντος σε μία τέτοια βαθμίδα: ιδωμένη καθ' εαυτή αποτελεί αυτόνομο μεταφυσικό τόπο του κόσμου, ιδωμένη σε σχέση με τις υπόλοιπες μετατρέπεται σε τρόπο οντολογικής διάρθρωσης του κόσμου, με κεντρικό σημείο την ίδια, και με τελικό αποτέλεσμα τη διασφάλιση της ενότητας όλων.<sup>129</sup> Εντός της πάντοτε, δεν απόλλυται ούτε ο άνθρωπος, ούτε κανένα άλλο ον—ή ον ωραίο.<sup>130</sup> Η πολυπλοκότητα εργάζεται για λογαριασμό της δυναμικής αυτής αφανούς αρμονίας, η οποία διατρέχει συνέχοντας τον κόσμο:

...δσα τὰ καθέκαστα, τοσοῦτοι καὶ οἱ λόγοι.

[V 7. 3 4-5]

(Έτσι, ο κάθε άνθρωπος δεν είναι αντίγραφο της Ιδέας του όπως το πορτραίτο του Σωκράτους είναι αντίγραφο του πραγματικού Σωκράτους· η αισθητικότητα παραμένει πάντοτε αναπόσπαστη συνιστώσα της ουσίας.)

<sup>126</sup> Πβ. HEGEL, *Werke...*, Band 13, σ. 203.

<sup>127</sup> Πβ. FIELDER 1982, 88.

<sup>128</sup> Και η πλατωνική θεωρία της ανάμνησης είναι περιττή: BLUMENTHAL 1971, 62.

<sup>129</sup> Κατά τον GURTNER 1988, κυρίως 11 κ. εξ., η πλωτινική ψυχολογία θέτει, απεναντίας, υπό ερώτηση τη μεταφυσική αυτή ενότητα, καθώς στην πραγματικότητα έχουμε μία σύμφυση του πλατωνικού και του αριστοτελικού διαχωρισμού των ψυχών: η δυνατότητα μίας τέτοιας αποδόμησης της πλωτινικής ψυχολογίας είναι ασφαλώς θεμιτή, αλλά στο βαθμό που απομακρυνόμαστε από την ενότητα πρέπει κατά πάσα πιθανότητα να απομακρυνόμαστε και από τον Πλωτίνο. Για παράδειγμα, ο BLUMENTHAL 1972, 364, καταλήγει επί του θέματος στο ότι ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί μεν τον Αριστοτέλη, κατά τρόπο όμως που ο ίδιος ο Σταγειρίτης ποτέ δεν θα μπορούσε να αποδεχτεί.

<sup>130</sup> Βλ. I 6. 6. 17-18:

...τὸ κάλλος αὐτῆ [ψυχῆ] οἰκείον καὶ οὐκ ἀλλότριον, διὸ τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχῆ.



αἱ δὲ ἀρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς τὰς φανερὰς  
ποιήσασαι καὶ ταύτη τὴν ψυχὴν σύνεσιν καλοῦ λαβεῖν  
ἐποίησαν, ἐν ἄλλῳ τὸ αὐτὸ δεῖξασαι.<sup>131</sup>

[I 6. 3 28-31]

<sup>131</sup> Σε σχόλιο της έκδοσης της πρώτης εννεάδας του Πλωτίνου, σσ. 267-68, ο ΚΑΛΛΙΓΑΣ παραπέμπει στην ανάλογη ρήση του Ηρακλείτου:  
*ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων*

[DK, Ηράκλειτος (22). B. 54]



## Οι υποτυπώσεις της ωραιότητας εντός του κόσμου

καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα,  
 ὅσα οὕτω λέγεται [ὡς καλὰ]  
 ψυχὴ ἤδη ποιεῖ  
 [I 6. 6. 29-30]

Απομένει όμως ακόμη η ανάγκη έρευνας σχετικά με το τι είναι αυτό που διαφοροποιεί τις καθέκαστον ψυχές, πώς δηλαδή ο κάθε άνθρωπος—όντας ο αυτοάνθρωπος του Πλωτίνου—είναι σίγουρα και ένα ξεχωριστό ον, ή ύπαρξη, ή πρόσωπο. Αν δεχτούμε το συμπέρασμα του Blumen-thal,<sup>132</sup> ο Πλωτίνος στην πραγματικότητα δεν μας παρέχει το απαραίτητο υλικό για να μιλήσουμε για τον τρόπο διαφοροποίησης των ψυχών, ή για τον τρόπο της "καθόδου" των. Το γεγονός όμως αυτό μπορεί ακριβώς να συνιστά και έναν όρο θεωρητικής ελευθερίας ως προς τις δυνατές ερμηνείες της πλωτινικής ψυχολογίας, εντός του πλαισίου πάντοτε της ενολογικής και καλολογικής μεταφυσικής του φιλοσόφου.

Ποια είναι λοιπόν η Ελένη, και γιατί—ή πώς—είναι τόσο ξεχωριστά ωραία; Από πού αντλεί το ευκλεές κάλλος της;

*πόθεν δὴ ἐξέλαμψε τὸ τῆς Ἑλένης τῆς περιμαχήτου κάλλος;*

[V 8. 2. 9-10]

Το ερώτημα αναπόφευκτα μας στρέφει προς την εξωτερική μορφή. Έχουμε δει ότι τα αισθητά μετέχουν του κάλλους στο βαθμό που διαμορφώνονται, στο βαθμό δηλαδή που αποκτούν μορφή. Συνεπώς κάθε αισθητό, ως κατέχον κάποια μορφή, είναι κάτοχος του κάλλους. Ο βαθμός μέθεξης είναι εδώ κομβικής σημασίας έννοια, γεγονός που άφησα απαρατήρητο προηγουμένως. Είναι λοιπόν άραγε αλήθεια ότι ως κριτήριο της ωραιότητας του κάθε ανθρώπου—τ. έ. της κάθε ψυχής—πρέπει να θέσουμε το βαθμό επιτυχούς ή λιγότερο επιτυχούς διαμόρφωσης της αισθητής του εμφάνισης από την ωραιότητα; Και, εφόσον είδαμε ότι η ωραιότητα υποδειγματοποιείται χωρίς έλλειμμα σε όλα τα (ωραία) όντα, κατά πόσον διασώζεται αυτή η ιδιότητά της όταν λάβουμε υπόψιν την από φαινομενικής πλευράς ανομοιογένεια των ίδιων των όντων;

Μπορεί να θεωρηθεί ότι διατυπώνοντας έτσι το ερώτημα θεματοποιώ ένα λόγο για την ωραιότητα της εμφάνισης του ανθρώπου, και έναν άλλο λόγο για την ωραιότητα της ψυχής του. Ο άνθρωπος είναι βέβαια η ψυχή του, η ψυχή του όμως συμπεριλαμβάνει και το κατ' αίσθησιν και η ενότητα δεν χάνεται από τον ορίζοντα της ύπαρξής του. Θα ήταν σκόπιμο να αναφέρω εδώ παρενθετικά ότι τίθεται στην έρευνα ένα θέμα σχετικά με το κατά πόσο είναι ο Πλωτίνος ένας δυϊστής φιλόσοφος—στη συνάφεια πάντοτε τῆς σχέσης ψυχής-σώματος. Έχει υποστηριχθεί ότι ο Πλωτί-

<sup>132</sup> BLUMENTHAL 1971, 55.



νος είναι ο πρώτος φιλόσοφος πριν τον Descartes ο οποίος επιχειρεί να υψώσει ένα «επιστημολογικό παραπέτασμα» μεταξύ νου και σώματος. Παρότι και σε αυτό το θέμα ο Πλωτίνος άλλη μία φορά ωθεί τον πλατωνισμό στα όριά του, γενικά—όπως όλοι οι αρχαίοι Έλληνες—δεν μπορούμε να πούμε ότι αμφισβητεί την εγγενή σχέση νου και αισθητών δεδομένων του κόσμου.<sup>133</sup> Αυτή η σχέση σωματοψυχικής εξάρτησης συναντάται πράγματι τουλάχιστον από τον Πλάτωνα<sup>134</sup> ως τον Ποσειδώνιο.<sup>135</sup> Ακόμη μία ελαφρώς διαφορετική σκοπιά, Πλωτίνος και καρτεσιανισμός φέρονται να συναντώνται στην εξέταση της εσωτερικότητας του ανθρώπου, εξέταση που παίρνει τη μορφή της προτροπής προς τη θέαση του εαυτού. Στον Πλωτίνο όμως (όπως θα φανεί στη συνέχεια) το θέαμα του εαυτού αποτελεί μία προοπτική του θεάματος του κόσμου.<sup>136</sup> η επιστημολογική προβληματοθεσία δεν είναι ο χώρος δραστηριοποίησης του φιλοσόφου. Εν ολίγοις, ο καθηγητής Clark συνοψίζει το θέμα παρατηρώντας ότι κάθε «πλατωνιστής-δυϊστής» διαφέρει θεμελιωδώς από τον Descartes κατά το ότι δεν μπορούμε να νοήσουμε το σώμα ως άμοιρο ψυχής.<sup>137</sup>

Συμπερασματικά, χρειάζεται να αναδιατυπώσω το προηγούμενο ερώτημα ως εξής: Τι είναι η ωραιότητα της φανερής μορφής, και πώς σχετίζεται κατ' ανάγκην αυτή η ωραιότητα με εκείνη που εκ προοιμίου κατέχει η εν γένει ψυχή; Θα εξετάσω την εμφανή ωραιότητα (η οποία είναι πάντοτε έκφανση της συνολικής ψυχικής ωραιότητας) υπό το πρίσμα του βαθμού μέθεξης, όπως ανέφερα (και όχι σε αντιδιαστολή, π. χ., με κάποιον άλλο, υποτιθέμενα ανώτερο τύπο ωραιότητας). Κάποια δηλαδή σώματα ή πρόσωπα δύσκολα χαρακτηρίζονται ως ωραία, κάποια υπό προϋποθέσεις, κάποια άλλα σχεδόν πάντοτε. Θα φανεί ότι η μεταβλητή που κάνει δυνατή μία τέτοια κατηγοριοποίηση είναι εκείνη που αναφέρεται στη διάσταση της εν χρόνω παρουσίας των σωμάτων και των προσώπων.

(α)

Είναι χαρακτηριστικό στον Πλωτίνο ότι κανείς άνθρωπος δεν είναι τόσο άσχημος ώστε να βρίσκεται εκτός της ωραιότητας, ή αλλιώς εκτός του καλοποιού λόγου:

καὶ ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ "τί" εἶναι, τὸ δ' ἀποτελεσθὲν ἐν σώματος φύσει εἶδωλον δὲ τοῦ λόγου ποιόν τι μᾶλλον εἶναι.

[VI 3. 15. 29-31]

Αλλά ακόμη και η όποια σχετική ασχήμια της εμφάνισης δεν προεξοφλεί την ασχήμια του ανθρώπου. Εδώ έχουμε φυσικά το αειθαλές παράδειγμα του Σωκράτους, ο οποίος, αν και σιληνόμορφος, είναι ο πλέον

<sup>133</sup> DILLON 1990, 20. Αναφέρεται εκτενώς σε εργασία του E. Emilsson.

<sup>134</sup> Ο ROBINSON 1998, 87-88, εύστοχα παραπέμπει στον *Τίμαιο*, 87 d.

<sup>135</sup> Βλ. ΚΑΡΑΜΗΛΤΖΑΚΗ-ΠΕΡΛΙΚΗ 1998, 9, 275, 365, όπου τονίζεται ότι στον Ποσειδώνιο έχουμε την επιβίωση μίας μακράς παράδοσης, η οποία συνδυάζει όλες τις λεγόμενες σωκρατικές σχολές, καθώς και τον Αριστοτέλη (δηλαδή ουσιαστικά όλη την αρχαία φιλοσοφία).

<sup>136</sup> Πβ. RAPPÉ 1999, 269-70.

<sup>137</sup> CLARK 1999, 276-79.





όμορφος και αξιέραστος των ανθρώπων παρομοιάζεται από τον εγκωμιαστή Αλκιβιάδη με τους Σιληνούς των μαρμαρογλυφείων, οι οποίοι κρύβουν στην εσωτερική τους κόχη αγάλματα θεών.<sup>138</sup> Ο Σωκράτης αποτελεί την ακραία περίπτωση, η οποία αρκεί για να κλονίσει τα όποια υποθετικά μεταφυσικά θεμέλια της εμφανούς ωραιότητας.

(β)

Ωστόσο, δεν είναι όλες οι περιπτώσεις το ίδιο ανατρεπτικές. Συνήθως βρίσκουμε τρόπους να εφαρμόζουμε διάφορα κριτήρια για την εκάστοτε ωραιότητα της ανθρώπινης μορφής, έστω και αν αυτήν καθ' εαυτήν δεν μπορούμε να την απολυτοποιήσουμε, να την εκλάβουμε ως αναλλοίωτη ποιότητα, ή σύνολο τέτοιων ποιότητων:

*σώματα μὲν γὰρ τὰ αὐτὰ ὅτε μὲν καλά, ὅτε δὲ οὐ καλά φαίνεται...*

[I 6. I. 14-15]

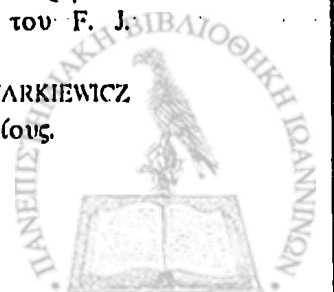
Για παράδειγμα όμως, φαίνεται ότι οι κανόνες συμμετρίας ασκούν μία αδιαμφισβήτητη έλξη, καθώς είναι δυνατό να χρησιμοποιηθούν για τη θεμελίωση κριτηρίων, τρόπον τινά, μέτρησης. Το να χρησιμοποιήσουμε αρχές της γεωμετρίας για να κωδικοποιήσουμε το σχήμα της μορφής υποσχεται την επίφαση μίας αδέκαστης εγκυρότητας. Έτσι, η ωραιότητα—και κατεξοχήν η ωραιότητα του ανθρώπινου προσώπου—υποτίθεται ότι ανευρίσκεται στη συμφωνία των επιμέρους χαρακτηριστικών με τους κανόνες που θέτουν οι άξονες συμμετρίας, η ισότητα μεγεθών και η ισότητα των μεταξύ τους αποστάσεων. Ξεκινώντας από αυτήν ως ακλόνητη βάση, υποτίθεται ότι είμαστε σε θέση να διατυπώσουμε στατιστικού τύπου βεβαιότητες για τις ιδιότητες στις οποίες παραπέμπει. Διότι η εξέταση της συμμετρικότητας είναι άλλο, και άλλο η αποτίμηση της ωραιότητας. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι η προσέγγιση της ωραιότητας με μέτρο τη συμμετρικότητα συσχετίζει σχεδόν αυθαίρετα τα δύο μεγέθη. Πρόκειται για μία διαδικασία παρόμοια με αυτήν που ακολουθεί, ως πούμε, η νεώτερη επιστήμη της εγκληματολογίας η μόνη διαφορά είναι ότι εκεί τα γεωμετρικά μεγέθη της ανθρώπινης (κρανιακής) ανατομίας συσχετίζονται με εγγενείς τάσεις της συμπεριφοράς του.<sup>139</sup>

Ακόμη πάντως και από την αρχαιότητα η αποδοχή των κανόνων συμμετρίας ήταν καθολική,<sup>140</sup> και ιδιαίτερη η σημασία της, όπως ξέρουμε,

<sup>138</sup> Πλάτων, Συμπόσιον, 215 a 6-b 3.

<sup>139</sup> Η σύγχρονη εγκληματολογία (βλ. τη σχετική εργασία των SAVITZ-TURNER-DICKMAN 1977) δεν έχει παραιτηθεί από αξιώσεις επιστημονικής εγκυρότητας. Υπάρχει βέβαια το προηγούμενο της ανεπιτυχούς τελικά ανατομικο-βιολογικο-γενετικής θεωρίας του Cesare Lombroso (τέλη 19<sup>ου</sup> αιώνα). Ωστόσο—έστω και μειώνοντας (ή μάλλον, καλύτερα, επειδή μειώνει) τις απαιτήσεις της για συνεκτική ερμηνεία όλου του ανθρώπινου ψυχισμού—η σύγχρονη εγκληματολογία μπορεί να βρίσκει ερεθίσματα σε άλλα θεωρητικά παραδείγματα εντός της ιστορίας της (όπως στη φρενολογική θεωρία του F. J. Gall—αρχές 19<sup>ου</sup> αιώνα).

<sup>140</sup> Βλ. τα σχόλια της έκδοσης του ΚΑΛΛΙΓΑ, σσ. 258, 261-62. Ο ΤΑΤΑΡΚΙΕWICZ 1980, 222 ανάγει τη σημασία της συμμετρικότητας της μορφής στους Πυθαγορείους.



για τους Στωικούς,<sup>141</sup> οι οποίοι χρονικά βρίσκονται και εγγύτερα στον Πλωτίνο. Σαφέστατο χαρακτηριστικό των κανόνων αυτών είναι ότι βρίσκουν εφαρμογή σε καθετί το εξωτερικό, από τη στιγμή που καθετί το εξωτερικό διαθέτει κάποιο μέγεθος δεν ενδιαφέρεται η συμμετρία για το εάν το αντικείμενο του οποίου την υλικότητα οργανώνει χαρακτηρίζεται ή όχι το ίδιο από κάποια οργανικότητα.<sup>142</sup> Ανόργανο ή οργανικό, κάθε υλικό σώμα υπόκειται στην αξιολόγηση βάσει κριτηρίων συμμετρίας, εφόσον ως τέτοιο συναπαρτίζεται από, ή είναι διαιρετό σε συστατικά μέρη. Για τα μέρη αυτά δεν μπορούμε να πούμε ότι είναι κατ' ανάγκην αυτόνομα, διότι οι δυνατότητες διαίρεσης—όπως και οι γεωμετρικές δυνατότητες χάραξης αξόνων συμμετρίας—οδηγούν σε απείρως διαφορετικά σύνολα διαφορετικών μερών. Είναι λοιπόν κάλλιστα δυνατόν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των συστατικών μερών ουδεμία σχέση να φέρουν προς την ωραιότητα του σώματος ως συνόλου, υπό την έννοια του ότι τα πεδία αναφοράς τους είναι ασύμπτωτα: και η θεωρία δεν μας υποδεικνύει πώς θα ήταν δυνατή μία συσχέτισή τους—απλώς την παραδέχεται. Επιπλέον δε, η απεριόριστη απλότητα των δυνατών γεωμετρικών συστατικών μπορεί να αποκρούει κάθε αισθητηριακό (πόσο μάλλον καλλολογικό) προσδιορισμό. Εκ πρώτης όψεως λοιπόν, ο Πλωτίνος φαίνεται να σφάλει όταν ισχυρίζεται ότι

*...εἶπερ ὅλον, καὶ τὰ μέρη καλὰ εἶναι*

[I 6. 1. 28-29]

Διότι αντιλαμβανόμαστε ότι μία τέτοια απαίτηση της λογικής τυπολογίας που αναφέρεται στη σχέση όλου-μερών δεν μπορεί να υποστηριχθεί από τα δεδομένα των γεωμετρικών αρχών της συμμετρίας. Έτσι, στην πραγματικότητα δεν είναι δυνατόν με αυτόν τον τρόπο ούτε να αποδεχτούμε, αλλά ούτε και να απορρίψουμε τη συμμετρία ως πιθανή συνιστώσα της ωραιότητας.<sup>143</sup>

Έχω όμως αρχίσει την εξέταση σχετικά με εκείνα τα σώματα, και ειδικότερα τα ανθρώπινα πρόσωπα, τα οποία δεν στέκονται μαζί με τον σιληνόμορφο Σωκράτη στο όριο της ωραιότητας (και οπωσδήποτε εκτός της *α-σχημίας*), αλλά τα οποία μπορεί να παρουσιάζονται ως ωραία κάποτε—υπό όρους. Οι όροι αυτοί ενδεχομένως να περιλαμβάνουν τους κανόνες συμμετρίας η αποδοχή τους είναι θεμιτή λόγω μη επαρκών στοιχείων για την απόρριψή τους.

Σύντομα όμως αντιλαμβανόμαστε ότι

*...καὶ τῆς αὐτῆς συμμετρίας μενούσης ὅτῃ μὲν καλὸν τὸ αὐτὸ πρόσωπον, ὅτῃ δὲ μὴ φαίνεται...*

[I 6. 1. 37-38]

Εφόσον λοιπόν το συμμετρικό αναφέρεται στη διάταξη των μερών που συναπαρτίζουν την ολότητα του προσώπου, και εφόσον το πρόσωπο δεν αλλάζει, δεν γίνεται άλλο, γιατί να αλλάζει η ωραιότητά του; Διότι η

<sup>141</sup> Για μία εκτεταμένη αντιπαραβολή χωρίων από τον Πλωτίνο και τους Στωικούς, βλ. GRAESER 1972. Σε σχέση με τη συμμετρία: σ. 62.

<sup>142</sup> Πβ. HEGEL, *Werke...*, Band 13, σσ. 180-82, 324.

<sup>143</sup> Βλ. ANTON 1964, 236-37.



εμπειρική μας αποτίμηση της αισθητικότητας μας πληροφορεί ότι όντως η ωραιότητα του κάθε προσώπου κυμαίνεται.

Η πρώτη εύλογη απάντηση είναι φυσικά ότι η συμμετρία φαίνεται τελικά να μην είναι ο πρωτεύων ή αποφασιστικός παράγων της ωραιότητας. Διότι αν και η ωραιότητα αλλάζει, τα μέρη στα οποία αναφέρεται η εκάστοτε καθορισμένη συμμετρικότητα δεν μπορεί να αλλάζουν. Έτσι, η πρώτη δεν μπορεί να συναρτάται αποκλειστικά από τη δεύτερη:

*διὸ καὶ ἐνταῦθα φατέον μᾶλλον τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τῇ  
συμμετρίᾳ ἐπιλαμπόμενον ἢ τὴν συμμετρίαν εἶναι καὶ τοῦτο  
εἶναι τὸ ἐράσμιον. διὰ τί γὰρ ἐπὶ μὲν ζῶντος προσώπου  
μᾶλλον τὸ φέγγος τοῦ καλοῦ, ἴχνος δ' ἐπὶ τεθνηκότος καὶ  
μήπω τοῦ προσώπου ταῖς σαρξὶ καὶ ταῖς συμμετρίαις  
μεμαρασμένον; καὶ τῶν ἀγαλμάτων δὲ τὰ ζωτικώτερα  
καλλίω, κἂν συμμετρότερα τὰ ἕτερα ἢ; καὶ αἰσχίων ζῶν  
καλλίων τοῦ ἐν ἀγάλματι καλοῦ;<sup>144</sup>*

[VI 7. 22. 24-32]

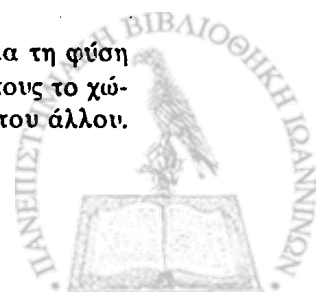
Τι σημαίνει όμως να πούμε ότι η ωραιότητα αλλάζει; Αλλάζει το πρόσωπο ή ο τρόπος που το αντικρίζουμε; Εφόσον εδώ εξετάζουμε την ωραιότητα ως εγγενή ιδιότητα του προσώπου, μπορούμε να αφήσουμε κατά μέρος τις διαφοροποιήσεις οι οποίες οφείλονται στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των αισθητηρίων μας οργάνων. Διακνύμενοι, επί παραδείγματι, στο τρόπο ανάκλασης του φωτός, στα λοιπά αισθητηριακά δεδομένα του περιβάλλοντος, στη σχετική θέση του υπό εξέταση αντικειμένου: όλα αυτά κάνουν κατά μία έννοια το αντικείμενο (ή το πρόσωπο) να αλλάζει. Καθώς όμως έχουμε τρόπους να τα ελέγχουμε,<sup>145</sup> μπορούμε και να ορίσουμε για το αντικείμενο μία βέλτιστη κατάσταση, κατά την οποία εκδηλώνονται στην ευρύτερη δυνατή έκταση οι καλλολογικοί του προσδιορισμοί.

Απομένει να δούμε πώς αλλάζει πλέον εσωτερικά το ίδιο το πρόσωπο, ή το σώμα, ως οργανική ενότητα (όπως υποδεικνύει ο Πλωτίνος στο αμέσως προηγούμενο χωρίο). Γιατί—ακόμη και αν τα γεωμετρικά ποσά παραμείνουν αμετάβλητα, ακόμη και αν το μέρος εκείνο του κόσμου το οποίο καταλαμβάνουν ειδωθεί υπό σταθερές συνθήκες—υπάρχουν εκείνα τα πρόσωπα που άλλοτε μας προσκαλούν σε, και άλλοτε μας απομακρύνουν από την ωραιότητα. Αυτή η έννοια της εσωτερικής αλλαγής είναι ό,τι απομεινεί αφού θα έχουμε θεωρήσει τους εξωτερικούς παράγοντες ως αμετάβλητους, ή αφού θα έχουμε κοιτάξει δύο πανομοιότυπα αντικείμενα υπό τα ίδια εξωτερικά δεδομένα. Πρόκειται, εν ολίγοις, για την αλλαγή που αναφέρεται στη διάσταση του χρόνου. Έως εδώ μόνο χωρικά έχω αναφερθεί στην ανθρώπινη μορφή<sup>146</sup> παρά ταύτα, μία πα-

<sup>144</sup> Η πιθανότητα κάποιου βαθμού εξάρτησης πάντως ούτε και εδώ αποκλείεται. Η ωραιότητα μπορεί να μεταβάλλεται λόγω της επίδρασης επιπρόσθετων παραγόντων μαζί με την επίδραση της συμμετρικότητας—η οποία έτσι δεν εξοβελίζεται αναγκαστικά.

<sup>145</sup> Όπως θα μας έλεγε, φέρ' ειπείν, ένας επαγγελματίας φωτογράφος (και ιδιαίτερα του κινηματογράφου).

<sup>146</sup> Γνωρίζουμε ότι το επικρατούν σήμερα επιστημονικό υπόδειγμα για τη φύση και τις διαστάσεις του σύμπαντος στο οποίο εκτείνεται θεωρεί ως αλληλένδετους το χώρο και το χρόνο, κατά τρόπο μάλιστα που ο ένας να αποτελεί και το μέτρο του άλλου.



ράλληλη χρονική διάσταση της ψυχικής πραγματικότητας είναι κάτι που έχει ήδη υπονοηθεί, όταν αναφέρθηκα στη σχέση της Ψυχής και των επιμέρους ψυχών ως σχέση του *δυνάμει* και του *ἐνεργεία*.<sup>147</sup> Θέτοντας τώρα εκ νέου υπό εξέταση αυτή τη σχέση, ανακαλύπτουμε ότι στον Πλωτίνο το *ἐνεργεία* μπορεί να οριστεί ως τμήμα του χρόνου ο οποίος καταλαμβάνεται δυνητικά από το *δυνάμει* (και που τα όριά του δεν μπορούν, σε τελική ανάλυση, να προσδιοριστούν). Η διαδικασία που οδηγεί από το *δυνάμει* στο *ἐνεργεία* δεν ισοδυναμεί με υποκατάσταση, ή άρση, του πρώτου από το δεύτερο. Το *ἐνεργεία* προσλαμβάνει κάτι από την ετερότητα την ως προς το *δυνάμει* και καθίσταται αυτό που είναι—όχι όμως πάντοτε, ούτε κατ' ανάγκην, ούτε στον ίδιο βαθμό (κατά τη διάρκεια της πορείας):

*τὸ μὲν δὴ δυνάμει τοιοῦτον ὥσπερ ὑποκείμενόν τι πάθεισι καὶ μορφαῖς καὶ εἶδεσιν, ἃ μέλλει δέχεσθαι καὶ πέφυκεν ἢ καὶ σπεύδει ἔλθειν, καὶ τὰ μὲν ὡς πρὸς τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πρὸς τὰ χείρω καὶ λυμαντικὰ αὐτῶν, ὧν ἕκαστον καὶ ἐνεργεία ἐστὶν ἄλλο.*

[II 5. 1. 29-34]

*εἰ δὴ οὕτως, οὐ τὸ δυνάμει γίνεται ἐνεργεία, ἀλλ' ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος πρότερον ἐγένετο τὸ ἐνεργεία ὕστερον. καὶ γὰρ αὐτὸ ἐνεργεία ὄν τὸ συναμφοότερον, οὐχ ἢ ὕλη, τὸ δὲ εἶδος τὸ ἐπ' αὐτῇ.*

[II 5. 2. 8-12]

Ὡς προς το Νου το *ἐνεργεία* ονομάζεται Ψυχή. Ὡς προς την Ψυχή, ψυχή. Και ως προς την ψυχή σώμα. Η ατομική δηλαδή ψυχή δεν παύει να διοχετεύει την οικεία της παραγωγική ορμή στο σώμα, σε αναλογία προς το Νου και την Ψυχή.<sup>148</sup> Αυτή η αναλογία φανερώνει αυτομάτως το λόγο, ο οποίος εφαρμοζόμενος στην χρονικά απροσδιόριστη έκταση του παντός την επιμερίζει, και μορφοποιεί τα επιμέρους καθιστώντας τα *ἐνεργεία* και κινούμενα εντός του. Στο δικό μας επίπεδο αναφοράς, τέτοια είναι και τα σώματα (διότι για τις υποστάσεις η χρονική απροσδιοριστία μπορεί να τεθεί ως η απουσία της διάστασης του χρόνου):

*ἔσται γὰρ ὁ λόγος οὗτος [ἀνθρώπου, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος] δηλωτικὸς τοῦ ἐσόμενου, οὐχ οἶος ὄν φαμεν αὐτοάνθρωπος [...] οὐδὲ γὰρ εἶδους ἐστὶ τοῦ ἐνίλου, ἀλλὰ τὸ συναμφοότερον δηλῶν, ὃ ἐστὶν ἤδη. [...] λόγους χρῆ λαμβάνειν...] ὅσοι τὸ τί ἦν εἶναί [Ἀριστοτέλους, Μετὰ τὰ Φυσικά, 1029 b 13] ἀξιοῦσιν ἐφ' ἑκάστου ὀρίζεσθαι...*

[VI 7. 4. 16-17, 19-20, 26-27]

Το να απομονώσουμε εδώ τις δύο αυτές συμπαντικές συνιστώσες δεν αποτελεί κανένα σχόλιο για την πιθανή μεταξύ τους σχέση. Εδώ τα συμφραζόμενα είναι ανστηρώς τα εξής: *ακόμη και εάν αποδεχτούμε ότι οι χωρικοί προσδιορισμοί από μόνοι τους αρκούν για να συγκροτηθεί η ωραιότητα κάποιας συμμετρικότητας, οι χρονικοί προσδιορισμοί δεν αποσύρονται.*

<sup>147</sup> Βλ. το προηγούμενο υποκεφάλαιο.

<sup>148</sup> Πβ. ΒΙΖΥΗΝΟΣ 1995, 167-68.



Και γνωρίζουμε πλέον ότι αυτός ο λόγος είναι ο ίδιος που παράγει και την ωραιότητα (...ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους..., V 8. 1. 35-36). Η ωραία μορφή του σώματος αποτελεί—όταν παρουσιάζεται—μία υπόδειξη ότι το κάλλος έχει αρκούντως εισχωρήσει στην ύλη.<sup>149</sup> Για άλλη μία φορά λοιπόν (όπως είδαμε για το ωραίο της τέχνης, φέρ' ειπείν) η προσπάθειά μας να καθορίσουμε σημεία αποχωρισμού του αισθητού και του υπεραισθητού στον Πλωτίνο αποτυγχάνει.

Συμπερασματικά: κάποια από τα σώματα στην έγχρονη παρουσία τους, και μέσα από την πορεία των εξωτερικών και εσωτερικών αλλαγών που ο χρόνος συνεπιφέρει, εμφανίζονται άλλοτε λιγότερο και άλλοτε περισσότερο ωραία, κατά το βαθμό που υπόκεινται στην καθολική καλοποιό δύναμη ή

...ὡς δυνατὸν αὐτοῖς μεταλαβεῖν...

[I 6. 6. 31-32]

Ο ρόλος των κανόνων συμμετρίας τον οποίο στην αρχή υπέθεσα ως εύλογα σημαντικό και στη συνέχεια ως απλά πιθανό, μεταβάλλεται τώρα περισσότερο σε ένα επιφαινόμενο: προηγείται η ωραιότητα, και η συμμετρικότητα μπορεί να έπεται, μπορεί και όχι.<sup>150</sup> Έτσι, μία "εγκληματολογικού τύπου" προσέγγιση της αισθητικότητας της ανθρώπινης μορφής δεν βρίσκει κανένα έδαφος.

Αυτό που επιβεβαιώνεται είναι η ωραιότητα ως δυνατότητα για τον άνθρωπο· αλλά δεν γνωρίζουμε ακόμη γιατί αυτή η δυνατότητα δεν απεικονίζεται πλήρως στην αισθητή μορφή, ή πώς η μετάληψη (βλ. το αμέσως προηγούμενο χωρίο) του καλοποιού λόγου στην πληρότητά του υποσκελίζει την αποσπασματικότητα της αισθητοποίησής του.

(γ)

Έτσι λοιπόν η ωραία Ελένη παραμένει να μας κοιτάζει περιπαικτικά μέσα στην αυταρέσκεια της άμεμπτης ομορφιάς της. Εφόσον αποτελεί μία τόσο ακέραιη υποδειγματοποίηση της ωραιότητας, αδιάσπαστης από κάθε μειωτική επίδραση, τι είναι αυτό που μας αποτρέπει από το να την ακολουθήσουμε πιστά σαν την Ιδέα του ωραίου καθ' εαυτήν, η οποία ως τέτοια αποτελεί έναν κατεξοχήν ασφαλή οδηγό προς το Εν; Εάν η αισθητή ωραιότητα αποτελεί και το μέτρο κατά το οποίο τα σώματα έχουν διαπλαστεί από το ιδεατό κάλλος, λογικά θα πρέπει τα πραγματικά και αδιαλείπτως ωραία σώματα να κατέχουν το προνόμιο της εγγύτερης δυνατής συγγένειας με το ύψιστο της Ιδέας και του Ενός.

Θα παραλείψω το γεγονός ότι η Ωραία Ελένη δεν είναι ανθρωπίνως δυνατό να υπήρξε ποτέ (όπως ο Σωκράτης υπήρξε μάλλον άπαξ). Πότε ακριβώς ήταν πιο ωραία—πριν βρεθεί στην Τροία ή μετά;<sup>151</sup> Ο Ευρι-

<sup>149</sup> Ο. π., 112-13.

<sup>150</sup> Είναι σημαντικό να υπογραμμίσω ότι, ακόμη και στην περίπτωση της ανόργανης ύλης, ο συγκροτησιακός παράγοντας μίας έστω ελάχιστης βαθμίδας στην κλίμακα της ωραιότητας παραμένει αυτή καθαυτή η κατοχή μορφής. Δεν έχουμε ενδείξεις για να υποστηρίξουμε ότι εδώ ο ρόλος της συμμετρικότητας είναι αναβαθμισμένος.

<sup>151</sup> Υπάρχει ένα ερώτημα για τη σχέση του σώματος με τον εαυτό του, δηλαδή για την ταυτότητα του σώματος μέσα στον βιολογικό χρόνο. Έχουμε ένα σώμα; Και ποιο; Ο Πλωτίνος θα προσπερνούσε: είμαστε ένα ον. Ο οικείος λόγος της ψυχής και της



πίδης στο ομώνυμο δράμα του παρουσιάζει μία γήινη, χαρούμενη σύζυγο που ξανασυναντά τον Μενέλαο. Σχεδόν τη λυπόμαστε που ήταν μόια της να γίνει άλλο ένα ανθρώπινο θύμα της θεϊκής δολοπλοκίας.<sup>152</sup> Και σχεδόν τη θαυμάζουμε, εάν της καταλογίσουμε το ελαφρυντικό της αγάπης για την οποία αφήφησε τα πάντα—αν και η ωραιότερη των ανθρώπων και θα μπορούσαμε να την υμνήσουμε, όπως η Σαπφώ.<sup>153</sup>

Πέρα από όλα αυτά, αποδεχόμαστε την Ελένη ως τη μυθοποιημένη εικόνα του ιδανικά ωραίου ανθρώπου. Ο Στησίχορος τυφλώθηκε όταν ύβρισε την ίδια την Ελένη ως πρόσωπο υπαρκτό, και χρειάστηκε να γράψει μία παλινωδία προκειμένου να ξαναβρεί το φως του.<sup>154</sup> εκεί πλέον *περιμάχητον* καθίσταται απλά το φτωχό *είδωλον* της Ελένης (όχι η ίδια). Μάλλον όχι απρόσμενα, σύμφωνα και με τον Πλωτίνο, τέτοιες εικόνες μπορεί δυστυχώς να είναι τόσο απατηλές όσο ελκυστικές, όπως οι έντονες ηδονές εγκυμονούν και πόνο:

*τὸ δὲ θάμβος ἔχει καὶ ἔκπληξιν καὶ συμμιγῆ τῷ ἀγλύνοντι  
τὴν ἡδονήν. καὶ γὰρ αὐτὴ καὶ ἔλκει ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ τοῖς οὐκ  
εἰδότας, ὡσπερ ἀπὸ πατρὸς τὸ ἐρώμενον*

[V 5. 12. 34-37]

Και μπορεί να αποδειχθεί άνθρακες ο θησαυρός

*οἶον εἰ χρυσοῦς ἔμψυχος εἶη, εἶτα ἀποκρουσάμενος ὅσον  
γεηρὸν ἐν αὐτῷ [...] ὡς οὐδὲν ἄρα ἔδει αὐτῷ κάλλους  
ἐπακτοῦ ἐνθιμοῖτο...*

[IV 7. 10. 47-48, 50-51]

Δεν πρέπει όμως να καταλογίσουμε στο φιλόσοφο άλλον έναν τρόπο απόδοσης του αισθητού ως απατηλού. Το αισθητό δεν τίθεται σε παρένθεση ωσάν κάποια ατυχής παρεμβολή στην ιδανικότητα ενός "πραγματικότερου" κόσμου, διότι μεταλαμβάνει (καθώς είδαμε πολλαχώς) της ιδανικότητάς του: ακόμη και ο χρυσός του προηγούμενου παραθέματος είναι έμψυχος. Η απατηλότητα δεν είναι μία αποπροσανατολιστική, ψευδής ιδιότητα, αλλά μία πρόσκληση απομάκρυνσης η οποία μας *έλκει ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ*. Ως τέτοια, είναι εξίσου πραγματική και εξίσου αναγκαία: για να φτάσουμε στο αγαθό πρέπει προηγουμένως να συνειδητοποιήσουμε ότι βρισκόμαστε σε απόσταση από αυτό. Και η πορεία μας για την κατάκτησή του περνά από επιπλέον στάδια τα οποία υπερβαίνουν

---

ύλης, ο οποίος συγκροτεί την πραγματικότητα του συγκεκριμένου ανθρώπου (όχι του *αὐτοανθρώπου* ως είδους) δηλώνει πάντοτε το *συναμφότερον*—υπογραμμίζοντας τη διάσταση του χρόνου (βλ. προηγουμένως VI 7. 4. 16-17, 19-20).

<sup>152</sup> Βλ. τα γενικά σχόλια (επιλογικό μέρος) της έκδοσης: Euripides. *Helena*. Edited with commentary and general remarks by A. Y. Campbell. Liverpool University Press, 1950.

<sup>153</sup> Βλ. απόσπασμα 16, *Greek Lyric I*. With an English translation by D. A. Campbell. (The LOEB Classical Library.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press / London: William Heinemann Ltd., 1982, 66.

<sup>154</sup> Βλ. αποσπάσματα 192-93, *Greek Lyric III*. Edited and translated by D. A. Campbell. (The LOEB Classical Library.) Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1991, 92-97. (Ευχαριστώ την καθηγήτρια κ. Γ. Αποστολοπούλου για την υποδείξη των στίχων αυτών.) Πβ. επίσης τους στίχους του Γ. Σεφέρη που παρατίθενται στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.



την αισθητικότητα, όπως για παράδειγμα από την πράξη. Από την πράξη πάλι εκκινούμενοι διαθέτουμε δύο δυνατότητες είτε να αναχθούμε στο αγαθό, είτε να βυθιστούμε στο αισθητό:

*εί δὲ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν ἀγαπήσας καλὸν τὰς πράξεις  
αἰρεῖται ἀπατηθεὶς τοῖς ἴχνεσι τοῦ καλοῦ, γεγοήτενται τὸ  
περὶ τὰ κάτω καλὸν διώκων*

[IV 4 44 25-27]

Το αισθητό όμως δεν μπορεί να συνταχθεί με την τυφλότητα—η οποία κατά περίπτωση δύναται να χαρακτηρίζει την πράξη. Εκκινούμενοι από την πρωταρχική, τη φωτεινή ωραιότητα του αισθητού, αφουγκραζόμαστε μόνο ένα κάλεσμα, αυτό της ανόδου: προκαλούμαστε να το ακολουθήσουμε.

Κλείνοντας το θέμα της καλλολογικής διάστασης των σωμάτων, πρέπει να τονιστεί ότι η διάσταση αυτή αναφέρεται εκεί όπου, και όταν, η πορεία της ψυχής συναντά το καθέκαστον αισθητό. Το ανθρώπινο σώμα, ως ένα τέτοιο αισθητό, κινείται επίσης στη (χωρο)χρονική διάσταση. Η ιδιάζουσα επάλληλη τοποθέτηση των δύο αυτών επιπέδων (η οποία συνιστά και τον τρόπο διατήρησης της ενοποιητικής αρχής) μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η συνάντηση του σώματος και του κάλλους επιτυγχάνεται ως στιγμή, ή ως σύνολο στιγμών της έγχρονης κίνησης του σώματος εντός του ωραίου κόσμου. Είδαμε τις δύο ακραίες πιθανές περιπτώσεις. Το σωματόμορφο υλικό του Σωκράτους αποτυγχάνει να αποκαλύψει την υφιστάμενη ωραιότητα, αλλά η ψυχή του (η οποία ούτως ή άλλως κατοικεί εξ ορισμού με τις υπόλοιπες μέσα στην ωραιότητα) εξαντλεί τις δυνατότητές της για συμπόρευση με αυτήν. Η θρυλούμενη ωραιότητα της Ελένης εξαντλείται σημειακά στην αισθητή της μορφή και η δυνατότητα της ανοδικής πορείας δεν ενεργοποιείται: ο χρόνος που της δόθηκε κατασπαταλάται, για να επαναληφθεί ο λόγος του ποιητή:

*Κάπου σ' ένα γειτονικό δωμάτιο μια ωραία  
γυναίκα ξοδευόταν μες  
στον καθρέφτη.<sup>155</sup>*

Συνήθως ο καθένας άνθρωπος, ιδωμένος αποσπασματικά από ένα σημείο του έγχρονου βίου του, δεν συμβαίνει να είναι ούτε Σωκράτης ούτε Ελένη—ή είναι λίγο Σωκράτης και λίγο Ελένη. Γι' αυτό και ο επίδοξος προσωπογράφος αισθάνεται ότι πρέπει να αναπαραστήσει τα πρόσωπα "κολακευοντάς" τα, ή μάλλον προσθαφαιρώντας αυτό που δεν φαίνεται (αλλά είναι το ιδανικά πραγματικό) σε αυτό που φαίνεται (αλλά είναι το ανεπαρκώς πραγματικό). Και μάλιστα ακριβώς έτσι πρέπει να κάνει:<sup>156</sup> οι συγκυρίες της πραγματικότητας του βίου κατά το πέρασμα των αλλεπάλληλων τμημάτων του χρόνου κάνουν συχνά το σωματικό να αδρανεύει ε-

<sup>155</sup> Τάσος Λειβαδίτης. *Τα χειρόγραφα του φθινοπώρου*. Αθήνα: Κέδρος, 1990<sup>6</sup> (=1990). Ποίημα «Ο Χρόνος», σ. 74.

<sup>156</sup> Πβ. HEGEL, *Werke...*, Band 13, σσ. 22, 207, και Band 14 (δεύτερος τόμος των *Παραδόσεων περί Αισθητικής*), σσ. 144-45.



μπρός στην ωραιότητα της ψυχής.<sup>157</sup> Ο καλλιτέχνης εδώ, ως εξίσου ισχυρή πηγή αισθητικότητας, έρχεται σαν άλλος ιπποκρατικός γιατρός να απαλύνει την απώλεια ισορροπίας μεταξύ φυσικού και έμψυχου, ή μεταξύ της υφιστάμενης ωραιότητας (η οποία είναι δεδομένη για όλα τα όντα) και του βαθμού φανέρωσής της (στο κάθε ον). Κατανοούμε έτσι πολύ καλύτερα αυτό που παραδίδει ο Αριστοτέλης

*Ἐπει δὲ μίμησις ἐστὶν ἡ τραγωδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμῆσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφήν, ὁμοίους ποιοῦντες, καλλίους γράφουσιν.*

[Περὶ Ποιητικῆς, 1454 b 8-11]

<sup>157</sup> Γεγονός που αφήνει από άλλη οδό ανοιχτή τη θεωρητική δυνατότητα των παραψυχολογικών φαινομένων (ως περίπτωσης συναφούς με τη μαγεία και τις θεουργίες). Πβ. JUNG 1970, 411-12: η ύλη ως ένα υπόστρωμα που υπερβαίνει το βιοχημικό και αποκτά ψυχικές ιδιότητες (προς την επίτευξη του ιδανικού του *unus mundus*).





## Ο άνθρωπος και η συνείδηση του εαυτού

...τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς

ἐν πεποιηστές.

[V 8. 11. 32-33]

Ο Νάρκισσος θέλει να είναι και Σωκράτης και Ελένη (ενώ εκπροσωπεί τον άνθρωπο που—όπως είδαμε—δεν μπορεί να είναι ολοκληρωτικά κα- νένας από τους δύο).

Ο ναρκισσισμός εφαρμόζεται εδώ καταρχήν ως ένα εννοιολογικό υπόδειγμα για την απόδοση της αυτοαναφορικότητας, της κίνησης προς τον εαυτό και της εξέτασης του εαυτού. Η αναφορά στο μύθο δεν είναι πλέον πραγματολογική, αλλά ερμηνευτικά γόνιμη.<sup>158</sup>

Η εκ πρώτης όψεως εξήγηση του μύθου του Ναρκίσσου μας παρα- πέμπει αβίαστα στο ον εκείνο που παρασύρεται από την ωραιότητά του και παραδίδεται στην έλξη της, με αποτέλεσμα την εξουδετέρωση του πο- λυδιάστατου χαρακτήρα της ύπαρξής του. Ο Νάρκισσος γοητεύεται από την ωραιότητά του και καθίσταται αιχμάλωτός της—δηλαδή ένα ον α- πλώς και μόνο ωραίο. Τελικά, ως θεία τίσιν, πληρώνει με το χαμό του την απερίσκεπτη προσήλωση στο απατηλό και φευγαλέο αισθητό:

...ἡμεῖς δὲ τῶν ἔνδον οὐδὲν ὄραν εἰθισμένοι οὐδ' εἰδότες τὸ  
ἔξω διώκομεν ἄγνοοῦντες, ὅτι τὸ ἔνδον κινεῖ ὥσπερ ἂν εἴ-  
τις τὸ εἶδωλον αὐτοῦ βλέπων ἄγνοῶν ὅθεν ἦκει ἐκεῖνο  
διώκοι.

[V 8. 2. 32-35]

Καταδιώκοντας την ομορφιά του στο αντικαθρέφτισμά της πνίγε- ται μέσα στο υγρό είδωλό του:

...τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὃ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ  
μὴ ἀφιεῖς οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς  
σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῷ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ἐν Ἄιδου  
μένων καὶ ἐνταῦθα κάκει σκιαῖς συνέσται.

[I 6. 8. 12-16]

Η απόδοση αυτή, χωρίς να χάνει την αναμφίλεκτη ευλογοφάνεια και εγκυρότητά της, δεν αποκλείει ευρύτερες φιλοσοφικές προεκτά- σεις—όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε ακολουθώντας τις νύξεις του πλωτινικού κειμένου. (Όπου βέβαια δεν αναφέρεται καν το όνομα του Ναρκίσσου, αλλά *ça va sans dire*. Εξάλλου, το όνομα καθ' εαυτό δεν απο- τελεί συστατικό στοιχείο των στερεοτυπικών μοτίβων του μύθου.)

<sup>158</sup> Πβ., ως παράδειγμα, HUTCHEON 1984, κυρίως 8 κ. εξ. Με αρχική αναφορά στον Freud, ο ίδιος μύθος χρησιμοποιείται ως υπόδειγμα για μία ανάλυση της αυτοανα- φορικότητας που χαρακτηρίζει θεμελιωδώς όλη την «μεταλογοτεχνία» της μεταμοντέρ- νας εποχής. Επίσης, βλ. υποσημείωση 37.



Αγνοεί λοιπόν ο Νάρκισσος την ουράνια πηγή της πραγματικής ωραιότητας; Ο Πλωτίνος δεν αναπαράγει το μικρό δράμα ενός φιλάρεσκου όντος απλώς, αλλά μας παρέχει στοιχεία που επιτρέπουν μία λιγότερο οφθαλμοφανή ερμηνευτική εκδοχή. Ο Νάρκισσος δεν σπαταλά ανοήτως τον εαυτό του και τις μεταφυσικές δυνατότητες του έγχρονου βίου εμπρός από ένα είδωλο, αλλά έλκεται από αυτό το αντικαθρέφτισμά του, θέλει να βρεθεί όσο το δυνατόν εγγύτερα, να ταυτιστεί με αυτό. Καταδιώκει το είδωλό του και δεν ικανοποιείται από την άπραγη θέασή του. Δηλαδή το σημείο όπου θέλει να μεταβεί βρίσκεται με κάποιον τρόπο πέρα από το αισθητοποιημένο κάλλος, και το γεγονός αυτό το αντιλαμβάνεται—αλλιώς θα έχαιρε αυτόρεσκα εντός της αισθητής του μορφής (όπως η Ελένη του μύθου). Με άλλους όρους, ο Νάρκισσος γνωρίζει ότι αυτό που βλέπει πρέπει να είναι το ίχνος μίας άλλης, πληρέστερης ομορφιάς, η οποία (σε αναλογία προς κάθε Ιδέα)

*...ἔστιν ἔν τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς οὕτως, ὅτι ἔστιν ἔν τι οἶον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς αὐτό.*

[VI 5. 6. 10-11]

Η αναγνώριση και μόνο της ωραιότητας μέσα στο αισθητό αποτελεί και μία ανάκληση της εν γένει ωραιότητας της ψυχής. Το αισθητό φέρει τη σφραγίδα του ιδεατού (ή, αλλιώς, είναι ίχνος του), και η συναίσθηση του γεγονότος αυτού γεμίζει το Νάρκισσο με ορμή και τον παρασύρει μαζί με το μερικό και δια του μερικού μπορεί να βρει το ολόκληρο:

*...ὅ τι ἂν ἴδῃ [ἢ ψυχῇ] συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτύχεται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμιμνήσκειται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς.*

[I 6. 2. 8-11]

Και φυσικά η ιχνοτυπική σχέση δεν σταματά παρά μόνο με την τελική αναγωγή στην ενότητα του κόσμου συνολικά:

*ἄλλ' ἔστι καλλίων [Οὐρανὸς/ Ἐν] καὶ ταύτης [ψυχῆς], ὅτι ἴχνος αὐτῆ αὐτοῦ...*

[V 8. 13. 13-14]

Γι' αυτό και ο Νάρκισσος όχι απλά με το σώμα, τῆ δὲ ψυχῇ καταδίεται (I 6. 8. 13-14) στα βάθη του νοητοῦ ειδώλου του. Και ως τέτοιο, δεν αποτελεί δική του μόνο εικόνα, μα και γενικά εικόνα της ωραιότητας καθ' εαυτής. Συνάγεται εν τέλει ότι την εικόνα τούτη έχει ερωτευτεί,<sup>159</sup> και υποφέρει γι' αυτήν:

*...πάσχουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ περὶ τὰ μὴ ὀρώμενα πᾶσαι μὲν, ὡς εἰπεῖν, μᾶλλον μέντοι αἱ τούτων ἐρωτικώτεροι...*

[I 6. 4. 18-19]

Έτσι ο έρωτας, η σωκρατική πλέον κίνηση προς τον εαυτό,<sup>160</sup> γίνεται ταυτοχρόνως και κίνηση προς την Ψυχή και το Εν<sup>161</sup>—όπου το έδαφος, θα λέγαμε, της κίνησης αποτελείται από την ωραιότητα:

<sup>159</sup> Πβ. CHARLES-SAGET 1985, 99.

<sup>160</sup> Πβ. την ετιμολογία της λέξης "έρως".

<sup>161</sup> Πβ. BEIERWALTES 1986, 306.



*...είκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει ἀφείς δὲ τὴν εἰκόνα  
καίπερ καλλὴν οὖσαν εἰς ἓν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας  
ἔν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφητὶ  
παρόντος...*

[V 8. 11. 3-6]

*πᾶν δὲ ὃ τις ὡς θεατὸν βλέπει ἔξω βλέπει. ἀλλὰ χρὴ εἰς  
αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἔν καὶ βλέπειν ὡς  
αὐτόν...*

[V 8. 10. 39-41]

Ο Νάρκισσος αποτελεί μία ιδιαίτερη—ευλογημένη αλλά και καταραμένη μαζί—περίπτωση του έρωτα για τον εαυτό, καθώς συνδυάζει, όπως είδαμε, τα γνωρίσματα του Σωκράτους και της Ελένης. Μία άλλη παρόμοια περίπτωση έρχεται να φωτίσει ο τραγικότερος των μυθιστορηματικών ηρώων του Oscar Wilde. Ο Dorian Gray χάνεται επίσης κατά την κίνησή του να βρει τον εαυτό, γιατί νομίζει ότι τον έχει βρει μέσα στη στασιμότητα: "σκοτώνοντας" το γερασμένο του πορτραίτο, χωρίς να το περιμένει σκοτώνει το αειθαλές του σώμα, όπου είχε επιτύχει να παραμένει εκτός του χρόνου. Προφανώς ο Dorian Gray δεν είχε ακούσει τον Πλωτίνο:

*"οὐ γὰρ ἀρκεῖ φέρειν ὃ ἡ φύσις εἰδῶλον ἡμῖν περιτέθεικεν",  
ἀλλὰ καὶ εἰδῶλου εἰδῶλον συγχωρεῖν αὐτόν ἀξιούν  
πολυχρονιώτερον καταλιπεῖν ὡς δὴ τι τῶν ἀξιοθεάτων  
ἔργων;*

[Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου 1. 7-9]

Η στατικότητα των αισθητῶν εἰδώλων ως απομάκρυνση από τη διαμεσολαβημένη μεταφυσική αντοχή των πραγματικῶν μορφῶν μπορεί να στοιχειοθετηθεῖ με πολλοὺς τρόπους. Ο χαμός του Ναρκίσσου σηματοδοτεῖ ακριβῶς αὐτὴν τὴν απεγνωσμένη προσπάθεια για διάσπαση τῆς στατικότητας του αισθητοῦ. Εάν το αισθητό εἶναι απατηλό, αὐτό οφείλεται στο ὅτι στερεῖται τῆς δυνατότητας να κινεῖται διαλεκτικὰ ἐντὸς του χρόνου: εἶναι ἀνά πάσα στιγμή το ἴδιο με αὐτό που φαίνεται.

Εάν λοιπόν ο κάθε ἄνθρωπος θέλει τὴν ἀνάλογη προσπάθειά του να διαγράφεται πιο ελπιδοφόρα, θα πρέπει να διανοίξει μία οδὸ ανταπόκρισης με το πρόσωπο που εἶναι (καὶ ὄχι απλῶς φαίνεται) ο εαυτός του—συνδυαζόμενη με τὴν ἀντίστοιχη προσπάθεια διασύνδεσής του με τὰ ἄλλα πρόσωπα.<sup>162</sup> Καὶ κάτι τέτοιο παραπέμπει τελικὰ ὄχι σε ἓνα σύμπαν των εξαρτημένων εἰδώλων, ἀλλὰ σε ἓνα σύμπαν των προσώπων που βλέπουν καὶ βλέπονται. Ο συνήθης ἄνθρωπος, ο οποίος δύναται να εἶναι ἀρκούντως ωραῖος σωματικὰ καὶ ψυχικὰ, προσπαθεῖ διαρκῶς να δεῖ τον ωραῖό του εαυτό, ἀφοῦ ἔχει τὴν τύχη ἢ τὴν ατυχία να μὴ διαθέτει ὡς δεδομένο κανένα πλήρες στατικό ἴχνος του:

<sup>162</sup> Εἶναι χαρακτηριστικὸς ἐπ' αὐτοῦ ὁ ζωγραφικὸς πίνακας του John William Waterhouse (1849-1917) «Ἠχώ καὶ Νάρκισσος» (1903: βικτωριανὸς κλασικισμὸς με ἐπιρροές ἀπὸ τὴ σχολὴ των προ-ραφαηλιστῶν ἓνα ἀπὸ τὰ σημαντικὰ ἐκθέματα τῆς Walker Art Gallery του Liverpool). Αναπαριστὰ ἐκεῖνη τὴν ἐκδοχὴ του μύθου που θέλει τὸ Νάρκισσο να κωφεύει ἀκόμη καὶ στο κάλεσμα μίας πανέμορφης νύμφης ἢ φωνὴ τῆς σα να μὴ βρίσκει κανένα να τὴν ακούσει καὶ ἐπαναλαμβάνεται εἰς μάτην, στο κενό: εἶναι ἡ Ἠχώ.



...μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν  
ἄγαλμα... [Πλάτων, Φαῖδρος, 252 d 7]<sup>163</sup>

[I 6. 9. 13]

Αυτή η επικέντρωση στη μέριμνα για τον εαυτό έχει καταρχήν μεγάλη σημασία για την ιστορία της φιλοσοφίας γενικά. Στον Πλωτίνιο παρουσιάζεται για πρώτη φορά το ερώτημα το αναφερόμενο στον εαυτό ως συνείδηση της ψυχικότητας και της νοητικότητας—με τρόπο μάλιστα που αποτελεί προτύπωση της νεώτερης εποχής.<sup>164</sup> Πέραν τούτου, το ερώτημα για τον εαυτό έχει φυσικά κάτι το καννιβαλιστικό, κάτι που απομακρύνει από την κοινωνικότητα των προσώπων και επικεντρώνεται στην ομφαλοσκόπηση του προσώπου.<sup>165</sup> Και μπορεί να πάρει πολλές μορφές. Στην περίπτωση του εκάστοτε φιλοσόφου, επί παραδείγματι—η οποία μας αφορά αμεσότερα—θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο έρωτας για τον εαυτό υποδειγματοποιείται ως μία διαφορετικού επιπέδου κίνηση: μέσα από το φιλοσοφικό λόγο ως άλλο καθρέφτη θεάται το είδωλο του διαχρονικού σοφού που θα ήθελε να είναι ο ίδιος. Όλοι όμως οι ερωτικοί άνθρωποι (δηλαδή κατά βάση όλοι οι άνθρωποι) μπορούν να αναχθούν στον έρωτα για τον εαυτό ή τον Ένα Εαυτό, από όποιο σημείο κι αν επιλέξουν να ξεκινήσουν—αφού το αναγνωρίσουν ως ίχνος ατόφυο της ατόφυας ωραιότητας (όχι δηλαδή θέτοντας τον έρωτα για τον εαυτό ως την κινητήρια δύναμη).<sup>166</sup> Και όλοι οι καλλιτέχνες—άνθρωποι (πιθανόν και πάλι όλοι οι άνθρωποι) μπορούν να φέρουν στο φως τέτοια ίχνη της ωραιότητας, τα οποία θα ακολουθήσουν οι ίδιοι και οι άλλοι:

ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ ὁ  
ἐρωτικὸς ἀνακτέοι.

[I 3. 1. 9-10]

Ὡς πρόσωπα λοιπόν που βλέπουν και βλέπονται, οι άνθρωποι δοκιμάζουν κάθε στιγμή τις δυνατότητές τους και τη μεταφυσική ερωτική τους ορμή, από την οικεία τους θέση εντός του (μεταφορικά) ερωτικού κόσμου. Στην πορεία όπου αυτή η ορμή οδηγεί, τα δεδομένα φαίνεται επιπλέον να εμπλουτίζονται ποικιλοτρόπως. Αφενός, κάθε ανθρώπινο πρόσωπο ως φυσική, ψυχική και νοητική ύπαρξη περνά από διαφορετικά στάδια μέσα στο χρόνο του βίου, κατά τα οποία αποκαλύπτει και έλκεται από την ωραιότητα στις πολυπληθείς ιχνοτυπικές της υποδειγματοποιήσεις. Ο κίνδυνος απώλειας της ταυτότητάς του μέσα σε μεταβλητές συνθή-

<sup>163</sup> Σε αυτό το (πλατωνικής προέλευσης) χωρίο παραπέμπει ο O'DALY 1973, 83, αντλώντας με τη σειρά του από σχόλιο του R. Harder στην έκδοσή του των Έννεάδων (*Plotinus Schriften*. Hamburg, 1956-71).

<sup>164</sup> BEIERWALTES 1997, 298.

<sup>165</sup> Πβ. CAVELL 1987, 143, 149, 152, 165.

<sup>166</sup> Αυτή η ερωτική πορεία σαφώς παρουσιάζει αναλογία με εκείνη του πλατωνικού Συμποσίου. Ωστόσο—και εφόσον θα θέλαμε να επισημάνουμε τις διαφορές—ενώ εκεί είχαμε (παρα)δείγματα ωραίων πραγμάτων που δέχονται την ωραιότητα ως κατηγορούμενο, στον Πλωτίνιο έχουμε ίχνη της ωραιότητας που υπόκεινται στα κατηγορήματα της οντολογίας, είναι δηλαδή υπό ορισμένες συνθήκες διακριτά πράγματα. Ίσως έτσι ο Πλωτίνιος να αποφεύγει πιο ανώδυνα τα διλήμματα που αναφέρονται στη σχέση ομορφιάς και σαρκικού έρωτα: η ωραιότητα του καθέκαστον και η αγαθότητα είναι πιο απεριχωρήτως συσχετίσιμα.



κες ετεροκαθορισμού είναι μία άλλη όψη της ερωτικής πορείας ως δοκιμασίας των δυνάμεων του ενός προσώπου:

...ἀγνοοῦμεν ἔν ὄντες, ὅλον πρόσωπα εἰς τὸ ἔξω πολλά,  
κορυφὴν ἔχοντα εἰς τὸ εἶσω μίαν.

[VI 5. 7. 9-11]

Αφετέρου, λέγοντας ότι το πρόσωπο βλέπει, εννοείται ότι τα μάτια βλέπουν. Και μολονότι αποτελούν ένα σημείο μόνο του κόσμου, ο κόσμος όλος διηθείται δια μέσου των. Συνεπώς, τα μάτια είναι στην πραγματικότητα ο τρόπος με τον οποίο ο κόσμος βλέπει τον εαυτό του:

...ὄρασιν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως, ὡς ταὐτὸν τῷ ὄρατῶ

[V 8. 11. 22]

Και γι' αυτό κάθε πρόσωπο στέκει ως ισότιμη πύλη εμφάνισης του κάλλους και της ενότητας. Ἡ αλλιώς, η διάκριση σε πολλά πρόσωπα εκπίπτει. Τα μάτια του ενός προσώπου βλέπουν ότι και τα μάτια κάθε άλλου. Λέγεται συχνά ότι τα μάτια αποτελούν την έδρα της ψυχής,<sup>167</sup> ή ότι το βλέμμα αποδίδει περιεκτικά όλη την ανθρώπινη ομορφιά.<sup>168</sup> Για την πλωτινική μεταφυσική της θέας κάτι τέτοιο αποτελεί άμεση συνέπεια. Μέσα στην άπλετη φωτεινότητα του κόσμου τα πρόσωπα παύουν να είναι διακριτά όχι ως όψεις τώρα του ίδιου προσώπου, αλλά ως καταργηθείσες ατομικές υπάρξεις λόγω της κατάργησης κάθε μεταξύ τους απόστασης.<sup>169</sup>

Αυτός ο κόσμος διαφοροποιείται έντονα από τον διχασμένο κόσμο της ψυχανάλυσης, παραδείγματος χάριν, όπου—αν και στόχος είναι η συνειδητοποίηση του σκοτεινού ασυνειδήτου, και, ως εκ τούτου, ο φωτισμός του—κάθε ανάδυση των στοιχείων του εαυτού αποτελεί, αντιδιαλεκτικά θα λέγαμε, ανεπανόρθωτο πλήγμα για τη συνειδητότητα.<sup>170</sup> Γι' αυτό και μία πρόχειρη ερμηνεία του μύθου του Ναρκίσσου τον θέλει να χάνεται μέσα στο υγρό βάθος του σκοτεινού εαυτού του.<sup>171</sup> Ακόμη όμως και μία "ηπιότερη", ή πιο προωθημένη, ψυχαναλυτική προσέγγιση δεν μπορεί να απαλλάξει την ολότητα της ψυχής από τα συγκρουσιακά δεδομένα: είναι πάντοτε αυτά που κινούν την ψυχή μέσα από ασυνεχή στάδια, των οποίων τα ίχνη ποτέ δεν διαβρώνονται ολοκληρωτικά από το χρόνο.<sup>172</sup> Αν λοιπόν ταυτίσουμε αυτήν την κινητήρια δύναμη με τον έρωτα, ο έρωτας συλλαμβάνεται ως η παράλογη, αντιδιαλεκτική ιστορία των αναπόφευκτων συγκρούσεων της ψυχής.

<sup>167</sup> Πβ. HEGEL, *Werke...*, Band 13, σ. 204 και Band 14, σ. 21.

<sup>168</sup> Πβ. FRAISSE 1983, 58-59. Όλη η γαλλόφωνη βιβλιογραφία είναι ως προς τα συναφή θέματα επηρεασμένη από τον P. Hadot. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris, 1973.

<sup>169</sup> Βλ. CHARLES-SAGET 1985, κυρίως 98, 101: για εμάς που ζούμε σε έναν αδιαφανή σύγχρονο κόσμο τα πρόσωπα συνεχίζουν να διαλέγονται και να (αυτο)εξετάζονται. Για την αρχαιοελληνική αντίληψη ωστόσο, αυτή η επικράτεια της αδιαφάνειας και των σκιών ταυτίζεται με κάποιον άλλον, κάτω κόσμο· και ο εκεί παρασυρμένος Νάρκισσος σκιαίς συνέσται: Γδ. 8. 15-16.

<sup>170</sup> Αναφέρομαι εδώ στον JUNG 1970, 422.

<sup>171</sup> Νερό, Νύχτα = Ασυνείδητο· βλ. ό. π.

<sup>172</sup> Πβ. ΚΛΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ 1998, κυρίως 104.



Από την άλλη, η αρχαιοελληνική άποψη του Πλάτωνα, για παράδειγμα, διασώζει τη λογικότητα του έρωτα, έστω και αν τον αποδεχτούμε ως (ένθεη) *μανία*.<sup>173</sup> Όσο για την αρχαιοελληνική άποψη του Πλωτίνου, αυτή μας επαναφέρει στη λογικομεταφυσική αρχή: ο άνθρωπος που ζητά κατά την πορεία του βίου του να γνωρίσει εκείνον τον ωραίο του εαυτό (προς τον οποίο διάκειται, ως εκ τούτου, ερωτικώς), βρίσκεται κάθε φορά εκ νέου να διακονεί την ενότητα του κόσμου, υπό την σκέπη της οποίας λαμβάνει ζωή και πορεύεται. Αναζητώντας τον εαυτό ταυτόχρονα τον πλάθει κατά τους κανόνες της ωραιότητας, οι οποίοι τον καθοδηγούν προσελκύοντάς τον. Η ωραιότητα ταυτίζεται έτσι με τον επιτυχημένο τρόπο του ζην και του αναζητείν.<sup>174</sup>

Ας συνοψίσω τον τρόπο κατά τον οποίο ο άνθρωπος του Πλωτίνου βρίσκει την ωραιότητα στην πληρότητά της (είτε σωματική, είτε ψυχική, είτε νοητική), δεδομένου ότι δεν ξεκινά από τις καλύτερες των προϋποθέσεων (το αισθητό μπορεί πιο εύκολα, λόγω της φύσης του, να παραπλανά και να υπερτιμάται, ενώ το ψυχονοητικό μπορεί να επικαλύπτεται και, ως εκ τούτου, να υποτιμάται):

Ως ύπαρξη εντός του χρόνου είναι προορισμένος να βαδίζει τη μεταφυσική απόσταση που τον χωρίζει από την κατάκτηση της ενότητας μέσα στην ωραιότητα: και αυτή η πορεία ισοδυναμεί με την εύρεση και την επίγνωση του εαυτού, ή με την υποκατάσταση του κόσμου από το πρόσωπο που τον κοιτά:

*ἐπει καί, όταν καὶ αὐτοὶ [ἡμεῖς] καλοὶ, τῷ αὐτῶν εἶναι, αἰσχροὶ δὲ ἐπ' ἄλλην μεταβαίνοντες φύσιν καὶ γινώσκοντες μὲν ἑαυτοὺς καλοὶ, αἰσχροὶ δὲ ἀγνοοῦντες.*

[V 8. 13. 19-22]

Καθώς η εύρεση του εαυτού διαμεσολαβείται από την ανίχνευση του κόσμου στο σύνολό του, το *γνώθι σαυτόν*, ο οδηγητικός χρησμός του Σωκράτους, λαμβάνει το πραγματικό του νόημα: γνώση του εαυτού σημαίνει γνώση του κόσμου όλου και του εαυτού μέσα από τον κόσμο. Η αναπομπή στο ερώτημα για τον εαυτό σαφώς και δεν έχει μετατρέψει τον άνθρωπο σε ένα αυτιστικό ον, διότι ο εαυτός ανευρίσκεται μόνο κατά την πορεία εντός του κόσμου και αυτή η πορεία παραμένει πάντοτε πορεία προς το Εν δια του Ωραίου.

Γίνεται τώρα κατανοητός εκείνος ο άλλος χρησμός που μας παραδίδει ο Οβίδιος—του Τειρεσία για το Νάρκισσο: θα ζήσει πολλά χρόνια μόνο «εάν δεν γνωρίσει τον εαυτό του»,

... *'si se non noverit'*...<sup>175</sup>

<sup>173</sup> Πβ. ΣΩΛΩΜΟΥ-ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ 1999, 143-44.

<sup>174</sup> Πβ. BEIERWALTES 1986, 293. Επισημαίνεται και εδώ η διαφορά από τον Πλάτωνα, έστω και ως επέκταση των απόψεών του (σ. 303): ενώ σε αυτόν η πορεία μας οδηγεί στη θέα της Ιδέας του Ωραίου, στον Πλωτίνο η πορεία δομεί το Ωραίο και, αναπόφευκτα, γίνεται ωραία.

<sup>175</sup> Publii Ovidii Nasonis *Metamorphoses*. Edidit William S. Anderson. Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1993. Τμήμα III ('Narcissus'), στίχος 348.



## Η σημασία του πεπερασμένου της ύπαρξης για τον εν χρόνω άνθρωπο

ἡ ἀγαθὴ μὲν ἡ ζωὴ οἷς ἐστίν,  
ἀγαθὸν οὐ καθόσον σύνοδος,  
ἀλλ' ὅτι δι' ἀρετῆς ἀμύνεται τὸ κακόν  
ὁ δὲ θάνατος μᾶλλον ἀγαθόν.

[I 7. 3 17-19]

Η γνώση του όμως του κόσμου και του εαυτού σαφώς και αποτελεί μία σχεδόν υπεράνθρωπη αξίωση. Εκπνέει ο πραγματικός βιοτικός χρόνος που έχει στη διάθεσή του ο άνθρωπος:

ἀποθνήσκει οὖν, ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι, καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ καὶ  
ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένη ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδύναι καὶ  
πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κείσθαι...

[I 8. 13 21-24]

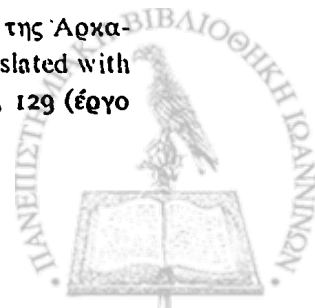
Και το βλέμμα που κοιτά τον ωραίο κόσμο μέσα από τον εαυτό και αντιστρόφως, φέρει μέσα του την εικόνα του τέλους.<sup>176</sup> Καμία απόπειρα δεν μπορεί να ανατρέψει αυτό το γεγονός: ο Dogian Gray, που θέλησε να σταματήσει το χρόνο θυσιάζοντας την ψυχή του, πέφτει μαχαιρωμένος από το χέρι του. Ο Νάρκισσος, που θέλησε να εκμηδενίσει το χρόνο και να κοιτάξει την αιωνιότητα στα μάτια, βυθίζεται μέσα της για πάντα και χάνεται. Από αυτόν τουλάχιστον μένει ένα μικρό λουλούδι,<sup>177</sup> σαν ταπεινή μαρτυρία της πορείας προς την πραγματική ωραιότητα—την οποία ο Νάρκισσος δεν κατόρθωσε να διανύσει και έχασε τον εαυτό του, ή αλλιώς την έσχατη γνώση. Γιατί, κατά τα λεγόμενα του ποιητή (ο οποίος θα συμφωνούσε έτσι με τον Πλωτίνο), αφού τα λουλούδια ξέρουν να είναι ωραία, είναι και σοφά.<sup>178</sup> Κατά μία ειρωνεία της ωραιότητας, ο μικρός νάρκισσος είναι μάλλον σοφότερος του Ναρκίσσου. Και ο Νάρκισσος γίνεται μόνιμος συγκάτοικος του θανάτου. Αν η μυθική Αρκαδία είναι η χώρα του πρώτου,<sup>179</sup> ο δεύτερος αναφωνεί επίσης *Et in Arcadia Ego!*<sup>180</sup>

<sup>176</sup> Όπως στη λιθογραφία 'Eye' (1946) του Maurits Cornelis Escher (1898-1972), όπου στο βάθος του οπτικού φακού κάποιου ματιού διακρίνουμε την εικόνα ενός κρανίου.

<sup>177</sup> Είναι οι ναρκωτικές ιδιότητες του φυτού που δίνουν το όνομα "νάρκισσος" ή ο αυτάρεσκα μαρμαρωμένος, σα ναρκωμένος, Νάρκισσος που μετατρέπεται σε νάρκισσο για να εξιστορεί το μύθο του;

<sup>178</sup> Νικηφόρος Βρεττάκος. *Οδύνη: αυτοβιογραφικό χρονικό*. Αθήνα: Πόλις ΕΠΕ, 1995, 52.

<sup>179</sup> Όπου, για παράδειγμα, τον συναντά ο σπουδαίος ποιητής εκείνης της Αρκαδίας Jacopo Sannazaro (1456-1530). Βλ. *Arcadia and Piscatorial Eclogues*. Translated with an Introduction by R. Nash. Detroit: Wayne State University Press, 1966, 111, 129 (έργο που γνώρισε μεγάλη διάδοση καθ' όλον τον 16<sup>ο</sup> αιώνα).



Αποτυγχάνουν λοιπόν οι προσπάθειες του ανθρώπου να ξεφύγει από τους μοιραίους προσδιορισμούς του έγχρονου χαρακτήρα της ύπαρξης. Μάλιστα, όσο πιο απεγνωσμένα προσπαθεί να μάθει την αλήθειά τους, τόσο πιο γρήγορα χάνεται—όπως επιδεικνύεται από το μύθο του Ναρκίσσου. Ο Νάρκισσος όμως παρανοεί την προοπτική του τέλους (από τη σκοπιά τουλάχιστον του Πλωτίνου).<sup>181</sup> Μήπως θα πρέπει τότε να αποδεχτούμε το θάνατο ως απλό σήμα οροθέτησης, αντί για σημείο ανακοπής, της θαρραλέας πορείας μας εντός του ενός, ωραίου κόσμου;

ή δὲ ἀνδρῖα ἀφοβία θανάτου. ὁ δὲ ἐστὶν ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, δὲ ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι.

[I 6. 6. 9-11]

Και μήπως, κατ' αναλογία, θα πρέπει να θεωρήσουμε το χρόνο όχι ως μέτρο μίας φθίνουσας πορείας, αλλά ως το ίδιο το πεδίο στο οποίο εκδιπλώνεται ο βίος (απαλλαγμένος πλέον από τα γνωρίσματα κάποιας φθίνουσας μεταβλητής);

εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζῶν εἶναι, ἄρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;

[III 7. 11. 43-45]<sup>182</sup>

Όπως είδαμε στην αρχή της εξέτασής μας για την ενότητα, το Εν δεν μπορεί να είναι απροσδιόριστο, κατά το βαθμό που η απροσδιοριστία δεν αναφέρεται βέβαια σε ποιότητες αλλά σε ποσότητες, τ. έ: στο μέγεθος (ιδιότητα ξένη προς το Εν). Οι δυνατότητες του ανθρώπου, ο οποίος βρίσκεται πριν από την ενότητα και οδεύει προς την κατάκτησή της, όταν διαχέονται στο άπειρο ελαχιστοποιούν τις πιθανότητες επιτυχούς έκβασης. Ποια πορεία νοείται αν δεν έχει έναν οποιονδήποτε τρόπο προσορισμού (περισσότερο ή λιγότερο καλά ορισμένο); Ποιος θα μπορούσε να είναι τελικά ο μη πεπερασμένος άνθρωπος, και πώς θα ήταν καν άνθρωπος; Εκτός κι αν θεωρήσουμε εύλογη την εναλλακτική λύση μίας παρελ-

<sup>180</sup> Όπως στον σπάνιας ομορφιάς πίνακα «Αρκάδες Βοσκοί» (1638-39) του Nicolas Poussin (1594-1665), ο οποίος εκτίθεται στο μουσείο του Λούβρου. Στον GOMBRICH 1998, 395-96, 507 βρίσκουμε ανατύπωση και περιγραφή του πίνακα, με αναφορά στη σπουδαία καλλιτεχνική του αξία. Αναπαριστά μία ομάδα ποιμένων μέσα στην αγνή, βουκολική ωραιότητα της Αρκαδικής φύσης, οι οποίοι εξετάζουν με απορία μία επιβλητική μαρμαρίνη σαρκοφάγο που φέρει τη λατινική επιγραφή *Ei in Arcadia Ego*, που σημαίνει ότι *Εγώ, ο Θάνατος, και στην Αρκαδία υπάρχω*. Για την ορθότητα αυτής της ερμηνείας μεταξύ άλλων που μας έχουν παραδοθεί από τη νεώτερη φιλοσοφία και θεωρία της τέχνης σχετικά με την πολλά σημαίνουσα τούτη φράση, βλ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ 1990, 91. Η πατρότητα της ερμηνείας πάντως ανάγεται στον E. Panofsky (βλ. ό. π. για βιβλιογραφικά στοιχεία).

<sup>181</sup> Θεωρεί δηλαδή ο Νάρκισσος ότι με το θάνατο θα λυτρωθεί από το μαρτύριο της καταδίωξης εκείνου που πάντοτε θα διαφεύγει (τ. έ., του ειδώλου του):

...*nec mihi mors gravis est, posituro morte dolores...*

Βλ. Publii Ovidii Nasonis *Metamorphoses*. Edidit William S. Anderson. Stuttgartiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1993. Τμήμα III ('Narcissus'), στίχος 471.

<sup>182</sup> Πβ. το σχόλιο του BEIERWALTES στην έκδοσή του της *Εννεάδος III 7* (σ. 69): »Die Seele wird zum Ort der Zeit im Menschen...« (Χαρακτηριστικός και ο τίτλος του αντίστοιχου κεφαλαίου: *Zeit, das »Leben der Seele«*, σ. 62 κ. εξ.).





θοντοποίησης του ανθρώπου ως το βιολογικό ον που ξέρουμε, και μίας μετάβασης σε κάποια άλλη ανθρωπο-οντολογία,<sup>183</sup> η μερικότητα του ανθρώπου και η καθολικότητα του κόσμου τρέφουν η μία την άλλη· χωρίς τη μία παύει και η άλλη.

Την ίδια στιγμή, έχει ίσως ο άνθρωπος πολλούς λόγους να αισθάνεται ότι μεταφυσική "μοιρασιά" του κόσμου τον έχει αδικήσει, ότι αυτό που του δόθηκε είναι λίγο και φεύγει τόσο γρήγορα, όσο έρχεται αργά.<sup>184</sup> Σε αυτήν την αίσθηση του μεταφυσικού σφάλματος μπορούμε να αποδώσουμε ένα αυθεντικά ανθρωπιστικό κίνητρο, καθόσον μάλιστα το πρόβλημα δεν ανακύπτει μόνο για την ανθρωπότητα εν γένει, αλλά και για κάθε άνθρωπο σε σχέση με την υπόλοιπη ανθρωπότητα. Ο περιορισμός του μεταφυσικού του χώρου παρουσιάζεται ως η πηγή του μεταφυσικού του πόνου.<sup>185</sup>

Ωστόσο αντιλαμβανόμαστε ότι, στον Πλωτίνο ειδικά, χωρίς τη μερικότητα δεν σώζεται ούτε το Όλον, ούτε τίποτε. Ίσως να θέλουμε να πούμε ότι το ελαττωματικό, τρόπον τινά, πεπρωμένο του ανθρώπου να οφείλεται σε κάποια ατυχή μεταφυσική μοίρα· ή μπορεί πάλι να πούμε ότι ο ίδιος ο κόσμος είναι λάθος. Από τέτοιες αποφάνσεις όμως δύσκολα μπορεί να αντλήσει ο άνθρωπος κάποιο βιώσιμο νόημα. Πράγμα που ίσως κατορθώνει καλύτερα απεργαζόμενος ένα αληθινό νόημα από τους μεταφυσικούς του περιορισμούς, αν αναζητήσει δηλαδή την αλήθεια στο γεγονός του τέλους, του θανάτου. Δεν είναι δηλαδή πλέον μία αλήθεια ως ιδιότητα των προτάσεων του λόγου, αλλά ως γεγονός του κόσμου για τον άνθρωπο. Κατ' αυτόν τον τρόπο—παραπέμποντας μερικώς στον Heidegger<sup>186</sup>—η αλήθεια διασώζει την πρωταρχική σημασία της ως έξοδος από τη λησμονιά: ο θάνατος (αν και γεγονός πάντοτε κάποιου μέλλοντος) διατηρείται στη μνήμη. Και διατηρείται στη μνήμη, σημαίνει ότι αποδίδει στη ζωή το χώρο που της αρμόζει, της δίνει το δικαίωμα να μοχθήσει για την επάνοδο στη μεταφυσική αρχή—ένα δυσβάσταχτο, πραγματικά, δικαίωμα.<sup>187</sup>

<sup>183</sup> Πβ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ 1998, 165· η ύπαρξη των σύγχρονων ερωτημάτων σχετικά με τη βιολογική ταυτότητα του ανθρώπου παρουσιάζεται ως πρόβλημα ως προς την ανάγκη προσδιορισμού της ουσίας του.

<sup>184</sup> Η, σύμφωνα με το τραγούδι:

[...]

*Κι έπειτα, λίγο πριν φανεί του ορίζοντα το βάθος,  
στον χρόνο μας την εκπνοή, στη Λάθος Μοιρασιά,  
τα χέρια τείνουμε άγκιστρα, τα χέρια που θεριέψαν,  
να ψηλαφίσουν μια στιγμή τη φύτρα που δε δρέψαν.*

(Στίχοι Αδριανής Διαγονιά, μουσική σύνθεση Θ. Παπακωνσταντίνου, ερμηνεία Μ. Κανά, δίσκος ακτίνας Λάφυρα, LYRA 4919, 1998.)

<sup>185</sup> Θέση από όπου και η μαρξική θεωρία αντλεί πολλή από τη δύναμή της.

<sup>186</sup> Πβ. ROSE 1985, κυρίως 200 κ. εξ.

<sup>187</sup> Όπως θα αντιληφθούμε όμως αμέσως στη συνέχεια, ο θάνατος ιδωμένος ως τεματισμός της ζωής (και όχι ως σημασιοδότησή της, όπως τον εξετάσαμε εδώ) δεν παύει και για τον Πλωτίνο να είναι κακόν.



## Η πλήρωση του ανθρώπινου βίου από την άποψη της εν γένει ωραιότητας

...φαμέν είναι και εν  
 άνθρωποις τὸ εὐδαιμονεῖν...

[I 4 4 4-5]

Συμπερασματικά, η ωραιότητα της ζωής όχι απλώς δεν αίρεται στον Πλάτωνα, αλλά καθίσταται συμπαγής, πληρούται δια του έσχατου γεγονότος του θανάτου. Το τέλος αναδεικνύεται σε πραγματικό σκοπό, ενεργοποιώντας και όχι περατώνοντας τις βιοτικές δυνάμεις του ανθρώπου-προσώπου, και εντάσσοντάς τον στην ερωτική πορεία προς το Ωραίο, το Ένα, τον Εαυτό:

ἀλλ' ὅταν εἰς αὐτὸν ἴδομεν, τότε ἡμῖν τ ἔ λ ο ς κ α ἰ  
 ἄ ν ἄ π α υ λ α [Πλάτων, Πολιτεία (VI), 532 e 3]...

[VI 9 8. 43-44]

Τούτο ισοδυναμεί στην πραγματικότητα με την ενεργοποίηση των πιθανοτήτων για έναν ευδαίμονα βίο. Ευ-δαίμων—για την αρχαιοελληνική αντίληψη γενικά—είναι εκείνος για τον οποίο οι δαίμονες (δβ.: τα δαιμόνια) του κόσμου, ως μισοί μόνο θεοί, τυχαίνει να έχουν στερεώσει ασφαλής σχετικά την οδό της ύπαρξης. Από αυτήν την άποψη λοιπόν, θα μπορούσαμε να τον αποκαλέσουμε και ευτυχή, γιατί δεν έχει τα μέσα να εξετάσει (όπως μόλις πριν είδαμε) πώς ορίζονται οι μεταφυσικές του τύχες. Πρόκειται εδώ για μία περιγραφική-φαινομενολογική απόδοση των γεγονότων του βίου (δεν εξετάζεται δηλαδή το κατά πόσον ο άνθρωπος αποδέχεται τα γεγονότα του βίου, ή κατά πόσο τα προκαλεί με την πράξη του).

Στα δικά μας συμφραζόμενα, ο ευδαίμων άνθρωπος αντλεί επιπλέον από το δαίμονα ως καλύτερο γνώστη.<sup>188</sup> Ο δαίμων αντλεί τη γνώση του ως ευρισκόμενος μεταξύ θεών και ανθρώπων και ο άνθρωπος παρομοίως βρίσκεται ανάμεσα στο μικρό και στο μέγα:

παντὸς δὴ ζώου τὰ μὲν ἄνω, πρόσωπα καὶ κεφαλὴ, καλλίω,  
 τὰ δὲ μέσα καὶ κάτω οὐκ ἴσα ἄνθρωποι δὲ ἐν μέσῳ καὶ  
 κάτω, ἄνω δὲ οὐρανὸς καὶ οἱ ἐν αὐτῷ θεοί

[III 2 8. 2-5]

Η ζωή του ανθρώπου, όντας αυτή η πορεία από το μικρό στο μέγα, καθίσταται ως η αγαθή συγκυρία συνύφανσης των φυσικών, ψυχικών και νοητικών δυνατοτήτων του:

<sup>188</sup> Δαίμων=δαήμων, γνώστης βλ. Πλάτων, Κρατύλος, 398 b 5-7.



ἀλλ' εἰ σύνοδος μὲν ψυχῆς καὶ σώματος ζωῆ, θάνατος δὲ  
διάλυσις τούτων, ἡ ψυχὴ ἔσται ἀμφοτέρων δεκτικὴ. ἀλλ' εἰ  
ἀγαθὴ ἡ ζωὴ, πῶς ὁ θάνατος οὐ κακόν;

[I 7. 3. 14-16]

Και το μικρότατο σώμα δηλαδή δεν δόθηκε μάταια, αλλά είναι το  
έδαφος όπου θα δώσει καρπούς η ωραιότητα. Όπως  
καὶ οὐ μάτην αὐτῷ [μουσικῶ] ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον [λύρα]  
ἐδόθη ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἤδη πολλάκις.

[I 4. 16. 27-29]

Κατ' επέκταση, η ζωή έχει αξία και αποτελεί αγαθό για τον αν-  
θρωπο, καθώς—από τη στιγμή που θα βρεθεί στον κόσμο—είναι καλεσμέ-  
νος στον αγώνα της ωραιοποίησης του εαυτού του και του κόσμου, μέσω  
ακριβώς της ανάπλασης της κακίας και ασχήμιας:

εἰ δὴ ἡ ζωὴ ἡμῖν, ἢ μέμικται κακόν, ἀγαθόν, πῶς οὐχ ὁ  
θάνατος κακόν;

[I 7. 3. 3-4]

ἄλλος δέ τις ὅτε μὲν οὕτως, ὅτε δὲ ἄλλως ζῆ, μίκτός τις ἐξ  
ἀγαθοῦ ἑαυτοῦ καὶ κακοῦ ἑτέρου γεγενημένος.

[VI 4. 15. 38-40]

Όπως συμφωνεί και ο Friedrich Hölderlin, »Denn schwer ist zu tra-  
gen Das Unglück, aber schwerer das Glück.«<sup>189</sup>

Και η ζωή καταξιώνει τον άνθρωπο ως άνθρωπο διότι η πηγή της  
είναι ακριβώς η ψυχική δύναμη καθ' εαυτή, η "αυτοψυχή" (όχι ο κάθε αν-  
θρωπος):

Πρότερον δὲ ἄλλην καθόλου, καὶ τῆς καθόλου αὐτοψυχὴν  
ἦτοι τὴν ζωὴν; ἢ ἐν νῶ πρὶν γενέσθαι ψυχὴν, ἵνα καὶ  
γένηται, αὐτοψυχὴν ἐκείνην λέγειν.

[V 9. 14. 18-22]

Ὡς ἶχνος της μίας Ψυχῆς σε αὐτὴ τη σχέση αμείωτης παροχῆς, κάθε  
ψυχὴ ξεκινά με τις ἴδιες δυνατότητες, αν και στην πραγματικότητα ενεργ-  
γοποιούνται διαφορετικὲς κάθε φορά, και σε διαφορετικὸ βαθμό:

...ταῖς δυνάμεσιν οὐ ταῖς αὐταῖς ἐνεργοῦσιν [αἱ ψυχαί],  
ἀλλ' οἱ μὲν τῇ πρώτῃ, οἱ δὲ τῇ μετ' ἐκείνην, οἱ δὲ τῇ τρίτῃ,  
ἀπάντων τὰς πάσας ἐχόντων.

[IV 3. 6. 31-34]

Όλοι οι άνθρωποι έχουν λοιπόν τις ίδιες δυνάμεις, και ξεκινούν με  
τις ίδιες προϋποθέσεις με τα ίδια μάτια θα ανασυρθούν, κατ' ευχήν, ως τη  
θέα του Ενός, αυτού του ἴχνους των ἰχνών.<sup>190</sup>

<sup>189</sup> «Γιατί βαρὺ τη δυστυχία Να σηκώνεις, βαρύτερο την ευτυχία ωστόσο.» Από  
την έκδοση: Ὑμνοι και Αποσπάσματα. Δίγλωσση έκδοση. Μετάφραση-επίμετρο: Α. Λά-  
μπρου. Θεσσαλονίκη: Υπερίων, 1996. Ποίημα »Der Rhein« («Ο Ρήνος»), σσ. 28-29.

<sup>190</sup> Όπως ἐπισημαίνει και ο RIST 1967, 27-28, η ζωή ὄντας ἶχνος της Ψυχῆς ἢ  
αὐτοψυχῆς, εἶναι μέσω αὐτῆς και ἶχνος του Ενός. Η ερμηνευτικὴ δύναμη του ἰχνοτυπι-  
κοῦ, ὅπως τον ονόμασα, λόγου αποδεικνύεται ἀπὸ τη διαρκὴ εφαρμοσιμότητά  
του—τουλάχιστον (και πιθανόν ὄχι μόνον) για τη σκέψη του Πλωτίνου.



*...άλλ' οἶον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείρε,  
ἦν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.*

[I 6. 8. 25-27]

Οι ζωές συνεχίζονται και θα συνεχίζονται διαπλεκόμενες, λόγω των εγγενών ομοιοτήτων, και αντλώντας από την ίδια πηγή—σα να λαμβάνουν ὅλοι οι ἄνθρωποι μέρος σε ἓναν μεγάλο χορό του κόσμου:

*ὁ γὰρ ὄρχηστὴς τῆ οὔτῳ τεχνικῇ ζωῇ ἔοικεν αὐτὸς· καὶ ἡ  
τέχνη αὐτὸν κινεῖ καὶ οὔτῳ κινεῖ, ὡς τῆς ζωῆς αὐτῆς  
τοιαύτης πως οὔσης.*

[III 2. 16. 24-27]<sup>191</sup>

Ἡ πορεία προς την πολυπόθητη ἀλήθεια της ἐνότητας γίνεται πορεία προς την ωραιότητα, γίνεται πορεία των ψυχῶν, γίνεται ο ωραῖος ἄνθρωπος. Ο κόσμος ομορφαίνει, αν και κάποτε ο μόχθος της ὑπαρξης δεν του αναγνωρίζει το ελαφρυντικό της ωραιότητας· η γεμάτη υποσχέσεις ωραιότητα της Ελένης συχνά αποδεικνύεται ἄνθος ἐξαχνωμένο:

*Κί' οι ποταμοὶ φουσκῶναν μες στη λάσπη το αἶμα  
για ἓνα λινὸ κυμάτισμα για μια νεφέλη  
μιας πεταλούδας τίναγμα το πούπουλο ἐνός κύκνου  
για ἓνα πουκάμισο ἀδειανό, για μιαν Ελένη.*

[...]

*...τόσος πόνος τόση ζωὴ  
πήγαν στην ἄβυσσο  
για ἓνα πουκάμισο ἀδειανό για μιαν Ελένη.<sup>192</sup>*

Και ο ευδαίμων ἄνθρωπος γίνεται τραγικά ευδαίμων:

*Ἢ μήπως ὅλα γίνονται για κάποιο λόγο μυστηριώδη: ἓνα ἄλυτο  
αἶνιγμα ἴσως, ἢ μια τιμωρία;  
Ἀλλά τα βράδια τι ὄμορφα που μυρίζει η γη—ω ἀνθισμένη μα-  
ταιότητα του κόσμου...<sup>193</sup>*

<sup>191</sup> Ο ἄνθρωπος ως συμμετέχων σε ἓναν χορό της ὑπαρξης ἐκδιπλώνει τους ἀτομικούς του προσδιορισμούς ἀκολουθώντας τους γενικούς κανόνες. Ὅπως δηλαδή ἀνέφερα, το να προσπαθήσει ο ἄνθρωπος να διακρίνει αὐτό που του συμβαίνει ἀπὸ αὐτό που ο ἴδιος προκαλεῖ δεν ἀναιρεῖ την προοπτικὴ της φαινομενολογικῆς περιγραφῆς.

<sup>192</sup> Γιώργος Σεφέρης. *Ποιήματα*. (Με ζωγραφικὰ σχόλια του Γιάννη Μόραλη.) Ἀθήνα: Ἴκαρος, 1965<sup>6</sup>. Ποίημα «Ελένη», σσ. 299-300. Καὶ ο Γιάννης Ψυχοπαίδης ἔχει πρόσφατα παρουσιάσει τα ἐμπνευσμένα ἀπὸ τους σεφερικούς στίχους ζωγραφικὰ του σχόλια: *Ἄνθη τῆς πέτρας. Εἰκόνες πάνω στην ποίηση του Γιώργου Σεφέρη καὶ δέκα πορτραῖτα του ποιητῆ*. Ἀθήνα: Μεταίχμιο, 2000. (Για τους παρατιθέμενους ἐδῶ στίχους ἀπὸ την «Ελένη», βλ. σσ. 22-23.) Στὸ προλογικὸ σημεῖωμα του ἴδιου του καλλιτέχνη, η σεφερικὴ ποίηση παρουσιάζεται ως ἡ λάμπα που μεταδίδει μίαν κουρασμένη, ἡρεμὴ γλυκύτητα, ἢ ἀναμοχλεύει μελαγχολικά τὴ χόβολη τῆς ζωῆς, θυμίζοντας τὴ νύχτα που μόλις ἔχει περάσει καὶ ἐνδεχομένως θα ἐπανέρχεται πάντοτε (: τελικά ο ἄνθρωπος δεν μπορεῖ να κατοικεῖ ἀδιαλείπτως ἢ μονίμως στη φωτεινότητα τῆς ωραιότητας).

<sup>193</sup> Τάσος Λειβαδίτης. *Τα χειρόγραφα του φθινοπώρου*. Ἀθήνα: Κέδρος, 1990<sup>6</sup> (=1990). Ποίημα «Νυχτερινὴ Εἰσωδία», σ. 19.



Δεν γνωρίζω κατά πόσο μία τέτοια θεώρηση αναδεικνύει τον Πλωτίνο σε φιλόσοφο του χαρμόσυνου ανθρώπου. Σίγουρα όμως δείχνει ότι, μέσα σε μία ιστορική εποχή γενικού αποπροσανατολισμού (όπως τουλάχιστον μας παραδίδεται), ο Πλωτίνος υπήρξε ο φιλόσοφος που έμεινε να δακτυλοδεικτεί με τη σκέψη του προς μία σταθερά ελληνική όσο και πρωτότυπη οδό καταξίωσης του ανθρώπου.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Πβ. ΓΚΙΖΛ 2000, 3, 226 και FERWERDA 1980, κυρίως 43.



## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

*The thing has become, in more senses than one,  
the 'relation' of passages in its own history.*<sup>195</sup>

Επιχειρώντας μία συνοπτική επισκόπηση των επιμέρους συμπερασμάτων στα οποία οδηγήθηκα εξετάζοντας τα συναφή χωρία του πλωτινικού κειμένου, θα είχα να επισημάνω τα παρακάτω.

Στον Πλωτίνο ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως ένα σημείο συνένωσης των μεταφυσικών δυνατοτήτων του κόσμου, και αποτελεί έτσι τον τρόπο διαμεσολάβησής τους. Η οδός της διαμεσολάβησης συνίσταται στο γεγονός ότι πάντοτε κάτι είναι διαμέσου του ετέρου του, και η σύζευξή τους αποτελεί το μεταξύ που σώζει αμφότερα: τα περικλείει και τα διατηρεί, οδηγώντας σε αυτά μέσω μίας ιχνοτυπικής σχέσης (αποτελεί, δηλαδή, *ίχνος* και των δύο)—χωρίς όμως να εξομοιώνεται με κανένα από τα δύο, και χωρίς να εξουδετερώνει την ετερότητά τους. Μέσα στη συμπαγή ενότητα του κόσμου, η ετερότητα μπορεί λοιπόν κάθε φορά να θεματοποιεί διαφορετικά μεταφυσικά ζεύγη. Ο άνθρωπος ανευρίσκεται έτσι διαμέσου μίας πολυδιαμεσολαβημένης σχέσης των εκάστοτε αμφοτέρων· κατοικεί και οικειώνεται δυνάμει όλους τους μεταφυσικούς τόπους του κόσμου κατά τη διάρκεια του βίου του. Αυτό σημαίνει ότι ο κόσμος δεν του ήταν ξένος ούτε στην αρχή της πορείας.

Είναι βέβαια αλήθεια ότι, στο ολογραφικών προδιαγραφών σύμπαν του Πλωτίνου,<sup>196</sup> από όποιο σημείο του κόσμου και αν εκκινήσουμε θα καταλήξουμε λογικά ή μεταφυσικά στο Όλον. Η αναμφίλεκτη διαφοροποίηση που συναντάται στην περίπτωση του ανθρώπου είναι, όπως είδαμε, το γεγονός της αυτοσυνείδησής του. Αυτό δεν σημαίνει ότι έχουμε την ψυχαναλυτική αποκάλυψη του ατομικού εαυτού, εν είδει καθάρσεως από τα συγκρουσιακά δεδομένα της ύπαρξης. Ο Πλωτίνος ποτέ δεν επιδιώκει την ανίχνευση κάποιας πραγματικότητας του *εγώ* για να οργανώσει την ανομοιογένεια του κόσμου· η αναφορά γίνεται πάντοτε στο επίπεδο του *ήμεις* (οι άνθρωποι):

*πολλὰ γὰρ ἡμεῖς*

[I 1. 9. 7]

Παρά το γεγονός αυτό, η θέση του Πλωτίνου στο ζήτημα της αυτοσυνείδησης διατηρεί τον προωθημένο της χαρακτήρα σε σχέση με εκεί-

<sup>195</sup> BRADLEY 1962, 62-63.

<sup>196</sup> Βλ. υποσημείωση αρ. 122.



νη των αρχαιότερων Ελλήνων φιλοσόφων.<sup>197</sup> Διότι εξακολουθεί να ισχύει ότι (υπό τον καθολικό ορισμό) όλοι οι άνθρωποι, ή (υπό τον γενικό ορισμό) ο κάθε άνθρωπος αντικρίζοντας τον εαυτό του αποτελεί ταυτοχρόνως στον Πλωτίνο τον μόνο τρόπο μέσω του οποίου ο κόσμος ο ίδιος—σηματοδοτώντας την πολλαπλότητα (και, τοιουτοτρόπως, επιστρέφοντας στην ενότητα)—αντικρίζει τον Εαυτό του.

\* Ανέφερα στην εισαγωγή ότι η προτεραιότητα του ανθρώπου για την αρχαιοελληνική σκέψη γενικά αντίκειται στο υποτιθέμενο αντιανθρωπιστικό πνεύμα της μετανεωτερικότητας. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε πλέον να μιλήσουμε και για μία απομάκρυνση της ανθρωπολογίας του Πλωτίνου από το κλασσικό σωκρατικό-πλατωνικό πρότυπο. Εάν ο Σωκράτης ενσαρκώνει την ψυχή με τις εξαιρετικές προϋποθέσεις<sup>198</sup>—η οποία σε τελική ανάλυση αγωνίζεται για να διαφύγει από την αλλοτριότητα του αισθητού—ο κάθε άνθρωπος του Πλωτίνου κατέχει τις ίδιες μεταφυσικές δυνατότητες αναγωγής στο Εν, και ο κόσμος καθίσταται πιο ομοιογενής.<sup>199</sup> Στον Πλωτίνο ο βίος είναι η ιστορία διαρκούς μείωσης της απόστασης που χωρίζει τον άνθρωπο από την πρωταρχή του κόσμου.<sup>200</sup> Συνεπώς, στην πραγματικότητα, το νόημα της σωκρατικής μελέτης θανάτου<sup>201</sup> διευρύνεται για τον Πλωτίνο ριζικά (λαμβάνοντας υπόψη τον σύνδεσμο του βίου με το γεγονός του θανάτου). Και η μεταφυσική καθίσταται εκ νέου η «μετά τη φυσική» της βιβλιοθήκης των έργων του Αριστοτέλους.

Η αποθέωση, με άλλα λόγια, της ενότητας του κόσμου βρίσκει τον άνθρωπο ως το υπόδειγμά της. Καθίσταται όμως πραγματική για τον ίδιο όταν κατακτηθεί από αυτόν. Δεν είναι σίγουρο το κατά πόσον ο κάθε άνθρωπος εξαρτάται σε αυτή του την πανστρατιά από τις δυνατότητες της θεωρίας και του λόγου μόνο, ή κατά πόσον η έκβαση είναι εν πολλοίς ένα μυστήριο. Υποστήριξα ότι είναι δυνατό να αποδεχτούμε για το λόγο έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα καθολικότητας τέτοιας, ώστε, μολονότι ο λόγος δεν παύει να μελετά τον κόσμο συνολικά, αφήνει εν τούτοις ανοιχτή τη δυνατότητα και άλλων σημείων για παράλληλη θέαση—για θεωρία με-

<sup>197</sup> BLUMENTHAL 1972, 363.

<sup>198</sup> Ας μην ξεχνούμε ότι πορεύεται έχοντας λάβει τον θεϊκό χρησμό και καθοδηγούμενος από τον δαίμονα της αποτροπής από το κακό.

<sup>199</sup> Ίσως τελικά η καταδίκη του Σωκράτους από τους Αθηναίους να μην ήταν παντελώς αδικαιολόγητη—πώς, άλλωστε, θα είχε δεχτεί να την υπομείνει:

<sup>200</sup> Όπως είναι η ανθρώπινη δραστηριότητα για τον Ernst Bloch, σύμφωνα με την αρχή της διαλεκτικής ταυτότητας (λογικής και οντολογικής συγχρόνως), όπου το υποκείμενο δεν είναι ακόμη το κατηγορούμενο: βλ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ 1990, 93-94. Στον Bloch βέβαια η μελλοντική προοπτική είναι αυτή της ελπίδας και δεν συνδέεται με κάποια μεταφυσική του θανάτου.

<sup>201</sup> Πλάτων, *Φαίδων*, 81 a 1-2.



ρικότερη από τη φιλοσοφική, ή για πρακτική κατεργασία του κόσμου (οι οποίες τον περιέχουν συνολικά πάντοτε, υπό το ιδίόν τους πρίσμα).<sup>202</sup>

Ο άνθρωπος λοιπόν, σαν έκπτωτος μέσα στο αισθητό, ξεκινά την πορεία του για την κατάκτηση της ενότητας (που είναι και πορεία εξομώσεως<sup>203</sup> της δικής του και της κοσμικής ενότητας). Με όποιον τρόπο και αν κατηγοριοποιήσουμε τα μέσα που έχει στη διάθεσή του, η εγγενής ωραιότητα του κόσμου είναι η πρωταρχική κινητήρια δύναμη, ως πρωταρχική εκπόρευση από το Εν. Για παράδειγμα, υπαινίχθηκα ότι από τη σκοπιά της λογικής ως τυπολογίας του λόγου, η ενότητα είναι, μεταφορικά μιλώντας, το τέκνο της ερωτοτροπίας με τα μαθηματικά (δηλαδή η αναγκαιότητά της υπαγορεύεται από λογικο-μαθηματικές αρχές). Από τη σκοπιά του ανθρώπου ως ζώσας πραγματικότητας του λόγου μέσα στον κόσμο, η ενότητα καθίσταται το τέκνο της ερωτοτροπίας με την ωραιότητα (η μεταφορά του έρωτα είναι για το ωραίο περισσότερο κατανοητή): η ωραιότητα έλκει στο βαθμό που καθίσταται μη αναγώγιμο σημείο αναφοράς καθ' εαυτό—με σκοπό όμως την τελική αναγωγή στο ύψιστο Εν. Ο κόσμος, χωρίς να αισθητικοποιείται, από αισθητικής απόψεως έχει δικαιωθεί. Η συνάντηση με την ωραιότητα δεν σηματοδοτεί μία απομάκρυνση από την αλήθεια (αφού εν τέλει ταυτίζεται με την πορεία προς την τελευταία). Και η προσέγγιση της αλήθειας (ως πέρατος του βίου) δεν αποτελεί ηρωική απάρνηση της ωραιότητας (ως πορείας του βίου).<sup>204</sup> Ούτε πάλι ισοδυναμεί με μία αποθεωτική αυταπάρνηση για τη χαρισματική ατομική ύπαρξη.<sup>205</sup>

Η ζωή πάλι νοείται κατά το μέτρο που η πορεία της κάπου τελειώνει. Έτσι η ενότητα μπορεί να εκπληρώνεται σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας ή κατά τμήματά της, επειδή ο βίος βλέπει το τέλος του—και μόνο ως προς το τέλος αυτό.

Εν ολίγοις λοιπόν θα έλεγα και πάλι ότι εξετάζοντας τις έννοιες της ενότητας και της ωραιότητας στη φιλοσοφία του Πλωτίνου συνάντησα μία

<sup>202</sup> Εκτός από μία αναφορά στο ασκητικό υπόδειγμα βίου, δεν είχαμε την ευκαιρία να αναφερθούμε ειδικά στην πλωτινική ηθική. Είναι χαρακτηριστικό το *ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται.*

[III 8. 4. 31-32]

Ο Πλωτίνος φαίνεται να ακολουθεί την παράδοση της πρόταξης της θεωρίας, με την πράξη να καταλαμβάνει δευτερεύοντα ρόλο σε σχέση με την κατάκτηση του Αγαθού (πβ. ΓΚΙΖΑ 2000, 218-19). Από την ανθρωπολογική σκοπιά πάντοτε, η ενδελεχής εξέταση του συγκεκριμένου θέματος θα ήταν πολύ ενδιαφέρουσα.

<sup>203</sup> Θα λέγαμε καλύτερα *ἐν-ομώσεως*, για να δηλωθεί η διάσταση της εσωτερικής συγγένειας με το Εν. Πβ.:

*οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον [δβ. Ἐν] ἡλιοειδὴς μὴ γεγεννημένος*

[I 6. 9. 30-31]

Η ομοιότητα των διακριτών επιτυγχάνεται μέσα στο ενιαίο σώμα που αυτά συναποτελούν. Δεν έλειπε κάτι στην αρχή, ούτε προστέθηκε κάτι ύστερα.

<sup>204</sup> Γεγονός που είδαμε ότι ισχύει για το Νάρκισσο του μύθου.

<sup>205</sup> Όπως θα μας δίδασκε, π. χ., η νιτσεική ιδεολογία. Πβ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ 1990, 91-93.





εξαιρετικά μοναδική προοπτική: την ανθρωπολογική.<sup>206</sup> Ως προς τούτη την προοπτική, για να συναρθρωθεί και να ευοδωθεί η συμπαγής ενότητα του κόσμου στο σύνολό του, η ζωή του ανθρώπου είναι η οδός, η ωραιότητα είναι η μέθοδος, και η ευδαιμονία είναι η δυνατότητα.

Ως προς το τι υπάρχει πίσω ή πριν, πέρα ή μετά από αυτήν την πορεία—ο Πλωτίνος δεν φαίνεται να σπασχολείται με τέτοια ζητήματα (όπως τα θέτουμε εμείς, ευρισκόμενοι μετά το χριστιανισμό και τη νεωτερικότητα—και μαζί με το χριστιανισμό και τη νεωτερικότητα). Ίσως εν τέλει αυτή είναι και η μεγάλη αντι-ολιστική πρόκληση του πλωτινικού μονισμού. Ο Πλωτίνος δεν μπορεί παρά να αγνοεί τη δυνατότητα εγκιβωτισμού όλης της ιστορίας εντός του συστηματικού του λόγου (και κυρίως της ιστορίας υπό τη μελλοντική της διάσταση). Αφήνει όμως έτσι την ίδια την ιστορία να τον αγκαλιάζει, δηλαδή δεν παύει να παρέχει νόημα στις απρόβλεπτα αναδυόμενες ανησυχίες της (που επί του παρόντος είναι δικές μας ανησυχίες).

Για εμάς σήμερα λοιπόν, ο επαναπατρισμός στην παραδείσια γη θα παρουσιαζόταν ως η μόνη ριζική έξοδος από την ασχήμια και το μόχθο του βίου, ακόμη και αν ο βίος αυτός σημαδεύει με την αιχμή του την ενότητα και την ωραιότητα. Γιατί μόνο σε εκείνη την αληθινή πατρίδα

*...έκράτησεν ἄν ἄνευ πόνων ἡ ἡμετέρα δημιουργία.*

[V 8. 7.30-31]

Αλλά »...das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.«<sup>207</sup> Μέχρι τότε θα έχουμε όλον τον χρόνο να γίνουμε σοφοί και ωραίοι. \_

<sup>206</sup> Όπως συμπεραίνει και η GATTI 1982, 176, με αναφορά όμως στην δια της θεωρίας αναγωγή στο Εν.

<sup>207</sup> «...αυτό είναι το τελευταίο κεφάλαιο της ιστορίας του κόσμου»: Heinrich von Kleist. *Gesammelte Werke*. Herausgegeben und eingeleitet von H. Deiters; 4 Bänden. Berlin: Aufbau-Verlag, 1955. Από τον τρίτο τόμο (Erzählungen; Kleine Schriften), σ. 392 (καταληκτική φράση του διηγήματος »Über das Marionettentheater«, σσ. 384-92).



# ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

## Α. Πηγές

### Α. (i). Εκδόσεις κειμένων και μεταφράσεις

#### Πλωτίνος

1. PLOTINI *Opera I-III*, editio minor. Ediderunt P. HENRY et H.-R. SCHWYZER. Oxonii e typographeo clarendoniano, 1964; 1977; 1982.
2. PLOTIN. *Ennéades*, 3 vols. Texte établi par É. BRÉHIER. Paris: Association Guillaume BUDÉ, 1924-36.
3. ΠΛΩΤΙΝΟΥ *Ἐννεὰς Πρώτη*. Ἀρχαῖο κείμενο, μετάφραση, σχόλια: Π. ΚΑΛΛΙΓΑΣ. Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1994.
4. PLOTIN. *Ennéades*, 7 vols. Texte établi et traduit par É. BRÉHIER. Paris: Association Guillaume BUDÉ, 1956-64.
5. PLOTINUS. *Enneads*, 7 vols. Edited by G. P. GOULD, translated by A. H. Armstrong. (The LOEB Classical Library.) London: W. Heinemann Ltd / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966-88.
6. PLOTIN. *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. BEIERWALTES. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
7. ΠΛΩΤΙΝΟΣ. *Ἐννεάδων Βιβλία 30-33 (Το «Μεγάλο Βιβλίο»)*. Εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις: Γ. Τζαβάρας. Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 1995.

#### Προσωκρατικοί

8. DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bänden. Griechisch und Deutsch; fünfte Auflage herausgegeben von W. KRANZ. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934-37.

#### Πλάτων

9. PLATONIS *Opera I-V*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. BURNET. Oxonii e typographeo clarendoniano, Variorum (1900-07<sup>1</sup>).

#### Αριστοτέλης

10. ARISTOTELIS *Opera I-V*. Ex recensione I. BEKKERI, edidit Academia Regia Borussica, 1831-70. Berlin: Walter Gruyter, 1960-87 (fotomechanischer Nachdruck).
11. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ *Περὶ Ποιητικῆς*. Εισαγωγή, κείμενον καὶ ἐρμηνεία ὑπὸ Ι. ΣΥΚΟΥΤΡΗ· μετάφρασις ὑπὸ Σ. Μενάρδου. Ἀθήνα: Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἐστίας», 1991 (1936<sup>1</sup>).



**Baumgarten**

12. BAUMGARTEN, A. G. *Reflections on Poetry (=Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus)*. Translated, with the Original Text, an Introduction, and Notes, by K. ASCHENBRENNER and W. B. HOLTHERR. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954 (=1735).

**Kant**

13. KANT, I. *Gesammelte Schriften. Erste Abteilung: Werke*. Herausgegeben von der königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, Variorum (1907-14<sup>1</sup>).
14. KANT, I. *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm WEISCHEDER. Sonderausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
15. KANT, I. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, 2 τεύχη (=τμήματα του πρωτότυπου έργου του Kant). Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια: Α. Γιανναράς. Αθήνα: Παπαζήσης, 1979.

**Schleiermacher**

16. SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings*. Translated and edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (=1838).

**Hegel**

17. HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vols and Index. Edited by E. MOLDENHAUER and K. M. MICHEL. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970 ff.
18. HEGEL, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, 3 vols. Translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1892-96.
19. HEGEL, G. W. F. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, 2 vols. Translated by T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1975.
20. HEGEL, G. W. F. *The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
21. HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion, vol. III: The Consummate Religion*. Edited by P. C. HODGSON, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.
22. HEGEL, G. W. F. *Introductory Lectures on Aesthetics*. In the 1886 translation by B. Bosanquet with an Introduction and Commentary by M. Inwood. London, New York etc.: Penguin Books, 1993.
23. HOULGATE, S. (Ed.) *The Hegel Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998.



### A. (ii). Λεξικά

24. SLEEMAN, J., and POLLET, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill, 1980.
25. AST, F. (*ASTIUS Fridericus, condidit*). *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index I-III*. (=Libraria Weidmanniana, Lipsiae, 1835-38.) Bonn: G. Menden, 1956 (fotomechanischer Nachdruck).
26. BRANDWOOD, L. *A Word index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son, 1976.

## B. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

### B. (i). Ελληνόγλωσσες Μελέτες

27. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. 1982-83. «Ο Hegel και το "τέλος της τέχνης"», *Χρονικά Αισθητικής* 21-22, 90-112 (περίληψη στα γερμανικά: 205-08).
28. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. 1990. «Η φιλοσοφική κριτική στο αρκαδικό ιδεώδες», στα *Πρακτικά Β' Τοπικού Συνεδρίου Αρκαδικών Σπουδών: τιμητικός τόμος εις Γεώργιον Μερικαν*. Αθήναι, 81-96.
29. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. 1994. «Η ιδέα του πολιτικού ανθρωπισμού», στο: *Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία. (Εκδ.) Η Πολιτική Φιλοσοφία σήμερα*. Επιμέλεια: Μ. Δραγώνα-Μονάχου. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 25-34.
30. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. 1997. «Έπαινος εις Werner Beierwaltes», *Δωδώνη* 26 / Μέρος Τρίτο, 277-86. (Από ανάπτυπο της αναγόρευσης του καθηγητή Werner Beierwaltes σε Επίτιμο Διδάκτορα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων στις 23 Μαΐου 1996.)
31. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. 1998. «Η φιλοσοφική ανθρωπολογία μεταξύ επιστήμης και μεταφυσικής η επικαιρότητα ενός ανοιχτού ερωτήματος», *Δωδώνη* 27 / Μέρος Τρίτο, 147-65 (περίληψη στα γερμανικά: 166-67).
32. BEARDSLEY, M. C. 1989. *Ιστορία των Αισθητικών Θεωριών*. Μετάφραση: Δ. Κούρτοβικ, Π. Χριστοδουλίδης. Αθήνα: Νεφέλη.
33. ΒΙΖΥΗΝΟΣ, Γ. Μ. 1995 (=1884). *Η φιλοσοφία του καλού παρά Πλωτίνω*. Σχεδιάσμα εισαγωγής Π. Καλλιγά. Αθήνα: Αρμός.
34. ΓΚΙΖΑ, Ε. 2000. *Η διαφοροποίηση του Αγαθού στη φιλοσοφία του Πλωτίνου*. (Αδημοσίευτη Διατριβή επί Διδακτορία.) Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
35. DÜRING, I. 1994<sup>2</sup> (=1966). *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. Μετάφραση α' τόμου: Π. Κοτζιά-Παντελή μετάφραση β' τόμου: Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
36. ΦΟΥΣΛΙΤΣ, Μ. 1986 (=1966). *Οι λέξεις και τα πράγματα: μία αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*. Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση.



37. GOMBRICH, E. H. 1998 (=1950). *Το Χρονικό της Τέχνης*. Μετάφραση από τη 16<sup>η</sup> αγγλική έκδοση: Λ. Κάσδαγλη. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
38. ΚΑΜΠΑΝΗΣ, Α. 1963 (=1936, ως ανάπτυξη από τη *Νέα Εστία*). *Ιστορία των Αισθητικών Θεωριών*. Αθήνα: Γαλαξίας.
39. ΚΑΡΑΜΠΑΤΖΑΚΗ-ΠΕΡΔΙΚΗ, Ε. 1998. *Ο Ποσειδώνιος και η Αρναία Στοά: συμβολή στη μελέτη της στωικής φιλοσοφίας*. (Αδημοσίευτη μελέτη.) Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
40. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, Κ. 1998. «Ψυχανάλυση και Φιλοσοφία», *Δωδώνη 27 / Μέρος Τρίτο*, 93-107. Μετάφραση Ε. Ρούμκου, από το βιβλίο *Fait et à faire*. Paris, 1997, 141-54.
41. ΚΟΥΤΡΑΣ, Δ. Ν. 1999. «Η ουσία του έργου τέχνης κατά Πλωτίνον», στο *Από την αρχαία στη σύγχρονη ευρωπαϊκή φιλοσοφία*. Αθήνα, 40-46.
42. ΠΕΤΣΙΟΣ, Κ. Θ. 1993. *Φιλοσοφικές έννοιες ως τρόπος επιχειρηματολογίας στους αττικούς ρήτορες*. (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή.) Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
43. ROBINSON, T. M. 1998. «Τα προσδιοριστικά χαρακτηριστικά του δυϊσμού ψυχής-σώματος στα πλατωνικά έργα», *Δωδώνη 27 / Μέρος Τρίτο*, 73-92. Μετάφραση Ελένης Καραμπατζάκη.
44. ΣΟΛΩΜΟΥ-ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ, Β. 1999. «Ο έρωτας στη θεώρηση του Πλάτωνα», *Δωδώνη 28 / Μέρος Τρίτο*, 129-45 (περίληψη στα αγγλικά: 146).

#### B. (ii). Ξενόγλωσσες Μελέτες

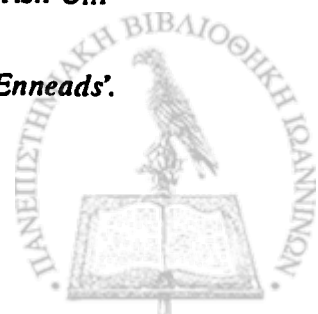
45. ANTON, J. P. 1964. 'Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry', *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 23, 233-38.
46. ANTON, J. P. 1967. 'Plotinus' Conception of the Functions of the Artist', *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 26, 91-101.
47. APOSTOLOPOULOU, G. 1999. 'The Open Metaphysics of Human Existence: Some Examples from Modern Greek Philosophy', *Dodone 28 / Third Part*, 343-65 (περίληψη στα ελληνικά: 366-68).
48. ARMSTRONG, A. H. 1953. *Plotinus*. London: George Allen & Unwin Ltd.
49. BEIERWALTES, W. 1980. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
50. BEIERWALTES, W. 1986. 'The Love of Beauty and the Love of God', in: ARMSTRONG, A. H. (Ed.) *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. (Vol. 15 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*.) London: Routledge & Kegan Paul, 293-313.
51. BEIERWALTES, W. 1997. »Ferne und Gegenwart des Platonismus«, *Dodone 26 / Dritter Teil*, 291-301. Μεταφρασμένη έκδοση: Αποστολοπούλου, Γ. «Απόσταση και παρουσία του πλατωνισμού», *Δωδώνη 27 / Μέρος Τρίτο* (1998), 119-32.



52. BLUMENTHAL, H. 1971. 'Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus', in *Le Néoplatonisme*. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique; Royaumont, 1969.) Paris: Éditions du CNRS, 55-63.
53. BLUMENTHAL, H. 1972. 'Plotinus' Psychology: Aristotle in the Service of Platonism', *International Philosophical Quarterly* 12, 340-64.
54. BOURBON DI PETRELLA, F. 1956. *Il problema dell' arte e della bellezza in Plotino*. Firenze: Felice le Monnier.
55. BRADLEY, F. H. 1962 (1893<sup>1</sup>). *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. Oxford: Clarendon Press.
56. BRETON, S. 1985. «L' Un et l' être», *Revue Philosophique de Louvain* 83, 5-23.
57. BUSSANICH, J. 1987. 'Plotinus on the Inner Life of the One', *Ancient Philosophy* 7, 163-89.
58. CAVELL, S. 1987. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press.
59. CHARLES-SAGET, A. 1985. 'The Limits of the Self in Plotinus', *Antichthon* 19, 96-101. Translated by D. O'Brien and R. Mortley.
60. CLARK, S. R. L. 1999 (1996<sup>1</sup>). 'Plotinus: Body and Soul', in: GERSON, L. P. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 275-91.
61. D' ANCONA COSTA, C. 1992. «Ἄμορφον καὶ ἀνείδεον. Causalité des Formes et causalité de l' Un chez Plotin», *Revue de Philosophie Ancienne* 10, 69-113.
62. DILLON, J. 1990. 'Plotinus, the First Cartesian?', *Hermathena* 149, 19-31.
63. DODDS, E. R. 1928. 'The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One"', *Classical Quarterly* 22, 129-42.
64. FERWERDA, R. 1980. 'Man in Plotinus: Plotinus' Anthropology and Its Influence on the Western World', *Diotima* 8, 35-43.
65. FIELDER, J. 1982. 'Plotinus and Self-Predication', in: HARRIS, R. B. (Ed.) *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*. (Vol. IV of *Studies in Neoplatonism, Ancient and Modern*.) International Society for Neoplatonic Studies (Norfolk, Virginia), Albany: State University of New York Press, 83-89.
66. FRAISSE, J.-C. 1983. «La Simplicité du Beau selon Plotin», *Revue de Métaphysique et de Morale* 88, 53-62.
67. GATTI, M.-L. 1982. *Plotino e la metafisica della contemplazione*. Milano: Cooperativa Universitaria Studio e Lavoro.
68. GERSON, L. P. 1993. 'Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?', *Review of Metaphysics* 46, 559-74.
69. GERSON, L. P. 1994. *Plotinus*. London and New York: Routledge.



70. GLOY, K. 1987. »Einheit im gegenwärtigen Denken«, in: GLOY, K. und SCHMIDIG, D. (Hrsg.) *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*. (Ergebnisse eines Symposiums, Luzern, 1986.) Bern, New York etc.: Peter Lang, 157-192.
71. GLOY, K. 1998. 'Εν καὶ πᾶν—Unity as the Central Theme of Western Philosophy', *Dodone* 27 / Third Part, 133-44 (περίληψη στα ελληνικά: 145-46).
72. GOODMAN, N. 1968. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis, New York, Kansas City: Bobbs-Merrill.
73. GRAESER, A. 1972. *Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study*. Leiden: E. J. Brill.
74. GURTLER, G. M. 1988. *Plotinus: The Experience of Unity*. (American University Studies, Series V: Philosophy; vol. 43.) New York: Peter Lang Publishing Inc.
75. HADOT, P. 1986. 'Neoplatonist Spirituality' (I: Plotinus and Porphyry), in: ARMSTRONG, A. H. (Ed.) *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. (Vol. 15 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*.) London: Routledge & Kegan Paul, 230-49.
76. HEISER, J. H. 1991. *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Meller Press.
77. HORN, C. 1995. *Plotin über Sein, Zahl und Einheit (Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden)*. Stuttgart und Leipzig: B. G. Teubner.
78. HUTCHEON, L. 1984 (=1980). *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*. New York and London: Methuen.
79. INGE, W. R. 1923. *The Philosophy of Plotinus*. (The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-18.) New York etc.: Longmans, Green and Co.
80. ISAAK, D. 1986. «Illusion de l' au-delà et mort anticipée chez Plotin», *Revue de Métaphysique et de Morale* 91, 389-98.
81. JUNG, C. G. 1970<sup>2</sup> (=1958). 'Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Skies', in *Civilization in Transition*. (=Volume 10 of *The Collected Works of C. G. Jung*. Translated by R. F. C. Hull.) London: Routledge & Kegan Paul (/ Princeton University Press, 1967 ff. Bollingen Series XX.), 307-433.
82. KEULS, E. C. 1978. *Plato and Greek Painting*. Leiden: E. J. Brill.
83. LLOYD, A. C. 1969-70. 'Non Discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy', *Proceedings of the Aristotelian Society* 70, 261-74.
84. MAMO, P. S. 1969. 'Forms of Individuals in the Enneads', *Phronesis* 14, 77-96.
85. O'DALY, G. J. P. 1973. *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press.
86. O'MEARA, D. J. 1995 (1993<sup>1</sup>). *Plotinus: An Introduction to the 'Enneads'*. Oxford: Clarendon Press.



87. RAPPE, S. 1999 (1996<sup>1</sup>). 'Self-knowledge and Subjectivity in the *Enneads*', in: GERSON, L. P. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 250-74.
88. RICH, A. N. M. 1960. 'Plotinus and the Theory of Artistic Imitation', *Mnemosyne* 13, 233-39.
89. RICHTER, A. 1968 (=Neudruck der Ausgabe Halle 1864-67.) *Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin*. Aalen: Scientia Verlag.
90. RIST, J. M. 1962. 'The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus', *Classical Quarterly* 12, 99-107.
91. RIST, J. M. 1967. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge University Press.
92. RIST, J. M. 1971. 'The Problem of "Otherness" in the *Enneads*', in *Le Néoplatonisme*. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique; Royaumont, 1969.) Paris: Éditions du CNRS, 77-87.
93. ROSE, J. M. 1985. *Plotinus and Heidegger on Anxiety and the Nothing*. (Doctoral Dissertation; Georgetown University.) Michigan: University Microfilms International; Dissertation Information Service.
94. SAVITZ, L. and TURNER, S. H. and DICKMAN, T. 1977. 'The Origin of Scientific Criminology: Franz Joseph Gall as the First Criminologist', in: MEIER, R. F. (Ed.) *Theory in Criminology: Contemporary Views*. Sage Publications Inc., 41-56.
95. SORABJI, R. 1982. 'Myths about Non-propositional Thought', in: SCHOFIELD, M., and NUSSBAUM, M. C. (Eds.) *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
96. TATARKIEWICZ, W. 1980 (=1975). *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff / Warszawa: PWN-Polish Scientific Publishers.
97. WARREN, E. W. 1964. 'Consciousness in Plotinus', *Phronesis* 9, 85-97.





## ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΧΩΡΙΩΝ

### ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*

I. 7-9	61	4. 22-6. 25	xii
4	14	8. 20-23	19
4-8	3	23. 15-18	19

### ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΕΝΝΕΑΔΩΝ ΒΙΒΛΙΑ

#### I 1 [=53' *Περὶ τοῦ τί τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος*]

I 1. 7. 14-20	viii
I 1. 9. 7	73

#### I 3 [=20' *Περὶ διαλεκτικῆς*]

I 3. 1. 9-10	62
--------------	----

#### I 4 [=46' *Περὶ εὐδαιμονίας*]

I 4. 4. 4-5	68
I 4. 16. 27-29	69

#### I 6 [=1' *Περὶ τοῦ καλοῦ*]

I 6. 1. 14-15	51	I 6. 6. 29-30	49
I 6. 1. 28-29	52	I 6. 6. 31-32	55
I 6. 1. 37-38	52	I 6. 8. 12-16	59
I 6. 2. 8-11	60	I 6. 8. 13-14	60
I 6. 3. 28-31	48	I 6. 8. 15-16	63
I 6. 4. 18-19	60	I 6. 8. 21-22	28
I 6. 5. 19-20	27	I 6. 8. 25-27	70
I 6. 5. 46, 57	35	I 6. 9. 4-5	34
I 6. 6. 9-11	66	I 6. 9. 13	62
I 6. 6. 17-18	47	I 6. 9. 30-31	75
I 6. 6. 23-24	29		

#### I 7 [=54' *Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν*]

I 7. 3. 3-4	69
I 7. 3. 14-16	69
I 7. 3. 17-19	65



## I 8 [=51: Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακὰ]

I 8. 3. 2-3	41
I 8. 3. 6-7	41
I 8. 3. 8-10	41
I 8. 9. 11-14	36
I 8. 9. 12	37
I 8. 13. 21-24	65

## II 4 [=12: Περὶ ὄλης]

II 4. 15. 18-21	13
-----------------	----

## II 5 [=25: Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ]

II 5. 1. 29-34	54
II 5. 2. 8-12	54

## II 9 [=33: Πρὸς τοὺς Γνωστικούς]

II 9. 1. 1-19	12, 28
II 9. 13. 1-8	1

## III 2 [=47: Περὶ προνοίας, α']

III 2. 8. 2-5	68
III 2. 16. 24-27	70

## III 5 [=50: Περὶ ἔρωτος]

III 5. 6. 41-42	37
III 5. 6. 44	37
III 5. 7. 9-12	11

## III 7 [=45: Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου]

III 7. 11. 43-45	66
------------------	----

## III 8 [=30: Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἐνός]

III 8. 4. 31-32	75
III 8. 8. 36-38	20

## IV 3 [=27: Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν, α']

IV 3. 2. 14-19	46
IV 3. 5. 5-6	43
IV 3. 6. 31-34	69
IV 3. 10. 11-13	44
IV 3. 10. 17-19	38

## IV 4 [=28: Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν, β']

IV 4. 44. 25-27	57
-----------------	----



## IV 7 [=2· Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς]

IV 7. 10. 47-48 56

IV 7. 10. 50-51 56

## IV 8 [=6· Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς]

IV 8. 7. 1-2 34

## IV 9 [=8· Περὶ τοῦ εἰ πάσαι αἱ ψυχαὶ μία]

IV 9. 3 8-9 45

## V I [=10· Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων]

V I. 1. 9-11 22

V I. 4 38-40 20

V I. 6. 34-37 21

## V 5 [=32· Περὶ τοῦ ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τάγαθού]

V 5. 5. 13-14 36 V 5. 11. 2-3 12

V 5. 6. 28-30 12 V 5. 12. 14-19 29

V 5. 8. 3-5 15 V 5. 12. 34-37 56

V 5. 10. 20-21 13

## V 7 [=18· Περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστά εἰσιν ἰδέαι]

V 7. 1 46

V 7. 3 4-5 47

## V 8 [=31· Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους]

V 8. 1. 26-28 13 V 8. 7. 47 21

V 8. 1. 35-36 39, 55 V 8. 8. 21 32

V 8. 1. 37-38 39 V 8. 9. 37-39 31

V 8. 2. 9-10 49 V 8. 10. 39-41 61

V 8. 2. 31-32 38 V 8. 11. 3-6 61

V 8. 2. 32-35 59 V 8. 11. 22 63

V 8. 4. 14-15 37 V 8. 11. 32-33 59

V 8. 4. 48-50 18 V 8. 12. 19-20 22

V 8. 5. 4-8 18 V 8. 13. 13-14 60

V 8. 7. 30-31 76 V 8. 13. 19-22 64

## V 9 [=5· Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος]

V 9. 8. 2-3 29 V 9. 13. 2 45

V 9. 11 34 V 9. 14. 18 45

V 9. 11. 15 34 V 9. 14. 18-22 69



## VI 3 [=44: Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, γ']

VI 3. 4. 17	46	VI 3. 9. 27-30	46
VI 3. 8. 19-20	30	VI 3. 15. 29-31	50

## VI 4 [=22: Περὶ τοῦ τὸ δν ἐν καὶ ταῦτὸν δν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὄλον, α']

VI 4. 2. 28-31	44	VI 4. 15. 38-40	69
VI 4. 10. 2-3, 10-11	22	VI 4. 16. 32-34	45
VI 4. 14. 16-17	43		

## VI 5 [=23: Περὶ τοῦ τὸ δν ἐν καὶ ταῦτὸν δν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὄλον, β']

VI 5. 5. 4-9	21	VI 5. 6. 11-12	45
VI 5. 6. 10-11	60	VI 5. 7. 9-11	63

## VI 6 [=34: Περὶ ἀριθμῶν]

VI 6. 8. 4-5	45
VI 6. 11. 19	7

## VI 7 [=38: Περὶ τοῦ πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τάγαθου]

VI 7. 4. 16-17	54, 56	VI 7. 32. 31-32	31
VI 7. 4. 17	45	VI 7. 32. 38-39	31
VI 7. 4. 19-20	54, 56	VI 7. 33. 19-21	32
VI 7. 4. 26-27	9, 54	VI 7. 33. 22	31
VI 7. 22. 24-32	53	VI 7. 33. 30-32	35, 36
VI 7. 32. 28-29	31		

## VI 8 [=39: Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός]

VI 8. 14. 6-12	45	VI 8. 18. 4-25	21
VI 8. 16. 30-33	44	VI 8. 21. 30-32	12

## VI 9 [=9: Περὶ τάγαθου ἢ τοῦ ἐνός]

VI 9. 3	12, 28
VI 9. 8. 43-44	68
VI 9. 10. 7-9	10



## Γ Ε Ν Ι Κ Ο Ε Υ Ρ Ε Τ Η Ρ Ι Ο

αισθήσεις	25, 33	"δυνάμει"	45, 46, 54
αισθητικοποίηση	28, 75	εαυτός	43, 50, 64, 65, 69
αισθητικότητα	1, 53, 55, 58	εγκληματολογία	51
αισθητό	33, 40, 75	εκπόρευση	3, 21, 45, 75
Ακινάτης	23	Ελένη	49, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 70, 80
αμορφία	35, 36, 37	ελληνικός	15, 71
αντιφατικότητα (ψιλή)	10	Ελύτης	44
άπειρο	12, 13	"ένεργεία"	45, 46, 54
απορροή	21, 23, 24	ενομοίωση	75
Αποστολοπούλου	xi, 1, 15, 38, 56, 66, 67, 74, 75, 79	επιστήμη	8, 9, 10, 13
αποφατικός	23	εποπτεία	16, 19, 24
Αριστοτέλης	9, 13, 17, 18, 30, 37, 47, 50, 58, 74, 77, 79	ερμηνεία	4, 8, 9, 11, 16, 29, 51, 59, 63, 77, 79
Αρκαδία	65, 66	ερμητισμός	17
ασκητισμός	19	έρωτας	11, 60, 62, 63
ασχήμια	35, 36, 50	έτερο, ετερότητα	19, 20, 31, 36
αττικοί ρήτορες	18	ετυμολογία	27, 34, 35
"αὐτοάνθρωπος"	45, 46, 49	ευδαιμονία	68, 70
αχρονία	16, 21, 22	Ευριπίδης	56
Βασιλοπούλου	16	ευσέβεια	19
Βιζυηνός	23, 24, 32, 33, 34, 40, 46, 54, 79	ευτυχία	76
βιολογία	55, 67	ζωγράφος	22
βίος	19, 57, 60, 62, 64, 66, 68, 74, 75, 76	ζωή	67, 68, 69, 75, 76
βλέμμα	63, 65	ηθική	18, 27, 28, 43, 75
βουδδισμός	24	ήλιος	15, 16, 28
Βρεττάκος	65	Ηράκλειτος	10, 48
γεωμετρία	51	θάνατος	65, 67, 68
Γκίτσα	40, 71, 75, 79	θέα	2, 63
γλώσσα	4, 14, 15, 16, 18, 20, 25	θέαση	10, 41
δαίμων	68	θεολογία	23
δημιουργία	23	θεουργία	17, 58
Διαγονμά	67	θρησκευτικότητα	19
διασκεπτικός	16, 17	ιστορία	1, 10, 13, 25, 28, 41, 51, 76
δυσμός	49, 50	ιστορία της φιλοσοφίας	3



- ίχνος, ιχνοτυπικός 2, 21, 36, 60, 61, 62, 69  
 κακό 28, 36, 41, 44  
 Καλλιγιάς 48, 51, 77  
 καλλιτέχνης 39, 58, 62  
 καλοκαγαθία 27  
 Καμπάνης 24, 80  
 Κανά 67  
 Καραμπατζάκη 50, 80  
 Καστοριάδης 63, 80  
 κινηματογράφος 53  
 κίνηση 14, 20  
 Κούτρας 2, 28, 35, 39, 80  
 κύκλος 20, 21  
 Κυριαζόπουλος 7  
 κυριολεξία 18  
  
 Λειβαδίτης 57, 70  
  
 μαθηματικά 13, 75  
 Μαρξ 10  
 μαρξική θεωρία 67  
 μετάληψη 55  
 "μεταξύ" 11, 13, 14, 18, 19, 22, 24, 73  
 μεταφορά 15, 16, 18  
 μετενσάρκωση 46  
 μίμηση 34, 38, 39  
 μονισμός 2, 9, 10, 11, 24  
 μυστικισμός 24  
  
 Νάρκισσος 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66  
 νιτσειϊκή ιδεολογία 75  
 Νούτσος χι  
  
 Οβίδιος 64, 66  
 ολιστικός 11, 25  
 ολογραφία 45  
 ομορφιά 35  
 οριζοντας 11, 12, 16, 41  
  
 παράσταση 15, 16, 36  
 παραψυχολογία 58  
 Παρμενίδης 7, 11  
 παιλιανή κατηγορηση 29, 30  
 Παύλος 29  
 Πέτσιος χι, 18, 80  
 Πίνδαρος 1  
  
 Πλάτων (και πλατωνικός) 11, 12, 13, 14, 15, 19, 23, 27, 28, 29, 30, 32, 38, 39, 40, 47, 50, 51, 62, 64, 68, 74, 77  
 πλουραλισμός 8, 10  
 πνευματικότητα 18, 19, 28  
 Πορφύριος 3, 14, 19  
 Ποσειδώνιος 50  
 "πρόσεις" 23  
 Πρόκλος 23  
 πρόσωπο 23, 49, 52, 53, 57, 61, 62, 63, 64  
  
 Πυθαγόρειοι 51  
  
 ρεαλισμός (κατασκευαστικός) 9  
  
 Σαπφώ 56  
 Σεφέρης 56, 70  
 Σολωμού-Παπανικολάου 64, 80  
 στατικότητα 61  
 Στησίχορος 56  
 Στωικοί 13, 16, 52  
 Συκουτρής 77  
 συμμετρία 34, 51, 52, 53  
 Σωκράτης 30, 47, 50, 52, 55, 57, 59, 61, 64, 74  
 σώμα 41, 47, 50, 52-55, 57, 60, 61, 69  
  
 τέχνη 28, 33, 34, 37, 38, 39, 40  
 Τζαβάρας 77  
  
 ύλη 13, 30, 35, 36, 37, 38, 41, 44, 55, 58  
 ύπαρξη 1, 9, 15, 17, 21, 23, 44, 45, 49, 62, 64-68, 70, 75  
  
 φαινομενικότητα 37, 38  
 φαντασία 39  
 φιλόσοφος 7, 18, 19  
 φύση 28, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41  
 φως 15, 16, 24, 28, 33  
  
 χορός 70  
 χριστιανισμός 23, 76  
 χρόνος 11, 14, 22, 50, 53, 55, 57, 62, 63, 65, 66, 76  
  
 Ψημμένος χι  
 ψυχανάλυση 63



Ψυχοπαίδης Γ.	70	Fielder	29, 30, 47, 81
		Foucault	1, 79
		Fraisse	63, 81
		Freud	59
Anton	40, 52, 80	Gabor	45
Apostolopoulou	7, 80	Gall	51
Armstrong	23, 77, 80, 82	Gatti	2, 76, 81
Aschenbrenner	78	<i>Gelassenheit</i>	24
Ast	79	Gerson	14, 23, 36, 45, 46, 81, 83
Baumgarten	33, 37, 78	Gloy	8, 9, 11, 82
Beardsley	12, 35, 79	Gombrich	66, 80
Beierwaltes	14, 15, 19, 20, 25, 27, 37, 60, 62, 64, 66, 77, 79, 80	Goodman	5, 18, 24, 38, 82
Bekker	77	Gould	77
Bloch	74	Graeser	52, 82
Blumenthal	xi, 3, 23, 47, 49, 74, 81	Gurtler	47, 82
Boucher	39	Hadot	17, 63, 82
Bourbon di Petrella	28, 81	Harder	62
Bradley	7, 73, 81	Harris	81
Brandwood	79	Hegel (και εγγελιανός)	11, 23, 25, 35, 36, 47, 52, 57, 63, 78
Bréhier	32, 40, 77	Heidegger	1, 14, 67
Breton	24, 81	Heiser	7, 82
Burnet	77	Henry	19, 77
Bussanich	24, 81	Hodgson	78
Campbell, D. A.	56	Hölderlin	69
Cavell	62, 81	Holther	78
Charles-Saget	2, 60, 63, 81	Horn	1, 82
Clark, S. R. L.	xi, 2, 3, 50, 78, 81	Houlgate	11, 78
Creuzer	23	Hutcheon	59, 82
D' Ancona Costa	81	Inge	35, 82
Denis O'Brien	36	Isaak	82
Descartes (και καρτεσιανισμός)	2, 50	Jung	58, 63, 82
Dickman	51, 83	Kant	17, 40, 78
Diels	77	Keuls	38, 82
Dillon	2, 50, 81	Kleist	76
<i>discursive</i>	16	Krakovsky	40
Dodds	15, 17, 24, 81	<i>laser</i>	45
Düring	9, 79	Lloyd	17, 82
Eckhart	24	Lombroso	51
<i>emanatio</i>	23, 24	Mamo	46, 82
Emilsson	50	Markus	23
Escher	65	Meier	83
Euripides	56		
Ferwerda	2, 23, 30, 71, 81		



Meijer	3	Sannazaro	65
Miles	17	Savitz	51, 83
Moore	15	Schiller	36
Nussbaum	83	Schleiermacher	4, 78
O'Brien	81	Schmidig	82
O'Daly	2, 44, 62, 82	Schofield	83
O'Meara	36, 82	Schwyzer	19, 77
Owen	83	Shakespeare	39
Panofsky	66	Sleeman	79
Peterson	29	Sorabji	17, 83
Pollet	79	<i>spirituality</i>	18
Poussin	66	Tatarkiewicz	51, 83
Prini	2	Turner	51, 83
Rappe	2, 50, 83	Vlastos	29
Rich	39, 83	Warren	2, 43, 45, 83
Richter	46, 83	Weischedel	78
Rist	12, 13, 16, 20, 28, 31, 37, 69, 83	Wilde	61, 65
Robinson	50, 80	Wittgenstein	14
Rose	67, 83		





# SUMMARY

Nikolaos A. N. Gkogkas

## PLOTINUS ON UNITY AND BEAUTY The Anthropological Question

*MA Thesis submitted to the  
University of Ioannina, Hellas (Greece)  
Department of Philosophy-Pedagogics-Psychology  
Sector of Philosophy*

[Total number of words contained in the main text of this thesis (pp. 1-76): 27,991]

In this thesis, I have tried to examine the Plotinian principles of Beauty and the One in conjunction with the question about the Human in general. The anthropological question does not seem to form a central part of Plotinus's philosophical thought, but this is a more generalized feature of ancient Greek humanism. In its context, the anthropological question is not posed in order to examine an allegedly external relation of the Human to the *Cosmos* (or the World as an ordered whole, or Reality as the totality of beings). The Human is not merely exploring the *Cosmos* (as Cartesian subjectivism would imply), but is an integral part of it, partaking in both substance and consciousness. Consequently, the interweaving of the discourse about the Human and that about the *Cosmos*'s metaphysical determinations (One, Beauty) is inevitable—as well as unquestionable.

In thus examining possible elements of anthropologic significance in Plotinus, I have, on the one hand, neglected the postmodernist renouncement of humanism (by presupposing the importance of the anthropological question). On the other hand, I have engaged in elaborating a reading of the philosopher's thought, which can, conceivably, prove relevant to the concerns of the postmodern era—i. e., as regards human existence and self-consciousness.

Plotinus's relevance, then, is in this context twofold. Firstly, he offers his thought to an interpretation that concedes the defence of anthropology in general (although specifications of the notion may vary). Secondly, but most importantly, he offers the theoretical means for a broadened interpretation of the Human as dweller of the *Cosmos*.

This interpretation has to account for Plotinus's highest logico-metaphysical principle, namely the One, as well as for the One's subordinate principle, that of the *kalon* (or 'beautiful'). Before summarizing the contents of the main text of my thesis, I should like to note that, in the original Greek text, I am not rendering the discourse about the beautiful in its generality as 'aesthetics'. This term is more restrictedly used (deriving from the Greek word *aisthēsis*, i. e., 'sense'—as in 'sense perception'; cf. footnote 84). Instead, I have endorsed the Greek term *kalologia* (parallel to *henologia*, or 'discourse about the One'). This term conveys more satisfactorily (i) the universal applicability of the category of Beauty to every instance of the *Cosmos*, and (ii) the fact that Beauty characterizes beings (or the Being) not *qua* sensibles, but *qua* beings (or *qua* the Being).



In the First Chapter (p. 7), I refer to the logical necessity for the postulation of the One in every monistic theory. As regards Plotinus in particular, the irreducible metaphysical significance of this Principle is indicated, as well as the Human's limited (or doubtful) possibility to approximate it. However, it is an irrevocable fact that the whole of the Cosmos emanates from the One. This truth can be disclosed, to some extent, by human *logos* (or 'discourse', or 'theory') and *thea* (or 'sighting'; 'theory' and 'sighting' have the same etymological stem in Greek—while *logos* defines both the Human and Cosmos).

In the Second Chapter (p. 27), Beauty appears as the universal variable (second in order) that conserves the Cosmos's unity, while differences persist among the various beings. Beauty is not, therefore, a conditional component, but an inherent quality, predicable of all beings *qua* beings—whether sensible or intelligible, concrete or abstract, natural or created by the Human (*viz.*, produced in *technē*—'art' or 'craft'). The Human then has a privileged access to Beauty, both as identifying its infinite instances in the Cosmos, and as partially generating it: pursuing its vestiges, one leads anew the way to the One.

In the final Third Chapter (p. 43), it is realized that, most prominently, the Human can follow the Socratic endeavour of exploring and knowing one's Self. It is then that we have the revelation of the fact that the Human *qua* Human is affiliated to the Cosmos in the highest degree: as a physical and psychic and intelligent being—and, consequently, as a multiply 'beautiful' being. In other words, although at the beginning of the inquiry anthropology presented itself as a mere option of the One-Beauty concurrence, it has now appeared as its most evident constitutive perspective.

It would, nevertheless, be a fatal mistake for the Human to succumb to this assumed beauty in a narcissistic mode. In Plotinus, Beauty—and the ensuing ascent to the One—can only be attained by its generation and its vestigial identification in the Cosmos. Even Narcissus himself, lies beyond the mythically vain Helenē, in that he is constantly involved in the process of chasing his beautiful self. His own mistake, however, is this: he fails to realize that what he is seeking lies beyond the finite moment, or the interminable present. Thus, in his hopeless attempt he meets the end, which for the Human is death.

Plotinus would say that the Human simply cannot forgo the opportunity of activating the multifold metaphysical provisions of existence. And the finite character of life is (tragically perhaps) precisely what delineates this process in time; otherwise, it would be pointless, or would lie beyond the Human. Fulfillment of these potentialities is what constitutes *eudaimonia* (in a phenomenological, descriptive frame of reference), or meaningfulness of life (in a semanting frame of reference). The only way, then, for the Human to overcome the admittedly fragmentary existence is exactly to redeem its parts by actively incorporating them into the Unity and the Beauty of the world—where they originate from at any rate.

Finally, I would like to mention some of my methodological guidelines.

Concerning hermeneutics, I have tried to rely as much as possible on the original ancient Greek corpus of Plotinus's *Enneads*, emphasizing on the passages relevant to the Beautiful and the One.

Concerning literary style, I have tried to be concise, and I have employed instances of works of art (mainly poetic) to possibly elucidate the philosophical argumentation from a different source. Of course, these instances could by no means form part of the arguments themselves.

Ioannina, December 2000,  
N. A. N. Gkogkas.



## ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Νικολάου Γκόγκα, του Αθανασίου

(Σύνοψη)

**ΓΕΝΝΗΣΗ:** 1 Νοεμβρίου 1973, Αμαρούσιον Αττικής.

### ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Α/βάθμια & Β/βάθμια: Δημόσια σχολεία στην Άνοιξη Αττικής και στα Ιωάννινα.

Γ/βάθμια:

- Α. 1991-95. Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (κατόπιν πανελληνίων εξετάσεων). Πτυχίο στην κατεύθυνση της Φιλοσοφίας, «Άριστα» (9,02), 1996.
- Β. 1995-96. Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο του Liverpool (Μ. Βρετανία), στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού προγράμματος ανταλλαγής φοιτητών «Ερασμος» (ως ελεύθερα διακινούμενος φοιτητής).
- Γ. 1998-99. Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Εισαγωγή (κατόπιν εξετάσεων) σε πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών για την εκπόνηση «Μεταπτυχιακού Διπλώματος Ειδίκευσης στην Ελληνική Φιλοσοφία και στη Φιλοσοφία των Επιστημών» (στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού εγκεκριμένου «Επιχειρησιακού Προγράμματος Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης»).
- Δ. 1999- . Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο του Liverpool. Πρόγραμμα μεταπτυχιακών ερευνητικών σπουδών MPhil/PhD, για την εκπόνηση διδακτορικής διατριβής στην περιοχή της φιλοσοφικής αισθητικής του Nelson Goodman (με προβλεπόμενο χρόνο ολοκλήρωσης τον Οκτώβριο του 2003).

### ΥΠΟΤΡΟΦΙΕΣ

- Α. Υποτροφίες-Βραβεία (συνολικά τέσσερα) του «Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών» («Ι.Κ.Υ.») για τη σειρά εισαγωγής μου στο Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων το 1991, καθώς και για την επίδραση και διαγωγή μου κατά τα ακαδημαϊκά έτη 1991-92, 1992-93, 1993-94.
- Β. Υποτροφία του «Ι.Κ.Υ.» για δύο εξάμηνα σπουδών (1995-96) στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Liverpool (Μ. Βρετανία), σύμφωνα με το Ευρωπαϊκό πρόγραμμα «Ερασμος» (για ελεύθερα διακινούμενους φοιτητές).
- Γ. Υποτροφία από το Ευρωπαϊκό εγκεκριμένο «Επιχειρησιακό Πρόγραμμα Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης» για συμμετοχή μου στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (1998-99).
- Δ. Δύο ετήσιες υποτροφίες του «Ιδρύματος Παναγιώτη και Έφης Μιχελή» για μεταπτυχιακές σπουδές φιλοσοφικής αισθητικής στο εξωτερικό, κατά τα ακαδημαϊκά έτη 1999-2000 και 2000-01.

**ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ/ΦΕΡΟΝΤΑ:** Αισθητική-Φιλοσοφία της Τέχνης, Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Σύγχρονη Φιλοσοφία, Οντολογία-Μεταφυσική.

Ιωάννινα, Δεκέμβριος 2000,  
Ν. Α. Ν. Γκόγκας.

