

Ο ΠΕΡΙΠΑΤΟΣ

(αντίστοιχο κεφάλαιο από το έργο του [P. Merlan](#)
«Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΕΩΣ ΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ»)

Α. Η Περιπατητική Σχολή από τον Θεόφραστο έως τον Ανδρόνικο και τον Βόηθο



Η εξέλιξη του Περιπάτου μέχρι την εποχή του Στράτωνος εμφανίζει δυο κυρίες όψεις. Πρώτα, ο φιλοσοφικο-θεωρητικός προσανατολισμός παραμερίζεται σε μεγάλο βαθμό από το ενδιαφέρον για κάθε είδος ειδικής και εμπειρικής γνώσης, και αυτή η γνώση δεν χρησιμεύει ως βάση για κάτι υψηλότερο, αλλά αποτελεί αυτοσκοπό. Δεύτερον, στον βαθμό που διατηρείται κάποιο φιλοσοφικό ενδιαφέρον, αυτό, διοχετεύεται σε μη θεολογικά, φυσικά, μέχρι και υλιστικά δόγματα.¹ Για μας, μόνο η δεύτερη όψη έχει σημασία, μιας και ο Πλωτίνος ελάχιστα ενδιαφερόταν για τις εμπειρικές επιστήμες.

Ο Κλέαρχος φαίνεται ότι ακόμη αρνείται να ακολουθήσει την απόρριψη του ουσιαστικού χαρακτήρα της ψυχής από τον Αριστοτέλη, και τον παρουσιάζει σε έναν διάλογο σαν να πείθεται με ένα πείραμα τηλεπάθειας, όπως θα το αποκαλούσαμε σήμερα, ότι η ψυχή μπορεί να βγει από το σώμα και να επιστρέψει σ' αυτό.² Επομένως εκπροσωπούσε τον αρχικό Πλατωνισμό του Αριστοτέλους.

Όσο για τον Θεόφραστο, το αποκαλούμενο μεταφυσικό του απόσπασμα³ αποδεικνύει ξεκάθαρα ότι διατήρησε τα θεωρητικά και θεολογικά ενδιαφέροντα του Αριστοτέλους. Ειδικότερα, δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι θεώρησε ποτέ ότι η πρώτη φιλοσοφία είναι κάτι άλλο από θεολογία. Το όλο απόσπασμα είναι, από τη δική μας οπτική γωνία, αξιοσημείωτο για τρεις λόγους. Πρώτα δείχνει σε ποια έκταση ο Θεόφραστος συνέδεσε τα Μετά τα Φυσικά του Αριστοτέλους με προβλήματα του συστήματος των Δυο Αντιθέτων Αρχών, όπου περιλαμβάνονται η προέλευση των πάντων από αυτές τις αρχές, και η σχέση ανάμεσα σ' αυτές τις αρχές και στο κακό.⁴ Δεύτερον, δείχνει σε ποιον βαθμό ο Θεόφραστος παίρνει ως δεδομένο ότι βασικά η όλη πραγματικότητα διαιρείται στις σφαίρες του νοητού και του αισθητού, όπου η πρώτη περιλαμβάνει ή αποτελείται από μαθηματικές οντότητες.⁵ Τρίτον, δείχνει σε ποιον βαθμό ο Θεόφραστος παίρνει ως δεδομένο ότι η γνώση των πρώτων αρχών πρέπει να είναι ιδιότυπη, δηλαδή μη λογική, που μπορεί καλύτερα να περιγράφει σαν κάποιου είδους άγγιγμα, έτσι ώστε μπορεί κανείς να αγνοεί τις αρχές αυτές αλλά όχι να έχει κάνει λάθος σχετικά μ' αυτές. Είναι γνωστό ότι αυτό είναι το δόγμα του Αριστοτέλη.⁶ Είναι ίσως ένα από τα πιο προβληματικά στοιχεία του συστήματος του, γιατί φαίνεται να αποδίδει ένα πολύ ιδιαίτερο είδος γνώσης στις ανώτατες αρχές, που μπορούμε την ίδια ώρα να τις ονομάσουμε θείες. Χωρίς αμφιβολία, είναι χαρακτηριστικό ότι ο Πλωτίνος όταν περιέγραφε την εκστατική ένωση με το Ένα, χρησιμοποίησε ακριβώς τους ίδιους όρους,⁷ τους οποίους βρίσκουμε στον Θεόφραστο και στον Αριστοτέλη. Σε γενικές γραμμές, μπορεί κανείς να πει ότι το απόσπασμα αυτό είναι ένα κράμα Αριστοτελισμού με Πλατωνισμό.

Μαζί με τον Αριστοτέλη, ο Θεόφραστος προσπαθεί να υποβαθμίσει τη σημασία των μαθηματικών οντοτήτων. Σ' ένα εδάφιο όμως, εξετάζει τη δυνατότητα αντικατάστασης μίας

υπερβατικής θεότητας με τη Φύση - με άλλα λόγια μας προετοιμάζει για τη στωική αντίληψη της ενύπαρξης ή για τη φυσιοκρατία του Στράτωνος.⁸ Αλλά στο κάτω-κάτω, ακόμη και ο ίδιος ο Αριστοτέλης μιλά μερικές φορές για τη Φύση σαν να την ταυτίζει με τον Θεό.⁹

Έχουμε πει ότι ο Θεόφραστος εξέφρασε πολλές αμφιβολίες σχετικά με την ουράνια θεολογία του Αριστοτέλους (π.χ. για την παραδοχή ύπαρξης πολλών ακινήτων κινητηρίων δυνάμεων, 4:7). Προφανώς ο Πλωτίνος τις ενστερνίστηκε για την κριτική που άσκησε ο ίδιος στον Αριστοτέλη.¹⁰

Αυτά για το μεταφυσικό απόσπασμα. Όταν ασχολείται με την ψυχολογία, ο Θεόφραστος φαίνεται ότι συναντά δυσκολίες παρόμοιες με του Αριστοτέλη. Σε κάθε περίπτωση, απέρριψε τη θέση ότι όλες οι αλλαγές στην πνευματική ζωή του ανθρώπου είναι απλά σωματικές. Τη δέχτηκε σε ό,τι αφορά την επιθυμία και τον θυμό αλλά σύμφωνα μ' εκείνον, οι θεωρητικές δραστηριότητες λαμβάνουν χώρα μέσα στην ίδια την ψυχή.¹¹ Όσο για τη νόηση,¹² διερωτήθηκε πώς μπορεί να κάνει λάθη¹³ και να ξεχνά, και γιατί η δραστηριότητά της δεν είναι αδιάκοπη και χωρίς αρχή (*ευθύς και αεί*) αν και θα έπρεπε να έχει ενταχθεί μέσα μας από την αρχή της ύπαρξής μας. Φαίνεται να καταλήγει ότι αυτά τα «ελαττώματα» εξηγούνται καλύτερα από το γεγονός ότι η από έξω προερχόμενη νόηση (*διά τήν μίξιν*) έχει να κάνει με το σώμα ή με την παθητική νόηση. Η αληθινή έννοια αυτής της εξήγησης θα μπορούσε να είναι ότι όλες αυτές οι καταστάσεις είναι στην πραγματικότητα σωματικές,¹⁴ όπως ακριβώς ο Αριστοτέλης είχε εξηγήσει ότι καταστάσεις σαν την πρεσβυωπία δεν αφορούν τη νόηση, που αν δεχόταν ένα νέο σωματικό όργανο, θα έβλεπε πάλι καλά.¹⁵ Αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα αν οι διαδικασίες της νόησης και των αισθήσεων υπονοούν την παθητικότητα της νόησης και της ψυχής, διαχωρίζει τις δυο διαδικασίες, λέγοντας ότι η προέλευση της πρώτης βρίσκεται εντός, (διότι τα αντικείμενα της νόησης είναι ταυτόσημα με τις πράξεις των οποίων αποτελούν τα αντικείμενα) ενώ τα ερεθίσματα των αισθήσεων προέρχονται από έξω. Έτσι η νόηση δεν είναι στην πραγματικότητα πάθος, γιατί τίποτε δεν μπορεί να επιδράσει στον εαυτό του.¹⁶

Ο Θεόφραστος προσπαθεί επίσης να συμβιβάσει την απάθεια της νόησης με την αντίληψη ότι η δραστηριότητα της προκαλείται από νοητά, πράγμα που υπονοεί ότι επηρεάζουν κι έτσι μεταβάλλουν τη νόηση. Το κάνει χρησιμοποιώντας την Αριστοτέλεια διάκριση ανάμεσα σε δυο είδη μεταβολής, όπου μόνο μία επιφέρει μεταβολή (καταστροφή) ενώ η άλλη επιφέρει τελειοποίηση (διατήρηση) του υποκειμένου της αλλαγής.¹⁷ Αυτό το δεύτερο είδος αλλαγής είναι που λαμβάνει χώρα όταν η νόηση υφίσταται τη δράση των νοητών.¹⁸ Με άλλα λόγια, η αντίληψη της παθητικότητας βρίσκει εφαρμογή στη νόηση μόνο κατά έναν πολύ ιδιόμορφο τρόπο. Είναι μάλιστα αμφίβολο αν η αλλαγή που γίνεται στο αισθητήριο όργανο αποτελεί μεταβολή στην πραγματικότητα.¹⁹

Σε κάποιον βαθμό όλα αυτά τα προβλήματα έχουν τη ρίζα τους ή οδηγούν στο ερώτημα: είναι το σώμα η ψυχή, ή ένας συνδυασμός των δύο που ζει συναισθήματα, σκέφτεται κ.λπ.;²⁰ Και αυτό το ερώτημα παραμένει καίριο και στον Πλατωνισμό και στους Περιπατητικούς.²¹ Ο Πλωτίνος το συζητεί σε μεγάλη έκταση, όπως και όλα τα άλλα προβλήματα που προαναφέραμε.²² Δεν είναι διατεθειμένος να δεχθεί ότι η διαδικασία της αίσθησης υπονοεί την παθητικότητα της ψυχής, πράγμα που εκφράζει λέγοντας ότι η αίσθηση είναι ενέργεια μάλλον παρά πάθος. Φθάνει σχεδόν να πει ότι η αίσθηση προέρχεται από την ψυχή. Αυτό ισχύει εκ των προτέρων για τη νόηση διότι η νόηση (ο νους) πάντοτε ενεργοποιείται *ἀπ' αὐτοῦ* και όχι *ἀπ' ἐκείνου*.²³

Όσον αφορά τη θρησκεία, ο Θεόφραστος, τουλάχιστον σε κάποιες περιπτώσεις, φαίνεται πιο «ευσεβής» από τον διδάσκαλό του.²⁴ Δεν επιμένει μόνο ότι η πίστη στην ύπαρξη θεών είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους, αλλά τονίζει ότι μία γνωστή εξαίρεση, οι κάτοικοι των Ακροθώων τιμωρήθηκαν από τους θεούς για τον αθεϊσμό τους, οι οποίοι τους κατέστρεψαν ολοκληρωτικά μ' έναν σεισμό.²⁵ Ο Θεόφραστος εδώ γράφει απόλυτα στο ύφος του

Ηρακλείδη. Αυτό μας προκαλεί έκπληξη, γιατί είχε δώσει και μία φυσιοκρατική εξήγηση για τους σεισμούς,²⁶ εναρμονιζόμενος εξ ολοκλήρου με το πνεύμα του διδασκάλου του²⁷ και του Στράτωνος. Θα θέλαμε να γνωρίζουμε αν πήρε μέρος στις συζητήσεις για τους σεισμούς της Ελικής και της Βούρας. Ο Αριστοτέλης, επί παραδείγματι, τους απέδωσε σε φυσικά αίτια. Ο Ηρακλείδης τους θεώρησε ως τιμωρία των θεών. Ποια θέση πήρε ο Θεόφραστος; Δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε. Αλλά το γεγονός ότι μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα, δείχνει τη συνύπαρξη υπερφυσικών και φυσιοκρατικών τάσεων στον Θεόφραστο, ίσως δε και στον διδάσκαλό του. Σε κάθε περίπτωση, δεν μας φαίνεται περίεργο που ο Πορφύριος έκανε ευρύτατη χρήση του έργου Περί ευσεβείας. Αλλά από την άλλη πλευρά, δεν θα πρέπει πάλι να παραξενευόμαστε όποτε εμφανίζεται μία φυσιοκρατική ή ακόμη και υλιστική φλέβα σε πολλά αποσπάσματα του Θεοφράστου.²⁸

Κάποιες φορές ταυτίζει τον Θεό με το πνεύμα (απόσπ. 14 Wimmer δεσ παραπάνω σελ. 64) και, μετά απ' όσα είπαμε για την έννοια του πνεύματος στον Αριστοτέλη (ειδικά για το πόσο κοντά βρίσκεται σε μία υλιστική ή ημι-υλιστική αντίληψη για το θείο, δηλαδή για τον αιθέρα),²⁹ είναι δύσκολο να μην υποψιασθούμε ότι και ο Θεόφραστος προσπάθησε μερικές φορές να δώσει μία φυσιοκρατική ερμηνεία του θείου όχι κάτω από την επήρεια της Στοάς και της αντίληψής της για το πνεύμα, αλλά μάλλον συνεχίζοντας πάνω σε κατευθύνσεις που ενυπήρχαν στον Αριστοτέλη.

Χαρακτηριστική σχετικά, είναι η σύντομη μνεία του Ιάμβλιχου³⁰ ότι ο Θεόφραστος, κάπου-κάπου (έν ενίοις) συμβάδιζε με τον Αριστοτέλη αποκαλώντας την ψυχή *ενδελέχεια*, προφανώς λόγω της αιθέριας φύσης της.³¹

Η απλούστερη εξήγηση αυτών των υλιστικών τάσεων είναι ότι εκείνος, όπως και άλλοι Περιπατητικοί, απλά ανέπτυξαν κάποιες πλευρές των δογμάτων του διδασκάλου τους. Μία άλλη, εναλλακτική εξήγηση θα ήταν ότι τον παρανόησαν.³²

Σε σύγκριση με τον Πλατωνισμό του Κλεάρχου και τον (προσωρινό ή μερικό) Πλατωνισμό του Θεοφράστου,³³ ο Δικαίαρχος, ο Αριστόξενος (και ο Στράτων) αντιπροσωπεύουν ένα διαφορετικό είδος Αριστοτελισμού. Στην ψυχολογία είναι και οι τρεις υλιστές. Η ψυχή δεν είναι καν εντελέχεια. Είναι απλά αποτέλεσμα του σώματος.³⁴ Στον Στράωνα κορυφώνονται οι υλιστικές και φυσιοκρατικές τάσεις των οπαδών της Περιπατητικής Σχολής. Ένα από τα ισχυρότερα επιχειρήματα του Πλάτωνος και του Αριστοτέλους για να αποδείξουν τη ριζική διαφορά ανάμεσα στα νοητά και στα αισθητά, ήταν ότι η σκέψη (η νόηση, διαισθητική ή λογική) είναι τελείως διαφορετική από την αίσθηση. Αλλά ο Στράων αρνήθηκε ότι υπάρχει ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στις δύο - ακόμη και η σκέψη εξαρτάται από το σώμα.³⁵ Αυτό φυσικά υπονοεί την απόρριψη κάθε είδους αθανασίας. Όσο για τον κόσμο, αρνήθηκε ότι έχει ζωή και θεώρησε ότι διέπεται ολοκληρωτικά από τυφλές σωματικές δυνάμεις (ιδιότητες).³⁶

Ο Αριστόξενος είναι επίσης σημαντικός στην ιστορία του Περιπάτου γιατί -παρά την αντίθεσή του στη μη εμπειρική Πυθαγόρεια μουσική θεωρία- προσπάθησε να επιτύχει μία σύνθεση του Περιπάτου με τον Πυθαγορισμό. Όχι μόνο ισχυρίστηκε ότι η ηθική του Πλάτωνος και του Αριστοτέλους ήταν κατά βάσιν Πυθαγόρειες αλλά, και ο ίδιος, οικοδομώντας το δικό του ηθικό σύστημα,³⁷ απέδωσε τη βασική του σύλληψη -ότι η απαλλαγή από τα πάθη είναι ο ύψιστος σκοπός του ανθρώπου- στους Πυθαγορείους. Και προφανώς ερμήνευσε τους Πυθαγορείους ως υλιστές, τουλάχιστον στην ψυχολογία τους. Οι Πυθαγόρειοι του Πλάτωνος οι οποίοι εκπροσωπούνται από το Σιμμία και τον Κέβητα, πείσθηκαν από τον Σωκράτη να πιστέψουν σε μία ουσιαστική και αθάνατη ψυχή. Αντίθετα, ο Αριστόξενος δεν δέχεται ότι συνέβη κάτι τέτοιο.

Ίσως πρέπει να προσθέσουμε ότι ούτε ο Αριστόξενος, ούτε ο Δικαίαρχος, ούτε ο Στράων, αρνήθηκαν τη δυνατότητα ύπαρξης της μαντικής. Αλλά μπορεί να την ερμήνευσαν φυσιοκρατικά.³⁸ Πάντως οι Πυθαγόρειοι, κατά τον Αριστόξενο,³⁵ απέδιδαν την τύχη και την κακοτυχία σε δαιμονική έμπνευση.⁴⁰ Ο Δικαίαρχος απέδιδε στην ψυχή συμμετοχή σε κάτι

το θείο.⁴¹ Αυτό δύσκολα συμβιβάζεται με τη θεωρία του ότι η ψυχή δεν είναι παρά η αρμονία του σώματος (δες τον σχολιασμό του Wehrli, *ad loc.*). Βρισκόμαστε μπροστά σ' ένα περίεργο μείγμα φυσιοκρατίας με μεταφυσική.

Φαίνεται ότι και ο Κριτόλαος ανήκε στους υλιστές του Περιπάτου. Σύμφωνα με αυτόν, η ψυχή και η νόηση αποτελούνται από αιθέρα⁴² και αποκαλούσε την ψυχή ενόελεχεια,⁴³ Ταυτοχρόνως ταύτιζε την Πυθαγόρεια με την Περιπατητική φιλοσοφία. Ίσως το έργο *Περί του Όλου* του ψευδο-Ωκέλλου να αντανakλά αυτήν την τάση του Κριτολάου (όπως οι *Μεταμορφώσεις* του Οβιδίου XX). Ο ψευδο-Ωκέλλος δεν διδάσκει μόνο την αιωνιότητα του κόσμου, όπως ο Αριστοτέλης, αλλά και αναφέρεται σιωπηρά στο *Περί γενέσεως και φθοράς*. Αλλά και από την άλλη πλευρά διδάσκει τη μετεμψύχωση και επομένως τη φυτοφαγία. Σ' αυτή τη σύνθεση (ή όπως πιθανώς μπορούμε να την αποκαλέσουμε συμπάρθεση) Πυθαγορισμού και Αριστοτελισμού, κορυφώνεται η τάση του Αριστοξένου υπέρ του Πυθαγορισμού.⁴⁴

Ο Διόδωρος εκ Τύρου, μαθητής του Κριτολάου, φαίνεται να δέχθηκε τον υλισμό του διδασκάλου του⁴⁵ αλλά εξακολούθησε να κάνει διάκριση ανάμεσα σε λογική και μη λογική πλευρά της ψυχής και, μαζί με τον Θεόφραστο, ξεχώριζε τα *πάθη* με την αληθινή έννοια του όρου (που υπονοεί μεταβολή) και τα *πάθη* στη λογική πλευρά της ψυχής,⁴⁶ στην οποία αυτός ο όρος μπορούσε να έχει εφαρμογή μόνο κατ' αναλογία. Έτσι ο Διόδωρος συνειδητοποιεί τη δυσκολία που προκύπτει από τον διαχωρισμό της ψυχής (ή μέρους της) από τον χώρο του μεταβλητού, όταν θεωρεί ότι αυτή κατά κάποιον τρόπο συμμετέχει σε δραστηριότητες που συνεπάγονται μεταβλητότητα.

Αν ο Αντισθένης ο Ρόδιος είναι ο συγγραφέας του έργου *Μαγικός*⁴⁷ του ψευδο-Αριστοτέλους, τότε θα εκπροσωπεί την επιβίωση ανατολιστικών τάσεων στον Περίπατο⁴⁸ (η Ανατολή είτε ως πηγή, είτε ως πρόδρομος, είτε απλώς παράλληλη ούσα με την ελληνική φιλοσοφία).

Αξίζει επίσης να αναφερθεί ο Ξέναρχος επειδή απορρίπτει την αντίληψη για την ύπαρξη του αιθέρα.^{41'}

Από τους ύστερους Περιπατητικούς πρέπει να αναφερθεί ο Κράτιππος, που εξήγησε τη (φυσική) μαντική, δηλαδή τη μαντική διά των ονείρων και διά της εκστάσεως, υποθέτοντας ότι η ανθρώπινη ψυχή αποτελείται από δύο μέρη: ένα που αντιστοιχεί με την αριστοτελική εντελέχεια και το άλλο με τον θύραθεν νον του Αριστοτέλους, και ότι είναι ακριβώς αυτό το δεύτερο μέρος το οποίο κατά τη διάρκεια του ύπνου και της έκστασης, σχεδόν διαχωρίζεται από το σώμα και επομένως έχει την ικανότητα της προφητείας.⁵⁰ Εδώ έχουμε την απαρχή πολλών μεσαιωνικών θεωριών που εξηγούν την προφητεία μέσω της ενεργού (δραστηκής) νοήσεως και αξίζει να σημειώσουμε ότι υπεύθυνος γι' αυτό είναι ένας Περιπατητικός που έμεινε πιστός στον ημι-πλατωνίζοντα Αριστοτέλη. Δεν μας φαίνεται περίεργο ότι είχε μεταπηδήσει στον Περίπατο⁵¹ από την Ακαδημία.

Όπως γνωρίζουμε, ο Ανδρόνικος⁵² έδωσε μία νέα κατεύθυνση στον Περίπατο. Εκδίδοντας τα εσωτερικά του Αριστοτέλους ξεκίνησε τη διαδικασία με την οποία τα εξωτερικά σταδιακά εξαφανίστηκαν. (Έτσι είναι λογικό να υποθέσουμε ότι η έκδοση εκ μέρους του των έργων του Αριστοτέλους δεν περιελάμβανε τα εξωτερικά.) Μάλιστα, ο Πλωτίνος φαίνεται να αγνοεί την ύπαρξή τους σε μεγάλο βαθμό. Επί πλέον ο Ανδρόνικος είναι ο πρώτος Περιπατητικός που γράφει σχόλιο στις Κατηγορίες του Αριστοτέλους (όχι πάνω στο αποκαλούμενο *Post-praedicamenta* που το θεωρούσε πλαστό), και που κατατάσσει τα έργα του Αριστοτέλους με τη σειρά: λογική-ηθικά-φυσικά συν μεταφυσικά (μ' αυτόν τον τρόπο ανάγοντας χονδρικά την τριχοτόμηση πίσω στον Ξενοκράτη και στον Αριστοτέλη, δες παραπάνω σελ. 91-92) υπονοώντας ότι η μελέτη του Αριστοτέλους πρέπει να αρχίζει με τα λογικά του έργα, και συγκεκριμένα με τις κατηγορίες, που τις κατατάσσει ως τις πρώτες του λογικές

διατριβές. Αυτό υπονοεί μία πολεμική ενάντια στο στωικό δόγμα περί των κατηγοριών. Ο Πλωτίνος αφιέρωσε στο δόγμα περί των κατηγοριών περίπου το 12% του συγγραφικού του έργου. Θα πρέπει να θεωρούσε ότι το δόγμα περί των κατηγοριών είχε μεγάλη σημασία για το σύστημά του, αντίθετα από ό,τι φαίνεται να δέχονται οι περισσότεροι σύγχρονοι ερμηνευτές του Πλωτίνου. Ο Πλωτίνος αποτελεί μάλιστα μία από τις κύριες πηγές της γνώσης μας για το στωικό δόγμα περί των κατηγοριών.⁵³ Μερικές από τις αντιρρήσεις του Πλωτίνου είναι ταυτόσημες με αυτές του Νικοστράτου.⁵⁴

Ο Ανδρόνικος, ερμηνεύοντας τις κατηγορίες του Αριστοτέλους, δεν διστάζει να ασκήσει κριτική ή να προβεί σε διορθώσεις. Την ίδια στάση κρατά και ο Πλωτίνος.⁵⁵ Μόνον ο Πορφύριος επικεντρώνεται στο να τις υπερασπιστεί ενάντια σε κάθε κριτική. Μάλιστα, φαίνεται ότι ο Ανδρόνικος συνδύασε τις Αριστοτέλειες κατηγορίες με την Ακαδημαϊκή τους εκδοχή, δηλαδή τη διάκριση των υπαρκτών σε σχετικά και μη σχετικά.⁵⁶ Αλλά στον τομέα της ψυχολογίας ο Ανδρόνικος συστρατεύεται με τους υλιστές του Περιπάτου, δηλώνοντας ότι η ψυχή (ίσως μόνο το μη λογικό μέρος της) είναι προϊόν του σώματος.⁵⁷ Ερμηνεύει τον ορισμό που έδωσε ο Ξενοκράτης για την ψυχή, δεχόμενος ότι η ψυχή αποτελεί το αίτιο για τις αναλογίες με τις οποίες αναμειγνύονται τα στοιχεία του σώματος.⁵⁸ Δεν είναι σαφές αν συμφωνεί σ' αυτό το σημείο ο Ξενοκράτης. Σε κάθε περίπτωση πάντως, αντιπροσωπεύει ένα κράμα από Ακαδημαϊκά και Περιπατητικά δόγματα.⁵⁹

Ο Βόηθος συνεχίζει το έργο του Ανδρονίκου, γράφοντας σχόλια στα εσωτερικά του Αριστοτέλους (του οφείλουμε αποσπάσματα από τον Σπεύσιππο σχετικά με τις κατηγορίες· προφανώς και γι' αυτόν ήταν σημαντική η Παλαιά Ακαδημία). Απορρίπτει επίσης την αθανασία της ψυχής.⁶⁰ Σύμφωνα με τον Συριανό,⁶¹ ταύτισε τις ιδέες του Πλάτωνα με τα γενικά του Αριστοτέλους. Συζητώντας για τον χρόνο, έθεσε το ερώτημα αν θα εξακολουθούσε να υπάρχει, ακόμη και αν δεν υπήρχε ψυχή για να τον μετρά.⁶² Έτσι μας θυμίζει τις δύο μόνιμες στάσεις απέναντι στην έννοια χρόνος. Η μία δέχεται ότι ο χρόνος είναι απλά προϊόν της ψυχής, ενώ σύμφωνα με την άλλη, ο χρόνος είναι ουσιαστικά ύλη. Η πρώτη άποψη είναι του Πλωτίνου. Η ψυχή δεν είναι ικανή να συλλάβει το περιεχόμενο της νόησης σε μία αδιαίρετη πράξη. Πρέπει λοιπόν να εξετάσει τις πλευρές της μία προς μία. Με αυτή τη διαδικασία γεννά χρόνο, και ακολούθως παράγει τα αισθητά μέσα στον χρόνο.⁶³ Η δεύτερη άποψη αντιπροσωπεύεται μέσα στο πλαίσιο του Νεοπλατωνισμού από τον Ιάμβλιχο.⁶⁴ Προφανώς και οι δυο απόψεις προϋπάρχουν του Νεοπλατωνισμού.⁶⁵

B. Αριστοκλής και Αλέξανδρος Αφροδισιεύς

Ο Αριστοκλής (δεύτερο ήμισυ του δευτέρου αιώνα)⁶⁶ είναι ο προ'-τος Περιπατητικός που τα γραπτά του μας επιτρέπουν να αξιολογήσουμε με βεβαιότητα τη στάση του Περιπάτου απέναντι στον Πλάτωνα στη μετά Χριστόν εποχή. Κάπως αναπάντεχα, όχι μόνο μιλά για τον Πλάτωνα με μεγάλο θαυμασμό,⁶⁷ αλλά αποκαλεί τη σχολή του «Περίπατο»⁶⁸ και έτσι φαίνεται να αποκλείει ότι υπάρχει κάποια ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στον Περίπατο και στην Ακαδημία. Ίσως μάλιστα να έγραψε και σχόλιο για τον Τίμαιο του Πλάτωνος.⁶⁹ Άσχετα αν το έκανε κάτω από την επιρροή του Αντιόχου (δες τον Heiland, σελ. 35), σε κάθε περίπτωση βλέπουμε ότι η σύνθεση Πλατωνισμού και Αριστοτελισμού δεν περιορίστηκε αποκλειστικά στους Πλατωνιστές και στους Νεοπλατωνιστές.

Στην ευνοϊκή του γνώμη για τον Πλάτωνα, ο Αριστοκλής περιλαμβάνει και τον Σωκράτη.⁷⁰ Είναι μάλιστα εντυπωσιακό ότι τον θεωρεί ως τον πρώτο εκπρόσωπο της Θεωρίας των Ιδεών. Πρέπει με κάποιον τρόπο να έπεισε τον εαυτό του ότι δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη, ακόμη και πάνω στην περίφημη Θεωρία των Ιδεών. Επί πλέον φαίνεται να ευνοεί την άποψη που ο ίδιος αποδίδει στον Πλάτω-

να, δηλαδή ότι για να γνωρίσει κανείς τον άνθρωπο πρέπει πρώτα να γνωρίσει τον Θεό.⁷¹ Αυτό μας παραπέμπει ξεκάθαρα στο *Αλκιβιάδης* I (133c). Καθώς μερικοί μελετητές τείνουν να θεωρήσουν ως ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του Νεοπλατωνισμού τη μεγάλη εκτίμηση γι' αυτόν τον διάλογο, ο Αριστοκλής φαίνεται να είναι πρόδρομός του από αυτήν την άποψη. Την ίδια στιγμή δεν πρέπει να λησμονούμε ότι πολλοί Πλατωνιστές πριν από τον Πλωτίνο, άρχισαν την εκπαίδευσή τους πάνω στον Πλάτωνα μελετώντας τον *Αλκιβιάδη*.¹¹

Ο Αριστοκλής ασκεί κριτική σε σκεπτικιστές, σχετικιστές και αισθησιαστές βασίζοντας την παρουσίαση και την κριτική του στον Πλάτωνα. Αλλά ενώ επιμένει, ότι μόνον ο λόγος είναι θεϊκός μέσα μας, τονίζει ότι ο λόγος έχει ανάγκη της αίσθησης, που είναι η ίδια ένα είδος γνώσης. Αυτή η συμφιλίωση ανάμεσα στον *λόγο* και στην *αίσθηση* είχε ήδη γίνει από τον Σπεύσιππο, που εισήγαγε την έννοια *επιστημονική αίσθησις*.¹² Στην εποχή του Αριστοκλέους φαίνεται να εμπεριέχεται στον ισχυρισμό του Νουμηνίου ότι υπάρχει κάτι σαν αξιοποίηση των κατωτέρων νοητικών λειτουργιών από τις ανώτερες. Φυσικά, εδώ ο Πλωτίνος διαφοροποιείται από τον Αριστοκλή και τον Νουμήνιο.

Φαίνεται επίσης ότι ο Αριστοκλής συνδυάζει, σε κάποιον βαθμό, τον Αριστοτελισμό με τον Στωικισμό. Ερμηνεύοντας το δόγμα του Αριστοτέλους για την ενεργό νόηση, ο Αριστοκλής δέχεται ότι αυτή η ενεργός νόηση είναι πανταχού παρούσα αλλά εμφανίζεται με διαφορετικούς τρόπους *secundum modum recipientis*. Ο άνθρωπος είναι πλασμένος με τέτοιο τρόπο, ώστε η ενεργός νόηση εμφανίζεται ως ικανότητα νόησης. Η ικανότητα αυτή είναι απλώς ένα ιδιαίτερο σωματικό «μείγμα» και, σύμφωνα με τον Αριστοκλή, αυτό το μείγμα είναι που ονομάζει ο Αριστοτέλης παθητική (δυνητική) νόηση. Ο μαθητής του, ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, αναφερόμενος σ' αυτήν την άποψη, τη χαρακτηρίζει «στωική» γιατί δέχεται την παρουσία του θείου στα πάντα, ακόμη και στο κακό.⁷⁴

Είναι πιθανόν ότι ο Αλέξανδρος⁷⁵ ανέπτυξε τη δική του ερμηνεία της νοητικής του Αριστοτέλους με αυτή του Αριστοκλέους ως υπόβαθρο. Είναι γνωστό ότι ταύτισε τη νόηση του έργου *Μετά τα φυσικά* με αυτήν του *Περί Ψυχής* III και ως προς αυτό συμφωνούσε και ο Πλωτίνος. Ερμηνεύοντας τη δραστηριότητα της νόησης, θεμελίωσε την επιχειρηματολογία του στην ύπαρξη ριζικής διαφοράς σε δύο είδη νοητών, ένα έμφυτο και ένα υπερβατικό.⁷⁶ Πράγματι επέμενε πως μόνο το μοναδικό είναι υπαρκτό με την αληθινή έννοια της λέξεως, κι έτσι αντιμετώπισε τα υπερβατικά νοητά ως άτομα (και, μαζί με τον Αριστοτέλη, απέρριψε τις ιδέες, ακριβώς επειδή τις θεώρησε οικουμενικές) αλλά, με το να δεχθεί δύο είδη πραγματικότητας, αισθητή και νοητή, επανήλθε στο είδος του Αριστοτελισμού που είχε εγκαταλείψει ο Στράτων.

Στα δύο είδη νοητών αντιστοιχούν δύο είδη γνώσεως. Νοητά ενσωματωμένα στην ύλη (δηλαδή οι μορφές του Αριστοτέλους) υπάρχουν ως τέτοια, μόνο μέσα από την πράξη της νόησης, που τα αποσπά από τη μήτρα τους.⁷⁷ Με άλλα λόγια, υπάρχουν ως νοητά μόνο μέσα και διά μέσου της πράξης της νόησης.⁷⁸ Τα υπερβατικά νοητά είναι τελείως διαφορετικά. Εδώ λαμβάνει χώρα κάποιο είδος άμεσης διαίσθησης. Αλλά είναι ένα ιδιαίτερο είδος διαίσθησης, με την έννοια ότι αυτά τα νοητά δεν διαθέτουν ύπαρξη παρά μόνο μέσα από τη νόηση που τα νοεί! Ενώ στην περίπτωση των ενσωματωμένων νοητών η ταύτιση πράξης και αντικειμένου γίνεται μόνο τη στιγμή της ίδιας της πράξης, για τα υπερβατικά νοητά η ταύτιση αποτελεί μόνιμη κατάσταση. Αυτά είναι «γνωστά» σε μόνιμη βάση. Φυσικά, η νόηση που τα γνωρίζει δεν είναι η ανθρώπινη - αν με τον όρο «ανθρώπινη» εννοούμε κάτι που αποτελεί μέρος του ανθρώπου. Είναι μάλλον η νόηση που εισέρχεται στον άνθρωπο ή στην ψυχή του από έξω. Και η δράση αυτής της «θεϊκής» νόησης είναι αδιάλειπτη και αιώνια εν μέρει προ και εν μέρει μετά.⁶⁰

Όσον αφορά τη γνώση των συμφυών νοητών, το πρώτο βήμα για μία τέτοια γνώση είναι η αίσθηση. Το επόμενο βήμα, του οποίου προηγείται η «αναπαράσταση του αντικειμένου»⁸¹ στη φαντασία», είναι η απόσπαση (αφαίρεση) του νοητού από το πλαίσιο του. Τώρα, όσο

για τη γνώση των υπερβατικών νοητών από την υπερανθρώπινη (θεϊκή, εξωτερική) νόηση, δεν δυσκολεύεται κανείς να υποθέσει ότι αυτή η εξωτερική νόηση διαθέτει κάποιο ιδιαίτερο είδος γνώσης, ίσως κάποιου είδους άγγιγμα. Αλλά, αφού αυτή η εξωτερική νόηση με κάποιον τρόπο ενωθεί με την υπόλοιπη ανθρώπινη ψυχή, με ποιον τρόπο ο άνθρωπος (ή η ψυχή του, ή η νόησίς του), νοεί τα υπερβατικά νοητά; Η απάντηση του Αλεξάνδρου δεν είναι απόλυτα σαφής. Φαίνεται ότι με κάποιον τρόπο η ανθρώπινη νόηση έχει την ικανότητα να αφομοιώνεται ή να ταυτίζεται με την εξωτερική νόηση και, όντας σ' αυτήν την κατάσταση, διαθέτει την ικανότητα να νοεί αυτά που νοούσε πάντα η εξωτερική νόηση. Με ποιον τρόπο γίνεται αυτή η αφομοίωση ή ο μετασχηματισμός δεν διευκρινίζεται από τον Αλέξανδρο. Αλλά ο Αλέξανδρος φθάνει πολύ κοντά στο να πει ότι η ανθρώπινη νόηση τη στιγμή της αφομοίωσης αποκτά «θεϊκή υπόσταση».⁸²

Είναι φανερό ότι, με την αυστηρή διάκριση ανάμεσα στα δύο είδη νοητών, την ταύτιση της εξωτερικής νόησης με τον θεό (το θείο) και το δόγμα ότι, τη στιγμή της αφομοίωσης η ανθρώπινη νόηση γίνεται θεϊκή, ο Αλέξανδρος βρίσκεται πολύ κοντά στον πλατωνίζοντα ή ημι-πλατωνίζοντα Αριστοτέλη. Δεν υπάρχει ένδειξη ότι ο Αλέξανδρος απέρριπτε την αστρική θεολογία του Αριστοτέλους. Ούτε υπάρχει απόδειξη ότι θεωρούσε πως η θεολογία συνδυάζεται με ή υπόκειται σε κάποιον άλλο κλάδο θεωρητικής φιλοσοφίας, της οποίας το αντικείμενο, οριζόμενο ως *ὄν εἴη ἄν*, θα διέφερε από το θείο. Στον βαθμό που αφορά τη θεολογία και τη νοητική, συγκρινόμενος με τον Στράτωνα, ο Αλέξανδρος δεν είναι ούτε φυσιοκράτης ούτε υλιστής. Και ενώ κάποιοι Περιπατητικοί προτιμούσαν να ταυτίζουν την ψυχή (ή ακόμη και τη νόηση) με τον αιθέρα, ο Αλέξανδρος κατόρθωσε να συμβιβάσει τις τρεις όψεις της κινητικής του Αριστοτέλους, ισχυριζόμενος ότι, τόσο ο αιθέρας όσο και οι ουράνιες ψυχές, συναποτελούν αίτια για την κίνηση των ουρανίων σωμάτων και ότι, μαζί με αυτά, η ψυχή είναι η φύση τους.⁸³

Ο Αλέξανδρος διαχώρισε την παθητική από την ενεργό νόηση με πολύ μεγαλύτερη σαφήνεια από τον Αριστοτέλη, αποκαλώντας την πρώτη «υλική» και θεωρώντας την ανεπιφύλακτα μέρος της ανθρώπινης ψυχής, πράγμα που για εκείνον σήμαινε συγχρόνως ότι η λειτουργία της είναι εν συναρτήσει με το σώμα και, γι' αυτόν τον λόγο, είναι θνητή. Έτσι το δόγμα των ενσωματωμένων μορφών και της υλικής νόησης αντιπροσωπεύει τη φυσιοκρατική (ή υλιστική) πλευρά του Αλεξάνδρου, ενώ το δόγμα τής «έξωθεν προερχόμενης» νόησης και των ασωμάτων νοητών αντιπροσωπεύει τη μεταφυσική του.

Με τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο, ο Αλέξανδρος επιβεβαίωσε και τον «απουσιάζοντα» χαρακτήρα του θείου (ή της ύψιστης θεότητας). Ενώ υποστήριζε την ύπαρξη (θείας) πρόνοιας, συγχρόνως επέμενε ότι αυτή η πρόνοια ασκείται όχι με άμεσο τρόπο, σαν ο Θεός να φρόντιζε προσωπικά την οικουμένη, αλλά με πλάγιο τρόπο. Καθώς ο Θεός είναι στραμμένος εξ ολοκλήρου προς τον εαυτό του, μέσα από την ίδια του την ύπαρξη κυβερνά το σύμπαν.⁸⁴ Αυτό μας θυμίζει από πολλές απόψεις τη συζήτηση στις *Εννεάδες* III 2 και III 3.⁸⁵

Όλα αυτά τα δόγματα πρέπει να υπήρξαν σημαντικά για τον Πλωτίνο. Όταν, μάλιστα, ισχυρίστηκε ότι «τα ουράνια σώματα έχουν ψυχή», αισθάνθηκε υποχρεωμένος να αντικρούσει την αντίρρηση του Αριστοτέλη ότι «μία ψυχή που κινεί ένα σώμα θα επιβαρυνόταν από μία τέτοια αγγαρεία και επομένως δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι διάγει έναν μακάριο και ανέφελο βίο». Η θέση του στηριζόταν κυρίως στο επιχείρημα ότι τα ουράνια σώματα δεν προβάλλουν αντίσταση στην ψυχή, χάρη στην ανώτερη φύση τους.⁸⁶ Αυτό δεν είναι παρά μία προσαρμογή της θεωρίας του Αλεξάνδρου του Αφροδισιέως, ότι «το ουράνιο σώμα και η ψυχή συνεργάζονται ώστε να προκαλούν την κίνηση των ουρανίων σωμάτων». Ο Πλωτίνος δεν δεχόταν μεν τον αιθέρα αλλά μετασκέυασε τη συγγενική άποψη του Αλεξάνδρου.⁸⁷

Είναι ωστόσο πιθανόν ότι κανένα άλλο μέρος της νοητικής του Αλεξάνδρου δεν άρρεσε περισσότερο στον Πλωτίνο από την emphatic ανασκευή που έκανε στη θεωρία του Αριστοτέλους“ ότι, «όσον αφορά τα ασώματα (υπερβατικά νοητά), δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα

στα ίδια και στην πράξη της νόησής τους». Το όλο δόγμα επανεμφανίζεται στον Πλωτίνο με τη διατύπωση ότι «τα νοητά (οι ιδέες) δεν υπάρχουν έξω από τη νόηση».⁸¹¹

Ο Αλέξανδρος υιοθέτησε τις νομιναλιστικές τάσεις του Αριστοτέλους και όπως είπαμε απέρριψε τις ιδέες, τις οποίες θεώρησε οικουμενικές. Φαίνεται ότι ο Πλωτίνος ποτέ δεν θεώρησε τις ιδέες οικουμενικές. Αν θυμηθούμε ότι σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η δεύτερη υπόσταση (η σφαίρα της νόησης) δεν περιέχει μόνο ιδέες αλλά και εξατομικευμένες ψυχές και ουσίες,⁹⁰ δύσκολα αποφεύγουμε το συμπέρασμα ότι ο Πλωτίνος συνέλαβε τις ιδέες ως άτομα. Μάλιστα, του ήταν σχεδόν αδύνατον να κάνει αλλιώς, εφ' όσον υποστήριζε ότι υπήρχαν ιδέες ατομικές. Τι άλλο θα μπορούσαν να είναι αυτές οι ιδέες από τα ίδια τα άτομα;

Φυσικά ένα μέρος του νομιναλισμού του Αριστοτέλους ή του Αλεξάνδρου ήταν από άλλες απόψεις απαράδεκτο για τον Πλωτίνο. Αναδιατυπώνει τις αρχές αυτού που με σύγχρονους όρους αποκαλούμε εννοιοκρατικό ρεαλισμό, καθώς εξετάζει το πρόβλημα αν οι αριθμοί διαθέτουν ουσιαστική ύπαρξη.⁹¹ Όχι μόνο απαντά θετικά στο ερώτημα, αλλά μ' αυτήν την ευκαιρία επιβεβαιώνει ότι το ίδιο ισχύει για το «Ένα» και την «ύπαρξη», αυτήν ακριβώς την ουσιαστικότητα που απέρριψε ο Αριστοτέλης διά μακρών.⁹²

Για τον Πλωτίνο ήταν φυσικά απαράδεκτο και το τμήμα της ψυχολογίας του Αλεξάνδρου στο οποίο πραγματεύεται την ψυχή με όρους εντελέχειας και επομένως αρνείται την αθανασία της. Αλλά, όπως είδαμε, ο Αλέξανδρος αντισταθμίζει με το παραπάνω την αυστηρά ενδοκοσμική θεωρία του για την ψυχή που περιλαμβάνει την υλική νόηση) με τη υπερβατολογκρατική του θεωρία περί της ενεργού νοήσεως.

Όσο για άλλα δόγματα τα οποία πραγματεύθηκαν και ο Πλωτίνος και ο Αλέξανδρος, σημειώνουμε ότι ο Αλέξανδρος υποστηρίζει την ύπαρξη δυο ειδών ύλης, μίας στον χώρο του θείου και της άλλης στον χώρο του αισθητού,⁹³ κι έτσι προαναγγέλλει το δόγμα του Πλωτίνου⁹⁴ το οποίο και περιγράψαμε παραπάνω. Και κηρύσσει επίσης το δόγμα της *αντακολουθίας* των τελειοτήτων.⁹⁵ Μικρότερη σημασία έχουν για τον Πλωτίνο η διατριβή του Αλεξάνδρου πάνω στο πρόβλημα κράσις δι' όλου* και πάνω στις θεωρίες της όρασης.⁹⁷

Σε γενικές γραμμές μπορούμε να πούμε ότι, παρά τον νομιναλισμό του, παρά το γεγονός ότι θεωρεί αναγκαίο να αποδείξει την αιωνιότητα του κόσμου σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, παρά την απόρριψη των ιδεών, παρά το γεγονός ότι ερμηνεύει την ψυχή ως εντελέχεια και επομένως ως θνητή, βλέπουμε ότι η νοητική του Αλεξάνδρου προετοιμάζει το έδαφος για την επάνοδο του Πλατωνισμού στον Περίπατο. Όσο πιο Πλατωνικός γίνεται όμως ο Περίπατος, τόσο χάνει τον λόγο ύπαρξής του.⁹⁸ Επί πλέον, η πιο πρωτότυπη έκφραση του μετά τον Στρατώνιο Περιπάτου ξεκίνησε από τον Ανδρόνικο, όταν άρχισε να γράφει συστηματικά σχόλια πάνω στα *εσωτερικά* του Αριστοτέλους. Αλλά με τον Πορφύριο η μελέτη του Αριστοτέλους και η συγγραφή σχολίων στα *εσωτερικά* του Αριστοτέλους, έγινε οργανικό μέρος του Πλατωνισμού. Έτσι έμειναν πολύ λίγα που μπορούσε να κάνει ο Περίπατος. Η ιστορία του χαρακτηρίζεται από μία σειρά αμφιταλαντεύσεων ανάμεσα στον υλισμό (που εκπροσωπείται πολύ καλύτερα από τους Επικούρειους και τους Στωικούς) και στον Πλατωνισμό (ή έστω στον ημι-Πλατωνισμό). Επομένως, μακροπρόθεσμα, ο Πλατωνισμός αναδείχθηκε ως η μόνη σχολή που παρέμεινε ουσιαστικά απρόσβλητη από τη φυσιοκρατία ή τον υλισμό και γι' αυτό μπόρεσε να απορροφήσει τη φιλοσοφία του Αριστοτέλους." Αυτό διευκολύνθηκε από το γεγονός ότι μεγάλο μέρος από τα εσωτερικά του Αριστοτέλους ήταν μεταφυσικά ουδέτερο,¹⁰⁰ και από το γεγονός ότι μεγάλο μέρος της φιλοσοφίας του διατηρούσε μία πλατωνική γεύση.¹⁰¹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο.π. Zeller, Phil. II/2 (1921), σελ. 805 κ.ε. K.O. Brink, «Peripatos», RE, Suppl. VII (1940), ειδικά col. 914-23. F. Wehrli. Die Schule des Aristoteles (1959) X, σελ. 96-128.

2. Απόσπ. 7 Wehrli. Πάντως δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την περίπτωση ο διάλογος του Κλεάρχου να γράφτηκε στην εποχή που ο ίδιος ο Αριστοτέλης υποστήριζε ακόμη την ουσιαστική φύση της ψυχής. Έτσι δεν θα εξέφραζε αντίθεση του Κλεάρχου απέναντι στον δάσκαλό του. Όπως και να είναι, τίποτε δεν μας λέει ότι άλλαξε τις πλατωνικές του απόψεις.
3. W.D. Ross και F.G. Fobes, Theophrastus. Metaphysics (1929). J. Reale, Teofrasto... (1964). Ό.π. Merlan, «Aristotle's Unmoved Movers», Traditio IV (1946), σελ. 1-30, ειδικά σελ. 29 κ.ε. Του ίδιου From Platonism to Neoplatonism (1963), σελ. 186-8. 208 κ.ε. W. Theiler «Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik», Museum Helveticum, XV (1958), σελ. 55-105.
4. 5-8, 11-13, 18, 32-3.
5. 1, 3, 8, 13, 22, 25, 34 ό.π. απόσπ. 27 Wimmer.
6. Στο Met. U 10, 105 lb 24.
7. Θίγειν, θίξις. Ew. V 3 [49] 10, 42. VI 9 [9] 4, 27.
8. Ό.π. E. Grumach, Physis und Agathon (1932), σελ. 49, αρ. 64. O. Regenbogen, «Theophrastos», RE, Suppl. VII (1940), col. 1393, 1395, 1496, 1547 κ.ε.
9. Από τη φράση «ο θεός και η φύση δεν κάνουν τίποτε επί ματαίω» (De caelo I 4, 271a 35) φαίνεται να υπάρχει πολύ μικρή απόσταση από την ταύτιση του θεού με τη φύση. Ό.π. Zeller, Phil. II/2 (1921), σελ. 387 κ.ε., 422-7, 803. F. Solmsen, Aristotle's System of the Physical World (1960), σελ. 97-102, 272, 448 κ.ε.
10. Ew. VI [10] 9.
11. Απόσπ. 53 Wimmer. Συμπλίκιος, In Phys. 964, 31-965, 5 Diels. Ό.π. Αριστοτέλης De an. I 4, 408b 24-9.
12. Ό.π. E. Barbotin, La Thiorie Aristotelicienne de l'intellect d' apres Theophraste (1954).
13. Ό.π. Αριστοτέλης De an. III 10, 433a 26: «νοῦς... πας ορθός». Ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι ακόμη και η ψυχή είναι αλάνθαστη. Τα σφάλματα προέρχονται από τη σύνθεση ψυχής και σώματος. (Ew. 11 [53] 9).
14. Απόσπ. 53 Wimmer. Αλλά ό.π. Αριστοτέλης Ηθικά Νικομάχεια X 2, 1173b 10.
15. Περίμυχης I 4, 408b 18.
16. Απόσπ. 53B Wimmer και Θεμιστίος, De an. 107, 30-109, 3 Heinze.
17. De an. II 5, 417b 2, III 5, 429b 22-31, 7, 431a 5. ό.π. De an. I 3, 407a 33. Phys. VII 3, 248a 28, 247b 1.
18. Θεμιστίος De an. 107, 30 Heinze και Πρίσκοις. Metaphr. 28, 21-3' Bywater = Απόσπ. IV Hicks.
19. De sens. 31, ό.π. 2. 49. Ο Θεόφραστος πραγματεύθηκε κι άλλες δυσκολίες σχετικά με την έννοια της ενεργού νόησης, αλλά δεν φαίνεται ότι οι ιδέες του πάνω στο θέμα άφησαν κάποιο ίχνος στον Πλωτίνο. Ό.π. Barbotin, ό.π., O. Regenbogen, ό.π. col. 1398.
20. Ό.π. Αριστοτέλης, Περί ψυχής. I 4, 408a 30. Φνσικ. VII 3, 246b 24-248a 28.
21. Ό.π. επίσης ψευδο-Πλούταρχος, De lih. et aegr., που πραγματεύεται το ίδιο πρόβλημα. Αλλά το κείμενο είναι πιθανώς μεταπλωτίνειο. Δες M. Pohlenz, Die Stoa (1959, 1955), II, σελ. 175. Επίσης K. Ziegler, «Plutarchos» RE XXI /I (1951), col. 751.
22. Ew. I 1 [53], V 3 [49],
23. Ew. IV 6 [41] 2.
24. Ό.π. Zeller, Phil. II/2 (1921), σελ. 828, 866, που έρχεται σε κάποια αντίφαση με τη σελ. 867. Regenbogen, ό.π. col. 1557.
25. Πορφύριος De Abst. II 7 κ.ε. Συμπλίκιος, In Epict. Ench. Σελ. 95 Diibner.
26. Σενέκας, Qu. Nat. VI 13, 1.
27. Meteor. II 7-8, 365a 14-369a 9.
28. Ό.π. Zeller, Phil. III/2 (1921), σελ. 850 κ.ε.
29. Την ύπαρξη του οποίου υποστήριξε και ο Θεόφραστος. Απόσπ. 35 Wimmer. Επικρίθηκε γιατί ταύτισε τον θεό άλλοτε με τη νόηση, άλλοτε με τον ουρανό (caelum) και άλλοτε με τα ουράνια σώματα (Κικέρων De nat. d. I 35) ή με το «πνεύμα» (Κλήμης, Protr. 5, 44). Ο Zeller, Phil. II/2 (1921), σελ. 827, τον υπερασπίζεται, αλλά η υπεράσπισή του στηρίζεται στην υπόθεση ότι δεν υπήρχε ίχνος υλισμού στη θεολογία του ίδιου του Αριστοτέλους.
30. Στοβαίος Eel. I 49, τόμος I, σελ. 367 Wachsmuth.

31. Και όχι «εντελέχεια» σύμφωνα με τη διόρθωση του Wachsmuth. Ό.π. P. Merlan, *Gnomon*, XVI (1941), σελ. 34 αρ. 3. A. J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste III* (1953), σελ. 188, σημ. 6.
32. Δες π.χ. P. Moraux, «Quinta Essentia», *RE*, XXI V/1 (1963), col. 1206, 1229 κ.ε.
33. Όπως και του Ευδήμου, του οποίου η άποψη για την πρώτη φιλοσοφία φαίνεται ότι ήταν παρόμοια με του Θεοφράστου (Απόσπ. 32, 34 Wehrli. Ό.π. P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* [1960], σελ. 208 κ.ε.). Ίσως αξίζει να σημειωθεί ότι ο Εϋδημος αναφέρθηκε στο Πυθαγόρειο δόγμα για την αέναη αναβίωση (Απόσπ. 88 Wehrli) το οποίο δεχόταν ο Πλωτίνος, τουλάχιστον προσωρινά (Εw. V 7 [18] 1, 12. 2, 20).
34. Δικαίάρχως, απόσπ. 7-12 Wehrli. Αριστόξενος, απόσπ. 118-21 Wehrli. Για τα σπέρματα μιας τέτοιας θεωρίας στον Αριστοτέλη, δες Zeller, *Phil.* II/2 (1921), σελ. 489 αρ. 2. Πάνω στο πρόβλημα της συμβατότητας της ψυχής ως αρμονίας και της αθανασίας της, δες Zeller-Mondolfo 1/2 (1938 = 1950), σελ. 560-3.
35. Απόσπ. 74. 107-31 Wehrli.
36. Ο Στράτων αρνήθηκε την έννοια του αιθέρα. (Απόσπ. 84 Wehrli). Διερωτάται κανείς μήπως αυτό έγινε γιατί έκρινε ότι ο αιθέρας ήταν υπερβολικά αραιό σώμα - ενώ άλλοι μπορεί να τον «πέρριψαν» για τον αντίθετο ακριβώς λόγο (δες παραπάνω σχετικά με τον Αττικό).
37. Απόσπ. 35-41 Wehrli.
38. Δες ειδικά τον Αριστόξενο, fr. 13-16 Βέρλι, μαζί με τα σχόλιά του.
39. Απόσπ. 41 Wehrli.
40. Απόσπ. 13 Wehrli.
41. Απόσπ. 17-18 Wehrli.
42. Απόσπ. 15 Wehrli.
43. Στο ίδιο.
44. Για τον Κριτόλαο και τον ψευδο-Ωκελλο, δες την έκδοση του R. Harder, *On Nature* (1926), με την επισκόπηση του W. Theiler στο *Gnomon*, II (1926), σελ. 595-7, ειδικά σελ. 595 κ.ε. Και R. Beutler «Ocellus», *RE*, XVII/2 (1937). Zeller, *Phil.* III/2 (1903), σελ. 147 κ.ε. 149-51. Για τη θεωρία του ότι αιωνιότητα του σύμπαντος σημαίνει αιωνιότητα της ψυχής, δες Πλωτίνος, Εw. II 1 [40] 1 με σημείωση του Brehier.
45. Στοβαίος Εel. 11, τόμος I, σελ. 35 Wachsmuth. Τερτυλλιανός *De an.* 5.
46. Ψευδο-Πλούταρχος(;) *De lib. et aegr.* 6, σελ. 44, 12 Pohlenz-Ziegler, αν συμφωνήσουμε με την ανάγνωση του Zeller «Διόδωρος» αντί «Διόδοτος» ή υποθέσουμε όπως κι εκείνος ότι το Διόδοτος είναι απλά μια άλλη μορφή του Διόδωρος.
47. Απόσπ. 32-6 Rose.
48. Ό.π. W. Spoerri, *Spathellenistische Berichte iiber Welt, Kultur und Goiter* (1959), σελ. 64-9. Για τον Διόδωρο της Τύρου και τον Αντισθένη τον Ρόδιο, δες Zeller, *Phil.* II/2, (1921), σελ. 933-94. Επί πλέον FGh, 508. Αλλά για τον Αριστοτέλη απόσπ. 34 Rose, δες W. Jaeger, *Aristoteles* (1955), σελ. 136, αρ. 1. Αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Διόδωρος έδειχνε κάποια συμπάθεια για την Επικούρεια φιλοσοφία, όπως και ο Αντίοχος, ο Σενέκας και ο Πορφύριος. Η τάση προς τον εκλεκτικισμό είναι φανερή. Ο Διόδωρος ήταν ιδιαίτερα σύμφωνος με την αντίληψη ότι η έννοια της απουσίας οδύνης (*vacuitas doloris*) αποτελούσε μέρος του ύψιστου αγαθού.
49. Γι' αυτόν δες το έργο του P. Duhem, *Le Systeme du Monde II* (1914), σελ. 61- 6. IV (1916), σελ. 134. P. Merlan, «Plotinus Enn. 2. 2», *Transactions of the American Philological Association*, LXXIV (1943), σελ. 179-91. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, (1962), σελ. 122-32. P. Moraux, «Xenarchos 5», *RE*, IXA (1967).
50. Κικέρων *De div.* I 5. 70. Τερτυλλιανός *De an.* 46. Ο K. Reinhardt στο *Kosmos und Sympathie* (1926), σελ. 200, σημ. 1 δεν δέχεται ότι η φράση «*animus hominum quadam ex parte extrinsecus tractus et haustus*» στον Κικέρωνα, όπως αναφέρεται παραπάνω, αντιστοιχεί με το «νοῦς θύραθεν» του Αριστοτέλους. Είναι δύσκολο να δεχθούμε την άποψή του, ειδικά αν λάβουμε υπ' όψιν ότι, παρά το *Parvanat.* 2, 463b 12-22, στα Ηθικά Ευδήμεια (Θ 2, 1248a 24 κ.ε.) ο ίδιος ο Αριστοτέλης εξήγησε τα προφητικά όνειρα μέσα από την ανεμπόδιστη δραστηριότητα της νόησης (που εδώ αναφέρεται ως «θείον»). Αλλά δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ότι ο Κράτιππος την ίδια ώρα είχε υπ' όψιν στωικές κατηγορίες, σύμφωνα με τις οποίες η νόησή μας είναι ένα παρακλάδι του κοσμικού

- λόγου που ταυτίζεται με τη νόηση. Ό.π. Zeller, Phil. III/1 (1923), σελ. 650 αρ. 3. M. Pohlenz, Die Stoa, (1959,1955), I, σελ. 256.
51. Indexacad. Here. σελ. III κ.ε. Mekler.
52. Γι' αυτόν δεξ M. Plezia, De Andronici Rhodii studiis aristotelicis (1946) που είναι σημαντικό και για τον Νικόστρατο, τον Αλβίνο και άλλους. Σχετικά με τους επαίνους του Πλωτίνου για τον Ανδρόνικο, δεξ Βόηθο, Liber de divisione (PL 64, 875).
53. Ew. VII [42] 25-30.
54. Δεξ M. Pohlenz, Die Stoa, (1959,1955), II, σελ. 124 κ.ε., 64. 875 κ.ε., 143 (για τον Αθηνόδωρο και τον Κορνούτο ως επικριτές των Κατηγοριών του Αριστοτέλους).
55. Ew. VII [42] 2-24.
56. Σιμπλίκιος In cat. 63, 22 Kalbfleisch. Ό.π. Zeller, Phil. III/1 (1923) σελ. 645 αρ. 1. Παραπάνω σελ. 37.
57. Γαληνός, Quod animi mor. 4, Τόμος 4, σελ. 782 Kiihn.
58. Θεμιστίος De an. 32, 22 Heinze.
59. Για το θέμα της πηγής του Πλουτάρχου στο έργο De virtute morali.
60. Πράγμα για το οποίο τον επέκρινε ο Πορφύριος. Ευσέβιος Ευαγγελική Προ- παρασκευή XI 28,1. XIV 10, 3.
61. In Met. 106, 5 Kroll.
62. Θεμιστίος, Phys. 160, 26. 163, 6 Schenkl. Σιμπλίκιος In phys. 159, 18. 766, 18 Diels. Ό.π. Αριστοτέλης Phys. IV 14, 223a 16 μαζί με Zeller, Phil. 11/2 (1921), σελ. 402 κ.ε.
63. Ew. II 7 [45].
64. Ό.π. A. Levi, «Il concetto del tempo nella filosofia dell' eta romana» Rivista Critica di Storia della filosofia, VII (1952), σελ. 173-200. Μία από τις πιο εντυπωσιακές εκφράσεις για την υποκειμενικότητα του χρόνου είναι του Αλεξάνδρου Αφροδισιεύς. Λέει ότι ο άνθρωπος είναι «ποιητής» του χρόνου. (Θεμίασιος, De an. 120, 17 Heinze).
65. Για την πολεμική του Βοηθού εναντίον του διανοητισμού της Στοάς, δεξ M. Pholenz, Die Stoa (1959, 1955), II, σελ. 174 κ.ε.
66. Γι' αυτόν δεξ H. Heiland, Aristoclis Messenii Reliquiae (1925). P. Moraux, Alexandre d'Aphrodise (1942), σελ. 143-9. Fernanda Trabucco, «Il Problema del «de philosophia» di Aristocle di Messene e la sua dottrina», Acme, XI (1958), σελ. 97-150.
67. Απόσπ. 1 Heiland.
68. Απόσπ. 2 Χάιλαντ.
69. Vestigium V, Heiland.
70. Απόσπ. 1 Heiland.
71. Στο ίδιο.
72. Αλβίνος, Isag. Κεφ. 5. Η πηγή της παρουσίας του Πλάτωνος από τον Αλ Φαραμπί. Ό.π. F. Rosenthal και R. Walzer (επιμ. και μεταφρ.) Alfarabius de Platonis Philosophia (1943). M. Mahdi (μεταφρ.), Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle (1962), σελ. 54.
73. Απόσπ. 29 Lang. Αυτό θυμίζει τη θέση του Στράτωνος. Απόσπ. 112 Wehrli.
74. Vestigium IV, Heiland.
75. Αξίζει να γραφτεί γι' αυτόν μια πλήρης μονογραφία.
76. Δεξ π.χ., το De an. 87, 5-32 Bruns.
77. De an. 87, 24-88, 3.
78. Στο ίδιο, 90, 2-9. 84, 19-21.
79. Στο ίδιο, 90, 11-13.
80. Στο ίδιο, 90, 11-14. 19-20.
81. Στο ίδιο, 83, 2-3.
82. Στο ίδιο, 59, 21-2. 91, 5-6. Δεν μπορούμε να συζητήσουμε τώρα τη θεωρία του P. Moraux στο Alexandre d'Aphrodise (1942), σύμφωνα με την οποία το μέρος του Περί ψυχής του Αλεξάνδρου του Αφροδισιεύς με την επικεφαλίδα «Περί νου» δεν ανήκει στον Αλέξανδρο. Μιας και ο ίδιος ο Μορό δέχεται ότι υπάρχουν αρκετές ομοιότητες ανάμεσα σ' αυτό το μέρος και στο υπόλοιπο κείμενο του Περί ψυχής περιοριζόμαστε στα μεταξύ τους κοινά σημεία (το ενιαίο και την υπερβατικότητα της ενεργού νόησης, της ταύτισής της με το θείο, στο ότι η ανθρώπινη αθανασία συνίσταται στην αθανασία της ενεργού νόησης με την οποία η ανθρώπινη νόηση μπορεί να ταυτιστεί σε ο-

ρισμένες στιγμές). Σε κάθε περίπτωση, δεν υπάρχει ένδειξη ότι αυτό το μέρος έχει κάποια προπλω-
τίνεια προέλευση.

83. Δες P. Merlan, «Eín Simplikios-Zitat bei Pseudo-Alexandros und ein Plotinos-Zitat bei Sim-
plikios», *Rheinisches Museum*, LXXXIV (1935), σελ. 154-60. Του ίδιου, *Philologische Woch-
enschrift*, LVIII (1938), σελ. 65-9. Του ίδιου, «Plotinos Enn. 2. 2», *Transactions of the American
Philological Association*, LXXIV (1943), σελ. 179-91.

84. Qu. Nat. II 21, σελ. 66, 17. 70, 24 Bruns.

85. Ό.π. P. Thillet, «Un Traite Inconnu d'Alexandre d'Aphrodise sur la Providence dans une Ver-
sion Arabe Inedite», *Actes du Premier Congres International de Philosophie Medievale: L'Homme
et son Destin* (1960), σελ. 313-24.

86. Αριστοτέλης, De an. I 3, 407b 1-12. De caelo II 1, 284a 13-284 b 6. Πλωτίνος, Env. IV 8 [6] 2.

87. Για τη σχε'ση αυτής της θεωρίας με του Ξενάρχου (που αρνήθηκε την ύπαρξη του αιθέρα) και
του Ερμίνου (που απέδωσε την ουράνια κίνηση στην ψυχή και όχι στο «Ακίνητο Κινούν») από τη
μία πλευρά και του Πλωτίνου από την άλλη (Εννεάδες II 2 [14]), δες το έργο του P. Merlan,
«Plotinus Enneads 2. 2», *Transactions of the American Philological Association*, LXXIV (1943),
σελ. 179-91.

88. De an. III 4, 430a 2, III 7, 431a 1-2. Met. A 7, 1074b 38

89. Ό.π. A. Armstrong, «The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the
Intellect"», *Les Sources de Plotin, Entretiens*, V (1960), σελ. 391-413, ειδικά σελ. 405-13. P. Mer-
lan, *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness* (1963) σελ. 9. Ο H. A. Wolfson στο *Philo*, I,
σελ. 229 κ.ε., 249 κ.ε., υποστηρίζει ότι το δόγμα της ταύτισης της νόησης με τη λειτουργία της νόη-
σης και το αντικείμενο της νόησης είχε μεγάλη σημασία και για τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα. Δες
απόπειρες απόδοσης του στον Ξενοκράτη: R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*,
(Cambridge (1937), σελ. 71.0 H.J. Kramer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (1967), ειδικά σελ.
120-4, βασιζόμενος κύρια στο απόσπ. 15. 16 Heinze και την ερμηνεία του H.A. Wolfson, *Religious
Philosophy* (1961), σελ. 27-68, τις οποίες όμως δεν μπορούμε να συζητήσουμε εδώ.

90. Ό.π. A. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*
(1940), σελ. 79 κ.ε. Κάποιοι σύγχρονοι μελετητές τείνουν να δεχτούν ότι αυτό το δόγμα του Πλωτί-
νου προέρχεται από τη στωική έννοια «ιδίως ποιόν» αλλά δεν φαίνεται πιθανό.

91. Ew. VI 6 [34] 12-14.

92. Met. I 2, 1053a 19. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στις Κατηγορίες (που η γνησιότητα του πρώτου
μέρους του δεν αμφισβητήθηκε στην αρχαιότητα) γίνεται δεκτή η ημι-ουσιαστική ύπαρξη των μη
ατόμων (ό.π. Zeller, *Phil.* II/2 [1921], σελ. 68) και ότι σε αρκετά εδάφια του Met. ο Αριστοτέλης
μιλά σαν να δέχεται το δόγμα των Δυο Αντιθέτων Αρχών, κι έτσι φαίνεται σαν να παραδέχεται τον
ουσιαστικό χαρακτήρα οντοτήτων όπως το Ένα, η Αόριστος Δυάδα κ.λπ. (ό.π. P. Merlan, *From
Platonism to Neoplatonism* [1960], σελ. 183 κ.ε.). Για την αντίθετη άποψη και το προαναφερόμενο
εδάφιο στο Met. I, δες Met. N I, 1087b 33-1088a 3. K 2, 1060a 36-1060b 17. Ό.π. Zeller, *Phil.* II/2
(1921), σελ. 302. Δεν μπορώ να συζητήσω εδώ το C. Rutten, *Les Categories du Monde Sensible
dans les «Enneades» de Plotin* (1961).

93. Qu. Nat. I 15, σελ. 26 κ.ε. Bruns.

94. Ew. II 4 [12],

95. Qu. Nat. IV 22, σελ. 142 κ.ε. Bruns, ό.π. Ew. I 2 [19] 7.

96. De mixt. 216, 14 Bruns (ό.π. Ew. II 7 [37] 2).

97. De an. 130 Bruns και Ew. II 8 [57]. Ό.π. H. R. Schwyzer, «Plotinos», *RE*, XXI/1 (1951), col.
574. ό.π. P. Merlan, «Plotinus Enn. 2.2», *Transactions of the American Philological Association*,
LXXIV (1943), σελ. 179-91. Ο Σβάι-τσερ παραθέτει επίσης τα: Ew. III I' Αλέξ. Defato. Ew. II 7-
Qu. Nat. II 12.

98. Αυτή είναι ουσιαστικά η θέση του έργου του O. Hamelin, *La Theorie de l'Intellect d'apres Aris-
tote et ses Commentateurs* (1953).

99. Εκτός αν δεχτούμε την υπόθεση ότι η επιμήκυνση της ψυχής και η ανάκτηση του σφαιρικού
σχήματος του αστρικού της σώματος αποτελούν παραχωρήσεις προς τον υλισμό (ό.π. Δάντης,
«cente sperule» στο *Paradiso* XXII 23) και Ew. III 6 [17] 5. IV 3 [27] 15, 17. IV 4 [28] 5. Ό.π. σελ.

90 αρ. 5. Ueberweg-Praechter, *Grundriss* (1926), σελ. 629 η. (σε σχέση με τον Πλάτωνα, Νόμοι X
899A). E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology* (1963), App. II.

100. Σύμφωνα με τον Πορφύριο, τα κείμενα του Πλωτίνου εμπεριέχουν Περιπατητικά δόγματα και είναι γεμάτα από στοιχεία των Μετά τα φυσικά του Αριστοτέλους (Vita 14).

101. Η ερμηνεία που δίνω για τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα διαφέρει από αυτές του Τσέλερ και του Ουέμπερβεγκ-Πρέχτερ. Χρειάζεται λοιπόν να την αιτιολογήσω. Ο Τσέλερ «κατηγορεί» τον Αριστοτέλη ότι διδάσκει κάποια μυστική ενότητα ανάμεσα στην ανθρώπινη και στη θεϊκή νόηση - δηλαδή παίρνει ως δεδομένο ότι στο Περί ψυχής ο Αριστοτέλης με τον όρο νόηση εννοεί ένα πραγματικό μέρος της ανθρώπινης ψυχής (ή του ανθρώπου), το οποίο, σε τέτοια περίπτωση, δεν θα μπορούσε φυσικά να ταυτιστεί με τη θεϊκή νόηση ή τον θεό. Από την άλλη «πιστώνει» τον Αλέξανδρο επειδή χωρίζει αυτά τα δύο (κι έτσι εξαλείφει τον «μυστικισμό» του Αριστοτέλους - ο Τσέλερ εδώ εννοεί πιθανώς «σκοτεινότητα»). Η θεϊκή νόηση (ο θεός) απλά επενεργεί πάνω στην ανθρώπινη νόηση (που είναι δεμένη με το σώμα απ' όλες τις πλευρές της, σαν «νοῦς δυνάμει», «νοῦς ἐπίκτητος», «νοῦς καθ' ἑξιν» και έχει την έδρα της στην καρδιά). Συγχρόνως ο Τσέλερ δέχεται ότι η θεϊκή δράση έχει διττό αποτέλεσμα: ανάπτυξη του «νοός δυνάμει» σε «νοῦν ἐπί- κτητον» (καθ' ἑξιν) και διαλογισμό της θεϊκής νόησης. Και ενώ ο Αριστοτέλης είπε ότι μόνο ένα μέρος της ανθρώπινης ψυχής είναι θνητό (ο Τσέλερ πάλι υποθέτει ότι στο Περί ψυχής, η νόηση αποτελεί ουσιαστικά μέρος της ψυχής), ο Αλέξανδρος υποστηρίζει ότι ολόκληρη η ψυχή είναι θνητή, όπου περιλαμβάνονται ο «νοῦς δυνάμει» ο «νοῦς ἐπίκτητος» και ο «νοῦς καθ' ἑξιν». Απ' όλα αυτά ο Τσέλερ συμπεραίνει ότι ο Αλέξανδρος είναι πολύ περισσότερο φυσιοκράτης από τον Αριστοτέλη και ότι στη νοητική του προσιδιάζε στον Στράτωνα όπως και σε άλλα. Αλλά αν ένας φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη (παθητική, υλική) νόηση δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς την επενέργεια της θεϊκής νόησης πάνω της ή πάνω στα αντικείμενά της, μπορεί να θεωρηθεί φυσιοκράτης; Όταν ένας φιλόσοφος διατείνεται ότι υπάρχουν ασώματα νοητά που μπορούν να γίνουν αντιληπτά με κάποιο άμεσο διαλογισμό, δηλαδή όχι με την αφαίρεση από ένα αισθητό στο οποίο έχουν ενσωματωθεί, μπορεί πάλι να θεωρηθεί φυσιοκράτης; Όταν ο Τσέλερ έθεσε το ερώτημα σχετικά με τα αντικείμενα του μη λογικού (άμεσου) διαλογισμού, είπε ότι θα ήταν φυσικό να συμπεράνουμε από τη φιλοσοφία του Αριστοτέλους ότι σ' αυτά μπορεί να συμπεριλαμβάνεται και το θείον. Κάτι τέτοιο, είπε ο Τσέλερ, θα μας έφερνε φυσικά πίσω στις ιδέες του Πλάτωνος (αν και θα γίνονταν γνωστές σε μας όχι στην άλλη αλλά στην παρούσα ζωή). Κι αυτό με τη σειρά του, οφείλεται στο ότι ο Αριστοτέλης δεν κατόρθωσε να ξεπεράσει τελείως τις υποστάσεις των εννοιών του Πλάτωνος. Αν δεχθούμε όλον αυτόν τον συλλογισμό του Τσέλερ, τότε δεν είναι φανερό ότι ο Αλέξανδρος στην πραγματικότητα αναβίωσε ό,τι ο ίδιος ο Τσέλερ θεωρεί κατάλοιπο Πλατωνισμού στον Αριστοτέλη; Αυτό μπορούμε να το διακρίνουμε και στον ίδιο τον Τσέλερ αν συγκρίνουμε στο Phil. III/1 (1923), σελ. 814-7. II/2 (1921), σελ. 572-5 και σελ. 196.