

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

### A. ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ

Τὸ *Ὄν καὶ ἡ Οὐσία* τοῦ Ἐτιέν Ζιλσὸν πρωτοδημοσιεύτηκε στὰ γαλλικὰ τὸ 1948.<sup>1</sup> Τὴν ἐπόμενη χρονιὰ κυκλοφόρησε στὸν Καναδὰ ἢ συντομειωμένη καὶ τροποποιημένη ἔκδοσή του στὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα.<sup>2</sup> Τὸ βιβλίον χαιρετίστηκε καὶ στίς δύο μεριές τοῦ Ἀτλαντικοῦ ὡς κλασικό.

Στὸ *Ὄν καὶ ἡ Οὐσία* ὁ Ζιλσὸν περιγράφει τὴν ἀνάπτυξη καὶ τὴν ἐξέλιξη ἑνὸς θεμελιώδους φιλοσοφικοῦ προβλήματος – τοῦ προβλήματος τῆς ὑπαρξῆς στὴ δυτικὴ φιλοσοφία, ἀπὸ τὴν ἀπαρχὴς τῆς μέχρι τὸν 20ὸ αἰώνα. Ὅταν κάνουμε λόγο γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς, ἐννοοῦμε ἀρχικὰ κάτι σχετικὰ ἀπλό: τί σημαίνει τὸ νὰ εἶναι κάτι πραγματικό.<sup>3</sup> Ἐνας ἄλλος τρόπος νὰ διατυπώσουμε τὸ ἴδιο πρόβλημα εἶναι μέσω τοῦ ἐρωτήματος ποῦ ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει αἰώνιο ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας: τί εἶναι τὸ ὄν;<sup>4</sup>

1 Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, J. Vrin, Παρίσι 1948, <sup>2</sup>1962, <sup>3</sup>1994.

2 Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Τορόντο 1949, <sup>2</sup>1952. Ἡ σχέση μεταξύ ἀγγλόγλωσσης καὶ γαλλικῆς ἔκδοσης εἶναι ἰδιότυπη. Τὰ δύο βιβλία δὲν ἀποτελοῦν τὸ ἓνα ἀπλὴ μετάφραση τοῦ ἄλλου – τουλάχιστον κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τους. Τὴν ἴδια στιγμὴ, ὡστόσο, εἶναι προφανές ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ δύο διαφορετικὰ βιβλία. Στὴν ἀγγλόγλωσση ἔκδοση ὁ Ζιλσὸν ἐν πολλοῖς ξαναγράφει τὸ βιβλίον του ἀπευθυνόμενος σὲ ἓνα διαφορετικὸ ἀκροατήριον. Ἡ ἀγγλόγλωσση ἔκδοση διαφέρει ὡς πρὸς τὴν ἔκτασή της, τὴ διάταξή της ὕλης καὶ τὴν ὀργάνωσή της ἐπιχειρηματολογίας. Ἐδῶ μεταφράζεται ἡ γαλλικὴ ἔκδοση. Σὲ λίγες εἰδικὰ ἐπισημασμένες ὑποσημειώσεις παρατίθενται μεταφρασμένα τὰ ἀντίστοιχα ἐδάφια ἀπὸ τὴν ἀγγλόγλωσση ἔκδοση.

3 Αὐτὴ εἶναι ἡ μόνη σημασία ποῦ χρησιμοποιοῦμε ἐδῶ ὅταν κάνουμε λόγο γιὰ «τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς». Δὲν ἀναφερόμαστε στὸ ἠθικὸ-ὑπαρξιστικὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. (Ἄς σημειωθεῖ, ὡστόσο, ὅτι ὁ Ζιλσὸν συνδέει τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς, ὑπὸ τὴν ἔννοια ποῦ χρησιμοποιοῦμε ἐδῶ τὸν ὄρο, μὲ τοὺς προβληματισμοὺς τοῦ σύγχρονου ὑπαρξισμοῦ. Βλ., ἰδίως, 8ο Κεφάλαιο, γιὰ τὸν Κίρκεγκωρ, καὶ Παράρτημα I, γιὰ τοὺς Σάρτρ καὶ Χάιντεγκερ).

4 Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Z, 1, 1028b2-4: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλοι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία. Ἐξίσου ἐπιγραμματικὰ

Για ποιόν λόγο, όμως, χαρακτηρίζουμε τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς ὡς ἓνα θεμελιῶδες φιλοσοφικὸ πρόβλημα; Ἄς ξεκινήσουμε μετὴν ἀκόλουθη παρατήρηση: κάθε φορά πού ισχυρίζομαι ὅτι γνωρίζω κάτι, τὸ ὅτιδήποτε, ισχυρίζομαι ταυτόχρονα ὅτι αὐτὸ τὸ ὁποῖο γνωρίζω εἶναι κάτι τὸ πραγματικό, ὅτι δηλαδή ὑπάρχει. Ἐὰν αὐτὸ πού ισχυρίζομαι ὅτι γνωρίζω δὲν ὑπῆρχε πραγματικά, δὲν θὰ γνώριζα τίποτε· αὐτὸ πού δὲν ὑπάρχει δὲν μπορῶ, ἀσφαλῶς, νὰ τὸ γνωρίσω. Ἔτσι, ὁ Πλάτων γράφει: «Αὐτὸς πού γνωρίζει, γνωρίζει κάτι ἢ τίποτα; Ἀπάντησε ἐσὺ ἀντὶ γι' αὐτόν. – Θὰ ἀπαντήσω, εἶπε, ὅτι γνωρίζει κάτι. – Κἀτι πραγματικὸ ἢ κάτι πού δὲν εἶναι πραγματικὸ; – Κἀτι πραγματικὸ· διότι πῶς θὰ μποροῦσε νὰ γνωσθεῖ κάτι τὸ μὴ πραγματικὸ;». <sup>5</sup> Ἐὰν δὲν μπορῶ νὰ βεβαιώσω ὅτι αὐτὸ πού ισχυρίζομαι πῶς γνωρίζω εἶναι κάτι πραγματικὸ, δὲν μπορῶ νὰ βεβαιώσω ὅτι γνωρίζω κάτι.

Ἡ πρώτη αὐτῆ παρατήρηση μᾶς ὀδηγεῖ σὲ μιὰν ἄλλη: κάθε φορά πού ἀξιῶνω ὅτι γνωρίζω κάτι, υἱοθετῶ, ἐνδεχομένως ἄρρητα ἢ ἀνεπίγνωστα, μιὰν ὀρισμένη ἀντίληψη σχετικὰ μετὸ τί εἶναι πραγματικὸ. Τοῦτο μοιάζει εὐλόγο, ἀπὸ τὴ στιγμή πού δεχόμαστε ὅτι τὸ νὰ γνωρίσω κάτι προϋποθέτει νὰ τὸ ἀναγνωρίσω ὡς κάτι πραγματικὸ.

Ἄς ἐξετάσουμε τώρα τὸ ἀκόλουθο ἐνδεχόμενο: τί θὰ συνέβαινε ἀν κάποιος ἔπαυε νὰ εἶναι βέβαιος γιὰ τὸ ἐὰν ἢ ἀντίληψή του γιὰ τὸ πραγματικὸ εἶναι ὀρθή; Ἀπὸ τὴ στιγμή πού κάθε μας πεποίθηση προϋποθέτει μιὰν ὀρισμένη ἀντίληψη τοῦ πραγματικοῦ, ἢ μεταβολὴ αὐτῆς τῆς ἀντίληψης θὰ καθιστοῦσε ἀναγκαία τὴν ἐπανεξέταση ἢ, ἐνδεχομένως, τὴν ἀναθεώρηση κάθε ἄλλης μας πεποίθησης. Πράγματι, ἐὰν δὲν μπορῶ νὰ εἶμαι βέβαιος ὅτι ἔχω μιὰ ὀρθὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ τί εἶναι πραγματικὸ, μοιάζει νὰ μὴν μπορῶ νὰ εἶμαι βέβαιος γιὰ τίποτα. Ἐὰν, δηλαδή, γιὰ κάποιον λόγο κλονιστεῖ ἡ βεβαιότητά μου γιὰ τὴν ὀρθότητα τῆς ἀντίληψής μου περὶ τοῦ πραγματικοῦ, ἀναπόφευκτα κλονίζεται ἡ βεβαιότητά μου γιὰ καθετὶ ἄλλο.

διατυπώνει τὸ ἐρώτημα ὁ Πλάτων, *Σοφιστής*, 244 A 5-6 : τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὄν φθέγγησθε (τί εἶναι αὐτὸ πού ἐννοεῖτε κάθε φορά πού λέτε ὄν;). Ἦπ' αὐτῆ τῆν ἔννοια, τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ καὶ «πρόβλημα τοῦ ὄντος».

5 Πλάτων, *Πολιτεία*, V, 476 E 7 – 477 A 1 : ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὴ ἢ οὐδέν; σὺ οὖν μοι ὑπὲρ ἐκεῖνον ἀποκρίνον. – Ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γιγνώσκει τί. – Πότερον ὄν ἢ οὐκ ὄν; – Ὅν· πῶς γάρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη.

Τώρα, θά μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι τὸ τί εἶναι πραγματικό εἶναι κάτι τὸ προφανές καὶ αὐτονόητο· ὅτι πρόκειται γιὰ κάτι ποὺ οἱ πάντες γνωρίζουν καὶ πὼς κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ κάνει λάθος πάνω σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα· ὅτι ἂν κάποιος υποστηρίξει ὅτι ὑφίσταται ἐδῶ κάποιο αὐθεντικὸ ερώτημα, ἀπλῶς προσπαθεῖ νὰ δημιουργήσει προβλήματα ἐκεῖ ποὺ δὲν ὑπάρχουν.

Τὸ θέμα, ὡστόσο, εἶναι πὼς στὴν ἱστορία τῆς δυτικῆς σκέψης, ἀπὸ τὶς πρῶτες-πρῶτες ἀπαρχές της μέχρι καὶ τὸν 20ῦ αἰώνα, ἐμφανίστηκαν πολλές, διαφορετικές καὶ ἀντιμαχόμενες ἀντιλήψεις ἀναφορικὰ μὲ τὸ τί εἶναι πραγματικό. Τὸ ἐρώτημα τί σημαίνει τὸ νὰ εἶναι κάτι πραγματικό, τί εἶναι ὄν, ἀγνωρίστηκε ἐξ ἀρχῆς ὡς ἓνα κορυφαῖο πρόβλημα ποὺ ἀπαιτεῖ ἐπιτακτικὰ ἐπίλυση· ἓνα ἐρώτημα τόσο βαρυσήμαντο ὥστε ἡ ἀπάντησή του πρὸς αὐτὸ θά πρέπει νὰ λειτουργήσει ὡς τὸ θεμέλιο στὸ ὁποῖο θά στηριχθεῖ ὁλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα τῆς ἀνθρώπινης γνώσης. Στὴν πραγματικότητα, ἡ διαρκὴς καὶ ἀδιάπτωτη ἐνασχόληση μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικότερα γνωρίσματα τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας.

Στὸ ὄν καὶ ἡ Οὐσία ὁ Ζιλσὸν ἀναλαμβάνει νὰ περιγράψει τὴν ἱστορία τοῦ ἐν λόγω προβλήματος. Μέσα ἀπὸ τὴ μελέτη αὐτῆς τῆς ἱστορίας, ὁ Ζιλσὸν ἐπιδιώκει νὰ ἀναδείξει τὴ δομὴ τοῦ προβλήματος τοῦ ἴδιου καὶ νὰ φέρει στὴν ἐπιφάνεια τὶς ἐγγενεῖς του ἀπαιτήσεις. Κάθε στάδιο τῆς ἱστορίας λειτουργεῖ ὡς ἀφορμὴ γιὰ νὰ παρουσιαστοῦν ἐπιμέρους πτυχές τοῦ προβλήματος καὶ νὰ ὀριοθετηθοῦν οἱ δυνατὲς ἀπαντήσεις. Αὐτὴ ἡ προσήλωση στὸ ἴδιο τὸ πρόβλημα, σὰν κάτι ποὺ ἔχει τὴ δική του δυναμικὴ καὶ τὴ δική του, ὅπως λέει ὁ Ζιλσὸν, «στερεότητα»,<sup>6</sup> ἔχει σὰν συνέπεια νὰ ἀναδεικνύεται ἡ συνέχεια τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, νὰ ἐπισημαίνονται μὲ ἀκρίβεια οἱ σταδιακὲς μετατοπίσεις ποὺ ἐπέτρεψαν τὶς ἐκάστοτε μεθερμηνεῖες τῶν δεδομένων τοῦ προβλήματος ἀλλὰ καὶ νὰ προσφέρεται μιὰ πανοραμικὴ ματιὰ στὴ δομὴ καὶ τὴν ἐξέλιξη τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας.

Πέρα, ὅμως, ἀπὸ τὴν καθαρὰ ἱστορικὴ του διάσταση, τὸ παρὸν βιβλίο ἔχει παράλληλα τὸν χαρακτήρα μιᾶς αὐτοτελοῦς φιλοσοφικῆς πραγματείας ἢ ὁποῖα, ἀφοῦ προηγουμένως ἐξετάσει τὶς διαφορὲς δυνατὲς ἀπαντήσεις ποὺ προτάθηκαν σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ συγκεκριμένο

6 *Being and Some Philosophers*, 2η ἐκδ., σελ. 6.

πρόβλημα, παίρνει θέση απέναντί του. Ὁ Ζιλσόν δὲν περιορίζεται στὸ νὰ ἐκθέσει τὸν πυρήνα τῶν μειζόνων θεωριῶν τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντος καὶ τῆς ὑπαρξῆς. Ἀντιθέτως, τὶς ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ, ἀναδεικνύει τὶς ἀμφιταλαντεύσεις τους, τὶς ἀνεπάρκειές τους ἢ τὴ μερικότητά τους καί, τελικὰ, τὶς ἀξιολογεῖ. Πρόκειται, μὲ ἄλλα λόγια, γιὰ μιὰ κριτικὴ ἢ στρατευμένη ἱστορία τῆς φιλοσοφίας.<sup>7</sup>

Ἡ παρατήρηση ὅτι ἓνας ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας παίρνει θέση απέναντι στὰ διάφορα φιλοσοφικὰ συστήματα, δὶχως νὰ τὰ ἐκλαμβάνει ὅλα τους ὡς ἰσάξια, θὰ προκαλέσει ἐνδεχομένως ἀνησυχία σὲ ὀρισμένους ἀναγνώστες. Πράγματι, σύμφωνα μὲ τὴν κυρίαρχη ἀντίληψη, ὁ ἱστορικὸς ὀφείλει νὰ μένει ἀμέτοχος απέναντι στὰ ἀντικείμενα ποὺ ἐξετάζει· τοῦτο μάλιστα θεωρεῖται προαπαιτούμενο προκειμένου ἡ ἱστορία τὴν ὁποία γράφει νὰ εἶναι ἀντικειμενικὴ.

Θὰ πρέπει, ὡστόσο, νὰ παρατηρήσουμε ὅτι δὲν ἐπικρατεῖ ἡ ἴδια στάση στὴν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης. Δὲν περιμένουμε ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ τῆς ἀστρονομίας νὰ ἀντιμετωπίζει τὴν ἀστρονομία τῆς ἀρχαίας Αἰγύπτου ὡς ἰσόκυρη μὲ τὴ σύγχρονη ἀστρονομία. Οὔτε καὶ θεωροῦμε ὅτι τὸ νὰ εἶναι ἀντικειμενικὸς στὴν ἱστορία ποὺ γράφει ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ ἀντιμετωπίζει τὶς διάφορες ἐπιστημονικὲς θεωρίες σὰν ἰσάξιας ὡς πρὸς τὴν ἐγκυρότητά τους. Παρ' ὅλα αὐτά, σύμφωνα μὲ μιὰ συνήθη ἀντίληψη γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, τούτη θὰ ἔπρεπε νὰ μοιάζει μᾶλλον μὲ τὴν ἱστορία τῆς τέχνης. Καὶ πράγματι, στὴν ἱστορία τῆς τέχνης δὲν περιμένουμε ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ νὰ παίρνει θέση ἀναφορικὰ μὲ τὴν αἰσθητικὴ ἀξία τῶν διαφόρων καλλιτεχνικῶν ρευμάτων.

Τὸ θέμα, ὡστόσο, εἶναι ὅτι, γιὰ τὸν Ζιλσόν, ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι πιὸ κοντὰ στὴν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης παρὰ τῆς τέχνης.

7 Ὁ ἴδιος ὁ Ζιλσόν, στὸν πρόλογο τῆς ἀγγλόγλωσσης ἐκδόσεως, *Being and Some Philosophers*, σελ. ix-x, γράφει: «Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ τὸ παρὸν βιβλίον θὰ ἦταν ἐντελῶς ἐσφαλμένο ὡς ἱστορία. Ἡ ἐκλογή τῶν φιλοσόφων ποὺ ἀπομονώνονται γιὰ εἰδικότερη ἐξέταση, ἡ ἐπιλογή τῶν ὑπὸ μελέτη θέσεων ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῶν ἐπιμέρους φιλοσοφιῶν, ἡ ἠθελημένη παράλειψη κάθε περιττῆς ἐπίδειξης ἱστορικῆς λογιισύνης, καθετὶ μέσα σ' αὐτὸ εἶναι καταδικασμένο νὰ ἐμφανιστεῖ σὰν ἱστορικὴ αὐθαιρεσία. Καὶ ὄντως ἔτσι εἶναι, καθὼς κάθε γραμμὴ αὐτοῦ τοῦ βιβλίου εἶναι φιλοσοφικὴ, ἂν ὄχι στὴ μορφὴ της, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὸν σκοπὸ της. Ὁ συγγραφέας αὐτοῦ τοῦ βιβλίου μπορεῖ νὰ ὑπέπεσε σὲ ἱστορικὰ σφάλματα· δὲν ὑπέπεσε, ὅμως, στὸ μοιραῖο σφάλμα τοῦ νὰ ἐκλάβει τὴ φιλοσοφία γιὰ ἱστορίαν».

Τοῦτο συμβαίνει διότι, σύμφωνα με τὸν Ζιλσόν, ἡ φιλοσοφία, ὅπως καὶ ἡ ἐπιστήμη, στόχο ἔχει τὴ γνώση, καὶ μάλιστα τὴ γνώση με τὴν αὐστηρή της σημασία, ὡς ἀντικειμενικῆς γνώσης πραγμάτων ποὺ ὑπάρχουν ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐμᾶς καὶ τὴ γνώμη μας γι' αὐτά. Με ἄλλα λόγια, ὁ τρόπος ποὺ κάνει ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὁ Ζιλσόν ἐξαρτᾶται ἀπὸ μιὰ συγκεκριμένη ἀντίληψη γιὰ τὴν ἴδια τὴ φιλοσοφία, τοὺς σκοποὺς της καὶ τὶς δυνατότητές της. Σύμφωνα με αὐτὴ τὴν ἀντίληψη:

α) ἡ φιλοσοφία ἀξιώνει νὰ κατακτήσει μιὰ ἀντικειμενικὴ γνώση· β) ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει αὐτὴ τὴ γνώση· καὶ γ) τούτη ἡ γνώση δὲν εἶναι ἀπλῶς ἐπιζητούμενη, ἀλλὰ, ὅπως ἐπιχειρεῖ νὰ δείξει ὁ Ζιλσόν, ἱστορικὰ ἤδη κατακτημένη.

Ἡ συγκεκριμένη ἀντίληψη γιὰ τὸν ρόλο καὶ τὸν σκοπὸ τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι ἰδιαίτερα δημοφιλῆς στὶς μέρες μας. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι οἱ ἀπόψεις τῶν φιλοσόφων ὅσον ἀφορᾶ τοὺς σκοποὺς τῆς φιλοσοφίας εἶναι ὅσες καὶ οἱ φιλοσοφικὲς παρατάξεις καί, ὅπως συνήθως ἄλλωστε, καὶ σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα οἱ φιλόσοφοι πόρρω ἀπέχουν ἀπ' τὸ νὰ βρίσκονται σὲ μιὰ ἔστω χοντρικὴ συμφωνία μεταξύ τους. Σὲ κάθε περίπτωση, πάντως, ἡ θέση πῶς ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἐπιστήμη εἶναι προσανατολισμένες στὸν ἴδιο στόχο, δηλαδὴ τὴ γνώση, δὲν συναντᾶ σήμερα εὐκολὰ ὀπαδούς, ἰδίως δὲ μεταξύ τῶν φιλοσόφων.

Ὡστόσο, τούτη ἡ παραλληλία μεταξύ φιλοσοφίας καὶ ἐπιστήμης θὰ πρέπει νὰ ἀντιμετωπίσει μιὰν ἀκόμα ἔνσταση. Ἡ ἐπιστήμη προοδεύει σωρευτικά. Κατὰ κανόνα, ὅσο πιὸ πρόσφατη εἶναι μιὰ ἐπιστημονικὴ θέση τόσο πιὸ ἐγκυρὴ εἶναι. Κάθε μεταγενέστερο στάδιο, πιστεύουμε, περιέχει περισσότερὴ γνώση ἀπὸ τὸ προηγούμενο. Τὸ θέμα, ὅμως, εἶναι ὅτι, σύμφωνα με τὸν Ζιλσόν, τὸ ἀνώτερο στάδιο στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφικῆς ἀντιμετώπισης τοῦ προβλήματος τῆς ὑπαρξῆς τοποθετεῖται στὸν μεσαίωνα καὶ οἱ μεταγενέστερες φιλοσοφίες ὑπολείπονται σὲ σχέση με αὐτό.

Πράγματι, γιὰ τὸν Ζιλσόν ἡ πληρέστερη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς δόθηκε τὸν 13ο αἰώνα ἀπὸ ἓναν μεσαιωνικὸ φιλόσοφο, τὸν Θωμᾶ Ἀκινιάτη. Οἱ φιλοσοφικὲς θεωρίες ποὺ προηγήθηκαν ἢ ἀκολούθησαν εἶναι κατὰ τὴ γνώμη του «μόνο ἐν μέρει ἀληθεῖς».<sup>8</sup> Ὁ Ζιλσόν ἐπιχειρεῖ νὰ δείξει: α) ὅτι οἱ ὑπόλοιπες θεωρίες ἀδυνατοῦν νὰ

8 Βλ. *Τὸ Ὄν καὶ ἡ Οὐσία*, σελ. 115.

ἐξετάσουν τὸ ὄν στὴν πληρότητά του, γι' αὐτὸ καὶ ἐμμένουν σὲ ἐπιμέρους πτυχές του, πράγμα πὸ ὀδηγεῖ σὲ ἓναν «ἀκρωτηριασμόν»<sup>9</sup> τοῦ ὄντος· β) ὅτι ἡ συγκεκριμένη θεωρία καταφέρνει νὰ ἀντιμετωπίσει τὰ παράδοξα πὸ γεννιοῦνται ἀπὸ τὸ ἐν λόγω πρόβλημα πετυχαίνοντας νὰ οἰκοδομήσει ἓνα συνεκτικὸ σύστημα· γ) ὅτι ἡ συγκεκριμένη θεωρία, μολοντὶ μεσαιωνικὴ ὡς πρὸς τὴν καταγωγὴ της, εἶναι –μετὰ τὴν κατάλληλη μεθερμηνεία– ἀπόλυτα ἐπίκαιρη ὡς πρὸς τὴν ἐγκυρότητά της. Ἔτσι, μεγάλο μέρος τοῦ βιβλίου εἶναι ἀφιερωμένο στὴν προσπάθεια νὰ καταδειχθεῖ ἡ πληρότητα, ἡ συνεκτικότητα καὶ ἡ ἐπικαιρότητα μιᾶς συγκεκριμένης φιλοσοφικῆς θέσης σὲ ἀντιπαραβολὴ μὲ ὀρισμένα δεδομένα τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας.

Τὸ πρόβλημα, ὅμως, πὸ ἐντοπίσαμε προηγουμένως παραμένει. Ἀπὸ τὴ στιγμή πού, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Ζιλσόν, ἡ φιλοσοφία κατάφερε νὰ κατακτήσει τὴν πολυπόθητη γνώση τοῦ ὄντος, πῶς μπορεῖ ἄραγε νὰ ἐρμηνευτεῖ τὸ γεγονός ὅτι τούτη ἡ κατάκτηση παραμερίστηκε καὶ περιέπεσε σὲ λήθη; Ἐχομε ἄραγε νὰ κάνουμε ἐδῶ μὲ μιὰ ἱστορικὴ ἀνωμαλία πὸ μποροῦμε σήμερα εὐκόλα νὰ ἀποκαταστήσουμε ἢ μήπως ὑπάρχει ἓνας βαθύτερος λόγος πὸ ἐξηγεῖ αὐτὴ τὴν παραγνώριση; Ὁ Ζιλσόν θὰ ὑποστηρίξει τὸ δεύτερο. Ἔτσι, μεγάλο μέρος τοῦ βιβλίου εἶναι ἀφιερωμένο στὸ νὰ φέρει στὴν ἐπιφάνεια ἐκείνη τὴ «φυσικὴ καὶ αὐθόρμητη ροπὴ τῆς νόησης» ἢ ὅποια ἐμποδίζει τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα νὰ δεξιωθεῖ τὸ ὄν στὴν πληρότητά του, στρέφοντάς το κάθε φορὰ σὲ ἐπιμέρους πτυχές καὶ ἐκφάνσεις του.

Πέρα, ὅμως, ἀπὸ τὴν ἱστορικοφιλοσοφικὴ καὶ τὴν καθ' αὐτὸ φιλοσοφικὴ του ἀξία, *Τὸ Ὄν καὶ ἡ Οὐσία* ἔχει μιὰ περαιτέρω λειτουργία, καθὼς μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν ἀναγνώστη σὰν μιὰ μέθοδος προσέγγισης μιᾶς γλώσσας: τῆς γλώσσας τῆς λεγόμενης *πρώτης φιλοσοφίας*, *μεταφυσικῆς ἢ ὄντολογίας*. τῆς γλώσσας δηλαδὴ μὲ τὴν ὅποια ἡ φιλοσοφία πραγματεύεται τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς. Ὁ ἀναγνώστης θὰ ἔχει τὴν εὐκαιρία νὰ παρακολουθήσει τὴ γέννηση καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῶν σημαντικότερων φιλοσοφικῶν θεωριῶν πὸ ἀντιμετώπισαν τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς, νὰ ἐξοικειωθεῖ μὲ τὸ λεξιλόγιο μὲσω τοῦ ὁποίου προσέγγισαν τὸ συγκεκριμένο πρόβλημα, ἀλλὰ καὶ νὰ ἔρθει σὲ ἐπαφὴ μὲ μιὰ ἐννοιολογία πὸ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ συγκρίνει

9 Στὸ ἴδιο, σελ. 140 καὶ 488.

καί νά ἀποτιμήσει ἕτερογενεῖς ἢ καί ἀντιφατικές μεταξύ τους φιλοσοφικές ἀντιλήψεις.

Ὅπως θά δοῦμε καί στή συνέχεια, ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος τῆς ὑπαρξῆς προϋπέθετε συχνά τήν ἐπίλυση πολλῶν ἄλλων φιλοσοφικῶν προβλημάτων· τίς περισσότερες δὲ φορῆς ἐπειδὴ γεννοῦσε αὐτά τὰ ἄλλα προβλήματα. Ἀκόμη καί ἂν δὲν εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά δεχτοῦμε ὅτι ἡ φιλοσοφική γνώση προϋποθέτει τή μεταφυσική γνώση, μποροῦμε νά εἴμαστε βέβαιοι ὅτι ἡ γνώση τῆς γλώσσας τῆς μεταφυσικῆς μπορεῖ νά διευκολύνει ἐξαιρετικά τήν ἀνάγνωση καί τήν ἐρμηνεία φιλοσοφικῶν κειμένων ἐν γένει – ἀρχαίων, μεσαιωνικῶν, νεότερων, μὰ καί σύγχρονων. Ἀπό αὐτή τήν ἄποψη, *Τὸ Ὅριον καί ἡ Οὐσία* τοῦ Ἐτιέν Ζιλσὸν μπορεῖ νά λειτουργήσῃ σὰν ἓνα πρώτης τάξεως ἐργαλεῖο γιὰ τήν προσπέλαση τῶν πλέον ἕτερογενῶν φιλοσοφικῶν ἔργων, χάρις στὸ εὖρος τῆς προοπτικῆς του, τὸν πλοῦτο τῶν ἐξεταζόμενων ζητημάτων καί τὴ δύναμη τῆς προτεινόμενης ἐννοιολογίας.

Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ἴσως νά ἔχει θέση καί μιὰ παρατήρηση ἀναφορικὰ μὲ τήν ἴδια τὴ μεταφυσική. Τὸ 1781, στήν *Κριτική τοῦ Καθαροῦ Λόγου*, ὁ Κάντ ἔγραφε:

Ἦταν μιὰ ἐποχὴ ὅπου ἡ μεταφυσικὴ εἶχε τὸ ὄνομα «βασιλίсса ὅλων τῶν ἐπιστημῶν», καί, ἂν ἐκλάβει κανεὶς τήν πρόθεση ὡς πράξη, τότε αὐτὴ ἄξιζε πραγματικά αὐτὸ τὸν τίτλο λόγῳ τῆς ἐξαιρετικῆς σημασίας τοῦ ἀντικειμένου της. Τώρα ὅμως ὁ συρμὸς τῆς ἐποχῆς μας ὑπαγορεύει νά τῆς δείχνουμε κάθε περιφρόνηση.<sup>10</sup>

Ὁ συρμὸς αὐτὸς ἐπικρατεῖ ἀκόμη καί σήμερα, δύο αἰῶνες μετὰ τὴ διάγνωση τοῦ Κάντ. Ἕνας συρμὸς ποὺ διαρκεῖ γιὰ τόσο πολὺ καιρὸ ἴσως τελικὰ νά μὴν εἶναι συρμὸς, ἀλλὰ νά πρέπει νά ἀναχθεῖ σὲ ἓνα κατὰ κάποιον τρόπο δομικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς νεότερης σκέψης.<sup>11</sup> Σὲ κάθε περίπτωση, τὸ γεγονός εἶναι ὅτι σήμερα οἱ ὅροι *μεταφυσικὴ καί μεταφυσικός* χρησιμοποιοῦνται περισσότερο ὡς μομφὴ καί λιγότερο ὡς χαρακτηρισμοὶ ἐνὸς φιλοσοφικοῦ κλάδου.

10 Ἰμμάνουελ Κάντ, *Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου*, A VIII, μ.φ. Ἀναστάσιος Γιανναρᾶς, τόμος Α, ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα 1977, σελ. 26.

11 Γιὰ τὴ θεμελιώδη ἀντιμεταφυσικὴ στάση τῆς νεότερης σκέψης, βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ἡ Κριτικὴ τῆς Μεταφυσικῆς στὴ Νεότερη Σκέψη*, ἐκδ. Γνώση 1983, καί ὀλοκληρωμένη ἐκδοσις, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης (ὑπὸ ἐκδοσῆ).

Ἐν τούτοις, ἡ κλασικὴ δυτικὴ φιλοσοφία ἔθετε, ἀπὸ τὰ γεννοφάσκια τῆς μέχρι σχετικὰ πρόσφατα, τῆ μεταφυσικῆ ὡς τὸ θεμέλιο καὶ τὴν κορωνίδα τῆς ἐπιστήμης ἢ, σύμφωνα μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ Ντεκάρτ, ὡς τὶς ρίζες στὶς ὁποῖες εἶναι στηριγμένο τὸ δέντρο τῆς ἀνθρώπινης γνώσης. Ἡ διαμάχη γιὰ τὴ σημασία καὶ τὴν ἐπικαιρότητα τῆς μεταφυσικῆς συνεχίζει ἀπὸ αἰῶνες καὶ ἄδικα θὰ περίμενε κανεὶς ὅτι θὰ λήξει σύντομα. Ὡστόσο, τούτῃ ἡ διαμάχη, μολονότι σὲ πολλὰ περιπτώσεις ἀποδείχτηκε ἐξαιρετικὰ γόνιμη ἀπὸ φιλοσοφικῆς πλευρᾶς, ἔχει πλέον καταστῆ τὸ δίχως ἄλλο στεῖρα, πράγμα ποὺ δὲν ἀφήνει ἀνεπηρέαστη τὴν ἴδια τὴ φιλοσοφία.

Ἐὰν κάποιος ἀρνεῖται νὰ ἀρκεστεῖ σὲ γενικοὺς ἀφορισμοὺς καὶ θελήσει νὰ διαμορφώσει προσωπικὴ ἀποψη πάνω στὸ ζήτημα θὰ χρειαστεῖ νὰ ἔρθει σὲ μιὰ ἄμεση ἐπαφὴ μὲ τὴν ἴδια τὴ μεταφυσικὴ καὶ τοὺς προβληματισμοὺς τῆς. Τοῦτο, ὥστόσο, ἀποδεικνύεται ἰδιαίτερα ἀπαιτητικό, σὲ βαθμὸ ποὺ νὰ καταλήγει συχνὰ ἀδύνατο, δεδομένου ἰδίως τοῦ πλήθους τῶν ἀντιμαχόμενων ἀπόψεων καὶ τῆς πολυπλοκότητος τῆς ὀρολογίας. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, *Τὸ Ὄν καὶ ἡ Οὐσία* τοῦ Ἐτιέν Ζιλσὸν μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἕναν πολύτιμο ὁδηγὸ γιὰ μιὰ «περιήγησι

## B. ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΑ ΟΝ ΕΙΝΑΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ Η ΣΚΕΨΗ ΜΠΟΡΕΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΑ ΝΑ ΝΟΗΣΕΙ

### 1. Ἐνότητα καὶ ταυτότητα, πλῆθος καὶ διαφορὰ, ἡ ἀνάδυσις τοῦ καθολικοῦ

Εἶναι γνωστὴ ἡ παρατήρησις τοῦ Ἡράκλειτου πὼς τίποτα δὲν μένει σταθερὸ καὶ πὼς τὰ πάντα ἀλλάζουν. Ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψις διαπίστωσε ἀπὸ πολὺ νωρὶς τὴν ἀπέραντη πολυμορφία καὶ τὴν ἀέναη ρευστότητα τοῦ κόσμου. Παράλληλα, ὅμως, ἀντιμετώπισε τούτῃ τὴ ρευστότητα ὡς ἕνα ἐπιτακτικὸ πρόβλημα στὴν προσπάθειά τῆς νὰ διακρίνει ἐντὸς τοῦ δυναμικοῦ καὶ παλλόμενου αὐτοῦ κόσμου μιὰν ὀρι-

12 Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, σελ. 2.



σμένη ἄρμονία καὶ τάξει· ἢ ἂν δὲν μπορεῖ νὰ τὴν διακρίνει ἐντός του, τουλάχιστον νὰ τοῦ τὴν ἐπιβάλλει.

Ἄς ξεκινήσουμε μὲ τὴν ἀκόλουθη ὑπόθεση: ἄς φανταστοῦμε ὅτι ὅλα τὰ πράγματα ἀλλάζουν διαρκῶς καὶ ἀπ' ὅλες τὶς ἀπόψεις. Ἀμέσως συνειδητοποιοῦμε ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε τίποτα γιὰ κανένα πράγμα, καθὼς ἡ σκέψη δὲν μπορεῖ νὰ βρεῖ τίποτα στὸ ὁποῖο νὰ σταθεῖ. Προκειμένου ἡ σκέψη νὰ μπορέσει νὰ ἀναφερθεῖ στὴν πραγματικότητα, πρέπει νὰ ἀνασχέσει τὴ ρευστότητα τῶν πραγμάτων, νὰ τὴν συγκρατήσῃ καὶ νὰ τὴν διοχετεύσῃ σὲ μιὰ μορφή ἐνότητας, π.χ. τὴν ἐνότητα μιᾶς λέξης, ἐνὸς ὀνόματος ἢ μιᾶς ἔννοιας. Σὲ διαφορετικὴ περίπτωση, ἡ σκέψη θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ ἀναφερθεῖ σὲ αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο τὸ πράγμα.

Σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς σημαντικότερους διαλόγους του, τὸν *Παρμενίδη*, ὁ Πλάτων γράφει πὼς δίχως ἕνα σταθερὸ σημεῖο («ἡ σκέψη δὲν θὰ ἔχει ποῦ νὰ στραφεῖ»).<sup>13</sup> Ἕνας κόσμος ἀπόλυτα ρευστός, ἕνας κόσμος ὅπου «τὰ πάντα γίνονται, ἀλλὰ τίποτε δὲν εἶναι»,<sup>14</sup> θὰ ἦταν ἕνας κόσμος μὴ νοητός. Τὸ αἶτημα γιὰ κάποια μορφή σταθερότητας ἐντός τοῦ κόσμου τίθεται παράλληλα μὲ τὸ αἶτημα γιὰ νοητότητα. Μέσα στὰ πολλὰ πράγματα ποὺ διαρκῶς ἀλλάζουν, ἡ σκέψη ἀναζητᾷ κάτι ποὺ νὰ μένει σταθερό. Τὸ νὰ μιλήσω γιὰ τὰ πράγματα προϋποθέτει νὰ μπορῶ νὰ διαφοροποιήσω τὸ ἕνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, νὰ μπορῶ δηλαδὴ νὰ ἀναγνωρίσω στὸ κάθε πράγμα γιὰ τὸ ὁποῖο μιλῶ καὶ τὸ ὁποῖο σκέφτομαι μιὰν ὀρισμένη ταυτότητα. Κανένα πράγμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἀντικείμενο τῆς σκέψης ἐὰν στερεῖται τὴν ταυτότητα αὐτῆ. Ἡ σκέψη δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἀναφερθεῖ στὰ πράγματα τοῦ κόσμου ἐὰν δὲν ἐντόπιζε μέσα στὸν κόσμο κάτι τὸ ὁποῖο νὰ «διατηρεῖ τὴν ταυτότητά του»,<sup>15</sup> κάτι ποὺ νὰ μένει αὐτὸ ποὺ εἶναι.

Παράλληλα, ὅμως, ὁ κόσμος δὲν ἐμφανίζεται μονάχα ρευστός, ἀλλὰ καὶ *πολύμορφος*, πλούσιος σὲ ποικιλίες πραγμάτων καὶ μορφῶν. Εὐκόλα ἡ σκέψη μπορεῖ νὰ διαπιστώσῃ πὼς ἀκόμη καὶ τὰ πιὸ ὅμοια μεταξύ τους πράγματα διαφέρουν σὲ κάτι, στὸν βαθμὸ ποὺ πρόκειται γιὰ δύο διαφορετικὰ πράγματα. Ἄς δοκιμάσουμε νὰ σκεφτοῦμε δύο

13 Πλάτων, *Παρμενίδης*, 135 B 8: «οὐδὲ ὅποι τρέφει τὴν διάνοιαν ἔξει».

14 Πλάτων, *Θεαίτητος*, 152 E 1: «αἰεστὶ μὲν γὰρ οὐδέποτε ὁδέν, αἰετὸν δὲ γίγνεται».

15 Βλ. *Τὸ Ὄν καὶ ἡ Οὐσία*, σελ. 123-127.

ολόιδια πράγματα, π.χ. δύο σπύρτα ή δύο όμοια μεταξύ τους φύλλα. Αρχικά θα θεωρήσουμε ότι έχουν ακριβώς την ίδια όψη και ότι είναι φτιαγμένα από το ίδιο ακριβώς υλικό. Παρ' όλα αυτά, στον βαθμό που πρόκειται για δύο διαφορετικά σπύρτα ή φύλλα, πρέπει σε κάτι να διαφέρουν. Μολονότι δύο σπύρτα είναι και τα δύο φτιαγμένα από ξύλο, έχοντας την ίδια υλική σύσταση, δεν αποτελούνται από τα ίδια επιμέρους μόρια. Η μοριακή δομή τους είναι ή ίδια, τα επιμέρους όμως μόρια που τα απαρτίζουν είναι διακριτά. Συγχρόνως, μολονότι καταλαμβάνουν ίσο χώρο, αν τα πάρουμε μαζί θα τα δούμε να καταλαμβάνουν δύο διαφορετικές θέσεις στον χώρο. Όλα τα πράγματα διαφέρουν σε κάτι μεταξύ τους. Δεν μπορούμε να μιλήσουμε για δύο ή για τρία πράγματα δίχως να τα θεωρήσουμε ως δύο ή τρία διαφορετικά πράγματα. Το πλήθος προϋποθέτει τη διαφορά, τη διάκριση.

Ώς διατυπώσουμε τώρα μιὰ διαφορετική υπόθεση. Ώς φανταστούμε ότι όλα τα πράγματα διαφέρουν απόλυτως μεταξύ τους, ότι δηλαδή διαφέρουν απ' όλες τις απόψεις, ότι δεν μοιράζονται τίποτα κοινό. Εύκολα μπορούμε να αντιληφθούμε ότι ένας κόσμος που θα αποτελούνταν από τέτοιου είδους πράγματα θα ήταν και πάλι ένας κόσμος μη νοητός.

Πράγματι, κάθε φορά που σκεφτόμαστε δύο διαφορετικά πράγματα, ή σκέψη απαιτεί να εισαγάγουμε κάποια μορφή ενότητας εντός της διαφοράς. Ώς φανταστούμε δύο πράγματα, τοποθετημένα το ένα μακριά από το άλλο, και τα όποια τα υποθέτουμε απόλυτα διαφορετικά μεταξύ τους. Άπλοποιώντας, μπορούμε να φανταστούμε τα δύο πράγματα να μην έχουν καμία ιδιότητα (πράγμα που εξασφαλίζει ότι δεν έχουν καμία κοινή ιδιότητα). Σκεφτόμαστε λοιπόν δύο «γυμνά» αντικείμενα στον χώρο, δίχως ιδιότητες. Παρατηρούμε άμεσα ότι ακόμη και αυτά τα έντελως άνομοια μεταξύ τους αντικείμενα δεν μπορούμε να τα σκεφτούμε ως δύο διαφορετικά αντικείμενα δίχως να τα εντάξουμε στην ενότητα ενός κοινού χώρου.

Άλλα ακόμη κι αν προβούμε σε αφαίρεση του χώρου, και σκεφτούμε δύο γυμνά νοητά αντικείμενα, δίχως καμία ιδιότητα, π.χ. το α και το β, ακόμη και αυτά, προκειμένου να τα σκεφτούμε ως δύο διαφορετικά αντικείμενα, πρέπει να τα εντάξουμε στην ενότητα μιᾶς *ἐνιαίας σκέψης* που νοεῖ τα δύο αυτά αντικείμενα. Πέραν αὐτοῦ, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι να τα σκεφτούμε ως δύο διαφορετικά *ἀντικείμενα*, να θεω-

ρήσουμε δηλαδή ότι έχουν τουλάχιστον αυτό κοινό, ότι είναι και τα δύο αντικείμενα τῆς σκέψης.

Με άλλα λόγια, είναι αδύνατο να σκεφτοῦμε δύο πράγματα ως απολύτως διαφορετικά μεταξύ τους. Για να σκεφτῶ δύο οποιαδήποτε πράγματα ως διαφορετικά μεταξύ τους, εἶμαι υποχρεωμένος να τα σκεφτῶ ως από κάποιες απόψεις ἴδια, να θεωρήσω δηλαδή ότι μοιράζονται κάποια κοινὰ χαρακτηριστικά. Τὸ να σκεφτῶ τὴ διαφορετικότητα, τὴ διάκριση ἢ τὴν ἀντίθεση προϋποθέτει να σκεφτῶ τὴν ὁμοιότητα, τὴν ἀπὸ ὀρισμένες ἀπόψεις ταυτότητα, τὴν *κοινωνίαν*.<sup>16</sup>

Αὐτὴ ἢ ἔννοια ἐνὸς κοινοῦ στοιχείου τὸ ὁποῖο μοιράζονται δύο διαφορετικὰ πράγματα μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἔννοια τῆς γενικότητας ἢ τῆς καθολικότητας. Εἶδαμε προηγουμένως ὅτι τὸ να σκεφτῶ τὴν πολλαπλότητα τῶν πραγμάτων προϋποθέτει να σκεφτῶ τὴ διαφορετικότητά τους καὶ τώρα βλέπουμε ὅτι τὸ να σκεφτῶ τὴ διαφορετικότητα τῶν πραγμάτων προϋποθέτει να σκεφτῶ κάποιον κοινὸ στοιχεῖο ποὺ να συνδέει τὰ διαφορετικὰ πράγματα μεταξύ τους.<sup>17</sup>

Ἄν κοιτάξουμε τὰ προηγούμενα παραδείγματα ποὺ χρησιμοποιήσαμε, εὐκόλα θὰ ἐντοπίσουμε τέτοια κοινὰ στοιχεῖα. Ξεκινήσαμε μετὰ τὰ δύο φύλλα ἢ τὰ δύο σπύρτα, καὶ εἶδαμε ὅτι τοῦτα ὅσο κι ἂν μοιάζουν μεταξύ τους, παρ' ὅλα αὐτὰ σὲ κάτι διαφέρουν. Μολονότι διαφέρουν, ὅμως, μοιράζονται ὀρισμένα κοινὰ στοιχεῖα. Τὰ δύο φύλλα ἔχουν καὶ τὰ δύο τὴν κοινὴ ιδιότητα τοῦ να εἶναι ἀκριβῶς φύλλα. Ἐπιπλέον, μολονότι δὲν ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὰ ἴδια ἐπιμέρους μόρια, ἔχουν τὴν ἴδια μοριακὴ σύσταση. Δὲν εἶναι δύσκολο να ἐντοπίσουμε κι ἄλλα κοινὰ στοιχεῖα μεταξύ δύο τέτοιων πραγμάτων.

16 Για τὸ μοτίβο τῆς ἐνότητας τῶν ἀντιθέτων στὴν ἱστορία τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας, βλ. H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Βερολίνο 1922, κεφ. 1. [=Χάιντς Χάμζετ, *Τὰ θεμελιώδη προβλήματα τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς καὶ οἱ ρίζες τῆς νεότερης φιλοσοφίας*, μτφ. Μ. Παπανικολάου, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης (ὑπὸ ἐκδοση, 2010)].

17 Για τὴν ἀνάδυση τῆς καθολικότητας μέσα ἀπὸ τὴ θεώρηση τοῦ ἀτομικοῦ, πρβλ. τὸ κεφάλαιο Α1 τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ πνεύματος* τοῦ Χέγκελ [=Ἐγγελος, *Η φαινομενολογία τοῦ νοῦ*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Ἔστια, Ἀθήνα 2007, σελ. 115-126]. Για μιὰ εἰσαγωγὴ στὴ *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος* καὶ τὴν προβληματικὴ τοῦ σχετικοῦ κεφαλαίου, βλ. R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit* (Routledge Philosophy Guidebooks), Λονδίνο 2002, σελ. 42-50· R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Καίμπριτζ 1989, σελ. 116-142.

Στη συνέχεια εξετάσαμε δύο «γυμνά» αντικείμενα στον χώρο. Τα φανταστήκαμε «γυμνά», δηλαδή δίχως ιδιότητες, διότι ακριβώς θέλαμε να τονίσουμε το γεγονός ότι δεν έχουν κοινές ιδιότητες. Είδαμε, όμως, ότι ακόμη κι αυτά αδυνατούμε να τα σκεφτούμε ως δύο διαφορετικά αντικείμενα δίχως να τα εντάξουμε στην ένότητα ενός κοινού χώρου.

Εάν εξετάσουμε τώρα αυτόν τον χώρο, θα τον αναγνωρίσουμε ως κάτι το γενικό ή καθολικό, υπό την έξηξ έννοια: αποτελεί το κοινό στοιχείο που συνδέει δύο διαφορετικά πράγματα. Ο ίδιος χώρος μπορεί να καταλαμβάνεται από διαφορετικά μεταξύ τους πράγματα. Ταυτόχρονα, ωστόσο, παρατηρούμε ότι δύο πράγματα μπορούν μὲν να βρίσκονται στον ίδιο χώρο, αλλά δὲν μπορούν να καταλαμβάνουν την ίδια στιγμή την ίδια θέση στον χώρο. Τοῦτο σημαίνει ότι, μολονότι βρίσκονται στον ίδιο χώρο, βρίσκονται σὲ δύο διαφορετικές θέσεις αὐτοῦ τοῦ χώρου. Τὸ κοινό στοιχείο που συνδέει τὰ πράγματα, στην προκειμένη περίπτωση ὁ χώρος, ἐνοποιεῖ τὰ πράγματα, ἐνῶ τὴν ίδια στιγμή ἐπιβάλλει τὴ διαφοροποίησή τους.

Καταλήγουμε στις έξηξ διαπιστώσεις: ὁ κόσμος δὲν θὰ μπορούσε νὰ νοηθεῖ ὡς κάτι τὸ ρευστὸ καὶ μεταβαλλόμενο, ἐὰν δὲν ἀναγνωρίζαμε κάποια μορφή σταθερότητας ἐντὸς αὐτοῦ. Ἡ έννοια τῆς σταθερότητας μᾶς ὀδήγησε στις έννοιες τῆς ταυτότητας καὶ τῆς διατήρησης αὐτῆς τῆς ταυτότητας. Στὴ συνέχεια, παρατηρήσαμε ὅτι ἡ πολλαπλότητα τῶν πραγμάτων δὲν θὰ ἦταν νοητὴ δίχως τὴ διαφορετικότητα, τὴ διάκριση τῶν πραγμάτων. Διαπιστώσαμε, ὡστόσο, ὅτι τούτη ἡ διαφορετικότητα δὲν θὰ ἦταν μὲ τὴ σειρά τῆς νοητῆς δίχως τὴν ἀναγνώριση κάποιων κοινῶν στοιχείων που συνδέουν τὰ πράγματα μεταξύ τους ἐνοποιώντας τα· δίχως τὴν ἀναγνώριση δηλαδή κάποιας μορφῆς καθολικότητας.

## 2. Ὁ Παρμενίδης ἀρνεῖται τὴ ρευστότητα καὶ τὴν πολυμορφία τοῦ κόσμου

Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐπιχείρησε νὰ ἐντοπίσει τὰ κοινὰ χαρακτηριστικὰ τῶν πραγμάτων, νὰ τὰ δεῖ δηλαδή σὰν ἴδια μεταξύ τους ἀπὸ ὀρισμένες ἀπόψεις. Οἱ πρῶτες ἀπόπειρές τῆς στόχο εἶχαν νὰ δια-

κρίνουν τήν κοινή ύλική σύσταση τῶν πραγμάτων. Οἱ πρῶτοι Ἕλληνες φιλόσοφοι, αὐτοὶ ποὺ τοὺς ὀνομάζουμε *φυσικούς* ἢ *Προσωκρατικούς*, θεώρησαν ὅτι ὅλα τὰ πράγματα, ὅσο κι ἂν διαφέρουν μεταξύ τους, ἔχουν τουλάχιστον αὐτὸ κοινό, ὅτι εἶναι ὅλα τους φτιαγμένα ἀπὸ τὸ ἴδιο ὑλικό, π.χ. ἀπὸ νερό, ἀπὸ ἀέρα, ἀπὸ φωτιά ἢ ἀπὸ κάποιο συνδυασμὸ αὐτῶν τῶν στοιχείων.<sup>18</sup> Ὁ Παρμενίδης, ὁ κορυφαῖος ἐκπρόσωπος τῆς ἐλεατικῆς σχολῆς, προχώρησε ἕνα βῆμα παραπέρα.

Μποροῦμε νὰ διαφωνοῦμε γιὰ τὸ ὑλικὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο εἶναι φτιαγμένα τὰ πράγματα τοῦ κόσμου μας. Τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα ἔχουν ἕνα κοινὸ χαρακτηριστικὸ ποὺ εἶναι ἀκόμη πιὸ θεμελιώδες: ὅλα τους εἶναι πραγματικά, ὅλα τους εἶναι ὄντα. Μὲ τὴν παρατήρηση αὐτή, ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη βρίσκεται γιὰ πρώτη φορὰ ἀντιμέτωπη μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ ὄντος καὶ τὰ παράδοξα ποὺ σχετίζονται μὲ αὐτό.

Στὸν πολύμορφο καὶ ρευστὸ κόσμο ποὺ μᾶς δίνεται στὴν ἐμπειρία τὰ πράγματα μᾶς παρουσιάζονται σὲ ζεύγη ἀντιθέτων. Ἄλλα πράγματα εἶναι ἄνθρωποι καὶ ἄλλα δὲν εἶναι ἄνθρωποι, ἄλλα πράγματα εἶναι λευκά καὶ ἄλλα δὲν εἶναι λευκά, ἄλλα πράγματα εἶναι θερμὰ καὶ ἄλλα δὲν εἶναι θερμὰ, κ.ο.κ. Ὅποια ιδιότητα κι ἂν ἀναλογιστοῦμε, τούτη συνοδεύεται καὶ ἀπὸ τὸ ἀντίθετό της, ἀπὸ τὴν ἄρνησή της. Ὡστε κάθε ιδιότητα μοιάζει νὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ αὐτὴ τὴ θεμελιακὴ διττότητα, ἢ ὅποια, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, συνίσταται στὸ ἐξῆς: γιὰ κάθε ιδιότητα μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε κάποιο πρᾶγμα ποὺ νὰ ἔχει αὐτὴ τὴν ιδιότητα καὶ κάποιο πρᾶγμα ποὺ νὰ μὴν τὴν ἔχει.

Ἡ θεμελιακὴ αὐτὴ διττότητα συνοδεύεται ἀπὸ ἕναν βασικὸ περιορισμὸ: κανένα πρᾶγμα δὲν μπορεῖ καὶ νὰ ἔχει μιὰ ἐπιμέρους ιδιότητα καὶ νὰ μὴν τὴν ἔχει. Ἐνα πρᾶγμα δὲν μπορεῖ καὶ νὰ εἶναι λευκὸ καὶ νὰ μὴν εἶναι λευκὸ. Στὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας, ὥστόσο, βλέπουμε τὰ

18 Γιὰ τοὺς Προσωκρατικούς, βλ. τὸ ἤδη κλασικὸ G.S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts*, Καίμπριτζ<sup>2</sup>1983 [=Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἑθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 1998]· γιὰ μιὰ κριτικὴ παρουσίαση, βλ. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Λονδίνο – Νέα Ὑόρκη<sup>2</sup>1982. Γιὰ μιὰ γενικὴ εἰσαγωγὴ στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία, βλ. τὸν συλλογικὸ τόμο *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A. A. Long (ἐπιμ.), Καίμπριτζ 1999 [=Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι: συναγωγή συστατικῶν μελετημάτων, ἐπιμ. Δανιὴλ Ἰακώβ, μτφ. Θ. Νικολαΐδης, Τ. Τυφλόπουλος, Παπαδήμας, Ἀθήνα 2005].

πράγματα να μεταβάλλονται, να αλλάζουν, δηλαδή άλλοτε να έχουν μια επιμέρους ιδιότητα και άλλοτε να μην την έχουν.

Θά μπορούσαμε, τώρα, να θεωρήσουμε ότι η θεμελιακή διττότητα που μόλις παρατηρήσαμε διέπει και την κοινή ιδιότητα που είπαμε ότι χαρακτηρίζει όλα τα πράγματα: το γεγονός δηλαδή ότι τα πράγματα του κόσμου μας είναι πραγματικά, ότι είναι όντα ή, πιό απλά, ότι είναι. Θά μπορούσε τότε να σκεφτεί κάποιος ότι κάποια πράγματα είναι πραγματικά και κάποια άλλα πράγματα δεν είναι πραγματικά, ότι κάποια είναι όντα και κάποια άλλα δεν είναι όντα. Αυτό είναι που άρνείται ο Παρμενίδης.

Το πράγμα που δεν είναι πραγματικό, λέει ο Παρμενίδης, δεν είναι ένα μη πραγματικό πράγμα. Δεν είναι ένα πράγμα. Δεν είναι τίποτα. Ή, πιό απλά, δεν είναι. Η ρίζα όλων των σφαλμάτων μας, υποστηρίζει ο Έλεάτης φιλόσοφος, έδράζεται στο γεγονός ότι φανταζόμαστε αυτό που δεν είναι πραγματικό σαν να ήταν παρ' όλα αυτά κάτι.

Λέμε: όν είναι αυτό το όποιο είναι· μη όν είναι αυτό το όποιο δεν είναι. Και αυτόματως μετατρέπουμε αυτό για το όποιο λέμε ότι δεν είναι σε κάτι το όποιο είναι. Το μη όν, λέει ο Παρμενίδης, ούτε είναι ούτε μπορούμε να το γνωρίσουμε ούτε να το σκεφτούμε. Με το που επιχειρήσουμε να σκεφτούμε το μη όν, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν μιλάμε πλέον για αυτό, αλλά για ένα όν. Η έννοια του μη όντος είναι αντιφατική. Δεν είναι καν μια έννοια, θα λέγαμε, είναι μια σκέτη λέξη.

Προηγουμένως παρατηρήσαμε ότι είναι αδύνατο να σκεφτώ το οποιοδήποτε πράγμα, εάν δεν μπορώ να αναγνωρίσω στο πράγμα το όποιο σκέφτομαι μιαν όρισμένη ένότητα και ταυτότητα. Ο Παρμενίδης διέκρινε μια περαιτέρω θεμελιώδη απαίτηση της σκέψης: είναι αδύνατο να σκεφτώ, δίχως να σκεφτώ κάτι· και είναι αδύνατο να σκεφτώ το ότιδήποτε, δίχως να θεωρήσω αυτό το όποιο σκέφτομαι ως κάτι που, με κάποιον τρόπο, είναι.

Εάν όμως είμαι υποχρεωμένος να θεωρήσω καθετί που σκέφτομαι ως ένα κάτι, τότε πώς μπορώ να σκεφτώ αυτό που δεν είναι καν κάτι, αυτό που δεν είναι τίποτα, το μη όν; Η απάντηση του Παρμενίδη είναι κατηγορηματική: δεν μπορώ. Με το που επιχειρήσω να σκεφτώ το μη όν το σκέφτομαι ως ένα όν. Το μηδέν –το τίποτα– δεν είναι νοητό.

Η ρίζα της πλάνης μας βρίσκεται στη θεμελιακή διττότητα που παρατηρήσαμε προηγουμένως: στο γεγονός δηλαδή ότι για κάθε ιδιό-

τητα μπορούμε να φανταστούμε ένα πράγμα που να έχει αυτή την ιδιότητα και ένα πράγμα που να μην την έχει. Καταλήγουμε κατ' αυτό τον τρόπο να φανταζόμαστε ότι και τὸ εἶναι χαρακτηρίζεται ἀπὸ τούτη τὴ διττότητα καὶ ὅτι, πέρα ἀπὸ τὰ πράγματα τὰ ὁποῖα εἶναι, εἶναι καὶ τὰ πράγματα τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι – πράγμα ἀντιφατικό.

Ὁ Παρμενίδης ἀντιλήφθηκε τὶς δυσκολίες πού γεννᾶ ἡ ἔννοια τοῦ μὴ ὄντος. Ἡ λύση πού ἔδωσε ἦταν ριζοσπαστική: δὲν ἐξοβέλισε μονάχα τὴν ἔννοια ἑνὸς ἀντιθέτου τοῦ ὄντος, τὴν ἔννοια δηλαδή τοῦ μὴ ὄντος ἢ τοῦ μηδενός, ἐξοβέλισε συνολικὰ τὴν ἀντίθεση, τὴ διττότητα, τὴν ἀρνηση καί, τελικά, τὴν ἴδια τὴ δυνατότητα τῆς ἀντίφασης· μὲ ἄλλα λόγια, τὴν ἴδια τὴ διαφορά.

Εἶδαμε προηγουμένως ὅτι δὲν μπορούμε νὰ μιλήσουμε γιὰ δύο ἢ γιὰ τρία πράγματα, ἐὰν δὲν ἀναγνωρίσουμε αὐτὰ τὰ δύο ἢ τρία πράγματα ὡς διαφορετικὰ μεταξύ τους. Τὸ πλῆθος, ἡ πολλαπλότητα τῶν πραγμάτων προϋποθέτει τὴ διαφορετικότητά τους. Πράγμα πού σημαίνει ὅτι, ἐὰν ἀρνηθοῦμε τὴ διαφορά, καθίσταται ἀδύνατο νὰ ἀναγνωρίσουμε τὴν πολλαπλότητα. Ὡστόσο, ὁ κόσμος πού μᾶς παρουσιάζει ἢ ἐμπειρία μᾶς φέρνει ἀντιμέτωπους μὲ μιὰ ἀστείρευτη πολυμορφία. Πῶς μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει αὐτὸ τὸ γεγονός ὁ Παρμενίδης;

Σύμφωνα μὲ τὸν Παρμενίδη, ὁ κόσμος πού μᾶς παρουσιάζει ἢ ἐμπειρία μας, ὁ κόσμος τῆς μεταβολῆς καὶ τῆς πολλαπλότητας, ἀποτελεῖ προῖόν τῆς πλάνης.<sup>19</sup> Δὲν ὑπάρχουν πολλά, διαφορετικὰ μεταξύ

19 Οἱ ἐρμηνευτικὲς διαμάχες σχετικὰ μὲ τὸ ἐὰν ὁ Παρμενίδης ὄντως ὑποβιβάζει τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπίφασης καὶ τῆς πλάνης συνεχίζουν ἀδιάλειπτα ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὶς μέρες μας. Ἡ διαμάχη ἐστιάζεται σὲ δύο σημεῖα: α) στὸ πῶς πρέπει νὰ ἐρμηνευτεῖ τὸ παρμενίδειο ἔόν· β) στὸ πῶς πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ἡ ὁδὸς τῆς Δόξας, δεδομένου ἰδίως τοῦ ὅτι ὁ Παρμενίδης στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ποιήματός του προβαίνει στὴν περιγραφή μιᾶς κοσμολογίας κατ' ἀρχὴν ἀσύμβατης μὲ τὴν περιγραφή του γιὰ τὸ ὄν. Ἔτσι, ἡ ὁδὸς τῆς Ἀλήθειας ἐρμηνεύεται ὡς μιὰ ἀνάλυση τῶν *συνθηκῶν νοητότητας* τοῦ κόσμου καὶ ὄχι ὡς μιὰ περιγραφή τοῦ ἴδιου τοῦ κόσμου. Βλ. τὴ μελέτη τοῦ Μουρελάτου, ἢ ὁποῖα παραμένει ἡ σημαντικότερη συνθετικὴ θεώρηση τοῦ ποιήματος τοῦ Παρμενίδη, Α. Ρ. Δ. Mourelatos, *The Route of Parmenides: a study of Word, Image and Argument*, Νιὺ Χέιβεν – Λονδίνο, 1970 [=Α. – Φ. Δ. Μουρελάτος, *Ὅδοι τῆς γνώσης καὶ τῆς πλάνης: λόγος καὶ εἰκόνα στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Παρμενίδη*, Σ. Α. Μοσχονᾶς, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης, 2002]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὁ Λ. Κουλουμπάριτσης ὑποστηρίζει πῶς ὁ Παρμενίδης ἀποσυνδέει τὸ εἶναι ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι, τὸ Ἔνα ἀπὸ τὰ Πολλά, ἐπανασυνδέοντάς τα, ὅμως, στὴ συνέχεια μὲσω τῆς διαμεσο-

τους πράγματα, αλλά μοναχά ένα πράγμα, τὸ ὄν. Τίποτα δὲν εἶναι τὸ ὅποιο νὰ εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ ὄν. Τὸ διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ ὄν εἶναι τὸ μὴ ὄν· καὶ τὸ μὴ ὄν δὲν εἶναι.

Ἡ ἐμπειρία μᾶς παρουσιάζει ὄχι μόνον μιὰν ἀπέραντη ποικιλομορφία, ἀλλὰ καὶ μιὰ διαρκὴ ρευστότητα, μιὰ συνεχῆ μεταβολή. Τί σημαίνει ὅμως μεταβολή; Τὸ νὰ μεταβληθεῖ ἕνα πράγμα σημαίνει νὰ ἀλλάξει. Καὶ τὸ νὰ ἀλλάξει ἕνα πράγμα σημαίνει νὰ γίνεи κάτι ἄλλο ἀπ' ὅ,τι ἦταν προηγουμένως, ἔστω ἐν μέρει. Ἡ ἔννοια τῆς μεταβολῆς προϋποθέτει τὴν ἔννοια τῆς διαφορᾶς.

Ὁ Παρμενίδης δὲν θὰ διστάσει νὰ ἀρνηθεῖ τὴν πραγματικότητα ὅποιασδήποτε μεταβολῆς. Τὸ ὄν ὄχι μόνον δὲν εἶναι ρευστό, ἀλλὰ εἶναι ἀπολύτως ἀκίνητο: δὲν ἀλλάζει ἀπὸ καμία ἀποψη, δὲν γεννιέται οὔτε καὶ φθείρεται – ἀπλῶς εἶναι. Σύμφωνα μὲ τὸν Παρμενίδη, ἡ μεταβολή δὲν εἶναι νοητή. Τὰ παράδοξα τοῦ Ζήνωνα, μαθητῆ τοῦ Παρμενίδη, εἶναι καὶ σήμερα γνωστά: ὅλα τους στόχο ἔχουν νὰ καταδείξουν ἀκριβῶς τὴ μὴ νοητότητα τῆς μεταβολῆς. Τὸ νὰ μεταβληθεῖ τὸ ὄν ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ γίνεи κάτι διαφορετικὸ ἀπ' αὐτὸ ποῦ ἦδη εἶναι. Ὅμως, τὸ διαφορετικὸ τοῦ ὄντος εἶναι τὸ μὴ ὄν. Αὐτὸ ποῦ δὲν εἶναι τὸ ὄν – τὸ ἄλλο τοῦ ὄντος – δὲν εἶναι τίποτα, δὲν εἶναι παρὰ μιὰ σκέτη λέξι.<sup>20</sup>

---

λάβησης τῆς σκέψης, ἡ ὅποια, χάρις στὴν ἐγγενῆ συνάφειά της μὲ τὸ εἶναι, προσδίδει ἐνότητα καὶ σταθερότητα στὴν πολλαπλότητα τοῦ γίνεσθαι. Ἔτσι, χάρις στὴ σκέψη τὰ μὴ ὄντα, τὰ ἀπεόντα, καταφέρνουν νὰ ἀποκτήσουν μιὰν ὀρισμένη νοητότητα. Βλ. L. Couloubaritsis, *La Pensée de Parménide*, Βρυξέλλες 2008· πρβλ. τοῦ ἴδιου, *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale*, Παρίσι 1998, σελ. 185-195 [=Α. Κουλουμπάριτσης, *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας καὶ μεσαιωνικῆς φιλοσοφίας*, μτφ. Εὐ. Γραμματικοπούλου, Ἐξάντας, Ἀθήνα 2008, τ. 1, σελ. 213-225]. Μιὰ παρόμοια, «ικαντιανῆς» ἐμπνεύσεως, ἐρμηνεία προκρίνει καὶ ὁ Barnes, στὸ ἴδιο, κεφ. IX. Ὁ Π. Θανασᾶς ἀπορρίπτει κατηγορηματικὰ τὸν ἀποδιδόμενον στὸν Παρμενίδη «ὕπαρκτο μονισμό», σύμφωνα μὲ τὸν ὅποιο μόνον ἕνα ὄν εἶναι: τὸ ὄν. Ἀντίθετα, τὸ παρμενίδειο εἶναι θὰ πρέπει νὰ ἐρμηνευτεῖ ὡς ἡ ἰδέα στὴν ὅποια, μέσω τῆς διαμεσολάβησης τοῦ νοεῖν, μετέχουν τὰ δοκοῦντα, ὥστε νὰ εἶναι. Βλ. Π. Θανασᾶς, *Ὁ πρῶτος ἀδελτερος πλοῦς». Εἶναι καὶ Κόσμος στὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη*, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης, 1998.

20 Ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α, 5, 986b 28-30: «Ὁ Παρμενίδης, ἀξιῶνοντας ὅτι τὸ μὴ ὄν δὲν εἶναι τίποτε, δεδομένου ὅτι εἶναι διακριτὸ τοῦ ὄντος, θεωρεῖ ὅτι τὸ ὄν ἀναγκαστικὰ εἶναι ἕνα καὶ πῶς τίποτε ἄλλο δὲν εἶναι» [*Παρμενίδης δὲ (...) παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθέν ἐστιν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἵεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθέν*].



Θὰ ἦταν λάθος νὰ δοῦμε τὴ θέση τοῦ Παρμενίδη σὰν ἓνα τερατοῦργημα τῆς φιλοσοφικῆς προϊστορίας. Ὁ Παρμενίδης ἀντιλήφθηκε τρία, τουλάχιστον, πράγματα: α) τὸ γεγονός ὅτι ἡ σκέψη κάθε φορά πὸν νοεῖ κάτι εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ τὸ νοήσει ὡς κάτι πού, μὲ κάποια ἔννοια, εἶναι πραγματικό, ὡς ἓνα ὄν· β) τὶς δυσκολίες πὸν γεννᾷ ἡ ἔννοια τοῦ μὴ πραγματικοῦ, τοῦ μὴ ὄντος· γ) τὶς δυσκολίες πὸν γεννᾷ ἡ ἔννοια τῆς μεταβολῆς.

Ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη γεννᾷ μιὰ σημαντικὴ ἀπορία. Ὁ κόσμος πὸν μᾶς δίνεται μέσω τῆς ἐμπειρίας εἶναι τελείως διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν κόσμο πὸν μᾶς περιγράφει ὁ Παρμενίδης. Στὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας τὰ πράγματα γεννιοῦνται, φθείρονται, μεταβάλλονται. Στὸν κόσμο τοῦ Παρμενίδη τὸ ὄν εἶναι ἓνα καὶ δὲν ἀλλάζει. Ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Παρμενίδη στόχο ἔχει ἀκριβῶς νὰ καταδείξει ὅτι ὁ κόσμος ὅπως ὁ ἴδιος τὸν περιγράφει εἶναι ὁ μόνος νοητὸς κόσμος. Ἀντίθετα, ὁ πολύμορφος καὶ ρευστὸς κόσμος πὸν μᾶς παρουσιάζει ἡ ἐμπειρία εἶναι ἓνας κόσμος μὴ νοητὸς.

Εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ἀναγνωρίσουμε τὴν τόλμη πὸν χρειάζοταν προκειμένου ὁ Παρμενίδης νὰ μπορέσει νὰ ὑποβιβάσει τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπίφασης καὶ τῆς πλάνης καὶ νὰ ἀναγορεύσει ὡς μόνον πραγματικὸ τὸν κόσμο πὸν θεωροῦσε ὅτι συνάδει μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης. Θὰ μπορούσαμε ἐδῶ νὰ διαπιστώσουμε μιὰ σύγκρουση φιλοσοφίας καὶ κοινοῦ νοῦ. Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, ἡ διάσταση εἶναι βαθύτερη: πρόκειται γιὰ τὴ διάσταση ἀνάμεσα σὰς τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης καὶ τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας.

### 3. Δεδομένα τῆς ἐμπειρίας καὶ ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης: τὸ ἀντικειμενικὸ, τὸ ὑποκειμενικὸ καὶ τὸ λογικὸ στοιχεῖο

Προκειμένου νὰ κατανοήσουμε αὐτὴ τὴ διάσταση ἀνάμεσα στὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας καὶ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης, θὰ χρησιμοποιήσουμε σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο μιὰν ἄλλη διάκριση, πὸν εἶναι πιὸ εὐκόλα κατανοητὴ: τὴ διάκριση μεταξύ ἀντικειμενικοῦ καὶ ὑποκειμενικοῦ. Ἐκ πρώτης ὄψεως, θὰ λέγαμε πὸς αὐτὸ πὸν εἶναι ἀντικειμενικὸ εἶναι αὐτὸ πὸν μᾶς δίνεται μέσω τῆς ἐμπειρίας: τὸ δέντρο πὸν βλέπω, ἡ φωτιὰ πὸν μὲ καίει, ἡ πέτρα πὸν προσπαθῶ νὰ σπρώξω. Ἀντίθετα,

αὐτὸ πὸν γεννᾶ ἢ σκέψη μου, αὐτὸ εἶναι ὑποκειμενικό: π.χ. ὁ κόσμος τῆς λογοτεχνίας, οἱ διάφορες ἀντιλήψεις μου περὶ καλοῦ καὶ κακοῦ, οἱ διάφορες ὑποθέσεις πὸν μπορῶ νὰ διατυπώσω – ὅλα αὐτὰ εἶναι ὑποκειμενικά, ἀνθρωπογενῆ. Θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ θεωρήσουμε ὅτι ὁ κόσμος πὸν μᾶς δίνεται στὴν ἐμπειρία συνιστᾶ τὸ πεδίο τῆς ἀντικειμενικότητας, ἐνῶ ὁ κόσμος τῆς σκέψης ἀποτελεῖ τὸ πεδίο τῆς ὑποκειμενικότητας.

Μία ἀπὸ τὶς σημαντικότερες, ὡστόσο, συμβολές τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας ἦταν ἡ ἀνακάλυψη μιᾶς μορφῆς ἀντικειμενικότητας ἢ ὅποια διέπει τὸ πεδίο τῆς σκέψης. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀνακάλυψη τοῦ *λογικοῦ στοιχείου* καὶ τῆς ἱκανότητας τοῦ *λογικοῦ συμπερασμοῦ*. Ἡ ἐμπειρία μπορεῖ νὰ με διδάξει ὅτι ὁ Σωκράτης εἶναι ἀνθρωπος καὶ ὅτι οἱ ἀνθρωποὶ εἶναι θνητοί. Ἀπὸ αὐτὲς τὶς γνώσεις, τώρα, ἐγὼ μπορῶ νὰ συμπεράνω, μὲ μόνη τὴ σκέψη μου, ὅτι ὁ Σωκράτης εἶναι θνητός. Ἡ γνώση ὅτι ὁ Σωκράτης εἶναι θνητὸς παρουσιάζεται ὡς μιὰ ἀντικειμενικὴ γνώση, ἀκόμη κι ἂν ἡ ἴδια δὲν προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐμπειρία ἀλλὰ ἀπὸ τὶς ἀπαιτήσεις μόνης τῆς σκέψης.

Ἐνα κρίσιμο χαρακτηριστικὸ τῆς λογικῆς μας ἱκανότητας εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ἓνας λογικὸς συμπερασμὸς μπορεῖ νὰ διατηρεῖ τὴν ἀντικειμενικότητά του ἀκόμη κι ἂν οἱ προτάσεις στὶς ὁποῖες βασίζεται –οἱ προκείμενες τοῦ συλλογισμοῦ– εἶναι ψευδεῖς. Μπορῶ π.χ. νὰ ὑποθέσω, λόγω ἐλλιποῦς ἢ ἐσφαλμένης πληροφόρησης, ὅτι ὅλα τὰ ὠτόκα ἔχουν φτερά καὶ ὅτι οἱ ἐλέφαντες εἶναι ὠτόκα. Τώρα, ἀπὸ αὐτὲς τὶς προτάσεις μπορῶ νὰ συμπεράνω ὅτι οἱ ἐλέφαντες ἔχουν φτερά. Τὸ ἐνδιαφέρον ἐδῶ εἶναι πῶς, μολοντί ὅλες οἱ προτάσεις αὐτοῦ τοῦ συλλογισμοῦ –τόσο οἱ προκείμενες ὅσο καὶ τὸ συμπέρασμα– εἶναι ὀλοφάνερα ψευδεῖς, ὁ ἴδιος ὁ συμπερασμὸς εἶναι ἀντικειμενικὰ ἔγκυρος.

Ἡ λογικὴ μου γνώση ὅχι μόνον μπορεῖ νὰ μὴν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ μου γνώση, ἀλλὰ συχνὰ μπορεῖ νὰ ἀποδεικνύεται πολὺ πιὸ βέβαιη ἀπὸ αὐτήν. Ἐστω ὅτι δὲν γνωρίζω ἂν αὔριο θὰ βρέξει. Ἡ γνώση μου γιὰ τὸ ἂν θὰ βρέξει θὰ ἐξαρτηθεῖ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Μπορῶ, ὡστόσο, νὰ εἶμαι ἤδη ἀπὸ σήμερα βέβαιος ὅτι αὔριο ἢ θὰ βρέξει ἢ δὲν θὰ βρέξει. Καὶ ἡ λογικὴ μου γνώση ὅτι αὔριο ἢ θὰ βρέξει ἢ δὲν θὰ βρέξει εἶναι ἀσύγκριτα πιὸ βέβαιη ἀπὸ κάθε μετεωρολογικὴ μου γνώση.

Ξεκινήσαμε λέγοντας ότι ο κόσμος που μας δίνεται στην έμπειρία συνιστά το πεδίο του αντικειμενικού. Η παρατήρηση όμως αυτή θα μπορούσε να αντιστραφεί. Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι τότε είναι κάτι υποκειμενικό, όταν είναι έμπειρικό. Αρχικά θεωρούμε πώς ή φωτιά που με ζεσταίνει είναι αντικειμενική, πώς είναι ό,τι είναι ανεξάρτητα από μένα. Μπορούμε, όμως, να παρατηρήσουμε ότι κάθε έμπειρική μου γνώση εξαρτάται από την προσωπική μου αντίληψη. Τα έμπειρικά αντικείμενα μπορεί να εμφανίζονται στην αντίληψή μου με διαφορετικό κάθε φορά τρόπο. Και θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει ότι είναι αδύνατο να ξεφύγω από την αντίληψή μου και να συγκρίνω εάν αυτή συμφωνεί με το έξωτερικό αντικείμενο.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε οφείλουμε να συμπεράνουμε ότι είναι αδύνατο δύο άνθρωποι να φτάσουν σε συμφωνία μεταξύ τους άναφορικά με το περιεχόμενο της έμπειρικής τους γνώσης, καθώς είναι αδύνατο για τον καθέναν από αυτούς να αποκτήσει πρόσβαση στο περιεχόμενο της αντίληψης του άλλου. Με άλλα λόγια, η έμπειρική γνώση μοιάζει σημαδεμένη απ' άκρη σ' άκρη από τον υποκειμενικό παράγοντα. Για να χρησιμοποιήσουμε μια πιό σύγχρονη διάκριση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η έμπειρική γνώση είναι ιδιωτική. Αντίθετα, η γνώση που αφορά το λογικό στοιχείο είναι αντικειμενική και δημόσια.<sup>21</sup> Δύο άνθρωποι μπορούν ένδεχομένως να διαφωνούν για το αν βρέχει ή δέν βρέχει, δέν μπορούν όμως να διαφωνούν για το ότι η βρέχει ή δέν βρέχει.

Άς επιστρέψουμε, όμως, στο σημείο απ' όπου ξεκινήσαμε, στο ότι δηλαδή οι απαιτήσεις της σκέψης μπορούν να έρχονται σε σύγκρουση με τα δεδομένα της έμπειρίας. Έξετάζοντας το προηγούμενο παράδειγμα, μπορούμε εύκολα να αντιληφθούμε ότι, εάν η σκέψη για κάποιον λόγο δεχτεί ότι όλα τα ωστόσο έχουν φτερά και ότι οι έλέφαντες είναι ωστόσο, τότε για αυτή τή σκέψη οι έλέφαντες πρέπει να έχουν

21 Αυτό θα υποστηρίξει ο Φρέγκε στο δοκίμιό του «Το διανόημα» (Gottlob Frege, «Der Gedanke» στο *Kleine Schriften*, I. Angelelli (έπιμ.), Χίλντεσχαϊμ 1967, σελ. 342-362) και με αυτή την παρατήρηση θα καταλήξει να υποστηρίξει την ύπαρξη ενός «τρίτου επίπεδου», διακριτού από το επίπεδο των συγκεκριμένων πραγμάτων και των υποκειμενικών αντιλήψεων. Στα αντικείμενα αυτού του επιπέδου θα θεμελιωθεί η δυνατότητα της επιστημονικής γνώσης. Γι' αυτό το «τρίτο επίπεδο», βλ. παρακάτω την 4η και την 5η ενότητα της παρούσας εισαγωγής.

φτερά. Ὡστόσο, ἡ ἐμπειρία πιστοποιεῖ ὅτι τοῦτο δὲν συμβαίνει. Σὲ μιὰ τέτοια περίπτωση, οἱ ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης καὶ τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας βρίσκονται σὲ σύγκρουση. Καὶ τίθεται ἀσφαλῶς τὸ ἐρώτημα ποιός εἶναι ὁ ἀρμόδιος νὰ ἄρει αὐτὴ τὴ σύγκρουση.

Ἡ σύγκρουση, ὅμως, αὐτὴ μπορεῖ νὰ προχωρήσει σὲ ἓνα πολὺ βαθύτερο ἐπίπεδο. Τοῦτο τὸ καταδεικνύει μὲ τὸν πλέον παραστατικὸ τρόπο τὸ παράδειγμα τοῦ Παρμενίδη. Ἡ σκέψη ἀπαιτεῖ ἐνότητα καὶ σταθερότητα· ἡ ἐμπειρία, ἀντιθέτως, παρουσιάζει πολυμορφία καὶ ρευστότητα.<sup>22</sup> Ὁ Παρμενίδης δὲν θὰ διστάσει νὰ καταδικάσει τὸν κόσμον τῆς ἐμπειρίας στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπίφασης καὶ νὰ ἀναγνωρίσει ὡς μόνον πραγματικὸ τὸν κόσμον ποὺ θεωρεῖ ὅτι συνάδει μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης.

Γιὰ τὸν Παρμενίδη, τὸ γεγονός ὅτι τὸ ὄν, ὅπως τὸ ἀντιλαμβάνεται, εἶναι ἓνα καθαρὸ ἀντικείμενον τῆς σκέψης ὄχι μόνον δὲν σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι πραγματικό, ἀλλὰ, ἀντιθέτως, ἀπὸ τὸν Παρμενίδη καὶ μετὰ, μιὰ ὀλόκληρη φιλοσοφικὴ παράδοση δὲν θὰ πάψει νὰ θεωρεῖ ὅτι τὸ νὰ εἶναι κάτι ἓνα καθαρὸ ἀντικείμενον τῆς σκέψης, τὸ νὰ συνάδει μὲ τὶς βαθύτερες ἀπαιτήσεις της, ἀποτελεῖ τὸ ἰσχυρότερον σημάδι τῆς πραγματικότητος. Ἐκτοτε, ἡ φιλοσοφία δὲν θὰ πάψει νὰ ἐπιχειρεῖ νὰ συμφιλιώσει τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης μὲ τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας.

Ὁ Ζιλσὸν ἐπιμένει ἰδιαίτερα σὲ αὐτὴ τὴ σύγκρουση μεταξὺ ἀπαιτήσεων τῆς σκέψης καὶ δεδομένων τῆς ἐμπειρίας. Ὑποστηρίζει κατ' ἐπανάληψιν ὅτι, ἐὰν ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη ἐνδώσει στὴ «φυσικὴ ροπή» της, θὰ κάνει αὐτὸ ποὺ ἔκανε ὁ Παρμενίδης, δηλαδὴ θὰ ὑποβιβάσει ὅ,τι δὲν ἱκανοποιεῖ τὶς ἀπαιτήσεις της στὸ ἐπίπεδο τοῦ μὴ πραγματικοῦ, τῆς ἐπίφασης· ἢ αὐτὸ πού, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, ἔκανε ὁ Πλάτων: θὰ ὑποβιβάσει δηλαδὴ τὸ πεδίο τῆς ἐμπειρίας σὲ ἓνα κατώτερο ἐπίπεδο τῆς πραγματικότητος.

22 Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐξετάζοντας τὴ θέση τοῦ Παρμενίδη, σχολιάζει (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 986b 31-32): [ὁ Παρμενίδης] ὑποχρεωμένος νὰ ἀκολουθήσει τὰ φαινόμενα, θεωρεῖ πῶς, ἐνῶ σύμφωνα μὲ τὸν λόγον τὸ ὄν εἶναι ἓνα, σύμφωνα μὲ τὴν αἴσθησιν τὰ ὄντα εἶναι πολλὰ [ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι].

#### 4. *Ο Πλάτων ιεραρχεί τὰ ἐπίπεδα τῆς πραγματικότητας*

Ὁ Πλάτων υἰοθετεῖ τὸ ὄντολογικὸ κριτήριον τοῦ Παρμενίδη: πραγματικὸ εἶναι αὐτὸ ποὺ συνάδει μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης, αὐτὸ ποὺ ἢ σκέψη μπορεῖ πραγματικὰ νὰ νοήσει. Σὲ ἀντίθεση, ὡστόσο, μὲ τὸν Παρμενίδη, ὁ Πλάτων δὲν καταδικάζει τὸν κόσμον τῆς ἐμπειρίας στὸ ἐπίπεδο τοῦ μὴ πραγματικοῦ. Προτείνει, ἀντιθέτως, μιὰ ἱεραρχία μεταξὺ τῶν ὄντων πάνω στὴ βάση τῆς ἐπιδεκτικότητος τῶν ἀντικειμένων τοῦ κάθε ἐπιπέδου νὰ ἱκανοποιήσουν τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης.

Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ προϋποθέτει ἀσφαλῶς τὴν παραδοχὴ ὅτι δὲν ἱκανοποιοῦν ὅλα τὰ ἀντικείμενα τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης στὸν ἴδιον βαθμό· ὅτι δηλαδὴ ἄλλα τὶς ἱκανοποιοῦν περισσότερο καὶ ἄλλα λιγότερο. Τὸ πλέον ἀντιπροσωπευτικὸ παράδειγμα μιᾶς τέτοιας διαφοροποίησης μεταξὺ τῶν ἀντικειμένων εἶναι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὰ μαθηματικὰ ἀντικείμενα καὶ τὰ ἐμπειρικὰ ἢ αἰσθητὰ ἀντικείμενα. Ἡ σκέψη μπορεῖ νὰ διαμορφώσει μὲ σαφήνεια τὴ μαθηματικὴ ἔννοια μιᾶς σφαίρας καὶ νὰ περιγράψει τὶς ιδιότητες αὐτοῦ τοῦ μαθηματικοῦ ἀντικειμένου. Ὅταν, ὡστόσο, ἐπιχειρήσει νὰ περιγράψει ἓνα σφαιρικὸ ἀντικείμενο τῆς ἐμπειρίας, π.χ. ἓνα πορτοκάλι ἢ μιὰ μπάλα, γρήγορα θὰ διαπιστώσει ὅτι εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ ἀρκεστεῖ σὲ προσεγγιστικὲς περιγραφές, καθὼς ἡ ἀκρίβεια καὶ ἡ ὀρισμότητα ποὺ ζητᾶ δὲν βρίσκεται παρὰ μονάχα ἐλλειπῶς στὰ ἀντικείμενα τοῦ ἐμπειρικοῦ ἐπιπέδου.

Τὰ ἀντικείμενα τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας, τὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα, δὲν συνάδουν ἐπαρκῶς μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης γιὰ δύο βασικοὺς λόγους: πρῶτον, διότι συνίστανται ἀπὸ ὕλη καὶ, σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα, ἡ ὕλη ἐκφεύγει τῆς νοητότητος· δεύτερον, διότι ὑπόκεινται στὴ γέννηση, τὴ φθορὰ καὶ τὴ μεταβολή, πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι τὰ ἐν λόγῳ ἀντικείμενα δὲν διατηροῦν μιὰ σταθερὴ ταυτότητα, ἀλλὰ διαρκῶς γίνονται κάτι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ προηγουμένως ἦταν, μὲ ἀποτέλεσμα ἢ σκέψη νὰ μὴν μπορεῖ νὰ διαμορφώσει μιὰ ἀκριβῆ ἔννοια τῶν ἀντικειμένων αὐτῶν.

Ἀντίθετα, τὰ ἀντικείμενα ποὺ συνάδουν μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης εἶναι χωρισμένα ἀπὸ τὴν ὕλη καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ αὐτήν, παραμένουν σταθερά, διατηρώντας τὴν ταυτότητά τους, δίχως νὰ ὑφίστανται τὶς μεταβολὲς τῆς γέννησης καὶ τῆς φθορᾶς. Τὰ ἀντικείμενα αὐτὰ εἶναι οἱ περιφημὲς πλατωνικὲς Ἰδέες. Οἱ Ἰδέες, π.χ. ἡ ἰδέα

του κύκλου, ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου ἢ ἡ ἰδέα τῆς ἀρετῆς, δὲν γνωρίζονται μέσω τῆς αἴσθησης, ἀλλὰ μέσω μόνης τῆς σκέψης. Εἶναι νοητὰ ἀντικείμενα καί, σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα, γι' αὐτὸ τὸν λόγο ἀποτελοῦν τὰ κατ' ἐξοχὴν ἀντικείμενα τῆς ἐπιστήμης. Καὶ ἐπειδὴ πρόκειται γιὰ κατ' ἐξοχὴν νοητὰ ἀντικείμενα, γι' αὐτὸ τὸν λόγο πρόκειται καὶ γιὰ ὄντως πραγματικὰ ἀντικείμενα, καθὼς, γιὰ τὴν παράδοση ποὺ εἶδαμε νὰ ἐγκαινιάζεται μὲ τὸν Παρμενίδη, τὸ νὰ εἶναι κάτι πραγματικὸ δὲν εἶναι ἄλλο πράγμα ἀπὸ τὸ νὰ συνάδει μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς νοητότητας.

Ὁ Πλάτων σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Παρμενίδη δὲν ὑποβιβάζει τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας στὸ ἐπίπεδο τοῦ μὴ πραγματικοῦ. Προτείνει, ὅπως εἶπαμε, μιὰ ἱεραρχία βαθμίδων πραγματικότητας. Ὅσο νοητότερο εἶναι ἓνα ἀντικείμενο τόσο πιὸ πραγματικὸ εἶναι. Γιὰ τὸν Πλάτωνα, τὰ πράγματα τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου εἶναι ἐν μέρει μόνον νοητὰ καὶ ἀντίστοιχα εἶναι ἐν μέρει μόνον πραγματικά.

Ἡ ἔστω μερικὴ νοητότητα τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων ὀφείλεται, σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα, στὴ μέθεξη τῶν πραγμάτων στὶς Ἰδέες, στὸ γεγονός δηλαδὴ ὅτι τὰ αἰσθητὰ μετέχουν ἢ μεταλαμβάνουν στὰ νοητά. Ὁ Πλάτων ἐπιχειρεῖ νὰ δεῖ τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας ὡς σύμφωνο σὲ ἓναν βαθμὸ μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης, νὰ διακρίνει δηλαδὴ ἐντὸς αὐτοῦ μιὰ λογικὴ δομὴ. Ἀναλαμβάνει ἔτσι νὰ δείξει μὲ ποιὸν τρόπο τὰ ἀντικείμενα τοῦ ἰδεατοῦ ἐπιπέδου –π.χ. τὰ ἀντικείμενα τῶν μαθηματικῶν– μποροῦν νὰ ἐφαρμοστοῦν στὰ ἀντικείμενα τοῦ ἐμπειρικοῦ ἐπιπέδου. Ἡ μετέπειτα πρόοδος τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι συνεχίζει τὸ ἐγχείρημα τοῦ Πλάτωνα νὰ ἀντιμετωπιστεῖ τὸ πεδίο τῶν δεδομένων τῆς ἐμπειρίας ὡς ὀρθολογικὰ περιγράψιμο, δηλαδὴ ὡς σύμφωνο μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης.

##### 5. Ὁ Πλάτων ἀντιλαμβάνεται τὰ προβλήματα τοῦ ὄντολογικοῦ κριτηρίου πὸν υἰοθετεῖ

Ἡ θεωρία τῆς μεθέξεως τῶν αἰσθητῶν στὶς Ἰδέες, ὥστόσο, βρῖσκεται ἀντιμέτωπη μὲ σημαντικὲς δυσκολίες, τὶς ὁποῖες ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων πρῶτος διέκρινε καὶ ἀνέδειξε μὲ σαφήνεια μᾶλλον ἀξεπέραστη. Παρ' ὅλα αὐτά, οἱ δυσκολίες ποὺ ἀφοροῦν τῇ θεωρίᾳ τῆς μεθέξεως δὲν εἶναι

οί μόνες που έχει να αντιμετωπίσει η πλατωνική διδασκαλία.<sup>23</sup> Ίσως μάλιστα για τον Πλάτωνα, τὰ προβλήματα που έχουν να κάνουν με τη σχέση τῶν Ἰδεῶν με τὰ αἰσθητὰ πράγματα να μὴν εἶναι τὰ πλέον σημαντικά. Ἀκόμη σπουδαιότερα εἶναι τὰ προβλήματα που ἀφοροῦν τῇ νοητότητα τῶν ἰδίων τῶν Ἰδεῶν, τὶς ὁποῖες ἡ πλατωνικὴ θεωρία ἀντιλαμβάνεται ὡς τὰ ὄντως πραγματικὰ πράγματα, ὡς τὰ ὄντως ὄντα.

Ὁ Πλάτων δὲν υἰοθετεῖ ἀπλῶς ἓνα κριτήριο τῆς πραγματικότητας. Ἀντίθετα, θέτει τὸ κριτήριο αὐτὸ ὑπὸ ἐξέταση, προκειμένου να ἀναδείξει τὶς προϋποθέσεις του καὶ τὶς συνέπειές του. Εἶδαμε ὅτι ὁ Πλάτων υἰοθέτησε τὸ ὄντολογικὸ κριτήριο τοῦ Παρμενίδη, σύμφωνα με τὸ ὁποῖο πραγματικὸ εἶναι αὐτὸ που συνάδει με τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης, καὶ τόσο πιὸ πραγματικὸ εἶναι κάτι ὅσο περισσότερο συνάδει με τὶς ἀπαιτήσεις αὐτές. Μὲ βάση τὴ συγκεκριμένη ἀντίληψη, ἡ ἔννοια τοῦ πραγματικοῦ ἢ τοῦ ὄντος εἶναι ἀρρηκτα συνδεδεμένη με τὶς ἔννοιες τῆς ἐνότητας καὶ τοῦ πλήθους, τῆς ταυτότητας καὶ τῆς διαφορᾶς. Ἔτσι, ὁ Πλάτων ἀναλαμβάνει νὰ ἐξετάσει τὶς σχέσεις ἀνάμεσα στὴν ἔννοια τοῦ ὄντος καὶ τὶς ἔννοιες αὐτές, διαπιστώνοντας τελικὰ τὶς δυσκολίες που ἀναφύονται.

Ἡ μελέτη τῆς σχέσης μεταξύ ὄντος καὶ ἐνότητας, τὴν ὁποία ὁ Πλάτων ἐπιχειρεῖ στὸν διάλογό του *Παρμενίδης*, ὁδηγεῖ σὲ ἀδιέξοδο, καθὼς μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ἀρνηθοῦμε τὴν ἐνότητα καί, ἐπομένως, τὴ νοητότητα τῶν Ἰδεῶν, δηλαδὴ τῶν ὄντως ὄντων. Ὅμως ἐὰν τὸ ὄντως ὄν στερεῖται νοητότητας, τότε κατ' ἀνάγκη στερεῖται καὶ πραγματικότητας, δεδομένου ὅτι ὡς πραγματικὸ, ὡς ὄν, ἀναγνωρίζεται αὐτὸ που συνάδει με τὶς ἀπαιτήσεις τῆς νοητότητας. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο, ἡ συγκεκριμένη ὄντολογικὴ στάση καταλήγει νὰ αὐτοανααιρεῖται, ὁδηγούμενη νὰ ὑποστηρίξει ὅτι τὸ ὄν καὶ εἶναι καὶ δὲν εἶναι – *αἰεστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι*.<sup>24</sup> Στὸ ἴδιο καταστροφικὸ συμπέρασμα ὁδηγεῖται ὁ Πλάτων καὶ μέσα ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς σχέσης τοῦ ὄντος με τὴν ἔννοια τῆς

23 Τὸ ἰσχυρότερο ἴσως ἐπιχείρημα που προβάλλει ὁ Πλάτων ἐναντία στὴ δυνατότητα μέθεξης τῶν αἰσθητῶν στὶς Ἰδέες εἶναι τὸ λεγόμενο ἐπιχείρημα τοῦ «τρίτου ἀνθρώπου», ὅπως ἔμεινε γνωστὸ χάρις στὴ μορφή που τοῦ ἔδωσε ὁ Ἀριστοτέλης (βλ. Πλάτων, *Παρμενίδης*, 132 A-B). Γιά μιὰ διευσδυτικὴ παρουσίαση τοῦ ἐπιχειρήματος στὸ πλαίσιο τῆς πλατωνικῆς θεωρίας, βλ. G. Vlastos, «The Third Man Argument in the *Parmenides*», *Philosophical Review* 64 (1954), σελ. 319-349.

24 Πλάτων, *Παρμενίδης*, 166C 4-5.

ταυτότητας, τὴν ὁποία ἀναλαμβάνει στὸν διάλογό του *Σοφιστής*: κάθε ὄν εἶναι καὶ ὄν καὶ μὴ ὄν, καὶ εἶναι καὶ δὲν εἶναι.<sup>25</sup>

Ἔτσι, ἡ ὄντολογία ποὺ ξεκινᾷ μὲ τὸν Παρμενίδη, καὶ τὴν ὁποία ὁ Πλάτων συνεχίζει, καταλήγει νὰ ἀναιρεῖ τὸ σημεῖο ἀφετηρίας της: τὸ ὄν δὲν εἶναι· τὸ μὴ ὄν εἶναι. Ἡ σκέψη στὴν προσπάθειά της νὰ ἀναγορεύσει ὡς πραγματικὰ πραγματικὸ αὐτὸ ποὺ συνάδει πλήρως μὲ τὶς ἀπαιτήσεις της ὑποχρεώνεται τελικὰ νὰ θεωρήσει αὐτὸ τὸ ὄντως ὄν ὡς κατ' ἀνάγκην ἀπερινόητο. Ὁ Πλάτων ἀναγνώρισε τὶς δυσκολίες τῆς θεωρίας του, δὲν ἔδωσε ὅμως παρὰ μονάχα νύξεις γιὰ τὴν ὑπέρβασή τους. Ἡ προσπάθεια νὰ ἀντιμετωπιστοῦν μὲ συστηματικὸ τρόπο οἱ δυσκολίες αὐτὲς ὑπῆρξε ἔργο τῆς νεοπλατωνικῆς φιλοσοφίας, κύριος ἐκπρόσωπος τῆς ὁποίας εἶναι ὁ Πλωτίνος.

## 6. *Ἡ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία ἐπιχειρεῖ νὰ λύσει αὐτὲς τὶς δυσκολίες καὶ συναντᾷ νέα παράδοξα*

Στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα, ἡ σκέψη ἀναζητᾷ ὀρισμένα ἀντικείμενα τὰ ὁποῖα νὰ συμφωνοῦν πλήρως μὲ τὶς ἀπαιτήσεις της, ἀντικείμενα πλήρως νοητὰ καὶ ὀρίσιμα. Στὴν προσπάθειά της, ὡστόσο, νὰ ἐξηγήσει τὴ νοητότητα αὐτῶν τῶν ἀντικειμένων, τὸ γεγονός δηλαδὴ ὅτι ἀκριβῶς συμφωνοῦν μὲ τὶς ἀπαιτήσεις της, βρίσκεται ἀντιμέτωπη μὲ τὸ μὴ νοητό, αὐτὸ δηλαδὴ ποὺ ἡ ἴδια εἶχε θεωρήσει ὡς μὴ ὄν. Ὅχι μόνον ἀντιλαμβάνεται τὴν παρουσία αὐτοῦ τοῦ μὴ νοητοῦ στοιχείου, ἀλλὰ ὑποχρεώνεται νὰ θέσει τὸ στοιχεῖο αὐτὸ στὴν καρδιὰ τοῦ ὄντος.

Ἡ στρατηγικὴ τοῦ Πλωτίνου, τώρα, εἶναι ἡ ἐξῆς: δὲν ἀρνεῖται τὴν παρουσία τοῦ μὴ νοητοῦ, ἀλλὰ ἐπιχειρεῖ νὰ θέσει τὸ στοιχεῖο αὐτὸ ἔξω ἀπὸ τὴν ἐπικράτεια τοῦ νοητοῦ. Ἔτσι, στηριζόμενος σὲ ὀρισμένες διατυπώσεις τοῦ Πλάτωνα, ἀναγνωρίζει ἓνα στοιχεῖο τὸ ὁποῖο εἶναι ἐπέκεινα τοῦ ὄντος καὶ τοῦ νοητοῦ καὶ τὸ ὁποῖο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι τὸ ἴδιο μὴ νοητό. Τοῦτο τὸ μὴ νοητό στοιχεῖο, ὡστόσο, ὑποχρεώνεται νὰ τὸ θεωρήσει ὡς ὄρο δυνατότητας τοῦ νοητοῦ ἢ, σύμφωνα μὲ μιὰ διαφορετικὴ διατύπωση, ὡς ἀρχὴ τοῦ νοητοῦ, ἀπὸ τὴν ὁποία τὸ νοητὸ ἐκπορεύεται. Ἔτσι, τὸ ὄν

25 Βλ. τὴ σχετικὴ πραγμάτευση στὸ Ζιλσόν, *Τὸ Ὄν καὶ ἡ Οὐσία*, σελ. 132-139.



καί τὸ νοητὸ παρουσιάζονται τελικὰ ὡς προϊόντα τοῦ μὴ νοητοῦ, τὸ ὁποῖο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι μὴ νοητό, πρέπει κατ' ἀνάγκη νὰ θεωρηθεῖ καί μὴ πραγματικό, δηλαδή μὴ ὄν. Ἡ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία καταλήγει λοιπὸν νὰ θέτει τὸ μὴ ὄν ὡς ἀρχὴ τοῦ ὄντος.

Μὲ τὸν Πλωτῖνο παρατηροῦμε μὲ ποιὸν τρόπο ἢ προσπάθεια νὰ ταυτιστεῖ τὸ πραγματικὸ μὲ αὐτὸ ποὺ συνάδει μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σκέψης ὁδηγεῖ τὴ σκέψη νὰ θεωρήσει ὡς ὄρο δυνατότητας τοῦ πραγματικοῦ κάτι ποὺ ὄχι μόνο δὲν συνάδει μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς, ἀλλὰ πού, ἀντιθέτως, ὀρίζεται ὡς αὐτὸ ποὺ ἡ σκέψη δὲν μπορεῖ νὰ νοήσει: ὡς τὸ ἀπερινόητο, τὸ ἄρρητο. Ἡ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία χαρακτηρίζεται ἀπὸ αὐτὴ τὴν προσπάθεια νὰ νοηθεῖ ἢ ἀρχὴ τοῦ ὄντος. Τούτῃ ἢ προσπάθεια ὁδηγεῖ τὴ σκέψη νὰ θέσει ἢ ἴδια κάτι ποὺ τὴν ξεπερνᾷ, τὸ ἄρρητο, τὸ ὁποῖο ὀνομάζει *Ἐν ἢ Ἀγαθόν*. Μέσω τῶν περίφημων *περιτροπῶν* τῆς σκέψης, ἡ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία ἐπιχειρεῖ νὰ νοήσει τὸ ἀπερινόητο, τὸ ὁποῖο ἔχει θέσει ὡς ἀρχὴ τοῦ νοητοῦ, προσεγγίζοντάς το κάθε φορὰ καὶ ἀπὸ ἓνα βαθύτερο ἐπίπεδο, δίχως ὡστόσο νὰ κατορθώνει ποτὲ νὰ τὸ φτάσει.<sup>26</sup>

Αὐτὴ ἢ κατὰ τὴν οὐσία τῆς παράδοξη διδασκαλία ἄσκησε βαθύτατη ἐπιρροή.<sup>27</sup> Ἡ ἀντινομία ποὺ συναντᾶται σὲ αὐτὴν θὰ ἐπαναληφθεῖ, μέσα ἀπὸ διαρκεῖς μεταμορφώσεις, ἀναρίθμητες φορές στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Ἔτσι, γιὰ νὰ φέρουμε ὀρισμένα παραδείγματα ἀπὸ τὴ νεότερη φιλοσοφία, θὰ συναντήσουμε, στὸν Βόλφ, τὴν ἀπόπειρα νὰ συναχθεῖ τὸ ἐνεργεῖα ἀπὸ τὸ δυνάμει, στὸν Κάντ, τὸ φαινόμενο ἀπὸ τὸ καθ' αὐτό, στὸν Φίχτε, τὸ ἐμπειρικὸ ἀπὸ τὸ ὑπερβατολογικὸ, στὸν Σέλλινγκ, τὸ φυσικὸ ἀπὸ τὸ λογικὸ καί, τελικὰ, στὸν Χέγκελ, τὸ πραγματικὸ ἀπὸ τὸ ἀντιφατικὸ.

26 Γιὰ μιὰ ἀπαράμιλλα διαφωτιστικὴ παρουσίαση τῶν σχετικῶν δυσκολιῶν, βλ. Δαμάσκιος Διάδοχος, *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, ἐκδ. Leendert Gerrit Westerink, τόμ. I, Belles Lettres, Παρίσι 1986.

27 Γιὰ τὴ μεταμόρφωση καὶ ἐπεξεργασία αὐτῆς τῆς προβληματικῆς στὸ πλαίσιο τῆς χριστιανικῆς ἀποφατικῆς καὶ μυστικῆς θεολογίας, βλ. E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Ἀνζίντελν 1964 [=Χριστιανικὸς πλατωνισμὸς, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης (ὑπὸ ἔκδοσιν)].