

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΤΕΡΕΖΑ ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑ

ΣΤΑ ΙΧΝΗ
ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΑΘΗΝΑΙ 2011







ΣΤΑ ΙΧΝΗ
ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ

Έργα της ίδιας

- *Η έννοια του υπερβατικού στην φαινομενολογία του Husserl*, Θεσσαλονίκη, 1971.
- *Η έννοια της ενάργειας στους αρχαίους σκεπτικούς*, Θεσσαλονίκη, 1975.
- *Είσαγωγή στον Husserl*, Θεσσαλονίκη, Άφοι Κυριακίδη, 1985.
- *Μαθήματα γνωσιολογίας και όντολογίας. Ο αρχαίος σκεπτικισμός*, Θεσσαλονίκη, Άφοι Κυριακίδη, 1985. (Ανατύπωση με συμπληρωματική βιβλιογραφία: *Είσαγωγή στην φιλοσοφία. Ο αρχαίος σκεπτικισμός*, Άφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1996).
- *Heidegger, ό φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1991 (Ανατύπωση, Θεσσαλονίκη, 2001).
- *Προβολές στον Άριστοτέλη*, (Δεύτερη έκδοση: Μάϊος 2000), Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 1998.
- *Γοργίας*, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 1999.
- *Η πρόκληση των σκεπτικών*. Αθήναι, Ακαδημία Αθηνών. Κέντρον Έρεýνης της Έλληνικης φιλοσοφίας, 2002.
- *Σέξτος ό Έμπειρικός, Πυρρώνειες Έποτυπώσεις Α΄. Ο πυρρωνισμός* (σσ. 13-352). Μετ. κειμένου, σχ. Σ. Δημόπουλος, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2002.
- *Σέξτος ό Έμπειρικός, Πυρρώνειες Έποτυπώσεις Α΄, Β΄ Έλληνιστική φιλοσοφία: οί σκεπτικοί φιλόσοφοι: Άρκεσίλαος, Καρνεάδης, Φίλων, Αντίοχος*, σσ. 1-540. Μετ. κειμένου, σχ., Σ. Δημόπουλος, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2007.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΤΕΡΕΖΑ ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ

ΣΤΑ ΙΧΝΗ
ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ



ΑΘΗΝΑΙ
2011

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

© 2011, Ακαδημία Αθηνών
Κέντρον Έρευνας της Ελληνικής Φιλοσοφίας
Αναγνωστοπούλου 14, 106 73 Αθήναι
Τηλ.: 210 36.64.606
Fax: 210 36.64.624

ISBN: 978-960-404-182-4



Στην έγγονή μου Χρύσα





Περιεχόμενα

Προλόγισμα	11
Τραγικότητα καὶ προσωκρατική σκέψη	13
Προσεγγίζοντας τὸν πυθαγορισμό	39
Ρητορική καὶ φιλοσοφία. Τὸ μάθημα τοῦ Γοργία	55
Ρητορική καὶ ποιητική στὸν Γοργία	79
<i>Ἀπολογία Σωκράτους καὶ ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία.</i> Ἑρμηνευτική προσέγγιση	105
Ὁ Σωκράτης ὅπως τὸν εἶδε ὁ Kierkegaard	121
Πλατωνική φιλοσοφική ἀσκητική: ἑρμηνευτικὸ προλόγισμα στὸν Γοργία τοῦ Πλάτωνος	139
Ὁ Σοφιστής τοῦ Πλάτωνος	149
Λογική καὶ μεταφυσική στὸν Ἀριστοτέλη. Ἐπαναφορὰ ἐνὸς ἐρωτήματος	163
Οἱ μεταφυσικὲς προϋποθέσεις τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς	183
Ἡ ἐρμηνεία τοῦ Heidegger περὶ τῆς ἀριστοτελικῆς ἐννοίας τῆς φύσης (<i>Φυσικῆς ἀκροάσεως Β' 1</i>)	201
Ἡ θεμελίωση τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ	215
Πλωτῖνος καὶ Kierkegaard	237
Ἡ φιλοσοφία ὡς ἱατρική τῆς ψυχῆς: ἡ περίπτωση τοῦ Διογένη τοῦ Οἰνοανδέα καὶ τοῦ Σέξτου τοῦ Ἐμπειρικοῦ	265
Εὐρετήριο κυριωτέρων ὀνομάτων	281



Προλόγισμα

Ἐτυχε σὲ μία χώρα νὰ γεννηθοῦν, σὲ χρόνους ἀρχαίους, οἱ ξεχωριστοὶ ἐκεῖνοι ἄνθρωποι οἱ ὅποιοι μὲ μοναδικὴ διανοητικὴ δύναμη ἔθεσαν θεμελιώδη ἐρωτήματα γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν μοῖρα του.

Χάραξαν ἔτσι μέσα ἀπὸ δύσβατα, συχνὰ ἐπικίνδυνα ἀλλὰ φωτεινὰ καὶ σταθερὰ μονοπάτια, τὸν δρόμο τῆς φιλοσοφίας. Δὲν μπόρεσαν νὰ τὰ σβύσουν οἱ αἰῶνες ποὺ κύλησαν ἀπὸ τότε.

Εἶναι οἱ ἀρχαῖοι Ἑλληνες φιλόσοφοι.

Θερμὲς εὐχαριστίες ἐκφράζω στὰ μέλη τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Κέντρου Ἑρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τοὺς Ἀκαδημαῖκοὺς Κωνσταντῖνο Δεσποτόπουλο, Εὐάγγελο Μουτσόπουλο, Μιχαὴλ Σακελλαρίου, Γεώργιο Μητσόπουλο, Σεβασμιώτατο Μητροπολίτη Περγάμου κ. Ἰωάννη (Ζηζιούλα), Ἐπαμεινῶνδα Σπηλιωτόπουλο γιὰ τὸ ἐνδιαφέρον τους γιὰ τὴν παροῦσα ἔκδοση.

Ἰδιαίτερα εὐχαριστῶ τὴν Διευθύντρια τοῦ Κέντρου κ. Μαρία Πρωτοπαπᾶ-Μαρνέλη γιὰ τὶς φροντίδες τῆς καὶ τὴν ἐπιμέλεια τοῦ τόμου.

Ἰούλιος 2010

Τ. Π.-Β



ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΓΟΡΓΙΑ*

Διὰ τοῦτο ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις οἷον ἡ Γοργίου

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τέχνη Ρητορική*, Γ 1-9

Ἡ σχέση τοῦ Γοργία μετὰ τὴν ρητορικὴ καὶ τὴν ποίηση μετὰ εἶχε ἀπασχολήσει ἀπὸ καιροῦ εὗρισκα πάντα ἄδικες τὶς ἐπιθέσεις τοῦ Πλάτωνος στὸν Γοργία καὶ στὸν ρητορικὸ λόγον. Καὶ εἶναι ἄδικο νὰ πλησιάζουμε τὸν Γοργία μόνο μέσα ἀπὸ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ἢ ἀκόμη μέσα ἀπὸ συνοπτικὲς παρουσιάσεις φιλολόγων οἱ ὅποιοι ἐνδιαφέρονται, φυσικά, γιὰ τὰ γοργίεια σχήματα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ καταφυγὴ στὴν αὐθεντία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν τραγωδία, εἶχε δημιουργήσει τὴν ἐντύπωση ὅτι ὁ πρῶτος ὁ ὅποιος συνέλαβε τὸ βάθος τοῦ τραγικοῦ λόγου καὶ ὁ θεωρητικὸς τῆς τραγωδίας εἶναι ὁ Ἀριστοτέλης. Ἀσφαλῶς εἶναι καὶ ἀσφαλῶς τὸ *Περὶ Ποιητικῆς* εἶναι ὁ μεγάλος σταθμὸς στὴν ἱστορία τῆς θεωρίας τῆς τραγωδίας. Ἐκεῖ φθάνουμε καὶ ἐκεῖ μένουμε. Ἀπόηχοι, ὡς *χλωρὰ καὶ ἄναιμα* πράγματα, γιὰ νὰ θυμηθῶ τὸν Γοργία, εἶναι, γιὰ ἐμᾶς σήμερα, οἱ *Trois discours sur le poème dramatique* τοῦ Corneille, στοὺς τρεῖς Προλόγους τῶν *Ἀπάντων* τοῦ 1660. Ἄν προκατάληψη σημαίνει νὰ ἔχω ἀπὸ πρὶν μία κάποια ἀντίληψη γιὰ κάτι ποὺ δὲν γνωρίζω καλά, τότε ἡ προκατάληψη θὰ ἦταν, στὴν δική μου περίπτωση, γιὰ τὸν Γοργία καὶ ὄχι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ ἀριστοτελικὸς ὀρισμὸς τῆς τραγωδίας φώτιζε καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ τραγικοῦ λόγου καὶ τὸν κανόνα τῶν τριῶν ἐνοτήτων στὶς τραγωδίες τοῦ Corneille καὶ τοῦ Racine.

Ὅταν, χρόνια ἀργότερα, ἔσκυπα πάνω στὸ *Ἑλένης Ἐγκώμιον*¹ ἔξυπνο, ζωντανό, βαθύ, μουσικὸ κείμενο, τότε ἦταν ποὺ

* Δημοσιεύθηκε στὸν τόμο: *Περὶ ποιητικῆς καὶ ρητορικῆς τέχνης κατ' Ἀριστοτέλη* ἐπιμ. Δ. Κούτρα, Ἀθήνα Ἑταιρεία Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν, 2003, σσ. 279-305.

1. ΓΟΡΓΙΟΥ, *Ἑλένης Ἐγκώμιον*, 8. Πβ. H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τ. II 76 B 11 Δουβλίνο, Dakota, 1969, καὶ M. UNTERSTEINER, *Sofisti, Testimonianze e frammenti I-IV* Firenze 1949-1967. II Gorgia Licofrone e Prodicus 1949, 1973, σσ. 88-112.



χρειάσθηκε νὰ ἀπαλλαγῶ ἀπὸ προηγούμενες ἐντυπώσεις καὶ νὰ ἰδῶ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἀφήνει νὰ φανεῖ τὸ *Ἐγκώμιο*: μία βαθειὰ σύλληψη τοῦ λόγου καὶ τῆς ἐξουσίας του στὸν ἄνθρωπο, ἡ ὁποία γιὰ πρώτη φορὰ ἀκούσθηκε τόσο ἐπιβλητικά. Καὶ ἡ ἐξουσία εἴτε γίνεται μὲ θεϊκὴ παρέμβαση εἴτε μὲ τὸ ταλέντο καὶ τὴν τέχνη τοῦ ποιητῆ, τοῦ ρήτορος, εἶναι στὸ κέντρο τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν ἐρωτημάτων τὰ ὁποῖα αὐτὴ θέτει στὸν ἄνθρωπο. Οὔτε οἱ ποιητὲς οὔτε οἱ τραγικοὶ περίμεναν βέβαια τὸν Γοργία. Τοὺς ἀπάντησε στὸν δρόμο του. Γι' αὐτό, ὁποιαδήποτε προσέγγιση στὸν Λεοντῖνο συνεπάγεται γνώση τοῦ σκηνικοῦ στὸ ὁποῖο θὰ κινηθεῖ. Αὐτὴ ὅμως τὴν γνώση ποὺ ἀφορᾷ τὴν ποίηση, ἐπικὴ καὶ τραγικὴ, τὸν μῦθο, τὴν ἀλήθεια, τὴν ἀπάτη, τὴν πειθῶ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ τὴν προσφέρουμε ἐδῶ στὸν ἀναγνώστη. Ὑπαινικτικὰ καὶ ἐνδεικτικὰ θὰ ἀναφερθῶ, γιὰ νὰ μεταφέρω μέσα ἀπὸ τὸν δικό μου λόγο τὴν πρόθεση: νὰ φανεῖ ἡ σημασία τοῦ τραγικοῦ λόγου τοῦ Γοργία ὁ ὁποῖος εἶναι τόσο βαθύτερος ὅσο πιὸ ἐπιφανειακὰ παρουσιάζεται μὲ τὸ προσωπεῖο τοῦ παιγνίου.

Ἀνάμεσα στὶς γνωστὲς ἀρχαῖες ρήσεις περιβλεπτὴ θέση ἔχει ἡ πρόταση, ὁ λόγος μέγας δυνάστης ἐστὶν τοῦ Γοργία. Ἡ φράση τοῦ Λεοντίνου ζωγραφίζει μὲ τέσσερις λέξεις τὸ μεγαλεῖο ἀλλὰ καὶ τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου. Λέγω μεγαλεῖο γιὰτὶ ἡ συνειδητοποίηση τῆς δυνάμεως τοῦ λόγου ἦταν ἀπὸ τὰ ὑψηλὰ σημεῖα τοῦ ἐλληνικοῦ πνεύματος. Κάθε ὄψη ἀνθρώπινης δραστηριότητος, κοινωνικὴ, πολιτικὴ, αἰσθητικὴ, ψυχολογικὴ, φιλοσοφικὴ, παίρνει τὴν μορφή της χάρις στὸν λόγο. Στὸ πολιτικὸ προσκήνιο τῆς ἀρχαίας Ἀθήνας, ἡ *ἰσηγορία*, δηλαδὴ τὸ ἴσο δικαίωμα στὸν λόγο σφράγιζε τὴν φυσιογνωμία τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος τῶν Ἀθηναίων πολιτῶν. Ἀλλὰ καὶ στὴν ὑψηλότερη ἔκφραση τῆς συνειδήσεως, ποὺ εἶναι ἡ θρησκευτικὴ συνείδηση τοῦ θεοῦ, τοῦ ἱεροῦ, ὁ λόγος ἔρχεται νὰ μεταφέρει τὸ μήνυμα, καὶ ἐρμηνεῖ τῶν θεῶν εἶναι οἱ ποιητὲς². Εἶναι ἡ ὠραιότερη εἰκόνα τοῦ ποιητῆ ἀγγελιοφόρου τὴν ὁποία μᾶς παρέδωσε ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος ἀνα-

2. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Ἴων* 534 ε: «...οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρμηνεῖς εἰσὶ τῶν θεῶν». Πβ. καὶ 533 ε: «... πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα...».

Ἄς θυμηθοῦμε ὅτι ἡ ἰδέα πὼς ὁ ποιητὴς εἶναι στὴν ὑπηρεσία τῶν θεῶν ἔχει ἤδη τὶς ρίζες της στὸν Ἡσίοδο, ὁ ὁποῖος ἀποδίδει στὴν ποίηση θρησκευτικὸ χαρακτήρα. Ἡ J. de Romilly δίδει ἀνάγλυφα τὴν εἰκόνα τῆς ἐξελιξέως αὐτῆς τῆς

γνωρίζει ότι οί ποιητές πρέπει να κατέχονται από θεία μανία³: *παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται* (Φαῖδρος, 125 c-d). Λέγω ὅμως καὶ ἀδυναμία ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ ὁ λόγος ἀφήνει ἀχαλίνωτες τὶς ἄλογες δυνάμεις τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου⁴.

ιδέας, ὅταν περνοῦμε στὸν Πίνδαρο. Μαζὶ μὲ τὴν παράδοση τῆς θεϊκῆς προελεύσεως, εἰσάγεται τὴν ἀρχαία τοῦ ταλέντου καὶ τῆς ἐμπνεύσεως. Οἱ Μοῦσες συνοδεύουν πιά τὸν ποιητὴ. Ἀξίζει νὰ μνημονευθεῖ ἐδῶ καὶ ἡ ἐπισήμανση τοῦ William Race, τοῦ μεταφραστῆ τοῦ Πινδάρου, ὅτι ὅταν περνοῦμε ἀπὸ τὸν Ὅμηρο στὸν Πίνδαρο ἡ ἐπὶ κληση στὴν Μοῦσα ἀντιστρέφεται. Ἐνῶ ὁ Ὅμηρος τὴν παρακινεῖ: ... *Μοῦσα ἄειδε*, ὁ Πίνδαρος παρακινεῖται ἀπὸ τὴν Μοῦσα: *Μοῖσα ἀνέγκέ με* (Ἀπ. 151, PINDAR II, Race, Cambridge, Loeb, 1977). Ὁ ποιητὴς ζητεῖ τὴν εὖνοια τῶν Μουσῶν: *προφρόνων Μοισᾶν τύχοιμεν* (Ισθμιόνικος, 4.40) καὶ ἀκόμη: *ὦ πότνια Μοῖσα, μάτερ ἀμετέρα, λίσσομαι* (Νεμεόνικος, 3.1) ... *Μοῖσα δ' οὕτω ποι παρέστα μοι* (Ὀλυμπιονίκος, 3.3). Ἔτσι γίνεται ὁ Πίνδαρος ὁ ἐρμηνευτὴς, ὁ προφήτης τῶν Μουσῶν: *μαντεύο, Μοῖσα, προφητεύσω δ' ἐγὼ* (ἀποσπ. 156). Γιὰ τὶς σχετικὲς ἀναφορὲς στὸν Πίνδαρο κυρίως στοὺς Νεμεόνικους ἀλλὰ καὶ στοὺς ἄλλους ὕμνους πβ. J. De ROMILLY, Gorgias et le pouvoir de la poésie, *Journal of Hellenic Studies*, XCIII, 1973, σσ. 155-162, ἰδ. σσ. 159 κ. ἐξ. Γιὰ τὶς ἀρχὲς τῆς ποιητικῆς στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα πολὺτιμες παραμένουν οἱ ἐργασίες τοῦ Max POHLLENZ: «Die Anfänge der griechischen Poetik, *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol. - Hist. Klasse*, 1920, σσ. 142-178, καὶ τοῦ Δ. ΙΑΚΩΒ, *Ἡ ποιητικὴ τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς τραγωδίας*, Ἀθήνα Μ.Ι.Ε.Τ., 1998, σσ. 175-194, μὲ πλούσια βιβλιογραφία γιὰ τὸ θέμα στὶς σσ. 175-194.

3. Εἶναι τὸ γνωστὸ πλατωνικὸ μοτίβο ὅτι οἱ ποιητὲς δημιουργοῦν ὑπὸ τὸ κράτος θεϊκῆς δυνάμεως: ...*οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θεία δυνάμει* (Πολ. 534 c), ποὺ ἀναπτύσσεται ἀργότερα στὸν Φαῖδρο μὲ τὴν ωραία εἰκόνα ὅτι ὁ ποιητὴς ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴν μανία τῶν Μουσῶν, γιατί ὅταν αὐτὴ δὲν κρούει τὴν θύρα τῆς ποιήσεως ὁ ποιητὴς παραμένει ἀσήμαντος. *Ὅς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη* (245 a). Ἡ γνώση τῶν κανόνων στιχουργικῆς δὲν κάνει τὸν ποιητὴ. Ὁ πρῶτος ἔχει τὴν σωφροσύνη, ὁ ἄλλος τὴν μανία. Ἀλλὰ ἡ δευτέρη εἶναι προτιμότερη ἀπὸ τὴν πρώτη: γιατί δὲν εἶναι ἀνθρώπινη, ἔρχεται ἀπὸ τὸν θεό: ...*κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίας σωφροσύνης, τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης*, Φαῖδ., 244 d. Πβ. καὶ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ ποιητικῆς* 1393b 28 καὶ 1455a 2-4: *διὸ εὐφυοὺς ἡ ποιητικὴ ἐστὶν ἢ μανικοῦ τούτων γὰρ οἱ μὲν εὐπλαστοὶ οἱ δὲ ἐκστατικοὶ εἰσίν*. Γιὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ χωρίου αὐτοῦ, πβ. Δ. ΙΑΚΩΒ, *Ἡ ποιητ. τῆς ἀρχ. ἐλλ. τραγ.*, (ἐνθ' ἄν.), σ. 167 σημ. 31. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ὁμιλεῖ γιὰ θεϊκὴ ἐμπνευση, φαίνεται ὅμως νὰ δέχεται ὅτι ὑπάρχει κάτι τὸ ἔνθεο στὴν ποίηση, ὅταν γράφει: *ἐνθεον γὰρ ἡ ποίησις* (Ρητ., 1408 b 19).

4. Ὅταν ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία* (βιβλίον 10) τονίζει τὴν κακὴ ἐπίδραση τῆς τραγωδίας στοὺς ἀνθρώπους ἀφοῦ ἀφήνονται ἐλεύθερες οἱ ἄλογες δυνά-



Στὸν Γοργία, ὁ ὁποῖος μᾶς εἰσάγει σὲ μία θεωρία τοῦ ποιητικοῦ λόγου⁵, σὲ ἕναν Γοργία ποιητὴ στὴν κυριολεξία, ἕναν Γοργία ρήτορα ὁ ὁποῖος γνωρίζει καλύτερα ἀπὸ κάθε ἄλλον πόσο ἐπικίνδυνη εἶναι ἡ ρητορική, πόσο δυνατὴ ἡ δόξα, πόσο ἀδύναμη ἡ ἀλήθεια, πόσο εὐπλαστη, εὐθραστη, εὐάλωτη, εὐμετάβλητη ἡ ψυχὴ, θὰ στραφοῦμε. Γιατί, στὴν ψυχὴ φωλιάζει ἡ δύναμη τοῦ λόγου· ἐκεῖ φωλιάζει ἡ τραγωδία. Γιατὶ ὁ Γοργίας εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος, πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, συνέλαβε καὶ μὲ διεισδυτικότητα κατονόμασε μὲ τάξη τὰ στοιχεῖα ποὺ συνιστοῦν τὸν πυρῆνα τῆς ἀρχαίας τραγωδίας: ἔλεος, φόβος, ἡδονὴ καὶ κάθαρσις. Ὅσο καὶ ἂν ἡ λέξις κάθαρσις δὲν ἀπαντᾷ στὸ κείμενο, ἡ ἰδέα τῆς καθάρσεως εἶναι παροῦσα στὴν σκέψη τοῦ Γοργία⁶.

μεις τῆς ψυχῆς (603 b καὶ ἐπ.), ὅταν ἐπισημαίνει ὅτι συμπάσχουμε (605 d) χωρὶς νὰ ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι ἡ ἡδονὴ ἀπὸ τὰ ἀλλότρια πάθη ἐπενεργεῖ στὸν δικό μας ψυχικὸ κόσμο (606 a-b), θὰ μπορούσαμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι εἶχε ὑπόψη του τὴν διδασκαλία τοῦ Γοργία γιὰ τὴν ψυχολογικὴ ἐπίδραση τῆς τραγωδίας καὶ ὅτι, μὲ βάση τὴν διάκριση σὲ ἄλογα καὶ ἔλογα μέρη τῆς ψυχῆς, στηρίζει τὴν θέση του γιὰ τὸν κίνδυνο τὸν ὁποῖο ἐνέχει ἡ τραγωδία. Εἶναι ἡ θέση τοῦ Max ROHLENZ (*Die Anf. der gr. Poet.*, ἐνθ' ἄν., σ. 169, σημ. 3) ὁ ὁποῖος παραβάλλει τὶς δύο προτάσεις: *φάνη ἄρα φάνη ξυγγιγνομένη γεννᾶ ἡ μιμητικὴ* (603 b) καὶ *συγγιγνομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε* (EE 10). Ἡ δόξα ποὺ κυριαρχεῖ στοὺς ἀνθρώπους ἐξηγεῖ καὶ τὰ ἀπατήματα (EE 10). Πβ. καὶ (13): *τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν*. Πβ. γιὰ τὴν δόξα καὶ τὸν λόγο στὸν Γοργία Th. BUCHHEIM, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, εἰδικ. I. «Zur Eigenart des sophistischen Logos. Gewalt in der Rede».

5. Παραπέμπω στὴν ἐνδιαφέρουσα μελέτη τοῦ SEGAL, *Gorgias and the Psychology of Logos*, *Harvard Studies in Classical Philology*, τ. 66, 1962, σσ. 99-155. Γράφει ὁ Segal (σ. 109): Ἡ Ἑλένη στὸ βάθος ἐμπεριέχει ἕνα ἐγκώμιο τοῦ λόγου τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ παρουσιάζει τὴν βάση, τουλάχιστον μιᾶς θεωρίας τῆς ποιήσεως. Καὶ ἄλλα ἀποσπάσματα δείχνουν νὰ ταιριάζουν σὲ ἕνα πλαίσιο τὸ ὁποῖο ἐναρμονίζεται μὲ αὐτὴ τὴν θεωρία, ἔτσι ὥστε νὰ φωτίζονται οἱ ψυχολογικὲς παραδοχὲς ποὺ ὑποβαστάζουν τὴν ρητορική του. Πβ. καὶ M. ROHLENZ, ἐνθ' ἄν., σ. 168.

6. Ἀξίζει νὰ ἰδοῦμε πόσο διαφέρουν οἱ ἀπόψεις ὡς πρὸς τὴν ὕπαρξη μιᾶς θεωρίας τῆς καθάρσεως στὸν Γοργία. Ὁ W. SÜSS στὸ κλασσικὸ του ἔργο *Ethos*, *Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1910, σσ. 84 κ. ἐξ. ὑποστηρίζει ὅτι στὸ *Εγκώμιο* ἡ κάθαρση συνδέεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ὑποκειμενικοῦ δυναμικοῦ ἡθους. Ὁ Rohlenz πιστεύει, ὡστόσο, ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ θεωρία τῆς καθάρσεως, ἔστω καὶ ἂν ὁ Γοργίας ἀποδίδει στὸν λόγο τὴν ἐνέργεια ποὺ ἔχουν τὰ φάρμακα. Ἀποφασιστικὴ ἄλλωστε γιὰ τὸν Rohlenz εἶναι ἡ σιωπὴ τοῦ Πλάτωνος στὸ 10ο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* ὅπου δὲν γίνεται λόγος γιὰ

Ἐδῶ χρειάζεται βέβαια προσοχή. Ἐκεῖνο ποὺ ὑποστηρίζω εἶναι ὅτι ὁ Γοργίας μᾶς ἔδωσε σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ ὥραϊα κείμενα τῆς ἀρχαίας λογοτεχνίας, στὸ Ἑλένης Ἐγκώμιον, συγκεντρωμένα τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα μὲ τὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης θὰ οἰκοδομήσει τὴν θεωρητικὴν βάση τῆς διδασκαλίας του γιὰ τὴν τραγωδία στὸ *Περὶ Ποιητικῆς*. Δὲν ἐννοῶ φυσικὰ ὅτι δανεῖζεται ἀπὸ τὸν Γοργία. Πιστεύω ὅμως ὅτι ἐμπνέεται ἀπὸ τὸν ρήτορα. Τοὺς τραγικοὺς⁷ καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὲς τοὺς γνωρίζει καλὰ καὶ σὲ αὐτοὺς στηρίζεται. Τὸ ἐρώτημα, ὡστόσο, ἂν εἶχε διαβάσει τοὺς δύο ἐπιδεικτικούς λόγους εἶναι ἀνοιχτὸ ἐρώτημα⁸. Προσωπικὰ θεωρῶ παρα-

κάθαρση (ἐνθ' ἄν., σσ. 172-173). Πβ. ἐπίσης J. WISSE (*Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1989, σσ. 63 κ. ἐξ. ὁ ὁποῖος καὶ ἐκεῖνος ἀπορρίπτει τὴν ὑπόθεση τοῦ Süß. Ὁ Segal παρόλο ποὺ δὲν βλέπει στὸν Γοργία ἓναν θεωρητικὸ τῆς καθάρσεως, θεωρεῖ ἐντούτοις ὅτι στὸν νοῦν του ὑπῆρχε ἡ ἰδέα τὴν ὁποία ὅμως δὲν ἀνέπτυξε θεωρητικὰ (*Gorgias...*, σσ. 132-133). Εἶναι πάντως ἐνδιαφέρουσα ἡ παρατήρησή του ὅτι ἡ ἱατρικὴ ἐρμηνεία τῆς καθάρσεως τὴν ὁποία ὑποστηρίζουν καὶ ὁ Schadewaldt καὶ ὁ Flashar, εἶναι ἐκεῖνη ἡ ὁποία ἐπιτρέπει νὰ τὴν συνδέσουμε μὲ τὸν Γοργία. (SEGAL, ἐνθ' ἄν., σ. 154, σημ. 123). Γιὰ τὴν κάθαρση καὶ τὴν μουσικὴ παιδεία πβ. καὶ ΑΡΙΣΤ., *Πολιτικά*, 1341a 1 κ. ἐξ. καὶ 1342a κ. ἐξ.

7. Ὁ Γοργίας γνώριζε καλὰ τὴν ἀττικὴν τραγωδίαν καὶ κυρίως τὸν Αἰσχύλο, τὸν δημιουργὸ τῆς τραγωδίας σύμφωνα μὲ τὸν G. MURRAY, Πβ. *Aeschylos, the creator of tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1940. Πβ. καὶ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Γοργία στοὺς Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας (DK, VS 76 B 24). Δὲν ἦταν μόνο τὸ θέμα –ὁ μῦθος– ποὺ τὸν ἐνδιέφερε ἀλλὰ κυρίως οἱ ρητορικοὶ λόγοι, οἱ ἀγῶνες. Πβ. K. REICH, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias den Begründer der attischen Kunstprosa, Program des K. Human. Gymn. Ludwigshafen R.* 1907/1908, σ. 33, ὅπου ὁ συγγραφεὺς παραβάλλει στίχους τῆς Ἑλένης τοῦ Εὐριπίδη μὲ χωρία ἀπὸ τὸ Ἑλένης Ἐγκώμιον.

8. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶχε προφανῶς διαβάσει τοὺς δύο ἐπιδεικτικούς λόγους τοῦ Γοργία, ὅταν στὴν *Ρητορικὴ* (1405b 39 κ. ἐξ.) σχολιάζει τὶς μεταφορὲς τοῦ Γοργία. Αὐτὸ ὑποστήριξε ὁ G. THIELE, *Ionisch - Attische Studien, Hermes*, 36, 1901, σ. 238. Ἡ στάση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπέναντι στὸν Γοργία εἶναι, πιστεύω, σὲ γενικὲς γραμμὲς θετικὴ. Πβ. *Ρητορικὴ* 1404a 26-27. Ἄλλωστε τοῦ εἶχε ἀφιερῶσει ἓνα βιβλίο, *Πρὸς τὰ Γοργίου ἀ* (Δ. Λ., V, 25) γιὰ τὸ ὁποῖο ὅμως εἰκάζεται ὅτι ἀφοροῦσε τὸ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* (Πβ. C.J. CLASSEN, *Aristoteles' Darstellung der Sophistik und der Sophisten, Ansätze: -Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Amsterdam Rodopi, 1986, σσ. 191-215, εἰδ. σ. 214 σημ. 53) καὶ τὸν ἀναγνώριζε, βέβαια, ὡς διδάσκαλο τῆς ρητορικῆς. Σὲ ἀρκετὲς περιπτώσεις ὡστόσο τὸν εἰρωνεύεται ὅπως μὲ τὴν γνωστὴ ἱστορία μὲ τὸ χελιδόνι καὶ τὴν Φιλομήλα (*Ρητ.*, 1406b 16 καὶ ἐπ.). Περισσότερο ἐπικριτικὸς γιὰ τὴν μέθοδο στὴν διδασκαλία τῶν ρητόρων εἶναι στοὺς *Σοφιστικούς Ἐλέγχους* 183b 36-38. Πβ. ἐνθ' ἄν., σ. 207. Πάντως τόσο ὁ Πλάτων ὅσο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἔδειξαν, κατὰ βάθος, σεβασμὸ ἀπέναντι στὸν Γοργία.



κινδυνευμένη την άποψη ότι, όταν έγραφε την *Ρητορική* είχε υπόψη του μόνο το *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*. Είναι γνωστό ότι ο Γοργίας τὸν εἶχε σοβαρὰ ἀπασχολήσει, ἀφοῦ γράφει καὶ ἓνα βιβλίο γιὰ τὸν ρήτορα. Οἱ ἀναφορές του τόσο στὸ *Ὀλυμπικὸς λόγος*⁹ ὅσο καὶ στὸ *ἐγκώμιον τῶν Ἡλείων*¹⁰ φανερώνουν γνώση τῶν ἔργων. Ἀσφαλῶς τοῦ ἦταν οἰκεῖα τὰ γοργίεια σχήματα, ἀφοῦ σχολιάζει τὶς μεταφορὲς ὡς ὑφολογικὰ στοιχεῖα τοῦ Γοργία¹¹. Ἡ ἐξοικείωσή του μὲ τὸ ἔργο τοῦ σοφιστῆ δὲν ἐπιτρέπει, ἴσως, νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ δάνειο, γιατί θὰ ἦταν προφανῶς σφάλμα. Ἐπισύρω ὅμως τὴν προσοχὴ στὸ γεγονὸς ὅτι στὸν Γοργία ἔχουμε γιὰ πρώτη φορὰ ἐκφρασμένη τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὰ ἰδιάζοντα στοιχεῖα τοῦ τραγικοῦ λόγου. Καὶ αὐτὴ ἡ συμβολὴ τοῦ Γοργία συσκοτίζεται συνήθως ἀπὸ τὴν λάμψη τοῦ πλατωνικοῦ *Γοργία*, ὅπου ὁ ρήτωρ δὲν ἀφήνει νὰ ὑποψιασθοῦμε τὸν Γοργία «θεωρητικὸ» τοῦ ποιητικοῦ λόγου τῆς τραγωδίας. Γι' αὐτό, πιστεύω, ὅτι στὴν ἱστορία τῆς γενέσεως τῆς θεωρίας τῆς τραγωδίας, ὅπως τὴν παραδίδει ὁ Ἀριστοτέλης, τὸ *Ἑλένης Ἐγκώμιον* εἶναι σταθμός. Δὲν παρακάμπτεται ὁ Γοργίας.

Γιὰ τὴν ἀποτίμηση τῆς ρητορικῆς καὶ τῆς ποιητικῆς του θὰ σταθῶ κυρίως στὸ *Ἐγκώμιον*, τὸ κατεξοχὴν κείμενο ὅπου ἀνάγλυφα ζωγραφίζεται ἡ ἐπίδραση τοῦ λόγου στὸν ἄνθρωπο. Τὸ θέμα ἔχει ἀποτελέσει ἀντικείμενο μελέτης ἀπὸ παλιά. Ἔχουν μείνει ὅμως, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, στὴν περιγραφὴ τῶν ψυχικῶν καταστάσεων, στὸ πλαίσιο μιᾶς «ψυχολογίας τοῦ λόγου»¹² στὸν Γοργία.

Τὸ φιλοσοφικὸ ἐρώτημα ἐδῶ εἶναι τὸ ἐρώτημα τοῦ θεμελίου. Δὲν ἐρωτοῦμε πῶς λειτουργεῖ ὁ λόγος στὴν ψυχὴ, ἀλλὰ ἐπάνω σὲ τί στηρίζεται ἡ ψυχολογία τοῦ λόγου. Πιστεύω ὅτι, ἂν παρακαλουθήσουμε βῆμα πρὸς βῆμα τὸ *Ἐγκώμιον*, θὰ μπορέσουμε νὰ φωτίσουμε τὸν τόπο ἐκεῖνο ὁ ὁποῖος, ὡς θεμέλιο, ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε τὴν ἐπίδραση τοῦ λόγου στὴν ψυχὴ. Καὶ αὐτὸς ὁ τόπος εἶναι ὁ ὄντολογικὸς, ὅπως αὐτὸς ἀφήνεται νὰ φανεῖ στὸ πλαίσιο μιᾶς ἐρμηνευτικῆς φαινομενολογίας, δηλαδὴ στὸ πλαίσιο τῆς θεμελιώδους ὄντολογίας.

9. *Ρητ.*, III, 1414 b 34-35 ...ὑπὸ πολλῶν ἄξιοι θαυμάζεσθαι, ὧ ἄνδρες Ἕλληνες.

10. *Ρητ.*, III, 1416 a 1-3 ...Ἥλις πόλις εὐδαίμων.

11. Ὁ Ἀριστοτέλης δίδει ὡς παράδειγμα μεταφορῶν τοῦ Γοργία τὴν ἔκφραση *χλωρὰ καὶ ἄναιμα τὰ πράγματα* (*Ρητ.* III, 1406 b 9).

12. SEGAL, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 110.

ἔχει ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὁ Γοργίας ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸν λόγο κάθε «ὄντολογικὴ» διάσταση καὶ τὸν ἀνάγει σὲ καθαρὸ μέσο ἐπικοινωνίας. Θεωρήθηκε πράγματι ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ λόγου γιὰ τὸ ὄν, στὸ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, στροφὴ τοῦ Γοργία ἀπὸ τὴν ἐλεατικὴ ὄντολογία, ἀπὸ τὸ ὄντολογικὸ δηλαδὴ φορτίο τοῦ λόγου, σὲ μία πιὸ ἄμεσα κατανοητὴ λειτουργία του, στὴν ἐπικοινωνία τῶν ἀνθρώπων καὶ στὴν διαμόρφωση ψυχικῶν καταστάσεων. Ἐλάφρυνε ὁ λόγος ἀπὸ τὸ φορτίο μιᾶς ἐκκαλυπτικῆς ἀποστολῆς: νὰ λέγει τὸ πρᾶγμα. Αὕτῃ τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν ἐλεατικὴ παράδοση ἐκφράζει ἡ καταλυτικὴ πρόταση τοῦ Γοργία:

καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα καὶ οὐχὶ πρᾶγμα

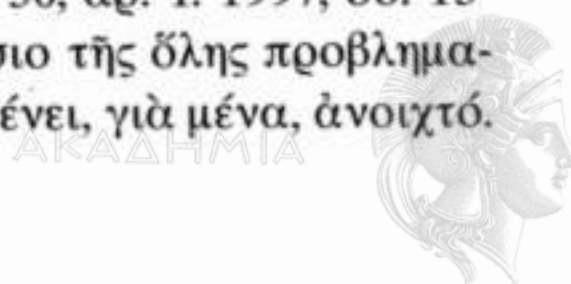
καὶ ἀκόμη:

λέγει ὁ λέγων οὐδὲ χρῶμα, ἀλλὰ λόγον.

Εἶναι ἀπὸ τὶς σημαντικότερες φιλοσοφικὲς προτάσεις τοῦ Γοργία (*Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, ΑΝΩΝΥΜΟΥ, ΜΞ Γ, 21 καὶ 22: *Περὶ Γοργίου*).

Ἀντίθετα πρὸς αὕτῃ τὴν ἄποψη, ἡ ὁποία ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸν ρητορικὸ λόγο κάθε «ὄντολογικὴ» προϋπόθεση, θὰ ὑποστηρίξω ὅτι ὑπάρχει ἓνας ἄλλος χῶρος ποὺ ἀνοίγεται μέσα ἀπὸ τὴν παραγνωρισμένη, ἀπὸ πολλούς, συμβολὴ τοῦ Γοργία στὴν ποίηση, ὁ χῶρος ὅπου δίδεται ἡ οὐσία τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ ρητορικοῦ λόγου. Θὰ ὑποστηρίξω, μὲ ἄλλα λόγια, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ λόγου δὲν ἀνάγεται στὴν ἐκφραση τῶν ἐσωτερικῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ καθορίζεται μέσα ἀπὸ τὸ ξέφωτο ὅπου ὁ λόγος ἀφήνεται νὰ «εἶναι». Μποροῦμε ἔτσι νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ μία ὄντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ λόγου στὸν Γοργία, στὸ φῶς τῆς θεμελιώδους ὄντολογίας ποὺ εἶναι ἐκκαλυπτικὴ τοῦ «φαινομένου τοῦ λόγου» καὶ ὄχι περιγραφικὴ. Ὁ Γοργίας στέκεται στὴν καρδιὰ τοῦ προβλήματος, γιὰτὶ εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἀφήνει νὰ διαφαίνεται ἓνα ἐρώτημα στὴν ἐρμηνεία τῶν δικῶν του λόγων¹³. Σὲ

13. Τὸ ἐρώτημα γιὰτὶ οἱ ἀναλυτικοὶ τῆς φιλοσοφίας –καίτοι ἀσχολήθηκαν μὲ τὶς διάφορες σημασίες τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ἐστὶν στὸν Γοργία, ὅπως ὁ E. SHIAPPA, *Interpreting Gorgias' Being, Philosophy and Rhetoric* 30, ἀρ. 1. 1997, σσ. 13-30– δὲν στάθηκαν περισσότερο στὸν Γοργία, στὸ πλαίσιο τῆς ὅλης προβληματικῆς τοῦ λόγου, τῆς σημασίας καὶ τῆς ἀναφορᾶς παραμένει, γιὰ μένα, ἀνοιχτό.



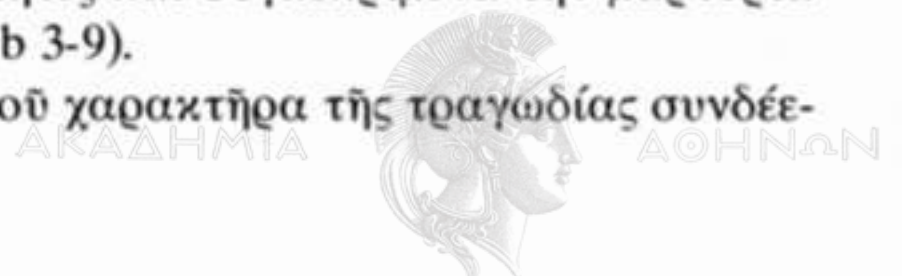
ποιὸν τόπο θὰ θεμελιωθεῖ ἡ γοργία «θεωρία τοῦ λόγου», καί, συγκεκριμένα: ποιά ἡ οὐσία αὐτῆς τῆς δυνάμεως ποὺ εἶναι ὁ λόγος; Εἶναι φανερὸ ὅτι σιωπηλὴ παραδοχὴ μου εἶναι ἡ ἄρνηση, ἐδῶ, νὰ ἀποδοθεῖ σὲ αὐτὸν ἠθικὴ διάσταση¹⁴. Ἔτσι θὰ παρακολουθήσουμε ἕναν διάλογο ἀνάμεσα στὶς δύο ἐρμηνεῖες, τὴν ψυχολογικὴ καὶ τὴν ὄντολογικὴ, ὅπου ἀπέναντι στὴν αἰσθητικὴ διάσταση τοῦ λόγου θὰ ἀκουσθεῖ ἕνας λόγος γιὰ τὸν τόπο τοῦ ἐρωτήματος, γιὰ τὴν οὐσία τοῦ ποιητικοῦ λόγου.

14. Ἡ ἠθικὴ διάσταση τοῦ ποιητικοῦ λόγου ποὺ ἦταν μέρος τῆς διδασκαλίας τῶν σοφιστῶν (Πρωταγόρας, 318 c, πβ. καὶ Πολιτεία 600 c) ἐκφράζεται λιτὰ μὲ τὴν ἀπάντηση τοῦ Εὐριπίδη στὸν γνωστὸ ἀγῶνα Αἰσχύλου-Εὐριπίδη στοὺς Βατράχους τοῦ Ἀριστοφάνη: ...ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν (στ. 1009, πβ. καὶ στ. 1030 καὶ 1053). Ἡ ἀντίληψη ὅτι οἱ ποιητὲς εἶναι διδάσκαλοι καὶ ὅτι ἡ ποίηση ἔχει διδακτικὸ χαρακτήρα ἦταν μέρος τῆς λαϊκῆς ἠθικῆς. (Πβ. σχετικὰ τὶς κλασσικὲς ἀναλύσεις τοῦ E. RHODE, *Psychē. Le culte des âmes chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, (γαλλ. μτφρ. A. Raymond), Paris, Payot, 1928, σσ. 446 κ. ἐξ. Πβ. καὶ ROHLENZ, *Die Anf., d. gr. Poet.*, σσ. 149 κ. ἐξ.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλάτωνος ἐστιάζεται ἀκριβῶς ἐδῶ. Ἄς θυμηθοῦμε ἀπλῶς ὅτι τὸ ἴδιο γεγονὸς –ἡ δημιουργία συγκινήσεων στοὺς θεατὲς– ἐρμηνεύεται διαφορετικὰ ἀπὸ τὸν Γοργία καὶ τὸν Πλάτωνα: Ὁ Γοργίας βλέπει σ' αὐτὸ τὴν δύναμη τοῦ λόγου ὁ ὁποῖος ἐν ἀφανεστάτῳ σώματι θεϊότατα ἔργα ἐπιτελεῖ (EE), ἐνῶ ὁ Πλάτων διαβλέπει τὸ ξύπνημα ἀλόγων δυνάμεων στὸ μέρος τῆς ψυχῆς, τὸ ἐπιθυμητικὸ πού, ἐνῶ εἶναι τὸ κατώτερο μέρος τῆς ψυχῆς, εἶναι ἐντούτοις τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον (Πολιτεία 606 a-b). Γράφει ὁ Πλάτων: Ὁ δὴ μιμητικὸς ποιητὴς δῆλον ὅτι οὐ πρὸς τὸ τοιοῦτον τῆς ψυχῆς πέφυκε γε καὶ ἡ σοφία αὐτοῦ τούτῳ ἀρέσκειν πέπηγεν, εἰ μέλλει εὐδοκιμήσῃ ἐν τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγανακτικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι. (Πολ. 605 a 1 κ. ἐξ.) ... τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν (Πολ. 605 b 3-4). Τὸ θέμα εἶναι καὶ εὐρὺ καὶ πολὺ γνωστὸ ἀφοῦ τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον τὸ θέατρο διδάσκει ἢ κολακεύει τὶς ἐπιθυμίες τοῦ κοινοῦ εἶναι πανάρχαιο καὶ πῆρε συγκεκριμένη μορφή στὸ πλαίσιο τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὴν θεωρία τῆς τραγωδίας ὅπως θὰ διατυπωθεῖ ἀπὸ τοὺς λογίους στὴν Ἀναγέννηση. Ἡ ἠθικοπαιδαγωγικὴ διάσταση τῆς τραγωδίας – ὅτι ἡ τραγωδία πρέπει νὰ διδάσκει καὶ νὰ τέρπει, ὅπως προτρέπει ὁ Ὀράτιος: *aut prodesse volunt aut delectare poetae*, (*Ars poetica: epistola ad Pisonem*) ἀποτέλεσε ἀντικείμενο πολλῶν ἐρμηνειῶν καὶ παρερμηνειῶν. Πβ. γιὰ περισσότερα M. ROHLENZ, *Die Anf. d. gr. Poet.*, σσ. 144 κ. ἐξ. Πβ. καὶ Δ. ΙΑΚΩΒ, *Ἡ ποιητ. τῆς ἀρχ. ἐλλ. τραγ.*, σσ. 15 κ. ἐξ.

Ὁ Πλάτων διαβλέποντας τὸν κίνδυνο νὰ κατηγορηθεῖ ὅτι εἶναι σκληρὸς καὶ ἀγροῖκος, ὅταν ἐξορίζει τοὺς ποιητὲς ἀπὸ τὴν πολιτεία ἐπικαλεῖται τὴν χρόνια διαμάχη τῶν φιλοσόφων μὲ τοὺς ποιητὲς καὶ συγκεκριμένα τὴν μαρτυρία τοῦ Ἡρακλείτου καὶ τοῦ Ξενοφάνη (607 b 3-9).

Τὸ ὅλο θέμα τοῦ ἠθικο-παιδαγωγικοῦ χαρακτήρα τῆς τραγωδίας συνδέε-



Ἄν θελήσουμε νὰ ἀναζητήσουμε πρωτόγνωρα στοιχεῖα στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Γοργία, θὰ δυσκολευθοῦμε. Ἡ ποίηση, σὲ ὅλα τῆς τὰ εἶδη, ἦταν καλὰ ριζωμένη στὸ ἐλληνικὸ ἔδαφος. Τὰ λόγια τὰ ὁποῖα ἀγγίζουν καὶ ἄγουν τὴν ψυχὴ¹⁵ εἶναι *conditio sine qua non* κάθε ποιητικῆς δημιουργίας. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ὁ ρητορικὸς λόγος ἦταν ἤδη μέρος διδασκαλίας ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὀμήρου. Μύ-

ται βέβαια ἄμεσα μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἀριστοτελικῆς καθάρσεως καὶ τῶν πολλὰ πλῶν ἐρμηνειῶν. Δὲν θὰ τὸ θίξουμε ἐδῶ. Γιὰ μία νεώτερη παρουσίαση τοῦ προβλήματος, μὲ νεώτερη βιβλιογραφία παραπέμπω στὸν Δ. ΙΑΚΩΒ, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 105 καὶ 169, σημ. 35.

15. Τὸ θέμα τῆς ψυχαγωγίας σὲ σχέση μὲ τὴν δύναμη τοῦ λόγου εἶναι στὸ κέντρο τῆς συνομιλίας τοῦ Σωκράτη μὲ τὸν Φαῖδρο: *λόγου δύνამις τυγχάνει ψυχαγωγία οὕσα* (271 c). Βέβαια καὶ ἐδῶ ἀπαιτεῖται γνώση ὅπως ὁ μουσικὸς πρέπει νὰ γνωρίζει τὴν τέχνη τῆς ἁρμονίας (268 e) καὶ ὁ τραγικὸς ποιητὴς τὴν τέχνη τῆς τραγωδίας, (*τὰ τραγικά*), ἔτσι καὶ ὁποῖος δὲν γνωρίζει τὴν διαλεκτικὴ, δὲν μπορεῖ νὰ ὀρίσει τὴν ρητορικὴ. Ἕνας καλὸς ρήτωρ ἔχει πρῶτα ἀπὸ ὅλα τὸ φυσικὸ χάρισμα ἀλλὰ συγχρόνως καὶ τὴν γνώση ποὺ εἶναι γνώση τῆς ψυχῆς. Πρέπει νὰ γνωρίζει πόσα εἶδη ἔχει αὐτή, ὥστε νὰ γνωρίζει καὶ σὲ ποῖο εἶδος τῆς ψυχῆς ἀπευθύνει τοὺς λόγους του (*Φαῖδρος* 271 d). Ὁ Πλάτων συνδέει ἐδῶ τὴν ρητορικὴ μὲ τὴν ἰατρικὴ (*Φαῖδρος* 270 b), τονίζοντας τὴν ἀναλογία τῆς τάξης τῶν φαρμάκων μὲ τὴν τάξη τῶν λόγων, ἀναλογία ἢ ὁποῖα συνιστᾷ τὸν πυρῆνα τῆς ψυχολογίας τοῦ λόγου στὸν Γοργία. Ἡ σύνδεση τῆς ρητορικῆς μὲ τὸ δράμα ἐξηγεῖται ἀκριβῶς ἀπὸ τὶς συγκινησιακὲς καταστάσεις τὶς ὁποῖες ἡ τραγωδία προκαλεῖ στοὺς θεατές. Εἶναι τὸ νόημα τῆς ψυχαγωγίας ποὺ εἶναι καὶ ὁ δεύτερος ὀρισμὸς τῆς ρητορικῆς (*ψυχαγωγία τις διὰ τῶν λόγων*, 261 a), ἢ ὁποῖα παίρνει στὸν *Φαῖδρο* τὴν θέση τοῦ πρώτου ὀρισμοῦ (*πειθοῦς δημιουργός*) τὸν ὁποῖο δίδει ὁ Γοργίας στὴν ρητορικὴ στὸν ὁμώνυμο πλατωνικὸ διάλογο. Πβ. Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Πλάτωνος, Φαῖδρος*, Εἰσαγωγή, ἀρχαῖο καὶ νέο κείμενο μὲ σχόλια, ἐν Ἀθήναις, 1968, σ. 399 σημ. 5: «Ὁ σχολιαστὴς λέγει: “Ψυχαγωγίαν”» δὲ λέγει τὸ ἔλκειν τὴν ψυχὴν εἰς ἑαυτὴν καὶ πειθῶ αὐτὴ ἐντίκτειν.

Ἐπιγραμματικὰ θέτει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι στὴν ποίηση ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο προέχει εἶναι ἡ τέχνη καὶ ἡ δημιουργία συγκινήσεων καὶ ὄχι ἡ ὀρθὴ ἀναφορὰ στὴν πραγματικότητα. *Προαιρεῖσθαί τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον δυνατὰ ἀπίθανα* (*Ποιητ.*, 1460a 1-2. Πβ. καὶ 146b). Σκοπὸς τῆς ποιήσεως εἶναι νὰ ἐπιτυγχάνει τὸ ἐκπληκτικώτερον καὶ ἔργο τοῦ ποιητῆ εἶναι τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον (1450a 38-39). Εἶναι ἡ ὅλη ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι εἶναι ποιητῆς τῶν μύθων καὶ ὄχι τῶν μέτρων, ἀφοῦ τόσο μεγαλύτερες εἶναι οἱ συγκινήσεις ὅσο πὶδ καλὰ μιμεῖται ὁ ποιητὴς ὅ,τι μπορεῖ νὰ συμβεῖ, ὥστε νὰ συμπάσχει ὁ θεατὴς. Πβ. τὴν εἰσαγωγή τοῦ Ἱ. ΣΥΚΟΥΤΡΗ, *Ἀριστοτέλους, Περὶ Ποιητικῆς*, μτφρ. Σ. Μενάνδρου, Εἰσαγωγή κεμένου καὶ ἐρμηνεία, Ἀθήνα, Βιβλ. τῆς Ἑστίας, 1937, σσ. 144 κ. ἐξ. καὶ 244, σημ. 4.



θων ρητὴρ πρέπει νὰ εἶναι ὁ νέος ἀριστοκράτης (*Ἰλιάς*, IX, 439-443). Ἄς μὴν τὸ ξεχνοῦμε. Τί εἶναι, τότε, αὐτὸ ποὺ κάνει νὰ ἐμφανίζεται ὁ Γοργίας ὡς πρόδρομος τῆς αἰσθητικῆς τοῦ λόγου; Εἶναι ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν περιγράφει ἀπλῶς τὸ φαινόμενο τοῦ ἐξουσιασμοῦ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν λόγο· τὸ ἀναλύει. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀνάλυση εἶναι ἡ μεγάλη συμβολή του. Προχώρησε δηλαδὴ ἀπὸ τὴν περιγραφή ἐνὸς φαινομένου ἀποδεκτοῦ ὡς αὐτονόητου, στὴν ἀνάλυση τῶν στοιχείων τὰ ὁποῖα συνιστοῦν τὸ φαινόμενο τῆς ἀγωγῆς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν λόγο καὶ στὴν θεμελίωση τοῦ ἐξουσιασμοῦ τοῦ λόγου στὴν ψυχολογία. Οἱ συγκινησιακὲς καταστάσεις εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα καὶ ὁ λόγος ἡ αἰτία.

Ἄς ἰδοῦμε ὅμως ἀπὸ κοντὰ τὴν ἀνάλυση τῆς δυνάμεως τοῦ λόγου ἡ ὁποία ἀκολουθεῖ στὸ *Ἐγκώμιο* ἀνοδικὴ πορεία. Πρῶτη ἔρχεται ἡ ποίηση, ποὺ εἶναι ἡ ἴδια ἔμμετρος λόγος καὶ ἐπιδρᾷ στὸν ψυχικὸ κόσμο τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ λέξεις φόβος, ἔλεος, ἴδιον πάθημα φανερώνουν ὅτι ὁ Γοργίας ἔχει ἐδῶ ὑπόψη τὴν τραγωδία. Ἀκολουθεῖ ἡ ἐπίδραση στοὺς ἀνθρώπους τῶν τραγουδιῶν τὰ ὁποῖα ἀκούγονται στὶς ἐορτές, εἶναι αἱ ἔνθεοι ἐπωδαί, οἱ ὁποῖες καὶ αὐτὲς φέρνουν ἡδονὴ καὶ διώχνουν τὴν λύπη. Ἡ δύναμη τῆς ἐπωδῆς θέλγει καὶ γοητεύει τὴν κυριευμένη ἀπὸ τὴν δόξα ψυχὴ. Σὲ αὐτὴ τὴν σταδιακὴ πορεία ποὺ καταλήγει στὴν ἀναλογία ἀνάμεσα στὴν ἐπίδραση τῶν λόγων στὴν ψυχὴ καὶ τῶν φαρμάκων στὸ σῶμα, διαφαίνεται, γιὰ ἐμᾶς, ἡ ιδέα τῆς καθάρσεως ὅπως τὴν ἀποκρυσταλλώνει, ἀργότερα, ὁ Ἀριστοτέλης. Ἄς ἐπαναλάβω αὐτὸ ποὺ εἶπα ἤδη ὅτι ὁ Γοργίας εἶναι ἡ ὁδὸς ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴν θεωρία τῆς τραγωδίας στὴν *Ποιητικὴ* τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ὅταν ἔρθουμε στὴν ψυχολογικὴ αἰσθητικὴ ἐρμηνεία βλέπουμε ὅτι αὐτὴ στηρίζεται σὲ αὐτὸ ποὺ ὀνόμασαν αὐτονομία τοῦ λόγου¹⁶. Λόγος ἐδῶ σημαίνει λόγια, ὁμιλία, αὐτονομία πάλι σημαίνει ὅτι σπάζουν τὰ δεσμὰ ποὺ συνδέουν τὴν λέξη καὶ τὸ πρᾶγμα. Μόνο στὴν προοπτικὴ μιᾶς ἀποκοπῆς ἀπὸ τὴν «ὄντολογία» γίνεται κατανοητὴ αὐτὴ ἡ αὐτονομία. Ἄς τὸ ποῦμε ὅμως καθαρά:

16. Πβ. Th. S. ROSENMEYER, Gorgias, Aeschylus und Apatē, *American Journal of Philology*, L XXVI, σ. 232. Ὁ λόγος, γράφει ὁ Rosenmeyer, δημιουργεῖ τώρα τὴν δική του πραγματικότητα. Ἡ αὐτονομία τοῦ λόγου εἶναι ἀνακάλυψη τοῦ Γοργία. Πβ. καὶ SEGAL, *ἔνθ' ἀν.*, ἴδιο ἔργο, σ. 110 καὶ W. J. VERDENIUS, «Gorgias' Doctrine of Deception, *The Sophists and Their legacy*, (G. B. Kerferd ἐκδ.), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981, σσ. 116 καὶ ἐπ.

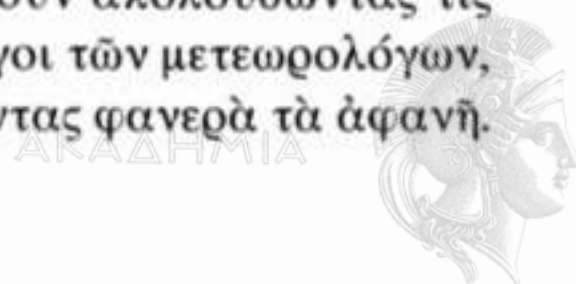
δὲν εἶναι αὐτόνομος ὁ λόγος στὸν Γοργία, ἐπειδὴ ἀποδεσμεύεται ἀπὸ κάθε θεϊκὴ δύναμη. Εἶναι ἐπειδὴ δὲν ἔχει πιά «ὄντολογικὴ» διάσταση. Σπάζει ἡ σύνδεση μὲ τὸ ὄνομα ποὺ δηλώνει τὸ ὄν. Ἄς θυμηθοῦμε τὴν διάκριση τοῦ λόγου καὶ τῶν ἐπέων, στὸν Παρμενίδη, στὸν Ἡράκλειτο. Εἶναι βαθειά, διεισδυτικὴ, κοντὰ στοὺς συγχρόνους προβληματισμοὺς ἡ σκέψη τοῦ Γοργία. Ὁ λόγος λέγει ἀπλά. Καὶ αὐτὸ τὸ ὁποῖο λέγει δὲν εἶναι τὸ πρᾶγμα. Εἶναι, ἄραγε, μία σκεπτικὴ διάθεση ἡ ὁποία γεννιέται στὸν Γοργία στὸ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, καὶ τὸν στρέφει στὸν ἴδιο τὸν λόγο ὁ ὁποῖος δὲν μεταφέρει πιά τὸ πραγματικό;

Ποικιλότροπα ἔχει ἐρμηνευθεῖ τὸ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Εἶχα τὴν εὐκαιρία νὰ γράψω καὶ νὰ ἀναπτύξω πόσο σημαντικὸ εἶναι, ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη, τὸ νεανικὸ αὐτὸ ἔργο τοῦ Γοργία. Οὔτε γύμνασμα οὔτε παραδοξολογία οὔτε ἐπιχειρηματολογία *ad absurdum* εἶναι. Καθαρὰ φιλοσοφικὸ κείμενο, μᾶς ἔχει προσφέρει φιλοσοφικὲς προτάσεις ἀξεπέραστες¹⁷.

Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο θεωρῶ ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ οὐδετερότητα τοῦ λόγου ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ δεσμεύεται –ἀλλὰ μὲ δεσμὰ μὴ θεϊκά, μὴ «ὄντολογικά»– μὲ τὴν πρόθεση τοῦ ρήτορος. Δὲν ὑπάρχει οὐδέτερος λόγος. Ὁ ρήτωρ γνωρίζει σὲ τί ἀποσκοπεῖ ὁ λόγος του, γνωρίζει σὲ ποιоὺς ἀπευθύνεται, γνωρίζει τί πρέπει νὰ πεῖ καὶ τί νὰ ἀποσιωπήσει, προκειμένου νὰ πείσει. Τὸ οὗ ἔνεκα τῆς πειθοῦς εἶναι ἡ πρόθεση ἐξουσιασμοῦ τοῦ ἄλλου. Ἔτσι εἰσέρχεται ὁ ρήτωρ στὸν χῶρο ὅπου κατοικεῖ ἡ δόξα. Ἐγκαταλείπει τὴν ἀλήθεια ὅχι γιὰτὶ δὲν πιστεύει στὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ γιὰτὶ γνωρίζει ὅτι ἡ δόξα κατοικεῖ στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ἀκριβῶς γιὰτὶ ἔχει ἐξουσιαστικὸ χαρακτήρα γι' αὐτὸ καταδυναστεύει τὸν ἄνθρωπο¹⁸. Αὐτὴ θὰ ἦταν μία πρώτη ἀνάγνωση τῆς φρά-

17. Γιὰ τὶς διάφορες ἐρμηνεῖες τοῦ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*. Πβ. Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ. *Γοργίας*, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2000 καὶ εἰδ. σσ. 145-205. Ἐδῶ ἀκριβῶς φαίνεται τὸ βάθος τῆς κριτικῆς τοῦ Πλάτωνος στὸν ρήτορα Γοργία, ἀφοῦ ἡ σύνδεση λόγου καὶ ὄντος εἶναι θεμελιώδης παραδοχὴ τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς. Ὁ Γοργίας ἀπελευθερώνει τὸν λόγο ἀπὸ κάθε μεταφυσικὴ σύνδεση μὲ μία ὑψηλότερη πραγματικότητα.

18. Ὁ Γοργίας δὲν διαπιστώνει ἀπλῶς τὴν δύναμη τῆς πιστευτικῆς πειθοῦς· ἱεραρχεῖ στὸ *Ἐγκώμιο* (13) τοὺς λόγους οἱ ὁποῖοι πείθουν ἀκολουθώντας τὶς βαθμίδες τῆς θεωρητικῆς γνώσης: πρῶτα ἔρχονται οἱ λόγοι τῶν μετεωρολόγων, οἱ ὁποῖοι ἀναπτύσσουν κοσμολογικὲς θεωρίες καθιστώντας φανερά τὰ ἀφανῆ.



σης: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν. Μία δεύτερη θα ἔφερνε ἀκριβῶς στὸ φῶς τὴν αὐτονομία τοῦ λόγου. Πράγματι ὁ λόγος εἶναι δυνάστης, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἐνέχει τὴν δύναμή του, δὲν τὴν ἐξαρτᾶ ἀπὸ κάτι ἐξωτερικό. Τὸ οὗ ἔνεκα σημαίνει ἐδῶ ὅτι δὲν ἔχει κριτήριο κάτι ἐκτὸς καὶ χωριστόν. Ἀφήνοντας τὸν λόγο χωρὶς ἄλλη αἰτία ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ὁ Γοργίας τοῦ ἐπιτρέπει νὰ μὴν εἶναι ὄχημα γνώσης· μποροῦν νὰ εἶναι ἀπατηλοὶ οἱ λόγοι. Ὅπως ὀρθὰ παρατηρήθηκε, ὁ κόσμος τοῦ λόγου ἔρχεται νὰ ἀντικαταστήσει τὸν ἐπικὸν κόσμο τῶν πραγμάτων, καὶ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν ἕνα στὸν ἄλλο γίνεται μέσα ἀπὸ τὴν ἀπάτη¹⁹. Ἄς μὴν προτρέχουμε ὅμως, θὰ τὴν συναντήσουμε πιὸ κάτω.

Ἀκολουθοῦν οἱ δικανικοὶ λόγοι στὰ δικαστήρια. Τέλος, οἱ φιλόσοφοι ἀναπτύσσουν ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ στηρίξουν τὶς θεωρίες τους. Ὅτι ἡ πειθὼ δὲν εἶναι ἀποκλειστικὸ ὄπλο τῆς ρητορικῆς ἀλλὰ ἀποτελεῖ ὑγιὴ διδακτικὴ στρατηγικὴ ἢ ὁποία ὁδηγεῖ, ὅταν χρησιμοποιεῖται ὀρθά, σὲ γνώση, τὸ ἔδειξε ὡραῖα ὁ J. S. MURRAY στὴν μελέτη του Plato on Knowledge. Persuasion and The Art of Rhetoric: *Gorgias* 452e-455, *Ancient Philosophy*, ἀνοιξή 1988, τ. VIII, 1, σσ. 1-10.

Τρία στοιχεῖα ποὺ καθορίζουν τὴν πειθὼ μέσα ἀπὸ τὸν λόγο διακρίνει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν *Ρητορικὴ*. Εἶναι ὁ χαρακτήρας τοῦ προσώπου ποὺ λέγει, ἡ διάθεση τοῦ προσώπου ποὺ ἀκούει καί, τέλος, τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ χρησιμοποιοῦνται: *Τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἐστίν· αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ἡθελῆ τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι* (I, 1356 a 1-5).

19. Ἦδη ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 5ου αἰῶνα διαδίδεται εὐρύτερα καὶ εἰσάγεται καὶ στὴν τραγωδία ἡ ἀπάτη μὲ τὴν θετικὴ σημασία τὴν ὁποία τῆς ἀποδίδουν ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ ὁ κόσμος τοῦ λόγου ἀντικατέστησε τὸν ἐπικὸν κόσμο τῶν πραγμάτων. Πβ. Th. G. ROSENMEYER, *Gorgias*, ... σσ. 232-233. Ἄν ἀκολουθήσουμε τὸν Rosenmeyer ἡ τραγωδία στρέφεται στοὺς μύθους κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση δύο παραγόντων. Ὁ ἕνας εἶναι ἡ παράδοση τὴν ὁποία ἐγκαινιάζει ὁ Ἡράκλειτος μὲ τὸ σημαίνει τοῦ Μαντείου τῶν Δελφῶν ποὺ εἰσάγει κάτι τὸ αἰνιγματικὸ καὶ διφορούμενο, δηλαδή μὴ πραγματικὸ στὸν λόγο. Ὁ ἄλλος εἶναι ἡ ἀπάτη, τὴν ὁποία ἐπιτρέπει πιά ἡ ἀποκοπὴ ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα (ἐνθ' ἀν., σ. 334). Θὰ πρέπει νὰ ἰδοῦμε στὴν ἀπάτη τὴν φυσικὴ συνέπεια τῆς αὐτονομίας τοῦ λόγου ὡς χωριστοῦ μέσου τέχνης. Μὲ τὴν τραγωδία ὁ ρόλος τῆς ἀπάτης καθιερώνεται πιά ὡς ἀπαραίτητο στοιχεῖο. Ἡ τραγωδία εἶναι ἀπάτη (πβ. πιὸ κάτω σημ. 26). Ὑπάρχει ὅμως τώρα μία διαφορὰ: ἡ ἀπάτη ποὺ ἦταν ἔργο τῶν θεῶν, γίνεται καθαρὰ ἀνθρώπινη πράξη. Αὐτὸ εἶναι τὸ βαθύτερο νόημα τῆς τέχνης τῆς τραγωδίας ὡς πρὸς τὴν ἀπάτη – τὴν ψευδὴ ἀπεικόνιση τῆς πραγματικότητος – ἢ ὁποία ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν γητεύτρα πειθῶ. Καὶ ἡ πειθὼ κατοικεῖ στὴν καρδιὰ τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι ὁ λόγος ποὺ ξυπνᾷ –μὲ τὰ ρητορικὰ τεχνάσματα– τὶς συγκινήσεις παίρνει τὴν μορφή ποιητικοῦ λόγου.

Τὸ ὅλο θέμα τῆς δυνάμεως τοῦ λόγου εἰσάγεται στὸ Ἐγκώμιον τῆς Ἑλένης, ὅταν ὁ Γοργίας ἐξετάζει τὴν τέταρτη αἰτία ἢ ὁποία ἐπιτρέπει νὰ δεχθοῦμε τὴν ἀθωότητά της. Ἔχει προηγηθεῖ ἡ ἐξέταση τῶν ἄλλων τριῶν αἰτιῶν οἱ ὁποῖες στηρίζουν τὴν ὑπεράσπισή της: τύχη, θεοί, βία. Καὶ στὰ τρία ἡ βούληση τοῦ ἀνθρώπου δὲν ὑποτάσσεται, δὲν ἐπεμβαίνει, δὲν μπορεῖ νὰ ἐπέμβει. Δὲν ὑπάρχει προαίρεση καὶ ἐλεύθερη βούληση ἀπέναντι στὰ βουλήματα τῆς τύχης, τὰ βουλευματα τῶν θεῶν, τὰ ψηφίσματα τῆς ἀνάγκης, στὴν φυσικὴ βία. Μὲ καταλυτικὲς προτάσεις, θαυμαστὲς στὸν ρυθμὸ τους, στὴν μουσικότητα, στὸ staccato, στὴν λιτότητα ὁ Γοργίας διατυπώνει μέσα ἀπὸ τὸν δικό του ποιητικὸ λόγο τὸ βαθύτερο νόημα τῆς ὑποταγῆς τοῦ ἀνθρώπου στὴν μοῖρα του:

θεοῦ γὰρ προθυμίαν, ἀνθρωπίνῃ προμηθίᾳ ἀδύνατον κωλύειν.

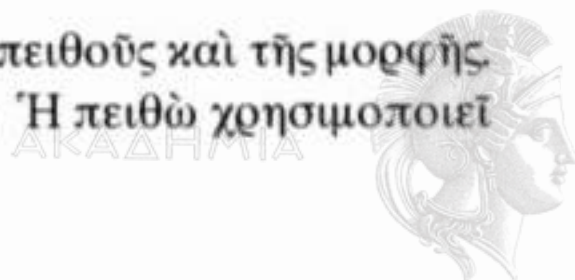
Μά, γιατί, θὰ ἐρωτήσουν; Γιατὶ αὐτὴ εἶναι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου, νὰ ἀκολουθεῖ, νὰ μὴν προηγεῖται ἀπὸ ὅ,τι εἶναι ἀνώτερο.

Πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρεῖσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι.

Ἡ ἀπάντηση εἶναι ἐπιγραμματικὴ: κρεῖσσον ὁ θεός, ἥσσον ὁ ἄνθρωπος.

Ἀλλὰ καὶ στὴν βία εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ ἀδικία ἀνήκει σὲ αὐτὸν ὁ ὁποῖος τὴν ἀσκεῖ, στὸν ὑβρίσαντα καὶ ὄχι στὴν ὑβρισθεῖσα. Μὲ συντομία ὁ Γοργίας διέρχεται τὰ πρῶτα στάδια τοῦ Ἐγκωμίου, ὅπου κυρίαρχη εἶναι ἡ σκέψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν μετρίεται μὲ τοὺς θεούς. Ἐδῶ ὅμως ἡ ἀντίρρηση εὐκόλα θὰ ἀκουγόταν. Δὲν ἦταν, ἄραγε, ἐλεύθερη ἡ Ἑλένη νὰ μὴν ἀκολουθήσει τὸν Πάρι; Διαβλέπει τὴν εὐλογη ἀντίρρηση ὁ Γοργίας, καὶ ἐρωτᾷ ὁ ἴδιος: εἶναι πραγματικὰ ἐλεύθερη ἡ βούλησή μας; Καὶ τότε προβάλλει στὰ μάτια τοῦ ἑνὸς ἄλλος καταναγκασμός, ἀνθρώπινος αὐτὴν τὴν φορά. Ἀπέναντι στὴν ὑποταγὴ στὴν θεϊκὴ βούληση στέκεται τώρα ἡ ὑποταγὴ στὴν ἀνθρώπινη βούληση, ἡ ὑποταγὴ στὸν λόγο. Καὶ τώρα πιά, βῆμα πρὸς βῆμα, θὰ πλάσει μὲ τὸν δικό του τρόπο καὶ θὰ δώσει μορφὴ σὲ μία αἰσθητικὴ θεωρία τοῦ λόγου. Ρητορικὴ καὶ ποιητικὴ συνδέονται²⁰. Συναντῶνται δὲ στὸ κοινὸ ἔδα-

20. Ἡ ρητορικὴ συνδέεται μὲ τὴν ποιητικὴ μέσω τῆς πειθοῦς καὶ τῆς μορφῆς. Ἡ πειθὼ εἶναι ἔργο τῆς πρώτης, ἡ μορφὴ τῆς δεύτερης. Ἡ πειθὼ χρησιμοποιοῖ



φος πού είναι ο λόγος, γιατί ποιητικὸς καὶ πεζὸς λόγος²¹ δὲν διαφέρουν. Ὅσο ρητορικὴ πρέπει νὰ εἶναι ἡ ποιητικὴ τόσο ποιητικὴ πρέπει νὰ εἶναι ἡ ρητορικὴ.

Μόνο ἂν συλλάβουμε αὐτὴ τὴν ἀναγωγὴ, μόνο τότε μπορούμε νὰ συλλάβουμε τὸ ἐπίτευγμα τοῦ Γοργία. Βλέπει ὅτι ἡ ὠραιότητα τῆς μορφῆς, τὸ *σημαῖνον*, εἶναι ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο προέχει. Μὲ τὴν μορφὴ δεσμεύεται ὁ ρήτωρ ὅχι μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ λόγου, γιατί ἡ μορφὴ πείθει. Ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν μορφὴ συνδέεται ἡ ποίηση, τὸ εἶπαμε.

Στὴν ὑποταγὴ στὸν λόγο κυριαρχοῦν τὰ τρία στοιχεῖα τὰ ὁποῖα συνιστοῦν τὴν δύναμή του: δόξα, ἀπάτη, πειθώ. Βιώματα, πάθη, ἐντυπώσεις, ἐμπειρίες τυπώνονται καὶ σφραγίζονται τὴν ψυχὴ. Καὶ ἐκεῖ πάνω στὴν δουλεμένη ἀπὸ τὴν δόξα ψυχὴ, καλλιεργημένη ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ζωὴ πέφτουν τὰ λόγια καὶ φέρνουν καρποὺς εὐεργετικούς. Διώχνουν τὸν φόβο, ἀφαιροῦν τὴν λύπη, δίδουν χαρὰ, ξυπνοῦν συμπόνια. Αὐτὴ εἶναι ἡ δύναμη πού ἔχουν τὰ λόγια. Καμία θέση δὲν ἀφήνει ὁ Γοργίας γιὰ ἓνα ἐνδέχεται, ἓνα ἔξεστι. Δύναται, διαβάζουμε, καὶ σὲ αὐτὸ τὸ δύναται κρύβεται ἡ βαθειὰ συγκινησιακὴ λειτουργία τοῦ λόγου, ἔργο τόσο τοῦ ρήτορος ὅσο καὶ τοῦ ποιητῆ:

Δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι (EE8).

Ἔτσι, γίνεται ὁ λόγος τὸ μέσο γιὰ τὸ ξύπνημα τῶν συγκινήσεων πού ἀγγίζουν τὸ ὑποκείμενο, τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος δέχε-

γλυκοὺς λόγους ὅχι βία. Καὶ στοὺς γλυκοὺς λόγους εἶναι ἀνοιχτὸς ὁ ἄνθρωπος (πβ. W. J. VERDENIUS, *Gorgias' Doctr. of Dec.*, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 123). Τὴν σχέσιν τῆς πίστεως καὶ τῶν συγκινήσεων πού δημιουργεῖ στὸν ἀκροατὴ τὸ ἥθος τοῦ ρήτορος ἀλλὰ καὶ τὸ πάθος πού προκαλεῖται ἀπὸ τὴν δύναμη τοῦ λόγου, ἀναλύει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν *Ρητορικὴ* (I 1356 a κ. ἐξ.). Πβ. καὶ C. J. CLASSEN, *The study of language amongst Socrates' Contemporaries*, στὸ *Sophistik*, Darmstadt, 1976, σσ. 215-247 καὶ εἰδ. σσ. 227 ὅπου παρατηρεῖ ὅτι ὁ Γοργίας εἰσήγαγε τὰ στοιχεῖα τῆς ρητορικῆς.

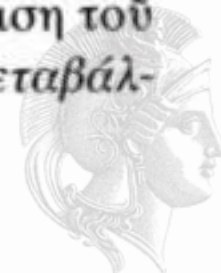
21. ... *τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον* (EE9). Ὁ Γοργίας σπάζει τὴν ταύτιση τοῦ λόγου μὲ τὸν ποιητικὸ λόγον ὡς εἶδος λόγου καὶ συλλαμβάνει τὸν λόγο στὴν καθολικότητά του θέτοντας ἔτσι ὅτι ὁ λόγος γενικά, καὶ ὅχι μόνο ἡ ποίηση, μπορεῖ νὰ ἄγει τὴν ψυχὴ. Ἐδῶ βρίσκεται ἡ διαφορὰ τοῦ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Γιὰ τὸν Γοργία ὁ λόγος ἑμμετρος ἢ πεζὸς ξυπνᾷ τὶς συγκινήσεις. Γιὰ τὸν Πλάτωνα αὐτὸ εἶναι ἔργο τοῦ ποιητῆ. Πβ. M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, (ἀγγλ. μτφρ. K. Freeman), Ὁξφόρδη, 1954, σ. 128, σημ. 56.

ται στὸ σῶμα πιά, μέσα ἀπὸ τὴν φυσιολογία, τὴν ἐπίδραση τῶν λόγων²². Ὑποστηρίχθηκε ὅτι ὁ Γοργίας διακρίνει ἀνάμεσα σὲ δύο

Βέβαια δὲν προχωρεῖ σὲ μία συγκροτημένη θεωρία τοῦ λόγου, ἐκεῖνο ὅμως ποὺ κάνει εἶναι νὰ ὑποδείξει τὰ στοιχεῖα ποὺ θὰ τὴν συγκροτήσουν ἀργότερα. Καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψη εἶναι ὁ κατεξοχὴν πρόδρομος μιᾶς θεωρίας τοῦ λόγου. Ἔτσι ὁ Γοργίας ὑπερβαίνει, πιστεύω, τὰ στενὰ πλαίσια μιᾶς ψυχολογικῆς προσεγγίσεως τοῦ λόγου. Ἄς θυμίσουμε, ὡστόσο, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὸ ὕφος – τὴν λέξιν – στὸν ποιητικὸ καὶ πεζὸ λόγο (...ἀλλ' ἐτέρα λόγου καὶ ποιήσεως λέξεις ἐστίν. (Ρητ. ΙΙΙ 1404 a 30-31). Μὲ κάποια εἰρωνία σημειώνει πὺς οἱ ἄνθρωποι ἐντυπωσιάζονται ἀπὸ τὴν λέξιν, τὸ ξενίζον ὕφος, τὸ ὁποῖο ἐπιμελῶς καλλιεργοῦν οἱ ποιητές (ΙΙΙ 1404 a 10-13).

22. Ὑπάρχει μία σταδιακὴ πορεία ἢ ὁποία ὁδηγεῖ ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ λόγου στὴν ψυχὴ, στὴν ἐπίδραση στὸ σῶμα ἕως ὅτου στὸ τελευταῖο στάδιο, οἱ λόγοι ἐξισώνονται μὲ τὰ φάρμακα καὶ ἐπιτελοῦν τὸ ἴδιο ἔργο. (SEGAL, *Gorgias*, σ. 105).

Ἡ ἀναλογία ἀνάμεσα στὴν ἐπίδραση τῶν λόγων στὴν ψυχὴ καὶ τῶν φαρμάκων στὸ σῶμα, βρίσκεται στὴν καρδιὰ τῆς ψυχοπαθολογικῆς ἐρμηνείας τῆς καθάρσεως στὴν τραγωδία. Παραπέμπω ἐδῶ στὴν ὡραία ἀνάλυση τοῦ SÜSS (*Ethos*, σσ. 85 κ. ἐξ.). Τὸ ἔδαφος γι' αὐτὴ τὴν ἀναλογία τὸ προσφέρει ἡ ποίηση. Τὰ παθήματα τῶν ἄλλων, ξένα πρὸς τὴν ψυχὴ τοῦ ἀκροατῆ, ἀντιστοιχοῦν στὸ ξένο στοιχεῖο στὸ σῶμα, ποὺ εἶναι τὰ φάρμακα. Τὰ φρικτὰ καὶ ἐλεεινὰ εἰσέρχονται στὴν ψυχὴ μὲ τοὺς λόγους. Ἡ κάθαρση ἀπὸ τὸν φόβον καὶ τὸν ἔλεον γίνεται μὲ φυσιολογικὲς λειτουργίες: φρίκη (*φρίκη περίφοβος*) καὶ δάκρυα (*ἔλεος πολύδακρυς*). Ὅταν καθαρίζονται τὰ παθήματα ἀκολουθεῖ τὸν θεατὴ τὸ συναίσθημα ἐνὸς πόθου φιλοπενθοῦς, τὸ συναίσθημα δηλαδὴ μιᾶς γλυκιᾶς νοσταλγίας. Δημιουργεῖ εὐχαρίστηση στὸν θεατὴ ποὺ βλέπει τὴν ἐξωτερίκευση τοῦ πάθους. Πβ. καὶ τὶς ἀναλύσεις τοῦ SEGAL, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 106 κ. ἐξ. Οἱ λέξεις βέβαια τοῦ Γοργία ἀπαντοῦν καὶ σὲ ἄλλους συγγραφεῖς ὅπως *φρίκη* στὸν Ἱπποκράτη καὶ *περίφοβος* στὸν Θουκυδίδη, σημειώνει ὁ G. THIELE, *Ionisch-attische Studien, Hermes*, 36, 1901, σ. 238). Νὰ σκεφθοῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης τὶς δανεῖζεται ἀπὸ τὸν Γοργία; Τὴν ὑπόθεση τοῦ δανείου διατυπώνει ὁ Th. S. DUNCAN, *Gorgias' theories of art, The Classical Journal*, 33, τ. 7, σ. 412. Γιὰ ἐμᾶς ὁ παραλληλισμὸς τῶν λόγων μὲ τὰ φάρμακα ὁδηγεῖ στὴν εὐλογη ὑπόθεση ὅτι ὁ Γοργίας ἀναφέρεται, χωρὶς νὰ τὴν κατανομάσει, σὲ μία ἐνδεχόμενη κάθαρση, (Πβ. πρὶν πᾶν σ. 6). Στὰ *Πολιτικά* (1342 a 10) ὁ Ἀριστοτέλης παρουσιάζει τὴν καθαρὰ ἱατρικὴ ἐρμηνεία τῆς καθάρσεως τὴν ὁποία συνδέει μὲ τὴν ἱατρεία. Ἀσφαλῶς τὴν συσχετίζει μὲ τὸν Γοργία, ἀλλὰ ἐνῶ ὁ τελευταῖος παραμένει στὴν σύγκριση, ὁ Ἀριστοτέλης προχωρεῖ στὴν ἐξήγηση τῆς ἐπιδράσεως, στὴν τραγωδία, καὶ χρησιμοποιεῖ τὴν κάθαρση, γιὰ νὰ ἐξηγήσει ἀκριβῶς τὴν τραγωδία (M. ROHLENZ, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 174). Παρόλο ποὺ δὲν φαίνεται νὰ ἔχει δανεισθεῖ ὁ Γοργίας ἀπὸ ἄλλους τὴν περίφημη ἀναλογία τῆς δυνάμεως τοῦ λόγου πρὸς τὴν τάξη τῆς ψυχῆς μὲ τὴν τάξη τῶν φαρμάκων πρὸς τὴν φύση τοῦ σώματος, διαφαίνεται ὡστόσο ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἐμπεδοκλῆ. Πβ. Th. BUCHHEIM, *Die Sophistik...*, σ. 27. Πβ. καὶ τὴν σύγκριση τοῦ ἱατροῦ μὲ τὸν σοφιστὴ στὸν *Θεαίτητο*: ἀλλ' ὁ μὲν ἱατρὸς φαρμάκοις, μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις (167 a).



τύπους αντιδράσεως τῆς ψυχῆς κάτω ἀπὸ τὸν ἐξουσιασμὸ τοῦ λόγου: μία παθητικὴ αἰσθητικὴ ἀντίδραση τὴν ὁποία δηλώνουν οἱ λέξεις *τέρψις*, *ἡδονή*, *λύπη*, καὶ μία ἐνεργητικὴ αἰσθητικὴ ἀντίδραση ὅπου ὅλη ἡ ψυχὴ καταλαμβάνεται ἀπὸ ἔντονα συναισθήματα ὅπως *φόβος* καὶ *ἔλεος*²³.

Τὸ δεύτερο συστατικὸ στοιχεῖο στὴν αἰσθητικὴ τοῦ λόγου εἶναι ἡ *ἀπάτη*, δηλαδή ὁ ἀπατηλὸς λόγος. Καὶ ἐδῶ ἀνοίγεται ὁ χῶρος τοῦ τραγικοῦ ἀφοῦ πανάρχαιο θέμα στὴν ποίηση εἶναι τὸ θέμα τῆς ἀπάτης²⁴. Ἀπάτη ὅμως δὲν σημαίνει πιά τὴν ἀπόκρυψη τοῦ πραγματικοῦ· εἶναι ἡ ἄμεση συνέπεια τοῦ ἀγεφύρωτου ρήγματος ἀνάμεσα στὸν λόγο καὶ τὸ πρᾶγμα. Ὁ Γοργίας ἀνακαλύπτει τὴν αὐτονομία τοῦ λόγου καὶ τὴν δηλώνει μὲ τὴν λέξη *ἀπάτη*, λέξη ἡ ὁποία ἀποκτᾷ σ' αὐτὸν θετικὴ σημασία²⁵. Ὁ ἀπατηλὸς

23. SEGAL, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 124. Ὁ ρητορικὸς λόγος δὲν εἶναι μόνο δημιουργὸς πειθοῦς ἀλλὰ καὶ δημιουργὸς συγκινήσεων. Αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται μὲ τέχνη καὶ ὄψη τῆς τέχνης, εἶναι ἡ ἀπάτη. Στὴν αἰσθητικὴ θεωρία τῆς ποιήσεως ἡ *τέρψις* καὶ ἡ *ἡδονή* μὲ τὴν ἔμφαση στὴν ὄψη, μὲ ὅ,τι δηλαδή προσφέρεται στὸ βλέμμα – εἶναι δεμένες μὲ τὴν πίστη τὴν ὁποία δημιουργεῖ ἡ πειθώ.

24. Εἴτε εἶναι οἱ θυγατέρες τοῦ Δία, οἱ Μοῦσες, οἱ ὁποῖες μὲ λόγια ἐξαπατοῦν (ΗΣΙΟΔ., *Θεογ.*, 27), εἴτε οἱ σειρῆνες (*Ὀδύσσεια*, τ. XIX, 202), ὁ ἀπατηλὸς λόγος τῶν ποιητῶν εἶναι πανάρχαιο θέμα. Τοῦ Ἀριστοτέλη ἡ κρίση ὅτι «ὁ Ὅμηρος ὑπὲρ πάντα ποιητὴ ἐδίδαξε καὶ τοὺς ἄλλους πῶς νὰ λέγουν ψέματα ὅπως πρέπει» (*Ποιητ.*, 1460a, μτφρ. Ἰ. Συκουτρῆς) εἶναι ἡ σαφέστερη ἀπάντηση στὸ θέμα. Ὅπως γράφει ὁ Συκουτρῆς «τὰ ψευδῆ ἐδῶ, στὸν μῦθο, δὲν ἀναφέρονται γενικῶς εἰς τὸ ὅτι ὁ ὅλος μῦθος τῶν ποιημάτων εἶναι πλασματικός, ἀλλ' εἰς ὠρισμένα στοιχεῖα τοῦ μύθου ἰδιαιτέρως παράλογα καὶ ἀδύνατα». Ἀναφέρει δὲ τὸν φιλόλογο τοῦ 3ου αἰ. Δαφίτη ὁ ὁποῖος ἔγραψε βιβλίον μὲ τίτλο *Περὶ Ὁμήρου καὶ τῆς αὐτοῦ ποιήσεως ὅτι ἐπseudεσάτο* (*ἐνθ' ἀν.*, σ. 222 σημ. 5).

25. Ἡ ἀπάτη μὲ τὴν θετικὴ σημασία δὲν εἶναι πιά ἡ ἀπόκρυψη τοῦ πραγματικοῦ ἀλλὰ ἡ τεχνητὴ παρουσίαση γεγονότος τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι πραγματικὸ ὡς πραγματικόν. Μὲ αὐτὴν τὴν ἔννοια ὁ Γοργίας χαρακτηρίζει τὴν τραγωδίαν ὡς *δικαία ἀπάτη*. Ὁ Πλούταρχος μεταφέρει ὠραῖα τὸν λόγο τοῦ Γοργία. (ΠΛΟΥΤ., *Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι*, 348 C) (=DL VS IV B 23).

Ἦνθησε δ' ἡ τραγωδία καὶ διεβόηθη θαυμαστὸν ἀκρόαμα καὶ θέαμα τῶν τότε ἀνθρώπων γενομένη καὶ παρασχούσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ὡς Γοργίας φησὶν, ἣν ὁ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος, καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. (Ἡ τραγωδία ἄνθησε καὶ δοξάστηκε – ἄκουσμα καὶ θέαμα θαυμαστὸ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, τὸ ὁποῖο μὲ τὰ μέσα τοῦ μύθου καὶ τοῦ πάθους προκαλοῦσε μίαν ἐξαπάτησιν πού, καθὼς λέγει ὁ Γοργίας, αὐτὸς ὁ ὁποῖος τὴν προξενούσε λογιζόταν πῶς δίκαιος

λόγος, αποδεσμευμένος από κάθε έξωτερικὴ ἀναφορά, ἀπὸ κάθε ἐξάρτηση ἀπέναντι σὲ ἓνα *ἐπέκεινα*, εἶναι κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του. Καὶ ἐδῶ θὰ πιστοποιήσουμε τὴν ἄμεση σύνδεση τῆς ἀπάτης μὲ τὴν τραγωδία. Ἡ ἀπάτη παρουσιάζεται ὡς μέσο πειθοῦς, γιατί ὁ ἀπατηλὸς λόγος πείθει μέσα ἀπὸ τὸ κύριο χαρακτηριστικό του νὰ εἶναι αἰνιγματικός. Ὁ τραγικὸς λόγος εἶναι ὁ διαφορούμενος λόγος. Τὸ αἰνιγματῶδες εἶναι τραγικό²⁶. Τὸ συναντοῦμε συχνὰ στὸν Πλάτωνα, ὅπου ὁ Σωκράτης σημειώνει ὅτι, ὅταν δὲν ἐκφράζει τὶς σκέψεις του μὲ καθαρότητα ὁμιλεῖ *τραγικῶς*. Ἄς θυμηθοῦμε τὴν συνομιλία τοῦ Σωκράτη μὲ τὸν Καλλικλῆ: ἡ ποίηση τῆς τραγωδίας προσφέρει ἡδονὴ καὶ χαρὰ στοὺς θεατές. (*Γοργίας* 502 b-c). Ἡ ποιητικὴ ἀπάτη τῆς τραγωδίας παράγει ἡδονή.

Τὸ ἐρώτημα ἐδῶ εἶναι γιὰ ποιὸν λόγο ὁ Γοργίας ἐπιλέγει τὴν τραγωδία ὡς τὸ πιὸ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀπάτης. Ἦταν, ἄραγε, διαδεδομένη ἡ ἀντίληψη; Τὸν μῦθο ἔχει στὸ κέντρο ἡ τραγωδία καὶ τοὺς μύθους τοὺς πίστευαν. Ὁ Ἀριστοτέλης καταξιώνει τὸν μῦθο προτρέποντας τὸν τραγικὸ ποιητὴ νὰ μεταχειρίζεται καλὰ (*χρησθαι καλῶς*) τοὺς παραδεδομένους μύθους²⁷. Ἡ ἀπά-

ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ δὲν εἶχε ἀπατήσει, καὶ αὐτὸς ὁ ὁποῖος εἶχε ἀπατηθεῖ πιὸ σοφὸς ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ δὲν ἐξαπατήθηκε (μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος κατὰ παράθεσιν Δ. ΙΑΚΩΒ, *Ἡ ποιητ. τῆς ἀρχ. ἐλλ. τραγ.*, σ. 21).

Αὐτὴ τὴν ἀπάτη ἀπορρίπτει ὁ Πλάτων μὲ τὸν καταλυτικὸ του λόγο:
Πάντη ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον (*Πολιτεία*, 382 e).
καὶ ἀκόμη:

Ποιητὴς μὲν ἄρα ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι (*Πολ.*, 382 d).

Ὁ θεὸς δὲν εἶναι ποιητὴς ὁ ὁποῖος ψεύδεται. Ἀντίθετα, ὁ Ἀριστοτέλης, ἀποδεχόμενος τελείως τὴν μίμηση στὴν τέχνη θὰ τονίσει ἐπανειλημμένα στὴν *Ποιητικὴ* ὅτι ἡ ποίηση πρέπει νὰ ἀναφέρεται στὰ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον παρὰ στὰ δυνατὰ καὶ ἀπίθανα (1460a 1-3). Πβ. καὶ 1461b: *πρὸς τε γὰρ τὴν ποίησιν αἰρετώτερον πιθανὸν ἀδύνατον ἢ ἀπίθανον καὶ δυνατόν*. Εἶναι ἐδῶ ἡ θεματικὴ τῆς ἐκπλήξεως ἡ ὁποία στενὰ συνδέεται μὲ τὴν ἀπάτη. Ὅλη ἡ τέχνη τοῦ ποιητῆ εἶναι νὰ ἐπιτύχει τὸ ἐκπληκτικώτερον. Περισσότερα γιὰ τὴν ἐκπληξη στὸν ROSENMEYER, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 234 κ. ἐξ. Πβ. καὶ Ch. SEGAL, *Gorgias...* 109-110 καὶ Δ. ΙΑΚΩΒ, *Ἡ ποιητ. τῆς ἀρχ. ἐλλ. τραγ.*, σ. 21 καὶ πιὸ πάνω σημ. 15.

26. *Μένων* (76 e): *τραγικὴ γάρ ἐστίν, ὧ Μένων, ἡ ἀπόκρισις*. Ἀλλὰ καὶ ὁ Σωκράτης, ὅταν βλέπει ὅτι δὲν ἐκφράζει τὶς σκέψεις του μὲ καθαρότητα λέγει ὅτι κινδυνεύει νὰ ὁμιλεῖ *τραγικῶς*. Πβ. γιὰ παραδείγματα στὸν Πλάτωνα, ROSENMEYER, *Gorgias...*, σ. 227, σημ. 5.

27. *Ποιητ.*, 1453 b, 22 καὶ 25.



ντηση ή πιό απλή είναι ότι ο Γοργίας θεωρούσε προφανώς την τραγωδία είδος ρητορικής. Η ποιητική είναι δημιουργία και ή δημιουργία ρητορική. Αν όμως ή απάτη είναι μέρος της δυνάμεως του λόγου ό οποίος πείθει, ποιά είναι ή δύναμη της απάτης;

Έρχομαστε έτσι στο τρίτο στοιχείο, την μαγεία. Άς φέρουμε στον νοῦ τις σύνθετες εκείνες λέξεις, στο *Εγκώμιο*, οί όποιες φωτίζουν την άμεση σύζευξη του συγκινησιακού και του φυσιολογικού στοιχείου τó όποιο δημιουργεί ήδονή και χαρά στον άνθρωπο. Γιατί, και τó ψυχολογικό και τó φυσιολογικό στοιχείο αλληλεπιδρούν τó ένα στο άλλο. Η επίδραση στην ψυχή περιγράφεται με όρους φυσιολογίας και ή επίδραση στο σώμα με όρους ψυχολογικούς:

*Φρίκη περίφοβος, έλεος πολύδακρυς πόθος φιλοπενθής*²⁸ (EE9).

Όλες μαζί φανερώνουν τó ίδιον πάθημα της ψυχής, της μαγεμένης τώρα πια ψυχής. Ανυπεράσπιστη αφήνεται στην γοητεία και την μαγεία²⁹ – τó τρίτο στοιχείο – που κάνουν νά πάσχει ή ψυχή, νά κυριεύεται από τά άμαρτήματα και νά υποκύπτει στην απάτη της δόξας. Ο λόγος του Γοργία διατηρεί τόν μουσικό ρυθμό του: *έθελξε και έπεισε και μετέστησεν αυτήν γοητεία* (EE 10). Έμμετρος πεζός λόγος. Βλέπουμε συνεχώς συγκεντρωμένα τά τρία στοιχεία: σφαλερά, αδέξια ή δόξα, ύψηλη τέχνη ή απάτη και

28. Η επιλογή αυτών των λέξεων είναι εκείνη ή όποία φέρνει άμεσα στον νοῦ τόν μετέπειτα αριστοτελικό όρισμό. Για την ανάλυση τών συναισθημάτων αυτών, πβ. SEGAL, *ένθ' άν.*, σσ. 106 και έπ. και SÜSS, *Ethos*, σσ. 85 και έπ. Ο φόβος και ό έλεος άπαντούν βέβαια και στον Πλάτωνα. Πβ. σχετικά Μ. ROHLENZ, *Die Anf. d., gr. Poet*, σσ. 170 και έπ. Πιστεύω ότι ό Άριστοτέλης χρησιμοποιεί τó ύλικό όπως ό Γοργίας, ό Πλάτων, οί τραγικοί του τó προσφέρουν ή αξία του βέβαια έγκειται στην θαυμαστή δύναμη αναλύσεως και συνθέσεως που τόν διακρίνουν στην συγκρότηση της θεωρίας της τραγωδίας. Δεν πρωτοτυπεί όμως, όταν κατονομάζει τά παθήματα και τις ψυχολογικές και φυσιολογικές αντιδράσεις τών άκροατών.

29. Την μαγεία του ποιητικού λόγου δεν την άρνεϊται ό Πλάτων (...*άσμενοι άν καταδεχοίμεθα' ώς ξύνισμέν γε ήμίν αυτοίς κηλουμένοις ύπ' αυτής*· Πολ. 607 c-d). Δέχεται ότι ό Όμηρος είναι ό ποιητικώτατος και πρώτος τών τραγωδοποιών (607 a 2). Δεν έρωτά άλλωστε τόν Γλαύκωνα άν και ό ίδιος δεν αισθάνεται την μαγεία της όμηρικής ποιήσεως; Πρέπει όμως ή ποίηση νά αποδειχθεί ώφέλιμη, νά δειχθεί δηλαδή ότι άπτεται της αλήθειας και τότε θα είναι από όλους άποδεκτή. Και έδω ό Πλάτων αφήνει νά φανεί τó βάθος της σκέψης του: είναι μεγάλος ό άγών, τó χρηστόν ή κακόν γενέσθαι. (608 b).



πάνω ἀπὸ ὅλα ἡ μαγεία. Μαγεμένη, παραδομένη ἡ ψυχὴ πείθεται. Ἡ πειθὼ ἀκολουθεῖ παθητικά, ἡ μαγεία τῶν ἐπωδῶν³⁰ ἔχει ἤδη ἐπενεργήσει. Μποροῦν νὰ ἀναστήσουν, μποροῦν καὶ νὰ σκοτώσουν. Ἀκριβῶς ὅπως καὶ τὰ φάρμακα: γιατρεύουν ἢ φαρμακώνουν.

Ἄς ἀναζητήσουμε τώρα τὰ στοιχεῖα μιᾶς δυνατῆς ὄντολογικῆς³¹ –μὲ τὴν χαϊντεγκεριανὴ σημασία– ἐρμηνείας τῆς ποιητικῆς στὸν Γοργία. Ὁ λόγος δὲν εἶναι γλῶσσα, εἶναι ποίηση. Τὴν ποιητικὴ λέξι τοῦ Γοργία – μὲ τὴν σημασία τοῦ ὕφους – τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης³². Ἡ διαφορὰ τοῦ λόγου ἀπὸ τὴν γλῶσσα φαίνεται καθαρὰ ἂν ἰδοῦμε τὴν τελευταία στὴν προοπτικὴ τῆς παραστατικῆς λειτουργίας τῆς γλώσσας, ὡς συστήματος σημείων μὲ τὰ ὅποια κάτι δηλώνεται. Ἡ γλῶσσα εἶναι δηλωτικὴ τοῦ πράγματος. Καὶ στὸν ὀρίζοντα τοῦ σημείου ποὺ δηλώνει κάτι, ἡ ἐνδειξη εἶναι ἡ πιὸ ἄμεση καὶ ἡ πρώτη λειτουργία τῆς γλώσσας³³.

Γύρω ἀπὸ τὴν μαγεία καὶ τὴν γοητεία σὲ σχέση μὲ τὸν ποιητικὸ λόγο πρὶν ἀπὸ τὰ χρόνια τοῦ Γοργία, Πβ. τὶς ἀναλύσεις τῆς J. de ROMILLY Gorgias et le pouvoir de la poésie, *The Journal of Hellenic Studies*, XCIII 1973, σσ. 155-162.

30. Ἡ μαγεία τοῦ τραγουδιοῦ, τῆς ἐπωδῆς, εἶναι γνωστὸ πλατωνικὸ θέμα τὸ ὁποῖο ἐπανέρχεται στοὺς διαλόγους, ὅπως στὸν *Χαρμίδη* (176 a κ. ἐξ.), στὸν *Θεαίτητο* (157 c) ἡ ἀκόμη πιὸ παραστατικὰ στὸν *Εὐθύδημο*, ὅπου ἡ ἐπωδὴ μαγεύει στὴν κυριολεξία τὸν ἄνθρωπο: ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπωδῶν... καὶ τῶν ἄλλων θηρίων τε καὶ νόσων κήλησίς ἐστιν, ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστικῶν καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησίς τε καὶ παραμυθία τυγχάνει οὕσα. (290 a 1-3).

Ἡ ἐπωδὴ, ὡστόσο, διατηρεῖ καὶ στὸν Πλάτωνα θεραπευτικὴ ἀξία ἀφοῦ διώχνει ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τὸν φόβο τοῦ θανάτου (*Φαίδων*, 114 d: ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὕσα... Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ) ἡ ἀκόμη καὶ παιδαγωγικὸ χαρακτῆρα ὅπως φαίνεται καθαρὰ στοὺς *Νόμους*.

31. Ἡ ὄντολογικὴ ἐρμηνεία ἐγγράφεται στὸ πλαίσιο τῶν διαλέξεων τοῦ Heidegger γιὰ τὴν ποίηση καὶ τὸν ποιητικὸ λόγο, οἱ ὁποῖες, ὅλες μαζί, συγκεντρώθηκαν στὸν τόμο *Unterwegs zur Sprache*, M. HEIDEGGER, Gesamtausgabe - GA-Bd. 12, 1985. Εἶναι μὲ τὶς ἀναλύσεις στὴν ποίηση τοῦ Hölderlin (*Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981 καὶ στοὺς μεγάλους ὕμνους *Germanien und der Rhein* (GA 39, 1989)), *Der Ister* (GA 53, 1984), *Andenken* (GA 52, 1982), κείμενα ποὺ ἀφήνουν νὰ φανεῖ ἡ οὐσία τοῦ λόγου ποὺ δὲν λέγει ἀλλὰ σημαίνει.

32. Ρητ., III 1404 a 28-29. Ὁ ὅρος λέξις δηλώνει, ὅπως εἶναι γνωστό, τὸ ὅλο ὕφος – τὴν «φρασεολογία», ὅπως ἀποδίδει ὁ Συκουτρῆς τὸν ὅρο – ποὺ χαρακτηρίζει τὸν ποιητὴ. Δηλώνει τὴν ἔκφραση τοῦ λόγου, αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε «στύλ». Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ. Ρητ., III 1404 b 1 κ. ἐξ. Πβ. καὶ *Ποιητ.*, 1456b 5 κ. ἐξ.

33. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἀρχαϊκὴ, αὐθεντικὴ σημασία τοῦ σημείου ὡς αὐτὸ



Ἄν ὅμως ὀδηγηθοῦμε πέρα ἀπὸ τὴν ἐνδεικτικὴ φύση τῆς γλώσσας, τότε συναντοῦμε στὸν δρόμο μας τὸν λόγο καὶ ὁ λόγος εἶναι συμβολικὸς μὲ τὴν ἀρχαία σημασία. Γιατὶ τὸ σύμβολο δὲν ἐρμηνεύεται στὰ συμφραζόμενα τοῦ συστήματος τῶν σημείων· παραπέμπει σὲ ἓναν τόπο πρωταρχικότερο τοῦ συστήματος. Καὶ στὸν τόπο ὁ λόγος φανερώνει, ἀφήνει δηλαδή νὰ φανεῖ μία βαθύτερη σύμβαση τοῦ λόγου καὶ τοῦ πράγματος. Αὐτὸς ὁ τόπος εἶναι ὁ ποιητικὸς, εἶναι ἡ ποίηση ἡ ὁποία ἐπιτρέπει στὴν ποιητικὴ λέξη νὰ φανερώσει τὸ πρᾶγμα στὴν ἀλήθεια του. Καὶ ἀλήθεια εἶναι ἐδῶ τὸ ξέφωτο ὅπου κάθε πρᾶγμα ἀφήνεται νὰ δειχθεῖ στὸ ἄλλο, χωρὶς τὴν διαμεσολάβηση ἑνὸς συστήματος σημείων.

Ἡ ἀλήθεια ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη ὅτι τόπος τῆς, ὅπως καὶ τοῦ ψεύδους, εἶναι ἡ λογικὴ καὶ ὅτι βρίσκειται στὴν σύνδεση τῶν προτάσεων. Γιὰ τὸν Γοργία, συγγραφέα τοῦ *Ἐγκωμίου*, ὁ λόγος ἀνοίγεται σὲ αὐτὸ ποὺ τὸν φανερώνει ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι. Ὅταν διαβάζουμε πόθος φιλοπενθῆς πέρα ἀπὸ τὴν ἡχητικὴ εἰκόνα αἰσθανόμαστε νὰ ὑπερβαίνουν οἱ λέξεις καὶ τὴν παραστατικὴ λειτουργία τῆς γλώσσας. Καὶ ἡ γλῶσσα βέβαια ὑπάρχει, καὶ ἡ ψυχολογικὴ διάσταση. Οἱ λέξεις ὅμως τοῦ Γοργία (*Worte* καὶ ὄχι *Wörter*) ὑπερβαίνουν τὴν συσχέτιση μὲ ἐξωτερικεύσεις, ὅπως εἶναι τὰ συναισθήματα. Εἶναι ἀπλῶς. Αὐτὸ ὅμως τὸ εἶναι δὲν ὑπάρχει πουθενὰ ὡς πρᾶγμα, ὅταν τὸ ἀναζητοῦμε σὲ ἓνα πρᾶγμα. Στὸ *Εἶναι* – θὰ ἔλεγα – δὲν ἀρμόζει ἓνα εἶναι. Ἀκούγεται σκοτεινὴ ἡ πρόταση, δὲν εἶναι ὅμως. Ἄν τὸ «εἶναι» εἶναι ἡ ἐκκάλυψη τοῦ τόπου τῆς ἀλήθειας – σὲ ἓνα πρωταρχικὸ ἐπίπεδο – τότε ἡ σκοτεινὴ πρόταση ὑποβάλλει τὴν σκέψη ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ἐξηγήσουμε τὸ *Εἶναι* μὲ ἑννοίες, ὅτι δὲν μπορούμε νὰ

ποὺ δείχνεται, ποὺ φανερώνεται, – στὴν σημασία τὴν ὁποία τοῦ ἀποδίδουν οἱ στωικοὶ ὡς δηλωτικὸ τοῦ πράγματος ποὺ παραπέμπει στὸν παραστατικὸ χαρακτήρα τοῦ σημείου, ἐπιτρέπει στὸν Heidegger νὰ παραμείνει στὸν τόπο τοῦ φανερώματος καὶ νὰ ἐμβαθύνει σὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὀνομάζει οὐσία τοῦ λόγου (*das Wesen der Sprache*). Ἡ λέξη *Wesen* ὑποβάλλει τὸ ξετύλιγμα, τὴν ἐκδίπλωση τοῦ λόγου καὶ ὄχι πιά τὴν εἰκόνα ἑνὸς ὄντικου ὄντος ποὺ θὰ ἦταν ἡ γλῶσσα. Ἐδῶ χρειάζεται νὰ παρατηρήσουμε ὅτι «ἡ λέξη» (*das Wort*) στὸν Heidegger εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζουμε ὡς λόγο. Αποφεύγοντας ὅμως τὸν ὄρο *logos*, ποὺ ἔχει καὶ τὴν σημασία τῆς *ratio* – ἀναφέρεται στὸν λόγο μὲ τὴν γερμανικὴ λέξη *Sprache*. Ἔτσι ὁ γερμανικὸς τίτλος *Das Wesen der Sprache*, μεταφράζεται στὴν ἐλληνικὴ: «Ἡ οὐσία τοῦ λόγου».

τὸ ὀρίσουμε. Ὁ λόγος τοῦ Γοργία κατανοεῖται, δὲν ἐξηγεῖται, καὶ κατανοεῖται, γιατί ἐμεῖς οἱ ἴδιοι κατοικοῦμε στὸν λόγο, εἴμαστε ὁ λόγος.

Πέρα ἀπὸ τὴν συγκινησιακὴ διάσταση ὁ λόγος φανερώνεται ὡς τόπος τοῦ εἶναι.

Ἡ αἰσθητικὴ θεώρηση τοῦ λόγου στὸν Γοργία μετατοπίζεται τώρα στὴν θεώρηση τοῦ ἴδιου τοῦ λόγου τοῦ Γοργία. Ἄς θυμηθοῦμε τὴν ἀριστοτελικὴν διάκριση πρὸς τὰ πράγματα – πρὸς τοὺς ἀκροατάς³⁴. Τὴν δύναμη τοῦ λόγου πρὸς τοὺς ἀκροατάς – καὶ ὁ Γοργίας ὁμιλεῖ γιὰ τοὺς ἀκούοντας – τὴν φωτίζει ἡ ψυχολογικὴ καὶ αἰσθητικὴ ἐρμηνεία. Ὁ λόγος εἶναι ὅμως καὶ πρὸς τὰ πράγματα. Τί ἐννοοῦμε; Ὅχι τὴν συσχέτιση τοῦ λόγου μὲ τὸ πρᾶγμα, συσχέτιση τὴν ὁποία ἀπορρίπτει ἡ θεωρία τῆς αὐτονομίας τοῦ λόγου, ἀλλὰ τὴν ὄντολογικὴ ὑπόσταση τοῦ ἴδιου τοῦ λόγου. Τὰ πράγματα εἶναι τώρα ἐδῶ οἱ λέξεις.

Πρέπει πράγματι νὰ προσέξουμε. Ἡ ψυχολογία τοῦ λόγου ὅπως περιγράφεται, ἀνήκει στὴν νατουραλιστικὴ θεώρηση, ὅπου ὁ ἄνθρωπος νοεῖται μὲ αἰσθήσεις καὶ ἐσωτερικὴ ἀντίληψη. Στὸ βαθύτερο ὅμως ἐπίπεδο μιᾶς φαινομενολογικῆς ἐρμηνευτικῆς, μιᾶς θεωρήσεως ποὺ κινεῖται στὸν τόπο τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ εἶναι, ὁ λόγος δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα ἀπλῆς ἀνθρώπινης ἱκανότητος³⁵. Ἡ ἐκτύλιξη – ἡ ἐκδίπλωση – τῆς γλώσσας, γράφει ὁ Heidegger, ἀνή-

34. Ὅπως σημειώνει ὁ Th. G. ROSENMEYER ἐνθ' ἄν., σ. 236 σημ. 39, ὁ Θεόφραστος ἦταν ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος διατύπωσε τὴν διάκριση (πρὸς τοὺς ἀκροατάς – πρὸς τὰ πράγματα τὴν ὁποία ὑπαινίσσεται ὁ Ἀριστοτέλης (Ρητ. I, II, 3). Παρατηρεῖ ἀκόμη ὅτι στὴν ἐποχὴ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ βάρος τὸ ἔδιδαν στὸ δεῦτερο σημεῖο: προεῖχε ἡ δημιουργία συγκινησιακῶν καταστάσεων στοὺς ἀκροατές. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ λόγος, ὡς ἐντεχνος λόγος, ἦταν τὸ κύριο μέλημα τῶν ποιητῶν στὸν 5ο καὶ 4ο αἰ. (ἴδιο ἔργο, σ. 235 σημ. 34).

35. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ποιητικὸν λόγο (dichtendes Wort) καὶ στίς λέξεις ποὺ ἀκούγονται (lautende Wörter) εἶναι στὸ κέντρο τῆς ἐρμηνείας τοῦ λόγου στὸν Heidegger. Διαβάζουμε: ἡ γλῶσσα εἶναι ἡ ἱκανότητα νὰ ἔρχεται αὐτὴ στὸν λόγο (Wort). Οἱ σχηματισμοὶ ποὺ ἀπαντοῦν στὸ ὁμιλεῖν ὀνομάζονται λέξεις (Wörter), εἶναι ἡ γλῶσσα. Οἱ λέξεις ὅμως εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τοὺς λόγους (Worte). Οἱ ρήσεις τοῦ στοχαστῆ Ἡράκλειτου ἀποτελοῦνται ἀπὸ λέξεις, δὲν λέμε ὅμως οἱ λέξεις τοῦ Ἡράκλειτου, ἀλλὰ οἱ λόγοι. Οἱ λέξεις ἀπαντοῦν ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει γλῶσσα. Ἀλλὰ ἡ γλῶσσα ὑπάρχει μόνο ἐκεῖ ὅπου λόγος εἶναι. Ὁ λόγος εἶναι ἡ προέλευση τῆς γλώσσας («Hölderlins Hymne «'Andenken'», Gesamtausgabe -GA- τ. 52, Klostermann, 1982, σ. 33).



κει στην ουσία της ἐγγύτητας, ἡ ὁποία φέρει μαζί τις περιοχές τοῦ κόσμου. Ἐνα *Εἶναι* δίδεται ἐκεῖ πού ἡ λέξη ξεπηδά, ἥ, γιὰ νὰ θυμίσουμε τὸν στίχο τοῦ George Stefan: *κανένα πράγμα δὲν εἶναι ἐκεῖ ὅπου δὲν εἶναι λόγος*. Μία - μία οἱ λέξεις στὸν Γοργία φωτίζουν τὴν δύναμη ἐνὸς λόγου ὁ ὁποῖος χωρὶς βία φέρνει τὸν ἄνθρωπο στὸ ἄνοιγμα ἐκεῖνο ὅπου κάτι «εἶναι». Καὶ τὸ ἄνοιγμα –das Offene τοῦ Heidegger– εἶναι τόπος πάνω καὶ ἐκεῖθεν τοῦ λέγειν τῆς ποιήσεως καὶ τοῦ ποιητῆ. Πιὸ πολὺ, ἴσως, ἀπὸ κάθε ἄλλη ἐρμηνεία τὸ ξετύλιγμα τοῦ λόγου, ὅπως μᾶς τὸ προσφέρει ὁ Heidegger φωτίζει πιστεύω, τὸ θαυμαστὸ παιχνίδι τῶν λέξεων στὸν Γοργία. Γιατὶ ὁ Heidegger εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος, κινούμενος σὲ ἓναν χῶρο ὅπου ἡ γλῶσσα εἶναι κάτι οὐσιαστικότερο ἀπὸ ὄργανο ἐπιστήμης καὶ τεχνολογίας, βλέπει στὴν παρουσία τῆς λέξης τὴν παρουσία τοῦ αἰνιγματικοῦ *Εἶναι*. Καὶ τὸ *Εἶναι* δὲν εἶναι πράγμα³⁶. Καὶ ἐδῶ ἔρχεται στὸ προσκήνιο ἡ φιλοσοφικὴ πρόταση τοῦ Γοργία στὸ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*: ὁ λόγος δὲν εἶναι παραστατικός, εἶναι μηνυτικός.

Οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται (ΣΕΞΤΟΥ, Μ, VII, 85).

Ἔτσι ὁδηγήθηκα μέσα ἀπὸ τὸν Γοργία στὸν Heidegger³⁷.

36. Ἡ ποιητικὴ ἐμπειρία μὲ τὸν λόγο (das Wort) γνέφει (winkt). Ὁ λόγος δὲν δίδει οὔτε τὸ πράγμα οὔτε τὸ ὄν. Ἀντίθετα, μαθαίνουμε γιὰ τὰ πράγματα ὅταν, γι' αὐτά, ὁ λόγος *εἶναι* στὴν διάθεσή μας. (*Unterwegs zur Sprache*, 4. GA 12, σσ. 181-182). Τὶ σημαίνει ὅμως αὐτὸ τὸ *εἶναι*; Ὁ Heidegger ξαναβρίσκει μέσα ἀπὸ τὸν λόγο τὸ ἐρώτημα τῆς θεμελιώδους ὄντολογίας. Πβ. τὴν ὁμιλία του στὸ Burgtheater τῆς Βιέννης (11 Μαΐου 1958), κείμενο τὸ ὁποῖο δημοσιεύθηκε στὸ *Unterwegs zur Sprache* μὲ τὸν τίτλο Das Wort. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀνάλυση καὶ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ποιήματος τοῦ Stefan George, «Das Wort» τὸ ὁποῖο πρωτοδημοσιεύθηκε τὸ 1919 στὸ *Blätter für die Kunst* (ἀναδημ. τὸ 1928 στὴν συλλογὴ *Das Neue Reich*). Ὁ τελευταῖος στίχος: Kein Ding sei wo das Wort gebracht (κανένα πράγμα δὲν εἶναι ὅπου δὲν εἶναι λόγος) ἐπιτρέπει τὴν σύνδεση τοῦ λόγου μὲ τὸν πρωταρχικὸ τόπο τοῦ *Εἶναι*: στὸν λόγο ὑπάρχει τὸ *Εἶναι* (Es, das Wort, gibt das Sein). Παραπέμπω στὴν πρόσφατη δημοσίευση τοῦ Ch. DUBOIS, *Heidegger, Introduction à une lecture*, Paris, éd. du Seuil, 2000, καὶ εἰδικότερα στὶς σσ. 216-276, ὅπου παρουσιάζεται συνοπτικὰ τὸ ὅλο πρόβλημα τῆς γλώσσας καὶ τοῦ λόγου στὸν Heidegger.

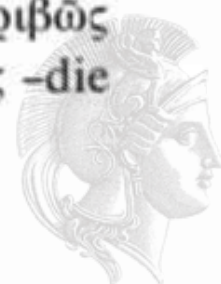
37. Ἡ συνάντηση τοῦ Heidegger μὲ τὴν ποίηση τοῦ Hölderlin δὲν εἶναι ἀπλὸς σταθμός· εἶναι ἀφετηρία ἀπὸ ὅπου ἤδη μὲ τις πανεπιστημιακὲς διαλέξεις οἱ ὁποῖες ἀρχίζουν τὸ 1934, ὁ στοχασμὸς τοῦ Heidegger εἶναι καθοδὸν πρὸς τὴν γλῶσσα. Καὶ αὐτὸ τὸ ὁδοιπορικὸ θὰ εἶναι πιά ἡ ἴδια ἡ ἐκτύλιξη τοῦ λόγου ὁ ὁποῖος ἀφήνει νὰ φανεῖ ὁ ποιητικὸς λόγος ὡς τόπος ἐλεύσεως τοῦ *Εἶναι*, ὡς τό-

Θὰ ἀναρωτηθοῦν πολλοὶ πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ συνδέω τὴν θεμελιώδη ὄντολογία τοῦ Heidegger μὲ ἓναν ρητορικὸ λόγο ὁ ὁποῖος εἶναι κατεξοχὴν λόγος ἐπικοινωνίας, ἀφοῦ γνωρίζουμε ὅτι ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος ἀντιμετωπίζει τὴν γλῶσσα ὡς μέσο ἐπικοινωνίας σὲ δευτερογενὲς ἐπίπεδο. Οἱ προτάσεις τοῦ Γοργία εἶναι, γιὰ ἐμᾶς, φιλοσοφικὲς προτάσεις οἱ ὁποῖες ὑπερβαίνουν ἓναν λόγο ρητορικῶν σχημάτων. Ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ ὁ Γοργίας συλλαμβάνει ὅτι ὁ λόγος δὲν λέγει τὸ πρᾶγμα, ὅτι δὲν συνδέεται δηλαδὴ μὲ τὸ ὄντικὸ ὃν ἀλλὰ ἀφήνεται νὰ εἶναι ὡς λόγος, δημιουργώντας ἀκριβῶς τὸ ἄνοιγμα σὲ ἓναν κόσμο, ἀπὸ ἐκείνη τὴν στιγμή μπορεῖ νὰ τεθεῖ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία αὐτοῦ τοῦ λόγου, καὶ αὐτὸ θέτουμε. Δὲν πρόκειται, συνεπῶς, γιὰ αὐθαίρετη ἐρμηνεία ἀλλὰ γιὰ τὴν δυνατότητα τὴν ὁποία προσφέρει ὁ λόγος τοῦ Γοργία νὰ σκύψουμε σὲ αὐτὸν ἔχοντας ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν σκέψη μας ὅ,τι μὲ ἄνεση, ἀλλὰ ἀβασάνιστα ὀνομάζουμε ἱστορικὲς πληροφορίες.

Ἡ «ὄντολογικὴ» ἐρμηνεία ἀνατρέπει τὴν σειρά. Γιατί, τώρα, αὐτὸ ποὺ ἐλευθερώνεται εἶναι ὁ λόγος, ὁ ὁποῖος ἀπελευθερώνεται ἀκριβῶς ἀπὸ κάθε ψυχολογικὴ ἢ καὶ φυσιολογικὴ ἐξήγηση, τὴν ὁποία προσφέρει ἡ αἰσθητικὴ ἐρμηνεία.

Πράγματι. Στὴν αἰσθητικὴ ἐρμηνεία ἡ αὐτονομία τοῦ λόγου τὸν καθιστᾷ ἐλεύθερο ἀπὸ κάθε «ὄντολογικὴ» διάσταση καὶ ἀφήνεται ὁ λόγος στὸν ὀρίζοντα τῶν ψυχολογικῶν συγκινήσεων. Μὲ τὴν ὄντολογικὴ ἐρμηνεία, στὸ πλαίσιο ὅμως τῆς ἐρμηνευτικῆς φαινομενολογίας, ἡ λέξη ἐπιτρέπει ἀκριβῶς νὰ σπάσει τὸ πλαίσιο τῆς αἰτιοκρατικῆς ἐξηγήσεως. Ἡ ἀπελευθέρωση εἶναι τώρα πιά ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὸν παραστατικὸ λόγο. Κινούμεθα σὲ ἓνα ἐπίπεδο ὅπου ὅ,τι παρουσιάσθηκε ὡς αὐτονομία δὲν εἶναι παρὰ ἐγκλωβισμὸς στὸ ὄντικὸ πλαίσιο τῶν ψυχολογικῶν ἀντιδράσεων τὶς ὁποῖες προκαλεῖ ὁ ποιητικὸς λόγος. Ξεφεύγουμε ἀπὸ μία συναισθηματικὴ κατάσταση, τὴν *Stimmung*, καὶ βρισκόμαστε πιά στὸν τόπο τῆς *Grundstimmung*. Εἶναι ἡ ἔλευση τοῦ ἀνθρώπου ὡς *Dasein* στὸ πρωταρχικὸ ἄνοιγμα στὸν κόσμο. Εἶναι ἡ ἐγκατάλει-

πος τῆς ἀλήθειας. Ἄν ὅμως ἡ ποίηση, ὡς δημιουργία, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι χωρὶς τὸν δημιουργό, τὸ ἴδιο τὸ δημιούργημα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι χωρὶς τοὺς φύλακες, αὐτοὺς δηλαδὴ οἱ ὁποῖοι τὸ φυλάγουν (*die Bewahrenden*). Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς κάνει ἡ σκέψη τοῦ *Εἶναι*, ὅταν φυλάγει τὸν λόγο. Γίνεται ἔτσι ὁ λόγος –*die Sprache*– ἡ κατοικία τοῦ *Εἶναι*.



ψη, ή *Gelassenheit*, ή όποία δέν δηλώνει ψυχολογική έγκατάλειψη άλλα τόν βαθύτερο, τόν πιό αὐθεντικό «τρόπο – εἶναι» τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀφήνεται νὰ εἶναι. Καὶ ό τρόπος αὐτός εἶναι νὰ βρῖσκεται ό ἄνθρωπος στό ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Ἔτσι γίνεται ό λόγος, μέ τήν αὐθεντική σημασία τοῦ ποιητικοῦ λόγου, ό τόπος ὅπου ό ἄνθρωπος κατοικεῖ πιό κοντά σέ αὐτό ποὺ ό ἴδιος εἶναι.

Ἄς συνοψίσουμε τίς σκέψεις μας. Ό λόγος συσκοτίζει τήν ἐγγύτητα στό *Εἶναι*, γιατί τήν ἀποκρύπτει ἀκριβῶς μέσα ἀπό τὸ ὄντικό ὄν ποὺ εἶναι ή γλῶσσα. Εἶναι βαθύτερη συγκάλυψη μιᾶς ἀπουσίας ή όποία στό *Ἐγκώμιο* ἀναγγέλλεται μέσα ἀπό τὸν ἀπατηλὸ λόγο, τὸν ποιητικό ή τὸν ρητορικό. Ό ποιητικός λόγος τοῦ Γοργία εἶναι λόγος ἀπατηλὸς ποὺ δέν λειτουργεῖ, ὅμως, ὡς ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ πραγματικό, άλλα ὡς συγκάλυψη μιᾶς ἀπουσίας. Τὸ ὄν τῆς ἀπάτης εἶναι ἓνα μὴ ὄν. Μὲ άλλα λόγια ἀνήκει στὴν οὐσία τῆς ἀπάτης νὰ βρῖσκεται στὸν τόπο ἑνὸς μὴ ὄντος τὸ όποῖο φωτίζεται ὡς μὴ ὄν καὶ τὸ όποῖο μέσα ἀπὸ τὸ φῶτισμα γίνεται αὐτό ποὺ δέν εἶναι. Ἔτσι ή λέξη ἐκκαλύπτει μία παρουσία ὡς ἀπουσία. Ἡ ἀπουσία ὅμως δέν εἶναι ἓνα μηδέν, εἶναι αὐτό ποὺ κάνει τήν ἀπάτη νὰ εἶναι ὡς ἀπάτη. Εἶναι ὅμως καὶ κάτι ἄλλο. Εἶναι ή παρουσία ἑνὸς ποιητικοῦ λέγειν, ποὺ ἐκκαλύπτει τήν ἀλήθεια ὄχι πιά ὡς συμφωνία μέ τὰ πράγματα άλλα ὡς ἄνοιγμα σ' αὐτό ποὺ φανερώνεται. Ἡ «λέξη» στὸν Γοργία ἔχει ὅλο τὸ φορτίο ἑνὸς ποιητικοῦ λόγου. Δέν εἶναι μικρὸς ό ἔπαινος τοῦ Ἀριστοτέλη.

Μήπως ὅμως παρασυρθήκαμε μακριὰ ἀπὸ τὸν Γοργία; Μήπως τὸ *Ἐλένης Ἐγκώμιον* δέν προσφέρει τήν δυνατότητα μιᾶς ὄντολογικῆς ἐρμηνείας τοῦ λόγου; Μήπως ἀποδίδουμε στὸν Γοργία ὅ,τι δέν τοῦ ἀνήκει; Ἄν ή ἀνάλυση ἑνὸς κειμένου ἀνάγεται σὲ περιγραφή τοῦ λόγου, περιγραφή ή όποία συχνὰ ὀδηγεῖ σὲ παράφραση ἀσφαλῶς ἔχουμε κάνει ἓναν μακρὸν δρόμο. Ὅταν ὅμως ἓνα κείμενο ὑποβάλλει μέσα ἀπὸ τὸν λόγο σκέψεις ποὺ μᾶς γυρίζουν στὴν οὐσία αὐτοῦ τοῦ λόγου, ὅταν ἀνοίγεται ἓνας κόσμος νοημάτων τὰ όποῖα ὑπερβαίνουν τὸ στενὸ πλαίσιο μιᾶς ψυχολογικῆς ἐρμηνείας, πάντοτε πιὸ προσιτῆς, τότε πιστεύω ὅτι εἶναι στὴν οὐσία τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ νὰ ἀφήνεται νὰ ἐκτυλίσσεται σὲ ἓναν τόπο λιγότερο ἀσφαλῆ, πιὸ ἐπικίνδυνο, ἴσως, άλλα πολὺ πιὸ ἐλκυστικό γιὰ τὸν στοχασμό. Ἡ ἀγχιβασίη παραμένει πάντα νοσταλγία γιὰ ἓνα ἐγγὺς ποὺ εἶναι συγχρόνως καὶ τὸ πιὸ ἀπόμακρο. Τὸ ἐρώτημα γιὰ ἓναν λόγο ό όποῖος δέν λέγει,

ἀλλὰ σημαίνει παραμένει τὸ πιδ αἰνιγματικὸ ἐρώτημα. Τὸ αἰνιγμα εἶναι ἡ ἴδια ἡ σημασία τοῦ *σημαίνειν*.

Εἶναι καιρὸς, πιστεύω, νὰ ἀνατρέψουμε τὴν εἰκόνα ἐνὸς Γοργία ὁ ὁποῖος δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ ὅσα λέγει, ὅταν ἐφαρμόζει στὸν λόγο του ἑξοχὴ ρητορικὴ δεξιότητι. Εἶναι φιλοσοφικὸς ὁ λόγος τοῦ Γοργία, ὅταν φωτίζει τὴν οὐσία τοῦ ἀπατηλοῦ ἐξουσιαστικοῦ λόγου, ὅπου ἡ ποιητικὴ καὶ ἡ ρητορικὴ προσφέρονται ὡς δυνατότητα προσεγγίσεως στὸν τόπο ἐκεῖνο ὅπου ὁ ἄνθρωπος κατοικεῖ ποιητικά.



ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ. ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ*

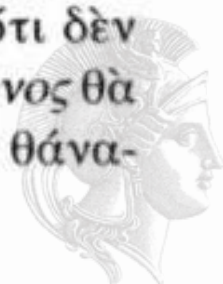
Ἡ Ἀπολογία Σωκράτους¹ εἶναι πολυδιαβασμένο καὶ πολυ-

* Δημοσιεύθηκε μὲ τὸν τίτλο «The Apology of Socrates and the Defense of Palamedes. An interpretative Approach», στὸ *Socrates, 2400 years since his death*, International Symposium Proceedings, ἐκδ. V. Karasmanis, European Cultural Centre of Delphi, Athens, 2004, σσ. 203-210. Πβ. καὶ τῆς ἸΔΙΑΣ Λόγος καὶ δόξα: «Ἡ περίπτωση τοῦ Παλαμήδη» καὶ «Παλαμήδης καὶ Σωκράτης» εἰς *Γοργίας*, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 1999, σσ. 219-242 καὶ σσ. 243-260 ἀντιστοίχως.

1. Δὲν θὰ θίξουμε ἐδῶ τὸ πρόβλημα ἂν ἡ Ἀπολογία ἀπεικονίζει τὴν πραγματικὴ ἀπολογία τοῦ Σωκράτη. Ὁ Schleiermacher, ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος μετέφρασε τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους στὰ γερμανικὰ (*Platons Werke*, Berlin, 1817-28) πιστεύει ὅτι ὁ Σωκράτης πράγματι ἀπολογήθηκε ὅπως τὸ μεταφέρει ὁ Πλάτων (*Platons Werke*, Α' μέρος, τ. 2, Βερολίνο, 1818, σ. 185). Τίποτε δὲν εἶναι πιθανότερο, γράφει, ἀπὸ τὸ νὰ δεχθοῦμε ὅτι στὸν λόγο τοῦ Πλάτωνος ἔχουμε τὴν ἀναπαραγωγὴ τῆς πραγματικῆς υπερασπίσεως τοῦ Σωκράτη, ὅσο πιὸ πιστὰ τὴν παρουσιάζει ἡ ἀσκημένη μνήμη τοῦ Πλάτωνος καὶ ἔχοντας ὑπόψη τὴν ἀναπόφευκτη διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ γραπτὸ λόγος καὶ τὴν ὁμιλούμενη γλῶσσα.

Τὸ ἀναφέρουμε ἀπλῶς ἀπὸ ἱστορικὸ ἐνδιαφέρον, γιὰ τὸ στὰ χρόνια ποὺ γίνονται στὴν Γερμανία θαυμάσιες προσπάθειες μεταφράσεως καὶ ἐκδόσεως τῶν *Διαλόγων*, δηλαδὴ στὸ 1ο μισὸ τοῦ 19ου αἰ., ὑπῆρξαν φιλόλογοι σπουδαῖοι, ὅπως π.χ. ὁ Ast, ὁ ὁποῖος ἀμφισβήτησε ὅτι συγγραφεὺς τῆς Ἀπολογίας ἦταν ὁ Πλάτων καὶ ποὺ φανερὰ ἔδειξε προτίμηση στὴν Ἀπολογία τοῦ Ξενοφῶντος. (*Platons Leben und Schriften*, σ. 474, κατὰ παράθεση KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie*, constamment rapporté à Socrate, στὸ *Œuvres complètes*, τ. 2, γαλλ. μετ. P.-H. Tisseau καὶ E.-M. Jacquet-Tisseau, éd. de l'Orante, 1975, σσ. 76-77). Πρόκειται γιὰ τὴν διδακτορικὴ διατριβὴ τὴν ὁποία ὁ Kierkegaard ὑποστήριξε στὶς 19 Σεπτεμβρίου 1841 καὶ ἡ ὁποία παρουσιάζει μεγάλο φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ ὅλο πορτραῖτο τοῦ Σωκράτη σύμφωνα μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Δανοῦ φιλοσόφου.

Στὴν κριτικὴ τοῦ ὁ Ast ἐπιτίθεται στὸ πορτραῖτο τοῦ Σωκράτη ὅπως ἀπεικονίζεται στὸ κείμενο: νὰ μὴν ἔχει καμία πνευματικὴ εὐαισθησία καὶ νὰ μετρᾷ τὶς ψήφους, μετὰ τὴν καταδίκη του, ὑπολογίζοντας ὅτι, ἂν δὲν ἦταν ὁ Ἄνυτος καὶ ὁ Λύκων, ὁ Μέλητος θὰ ἔχανε τὴν δίκη καὶ θὰ πλήρωνε πρόστιμο χιλίων δραχμῶν. Ὁ Σωκράτης ἐμφανίζεται τελείως ἀδιάφορος καὶ κομπάζει ὅτι δὲν φοβᾶται τὸν θάνατο. Ἐρωτᾷ ὁ Ast: Ὁ Πλάτων, ὁ συγγραφεὺς τοῦ *Φαίδωνος* θὰ μπορούσε ποτὲ νὰ κάνει νὰ ὁμιλεῖ ὁ Σωκράτης μὲ τέτοιο τρόπο γιὰ τὸν θάνα-



συζητημένο πλατωνικὸ κείμενο. Γιὰ τὴν Ἀπολογία τοῦ Παλαμήδη² - Ὑπὲρ Παλαμήδους Ἀπολογία - δὲν γίνεται συχνὰ λόγος. Λίγοι μελετητὲς ἔχουν ἐνδιαφερθεῖ γιὰ τὸ κείμενο τοῦ Γοργία. Ὅσοι τὸ ἔκαναν ἦταν κυρίως γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν τὴν θέση ὅτι ὑπάρχουν πολλὰ κοινὰ σημεῖα μεταξὺ τῶν δύο ἀπολογιῶν³ καὶ ὅτι πιθανὸν ὁ Πλάτων ἢ ἀκόμη ὁ Ξενοφῶν⁴ νὰ εἶχε τὴν ἀπολογία τοῦ Γοργία ὡς πρότυπο, ἢ τουλάχιστον, ὡς πηγὴ ἐμπνεύσεως γιὰ τὴν ὅλη μορφὴ καὶ τὴν δομὴ τοῦ λόγου.

Πιστεύω νὰ μπορέσω νὰ δείξω ὅτι ἡ Ἀπολογία τοῦ Παλα-

το καὶ νὰ τοῦ ἀποδίδει ἀδιαφορία τόσο χαμηλοῦ ἐπιπέδου, ἀπογυμνωμένη ἀπὸ κάθε πνευματικὴ εὐαισθησία καὶ σχεδὸν γελοία; Οὔτε ἡ εἰρωνεία οὔτε τὸ ὕφος φέρουν, στὴν Ἀπολογία, τὴν σφραγίδα τοῦ Πλάτωνος. Ὁ Kierkegaard, ὁ ὁποῖος παραθέτει τὰ σχόλια τοῦ Ast, θὰ ὑπερασπισθεῖ τὴν γνησιότητα τοῦ πλατωνικοῦ κειμένου. «Τὸ οὐσιῶδες γιὰ ἐμένα», γράφει, «εἶναι ὅτι βρίσκουμε στὴν Ἀπολογία ἓνα πιστὸ πορτραῖτο τοῦ πραγματικοῦ Σωκράτη. Ὁ Ast, γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ ὑψηλὸ καὶ ἡ συγκίνηση κυριαρχοῦν στὸν Φαίδωνα, δὲν μπορεῖ νὰ κάνει διαφορετικὰ ἀπὸ τὸ νὰ ἀγανακτήσει μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Σωκράτης συμπεριφέρεται ἐδῶ. Καὶ εἶναι καὶ αὐτὸς ἓνας λόγος, ἀνάμεσα σὲ πολλοὺς ἄλλους, γιὰ τὸν ὁποῖο ἀμφισβητεῖ τὴν γνησιότητα τῆς Ἀπολογίας». (Kierkegaard, ἴδιο ἔργο, σ. 77).

2. ΓΟΡΓΙΟΥ, Ὑπὲρ Παλαμήδους Ἀπολογία στὸ H. DIELS-W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, τ. II, 1966, σσ. 194-303. Ὁ Παλαμήδης, ἥρωας τοῦ Τρωικοῦ Πολέμου δὲν ἀναφέρεται οὔτε στὴν Ἰλιάδα οὔτε στὴν Ὀδύσσεια. Ἀνήκει στὸν κύκλο τῶν προομηρικῶν ἐπῶν, στὰ Κύπρια ἔπη. Θὰ θεωρήσω ἐδῶ γνωστὸ τὸ ὅλο κείμενο τοῦ Γοργία. Γιὰ μιὰ διεξοδικὴ παρουσίαση καὶ ἀνάλυση τῆς ἀπολογίας, πβ. Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ, *Γοργίας*, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 1999, καὶ εἰδικότερα σσ. 219 κ. ἑξ.

3. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρω ἀπὸ τοὺς μελετητὲς τὸν J. MOHR, *Die Entstehung der platonischen Apologie*, *Schriften der Deutschen Wissenschaftlichen. Gesellschaft in Reichenberg*, Heft 5, 1929, σσ. 19-34, ὁ ὁποῖος κάνει παραβολὴ τῶν δύο κειμένων καὶ τὸν A. H. CHROUST, *Socrates. Man and Myth*, London 1957, ὁ ὁποῖος ἀπλῶς ἀναφέρει τὴν ἐπίδραση τοῦ Γοργία (σσ. 216-218).

4. Γιὰ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Γοργίας ἐπηρέασε τὸν Ξενοφῶντα, πβ. J. MORR, «Des Gorgias Palamedes und Xenophons Apologie», *Hermes*, 1926, 61, σσ. 467-470. Πβ. καὶ W. NESTLE, *Xenophon und die Sophistik*, *Philologus* 94, 1939-1940, σσ. 31-50. Εἶναι ιδιαίτερα ἐνδιαφέρουσες σ' αὐτὸ τὸ θέμα οἱ παρατηρήσεις τοῦ Kierkegaard: Τὸ πορτραῖτο τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Ξενοφῶντα παρουσιάζει σημαντικὲς ἐλλείψεις, γράφει. Δὲν φαίνεται καθόλου νὰ μᾶς δίδεται ἡ κατάσταση τοῦ Σωκράτη, οὔτε ὅμως καὶ ἡ μέθοδος τῶν σωκρατικῶν ἀπαντήσεων. Εἶναι τόσο μεγάλῃ ἡ ἐπιθυμία τοῦ Ξενοφῶντος νὰ δείξει τὴν τεράστια ἀδικία τῆς καταδίκης ποὺ ὁ Σωκράτης ζωγραφίζεται σχεδὸν ἀπλοϊκά: μένει στὸ ὠφέλιμο καὶ κάθε ἔννοια τῆς ιδέας τοῦ εἶναι ξένη. Περιχαράκωνει τὸν χῶρο ὅπου κινεῖται καὶ ἓνας τοῖχος τὸν κρατεῖ μακριὰ ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν ιδεῶν. (Le concept d'ironie, σ. 22). Ἔτσι μὲ τὸν Σωκράτη τοῦ Ξενοφῶντος, ὅπως ἀναδύεται μέσα ἀπὸ τὰ

μήδη ἐπιτρέπει νὰ φωτίσουμε, μὲ διαφορετικὸ ὅμως ἀπὸ τὸν παραδεδομένο τρόπο, τὴν Ἀπολογία Σωκράτους. Ἡ ὅλη ἀνάπτυξη ποὺ θὰ ἀκολουθήσει βασίζεται σὲ δύο προτάσεις, ποὺ ἀκούγονται ἀπλᾶ καὶ ποὺ διατυπώνονται ὡς ἐξῆς: ὁ Σωκράτης λέγει στοὺς δικαστὲς τὴν ἀλήθεια. Ὁ Παλαμήδης θέλει νὰ πείσει τοὺς δικαστὲς γιὰ τὴν ἀλήθεια. Λόγος καὶ πειθῶ. Ἀνάμεσα στὰ δύο παίζεται τὸ παιχνίδι τῆς ἀλήθειας. Ὁ πρῶτος –χρονολογικὰ– ἀπολογούμενος εἶναι μυθικὸς ἥρωας, ὁ δεύτερος, ἱστορικὸ πρόσωπο. Ἄς θυμίσουμε ὅτι ὁ Γοργίας εἶχε ἔρθει γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἀθήνα τὸ 427 π.Χ., δηλαδὴ 28 χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν καταδίκη τοῦ Σωκράτη.

Τὸ σκηνικὸ τῆς δίκης τοῦ Παλαμήδη εἶναι μυθικό. Ὁ ὁμηρικὸς ἥρωας κατηγορεῖται ἀπὸ τὸν Ὀδυσσεῦ στὸν Ἀγαμέμνονα, ὅτι ἦρθε σὲ συνεννόηση μὲ τοὺς ἐχθρούς, τοὺς Τρῶες, γιὰ νὰ προδώσει τοὺς Ἀχαιοὺς. Ἡ κατηγορία εἶναι βαριά, εἶναι ὅμως ψευδής. Ὁ Ὀδυσσεὺς κινεῖται ἀπὸ ἐκδικητικὴ ἰσχύ, γιὰ τὸν Παλαμήδη εἶχε ξεσκεπάσει τὴν ἀπάτη τοῦ πρώτου⁵, ποὺ εἶχε προσποιηθεῖ τὸν τρελλὸ γιὰ νὰ μὴν πάρει μέρος στὸν τρωικὸ πόλεμο. Ἐνας ἀθῶος, σοφὸς ὅμως καὶ εὐεργέτης τῶν Ἑλλήνων, κατηγορεῖται γιὰ ἐσχάτη προδοσία. Ἡ ἀπόφαση εἶναι καταδικαστικὴ καὶ ὁ Παλαμήδης θανατώνεται μὲ λιθοβολισμό.

Ἡ δίκη τοῦ Σωκράτη εἶναι ἱστορικὸ γεγονὸς⁶. Ὁ Σωκράτης εἶναι καὶ ἐκεῖνος σοφός, ποὺ εὐεργετεῖ τοὺς ἀνθρώπους μὲ τὴ σοφία του. Κατηγορεῖται ἄδικα ὅτι δὲν πιστεύει στοὺς θεοὺς τῆς πολιτείας καὶ ὅτι διαφθείρει τοὺς νέους. Ἀναλαμβάνει ὁ ἴδιος τὴν ὑπεράσπισή του, καταδικάζεται καὶ θανατώνεται μὲ δηλητήριο.

Ἀπομνημονεύματα, ἔχουμε στὴν θέση τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ὠφέλιμο, τοῦ καλοῦ τὸ συμφέρον, τῆς ἀλήθειας τὴν παγιωμένη τάξη, τοῦ συμπαθητικοῦ τὸ ἐπικερδές... Καὶ πάνω ἀπὸ ὅλα τὴν σοφιστικὴ στὴν θέση τῆς εἰρωνείας ἢ ὁποῖα ἀπουσιάζει τελείως (σ. 24).

5. Τὴν ἱστορία τῆς προσποιητῆς τρέλλας τοῦ Ὀδυσσεῦ διηγεῖται ὁ Ἀπολλόδωρος στὴν Ἐπιτομή του (APOLLODORUS, Ἐπιτομή, III, 6-8, The Loeb Classical Library, 1956). Πβ. καὶ ἴδιο ἔργο VI 7-11 σχετικὰ μὲ τὴν ἐκδίκηση τοῦ Ναυπλίου, πατέρα τοῦ Παλαμήδη, γιὰ τὴν ἄδικη θανάτωση τοῦ γιοῦ του.

6. Ἡ δίκη τοῦ Σωκράτη εἶναι πολὺ μεγάλο θέμα γιὰ νὰ ἀντιμετωπισθεῖ ἐδῶ. Παραπέμπω σχετικὰ στὴν πρόσφατη ἔρευνα τοῦ L. BRISSON, Les accusations portées contre Socrate. Evanescence de la réalité et puissance du mythe, *Socrate et les Socratiques*, ἐκδ. G. Romeyer-Dherbey - J-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2001, σσ. 71-94. Ὑποδεικνύω ἐπίσης τὴν ἐργασία τῶν T. C. BRICKHOUSE καὶ N. D. SMITH, *Socrates on Trial*, Oxford, 1989, καὶ ΤΩΝ ΑΥΤΩΝ, *The Formal Charges against Socrates, Essays on the Philosophy of Socrates*, N.Y., 1992, σσ. 14-34.



Ἄς θυμίσουμε τὶς δύο σημαντικότερες, ἕως σήμερα, ἐρμηνεῖες γύρω ἀπὸ τὴν σχέση τῶν δύο Ἀπολογιῶν. Ἡ πρώτη βλέπει στὴν ἀπολογία τοῦ Σωκράτη τὴν ἐπίδραση τοῦ ρήτορος Γοργία καὶ συγκεκριμένα στὸ ἐπίπεδο τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν. Ἡ δεύτερη τὴν θεωρεῖ ἀντίθετη στὴν ἀπολογία τοῦ Παλαμήδη. Ἀπέναντι σὲ τὶς δύο αὐτὲς ἐρμηνεῖες θὰ δείξω ὅτι ὑπάρχει μιὰ τρίτη δυνατὴ ἐρμηνεία, ὅπου ὁ Γοργίας δὲν εἶναι ὁ πρόδρομος τοῦ Σωκράτη, οὔτε ὅμως ὁ Σωκράτης ὁ ἀντι-Παλαμήδης. Εἶναι καὶ οἱ δύο ὅψεις ἐνὸς ἴδιου νομίσματος καὶ δὲν ἀπομονώνεται ἡ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη.

Τὴν ἐπίδραση τοῦ Γοργία στὸν Πλάτωνα, ὅταν ἔγραφε τὴν Ἀπολογία τοῦ Σωκράτη, ὑποστηρίζει ὁ Guido Calogero⁷, ἐπίδραση ἡ ὁποία φαίνεται καθαρὰ τόσο στὴν υἱοθέτηση ἠθικῶν ἀρχῶν ὅσο καὶ στὴν βαρύτητα τοῦ πειστικοῦ λόγου, δηλαδὴ τῆς πειθοῦς. Συγκεκριμένα, ἡ σωκρατικὴ ἠθικὴ ὅτι κανεῖς δὲν σφάλλει θεληματικὰ (οὐδεὶς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει), εἶναι ὁ πυρήνας τῶν μεγάλων προϋποθέσεων τῆς ὑπερασπίσεως τοῦ Παλαμήδη στὴν Ἀπολογία του⁸. Ὁ Γοργίας εἶναι ὁ πρόδρομος τοῦ Σωκράτη⁹.

Ἡ πρώτη ἔκφραση τῆς σωκρατικῆς ἀρχῆς ἀπαντᾷ, γιὰ τὸν Calogero, στὸ δεύτερο μέρος τῆς Ἀπολογίας τοῦ Παλαμήδη ὅταν, συγκεκριμένα ὁ Παλαμήδης ἐρωτᾷ: ποιὸς θέλει νὰ διακινδυνεύσει τοὺς μεγίστους κινδύνους καὶ νὰ γίνῃ κάκιστος μὲ μεγίστη κακότητα (Παλ. Ἀπολ.=ΠΑ13); Ἡ ἰδέα εἶναι, φυσικά, ὅτι κανεῖς δὲν ἐπιλέγει μὲ ἐλεύθερη βούληση τὸ χειρότερο καὶ ὄχι τὸ καλύτερο. (ΠΑ14).

Γιὰ νὰ στηρίξῃ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὁ Calogero παραβάλλει καὶ ἄλλα χωρία, ὅπως ΠΑ26: εἰ μὲν οὖν εἰμὶ σοφός, οὐκ ἤμαρτον εἶδ' ἤμαρτον οὐ σοφὸς εἰμὶ καὶ Ἀπολ. Σωκρ. (=ΣΑ25 d): Ἀλλ' ἢ οὐ διαφθείρω, ἢ εἰ διαφθείρω ἄκων. Ἡ ἰδέα εἶναι φανερὰ ὅμοια ὅπως καὶ σὲ ἄλλες θέσεις, ὅταν καὶ οἱ δύο λέγουν ὅτι μιὰ καταδικαστικὴ ἀπόφαση θὰ βλάψῃ τὴν ὑστεροφημία τῶν δικαστῶν (ΠΑ36-ΣΑ30c), ἢ ὅταν ἐπιλέγουν τὴν στάση νὰ μὴν καταφύγουν σὲ παρακάλια καὶ ἱκεσίες ἀλλὰ στὴν πειστικότητα τῶν ἐπιχειρημάτων (ΠΑ33 - ΑΣ 34 c-35 d).

7. G. CALOGERO, Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat, *Journal of Hellenic Studies* τ. 77, 1957, σσ. 12-17.

8. G. CALOGERO, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 16.

9. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 12.



Τὴν ἐρμηνεία τοῦ Calogero ἀντέκρουσε ὁ J. Coulter¹⁰, ὁ ὁποῖος ὑποστήριξε, ἀντίθετα, ὅτι ἡ ἀπολογία τοῦ Σωκράτη εἶναι ἡ ἀπορριψη τῶν ἐπὶ μέρους προϋποθέσεων στὶς ὁποῖες στηρίζεται ἡ ἀπολογία τοῦ Παλαμήδη. Ἡ Ἀπολογία Σωκράτους εἶναι ὁ ἀντι-Παλαμήδης¹¹. Ὁ Coulter θὰ δείξει, κατ' ἀρχάς, φανερὲς ὁμοιότητες μὲ ἀρκετὰ χωρία. Πιστεύει ὥστόσο ὅτι ἡ ὅλη φιλοσοφικὴ θέση τοῦ Πλάτωνος ἀπέναντι στοὺς ρήτορες καὶ τοὺς σοφιστὲς δὲν ἐπιτρέπει προσεγγίσεις τὶς ὁποῖες ἐπιχειρεῖ ὁ Calogero. Ἐστω καὶ ἂν οἱ ὁμοιότητες εἶναι πραγματικὲς στὸ λεκτικὸ ἐπίπεδο, πρέπει νὰ τὶς δοῦμε στὸ πλαίσιο τοῦ φιλοσοφικοῦ νοήματος τοῦ ὅλου ἔργου, γιὰ νὰ ἐρμηνευθοῦν ὀρθά.

Ἄς ἐπισημάνουμε ἐνδεικτικὰ μερικὲς ὁμοιότητες. Ὡς πρὸς τὴν μορφή τοῦ δικανικοῦ λόγου, βλέπουμε ὅτι καὶ οἱ δύο κατηγορούμενοι δὲν ἀκολουθοῦν τὸ σχῆμα *προοίμιον, διήγησις, πίστις, ἐπίλογος*. Ἀμέσως μετὰ τὸ προοίμιον καὶ οἱ δύο ξεκινοῦν νὰ ἀναιρέσουν τὴν κατηγορία, ἢ διήγησις ἀπουσιάζει. Ὡς πρὸς τὴν πίστη ὁ Παλαμήδης δείχνει (α) ὅτι ἡ κατηγορία εἶναι ἀδιανόητη καὶ (β) ὅτι περιέχει στοιχεῖα ἀντιφατικὰ μεταξὺ τους. Μὲ τὸ ἴδιο τρόπο, ὁ Σωκράτης δείχνει (α) πῶς δημιουργήθηκαν οἱ προκαταλήψεις σὲ βάρος του καὶ (β) πῶς τὰ δύο μέρη τῆς κατηγορίας –ὅτι διαφθείρει τοὺς νέους καὶ ὅτι τοὺς διαφθείρει θεληματικὰ– περικλείουν, ἀπὸ λογικὴ ἄποψη, ἀντίφαση.

Κοινὸ σημεῖο ὁ ὑψηλὸς ἠθικὸς τόνος τῆς ἀπολογίας τῶν κατηγορουμένων, ὅταν καὶ οἱ δύο ἀπορρίπτουν τὴν καταφυγὴ σὲ δάκρυα καὶ ἰκεσίες, καὶ ἀκόμη ὅταν, καὶ οἱ δύο, ἔχουν τὴν ἴδια ἀντίληψη γιὰ τὸ αἶσθημα εὐθύνης τῶν δικαστῶν. Ἄλλο κοινὸ σημεῖο εἶναι ἡ χρῆση ρητορικῶν κοινῶν τόπων:

(α) Ὁ ἄνθρωπος ὁ ὁποῖος ἀντιφάσκει δὲν ἐμπνέει ἐμπιστοσύνη (ΠΑ25-26, ΣΑ24 c).

10. J. COULTER, The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric, *Harvard Studies in Classical Philology*, τ. 68, 1964, σσ. 69-303. Εἰδικότερα γιὰ τὴν κριτικὴ στὴν ἐρμηνεία τοῦ Calogero, πβ. σ. 300 σημ. 6. Ὁ Παλαμήδης, παρατηρεῖ ὁ Coulter, δὲν κατέχεται ἀπὸ τὴν ὑψηλὴ σωκρατικὴ ἀρχὴ (οὐδεὶς ἐκὼν κακός), ὅπως πιστεύει ὁ Calogero (CALOGERO, σ. 14). Δὲν ὑποστηρίζει ὅτι θεληματικὰ δὲν κάνει κανεὶς τὸ κακό, ἀλλὰ ὅτι δὲν κάνει κανεὶς κακό –δὲν προδίδει– ἂν δὲν ἔχει ὑψηλὸ ἀντάλλαγμα. Καὶ ἐπειδὴ τέτοια ἀνταλλάγματα δὲν τὰ χρειαζόταν ὁ Παλαμήδης – εἶχε φήμη, θέση, χρήματα– γι' αὐτὸ εἶναι ἀδιανόητη ἡ προδοσία. Εἶναι ρεαλιστικὴ θέση, ξένη πρὸς τὴν ὑψηλὴ ἠθικὴ σωκρατικὴ ἀρχή.

11. J. COULTER, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 270.

(β) Ἡ συνύπαρξη ἀσυμβίβαστων ιδιοτήτων εἶναι ἀδιανόητη (ΠΑ 25-26, ΣΑ 25 e).

Ὁ Παλαμήδης λέγει: μὲ θεωρεῖτε ταυτόχρονα σοφὸ καὶ προδότῃ. Ἡ σοφία ὅμως εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν μωρία (προδοσία). Ὅποια θέση καὶ ἂν ἀκολουθήσουμε, ἢ σοφὸς ἢ μωρός, ὁ λόγος τοῦ κατηγοροῦ, τοῦ Ὀδυσσέα, εἶναι ψευδής.

Νὰ ὁ συλλογισμὸς τοῦ Παλαμήδη: Εἶμαι σοφός, ἄρα δὲν εἶμαι μωρός, ἄρα δὲν εἶμαι προδότης, ἄρα ὁ λόγος σου, Ὀδυσσέα, εἶναι ψευδής. Καὶ ἀκολουθεῖ ὁ δεύτερος συλλογισμὸς: εἶμαι μωρός, ἄρα εἶμαι προδότης. Ἐσύ, ὅμως τότε, Ὀδυσσέα ποὺ λέγεις ὅτι εἶμαι σοφὸς λέγεις λόγο ψευδῆ: οὐκοῦν δι' ἀμφοτέρω ἂν εἴης ψευδής (ΠΑ25-26).

Στὴν ἀπολογία τοῦ Σωκράτη οἱ ἀσυμβίβαστες ιδιότητες εἶναι ἡ γνώση καὶ ἡ διαφθορά. Τὸ ἐναλλακτικὸ σχῆμα εἶναι τὸ ἴδιο: εἴτε ἐκὼν δὲν διέφθαιρα, εἴτε ἄκων διέφθαιρα. Καὶ νὰ ὁ συλλογισμὸς τοῦ Σωκράτη: Ἐὰν δὲν τοὺς διαφθείρω, ὁ Μέλητος λέγει λόγο ψευδῆ. Ἄν τοὺς διαφθείρω ἄκων, ἐνῶ ὁ Μέλητος λέγει ὅτι τοὺς διαφθείρω ἐκὼν, καὶ πάλι ὁ Μέλητος λέγει λόγο ψευδῆ:

ὥστε σύ γε κατ' ἀμφοτέρω ψεύδει (ΑΣ26 a)¹².

Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε στοὺς ὑπόλοιπους ρητορικοὺς τόπους (τῆς σοφίας, τῆς εὐργεσίας, τῆς πενίας), ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ κατηγορούμενοι γιὰ τὴν ὑπεράσπισή τους. Οἱ διαφορὲς ὥστόσο στὴν χρῆση τῶν ἰδίων τόπων δείχνουν ὅτι ἡ ἀναίρεση τῆς κατηγορίας στὴν Ἀπολογία τοῦ Σωκράτη εἶναι ἐνσυνείδητη κριτικὴ τῆς φιλοσοφικῆς θέσης στὴν ὁποία στηρίζονται οἱ ρητορικὲς τεχνικὲς τοῦ Γοργία. Καὶ ἡ φιλοσοφικὴ θέση δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν διάκριση: ἀλήθεια-δόξα¹³.

Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν Γοργία καὶ τὸν Πλάτωνα βρίσκεται, γιὰ τὸν J. Coulter, στὸν τρόπο ποὺ χρησιμοποιοῦνται οἱ δύο αὐτὲς ἐννοιες στὸν δικανικὸ λόγο. Ὁ Παλαμήδης ἐπικαλεῖται τὴν «ἀλήθεια» καὶ τὴν «παροῦσα ἀνάγκη» στὴν ὁποία βρίσκεται, ἀπολογούμενος (ΠΑ4). Ὅμως ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ παροῦσα ἀνάγκη δὲν μποροῦν νὰ τοῦ διασφαλίσουν τὴν ζωή. Εἶναι «ἐπικίνδυνοι διδάσκαλοι» (διδασκάλων ἐπικινδυνότερων ἢ ποριμοτέρων). Γιατὶ

12. J. COULTER, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 276.

13. *Αὐτόθι*, σσ. 280 κ. ἐξ.

ὅμως; Διότι ὁ Γοργίας γνωρίζει ὅτι σὲ θέματα κρίσεως ἀνάμεσα στὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο, ἡ δόξα εἶναι ἐκείνη ἢ ὁποία παίζει τὸν σημαντικὸ ρόλο.

Στὴν ἀπολογία τοῦ Σωκράτη ἡ εἰκόνα εἶναι διαφορετική. Ὁ Σωκράτης λέγει ἀπλᾶ τὴν ἀλήθεια (*Ταῦτ' ἔστιν... τᾶληθῆ*, 24 a). Ἐξηγεῖ πῶς δημιουργήθηκε ἡ ἐντύπωση ὅτι διαφθείρει τοὺς νέους καὶ πῶς εἶναι ἀθῶος. Δὲν προσπαθεῖ νὰ πείσει τοὺς δικαστές. Αὐτὸ κάνει ὁ Μέλητος. Καὶ ὁ Σωκράτης θὰ δείξει ὅτι, κάθε φορά, γιὰ κάθε κατηγορία, ὁ Μέλητος δὲν εἶναι πειστικός: *ταῦτα ἐγώ σοι οὐ πείθομαι, ὦ Μέλητε*, (25 e), καὶ ἀκόμη: *ἄπιστος γ' εἶ, ὦ Μέλητε*. (26 e).

Ὁ Σωκράτης, εἶπαμε, λέγει τὴν ἀλήθεια. Ὁ Μέλητος πρέπει νὰ πείσει γιὰ τὴν ἀλήθεια τῶν δικῶν του λόγων, τῆς κατηγορίας του. Δὲν πείθει ὅμως, τοῦ λέγει ὁ Σωκράτης. Ἡ ρητορική του τέχνη δὲν μπορεῖ νὰ ἀντικρούσει τὴν ἀλήθεια.

Τὰ συμπεράσματα τοῦ J. Coulter ὡς πρὸς τὰ δάνεια, συνοψίζονται ὡς ἑξῆς: Ἡ *Ὑπὲρ Παλαμήδους Ἀπολογία* ἦταν μία ἀπὸ τὶς πηγὲς τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὶς θεωρίες τοῦ Γοργία γύρω ἀπὸ τὴν ρητορική¹⁴. Ὁ Σωκράτης, στὴν ἀπολογία του, ἐκφράζει τὶς ἀντιρρήσεις ποὺ διατυπώνονται ὡς πρὸς τὴν ρητορική στὸν πλατωνικὸ διάλογο *Γοργίας*. Μέσα στὴν ἀπολογία του ἀναδύονται οἱ δύο ἀντίθετες μορφὲς τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου, τοῦ Καλλικλῆ καὶ τοῦ Σωκράτη, οἱ ὁποῖες συμβολίζουν δύο διαφορετικὲς στάσεις ζωῆς. Στὴν *Ἀπολογία Σωκράτους* γίνεται κριτικὴ γιὰ τὴν μὴ ἠθική βάση τῆς ρητορικῆς. Ὁ διάλογος *Γοργίας* μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἓνα εἶδος προγράμματος γιὰ τὴν κριτικὴ¹⁵. Βέβαια, ἐνῶ ἡ *Ἀπολογία Σωκράτους* ἀκολουθεῖ τὸ πρότυπο τῆς δομῆς τῆς *Ὑπὲρ Παλαμήδους Ἀπολογίας*, ὁ Πλάτων ἄφησε νὰ φανοῦν οἱ ἀντιφατικὲς θέσεις τὶς ὁποῖες ἐκφράζουν ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Παλαμήδης.

Ἀπέναντι στὶς δύο ἐρμηνεῖες τοῦ Calogero καὶ τοῦ Coulter θὰ ἀφήσω νὰ φανεῖ, ὅπως ἤδη εἶπα, ὅτι ὑπάρχει δυνατότητα γιὰ μία τρίτη ἐρμηνεία. Θὰ ὑποστηρίξω ὅτι καὶ οἱ δύο *Ἀπολογίες* δὲν εἶναι ἀντίθετες ἢ μία στὴν ἄλλη ὡς πρὸς τὶς φιλοσοφικὲς θέσεις, ἀλλὰ ὅτι συνιστοῦν τὶς δύο ὁψεις ἐνὸς ἴδιου νομίσματος, τῆς ἀν-

14. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 298.

15. *Αὐτόθι*, σ. 299.

θρώπινης περατότητας, όπως αυτή εμφανίζεται μέσα από το παιχνίδι της αλήθειας και της δόξας.

Ας ιδούμε από πιο κοντά τις δύο αυτές όψεις. Ο δικανικός λόγος του Παλαμήδη είναι τραγικός για δύο λόγους. Ο Παλαμήδης βρίσκει τραγικό θάνατο. Ήταν βέβαια άθως. Αυτή είναι η εξωτερική μορφή του τραγικού. Όταν απολογείται, ελπίζει σε δικαιοκρίση. Εμείς που διαβάζουμε τον λόγο, βλέπουμε την τραγικότητα στο γεγονός ότι, ενώ εκείνος ελπίζει, εμείς γνωρίζουμε την τύχη του. Δεν ελπίζουμε γι' αυτόν. Γιατί ο Παλαμήδης, αντίθετα από τον Σωκράτη ο οποίος συνεχίζει τον λόγο του και μετά την έκβαση της ψηφοφορίας ή οποία επιβάλλει την καταδίκη, δεν γνωρίζει την κρίση σαν τελειώνει ο λόγος του. Τραγική, ωστόσο, είναι η υπεράσπιση του Παλαμήδη και για έναν δεύτερο λόγο, βαθύτερο. Είναι η τραγική θέση του ανθρώπου ο οποίος διαισθάνεται ότι η αλήθεια, από μόνη της, δεν έχει την δύναμη να γίνει αποδεκτή. Ο Γοργίας, ρήτωρ, διδάσκαλος της πιστευτικής πειθοῦς, έχει συνειδητοποιήσει την αδυναμία των ανθρώπων. Εκείνοι παραδίδονται στις έντυπώσεις, καθίστανται εύκολη λεία της δόξας, διότι αυτό που νομίζουν αυτό είναι και η αλήθεια. Ή, διαφορετικά, αλήθεια είναι ό,τι αυτοί νομίζουν πως είναι αλήθεια. Το Έλένης Εγκώμιον περίτρανα καταδεικνύει την δύναμη του λόγου.

Και είναι, πιστεύω, η τραγική μοίρα ενός ανθρώπου ο οποίος άδικα κατηγορείται, να μην μπορεί την αλήθεια, την οποία ο ίδιος γνωρίζει, ότι δηλαδή είναι άθως, να την μεταφέρει απλώς. Η αλήθεια έχει ανάγκη από την δόξα. Το σχήμα είναι παράδοξο. Για να φανεί η αλήθεια πρέπει να καταφύγω στην δόξα. Το θῦμα –ό άδίκως κατηγορηθείς– γνωρίζει. Η γνώση του όμως δεν αρκεί. Πρέπει να μεταβληθεί σε γνώση και για τον άλλο. Και η μεταβολή, ή μετάσταση, είναι έργο της πειθοῦς. Ο Γοργίας το βλέπει. Στην φιλοσοφική αναμέτρηση της αλήθειας και της δόξας, η δύναμη είναι στην δόξα, όχι στην αλήθεια. Και γι' αυτό περικλείουν τραγικότητα τα λόγια του Παλαμήδη: *Οὐδὲ οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὃν τὸ μὴ γενόμενον* (ΠΑ 14).

Δεν γνωρίζω, λέγει, πώς θα μπορούσε να γνωρίζει κάποιος κάτι που ποτέ δεν έγινε. Είναι τραγικό να χρειάζεσαι να πείσεις για την αλήθεια. Μέτρον της αλήθειας, ή δόξα. Το διαπιστώνει απλά ο Γοργίας, δεν θριαμβολογεί. Ο Παλαμήδης γενναῖα προσπαθεῖ να ὑψωθεί πάνω από τον κίνδυνο του θανάτου. Για την τιμή του, λέγει, απολογείται, ο θάνατος έρχεται αργά ή γρήγορα, σε



ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Προσπαθεῖ νὰ εἶναι ψυχραῖμος, γνωρίζει ὅμως ὅτι κινδυνεύει. Καὶ προσπαθεῖ νὰ κολακεύσει – ὄχι νὰ παρακαλέσει – τοὺς κριτές. Εἶναι οἱ πρῶτοι ἀπὸ τοὺς πρῶτους τῶν Ἑλλήνων. Δὲν χρειάζεται νὰ ἀνακεφαλαιώσῃ τὰ ἐπιχειρήματά του. Ἔχουν καὶ μνήμη καὶ κρίση οἱ κριτές.

Τὸ τραγικὸ ὅμως φανερώνεται ἀκόμη πιὸ βαθύ, ὅταν βλέπει ὁ Γοργίας ὅτι οἱ κατηγορίες τοῦ Ὀδυσσεύα – τοῦ κατηγοροῦ – βασίζονται καὶ ἐκεῖνες στὴν δόξα. Ὁ ἓνας κατήγορος, ὁ Ὀδυσσεὺς ὡς οἰόμενος... ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν (ΠΑ5). Νομίζει ὁ Ὀδυσσεὺς ὅτι πρόδωσα, λέγει ὁ Παλαμήδης. Γιατί, ἀσφαλῶς ἀφοῦ δὲν πρόδωσα, δὲν ἔχει γνώση τῆς προδοσίας. Δὲν ὑπάρχει γνώση τοῦ μὴ ὄντος. Ἡ δόξα εἶναι τὸ ὄπλο τοῦ κατηγοροῦ. Ἡ δόξα ὅμως εἶναι καὶ τὸ ὄπλο τοῦ κατηγορουμένου. Ὁ ἰσχυρὸς κλοιὸς τῆς δόξας ἀφήνει ἔξω τὴν ἀδύναμη ἀλήθεια. Ἡ ἀλήθεια δὲν πείθει. Ἡ δόξα πείθει.

Ἄν ἔρθουμε στὸν Σωκράτη, βλέπουμε καὶ πάλι τὸ παιχνίδι ἀνάμεσα στὴν δόξα καὶ τὴν ἀλήθεια. Ὁ Μέλητος, ὡς πιστεύων, (19 b) ἔχει σχηματίσει τὴν γνώμη ὅτι ὁ Σωκράτης διαφθείρει τοὺς νέους¹⁶. Καὶ οἱ δύο κατήγοροι βασίζονται στὴν δόξα. Ἀπὸ τοὺς ἀπολογούμενους ὅμως, ὁ μὲν Παλαμήδης καταφεύγει στὴν πιστευτικὴ πειθῶ, ὁ δὲ Σωκράτης στὸν ἀπλὸ λόγο τῆς ἀλήθειας, τὸν ὁποῖο θέλει, ἔμμεσα, νὰ διδάξῃ, δηλαδὴ στὴν διδασκαλικὴν πειθῶ. Αἰσιόδοξος ὁ Σωκράτης θεωρεῖ τὴν ἀλήθεια αὐταπόδεικτο λόγο. Ἀπαισιόδοξος ὁ Γοργίας θεωρεῖ τὴν πειθῶ πιὸ ἐπιδέξιο ὄπλο. Στὸ εἶκὸς τοῦ Παλαμήδη, ποὺ δημιουργεῖ τὴν ἀληθοφάνεια, ὁ Σωκράτης ἀντιπαραθέτει τὸ ἀληθές. Γνωρίζει ὅμως ὁ Σωκράτης ὅτι καὶ ἡ ἀλήθεια ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ στήριγμα τέτοιο τὸ ὁποῖο νὰ μὴν μπορεῖ νὰ κλονίσῃ ἡ δόξα. Γι' αὐτὸ καταφεύγει στὸν θεό. Τὴν αἰσιοδοξία του – τὴν ἡρεμία του – ὁ Σωκράτης τὴν στηρίζει στὴν προστασία τοῦ θεοῦ Ἀπόλλωνος, θεοῦ τῆς ἀλήθειας.

Ἡ ἀλήθεια τοῦ Σωκράτη εἶναι ἀλήθεια τοῦ θεοῦ. Εἶναι στήριγμα τοῦ Σωκράτη ὁ Ἀπόλλων¹⁷. Ἀπὸ τὸν θεὸ ἀντλεῖ τὶς ἠθικὲς

16. Ἐνθ' ἀν., σ. 299.

17. Τὸ κατηγορητήριον ἐναντίον τοῦ Σωκράτη τὸ παραθέτει ὁ Διογένης Λαέρτιος (II,40) ἀναφέροντας ὡς πηγὴ τὸ Μητρῶον, τὸ ὁποῖο ὁ Φαβωρίνος διὰβασε, καὶ ἀντιστοιχεῖ περίπου κατὰ λέξιν στὸ κείμενον τοῦ Ξενοφῶντος, *Ἀπομνημονεύματα*, I, 1,1.



ἀξίες. Ἄλλωστε, μήπως γιὰ νὰ ὑπηρετήσῃ τὸν θεό, δὲν ἐγκατέλειψε τὴν φροντίδα γιὰ τοὺς δικούς του καὶ τὸν ἑαυτό του, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ περιέλθῃ ἐν πενία μυρία (23 b); Καὶ δὲν ἦταν αὐτὴ τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν τὸ μεγαλύτερο καλὸ στὴν πόλη (30 a);

Ὁ Παλαμήδης, ὁ πρῶτος εὐρετής, δὲν ἔχει στήριγμα. Ἡ ἀλήθεια του εἶναι ὡς πρὸς τὸν ἑαυτό του ἀλήθεια. Εἶναι σχετική. Τὴν σχετικότητα τῆς ἀλήθειας γνωρίζει ὁ Γοργίας φιλόσοφος¹⁸. Αὐτὸ

Ἡ διατύπωση κοινὰ δαιμόνια εἰσφέρων, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων (Ξενοφῶν) εἶναι περίπου ἴδια μὲ ἐκείνη τοῦ Διογένη: καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων, μόνο στὴν δεύτερη ποὺ ἀκολουθεῖ: Τίμημα θάνατος. Ἄς θυμίσουμε ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Ἰσοκράτη, ὁ ῥήτωρ Πολυκράτης εἶχε γράψῃ ἓνα κατηγορητήριο ἐναντίον τοῦ Σωκράτη (Βύσιρις, 4) τὸ ὁποῖο ὅμως ὁ Φαβωρίνος δὲν θεώρησε γνήσιο (ΔΛ II, 39). Τὸ κατηγορητήριο τοῦ Μελήτου ἔρχεται νὰ σφραγίσῃ τὴν εἰκόνα τοῦ Σωκράτη τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοφάνης ζωγραφίζει στὶς *Νεφέλες*. Ὁ Σωκράτης εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν ἐκφραστής τοῦ νεωτερικοῦ πνεύματος τῆς ἐποχῆς ποὺ ἐκφράζει ἡ σοφιστική, εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν σοφιστής. Ἄς θυμίσουμε ὅτι ὁ Αἰλιανός, στὴν *Ποικίλη Ἱστορία*, μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ὁ Σωκράτης τίμησε μὲ τὴν παρουσία του τὴν παράσταση τῶν *Νεφελῶν* καὶ μάλιστα, ὅσο τὸ ἔργο παιζόταν, εἶχε σηκωθεῖ ὄρθιος, ὥστε τὸ πλῆθος νὰ βλέπει τὴν ὁμοιότητα (*Ποικ. Ἱστορ.* II, 13).

Γιὰ τὸ μεγάλο θέμα τῆς σχέσης τοῦ Ἀριστοφάνη μὲ τὸν Σωκράτη ἀρκοῦμαι νὰ παραπέμψω στὴν διατριβὴ τοῦ Kierkegaard, ἡ ὁποία ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ προσεκτικά. Ἡ ἀνάλυση τῆς *Ἀπολογίας* ἀπὸ τὸν Kierkegaard εἶναι καθαρὰ φιλοσοφικὴ (πβ. KIERKEGAARD, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 117-140).

18. Ἡ ἐρμηνεία τὴν ὁποία ὁ Σωκράτης κάνει τοῦ χρησιμοῦ τοῦ Μαντείου τῶν Δελφῶν, (*Ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος*, Δ.Λ. II, 37) στὴν *Ἀπολογία* του, ὅτι δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους σοφώτατος εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος κατανοεῖ ὅτι ἡ ἀνθρώπινη σοφία ἔχει λίγη ἀξία, διότι ὁ θεὸς μόνο εἶναι σοφός, εἶναι παράδειγμα τῆς μόνιμης ἀναφορᾶς τοῦ Σωκράτη στὸν Ἀπόλλωνα. Πβ. καὶ ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ, *Ἀπολογία Σωκράτους*, 14-18.

Ἄν ὅμως στὴν *Ἀπολογία* ὁ σοφώτερος εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος γνωρίζει τὴν μικρὴ ἀξία τῆς ἀνθρώπινης σοφίας, ὁ Σωκράτης στὸ *Συμπόσιο* (175 e) φαίνεται νὰ ἀναγνωρίζει στὸν ἑαυτό του σὰν κάποιο ἵχνος σοφίας: ἡ (σοφία) μὲν γὰρ ἐμὴ φαῦλη τις ἂν εἴη, ἡ καὶ ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὔσα. Ὁ BRISSON («Les accusations...», σ. 93) πιστεύει ὅτι ἡ ἀναφορὰ τοῦ Σωκράτη στὸν Ἀπόλλωνα, εἶναι ἠθελημένη πράξη τοῦ Πλάτωνος. Σκοπὸς του ἦταν, γράφει ὁ Brisson, πρῶτα νὰ δείξῃ στοὺς Ἀθηναίους ὅτι κατεδίκασαν γιὰ ἀσέβεια στοὺς θεοὺς ἓναν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος ἦταν στὴν ὑπηρεσία τοῦ θεοῦ (*ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός*) καὶ δεύτερο νὰ ἀφήσῃ νὰ φανεῖ ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ πρακτικὴ ριζώνει στὴν θρησκευτικὴ παράδοση. Ἔτσι ἡ φιλοσοφία κατέχει ὑψηλὴ θέση ἀφοῦ εἶναι ἀποστολὴ ἡ ὁποία ἐντέλλεται ἀπὸ θεὸ καὶ συγχρόνως φωτίζεται ὁ τόπος τῆς φιλοσοφίας ἡ φροντίδα γιὰ τὴν ψυχὴ.



ποὺ εἶναι ἀλήθεια γιὰ τὸν Παλαμήδη – τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ὑπῆρξε προδοσία – εἶναι ψεῦδος γιὰ τὸν κατήγορο. Καὶ ἡ ἀλήθεια τῶν κριτῶν ὅμως εἶναι *πρός τι*. Ἡ ἀλήθεια, γι' αὐτοὺς εἶναι ἡ ἀλήθεια τῆς κατηγορίας, γιὰ τὸν Παλαμήδη ὅμως εἶναι ψεῦδος. Καὶ τὴν ἀλήθεια τῶν κριτῶν –οἱ ὅποιοι δείχνουν νὰ πιστεύουν τὸν Ὀδυσσέα– θὰ προσπαθήσει νὰ ἀποδείξει μὴ ἀλήθεια.

Πῶς περνοῦμε ὅμως, ἀπὸ τὸ ψεῦδος (ψεύδεται ὁ Ὀδυσσεὺς) στὴν ἀλήθεια (δὲν ὑπῆρξε προδοσία); Τὸ πέρασμα εἶναι ἀδύνατο χωρὶς τὴ μεσολάβηση ἑνὸς τρίτου στοιχείου, ἑνὸς ἐνδιάμεσου κρίκου, ἀνάμεσα στὴν ἀλήθεια καὶ τὸ ψεῦδος. Ἀφοῦ δὲν μποροῦν οἱ λόγοι μου νὰ εἶναι ἀληθινοὶ γιὰ τοὺς κριτές, ἃς ἐπιχειρήσω νὰ τοὺς δεχθοῦν ὡς ἀληθινούς. Καὶ ἴσως τότε ἐμπλακοῦν στὸ παιχνίδι. Ἔτσι σκέφτεται ὁ Παλαμήδης καὶ ἔτσι εἰσάγεται τὸ *εἶκος*. Ὅσο ὅμως ἡ ἀλήθεια ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴν ἀληθοφάνεια, γιὰ νὰ φανερωθεῖ, ἄλλο τόσο καὶ τὸ ψεῦδος πρέπει νὰ παρουσιασθεῖ ὡς ἀληθοφανές. Ἡ ψευδὴς κατηγορία πρέπει νὰ ἐνδυθεῖ καὶ αὐτὴ τὸ ἔνδυμα τῆς ἀληθοφάνειας, γιὰ νὰ γίνεи δεκτὴ.

Γνώση-μὴ γνώση, ἀλήθεια-δόξα, ὁ ἄνθρωπος κινεῖται στὸ μεταξὺ διάστημα. Εἶναι ἡ τραγικὴ τοῦ θέσης. Τραγικὴ, γιὰτὶ δὲν ὑπάρχει ἄλλη διέξοδος. Γιατὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ ἑνὸς ὁδηγεῖ στὸν θάνατο, ὅταν δὲν εἶναι καὶ ἡ ἀλήθεια τῶν πολλῶν. Γιὰ νὰ στηρίξουμε τὴν ἀλήθεια ἔχουμε ἀνάγκη ἀπὸ τὴν μεταμφιεσμένη μὴ ἀλήθεια, ἀπὸ τὸ ἀληθοφανές. Τὸ *εἶκος*, τὸ ὅποιο στηρίζει τὴν κατηγορία τοῦ Ὀδυσσέα, εἶναι ταυτόχρονα ἐκεῖνο ποὺ ἐπιτρέπει στὸν Παλαμήδη νὰ ὑποθέσει τοὺς λόγους τῆς κατηγορίας. Καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ κυριαρχεῖ τὸ *εἶκος*, ὡς *οἰόμενος* ὁ Ὀδυσσεὺς κατηγορεῖ, γι' αὐτὸ ὁ Παλαμήδης, μὴ μπορῶντας νὰ ἀποδείξει τὸ μὴ ὄν τῆς προδοσίας, καταφεύγει στὸ ἐπιχείρημα τοῦ *καιροῦ*. Ἡ ἀπολογία τοῦ κινεῖται στὸ μεταξὺ τῶν εἰκότων λόγων καὶ τοῦ *καιροῦ*. Ἡ ἀλήθεια φέρεται τώρα ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῶν συνθηκῶν. Ἄν εἶναι ἀλήθεια ὅτι δὲν ὑπῆρξαν οἱ συνθήκες –ποιός, ποῦ, πότε τὸν εἶδαν νὰ ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τοὺς ἐχθρούς–, ἂν φανεῖ δηλαδὴ ὅτι δὲν προσφέρονταν οἱ ἐξωτερικὲς συνθήκες γιὰ προδοσία, ὁ Παλαμήδης ὁδηγεῖται στὴν ἀλήθεια τῆς μὴ προδοσίας καὶ ἀποδεικνύει τὴν ἀθωότητά του.

Αὐτὸ εἶναι τὸ φιλοσοφικὸ μάθημα τῆς *Ὑπὲρ Παλαμήδους Ἀπολογίας*. Τὸ *εἶκος* –ποὺ ἀναφέρεται συχνά, ἀλλὰ δὲν προσέχθηκε φιλοσοφικὰ στὰ κείμενα τοῦ Γοργία– εἶναι τὸ μεταξύ, εἶναι ὁ τόπος τῆς ἀλήθειας. Ἡ πρόταση εἶναι διαλεκτικὴ. Σημαίνει ὅτι



προϋπόθεση τοῦ λόγου τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ μή-ἀλήθεια, τὸ ἀληθοφανές. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἀλήθεια –ἂν ἀλήθεια ὑπάρχει– δηλαδή ἡ ἀλήθεια τοῦ Παλαμήδη, μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἀληθοφάνεια μπορεῖ νὰ ἀποκαλυφθεῖ. Ἡ δόξα καὶ ὅχι ἡ ἀλήθεια εἶναι κριτὴς τῆς τύχης τοῦ ἀνθρώπου¹⁹. Εἶναι ἡ μία ὄψη τῆς ἀνθρώπινης περατότητας.

Ἡ θέση τοῦ Σωκράτη ὅτι ἡ ἀλήθεια εἶναι αὐτάρκης, –γι' αὐτὸ ἀρκεῖ νὰ τὴν λέγεις–, εἶναι, στὰ μάτια τοῦ Γοργία, ἀθώα, αἰσιόδοξη, παρήγορη θέση. Γιὰ τὴν ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, δὲν ἀρκεῖ νὰ λέγεις τὴν ἀλήθεια. Πρέπει νὰ πείσεις ὅτι λέγεις τὴν ἀλήθεια, καὶ ἂν δὲν πείσεις, ὅσο καὶ νὰ εἶναι ἀληθινοί, οἱ λόγοι δὲν γίνονται πιστευτοί. Ὅπως δὲν ἔγινε πιστευτὸς ὁ Σωκράτης. Ἡ ἀλήθεια τοῦ ἐνὸς περνᾷ μέσα ἀπὸ τὴν «δόξα» τῶν ἄλλων. Καὶ αὕτη εἶναι ἡ βαθύτερη διάσταση τῆς ἀλήθειας τὴν ὁποία ὁ Γοργίας παρουσιάζει¹⁹. Ἄν ἡ ἀλήθεια δὲν φωτισθεῖ καὶ ἀπὸ τὶς δύο πλευρές, ἂν δηλαδή ἡ ἀλήθεια τοῦ ἐνὸς δὲν μετατραπεῖ καὶ σὲ ἀλήθεια τῶν ἄλλων, τότε σφραγίζεται καὶ ἡ τραγικὴ μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Παλαμήδης θανατώθηκε. Γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος, ὑψώνεται μὲ τόλμη ὁ λόγος τοῦ Γοργία: εἶναι ἐπικίνδυνος διδάσκαλος ἡ ἀλήθεια. Γι' αὐτὸ ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὸ λόγο τῆς πει-

19. Ἀντίθετοι στὴν ἰδέα ὅτι στὴν Ἀπολογία τοῦ Παλαμήδη ἔχουμε μία φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς ἀλήθειας εἶναι ὁ A. TORDESILLAS *Palamèdes contre toutes raisons, La naissance de la raison en Grèce*, P.U.F. Paris 1990 σ. 247 καὶ ὁ A.A. LONG, *Methods of Argument in Gorgias' Palamedes, The Sophistic Movement*, Athens 1981, ἐκδ. K. Boudouris. Ἀξιίζει νὰ σταθοῦμε στὴν ἐρμηνεία τοῦ A. A. Long ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τὴν Ἀπολογία τοῦ Παλαμήδη καθαρὰ ρητορικὴ. Ὁ διαχωρισμὸς ποὺ κάνει ὁ Γοργίας ἀνάμεσα στὴν εὐγλωττία καὶ τὴν ἀλήθεια εἶναι ἔκφραση κάποιας εἰρωνείας ἀπέναντι στὸν ἑαυτό του. Ἔργο του δὲν εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας ἀλλὰ ἡ χρῆση τῶν καλυτέρων δυνατῶν ἐπιχειρημάτων πρὸς ὄφελος τοῦ πελάτη του, τοῦ Παλαμήδη (σ. 237). Γνωρίζει ὁ Παλαμήδης ὅμως ὅτι, ἂν ἡ ἀλήθεια τῶν γεγονότων μποροῦσε νὰ γίνεи δεκτὴ μέσω τῶν λόγων, ἡ ἀπόφαση θὰ ἦταν εὐκόλῃ· ἐπειδὴ αὐτὸ δὲν γίνεται, παροτρύνει τοὺς κριτὲς νὰ μὴν βιασθοῦν.

Ἄν ἔχει φιλοσοφία ὁ Γοργίας, αὕτη ἡ φιλοσοφία τῆς ρητορικῆς, εἶναι οὐδέτερη πρὸς κάθε φιλοσοφικὴ κατεύθυνση (σ. 239). Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Long ἔχω ὑποστηρίξει ὅτι ὁ Γοργίας τόσο στοὺς δικανικοὺς λόγους ὅσο καὶ στὸ *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ Φύσεως*, ἔθεσε σοβαρὰ φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα τὰ ὁποῖα ἀποτελέσαν τὸν πυρῆνα μίας εὐρύτερης φιλοσοφικῆς προβληματικῆς. Εἶναι ἡ θέση μου στὸ βιβλίο *Γοργίας*. Πβ. ἀνωτέρω, σ. 106, σημ. 2.



θοῦς. Ὅπλο ἢ πειθῶ, ἀλλὰ ὅπλο μὲ δύο πρόσωπα. Ὅπλο γιὰ νὰ ἐπικρατήσῃ ἡ ἀλήθεια. Ὅπλο γιὰ νὰ ἐπικρατήσῃ ἡ ἀπάτη.

Ἀπέναντι στὸ μεταξὺ τῆς δόξας καὶ τῆς ἀλήθειας ὁ Σωκράτης ἔχει νὰ ἀντιπαραβάλλῃ μόνο τὴν ἀλήθεια. Γνωρίζει ὁ Σωκράτης ὅτι ἡ ἀλήθεια δὲν ἐπιβάλλεται σὲ ὅλους. Γνωρίζει, ἀντίθετα, ὅτι αὐτὸ ποὺ ἐπιβάλλεται εἶναι ἡ δόξα τῶν πολλῶν. Ἐδῶ πιά τὸ παιχνίδι παίζεται ἀνάμεσα στὴν ἀλήθεια τοῦ ἐνὸς καὶ τὴν δόξα τῶν πολλῶν. Πρέπει νὰ προσέξουμε. Δὲν ἐπιβάλλεται ἡ ἀλήθεια στοὺς πολλούς, ἐπιβάλλεται ὅμως στὸν ἴδιο τὸν Σωκράτη. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἐπιβάλλεται εἶναι ὁ λόγος τῆς ἀλήθειας. Ἡ ἀλήθεια τὴν ὁποία ὁ Σωκράτης γνωρίζει, δεσμεύει τὸν λόγο τῆς ἀλήθειας τὴν ὁποίαν ὁ Σωκράτης λέγει. Καὶ τὴν λέγει διότι θέλει νὰ διδάξῃ τὴν δύναμη τῆς ἀλήθειας, τῆς γνώσης, τῆς ἀρετῆς. Γιατὶ ὅμως; Διότι πείθεται περισσότερο ἀπὸ τὸν θεὸ παρὰ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, εἶναι θεϊκὴ ἢ ἐντολή, ὁ «ἔλεγχος», τὸν ὁποῖο ἀσκεῖ στοὺς συμπολίτες του. Τὸ δικαστήριό λειτουργεῖ τώρα πιά ὡς τόπος τῆς ἀγορᾶς²⁰. Διδάσκει ὁ Σωκράτης καὶ εἶναι ὑψηλὸ τὸ πλατωνικὸ ὄραμα τὸ ὄραμα τοῦ ἀνθρώπου ὡς καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη τοῦ νομίσματος, τῆς περατότητας τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ ὄραμα, ὅμως παραμένει ὄραμα. Ὁ Σωκράτης ἀποτυγχάνει. Πρέπει νὰ τὸ ὁμολογήσουμε: ὁ Σωκράτης ἀπέτυχε νὰ ὑπερασπίσῃ τὸν ἑαυτό του, νὰ δείξῃ τὴν ἀθωότητά του. Δὲν εἶναι ἀπλῶς ἀποτυχία ἐνὸς λόγου στὰ δικαστήρια, εἶναι ἀποτυχία τοῦ λόγου τῆς ἀλήθειας, ὅταν ὁ λόγος ἀπευθύνεται στοὺς πολλούς. Αὐτὴ ὅμως ἡ ἀποτυχία εἶναι, κατὰ βάθος, ἀποτυχία τῶν πολλῶν.

Ἀπέναντι στὴν τραγικὴ εἰκόνα τοῦ Σωκράτη στέκεται ἡ τραγικὴ εἰκόνα τοῦ Παλαμήδη. Καὶ ἐκεῖνος ἀπέτυχε, μόνο ποὺ ἐδῶ ἡ ἀποτυχία εἶναι ἀποτυχία ἐνὸς ἀριστοτεχνικοῦ, κατὰ τὰ ἄλλα, δικανικοῦ λόγου. Γιατί, ἡ φιλοσοφία τοῦ Γοργία γνώρισε τὴν ἐπιτυχία μέσα ἀπὸ τοὺς αἰῶνες. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀδύναμη μπροστὰ

20. Ὁ Σωκράτης ἀνέλαβε νὰ ὑπερασπίσῃ μόνος του τὸν ἑαυτό του. Δὲν ἀκολούθησε ὅμως τοὺς κανόνες τοῦ δικανικοῦ λόγου. Ἀντιστρέφει τοὺς ὅρους τοῦ νομικοῦ ἐλέγχου καὶ ἀπευθύνεται στοὺς κριτές του ὅπως ὁμιλοῦσε στὴν ἀγορὰ ἢ στὸν δρόμο, παρατηρεῖ ὁ Brisson (ἐνθ' ἀν., σσ. 90 κ. ἐξ.). Πβ. καὶ L.-A. DORION, La subversion de l'élenchos juridique dans l'Apologie de Socrate, *Revue Philosophique de Louvain*, 88, 1990, σσ. 336-337.

Ὁ Σωκράτης κατὰ βάθος, δὲν ἀπολογεῖται ἀλλὰ συνομιλεῖ μὲ τοὺς κριτές



στην δόξα. Ὅ,τι προέχει εἶναι ἡ δόξα, ὁ καιρός, τὸ εἶκος. Ἐκεῖ εἶναι ἡ δύναμη.

Οἱ δύο ἀπολογίες εἶναι ἥρωικὴ ἔκφραση τῆς περατότητας τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ οἱ δύο ἀδίκως κατηγορηθέντες ἀπέτυχαν νὰ πείσουν, ἀφοῦ οὔτε ἡ διδασκαλικὴ οὔτε ἡ πιστευτικὴ πειθὼ ὁδήγησαν στὴν ἀθώωσή τους. Ὁ καιρός, ὡς ἄλλος μέγας δυνάστης, λειτούργησε ἀρνητικά. Ὁ Ἀγαμέμνων δὲν θέλησε νὰ χαλάσει τὴν συμμαχία μὲ τὸν Ὀδυσσεά, τὸν ὁποῖο εἶχε ἀνάγκη. Εὐκόλα θυσιάζεται ἡ ἀλήθεια, δύσκολα τὸ συμφέρον. Οἱ κριτὲς πάλι γνώριζαν ὅτι τοὺς χρειάζονταν ἓνα ἐξιλαστήριο θῦμα. Θυσιάζουν τὴν ἀλήθεια στὸ ὄνομα τῆς πολιτικῆς σκοπιμότητας. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις αὐτὸ ἐπιβάλλουν οἱ περιστάσεις, δηλαδὴ ὁ καιρός.

Οἱ δύο ὄψεις, τὶς ὁποῖες ἐκφράζουν ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Παλαμήδης, ἀνήκουν στὴν ἴδια μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου. Ἀναγνωρίζουμε ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ἀπομονώσουμε καμία ὄψη. Γνωρίζει ὁ Σωκράτης ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ προσφύγει στὴν δόξα τῶν πολλῶν. Μένει στὴν ἀλήθεια, στὴν μόνη δυνατὴ ἀλήθεια, τὴν ἀλήθεια τοῦ θεοῦ. Γνωρίζει τὸν ἑαυτό του. Ἡ αὐτογνωσία ἀκριβῶς τοῦ ἐπιτρέπει νὰ πραγματώσει τὴν ὑπέρβαση τοῦ ἑαυτοῦ, ὑπέρβαση ποὺ σημαίνει ὕψωση πάνω ἀπὸ τὸ ἀνελεύθερο. Γνωρίζει ὅμως καὶ ὁ Γοργίας ὅτι ἡ πειθὼ –καὶ ὄχι ἡ γνώση– λειτουργεῖ στὸν ἄνθρωπο πιὸ ἄμεσα, πιὸ ἀποτελεσματικά. Καὶ στὰ συμφραζόμενα τῆς λειτουργίας τῆς πειθοῦς διαπιστώνουμε πόσο αὐτὸς ὁ ὁποῖος γνωρίζει, ὁ Σωκράτης, εἶναι ἀδύναμος μπροστὰ στοὺς ρήτορες οἱ ὁποῖοι ὁμιλοῦν ὡς γνωρίζοντες γιὰ πράγματα τὰ ὁποῖα δὲν γνωρίζουν σὲ ὅσους δὲν γνωρίζουν. Καὶ γι' αὐτὸ πείθουν:

Ὁ οὐκ εἰδὼς ἄρα τοῦ εἰδότος ἐν οὐκ εἰδόσιν πιθανότερος ἔσται. (Γοργίας 459 b-c).

Ἀκούγεται βέβαια βαρὺ νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ τὴν δύναμη τῆς δόξας, ὅταν στὴν ἀντίθεση ἀλήθειας-δόξας κατοικεῖ ἡ φιλοσοφία. Οἱ δύο ἀπολογίες δὲν εἶναι οὔτε δάνειο ἡ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη, οὔτε ἀντίθετη ἡ μιὰ πρὸς τὴν ἄλλη, ἂν μείνουμε στὴν προοπτικὴ τοῦ

του. Ἄλλωστε ἀπέρριψε, ὅπως γνωρίζουμε, τὸ κείμενο μιᾶς ἀπολογίας ποὺ τοῦ εἶχε ἐτοιμάσει ὁ Λυσίας, μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι παρόλο ποὺ ὁ λόγος ἦταν καλός, δὲν τοῦ ἀρμόζει, ὅπως δὲν τοῦ ἀρμόζουν καὶ τὰ ὠραῖα ροῦχα (ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ II, 40). Βέβαια, ἀπὸ μιὰ ἄλλη ἄποψη, ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης μᾶς λέγει ὅτι ὅλη του ἡ ζωὴ ἦταν προετοιμασία τῆς ἀπολογίας του (ΑΣ 3).

φιλοσοφικοῦ νοήματος. Εἶναι, ὅπως ὑποστηρίζω, οἱ δύο ὄψεις τοῦ ἰδίου νομίσματος. Ἀπὸ τὴν μία ὄψη εἰκονίζεται τὸ ὄραμα τοῦ καλοῦ κάγαθοῦ, στὴν ἄλλη ἔχουμε τὴν ρεαλιστικὴ ἀπεικόνιση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου. Δὲν ἀπομονώνεται ἡ μία ὄψη ἀπὸ τὴν ἄλλη.

Ἄν κλεισθοῦμε στὸ ὄραμα τοῦ καλοῦ κάγαθοῦ, στὴν ἐπιταγὴ καλύτερα νὰ ἀδικεῖσαι παρὰ νὰ ἀδικεῖς, στὴν πίστη ὅτι κανεῖς δὲν εἶναι θεληματικὰ κακός, χάνουμε τὸν ἄνθρωπο τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Χάνουμε τὸν ἄνθρωπο στὴν κοινωνικότητά του, τὸν ἄνθρωπο τὸν ὁποῖο συναντοῦμε κάθε μέρα. Γιατὶ τὸ ὄραμα σπάνια συμβαδίζει μὲ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα.

Ἄν ἐγκλωβισθοῦμε στὸν χῶρο τῆς ἀληθοφάνειας, τῆς ρητορικῆς πειθοῦς, καὶ ἰδοῦμε τὸν ἄνθρωπο ὅπως εἶναι στὴν καθημερινή του πράξη, πάλι χάνεται κάτι σημαντικό, ὁ πόθος τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑπερβεῖ τὸν ἑαυτό του. Τὸ ἐντεῦθεν, ἡ πραγματικότητα, δικαιώνει τὸν Γοργία. Τὸ ἐκεῖθεν, ὁ πόθος γιὰ ὑπέρβαση, δικαιώνει τὸν Πλάτωνα. Καὶ τὰ δύο, τὸ ἐντεῦθεν καὶ τὸ ἐκεῖθεν, εἶναι ἡ τοπολογία τοῦ ἀνθρώπου. Γιατὶ ὁ ἄνθρωπος, στὸν τόπο του, ἔχει ἀνάγκη καὶ ἀπὸ τὰ δύο, καὶ ἀπὸ τὴν δόξα τῶν πολλῶν καὶ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῶν ὀλίγων. Γιατὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι καὶ τὰ δύο. Ζεῖ μὲ τὸ ἄπιαστο ὄραμα μιᾶς θεϊκῆς ἐπιταγῆς, τῆς ἐπιταγῆς τῆς ἀρετῆς, ἡ ὁποία ἐμπνέει, ἀνυψώνει καὶ ἐνθουσιάζει. Στὴν κοινωνία ὅμως κινεῖται, καὶ αὐτὴ τὸν προσγειώνει, τὸν ἐξισώνει, τὸν κρατεῖ στὰ μέτρα τὰ ὁποῖα οἱ πολλοὶ ἐπιβάλλουν. Τοῦ διδάσκει ὅτι τὸ ὄραμα δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ πραγματικότητα, ἀφοῦ σὲ αὐτὴν καὶ ὄχι στὸ ἰδεῶδες κατοικεῖ ὁ ἄνθρωπος. Τὸ ὄραμα ὅμως τὸ ἐπιζητεῖ, καὶ σὲ αὐτὸ τὸ ὄραμα ἐγγράφεται ὁ ἥρωισμὸς τοῦ Σωκράτη. Γιατὶ τώρα πιά ὁ Σωκράτης ἀγγίζει τὸ βάθος τῆς ἀνθρώπινης περατότητας, τὸν θάνατο, καὶ ἐκεῖ ὑπερβαίνει τὸν ἑαυτό του. Ἐκεῖ διδάσκει σὲ ὅλους πιά, καὶ ὄχι μόνο στοὺς κριτές, τὴν μεγαλύτερη ἀλήθεια γιὰ τὸν θάνατο:

Οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὄν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι (29 a-b).

Κανεῖς δὲν γνωρίζει τί εἶναι ὁ θάνατος, ἂν εἶναι τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ἀλλὰ καὶ κανεῖς δὲν μπορεῖ νὰ φοβᾶται, σὰν νὰ τὸ γνώριζε, ὅτι εἶναι τὸ μέγιστον κακόν. Γιατὶ εἶναι μεγάλη ἀμάθεια νὰ νομίζει κανεῖς ὅτι γνωρίζει αὐτὰ ποὺ δὲν γνωρίζει.



Ἔτσι ἔρχεται τὸ πλατωνικὸ κείμενο νὰ σφραγίσει τὴν μετατροπὴ τῆς ἀποτυχίας τοῦ ἀποτελέσματος, τῆς καταδίκης τοῦ Σωκράτη, σὲ ὑψιστὴ καὶ ὑστατὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου: Δὲν κυνηγᾷ ὁ Σωκράτης ἓνα ἄπιαστο ὄραμα ἀλλὰ αὐτὸ τὸ ὁποῖο πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ βιώσει στὴν περατότητά του, τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν φόβο τοῦ θανάτου. Τὰ λόγια τοῦ ἀπολογούμενου Σωκράτη φωτίζουν, προαναγγέλλοντας τὸν *Φαίδωνα*, τὸ στίγμα τῆς φιλοσοφίας ὡς *μελέτης θανάτου*. Καὶ αὐτὴ τὴν μελέτη διδάσκει, ἔμμεσα ὅμως, καὶ ὁ φιλόσοφος Γοργίας.



Ο ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΟΠΩΣ ΤΟΝ ΕΙΔΕ Ο KIERKEGAARD*

Ἄν ὁ ὅρος «διαλεκτική» διατηρεῖ πάντοτε τὴν ἀρχική του σημασία τοῦ διαλέγεσθαι, ὁ καλύτερος τρόπος νὰ τοποθετήσουμε τὴν εἰκόνα τοῦ Σωκράτη στὴν σκέψη τοῦ Kierkegaard εἶναι νὰ τὴν ἰδοῦμε στὸ πλαίσιο μιᾶς διαλεκτικῆς νοημένης ὡς διαλεκτικῆς-διαλόγου. Γιατὶ μὲ τὴν τέχνη τῆς διαλεκτικῆς ὁ Σωκράτης κατορθώνει νὰ ἀνατρέπει τὰ δεδομένα τοῦ προβλήματος, νὰ περνᾷ ἀπὸ μιὰν ἔννοια στὴν ἄλλη, νὰ ἐμφανίζει ἀμφισημίες ἐκεῖ ὅπου τὰ νοήματα φαίνονταν στὴν ἀρχὴ καθαρὰ καὶ αὐτονόητα.

Τὴν ἀγάπη του γιὰ τὴν διαλεκτικὴ δὲν τὴν ἀπέκρυψε ποτὲ ὁ Kierkegaard. Σὲ μία ἀπὸ τὶς πρῶτες του ἱστορίες, στὸ *Johannes Climacus*, ὅταν ὁμιλεῖ γιὰ τὴν ζωὴ τοῦ νεαροῦ αὐτοῦ σπουδαστῆ, ὁ Kierkegaard σημειώνει τὸν θαυμασμὸ τὸν ὁποῖο ὁ νεαρὸς ἔτρεφε γιὰ τὴν διαλεκτικὴ τέχνη τοῦ πατέρα του: Ἡ ἀπάντηση τοῦ πατέρα ἀκολουθοῦσε καί, ὡς διὰ μαγείας, ὅλα ἄλλαζαν. Μὲ ποιὸν τρόπο; Ἦταν μυστήριον γιὰ τὸν Johannes, τὸ θέαμα ὅμως γέμιζε ἀγαλλίαση τὴν ψυχὴ του... Ὁ Johannes ἄκουγε σχεδὸν τοὺς παλμοὺς τῆς καρδιᾶς του, τόσο μεγάλη ἦταν ἡ ἀνυπομονησία του νὰ ἰδεῖ τὸ ἀποτέλεσμα. Καὶ νά! Σ' ἓνα λεπτὸ ὅλα ἄλλαζαν, τὸ καταννητὸ γινόταν ἀκατανόητο, τὸ βέβαιον ἀμφισβητήσιμο, καὶ ἡ ἀντίθετη ἀποψη ἐναργής¹.

Ἄν ταυτίσουμε τὸν νεαρὸ σπουδαστὴ μὲ τὸν ἴδιον τὸν Kierkegaard ὁ ὁποῖος περιγράφει ὀρισμένες νεανικὲς του ἀναμνήσεις, εἶναι εὐκόλο νὰ ἰδοῦμε πῶς γεννήθηκε ὁ θαυμασμὸς του γιὰ τὴν μορφὴ αὐτὴ τοῦ διαλόγου ἢ ὁποῖα ὁδηγεῖ, σὲ τελευταία ἀνάλυση,

* Δημοσιεύθηκε μὲ τὸν τίτλο Kierkegaard et Socrate ou Socrate vu par Kierkegaard, *Les Études philosophiques*, 2/1979, Presses Universitaires de France, σσ. 151-162, καὶ σὲ ἐλληνικὴ μετάφραση στὸν *Τιμητικὸ Τόμο* γιὰ τὸν Καθηγητὴ Ἰωάννη Καλογήρου, *Επιστημονικὴ Ἐπετηρὶς*, Θεολογικὴ Σχολὴ Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη, 1992, σσ. 315-329.

1. *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*. Γιὰ τὶς παραπομπὲς στὰ ἔργα τοῦ Kierkegaard χρησιμοποιοῦμε τὴν γαλλικὴ ἔκδοση: Søren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, γαλλ. μτφρ. P.-H. Tisseau - E. M. Tisseau, Paris, éd. de l'Orante, 1975, τόμ. 2, σ. 320.



στον απορείν. Γιατί, ἄς μὴ γελιόμαστε: κάτω ἀπὸ τὶς διάφορες κατηγορίες τῆς σκέψης τοῦ Σωκράτη, ὅπως αὐτὲς προβάλλονται μέσα ἀπὸ τὸν προφορικό του λόγο καὶ μέσα ἀπὸ τὶς ἠθικὲς ἀξίες οἱ ὁποῖες σφράγισαν ἀποφασιστικὰ τὴν ζωὴ του, τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τοῦ φιλοσόφου πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν συνειδητὴ ἀθωότητα τοῦ ἐρωτήματος τὸ ὁποῖο θέτει.

Ὁμολογεῖ ὅτι δὲν κατανοεῖ. Οἱ σωκρατικὲς ἀπορίες, πίσω ἀπὸ τὴν μάσκα τῆς εἰρωνείας, ἄφησαν τὰ ἴχνη τους στὸ πνεῦμα τοῦ Kierkegaard καὶ ἄσκησαν βαθιὰ ἐπίδραση στὸ μέτρο ποὺ τὸ ἀπορεῖν ἐμφανίζεται ὡς ὑψιστὴ ἔκφραση γνώσης· μιᾶς γνώσης ποὺ θέλει νὰ εἶναι μὴ-γνώση· μιᾶς γνώσης ποὺ γίνεται γνώση μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἄγνοια.

Ἡ θεμελιώδης ἀπορία τοῦ Σωκράτη ἐκφράζεται πολὺ ἀπλᾶ μὲ τὸ ἐρώτημα: γνωρίζουμε κάτι ἢ μήπως δὲν γνωρίζουμε τίποτε; Στὸ φῶς αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος, τὸ ὁποῖο στὴν γλῶσσα τοῦ Kierkegaard δηλώνεται ὡς *σωκρατικὸ distinguisho* πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ἡ παρουσία τοῦ Σωκράτη στὸν στοχασμὸ τοῦ Δανοῦ φιλοσόφου. Αὐτὸ δὲν σημαίνει διερεύνηση τῆς ἐπιδράσεως τοῦ Σωκράτη στὴν διαμόρφωση τῆς φιλοσοφίας του. Δὲν σημαίνει ἐπιστροφή στὸ πορτραῖτο τοῦ Σωκράτη ὅπως μᾶς τὸ παρέδωσαν ὁ Ξενοφῶν, ὁ Πλάτων ἢ ἀκόμη ὁ Αὐγουστῖνος. Δὲν σημαίνει, τέλος, ἀναζήτηση στὴν σκέψη του ἐπιρροῶν φιλοσόφων ὅπως ὁ Hamann ἢ ὁ Paul Möller. Ἐκεῖνο ποὺ θὰ ἐπιχειρηθεῖ ἐδῶ εἶναι ἡ σκιαγράφηση τοῦ Σωκράτη μέσα ἀπὸ τὰ μάτια τοῦ Kierkegaard.

Εἶναι γενικὰ παραδεκτὸ ὅτι ὁ Σωκράτης ἔπαιξε ρόλο μὴ ἀμελητέο στὴν φιλοσοφικὴ παιδεία τοῦ Δανοῦ φιλοσόφου. Ὁ τελευταῖος δὲν ὁμολογεῖ στὸ *Ἡμερολόγιό του* ὅτι «εἶναι δημιούργημα τοῦ Σωκράτη»²; Εἶναι ἀκόμη κοινὰ παραδεκτὸ ὅτι ὁ Kierkegaard, στὴν προσπάθειά του νὰ ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὶς ἄκαμπτες καὶ ἀφηρημένες ἀπαιτήσεις τοῦ ἐγγελιανοῦ συστήματος, προκειμένου νὰ ξαναβρεῖ σὲ ὅλη τὴν ἀπλότητα τὸ ἐρώτημα ποὺ τὸν ἀπασχολεῖ, τὸ ἐρώτημα τοῦ κατανοεῖν, στράφηκε πρὸς τὶς πηγὲς καὶ εἰδικότερα στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη, δηλαδή σὲ ἕναν χῶρο μὴ χριστιανικό. Καὶ τοῦτο εἶναι ἀξιοσημεῖωτο. Πράγματι, τὴν ἐποχὴ ποὺ ἐμφανίζεται ὁ Kierkegaard τὴν φιλοσοφία τὴν εἶχαν λαμπρύ-

2. *Journal*, γαλλικὴ μτφρ. Perlov-Gateau, Παρίσι, Gallimard, 1954⁶, σ. 52.



νει ήδη τὰ μεγαλύτερα ὀνόματα. Καὶ ὅμως, ὁ Kierkegaard ἐπιλέγει ἀπροσδόκητα τὸν Σωκράτη, ὅταν θὰ ἀνακαλύψει σ' αὐτὸν τὴν εἰκόνα τοῦ κατ' ἐξοχὴν φιλοσόφου, τοῦ φιλοσόφου δηλαδή ὁ ὁποῖος, πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλον, προσπαθεῖ νὰ ἐμβαθύνει τὸ νόημα τῆς δικῆς του ὑπάρξεως. Γιατὶ ὁ Σωκράτης εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἐκφράζει τὴν στενὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ φιλοσοφικὸ ἐρώτημα καὶ τὸν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος, ὡς ὑπάρχων, ἐρωτᾷ. Καὶ ἡ σωκρατικὴ εἰκόνα, μέσα ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Kierkegaard, εἶναι ἡ εἰκόνα ἐνὸς «ἐρωτῶντος» Σωκράτη ὁ ὁποῖος καταφεύγει στὴν εἰρωνεία, τὸν πιστό του σύντροφο. Ἡ εἰρωνεία, αὐτὸ τὸ «μικρὸ ἀόρατο πρόσωπο»³ τὸν ἀκολουθεῖ παντοῦ. Ἀλλὰ ἐὰν ὁ Σωκράτης μέσα ἀπὸ τὴν στάση τῆς εἰρωνείας, μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ «ἀπόλυτα ἀνεξερεῦνητο, ἀόρατο, ἀδιαίρετο»⁴ ποὺ εἶναι ἡ εἰρωνεία, εἶναι γιὰ τὸν Kierkegaard ὁ μοναδικὸς εἴρων τῆς Ἱστορίας, αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ὁ τελευταῖος δὲν θὰ τὸν ἐγκαταλείψει στὰ μισὰ τοῦ δρόμου. Γιατὶ ὁ Σωκράτης, ὁ ὁποῖος συνέλαβε τὴν πραγματικὴ σημασία τῆς ἄγνοιας, ἄγνοιας ἡ ὁποία ἐπιτρέπει τὴν προσέγγιση τοῦ ἀνθρώπου στὸ θεῖον, ὁ Σωκράτης ὁ ὁποῖος ἐπέμενε μὲ τὴν εἰρωνεία του, στὸ «πῶς» τοῦ κατανοεῖν, δὲν κατόρθωσε νὰ προχωρήσει καὶ νὰ ἀγγίξει αὐτὸ τὸ ὁποῖο, γιὰ τὸν Δανὸ φιλόσοφο, ἀποτελεῖ τὴν βασικότερη κατηγορία τοῦ ἀνθρώπου, τὴν κατηγορία τοῦ δυνατοῦ, τῆς δυνατότητας, ἡ ὁποία ἀπὸ ὅλες τὶς ἄλλες κατηγορίες εἶναι ἡ πιὸ βαριά.

Δὲν εἶναι εὐκόλο καὶ εἶναι, κατὰ βάθος, ἀδύνατο, νὰ παρουσιασθεῖ χωρὶς προκαταλήψεις τὸ πορτραῖτο τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Kierkegaard. Ὁ θαυμασμὸς τοῦ Δανοῦ φιλοσόφου γιὰ τὸν ἀπλὸ σοφὸ τῆς ἀρχαιότητος εἶναι προδεδομένος. Καὶ εἶναι καὶ προδεδομένη κάθε κρίση γι' αὐτόν. Τὶς προκαταλήψεις δὲν θὰ προσπαθήσουμε νὰ τὶς ἀποφύγουμε. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο προέχει δὲν εἶναι νὰ ἐλέγξουμε, ἂν ἡ σωκρατικὴ εἰκόνα ἀντιστοιχεῖ πιστὰ στὸ ἱστορικὸ πρόσωπο τοῦ Σωκράτη, ἀλλὰ μόνο ἂν ὁ Kierkegaard παραμένει πιστὸς στὴν εἰκόνα ὅπως ὁ ἴδιος τὴν ἐρμηνεύει.

Ποιὸς ὅμως εἶναι ὁ Σωκράτης τοῦ Kierkegaard;

Αὐτὸς ὁ ὁποῖος ἀνακάλυψε στὴν διαλεκτικὴ τὴν μαγεία καὶ

3. Le Concept d'ironie, constamment rapporté à Socrate, *Œuvres complètes*, τ. 2, trad. P.-H. Tisseau-E.-M. Jacquet - Tisseau, Παρίσι, éd. de l'Orante, 1975, τόμ. 2, σ. 72.

4. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 17.

τὴν ἑκπληξὴ τὴν ὁποία τὰ παιδιά ἀνακαλύπτουν συνήθως στὰ ποιήματα καὶ τὰ παραμύθια⁵, αὐτὸς γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ διαλεκτικὴ εἶναι ἡ φυσικὴ κατηγορία⁶ τοῦ εἶναι του, ἐλκύεται ἀπὸ αὐτὸν ὁ ὁποῖος ποτὲ δὲν ἔπαυσε νὰ εἶναι διαλεκτικός. Στὸν Σωκράτη ἀνακαλύπτει ὁ Kierkegaard τὸ βαθὺ νόημα τοῦ διαλόγου. «Τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ Σωκράτη», θὰ γράψει στὴν *Ἐννοια τῆς εἰρωνείας*, «ἦταν ἡ ὁμιλία, ὁ διάλογος»⁷. Ὁ διάλογος, καὶ ἀκόμη περισσότερο ἡ δυνατότητα διαλόγου εἶναι κάτι βαθύτερο ἀπὸ τὴν ὁμιλία. Ἄς πάρουμε τὸ παράδειγμα τοῦ διαλόγου μεταξὺ δασκάλου καὶ μαθητοῦ. Διάλογος ἐδῶ σημαίνει ἀποκάλυψη στὸν ἄλλο. Μὲ τὴν σωκρατικὴ ἔννοια ὁ διάλογος ἀποκαλύπτει τὴν κατ' ἐξοχὴν ἀλήθεια, γιὰτὶ ὁ μαθητὴς τὴν κατέχει στὸ βάθος του καὶ ὁ δάσκαλος βοηθεῖ τὸν μαθητὴ νὰ τὴν ἀνακαλύψει ὁ ἴδιος μέσα του⁸. Νὰ γιὰτὶ θὰ πεῖ ὁ Kierkegaard ὅτι ὁ δάσκαλος εἶναι τὸ κέντρισμα γιὰ τὸν μαθητὴ ὅτι εἶναι ἡ εὐκαιρία ἡ ὁποία ἐπιτρέπει στὸν μαθητὴ νὰ ἀναμνησθεῖ⁹. Νὰ γιὰτὶ ὁ Σωκράτης ὀνομάζεται *μεινυτήρας* τῆς ἀλήθειας.

... ἡ ὑστατὴ ἰδέα σὲ κάθε ἐρωτᾶν εἶναι ὅτι τὸ ἐρωτώμενο ἄτομο ὀφείλει νὰ κατέχει, τὸ ἴδιο, τὴν ἀλήθεια καὶ νὰ τὴν βρεῖ μόνον του¹⁰.

Γίνεται τώρα κατανοητὴ ἡ προσπάθεια τοῦ Kierkegaard νὰ φέρει στὸ φῶς τὴν διαμάχη ἀνάμεσα στὸν Σωκράτη καὶ τοὺς σοφιστὲς οἱ ὁποῖοι ὁμιλοῦν γιὰ ὅλα καὶ ἐπαίρονται γιὰ τὸν ρόλο τους ὡς δασκάλων:

Αὐτὸ ποὺ ὁ Σωκράτης ἐπέκρινε στοὺς σοφιστὲς, ὅταν ἔκανε τὴν διάκριση ἀνάμεσα στὴν τέχνη τοῦ λέγειν καὶ τὴν ἄγνοια τοῦ συνομιλεῖν, ἦταν ἀκριβῶς ἡ συνήθειά τους νὰ ἐπεκτείνονται ἀτέρμονα σὲ ὅλα τὰ θέματα χωρὶς νὰ κατέχουν τὸ νόημα τῆς οἰκειώσεως ποὺ εἶναι καὶ τὸ μυστικὸ κάθε συνομιλίας¹¹.

5. Johannes Climacus, σ. 321.

6. *Journal*, τόμος 2, σ. 295 (IX A 213).

7. *Le Concept d'ironie*, σ. 48.

8. *Miettes philosophiques, Œuvres complètes* τ. 7, ἔνθ' ἄν., σ. 10.

9. *Αὐτόθι*, σ. 14.

10. *Αὐτόθι*, σ. 13.

11. *Le Concept d'angoisse, Œuvres complètes, ἔνθ' ἄν.*, τόμ. 7, σ. 118. Πβ. *Le Concept d'ironie, ἔνθ' ἄν.*, σ. 32.

Τὸ σωκρατικὸ *distinguo* – ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν πραγματικὴ κατανόηση καὶ τὴν μὴ-κατανόηση – δὲν εἶναι ἀπλὴ ὁμολογία ἄγνοιας. Ἡ βαθύτερη προϋπόθεση τῆς διακρίσεως αὐτῆς τὴν ὁποία ὁ Kierkegaard ἀποκαλεῖ «παράξενη» εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἐσωτερίκευση τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο συνειδητοποιεῖ τὸν ἑαυτό του ὡς ὑπάρχοντα καὶ ταυτόχρονα ὡς γνωρίζον ὑποκείμενο. Ὁ ὑπάρχων, ὁ ἄνθρωπος ποὺ ὑπάρχει, συλλαμβάνει τὸν ἑαυτό του ὡς ὑποκείμενο ποὺ γνωρίζει. Ἡ ἄγνοια αὐτὴ τὸν φέρνει κοντύτερα ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἄλλη γνώση στὸ πνεῦμα, ποὺ θέλει νὰ εἶναι ἀντικειμενική. Τὸ σωκρατικὸ *distinguo*, στραμμένο τελείως πρὸς τὸ πνεῦμα, διατηρεῖ ἐξωτερικὰ καὶ φαινομενικὰ τὴν ἔκφραση μιᾶς ἀπουσίας πνεύματος, μιᾶς ἀπλοϊκότητος πνευματικῆς ἢ ὁποία ἀγγίζει τὴν ἔλλειψη κάθε πνευματικότητας.

Ἀλλὰ ὁ ἀνόητος μπορεῖ νὰ ἐπαναλαμβάνει τὰ ἴδια τὰ λόγια τοῦ βαθύτερου πνεύματος, μόνο ποὺ δὲν τὰ λέγει στὸ ὄνομα τοῦ πνεύματος...

Δὲν εἶναι ἐκπληκτικὸ ὅτι ὁ μοναδικὸς εἴρων καὶ ὁ μεγαλύτερος ἀπὸ τοὺς χιουμορίστες εἶναι ὑποχρεωμένοι νὰ ἐνωθοῦν, γιὰ νὰ δηλώσουν τὸ πιὸ ἀπλό, φαινομενικά, πράγμα, ὅτι δηλαδή πρέπει νὰ γίνει διάκριση ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ ποὺ κατανοοῦμε καὶ σὲ αὐτὸ ποὺ δὲν κατανοοῦμε;¹²

Τίποτε δὲν ἐμποδίζει λοιπὸν τὸν ἄνθρωπο, τὸν πιὸ φτωχὸ στὸ πνεῦμα, νὰ δηλώσει τὴν ἄγνοιά του μαζί μὲ τὸν Σωκράτη. Εἶναι τὸ ἀπλούστερο ἀπὸ ὅλα. Καὶ ἐν τούτοις ὁ Σωκράτης, ὁ ὁποῖος εἶναι τόσο μακριὰ ἀπὸ τὸν ἀνόητο ὅσο ὁ τελευταῖος ἀπὸ τὴν πνευματικότητα, δὲν εἶδε αὐτὸ τὸ οὐσιαστικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ πνεύματος, ποὺ τίθεται ὡς πνεῦμα καὶ ποὺ εἶναι τὸ αἰώνιο. Εἶναι στραμμένος ὁλότελα πρὸς τὸ πνεῦμα καὶ ὅμως δὲν γνωρίζει αὐτὴ τὴν ἐσωτερικὴ ἐπαφὴ μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία τὸ πνεῦμα τίθεται ὡς πνεῦμα· μὲ ἄλλα λόγια δὲν γνωρίζει τὸ νόημα τῆς αἰωνιότητος καί, κατὰ συνέπεια, τῆς ἐλευθερίας.

Βλέπουμε σιγὰ-σιγὰ νὰ πλέκονται τὰ νήματα ποὺ ὑφαίνουν τὴν εἰκόνα τοῦ Σωκράτη ὅπως τὸν ἐρμήνευσε ὁ Kierkegaard. Ἡ

12. Le Concept d'angoisse, *Œuvres complètes*, ἐνθ' ἀν., σ. 194.



εικόνα αυτή εμφανίζεται με δύο μορφές και αυτό μάς επιτρέπει να ομιλήσουμε ήδη για δύο πρόσωπα του Σωκράτη μέσα στο έργο του Kierkegaard. Υπάρχει ο Σωκράτης ο οποίος στέκεται μπροστά στους σοφιστές και το πλήθος, μπροστά στους πολλούς, ο οποίος γνωρίζει να συνδιαλέγεται – με την ύψηλη σημασία του συνδιαλέγεσθαι – και ο οποίος, κάτω από το προσωπείο της ειρωνείας, αισθάνεται την άπειρη θλίψη του ανθρώπου που διέβλεψε ένα μέρος της αλήθειας. Απέναντι σ' αυτόν ανορθώνεται ο Σωκράτης ο οποίος βρίσκεται πάντοτε σε απόσταση από αυτό που κάνει τον άνθρωπο να είναι ένας απομονωμένος ενώπιον του Θεού. Είναι ο Σωκράτης πολυθειστής που συντηρεί με το πνεύμα έξωτερικες σχέσεις, ο οποίος χάνει την αληθινή επαφή με το πνεύμα, επαφή που συντελείται μέσα από την άμαρτία και την μετάνοια, θεμελιώδεις κατηγορίες για κάθε υπάρχοντα. Γιατί μέσα από την έννοια της άμαρτίας έρχεται ή μομφή που ο Kierkegaard απαγγέλλει στον είρωνα της Ιστορίας. Γιατί, ο Σωκράτης ενώ προσέγγισε όσο κανείς άλλος το πρόβλημα του αληθοῦς και του καλού, δεν είδε την ποιοτική διαφορά που χωρίζει το καλό από το κακό, γιατί θεώρησε το κακό ως κατηγορία που έναρμονίζεται με την νοησιαρχική αντίληψη για τον κόσμο και τον άνθρωπο, – αντίληψη που διαπερνά ολόκληρη την ελληνική φιλοσοφία – ή οποία όμως δεν είναι πνευματική με το νόημα που της αποδίδει ο Kierkegaard.

Διαγράφονται έτσι οι δύο δρόμοι που οδηγούν στα δύο πρόσωπα του Σωκράτη: ειρωνεία, διάλογος, έξωτερίκευση από το ένα μέρος, άμαρτία, αρνητικότητα, έσωτερίκευση από το άλλο. Κατά βάθος ο Kierkegaard δεν μέμφεται τον Σωκράτη ούτε για την αντίληψη του κακού *stricto senso*, ούτε για τον πολυθεισμό του, υπερβολικά νοησιαρχικό, ούτε για τον έγωισμό στην αγάπη του προς τους μαθητές του. Έκείνο που του προσάπτει είναι ότι δεν μπόρεσε να συλλάβει την αληθινή διάσταση της ανθρώπινης ελευθερίας, ή οποία βρίσκεται, βέβαια, μέσα στην αλήθεια, αλλά βρίσκεται, κυρίως, μέσα στην δυνατότητα να κάνουμε το κακό γνωρίζοντας πώς είναι το κακό. Το αίσθημα της ελευθερίας δεν διέφυγε από τον Σωκράτη: την αισθάνεται, μέσα από την ειρωνεία του, στο έρώτημά του, στο έρωτᾶν, γιατί, μην περιμένοντας καμία απάντηση, απελευθερώνεται, κατά βάθος, από κάθε προσδιορισμένο αντικείμενο¹³. Έδω βρίσκεται ακριβώς ο απελευθερωτικός

13. Le Concept d'ironie, σ. 113.



χαρακτήρας της ειρωνείας και όχι μέσα στην έλευθερία, στην όποια δεσμεύεται τὸ ἠθικὸ ὑποκείμενο, καὶ ἡ όποία συνδέεται κυρίως μὲ τὴν βούληση.

Ἄς προσπαθήσουμε νὰ ἀκολουθήσουμε τὸ νῆμα ποὺ συνδέει τὸν Σωκράτη τοῦ διαλόγου μὲ τὸν Σωκράτη τῆς ἐσωτερικεύσεως. Ἡ ἔννοια ἡ όποία θὰ μᾶς καθοδηγήσει εἶναι ἐκείνη τῆς ἄγνοιας. Ἡ ἄγνοια ἐκδηλώνεται μέσα στὸ ἐρωτᾶν καὶ τὸ ἐρωτᾶν ἀπευθύνεται, πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλον, στὸν ἐρωτῶντα καὶ στὸν ἑαυτό του. Μόνο ἔτσι κατανοεῖται αὐτὸ ποὺ εἰπώθηκε· ὅτι δηλαδή τὸ ἐρώτημα τοῦ Σωκράτη δὲν εἶναι κάτι συγκεκριμένο, ἐφόσον δὲν ἀποσκοπεῖ σὲ συγκεκριμένη ἀπάντηση. Ὑπάρχουν ἄλλωστε δύο τρόποι τοῦ ἐρωτᾶν:

Μποροῦμε πράγματι νὰ θέτουμε ἐρωτήματα μὲ σκοπὸ νὰ ἔχουμε ἀπάντηση ἡ όποία νὰ ἱκανοποιεῖ τελείως, ἔτσι ὥστε ὅσο περισσότερο θέτουμε ἐρωτήματα τόσο περισσότερο νὰ ὀδηγούμαστε σὲ βάθος καὶ ἡ ἀπάντηση νὰ γίνεται σημαντική. Μποροῦμε, ὅμως, νὰ θέτουμε ἐρωτήματα ὅχι γιὰ νὰ πάρουμε ἀπάντηση, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐξαντλήσουμε, μὲ τὴν ἐρώτηση, τὸ φαινομενικὸ περιεχόμενο καὶ νὰ ἀφήνεται ἔτσι νὰ φανεῖ τὸ κενό¹⁴.

Ὁ Kierkegaard κατόρθωσε νὰ συλλάβει τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τοῦ Σωκράτη: ἡ ειρωνεία του δὲν ἔχει γνωσιολογικὸ χαρακτήρα· φωτίζει ὅμως τὴν προσωπικότητα τοῦ Σωκράτη¹⁵. Γιὰ τὸν Kierkegaard ἡ σωκρατικὴ ειρωνεία δὲν ἀποτελεῖ κατηγορία τῆς σκέψης, ἀλλὰ κυρίως ὑπαρξιακὸ δεδομένο. Ὅταν ζητεῖ νὰ ἰδεῖ ποῖος ἦταν ὁ πραγματικὸς Σωκράτης καὶ ὅχι ὁ Σωκράτης τοῦ Ξενοφῶντος ἢ τοῦ Πλάτωνος καὶ ὅταν ἀπαντᾷ: «ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Σωκράτη εἶναι ειρωνεία»¹⁶, τότε εἰσάγει στὴν σκέψη του γιὰ τὸν Σωκράτη, τὸν όποῖο ὁ Πλάτων ἐξιδανίκευσε καὶ ὁ Ξενοφῶν ἀπογύμνωσε, αὐτὸ ποὺ τὸν καθιστᾷ πρόσωπο στὴν κυριολεκτικὴ σημασία. Γιατὶ ὁ Σωκράτης, μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ Kierkegaard, ἐμφανίζεται ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν ἄτομο καὶ αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ τὸν ξεχωρίζει ἀπὸ τοὺς σοφιστές:

14. Ἐνθ' ἀν., σ. 35.

15. Ἐνθ' ἀν., σ. 135.

16. Ἐνθ' ἀν., σ. 117.

... δὲν εἶναι διόλου ἀπαραίτητο νὰ σκεπτόμαστε τὸν σοφιστὴ κάτω ἀπὸ τὴν κατηγορία τοῦ «ένός», τὴν στιγμήν ποὺ ὁ εἴρων εἶναι πάντοτε ὁ ἕνας. Ὁ σοφιστὴς ὑπόκειται στὸν προσδιορισμὸ τοῦ εἴδους, τῆς οἰκογένειας. Ὁ εἴρων, ἀντίθετα, ὑπόκειται στὸν προσδιορισμὸ τῆς προσωπικότητος¹⁷.

Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο προσδιορίζει αὐτὴ τὴν ξεχωριστὴ προσωπικότητα εἶναι ἡ νέα ὀπτικὴ γωνία τοῦ Σωκράτη, ἡ εἰρωνεία. Πῶς πρέπει ὅμως νὰ κατανοήσουμε αὐτὴ τὴν προσωπικότητα; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Kierkegaard φέρνει στὸ φῶς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐρμηνεύει τὴν σωκρατικὴν εἰρωνεία. Ὅταν ὁ Σωκράτης, ὡς εἴρων, κηρύσσει τὴν ἄγνοιά του καὶ θέτει τὴν ἐρώτησή του, δὲν περιμένει καμία ἀπάντηση. Ἐχοντας, ὡστόσο, δημιουργήσει σύγχυση στὸν συνομιλητὴ του ἀπομακρύνεται ἀπὸ αὐτὸν καί, ἀγγίζοντας τὸ ὕψιστο σημεῖο ἀφαιρέσεως, βρίσκεται μπροστὰ στὸ κενό. Γι' αὐτὸ ἡ εἰρωνεία εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ ὁποῖο συγκροτεῖ τὴν ζωὴ τοῦ Σωκράτη¹⁸, τὴν προσωπικὴ του ὅμως ζωή.

Ἡ σωκρατικὴ εἰρωνεία «δὲν ἀφήνει τίποτε ὀρθιο»¹⁹. Τὸ κενὸ τῆς εἰρωνείας εἶναι ἀκριβῶς ὅτι μᾶς φέρνει μπροστὰ στὸ τίποτε, ἐπειδὴ εἶναι ἡ ἴδια ἀπόλυτη ἀρνητικότητα. Καὶ ὁ Kierkegaard θὰ ἐπιμείνει ἰδιαίτερα στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Hegel, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει τὸ ἀντίθετο, παρερμήνευσε τὴν εἰρωνεία. Καὶ θὰ πεῖ ὅτι ἡ εἰρωνεία εἶναι κατηγορία τῆς ἀρνητικότητος. Ὅλες οἱ ἔννοιες μέσα ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀσκήθηκε ἡ σωκρατικὴ μέθοδος, ἡ ἀρετή, ἡ ἀγάπη, τὸ δαιμονικόν, ὁ ἴδιος ὁ θάνατος, ἀνάγονται στὸ ἀρνητικόν, εἶναι ἀρνητικοὶ προσδιορισμοί²⁰. Ἄλλωστε ὁ Σωκράτης ἐπιδιώκει ἕναν καθορισμένο σκοπὸ, ὅταν θέλει νὰ ὀνομάζεται «ἕνας ἀδαής». Θέλει, πάνω ἀπ' ὅλα, νὰ κλονίσει, νὰ ταράξει τὸν συνομιλητὴ του: νὰ τὸν κάνει νὰ ἐγκαταλείψει τὴν ἡρεμία καὶ τὸν ἐφησυχασμό, ὅπου, τὸ πνεῦμα του βυθισμένο ἀποκοιμᾶται, παρ' ὅλο ποὺ ὁ ἴδιος πιστεύει ὅτι ἐκπαιδεύεται. Καὶ νὰ ποὺ ἡ εἰρωνεία μεταβάλλεται σὲ στάση, σ' αὐτὸ ποὺ ὁ Kierkegaard ὀνομάζει *μία νέα ἄποψη*:

17. Ἐνθ' ἀν., σσ. 134-135.

18. Le Concept d'ironie, σ. 120.

19. Ἐνθ' ἀν., σ. 39.

20. Ἐνθ' ἀν., σ. 57.



Όταν ο Σωκράτης προσποιότανε ότι δεν γνώριζε τίποτε, γνώριζε κάτι, εφόσον γνώριζε την άγνοιά του· από το άλλο μέρος όμως αυτή η γνώση δεν ήταν γνώση ή όποια αφορούσε ένα πράγμα, δεν είχε δηλαδή συγκεκριμένο περιεχόμενο. Γι' αυτό η σωκρατική άγνοια ήταν ειρωνική²¹.

Αντίθετα, συνεπώς, με ό,τι υποστήριζε ο Hegel ο νόμος της κινήσεως που υπαγορεύει την ζωή του Σωκράτη δεν συνίσταται σε κίνηση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, αλλά από το συγκεκριμένο στο αφηρημένο και με τρόπο διαρκή²².

Άς μην ξεχνούμε, ωστόσο, ότι το έρωτᾶν του Σωκράτη έχει ιδιαίτερη φύση. Ο έρωτῶν δεν έχει τίποτε να διδάξει στον έρωτώμενο – και δεν είναι αυτός, άραγε, ο ήρωισμός και η μεγαλοψυχία του Σωκράτη, ο οποίος δείχνει στους άλλους ότι δεν τον έχουν ανάγκη;– Ο έρωτώμενος δεν οφείλει τίποτε στον έρωτῶντα, στον δάσκαλο. Κάτω από αυτό το φῶς πρέπει να κατανοηθεί αυτό που ο Σωκράτης ονομάζει: *ή πραγματική επαφή μέσα στις διυποκειμενικές σχέσεις*²³. Τò μόνο που μπορεί να κάνει ο άνθρωπος είναι να φέρει τον άνθρωπο στον κόσμο· ή δημιουργία όμως του ανθρώπου ανήκει στην θεότητα:

... αυτός ο οποίος κατανοεί καλύτερα τον Σωκράτη, κατανοεί ακριβώς ότι δεν του οφείλει τίποτε, πράγμα που ο Σωκράτης απαιτεί πάνω απ' όλα και είναι ωραίο το ότι μπόρεσε να το απαιτήσει²⁴.

Ανάμεσα στον δάσκαλο και τον μαθητή υπάρχει ένα είδος οφειλῆς – που δεν είναι κατά βάθος οφειλή, εφόσον κανείς από τους δύο δεν οφείλει τίποτε στον άλλο – αλλά που λειτουργεί αμοιβαία: τὸ ερώτημα επιτρέπει στον καθένα να αναδιπλωθεί στον εαυτό του και αυτό είναι ο στόχος κάθε γνώσης. Αυτόεσωτερικευση σημαίνει αυτοσυνειδησία και αυτοσυνειδησία είναι ακριβώς αυτός ο απόλυτος σκοπὸς τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος, μόνος, μπορεί να εκπληρώσει, εφόσον ἡ αἰώνια προϋπόθεση τοῦ Σωκράτη²⁵ εἶ-

21. *Ενθ' άν.*, σ. 243.

22. *Ενθ' άν.*, σ. 242.

23. *Miettes philosophiques*, σ. 11.

24. *Ενθ' άν.*, σ. 58.

25. *Ενθ' άν.*, σ. 59.

ναι ότι ο Θεός έδωσε στον άνθρωπο τον όρο της αλήθειας. Το γνωθι σεαυτὸν προηγείται ἀπὸ κάθε ἄλλη γνώση²⁶.

Ἡ ἀναδίπλωση στὸν ἑαυτὸ ἐκφράζει οὐσιαστικά «τὴν ἀποψη» τοῦ Σωκράτη²⁷:

Στὴν σωκρατικὴ ἀντίληψη κάθε ἄνθρωπος εἶναι τὸ δικό του κέντρο καὶ ὁ κόσμος ὅλος δὲν ἔχει ἄλλο κέντρο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, γιατί ἡ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ εἶναι γνώση τοῦ Θεοῦ²⁸.

Γνώση ὅμως τοῦ Θεοῦ σημαίνει γνώση τοῦ ἀπείρου. Ἡ θετικὴ πλευρὰ τῆς ἄγνοιας – γιατί μέσα ἀπὸ τὴν ἄγνοια φθάνουμε στὸ γνωθι σεαυτὸν – πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν δυνατότητα ἐπαφῆς μὲ τὸ ἄπειρο. Ἡ ἐπαφὴ ὅμως αὐτὴ εἶναι, κατὰ βάθος, ἀδύνατον νὰ ἐπιτευχθεῖ. Ἐτσι ἡ θετικότητα μεταβάλλεται αὐτόματα σὲ ἀρνητικότητα. Ἄς θυμήσουμε ἐδῶ τὰ λόγια τοῦ Ludvig Blackfeldt:

Πιστεύω στὴν ὀρθότητα αὐτοῦ τοῦ λόγου, ὅτι δηλαδὴ κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ ἀντέξει τὴν θέα τοῦ ἀπείρου. Μοῦ παρουσιάσθηκε μία μέρα μὲ τὴν διανοητικὴ ἐκείνη μορφή τῆς ὁποίας ἐκφραση εἶναι ἡ ἄγνοια. Ἡ ἄγνοια εἶναι πράγματι ἡ ἀρνητικὴ ἐκφραση τῆς ἀπειρης γνώσης²⁹.

Παρουσιάζεται ἔτσι ἡ ἄγνοια ὡς δείγμα σοφίας καὶ πάθους. Ἡ παραδοχὴ τῆς ἄγνοιας εἶναι παραδοχὴ τῆς ἀδυναμίας νὰ βγοῦμε ἀπὸ αὐτὴ τὴν κατάσταση, εἶναι ἀναγνώριση τῆς ἀνθρώπινης περατότητας στὴν ἀπειρότητά της καί, ταυτόχρονα, ἐπαφὴ μὲ τὸ ἄπειρο τὴν στιγμὴ ποὺ ἐγκαταλείπουμε τὴν προσπάθεια προσεγγίσεως:

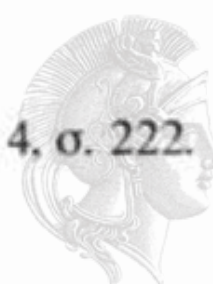
Νὰ γνωρίσουμε τὸν ἀρνητικὸ χαρακτῆρα κάθε πεπερασμένου περιεχομένου. Νὰ ἡ σοφία ἡ ὁποία ὠθεῖ τὸν Σωκράτη νὰ ἀναδιπλωθεῖ στὸν ἑαυτό του καὶ ποὺ τὸν κάνει νὰ θέτει τὴν ἀναζήτησιν τῆς ἐσωτερικεύσεως ὡς ἀπόλυτο σκοπὸ, ὡς ἀφετηρία τῆς ἀπειρης γνώσης· μόνο ἀφετηρία ὅμως, ἐφόσον ἡ συνειδητοποίηση αὐτὴ δὲν συντελέσθηκε ἀκόμη, ἀφοῦ

26. *Journal*, τόμ. 1, σ. 34 (I A 75).

27. *Le Concept d'ironie*, σ. 149.

28. *Miettes philosophiques*, σ. 12.

29. *L'Alternative*, II, *Œuvres complètes*, ἐνθ' ἀν., τόμ. 4, σ. 222.



είναι κατ' ἀρχὴν ἄρνηση κάθε πεπερασμένης καὶ κατεστημένης τάξης.

Παραθέτοντας τὴν ἐρμηνεία τοῦ Røtscher³⁰ ὁ Kierkegaard ἐπιθυμεῖ νὰ ὑπογραμμίσει τὴν νοησιαρχική, ἀλλὰ καὶ ταυτόχρονα συγκινησιακὴ ὄψη τῆς ἄγνοιας. Αὐτὴ εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία κάνει τὸν Σωκράτη νὰ εἶναι ἄτομο ἠθικό, ἐφόσον μέσα στὴν σωκρατικὴ ἄγνοια ἐνυπάρχουν τὰ δύο οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς ἠθικῆς: ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος ὅλη ἡ ἀντικειμενικὴ ἀβεβαιότητα, ἀπὸ τὸ ἄλλο τὸ πάθος τῆς ἐσωτερικεύσεως. Καὶ ἐπειδὴ ὁ Σωκράτης ἐγκαταλείπει μὲ ὅλο τὸ πάθος του τὴν ιδέα τῆς γνώσης, γι' αὐτὸ εἶναι τὸ μοναδικό, ἄτομο, ποὺ ἀνακάλυψε μέσα στὴν εἰρωνεία τὴν ἔκφραση τῆς ὑψηλότερης ἐσωτερικεύσεως· γιατί ἡ εἰρωνεία εἶναι σύνθεση τοῦ ἠθικοῦ πάθους, ὅπου τονίζεται τὸ ἐγώ, καὶ τοῦ πολιτισμοῦ τοῦ κόσμου, ὅπου τὸ ἀτομικὸ ἐγὼ παραπέμπεται στὴν τάξη τῶν πεπερασμένων πραγμάτων³¹.

Ἡ σωκρατικὴ εἰρωνεία, ὡς ὑπαρξιακὸς προσδιορισμός, σημαίνει ὅτι ἡ ἀπόλυτη ἀρνητικότητα ἀνοίγει τὸν δρόμο στὴν ἀτομικότητα. Στὴν κυριολεξία ἀποκαλύπτει ἀκριβῶς τὴν ἀντίφαση, ἡ ὁποία ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Σωκράτης ὑπάρχει στὸ ἐσωτερικὸ του «εἶναι» καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὸ δὲν τὸ ἐκφράζει ἐξωτερικά³².

Ἄς σταθοῦμε λίγο στὴν ιδέα τοῦ πάθους τῆς ἀβεβαιότητας. Τυπικὸ παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἀβεβαιότητας εἶναι ἡ ἀντίληψη τοῦ Σωκράτη γιὰ τὸν θάνατο: βασίζεται ὁλόκληρη στὴν ἀπόλυτη ἀβεβαιότητα. Πῶς ἀναλύει ὁ Kierkegaard τὴν σωκρατικὴ ἄποψη γιὰ τὸν θάνατο;

Ὅσο μεγαλώνει ἡ δυσκολία νὰ δοθεῖ μία ἐξήγηση ἡ ὁποία νὰ ἐναρμονίζεται μὲ τὸν Πλάτωνα, τόσο μεγαλώνει καὶ ἡ πιθανότητα νὰ χρειασθεῖ νὰ ἀναζητηθεῖ ἡ πραγματικὴ ἐρμηνεία μέσα στὴν εἰρωνεία. – Ὅλα τὰ χωρία ἀπὸ τὴν Ἀπολογία δείχνουν τὴν τέλεια ἀβεβαιότητα τοῦ Σωκράτη; ὄχι, ἄς τὸ σημειώσουμε, ὅτι ἡ ἀβεβαιότητα αὐτὴ τὸν ἀνησυχεῖ ἀντίθετα,

30. H. Th. ROETSCHER, *Aristophanes und seiner Zeitalter*, σ. 253 κατὰ παράθεση KIERKEGAARD ἔνθ' ἄν., *Le Concept d'ironie*, σ. 159.

31. Post-scriptum définitif et non scientifique aux *Miettes Philosophiques*, ἔνθ' ἄν., 1846, τ. 11, σσ. 189-190.

32. Ἐνθ' ἄν., σσ. 190-191.



αὐτὸς ὁ τρόπος νὰ παίζει μετὰ τὴν ζωὴν, αὐτὸς ὁ ἱλιγγος, ὅπου ὁ θάνατος ἐμφανίζεται πότε ὡς κάτι ἀπείρως σημαντικό, πότε ὡς ἓνα τίποτε, αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς ποὺ τοῦ ἀρέσει. Στὸ πρῶτο πλάνο λοιπὸν ὁ Σωκράτης· ὄχι ἓνας ἄνθρωπος ὁ ὁποῖος διώχνει μετὰ ἐλαφρότητα τὴν σκέψη τοῦ θανάτου καὶ ἀγκιστρώνεται, γεμάτος ἀγωνία, στὴν ζωὴ. Ὅχι ἓνας ἄνθρωπος ὁ ὁποῖος ἀντικρύζει τὸν θάνατο μετὰ ἐνθουσιασμό καὶ θυσιάζει μετὰ κουράγιο τὴν ζωὴν του, ἀλλὰ ἓνας ἄνθρωπος ὁ ὁποῖος ἀνοίγεται χαρούμενα στὴν θεὰ τῆς ἐναλλαγῆς ἀνάμεσα στὸ φῶς καὶ τὴν σκιά ποὺ δημιουργεῖ τὸ *aut-aut* (εἴτε-εἴτε) ἐνὸς συλλογισμοῦ, ὅταν σχεδὸν ταυτόχρονα δείχνει τὴν φωτεινὴν ἡμέρα καὶ τὴν μαύρη νύχτα, τὸ ἄπειρο τοῦ πραγματικοῦ καὶ τὸ ἄπειρο τοῦ τίποτε³³.

Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι ἡ σωκρατικὴ ἄγνοια συνδέει τὰ δύο ἄκρα τῆς γραμμῆς, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ ἀπὸ τὸν Σωκράτη διαλεκτικὸν στὸν Σωκράτη ἄτομο ὑπάρχον. Πάνω στὴν ἐσωτερικέυση θὰ θεμελιώσῃ ὁ Kierkegaard τὸν ἠθικὸν χαρακτήρα τοῦ προσώπου τοῦ Σωκράτη, γιατί μετὰ ἐκεῖ βρίσκει αὐτὸ ποὺ ὀνομάζει τὸ ἀνάλογο τῆς πίστεως, αὐτὸ ποὺ θὰ τοῦ ἐπιτρέψῃ νὰ ἰδεῖ στὸν Σωκράτη τὸ ἀντίθετο κάθε φιλοσόφου θεωρησιακοῦ. Ἄς προσπαθήσουμε νὰ προσεγγίσουμε τὴν διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ σωκρατικὸ καὶ τὸ θεωρησιακὸ στοιχεῖο, γιὰ νὰ συμπληρωθεῖ ἡ εἰκόνα τοῦ Σωκράτη ἰδωμένη ἀπὸ τὴν ὀπτικὴν γωνία τῆς ὑπάρξεως.

Μετὰ ἓνα γενικὸν τρόπον τὸ σωκρατικὸ δηλώνει ὅτι τὸ γνωρίζον ὑποκείμενο εἶναι ἓνα ὑπάρχον³⁴. Ἄν ἀγνοῶ μετὰ τὸ συνηθισμένον νόημα, σημαίνει εἶμαι ἀβέβαιος, τὸ νὰ ἐσωτερικεύω σημαίνει νὰ εἶμαι μετὰ τὴν ἀλήθεια. Ποιὰ ἀλήθεια ὅμως; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Kierkegaard ἀπομακρύνει κάθε δυνατὴ παρερμηνεία: πρόκειται γιὰ τὴν ἀλήθεια ἡ ὁποία θεμελιώνεται στὸ παράδοξο, τὸ παράδοξο ποὺ δηλώνει ὅτι συλλαμβάνουμε τὴν ἀλήθεια –τὴν αἰώνια ἀλήθεια– ὅταν ἀναφερόμαστε στὸν ὑπάρχοντα³⁵. Ὅταν ὁ Σωκράτης κηρύσσει τὴν ἄγνοιά του, κηρύσσει τὴν ἀντικειμενικὴ ἀβε-

33. Le Concept d'ironie, σ. 78.

34. Post-scriptum..., I, ἐνθ' ἄν., τόμ., 10, σ. 190.

35. Ἐνθ' ἄν., σ. 193.



βαιότητα με την ιδιότητά του ως υπάρχοντος. Την ίδια στιγμή όμως που αναφέρεται στην ύπαρξη, την ίδια στιγμή θέτει την αλήθεια. Να λοιπόν το σωκρατικό παράδοξο:

*Τὸ παράδοξο εἶναι ἡ ἀντικειμενικὴ ἀβεβαιότητα, τὴν ὁποία ἐκφράζει τὸ πάθος τῆς ἐσωτερικότητας*³⁶.

Καὶ εἶναι ἡ ἀπουσία κάθε θεωρησιακῆς σκέψης ποὺ προσδίδει στὴν σωκρατικὴ ἐσωτερικότητα τὸν χαρακτήρα τοῦ πάθους. Ἄς θυμηθοῦμε τὴν θέση ὅτι κάθε γνώση εἶναι ἀνάμνηση. Ὁ Πλάτων ὁ ὁποῖος παραμένει στὸν χῶρο τῆς θεωρησιακῆς σκέψης, βλέπει στὴν ἀνάμνηση τὴν ιδέα τοῦ ἐνυπάρχοντος χαρακτήρα τῆς γνώσης, πράγμα ποὺ δὲν ἀποτελεῖ καθόλου παράδοξο. Ἡ θεωρησιακὴ ὡστόσο σκέψη δὲν ἔχει τίποτε νὰ κάνει μετὰ τὴν ύπαρξη τοῦ φιλοσόφου. Πρὶν νὰ εἶναι φιλόσοφος θεωρησιακός, ὁ φιλόσοφος εἶναι ὃν ποὺ ὑπάρχει. Ἔτσι ὁ Σωκράτης, ὁ ὁποῖος δὲν ἔχασε ποτὲ ἀπὸ μπροστά του αὐτὴ τὴν οὐσιαστικὴ ἀλήθεια, ὅτι δηλαδή αὐτὸς ποὺ γνωρίζει εἶναι ἓνας ὑπάρχων, ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα:

*Ἡ ἀπαράμιλλη ἀξία τῆς σωκρατικῆς σκέψης εἶναι ἀκριβῶς ὅτι φώτισε τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὸς ὁ ὁποῖος γνωρίζει εἶναι ἓνας ὑπάρχων καὶ ὅτι ἡ ύπαρξη εἶναι τὸ οὐσιῶδες*³⁷.

Ὁ Kierkegaard μᾶς παραδίδει ἔτσι τὴν εἰκόνα ἑνὸς Σωκράτη «υπάρχοντος» στὴν κυριολεξία. Ὁ ὑποστηρικτὴς τῆς ἠθικῆς παρέρμεινε

*στὴν αἰχμή, ὅπου ἐκφράζεται διαρκῶς τὸ ὑπαρξιακὸ στοιχεῖο, ὅπου ἐκφράζεται πάντοτε τὸ παρόν, χωρὶς θεωρία ἢ σύστημα*³⁸.

Χρειάζεται νὰ προχωρήσουμε τὴν ἀνάγνωση τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Kierkegaard ἕως τὸ ἀκραῖο σημεῖο τῆς, προκειμένου νὰ γίνει στὸ ἔπακρο κατανοητὴ ἡ ἀπόσταση ἡ ὁποία χωρίζει τοὺς δύο φιλοσόφους. Ξεκινῶντας τώρα ἀπὸ τὸν Σωκράτη, τραγικὸ ἥρωα καὶ διανοητὴ, στὸν ὁποῖο ἡ εἰρωνεία εἶναι πραγματικὴ δύ-

36. Ἐνθ' ἀν., σ. 191.

37. Ἐνθ' ἀν., σ. 193.

38. Journal, ἔνθ' ἀν., τ. 3, σ. 265 (X₁₁ A 229).



ναμη τοῦ σύμπαντος –πρᾶγμα ποῦ τοῦ ἐπιτρέπει, ἀντίκρου στὸν θάνατο, νὰ τὸν ξεπεράσει στὴν αὐτοεπιβεβαίωσή του–³⁹, θὰ ἐπιχειρήσουμε τὴν κριτικὴ ἀνάγνωση τοῦ Σωκράτη ἠθικολόγου. Καὶ ἐδῶ θὰ φανερωθεῖ αὐτὸ τὸ ἄλλο πρόσωπο τοῦ Σωκράτη, ποῦ προβάλλει τὴν στιγμὴ ἀκριβῶς ποῦ ὁ Kierkegaard φαίνεται νὰ ἔχει ἀγγίξει τὴν κορυφὴ τοῦ «σωκρατισμοῦ».

Πράγματι. Οἱ ἔννοιες τῆς πίστεως καὶ τοῦ παράδοξου, ποῦ ὁ Δανὸς φιλόσοφος πιστεύει ὅτι ἀνακαλύπτει στὸν Σωκράτη, δὲν ὑπάρχουν παρὰ μόνο ἀναλογικά. Ἔχουμε κάτι «ἰσοδύναμο» μὲ πίστη, ἀλλὰ ὄχι τὴν πραγματικὴ πίστη. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ τὸ σωκρατικὸ παράδοξο εἶναι ἓνα «ἰσοδύναμο» τοῦ παράδοξου μὲ τὴν σημασία τοῦ Kierkegaard. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἔννοια τῆς ἀναλογίας εἶναι ἐκείνη ποῦ χωρίζει τὸν Σωκράτη, ἄτομο ἠθικό, ἀπὸ τὸν χριστιανό, ἄτομο πνευματικό. Στὴν ἔννοια τῆς ἀγωνίας ὁ Kierkegaard θὰ προσάψει στὸν Σωκράτη ὅτι τοῦ διέφυγε ἡ κατηγορία τῆς δυνατότητας. Στὴν Θανάσιμη ἀσθένεια θὰ τοῦ προσάψει ὅτι παραγνώρισε τὸν ὅρισμό τοῦ κακοῦ καί, κατὰ συνέπεια, τῆς ἁμαρτίας.

Δὲν εἶναι ἀνώφελο νὰ θυμήσουμε ἐδῶ τὴν παρατήρησή μας ὅτι δὲν εἶναι εὐκόλο νὰ ἀποφύγουμε τὴν προκατάληψη θαυμασμοῦ τὴν ὁποία ὁ Kierkegaard τρέφει γιὰ τὸν Σωκράτη. Ἐὰν τὸν μέμφεται, εἶναι γιὰτὶ ἔχει βαθιὰ σφραγισθεῖ ἀπὸ τὸν χριστιανισμό. Τὸν μέμφεται γιὰ τὴν ἁρμονικὴ σύλληψη τοῦ κόσμου, ὅπου ἡ ἁμαρτία δὲν ἔχει θέση. Ἡ ἐλληνικὴ νοησιαρχία ἦταν ὑπερβολικὰ «ἀπλοϊκὴ», ὑπερβολικὰ αἰσιόδοξη, γιὰ νὰ ἰδεῖ τὴν ἀπελπισία ἐκεῖ ὅπου δὲν ἔβλεπε παρὰ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ πεπρωμένου. Ἄν ἡ ἀγωνία ἀγγίξε τοὺς Ἕλληνες, αὐτὸ ἔγινε μὲ τὸ προσωπεῖο τοῦ πεπρωμένου, ὅπου ἡ ἀναγκαιότητα καὶ τὸ τυχαῖο παίζουν τὸν σημαντικότερο ρόλο. Ἡ ἀγωνία τῆς ἁμαρτίας, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ χριστιανισμός, εἶναι ἀνύπαρκτη γιὰ τὸν ἀρχαῖο κόσμο, ἀκόμη καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Σωκράτη, παρ' ὅλο ποῦ εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος προχώρησε περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση. Ὁρίζοντας τὴν ἁμαρτία ὡς ἄρνηση ἁμαρτίας ὁ Σωκράτης νοθεύει κάθε ἀντίληψη γιὰ τὸ Κακό. Ἐπειδὴ δὲν

39. *Crainte et tremblement*, ἐνθ' ἀν., τόμ. 5, σσ. 202-203.



εἶδε ὅτι ἡ ἁμαρτία, τὸ λάθος, δὲν ἀνάγεται στὸν χῶρο τῆς γνώσης, ἀλλὰ στὸν χῶρο τῆς βουλήσεως, γι' αὐτὸ ὁ Σωκράτης δὲν μπόρεσε ποτὲ νὰ συλλάβει τὴν ἀληθινὴ φύση τῆς ἁμαρτίας.

Ποιὸς εἶναι ἐκεῖνος ὁ προσδιορισμὸς ποὺ λείπει ἀπὸ τὸν Σωκράτη, ὅταν ὀρίζει τὴν ἁμαρτία; Ἐκεῖνος τῆς βουλήσεως, τῆς προκλήσεως. Ἡ ἐλληνικὴ νοησιαρχία ἦταν ὑπερβολικὰ εὐτυχής, ὑπερβολικὰ ἀφελής, ὑπερβολικὰ αἰσθητικὴ, ὑπερβολικὰ εἰρωνικὴ, ὑπερβολικὰ σπινθηροβόλα, μὲ μιὰ λέξη, ὑπερβολικὰ ἁμαρτωλὴ, γιὰ νὰ ἀντιληφθεῖ ὅτι μπορούμε, ἐν πλήρει γνώσει, νὰ κάνουμε τὸ καλὸ ἢ νὰ κάνουμε τὸ ἄδικο ἔχοντας τὴν γνώση τοῦ δικαίου. Ὁ ἐλληνισμὸς ἔθεσε μία νοησιαρχικὴ κατηγορικὴ προσταγή»⁴⁰.

Νὰ λοιπὸν γιατί ὁ Kierkegaard μέμφεται – καὶ εἶναι βαριὰ ἡ μομφή – τὸν Σωκράτη, ἓναν Σωκράτη ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι πιά ἐκεῖνος τῆς ἀπειρότητας τῆς ἄγνοιας ἢ ὁποία ἐπιτρέπει τὴν πρόσβαση στὴν θεότητα, ἀλλὰ τῆς περατότητας τῆς γνώσης. Στὸν σωκρατικὸ ὀρισμὸ τῆς ἁμαρτίας ἢ δυνατότητα, τὸ δυνατὸ δὲν ἔχουν καμία θέση. Γιατὶ ἡ πράξη θεμελιώνεται ὄχι στὸ δυνατὸ ἀλλὰ στὸ ἀναγκαῖο καὶ αὐτὸ πάλι, μὲ τὴν σειρά του, στὴν γνώση. Θέτοντας τὸ κακὸ ὡς ἀπουσία καλοῦ, ὁ Σωκράτης θέτει τὴν ἄγνοια ὡς θεμέλιο τῆς ἀδικίας. Τοῦτο σημαίνει ὅτι τοποθετεῖται στὸν χῶρο τῆς νοήσεως. Καὶ στὸ ἠθικὸ ἐπίπεδο συναντοῦμε τὴν ἄγνοια, ἢ προοπτικὴ ὅμως εἶναι τελείως διάφορη. Ἠθικά, ἡ ἄγνοια ἐκφράζει τὴν σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν θεότητα. Ἀγνοῶ, σημαίνει νὰ βρίσκομαι ἀντίκρυ στὸ θεῖον. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη ὁ Kierkegaard, ἀναγνωρίζοντας τὸν αὐθεντικὸ χαρακτήρα τῆς σωκρατικῆς ἄγνοιας, ἐπιμένει στὴν ἀπουσία διαλεκτικῆς σχέσης στὴν σωκρατικὴ ἀντίληψη τῆς ἁμαρτίας⁴¹. Τὸ διαλεκτικὸ στοιχεῖο ξεπροβάλλει ἀπὸ τὴν στιγμή ὅπου τίθεται ἡ δυνατότητα νὰ ἀρνηθοῦμε νὰ κατανοήσουμε, νὰ ἀρνηθοῦμε νὰ θέλουμε τὸ Καλό. Καὶ αὐτὸ κατανοεῖται, ἐὰν διαρκῶς διατηροῦμε στὴν μνήμη μας ὅτι στὸν ἀρχαῖκὸ κόσμον ἡ ἁμαρτία δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς πίστεως, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς.

40. La Maladie à mort, *ἐνθ' ἀν.*, τόμ. 16, σ. 245.

41. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 2.

Ὁ Kierkegaard ἔχει τὴν ἔγνοια τῆς ἀποστάσεως, ἡ ὁποία τὸν χωρίζει ἀπὸ τὸν Σωκράτη τῆς ἐξωτερικότητας καὶ τῆς περατότητας, καὶ θὰ ἐπιμείνει καὶ πάλι στὴν διαφορὰ ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ «γνωρίζω» καὶ στὸ «ἐπιλέγομαι». Ὁ Σωκράτης, ἀναδιπλωμένος στὸν ἑαυτό του, παραμένει, κατὰ βάθος, ἕνας θεωρητικός (contemplatif). Γιὰ τὸν Δανὸ φιλόσοφο, ὅμως, ἡ αὐτογνωσία εἶναι κέντρισμα γιὰ πράξη. Τὸ γνῶθι σεαυτὸν πρέπει νὰ ὀδηγήσει σὲ ἀπόλυτη ἐπιλογή⁴². Ὅταν ἡ ἐπιλογή αὐτὴ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ προσκλητήριο, τότε τὸ ἄτομο χάνει τὸ στοίχημα μὲ τὸν ἑαυτό του· τότε προσπερνᾶμε τὸ μοναδικὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου, τὸ πρόβλημα τοῦ Κακοῦ καὶ τῆς μετάνοιας.

Τὴν ἐπιλογή τὴν κάνει, βέβαια, ὁ Σωκράτης, ὅταν κηρύσσει τὸν πόλεμο στοὺς σοφιστές. Δὲν ἔχουμε ἐδῶ, ἄραγε, τὴν συμπεριφορὰ ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος ἐπέλεξε νὰ εἶναι μὲ τὸ μέρος τῆς ἀλήθειας; Δὲν θέλησε νὰ ξεφύγει ὁ Σωκράτης ἀπὸ τὸ ἐναλλακτικό: εἴτε-εἴτε; Ἐδῶ ὅμως σταματᾷ ἡ σύγκριση. Γιατὶ αὐτὸ ποὺ ὁ Kierkegaard ἐννοεῖ μὲ τὸν ὅρο «ἐναλλακτικό» δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ ἀπόλυτη ἐπιλογή, ἡ ὁποία θέτει τὸν ἄνθρωπο ποὺ ἐπέλεξε τὸν ἑαυτό του, μπροστὰ στὸν Θεό. Ὑπάρχει ἀπελπισία μέσα στὸ ἀπόλυτο εἴτε-εἴτε⁴³. Ὁ Σωκράτης εἶναι ξένος πρὸς αὐτὸ τὸ εἴτε-εἴτε. Ὁ ἥρωισμός του εἶναι τραγικός, ἀλλὰ πρὶν ἀπὸ ὅλα νοησιαρχικός, χαμογελαστός, εἰρωνικός· διαλεκτικός ὁ Σωκράτης τόσο μὲ τοὺς ἄλλους, ὅσο καὶ μὲ τὸν ἑαυτό του, φαίνεται συνεπαρμένος ἀπὸ τὴν ἀρμονικὴ ὁμορφιὰ αὐτοῦ τοῦ κόσμου.

Ἐχει κανεὶς τὴν ἐντύπωση ὅτι ὁ Kierkegaard, ὁ ὁποῖος αἰσθάνεται νὰ συνθλίβεται ἀπὸ τὸ βάρος τοῦ εἴτε-εἴτε, φθονεῖ τὸν Σωκράτη γιὰ τὴν ἀντίληψή του, τὴν ἀντίληψη ἐνὸς κόσμου τάξης καὶ φωτεινότητας. Ἡ ἁμαρτία γιὰ τὸν Δανὸ φιλόσοφο σημαίνει δυνατότητα ἁμαρτίας, μὲ ἄλλα λόγια ἐλευθερία. Ὁ Σωκράτης εἶχε συλλάβει τελείως τὴν ἄπειρη πλευρὰ τοῦ Ἀγαθοῦ, τοῦ Καλοῦ, τὸ ὁποῖο ἀνήγαγε πάντοτε στὸ συγκεκριμένο, ἀλλὰ δὲν εἶχε τονίσει παρὰ τὴν ἐξωτερικὴ ὄψη τοῦ Καλοῦ. Πάνω σ' αὐτὴ τὴν παρατήρηση θὰ θεμελιώσῃ τὴν εἰκόνα τοῦ Σωκράτη τῆς ἐξωτερικότητας. Ὁ ὁπαδὸς τῆς ἠθικῆς στὴν ἀρχαιότητα, ὁ ὁποῖος μιλοῦσε ὥραϊα

42. L'Alternative, τ. II, σ. 162.

43. Ἐνθ' ἀν., σσ. 190 καὶ ἐπ.



για την ἐλευθερία, εἶχε δίκαιο νὰ τὴν συνδέσει μὲ τὴν ἀπειρότητα τοῦ καλοῦ. Εἶχε ὥστόσο ἄδικο νὰ μὴν τὴν συνδέσει μὲ τὸ κακό. Ἡ σωκρατικὴ μέθοδος εἶναι ἡ ὀρθὴ μέθοδος, σταματᾷ ὅμως στὰ μισὰ τοῦ δρόμου. Θέτοντας τὴν διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ ἀληθινό, ποὺ συνδέεται μὲ τὴν ἠθικὴ, καὶ τὸ ἀπόλυτο, ποὺ συνδέεται μὲ τὸ θρησκευτικό, ὁ Kierkegaard θεμελιώνει τὴν κριτικὴ του στὸν Σωκράτη πάνω στὴν ιδέα ἐνὸς ἀπολύτου γιὰ τὸ πνεῦμα καὶ ὄχι ἐνὸς ἀπολύτου γιὰ τὴν ἀρετὴ. Ὁ Σωκράτης ἄγγιξε σχεδὸν τὰ ὅρια τῆς ἠθικῆς, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ τὰ ὑπερβεῖ. Ὑπέρβαση θὰ ὑπῆρχε μόνο, ἐὰν εἶχε συλλάβει τὴν ὄψη τῆς ἀγωνίας, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία ἡ ἀγωνία ταυτίζεται μὲ τὸ ἀπόλυτο δυνατό, τὸ δυνατό ποὺ ἀνάγει τὴν ἐλευθερίαν σὲ πραγματικότητα. Ἔτσι, στὸ ἐπίπεδο τοῦ κακοῦ ἡ σχέση 'δυνατὸν-πραγματικόν' ἀντιστρέφεται. Γιατί, ἐνῶ γιὰ τὸ καλὸ τὸ πραγματικὸν εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸ δυνατό, γιὰ τὸ κακὸ εἶναι κατώτερο ἀπὸ τὸ δυνατό. Τὸ καλὸ ὡς δυνατότητα εἶναι τὸ ἀτελές, ὡς πραγματικότητα εἶναι τὸ τέλει. Ἀλλὰ τὸ κακὸ ὡς δυνατότητα ἀξίζει περισσότερο ἀπὸ τὸ κακὸ ὡς πραγματικότητα⁴⁴.

Ἄς μοῦ ἐπιτραπῇ νὰ ὀλοκληρώσω τὸ σωκρατικὸ πορτραῖτο διαλέγοντας νὰ ἀκολουθήσω θεληματικὰ τὸν Kierkegaard – ὁ ὁποῖος παραμένει, παρ' ὅλη τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ, προσηλωμένος στὸν Σωκράτη – καὶ νὰ στρέψω τὴν προσοχὴ σ' αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσουμε: *ἡ ἐπικαιρότητα τοῦ Σωκράτη*. Ὅταν ὁ Kierkegaard γράφει στὴν *Θανάσιμη ἀσθένεια* ὅτι ὁ ἄνθρωπος *ἔχει ἀνάγκη νὰ ὑποβληθεῖ στὴν σωκρατικὴ νηστεία*⁴⁵, ἡ σκέψη του στρέφεται σὲ ὅλους ἐκείνους οἱ ὁποῖοι μᾶς διαβεβαιοῦν ὅτι συνέλαβαν τὰ ὑψίστα νοήματα. Δὲν θὰ μπορούσαμε, ἄραγε, νὰ ποῦμε τὸ ἴδιο γιὰ τὴν ἐποχὴ μας, ὅπου ἡ «ἀντικειμενικὴ» ἀλήθεια φαίνεται νὰ εἶναι δεδομένη ἀρχή, ἡ ὁποία καταλαμβάνει μὲ τὸν ὄγκο τῆς ὅλον τὸν χῶρο τῆς σκέψης; Ὅταν ὁ Kierkegaard, σὲ μία κραυγὴ πάθους, ἀναφωνεῖ ὅτι ἔχουμε ἀνάγκη περισσότερο ἀπὸ ἓναν Σωκράτη καὶ λιγότερο ἀπὸ μία νέα κοινωνικὴ τάξη ἢ μία καινούργια θρησκεία⁴⁶, πρόθεσή του δὲν εἶναι, ἄραγε, νὰ ὑπο-

44. *Journal*, ἐνθ' ἀν., τ. 3, σ. 341 (X₁₁ A 436).

45. *La Maladie à la mort*, ἐνθ' ἀν., σ. 245.

46. Ἐνθ' ἀν., σ. 247.

βάλει την ιδέα μίας ἐπιστροφῆς στὴν ἠθική, μίας ἐπιστροφῆς στὸ σωκρατικὸ μήνυμα, ποὺ μεταβάλλει τὴν ἀρετὴ σὲ δυνατότητα, σὲ πρακτική, σὲ ἓνα ὑπάρχειν, μὲ μιὰ λέξη ποὺ μεταμορφώνει τὴν ἀρετὴ σὲ ὑπαρξιακὸ δεδομένο;

Ὁ Kierkegaard ἀνακάλυψε στὸν Σωκράτη ἐκείνη τὴν ὑπαρξιακὴ διάσταση, ἡ ὁποία πέρα ἀπὸ «φιλοσοφικὰ συστήματα», σφραγίζει κάθε αὐθεντικὸ φιλόσοφο: τὴν δυνατότητα νὰ συνομιλεῖ μὲ τὸν ἑαυτό του. Ἄς θυμήσουμε ἐδῶ τὸν λόγο τοῦ Ἀντισθένη, ἐνθουσιώδη μαθητῆ τοῦ Σωκράτη, ὁ ὁποῖος πήγαινε κάθε μέρα ἀπὸ τὸν Πειραιᾶ στὴν Ἀθήνα, γιὰ νὰ τὸν ἀκούσει. Ὅταν τὸν ἐρώτησαν τί ὄφελος ἀπεκόμισε ἀπὸ τὴν φιλοσοφία, ἀπάντησε: τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν. Νὰ ἓνας λόγος ὁ ὁποῖος, ἔστω καὶ ἂν προέρχεται ἀπὸ ἓναν κυνικό, θὰ ἦταν καταλυτικὸς γιὰ τὸν Kierkegaard.

ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΣΚΗΤΙΚΗ: ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ ΠΡΟΛΟΓΙΣΜΑ ΣΤΟΝ ΓΟΡΓΙΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ*

Κάθε πλατωνικός διάλογος έχει τὰ στοιχεῖα δραματικοῦ ἔργου. Διανομὴ τῶν ρόλων, εὐφυεῖς πρωταγωνιστές, σκηνικὸ ποῦ ἀνατρέπεται κάθε στιγμή, ὅλα συντελοῦν ὥστε καὶ ἐμεῖς νὰ συμμετέχουμε νοερὰ στοὺς λόγους καὶ ἀντίλογους, στὴν ὅλη συζήτηση. Στὴν παράδοση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ὁ Πλάτων στέκει ὡς ἀντίπαλος καὶ ἐπικριτὴς τῶν σοφιστῶν. Τοῦ ἀναγνωρίζεται βέβαια ἡ πνευματικὴ ἐντιμότητα νὰ παρουσιάζει χωρὶς παραμορφώσεις τὶς θέσεις τους, νὰ τὶς ἀναλύει συζητώντας, προκειμένου νὰ τὶς ἀντικρούσει καὶ νὰ τὶς ἀπορρίψει. Εἶναι ἐπίφοβοι ἀντίπαλοι οἱ σοφιστές, ἀλλὰ ἀκόμη πιὸ ἐπίφοβος ὁ Σωκράτης.

Τὸν Γοργία τὸν σέβεται· εἶναι γέρος, ἡλικιωμένος ὁ σπουδαῖος αὐτὸς «ποιητὴς τῶν λέξεων», ὅταν συνομιλεῖ μαζί του. Ἀπὸ τοὺς ἄλλους δύο σοφιστὲς τοῦ διαλόγου, ὁ πρῶτος, ὁ Πῶλος, νέος, ὑπερφίαλος, ἀβασάνιστα καὶ χωρὶς ἐπιτυχία ἐπιχειρεῖ νὰ ἀντικρούσει τὸν Σωκράτη. Εὐκόλα ἐμπλέκεται στὰ δίχτυα τῆς σωκρατικῆς ἐπιχειρηματολογίας. Ὁ δεύτερος ὅμως, ὁ Καλλικλῆς, μορφωμένος, ὥριμος ἄνδρας ἀντιστέκεται μὲ σθένος, ἀφοῦ ἔχει μὲ τὸ μέρος του τὴν ἴδια τὴν φύση. Ὁ Σωκράτης ἀναγνωρίζει τὸν πραγματισμὸ του. Εἶναι ρεαλιστὴς ὁ Καλλικλῆς καὶ ὑποστηρίζει κάτι ἀνθρώπινο. Ὁ κανόνας στὴν φύση, στὴν ζωὴ, στὴν κοινωνία εἶναι ὁ πιὸ ἰσχυρὸς νὰ ἐπιβάλλεται στὸν πιὸ ἀσθενή. Ποιὸς μπορεῖ νὰ τὸ ἀμφισβητήσῃ; Ὁ Σωκράτης ὅμως ἀποτολμᾷ τὴν ἀμφισβήτηση· ἀνατρέπει τὴν θέση. Ἔτσι ἀρχίζουν ἐκατέρωθεν τὰ ἐπιχειρήματα.

* Τὸ κείμενο δημοσιεύθηκε ὡς πρόλογος στὸ ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Γοργίας* <ἡ περὶ ρητορικῆς ἀνατρεπτικός>, Πρόλογος, Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑ, Εἰσαγωγή, φιλοσοφικὴ ἀνάλυση – μετάφραση – σχόλια Η. ΒΑΒΟΥΡΑΣ, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2008.



Πρέπει νὰ τὸ ὁμολογήσω. Ποτὲ δὲν εἶδα τοὺς σοφιστὲς ὡς ἀντιπάλους τῶν φιλοσόφων ὅπως δὲν εἶδα καὶ τοὺς ἀρχαίους Σκεπτικοὺς ὡς «μισολόγους». Λόγος καὶ ἀντίλογος εἶναι οἱ συνιστώσες τοῦ ὅλου ποὺ εἶναι ἡ φιλοσοφία. Φιλόσοφοι εἶναι οἱ σοφιστὲς ἔστω καὶ ἂν οἱ σύγχρονοί τους δὲν τοὺς ὀνόμασαν ἔτσι. Στὴν ζωὴ τῆς φιλοσοφίας μεγάλα, ἀναπάντητα συχνά, ἐρωτήματα ἀκούσθηκαν ἀπὸ ἐκείνους. Δυνατότητα καὶ ἀξία τῆς γνώσης, κριτήριον τῶν πραγμάτων, ρητορικὸς λόγος, νόμος καὶ φύσις, διδαχὴ τῆς ἀρετῆς, ὅλα ἤρθαν νὰ ταράξουν τὰ νερά. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Πλάτων τοὺς ἀναδεικνύει πρωταγωνιστές. Ἀναγνωρίζει τὴν σημασία τῶν θέσεών τους, ἀλλὰ ἀντιπαραθέτει τὴν πίστη του: ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀγαθός· ἐὰν κάνει τὸ κακὸ τὸ κάνει ἀπὸ ἄγνοια. Γνώση καὶ βούλησις πάνε μαζί.

Ἡ πρώτη προσέγγισις στὸν *Γοργία* δὲν εἶναι ἰδιαίτερα δύσκολη, ἀφοῦ καθαρὰ διαγράφεται ἡ θεματικὴ τοῦ διαλόγου: πρόκειται γιὰ τὴν ρητορικὴν, τέχνην τὴν ὁποία διδάσκουν οἱ σοφιστὲς καὶ χρησιμοποιοῦν οἱ πολιτικοὶ στὴν ἐπιδίωξιν τῆς ἱκανοποιήσεως φιλοδοξιῶν καὶ στόχων. Διάλογος ὀξείας κριτικῆς, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ ὑπότιτλος τὸ δηλώνει: *Γοργίας ἢ περὶ ρητορικῆς· ἀνατρεπτικός*. Εἶναι ὅμως μόνο αὐτό; Πιστεύω πὼς ὄχι.

Ὁ *Γοργίας* εἶναι τὸ «μανιφέστο» τῆς φιλοσοφικῆς ἀσκητικῆς τοῦ Πλάτωνος. Καὶ ἡ ἀσκητικὴ αὕτη φέρεται ἀπὸ τὸ ὕψιστο καὶ ὕστατο ἐρώτημα: ποίος πρέπει νὰ εἶναι ὁ τρόπος τῆς ζωῆς μας (... ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν). Ἡ πλατωνικὴ ἀσκητικὴ εἶναι κατάφασις στὴν ζωὴ, δὲν εἶναι ἄρνησις. Αὕτη ὅμως ἡ κατάφασις εἶναι καὶ ἓνα ἰδεῶδες τὸ ὁποῖο παραμένει ξένο πρὸς ὅ,τι ἔχει σχέση μετὰ τὸ ἡδέως ζῆν τῶν πολλῶν καὶ τῶν ἐξουσιαστῶν τους. Ἡ πολιτικὴ διάστασις εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο προβάλλει μέσα ἀπὸ τὴν πρώτην προσέγγισιν τοῦ κειμένου. Στὶς θέσεις, ὅμως, τοῦ Σωκράτη, εὐκόλα ἀναγνωρίσιμες, ἀλλὰ δύσκολα ἀποδεκτὲς ἀπὸ τοὺς πολλοὺς, τὸ ἰδεῶδες παραμένει ἀνεξήγητο, ἀφοῦ ξεπερνᾷ τὸ ἔλλογο στοιχεῖο καὶ σταματᾷ σὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὑποβάλλεται καὶ δὲν λέγεται μετὰ λόγον ρητό.

Κάθε βαθὺ πνεῦμα, γράφει ὁ Nietzsche στὸ *Πέραν Καλοῦ καὶ Κακοῦ*, ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ ἓνα προσωπεῖο. Τὸ προσωπεῖο ἐδῶ εἶναι ἡ μορφή τοῦ μύθου, γιὰτὶ ἡ ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ μῦθος δὲν «ἐλέγχεται» ἀλλὰ καὶ δὲν κατονομάζεται. Ἐκεῖ ἡ ἀλήθεια γίνεται ἡ δική μας ἀλήθεια, ἡ ἀτομικὴ, ὅταν ἡ ψυχὴ ἔχει ξεφύγει ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ ἀγγίζει τὸ ἄπιαστο στίγμα τῆς αὐ-



τογνωσίας. Μὲ τὸν μῦθο παύει κάθε λόγος καὶ ἀντίλογος. Ὅταν διαβάσουμε τὸν *Γοργία* καὶ μία καὶ δυὸ καὶ τρεῖς φορές, διαβλέπουμε τὴν πορεία τοῦ διαλόγου ὡς ἀνάβαση σὲ μονοπάτι δύσβατο. Ἡ ἀνάλυση τῶν στοιχείων τῆς ρητορικῆς τέχνης τῶν πολιτικῶν-ρητόρων, ξετυλίγεται ὡς ἓνα εἶδος μουσικῆς φούγκας μὲ πρῶτο καὶ δεύτερο θέμα, μὲ μουσικὰ ἐπεισόδια καὶ ἐπαναλήψεις. Αὐτὸ ἀπαντᾷ βέβαια σὲ ὅλους τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους. Τὸ ἰδιάζον, ὡστόσο, στὸν *Γοργία* εἶναι ὅτι ὅλος ὁ διάλογος φωτίζεται ἀπὸ τὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς ζωῆς.

Στὶς τρεῖς σκηνὲς τοῦ διαλόγου, μὲ τὴν ἀναμέτρηση μὲ τὸν *Γοργία* νὰ δίδεται εἰσαγωγικὰ ὁ τόνος σεβασμοῦ στὸν σοφιστὴ, ἀντιστοιχοῦν τρεῖς διαφορετικοὶ τρόποι ζωῆς. Ἔτσι εἶδα πάντα τὸν *Γοργία*. Ὁ πρῶτος εἶναι τὸ *ἡδέως ζῆν*, ὅπως φαντάζει μέσα ἀπὸ τὴν ὑπεράσπιση τῆς ρητορικῆς ἀπὸ τὸν Πῶλο καὶ τὸν Καλλικλῆ. Εἶναι ἡ ζωὴ ὅλων ἐκείνων τῶν ἰσχυρῶν οἱ ὅποιοι ἐπιδιώκουν τὸν ἐξουσιασμό τῶν ἀδυνάτων, ἱκανοποιώντας ἔτσι τὴν ἐπιθυμία τους γιὰ ἐξουσία. Στὸν δεύτερο κυριαρχοῦν οἱ ἠθικὲς ἐπιταγὲς τοῦ σωκρατικοῦ λόγου. Ὁ τρίτος, τέλος, εἶναι ἐκεῖνος τῆς προσμονῆς ἢ τῆς ἀποφυγῆς τῆς θείας δίκης. Ἡ ψυχὴ βιώνει, στὸν θάνατο, τὴν τελευταία κρίση. Στοὺς τρεῖς αὐτοὺς τρόπους ζωῆς δεσπόζει, ὡς μοτίβο τὸ ὅποιο συνέχει τὸν διάλογο, ἡ σχέση «ἀδικεῖν - ἀδικεῖσθαι» καὶ «μὴ δίδόναι δίκην - δίδόναι δίκην». Ὁ ἰσχυρότερος ἀναγνωρίζει στὸν ἑαυτό του, ἐπειδὴ εἶναι ἰσχυρότερος, τὸ δικαίωμα νὰ ἐνεργεῖ *κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν* καὶ νὰ πράττει *κατὰ τὴν θέλησή του: ποιῶν ὅ,τι ἂν βούληται* (473 c). Οἱ ἐπιδιώξεις του ἐπιτυγχάνονται μὲ τὴν κολακεία, γιὰτὶ ὁ ρητορικὸς λόγος εἶναι λόγος κολακείας. Ὁ πολιτικός, ὁ ὅποιος τὸν χρησιμοποιεῖ, κυνηγᾷ πάντα *τὰ ἥδιστα* – ἄλλωστε ἡ πολιτικὴ ἐξουσία ἀνήκει στὰ *ἡδέα* – ἐξαπατᾷ καὶ παραπλανᾷ, χωρὶς νὰ νοιάζεται γιὰ τὸ καλύτερο:

... καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ αἰεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται...

(464 d)

καὶ

... τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου·

(465 a)

Ἡ ζωὴ ἐδῶ ζωγραφίζεται μέσα ἀπὸ τὶς δύο, ἀνατρεπτικές, ὡς πρὸς τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Πῶλου καὶ τοῦ Καλλικλῆ, προτάσεις τοῦ Σωκράτη.

... τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ
διδόναι δίκην τοῦ δίδοναι.

(474 b)

Στὸν δεύτερο τρόπο ζωῆς πρέπει ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄδικος νὰ ἐπι-
διώκει τὴν ἀπαλλαγὴ τοῦ κακοῦ τὸ ὁποῖο διέπραξε μὲ τὴν ἀπό-
δοση δικαιοσύνης καὶ τὴν ἀποδοχὴ τῆς τιμωρίας, ἀφοῦ

Κάκιστα ἄρα ζῇ ὁ ἔχων [ἀδικίαν] καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενος.

(478 e)

Ἡ ἀπαίτηση τοῦ Σωκράτη – «δίκην δίδοναι» – εἶναι σκληρὴ
καὶ ταυτόχρονα ἐπαναστατικὴ. Ὅχι γιατί ἀπαιτεῖ νὰ ὁμιλήσει ἡ
δικαιοσύνη –ποιὸς ἄνθρωπος καὶ ἰδιαίτερα ποιὸς πολιτικὸς θὰ
τολμοῦσε νὰ τὸ ἀρνηθεῖ;– Ἀλλὰ γιατί θέλει αὐτὸς ὁ ὁποῖος ἀδί-
κησε νὰ ἐπιζητεῖ ὁ ἴδιος τὴν τιμωρία του. Δίκαια ἀγανακτεῖ ὁ
Καλλικλῆς: μὲ αὐτὰ ποὺ λέγεις, Σωκράτη, ἀνατρέπεις τὴν ζωὴ
μας, ἀφοῦ μᾶς ζητεῖς νὰ κάνουμε τὰ ἀντίθετα ἀπὸ ὅ,τι ὀφείλου-
με νὰ κάνουμε.

... ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ... καὶ πάντα τὰ ἐναντία
πράττομεν ... ἢ ἃ δεῖ;

(481 c)

Στὴν καθημερινὴ ζωὴ δὲν συμβαίνει ποτὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὁ Σω-
κράτης ἀπαιτεῖ. Ποῦ ἀκούστηκε ὁ ἀδικῶν νὰ θέλει ὁ ἴδιος νὰ τι-
μωρηθεῖ; Δὲν προσπαθοῦν ὅλοι νὰ ξεφύγουν; Ἔχει τὴν ζωὴ μὲ τὸ
μέρος του ὁ Καλλικλῆς. Αὐτὸ ποὺ ὁ Σωκράτης ἀπαιτεῖ στὸ βάθος
εἶναι ὁ ρήτωρ καὶ πολιτικὸς νὰ ἀφήσει τὴν θέση του στὸν φιλό-
σοφο. Καλὴ ἡ ρητορικὴ, ἀλλὰ πάντα περιστασιακὴ: ἄλλοτε ἄλλων
ἐστὶ λόγων. Τὸ εἶδος καὶ ὁ καιρὸς –εἶναι καταπληκτικὴ σύλληψη
τοῦ Γοργία, ἃς μὴν τὸ λησμονοῦμε– εἶναι τὰ ὅπλα τῆς. Ἡ φιλο-
σοφία ὅμως δὲν λέγει κάθε φορὰ ἄλλα, κατὰ τὶς περιστάσεις. Εἶναι
ἀεὶ τῶν αὐτῶν.

Ἔτσι, ὁ δεύτερος τρόπος ζωῆς φωτίζεται ἀπὸ τὴν φιλοσοφία.
Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ρήτορα ὁ ὁποῖος ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐξωτερικὲς
συνθῆκες, καὶ εἶναι, κατὰ βάθος, ἀνελεύθερος, ὁ φιλόσοφος εἶναι
ἐλεύθερος. Βρίσκεται πάντα σὲ συμφωνία μὲ τὸν ἑαυτό του. Ὁ
λόγος τοῦ Σωκράτη, ὁ ὁποῖος θὰ ἀκουσθεῖ αἰῶνες ἀργότερα καὶ
ἀπὸ τὸν Fichte, εἶναι καταλυτικός: προτιμᾷ νὰ εἶναι σὲ διαφωνία
μὲ τοὺς πολλοὺς οἱ ὁποῖοι τὸν ἀντικρούουν, παρὰ νὰ εἶναι ἀσύμ-
φωνος μὲ τὸν ἑαυτό του.

... καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαντῶ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν

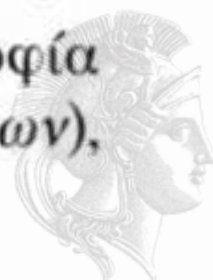
(482 c)

Ἔχουμε ἤδη εἰσχωρήσει σὲ ἄλλο ἐπίπεδο, στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐσωτερικότητας. Ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ χῶρο ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἀμύνεται ὅταν προπηλακίζεται, ὅπου οἱ νόμοι εἶναι γιὰ τὴν προστασία τῶν ἀσθενῶν, τῶν ἀδυνάμων οἱ ὅποιοι θέλουν νὰ ἐλέγχουν μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τοὺς δυνατούς, τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων, ὅπου ἡ ἴδια ἡ φύση ἐπιβάλλει ὁ καλύτερος νὰ ἡγεῖται τοῦ χειροτέρου καὶ ὁ «δυνατώτερος τοῦ ἀδυνατωτέρου», μὲ ἄλλα λόγια ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν χῶρο τῆς ζωῆς τῆς κοινωνικῆς, εἰσδύουμε στὸν ἐσωτερικὸ χῶρο τοῦ κάθε ἀτόμου ὅπου δὲν ἰσχύουν –ἢ μήπως καὶ δὲν πρέπει νὰ ἰσχύουν;– οὔτε οἱ παρὰ φύσιν νόμοι οὔτε καὶ τὸ τῆς φύσεως δίκαιον. Ἐκεῖ, σὲ ἐκεῖνον τὸν χῶρο, τὸν συνειδησιακό, ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ εἶναι ὁ ἑαυτός του, νὰ εἶναι ὁ ἴδιος καὶ κανεὶς ἄλλος, κριτὴς τῶν πράξεών του. Ὁ πραγματικὰ δυνατὸς μπορεῖ νὰ συνδιαλλαγεῖ μὲ τὸν ἑαυτό του χωρὶς προσωπεῖο. Ὁ ἄλλος, ὁ ἐξωτερικὰ δυνατὸς ἀλλὰ κατὰ βάθος ἀδύνατος, ἐπιζητεῖ νὰ συνδιαλλέγεται μὲ τοὺς πολλοὺς καὶ νὰ τοὺς ἐξουσιάζει. Εἶναι ὅλος στραμμένος πρὸς τὰ ἔξω.

Αὐτὸν τὸν δυνατὸ –δὲν εἶναι ἄραγε στὴν φύση του νὰ εἶναι δυνατός;– τὸν ἐσωτερικὰ δυνατὸ, φέρνει ὁ Σωκράτης ἀντιμέτωπο μὲ τὸν ἰσχυρὸ ὁ ὅποιος χρησιμοποιεῖ τὴν ἰσχύ του γιὰ ἐξουσιασμό. Εἶναι ὁ ἰσχυρὸς τοῦ Καλλικλῆ. Δύναμη καὶ ἰσχύς. Ἡ διαλεκτικὴ τοὺς σχέση ριζώνει μέσα στὴν ἴδια τὴν φύση. Τὸ γνωρίζουν οἱ πρωταγωνιστές, ἀλλὰ καὶ ὁ Καλλικλῆς καὶ ὁ Σωκράτης ἀτενίζουν τὴν φύση διαφορετικά. Δὲν θὰ σταθοῦμε ὅμως ἐδῶ σ' αὐτὸ τὸ πρόβλημα. Εἶναι τεράστιο. Ὁ Καλλικλῆς ἔχει κυρίως ὑπόψη του τὴν ζωὴ τῆς «πόλεως», τῆς «ἀγορᾶς», ἐκεῖ ὅπου ἀντλεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴν ἐμπειρία τῆς ζωῆς, ὅπου συναλλάσσεται μὲ τοὺς συμπολίτες του γνωρίζοντας τοὺς νόμους, τὰ ἥθη καὶ εἶναι ἱκανὸς νὰ τοὺς πείσει μὲ τοὺς λόγους του, νὰ τοὺς ἐπιβληθεῖ. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἀπευθυνόμενος στὸν Σωκράτη –καὶ ἡ στιγμή εἶναι ιδιαίτερα δραματικὴ– τὸν παροτρύνει νὰ ἀφήσει τὴν φιλοσοφία καὶ νὰ στραφεῖ στὰ σοβαρὰ ζητήματα:

... ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς ἐάσας, ἤδη φιλοσοφίαν. (484 c)

Ὅσο ἐπωφελὴς καὶ νὰ εἶναι σὲ νεανικὴ ἡλικία, ἡ φιλοσοφία γίνεται ἡ καταστροφὴ τοῦ ἀνθρώπου (διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων),



ὅταν ἀσχολεῖται κανεῖς μαζί της γιὰ περισσότερα χρόνια. Ἀγνοώντας τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ἐνεργοῦν οἱ ἄνθρωποι, μὴ κατέχοντας τὴν δεξιολογία τοῦ δημοσίου λόγου, εὐκόλα καὶ ἄδιστα, βέβαια, μπορεῖ νὰ κατηγορηθεῖ καὶ ὁ μὴ ἔμπειρος ἀπὸ τὸν φαῦλο καὶ μοχθηρό, ὁ ὁποῖος μπορεῖ ἀκόμη καὶ στὸν θάνατο νὰ τὸν ὀδηγήσει. Θὰ ἔλεγε κανεῖς ὅτι ὁ Καλλικλῆς προφητεύει τὴν μοῖρα τοῦ Σωκράτη.

Ἡ δραματικὴ ἔνταση χάνεται σὰν παρακάμπτει ὁ Σωκράτης τὴν εὐθεία ἀπάντηση καὶ λοξοδρομεῖ στὸ παιχνίδι τῶν ὄρων, τῶν λέξεων. Γνωρίζει ὅτι κλειδί τῆς δικῆς του ἐπιχειρηματολογίας εἶναι ἡ ἀνάλυση τοῦ νοήματος. Θὰ φέρει τὴν συζήτηση στὸ «κρεῖττον», «τὸ βέλτιστον», «τὸ ἰσχυρόν», τὴν ὁποία ἐστιάζει στὸ «ἄρχειν» καὶ στὴν σχέση «ἄρχοντες - ἀρχόμενοι». Στὸν πρῶτο τρόπο ζωῆς, τὸν ὁποῖο ἐκφράζει ὁ Καλλικλῆς, τὸ «ἄρχειν» συνεπάγεται –καὶ ἡ σχέση εἶναι σχέση ἐξουσίας– τοὺς ἄλλους. Τὸ «ἄρχειν» ἔχει ἐδῶ ὡς πλαίσιο τὴν «πόλιν» καὶ «τὰ τῆς πόλεως». Στὸν δεύτερο ὅμως τρόπο ζωῆς, τὸν ἐπιθυμητὸ γιὰ τὸν Σωκράτη, δὲν ὑπάρχουν οἱ πολλοί, οἱ ἀρχόμενοι. Ἐδῶ ὁ ἄρχων ἔχει ἀπέναντί του τὸν ἑαυτό του. Εἶναι ἄρχων τοῦ ἑαυτοῦ του. Τὸ «ἄρχειν» νοεῖται ὡς «αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν». Τὸν ἑαυτό του ἐξουσιάζει ὁ ἄνθρωπος καὶ γίνεται ὁ ἴδιος ἐξουσιαστὴς τῆς ψυχῆς του. Στὸν ἀκολάστως ἔχοντα βίον ὁ Σωκράτης ἀντιπαραθέτει τὸν κοσμίως ἔχοντα βίον, ὁ ὁποῖος ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὶς ἀρετὲς τῆς ψυχῆς.

Ὁ τόνος τῆς συζητήσεως ὑψώνεται καὶ πάλι. Ζωὴ χωρὶς πόνο, λύπη, ἐπιθυμίες καὶ πάθη εἶναι πέτρινη ζωὴ. Εἶναι ὥσπερ λίθον ζῆν, ἀφοῦ οἱ πέτρες οὔτε χαίρονται, οὔτε ἐπιθυμοῦν, παρατηρεῖ ὁ Καλλικλῆς. Διακρίνοντας ξεκάθαρα τὸ «ἀγαθόν» ἀπὸ τὸ «ἡδύ», ὁ φιλόσοφος θὰ τὸ θέσει ὡς τὸν τελικὸ σκοπὸ ὅλων τῶν πράξεων. Στὸ ἡδέως ζῆν ἀντιπαραβάλλεται τώρα ὁ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ βίος. Οἱ δύο τρόποι ζωῆς εἶναι διακριτοὶ καὶ σαφεῖς.

Καὶ ὅμως. Ὁ Πλάτων, διαισθανόμενος τὴν ἀλήθεια ποὺ κρύβουν γιὰ τὸν ἄνθρωπο στὴν καθημερινή του δράση οἱ λόγοι τοῦ Καλλικλῆ, στρέφει τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ συνομιλητοῦ στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὅχι πιά μόνο στὴν ἐξωτερικὴ συμπεριφορὰ. Ἐκεῖ ἀναζητεῖ ἀπάντηση προσεγγιστική. Κοσμία, σώφρων ἡ ψυχὴ κινεῖται μὲ γνώμονα τὸ ἀγαθὸ καὶ ἐνεργεῖ ὅπως ὀφείλει νὰ ἐνεργήσει. Τὸ πράττειν τὰ προσήκοντα ἀρμόζει στὴν ψυχὴ ἢ ὁποῖα ἀναζητεῖ τὸ ἀγαθόν. Κόσμιος βίος σημαίνει ψυχὴ κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς, σημαίνει τάξη, δηλαδὴ ἀρετή.

Τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου;

(506 e)

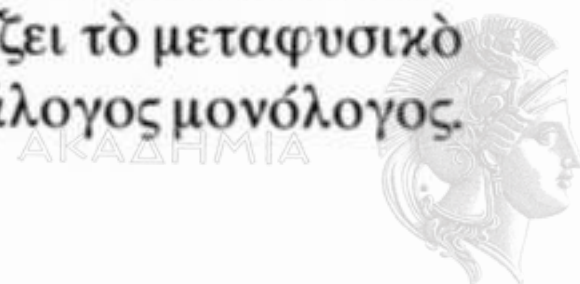
Ὁ Σωκράτης πλησιάζει πρὸς τὸ τέλος τοῦ λόγου του. Δὲν ὑπάρχει φιλία ὅπου δὲν ὑπάρχει ἐπικοινωνία καὶ δὲν ὑπάρχει ἐπικοινωνία ὅπως λ.χ. στὴν ζωὴ τοῦ ληστοῦ, ὅταν λείπει ἡ δικαιοσύνη καὶ κυριαρχοῦν ἡ ἀδικία καὶ τὰ πάθη. Κοσμιότητα, σωφροσύνη, δικαιοσύνη εἶναι οἱ ἠθικὲς ἐπιταγὲς γιὰ τὴν εὐδαιμονία.

Ἀλλὰ ὁ τρόπος τοῦ κοσμοῦ βίου, ὁ δεύτερος, δὲν εἶναι τὸ τέρμα γιὰ τὸν ἄνθρωπο· εἶναι ἡ πύλη ἡ ὁποία ἀνοίγει στὸν χῶρο τῆς ἀνθρώπινης περατότητας, στὸν ἀνοιχτὸ ὁρίζοντα μὲ τὰ τέσσερα σημεία: γῆ καὶ οὐρανός, ἄνθρωποι καὶ θεοί. Ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ σταθεῖ τώρα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Μὲ τὸν τρίτο τρόπο ζωῆς, ὅπου ἀναγγέλλεται ἡ δικαιοσύνη τῶν θεῶν, ὁ ἄνθρωπος στοχάζεται τὴν στιγμή τῆς κρίσης του, τῆς θείας δίκης. Δὲν ἔχουμε πιά τὸ «δίκην διδόναι» στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· δεσπόζει πλέον στὸ πλαίσιο τῶν θείων πραγμάτων. Καὶ ἐκεῖ, μπροστὰ στὸ ἀνεξήγητο, στὸ *mysterium magnum* τοῦ θανάτου ὅπου μᾶς ὁδήγησε ὁ Σωκράτης, ἀκοῦμε ἕναν μῦθο. Μέσα ἀπὸ τὸ σκηνικό, τὸ ὁποῖο δὲν φωτίζεται τώρα πλέον ἀπὸ τὸν προβολέα τοῦ ἐλλόγου, ὁ μῦθος ἤχει ὡς ἀληθὴς λόγος, ποὺ δὲν λέγει ἀλλὰ σημαίνει, λόγος ἡγεμονικός·

... οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι.

(527 e)

Ἡ φιλοσοφικὴ ἀσκητικὴ τοῦ Πλάτωνος στὸν *Γοργία* διαγράφεται ὡς πέρασμα ἀπὸ τὸ «ἡδέως ζῆν» στὸ «κοσμίως ζῆν» καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὸ τελευταῖο στάδιο, τὸν τελευταῖο τρόπο, ὅπου ὁ σῶφρων καὶ δίκαιος στέκεται χωρὶς φόβο μπροστὰ στὸν κριτὴ του. Αἰσθητικός, ἠθικός, ἠθικο-θρησκευτικός, τρεῖς τρόποι ζωῆς. Πόσο μακριὰ ἄραγε εἴμαστε ἀπὸ τὰ τρία στάδια τῆς ὑπάρξεως στὸν Kierkegaard; Ἀρχαῖος καὶ χριστιανικὸς κόσμος συναντῶνται στὰ σημεία ἐκεῖνα ὅπου τὰ φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα πιέζουν βασανιστικὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν αἰσθήσεων, μὲ τὰ πάθη, τὶς φιλοδοξίες, τὶς ἐπιθυμίες, στὸ ἀνεξήγητο βίωμα τοῦ θανάτου, τὸ «ἀνέξοιστον τῷ πέλας», βίωμα τὸ ὁποῖο ἀναλαμβάνει ἐξ ὁλοκλήρου μόνος ὁ κάθε ἄνθρωπος ὁ *Γοργίας* φωτίζει τὸ μεταφυσικὸ στίγμα τοῦ σωκρατικοῦ λόγου καὶ γίνεται ὁ διάλογος μονόλογος.



Γιατί με τὸν μῦθο ἀρχίζει ὁ μονόλογος ὁ δικός μας, ὅταν ἡ ψυχὴ ἀναδιπλωμένη στοχάζεται. Εἶναι ἡ στιγμή τῆς δικῆς μας ἀλήθειας. Κλείνεται ἡ ψυχὴ στὴν σιωπὴ μὴν ἔχοντας πιά ἀνάγκη διαλόγου καὶ συνομιλητῶν·

Ἐχρῆν με μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἶθισμαι λέγειν.

[*Ἐννεάδες* III 8.4 (3-4)].

Εἶναι ὁ Πλωτῖνος, αἰῶνες ἀργότερα, ποὺ τὸ θυμίζει. Μέσα στὴν σιωπὴ ἡ φυγὴ τῆς ψυχῆς εἶναι φυγὴ μόνης πρὸς μόνην.

Ἡ μοναξιά τοῦ στοχασμοῦ εἶναι τὸ ὑψηλὸ στίγμα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ὅταν ἀγγίζει τὴν δική μας μοναξιά, γιὰ νὰ ἐκκαλυφθεῖ αὐτὸ ποὺ βαθιὰ κρύβεται, ὅτι ὁ διάλογος εἶναι μονόλογος.

Ὁ Γοργίας προσφέρει τὴν ἀνθρώπινη σοφία. Ἡ δίκαιη ζωὴ εἶναι ἡ ἀλήθεια στὸν «ἐδῶ» ἀλλὰ καὶ στὸν «ἐκεῖ» κόσμος. Γιατί τὸ «ἐκεῖ» ὑπάρχει – μὲ συγκινητικὴ πίστη τονίζεται στὴν Ἀπολογία – καὶ αὐτὸ εἶναι ποὺ προσδίδει καὶ νόημα στὸ «ἐδῶ». Ὁ Γοργίας μᾶς δίδει ἀκόμη τὸν μῦθο τῶν νήσων τῶν μακάρων καὶ τοῦ Ταρτάρου. Φέρνει στὴν μνήμη τὸν νόμο τῆς ὑστάτης κρίσεως, τῆς θείας δίκης. Οἱ δίκαιοι θὰ πορευθοῦν στὸν τόπο τῆς εὐδαιμονίας, οἱ ἄδικοι τῆς τιμωρίας. Μᾶς δωρίζει, τέλος, ἓνα ὑπόδειγμα ζωῆς:

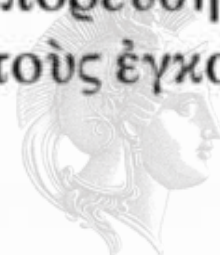
τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὥς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν

(526 d-e)

Εἶναι τὸ ἀσκητικὸ ἰδεῶδες, ἰδεῶδες τὸ ὁποῖο στὸν Σωκράτη καταξιώνεται ὥς τέλος τοῦ βίου.

Μακρὺς ὁ δρόμος ἀπὸ τὸν εἰρωνικὸ Σωκράτη, ὁ ὁποῖος γεμάτος ἀπορίες καὶ περιέργεια ζητεῖ νὰ μάθει ἀπὸ τὸν γηραιό, καταξιωμένο Γοργία, τί εἶναι ἡ ρητορικὴ, ἕως τὸν ἀποκαλυπτικό, τὸν ἐξομολογούμενο Σωκράτη ὁ ὁποῖος, ἀκόμη καὶ τὴν τελευταία στιγμή, προσπαθεῖ νὰ ἐμφυσήσει στὸν Καλλικλῆ τὴν πίστη του στὴν δίκαιη ζωὴ. Μακρὺς διάλογος ὁ Γοργίας.

Πολλοί, ἴσως, σκεφθοῦν ὅτι ξεστράτησε ὁ στοχασμός μας σὲ μονοπάτια ἀδιέξοδα γι' αὐτοὺς ἀφήνοντας πίσω τὸν δρόμο τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς θεωρίας τοῦ φυσικοῦ δικαίου, θέματα προσφιλῆ στοὺς ἀναγνώστες τοῦ Γοργία. Συμπορεύθηκα γιὰ ἄρκετὸ χρόνο μὲ τοὺς συνομιλητὲς τοῦ Σωκράτη· τοὺς ἐγκατέλει-



ψα ὅμως σὰν ἄρχισε ἡ ἀνηφόρα. Στὴν μοναχικότητά του ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος ἐλπίζει νὰ βρεῖ κάποτε ἀπόκριση στὸ ἐρώτημα τοῦ τρόπου τῆς ζωῆς, γνωρίζει ὅτι τὸ ἀληθὲς οὐκ ἐλέγχεται. Τὴν ἐλπίδα του γιὰ μία ἀπάντηση ἔρχονται εὐτυχῶς νὰ τὴν στηρίξουν οἱ εἰκότες λόγοι, ἔρχεται νὰ τὴν φανερώσει ὁ μῦθος. Ἐκεῖ βρίσκει παρηγοριά.





Ο ΣΟΦΙΣΤΗΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ*

Ὁ Σοφιστής εἶναι δύσκολος διάλογος. Δὲν διαβάζεται πολὺ καὶ δὲν διδάσκεται συχνά. Ὁ τίτλος θὰ μπορούσε καὶ νὰ θεωρηθεῖ παραπλανητικὸς γιὰ τὸν ἀναγνώστη, ἐὰν δὲν ὑπῆρχε ὁ ὑποτίτλος *ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός*. Θὰ πίστευαν πολλοὶ ὅτι ὁ Πλάτων ἀποφασίζει νὰ συγκρουσθεῖ πιά μὲ τοὺς ἐνοχλητικοὺς σοφιστὲς καὶ γράφει τὸν διάλογο ὡς τελειωτικὸ κτύπημα ἐναντίον τους. Αὐτὸ ὑπάρχει στὴν συζήτηση, δὲν εἶναι ὅμως ἡ κριτικὴ ματιὰ στὴν σοφιστικὴ τὸ κύριο θέμα τοῦ διαλόγου. Ἡ ὅλη συζήτηση γύρω ἀπὸ τὸ ἐρώτημα: «τί εἶναι αὐτὸς τὸν ὁποῖο ὀνομάζουμε σοφιστή, πῶς ὀρίζεται ὁ σοφιστής, μὲ ἓναν ἢ πολλοὺς τρόπους», δὲν εἶναι παρὰ ἡ πύλη ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὸν δρόμο γιὰ τὰ πιὸ δύσκολα, γιὰ τὸ καίριο φιλοσοφικὸ ἐρώτημα: τί σημαίνει ἡ λέξη «ὄν»; Τί ἐννοοῦμε, ἐρωτᾷ ὁ ξένος, ὅταν λέμε «τὸ ὄν»; Γιατί, πράγματι, ἕως τώρα πιστεύαμε ὅτι εἴχαμε καταλάβει τὴν σημασία του, τώρα ὅμως γεννιέται σὲ ἐμᾶς ἡ ἀπορία:

τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε. (244 a)

Σήμερα δὲν ἀκούγεται ἡ λέξη «ὄν». Καὶ ὅμως αὐτὸ ἀναζητοῦμε, ὅταν μιλοῦμε γιὰ τὸ πραγματικὸ καὶ τὴν οὐσία του, γιὰ αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀκριβῶς ὅπως εἶναι.

Ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα ἀνοίγονται οἱ παραπόταμοι, οἱ ὁποῖοι ὅλοι μαζὶ ἐκβάλλουν στὸ πλατὺ ποτάμι τῆς πιὸ θαυμαστῆς συλλήψεως τοῦ Πλάτωνος: τίποτε δὲν εἶναι μόνο τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο· δὲν ὑπάρχει χάσμα ἀλλὰ συμπλοκή, ὅταν λέμε ὅτι κάτι εἶναι. Στὸ ὅτι «κάτι εἶναι» ἐνυπάρχει καὶ «αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι». Στὸ ὄν ἐνυπάρχει τὸ μὴ ὄν. Καὶ ὅσο σκοτεινὴ εἶναι ἡ ἐννοία τοῦ μὴ ὄντος, ἄλλο τόσο σκοτεινὴ εἶναι καὶ ἡ ἐννοία τοῦ ὄντος. Καὶ ἐκεῖ ποὺ νομίζουμε ὅτι ἔχουμε κατανοήσει τὴν σημασία τοῦ «εἶναι», τοῦ ὄντος, ἐκεῖ συνει-

* ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής*, Πρόλογος Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά. Εἰσαγωγή-μετάφραση-σχόλια, Ν. Μιχαηλίδης, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2008.



δητοποιοῦμε τὴν ἀμηχανία μας νὰ τὸ συλλάβουμε, ὅταν εὐθέως τίθεται τὸ ἐρώτημα.

Ἔτσι ἀρχίζει ἡ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση τοῦ νοήματος τῆς πιδύσληπτης, γιὰ τὸν φιλόσοφο νοῦ, σχέσης: «εἶναι – μὴ εἶναι», «ὄν – μὴ ὄν», καὶ εἶναι δύσληπτη, γιὰτὶ ἡ ἔρευνα ἀπαιτεῖ ἰδιαίτερη ἀφαιρετικὴ ἱκανότητα τοῦ νοῦ.

Σ' αὐτὴ τὴν ἀναζήτηση στρέφεται ὁ διάλογος. Καὶ γι' αὐτὸ πιστεύω ὅτι εἶναι δύσκολος. Ἄς τὸ ποῦμε ἀπὸ τὴν ἀρχή. Τὴν φιλοσοφία πρέπει νὰ τὴν ἰδοῦμε ὡς ἔκφραση ζωῆς καὶ δυνάμεως. Ζωῆς τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ ὁ ὁποῖος πασχίζει νὰ ὑπερπηδήσει τεράστιες δυσκολίες, δυνάμεως ἡ ὁποία τὸν φέρει ἀπὸ τὸν δρόμο τοῦ ἀπορεῖν σὲ ἐκεῖνον τοῦ εὐπορεῖν.

Στὸν Σοφιστὴ ἔχουμε τὴν μεγαλειώδη συνάντηση τῶν θεμελιωτῶν τῆς φιλοσοφίας. Ἰδιοφυεῖς, βαθεῖς, δυνατοὶ καὶ οἱ δύο, ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Πλάτων ὑψώνουν τὴν δική του φωνὴ ὁ καθένας στὴν προσπάθεια νὰ μᾶς ποῦνε τί εἶναι τὸ πραγματικό, τί εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, τί σημαίνει ὄν. Γιατὶ αὐτὸ ποὺ εἶναι, εἶναι, καὶ δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι, θὰ πεῖ ὁ Παρμενίδης. Καὶ ὅμως, καὶ αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι ἐνέχονται τὸ ἓνα στὸ ἄλλο, ἀπαντᾷ ὁ Πλάτων.

Ὅποιος ἀναγνώστης μπορεῖ νὰ παραμερίσει ἀδόκιμους χαρακτηρισμοὺς γιὰ τὶς θέσεις τῶν φιλοσόφων, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ αἰσθανθεῖ τὴν ἔνταση τοῦ διαλόγου, τὸ ὑποκρυπτόμενο πάθος τοῦ Πλάτωνος νὰ ξεπεράσει αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἀπόλυτα συναισθάνεται, νὰ σκύψει δηλαδὴ στὸ βάθος τοῦ περίφημου ἔστιν τοῦ Παρμενίδη, διαβλέποντας τὶς ἀπορίες τὶς ὁποῖες αὐτὴ ἡ μικρὴ λέξη – ἐσφράγισε τὴν ἱστορία τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας, θὰ γράψει ὁ Heidegger – γεννᾷ.

Αὐτὴ ὅμως ἡ ἔνταση καὶ τὸ πάθος τοῦ νοῦ δὲν ἐκφράζονται παραστατικὰ καὶ ἀκόμη λιγότερο συναισθηματικά. Ὅσο πιδύσληπτὸν εἶναι κάτι, τόσο λιγότερο εὐκόλα ἔρχεται στὴν ἐπιφάνεια. Εἶπαν ὅτι ὁ Σοφιστὴς εἶναι στεγνὸς διάλογος, τὸ ὕφος «σχολικό», ὅτι ἡ δαιδαλώδης ἀνάπτυξη δὲν συναρπάζει. Καὶ τί μ' αὐτό; Ἄς τὸ ἀναζητήσουμε ἐμεῖς τὸ πάθος – ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ τὸ δικό μας – τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Εἶναι ἀπὸ τὰ γνωστὰ σφάλματα τὰ ὁποῖα ἔχουν βέβαια παλιὲς τὶς ρίζες τους, νὰ ἀντιπαραθέτουμε πάθος καὶ ὀρθὸν λόγο. Ὁ ὀρθός, ὡστόσο, λόγος ἔχει τὸ δικό του πάθος, ἀρκεῖ νὰ μπορούμε νὰ τὸ ἀναγνωρίζουμε, ἔχει καὶ αὐτὸ τὴν δική του ζωή. Ὅσο αἶμα κυλᾷ στὸ σῶμα καὶ στὴν ψυχὴ ὅταν πάσχει,



ἄλλο τόσο κυλᾷ καὶ στὸν νοῦ ὁ ὁποῖος καὶ αὐτὸς πασχίζει.

Ἡ ὅλη διαλογικὴ συζήτηση εἶναι θαυμαστὸ παράδειγμα ἐνὸς ὀρθοῦ λόγου ποὺ ξεκινᾷ ἀπὸ τὰ πιὸ χειροπιαστά, γιὰ νὰ ἀγγίξει σταδιακὰ καὶ μὲ ἐπαναλαμβανόμενες ἀπορίες, τὰ πιὸ ἀφηρημένα. Αὐτὴ βέβαια εἶναι ἡ πλατωνικὴ μέθοδος καὶ αὐτὸν τὸν σκοπὸ ἔχουν οἱ διαδοχικὲς, μέσα ἀπὸ ἐρωτήσεις, διαιρέσεις στὸν ὀρισμὸ τοῦ σοφιστῆ. Ἐδῶ ὅμως, στὸν διάλογο, ἡ παρουσία τοῦ Σωκράτη εἶναι περιορισμένη. Παρόντες ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Θεόδωρος στὴν ἀρχή· ἐκεῖνοι ὅμως οἱ ὁποῖοι συζητοῦν εἶναι οἱ δύο, ὁ γηραιὸς ξένος ἀπὸ τὴν Ἑλέα τῆς Κάτω Ἰταλίας καὶ ὁ νέος Θεαίτητος, τὸν ὁποῖο τοῦ συστήνει ὁ Σωκράτης. Ὁ τελευταῖος χαιρετίζει καὶ ἐπαινεῖ τὸν ξένο Ἑλεάτη, καὶ τὸν ἐρωτᾷ πῶς ὀνομάζουν, στὴν δική του χώρα, τοὺς σοφιστὲς οἱ ὁποῖοι πότε παρουσιάζονται ὡς πολιτικοὶ καὶ πότε ὡς δάσκαλοι. Τοῦ ζητεῖ νὰ τοὺς ἐξηγήσει ἐὰν ὁ σοφιστής, ὁ πολιτικός, ὁ φιλόσοφος, δηλαδὴ τὰ τρία ὀνόματα εἶναι ἓνα πρᾶγμα ἢ ἐὰν τὸ καθένα δηλώνει καὶ ἓνα διαφορετικὸ γένος. Τὸν παρακαλεῖ νὰ τοὺς ἐκθέσει τὸ θέμα, ἢ μὲ μακρὺν λόγον ἢ μὲ μορφὴ ἐρωταποκρίσεων, καὶ ὁ ξένος ἐπιλέγει τὴν τελευταία μέθοδο. Ἐδῶ σταματᾷ ὁ λόγος τοῦ Σωκράτη. Δὲν θὰ ξανακουσθεῖ σὲ ὅλο τὸν διάλογο. Λέγει ὅμως – χάριν τοῦ λόγου ἀπλῶς – πῶς ὅταν ἦταν νέος ἄκουσε τὸν γηραιὸ Παρμενίδη νὰ ἀναπτύσσει τὰ καταπληκτικὰ ἐπιχειρήματά του· λόγους παγκάλους τοὺς ὀνομάζει. Ὁ ἔπαινος στὸν μεγάλο Παρμενίδη εἶναι εἰλικρινής. Γνωρίζει ὁ Πλάτων τὸ μέγεθος τοῦ ἀνδρός.

Βαθειά, φιλοσοφική, ἀλλὰ πάντοτε ἀνθρώπινη ἡ «ἀπορία» στὸν Σοφιστή. Ὁ Πλάτων θέλει νὰ συλλάβει τὴν οὐσία τοῦ νοήματος τοῦ ὄντος. Καὶ δὲν μπορεῖ νὰ δεχθεῖ –καὶ μαζί του καὶ ὁ κοινὸς νοῦς– πῶς ὅ,τι εἶναι, εἶναι ἀπλᾶ αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ τίποτε ἄλλο. Ἡ σκέψη του, καθαρὰ φιλοσοφική, τοῦ φανερώνει πῶς ὅ,τι εἶναι, εἶναι συγχρόνως καὶ αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι. Ἄς τὸ ποῦμε ἀπλά, μὲ κίνδυνο νὰ θεωρηθεῖ ἀπλουστευτικὸς ὁ λόγος μας. Ὅ,τι ὅμως ἐπιθυμοῦμε νὰ γίνεи κατανοητό, αὐτὸ μπορεῖ καὶ πρέπει, πιστεύω, νὰ λέγεται καὶ μὲ ἀπλὰ λόγια. Ὅταν λέμε: αὐτὸ εἶναι βιβλίο, δηλώνουμε συγχρόνως, χωρὶς ὅμως νὰ τὸ συνειδητοποιοῦμε, ὅτι δὲν εἶναι κάτι ἄλλο, ὅπως λ.χ. τετράδιο. Στὸ «εἶναι» τοῦ βιβλίου ἐνυπάρχει τὸ «δὲν εἶναι κάτι ἄλλο». Ἔτσι ἔχουμε ἤδη τρία πράγματα· ὄν (εἶναι) –μὴ ὄν (δὲν εἶναι)– ἄλλο (ἕτερόν τι).

Θὰ σταματήσω ἐδῶ, γιὰ νὰ πιάσουμε τὸν διάλογο ἀπὸ τὸ ξεκίνημά του. Ἐὰν προέτρεξα εἶναι γιὰ νὰ γίνεи ἀντιληπτὴ ἀπὸ τὴν



ἀρχὴ ἢ τεράστια φιλοσοφικὴ ἐμπειρία τοῦ Σοφιστῆ. Καὶ γιὰ ἓναν ἄλλο λόγο ὅμως: γιὰ νὰ φανεῖ πῶς συνδέονται στενὰ τὰ δύο μέρη ἐνὸς διαλόγου –γιατὶ σὲ δύο μέρη χωρίζεται– καὶ νὰ καταδειχθεῖ ἡ διαδρομὴ τὴν ὁποία ἀκολουθοῦν οἱ συζητητές. Ξεκινοῦν μὲ τὴν ἀναζήτησιν τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ σοφιστῆ, γιὰ νὰ ἀγγίξουν τὴν καρδιά τῆς ὄντολογίας –τὸν λόγο γιὰ τὸ ὄν καὶ τὰ πέντε γένη– καὶ νὰ ξαναβροῦν, στὸ τέλος, συγκεντρωμένα ὅλα τὰ στοιχεῖα τὰ ὁποῖα συνιστοῦν τὸν σοφιστῆ. Δὲν εἶναι σοφός, ἀλλὰ σοφιστικός. Ὁ «σοφιστής» – καὶ ἡ λέξις εἶναι παρωνύμιο τῆς λέξεως σοφός– στηρίζεται στὴν ἀπλὴ γνώμη, χωρὶς γνώση, δημιουργώντας εἰδωλα, φανταστικὲς εἰκόνες μὲ ὄπλο τοὺς λόγους, ποὺ κάνουν θαύματα. Ἐναντιολογικὴ, δοξαστικὴ, εἰδωλοποικὴ, θαυματοποικὴ εἶναι ἡ σοφιστικὴ.

Ὁ κύκλος κλείνει, γιὰ νὰ ἀρχίσει τὸ θαυμαστὸ ταξίδι τοῦ πλατωνικοῦ ἐλέγχου. Γιατὶ τὸν ἔλεγχο ὀφείλει νὰ ἐπιδιώκει ὁ φιλόσοφος: ὁ ἀνέλεγκτος εἶναι ὁ ἀπαίδευτος. Καὶ ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος θέλει νὰ εἶναι εὐδαίμων, ἐκεῖνος πρέπει νὰ ἐπιζητεῖ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν δόξα τὴν φαινομένην σοφίαν, ὥστε καθαρῶτατος καὶ κάλλιστος νὰ μετέχει τῆς εὐδαιμονίας.

Ἀξιζει σ' αὐτὸ τὸ προλόγισμα νὰ παραθέσουμε τὶς λίγες γραμμὲς ποὺ ἀκολουθοῦν:

Διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὥς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνη βασιλεὺς ὁ μέγας ὢν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτον... καθαρῶτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι (230 d-e).

Εἶναι ὅμως τώρα καιρὸς νὰ ἀκολουθήσουμε τὰ πρῶτα μονοπάτια. Εἶναι πολλά. Μποροῦμε νὰ ἰδοῦμε τὸ πρῶτο μέρος τοῦ διαλόγου ἀπλὰ ὥς συζήτηση γύρω ἀπὸ τὸν ὁρισμὸ τοῦ σοφιστῆ. Μποροῦμε ὅμως καὶ νὰ τὸ ἰδοῦμε στὸ ἱστορικὸ πλαίσιο τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν γιὰ τὸ πραγματικὸ –τὸ ὄν– τὶς ὁποῖες ἀντικρούει ὁ Πλάτων. Μποροῦμε, τέλος, νὰ τὸ ἰδοῦμε ὥς φιλοσοφικὴ διερεύνησις τοῦ ψευδοῦς λόγου. Τί εἶναι, πράγματι ὁ ψευδὴς λόγος; Καὶ οἱ τρεῖς προσεγγίσεις, ὀρθὲς ἢ καθεμία, προσδίδουν στὸν διάλογο τὸν ἐνιαῖο χαρακτήρα του. Εἰσάγει στὸ αἰετὶ ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν. Ὁ ψευδὴς λόγος λέγει αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι. Ὁ ψευδὴς λόγος ἐνέχει τὸ μὴ ὄν. Λέγει πῶς εἶναι ὅ,τι δὲν εἶναι,

καὶ πὼς δὲν εἶναι ὅ,τι εἶναι. Ἡ τελευταία προσέγγιση, μέσω τοῦ ψευδοῦς λόγου, ἔχει μία προϋπόθεση: τὴν παρμενίδειο θεωρία. Στὸ *Ποίημα* τοῦ Παρμενίδη ὁ λόγος εἶναι καταλυτικός: «μὴ φαντασθεῖς ὅτι ποτεῖς ποτὲ νὰ ἐκφράσεις τὸ μὴ ὄν», λέγει ἡ θεὰ στὸν νεαρό. Δὲν ὑπάρχει τὸ μὴ ὄν. Ὁ Ἐλεάτης ξένος, στὸν Σοφιστῇ, δηλώνει τὴν ἀμηχανία μπροστὰ στὴν δυσκολία τοῦ προβλήματος στὸ ὁποῖο τὸν ὁδηγεῖ ἡ ἀνάλυση τῶν ὁρισμῶν τοῦ σοφιστῇ, ὡς «σοφοῦ» ὁ ὁποῖος γνωρίζει τὰ πάντα.

Οἱ διαδοχικοὶ ὁρισμοὶ τοῦ σοφιστῇ φωτίζουν ὁ καθένας καὶ μία ὄψη του: ἔμμισθος θηρευτῆς νέων καὶ πλουσίων, μεγαλέμπορος μαθημάτων ποὺ διδάσκει ἀπὸ πόλη σὲ πόλη – μαθηματοπωλικὸν γένος τοὺς ἀποκαλεῖ ὁ ξένος – ἔμπορος περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα, κάπηλος, αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα ἡμῖν, ἀμφισβητίας καὶ ἀντιλογικὸς ὁ σοφιστῆς φανερώνει, μέσα ἀπὸ τὶς δικές του ὀψεις τὴν τέχνη του: ἐριστική, κτητική καὶ πάνω ἀπὸ ὅλα ἀντιλογική.

Τὸ τελευταῖο εἶναι τὸ πιὸ σημαντικό. Ὅχι μόνο γιατί πραγματι οἱ σοφιστῆς – καὶ πρῶτος ὁ Πρωταγόρας – εἰσήγαγαν τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους, ἀλλὰ γιατί αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀνάλυση τῆς τεχνικῆς νὰ ἀναπτύσσονται ἐπιχειρήματα καὶ ἀντι-ἐπιχειρήματα, ἐπιτρέπει στὸν Πλάτωνα νὰ μεταφέρει τὴν συζήτηση, ἀπὸ τὰ γνωρίσματα τοῦ σοφιστῇ, στὸ δικό του μεγάλο πρόβλημα: τὸν ψευδῆ λόγο.

Ἄς δώσουμε σχηματικὰ τὰ στάδια τῆς ὅλης στρατηγικῆς τοῦ Πλάτωνος. Ἡ τακτική του εἶναι νὰ ξεκινήσει ὁμολογώντας τὸ θαῦμα τῆς δυνάμεως τῆς σοφιστικῆς: δὲν εἶναι μόνο ὅτι διδάσκουν οἱ σοφιστῆς μία ὁρισμένη τεχνική, σὰν νὰ μὴν γνώριζαν νὰ κάνουν τίποτε ἄλλο. Ἐὰν συνέβαινε αὐτό, ἐλάχιστοι θὰ ἐνδιαφέρονταν νὰ τὴν διδαχθοῦν. Εἶναι καὶ κάτι ἄλλο: ὅτι συγχρόνως δείχνονται νὰ τὰ γνωρίζουν ὅλα: πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται. Ἔτσι, σπεύδουν οἱ νέοι καὶ πλούσιοι νὰ διδαχθοῦν ἀπὸ σοφοὺς ἀνθρώπους. Αὐτὴ ὅμως ἡ σπουδὴ καὶ ἡ ὑπόσχεση νὰ μποροῦν νὰ τὰ διδάξουν ὅλα, ἀφοῦ οἱ ἴδιοι μποροῦν καὶ γνωρίζουν τὰ πάντα, δὲν εἶναι, κατὰ βάθος, παιχνίδι; Εἶναι πράγματι ἓνα εἶδος παιγνιδιοῦ: εἶναι μιμητική. Ὅπως ὁ καλλιτέχνης ὁ ὁποῖος ζωγραφίζει, παρουσιάζει τὰ ἔργα του ὡς μιμήματα καὶ ὁμῶνυμα τῶν ὄντων, καὶ ἡ ζωγραφικὴ τέχνη δημιουργεῖ τὴν ἀπάτη ὅτι ποτεῖ νὰ δείξει ὡς πραγματικὸ ὅ,τι θέλει, ἔτσι καὶ ὁ λόγος.

Φθάνουμε τώρα στὸ δεύτερο στάδιο. Ἡ δύναμη τοῦ λόγου



ἐκθειάζεται. ἔχει τὴν ἱκανότητα ὁ σοφιστὴς νὰ γοητεύει ὅσους ἀκοῦν, δείχνοντας μὲ τὰ λόγια ὅ,τι δὲν εἶναι, κάνοντας τοὺς νέους νὰ πιστεύουν γιὰ ἀληθινὸ ὅ,τι δὲν εἶναι παρὰ εἶδωλο, καὶ ὅσους μιλοῦν νὰ φαίνονται στὰ μάτια τους σοφώτατοι. Διαβάζοντας τὸν Πλάτωνα εἶναι σὰν νὰ ἀκοῦμε, χρόνια πρὶν, τὸν Γοργία: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν. Στὸ δεύτερο στάδιο ὁ σοφιστὴς ἀποκαλύπτεται ὡς γόης καὶ μιμητής.

Μὲ πόση διαίσθηση θὰ πεῖ, τώρα, ὁ Πλάτων αὐτὸ τὸ ἀπλό: πρέπει νὰ περάσουν χρόνια, νὰ βιώσουν οἱ νέοι τὴν πραγματικότητα, γιὰ νὰ ἀλλάξουν πιά γνώμη. Νὰ καταλάβουν πὼς ὅ,τι φάνταζε μεγάλο ἦταν μικρό, καὶ ὅ,τι εὐκόλο δύσκολο, γιὰ νὰ ἀνατραποῦν τὰ φαντάσματα τῶν λόγων, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα.

Ξαφνιάζουν τὰ λόγια τοῦ Πλάτωνος. Τόση ἀλήθεια κρύβουν καὶ τόσο ἐπίκαιρα ἀκούγονται!

Διακρίνοντας, στὴν συνέχεια, τὰ δύο εἶδη τῆς εἰδωλοποιικῆς, τὴν εἰκαστικὴ καὶ τὴν φανταστικὴ, φθάνει στὴν μεγάλη κλειστὴ πόρτα. Ἀγωνίζεται νὰ βρεῖ τρόπο νὰ τὴν ἀνοίξει. Ἡ εἰκαστικὴ εἶναι τέχνη τῆς ἀντιγραφῆς· ἡ φανταστικὴ ὅμως μιμεῖται τὴν ἀντιγραφὴ, εἶναι ἀπομίμηση. Μιμεῖται μία εἰκόνα. Ἡ εἰκόνα λειτουργεῖ ὡς ἀντιγραφὴ τοῦ πράγματος ποὺ εἶναι· ἡ ἀπομίμηση ὅμως μιμεῖται κάτι ποὺ δὲν εἶναι.

Ὅν, εἰκόν, φάντασμα· πραγματικό, εἰκόνα, εἶδωλο. Ὅλο καὶ πὶο κοντὰ πλησιάζουμε στὸ μὴ-ὄν.

Ἡ κλειστὴ πόρτα – ἡ μεταφορὰ εἶναι δική μας – φαντάζει ἀπόρρητη. Πάθος καὶ ἔνταση, τὸ εἶπαμε στὴν ἀρχή, ἔχουν ἐδῶ τὰ λόγια τοῦ ξένου Ἑλεάτη: Καταλαβαίνεις, Θεαίτητε –ἐρωτᾷ– τί δυσκολία ἔχουμε μπροστὰ μας; Τὸ νὰ φαίνεται κάτι χωρὶς νὰ εἶναι, τὸ νὰ λέγεται κάτι χωρὶς νὰ λέγεται ὡς ἀληθές, δημιούργησε καὶ πρὶν καὶ δημιουργεῖ καὶ τώρα τεράστιες ἀπορίες. Μὲ ποιὸν τρόπο μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι, εἶναι, χωρὶς νὰ μᾶς κατηγορήσουν γιὰ ἀντιφάσεις; Τὸ πρόβλημα εἶναι παντάπασιν χαλεπόν.

Τολμηρὸς ὁ λόγος ὁ ὁποῖος θέτει ὅτι τὸ μὴ ὄν εἶναι. Χωρὶς ὅμως νὰ τὸν ἐκφέρουμε δὲν ὑπάρχει τὸ ψεῦδος, θὰ πεῖ ὁ ξένος. Παροτρύνει τὸν νεαρὸ Θεαίτητο νὰ μὴν χάνει τὸ κουράγιό του, μπροστὰ στὸν ἰσχυρὸ λόγο τοῦ Παρμενίδη. Ἡ κλειστὴ πόρτα ὑποχωρεῖ καὶ ἀνοίγει. Τὸ κλειδὶ εἶναι ὁ ψευδὴς λόγος. Ἐὰν δὲν δεχθοῦμε ὅτι ὑπάρχει τὸ ψεῦδος, τότε δὲν ὑπάρχουν οὔτε εἰκόνες,

οὔτε εἰδῶλα, οὔτε μιμήματα, οὔτε «φαντάσματα», οὔτε καμία ἀπὸ τὶς τέχνες. Αὐτὰ ὅμως ὅλα «εἶναι», συμπλέκονται μὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι, δηλαδή μὲ ἄλλα λόγια μετέχουν τοῦ ὄντος.

Ἦν καὶ μὴ ὄν, πραγματικὸ καὶ μὴ πραγματικὸ συμπλέκονται. Καὶ εἶναι ἡ συμπλοκὴ τους τελείως περιέργη, μάλα ἄπορον.

Πρέπει ὅμως τώρα νὰ καταδειχθεῖ ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ σκέψη αὐθαίρετη, ἀλλὰ γιὰ σκέψη στὴν ὁποία ἀναγκαστικὰ ὁδηγούμαστε μέσα ἀπὸ σειρὰ αὐστηρῶν ἐπιχειρημάτων.

Ἐδῶ, στὸ τρίτο στάδιο, ὁ Σοφιστὴς φέρει τὸ βαρὺ φορτίο ἐνὸς ἀφαιρετικοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος συναρπάζει ὅσους βιώνουν τὴν τεράστια λογικὴ δύναμη τοῦ Πλάτωνος ἀλλὰ ἀποτρέπουν ὅσους διστάζουν νὰ περιπλανηθοῦν σὲ μονοπάτια τὰ ὁποῖα δὲν χαράσσουν οἱ αἰσθήσεις καὶ ἡ ἐμπειρία. Ὁ Σοφιστὴς φέρει πιά τὸ βάρος τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας.

Ὁ Πλάτων ἀποκαλύπτει τώρα αὐτὸ ποὺ τὸν ἀπασχολεῖ. Δὲν εἶναι ὁ σοφιστὴς καὶ οἱ περιγραφές του. Αὐτὲς χρησιμεύουν ὡς εἰσαγωγὴ στὸ μεγάλο πρόβλημα. Εἶναι ὁ λόγος, ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθὴς ἀλλὰ καὶ ψευδής. Βρισκόμαστε σὲ μεγάλη ἀμηχανία. Τί εἶναι ὁ ψευδὴς λόγος; Ἐὰν ὁ ψευδὴς λόγος λέγει ὅ,τι δὲν εἶναι, τότε στὸν ἴδιο τὸν λόγο κατοικεῖ τὸ μὴ ὄν. Ἄρα, στὸ ἀρχικὸ ἐρώτημα «πῶς μποροῦμε νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ τὸ μὴ ὄν;» – ἐρώτημα ποὺ φαίνεται ὡς κάτι ἀδύνατο – τὴν ἀπάντηση τὴν δίδει ὁ ψευδὴς λόγος. Αὐτὸς ὅμως ὁ λόγος, ὡς ψευδὴς λόγος, ὑπάρχει. Ἔτσι, ἔχουμε ταυτόχρονα τὸ μὴ ὄν – λέγει ὅ,τι δὲν εἶναι – ἀλλὰ καὶ τὸ ὄν, τὸ ὄν τοῦ ψευδοῦς λόγου, τὸ ὅτι, δηλαδή, ὁ ψευδὴς λόγος εἶναι.

Ἡ συμπλοκὴ εἶναι φανερή. ἔχουμε παρακούσει τὴν ἐντολὴ τῆς θεᾶς. Τὸ μὴ ὄν εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο, καὶ τὸ ὄν, κατὰ κάποιον τρόπο, δὲν εἶναι:

*τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ
τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη (241 d).*

Τὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει ἰδιαίτερα νὰ προσεχθεῖ. Πρέπει νὰ μὴν παρανοηθεῖ ἡ πλατωνικὴ σκέψη. Τὸ μὴ ὄν δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἐννοήσουμε αὐτὸ καθαυτό· εἶναι ἀδιανόητο, ἄρρητο, ἀφθεγκτο, ἄλογο. Τὸ γνωρίζει ὁ Πλάτων, τὸ δέχεται. Μόνο ἐὰν ἀναζητηθεῖ ὡς συμπλεκόμενο μπορεῖ νὰ νοηθεῖ. Περνᾷ ἔτσι μέσα ἀπὸ τὸν λόγο στηριγμένος στὸ παράδειγμα τῆς τέχνης. Κανεῖς δὲν ἀμφισβητεῖ τὴν ὑπαρξὴ τῆς ζωγραφικῆς, τῆς γλυπτικῆς. Τὰ ἔργα ὅμως εἶναι μιμήματα. Μιμήματα ὅμως εἶναι καὶ ὅσα λέγονται χωρὶς νὰ εἶναι ἀλη-

θῆ. Ἡ τοπολογία τοῦ μὴ ὄντος βρέθηκε: εἶναι ὁ ψευδὴς λόγος.

Αὐτὸ ὅμως πρέπει νὰ καταδειχθεῖ. Ἐδῶ ἀρχίζει ὁ παρακινδυνευτικὸς λόγος, ἡ ἐπικίνδυνη ἐπιχειρηματολογία. Καὶ εἶναι δύσκολος ὁ λόγος, γιατί, ὅχι μόνο ἡ ἔννοια τοῦ μὴ ὄντος εἶναι δυσνόητη ἀλλὰ ἀκόμη καὶ αὐτὴ τοῦ ὄντος, τὴν ὁποία νομίζαμε ὅτι εἴχαμε κατανοήσει –τὸ εἶπαμε στὴν ἀρχή– εἶναι ἐξίσου δύσληπτη:

... ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ
πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν (244 a).

Ὁμολογεῖ ὁ Πλάτων τὴν πρώτη, τὴν μεγίστη τῶν ἀποριῶν.

Ἔτσι, ξαναπιάνει τὸ ἱστορικὸ πανόραμα τῶν θεωριῶν γιὰ τὸ ὄν. Θὰ συζητήσει, ἀφήνοντας νὰ φανοῦν ὅτι οἱ δυσκολίες εἶναι τεράστιες (ἀπεράντους ἀπορίας) ἐὰν ὀρισθεῖ τὸ ὄν εἴτε ὡς δυάδα εἴτε ὡς ἀπόλυτα ἓν (ἓν μόνον) εἴτε ὡς πολλά. Ἡ βασική, φυσικά, δυσκολία παραμένει:

τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον
εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν (245 b - 246 a).

Ἀλλὰ καὶ ἡ τακτικὴ τοῦ Πλάτωνος παραμένει βασικά ἡ ἴδια: δὲν κάνει κριτικὴ στὸν Παρμενίδη, γιὰ νὰ βελτιώσει τὴν θεωρία του, προσφέροντας μία ἄλλη δική του θεωρία, ἀλλὰ τονίζει ξανὰ καὶ ξανὰ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ ὄντος εἶναι καὶ αὐτὴ σκοτεινὴ ὅπως καὶ ἐκείνη τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ ἀκριβῶς γύρω ἀπὸ αὐτὴν διεξάγεται ἀπὸ καιρὸ γιγαντομαχία: τόσο ἔντονη εἶναι ἡ διαμάχη γύρω ἀπὸ τὴν ἀληθῆ οὐσία.

Τὸ κύβευμα εἶναι τεράστιο: τί θὰ δεχθοῦμε ὡς ἀληθές, οὐσία, γένεση, ὄν, γινόμενον; Τὸ ὄν εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, λέγουν οἱ μὲν. Τὸ ὄν γίνεται, ἀπαντοῦν οἱ ἄλλοι. Τὸ ὄν εἶναι ἓν καὶ ἀμετάβλητο· τὸ ὄν εἶναι πολλά καὶ μεταβάλλεται.

Ἡ γιγαντομαχία – τὴν ὁποία ὁ Πλάτων παρουσιάζει μέσα ἀπὸ τὰ λόγια τοῦ ξένου Ἑλεάτη – φέρνει τώρα στὸ προσκήνιο τὴν ὅλη ὄψη τῆς μάχης: πολεμοῦν ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι διατείνονται ὅτι ὄν εἶναι αὐτὸ ποὺ προβάλλει ἀντίσταση καὶ ποὺ μπορεῖς νὰ ἀγγίξεις (ὁ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα) δηλαδὴ τὸ σωματικόν, τὸ ὑλικόν. Ὅ,τι δὲν πιάνουν μὲ τὰ χέρια τους αὐτὸ δὲν εἶναι ὄν. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος εἶναι ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι θέτουν τὸ πραγματικόν –τὸ ὄν– σὲ ὅ,τι δὲν εἶναι σωματικόν (τὸ μὴ σῶμα ἔχον). Ἡ μάχη αὐτὴ εἶναι ἀτέρμονη: ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις, ᾧ Θεαίτητε, αἰεὶ συνέστηκεν (246 c).

Κατὰ βάθος ὅμως, παρατηρεῖ ὁ ξένος, φαίνεται ὅτι ὁ καθένας μᾶς διηγεῖται κάτι σὰν παραμύθι (*μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγέσθαι*, 242 c).

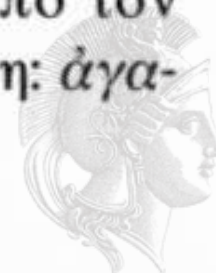
Στὴν παρουσίαση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, διδαχθήκαμε καὶ διδάξαμε μὲ τὴν σειρά μας ὅτι στὸν Σοφιστὴ ὁ Πλάτων ἐκθέτει τὴν θεωρία του γιὰ τὰ πέντε γένη τοῦ ὄντος. Πῶς φθάνει ὅμως σ' αὐτήν; Μὲ τὴν παρουσίαση τῆς γιγαντομαχίας καὶ τὸ ἐπαναλαμβανόμενο μοτίβο τῆς *πλείστης ἀγνοίας*, γιὰ τὸ τί σημαίνει ὄν, ὁ Πλάτων, στὸν διάλογο, χωρὶς νὰ ἀλλάξει τακτική, παίρνει ἄλλον δρόμο. Τοῦ χρειάζεται νὰ εἰσαγάγει στὴν σκέψη τῆς «κοινωνίας». Πρέπει νὰ δείξει ὅτι ἓνα ἀπόλυτα σωματικὸ ἢ ἀπόλυτα μὴ σωματικὸ, ὅταν ὁμιλοῦμε γιὰ τὴν ἀληθῆ οὐσία –τὸ ὄν– δὲν ὑπάρχει. Ἀντίθετα, καὶ στὴ γένεση ὑπάρχει κοινωνία μὲ τὸ σῶμα μέσω τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ μὲ τὸν λογισμὸ κοινωνεῖ μὲ ὅ,τι δὲν ἔχει σῶμα.

Ἔχουμε ἔτσι τὴν πρώτη ἐμφάνιση τοῦ «κοινωνεῖν». Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα, θὰ κατευθύνει ὁ ξένος τὴν συζήτηση ἐκεῖ ποῦ τὸ θέλει: ὅτι τὸ «εἶναι» εἶναι κάτι ἄλλο, ἓνα τρίτο πράγμα (*τρίτον τι*) ὅταν σκεπτόμαστε· μία ἀντίθεση, ὅπως ἐκείνη ἀνάμεσα στὴν κίνηση καὶ τὴν στάση: ὡς πρὸς αὐτό, τὸ τρίτο, ὑπάρχει κοινωνία καὶ τῆς κινήσεως καὶ τῆς στάσης:

... τρίτον ἀπομαντεύεσθαι τι τὸ ὄν, ὅταν κίνησιν καὶ στάσιν εἶναι λέγωμεν (250 c).

Τὸ «κοινωνεῖν» φωτίζεται τώρα ὡς κεντρικὴ ἰδέα στὴν διερεύνηση τοῦ ὄντος. Εἶναι ἡ ἀπάντηση, ἡ πλατωνικὴ, στὴν παρμενίδειο θέση. Τὸ κοινωνεῖν εἰσάγει στὴν μὴ ἀναγωγὴ τοῦ ὄντος, εἴτε στὴν κίνηση εἴτε στὴν στάση: τὸ ὄν εἶναι *ἐκτὸς τούτων ἀμφοτέρων*.

Ὅποιος μελετᾷ τὸν Σοφιστὴ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἐντυπωσιασθεῖ στὴν κυριολεξία ἀπὸ τὴν καταπληκτικὴ δεξιότητά του Πλάτωνος. Ὁδηγεῖ τὸν Θεαίτητο νὰ ὁμολογήσει τὴν συνεχιζόμενη ἀπορία γιὰ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, ὅτι εἶναι δηλαδὴ ἐξίσου μεγάλες οἱ δυσκολίες στὴν κατανόησή τους καὶ ἀμέσως ξεφεύγει, γιὰ νὰ θέσει ἓνα ἐρώτημα φαινομενικὰ ἄσχετο. Πῶς γίνεται νὰ χρησιμοποιοῦμε πολλὰ ὀνόματα γιὰ νὰ δηλώσουμε ἓνα ἴδιο πράγμα; Ἄσχετη, ἀθῶα ἡ ἐρώτηση; Κάθε ἄλλο. Ἡ ἐπίθεση στοὺς Μεγαρίκους – γιὰτὶ σὲ αὐτοὺς ἐπιτίθεται, τοὺς φτωχοὺς στὸ πνεῦμα, οἱ ὅποιοι ἰσχυρίζονται ὅτι μπορούμε νὰ ποῦμε μόνο ἄνθρωπο τὸν ἄνθρωπο καὶ ἀγαθὸ τὸν ἀγαθὸ καὶ ἀρνοῦνται τὴν σύνθεση: ἀγα-



θὸν λέγειν ἄνθρωπον, ὀπλίζει τὸν Πλάτωνα μὲ τὸ πιὸ ἀποτελεσματικό, γιὰ τὸν σκοπὸ του, ἐπιχείρημα: τὸν λόγο. Γιατί, στὸν λόγο, ὅλα μαζί, ὀνόματα, ρήματα, συνδέονται καὶ ἀκριβῶς ἢ συνδεσθῇ τους τὰ καθιστᾶ δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις. Φωτίζοντας τὴν δυνατότητα τοῦ λόγου νὰ συνενώνει, θὰ ἀπορρίψει τὴν θέση τῶν Μεγαρικῶν ἢ ὁποία διατυπώνεται ἐπιγραμματικά, ὅτι

... μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν
κοινωνίας εἰς μηδέν, (251 e).

Ὑπάρχει, ἄραγε, οὐσία ἢ ὁποία δὲν «προσκοινωνεῖ;» ἐρωτᾷ. Ὁχι βέβαια.

Σύμμειξις, κοινωνία, οἱ λέξεις φωτίζουν τὴν σύλληψη τοῦ Πλάτωνος, φωτίζουν ὅμως καὶ κάτι ἄλλο: τὴν πλατωνικὴ διαλεκτική, τὴν ἐπιστήμη, ἔργο τῆς ὁποίας εἶναι ἢ κατὰ γένη διαίρεση, ἢ γνώση νὰ μπορεῖ ὁ φιλόσοφος νὰ διακρίνει ποιά γένη κοινοῦν μὲ τὰ ἄλλα καὶ ποιά ὄχι. Ἔτσι, γίνεται πιὸ εὐκόλα κατανοητὴ ἡ διαφορὰ τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τὸν σοφιστὴ. Ὁ πρῶτος στρέφει τὸν νοῦ του στὸ ὄν, ἀναπτύσσει συλλογισμούς, ἀτενίζοντας τὴν φωτεινὴ του χώρα, πρᾶγμα βέβαια ποὺ δὲν εἶναι εὐκόλο, ἐνῶ ὁ σοφιστὴς καταφεύγει στὴν σκοτεινότητα τοῦ μὴ ὄντος, δηλαδή τοῦ ψεύδους. Χωρὶς νὰ ἐπιμείνει ὁ Πλάτων ἐδῶ προσφέρει μὲ μιὰ πρόταση αὐτὸ τὸ ὁποῖο βαθιὰ πιστεύει: εἶναι ἀδύναμα τὰ μάτια τῆς ψυχῆς τῶν πολλῶν γιὰ νὰ ἀτενίζουν σταθερὰ τὸ θεῖον.

... τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα
καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα (254 a-b).

Φθάνουμε πιά στὸ τελευταῖο στάδιο. Ἐχοντας δείξει ὅτι τὸ ὄν δὲν ἀνάγεται οὔτε στὴν κίνηση οὔτε στὴν στάση, ἔχοντας δηλαδή φωτίσει τὰ τρία γένη: ὄν, κίνηση, στάση, θὰ ἀφήσει νὰ φανεῖ ὅτι τὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι ἴδιο μὲ τὸν ἑαυτὸ του (ταὐτόν) καὶ ἄλλο (θάτερον) ἀπὸ τὰ δύο ἄλλα γένη. Οἱ δυὸ λέξεις ταὐτόν – θάτερον δηλώνουν τώρα δύο καινούργια γένη.

Τὰ δύο αὐτὰ γένη δὲν ἀνάγονται οὔτε στὸ ὄν οὔτε στὴν κίνηση οὔτε στὴν στάση. Ἡ κίνηση ὅμως καὶ ἡ στάση μετέχουν στὸ «ἴδιο» καὶ στὸ «ἄλλο» (ἄμφω ταὐτοῦ καὶ θατέρου). Ἡ κίνηση βέβαια δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ ταὐτόν, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ θέτουμε τὴν κίνηση αὐτὴ εἶναι, ὡς κίνηση, ἴδια μὲ τὸν ἑαυτὸ της, εἶναι δηλαδή ταὐτόν. Τὸ ἴδιο καὶ μὲ τὴν στάση: ταυτίζεται μὲ τὸ ἑαυτόν.

Τὸ θάτερον – τὸ ἄλλο – εἶναι ἄλλο σὲ σχέση με κάτι ἄλλο. Ἄρα, τὸ θάτερον – τὸ ἄλλο – εἶναι ἓνα πέμπτο γένος σὲ σχέση με τὰ τέσσερα ἄλλα: ὄν, κίνηση, στάση, ταυτόν. Κάθε πρᾶγμα συνεπῶς εἶναι «ἄλλο» ὅχι ὡς πρὸς τὴν φύση του, ἀλλὰ σὲ σχέση ἀκριβῶς με κάτι ἄλλο.

*οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ
τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς θατέρου. (255 e).*

Ἔτσι λοιπόν, μπορούμε ταυτόχρονα νὰ λέμε ὅτι κάτι εἶναι τὸ ἴδιο με τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ ἄλλο. Κάθε πρᾶγμα εἶναι ταυτόν καὶ θάτερον. Εἶναι τὸ ἴδιο με τὸν ἑαυτό του ὡς πρὸς τὴν φύση του – ὁ ἵππος εἶναι ἵππος – ἀλλὰ εἶναι καὶ ἄλλο σὲ σχέση με κάτι ἄλλο, π.χ. με τὸν ὄνον (τὸ παράδειγμα δικό μας):

*διὰ τὴν μέθεξιν ταῦτοῦ πρὸς ἑαυτὴν (ταυτόν) –
διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτῆς θατέρου, (μὴ ταυτόν) (256 b).*

Μέθεξις, κοινωνία: ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία ἀποκαλύπτει τὸν πυρῆνα της. Σὲ κάθε πρᾶγμα ὑπάρχει κάτι ποὺ δὲν εἶναι· ἀνήκει στὴν φύση τοῦ «ἄλλου» νὰ δηλώνει κάτι ἄλλο ἀπὸ ὅ,τι εἶναι.

*κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη
τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ, (256 d-e).*

Καταλήγει ἔτσι ὁ Πλάτων στὸ συμπέρασμα ποὺ ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα: τὸ μὴ ὄν δὲν εἶναι ἀντίθετο στὸ ὄν ἀλλὰ κάτι «ἄλλο».

οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον (257 b).

Ἡ μακρὰ ἐπιχειρηματολογία παίρνει τέλος. Ὁ ξένος, συνοψίζοντας, μεταφέρει με τοὺς λόγους του κάτι σὰν ἀπολογία τοῦ Πλάτωνος:

Ἄς μὴν ἔρθουν, λέγει, νὰ μᾶς καταλογίσουν ὅτι λέμε ὅτι τὸ μὴ ὄν εἶναι, ὡς ἀντίθετο στὸ ὄν. Δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ὅ,τι εἶναι ἀντίθετο στὸ ὄν. Λέμε ἀπλὰ ὅτι ὑπάρχει κοινωνία τῶν γενῶν: τὸ ὄν καὶ τὸ ἕτερον, ἀλληλοδιεισδύουν· τὸ ἄλλο εἶναι, μέσα ἀπὸ τὴν κοινωνία, ἀλλὰ δὲν εἶναι αὐτὸ στὸ ὅποιο μετέχει· εἶναι ἄλλο. Καὶ ἀφοῦ εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ ὄν, εἶναι μὴ ὄν. Εἶναι μὴ ὄν ὡς μετέχον τοῦ ὄντος.

Φθάσαμε ἕως ἐδῶ, παρατηρεῖ ὁ ξένος, ὅχι με βιαστικὴ καὶ ἐπιπόλαιη ἀντιμετώπιση τοῦ ὅλου θέματος, ἀλλὰ ἐλέγχοντας, ἐξετάζοντας βῆμα πρὸς βῆμα τὶς διαφορὲς ἀποφάνσεις. Ἄς πῶ ὅμως τοῦτο, τονίζει: ἐκμηδενίζεται κάθε λόγος, ἀφανίζεται, ἂν τὸν κατακερματίζουμε σὲ μικρὰ μέρη. Ὁ λόγος δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν



συμπλοκή τῶν μερῶν (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν).

Ὁ ξένος ξαναφέρει –μετὰ ἀπὸ τὸν δυσχερῆ, ἀνηφορικὸ δρόμο τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ ὄν– τὸν λόγο καὶ πάλι στὸν σοφιστὴ ποὺ λέγει λόγο ψευδῆ. Γιατὶ ψευδὴς λόγος ὑπάρχει ἀκριβῶς διότι ὑπάρχει τὸ κοινωνεῖν:

*ψεῦδος γὰρ τὸ παράπαν οὐκ εἶναι ταύτης
μὴ συνισταμένης τῆς κοινωνίας (260 e).*

Μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ λόγου τῆς διάνοιας (διάλογος τῆς ψυχῆς μὲ τὸν ἑαυτὸ της), τῆς «δόξης», τῆς φαντασίας, ὁ Ἑλεάτης ξαναβρίσκει τὸ πλαίσιο τῆς τέχνης τῆς σοφιστικῆς ὡς τέχνης δοξαστικῆς, εἰδωλοποιικῆς, μιμητικῆς, φανταστικῆς, γιὰ νὰ σφραγίσαι πιά τὴν ταυτότητα τοῦ σοφιστῆ ὡς μιμητῆ τοῦ σοφοῦ.

Ἀφήσαμε νὰ ξετυλιχθεῖ ὁ διάλογος, νὰ φανεῖ τὸ βασανιστικὸ ἐρώτημα ποὺ συνοδεύει στὸ ὁδοιπορικὸ τοὺς συνομιλητές. Δὲν ἀνήκει ἐδῶ οὔτε νὰ ἀναφερθοῦμε σὲ ἱστορικὰ δεδομένα, οὔτε νὰ θυμηθοῦμε τὶς ποικίλες ἐρμηνεῖες τοῦ Σοφιστῆ. Γιὰ χρόνια ἀσχολήθηκαν οἱ ἐρευνητὲς μὲ τὴν θέση τοῦ διαλόγου στὸ corpus τῶν πλατωνικῶν διαλόγων. Εἶχε παγιωθεῖ ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ Πλάτων θέλησε νὰ καταδείξει τὶς ἀδυναμίες τῶν διαφόρων θεωριῶν γιὰ τὸ ὄν παρουσιάζοντας στὴν συνέχεια τὴν δική του θέση. Μίλησαν γιὰ περίβλημα (ὁρισμὸς τοῦ σοφιστῆ) καὶ γιὰ πυρῆνα (τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ὄν). Τὶς τελευταῖες δεκαετίες, ἀπὸ τὰ μισὰ δηλαδὴ περίπου τοῦ περασμένου αἰῶνα, ξεκίνησε μεγάλη συζήτηση καὶ ὑποστηρίχθηκε ὅτι, δὲν ἦταν τόσο τὸ ἱστορικὸ τῶν προγενεστέρων θεωριῶν ποὺ τὸν ἐνδιέφερε ὅσο ἡ λογικὴ χρῆση τῆς ἔννοιας τοῦ ὄντος, τὴν ὁποία ἐξετάζει ὡς καθαρὰ τυπικὴ ἔννοια. Ὅσο ἐνδιαφέρον καὶ ἂν παρουσιάζει αὐτὴ ἡ προσέγγιση, δὲν εἶναι ἡ δική μας.

Ἡ «ἀπορητικὴ» διάσταση τοῦ διαλόγου, τὸ διηπορημένον εἶχε ἐξαρχῆς προκαλέσει τὴν προσοχή μου.

*ὦ μακάριε, οὐκ ἐννοεῖς ὅτι νῦν ἐσμεν
ἐν ἀγνοίᾳ τῇ πλείστη περὶ αὐτοῦ... (249 e);*

ὁμολογεῖ ὁ ξένος Ἑλεάτης.

Ἀπὸ τὸ βάθος αὐτῆς τῆς ἄγνοιας ὁ διάλογος μᾶς μεταφέρει, περνώντας ἀπὸ τὸ σκοτάδι στὸ ξέφωτο, σὲ ἄλλον τόπο, λαμπερό· περνοῦμε ἀπὸ τὴν ἀγνοσία στὴν γνώση. Ὁ φιλόσοφος –καὶ ὄχι ὁ

σοφιστής, ὁ ὁποῖος κινεῖται στὸ σκότος– στρέφει τὸ βλέμμα στὴν φωτεινὴ χώρα, στὴν χώρα ὅπου λάμπει ἀκριβῶς τὸ φῶς τῆς ιδέας τοῦ αἰὲ ὄντος. Δὲν εἶναι ὅμως δοσμένο στὸν καθένα νὰ τὸ κατορθώσει· τῶν πολλῶν τὰ μάτια δὲν ἀντέχουν στὴν ἐνατένιση τοῦ θείου. Ὁ Πλάτων ξαναβρίσκει τὴν δική του ἔκφραση, τὴν ὑψηλή. Καὶ πάλι ὅμως ξεπηδᾷ ἡ ἀπορία: ἀκόμη καὶ ἂν δὲν μπορούμε νὰ συλλάβουμε μὲ σαφήνεια τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, τουλάχιστον ἂς ἐπιχειρήσουμε μία ἐξήγηση, ὅσο τὸ ἐπιτρέπει ἡ διερεύνησή μας.

Τὰ μαθήματα τοῦ χειμερινοῦ ἑξαμήνου 1924/1925 τὰ εἶχε ἀφιερώσει ὁ Heidegger στὴν ἀνάλυση τοῦ *Σοφιστῆ*. Εἶναι ἡ πιὸ διεισδυτική, πιστεύω, φιλοσοφικὴ ἐρμηνεία τοῦ διαλόγου. Στὸ ἐναρκτήριο μάθημα [τοῦ *Σοφιστῆ*] εἶχε πεῖ τὰ ἑξῆς:

«Τὸ παρελθὸν στὸ ὁποῖο μᾶς εἰσάγει τὸ μάθημα δὲν εἶναι κάτι ξεκομμένο ἀπὸ ἐμᾶς καὶ σὲ μακρινὴ ἀπόσταση. Εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι αὐτὸ τὸ παρελθόν. Ὁχι, γιατί ἀσχολούμεθα μὲ τὴν παράδοση ὡς φίλοι τῆς ἀρχαιότητος, ἀλλὰ γιατί ἡ φιλοσοφία μας καὶ ἡ ἐπιστήμη μας ζεῖ μέσα ἀπὸ τὰ θεμέλια, τὰ θεμέλια τὰ ὁποῖα ἔθεσε ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία· σὲ τέτοιο βαθμὸ ὥστε πλέον σήμερα νὰ μὴν τὸ συνειδητοποιοῦμε: ἔχουν γίνει κάτι τὸ αὐτονόητο. Ἀκριβῶς μέσα σ’ αὐτὸ ποὺ δὲν βλέπουμε πιά, σ’ αὐτὸ ποὺ ἔγινε καθημερινό, κάτι ἐνεργεῖ, κάτι ποὺ ὑπῆρξε κάποτε ἀντικείμενο τῆς μεγαλύτερης πνευματικῆς ἐπίπονης προσπάθειας ἡ ὁποία ἔγινε στὴν ἱστορία τῆς Δύσης. Ἡ ἐρμηνεία τῶν πλατωνικῶν διαλόγων ἔχει ὡς σκοπὸ ὅ,τι εἶναι γιὰ μᾶς αὐτονόητο, αὐτὸ δηλαδὴ ποὺ τὸ θεμελιώνει, νὰ τὸ καταστήσει τελικῶς ὁρατό... Ἐὰν θέλουμε νὰ διεισδύσουμε στὴν πραγματικὴ φιλοσοφικὴ διεργασία τοῦ Πλάτωνος, τότε πρέπει νὰ ἔχουμε τὴν ἐγγύηση ὅτι πήραμε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὸν σωστὸ δρόμο...»¹.

Ἔτσι μίλησε ὁ Heidegger στοὺς φοιτητές.

Ὁ Πλάτων γνωρίζει τὴν δύναμη τοῦ «ἔστιν»· ὅχι μόνο δὲν ἐγκαταλείπει τὸν τόπο τοῦ «εἶναι», ἀλλὰ ἀπὸ ἐκεῖνον τὸν τόπο ξεκινᾷ, γιὰ νὰ ἐπιχειρήσει νὰ λύσει τὸ αἶνιγμα τοῦ «ἔστιν». Δὲν θὰ ξεφύγει ὅμως ἀπὸ τὸν κλοιό. Δὲν τὸν σπάζει, προχωρεῖ στὸ βάθος

1. M. HEIDEGGER, *Sophistes*, GA τ. 19, Frankfurt/Main Klostermann, 1992, σ. 10 κ. ἐξ.

καὶ ἐκεῖ θὰ βρεῖ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἀναζητεῖ. Τὸ ἔστιν εἶναι ἢ κατοικία τοῦ μὴ ἔστιν. Αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ δὲν βλέπουμε, καὶ δὲν τὸ βλέπουμε, δὲν τὸ συνειδητοποιοῦμε, γιατί συγκαλύπτεται. Ὡς μὴ ὄν εἶναι ἄρρητο, ἄφθεγκτο, ἄλογο, ἀδιανόητο. Ἀρκεῖ ὅμως νὰ ἀναζητήσουμε τὴν σημασία τοῦ ὄντος, γιὰ νὰ ξεπηδήσει τὸ μὴ ὄν ὡς ὄν μετέχον τοῦ ὄντος.

Ἄς τὸ πῶ καθαρά, τελειώνοντας: δὲν πιστεύω ὅτι ὑπάρχει σύγκρουση, ρήξη μὲ τὸν Παρμενίδη στὸν Σοφιστῆ. Ὑπάρχει συνάντηση καὶ περαιτέρω διερεύνηση. Ὁ περίφημος πατροκτόνος λόγος εἶναι ἐκκαλυπτικός· ὄχι ἀνατρεπτικός. Τὸ μὴ ὄν δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ ὄντος. Τὸ τονίζει ὁ Πλάτων. Ἐὰν ἦταν, τότε θὰ εἴχαμε ἀνατροπή. Ρήξη σημαίνει βαθειὰ τομή. Ἡ συμπλοκὴ ὅμως τοῦ «εἶναι» μὲ τὸ «μὴ-εἶναι» σημαίνει ἀκριβῶς ὅτι δὲν ἀποκόπτεται τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο. Κανένα ἐξωτερικὸ στοιχεῖο δὲν ἔρχεται νὰ ἀνατρέψει τὸ «ἔστιν». Ἐκ τῶν ἔσω ἐκκαλύπτεται τὸ μὴ ὄν ὡς ὄν τι πῶς. Καὶ τὸ αἶνιγμα αὐτῆς τῆς ἐκκαλύψεως φωτίζεται χάρις στὸν ψευδῆ λόγο. Ὁ σοφιστής, ὡς σοφιστής, προσφέρει βοήθεια στὸν Πλάτωνα. Παράδοξα ἤχει ὁ λόγος μας· εἶναι ὅμως ἀλήθεια. Μεγάλη ἢ ὑπηρεσία τοῦ σοφιστῆ, τοῦ θαυματοποιοῦ, τοῦ εἰδωλοποιοῦ, τοῦ ἀντιλογικοῦ, τοῦ φίλου τῶν ψευδῶν λόγων στὸν φιλόσοφο, τὸν διαλεκτικό. Προσφέρει τὴν δυνατότητα νὰ διατυπωθεῖ τὸ ἐρώτημα τῆς μεταφυσικῆς: γιατί τὸ ὄν καὶ ὄχι τὸ μὴ ὄν;

Ὁ Σοφιστὴς ὀριοθετεῖ τὴν ἱστορία τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Βαρεῖα ἢ κληρονομία του καὶ δὲν θὰ ἀναλάβουμε τὸ βάρος της, ἐὰν δὲν κάνουμε δική μας τὴν μεγίστη, τὴν πρώτη τῶν ἀποριῶν ἢ ὁποία κατηύθυνε καὶ τὸν Ἀριστοτέλη στὴν ζητούμενη ἐπιστήμη: *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν...*

Ἄς ἐπιχειρήσουμε, ἀπὸ τὴν θέση τοῦ Θεαίτητου νὰ ἐλέγξουμε καὶ ἐμεῖς μὲ τὸν ξένο Ἐλεάτη τὶς ἀπορίες, τὶς πρόσθεν καὶ αἰεὶ, γιὰ τὸ ὄν. Δὲν εἶναι εὐκόλο αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἀπαιτεῖται. Ἡ δυσκολία ὅμως δὲν εἶναι, ἄραγε, σύμφυτη μὲ τὸ «ἐρωτᾶν»; Καὶ δὲν εἶναι στὴν μοῖρα τῆς φιλοσοφίας νὰ δέχεται τὴν πρόκληση τοῦ «ἀπορεῖν»;

Βουρβουροῦ, 2008

ΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΕΠΑΝΑΦΟΡΑ ΕΝΟΣ ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΣ*

καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου
περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν
Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά, Γ 1004 a-b

Ἡ δυσκολία νὰ μεταφέρουμε σὲ ἄλλους τὴν ἀριστοτελικὴ σκέψη στὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο ὁ φιλόσοφος κινήθηκε, ὀφείλεται κατὰ μεγάλο μέρος στὸ γεγονὸς ὅτι, ἀναγκαστικὰ τὸν πλησιάζουμε σήμερα μέσα ἀπὸ τὴν συσσωρευμένη γνώση τὴν ὁποία ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας προσφέρει. Ὁ κίνδυνος νὰ προσεγγίζουμε τὸν Ἀριστοτέλη μέσα ἀπὸ ἕναν ἤδη σχολιασμένο καὶ ἐρμηνευμένο Ἀριστοτέλη εἶναι καὶ ὁρατὸς καὶ πραγματικός. Μία ἄλλη δυσκολία εἶναι ὅτι οἱ ὅροι, ὅπως ἀκούγονται στὴν ἐποχὴ μας, ἔχουν ἄλλη ὑποδοχὴ καὶ θὰ ξένιζε, ἴσως, τὸν φιλόσοφο νὰ ἰδεῖ πὼς συχνὰ παρερμηνεύεται ἡ ἔρευνά του. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο θὰ θέσω καὶ θὰ ὑπερασπισθῶ ἐδῶ, πιστεύοντας ὅτι ἡ ὑπεράσπιση αὐτὴ φέρνει κοντύτερα στὴν διδασκαλία του, εἶναι ὅτι Λογικὴ καὶ Μεταφυσικὴ στὸν Ἀριστοτέλη ἔχουν ἐνιαία φιλοσοφικὴ θεμελίωση.

Ὁ γενικὸς τίτλος τοῦ Συνεδρίου: Ὁ Ἀριστοτέλης σήμερα, μᾶς ὑποχρεώνει νὰ σκεφθοῦμε τοὺς τρόπους προσεγγίσεως στὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ ἕνας τρόπος εἶναι ὁ ἱστορικός· νὰ στραφοῦμε καὶ πάλι στὰ κείμενά του, νὰ καταδειχθεῖ ἡ διαχρονικότητα καὶ ἡ ἀπαράμιλλη ἱστορικὴ ἀξία τῆς φιλοσοφίας του. Ὁ ἄλλος εἶναι νὰ ἰδοῦμε πὼς αὐτὴ ἡ σκέψη μπορεῖ ἀκόμη καὶ σήμερα, αἰῶνες μετὰ, νὰ μᾶς ἀπασχολεῖ. Τὸ τελευταῖο σκεπτικὸ ἔχει προκαλέσει καὶ προκαλεῖ συζητήσεις γύρω ἀπὸ τὴν ἐπικαιρότητα τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας.

* Δημοσιεύθηκε στὰ Πρακτικὰ τοῦ Διεθνoῦς Συνεδρίου: Ὁ Ἀριστοτέλης Σήμερα, Μίεζα-Νάουσα 20-23 Σεπτεμβρίου 2001, Νάουσα, Δήμος Ναούσης, 2002, σσ. 231-250.



Υπάρχει ωστόσο και ένας τρίτος τρόπος. Νὰ προσπαθήσουμε νὰ σκεφθοῦμε τὴν φιλοσοφία του ὅπως ὁ ἴδιος σκέφθηκε, διερεῦνησε, ἔθεσε προβλήματα καὶ κυρίως ἀπορίες. Εἶναι πιὸ δύσκολος αὐτὸς ὁ τρόπος, ὄχι γιατί οἱ ἄλλοι δύο εἶναι πιὸ εὐκολοί, ἀλλὰ γιατί ἀπαιτεῖται ἀπὸ ἐμᾶς, ἀπὸ τὴν δική μας γνώση, νὰ παραμερίσουμε προϋποθέσεις οἱ ὁποῖες δὲν εἶναι τοῦ Ἀριστοτέλη ἀλλὰ τοῦ ἀριστοτελισμοῦ.

Εἶναι δύσκολη αὐτὴ ἡ προσέγγιση, ἐπειδὴ ἡ δική μας σκέψη ἀναγκαστικὰ κινεῖται μέσα ἀπὸ προ-καταλήψεις τὶς ὁποῖες εἴτε τὶς προκαλοῦν οἱ ἄλλοι εἴτε τὶς δημιουργοῦμε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι. Γιατί, ἀκόμη καὶ ἂν διαβάσουμε ἀδέσμευτοι τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ πάλι οἱ ὅροι καὶ τὸ νόημά τους ἔχουν σήμερα ἄλλη ὑποδοχὴ καὶ ἀποδοχή. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι ὁ ὅρος «ὄν» ποὺ ξε-νίζει. Ἄν ἀρχίσουμε τὶς διευκρινίσεις, εὐκολὰ διολισθαίνουμε σὲ ἐρμηνεῖες, οἱ ὁποῖες συχνὰ ἀπομακρύνουν ἀπὸ τὸν φιλόσοφο.

Στὸ πλαίσιο αὐτῶν τῶν σκέψεων θὰ ἐπαναφέρω στὸ προσκήνιο τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης λογικῆς καὶ μεταφυσικῆς καὶ θὰ ὑπερασπισθῶ τὴν θέση ὅτι ἡ μία δὲν νοεῖται χωρὶς τὴν ἄλλη.

Ἡ θέση αὐτὴ δὲν εἶναι καινούργια. Ἦταν γενικὴ ἀντίληψη, ἡ ὁποία ὑπῆρχε στοὺς περισσότερους μελετητὲς τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ οἱ ὁποῖοι συνέδεαν τὴν λογικὴ μὲ τὴν μεταφυσική¹. Μετὰ ὅμως ἀπὸ τὴν ἀπόρριψή της ἀπὸ ἐκπροσώπους τῆς νεώτερης Λογικῆς, ὅπως ὁ Lukasiewicz², οἱ ὁποῖοι ἀποφάνθηκαν ὅτι δὲν εἶναι

1. Ἀρκοῦμαι νὰ ἀναφέρω, ὡς χαρακτηριστικὸ παράδειγμα, τὸ βιβλίο τοῦ H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen 1896-1900, ἀλλὰ καὶ τοῦ J. M. Le BLOND, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, 1996 ⁴(1939). Μὲ ἓναν γενικὸ τρόπο ἡ λογικὴ εἶχε θεωρηθεῖ στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴν μεταφυσική, σὲ σημεῖο μάλιστα ποὺ οἱ *Κατηγορίες* νὰ θεωροῦνται ὅτι ἀνήκουν στὴν ὄντολογία. Γιὰ ὅσους ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν λογικὴ – τὴν θεωρία τῶν συλλογισμῶν – τοῦ Ἀριστοτέλη, παραπέμπω στὸ βιβλίο τοῦ Σ. ΚΟΥΣΟΥΛΗ, *Ἡ Ἀριστοτέλεια Συλλογιστική. Σπουδὴ στὴ θεωρία τοῦ συλλογισμοῦ*, Θεσσαλονίκη - Ἀθήνα, Σάκκουλα, 2001.

2. Πβ. τὸ κλασσικὸ ἔργο τοῦ J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1957 (ἀναδ. 1973). Στὴν γραμμὴ τῆς ἀποσυνδέσεως τῆς λογικῆς ἀπὸ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις καὶ προεκτάσεις κινεῖται καὶ τὸ βιβλίο τοῦ G. PATZIG, *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen 1969³, ἀγγλ. μτφρ. ἀπὸ τὸν J. Barnes, G. PATZIG, *Aristotle's Theory of the Syllogism*, Dordrecht, Reidel 1968.

δυνατό να αναζητούμε στην μεταφυσική την θεμελίωση της λογικής εγκαταλείφθηκε, τις τελευταίες δεκαετίες, κάθε λόγος για σύζευξη των δύο.

Έτσι το καινούργιο στοιχείο δεν είναι αυτή καθαυτή η θέση της συνδέσεως λογικής και μεταφυσικής, αλλά η επαναφορά στην επικαιρότητα του ερωτήματος για την συσχέτισή τους και η ανάγκη να ξαναϊδοῦμε πόσο αλληλένδετες είναι.

Ιστορικά η σύνδεση είχε ήδη γίνει από τους περιπατητικούς και τους σχολιαστές, οί όποιοι έδωσαν στο σύνολο των λογικών πραγματειών την όνομασία *Όργανον*³. Ο Άλέξανδρος ο Αφροδισιεύς στα σχόλιά του στα *Αναλυτικά Πρότερα* όνομάζει «λογική πραγματεία»⁴.

Με τους στωικούς βέβαια αλλάζει το όλο θέμα της λογικής ως όργάνου, ως προπαιδευτικοῦ δηλαδή εργαλείου της φιλοσοφίας, από την στιγμή που οί στωικοί διαιροῦν την φιλοσοφία σε τρεις μεγάλους κλάδους: την Λογική, την Φυσική, την Ήθική. Η λογική από όργανο της φιλοσοφίας γίνεται τμήμα της.

Η αναφορά στα γνωστά ιστορικά αυτά στοιχεία έχει σκοπό να αφήσει να φανεί ότι, αν παραμερίσουμε⁵ τους σχολιαστές του Αριστοτέλη, οί όποιοι έχουν εμπρός τους και την στωική λογική, τα ίδια τα αριστοτελικά κείμενα δεν περιέχουν τίποτε που να μᾶς

3. Δεν γνωρίζουμε ακριβώς ποιός έδωσε το όνομα *Όργανον* στο σύνολο των λογικών πραγματειών του Αριστοτέλη. Εικάζεται ότι μπορεί να είναι ο Ανδρόνικος ο Ρόδιος, ό όποιος και κατέταξε τις πραγματείες. Ο Άλέξανδρος ο Αφροδισιεύς νίοθετώντας την όνομασία - «*Όργανον*» σημειώνει, στα σχόλια στα *Τοπικά* (74.29), ότι η Λογική έχει στην φιλοσοφία την θέση ενός όργάνου. Όπως παρατηρεί ό Guthrie, ό όποιος και παραθέτει την επισήμανση του Άλεξάνδρου, είναι η πρώτη φορά που η λέξη «λογική» έχει την σημασία της «Λογικής» (*History of Greek Philosophy*, VI, Cambridge University Press, 1981, σ. 135, σημ. 3).

4. In *Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I. Commentarium*, έκδ. M. Wallies 1883 II I, 4. Είναι, πιστεύω, παρακινδυνευμένο να αποδώσουμε την πατρότητα στον ίδιο τον Αριστοτέλη στηριγμένοι στο γνωστό χωρίο των *Τοπικών* (163 b 9).

5. Είναι η προτροπή του I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, σ. 53 να μην επηρεαζόμαστε από την λογική των στωικών και το έργο των σχολιαστών, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τις λογικές πραγματείες του Αριστοτέλη. Πρέπει να τις ιδοῦμε στο δικό τους ιστορικό πλαίσιο (έλλην. μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή, I. DÜRING, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και έρμηνεία της σκέψης του*, τ. Α' Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1991).



κάνουν να όμιλοϋμε για μία χωριστή έπιστήμη ή όποία θα όνομαζόταν «Λογική».

Αντίθετα, θα έλεγα ότι, αν σταθοϋμε στα πρώτα έργα, στις *Κατηγορίες*, στο *Περὶ έρμηνείας*, στα *Τοπικά*, βλέπουμε έναν Αριστοτέλη να συνεχίζει την έρευνα στον δρόμο της πλατωνικής διδασκαλίας με τρόπο ώστε, κάθε κείμενο, από τα προαναφερθέντα, να εκκινεί από ένα συγκεκριμένο θέμα και στην συνέχεια, αφού διατυπωθεῖ τὸ πρόβλημα, ή «άπορία», να αναζητείται ή λύση. Με τις *Κατηγορίες* έχουμε την πρώτη ανάπτυξη μιᾶς θεωρίας της οϋσίας. Δεν διαβάζονται – στην αντίθεσή τους – οί *Κατηγορίες* ξέχωρα από την πλατωνική μεταφυσική, δηλαδή την θεωρία τῶν Ἰδεῶν, οϋτε τα *Τοπικά*, ή έπιστήμη τοϋ διαλέγεσθαι, ξέχωρα από την πλατωνική διαλεκτική – όσο και αν ό προσανατολισμός στα *Τοπικά* είναι διάφορος· και σφικτά ένωμένοι – ως αντίθετοι όμως – με τοϋς διαλεκτικούς συλλογισμοϋς έρχονται οί άποδεικτικοί συλλογισμοί οί όποιοι θεμελιώνουν την έπιστημονική γνώση.

Οί πρώτες λογικές πραγματείες αναπτύσσονται στο πλαίσιο της θεωρίας της οϋσίας και τοϋ προβλήματος της έπιστημονικής γνώσης. Αϋτά όλα ένισχύουν την θέση μας, ιδίως αν θυμηθοϋμε ότι τα *Τοπικά* γράφονται πριν από τα *Αναλυτικά*. Άς θυμήσουμε ακόμη ότι οϋτε τα *Τοπικά* είναι τίτλος τοϋ Αριστοτέλη – τὰ μνημονεύει ως ή *πραγματεία περὶ τῶν διαλεκτικῶν* (ΑΠ 46a30)– οϋτε ή όνομασία *Κατηγορίες* είναι άριστοτελικής έμπνεύσεως. Ό ίδιος ό φιλόσοφος γράφει για τὰ σχήματα της κατηγορίας.

Μέσα από κοπιαστική, επίπονη και πρωτογενή διερεύνηση όδηγεῖται στα *Αναλυτικά Πρότερα*, τα όποια τοϋ χαρίζουν για πάντα τὸν τίτλο τοϋ θεμελιωτῆ της Λογικής. Από εκεί και πέρα όμως άριστοτελιστὲς και έξειδικευμένοι έπιστήμονες δὲν έπαυσαν να δουλεύουν πάνω σὲ έναν τεχνητὰ «έπιμερισμένο» Αριστοτέλη.

Μὲ την μεταφυσική ή εἰκόνα είναι πολὺ διαφορετική. Ό,τι κέρδισε σὲ τίτλους δόξας διαχρονικά, αφού αποτελεί την οϋσία της φιλοσοφίας όπως οί *Στοχασμοί* τοϋ Descartes, ή *Ηθική* τοϋ Spinoza, ή *Λογική* τοϋ Hegel, ό στοχασμός τοϋ Nietzsche, τοϋ τελευταίου μεταφυσικοϋ κατὰ τὸν Heidegger, φάνηκε να τὸ χάνει μέσα σὲ λίγες δεκαετίες κάτω από την ένορχηστρωμένη επίθεση τοϋ λογικοϋ θετικισμοϋ και της πολιτικής ιδεολογίας.

Οί λόγοι για τοϋς όποίους σὲ όρισμένους ή «μεταφυσική»⁶

6. Πβ. Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΛΑ, *Προβολὲς στὸν Αριστοτέλη*, Θεσσαλο-



είναι «ύποπτη» είναι σὲ ὅλους μας πολὺ γνωστοί. Ἡ ἐπίθεση βασίσθηκε στὴν γενικὴ θέση ὅτι ἡ ἀναζήτηση τῶν πρώτων αἰτίων δὲν ὁδηγεῖ σὲ ἐπιστημονικὴ γνώση. Ἐκεῖνο ποὺ ἀναζητεῖται πιά εἶναι ἐπιστημονικὰ θεμελιωμένα δεδομένα. Ὁ περιβόητος νόμος τῶν τριῶν σταδίων τοῦ Comte – νόμος ὁ ὁποῖος κατὰ βάθος δὲν ἐπιβεβαιώθηκε γιατί, ἱστορικά, ὅψεις τῶν τριῶν σταδίων τοῦ θεολογικοῦ, τοῦ μεταφυσικοῦ, τοῦ θετικοῦ συνυπάρχουν πάντοτε, εἴτε ὡς ἱστορικὰ γεγονότα, μὲ τὴν μορφή θεοκρατικῶν καθεστώτων εἴτε ὡς πνευματικὴ παραγωγή στὴν τέχνη, στὴν ποίηση, στὸν πεζὸ λόγο, στὴν ἐπιστημονικὴ φαντασία – τοποθέτησε τὴν μεταφυσικὴ σὲ ἓνα παρωχημένο στάδιο, τὸ δεύτερο. Ἀκολούθησε ἡ σαρωτικὴ ἀπόρριψη ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἰδεολογίας, ἀπόρριψη φραστικῇ, γιατί οἱ ὀνομασίες δὲν ἀλλάζουν αὐτὸ ποὺ εἶναι, γιὰ νὰ ἀκολουθήσει ἡ ἐπίθεση ὅλων ἐκείνων τῶν θεωρητικῶν οἱ ὁποῖοι ἔστρεψαν τὴν προσοχή τους στὸν τρόπο ποὺ διατυπώνονται οἱ ἐπιστημονικὲς προτάσεις, στὴν ἀνάλυση τῆς γλώσσας, στὴν ἄμεση σύνδεση γλώσσας καὶ πραγματικοῦ, ὅπου οἱ προτάσεις ὀφείλουν νὰ ἔχουν ἓνα νόημα τὸ ὁποῖο νὰ ἀντιστοιχεῖ στὸ πραγματικό, σὲ αὐτὸ ποὺ ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἐλέγξει. Ἐκεῖ ὑπάρχει ἀσφάλεια, καὶ τὴν ἀσφάλεια ἐπιζητοῦν οἱ ἀναλυτικοί. Ὅ,τι δὲν ἐλέγχεται, ἀπορρίπτεται ὡς non-sense.

Αὐτὸ ὁδήγησε στὸ ἐξῆς φαινόμενο: ἡ μὲν μεταφυσικὴ νὰ ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς πολέμιούς της ξεπερασμένη σελίδα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἐνῶ, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἡ λογικὴ νὰ ἔχει ἀπομονωθεί, νὰ ἔχει ἀποκοπεῖ στὴν κυριολεξία ἀπὸ κάθε σύνδεση μὲ ἓναν ἐποπτικὸ φιλοσοφικὸ στοχασμό⁷. Τὸ ἐνδιαφέρον ἐπικεντρώνεται στὴν γλῶσσα, στὸ πρόβλημα τῆς ἐγκυρότητας, τῆς θεμελιώσεως τῆς γνώσης μὲ χαρακτηριστικὰ ἐρωτήματα τοῦ τύπου «πῶς γνωρίζω ὅτι γνωρίζω»;

Ἡ ἀντιμετώπιση ὥστόσο τῆς μεταφυσικῆς ἀπὸ ὀρισμένους κύκλους, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐντεχνὴ ἀποκοπὴ τῆς λογικῆς ὡς εἰδικοῦ

νίκη, Ζήτρος, 1998 (ἀναδ. 2000), εἰδικὰ σσ. 59-69 τὸ κεφάλαιο: Μεταφυσική: ἡ περιπέτεια μιᾶς ὀνομασίας. Ἐκεῖ δείχνουμε καθαρὰ πῶς παρερμηνεύεται, τελικά, ἡ μεταφυσικὴ ἀπὸ ὅσους ἀκολουθοῦν, στὴν φιλοσοφία, τὰ ρεύματα τοῦ συρμοῦ.

7. Χαρακτηριστικὸς εἶναι ὁ λόγος τοῦ Lukasiewicz· ὅτι τὰ Ἀναλυτικὰ Πρότερα εἶναι τελείως ἐλεύθερα ἀπὸ κάθε φιλοσοφικὴ μόλυνση! (δικό μας τὸ θαυμαστικό). Οἱ Κατηγορίες εἶναι παράδειγμα συγχύσεως τῆς μεταφυσικῆς καὶ τῆς λογικῆς (κατὰ παράθεση W. K. C. GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, VI, σ. 139).

κλάδου δὲν ἀρμόζουν πρωτογενῶς στὸ ἀριστοτελικὸ πλαίσιο. Καὶ τὰ δύο προδίδουν τὸν Ἀριστοτέλη, γιατί δείχνουν αὐτονόμηση – τὸ λεγόμενο Ὅργανον αὐτονομεῖται – ἀδιανόητη γιὰ τὸν φιλόσοφο. Στὴν κορυφὴ τῶν ἐπιστημῶν τοποθετεῖ τὴν μεταφυσικὴ ὡς ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὃν δηλαδή ὡς πρώτη τῇ τάξει. Ἔτσι καταξιώνεται ὡς φιλοσοφία.

Πιστεύω ὅτι ἡ δίκη τῆς μεταφυσικῆς ἔληξε μὲ τὸ τέλος τοῦ 20οῦ αἰῶνα. Ἡ δίκη εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία ἀνήκει πιά στὴν ἱστορία καὶ ὄχι ἡ μεταφυσική.

Ἄν ὁ ὅρος *Λογικὴ* εἶναι τῶν σχολιαστῶν, ἔτσι καὶ ἡ ὀνομασία *Μετὰ τὰ φυσικὰ* εἶναι ἐνὸς ἐκδότου. Δὲν ἐπανέρχομαι στὴν γνωστὴ ἱστορία τῆς ἐκδόσεως. Ἐκεῖνο ποῦ ἐνδιαφέρει εἶναι ἡ ὑπαρξὴ τῶν πραγματειῶν καὶ αὐτὲς ὑπάρχουν καὶ ὑπάρχουν μὲ τρόπο ποῦ νὰ μπορούμε, διαβάζοντας τὰ κείμενα, νὰ συλλαμβάνουμε τὸν ἐνιαῖο τρόπο σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἐνιαῖος δὲν σημαίνει ὅτι ἡ σκέψη δὲν ἀναπτύσσεται, δὲν ἐκδιπλώνεται. Αὐτὸ ὅμως γίνεται γύρω ἀπὸ ἓνα κέντρο ποῦ δὲν ἀλλάζει. Ὁ φωτισμὸς ἀλλάζει, ὄχι ὅμως καὶ τὸ κέντρο. Θὰ τὸ ἰδοῦμε.

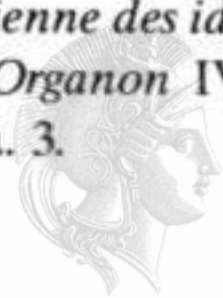
Ἄς θυμίσουμε ὅτι τὸ ἐπίθετο «λογικὸς» ἢ τὸ ἐπίρρημα «λογικῶς» δὲν ἔχουν τὴν σημασία τὴν ὁποία ἀποδίδουμε συνήθως. Ἡ ἔκφραση *λογικῶς καὶ κενῶς*⁸ χρησιμοποιεῖται στὴν περίπτωσι ὅπου οἱ ὁμιλοῦντες ἢ ὅσοι συζητοῦν φιλοσοφικὰ ζητήματα ἀναπτύσσουν σκέψεις μὲ τυπικὴ μορφή χωρὶς νὰ ὑπάρχει πραγματικὸ περιεχόμενο σὲ ὅ,τι λέγουν. Στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα* (84a 7) τὸ «λογικῶς» εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ «ἀναλυτικῶς».

Λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἂν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος, ἀναλυτικῶς δὲ διὰ τῶνδε φανερόν συντομώτερον.

Ἡ διαφορὰ⁹ «λογικῶς - ἀναλυτικῶς» δηλώνει τὴν διαφορὰ ἐνὸς διαλεκτικοῦ συλλογισμοῦ ἀπὸ ἓναν ἀποδεικτικὸ συλλογισμό. Καί, ὡς ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς διακρίσεως ἀκούγεται ἡ συμ-

8. *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια*, 1217b 20 κ. ἐξ.: λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ιδέα μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὁτινοῦν λέγεται *λογικῶς καὶ κενῶς*. Τὸ «λογικῶς» δηλώνει ἀφαίρεση καὶ τὸ ἀγαθὸ ὡς ιδέα δὲν ἔχει καμία χρησιμότητα γιὰ τὴν ζωή.

9. Γιὰ τὴν διαφορὰ πβ. καὶ L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres*, σ. 26, σημ. 22, κατὰ παράθεσιν J. TRICOT, *Aristote, Organon* IV. Les seconds analytiques, μτφρ. καὶ σχ. Paris, Vrin, 1970, σ. 107 σημ. 3.



βουλή τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι εἶναι πάντα χρήσιμο νὰ ἐξετάζουμε τὶς διάφορες σημασίες ἐνὸς ὅρου, ὥστε νὰ ἔχουμε σαφῆ εἰκόνα, καὶ ὅσοι τὸν χρησιμοποιοῦν νὰ γνωρίζουν πῶς μπορεῖ νὰ χρησιμοποιεῖται (*Τοπικά*, 108a 18 κ. ἐξ.) γιὰτὶ οἱ συλλογισμοὶ πρέπει νὰ ἀφοροῦν τὸ πρᾶγμα καὶ ὄχι μόνον τὸ ὄνομα (*Τοπικά*, 108a 18):

Καὶ πρὸς τὸ γίνεσθαι κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα καὶ μὴ πρὸς τοῦνομα τοὺς συλλογισμούς.

Κτυπητὸ παράδειγμα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος «λογικὸς» δίδει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν ὀνομάζει λογικὸ τὸν συμπερασματικὸ λόγον τὸν ἐκ ψευδῶν ἐνδόξων (*Τοπικά*, 162b 28-29). Ἄν τὸ ἐπιχείρημα καταλήγει σὲ ἓνα συμπέρασμα ξεκινώντας ἀπὸ προτάσεις γενικὰ ἀποδεκτὲς ἀλλὰ ψευδεῖς, ὁ συμπερασματικὸς λόγος εἶναι «λογικὸς».

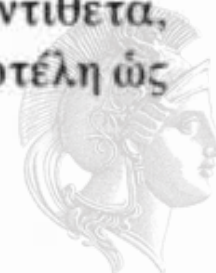
Ἄς σταματήσουμε ἐδῶ τὴν ἀναφορὰ στὴν σημασία τοῦ «λογικὸς». Τὸ πρόβλημα ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει –σχέση λογικῆς καὶ μεταφυσικῆς– φωτίσθηκε ἐκ νέου μὲ τὴν ὑπόθεση τοῦ Jaeger¹⁰ γιὰ τὰ τρία στάδια στὴν ἐξέλιξη τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης, τὸ 1923, καὶ τὴν κριτικὴ ἀπὸ τὸν Cherniss¹¹ τὸ 1935. Ἡ συζήτηση ἢ ὁποία ἐπακολούθησε, ἐπικεντρώθηκε στὶς δυὸ διαφορετικὲς προσεγγίσεις στὸν Ἀριστοτέλη.

Ἡ πρώτη εἶναι ἐκείνη τὴν ὁποία ἀκολουθοῦν ὅσοι ὑποστηρίζουν τὸν ἐνιαῖο συστηματικὸ χαρακτήρα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Σταγειρίτη· ἡ δεύτερη, ἐκείνη τὴν ὁποία υἱοθετοῦν ὅσοι τὴν μελετοῦν στὴν γένεση καὶ τὴν ἐξέλιξή της, καὶ σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωσιν οἱ λογικὲς πραγματεῖες εἶναι ἀπλῶς πρῶτες χρονολογικά¹².

10. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1955² (1923). Ἀγγλ. μτφρ. R. Robinson, *Aristotle. Fundamentals of his Development*, Oxford, 1948.

11. H. CHERNISS, *Aristotle*. Πρόκειται γιὰ τὴν βιβλιοκρισίαν του γιὰ τὸ βιβλίο τοῦ Jaeger στὸ *American Journal of Philology*, 56. 1935, σσ. 261-271.

12. Τὸ ἐρώτημα γύρω ἀπὸ ἓναν «συστηματικὸ» ἢ «ἀπορητικὸ» Ἀριστοτέλη παραμένει πάντα ἀνοικτό. Ἡ τάση τῶν μελετητῶν σήμερον εἶναι νὰ βλέπουν τὶς πραγματεῖες τοῦ Ἀριστοτέλη λιγότερον ὡς τμήματα ἐνὸς ἐνιαίου φιλοσοφικοῦ συστήματος καὶ περισσότερο ὡς σταδιακὲς προσπάθειες τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ λύσει φιλοσοφικά προβλήματα. Ὁ Zeller π.χ. παρουσίαζε «τὸ σύστημα» τοῦ Ἀριστοτέλη, (*Die Philosophie der Griechen*, B' 2, 1963, σσ. 176 κ. ἐξ.) ἀντίθετα, πάνω ἀπὸ ἓναν αἰῶνα ἀργότερα, ὁ Düring θὰ χαρακτηρίσει τὸν Ἀριστοτέλη ὡς «στοχαστὴ προβλημάτων» καὶ «δημιουργὸ μεθόδου».



Ἀπὸ χρόνια μοῦ εἶχε γεννηθεῖ τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον οἱ διαφορετικὲς αὐτὲς κατευθύνσεις δὲν λειτουργοῦν, κατὰ βάθος, ὡς προκαταλήψεις, ἀφοῦ ὁ νέος ἐρευνητὴς ξεκινῶντας τὴν μελέτη τοῦ Ἀριστοτέλη αὐτοεγκλωβίζεται στὰ προτεινόμενα σχήματα τὰ ὁποῖα τὸν προ-καταλαμβάνουν. Ἔτσι παρατηρεῖται τὸ φαινόμενο ἐπιμερισμοῦ τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης σὲ κλάδους, ἐπιμερισμοῦ ὅμως τεχνητοῦ¹³. Ὁ Ἀριστοτέλης στρέφεται σὲ ὅλους τοὺς χώρους τοῦ ἐπιστητοῦ τοὺς ὁποίους διερευνᾷ –τὴν φύση, τὰ ζῶα, τὸν ἄνθρωπο, τὴν τέχνη τοῦ διαλέγεσθαι, τὴν συλλογιστική. Οἱ διαφορετικὲς ὅμως αὐτὲς “ἐπιστῆμες” προϋποθέτουν ἐναῖο τρόπο σκέψης, καὶ αὐτὸν τὸν δίδει ἡ διερεύνηση τῶν θεμελιωδῶν ἐννοιῶν στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Πρέπει βέβαια ἐξαρχῆς νὰ θυμηθοῦμε ὅτι, ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἐπέτρεψε στοὺς σχολιαστὲς νὰ θεωρήσουν τὶς λογικὲς πραγματεῖες ὡς προπαιδευτικὸ ὄργανο μὲ προτεραιότητα ὡς πρὸς τὶς ἄλλες, φαίνεται νὰ εἶναι ἡ μαρτυρία τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀριστοτέλη στοὺς *Σοφιστικοὺς Ἐλέγχους* ὅτι, κανεὶς πρὶν ἀπὸ αὐτὸν δὲν εἶχε γράψει τίποτε γιὰ τὴν συλλογιστική, ὅπως ἐμεῖς τὴν ὀνομάζουμε:

περὶ μὲν τῶν ρητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα, περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἶχομεν πρότερον μὲ ἄλλο λέγειν.

184a 10 – 184b 1-3.

Εἶχε βέβαια, γράφει, δυνατὴ συστηματικὴ ὥθηση, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ προ-σπαθοῦσε νὰ κάμει ἦταν μία συστηματοποίηση τῶν προβλημάτων ... Εἶναι ἀδύνατο νὰ βροῦμε στὸν Ἀριστοτέλη ἓνα κλειστὸ σύστημα, τὸ ὁποῖο νὰ θεμελιώνεται σὲ μία ἔννοια (*Aristoteles...*, σ. 42). Πβ. καὶ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1977, σ. 11) ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται τὶς προσπάθειες «συστηματοποίησης» τοῦ Ἀριστοτέλη.

13. Ἀσφαλῶς ὁ Ἀριστοτέλης χωρίζει τὶς ἐπιστῆμες σὲ φυσική, μαθηματική, θεολογική (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, E 1026a 10-22) μὲ βάση κάθε φορὰ τὸ διαφορετικὸ ἀντικείμενο: τὴν οὐσία, ὡς χωριστὴ καὶ κινητὴ, ὡς μὴ χωριστὴ καὶ ἀκίνητη, ὡς χωριστὴ καὶ ἀκίνητη καὶ ἀσφαλῶς ὁ θεωρητικὸς, ὁ ποιητικὸς καὶ ὁ πρακτικὸς βίος τοῦ ἀνθρώπου ὁδηγοῦν μὲ τὴν σειρὰ στὴν θεωρητικὴ σκέψη, στὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία, στὴν πράξη, μὲ τρόπο ποὺ νὰ διακρίνεται π.χ. ἡ Ποιητικὴ ἀπὸ τὴν Ἠθική. Ὁ φιλόσοφος ὅμως ἔχει τὴν καθολικὴ ἐποπτεία ὅλων τῶν ἐπιστημῶν· γιὰ τὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου εἶναι νὰ μπορεῖ νὰ τὰ θεωρεῖ (*Μετὰ τὰ Φυσικά* Γ' 1004 a). Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη δὲν ἐπιμερίζεται ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὅταν λέγω, συνεπῶς, ὅτι ὁ ἐπιμερισμὸς εἶναι «τεχνητός», ἐννοῶ ἀκριβῶς ὅτι πολλοὶ μελετητὲς ἐπικεντρώνονται σὲ ἓναν τομέα, σὲ ἓνα εἶδος δηλαδὴ προβλημάτων στὸν Ἀριστοτέλη, καὶ ἔτσι ἀρνοῦνται στὸν ἑαυτὸ τους μία συστηματικὴ ματιὰ ποὺ εἶναι ἔργο τοῦ ἐρευνητῆ.



Ἡ κατάθεση τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν θεμελιώνει βέβαια τὸν διαχωρισμὸ τῆς λογικῆς ἀπὸ τὴν φιλοσοφία καὶ κυρίως ἀπὸ τὴν πρώτη φιλοσοφία, τὴν μεταφυσική. Σὲ κανένα κείμενο δὲν ὁμιλεῖ γιὰ μία ἐπιστήμη ἢ ὁποία θὰ ἐχρησίμευε ὡς ἐργαλεῖο ἐπιστημονικῆς σκέψης. Θὰ ἰδοῦμε στὴν συνέχεια πῶς ἐκφράζεται γιὰ τὰ «ἀναλυτικά»¹⁴. Ἡ λογικὴ ἀνήκει συνεπῶς στὴν φιλοσοφία¹⁵. Τὸ θέμα φάνηκε νὰ κλείνει.

Πρόσφατα ὥστόσο τὸ ἐρώτημα –ὡς ὑπόθεση– ἐτέθη ἐκ νέου ἀπὸ τὸν Daniel Graham¹⁶ ὁ ὁποῖος, στὸ βιβλίο του μὲ τίτλο: *Τὰ δύο συστήματα τοῦ Ἀριστοτέλη*, ἔφερε στὸ προσκήνιο καὶ πάλι τὸ θέμα τῆς σχέσης τῆς λογικῆς μὲ τὰ ὑπόλοιπα ἀριστοτελικά ἔργα διατυπώνοντας τὴν θεωρία τῶν δύο συστημάτων. Ὑποστηρίζει δηλαδή ὅτι ὑπάρχουν στὸν Ἀριστοτέλη δύο διαφορετικὰ φιλοσοφικὰ συστήματα (Σ_1 καὶ Σ_2), ἀσύμβατα μεταξὺ τους καὶ ἀντιφατικά· ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος τὸ ὄργανον καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο οἱ φυσικο-μεταφυσικὲς πραγματεῖες. Τὸ καθένα φέρεται ἀπὸ διαφορετικὴ ὄντολογία, διαφορετικὴ θεωρία γιὰ τὴν οὐσία.

Στὶς *Κατηγορίες* (οἱ ὁποῖες ἀνήκουν στὸ Σ_1), ἡ οὐσία παρουσιάζεται ὡς ἄτομο, ὡς ἀδιαίρετη καὶ ἀμετάβλητη λογικὴ ὄντοτητα. Ἀντίθετα, στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά* (Σ_2) ἡ οὐσία ἐξετάζεται διαφορετικά, ὡς *συναμφοότερον*, δηλαδή ὡς ὕλη καὶ μορφή, ἢ ὁποία

14. Ὅχι μόνο δὲν τὴν διαχωρίζει, ἀλλὰ θέτει ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ ἔρευνα ἀπαιτεῖ συγχρόνως τὴν γνώση τῶν *Ἀναλυτικῶν*. Δὲν ὠφελεῖ νὰ ἀναζητοῦμε τὴν οὐσία καὶ τὴν ἀλήθεια καὶ νὰ μὴν γνωρίζουμε τί εἶναι συλλογισμὸς καὶ τί ἀπόδειξη. Ἡ ἄγνοια τῶν *Ἀναλυτικῶν* εἶναι ἀπαιδευσία:

ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, Γ' 1005 b 2-6).

Πῶς μποροῦν νὰ ἀναζητοῦν τὴν οὐσία, ὅταν δὲν ἔχουν γνωρίσει προηγουμένως καὶ δὲν ἔχουν κατανοήσει τίς ἀρχὲς τῶν συλλογισμῶν (1005b κ. ἐξ.), ἐρωτᾷ. Καὶ καταλήγει:

ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἡ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον.

15. DÜRING, ἐνθ' ἀν., σ. 53. Ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ λογικὴ δὲν ἀνήκει στὴν φιλοσοφία ὀφείλεται, σημειώνει, στὴν ἐσφαλμένη ἐρμηνεία τοῦ χωρίου στὰ *Τοπικά*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὰ τρία διαφορετικὰ εἶδη προτάσεων, στὶς ἠθικὲς, τίς λογικὲς, τίς φυσικὲς (*Τοπ.*, 105b 20 κ. ἐξ.). Τὰ διαφορετικὰ εἶδη δὲν σημαίνουν καὶ διαίρεση τῆς φιλοσοφίας, διαίρεση τὴν ὁποία εἰσάγουν οἱ στωικοί.

16. D. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Oxford, Oxford University Press, 1999 (1987).

ἀκριβῶς μεταβάλλεται· καὶ ἐδῶ βρίσκεται ἡ ἀντίφαση. Τὸ πρῶτο σύστημα μᾶς δίδει τὴν ἀτομικὴ θεωρία τῆς οὐσίας (atomic substantialism), τὸ δεύτερο, τὴν ὕλομορφικὴ θεωρία τῆς οὐσίας (hylomorphic substantialism).

Δὲν θὰ ἐπεκταθῶ στὴν κριτικὴ συζήτηση, ἡ ὁποία ἐπακολούθησε, ἀπὸ τὸν Christian Wildberg¹⁷ καὶ τὸν Owen Goldin¹⁸ μὲ κεντρικὸ σημεῖο, στὴν ἀντίκρουση τῶν ἐπιχειρημάτων, τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον οἱ *Κατηγορίες* μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν «ὄντολογία», καὶ τὴν ἀνταπάντηση τοῦ Graham¹⁹. Πιστεύω ὅτι οἱ συζητήσεις αὐτὲς παρὰ τὸ ἐνδιαφέρον τὸ ὁποῖο προκαλοῦν ἐγγράφονται σὲ ἓνα πλαίσιο τὸ ὁποῖο ἔντονα θυμίζει τὶς ὥραιες quaestiones καὶ disputationes τοῦ ἀριστοτελισμοῦ τῶν Μέσων Χρόνων.

Ἡ ἐμμονὴ στὴν ἀνάλυση τῶν ἐπιχειρημάτων σὲ βάρος τῆς ὅλης ἐποπτείας ἐκφράζει τὴν ἐμφάνιση, στὰ χρόνια μας, μιᾶς νέας Σχολῆς τὴν ὁποία θὰ ὀνόμαζα Σχολὴ Ἀντιοχείας. Οἱ τεχνοκράτες τοῦ λόγου καὶ τῆς γλώσσας, οἱ ἀναλυτικοί, ἐπισκιάζουν σήμερα τοὺς ἐρμηνευτές. Γιὰ τοὺς τελευταίους ἰσχύει πάντα ἡ ἀρχὴ τοῦ Schleiermacher: νὰ κατανοοῦνται τὰ μέρη ἀπὸ τὸ ὅλο καὶ τὸ ὅλο ἀπὸ τὰ μέρη.

Στὰ συμφραζόμενα τῶν παραπάνω σκέψεων καὶ παρατηρήσεων ἡ ἀνάγκη νὰ προσεγγίζουμε τὴν λογικὴ καὶ τὴν μεταφυσικὴ

17. Ch. WILDBERG, *Two Systems in Aristotle?*, στὸ *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, τ. VII, 1989, σσ. 193-202. Ὁ Wildberg ἀπορρίπτει τὴν θεωρία τῶν δύο συστημάτων μὲ τὸ βασικὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὁ Graham στηρίζεται σὲ δύο προϋποθέσεις. Ἡ πρώτη εἶναι ὅτι ἡ δομὴ τῆς γλώσσας εἶναι ἡ δομὴ τοῦ κόσμου, δηλ. τοῦ πραγματικοῦ (ἰσομορφισμὸς γλώσσας καὶ πραγμάτων). Ἡ δεύτερη εἶναι ὅτι ἡ ὄντολογία τοῦ πρώτου Ἀριστοτέλη (δηλ. οἱ *Κατηγορίες*) εἶναι παράδοξη. Ἀντὶ νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ δύο συστήματα, εἶναι προτιμότερο νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ δύο διαφορετικοὺς τρόπους ἀναλύσεως (σσ. 200 κ. ἐξ.).

18. O. GOLDIN, *Problems with Graham's Two-Systems Hypothesis*, *Oxf. Stud. in Anc. Philos.* VII, 1989, σσ. 203-312. Ὁ Goldin ὁ ὁποῖος ἀπορρίπτει καὶ ἐκεῖνος τὰ δύο συστήματα, ὑποστηρίζει ὅτι δὲν εἶναι ἀντιφατικά, ἀλλὰ ὅτι τὸ δεύτερο εἶναι βαθύτερη καὶ πιὸ διεξοδικὴ διερεύνηση τῆς οὐσίας ἢ ὁποία ἐμπεριέχει τὴν διδασκαλία τοῦ πρώτου (ἐνν. τὶς *Κατηγορίες*). Τὸ δεύτερο, συνεπῶς, σύστημα δείχνει ὠρίμανση στὴν σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ πραγμάτευση τῆς οὐσίας στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* εἶναι βαθύτερο στάδιο ἀναλύσεως (σ. 211).

19. Γιὰ τὴν ἀπάντηση τοῦ Graham στὶς κριτικὲς παρατηρήσεις πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Two-Systems in Aristotle*, *Oxf. Stud. in Anc. Philos.* VII, 1989, σσ. 215-231. Γιὰ μία κριτικὴ συζήτηση στὶς θέσεις τοῦ Graham πβ. ἐπίσης L. COULOUBARITSIS, *La Physique d'Aristote*, Bruxelles, ἐκδ. Οὐσία, 1972, σσ. 405-514.



ὡς ἐνιαῖο ἐγχείρημα, γίνεται κατανοητή, στὴν πρόθεσή μας, ὡς ἀνάγκη νὰ ξαναθέσουμε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν ἐνιαῖο χαρακτήρα τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης²⁰.

Εἶναι φανερό ὅτι τὰ παραδείγματα μὲ τὰ ὁποῖα θὰ φωτίσουμε τὴν ἀδιάρρηκτη σχέση τῶν θεμελιωδῶν ἐννοιῶν τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης τοῦ συλλογίζεσθαι καὶ τοῦ διαλέγεσθαι, θὰ ἔχουν ἐνδεικτικὸ χαρακτήρα.

Θὰ στηριχθοῦμε στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα*, στὰ *Τοπικὰ* καὶ στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ*, γιὰ νὰ διαγράψουμε τὸν δρόμο τὸν ὁποῖο μπορεῖ νὰ πάρει ἡ ἐκ νέου συστηματικὴ διερεύνηση τοῦ θέματος.

Τὸ πρῶτο παράδειγμα τὸ ἀντλῶ ἀπὸ τὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα* καὶ συγκεκριμένα ἀναφέρομαι στὶς πρῶτες γραμμὲς τοῦ Β' βιβλίου ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει τὰ τέσσερα θεμελιώδη ἐρωτήματα τὰ ὁποῖα ὀδηγοῦν στὴν γνώση, δηλαδή στὰ τέσσερα εἶδη τῆς *ζητήσεως* (89β 23 κ. ἐξ.).

- τὸ *ὅτι*, τὸ γεγονὸς δηλαδή τῆς κατηγορήσεως, ὅταν κατηγοροῦμε κάτι γιὰ κάτι,
- τὸ *διότι*, ὁ λόγος τῆς κατηγορήσεως,
- τὸ *εἰ ἔστι*, τὸ ἐρώτημα ἂν ὑπάρχει τὸ ἀντικείμενο τῆς κατηγορήσεως,
- τὸ *τί ἐστίν*, τὸ ἐρώτημα τί εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἀντικειμένου.

20. Καὶ ὁ Düring, ἀλλὰ τελευταῖα καὶ ὁ Barnes (*The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge University Press, 1996 (1995) ὑποστηρίζουν ὅτι τὰ ἔργα –ποὺ δὲν εἶναι ὅλα ἀπὸ τὸ χέρι τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ συχνὰ καὶ σημειώσεις τῶν ὁποῖες ὁ Ἀριστοτέλης συμπλήρωνε, διόρθωνε, ἐπεξεργαζόταν–, δὲν παρουσιάζουν τὴν συστηματικὴ μορφή ποὺ ἐμεῖς θέλουμε νὰ προσδώσουμε. «Εἶναι φανερό, γράφει ὁ Barnes, ὅτι τὰ ἔργα τὰ ὁποῖα ἐπέζησαν δὲν ἐνδιαφέρονται νὰ παρουσιάσουν ἓνα τελειοποιημένο σύστημα σκέψης: τὸ corpus δὲν εἶναι ἀσφαλῶς συστηματικὸ μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοια... ὑπῆρχε ἓνα σύστημα in posse ὅχι in esse, δυνάμει ὅχι ἐνεργείᾳ» (σ. 24). Ὁ Düring γράφει συγκεκριμένα: «Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶχε οἰκοδομήσει ἓνα σύστημα μία γιὰ πάντα. Κάθε φορὰ ἡ ὀρολογία γεννιέται τὴν στιγμὴν ποὺ ἓνα πρόβλημα συζητεῖται» (*Aristoteles ...*, σ. 44). Ἀσφαλῶς ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη γεννιέται, ἀναπτύσσεται, ὀριμάζει. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ ὑποστηρίζω εἶναι ὅτι, ἂν θέλουμε νὰ μελετήσουμε τὸν Ἀριστοτέλη, τότε τὴν ἀριστοτελικὴ σκέψη πρέπει νὰ μπορούμε νὰ τὴν κατανοήσουμε σὲ ὅλες τῆς μορφές της καὶ τότε ἀνακαλύπτουμε ἐμεῖς τὸν ἐνιαῖο χαρακτήρα. Δὲν μπορούμε, συνεπῶς, νὰ ἐμβαθύνουμε στὴν Λογικὴ ξέχωρα ἀπὸ τὰ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ*, καὶ τὴν *Φυσικὴ*, καὶ ἀντίστροφα.



Στὴν πρόταση, λ.χ., «ὁ ἄνθρωπος εἶναι λευκός» (ὅτι) ἐρωτοῦμε: γιατί εἶναι λευκός; ὑπάρχει ὁ ἄνθρωπος; ποιά ἡ οὐσία του;

Αὐτὰ τὰ τέσσερα εἶδη ζητήσεως ἀποτελοῦν κατὰ βάθος δύο χωριστὲς ομάδες. Στὴν πρώτη ομάδα ἔχουμε τὸ σχῆμα: ἂν γνωρίζουμε τὸ ὅτι, θέλουμε νὰ γνωρίσουμε τὸ διότι. Στὴν δεύτερη ομάδα τὸ σχῆμα εἶναι: ἂν κάτι ὑπάρχει, θέλουμε νὰ γνωρίσουμε τὶ εἶναι αὐτὸ τὸ κάτι.

Τὸ ἴδιο σχῆμα μὲ αὐτὸ τῆς δεύτερης ομάδας τὸ συναντοῦμε στὴν ἀρχὴ τοῦ βιβλίου Μ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*: ὑπάρχει νοητὴ οὐσία; Καὶ ἂν ὑπάρχει, ποιά εἶναι;

ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πρότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδῖος ἢ οὐκ ἔστι καὶ εἴ ἔστι τίς ἐστι.

M 1076 a 10-12

Παρακολουθοῦμε τὸν Ἀριστοτέλη νὰ μεταφέρει στὴν συνέχεια τὴν ἔρευνα, καὶ συγκεκριμένα στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα*, στὸν μέσο ὅρο, γιατί ὁ μέσος ὅρος εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος φέρει τὸ βάρος τῶν ἀποδεικτικῶν συλλογισμῶν. Κάθε ζήτησις εἶναι ζήτησις τοῦ μέσου ὅρου.

Ἡ σύνδεση τῆς μεταφυσικῆς καὶ τῆς λογικῆς εἶναι φανερή. Στὰ *Τοπικά* μελετᾷ τὸν ὅρισμό καὶ ὁ ὁρισμός, ὅπως γνωρίζουμε, μᾶς δίδει τὴν οὐσία ἐνὸς πράγματος. Ἐξηγεῖ τί εἶναι ἴδιον, τὸ τί ἦν εἶναι.

ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.

Τοπικά, 101 b 39

Τὴν ἀναφορὰ στὸν ὅρισμό ὡς τὸ τί ἦν εἶναι τὴν συναντοῦμε καὶ στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα*. Ὅταν μᾶς λέγει ὅτι ἡ ζήτησις εἶναι ζήτησις τοῦ μέσου ὅρου (AY 90 a 6 κ. ἐξ.), ἐννοεῖ ὅτι ζητοῦμε ἂν τὸ πρᾶγμα ἔχει ἓναν μέσο ὅρο ἢ ὄχι; ζητοῦμε δηλαδή τί εἶναι ἡ ἐλάχιστων πρόταση, γιατί ὁ μέσος ὅρος εἶναι τὸ αἷτιο. Ἄς πάρουμε τὸ παράδειγμα τῆς ἐκλείψεως τῆς σελήνης: ὑπάρχει τὸ φαινόμενο; Ἀπάντηση: ναί. Ἐρώτηση: ποιά εἶναι ἡ αἰτία τοῦ φαινομένου; Ἀπάντηση: ἡ κάλυψή της ἀπὸ τὴν γῆ. Ἡ αἰτία ἐδῶ δίδει καὶ τὸν ὅρισμό. Τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας εἶναι ὁ μέσος ὅρος, ὅταν πρόκειται γιὰ αἰσθητὰ καὶ ὁ μέσος ὅρος ταυτίζεται μὲ τὴν οὐσία: τὸ τί ἦν εἶναι. Ἡ σύλληψη τοῦ πρώτου κινουμένου ἀκινήτου διαφαίνεται στὴν μορφὴ τῶν ἐρωτημάτων τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστερων*, ἀλλὰ ἐδῶ ἀφοροῦν τὴν μετα-φυσική, δηλαδή τὴν πρώτη

στην τάξη ἐπιστήμη, ἡ ὁποία ἐρευνᾷ τὴν οὐσία ὡς νοητή, ἀκίνητη, χωριστὴ οὐσία, τὴν ὁποία ποτὲ δὲν βλέπουμε, γιατί τὸ πρῶτον αἴτιον δὲν εἶναι αἰσθητό.

Γιὰ δεύτερο παράδειγμα ἐπιλέγω τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως στὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ δυσκολία μας, ὅταν παρακολουθοῦμε τὴν συζήτηση γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως στὸ Γ' τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*, προέρχεται, πιστεύω, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὴν προσεγγίζουμε μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ διαχωρισμοῦ τῆς λογικῆς καὶ τῆς μεταφυσικῆς τὴν ὁποία ἤδη ἐμεῖς προϋποθέτουμε ὡς δεδομένο, καὶ προσπαθοῦμε νὰ λύσουμε τὸ δῖλημμα: ποῦ ἀνήκει ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως, στὴν λογικὴ ἢ στὴν μεταφυσικὴ²¹; Τὸ δῖλημμα φαίνεται εὐλόγο, ἀλλὰ εἶναι δικό μας, ὄχι τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὴν προϋπόθεση τοῦ διαχωρισμοῦ ἐμεῖς τὴν εἰσάγουμε. Πράγματι. Ὅταν ὁ φιλόσοφος ξεκινᾷ τὴν συζήτηση, δὲν ἀναζητᾷ τὶς ἀρχὲς τῆς λογικῆς: μπροστά του ἔχει τὶς θεωρίες τῶν προγενεστέρων, οἱ ὁποῖοι δέχονται τὰ ἐναντία. Ἀφετηρία του εἶναι οἱ πρῶτες ἀρχὲς τοῦ Ἐμπεδοκλῆ, τοῦ Δημοκρίτου, τοῦ Ἀναξαγόρα. Τοὺς ἔχει καλὰ μελετήσει καὶ αὐτοὺς θέλει νὰ ἀντικρούσει ἀνασκευάζοντας τὰ ἐπιχειρήματά τους καὶ ξεκινώντας ἀπὸ μία ἀρχὴ τὴν ὁποία ὀνομάζει *βεβαιότητα*, τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως. Πῶς ὅμως εἰσάγεται αὕτὴ ἡ ἀρχή; Μὲ μία μικρὴ λέξη: «φύσει» καὶ αὕτὴ φέρει ὅλο τὸ βάρος.

φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων.

Μετὰ τὰ Φυσικά, Γ' 1005 34-35

Καὶ ἀμέσως μετὰ ἀρχίζει ἡ κριτικὴ του:

εἰσὶ δέ τινες, οἳ, καθάπερ εἶπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαι φασὶ τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι,

Μετὰ τὰ Φυσικά, Γ' 1005 b 35-1006a 1

συνεχίζει μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι πολλοὶ οἱ ὁποῖοι μελετοῦν τὰ *περὶ φύσεως* τὸ ὑποστηρίζουν, γιὰ νὰ ἀποφανθεῖ:

ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι,

Μετὰ τὰ Φυσικά, Γ' 1006a 3

21. Τὸ ἐρώτημα τὸ ἔθεσε καὶ πάλι, τελευταῖα, ὁ K. HAMMACHER, *Gehört der Satz vom Widerspruch in die Metaphysik (Erste Philosophie) oder in die Logik?*, *Aristotle on Metaphysics*, ἐκδ. T. PENTZOPOULOU-VALALAS, ST. DIMOPOULOS, Thessaloniki 1999, σσ. 96-97.

Θὰ παραμερίσω τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιχειρηματολογίας, γιὰ νὰ σταθῶ σὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ αἰτία τῆς συγχύσεως, ἢ καλύτερα τῆς ἐσφαλμένης θέσης τῶν ὑποστηρικτῶν τῶν ἐναντίων. Ἡ κριτικὴ τοῦ ἀφορᾷ τέσσερα κυρίως σημεῖα.

α. Οἱ φιλόσοφοι τοὺς ὁποίους ἀναφέρει δέχονται ὅτι τὰ συμβεβηκότα εἶναι ταυτόχρονα ἀληθῆ, δέχονται δηλαδὴ ὅτι κάθε πρᾶγμα ἔχει ἄπειρο ἀριθμὸ σημασιῶν. Ἔτσι ὅμως καταργεῖται ὁ λόγος γιατί, ἂν ὅλα μαζί –τὰ συμβεβηκότα– εἶναι συνώνυμα, τότε δὲν μπορούμε νὰ ἀποδώσουμε τὴν αἰτία.

εἰ δὲ μὴ τεθείη, ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερόν ὅτι οὐκ ἂν εἶη λόγος·

Γ 1006 b 5-7

β. Ἡ κριτικὴ στὸν Πρωταγόρα εἶναι ὅτι δὲν λαμβάνεται ὑπόψιν ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Ὅταν λέγουν ὅτι ὅλα εἶναι κατὰ συμβεβηκός, ἀναιροῦν τὴν οὐσία καὶ ἔτσι δὲν ὑπάρχει κάτι ποὺ εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου (Γ 1007a 17-21). Πράγματι· ἂν δεχθοῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι κάτι καὶ αὐτὸ τὸ δίδει ἡ οὐσία του, δὲν μπορεῖ ἡ λέξη «ἄνθρωπος» νὰ σημαίνει τὸ ἴδιο μὲ τὸ «μὴ ἄνθρωπος».

τὸ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἐστὶν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ.

Γ 1007 a 26-27

γ. Ἡ κριτικὴ στὸν Ἀναξαγόρα ἐστιάζεται στὴν παρατήρηση ὅτι, ἂν οἱ ἀντιφάσεις γιὰ τὸ ἴδιο πρᾶγμα, τὸν ἴδιο χρόνο, εἶναι ἀληθεῖς, τότε ὅλα τὰ πράγματα εἶναι ἓνα καὶ τότε δὲν ὑπάρχει τίποτε ἀληθές· *μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν* (1007b 26) καί, ἐνῶ πιστεύουν ὅτι ὁμιλοῦν γιὰ κάτι ποὺ ὑπάρχει –γιὰ τὸ ὄν– ὁμιλοῦν γιὰ τὸ μὴ ὄν.

δ. Ἡ κριτικὴ στὸν Δημόκριτο, ὁ ὁποῖος ὀνομάζει τὰ ἄτομα ὄν καὶ τὸ κενὸ μὴ ὄν, δεχόμενος τὴν ταυτόχρονη ὑπαρξή, κινεῖται στὸ ἴδιο πνεῦμα.

Ἡ διάκριση «δυνάμει – ἐντελεχείᾳ» ἐπιτρέπει τὴν ἀνασκευὴ τῆς παραδοχῆς τῶν ἐναντίων καὶ ἡ ἀνασκευὴ στηρίζεται στὶς ἀρχές τῆς ἀριστοτελικῆς μεταφυσικῆς. Ἄς τὸ ἐπαναλάβουμε: ἡ λογικὴ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως στηρίζεται, γιὰ νὰ καταδειχθεῖ, στὶς προϋποθέσεις τῶν θεμελιωδῶν ἐννοιῶν τῆς μεταφυσικῆς: οὐσία, τί ἦν εἶναι, ἐντελέχεια, ὄν, κατὰ συμβεβηκός.

Ὁ Ἀριστοτέλης γίνεται ιδιαίτερα ἐπιθετικὸς σὲ ὅσους τελικὰ δέχονται τὴν συνύπαρξη τῶν ἐναντίων. Πῶς θέλετε, ἐρωτᾷ, νὰ μὴν ἀποτρέψουν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν φιλοσοφία, ὅταν ὑποστηρίζονται τέτοιες θέσεις;

οὗτοι τοιαύτας ἔχουσι τὰς δόξας καὶ ταῦτα ἀποφαίνονται περὶ τῆς ἀληθείας, πῶς οὐκ ἄξιον ἀθυμῆσαι τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγχειροῦντας;

Γ 1009b 35-38

Τὸ νὰ ἀναζητεῖ κανεὶς τὴν ἀλήθεια μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο εἶναι σὰν νὰ κυνηγᾷ πουλιά:

τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν

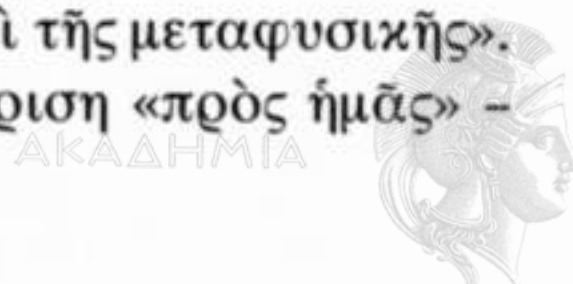
Γ 1009b 38-1010a

Οἱ σχέσεις μεταφυσικῆς καὶ λογικῆς ὁμολογοῦνται ἔμμεσα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη, ὅταν ἔρχεται νὰ ἀντιμετωπίσει τὴν ἱεράρχηση τῶν ἐπιστημῶν καὶ τὸ πρόβλημα τῶν ἀρχῶν (Γ 1005a 19 κ. ἐξ.).

Ὑπάρχει, γράφει, ἓνα εἶδος φιλοσόφου ἀνωτέρου ἀπὸ τὸν φυσικὸ φιλόσοφο. Γιατὶ καὶ ὅποιος μελετᾷ τὴν φύση εἶναι φιλόσοφος, ἀφοῦ ἡ φύση εἶναι γένος τοῦ ὄντος. Ὁ ἀνώτερος ὅμως φιλόσοφος μελετᾷ τὶς πρῶτες ἀρχές. Ἔτσι, ἡ φυσικὴ εἶναι εἶδος σοφίας (σοφία τις), ἀλλὰ εἶναι δεύτερη, γιατί πρώτη ἔρχεται ἡ θεώρηση τῆς πρώτης οὐσίας. Καὶ πρέπει νὰ γνωρίζουμε τὶς ἀρχές τῶν ὄντων, ὅταν μελετοῦμε τὰ ὄντα. Ὅταν μελετοῦμε τὰ μαθηματικὰ ὄντα, πρέπει νὰ γνωρίζουμε τὶς μαθηματικὲς ἀρχές, καὶ ὅταν μελετοῦμε τὸ ὄν ἢ ὄν, πρέπει νὰ γνωρίζουμε τὰς βεβαιοτάτας ἀρχάς. Εἶναι ἀπαιδευσία νὰ ἀσχολοῦνται μὲ τὴν οὐσία τῶν ὄντων καὶ νὰ μὴ γνωρίζουν τὰ ἀναλυτικά (Γ 1005a).

Ἡ ἀπαίτηση τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ γνωρίζουν ὅσοι ἐρευνοῦν τὴν ἀλήθεια, τὶς ἀρχές τῶν ὄντων –καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως εἶναι ἡ βεβαιοτάτη ὅλων τῶν ἀρχῶν– δὲν σημαίνει ἀποκοπή, διαχωρισμὸ ἀπὸ τὴν μελέτη τῆς οὐσίας· δὲν σημαίνει καὶ προτεραιότητα ὡς αὐτοτελὲς προτεραιότητα. Σημαίνει ἀπλὰ ὅτι τὰ δύο δὲν χωρίζονται.

Δὲν μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε τὴν ἀρχὴ τῆς ἱεραρχήσεως τῶν βαθμίδων γνώσης, ἂν δὲν ἰδοῦμε ὅτι στηρίζεται σὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο θὰ ὀνόμαζα «συμπλοκὴ τῆς λογικῆς καὶ τῆς μεταφυσικῆς». Γιατὶ ἡ ἱεράρχηση γίνεται μὲ βάση τὴν διάκριση «πρὸς ἡμᾶς» –



«ἀπλῶς». Αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἶναι πρῶτο ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ἢ γνώση τῆς φύσης, γίνεται δεύτερο σὲ ἀπόλυτη ἀξία²².

Στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα* ἐξηγεῖ τὴν διαφορὰ στηριγμένος στὴν ἔννοια *πρότερον*. Ἡ λέξη *πρότερον* ἔχει δύο σημασίες, νοεῖται δηλαδή μὲ δύο τρόπους. Ὡς «πρὸς ἡμᾶς» καὶ ὡς «πρὸς τὴν φύση» (τῇ φύσει). Αὐτὸ ποὺ εἶναι πρότερον ὡς πρὸς τὴν φύση, δὲν εἶναι πρότερον ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Ἔτσι ἔχουμε τὸ κλειδί, γιὰ νὰ συλλάβουμε τὸ νόημα τῆς μεταφυσικῆς, ποὺ εἶναι ἡ πρώτη φιλοσοφία. Εἶναι δεύτερη ὡς πρὸς τὴν γνώση τὴν ὁποία ἔχει ὁ ἄνθρωπος, ἀφοῦ ἡ φυσικὴ ἔρχεται πρώτη –πρῶτα γνωρίζουμε τὸν κόσμο– καὶ εἶναι πρώτη ὡς πρὸς τὴν φύση τοῦ ἀντικειμένου τὸ ὁποῖο ἐξετάζεται, τῆς ἀκίνητης, νοητῆς οὐσίας. Ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος πρῶτος σχολίασε τὴν διάκριση, ἐνῶ ὁ Ἀσκληπιός²³ θεωρεῖ τὶς ὀνομασίες *σοφία*, *φιλοσοφία*, *πρώτη φιλοσοφία*, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* ὡς συνώνυμες.

Εἶναι δύσκολο συνεπῶς νὰ διαβάσουμε τὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα* χωριστὰ ἀπὸ τὴν πραγμάτευση τοῦ ὄντος ἢ ὄν, χωριστὰ δηλαδή ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τῆς πρώτης φιλοσοφίας. Πράγματι ὁ Ἀριστοτέλης θέτει ὅτι οἱ ἀρχές εἶναι τὸ πρῶτο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ξεκινοῦν οἱ μείζονες προτάσεις σὲ ἓναν συλλογισμό. Ἡ ἀρχὴ εἶναι πρόταση ἄμεση τῆς ἀποδείξεως, ἄμεση μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄλλη προτέρα (ΑΥ 72Α 5-15). Δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀπόδειξη, ἂν δὲν προϋποτίθενται οἱ ἀρχές, οἱ οἰκειές ἀρχές. Τὶς ἀρχές τὶς θέτουμε, «τὸ νὰ θέτω κάτω» σημαίνει ὅτι δέχομαι κάτι ὡς ἄμεση ἀρχὴ τῆς συλλογιστικῆς. Τὶς ἀρχές, τονίζει, πρέπει νὰ τὶς πιστεύουμε καὶ νὰ τὶς γνωρίζουμε περισσότερο ἀπὸ ὁποιαδήποτε προκείμενη πρόταση, ἐπειδὴ, ὅταν πρόκειται γιὰ ἀρχές, αὐτὸς ὁ ὁποῖος γνωρίζει πρέπει νὰ εἶναι ἀμετάπειστος (ΑΥ 72b 4-5). Ἡ πρώτη ἀρχὴ εἶναι ἀναπόδεικτος καὶ ὅποιος θέλει νὰ γνωρίσει αὐτὸ ποὺ εἶναι ὅπως εἶναι, πρέπει νὰ γνωρίσει καὶ τὶς ἀρχές τοῦ πράγματος. Δὲν ὑπάρχει, συνεπῶς, ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν. Καὶ εἶναι περιττὸ νὰ θέτουμε ἐρωτήσεις «γιατί;». Δὲν πρέπει νὰ ζητοῦμε τὸ «γιατί» στὶς ἐπιστημονικὲς ἀρχές, ἀλλὰ καθεμία ἀπὸ τὶς ἀρχές πρέπει νὰ γίνεται πιστευτὴ αὐτὴ καθαυτή:

22. Ἡ διάκριση σχολιάζεται ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο τὸν Ἀφροδισιέα, ὅταν γράφει γιὰ τὴν ζητούμενη ἐπιστήμη (ἐνν. τοῦ ὄντος ἢ ὄν)... ἦν καὶ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῇ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς* (*In Aristotelis Metaphysica Commentaria*) [CIAG] ἐκδ. M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1891, σ. 171 στ. 5-7.

23. *In Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria* (CIAG), ed. M. Hayduck σ. 3, στ. 25-30.

οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν.

Τοπ. Α' 100b 19-21

Ἡ παρουσίαση τῶν παραδειγμάτων ἔγινε μὲ τριπλῇ ἀναφορὰ στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα*, τὰ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* καὶ τὰ *Τοπικά*. Ἄς συνοψίσουμε:

Ἡ πρόταση ὅτι δὲν ὑπάρχει ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν ἀπαντᾷ στὶς τελευταῖες γραμμὲς τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων*.

Οἱ ἀρχές τῶν πραγμάτων ἐξετάζονται στὸ Γ' βιβλίο τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*.

Ὅτι ἡ ἀρχὴ δὲν ἀποδεικνύεται ἀνήκει στὸ Α' βιβλίο τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων*.

Ὅτι δὲν ὑπάρχει τὸ «γιατί», ὅταν θέτουμε μία ἀρχή, δίδεται στὸ Α' βιβλίο τῶν *Τοπικῶν*.

Πολλοὶ ἴσως σκεφθοῦν ὅτι, ἀπομονώνοντας προτάσεις μέσα στὶς διάφορες πραγματεῖες, δὲν ὀδηγούμαστε σὲ συστηματικὴ τεκμηρίωση τῆς θέσης μας. Ἡ ἀπάντησή μου εἶναι ὅτι οἱ προτάσεις τὶς ὁποῖες ἐνδεικτικὰ ἀναφέραμε, δὲν εἶναι ἀπλὲς προτάσεις οἱ ὁποῖες ἀπαντοῦν στὴν ἀνάπτυξη μιᾶς συλλογιστικῆς, ἀλλὰ ἀποτελοῦν θεμελιώδεις προτάσεις τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας.

Εἶναι φανερὸ ὅτι οἱ προϋποθέσεις τῆς μεταφυσικῆς καὶ οἱ ἀρχές τῆς ὅχι μόνον ἀπαντοῦν, ἀλλὰ καὶ στηρίζουν τὶς λογικὲς πραγματεῖες. Ἀπὸ τὴν λογικὴ στὴν μεταφυσικὴ καὶ ἀπὸ τὴν τελευταία στὴν πρώτη, ὁ δρόμος τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης εἶναι ἕνας. Δὲν ἀπομονώνονται, ὥς κάτι χωριστό, οἱ λογικὲς πραγματεῖες ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς ἀριστοτελικῆς μεταφυσικῆς.

Τὴν ἀνάγκη νὰ ἔχουμε τὴν ἐποπτεία τῆς ἐνιαίας ἔρευνας γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος ἀπὸ τὴν φύση τοῦ ἐπιζητεῖ τὴν γνώση, μᾶς τὴν θυμίζει ὁ Ἀριστοτέλης ὅταν, σὲ ἄλλα συμφραζόμενα, γράφει στὰ *Τοπικά* ὅτι δὲν εἶναι μικρὸ ὄργανο γιὰ τὴν γνώση καὶ τὴν φιλοσοφία νὰ μποροῦμε νὰ βλέπουμε ὅλες τὶς συνέπειες τῶν ὑποθέσεων οἱ ὁποῖες διατυπώνονται σὲ μία συζήτηση:

πρὸς τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν τὸ δύνασθαι συνορᾶν... οὐ μικρὸν ὄργανον.

Τοπ. 163b 9 κ. ἑξ.

Θέλησα νὰ ἐπισημάνω τὴν ἀνάγκη τοῦ συνορᾶν, γιατί εἶναι



ανάγκη νὰ προφυλαχθοῦμε ἀπὸ τεχνητοὺς ἐπιμερισμούς, στοὺς ὁποίους συχνὰ ἐγκλωβίζομαστε. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι συρμὸς ὅπου ὁ κάθε ταξιδιώτης μένει σὲ ἓνα βαγόνι ἀγνοῶντας τοὺς ἄλλους ταξιδιώτες στὰ ἄλλα βαγόνια, ἢ ἀκόμα χειρότερα, μὴ λαμβάνοντας ὑπόψη ὅτι ὑπάρχουν ἄλλα βαγόνια.

Μοῦ προξενεῖ ἀπὸ καιρὸ ἐντύπωση ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητας ἢ ὄχι τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης ἀντιμετωπίζεται ἀπὸ μελετητὲς καὶ ἐρευνητὲς μὲ τρόπο ὀριζόντιο. Εἴτε δηλαδὴ δεχθοῦμε τὸ συγχρονικὸ μοντέλο –τὸ συστηματικὸ– εἴτε τὸ διαχρονικὸ –τὸ ἐξελικτικὸ– προϋποθέτουν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης κινεῖται ἀπὸ τὸ ἓνα πρόβλημα στὸ ἄλλο εἴτε ρίχνοντας συστηματικὸ βλέμμα εἴτε ἀλλάζοντας τὴν κατεύθυνση τοῦ βλέμματος. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις προϋποτίθεται ὀριζόντια μετατόπιση. Δὲν μετατοπίζεται ὅμως ὀριζόντια στὸν χῶρο ἡ ἀριστοτελικὴ σκέψη. Σὲ βάθος ὁδηγεῖται.

Ὅσο περισσότερο ἐμβαθύνει στὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας, τόσο περισσότερο βλέπει νὰ φωτίζεται στὶς πολλαπλὲς ὀψεις, ἀφοῦ τώρα πιά, ὅπως φαίνεται στὸ Β' βιβλίον τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*, οἱ ἀπορίες γύρω ἀπὸ τὴν οὐσία διατυπώνονται μὲ τρόπο σαφῆ. Ἄν δὲν ὑπάρχει τίποτα πέρα ἀπὸ τὰ ἀτομικὰ (τὰ καθ' ἕκαστα) καὶ ἂν αὐτὰ εἶναι ἄπειρα, πῶς μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἡ ἐπιστήμη τῶν ἀπείρων; Ἀνῆκει σὲ μία ἐπιστήμη νὰ μελετήσῃ τὶς ἀποδεικτικὲς ἀρχὲς καὶ τὴν οὐσία ἢ σὲ πολλὰς; Ἄν εἶναι πολλὰς, ποῖα εἶναι ἡ ἐπιστήμη;

Εἶναι πολλὰ τὰ ἐρωτήματα, πολλὰς οἱ ἀπορίες. Εἶναι σὰν νὰ ρίχνει μία πέτρα στὸ νερὸ –θέτει στὸ κέντρο τὴν θεωρία τῆς οὐσίας– καὶ τότε σχηματίζονται κύκλοι οἱ ὁποῖοι πλαταίνουν ὅλο καὶ περισσότερο. Εἶναι ὁμόκεντροι οἱ κύκλοι. Ἐνα ὅμως εἶναι τὸ κέντρο. Καὶ τὸ κέντρο εἶναι οἱ θεμελιώδεις ἔννοιες στὶς ὁποῖες ὁδηγεῖ τὸν φιλόσοφο τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία. Εἶναι ἡ θαυμαστὴ σύλληψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως μᾶς τὴν παραδίδουν οἱ πραγματεῖες τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*, οἱ ὁποῖες θεμελίωσαν τὴν φιλοσοφία.

Πιστεύω ὅτι μόρεσα νὰ ὑποδείξω πόσο δύσκολο ἀλλὰ καὶ ἄδικο πρὸς τὸν φιλόσοφο εἶναι νὰ γίνονται διαχωρισμοὶ τέτοιοι ποὺ νὰ κάνουν νὰ χάνεται ἡ ἐνότητα τῆς ὅλης ἐρευνας. Λογικὴ καὶ μεταφυσικὴ δὲν εἶναι ἀσύμβατα ἀντιφατικὰ συστήματα. Λογικὴ καὶ μεταφυσικὴ δὲν χωρίζονται. Καὶ ἂν ἡ λέξη «μεταφυσικὴ» ἐνοχλεῖ ὀρισμένους –κυρίως τοὺς ἀναλυτικούς, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὁπαδοὺς μιᾶς ιδεολογίας– δὲν παύει τὸ πρᾶγμα, ἡ μεταφυσικὴ, ἡ πρῶ-



τη τῇ τάξει φιλοσοφία, νὰ εἶναι ἐκεῖ. Σὲ αὐτοὺς θὰ θυμίσουμε τὶς ὠραῖες σκέψεις τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν ἀρχὴ τῶν *Σοφιστικῶν* Ἐλέγχων τὶς ὁποῖες παραθέτω σὲ ἐλεύθερη ἀπόδοση:

Τὶς πὶο πολλὰς φορὰς ἐξαπατῶμεθα ἀπὸ ἐπιχειρήματα τὰ ὁποῖα στηρίζονται στὰ ὀνόματα. Γιατί, σὶς συζητήσεις, δὲν φέρνουμε μπροστὰ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ ὀνόματα τὰ ὁποῖα χρησιμοποιοῦμε, ὡς σύμβολα, στὴν θέση τῶν πραγμάτων καὶ τότε σκεπτόμαστε πὼς ὅ,τι συμβαίνει μὲ τὰ ὀνόματα, συμβαίνει καὶ μὲ τὰ πράγματα. Αὐτὸ ὅμως δὲν εἶναι σωστό, γιατί ἓνα ὄνομα μπορεῖ νὰ ἔχει πολλὰς σημασίες. Ἔτσι, ὅπως αὐτοὶ ποὺ δὲν ἔχουν πείρα σὶς ψήφους, ἐξαπατῶνται ἀπὸ τοὺς γνωρίζοντες, ἔτσι καὶ ὅσοι δὲν εἶναι ἐξοικειωμένοι μὲ τὴν δύναμη τῶν ὀνομάτων, γίνονται θύματα ψευδῶν συλλογισμῶν εἴτε ὅταν τοὺς παρουσιάζουν οἱ ἴδιοι, εἴτε ὅταν ἀκοῦνε (165 a 6-17).

Εἶναι πεποίθησή μου ὅτι τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὸν ὅρο «μεταφυσική». Ὅσοι δὲν εἶναι ἐξοικειωμένοι μὲ τὴν σημασία τῆς λέξης, πέφτουν στὴν παγίδα ὅλων ἐκείνων οἱ ὁποῖοι μάχονται τὶς λέξεις πιστεύοντας ὅτι ἔτσι μάχονται τὰ πράγματα.

Οἱ σκέψεις οἱ ὁποῖες ἀναπτύχθηκαν ἐδῶ, δίδουν ἀπλᾶ τὸ περίγραμμα μέσα στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ δοθεῖ τεκμηριωμένη ἀπάντηση στὴν «θεωρία τῶν δύο συστημάτων στὸν Ἀριστοτέλη» καὶ μάλιστα ἀσυμβάτων καὶ ἀντιφατικῶν. Πιστεύω ὅτι ἡ προτεινόμενη διάκριση, ἔργο ἀσφαλῶς μόχθου καὶ μελέτης τῶν ἀριστοτελικῶν πραγματειῶν, βοηθεῖ ἴσως τὸν μελετητὴ τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι ὅμως ἀριστοτελική.

Θὰ μπορούσε, μὲ ἄλλα λόγια, νὰ θεωρηθεῖ ὄπλο γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν δυσκολιῶν τῆς σκέψης τοῦ Σταγειρίτη· τὸ ὄπλο ὅμως εἶναι τῶν μελετητῶν καὶ δὲν εἶναι ἀσφαλῶς πάντοτε τὸ πὶο κατάλληλο.

Μποροῦμε νὰ ἀναζητήσουμε ὅλα τὰ στοιχεῖα –διαφορὰ στοὺς ὅρους, στὴν γλῶσσα, διευκρινίσεις, ἀλλαγὴ προσανατολισμοῦ– στὰ ἀριστοτελικά κείμενα τὰ ὁποῖα νὰ τεκμηριώσουν μία γενετική προσέγγιση. Μποροῦμε ἀκόμη νὰ ἔχουμε ὡς ὁδηγὸ τὴν χρονολογικὴ σειρὰ τῶν ἔργων. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἡ σκέψη τοῦ δὲν εἶναι ἐνιαία οὔτε ὅτι τὸ «συστηματικὸ μοντέλο» εἶναι στατικό, ἐνῶ τὸ ἐξελικτικὸ «δυναμικό». Ὁ ἐπιμερισμὸς ὁ ὁποῖος παρατηρεῖται σήμερα, ὅλο καὶ πὶο ἔντονα στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας καὶ

ἔχει εἰσχωρήσει καὶ στὴν προσέγγιση στὸν Ἀριστοτέλη –ἐπιμερισμὸς ὁ ὁποῖος θεωρεῖται καὶ ὀνομάζεται «ἐξειδίκευση» σὲ κλάδους τῆς φιλοσοφίας– εἶναι σημεῖο ἀδυναμίας. Εἶναι, τελικά, φυλακὴ τῆς σκέψης.

Ἡ ἐνότητα ἐνὸς φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ὁ ὁποῖος ἀγκαλιᾶζει ὅλα τὰ ἀντικείμενα, ἀπαιτεῖ ἐνότητα τῆς ἐποπτείας του. Καὶ ἡ ἐνότητα τῆς ἐποπτείας εἶναι τὸ δικό μας βλέμμα τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ἔχει τὴν ἱκανότητα, –ἀλλὰ καὶ νὰ τὴν ἔχει ἀσκήσει– νὰ συλλαμβάνει τὸ καθόλου, μέσα στὸ ὁποῖο νὰ ἀναγνωρίζουμε τὰ ἐπὶ μέρους. Τὸ «συννορᾶν» ἀπαιτεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ ὄχι τὸ ἀπλὸ «ὁρᾶν».

ΟΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ*

*γίνονται μὲν γὰρ οἱ λόγοι ἐκ τῶν προτάσεων
περὶ ὧν δὲ οἱ συλλογισμοί, τὰ προβλήματα ἐστί.*

Τοπικά, 101 b 15-17

Ἡ ἀνάγκη στροφῆς πρὸς τὴν συστηματικὴ μορφή τῆς φιλοσοφίας γίνεται ὅλο καὶ πιὸ ἐπιτακτική. Λέγω στροφή γιατί, τὶς τελευταῖες δεκαετίες, ἔχει παρατηρηθεῖ μία διάσπαση τῆς φιλοσοφίας. Ὅταν, ὅμως, ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς κατακερματίζεται, τότε χάνεται ἡ ἐσωτερικὴ ἐνότητα καί, ὅταν αὐτὴ χαθεῖ, τότε ἔχουμε ἀπλῶς ἀπόψεις· δὲν ἔχουμε φιλοσοφία. Καὶ τότε γίνεται αἰσθητὴ ἡ ἐπιδίωξη ἐνὸς περίτεχνου, ἐξεζητημένου ρητορικοῦ λόγου, ὅπου τὰ πράγματα λέγονται κενῶς καὶ λογικῶς. Ὁ λόγος αὐτὸς ἐμφανίζεται εἴτε μὲ τὴν μορφή λογικῆς ἀναλύσεως τῶν ἐπιχειρημάτων ἐνὸς φιλοσόφου εἴτε μὲ τὴν μορφή ἀναπτύξεως ἐξειδικευμένων ἐπιμέρους θεμάτων.

Ἡ ἐγκατάλειψη ἢ παραμέληση τῆς ἐννοίας τοῦ *συστήματος* ὁδήγησε στὴν γνωστὴ ἀναρχία, ὅπου διάφορες *ιδέες* παρουσιάσθηκαν ὡς φιλοσοφικὲς προτάσεις. Γιὰ νὰ ἀναχθεῖ ὅμως μία *ιδέα* σὲ φιλοσοφικὴ πρόταση, πρέπει πάνω σ' αὐτὴν νὰ εἶναι δυνατὸ νὰ ὑψωθεῖ ἓνα ὁλόκληρο φιλοσοφικὸ οἰκοδόμημα. Ἐὰν τοῦτο δὲν ὑπάρχει, τότε ἡ *ιδέα* ἀνήκει στὸν χῶρο τῶν ἐλεύθερων στοχασμῶν καὶ τῶν ἀπόψεων.

Θὰ ἀναρωτηθοῦν πολλοί: δὲν μπορούμε νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ φιλοσοφικὲς ἀπόψεις καὶ θέσεις; Ἀσφαλῶς. Ἀρκεῖ ὅμως νὰ γνωρίζουμε ὅτι αὐτὲς ἔχουν πίσω τους μία ἀρχὴ ἢ ὁποία τὶς συνέχει καὶ τὶς ἐξηγεῖ. Καὶ ἀξίζει νὰ προσέξουμε τὰ λόγια τοῦ Heidegger¹: Οἱ

* Δημοσιεύθηκε στὸν τόμο *Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ καὶ οἱ ἐπιδράσεις της*, ἐπιμ. Δ. Κούτρα, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἑταιρεία – Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν «Τὸ Λύκειον», Ἀθήνα, 1996, σσ. 268-284.

1. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Frankfurt, τ. 44, σ. 213.



σκέψεις θεωρούνται από τους πολλούς ως κάτι απλό· δεν υποψιάζονται όμως ότι οι απόψεις αυτές υπάρχουν μόνο επειδή υπάρχει θεμελιώδης μεταφυσική θέση.

Ας ξεκινήσουμε με όρισμένες διευκρινίσεις σχετικά με τον τίτλο της ανακοινώσεως. Είναι αναγκαίο να εξηγήσουμε τί εννοούμε με την έκφραση «μεταφυσικές προϋποθέσεις». Προϋποθέσεις είναι εκείνες οι παραδοχές πάνω στις οποίες στηρίζεται ή ήθικη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Τις ονομάζουμε μεταφυσικές, γιατί απαντούν, όπως θα ιδούμε, ως θεμελιώδεις παραδοχές της αριστοτελικής μεταφυσικής. Αν δείξουμε ότι τα *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* (HE) και τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (HN) κατανοούνται μέσα από παραδοχές οι οποίες ανήκουν συγκεκριμένα στον χώρο της μεταφυσικής, τότε απαντούμε στο ερώτημα κατά πόσο ή ήθικη σκέψη του Αριστοτέλη είναι ή όχι ανεξάρτητη από το όλο σύστημά του. Ο όρος μεταφυσικές απαιτεί, όπως είναι φυσικό, περισσότερες διευκρινίσεις. Συνδέεται με όρισμένα ακανθώδη προβλήματα έρμηνείας στον Αριστοτέλη και, συγκεκριμένα, με εκείνο της σχέσης της οντολογίας και της μεταφυσικής και ακόμη της σχέσης της πρώτης φιλοσοφίας με την θεολογική επιστήμη². Ας ποῦμε από την αρχή ότι την όρθή έρμηνεία του όρου μεταφυσική την δίδει ο Σιμπλίκιος, όταν την αναφέρει ως την επιστήμη ή οποία έρευνά όλα εκείνα που βρίσκονται πέρα από τα φυσικά: ... *ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένην* (Φυσ. I, 17-21, Diels). Τὸ μετὰ ἔχει καθαρὰ

2. Ας θυμίσουμε απλὰ τὸ πρόβλημα: ἂν ἡ μεταφυσική εἶναι μελέτη μιᾶς ἀπόλυτα πραγματικῆς οὐσίας, τῆς ἀκίνητης καὶ χωριστῆς, πῶς μπορεῖ ταυτόχρονα νὰ εἶναι καὶ μελέτη τοῦ ὄντος ὡς ὄν, δηλαδή τοῦ γενικοῦ; Πῶς μπορεῖ, με ἄλλα λόγια, νὰ εἶναι συγχρόνως ἐπιστήμη τοῦ κατ' ἐξοχὴν ἀτομικοῦ καὶ τοῦ κατ' ἐξοχὴν καθολικοῦ; Αὐτὸ εἶναι τὸ πολυσυζητημένο ερώτημα. Πβ. σχετικά τὴν μελέτη μου Ἡ θεολογία τοῦ Αἰστωτέλη, *Αἰστωτελικά*, Θεσσαλονίκη 1980, σσ. 121 κ. ἐξ. Βέβαια, τὸ πρόβλημα τοῦ διπλοῦ ἀντικειμένου τῆς μεταφυσικῆς τίθεται μέσα ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ αἰστωτελικὸ κείμενο. Ἐχοντας διερευνήσει ὁ φιλόσοφος τὴν οὐσία ὡς αἰσθητὴ οὐσία θέτει τὸ ερώτημα στὴν ἀρχὴ τοῦ βιβλίου Μ τῆς ἀκίνητης καὶ αἰωνίας οὐσίας: ... *ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ αἰδίδιος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἴ ἐστι τίς ἔστι...* (Μ, 1076 a10-12). Αὐτὴ ἡ διπλὴ διάσταση τῆς μεταφυσικῆς θὰ ὁδηγήσει τελικὰ στὴν γνωστὴ διαίρεσή της ὡς *metaphysica specialis* καὶ *metaphysica generalis*. Πβ. εἰδικότερα Ε. VOLLRATH, *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, τ. 16 (1962), σσ. 258-284.

τὴν σημασία ὅτι κάτι ἀκολουθεῖ μετὰ ἀπὸ κάτι ἄλλο. Αὐτὴ εἶναι ἡ ὀρθὴ ἐλληνικὴ ἐρμηνεία τοῦ μετὰ καὶ αὐτὴ εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία κυριαρχεῖ στοὺς περιπατητικούς.

Οἱ δυσκολίες –καὶ ἡ πρώτη ἀπόκλιση ἀπὸ τὸ γνήσιο ἀριστοτελικὸ νόημα– ἀνακύπτουν, ὅταν τὸ μετὰ ἐρμηνεύθηκε ὡς πέρα καὶ πάνω ἀπὸ. Τὸ ὑψηλότερα θὰ φέρει αὐτὴ τὴν ἐπιστήμη ὡς ἐπιστέγασμα ὅλων τῶν ἄλλων. Ἀπὸ ἐκεῖ, τὸ νὰ ταυτισθεῖ ἡ μεταφυσικὴ μὲ τὴν φιλοσοφικο-θεολογικὴ ἐπιστήμη δὲν ἀπαιτοῦσε παρὰ ἓνα μικρὸ βῆμα. Καὶ τὸ βῆμα ἔγινε στοὺς Μέσους Χρόνους³. Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε ἐδῶ στὴν ἱστορία τῆς ἀποκλίσεως. Ἄν τὴν θύμι-σα εἶναι γιὰ ἓναν βαθύτερο λόγο: γιὰ νὰ ἀρθοῦν οἱ προκαταλήψεις οἱ ὁποῖες καλλιεργήθηκαν, μὲ ἰδιαίτερη ἐπιτυχία στὸν αἰῶ-να μας, ὡς πρὸς τὴν λέξη *μεταφυσική*. Ἄν ἡ λέξη, στὴν γραμματι-κὴ της μορφῇ, δὲν ἀνήκει πρωτογενῶς στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ γλῶσσα, δὲν παύει νὰ εἶναι μιὰ ωραία ἐλληνικὴ λέξη ἡ ὁποία πα-ρέμεινε ἀμετάφραστη καὶ υἱοθετήθηκε ὡς ἔχει. Ἡ ἐλληνικὴ γλῶσ-σα διεκδικεῖ τὴν φιλοσοφικὴ γλῶσσα καὶ διεκδικεῖ καὶ αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἀποτέλεσε, στὴν λέξη *μεταφυσική*, ὄχι μόνο τὴν ἐξωτερικὴ γραμματικὴ της μορφὴ ἀλλὰ καὶ τὸ νόημά της. Καὶ τὸ βαθύτερο φιλοσοφικὸ νόημα –γνήσια σύλληψη τῆς ἐλληνικῆς σκέψης– εἶναι ἐκεῖνο ποὺ τὴν καθιέρωσε καὶ ὄχι ἀπλῶς ἡ ἔμπνευση ἐνὸς ἐκδό-του. Τοῦτο σημείωνε, ἄλλωστε, ὁ Kant, ὅταν ἔγραφε: *Ὅσον ἀφο-ρᾷ τὸ ὄνομα μεταφυσικὴ δὲν μποροῦμε νὰ πιστεύουμε ὅτι προῆλ-θε στὴν τύχη, τόσο πολὺ ταιριάζει σ' αὐτὴ τὴν ἐπιστήμη: ἂν ὀνο-μάσουμε φύση τὴν φύση, καὶ ἂν δὲν μποροῦμε νὰ φθάσουμε στοὺς ὅρους τῆς φύσης παρὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, τότε ἡ ἐπιστήμη ἡ ὁποία ἀκολουθεῖ ὀνομάζεται μετα-φυσικὴ (ἀπὸ τὸ μετὰ καὶ Φυ-σικὴ). Εἶναι μία ἐπιστήμη ἡ ὁποία βρίσκεται πέρα, δηλαδὴ πέρα ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς Φυσικῆς⁴.*

Ἡ μεταφυσικὴ νοεῖται ὡς ἐπιστήμη ἡ ὁποία μελετᾷ τὸ ὄν ὡς

3. Γύρω ἀπὸ τὶς «περιπέτειες» καὶ τὴν τύχη τοῦ ὅρου «μεταφυσικὴ» στὴν Δύση πβ. τὸ πρόσφατο ἄρθρο τοῦ L. COULOUBARITSIS, *La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?*, *Revue de Philosophie Ancienne*, τ. 2 (1990), σσ. 301 κ. ἑξ., καὶ τὴν παλαιότερη μελέτη τοῦ J. F. COURTINE, *Ontologie et Métaphysique*, *Giornale di Metaphisica*, τ. 7 (1987), σσ. 3-24. Πβ. καὶ πρὸ πάνω, σσ. 166-167, σημ. 6.

4. M. HEINZE, *Vorlesungen Kant's über Metaphysik aus drei Semestern*, 1894, σ. 186.

ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν⁵. Θὰ πρέπει νὰ προσέξουμε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ μεταφυσικὴ δὲν ἀνάγεται, γιὰ μᾶς, ἀποκλειστικὰ στὸν λόγο περὶ θεοῦ⁶. Τὸν περικλείει ἀλλὰ περικλείει καὶ τὸν λόγο γιὰ τὸ πραγματικό. Ἔτσι, ὅταν ὁμιλοῦμε γιὰ μεταφυσικὲς προϋποθέσεις δὲν ἐννοοῦμε νὰ ἀναζητήσουμε, ἀπλά, στὸν χῶρο τῆς μεταφυσικῆς, τὶς φιλοσοφικὲς ἐκεῖνες θέσεις οἱ ὁποῖες φωτίζουν τὴν ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ. Ἐννοοῦμε κάτι περισσότερο· ὅτι μόνον μέσα ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ κατανοεῖται καὶ ἐρμηνεύεται ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ⁷. Θὰ δείξουμε ὅτι οἱ θεμελιώδεις προτάσεις τῆς

5. Στὴν ἐργασία του *L'image onto-théologique de la 'Métaphysique' d'Aristote*, *Revue de Philosophie Ancienne*, 1990, No 2, σσ. 123-172, ὁ R. LEFÈVRE θέτει ἐκ νέου τὸ δισεπίλυτο πρόβλημα στὸ φῶς τῆς ἐρμηνείας τῶν συγχρόνων μελετητῶν τοῦ Ἀριστοτέλη.

Μὲ ἀφετηρία τὴν ὄντο-θεολογικὴ διάσταση τῆς μεταφυσικῆς, ὅπως τὴν φωτίσει ὁ Heidegger, ὁ συγγραφεὺς παραβάλλει τὶς θέσεις τοῦ Natoir καὶ τοῦ Aubenque, οἱ ὁποῖοι βλέπουν ἓνα ἀδιέξοδο καὶ μία ρῆξη στὶς δύο ἀντιλήψεις τῆς ἐπιστήμης ποὺ εἶναι ἡ μεταφυσικὴ, ἀντίθετα μὲ τὶς ἀπόψεις τῶν Jaeger, Owens καὶ Décarie, οἱ ὁποῖοι ὑποστηρίζουν μία συνεχὴ πορεία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὴν ὄντολογία στὴν θεολογία. Στὸ ἴδιο ρεῦμα τοποθετεῖ καὶ τὸν G. Reale. Ἀξιίζει ν' ἀναφερθεῖ ἡ θέση τοῦ W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova, 1970, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει τὴν πρωταρχικότητα τῆς λογικῆς θεωρώντας τὴν ὄντολογία οὐδέτερη ἔρευνα ἢ ὁποία ἀποσκοπεῖ στὸν καθορισμὸ συσχετίσεων ἀνάμεσα σὲ διαφόρους τύπους ὄντων, καὶ εἶναι, γι' αὐτὸ τὸν λόγο, καθολικὴ. Ἔτσι, ἡ ὄντολογία ἀνάγεται σὲ ἓνα εἶδος λογικῆς. Προτείνοντας μιὰν εὐρύτερη ἐρμηνεία ὁ Couloubaritsis συνδέει τὴν ὄντολογία μὲ τὴν «Ἐνολογία» καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι μὲ τὸ «αἶνιγμα» τοῦ Ἐνός.

6. Αὐτὴ τὴν ἀναγωγὴ κάνει ὁ John Dudley στὸ βιβλίο του *Gott und θεωρία bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Frankfurt/Main/Bern, Peter Lang, 1982, ὁ ὁποῖος ἐπιχειρεῖ νὰ ἀφήσει νὰ φανεῖ ἡ θεολογικὴ θεμελίωση τῶν Ἠθικῶν, νὰ δείξει δηλαδὴ ὅτι ἡ ἐννοια τοῦ θεοῦ, ὅπως παρουσιάζεται στὸ Λ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά* εἶναι ἀφετηρία καὶ θεμέλιο τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Ἡ ὅλη ἀνάπτυξη γίνεται γύρω ἀπὸ τὸ θέμα τῆς ὁμοιώσεως τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν θεό. Τὴν ἐρμηνεία του τὴν στηρίζει κυρίως στὰ τελευταῖα χωρία τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημείων*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὴν θεωρία τοῦ θεοῦ: οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὐ ἔνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει... ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν (HE, 1249 b15 κ. ἐξ.). Πβ. καὶ τὰ κριτικὰ σχόλια τοῦ John GLUCKER, *A Critical Study*, *Philosophia, Philosophical Quarterly of Israel*, 19-1, Μάιος 1989, σσ. 63-71.

7. Ἡ προσπάθεια νὰ μελετηθεῖ ὁ Ἀριστοτέλης συστηματικὰ, ἐντάσσοντας δηλαδὴ τὶς μεγάλες θεματικὲς ἐνότητες σὲ ἐνιαῖο σύστημα, δὲν βρῖσκει σύμφωνους ὅλους τοὺς μελετητές. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι ἡ θέση τοῦ P.

ἠθικῆς φιλοσοφίας προϋποθέτουν τὶς θεμελιώδεις προτάσεις τῆς “πρώτης φιλοσοφίας”. Εἶναι εὐνόητο ὅτι ἡ προσέγγιση αὐτὴ δὲν συμβαδίζει μὲ τὴν αὐστηρὴ χρονολογικὴ σειρὰ τῆς συγγραφικῆς παραγωγῆς τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἐκεῖνο, ὅμως, ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει εἶναι ἡ ἐκ τῶν ἔσω ἀναζήτηση τῶν προϋποθέσεων τῆς ἠθικῆς σκέψης τοῦ Σταγειρίτη.

Προτείνω νὰ σταθοῦμε σὲ τρεῖς προτάσεις. Ἀπαντοῦν στὰ ἠθικὰ συγγράμματα καὶ συγκεκριμένα στὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* καὶ τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Δὲν παρουσιάζονται ὡς συμπέρασμα σειρᾶς συλλογισμῶν. Δὲν ἔχουν ἀπορητικὸ χαρακτήρα. Τίθενται ὡς κάτι τὸ ὁποῖο εἶναι, γιὰ τὸν φιλόσοφο, παραδεκτό. Εἶναι παραδοχὲς καὶ διατυπώνονται μὲ τρόπο λιτὸ ὡς ἑξῆς:

πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθὸν (HE, 1217 b27).

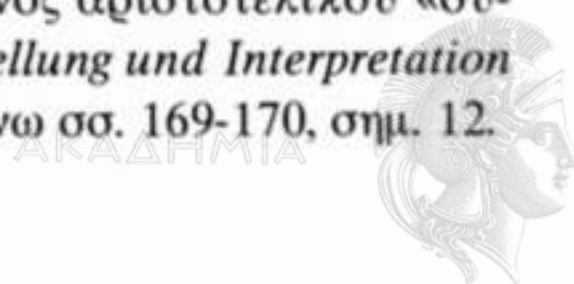
ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι (HN, 1095 b6).

λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλὰ τι κρεῖττον (HE, 1248 a27-28).

Ἡ πρώτη πρόταση μᾶς λέγει ὅτι τὸ ἀγαθὸ δὲν εἶναι μονοσήμαντο. Ἡ δεύτερη θέτει ὅτι ἀρχὴ καὶ ἀφετηρία στὴν διερεύνηση ἐνὸς πράγματος εἶναι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ πράγματος. Τέλος, ἡ τρίτη εἰσάγει στὸν χῶρο τὸν ἐπέκεινα τοῦ λόγου. Ὁ λόγος θεμελιώνεται σὲ κάτι ὑψηλότερο ἀπὸ τὸν λόγο.

Θὰ ἰδοῦμε ὅτι οἱ παραδοχὲς αὐτὲς ὄχι μόνο ἀπαντοῦν στὴν ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ, ἀλλὰ ἀποτελοῦν τὸν θεμέλιο λίθο τῆς ὅλης φιλοσοφίας τοῦ Σταγειρίτη. Δὲν παρουσιάζονται στὰ κείμενα μὲ τὴν σειρὰ ποὺ τὶς ἀναφέρουμε. Ἄν προτείνουμε αὐτὴ τὴν ἀκολουθία εἶναι, γιὰτὶ πιστεύω ὅτι ἐκφράζουν μία ἐσωτερικὴ ἱεράρχηση ἢ ὁποία φανερώνει τὸ πέρασμα ἀπὸ ἓνα ἐπίπεδο σὲ ἓνα ἄλλο βαθύτερο, ἐφόσον περνοῦμε ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἐμπειρίας στὸν χῶρο ἐπέκεινα κάθε ἐμπειρίας. Θεληματικὰ εἰσάγουμε ἓνα τελεολογικὸ σχῆμα τὸ ὁποῖο συνέχει μεταξὺ τους τὶς παραδοχὲς αὐτές.

Aubenque, ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται τὶς ἐρμηνεῖες μὲ τὶς ὁποῖες ἐπιχειρεῖται ἡ συστηματοποίηση τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης κυρίως σχετικὰ μὲ τὴν μεταφυσικὴ (*Le problème de l'être chez Aristote*, 1977, σ. 11). Αὐτὸ ἄλλωστε, εἶναι ἰδιαίτερα φανερὸ στὸν τρόπο ποὺ ἀντιμετωπίζεται ἡ «ἐνότητα» τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπου ἀντὶ γιὰ «σύστημα» γίνεται ὅλο καὶ περισσότερο λόγος γιὰ «πρόβλημα». Τὴν ἴδια ἐπιφυλακτικότητά ἀπέναντι στὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς ἀριστοτελικοῦ «συστήματος» ἐκφράζει καὶ ὁ I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1967, σ. 44. Πβ. καὶ πρὶν πάντων σσ. 169-170, σημ. 12.



Ἄς ξεκινήσουμε τὴν ἀνάλυση στηριγμένοι στὴν ἔννοια ἐκείνη ἢ ὁποία, καλύτερα ἴσως ἀπὸ κάθε ἄλλη, εἰσάγει στὸ θέμα μας, τὴν ἔννοια τῆς τάξης. Ἄν ἀναρωτηθοῦμε ποιά εἶναι ἡ σκέψη ποὺ καθορίζει τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸ πραγματικό – τόσο γιὰ τὰ φαινόμενα τῆς φύσεως ὅσο καὶ γιὰ τὶς ἀνθρώπινες πράξεις – βλέπουμε ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ ἔννοια τῆς τάξεως.

ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως (Φυσ., Θ1, 252 a 11-12).

Καὶ καταλήγει ὁ φιλόσοφος:

τάξις δὲ πᾶσα λόγος (Φυσ., Θ1, 252 a13-14).

Ἡ φύση ὁλόκληρη εἶναι τάξη. Δὲν ὑπάρχει τίποτε τὸ ἄτακτο στὰ φυσικὰ φαινόμενα. Καὶ τὸ ἄπειρο δὲν ὑπόκειται σὲ καμία τάξη. Γιατὶ ἡ τάξη εἶναι λόγος. Ἐδῶ ἡ ἔννοια τοῦ λόγου ἔχει τὴν σημασία τῆς συμμετρίας, τῆς σχέσης.

Περνώντας ἀπὸ τὰ φυσικὰ φαινόμενα στὰ ἠθικά, στὶς ἀρετές, συναντοῦμε τὴν ἴδια κυρίαρχη ιδέα τῆς σχέσης καὶ τῆς τάξης. Καθαρὴ εἰκόνα τῆς ἔννοιας τῆς τάξης στὴν ἠθικὴ μᾶς δίνουν τὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, ὅπου στὸ Α' βιβλίο (1217 b20-26) ὁ Ἀριστοτέλης συζητεῖ τὴν «ιδέα» – μὲ τὴν πλατωνικὴ σημασία – τοῦ ἀγαθοῦ, ὡς αἰτία ἢ ὁποία καθιστᾷ ἀγαθὰ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ, στὸ μέτρο ποὺ μετέχουν τῆς ιδέας. Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἐπικεντρώνεται ἡ ἀριστοτελικὴ κριτικὴ, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴν ἀπόρριψη τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ μὲ δύο βασικὰ ἐπιχειρήματα: ὅτι ἡ ἔννοια τῆς «ιδέας» εἶναι κενὴ περιεχομένου ἀφαίρεση καὶ ὅτι οἱ «ιδέες» γενικὰ δὲν ἔχουν καμία χρησιμότητα γιὰ τὴν ζωὴ μας καὶ τὸ εὖ πράττειν:

λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ιδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτουοῦν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς ... ἔπειτ' εἰ καὶ ὅτι μάλιστ' εἰσὶν αἱ ιδέαι καὶ ἀγαθοῦ ιδέα, μὴ ποτ' οὐδὲ χρήσιμος πρὸς ζωὴν ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις.

Ἡ ὅλη ἀπόρριψη ἐγγράφεται στὸ πλαίσιο τῆς ἀρνήσεως τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ δεχθεῖ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ιδεῶν ὡς χωριστῶν ὑποστάσεων⁸. Ἄς θυμηθοῦμε πόσο αὐστηρὰ ἀλλὰ καὶ εἰρωνικὰ ἐκφράζεται γιὰ τὶς «ιδέες»:

8. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπορρίπτει τὶς πλατωνικὲς ιδέες καί, κατὰ συνέπεια, τὴν ἔννοια τοῦ χωρισμοῦ τῶν ιδεῶν ἀπὸ τὰ αἰσθητά. Μόνο ὁ νοῦς ὡς καθαρὴ μορφή εἶναι χωριστή, νοητὴ οὐσία· ὅλες οἱ ἄλλες μορφές εἶναι μορφές κάποιου πράγματος (τοιόνδε) (πβ. *Περὶ Ψυχῆς*, 413 b26, 430 a17). Ὁ W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1955², σσ. 190 κ. ἐξ.),

τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γάρ ἐστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν (Ἀναλ. Ὑστ., 83 a32-34).

Στὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια θὰ τονίσει καὶ πάλι ὅτι δὲν ὑπάρχει ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ⁹:

οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν (HN, 1096 b25-26).

Τὸ ἀγαθὸ ἔχει πολλές σημασίες. Στὸ πολλαχῶς καὶ ἰσαχῶς ἀναγνωρίζουμε τὴν θεμελιώδη σύλληψη τοῦ Σταγίριτη γιὰ τὸ ὄν. Ἡ ἀναγνώριση θεμελιώνεται, ἄλλωστε, στὸν ἴδιο τὸν ἀριστοτελικὸ λόγο: τὸ ἀγαθὸ λέγεται ἰσαχῶς, ὅπως, ἄλλωστε, καὶ τὸ ὄν. Λέγεται πράγματι ὡς πρὸς τὴν οὐσία καὶ τὴν ποσότητα καὶ τὴν σχετικότητα καί, γενικά, κατηγορεῖται γιὰ πολλὰ πράγματα. Λέμε, π.χ., ὅτι ὁ νοῦς εἶναι ἀγαθός, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀρετὴ (ποιὸν) εἶναι ἀγαθή, καὶ τὸ μέτριο (ποσόν), εἶναι ἀγαθό. Ἄν εἶχε, ὅμως, μόνο μία σημασία, δὲν θὰ ὀνομάζαμε ἀγαθὰ τόσο διαφορετικὰ μεταξὺ τοὺς πράγματα, ὅπως ἡ υἰεία, ἡ σωφροσύνη, ἡ φιλία. Ἐπὶ πλέον, ἂν εἶχε μόνο μία σημασία, θὰ ὑπῆρχε καὶ μία μόνη ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐχουμε, ὅμως, πολλές ἐπιστήμες, ὅπως τὴν ἰατρικὴ γιὰ τὴν ἀσθένεια, τὴν στρατηγικὴ γιὰ τὸν πόλεμο (HN, 1096 a32 κ. ἐξ.).

Στὰ Ἠθικὰ Εὐδήμεια ὁ Ἀριστοτέλης γίνεται ἀναλυτικότερος. Θυμίζοντας τὶς πολλαπλές σημασίες τοῦ ὄντος, δείχνει τὴν πολυσημία τοῦ ἀγαθοῦ, πράγμα ποὺ ἐξηγεῖ καὶ τὶς πολλές καὶ διαφορετικὲς ἐπιστήμες:

πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν... σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστι τὸ δὲ ποιὸν τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν· καὶ

ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν τόσο πλατωνιστὴς ἕως τὸν θάνατο τοῦ Πλάτωνος, ὥστε δεχόταν καὶ τὸν χωρισμό. Πβ. ΜτΦ, συγκεκριμένα A, 990 b17-19, M 1086 b14-19 καὶ N, 1091 a29-33. Τὴν ἐρμηνεία ὅμως τοῦ Jaeger ἀπορρίπτει ὁ Düring (σ. 47 καὶ σ. 276) ὅσο καὶ μελετητές, ὅπως ὁ E. FRANK, The Fundamental opposition of Plato and Aristotle, *American Journal of Philology*, τ. 61 (1960), σσ. 34-53.

9. Στὰ Ἠθικὰ Μεγάλα, τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν σύνοψη τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς καὶ γράφτηκαν προφανῶς ἀπὸ περιπατητικὸ φιλόσοφο, διευκρινίζεται ὅτι ἡ ἐρευνα στὴν πραγματεία δὲν εἶναι ἠθικὴ ἀλλὰ πολιτικὴ. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι διερευνῶνται τὰ ἦθη καὶ ὄχι ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: ... καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἦθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς... ἡ πραγματεία οὐκ ἠθικὴ ἀλλὰ πολιτικὴ (1181 b26-28).

τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν (HE, 1217 b25-33 κ. ἐξ.).

Ἄν παραθέτουμε ὁλόκληρο τὸ χωρίο εἶναι γιὰ νὰ ἐπιτρέψουμε νὰ φανεῖ, σὲ ὅλη τὴν ἔκταση, ἡ ὁμοιότητα τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅταν ὁδηγεῖται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ ὄν στὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ ἀγαθό.

Ἐξαντλεῖ, ἄραγε, ἡ λέξη ὁμοιότητα τὴν πρόθεσή μας; Ἀσφαλῶς ὄχι. Τὶς παραδοχὲς ἀναζητοῦμε καὶ ὄχι ἀπλῶς τὶς ὁμοιότητες. Ἐδῶ ὅμως, ἀκριβῶς, βρίσκεται καὶ ἡ τεκμηρίωση ὅτι τὸ ἰσαχῶς τοῦ ἀγαθοῦ θεμελιώνεται στὸ πολλαχῶς τοῦ ὄντος. Πράγματι, καὶ ἂν ἀκόμη σταθοῦμε στὴν ἐξωτερικὴ μορφή, δηλαδή τὴν χρονολογικὴ ἀκολουθία τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων¹⁰ –γνωρίζουμε, λ.χ., ὅτι οἱ *Κατηγορίες* εἶναι ἀπὸ τὰ πρῶτα ἔργα, ὅπως ἐπίσης ὅτι τὰ *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* γράφονται πολὺ πρὶν ἀπὸ τὰ *Νικομάχεια* καὶ ὁρισμένα βιβλία τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*–, ἡ ἀριστοτελικὴ ιδέα τοῦ πολλαχῶς σημαίνει ὅτι τὸ ὄν ἔχει ἤδη διαμορφωθεῖ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ποὺ προχωρεῖ στὴν κριτικὴ τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τῶν ιδεῶν. Ὅταν ἐπιχειροῦμε τὴν ἐκ τῶν ἔσω ἀνασυγκρότηση τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης, βλέπουμε ὅτι τὸ κύριο βάρος τὸ φέρει ἡ ὄντολογικὴ θεώρηση.

Ἔτσι, ἡ πρώτη παραδοχὴ τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας προϋποθέτει μία θεμελιώδη μεταφυσικὴ σύλληψη τοῦ Ἀριστοτέλη, τὴν θεωρία γιὰ τὸ ὄν. Γιὰ μᾶς εἶναι φανερό ὅτι δὲν ὁδηγεῖται ἀπὸ τὴν ἠθικὴ παραδοχὴ στὴν ὄντολογικὴ ἀλλὰ ἀκριβῶς ἀντίστροφα. Μποροῦν, ἴσως, νὰ μᾶς παρατηρήσουν ὅτι τὰ *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια*¹¹ γράφτηκαν πρὶν ἀπὸ τὰ βιβλία τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Ἡ παρατήρηση εἶναι ὀρθή, ἀλλὰ δὲν ἀνατρέπει τὴν ἐρμηνεία μας. Μὲ τὸ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ἀπαντήσῃ στὸ μεγάλο ἐρώτημα πῶς μπορεῖ τὸ ἓνα νὰ εἶναι πολλαπλό. Καὶ ἡ ἀπά-

10. Γιὰ τὴν χρονολόγηση καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἀριστοτελικῶν ἔργων πβ. I. Düring, σσ. 48-52.

11. Πέντε βιβλία τῶν HE ἔφθασαν ὡς ἐμᾶς. Τὰ Α, Β, Γ, Ζ καὶ Η. Τὰ τρία ποὺ χάθηκαν, δηλαδή τὸ Δ, Ε καὶ ΣΤ ἀντιστοιχοῦν, ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό τους, στὰ βιβλία Ε, ΣΤ καὶ Ζ τῶν HN γιὰ τὰ ὁποῖα ὑπάρχει ἡ γνωστὴ ἀμφισβήτηση. Πβ. εἰδικότερα Düring, σ. 454.

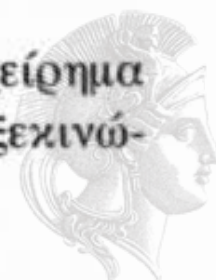
ντηση δίνεται τόσο πρὸς τοὺς Σοφιστές, οἱ ὅποιοι εἶχαν ὀδηγηθεῖ στὴν ἄπειρη πολλαπλότητα τῶν *κατὰ συμβεβηκός*, ὅσο καὶ στοὺς Ἑλεάτες οἱ ὅποιοι εἶχαν θεμελιώσει μιὰν ἀπόλυτη ἐνότητα, ἀρνούμενοι τὴν πολλαπλότητα. Βρισκόμαστε, κατὰ συνέπεια, μπροστὰ σὲ θεμελιώδη μεταφυσικὴ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία φωτίζεται καὶ τὸ *πολλαχῶς καὶ ἰσαχῶς* ... λέγεται τὸ ἀγαθόν.

Ἔτσι, μόνο μέσα ἀπὸ τὴν λύση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ δῖλημμα τῶν προγενεστέρων, μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε τὸν πολυσήμαντο χαρακτήρα τοῦ ἀγαθοῦ, νὰ κατανοήσουμε, δηλαδή, γιατί ἀφετηρία γιὰ τὴν ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Σταγειρίτη ἀποτελεῖ ἡ ἀρχὴ ὅτι δὲν ὑπάρχει μία ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ. Ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα ἀρχίζει τὸ μεγάλο ἐπίτευγμα τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ διερεύνηση τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων καὶ ὅχι ἡ διερεύνηση τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ.

Ἄς ἔρθουμε στὴν δεύτερη παραδοχή, ἡ ὁποία ἀπαντᾷ στὶς πρῶτες σελίδες τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*: ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ ἂς ξεκινήσουμε καὶ πάλι ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα. Ὁ Ἀριστοτέλης θέτει ἀπλὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἀφετηρίας στὴν διερεύνηση ἐνὸς θέματος. Καὶ πάλι ἡ ἀναφορὰ του εἶναι ὁ Πλάτων· ὁ τελευταῖος ἀναρωτιέται, μᾶς λέγει, ἂν ὁ δρόμος ξεκινᾷ ἀπὸ τὶς ἀρχές ἢ ἂν καταλήγει σ' αὐτές ... ἐξήτει πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδὸς ... (HN, 1094 a33-34). Στὴν ἀρχὴ τοῦ δρόμου ὑπάρχουν, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὰ γνώριμα: ἀρκτέον μὲν οὖν ἀπὸ τῶν γνωρίμων καὶ εἰδικότερα: ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων (HN, 1095 b2 κ. ἐξ.).

Τί σημαίνει ὅμως γνώριμα; Σημαίνει ὅλες γενικὰ τὶς παραδεκτὲς ἀντιλήψεις τὶς ὁποῖες διαμορφώνουμε εἴτε μέσα ἀπὸ συνήθειες εἴτε ἀπὸ παρατηρήσεις εἴτε μὲ τὴν διαίσθησή μας: *ἔθισμοί, ἐπαγωγή, αἰσθήσεις*. Ἡ ἴδια ἡ ζωὴ μᾶς προσφέρει τὰ ὅσα γνωρίζουμε. Πράγματι, μόνο ἀπὸ ὅ,τι γνωρίζουμε ὀδηγούμεθα σὲ ὅ,τι δὲν γνωρίζουμε. Ἡ ἐμπειρία παραμένει σημεῖο ἀναφορᾶς¹². Εἶναι ὁ χῶρος τῶν φαινομένων, ὁ χῶρος τῶν ὁμολογουμένων ἀπὸ τὸν ὁποῖο καὶ ἀπορρέει ἡ γνώση μας. Γιατί, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ χρησιμοποιοῦμε τὰ μὴ γνώριμα – τὰ σκοτεινά – γιὰ νὰ φωτίσουμε αὐτὸ ποὺ διερευνοῦμε:

12. Τὰ δύο στοιχεῖα τῆς μεθόδου τοῦ Ἀριστοτέλη ἐδῶ εἶναι τὸ ἐπιχείρημα (διὰ τῶν λόγων) καὶ τὸ ἐμπειρικὸ δεδομένο (τοῖς φαινομένοις). Πρέπει, ξεκινώ-



δεῖ δ' ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι (HM, 1185 b16).

Ἡ πορεία, ὅπως διατυπώνεται καὶ στὰ *Ἠθικὰ Μεγάλαια*, ὁδηγεῖ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι φανερὸ σ' αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι. Πρέπει, συνεπῶς, μὲ τὰ φανερά νὰ ἐξηγοῦμε τὰ ἀφανῆ. Ἐδῶ, ὅμως, πρέπει νὰ προσέξουμε γιατί τὸ «γνώριμο» νοεῖται εἴτε ὡς πρὸς ἡμᾶς (τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν) εἴτε ὡς αὐτὸ καθαυτὸ (ἀπλῶς). Τὸν ἄνθρωπο, ὅμως, θέτει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ κέντρο:

οὐχ ὑπὲρ τούτου σκοπεῖ τ' ἀγαθὸν ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν ἀγαθοῦ (HM, 1183 a35).

Ἄλλωστε δὲν μᾶς θυμίζει ὅτι ἐρευνοῦμε τὸ ἀγαθό, γιὰ νὰ εἴμαστε ἀγαθοί;

Βλέπουμε, ἔτσι, ὅτι ἡ πρόταση – λιτότατη στὴν διατύπωση – ἐκφράζει ἓνα εἶδος κανόνος. Θὰ λέγαμε ὅτι ὁ φιλόσοφος δίδει μία τεχνικὴ συμβουλή. Σὲ πρώτη, συνεπῶς, προσέγγιση, καὶ μέσα ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα, ἡ παραδοχὴ αὐτὴ παρουσιάζεται ὡς μεθοδολογικὸς κανόνας. Αὐτὸ ἐπιβεβαιώνεται καὶ στὰ *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης συζητεῖ τὴν ἐπιστημονικὴ ἐρευνα ἢ ὁποία καθοδηγεῖται ἀπὸ τέσσερα θεμελιώδη ἐρωτήματα: τὸ *ὅτι*, τὸ *διότι*, *εἰ ἔστι*, *τί ἐστίν* (89 b24-25).

Πρέπει, μὲ ἄλλα λόγια, νὰ ἐρευνοῦμε τὸ γεγονός, τὴν ἐξήγησή του, τὴν ὑπαρξὴ τοῦ πράγματος καὶ τὴν φύση του. Μόνο ἀφοῦ διερευνήσουμε τὸ *ὅτι* – τὸ γεγονός –, μόνο τότε μποροῦμε νὰ προχωρήσουμε στὸ *διότι*, στὴν ἐξήγησή του. Καὶ ὅταν πιά γνωρίσουμε ὅτι κάτι εἶναι, τότε ζητοῦμε καὶ τὶ εἶναι ὡς πρὸς τὴν οὐσία του.

Ἔτσι, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ *ὅτι* ἀνάγεται στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ. Ἀξίζει νὰ παραθέσουμε ὁλόκληρο τὸ χωρίο· εἶναι σημαντικό, γιατί ἐπιτρέπει νὰ φωτισθεῖ τὸ πραγματικὸ νόημα τοῦ μεθοδολογικοῦ αὐτοῦ κανόνα:

ζητοῦμεν δέ, ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ *ὅτι* ἢ τὸ *εἰ ἔστιν* ἀπλῶς, ἄρ'

ντας ἀπὸ ὅ,τι γνωρίζουμε μὲ τρόπο συγκεχυμένο καὶ ἀπ' ὅ,τι βλέπουμε γύρω μας (τὰ *εἰωθότα*), νὰ φθάνουμε σταδιακά, μὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα, στὴν καθαρὴ γνώση τοῦ πράγματος. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ *οὐ σαφῶς* στὸ *σαφῶς* γίνεται μὲ τὸν λόγο (μετὰ λόγου). Αὐτὴ εἶναι ἡ μέθοδος ποὺ πρέπει νὰ ἀκολουθήσουμε, ὅταν ἐξετάζεται ἡ εὐδαιμονία: ... *πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων... οὐ σαφῶς λεγομένων ζητοῦντες ἔπειτα σαφῶς εὐρεῖν τί ἐστίν εὐδαιμονία*. HE 1216 β15-20.

ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν· ὅταν δὲ γνόντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἀπλῶς, πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, ... (ΑΥ, 89 b37-90a 1).

Μὲ ἄλλα λόγια: ξεκινοῦμε ἀπὸ κάτι ποὺ εἶναι ὅπως εἶναι (ὅτι), π.χ., ἡ ἔκλειψη σελήνης, ἀναζητοῦμε τὴν αἰτία (διότι), θέτουμε τὸ ἐρώτημα ἂν αὐτὴ ὑπάρχει (εἰ ἔστιν) καὶ τότε προχωροῦμε στὴν διερεύνηση τί εἶναι αὐτὴ (τίς ἐστιν).

Ἄν περάσουμε στὸν χῶρο τῆς ἠθικῆς, παρατηροῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στηρίζεται καὶ ἐδῶ σὲ ἐμπειρικὰ δεδομένα. Ἄν ὁ σκοπὸς εἶναι νὰ βοηθηθεῖ ὁ ἄνθρωπος στὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν, τότε πρέπει νὰ ἀσκηθεῖ –ὅπως καὶ ὁ οἰκοδόμος ἢ ὁ κιθαρίστας ἀσκοῦνται στὴν τέχνη τους– στὸ ἀγαθό, δηλαδή τὴν ἀρετή. Καὶ συμβαίνει ἐδῶ τὸ ἀντίθετο ἀπὸ ὅ,τι μὲ τὶς φυσικὲς μας ἱκανότητες. Δὲν ἀποκτοῦμε τὴν ὄραση, γιὰτὶ χρησιμοποιοῦμε τὰ μάτια μας, ἀλλὰ, ἀντίθετα, ἐπειδὴ εἴμαστε προικισμένοι μὲ τὴν ὄραση, γι' αὐτὸ βλέπουμε:

ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν (ΗΝ, 1103 a31).

Στὶς τέχνες ὅμως, ὅπως καὶ στὴν ἀρετή, ἀπαιτεῖται ἄσκηση (ἔθος-ἦθος): ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν (ΗΝ, 1103 a32-34).

Κάνοντας ἀνδρεῖες πράξεις γινόμαστε ἀνδρεῖοι, καὶ δίκαιες, δίκαιοι καὶ σώφρονες, σώφρονες. Θέτοντας ὅμως στὴν ἀφετηρία τῆς διερευνήσεως τῶν ἀρετῶν τὴν ἀνάγκη νὰ ξεκινοῦμε ἀπὸ ἓνα γεγονός, ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι ὅπως εἶναι, ὁ Ἀριστοτέλης ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Αὐτὸ ποὺ παρουσιάζεται ὡς συμβουλή, πρακτικὴ συμβουλή, ἀποκτᾷ οὐσιαστικότερο νόημα, ἂν τὸ ἰδοῦμε ἀπὸ φιλοσοφικὴ σκοπιά. Γιὰ νὰ διερευνήσουμε, γιὰ νὰ γνωρίσουμε ἓνα πράγμα πρέπει αὐτὸ νὰ εἶναι, πρέπει νὰ ὑπάρχει. Πίσω ἀπὸ τὸν μεθοδολογικὸ κανόνα κρύβεται ἡ ὄντολογικὴ παραδοχή.

Νὰ τὶ ἐννοῶ: ἂν ἐγκύψουμε στὸν τρόπο ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιμετωπίζει τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας, στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, ὡς αἰσθητῆς καὶ νοητῆς οὐσίας, θὰ ἰδοῦμε πὼς τὸ «ὅτι» σημαίνει τό «τι», αὐτὸ ποὺ εἶναι: καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει (Ζ, 1037 b 26-27).

Ἀπὸ τὸ τι ξεκινοῦμε ἀλλὰ τό τι δὲν εἶναι ποτὲ ἀντικείμενο· ἀποδείξεως. Τὸ τι ἢ τὸ ὅτι δὲν ἀποδεικνύεται. Σημαίνει τὴν οὐσία. Καὶ ἡ οὐσία δὲν χρειάζεται ἀπόδειξη:

οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης

ἐπαγωγῆς... (E, 1025 b14-15). Ἡ οὐσία ὑπάρχει φανερώτατα στὰ αἰσθητά (E, 1028 b8).

Νὰ θυμίσουμε ὅτι καὶ στὰ *Τοπικά* (103 b30) ἔχουμε τὴν ἴδια διατύπωση; Δὲν χρειάζεται. Ἰδωμένο ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ σκοπιὰ τὸ ὅτι δηλώνει αὐτὸ ποὺ εἶναι ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι. Ἡ ὄντολογικὴ διάσταση τῆς δεύτερης παραδοχῆς εἶναι φανερὴ. Ἄς προχωρήσουμε ὅμως. Αὐτὸ ποὺ εἶναι, ὅπως εἶναι, τὸ τόδε τι, εἶναι πραγματικὰ αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ ὄχι αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι. Κάθε πρᾶγμα εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, γιατί ἔχει ἤδη πραγματωθεῖ ἡ μορφή του, αὐτὸ πρὸς τὸ ὁποῖο τείνει. Τό τι, ὡς αὐτὸ ποὺ εἶναι, ὅπως εἶναι, εἶναι ἐντελεχεία ἢ ἐνεργεία. Μετὰ τὸ πολλαχῶς σημαίνει τὸ ἀγαθό, ἔχουμε τώρα νὰ διερευνήσουμε κάτι συγκεκριμένο: αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐνεργεία. Ἡ ἐνέργεια δηλώνει τὴν πραγματικότητα τοῦ πράγματος.

ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει (Θ, 1048 a30-31).

Ἔχουμε ἀπὸ καιρὸ εἰσχωρήσει στὴν ἀριστοτελικὴ μεταφυσική. Ἡ ἐνέργεια εἶναι ἐντελέχεια, καὶ ὅ,τι δὲν εἶναι ἐντελέχεια δὲν εἶναι:

οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν (Θ, 1047 b1-2).

Μποροῦμε νὰ σταματήσουμε ἐδῶ. Ο μεθοδολογικὸς κανόνας θεμελιώνεται κατὰ βάθος στὴν πιὸ γνήσια ἀριστοτελικὴ σύλληψη τοῦ ἐνεργεία καὶ δυνάμει ὄντος. Ἀπέναντι στὸ δυνάμει ἡ προτεραιότητα ἀνήκει στὸ ἐνεργεία: ... πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν (M, 1049b 5).

Μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐνέργειας ἔχουμε ἤδη μετακινηθεῖ, μὲ τρόπο φυσικὸ ἀλλὰ καὶ λογικό, στὸν χῶρο ὅπου μᾶς εἰσάγει ἡ τρίτη παραδοχή. Καὶ αὐτὸς ὁ χῶρος, πάντοτε χῶρος τῆς μεταφυσικῆς, εἶναι ἐκεῖνος ὅπου διερευνᾶται πλέον ἡ χωριστὴ οὐσία.

Συνδετικὸ κρίκο, στὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν χῶρο τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων στὸ ἐπέκεινα, ἀποτελεῖ ἡ ἔννοια τῆς ἐνέργειας. Ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐνέργεια, καὶ τὸ τέλος τοῦ βίου, τὸ τέλος πρὸς τὸ ὁποῖο τείνει ὁ ἄνθρωπος, εἶναι ἡ ἐνέργεια ἐκείνη ἡ ὁποία ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο νὰ πραγματώνει τὸ ἄριστο, δηλαδή ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια. Καὶ ἡ ἐνέργεια εἶναι τελεία, ὅταν πραγματώνει αὐτὸ οὗ ἐφίεται. Τὴν εὐδαιμονία ὁ ἄνθρωπος τὴν ἐπιδιώκει αὐτὴ καθ' αὐτή, γιατί τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ κατὰ λόγον ἐνέργεια τῆς ψυχῆς του (HN, 1098 a7). Ἄς τὸ ἐκφράσουμε ἀπλά. Ὁ ἄνθρωπος κινεῖται καὶ ὠθεῖται πρὸς τὴν εὐδαιμονία. Τί

εἶναι ὅμως ἐκεῖνο ποὺ καθιστᾷ δυνατὴ αὐτὴ τὴν κίνηση; Τί εἶναι ἐκεῖνο ποὺ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ τείνει στὸ μέγιστον καὶ ἄριστον τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν;

Τὴν ἀπάντηση τὴν δίδει ἐκτενῶς στὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* (1217 a20-30): Ὅλοι συμφωνοῦν ὅτι ἡ εὐδαιμονία εἶναι τὸ μεγαλύτερο καὶ καλύτερο ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ καὶ λέμε ἀνθρώπινα, γιατί θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρχει καὶ εὐδαιμονία ἐνὸς ἀνωτέρου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὄντος, ὅπως, λόγου χάρη, τοῦ θεοῦ. Κανένα ὅμως ἀπὸ τὰ ἄλλα ζῶα, κατώτερα στὴν φύση τους ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο, δὲν μετέχει στὴν εὐδαιμονία, γιατί οὔτε ὁ ἵππος εἶναι εὐδαίμων οὔτε ἓνα πτηνὸ οὔτε τὸ ψάρι οὔτε κανένα ἄλλο ἀπὸ τὰ ὄντα τὰ ὅποια, ὅπως προσδιορίζονται, δὲν ἔχουν, σύμφωνα μὲ τὴν φύση τους, καμία μετοχὴ στὸ θεῖο· ἔτσι ἡ εὐδαιμονία, ποὺ εἶναι ἐνέργεια, εἶναι τὸ τέλος τοῦ βίου τοῦ ἀνθρώπου καὶ αὐτό, γιατί ἀπὸ τὴν φύση του ὁ ἄνθρωπος μετέχει τοῦ θεοῦ.

Εἶναι φανερό, γιὰ μᾶς, ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ θεοῦ εἶναι προϋπόθεση τῆς μετοχῆς στὸ θεῖο. Ἡ θεωρητικὴ, συνεπῶς, ἐνέργεια εἶναι προϋπόθεση τῆς εὐδαιμονίας. Ἡ κεντρικὴ αὐτὴ ιδέα διατυπώνεται ἤδη στὸν *Προτρεπτικὸς*¹³, ὅπου ὁ θεωρητικὸς βίος τίθεται ὡς ὅρος τοῦ εὐδαίμονος βίου (B 78-72). Ὁ ἄνθρωπος, λοιπόν, εἶναι εὐδαίμων, γιατί ἔχει μιὰ κάποια ὁμοιότητα, στὴν θεωρητικὴ του ἐνέργεια, μὲ ἐκεῖνη τοῦ θεοῦ:

ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, ... τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει (HN, 1178 b21-27 κ. ἐξ.).

Στὸ παραπάνω χωρίο ὁ Ἀριστοτέλης συνδέει τὴν θεωρητικὴ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου – ποὺ εἶναι ἡ εὐδαιμονία – μὲ τὴν κατ' ἐξοχὴν ἐνέργεια τοῦ νοῦ ἡ ὁποία εἶναι θεωρητικὴ καὶ δημιουργεῖ

13. Βέβαια στὸν *Προτρεπτικὸν* ὁ Ἀριστοτέλης θὰ θέσει ὅτι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἀρμονικὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ ἄρχον καὶ ἀρχόμενο μέρος τῆς ψυχῆς, θέση ἡ ὁποία ἐπαναλαμβάνεται στὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* (1249 b9-11). Ἀλλὰ καὶ στὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα* συναντοῦμε μιὰ ἐνδιαφέρουσα συσχέτιση. Εἶναι ἀπαραίτητο, μᾶς λέγει, γιὰ τὴν ἀρετὴ νὰ συνυπάρχουν καὶ τὰ πάθη καὶ ὁ λόγος. Καὶ πρέπει μάλιστα τὰ πρῶτα νὰ εἶναι τὰ πάθη, δηλαδή ἡ ἐμφυτὴ ὁρμὴ πρὸς τὴν ἀρετὴ, ποὺ εἶναι πάθος καὶ μετὰ νὰ ἀκολουθεῖ ὁ λόγος (HM, 1206 b17-22).

τὴν τέλεια εὐδαιμονία. Ἄλλωστε, ὅταν ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἐνεργεῖ μὲ τὸν νοῦ καὶ τὸν ἄσκει, τότε εἶναι προσφιλὴς –προσφιλέστατος– στοὺς θεοὺς.

Ἔτσι, ὅχι μόνο μία κάποια ὁμοιότητα μὲ τὴν ἐνέργεια τοῦ θεοῦ καθιστᾷ δυνατὴ στὸν ἄνθρωπο τὴν εὐδαιμονία, ὅταν αὐτὸς χρησιμοποιεῖ τὸν νοῦ, στὸν θεωρητικὸ βίον, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἐνέργεια εἶναι κάτι ἐξαιρετικὰ ἀγαπητὸ στοὺς θεοὺς, ἐφόσον εἶναι γενικὰ παραδεκτὸ ὅτι οἱ θεοὶ ἐπιμελοῦνται, κατὰ κάποιο τρόπο, τὰ τῶν ἀνθρώπων:

ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι (HN, 1179 a22-26).

Οἱ λέξεις: συγγενεστάτη, εὐδαιμωνικοτάτη, θεοφιλέστατος, εὐδαιμονέστατος ἀφήνουν νᾶ διαγραφεῖ τὸ βάθος τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης· δὲν μποροῦμε νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία τοῦ θεωρεῖν, ἂν τὴν ἀποσπᾶσουμε ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία τοῦ θεοῦ. Ἡ ἀνθρώπινη εὐδαιμονία βρίσκεται ἔτσι στὴν ἐνέργεια τοῦ νοῦ καὶ εἶναι ἡ ἴδια αὐτοσκοπὸς καὶ ἔχει τὴν δική της οἰκεία ἡδονή. Καὶ φθάνει ὁ ἄνθρωπος στὴν τέλεια εὐδαιμονία, ἀρκεῖ ἡ διάρκεια τῆς ζωῆς νὰ μὴν εἶναι ἀτελής, γιὰ τίποτε τὸ ἀτελὲς δὲν ἐνυπάρχει στὴν εὐδαιμονία. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης εἰσάγει τὸ στοιχεῖο τὸ ὁποῖο μᾶς ἐνδιαφέρει, καὶ τὸ στοιχεῖο αὐτὸ ἐκφράζεται μὲ τὶς λέξεις: *τι κρείττον*.

Αὐτὴ ἡ ζωὴ – τῆς τέλει εὐδαιμονίας – εἶναι ἡ καλύτερη· δὲν θὰ μποροῦσε, ὅμως, ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος νὰ τὴν βιώσει, ἐὰν δὲν ἐνυπῆρχε μέσα του ἓνα στοιχεῖο θεϊκό:

ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἢ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεϊόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· (HN, 1177b 26-28).

Ἐὰν προϋπόθεση τῆς τελείας εὐδαιμονίας εἶναι ἡ τελεία ἐνέργεια καὶ ἡ τελεία ἐνέργεια εἶναι ἀπόλυτα αὐτάρκης, τότε ἡ ἔννοια τῆς αὐτάρκειας δηλώνει τὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία τοῦ θεοῦ. Καὶ στὴν ἔννοια τοῦ «κρείττονος» ἀναγνωρίζουμε ἐδῶ τὴν ἰδέα ὅτι ὁ ἐλεύθερος εἶναι ὑψηλότερα ἀπὸ τὸν μὴ ἐλεύθερο, καὶ πὼς ὅ,τι γίνεται χάρις ἑαυτοῦ εἶναι ὑψηλότερο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ γίνεται χάρις κάποιου ἄλλου. Ἔτσι ἡ αὐτάρκεια ἐκφράζει τὴν μεταφυσικὴ προϋπόθεση τῆς εὐδαιμονίας πρὸς τὴν ὁποία τείνει ὁ ἄνθρωπος, στὴν τελείωσή του, καὶ στὴν ὁμοίωσή του πρὸς τὸν θεό, ὁ ὁποῖος εἶναι αὐταρκέστατος.

Ἄν, λοιπόν, ὁ νοῦς εἶναι κάτι θεϊκὸ ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο, τότε καὶ ἡ ζωὴ τοῦ νοῦ εἶναι κάτι θεϊκὸ σὲ σχέσιν μὲ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ. Καὶ ἔτσι ἀκούγεται ὁ πιὸ γνήσια ἀριστοτελικὸς λόγος, ὕμνος ἀληθινὸς στὴν δύναμη τοῦ νοῦ: ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ προσπαθεῖ νὰ ὑπερβῇ τὰ ὅρια τὰ ἀνθρώπινα. Ὅσο καὶ νὰ λέγουν –ὅπως ὁ Πίνδαρος¹⁴– ὅτι στοὺς θνητοὺς ταιριάζουν τὰ θνητά, ὅτι ἡ περατότητα προσδιορίζει τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ, τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον ἐν αὐτῷ, παραμένει, γιὰ τὸν φιλόσοφο, ἀξεπέραστη ἐντολή, ἐντολὴ καὶ ὄχι ἰδεῶδες. Γιατὶ αὐτὴ τὴν ὑπέρβαση μπορεῖ νὰ τὴν πραγματώσει ὁ ἄνθρωπος. Ἀνήκει στὴν οἰκεία φύση του, καὶ ὅ,τι εἶναι οἰκεῖο εἶναι καὶ τὸ κράτιστον καὶ τὸ ἥδιστον. Ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος εἶναι ὁ κράτιστος στὸ μέτρο ποὺ ὁ νοῦς εἶναι τὸ στοιχεῖο τὸ ὁποῖο κατ' ἐξοχὴν προσδιορίζει τὸν ἄνθρωπο:

τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστω· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος (HN, 1178 a5-8).

Ἄν ἐγκύψουμε στὰ χωρία τοῦ 10ου βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν* *Νικομαχείων*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀναπτύσσει τὸν κατὰ τὸν νοῦν βίον, διαπιστώνουμε ὅτι κάθε φορὰ ποὺ ἀναφέρεται στὸ θεῖον φροντίζει ὁ λόγος του νὰ μὴν εἶναι ἀποφαντικός. Ἐκφράσεις ὅπως ὁμοίωμά τι, ὥσπερ δοκεῖ, ὡς ἔοικεν, ὑποδηλώνουν ἐπιφυλακτικότητα ἢ τουλάχιστον προσπάθεια νὰ θεμελιωθεῖ ὁ λόγος σὲ κοινὰ ἀποδεκτὲς ἀντιλήψεις: ἂν ὑπάρχει κάποια ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν θεό, ἂν οἱ θεοὶ φροντίζουν, ὅπως πιστεύεται, γιὰ τὰ ἀνθρώπινα, ἂν, ὅπως φαίνεται, οἱ θεοὶ ἀγαποῦν ὅσους ζοῦνε κατ' ἀρετήν.

Ὁ φιλόσοφος εἶναι θεληματικὰ ἐπιφυλακτικός. Γιατί ὅμως; Ἐκφράζει ἀμηχανία σὲ ἓνα τόσο δύσκολο θέμα ὅσο εἶναι ἡ βέβαιη γνώση τοῦ θεοῦ; Μήπως, ἀντίθετα, συγκαλύπτει τὴν βαθύτερη πίστη του ἐπικαλούμενος τὶς πεποιθήσεις τῶν πολλῶν;

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης διαχωρίζει τὴν φιλοσοφικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ θεῖον – τὴν πρώτη, χωριστὴ, ἀκίνητη οὐσία, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον – ἀπὸ τὶς ἐπικρατοῦσες στὰ χρόνια του

14. Ἰσθμ. V, 16: θνατὰ θνατοῖσοι πρέπει.



ὑπολήψεις. Συχνὰ τὶς εἰρωνεύεται· δὲν τὶς ἀπορρίπτει, γιὰτὶ δὲν τὸν ἀπασχολοῦν σοβαρότερα. Ὅταν, ὅμως, διερευνᾷ τὸ θεῖον –καὶ ἂν ὑπάρχει κάπου θεός, θὰ ἀναρωτηθεῖ– τότε ἡ βαθύτερη ἔννοια περὶ θεοῦ ἐναρμονίζεται μὲ τὸ ὅλο φιλοσοφικό του σύστημα. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν χωριστῶν ἀλλὰ μὴ ἀκινήτων οὐσιῶν (φυσικὴ ἐπιστήμη), στὴν μελέτη τῶν ἀκινήτων ἀλλὰ μὴ χωριστῶν (μαθηματικὴ ἐπιστήμη) καί, τέλος, στὴν μελέτη τῆς αἰώνιας, ἀκίνητης καὶ χωριστῆς οὐσίας (θεολογικὴ ἐπιστήμη) γίνεται μὲ τρόπο φυσικό, γιὰτὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ ἕναν αὐστηρὰ λογικὸ συλλογισμό, ποὺ ἔχει τὴν μορφή ὑποθετικοῦ συλλογισμοῦ «ἐὰν-τότε». Ἡ μεταφυσικὴ ἐξακολουθεῖ νὰ μελετᾷ τὴν οὐσία. Ἔχουμε περάσει, ὅμως, σὲ ἕναν ὑψηλότερο χῶρο. Ὑψηλότερο γιὰτί, ἂν ὑπάρχει μιὰ τέτοια φύσις, χωριστή, σὲ οὐσίες, σ' αὐτὴν βρίσκεται καὶ τὸ θεῖον. Καὶ τὸ θεῖον τίθεται ὡς πρώτη ἀρχή.

Δὲν ἐγκαταλείπουμε, συνεπῶς, οὔτε τὴν ὀρολογία οὔτε τὴν σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅταν ὁμιλοῦμε γιὰ τὸν χῶρο τὸν ἐπέκεινα τοῦ λόγου:

καὶ εἵπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. (ΜτΦ, Κ, 1064 a36-b 1).

Ἄν προτάξαμε, στὴν ἀνάλυση, τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ὡς πρὸς τὰ *Εὐδήμεια*, εἶναι ἀκριβῶς γιὰτὶ στὸ πρῶτο ἔργο, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν φαίνεται νὰ ἐπιμένει ἰδιαίτερα στὸ πρόβλημα τοῦ θεοῦ, παρόλο ποὺ εἶναι φανερὴ ἡ πίστη του στὴν θεϊκὴ προέλευση τοῦ νοῦ. Στὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* –ἔργο τῆς δεύτερης περιόδου– τὸ κείμενο φαίνεται νὰ ἐνισχύει ἀκόμη περισσότερο τὴν ὑπόθεσή μας. Γιὰτὶ ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης διατυπώνει μιὰ ἀρχὴ πάνω στὴν ὁποία θὰ στηριχθοῦν οἱ ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ θεοῦ, χωρὶς, φυσικά, νὰ τὴν διατυπώνει ὡς θεολογικὴ ἀρχή· ἡ ἀρχὴ τοῦ νοῦ δὲν εἶναι τὸ νοῆσαι, ὅπως καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς διαβουλεύσεως δὲν εἶναι τὸ βουλευέσθαι. Θὰ πρέπει νὰ προσέξουμε βέβαια, γιὰτὶ ὁ ὅρος ἀρχὴ ἐδῶ ἐνοεῖται ὡς ἀφετηρία ἀλλὰ καὶ ὡς ἀρχή-θεμέλιο. Τὴν εἰσάγει ὁ Ἀριστοτέλης, γιὰ νὰ δείξει ὅτι δὲν μπορεῖ ἡ σκέψη νὰ ὀδηγεῖται στὸ ἄπειρον. Τό ἐστιν ἀρχὴ τις μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ στὸ πλαίσιο τοῦ ἀνάγκη στῆναι, ἀλλὰ καὶ σὲ ἐκεῖνο τοῦ πρώτου κινουμένου ἀκινήτου. Ἄς ἰδοῦμε τὰ συμφραζόμενα.

Ὁ Ἀριστοτέλης συζητεῖ τὴν ἔννοια τῆς τύχης, ὅπως αὐτὴ ἀπαντᾷ στὸν καθορισμὸ τῆς εὐτυχίας (ΗΕ, 1247a κ. ἐξ.). Ὅσοι εὐτυχοῦν δὲν τὸ ὀφείλουν πάντοτε στὴν τύχη ἀλλὰ στὴν φύση. Μή-

πως, όμως, τότε και τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἐπιθυμίες μας συμβαίνει νὰ εἶναι γιὰ ὀρθὰ πράγματα, ἀνάγεται στὴν τύχη; Καὶ τότε δὲν θὰ ἦταν ἄραγε ἡ τύχη αἰτία ὅλων, δηλαδή και τῆς πράξεως τοῦ νοεῖν καὶ τῆς πράξεως τοῦ βουλευέσθαι; Γιατί, ἀσφαλῶς, τὸ νοεῖν δὲν ἔχει ὡς αἰτία τὸ ἴδιο τὸ νοεῖν. Μὲ ἄλλα λόγια δὲν νοοῦμε, γιὰτὶ νοήσαμε προηγουμένως, δηλαδή πρὶν ἀπὸ τὸ νοῆσαι:

οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον <ἦ> νοῆσαι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον.

Τὸ ἴδιο γιὰ τὸ βουλευέσθαι:

οὐ γὰρ δὴ ἐβουλευσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλευσατο (HE, 1248 a18 κ. ἐξ.).

Πρέπει νὰ ὑπάρχει κάτι πρὶν, ποὺ νὰ λειτουργεῖ ὡς ἀρχή. Μήπως αὐτὸ εἶναι ἡ τύχη; Καὶ τότε θὰ λέγαμε ὅτι ὅλα ἔχουν ὡς αἰτία τὴν τύχη; Μήπως, ὅμως, ὑπάρχει μία ἄλλη ἀρχή, διαφορετική; Μήπως ὑπάρχει μία ἀρχὴ τέτοια, ὥστε νὰ μὴν ὑπάρχει ἄλλη ἐκτὸς ἀπὸ αὐτήν, ἡ ὁποία θὰ μπορεῖ ἀκριβῶς νὰ κάνει ὅλα αὐτά; Καὶ αὐτὸ δὲν εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ζητοῦμε, ποῖα εἶναι δηλαδή ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως στὴν ψυχὴ;

Ἀναγνωρίζουμε ἐδῶ τὸν τρόπο ποὺ ἔχει ὁ Ἀριστοτέλης νὰ εἰσάγει τὰ ἐρωτήματα ἅμεσα ὥστε νὰ ἀκολουθεῖ ἡ ἀπάντηση ἐξίσου ἅμεσα. Δὲν εἶναι, πιστεύω, μόνο λόγοι σαφήνειας οἱ ὁποῖοι ὀδηγοῦν τὸν Ἀριστοτέλη νὰ προσδίδει ἐρωτηματικὴ μορφή στὶς σκέψεις του. Εἶναι γιὰτὶ τὰ ἐρωτήματα τίθενται ὡς ἐρωτήματα στὸν ἴδιο. Ἐρωτᾷ καὶ ἐρωτῶντας ἐρωτᾷ τὸν ἑαυτό του. Εἶναι ἀπορητικὸς ὁ λόγος του, γιὰτὶ γνωρίζει τὴν δυσκολία τοῦ προβλήματος. Καὶ αὐτὴ τὴν δυσκολία ἐκφράζει τὸ ἀόριστο “τις”.

Ἄς ἰδοῦμε τὸ ἴδιο τὸ χωρίο:

... εἰ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω. αὕτη δὲ διὰ τὸ τοιαύτη γε εἶναι τοιοῦτο δύναται ποιεῖν τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ; (HE, 1248 a 22-25). Ἡ ἀπορία ἔχει διατυπωθεῖ. Τὸ ἐρώτημα ἀκολουθεῖ βασανιστικά:

τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; (HE, 1248 a 28-29).

Δὲν ἀκολουθεῖ, ὅμως, ἡ διερεύνηση ἀντίθετα, ἡ ἀπάντηση ἔρχεται ὡς κάτι τὸ τελείως φανερό. Ὅπως ὁ θεὸς κινεῖ τὸ σύμπαν, ἔτσι κινεῖ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς. Γιατί, ὅλα τὰ κινεῖ τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο ὡς πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. Ἔτσι ἡ ἀρχὴ τοῦ λόγου δὲν εἶναι ὁ λόγος ἀλλὰ κάτι ὑψηλότερο.

Ἡ παραδοχή, ἡ τρίτη, συναντᾶ τις δύο ἄλλες παραδοχὲς τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη. Βρίσκονται καὶ οἱ τρεῖς στὸν οἰκεῖο τόπο, στὸν τόπο τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ὄντως ὄντος, στὸν τόπο τῆς μεταφυσικῆς.

Ἡ αὐστηρὴ ἱστορικὴ προσέγγιση προφυλάσσει πολλὰς φορὲς τὸν μελετητὴ ἀπὸ ἐρμηνεῖες οἱ ὁποῖες φαίνονται νὰ ὑπερβαίνουν τὰ ὅρια στὰ ὁποῖα κινήθηκε ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος. Στὴν περίπτωση τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς ἔχει καθιερωθεῖ νὰ θεωρεῖται ὅτι στὴν συγκροτημένη μορφή τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* τὰ θεολογικὰ καὶ μεταφυσικὰ στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα εἶναι ἔντονα στὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, δὲν ἀπαντοῦν. Ἡ ἠθικὴ γίνεται πολιτικὴ ἠθικὴ στὴν γνήσια καὶ βαθειὰ σημασία της. Ἔτσι, σὲ πολλοὺς ἡ ἀναζήτησις μεταφυσικῶν προϋποθέσεων, μπορεῖ νὰ φανεῖ ὅτι ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἠθικὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅπως ἔχει διαμορφωθεῖ ἱστορικὰ στὴν πορεία της. Ἡ ἐκ τῶν ἔσω ἀνασυγκρότησις τῶν συλλογισμῶν ἐνὸς φιλοσόφου βοηθεῖ, ὥστόσο, νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὸν ἀπορητικὸ χαρακτήρα τῆς σκέψεως του. Γιατὶ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ «θαυμάζει» καὶ «ἀπορεῖ». Ἐχει βαθειὰ παρατηρήσει τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ βαθειὰ αἰσθανθεῖ τις δυσκολίες στὶς ὁποῖες προσκρούει ὁ ἄνθρωπος, στὴν προσπάθεια νὰ γνωρίσει τις πρῶτες ἀρχές.

Ἡ προτροπὴ τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*:

πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ
δὲν μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ παρὰ μέσα ἀπὸ τὴν μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ θεϊκὸ στοιχεῖο ποὺ εἶναι ὁ νοῦς.

Καὶ ἡ πρότασις θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία ἔρχεται νὰ φωτίσει τὴν ἄλλη πρότασις γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τὸ ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Μὲ τὴν τελείωσιν ἔχουμε διεισδύσει στὸν χῶρο τοῦ ἐπέκεινα.

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ HEIDEGGER ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ (ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ Β' 1)*

Πρόθεσή μου είναι να πλησιάσουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Heidegger ἐρμηνεύει τὴν ἔννοια τῆς φύσης μὲ βάση τὸ Β' βιβλίο τῆς *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*¹. Δὲν πρόκειται συνεπῶς γιὰ κριτικὴ προσέγγιση τῆς ἐρμηνείας, ἡ ὁποία πρέπει νὰ ἔρχεται πάντα μετὰ τὴν πρώτη ἀνάγνωση. Θὰ ἀκολουθήσουμε τὸν Heidegger ὅπως διαβάζει τὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο. Καὶ ἡ γλῶσσα ἀλλὰ καὶ τὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο ἐγγράφεται ἡ χαϊντεγκεριανὴ ἐρμηνεία θὰ γεννήσουν, ἐνδεχομένως, ἀπορίες σὲ ὅσους ἐπικεντρώνουν τὴν συμβολὴ τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων στὸν χῶρο τῆς γνωσιολογίας καὶ τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης. Οἱ ἐπιστημολόγοι θὰ δυσπιστήσουν, ἴσως, ἀπέναντι σὲ θέσεις οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ὡς «ἀκροβατισμοί» ὄχι μόνο τῆς γλώσσας ἀλλὰ καὶ τῆς σκέψης. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ὑποστηρίζω εἶναι ὅτι ὁ χαϊντεγκεριανὸς τρόπος προσεγγίσεως στὸν Ἀριστοτέλη ἀξίζει τὴν προσοχή μας. Μᾶς κάνει νὰ ξανασκεφθοῦμε τὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα ὅπως λειτουργεῖ αὐθεντικὰ –καὶ ὄχι μέσα ἀπὸ τὴν λατινικὴ ἀπόδοση– στὴν φιλοσοφία. Μᾶς κάνει νὰ βγοῦμε ἀπὸ μονοπάτια γνωστά· μὲ μία λέξη, ξενίζει. Καὶ αὐτὸ εἶναι σημαντικό. Γιατί, ὅταν ἡ φιλοσοφικὴ διανόηση ἀκολουθεῖ στερεότυπα, ὅπως εἶναι λ.χ. ἡ ἀντίθεση «εἶναι - φαίνεσθαι», «πνεῦμα - φύσις», «ἀλήθεια - δόξα», τὰ ὁποῖα εὐσυνείδητα ἐπαναλαμβάνονται στίς αἰθούσες πανεπιστημιακῆς διδασκαλίας, τότε εἶναι σχεδὸν βέβαιο ὅτι ἡ φιλοσοφία χάνει τὴν ἑλξη τοῦ καινούργιου. Βέβαια ἡ ἑλξη ὑπάρχει κάθε φορά, γιὰ κάθε νέο φι-

* Δημοσιεύθηκε στὸν τιμητικὸ τόμο γιὰ τὸν Καθηγητὴ Δημήτριο Κούτρα, *Vita Contemplativa - Βίος Θεωρητικός*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἑθν. καὶ Καπ. Παν. Ἀθηνῶν, 2006, σσ. 419-432.

1. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles, Physik B 1, II Pensiero* III 2/3, Milano, Varese, 1958. Πβ. καὶ M. HEIDEGGER, *Wegmarken, Gesamtausgabe I*, Bd. 9, hsg. W. von Hermann, Frankfurt, V. Klostermann, 1976, σσ. 239-301 (ἐφεξῆς: *Vom Wesen...*).



λοσοφικὸ κοίταγμα στὰ πράγματα· ὅταν βέβαια ἡ γλῶσσα, σὲ πρώτη γνωριμία, ἀπωθεῖ ἀκόμη καὶ τοὺς φίλους τῆς φιλοσοφίας, τότε ἡ ἔλξη γίνεται πρόκληση. Ἡ ἐπαφὴ μὲ τὸν Heidegger ἡ ὁποία εἶναι οἰκεία σὲ ὅσους ἔχουν στραφεῖ ἐδῶ καὶ χρόνια στὸν φιλόσοφο, παραμένει ἐντούτοις καὶ γι' αὐτούς, δύσκολο ἐγχείρημα, ποὺ γίνεται ἀκόμη πιὸ δύσκολο σὲ ὅσους ἀποτολμήσουν γιὰ πρώτη φορὰ τὴν μελέτη τῶν γραπτῶν του. Καὶ λέγω «ἀποτολμήσουν» γιατί συχνὰ ἡ ἄνεση τοῦ παραδεδομένου καὶ τοῦ γνώριμου κάνει ὥστε νὰ θεωρεῖται «περιπέτεια» ἡ ὁποιαδήποτε ἐνασχόληση μὲ τὴν σκέψη του. Ἐνα ὥστόσο εἶναι βέβαιο: δὲν παρακάμπτεται εὐκόλα ὁ Heidegger. Καὶ ὅταν γράφει ὅτι ἡ *Φυσικὴ* τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι τὸ «... θεμελιῶδες βιβλίο... τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας»² τότε τὸ ἐνδιαφέρον ἀκόμη καὶ ἐκείνων οἱ ὅποιοι, ἀπὸ χρόνια, ἔχουν στρέψει τὰ νῶτα στὴν μεταφυσικὴ εἶναι βέβαιο ὅτι θὰ ξυπνήσει. Γιατί, αὐτὴ ἡ πρώτη πρόταση ἀκολουθεῖται καὶ ἀπὸ μία δεύτερη: «... δὲν ἔχει πολὺ νόημα νὰ λέγεται ὅτι «ἡ φυσικὴ» προηγεῖται τῆς «μεταφυσικῆς» δεδομένου ὅτι ἡ «μεταφυσικὴ» εἶναι τόσο «φυσικὴ» ὅσο καὶ ἡ «φυσικὴ» – «μεταφυσικὴ»³.

Ὁ Heidegger προσεγγίζει τὸν Ἀριστοτέλη «ἐλληνικά». Δὲν ἐννοῶ ὅτι ὡς ἐλληνιστῆς διαβάζει ἄνετα τὸ πρωτότυπο. Ἐννοῶ ὅτι οἱ λέξεις, ὡς φιλοσοφικὲς ἔννοιες, λειτουργοῦν στὸν Γερμανὸ φιλόσοφο «ἐλληνικά». Ἡ βασικὴ του ἄλλωστε παρατήρηση στὸν Jaeger εἶναι ὅτι ὁ Γερμανὸς φιλόλογος πλησίασε τὴν ἀριστοτελικὴ σκέψη μὲ τρόπο τελείως μὴ ἐλληνικὸ (*ungriechisch*), μὲ ἀφετηρία δηλαδὴ τὴν σχολαστικὴ, τὴν νεώτερη καὶ τὴν νεοκαντιανὴ φιλοσοφία· καὶ ἐκεῖνο ποὺ εἶναι μὴ ἐλληνικὸ εἶναι ἡ διάκριση: φύσις - πνεῦμα⁴. Θὰ πρέπει συνεπῶς νὰ ἰδοῦμε ἐξαρχῆς τὴν προσπάθεια τοῦ Heidegger ὡς προσπάθεια ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τὶς ἐρμηνευτικὲς προκαταλήψεις καὶ τὶς ἐπεξηγήσεις τὶς ὁποῖες ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας συσώρευσε γύρω ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία. Ἐὰν σήμερα ἀκούγεται ὡς κοινὸς τόπος νὰ τονίζεται ἡ σπουδαιότητα τῆς ἔννοιας τῆς κινήσεως, τὸ ἐρώτημα τοῦ Ἀριστοτέλη, στὰ χρόνια του, καὶ ἡ ἔρευνα γιὰ τὴν κίνηση ἦταν κάτι τὸ ἐκπληκτικό. Ὁ Ἀριστοτέλης, γράφει ὁ Heidegger⁵, εἶναι ὁ πρῶτος

2. *Vom Wesen...*, σ. 242.

3. Ἐνθ' ἄν., σ. 242.

4. Ἐνθ' ἄν., σσ. 242-243. Πβ. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.

5. Ἐνθ' ἄν., σ. 243.

ὁ ὁποῖος συλλαμβάνει τὴν κίνηση ὄχι ἀπλῶς ὡς φυσικὸ φαινόμενο – καὶ ἄλλοι προγενέστεροι τὴν εἶχαν προσέξει – ἀλλὰ ὡς θεμελιώδη «τρόπο – εἶναι» τοῦ ὄντος. Στὴν θεμελιώδη αὐτὴ σύλληψη τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ στραφεῖ ὁ Heidegger θέτοντάς τὴν στὴν ἀφετηρία τῆς ἐρμηνείας του. Δὲν μπορούμε νὰ προσδιορίσουμε τί σημαίνει *φύσει ὄντα* ἐὰν δὲν μελετήσουμε τὴν κίνηση ὡς κίνηση αὐτὴ καθεαυτή. Ἔτσι ὁ προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας τῆς κινήσεως εἶναι ὁ πυρήνας κάθε ἐρωτήματος γιὰ τὴν φύση⁶. Δὲν εἶναι δυνατόν νὰ σκεφθοῦμε τί εἶναι ὄν χωρὶς νὰ σκεφθοῦμε τὴν οὐσία τῆς κινήσεως. Αὐτὸ βέβαια δὲν σημαίνει ὅτι τὸ ὄν εἶναι «ὄν ἐν κινήσει» σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ «ὄν ἐν στάσει»· ἓνας τέτοιος τρόπος δὲν θὰ ἦταν ἐλληνικὸς. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο μᾶς λέγει ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι πὼς ὁ,τιδήποτε προέρχεται ἀπὸ τὴν φύση εἶναι σὲ κίνηση. Δὲν πρόκειται γιὰ ἀρχικὴ ὑπόθεση ἀλλὰ γιὰ κάτι ποὺ προσφέρει ἡ ἐξωτερικὴ παρατήρηση.

Τὸ ἐρώτημα τῆς φύσης δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ *φύσει ὄντα*. *Φύσει ὄντα* εἶναι ὅλα ὅσα προέρχονται ἀπὸ τὴν φύση, σὲ ἀντίθεση μὲ ἄλλα τὰ ὁποῖα προέρχονται ἀπὸ ἄλλες αἰτίες. Ἡ φύση πρωτοεμφανίζεται ἔτσι νοημένη ὡς αἰτία. Τὴν αἰτία ὅμως ὁ Heidegger δὲν τὴν ἐρμηνεύει ὡς αὐτὸ ποὺ ἐπενεργεῖ σὲ κάτι ἄλλο. Αἰτία εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει ὥστε κάτι νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι. Αἰτία εἶναι αὐτὸ ποὺ συνιστᾷ αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ πρᾶγμα ὡς πρᾶγμα. Αἰτία δὲν σημαίνει αἰτιότητα ἀφοῦ ἡ αἰτιότητα προέρχεται ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν αἰτία. Στὴν διαφορὰ *φύσει ὄντα* - *μὴ φύσει συνεστῶτα* ὁ Heidegger διακρίνει τὴν ἐλληνικὴ σημασία τοῦ ὄρου «ὄντα». Τὰ ὄντα εἶναι τὰ συνεστῶτα, αὐτὰ δηλαδὴ ποὺ βρίσκονται πάντα σὲ σχέση σταθερότητας μὲ τὸν ἑαυτό τους, ποὺ εἶναι «ἐκεῖ»· εἶναι αὐτὰ ποὺ παραμένουν σταθερά. Τὸ ὄν συνεπῶς δὲν ἔχει καθόλου τὴν σημασία τοῦ ἀντικειμένου (Gegenstand), τὸ ὄν δὲν εἶναι ἀντικείμενο, γιὰτὶ αὐτὸ θὰ προϋπέθετε ἓνα ὑποκείμενο. Γιὰ τοὺς Ἑλλήνες ὅμως ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ὑποκείμενο καὶ τὸ ὄν δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἔχει τὸν χαρακτήρα ἀντικειμένου⁷. *Φύσις* σημαίνει αὐτὸ ποὺ κάτι εἶναι μὲ τελείως δικό του τρόπο,

6. *Ἐνθ' ἀν.*, σσ. 243-244. Ὁ Heidegger τονίζει ὅτι ὁ προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ Εἶναι δὲν εἶναι δυνατός χωρὶς νὰ ρίξουμε ἓνα βλέμμα ποὺ συλλαμβάνει τὴν οὐσία στὴν κινητικότητα (Bewegtheit).

7. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 246.

αὐτὸ δηλαδή ποὺ ἔχει μέσα του μία ἀρχή, καὶ ἡ λέξη «ἀρχή» δηλώνει καὶ τὴν ἀφετηρία, τὸ ξεκίνημα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ὁποῖο κατέχει, τὸ ὁποῖο ἀσκεῖ κυριαρχία στὸ ἄλλο. Ἡ ἐνότητα αὐτῶν τῶν δύο σημασιῶν εἶναι οὐσιαστική.

Ἔχουμε τώρα τὴν πρώτη ἐρμηνεία τῆς φύσης: ἡ φύση εἶναι ἀρχή, δηλαδή προέλευση καὶ ἐξουσία γιὰ τὴν κίνηση ἢ τὴν στάση τῶν ὄντων. Ὅλα - ζῶα, φυτὰ - βρίσκονται στὴν κίνηση, ἀκόμη καὶ ὅταν δὲν κινοῦνται, ἀφοῦ ἡ στάση εἶναι εἶδος κινήσεως. Μόνο τὸ κινούμενο μπορεῖ νὰ βρίσκεται σὲ στάση. Γι' αὐτὸ ὅμως τὰ ὄντα δὲν εἶναι μόνο ἐν κινήσει (in Bewegung) ἀλλὰ εἶναι ἐν κινήτικότητι (in der Bewegtheit)⁸. Γιὰ νὰ παρακολουθήσουμε τὴν πορεία τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης ὁ Heidegger μᾶς ζητεῖ νὰ ἀπελευθερωθοῦμε ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ὅτι κίνηση εἶναι κυρίως ἡ κατὰ τόπον κίνηση καὶ νὰ ἰδοῦμε ὅτι, γιὰ τοὺς Ἑλληνες, ἡ κίνηση ὡς εἶδος τοῦ ὄντος, σημαίνει «ἐλευση στὴν παρουσία» (Herkommen in die Anwesenung). Ἀναλύοντας τὶς σημασίες τῆς κινήσεως (φθίση, ἀλλοίωση) ἐπανέρχεται στὴν κύρια ιδέα του: ὅ,τι φθίνει καὶ ἀλλοιώνεται, παραμένει στὸν ἴδιο τόπο, ἡρεμεῖ, ἀκριβῶς ἐπειδὴ καὶ μὲ τὴν φθίση καὶ μὲ τὴν ἀλλοίωση τὸ ὄν ποὺ εἶναι τὸ φυτὸ ἢ τὸ ζῷο εἶναι πάντα μέσα στὴν κίνηση (in der Bewegung). Ἐφόσον ὅλα τὰ εἶδη κινήσεως ἐμπίπτουν στὴν γενικὴ εἰκόνα τῆς μεταβολῆς ὁ Heidegger συλλαμβάνει, δηλαδή ἐννοεῖ τὴν μεταβολὴ μὲ τρόπο ἐλληνικό: κάτι ποὺ ἕως τώρα εἶχε ἀποσυρθεῖ ἔρχεται στὴν παρουσία⁹.

Μέσα ἀπὸ τὴν διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη φύσει ὄντα - ποιούμενα ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος βλέπει νὰ τονίζεται ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος ἐντονότερα ἢ οὐσία τῶν φύσει ὄντων καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο νὰ τίθεται ἐπιτακτικὰ ὑπὸ ἐρώτηση ἡ ἐννοια τῆς φύσης. Καὶ τὰ «ποιούμενα» βέβαια -λ.χ. ἡ κλίνη, ἡ ἐνδυμασία- βρίσκονται μὲ τὸν «τρόπο τῆς κινήσεως», ἀλλὰ ἡ «στάσις», ἡ ἡρεμία δὲν ἐπιτρέπουν νὰ ἰδοῦμε τὴν κίνησή τους. Τὴν κίνηση πράγματι καὶ τὴν ἡρεμία, ὡς ἴδιον «τρόπο - εἶναι» τῶν φύσει ὄντων, δὲν τὴν συλλαμβάνουμε· δὲν συλλαμβάνουμε δηλαδή ὅτι καὶ ἐδῶ -στὴν κίνηση- ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ τὸ «εἶναι» αὐτῶν τῶν ὄντων. Καὶ αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι σκεπτόμαστε τὸ ὄν ὡς ἀντικείμενο, πράγμα

8. Ἐνθ' ἀν., σ. 247.

9. Ἐνθ' ἀν., σ. 249.

πὸν σημαίνει ὅτι τὸ «εἶναι» τοῦ ὄντος, ἡ οὐσία του, ἀνάγεται στὸ νὰ-εἶναι-ἀντικείμενο, δηλαδή στὴν ἀντικειμενικότητά του. Γιὰ τὸν Heidegger ὅμως τὸ ὄν ὡς ὄν-ἀντικείμενο δὲν ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐλληνικὴ σύλληψη τοῦ ὄντος. Πρέπει νὰ στραφοῦμε στὴν διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ αὐξανόμενο καὶ στὸ ποιούμενο (μέσω τέχνης), γιὰ νὰ ἰδοῦμε πὼς ὁ Ἀριστοτέλης προσφέρει ἕναν πρῶτο «ὁρισμό» τῆς φύσης: ἡ φύση εἶναι συγχρόνως προέλευση καὶ ἰσχὺς (ἀρχή), κάτι δηλαδή πὸν δηλώνει αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο κάτι προέρχεται ἀλλὰ καὶ αὐτὸ πὸν ἄρχει σὲ ὅ,τι κινεῖται καὶ σὲ ὅ,τι ἡρεμεῖ καθεαυτὸ καὶ ὄχι κατὰ συμβεβηκός¹⁰.

Βλέπουμε τώρα νὰ προσδιορίζεται ἡ φύση μὲ σαφήνεια: ἡ φύση δὲν εἶναι στὴν οὐσία τῆς μόνο αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἐπιβάλλει ἀρχικὰ τὴν κινητικότητα σὲ ἕνα κινούμενο, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ κινούμενο μὲ τρόπο ὥστε αὐτὸ ἀπὸ μόνο του, μέσα ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, καὶ στραμμένο πρὸς τὸν ἑαυτό του νὰ μπορεῖ νὰ προσδιορίσει τὴν κινητικότητά του¹¹. Ἡ ἀρχή (ἐλληνικὰ στὸ κείμενο) δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀφετηρία μιᾶς ὠθήσεως (Stoßes) πὸν ἐκδιώκει αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὑπέστη τὴν ὠθηση, γιὰ νὰ τὸ ἐγκαταλείψει στὸν ἑαυτό του. Τὸ παράδειγμα τοῦ φυτοῦ βοηθεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἡ σκέψη τοῦ Heidegger: ἕνα φυτό ἀναπτύσσεται καὶ ἐκδιπλώνεται ἐλεύθερα: συγχρόνως ὅμως ἐπιστρέφει στὶς ρίζες του οἱ ὁποῖες τὸ περικλείουν καὶ τὸ σταθεροποιοῦν. Ἔτσι τὸ φυτό βρίσκει τὸν τόπο του. Αὐτὸς ὁ τρόπος τοῦ «εἶναι» τοῦ φυτοῦ δηλαδή ἡ ἐκδίπλωση (Entfaltung) καὶ ἡ ἐπιστροφή ἐν ἑαυτῷ σημαίνει ἀκριβῶς τὴν φύση. Δὲν πρέπει συνεπῶς νὰ θεωρεῖται ἡ φύση ὡς εἶδος κινητήρος (Motor) ὁ ὁποῖος θέτει σὲ κίνηση ἕνα σῶμα, οὔτε βέβαια ὡς αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἐπιτρέπει στὸ ὄν νὰ αὐτοπαράγεται (selbst macht). Ἡ φύση δὲν εἶναι οὔτε κινητήρας οὔτε ὁργανωτῆς (Organisator). Καὶ ὅμως ἔτσι τὴν συνέλαβε ἡ νεώτερη φιλοσοφία καὶ ἔτσι ἐξηγεῖται ὅτι θεώρησαν τὰ ὄντα, τὰ ἔμβια ὄντα, ὡς «ὁργανισμούς»¹².

Ἐδῶ ἐντοπίζεται, γιὰ τὸν Heidegger, τὸ λάθος τῆς φιλοσοφίας τῶν νεωτέρων χρόνων. Ἐρμηνεύοντας μηχανιστικὰ τὴν τε-

10. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, Β' 192 b 20-23.

11. Vom Wesen..., σ. 254: «... so dass dieses (ἐνν. das Bewegte) an ihm selbst von ihm aus und auf es zu über seine Bewegtheit verfügt».

12. Ἐνθ' ἀν., σσ. 254-255.



χνική θεώρησαν πώς ό,τιδήποτε αυξάνεται είναι κάτι τὸ ὁποῖο ἀναπαράγεται. Αὐτὸ ἀκριβῶς δὲν ἔθεσε ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ὁποῖος εἶδε ὀρθὰ καὶ ἔτσι δὲν ἐρμήνευσε ἐσφαλμένα τὴν φύση, δηλαδή τὰ φύσει ὄντα, ὡς ἀναπαραγωγὴ (Selbsterstellung).

Πρέπει νὰ προσέξουμε τὴν διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἔκφραση «ἐν ἑαυτῷ» καὶ «καθ' αὐτόν», ὅπως τὴν φωτίζει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ παράδειγμα λ.χ. τοῦ ἱατροῦ καὶ τῆς υἱείας. Ὁ ἱατρὸς ἔχει μέσα του, ἐν ἑαυτῷ, τὴν ἀρχὴ τῆς υἱείας, δὲν τὴν ἔχει ὅμως καθ' αὐτόν, ἐπειδὴ δηλαδή εἶναι ἱατρός. Τὸ νὰ εἶσαι ἱατρὸς δὲν καθορίζει τὴν υἱεία· αὐτὴν τὴν καθορίζει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἱατρὸς εἶναι ἄνθρωπος. Ἐπειδὴ εἶναι ἄνθρωπος, γι' αὐτὸ ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ ἔχει μέσα του τὴν δυνατότητα υἱείας. Ἀντίθετα ὁ ἱατρὸς –καὶ ὅχι ὁποιοσδήποτε ἄνθρωπος– ἔχει μέσα του τὴν ἀρχὴ τῆς ἐπιστήμης του ἢ ὁποία εἶναι κάτι ποὺ ἀπέκτησε ἐκ τῶν ἔξω, εἶναι δηλαδή ἡ τέχνη του. Ἡ τέχνη ὅμως δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀντικαταστήσει τὴν φύση καὶ νὰ ἀναχθεῖ σὲ ἀρχὴ τῆς υἱείας. Αὐτὲς οἱ διευκρινίσεις καὶ τὰ παραδείγματα ἐπιτρέπουν στὸν Ἀριστοτέλη νὰ διατυπώσει λιτὰ πῶς ἐννοεῖ τὰ «φύσει ὄντα». Δὲν ἀρκεῖ νὰ λέμε ὅτι τὰ φύσει ὄντα ἔχουν μέσα τους τὴν ἀρχὴ τῆς κινητικότητας. Πρέπει ἀκόμη νὰ προστεθεῖ ὅτι τὴν ἔχουν μέσα τους στὸ μέτρο ποὺ τὸ καθένα εἶναι καθεαυτὸ καὶ ἐν ἑαυτῷ. Ἄρα τὰ φύσει ὄντα εἶναι ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα ἔχουν τὴν ἀρχὴ ἐν ἑαυτῷ καὶ καθ' αὐτό. Ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ «καθ' αὐτό» καὶ «μὴ κατὰ συμβεβηκός» ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία νὰ φανεῖ καθαρὰ ἡ διαφορὰ «φύσεως» καὶ «τέχνης»· γιὰ αὐτὴ θὰ φωτίσει τὸ νόημα τῆς προτάσεως ἢ ὁποία ἀκολουθεῖ: *ἡ φύσις εἶναι καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία* (192 b 33)· μὲ ἄλλα λόγια τὸ ὄν ποὺ εἶναι φύσει ὄν, εἶναι οὐσία¹³.

Εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι ὁ Heidegger διατηρεῖ τὴν ἐλληνικὴ λέξη *φύσις* στὸ κείμενό του ἀρνούμενος νὰ τὴν μεταφράσει ὡς *natura* γιὰ αὐτὴ ἡ μετάφραση ὁδηγεῖ σὲ παρερμηνεῖες. Δὲν ὑπάρχει, πιστεύει, καμία λέξη ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ ἐπιτρέπει νὰ σκεφθοῦμε τὴν φύση ὡς ἐκδίπλωση. Ὡς ἀναγνώστες, ἐμεῖς, παρακολουθοῦμε τὸν δρόμο ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ Heidegger στὴν προσπάθεια νὰ συλλάβει τὸ ἐλληνικὸ νόημα τῆς λέξης *φύσις*, λέξη τὴν ὁποία ἀφήνει ἀμετάφραστη. Ὁ ἴδιος ἐξηγεῖ καθαρὰ τοὺς λόγους οἱ ὁποῖοι τὸν κάνουν νὰ ἀρνεῖται τὴν μετάφραση. Ὁ κύριος λό-

13. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 259.

γος για τὸν ὁποῖο χρησιμοποιεῖται ἀμετάφραστη ἡ λέξη *φύσις* – ἢ ὁποῖα ἴσως καὶ νὰ μὴν εἶναι μεταφράσιμη – εἶναι ὅτι ὅλα ὅσα εἰπώθηκαν, γιὰ νὰ φωτίσουν τὴν οὐσία της, δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀρχὴ τοῦ δρόμου. Ὅταν θέτουμε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν φύση δὲν γνωρίζουμε ποῖα θὰ εἶναι καθ' ὁδὸν ἡ θεώρηση καὶ ἡ ἐρώτηση. Μὲ ἄλλα λόγια, δὲν γνωρίζουμε ποῦ θὰ ὁδηγήσει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν φύση, τὶ σκέψεις καὶ τὶ νέα ἐρωτήματα θὰ τεθοῦν στὸν δρόμο ὅπου ὁδεύουμε¹⁴.

Ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν λέξη «οὐσία» σὲ σχέση μὲ τὴν φύση καὶ τὰ φύσει ὄντα ὁ Heidegger, θέλοντας νὰ ἀποφύγει τὴν μετάφρασή της ὡς *substantia* καὶ ὡς *essentia*, εἰσάγει ἕναν νέο γερμανικὸ ὄρο, ποὺ ἡχεῖ, ὅπως ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ, παράξενα: τὸν ὄρο *Seiendheit*¹⁵, ὁ ὁποῖος θὰ μπορούσε ἐνδεχομένως νὰ ἀποδοθεῖ ὡς «ὄντικότητα». Φύση σημαίνει οὐσία δηλαδή ὄντικότητα· αὐτὸ δηλαδή τὸ ὁποῖο κάνει τὸ ὄν νὰ εἶναι ὄν, δηλαδή τὸ Εἶναι¹⁶. Αὐτὴ τὴν πρώτη σημασία συγκρατεῖ ὁ Heidegger καὶ συλλαμβάνει τὴν οὐσία ὡς θεμελιώδη φιλοσοφικὸ ὄρο. Ἡ λέξη «ὑποκείμενον» στὴν ἀριστοτελικὴ πρόταση: *ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις* εἶναι, παρατηρεῖ, μετοχὴ οὐδετέρου καὶ μὲ αὐτὴν δηλώνεται τὸ «ὑποκείμενον ὄν». Ἡ ἐλλειπτικὴ διατύπωση ἀπαντᾷ συχνὰ στὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα ἀλλὰ δὲν προσέχεται ἀρκετά. Οἱ μορφές τῆς μετοχῆς ποὺ εἶναι ἐξαιρετικὰ πλούσιες καὶ πολλὲς στὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα – τὴν κατ' ἐξοχὴν γλῶσσα τῆς φιλοσοφίας – δὲν εἶναι τυχαῖες· δὲν ἔχει ὅμως ἀκόμη ἀναγνωρισθεῖ ἡ σημασία τους, γράφει¹⁷. Ἡ λέξη «ὑποκείμενον» μπορεῖ ἔτσι νὰ σημαίνει «τοῦτο ἐδῶ τὸ ὄν», ἕνα προσδιορισμένο ὄν, αὐτὸ δηλαδή τὸ ὁποῖο «ἔχει Εἶναι» (*das was ist, was Sein hat*). Ἐάν, συνεπῶς δεχθοῦμε τὴν οὐσία ὡς ὑποκείμενο μὲ τὴν σημασία «τοῦ ὄντος τὸ ὁποῖο μένει ἐκεῖ», τότε ξαναβρίσκουμε τὴν σημασία τῶν ὄντων τὰ ὁποῖα ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει ὡς *συνεστῶτα*.

Ὅταν οἱ Ἕλληνες δίδουν στὴν οὐσία ἄλλοτε τὴν σημασία τῆς ὑποστάσεως (*substantia* - *In-sich-stehen*), καὶ ἄλλοτε τοῦ ὑπο-

14. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 259.

15. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 259: «... das von der φύσις her Seiende - hat das Sein von der Art der Seiendheit».

16. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 260.

17. *Ἐνθ' ἀν.*, σσ. 260-261.

κειμένου (subjectum), τότε οί δυο σημασίες μαζί παραπέμπουν στην παρουσία (Anwesenung). Έτσι ή αποφασιστική αριστοτελική πρόταση για την φύση λέγει ότι ή φύση είναι είδος και τρόπος τής παρουσίας. Μέσα από την παρατήρηση βλέπουμε τὰ ὄντα ὡς κινούμενα, ἄρα τὸ ὄν τὸ ὁποῖο προέρχεται ἀπὸ τὴν φύση εἶναι ὄν σὲ κινητικότητα (Bewegtheit) καὶ αὐτὴ εἶναι εἶδος καὶ τρόπος τοῦ «Εἶναι» (Art und Weise des Seins).

Μποροῦμε τώρα νὰ προσεγγίσουμε τὴν φύση. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν φύση τῶν φύσει ὄντων δὲν εἶναι ἐρώτημα γιὰ τὶς ὄντικες ιδιότητες ποὺ παρουσιάζονται στὸ ὄν, ἀλλὰ ἐρώτημα γιὰ τὸ «Εἶναι» αὐτοῦ τοῦ ὄντος. Καὶ μόνο ἂν ξεκινήσουμε ἀπὸ αὐτὸ τὸ ὄν, μόνο τότε μποροῦμε νὰ ἰδοῦμε τί ιδιότητες ἓνα τέτοιο ὄν μπορεῖ νὰ ἔχει. Ἐνα πρέπει νὰ παρατηρήσουμε: ή κίνηση δὲν εἶναι ιδιότητα ἀλλὰ ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ «Εἶναι» τῶν κινουμένων ὄντων. Καὶ αὐτὰ τὰ ὄντα, ὡς φύσει ὄντα, προσδίδουν στὴν φύση τὸ δικό της νόημα: ή φύση εἶναι οὐσία, εἶναι δηλαδή «τρόπος-εἶναι» ποὺ εἶναι ή παρουσία¹⁸. Ἡ φύση εἶναι παρουσία. Καὶ ή φύση ὑπάρχει. Εἶναι βέβαια γελοῖο, σημειώνει ὁ Ἀριστοτέλης, νὰ θέλουμε νὰ ἀποδείξουμε ὅτι ή φύση ὑπάρχει, ἀφοῦ ὑπάρχουν πολλὰ πράγματα, πολλὰ ὄντα τὰ ὁποῖα εἶναι φύσει. Τὸ νὰ ἐξηγεῖ κάποιος τὰ φανερά μὲ τὰ ἀφανῆ εἶναι δείγμα ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος δὲν μπορεῖ νὰ ξεχωρίσει αὐτὸ πού, ἀπὸ μόνο του εἶναι «γνώριμο» καὶ αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι. Βέβαια ἓνας ἐκ γενετῆς τυφλὸς λ.χ. θὰ μποροῦσε νὰ καταλήξει σὲ κάποια γνώση τῶν χρωμάτων καὶ νὰ ὁμιλήσει γιὰ τὰ χρώματα· δὲν βλέπει ὅμως ποτὲ τίποτε ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ χρώματα¹⁹.

Ἡ ικανότητα τοῦ «κρίνειν» ἔχει ιδιαίτερη βαρύτητα στὸ φῶς τῆς γενικῆς θέσης τοῦ Heidegger ὅτι ή ἀντιληπτικὴ λ.χ. πράξη τῆς θεάσεως προϋποθέτει ἤδη μία πράξη προθεάσεως. Ὁ δρόμος πρὸς τὴν θέαση περνᾷ ἀπὸ τὴν προθέαση. Ἡ θέση αὐτὴ ἀκολουθεῖ τὴν θεμελιώδη σύλληψη τοῦ Heidegger ὡς πρὸς τὴν ἐκκάλυψη καὶ τὴν συγκάλυψη τοῦ «Εἶναι» μέσα στὸ ὄν, καὶ γιὰ κάθε ὄν (das jeweilige Sein des Seienden). Τὴν διάκριση ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο δείχνεται, τὸ ὁποῖο φανερώνεται ἀπὸ πρὶν, καὶ αὐτὸ τὸ ὁποῖο δὲν δείχνεται μὲ τέτοιο τρόπο, δηλώνει ἀκριβῶς τὸ «κρί-

18. Ἐνθ' ἀν., σ. 261: «... die φύσις muss als οὐσία, als eine Art und Weise der Anwesenung begriffen werden».

19. Φυσ. Ἀκροάσεως, Β' 193 a 4-10.

νειν» (ἐλληνικὰ στὸ κείμενο), μὲ τὴν γνήσια ἐλληνικὴ σημασία. Μέσα ἀπὸ τὴν κριτικὴ αὐτὴ ἱκανότητα ὁ ἄνθρωπος «ἐξ-ἴσταται» ἀπὸ τὶς ἐνασχολήσεις οἱ ὁποῖες τὸν συγκρατοῦν στὰ δεσμὰ τῆς καθημερινότητας, καὶ βρίσκειται σὲ μία σχέση μὲ τὸ Εἶναι, ὡς *eksistent*· «ἐξ-ἴσταται», ἀντὶ νὰ ζεῖ ἀπλῶς. Καὶ ἡ ζωὴ, ἡ καθημερινή, ποὺ εἶναι καταφύγιο, εἶναι φυγὴ ἀπὸ τὸ Εἶναι. Ὅποιος δὲν κάνει τὴν διάκριση, εἶναι τυφλὸς ὅπως οἱ ἐκ γενετῆς τυφλοὶ στὸ παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ μοναδικὸς δρόμος τοῦ «ὄρᾶν» εἶναι κλειστὸς στοὺς τυφλοὺς. Ὁ Heidegger, θὰ πεῖ τὸν δικό του ἀποφασιστικὸ λόγο: ὅπως ὑπάρχουν οἱ τυφλοὶ οἱ ὁποῖοι δὲν βλέπουν τὰ χρώματα, ἔτσι ὑπάρχουν καὶ οἱ τυφλοὶ οἱ ὁποῖοι δὲν βλέπουν τὴν «φύσιν». Εἶναι οἱ «φύσις-Blinde». Καὶ ἐὰν θυμηθοῦμε ὅτι ἡ φύση προσδορίζεται ὡς τρόπος τῆς οὐσίας τότε οἱ τυφλοὶ στὴν φύση – αὐτοὶ οἱ ὁποῖοι δὲν «βλέπουν» τὴν φύση – εἶναι τυφλοὶ στὸ Εἶναι (*Seinsblinde*).

Ὁ Heidegger θὰ ὁμιλήσει γιὰ τυφλότητα στὸ Εἶναι (*Seinsblindheit*) καὶ θὰ ἐπιτρέψει στὸν ἑαυτό του νὰ μεμφθεῖ ὅλους αὐτοὺς τοὺς τυφλοὺς στὸ Εἶναι οἱ ὁποῖοι ἔχουν μεγάλη ἰσχὺ καὶ δύναμη, καί, ἐνῶ παραμένουν κρυμμένοι κατορθώνουν νὰ θεωροῦνται οἱ μόνοι οἱ ὁποῖοι βλέπουν ὀρθά. Ἀναγνωρίζει, βέβαια, τὴν δυσκολία· δὲν εἶναι πράγματι εὐκόλο νὰ διατηρηθεῖ στὴν πρωταρχικότητά της καὶ στὴν ἀλήθεια τῆς αὐτῆς ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ αὐτὸ τὸ ὁποῖο αὐτοαποκαλύπτεται ἀλλὰ ταυτόχρονα ἀποσύρεται, ξεφεύγοντας ἀπὸ κάθε ἀποδεικτικὴ διαδικασία. Καὶ εἶναι δύσκολο νὰ παραμείνουμε στὴν σχέση μὲ τὸ Εἶναι ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ εὐκόλη πρόσβαση στὸ ὄν κάνει ὥστε ἡ τελευταία, ὄχι μόνο νὰ ἀντικαθιστᾷ τὴν πρώτη ἀλλὰ ἡ πρώτη – ἡ σχέση πρὸς τὸ Εἶναι – νὰ ἀνάγεται στὴν σχέση πρὸς τὸ ὄν²⁰.

Ὁ Heidegger θὰ φωτίσει, στὴν συνέχεια, καὶ πάλι τὸ ἐλληνικὸ νόημα τῶν ἀριστοτελικῶν ἐννοιῶν τονίζοντας τὴν παρερμηνεία καὶ τὴν σημασιολογικὴ παραμόρφωση τὴν ὁποία αὐτὲς ὑφίστανται, ὅταν γίνεται συνεχῶς ἓνα λάθος, ὅταν δηλαδὴ διαβάζουμε τὸν Ἀριστοτέλη μέσα ἀπὸ τὸ πρῖσμα τῆς χριστιανικῆς διανοήσεως. Ὡς παράδειγμα τέτοιου λάθους ἀναφέρει τὴν ἀντίθεση ἡ ὁποία ἔχει ἐπικρατήσει νὰ γίνεται ἀποδεκτὴ, στὸ πλαίσιο τῆς χρι-

20. Vom Wesen..., σσ. 264-265.

στιανικῆς ἐρμηνείας, ἀνάμεσα στὸ «αἰώνιο» καὶ τὸ «χρονικό».

Ἀξίζει νὰ σταθοῦμε λίγο στὴν ἀνάλυση τοῦ Heidegger. Ἀφετηρία του βέβαια εἶναι ὁ ὀρισμὸς τὸν ὁποῖο ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης: ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ ἀρρυθμιστον καθ' ἑαυτό²¹. Ἡ φύσις εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὑπάρχει ὡς πρῶτο καὶ καθαυτό, τὸ ὁποῖο εἶναι ἀρρυθμιστο δηλαδὴ χωρὶς ρυθμό, χωρὶς πέρας, καὶ τὸ ὁποῖο ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ πάθη, τὶς ἔξεις, τὶς διαθέσεις, τὸν ρυθμό. Τὸ πρῶτον ἀρρυθμιστον εἶναι τὸ αἰώνιο ἐνῶ ὁ ρυθμὸς εἶναι τὸ χρονικό. Αὐτὴ ὅμως ἡ διάσταση δὲν ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐλληνικὴ σημασία τῶν λέξεων «αἰδίων» καὶ «γινόμενον ἀπειρότης». Τὸ «ἀεὶ» στὸ «αἰδίων» δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο δὲν παύει, δὲν σταματᾷ, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ κάθε φορὰ παραμένει στὸν οἰκεῖο τόπο. Στὴν λέξη «ἀεὶ» αὐτὸ ποὺ διακρίνεται εἶναι ἡ σημασία τοῦ «σταματῶ», «παραμένω στὸ παρόν». «Αἰδίων» εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἀπὸ μόνο του καὶ χωρὶς τίποτε νὰ προστίθεται ἀπὸ ἔξω, ἔρχεται στὴν παρουσία, σὲ ἓνα σταθερὸ δηλαδὴ παρόν. Δὲν δηλώνει συνεπῶς διάρκεια ἀλλὰ ἔλευση στὴν παρουσία. Ἔτσι νοημένη ἡ ἔννοια φωτίζει συγχρόνως καὶ τὸ γινόμενον ἀπείρως ὡς αὐτὸ τὸ ὁποῖο γίνεται παρόν, καὶ τὸ ὁποῖο χάνεται ἀμέσως χωρὶς ὄριο (Anwesen). Ὑπάρχει, συνεπῶς, ἡ ἔννοια τῆς παρουσίας τόσο στὸ «αἰώνιο» ὅσο καὶ στὸ «χρονικό», πράγμα ποὺ φέρνει κοντὰ καὶ ὄχι σὲ ἀντίθεση τὶς ἔννοιες.

Στὸ πλαίσιο τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας συλλαμβάνουμε τὸ «εἶναι» ὡς ἔλευση στὴν παρουσία, στὸ ἐκκαλυπτόμενο (Anwesen in das Unverborgene). Μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἀντιπαράθεση τῆς ἐκκαλύψεως καὶ τοῦ φαίνεσθαι κατανοεῖται ἡ ἐλληνικὴ ἐκδίπλωση τῆς οὐσίας. Καὶ μόνο ἡ κατανόηση τῆς οὐσίας ἐπιτρέπει τὴν κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς συλλήψεως τῆς φύσης. Αὐτὴ τὴν θέση ὑποστηρίζει ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος. Βέβαια, ὅταν ὁμιλεῖ γιὰ ἐκδίπλωση τῆς οὐσίας ἐννοεῖ τὴν ἐκδίπλωση τῆς κινήσεως ἢ ὁποῖα ἀνήκει στὴν φύση. Ὁ Heidegger ἐξηγεῖ ὡς ἑξῆς τὸ ὄντολογικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ προσδιορισθεῖ μὲ τρόπο οὐσιαστικὸ ἡ φύσις: ἐὰν ἡ φύσις εἶναι οὐσία δηλαδὴ «τρόπος τοῦ εἶναι», τότε ὁ ὀρθὸς οὐσιώδης προσδιορισμὸς τῆς φύσης ἐξαρτᾶται ἀπὸ μία διπλὴ προϋπόθεση: νὰ ἔχουμε ἰδεῖ τὸν πρωταρχικὸ τρό-

21. Φυσ. Ἀκροάσεως, Β' 193 a 10-12.

πο ἐκδιπλώσεως τῆς οὐσίας καὶ νὰ ἐρμηνεύσουμε, μὲ βάση αὐτὸν τὸν προσδιορισμὸ καὶ στὸ φῶς τοῦ Εἶναι, τὸ ὄν τὸ ὁποῖο προέρχεται ἀπὸ τὴν φύση. Ἡ οὐσία εἶναι ἡ σταθερὴ ἔλευση στὴν παρουσία. Ἄς θυμηθοῦμε ἐδῶ ὅτι οὔτε ὑπάρχει θεμελίωση τοῦ Εἶναι οὔτε ἡ ἀλήθεια τοῦ Εἶναι ἐρωτᾶται. Βέβαια ἡ οὐσία ἔχει συνδεθεῖ μὲ τὴν ἔννοια τῆς σταθερότητας, λησμονεῖται ὥστόσο, θὰ τονίσει ὁ Heidegger, ὅτι οὐσία εἶναι ἡ «ἐλευση στὴν παρουσία» καὶ θὰ διακρίνει ἀνάμεσα στὶς ἔννοιες *Anwesenheit* (ἡ παρουσία ἡ ὁποία εἶναι παροῦσα) καὶ *Anwesenung* (παρουσία ἡ ὁποία γίνεται παροῦσα, ἡ ὁποία «ἔρχεται» στὴν παρουσία)²².

Ἡ ἔννοια στὴν ὁποία θὰ σταθεῖ εἶναι τώρα ἐκείνη ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ τὸν πυρῆνα τῆς ἀριστοτελικῆς συλλήψεως, ἡ ἔννοια τῆς μορφῆς· γιατί ἡ φύση εἶναι κατὰ ἓναν τρόπο ὕλη ἀλλὰ καὶ κατὰ ἓναν ἄλλο τρόπο ἡ φύση εἶναι μορφή²³. Μορφή σημαίνει εἶδος δηλαδή τὴν ὄψη ἐνὸς πράγματος (*das Aussehen*), καὶ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα εἶναι μέσα ἀπὸ τὴν ὄψη του. Μορφή εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ, εἶναι αὐτὸ δηλαδή τὸ ὁποῖο προσδίδει στὸ ἰδεῖν τὸ ἴδωμα (*Sichtbares*). Αὐτὸ τὸ ἴδωμα προσφέρεται ὡς ἴδωμα στὸ μέτρο ποὺ ὀνομάζεται (τὸ κατὰ τὸν λόγον). Ὁ λόγος λέγει τί εἶναι τὸ ὄν τὸ ὁποῖο δίδει ἡ ὄψη. Ἔτσι, ἐρμηνεύοντας τὸν Ἀριστοτέλη, θὰ πεῖ ὅτι αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν φύση (*das φύσις-Mässige*) τὸ συναντοῦμε ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει μορφή. Κατὰ συνέπεια ἡ μορφή εἶναι ἡ οὐσία τῆς φύσης²⁴. Ἡ φύση ὥστόσο εἶναι περισσότερο-μᾶλλον-μορφή παρὰ ὕλη, ἀκριβῶς γιατί ἡ μορφή ἐνέχει τὸν χαρακτῆρα τῆς ἐντελέχειας («ἐν τέλει ἔχει», ἐλληνικὰ στὸ κείμενο), μιᾶς ἔννοιας μὲ τὴν ὁποία ἡ ἐλληνικὴ φιλοσοφία φθάνει στὴν τελείωσή της.

Ἡ ἐντελέχεια εἶναι ἡ θεμελιώδης ἔννοια τῆς μεταφυσικῆς· στὴν ἀλλαγή ὥστόσο ἡ ὁποία ἐπῆλθε στὴν σημασία της ὀφείλεται ἡ ἀπομάκρυνση τῆς μετέπειτα μεταφυσικῆς ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ σκέψη τῶν Ἑλλήνων²⁵. Ὁ Heidegger ἐπανέρχεται στὴν θέση του ὅτι ἡ ἐλληνικὴ σημασία τῆς μεταφυσικῆς παρερμηνεύθηκε στὴν δυ-

22. *Vom Wesen...*, σ. 272.

23. *Φυσ. Ἀκροάσεως*, Β' 193 a 28-31. Ἡ θέση τοῦ Ἀντιφῶντος ὡς πρὸς τὴν φύση ὡς ὕλη, ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ὁ σχολιασμὸς τοῦ Heidegger, θέμα τὸ ὁποῖο ἀπαιτεῖ ἰδιαίτερη μελέτη, δὲν ἐξετάζονται ἐδῶ.

24. *Vom Wesen...*, σ. 277.

25. *Ἐνθ' ἀν.*, σσ. 282-283.

τική φιλοσοφία. Δεν μπορούμε κἄν νὰ ὑποψιασθοῦμε τὴν ἐλληνική ἔννοια τοῦ «Εἶναι» (Seinsbegriff) καὶ γι' αὐτὸ δὲν μπορούμε νὰ συλλάβουμε τὴν οὐσία τῆς κινητικότητας. Ὅταν σκεπτόμαστε τὴν ἐλληνική ἐμπειρία τῆς κινητικότητας ξεχνοῦμε κάτι βασικό: ὅτι οἱ Ἕλληνες συλλαμβάνουν τὴν κινητικότητα ἐκκινῶντας ἀπὸ τὴν στάση. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ διακρίνουμε ἀνάμεσα στὴν κινητικότητα, δηλαδή τὴν οὐσία μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία προσδιορίζεται ἡ κίνηση καὶ τὴν στάση ἐφόσον ἡ κινητικότητα ἐνέχει στὴν οὐσία της (zu ihren Wesen) τὴν στάση. Τὴν πιὸ καθαρὴ ὥστόσο ἐκδίπλωση τῆς κινητικότητας πρέπει νὰ τὴν ἰδοῦμε ὄχι στὴν «στάση» ὡς ἀπουσία κινήσεως ἀλλὰ ἐκεῖ ὅπου ἡ κινητικότητα μένει σὲ ἀκίνησία (Stillhalten), ἀκίνησία ἡ ὁποία ὄχι μόνο δὲν ἀποκλείει ἀλλὰ καὶ περικλείει τὴν κινητικότητα. Ἡ κινητικότητα ἐνέχει τὴν κίνηση τοῦ κινουμένου καὶ τὴν ἐνέχει ὡς «τέλος» (ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, σημειώνει). Ἡ ἐντελέχεια βέβαια εἶναι μᾶλλον οὐσία, παρὰ δύναμις, γιατί ἡ πρώτη ἐπιτελεῖ πιὸ οὐσιαστικὰ τὴν ἔλευση στὴν παρουσία.

Τὸν προσδιορισμὸ τῆς οὐσίας τῆς φύσης τὸν δίδει ἡ κύρια πρόταση: ἡ φύση εἶναι εἶδος τῆς οὐσίας καὶ ἡ μορφή ἡ ὁποία εἶναι ἐντελέχεια δηλαδή «μᾶλλον» (mehr) οὐσία εἶναι μᾶλλον φύση. Ὁ Heidegger θὰ σχολιάσει τὸν τελευταῖο ὅρισμὸ τῆς φύσης τοῦ Ἀριστοτέλη²⁶ ἐρμηνεύοντας τὴν γένεση ὄχι ὡς Entstehung ὄχι δηλαδή μὲ τὴν συνήθη σημασία τῆς γενέσεως – κάτι γεννᾶται – ἀλλὰ καὶ πάλι μὲ τὴν σημασία τῆς ἐλεύσεως στὴν μορφή (Gestellung in das Aussehen)²⁷. Ἔχουμε δηλαδή τὴν ἔλευση σὲ κάτι τὸ ὁποῖο ἀπὸ μόνο του δίδεται μὲ μία ὄψη. Ἡ ἔκφραση φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν σημαίνει τρόπο ἐλεύσεως στὴν παρουσία²⁸.

Ἄς συνοψίσουμε. Στὶς γενικές της γραμμὲς ἡ ἐρμηνεία τοῦ Heidegger τίθεται, κατὰ βάθος, κάτω ἀπὸ τὸ πρῖσμα τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς ἀπὸ τὴν στιγμή πού ἡ φύση στὸν Ἀριστοτέλη ἐρμηνεύεται στὸ φῶς τοῦ Εἶναι. Βέβαια, ἡ ἔκφραση «ὄντολογικὴ διαφορά» δὲν ἀπαντᾷ στὸ κείμενο. Παραμένει ὥστόσο ἡ θεμε-

26. Φυσ. Ἀκροάσεως, Β' 193 b 13-14.

27. Vom Wesen..., σ. 287.

28. Ἐνθ' ἄν., σ. 293. Καὶ τὴν στέρησιν ὁ Heidegger θὰ τὴν ἐρμηνεύσει ἐδῶ «ἐλληνικά» δὲν σημαίνει ἀπλὰ ἔλλειψη, ἀπουσία (Abwesenheit) ἀλλὰ ἀπουσία ἀπὸ τὴν ἔλευση στὴν παρουσία: «... als Abwesenheit ist die στέρησις zur Anwesenheit», Ἰδιο ἔργο, σ. 296.

λιώδης προϋπόθεση για την κατανόηση της χαϊντεγκεριανής έρμηνείας. Ἡ ἐκκάλυψη καὶ συγκάλυψη τοῦ Εἶναι στὸ ὄν ἐπιτρέπει τὴν κατανόηση τῆς οὐσίας ὡς φύσης. Γιατί, ἐκδίπλωση τῆς οὐσίας σημαίνει ἐκδίπλωση τῆς κινήσεως ἢ ὁποία ἀνήκει στὴν φύση.

Ὁ Heidegger συλλαμβάνει ἔτσι μέσα ἀπὸ τὸ δικό του βλέμμα, τὸ ὁποῖο στρέφεται πάντα στὴν οὐσία, τὴν ἐνιαία οὐσία τῆς φύσης μέσα ἀπὸ τοὺς δύο προσδιορισμούς: ὡς ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτὸ καὶ ὡς μορφὴ. Αὐτοὶ οἱ δύο προσδιορισμοὶ οἱ ὁποῖοι συμπλέκονται δίδουν καὶ τὴν ἐνιαία διάσταση τῆς φύσης: ἡ μορφὴ εἶναι ἡ οὐσία τῆς φύσης ὡς ἀρχῆς καὶ ἡ ἀρχὴ ἡ οὐσία τῆς φύσης ὡς μορφῆς.

Ἡ ἐλληνικὴ σκέψη, διδάσκει ὁ Heidegger, συνέλαβε τὸ Εἶναι τοῦ ὄντος ὡς φύση καὶ ἡ ἡχὼ τῆς φύσης ὡς τὸ Εἶναι τοῦ ὄντος ἀντηχεῖ ἀκόμη σὲ ἐκφράσεις ὅπως «ἡ φύση, δηλαδὴ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου». Ἔτσι ἡ γνωστὴ πρόταση τοῦ Ἡρακλείτου – *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* – δὲν λέγει πὼς εἶναι δύσκολο νὰ προσεγγίσουμε τὴν φύση, τὸ Εἶναι. Ἀντίθετα, μᾶς λέγει ὅτι ἀνήκει στὴν οὐσία τοῦ Εἶναι νὰ συγκαλύπτεται, νὰ ἀποσύρεται καὶ ταυτόχρονα νὰ ἐκδιπλώνεται στὸ ξέφωτο· νὰ εἶναι φύση.



Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΥ*

Στὰ χρόνια τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου ἓνας Πελοποννήσιος, ὁ Πύρρων, ἀκολούθησε τὸν Μακεδόνα βασιλιὰ στὴν μακρινὴ ἐκστρατεία καὶ ἔφθασε ἕως τὸν Ἰνδὸ ποταμό. Ἐκεῖ γνώρισε τοὺς Ἰνδοὺς σοφοὺς, τοὺς γυμνοσοφιστές, τοὺς διάφορους λαοὺς μὲ τοὺς νόμους, τὰ ἥθη καὶ τὰ ἔθιμά τους. Εἶδε πόσο σχετικὰ εἶναι ὅλα. Καὶ σὰν γύριε στὴν πατρίδα του τὴν μικρὴ, ἡσυχὴ καὶ πάντα εἰρηνικὴ Ἑλιδά, κοντὰ στὴν Ὀλυμπία, ἄρχισε νὰ διδάσκει τὴν ἀκαταληψία, ὅτι εἶναι δηλαδὴ ἀδύνατο γιὰ τὸν ἄνθρωπο νὰ φθάσει στὴν ἀπόλυτὴ γνώση. Ἡ μόνη στάση εἶναι τὸ ἐπέχειν, ἢ ἐποχή. Ὅποιος ἐπέχει, ὅποιος δὲν ἀποφαίνεται μὲ βεβαιότητα γιὰ τίποτε, ὁδηγεῖται στὴν γαλήνῃ τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀταραξία τοῦ νοῦ. Ἔτσι γεννήθηκε ὁ πυρρωνισμός, ἡ ἀρχαία Σκέψις, ἔτσι ὅμως γεννήθηκε καὶ ὁ πιὸ μακρὺς διάλογος στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ὁ διάλογος τῶν σκεπτικῶν μὲ τοὺς δογματικούς, ποὺ φθάνει ἕως τὴν ἐποχὴ μας.

Στὰ χρόνια μας ὁ σκεπτικισμὸς ἦρθε στὸ προσκήνιο μὲ τὴν μορφὴ τοῦ γνωσιολογικοῦ σκεπτικισμοῦ. Τὸ ἐρώτημα δὲν εἶναι πιά, τὸ ἀπλὸ ἀρχικὸ ἐρώτημα «πῶς γνωρίζουμε τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο», δὲν εἶναι δηλαδὴ ἐὰν οἱ προτάσεις ποὺ ἀφοροῦν τὴν γνώση εἶναι ψευδεῖς ἢ ἀληθεῖς, ἀλλὰ ἐὰν αὐτὲς οἱ προτάσεις εἶναι ἢ ὄχι ἐπαρκῶς θεμελιωμένες. Τὸ ἐρώτημα, ὅπως διατυπώνεται, δὲν εἶναι «τί γνωρίζω» ἀλλὰ «τί μὲ κάνει νὰ λέγω ὅτι γνωρίζω».

Ὁ σύγχρονος γνωσιολογικὸς σκεπτικισμὸς¹, ἐκφράζεται μὲ

* Ἀνακοίνωση στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν σὲ Δημόσια Συνεδρία τῆς 2ας Δεκεμβρίου 2008. Δημοσιεύθηκε στὰ *Πρακτικὰ* τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τ. 83, Γ' (2008), σσ. 107-128.

1. Μνημονεύω ἐδῶ ἀπλῶς τὴν ἐξειδικευμένη καὶ σχολιασμένη βιβλιογραφία τοῦ Walter Gregory πάνω στὴν σύγχρονη γνωσιολογία καὶ τὸν σκεπτικισμὸ στίς σελίδες 315-328 τοῦ βιβλίου τοῦ James W. CORNMANN, *Skepticism, Justification and Explanation*, Dordrecht - Boston - London 1980. Πβ. καὶ G. S. PAPPAS, *Some Forms of Epistemological Scepticism, Essays on Knowledge and Justification*, Ithaca, NY 1978, σσ. 309-316.



τρεις προτάσεις: κανείς δεν γνωρίζει ότι μία πρόταση είναι αληθής. Καμία πρόταση δεν είναι για κανέναν επιστημονικά θεμελιώδης. Η θεωρία της γνώσης είναι αδύνατη.

Δεν θα επιμείνω στις όψεις του συγχρόνου σκεπτικισμού. Αποτέλεσμα όμως της όλης έρευνας στην εποχή μας είναι να στραφούν μελετητές και έρευνητές πίσω στις πηγές της αρχαίας σκέψης. Έτσι ήρθε στο προσκήνιο ο Σέξτος ο Εμπειρικός, με τα δύο μεγάλα έργα του *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις* και *Πρός Μαθηματικούς*, ή πολύτιμη πηγή μας για τους αρχαίους σκεπτικούς, τον Πύρωνα, τον Αϊνησίδημο, τον Καρνεάδη, τον Αρκεσίλαο, τους νεοακαδημεικούς, για τους εμπειρικούς ιατρούς.

Ξανάπιασαν τα κείμενα του Σέξτου, τις δοξογραφικές μαρτυρίες και έθεσαν και πάλι το ερώτημα εάν είναι δυνατή μία ζωή όπως αυτή που διδάσκουν οι σκεπτικοί φιλόσοφοι. Μεγάλες συζητήσεις έγιναν από τις σελίδες φιλοσοφικών περιοδικών εάν ο σκεπτικός έχει πίστεις ή όχι². Σε όλες όμως τις έρευνες ήταν φανερό ότι η προσέγγιση στον αρχαίο σκεπτικισμό ήταν καθαρά γνωσιολογική – αφορούσε κατά κύριο λόγο την δυνατότητα της γνώσης και το πρόβλημα της αλήθειας –. Είναι η προσέγγιση των αγγλοσαξόνων κυρίως ερευνητών οι οποίοι παραμένουν ως επί το πλείστον προσκολλημένοι στον προσφιλή τους εμπειρισμό.

Έτσι φάνηκε από την αρχή μία τάση που συχνά περνά απαρατήρητη: η τάση να προσεγγίζουν τον αρχαίο σκεπτικισμό στο πλαίσιο ενός αγγλοσαξωνικού εμπειρισμού· να διαβάζουν τον Σέξτο μέσα από τον Hume. Για μία άλλη διάσταση δεν γίνεται λόγος. Αυτό όμως είναι εκείνο που με όδηγησε να αναρωτηθώ κατά πόσον η γνωσιολογική διάσταση, ή θέση δηλαδή των σκεπτικών απέναντι στο πρόβλημα της γνώσης, δεν είναι το πρώτο αλλά το δεύτερο ερώτημα, στην διερεύνηση της φιλοσοφικής σημασίας των αρχαίων σκεπτικών· ή, για να το διατυπώσω ορθότερα ανα-

Κλασσικά κείμενα συγχρόνου σκεπτικισμού είναι, μεταξύ άλλων, τα έργα των A. NAESS, *Scepticism*, London - New York 1978, P. UNGER, *Ignorance. A case of Scepticism*, Oxford 1975, K. LEHRER, *Why not Scepticism?*, *Philosophical Forum*, II, 1971, σσ. 283-298. Αργότερα όμως στο βιβλίο του *Knowledge*, Oxford 1974, ο τελευταίος αναθεώρησε την πρώτη του θέση.

2. Πρόκειται για τις συζητήσεις ανάμεσα στους J. Barnes, M. Frede, M. Burnyeat οι οποίες δημοσιεύθηκαν στο συλλογικό έργο M. BURNYEAT και M. FREDE (έπιμ.), *The Original Sceptics. A Controversy*, Indianapolis - Cambridge 1997.

ρωτήθηκα επάνω σε τί θεμελιώνεται τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν γνώση καὶ πὶδ συγκεκριμένα επάνω σε τί θεμελιώνεται ἡ ἀναζήτηση τοῦ κριτηρίου τῆς ἀλήθειας.

Τὸ ζητούμενο θεμέλιο θὰ λειτουργοῦσε ὡς παραδοχὴ ἡ ὁποία στηρίζει ὁλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα τῶν σκεπτικῶν, θὰ ἦταν δηλαδή ἡ σιωπηλὴ προϋπόθεση ποὺ δὲν ἐκφράζεται ρητὰ ἀλλὰ ποὺ ἐπιτρέπει στοὺς σκεπτικοὺς νὰ ἀναπτύξουν τὰ δικά τους ἐπιχειρήματα. Αὐτὴ ἡ παραδοχὴ θὰ ἐπέτρεπε ὄχι μόνο νὰ προχωρήσουμε βαθύτερα, ἀλλὰ καὶ νὰ ἰδοῦμε ἀπὸ νέα ὀπτικὴ γωνία τὴν θέσιν τῆς ἀρχαίας σκέψεως. Μετὰ ἀπὸ ἀρκετὰ χρόνια καὶ ἀφοῦ καθ' ὁδὸν ἀναθεωροῦσα τὶς πρῶτες μου ἐρμηνεῖες³, πιστεύω νὰ ἔχω ὀδηγηθεῖ σὲ μία εἰκόνα τῶν ἀρχαίων σκεπτικῶν ποὺ προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὴν παραδεδομένη. Πιστεύω δηλαδή ὅτι ἡ ἀρχαία σκέψις δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς σημεῖο ρήξεως ἢ τομῆς μὲ τὶς δογματικὲς φιλοσοφίες. Οἱ σκεπτικοὶ δὲν σπάζουν τὰ δεσμὰ μὲ τὴν παράδοση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς παραδόσεως τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ὄν εἶναι τὸ πρῶτο ἐρώτημα. Εἶναι τὸ ἐρώτημα τὸ ὁποῖο ἐπιτρέπει νὰ περάσουμε στὸ δεύτερο, στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν γνώση. Αὐτὴ εἶναι ἡ θέσιν μας.

Ἐλπίζω ἔτσι νὰ μπορέσω νὰ ἀφήσω νὰ φανεῖ ὅτι οἱ σκεπτικοί, οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, κατευθύνουν τὰ ἐπιχειρήματά τους μὲ τὴν παραδοχὴ τοῦ ὄντος, μὲ ὄπλο τὸν λόγο καὶ μὲ στόχο, ὡς τέλος τοῦ βίου, τὸν εὐδαίμονα βίο. Ὅν, λόγος, εὐδαίμων βίος, εἶναι θεμελιώδη γνωρίσματα τοῦ ἐλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος. Πράγματι. Ἀναζήτησαν τὸ ὄν καὶ ἔθεσαν τὰ ὅριά του, σεβάσθηκαν τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς ταυτότητος καὶ τῆς μὴ ἀντιφάσεως, τὶς ἀρχὲς τῆς Λογικῆς στὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐπιχειρημάτων τους, καὶ βοήθησαν τὸν ἄνθρωπο, μὲ τὴν διδασκαλία τοῦ ἀδοξάστως βιοῦμεν, νὰ ἔχει γαλήνη καὶ ἀταραξία, νὰ φθάσει δηλαδή στὴν εὐδαιμονία.

Τὸ κλειδὶ γιὰ τὴν θεμελίωση τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ ἀποτελεῖ ἡ ἔννοια τοῦ φαινομένου.

3. Πβ. Τ. ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ, *Ἡ ἔννοια τῆς ἐνάργειας στοὺς ἀρχαίους σκεπτικούς*, Θεσσαλονίκη, 1975 καὶ ΤΗΣ ΑΥΤΗΣ, *Ἡ πρόκληση τῶν σκεπτικῶν*, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν - Κέντρον Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 2002, ὅπου συμπεριλαμβάνονται οἱ μέσα στὸν χρόνο δημοσιεύσεις μου γιὰ τοὺς σκεπτικούς.

Χρόνια μᾶς δίδαξαν καὶ διδάξαμε μὲ τὴν σειρὰ μας τὴν ἀντίθεση εἶναι - φαίνεσθαι. Ἐξηγούσαμε πὼς αὐτὸ ποὺ φαίνεται, τὸ φαινόμενο, δηλώνει κάτι ποὺ δὲν εἶναι ὅπως φαίνεται. Τὸ φαίνεσθαι ὡς ἀντίθετο τοῦ ἔστιν εἶναι σταθερὸ μοτίβο στὰ φιλοσοφικὰ κείμενα. Οἱ σοφιστές, θὰ γράψει ὁ Πλάτων, φαίνονται σοφοὶ στὰ μάτια τῶν μαθητῶν τους, καὶ ὁ Ἀριστοτέλης θὰ μιλήσει γιὰ φαινομένη σοφία. Ἄς σταθοῦμε ὅμως στὴν σημασία τῆς λέξης φαινόμενο. Ὡς ἐλληνικὴ λέξη ἔχει καὶ μία ἀρχικὴ σημασία: σημαίνει αὐτὸ ποὺ φανερώνεται⁴, αὐτὸ ποὺ εἶναι φανερό. Ἡ παραδεδομένη, δεύτερη σημασία εἶναι ἐκείνη ποὺ παραπέμπει στὴν ἀντίθεση εἶναι - φαίνεσθαι. Τὸ φαινόμενο ὅμως στὴν ἀρχικὴ σημασία του φωτίζεται διαφορετικὰ ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ κάτι φανερώνεται· ἐκκαλύπτει δηλαδή αὐτὸ ποὺ εἶναι στὸ φανέρωμά του.

Ἄς ξεκινήσουμε μὲ τὴν δεύτερη σημασία, ἐκείνη τῆς γνωστῆς ἀντιθέσεως ὄν-φαινόμενο. Τὸ φαινόμενο ὡς κριτήριό τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς εἶναι ἀζήτητον.

περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι, οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητεῖ, ... περὶ δὲ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὅποιον φαίνεται ζητεῖται⁵.

4. Ἄς ξαναθυμηθοῦμε τὴν ἀρχικὴ σημασία μέσα ἀπὸ μερικὰ παραδείγματα ἀπὸ τὸν Ὅμηρο, τὸν Ἡσίοδο, τὸν Ἡρόδοτο, τὸν Σοφοκλῆ.

Ὅμηρου, Ἰλιάς Α 477: ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως, [Ἡ ῥοδοδάκτυλη Αὐγὴ ἡ πρωϊνὴ σὰν βγῆκε], Η 555-557: ... ἄστρο φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην / φαίνειτ' ἀριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ / ἔκ τ' ἔφανεν πᾶσαι σκοπιαὶ καὶ πρόνες ἄκροι [... ὅπως τ' ἄστρο γύρω ἀπὸ τὸ φεγγάρι τὸ φωτεινὸ ὁλόφωτα ἀστράφτουν καὶ εἶναι ἀπανεμιὰ καὶ φαίνονται ἀκρόκορφα, λαγκάδια, λόφοι], 561: ... πυρὰ φαίνειτι Ἰλιόθι πρό, Ι 618: ... ἅμα δ' ἠοὶ φαινομένηφι [... καὶ ἡ αὐγὴ σὰν φέξει]. Ἡ μετάφραση εἶναι τοῦ φιλολόγου Θ. Μαυρόπουλου (ΟΜΗΡΟΥ, Ἰλιάδα, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2007).

ΗΣΙΟΔΟΥ, Ἔργα καὶ Ἡμέραι 598: εὖτ' ἂν πρῶτα φανῇ σθενὸς Ὠρίωνος.

ΗΡΟΔΟΤΟΥ, Ἱστορίαι Ζ' (Πολύμνια) 137: τοῦτό μοι ἐν τοῖσι θεϊότατον φαίνεσθαι γενέσθαι.

ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ, Οἰδίπους Τύραννος, στ. 229: Ἐς τὸ φῶς φανεῖ κακά, 853: τὸν Λαῖου φόνον φανεῖ δικαίως ὀρθόν. Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῷ 974: φανεῖς δύστηνος (... ποὺ γεννήθηκα, ἦρθα στὸ φῶς, δυστυχῆς).

5. ΣΕΞΤΟΥ, Πυρρώνειες Ὑποτυπώσεις (= ΠΥ) Ι 22. Σὲ πολλὰ χωρία τοῦ Σέξτου ἡ ἀντίθεση εἶναι - φαίνεσθαι εἶναι διακριτὴ. Στὴν συζήτηση π.χ. γιὰ τὴν ἀπόδειξη ἀναφέρεται στὴν σχέση «εἶναι - φαίνεσθαι» ἡ ὁποία ἐδῶ ἀπαντᾷ ὡς διαφορὰ «φαίνεται - ὑπόκειται». Σ' αὐτὴν στηρίζεται γιὰ νὰ ἐπιχειρηματολογήσει ὅτι ἡ ἀπόδειξη, σύμφωνα μὲ τοὺς σκεπτικούς, δὲν εἶναι πιστὴ, ἀφοῦ καὶ οἱ προκείμενες προτάσεις (τὰ λήμματα) εἶναι ἀντικείμενα διαμάχης μεταξὺ ἐπικουρείων καὶ στωϊκῶν. Διαβάζουμε: τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ ἢ ὑπόκειται τοιαῦτα ὅποια

Στὴν ἀναζήτηση ὥστόσο ἐὰν κάτι εἶναι πράγματι ὅπως φαίνεται, οἱ σκεπτικοὶ συναντοῦν στὸν δρόμο τοὺς δογματικούς. Καὶ ἐδῶ τὰ πράγματα γίνονται πολὺ ἐνδιαφέροντα, γιατί οἱ ἴδιοι οἱ σκεπτικοὶ δηλώνουν μὲ τρόπο καθαρὸ καὶ εὐθὺ τί κάνουν:

ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτον ἔστι τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου⁶.

Μὲ ἄλλα λόγια: δὲν ἀμφισβητοῦμε τὰ φαινόμενα. Ἀποροῦμε ὅμως γιὰ τὶς ἐξηγήσεις τῶν φαινομένων τὶς ὁποῖες προσφέρουν οἱ δογματικοί⁷.

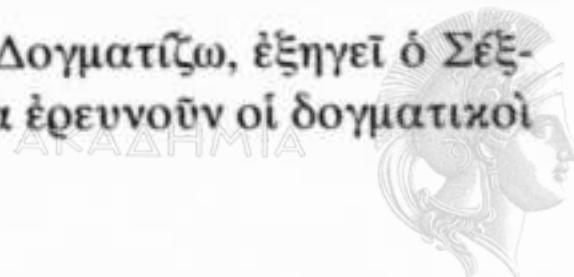
φαίνεται, ἢ κενοπαθήματά ἐστι καὶ ἀναπλάσματα τῆς διανοίας, ἢ τινὰ μὲν αὐτῶν σὺν τῷ φαίνεσθαι καὶ ἔστι, τινὰ δὲ φαίνεται μόνον, οὐκέτι δέ γε καὶ ὑπόκειται, Πρὸς Λογικούς, II 354 (= M VIII 354). Θὰ θέσει ἔτσι τὸ καίριο ἐρώτημα: πῶς, μὲ τί πρᾶγμα μποροῦμε νὰ δείξουμε ὅτι ἓνα πρᾶγμα φαίνεται ἔτσι ὅπως φαίνεται; Μὲ κάτι ἄδηλο; Μὲ ἓνα φαινόμενο; Μὲ ἓνα ἄδηλο βέβαια εἶναι ἄτοπο. Ἀφοῦ τὸ ἄδηλο δὲν ἐκκαλύπτει τὸ φαινόμενο. Μὲ κάτι ποὺ φαίνεται; Μά, αὐτὸ εἶναι ἀκόμη πιὸ ἄτοπο, ἀφοῦ ἀκριβῶς αὐτὸ εἶναι τὸ ζητούμενο, – γι' αὐτὸ ἀποροῦμε – καὶ τίποτε ποὺ ζητεῖται δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι βεβαιωτικὸ τοῦ ἑαυτοῦ του: τὸ οὖν φαινόμενο ὅτι ὁποῖον φαίνεται καὶ ὑπόκειται διὰ τίνος ἔχομεν παραστήσαι; ἢ γὰρ δι' ἀδήλου πράγματος πάντως ἢ διὰ φαινομένου. ἀλλὰ τὸ μὲν δι' ἀδήλου ἄτοπον· τοσοῦτον γὰρ ἀπέχει τὸ ἄδηλον τοῦ δύνασθαι τι ἐκκαλύπτειν ... διὰ φαινομένου δὲ πολλῷ ἀτοπώτερον· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον, καὶ οὐδὲν τῶν ζητουμένων ἑαυτοῦ βεβαιωτικόν. Πρὸς Λογικούς, II 357-359 (= M VIII 357-359).

Ἡ διάκριση «φαίνεται - ἔστι» εἶναι ἐμφανής. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον εἶναι ἐδῶ ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ φαινομένου. Πῶς μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε τὸ φαινόμενο, ὡς φαινόμενο, ἐρωτᾷ. Δὲν εἶναι δηλαδὴ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ φαινομένου ποὺ ἐρωτᾶται – αὐτὴ τὴν δέχεται ὁ σκεπτικός – ἀλλὰ ἡ γνώση τοῦ πράγματος ποὺ φαίνεται. Τὴν ἀπάντηση φαίνεται νὰ τὴν δίδει ἡ ἐνάργεια τοῦ φαινομένου· μὲ ἄλλα λόγια τὸ φαινόμενο ὡς κάτι ἐναργὲς παραμένει πάντα ἀζήτητον. Καὶ εἶναι ἀζήτητον γιατί δὲν ὑπάρχει τίποτε πιὸ ἀξιόπιστο ἀπὸ τὸ φαινόμενο: *μηδὲν ἔχει τοῦ φαίνεσθαι πιστότερον, Πρὸς Λογικούς, II, 364 (= M VIII 364).* Γιὰ ποιὸν λόγο ὅμως; Μὰ γιατί ἡ ἀξιοπιστία τοῦ φαινομένου εἶναι αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ φαίνεσθαι· ... *τῶν γὰρ φαινομένων αὐτὸ μόνον παριστάντων ὅτι φαίνεται, ... τὸ δ' ὅτι καὶ ὑπόκειται μηκέτι προσισχυόντων διδάσκειν, ... Πρὸς Λογικούς, II, 368 (= M VIII 368).* Ἡ διαφορὰ εἶναι ἐμφανής. Ἄλλο νὰ συλλαμβάνω κάτι μὲ τὸν νοῦ καὶ ἄλλο κάτι νὰ φαίνεται.

Ἡ ὑπόληψις καὶ ἐπίνοια τοῦ πράγματος δὲν σημαίνει ὑπαρξή. *Πρὸς Λογικούς II 334 (= Πρὸς Μαθηματικούς [M]. M VIII 334).*

6. ΠΥ I 19.

7. *Τὸ μὴ δογματίζειν εἶναι ἀρχὴ τῶν σκεπτικῶν. Δογματίζω, ἐξηγεῖ ὁ Σέξτος, σημαίνει ἐδῶ συγκατατίθεμαι στὰ ἄδηλα τὰ ὁποῖα ἐρευνοῦν οἱ δογματικοί*



Πρέπει νὰ προσεχθεῖ αὐτὸ τὸ σημεῖο. Εἶναι θεμελιῶδες. Παρατηροῦμε πράγματι τὸ φαινόμενο νὰ εἶναι κάτι ἀντίθετο. Δὲν εἶναι ὅμως ἀντίθετο στὸ ὄν -σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι- ἀλλὰ σὲ κάτι ἄλλο, σὲ ὅ,τι λέγεται γιὰ τὸ ὄν. Ἡ ἀντίθεση φαινόμενον - ὄν προβάλλει τώρα στὸ πλαίσιο τῆς ἀρχαίας σκέψεως στὴν πραγματική της διάσταση: Εἶναι ἀντίθεση φαινομένων-λεγομένων. Τὸ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον εἶναι ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ὁδηγεῖ στὴν ἐφεκτική στάση. Τὸ λεγόμενον παραπέμπει στὸν λόγο. Στὸ ἐπίπεδο τοῦ λόγου συνεπῶς γίνεται ἡ συνάντηση σκεπτικῶν καὶ δογματικῶν. Δὲν ἀναιροῦν τὰ φαινόμενα. Ἡ ἀπορία, ἡ ζήτησις ἀφοροῦν τὰ λεγόμενα. Ἡ ἔκφραση ποὺ ἀπαντᾷ τὶς περισσότερες φορὲς εἶναι: ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις⁸, ... ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν⁹, ὅσον ἐπὶ τῇ ἀντιθέσει τῶν τε φαινομένων καὶ τῶν λόγων, ἐπέχομεν¹⁰, ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ¹¹. Καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ ὡς πρὸς τὰ λεγόμενα ὑπάρχει διαφωνία τῶν δογματικῶν οἱ ὁποῖοι ἀναπτύσσουν ἰσοδύναμους ἀντιλογικοὺς λόγους, ὁ σκεπτικὸς ἐπέχει διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν λόγων¹². Ἡ εἰκόνα δίδεται ἀνάγλυφα στὴν ἀνάλυση τῆς σκεπτικῆς φωνῆς: πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα¹³. Τὸ «πάντα» ἐδῶ σημαίνει ὅλα αὐτὰ ποὺ λέγουν οἱ δογματικοί, μᾶς φαίνονται ἀκατάληπτα. Ὁ σκεπτικὸς ἀπαγγέλλει τὸ «ἐαυτοῦ πάθος». Τὸ τί εἶναι ἀκατάληπτον τὸ ὁρίζει ὁ Σέξτος: τό τε ἀνεπικρίτως διαφωνούμενον ἀκατάληπτον ἔστιν¹⁴ ἀκατάληπτο εἶναι αὐτὸ γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὑπάρχει διαφωνία, διαφωνία ἢ ὁποία παραμένει ἀνεπικρίτος.

Οὐχὶ δέ γε τὰ μαχόμενα δύνανται εἶναι ἀληθῆ¹⁵.

Τὸ σχῆμα συνεπῶς ποὺ ρίχνει φῶς στὴν σκεπτικὴ ἀγωγὴ εἶναι

(στὴν ἀρχαία σημασία). Αὐτὸς ὁ ὁποῖος δογματίζει δέχεται ὅτι ὑπάρχει τὸ πρᾶγμα γιὰ τὸ ὁποῖο, ὡς ἄδηλο, ἐρευνᾷ. Ὁ Πυρρώνειος ὅμως δὲν συγκατατίθεται στὰ ἄδηλα, στὰ μὴ φανερά: οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος, ΠΥ Ι 13-14.

8. ΠΥ ΙΙΙ 65-66.

9. ΠΥ ΙΙΙ 135.

10. ΠΥ ΙΙΙ 81. Πβ. καὶ 241: ὅσον ἐφ' οἷς λέγουσιν.

11. ΠΥ Ι 20. Πβ. καὶ Πρὸς Φυσικούς, ΙΙ, 49 (= Πρὸς Μαθηματικούς [Μ] Χ 49).

12. Πρὸς Λογικούς, ΙΙ, 159 (= Μ VIII 159).

13. ΠΥ Ι 200.

14. Πρὸς Γραμματικούς, Ι, 320-321 (= Μ Ι 320-321).

15. Πρὸς Λογικούς, ΙΙ, 25 (= Μ VIII 25).



ή σχέση «φαινομένου-λεγομένου». Στόχος της κριτικής δὲν εἶναι τὰ ἄδηλα αὐτὰ καθαυτά. Δέχονται ὅτι ὑπάρχουν ἄδηλα πράγματα. Ὅταν ἔρθουν ὥστόσο οἱ δογματικοὶ νὰ τὰ ἐξηγήσουν (ὅσον ἐπὶ τῷ φιλοσόφῳ λόγῳ), τότε ἐπέχουν καὶ δὲν ἀποφαίνονται¹⁶.

Στόχος συνεπῶς δὲν εἶναι τὰ πράγματα, ἀλλὰ οἱ ἐξηγήσεις τῶν πραγμάτων, οἱ αἰτιολογίες τῶν δογματικῶν. Γιατὶ ὅμως δὲν δέχονται τὶς αἰτιολογίες; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Αἰνησιδήμου εἶναι ἀπὸ τὰ ὑψηλότερα σημεῖα τῆς κριτικῆς ἱκανότητος τοῦ θεωρητικοῦ τῆς ἀρχαίας σκέψεως. Ἀναφέρομαι στοὺς περίφημους ὀκτὼ αἰτιολογικοὺς τρόπους¹⁷. Πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ποτὲ πρὶν δὲν εἶχαν διατυπωθεῖ σὲ κωδικοποιημένη μορφή, οἱ ἀδυναμίες τῆς δογματικῆς αἰτιολογίας. Νὰ τι κάνουν, μᾶς λέγει ὁ Αἰνησίδημος: Ἡ ἐξήγηση γιὰ τὰ ἄδηλα τὴν ὁποία δίδουν, δὲν ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ αὐτὸ ποὺ φαίνεται. Συχνά, ἐνῶ ὑπάρχουν πολλὲς αἰτίες ποὺ ἐξηγοῦν τὰ φαινόμενα, ἐκεῖνοι ἐπιλέγουν μόνο μία ὡς ἐξήγηση. Πράγματα ποὺ παρουσιάζουν τάξη ἐξηγοῦνται μὲ αἰτίες ποὺ δὲν ἔχουν καμία τάξη. Ἐξηγοῦν καὶ τὰ ἄδηλα μὲ τρόπο ποὺ ἐξηγοῦν τὰ φαινόμενα (ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν...) ¹⁸. Ἐξηγοῦν μὲ αἰτίες ποὺ εἶναι σύμφωνες μὲ τὶς δικές τους θεωρίες καὶ ὄχι μὲ τὴν κοινὴ ἀντίληψη ὅλων. Ὅσα φαινόμενα δὲν ἐπιβεβαιώνουν τὴν θεωρία τους τὰ παραμερίζουν – τὰ ἀντεπίπτοντα παραπέμπουν¹⁹. Συχνὰ οἱ ἐξηγήσεις τους εἶναι ἀντίθετες πρὸς τὶς ὑποθέσεις τους· πολλὲς φορὲς ἐξηγοῦν μὲ ἀμφίβολες αἰτίες, ἀμφίβολα φαινόμενα: ἐκ τῶν ὁμοίως ἀπόρων περὶ τῶν ὁμοίως ἀπόρων ποιοῦνται τὰς διδασκαλίας²⁰. Ὁ ἔκτος τρόπος εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικός, πιστεύω. Δίδει ἀπάντηση σὲ ὅλους ἐκείνους οἱ ὁποῖοι, στὰ χρόνια μας, προσπάθησαν νὰ συνδέσουν τὴν ἰδεολογία μὲ τὴν ἐπιστήμη.

16. Πρὸς Φυσικούς, II, 49 (= M X 49). Οἱ σκεπτικοὶ εἶναι ἐφεκτικοὶ ὡς πρὸς τὶς θεωρίες τῶν δογματικῶν. Λέγουν ὅτι δὲν μποροῦν, λόγῳ τῆς ἰσοσθενοῦς διαφωνίας, νὰ ἀποφανθοῦν μὲ βεβαιότητα, ὅπως λ.χ. ὅταν ἐξετάζουν τὴν ἔννοια τοῦ χρόνου: ὥστε διὰ ταῦτα οὐδὲν ἔξομεν περὶ χρόνου διαβεβαιοῦσθαι, ἢ ἀκόμη ὅταν συζητοῦν τὴν περὶ τοῦ βίου λεγομένην τέχνην: διόπερ οὐδὲ διαβεβαιοῦσθαι περὶ αὐτῆς δύναται τις ὅτι ἔστιν ὑπαρκτή. ΠΥ III 249.

17. ΠΥ I 180 κ. ἐξ.

18. ΠΥ I 182.

19. ΠΥ I 183-184.

20. ΠΥ I 184-185.

Τὰ δύο ὅμως εἶναι τελείως ἀντίθετα. Στὴν ἐπιστήμη ἀναθεωροῦνται οἱ ὑποθέσεις, ὥστε νὰ λαμβάνονται ὑπόψιν τὰ νέα δεδομένα. Στὴν ἰδεολογία ἡ θεωρία διατηρεῖται σταθερὰ καὶ παραμερίζονται ὅλα ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι σύμφωνα. Ἀξίζει τὴν προσοχή μας ὁ Αἰνησίδημος.

Βλέπουμε συνεπῶς ὅτι τὸ ἀπορεῖν τῶν σκεπτικῶν ἀφορᾷ στὶς δογματικὲς θεωρίες οἱ ὁποῖες ἐξηγοῦν τὰ ἄδηλα: τὸ πῶς:

οὐ γὰρ τὸ ὁρᾶν ἀναιρεῖν, ἀλλὰ τὸ πῶς ὁρᾶν ἀγνοεῖν²¹
καὶ ἀκόμη:

... μὴ ζητῶμεν πῶς φαίνεται τὰ φαινόμενα ἢ πῶς νοεῖται τὰ νοούμενα²².

Πῶς ὅμως μπορούμε νὰ μιλοῦμε γιὰ παραδοχὴ τοῦ ὄντος, ὅπως ἀνέφερα στὴν ἀρχή, ὅταν πολλὰ κείμενα φαίνονται νὰ μᾶς διαψεύδουν; Δὲν γράφει ἐπιγραμματικὰ ὁ Διογένης Λαέρτιος, μεταφέροντας τοὺς λόγους τοῦ Τίμωνος: τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθῃμι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ²³; Καὶ δὲν σημειώνει ἀκόμη τὴν ἀρχὴ τῶν σκεπτικῶν μὲ τὴν πρόταση:

καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον...· τιθέμεθα, οὐχὶ ὥς καὶ τοιοῦτον ὄν²⁴;

Καὶ δὲν ἀκούγεται ὥς σύνθημα τὸ ἐφεκτέον περὶ τῆς ὑπάρξεως²⁵; Πιστεύω ὅτι μπορούμε νὰ μιλήσουμε γιὰ ὄντολογικὴ παραδοχὴ, ἐὰν κρατήσουμε τὸ βλέμμα στὴν ἀρχικὴ σημασία τοῦ φαινομένου ὥς φανεροῦ. Φαίνομαι σημαίνει ἔρχομαι στὸ φῶς, φαίνω σημαίνει φωτίζω. Τὸ φαινόμενο συνεπῶς φέρνει στὸ φῶς κάτι ποὺ εἶναι ὅπως φαίνεται. Τὸ φαινόμενο, μὲ ἄλλα λόγια, δηλοῖ κάτι ἔτσι ὅπως δείχνεται:

τὸ δὲ δεικτικὸν ἐστὶ φαινόμενον τὸ δὲ φαινόμενον ἢ φαίνεται²⁶.

21. ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡΤΙΟΥ (= ΔΛ) Βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων τῶν εἰς δέκα τὸ ἕκτον ΙΧ 104. Πβ. καὶ ΙΧ 103: τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν... πῶς δ' ὁρῶμεν... ἀγνοοῦμεν.

22. ΠΥ Ι 9. Πβ. καὶ Πρὸς Λογικούς, ΙΙ, 400 κ. ἐξ. (= Μ VIII 400 κ. ἐξ.) ὅπου οἱ σκεπτικοὶ ἐπιτίθενται στὴν θεωρίᾳ τῆς παραστάσεως τῶν στωϊκῶν. Ἄς δεχθοῦμε, λέγουν, ὅτι εἶναι τύψεις ἢ ἑτεροίωσις, δὲν μᾶς ἐξηγοῦν ὅμως πῶς γίνεται: ἀλλὰ τὸ πῶς αὕτη γίνεται τῆς ἀποδείξεως τῶν ἀπορωτάτων.

23. ΔΛ ΙΧ 105.

24. ΔΛ ΙΧ 104.

25. Πρὸς Λογικούς, ΙΙ, 160 (= Μ VIII 160).

26. Πρὸς Γραμματικούς, Ι, 36 (= Μ Ι 36).



Ἐξω ἀπὸ τὸ φαινόμενο δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε τίποτε. Ὅ,τι δὲν φαίνεται εἶναι ἄδηλο καὶ κατὰ συνέπεια δὲν εἶναι ἐναργές. Γιατὶ τίποτε ποὺ δὲν φαίνεται δὲν εἶναι ἀπὸ μόνο του ἀντικείμενο ἀντιλήψεως.

*οὐδὲν γὰρ μὴ φαινόμενον ἐξ αὐτοῦ ληπτὸν ἔστω*²⁷.

Ἄς συγκρατήσουμε τὴν ἔκφραση τὸ «φαινόμενο ὡς φαινόμενο», τὸ «φαινόμενον ἢ φαίνεται». Μᾶς δείχνει μία πρώτη σημαντικὴ κατεύθυνση στὴν ἀναζήτηση τοῦ θεμελίου τῆς ἀρχαίας σκέψεως. Ἄς τὴν παρακολουθήσουμε στὸ γνωστὸ παράδειγμα γιὰ τὸ μέλι τὸ ὁποῖο χρησιμοποιοῦν οἱ σκεπτικοί:

*... φαίνεται <μὲν> ἡμῖν γλυκάζειν τὸ μέλι. τοῦτο συγχωροῦμεν· γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς, εἰ δὲ καὶ γλυκύ ἐστὶν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ ζητοῦμεν*²⁸.

Ἐὰν ἐξηγήσουμε πὼς ἡ πρόταση δηλώνει τὴν ἀντίθεση «φαίνεται-ἐστίν» ὅτι δηλαδὴ κλονίζεται ἡ πίστη στὴν γνωστικὴ ἰκανότητα τῶν αἰσθήσεων καὶ ὅτι οἱ σκεπτικοί, ὡς γνήσιοι ζητητικοί, συνεχίζουν νὰ ἐρευνοῦν, ἡ ἐξήγηση δὲν θὰ ἦταν βέβαια τελείως ἐσφαλμένη· περιορίζει ὅμως τὴν ἔννοια τοῦ φαινομένου μὲ ἀποτέλεσμα νὰ συσκοτίζεται ἡ ἀρχικὴ σημασία.

Ἄς ἀναλύσουμε τὶς δύο προτάσεις. Κατ' ἀρχὴν οἱ σκεπτικοὶ δέχονται τὸ μέλι ὡς ὑπάρχον καὶ δέχονται τὴν αἴσθηση τοῦ γλυκοῦ. Ἡ ζήτηση ἀρχίζει ὅταν δίδεται ἡ ἐξήγηση ὅτι ἡ οὐσία τοῦ μελιοῦ εἶναι νὰ εἶναι γλυκό. Ἔχουμε ἔτσι τρεῖς διακριτὲς στιγμές, τὸ μέλι γλυκάζει· τὸ μέλι τίθεται ὡς ὑπάρχον· γλυκαζόμεθα αἰσθητικῶς· προσφέρεται ἡ αἴσθηση τοῦ γλυκοῦ· *εἰ καὶ γλυκύ ἐστὶν ζητοῦμεν*· (ΠΥΙ 20) τὸ ἀπορούμενον εἶναι ἡ οὐσία τοῦ μελιοῦ. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία, ἐὰν γνωρίζουμε δηλαδὴ μέσα ἀπὸ τὴν αἴσθηση τοῦ γλυκοῦ, τί εἶναι τὸ μέλι στὴν οὐσία του, ἔρχεται τρίτο στὴν σειρά.

Τὸ φαινόμενον ἢ φαίνεται εἶναι προϋπόθεση τῆς γνώσης τῆς αἰσθήσεως τοῦ γλυκοῦ καὶ αὐτὴ ἡ γνώση, ὡς πρὸς τὴν αἴσθηση (γλυκαζόμεθα), εἶναι μὲ τὴν σειρά τῆς προϋπόθεσης γιὰ τὸ τελευταῖο ἐρώτημα, ἐκεῖνο τῆς γνώσης ὡς πρὸς τὴν οὐσία –*εἰ καὶ ἔστι*– καὶ ὄχι πιά τοῦ γλυκάζειν. Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ πράγματος ποὺ προσφέρεται στὴν αἴσθηση καὶ τὴν προκαλεῖ εἶναι καὶ ἀναγκαῖος καὶ ἀποχρῶν λόγος. Δὲν ὑπάρχει γνώση, ἐὰν δὲν ὑπάρχει τὸ πρᾶγμα.

27. *Πρὸς Λογικούς*, II, 50 (= M VIII 50).

28. ΠΥΙ 20.

Αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ δίδει τὸ προβάδισμα τοῦ ὄντος ἀπέναντι στὴν γνώση τοῦ ὄντος. Γιὰ ποιὸ ὄν ὁμῶς γίνεται ἐδῶ λόγος;

Θὰ πρέπει νὰ στραφοῦμε καὶ πάλι στὴν ἀρχικὴ σημασία τοῦ φαινομένου ποὺ δηλώνει, εἴπαμε, τὴν παρουσία. Τὸ φαινόμενο ὡς παρὸν εἶναι. Αὐτὸ ἐννοοῦν ὅταν λέγουν ὅτι εἶναι «ἀζήτητον». Γιατὶ τὸ φαινόμενο εἶναι *αὐτοφώρατον*, φαίνεται ἀπὸ μόνο του, δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ κάτι ἄλλο – π.χ. ἀπὸ ἓνα σημεῖο – γιὰ νὰ φανεῖ. Εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ὡς φαινόμενο. Καὶ τὸ φαινόμενο εἶναι. Εἶναι ὡς ὄν φαινόμενον. Τὸ ὄν, αὐτὸ δηλαδὴ ποὺ ὑπάρχει, εἶναι τὸ ἴδιο τὸ φαίνεσθαι. Αὐτὸ συνεπῶς ποὺ μπορούμε νὰ ἰδοῦμε ὡς ὄντολογικὴ προϋπόθεση τῆς ἀρχαίας σκέψεως εἶναι ἡ ὄντολογικὴ προϋπόθεση τοῦ ὄντος τοῦ φαινομένου, καὶ σ' αὐτὴ τὴν προϋπόθεση θεμελιώνεται ὁ ἀρχαῖος σκεπτικισμός.

Σὲ ἐνίσχυση τῶν παραπάνω ἔρχεται ὁ ἴδιος ὁ Σέξτος. Τὸ «εἶναι», γράφει, ἔχει δύο σημασίες: σημαίνει κατ' ἀρχὰς «ὑπάρχει» στὴν πραγματικότητα, ὅπως ὅταν λέμε «τώρα εἶναι ἡμέρα» καὶ συνηθίσαμε νὰ λέμε «εἶναι ἡμέρα» καὶ ὄχι «ὑπάρχει ἡμέρα». Μὲ τὴν δεύτερη σημασία τὸ «εἶναι» σημαίνει «φαίνεται»: ὅπως ὅταν λέγουν ὅτι τὸ διάστημα μεταξὺ δύο ἀστέρων εἶναι (ἐστίν) *πηχυαῖον*, ὅπου τὸ «εἶναι» σημαίνει πῶς φαίνεται νὰ εἶναι ἀλλὰ δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα. Θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἕκατὸ στάδια ἀλλὰ λόγῳ τοῦ ὕψους καὶ τῆς ἀποστάσεως φαίνεται νὰ εἶναι *πηχυαῖον*²⁹.

...ὅταν λέγωμεν σκεπτικῶς «τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ τὰ δὲ κακὰ τὰ δὲ μεταξὺ τούτων», τὸ «ἐστὶν» ἐντάττομεν οὐχ ὡς ὑπάρξεως ἀλλ' ὡς τοῦ «φαίνεσθαι» δηλωτικόν³⁰.

Ἡ σχέση συνεπῶς εἶναι: *οἶον ὑπάρχειν – οἶον φαίνεσθαι*.

Ἄς συνεχίσω τὴν ἀνάλυση: τὸ φαίνεσθαι εἶναι τὸ φαίνεσθαι εἶναι ἀποτέλεσμα ἀντιληπτικῆς πράξης ἢ καλύτερα εἶναι ἡ ἴδια ἡ πράξη. Καὶ ἡ πράξη εἶναι. Ἀλλὰ καὶ τὸ φαινόμενο ὡς ἀποτέλεσμα τῆς πράξης καὶ αὐτὸ εἶναι. Ἔτσι λέμε ὅτι ἡ ἀρχαία σκέψις θεμελιώνεται σὲ μία ὄντολογία μὲ ἰδιάζουσα σημασία: στὴν ὄντολογία τοῦ φαινομένου. Καὶ ἡ γνωσιολογικὴ διάσταση, ὡς γνώση τοῦ φαινομένου ὄντος καὶ ὄχι ὡς ὄντος *ἀεὶ κατὰ ταυτὰ* ἔπεται, δὲν προηγεῖται τοῦ φαινομένου ὄντος, τῆς ὄντολογικῆς διαστάσεως.

29. Πρὸς Ἠθικοὺς 18 (= M XI 18). ... τὸ ἔστι δύο σημαίνει, καὶ ἐν μὲν τὸ οἶον ὑπάρχει, ... ἕτερον δὲ τὸ οἶον φαίνεται, ...

30. Πρὸς Ἠθικοὺς 19 (= M XI 19).

Δὲν χρειάζεται ὅμως νὰ περιορισθοῦμε στὸν Σέξτο, γιὰ νὰ στηρίξουμε τὴν ὄντολογικὴ θεμελίωση τῆς ἀρχαίας σκέψεως. Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων μᾶς προσφέρει στήριξη μεγάλη. Ὅταν τελειώνει ἡ περίφημη ἀλληγορία τοῦ σπηλαίου, στὸ Ζ' τῆς *Πολιτείας*, ἀκολουθεῖ μία συγκλονιστικὴ ἐξομολόγηση τοῦ Πλάτωνος: «καὶ ἂν πεῖς, λέγει στὸν Γλαῦκωνα, ὅτι αὐτὴ ἡ πρὸς ἄνω ἀνάβαση καὶ θέαση τῶν ἐκεῖ εἶναι ἡ ἄνοδος τῆς ψυχῆς στὸν νοητὸ τόπο, δὲν θὰ σφάλλεις γι' αὐτὰ ποὺ λέγω καὶ θέλεις νὰ ἀκούσεις. Ὁ θεὸς ὅμως γνωρίζει, ἐὰν εἶναι ἀλήθεια. Ἐμένα ἔτσι μοῦ φαίνεται ὅτι εἶναι»³¹. Καὶ συνεχίζει λέγοντας ὅτι ὅσοι φθάνουν ἐδῶ ἐπάνω, θέλουν νὰ μείνουν, νὰ μὴν ἐπιστρέψουν κάτω. Καὶ εἶναι κάτι φυσικό, ἐὰν ἡ εἰκόνα τὴν ὁποία περιέγραψα εἶναι πράγματι ἔτσι:

... εἰκὸς γὰρ που οὕτως, εἶπερ αὐτὸ κατὰ τὴν προειρημένην εἰκόνα τοῦτ' ἔχει³².

Μεταφέρει τὸ ὄραμά του, τὴν εἰκόνα, στὸν ἀγαπητό του Γλαῦκωνα. Σ' αὐτὸ πιστεύει· δὲν λέγει: ἔτσι εἶναι. Πιστεύει, ὅμως, ὅτι ἔτσι εἶναι. Δοκιμάζει νὰ τὸ δείξει μὲ ἀφηρημένο τρόπο, καταφεύγει στὴν μεταφορὰ τῆς ἀναβάσεως γιὰ νὰ γίνεи πιὸ εὐληπτὴ ἡ πίστη του· παραμένει ὅμως πάντα μέσα του ἡ φωτιὰ τῆς ἀνθρώπινης ἄγνοιας ποὺ σιγοκαίει: ἐὰν εἶναι ἀλήθεια, τὰ ὅσα λέγω, μόνο ὁ θεὸς γνωρίζει:

θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὐσα τυγχάνει.

Στὸν ἴδιο, ὅμως, ἔτσι φαίνονται νὰ εἶναι. Ὡς ἐμοὶ ... φαίνεται. Στὸ τέρμα τοῦ δρόμου ὅλα φωτίζονται ἀπὸ τὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Ἕνα βαθὺ ἀπορεῖν καὶ μία ἐξίσου βαθειὰ πίστη διαφαίνονται στοὺς λόγους τοῦ Πλάτωνος. Μέσα ἀπὸ τὸ ἀπορεῖν προβάλλει ὁ Πλάτων ἀνθρώπινα ἀπορητικὸς ἀλλὰ φιλοσοφικὰ δεμένος στὸ αἰσιόδοξο ὄραμα γιὰ τὴν δύναμη τοῦ νοῦ.

Θὰ μιλήσει γιὰ εἰκότας λόγους³³ στὸν *Τίμαιο*, καὶ ὁ Σωκράτης θὰ πεῖ στὴν *Ἀπολογία* του ἐκεῖνο τὸ θαυμαστό:

31. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, Ζ' 517 b: ... τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεάν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δέ που οἶδεν, εἰ ἀληθὴς οὐσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ...

32. *Πολιτεία*, Ζ' 517 d.

33. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 29 c-d: ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἥττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὥς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι³⁴. Ὅσα δὲν γνωρίζω δὲν νομίζω ὅτι τὰ γνωρίζω.

Βαθειὰ ἀμήχανη ἀπορία ἐκφράζεται καὶ στὴν ἀναζήτηση τῆς ἔννοιας τοῦ μὴ ὄντος στὸν διάλογο *Σοφιστής*.

Προσπαθοῦν οἱ συνομιλητὲς τοῦ Σωκράτη, ὁ νεαρὸς Θεαίτητος καὶ ὁ γηραιὸς ξένος ἀπὸ τὴν Ἑλέα τῆς Κάτω Ἰταλίας, νὰ προσεγγίσουν τὴν ἔννοια τοῦ μὴ ὄντος. Στὴν προσπάθεια βλέπουμε πόσο δύσκολη εἶναι καὶ ἡ ἔννοια τοῦ «ὄντος». Ὁμολογεῖ ὁ ξένος Ἑλεάτης στὸν Θεαίτητο: «Νόμιζα ὅτι εἶχα καταλάβει τί σημαίνει «μὴ ὄν», τώρα ὅμως ἀντιλαμβάνομαι ὅτι ὅσο σκοτεινὴ εἶναι ἡ σημασία τοῦ μὴ ὄντος ἄλλο τόσο εἶναι καὶ ἐκείνη τοῦ ὄντος». Τὸ ὄν στὸν *Σοφιστή*, ὅπως ξετυλίγεται ὁ διάλογος, εἶναι διηπορημένον ... ἐξ ἴσου τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἀπορίας μετειλήφατον³⁵.

Γιατὶ ὅμως ἀναφέρομαι στοὺς λόγους τοῦ ξένου Ἑλεάτη; Ἐπειδὴ φωτίζει ὁ Πλάτων αὐτὸ ποὺ ἐμεῖς ἀναζητοῦμε: νὰ στηρίξουμε τὴν ὄντολογικὴ προϋπόθεση τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ. Ὁ ξένος Ἑλεάτης ἐρωτᾷ τὸν Θεαίτητο: «ὥστε αὐτὸ ποὺ μοιάζει μὲ κάτι – τὸ εἰκότως – λέγεις ὅτι εἶναι μὴ ὄν;». Καὶ ὁ Θεαίτητος ἀπαντᾷ: «εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο, ἀφοῦ εἶναι εἰκόνα». Ἄρα, συμπεραίνει ὁ ξένος, αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε «εἰκόνα» εἶναι πράγματι μὴ ὄν³⁶. Ὁμολογοῦμε ὥστόσο ἔτσι ὅτι αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι, τὸ μὴ ὄν, εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο³⁷. Ἄς προσέξουμε τὴν διατύπωση: «ὥς ἔστι κατὰ τι», «εἶναι πως», «ἔστι γε μὴν πως»: ὑπάρχει, εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο. Ὁ *Σοφιστής* μᾶς δίδει τὸ κλειδί γιὰ τὴν θέση μας. Μὲ ἐκπληκτικὴ κριτικὴ δύναμη ὁ Πλάτων προσφέρει στήριγμα στέρεο.

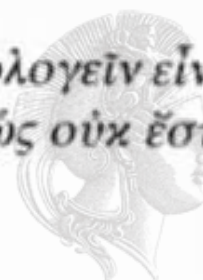
Μποροῦμε, μεταφέροντας τὴν διατύπωση στὴν περίπτωση τοῦ φαινομένου νὰ ποῦμε: τὸ φαινόμενο εἶναι, ἀφοῦ εἶναι ὡς φαινόμενο. Αὐτὸ ὁδηγεῖ ἓνα βῆμα παραπέρα: Τὸ φαινόμενο, ὡς κριτήριον τῆς ὅλης σκεπτικῆς ἀγωγῆς εἶναι φαινόμενο ὄν μετέχει

34. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Ἀπολογία Σωκράτους* 21 d.

35. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής* 250 e. Πβ. καὶ 243 b: ... ἐγὼ μὲν γὰρ ὅτε μὲν ἦν νεώτερος, τοῦτό γε τὸ νῦν ἀπορούμενον ὅποτε τις εἴποι, τὸ μὴ ὄν, ἀκριβῶς ᾧμην συνιέναι. νῦν δὲ ὁρᾷς ἵν' ἐσμέν αὐτοῦ πέρι τῆς ἀπορίας, καὶ 246 a: τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπωρότερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν.

36. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής*, 240 b: ... Ἀλλ' ἔστι γε μὴν πως.

37. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής*, 240 c: τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως. Πβ. καὶ 241d: τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.



δηλαδή του «εἶναι». Ὅπως στὸν *Σοφιστὴ* τὸ μὴ ὄν εἶναι ὄν, εἶναι, ὡς μετέχον τοῦ ὄντος, ἔτσι καὶ γιὰ τοὺς σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενο μετέχει τοῦ ὄντος, ἐφόσον ὡς φαινόμενο ὄν, εἶναι.

Σ' αὐτὴ τὴν παράδοση τῆς φιλοσοφίας προσκολλημένοι στὸ ἐρώτημα τοῦ ὄντος παραμένουν οἱ σκεπτικοί. Μένουν ὅμως στὸ κατώφλι τῆς ζητουμένης ἐπιστήμης. Ὁ λαμπρὸς χῶρος τῆς ἀλήθειας, τῆς μιᾶς ἀλήθειας, δὲν τοὺς ἀνοίγεται, παραμένει γι' αὐτοὺς ἀκατάληπτος· εἶναι ὁ χῶρος τῶν ἀνεπικρίτως διαφωνουμένων. Ἐκεῖ στὸ κατώφλι ἀκούγονται πολλοὶ ἀντικρουόμενοι λόγοι ἐξίσου δυνατοί. Ἐκεῖ οἱ σκεπτικοὶ ἀτενίζουν αὐτὸ ποὺ μποροῦν νὰ ἰδοῦν· αὐτὸ ποὺ τοὺς φανερώνουν οἱ αἰσθήσεις τους, ἢ νόησή τους. Ἕλληνες φιλόσοφοι ὅμως εἶναι οἱ σκεπτικοί. Ὁ φιλόσοφος νοῦς τοὺς ἔδειξε τὸν δρόμο. Στὴν θέση τῆς ἐπιστήμης, ἢ ὁποία ἐρευνᾷ τὸ ἀεὶ ἀπορούμενον καὶ ζητούμενον ὄν, οἱ σκεπτικοὶ προβάλλουν τὴν παραδοχὴ τοῦ φαινομένου. Ἐτσι στὴν περίφημη ἔκφραση τοῦ Ἀριστοτέλη: τὸ ὄν ἢ ὄν, οἱ σκεπτικοὶ προσφέρουν τὴν δική τους ἀπάντηση: τὸ ὄν ἢ φαινόμενο ὄν. Δὲν ἐγκαταλείπουν τὸν χῶρο τοῦ ὄντος. Ἀρχίζουν τὴν ζήτησι τοῦ ὄντος, τὸ ὁποῖο θεμελιώνεται τώρα στὸν τόπο τοῦ φαινομένου ὡς φανεροῦ. Ἡ ὄντολογικὴ διάσταση διατηρεῖ τὸ προβάδισμα· εἶναι ἡ παραδοχὴ τῆς ὅλης σκέψεως.

Ἄς τὸ ποῦμε ἀπλά: πρέπει νὰ ὑπάρχει τὸ πρᾶγμα, π.χ. τὸ μέλι, πρὶν προχωρήσουμε στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία του. Ἡ πρόταση βέβαια ἀκούγεται ὡς κάτι αὐτονόητο. Ἡ φιλοσοφία ὅμως ἐρευνᾷ ἀκριβῶς τὸ αὐτονόητο ποὺ ἀποδεικνύεται ὅτι εἶναι πολὺ πιὸ δύσληπτο ἀπὸ ὅ,τι φανταζόμαστε. Σὰν ἡχὼ ἀντηχοῦν καὶ πάλι τὰ λόγια τοῦ ξένου Ἑλεάτη: «νομίζαμε ὅτι εἴχαμε καταλάβει· τώρα ὅμως βρισκόμαστε μπροστὰ στὴν πρώτη καὶ μεγίστη τῶν ἀποριῶν»³⁸. Πράγματι, ὅλοι μας πιστεύουμε, ὅτι ἡ λέξη «πραγματικό», «οὐσία», εἶναι αὐτονόητες ἔννοιες. Μιλοῦμε γιὰ τὸ «εἶναι» τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ τὴν «οὐσία» τοῦ προβλήματος. Μεγάλες ὥστόσο δυσκολίες ὑψώνονται σὰν θελήσουμε νὰ ὀρίσουμε, νὰ προσδιορίσουμε, τί σημαίνει ἡ ἀπλὴ λέξη *ἔστιν, εἶναι*. Καὶ αὐτὴ ἡ μικρὴ λέξη, μὲ ὅλο τὸ φορτίο της, εἶναι καὶ ἐκείνη ἢ ὁποία στηρίζει

38. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής* 238 a: καὶ ταυτὰ γε τῶν ἀποριῶν ἡ μεγίστη καὶ πρώτη. Πβ. καὶ 244a: ... ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὥμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν.



τὸ φαινόμενο ὡς κριτήριο τῆς «βιωτικῆς τηρήσεως»³⁹. Στὴν συνεχῆ ἀναζήτηση τοῦ ὄντος, οἱ σκεπτικοὶ καταφεύγουν στὸ κοινῶς ληπτὸν ποὺ εἶναι τὸ φαινόμενο, γιατί τὸ φαινόμενον εἶναι ἐναργές. Δέχονται τὸ ἀληθές ὡς ἀληθές, κρίνουν ὅμως ἀνυπόστατα τὰ λεγόμενα τῶν δογματικῶν περὶ τοῦ ἀληθοῦς⁴⁰. Δέχονται τὰ ἄδηλα, ἀπορρίπτουν τὶς ἀντικρουόμενες δογματικὲς θεωρίες γιὰ τὰ ἄδηλα. Δέχονται καὶ τὸ σημεῖο, παραμένει ὅμως ἀνεπὶκριτο τὸ ἐνδεικτικὸ σημεῖο⁴¹. Δέχονται τὸ αἷτιον⁴², ἐπέχουν ὅμως ὡς πρὸς τὶς θεωρίες τῆς αἰτιότητος.

39. Εἶναι ἡ περίφημη τετραμερὴς βιωτικὴ τήρηση, οἱ κανόνες, θὰ λέγαμε, τοὺς ὁποίους θέτει ὁ σκεπτικὸς στὴν ζωὴ του, χωρὶς νὰ υἱοθετεῖ ἀπόψεις καὶ θέσεις· ἀκολουθεῖ τὴν φύση του, τὰ ἀναγκαστικὰ πάθη (δίψα κτλ.) τὰ ἱκανοποιεῖ, ἀκολουθεῖ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἔθιμα, καὶ μαθαίνει τέχνες. ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι καὶ τὸ μὲν ἐν ὑφηγέσει φύσεως, τὸ δὲ ἀνάγκη παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθων, τὸ δὲ ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν, ΠΥ Ι 23.

40. Δέχονται τὸ ἀληθές ὡς ἀληθές, τὸ ζητοῦν ὅμως ΠΥ ΙΙ 95: Ἀπόρου δὲ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας φανέντος, οὔτε περὶ τῶν ἐναργῶν εἶναι δοκούντων, ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν, ... οὔτε περὶ τῶν ἀδῆλων.

Οἱ σκεπτικοὶ δέχονται ἀκόμη τὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων τὰ ὅποια νοοῦνται κατὰ διαφοράν, καὶ αὐτὰ εἶναι τὰ καθ' ἑαυτά. Καθ' ἑαυτὰ εἶναι ὅλα ὅσα νοοῦνται ἀπλῶς, ὅπως ὅταν λέμε «ἄνθρωπος», «ἵππος», «φυτόν», «γῆ», «ὔδωρ». Στὴν λέξη «ἀπλῶς» ἔχουμε τὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας ἡ ὁποία δὲν προκύπτει ἀπὸ λογικὰ σχήματα καὶ συλλογισμούς. Εἶναι ἡ ἀλήθεια τοῦ πράγματος ποὺ φαίνεται ἐκεῖ, στὴν παρουσία του. Στὸ ἐρώτημα: εἰ ἔστι τι φύσει ἀληθές δὲν ἀπαντοῦν: οὐκ ἔστι τι ἀληθές, ἀλλὰ: ἀδύνατον ἄρα γινῶναι καὶ ὅτι ἔστι τι ἀληθές. ΠΥ ΙΙ 85. Ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας εἶναι ἀδύνατη, ἀφοῦ ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας χρειάζεται νὰ ἀποδειχθεῖ. Ἔτσι καὶ πάλι: ἐφεκτέον περὶ τοῦ εἰ ἔστι τι ἀληθές. Γιὰ τὴν ὅλη συζήτηση τῶν σκεπτικῶν καὶ τῶν δογματικῶν σχετικὰ μὲ τὸ παραπάνω ἐρώτημα πβ. ΠΥ ΙΙ 85-96.

41. Οἱ σκεπτικοὶ δὲν ἀρνοῦνται τὸ ἐνδεικτικὸ σημεῖο. Ἀναπτύσσουν ἀντιρρητικούς λόγους ὅχι γιὰ νὰ δείξουν τὴν ἀνυπαρξία τοῦ σημείου ἀλλὰ γιὰ νὰ θυμίσουν, λέγουν, τὴν ἰσοσθένεια τῶν ἐπιχειρημάτων ποὺ προβάλλονται ὑπὲρ τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης θέσης ... ἐπὶ τὴν ἀντίρρησην χωρῶμεν, οὐκ ἀνύπαρκτον δεῖξαι τὸ ἐνδεικτικὸν σημεῖον πάντως ἐσπουδακότες, ἀλλὰ τὴν φαινομένην ἰσοσθένειαν τῶν φερομένων λόγων πρὸς τε τὴν ὑπαρξιν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνυπαρξίαν ὑπομιμνήσκοντες. ΠΥ ΙΙ 103. Πβ. καὶ Πρὸς Λογικούς ΙΙ 159, ὅπου ὁ Σέξτος θυμίζει τὸ σκεπτικὸν ἔθος, τὴν πρακτικὴ δηλαδὴ τῶν σκεπτικῶν: δὲν ἀναπτύσσουν ἐπιχειρήματα ἐναντίον τῆς ὑπάρξεως τοῦ σημείου πεπεισμένοι γι' αὐτὸ καὶ συγκατατιθέμενοι ἀλλὰ κατευθύνουν τὴν ὅλη ἀπορία μὲ τρόπο ποὺ νὰ φανεῖ ἡ ἰσοσθένεια τῶν ἐπιχειρημάτων γιὰ τὴν ὑπαρξὴ ἢ ὅχι σημείου, μὲ ἀποτελέ-

Στὴν ἀέναη ζήτηση τῶν σκεπτικῶν, μὲ τὴν ἐλπίδα ὅτι κάποια ἡμέρα θὰ τοὺς ἀποκαλυφθεῖ ἡ ἀλήθεια – ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ – προβάλλει ἡ παραδοχὴ τοῦ κόσμου μέσα στὸν ὁποῖο ζοῦμε καὶ κινούμαστε. Στὸ σχῆμα «ἐκεῖ-ἐδῶ» οἱ σκεπτικοὶ μὲ τὸ βλέμμα στραμμένο στὸ ἐκεῖ – πάντα ἐλπίζουν – παραμένουν στὸν χῶρο τοῦ ὄντος τὸ ὁποῖο φανερώνεται ὡς φαινόμενο ὄν, ὡς φαινόμενο δηλαδή ὡς μετέχον τοῦ ὄντος.

Εἶπαμε στὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ ἀρχαία σκέψις συνεχίζει τὴν παράδοση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφικῆς διανοήσεως ὡς πρὸς τὸ ἐρώτημα τοῦ ἔστιν, τὸν λόγο, τὸ τέλος τοῦ βίου. Τὸ ἔστιν, ἅς τὸ ἐπαναλάβουμε, τὸ δέχονται ὄχι ὅμως ὡς δηλωτικὸ τοῦ εἶναι, ἀλλὰ ὡς δηλωτικὸ τοῦ φαίνεσθαι.

Τὸν λόγο τὸν χρησιμοποιοῦν ὡς ὄπλο ὄχι μόνο γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσουν τὰ ἐπὶ μέρους ἀλλὰ καὶ τὴν ὅλη συλλογιστικὴ τῶν δογματικῶν. Αὐτὸ τὸ τελευταῖο εἶναι μεγάλο ἐπίτευγμα· εἶναι ἡ κωδικοποίησις τῶν πέντε τρόπων τῆς Σχολῆς τοῦ Ἀγρίππα⁴³. Γιὰ πρώτη φορὰ κωδικοποιοῦν καὶ δείχνουν ὅτι κάθε δογματικὴ φιλοσοφικὴ ἀναζήτησις ἀνάγεται, ὡς πρὸς τοὺς συλλογισμούς, στοὺς πέντε αὐτοὺς τρόπους καὶ πολιτογραφοῦν τὶς ἀδυναμίες τῆς ἀποδεικτικῆς συλλογιστικῆς τῶν δογματικῶν:

πᾶν τὸ ζητούμενον εἰς τούτους ἀνάγειν τοὺς τρόπους.

Δὲν εἶναι βέβαια ἡ πρώτη φορὰ ποὺ ἀναφέρονται, ὅπως θὰ δοῦμε, ὁ διάλληλος ἢ ἀκόμη ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων τρόπος· τοὺς βρίσκουμε στὸν Ἀριστοτέλη⁴⁴.

Οἱ σκεπτικοὶ ἐπιτίθενται στὴν ἀξίωσις τῶν δογματικῶν νὰ φθάσουν τὴν ἀπόλυτη γνώση μὲ ὄπλο τὴν ἱκανότητα τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἐὰν ὅμως σκύψουμε προσεκτικὰ στὶς ἐπιθέσεις τοὺς πα-

σμα τὸ ἐπέχειν: ἐν ἐποχῇ φυλακτέον ἐστὶ τὸ σημεῖον. Πρὸς Λογικούς, II, 258-259: πᾶν γὰρ σημεῖον ἐπ' ἴσης τῷ σημειωτῷ δοξαστόν ἐστι καὶ ἀνεπικρίτως διαφωνούμενον. Πρὸς Λογικούς, II, 297. Ἡ προσδοκία τῆς ἀλήθειας παραμένει πάντα (ΠΥ I 226).

42. μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸ αἷτιον φασιν οἱ ὑπὸ τῆς σκέψεως, Πρὸς Φυσικούς I 195 (= M III 195).

43. ΠΥ I 164 κ. ἐξ. καὶ ΠΥ I 196-170.

44. Στὸν Ἀριστοτέλη ἦταν γνωστοὶ καὶ ἀναφέρονται καὶ ὁ διάλληλος τρόπος καὶ ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων. Ἄλλωστε τὸ «ἀνάγκη στῆναι» προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ μὴν ἐκβάλλει στὸ ἄπειρο ὁ συλλογισμός. Βλ. π.χ. Φυσικῆς Ἀκροάσεως Θ 256 a 17: Ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι. Πβ. καὶ 256 a 28-29. Ὁ Ἀγρίππας ὅμως τοὺς συνοψίζει: ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας, ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων, ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, ὁ ἐξ ὑποθέσεως, ὁ διάλληλος, ΠΥ I 164-165.



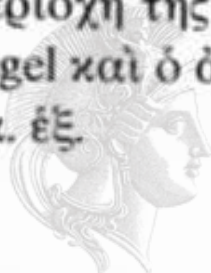
ρατηρούμε ότι οί ίδιοι καταφεύγουν στην χρήση του ὀρθοῦ λόγου. Οί πέντε τρόποι εἶναι καθαρά νοητοί. Δὲν ἐπιτίθεται ὁ Ἀγρίππας στὴν γνώση ὡς περιεχόμενο ἀλλὰ στὴν μορφή τῆς διεξοδικῆς γνώσης, στὸν τυπικὸ χαρακτήρα, κλονίζοντας τὴν ἰσχὺ τῶν ἀποδεικτικῶν συλλογισμῶν καὶ δείχνοντας τὰ ἀδύναμα σημεία. Τί κάνουν πράγματι οἱ δογματικοί; Εἴτε προτείνουν μία ἀρχικὴ ὑπόθεση καὶ ἐκεῖ ἐπάνω οἰκοδομοῦν τοὺς συλλογισμούς τους –γιατὶ τότε ὅχι μία ἄλλη ἐξίσου δυνατὴ ὑπόθεση; Εἴτε ἐμπλέκονται σὲ συλλογισμοὺς ἀτέρμονους, ὅπως λ.χ. ὅταν γιὰ νὰ γίνεῖ δεκτὸ κάτι, χρειάζεται νὰ στηριχθεῖ σὲ ἓνα ἄλλο καὶ αὐτὸ πάλι σὲ ἓνα ἄλλο κ.ο.κ., ἡ γνωστὴ regressio ad infinitum. Εἴτε πάλι σὲ κυκλικοὺς συλλογισμούς, ὁ γνωστὸς φαῦλος κύκλος, *circulus vitiosus*: προϋποθέτουν τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ζητουμένου, ὅταν ξεκινοῦν ἀκριβῶς τὴν ζήτησιν αὐτοῦ τοῦ ζητουμένου. Μὲ ἄλλα λόγια οἱ δογματικοὶ δέχονται ὡς προϋπόθεση αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ ζητοῦν.

Οἱ πέντε τρόποι τοῦ Ἀγρίππα θέτουν ἓνα καίριο ἐρώτημα: μπορούμε πράγματι νὰ δεχθοῦμε ὅτι οἱ σκεπτικοὶ μαχόμενοι τὴν τεχνολογία τῶν δογματικῶν κινοῦνται ἀπλῶς στὸν χῶρο τὸν ὁποῖο οἱ ίδιοι ὀριοθετοῦν, ὅταν λέγουν: *φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἐσμέν*⁴⁵; Ὅταν λέγουν δηλαδὴ ὅτι εἶναι ὀπλισμένοι ἀπὸ τὴν φύσιν μὲ αἰσθήσεις καὶ νόηση; Εἶναι δηλαδὴ δυνατόν νὰ δεχθοῦμε ὅτι εἶναι ὁ κοινὸς νοῦς – αὐτὸ σημαίνει ἀπλὰ τὸ «φυσικῶς» νοητικοὶ – ποὺ τοὺς ἐπιτρέπει νὰ διατυπώσουν τὴν κριτικὴ τους;

Πιστεύω πὼς ὄχι. Μία κριτικὴ στὴν λογικὴ τυπικὴ μορφή τῶν συλλογισμῶν μόνο ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἴδιας τῆς λογικῆς μπορεῖ νὰ προέλθει. Ἡ ἐπίθεση στὸν ὀρθὸ λόγον μόνο ἀπὸ τὸν χῶρο τοῦ ὀρθοῦ λόγου μπορεῖ νὰ γίνεῖ. Ἐκεῖνος προσφέρει τὰ ἀκαταμάχητα ἐπιχειρήματα, ἐπιχειρήματα ποὺ εἶναι ἀκατανίκητα, ὅσο κινούμεθα στὸν χῶρο τῆς διάνοιας⁴⁶, θὰ γράψει ὁ Hegel. Ἀπαιτεῖται ἀφαιρετικὴ ἱκανότητα, γιὰ νὰ συλλάβουμε τὸ γενικὸ στὴν τυπικὴ του μορφή.

45. ΠΥ Ι 24.

46. Πβ. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III, G. W. F. HEGEL, *Werke*, Suhrkamp, τ. 18-20 καὶ εἰδ. 19, σσ. 395 κ. ἐξ.: «Αὐτοὶ οἱ τρόποι εἶναι πρώτης τάξεως ὄπλο ἐναντίον τῆς φιλοσοφίας τῆς διάνοιας· οἱ σκεπτικοὶ ἔστρεψαν τοὺς τρόπους τοὺς ἐν μέρει ἐναντίον τῆς κοινῆς συνειδήσεως ἐν μέρει ἐναντίον τῶν ἀρχῶν τῆς ἀναστοχαστικῆς σκέψεως μὲ μεγάλη ὀξύτητα». *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 254, ὁ Hegel θὰ γράψει ὅτι μὲ τοὺς πέντε τρόπους περνοῦμε στὴν περιοχὴ τῆς «νοούσης σκέψεως» (*denkende Reflexion*). Πβ. τὴν μελέτη μου, *Ὁ Hegel καὶ ὁ ἀρχαῖος σκεπτικισμός, Ἡ πρόκληση τῶν σκεπτικῶν, Ἐνθ' ἀν.*, σσ. 115 κ. ἐξ.



Οἱ πέντε τρόποι τοῦ Ἀγρίππα εἶναι ἔργο ἐνὸς ἐπὶ τῷ ἔργῳ λόγου, ὅπως τὸ χαρακτηρίσα⁴⁷. Καὶ ἐνόσω μελετοῦσα ξανὰ καὶ ξανὰ τὸ *Πρὸς Λογικοὺς* τοῦ Σέξτου ἀναρωτήθηκα μήπως τελικὰ ὁ Ἀγρίππας καὶ ἡ σχολή του, ὁ Αἰνησίδημος, ὁ καταπληκτικός, ἀλλὰ ἄγνωστος στοὺς πολλούς, θεωρητικός τοῦ ἀρχαίου σκεπτικισμοῦ δὲν εἶναι τελικὰ κρυπτο-ορθολογιστές⁴⁸. Καμία φυσικὴ νοημοσύνη δὲν ἀρκεῖ γιὰ τὴν κατασκευὴ τῆς ἀντιρρήσεως. Αὐτὸ ποὺ ἐπιδιώκουν εἶναι νὰ ὁδηγήσουν τὴν ζήτησιν εἰς ἰσοσθένειαν⁴⁹, ὥστε ἀπὸ τὴν διαπίστωση τῆς ἰσοσθένειας τῶν λόγων νὰ καταλήξουν στὸ ἀνεπὶκριτο τῶν λόγων, δηλαδὴ στὴν ἐποχή.

47. Πβ. Ἡ πρόκληση τῶν σκεπτικῶν, ἐνθ' ἀν., σσ. 42 κ. ἐξ.

48. Ἡ στέρηση ἐπιχειρηματολογίας τῶν σκεπτικῶν στηρίζεται στὴν συστηματικὴ λογικὴ ἀνάλυση τῶν ἐννοιῶν, ὅπως λ.χ. στὴν περίπτωση τοῦ προβλήματος τοῦ ἐνδεικτικοῦ σημείου, ὅπου στὴν σχέση «σημεῖον – σημειωτόν» ἀναλύονται οἱ σημασίες τῶν ὄρων: συγκαταλαμβάνεται, προκαταλαμβάνεται, ἐπικαταλαμβάνεται. *Πρὸς Λογικούς*, II, 161 κ. ἐξ. (= M VIII 161 κ. ἐξ.).

49. τὴν ζήτησιν εἰς ἰσοσθένειαν ἄγειν ... Ὁ σεβασμὸς στὴν ἀρχὴ τῆς λογικῆς ἢ τουλάχιστον ἡ συνέπεια πρὸς τὶς λογικὲς ἀρχὲς εἶναι ἐμφανής, ὅταν, κάθε φορά, ἀναπτύσσοντας τοὺς συλλογισμοὺς τῶν δογματικῶν, οἱ σκεπτικοὶ καταλήγουν σὲ ἄτοπα συμπεράσματα, πρᾶγμα ποὺ τοὺς ἐπιτρέπει νὰ ὁδηγήσουν τὴν ζήτησιν εἰς ἰσοσθένειαν. Εἶναι τὸ σκεπτικὸν ἔθος, ἡ μέθοδός τους, θὰ λέγαμε: τὸ τοῖς πεπιστευμένοις μὴ συνηγορεῖν, *Πρὸς Λογικούς*, I, 443 (= M VII 443). Πβ. καὶ M VIII 159: (τὸ σκεπτικὸν ἔθος εἶναι) ... τὸ μὴ μετὰ πείσματος καὶ συγκαταθέσεως ἐκτίθεσθαι τοὺς ... λόγους ... ὥστε εἰς ἰσοσθένειαν τὴν ζήτησιν ἄγειν ...

Νὰ μερικὰ κτυπητὰ παραδείγματα τοῦ ἐλέγχου τῶν σκεπτικῶν: ἀδύνατον δέ γε τὸ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἀληθές τε ὑπάρχειν καὶ ψεῦδος, *Πρὸς Λογικούς*, II, 52-53 (= M VIII 52-53) τὸ ἄρα γινόμενον οὐκ ὄν ἔσται, ὅπερ ἀπεμφαίνει, ΠΥ III 113 τῷ μᾶλλον ζητούμενῳ τὸ ἥττον ζητούμενον ἐπικρίναι ... ἐθέλῃσιν, ὅπερ ἄτοπον, ΠΥ II 33 ... καὶ ὁ παρωχηκῶς παραπλησίως μέλλων ἔσται καὶ ἐνεστώς ὅπερ ἀπεμφαίνει, ΠΥ III 143 τὸ αὐτὸ ἄρα χωρὶς ἑαυτοῦ γενήσεται ὁ πάντων ἀτοπώτατον, *Πρὸς Λογικούς*, II, 461 (= M VIII 461).

Συχνότατα συνεπῶς καταλήγουν οἱ σκεπτικοὶ στὸ ἄτοπον, στὸ ἀδύνατον, στὸ ἀπεμφαῖνον (πβ. π.χ. ΠΥ II 33, 91, 114 ΠΥ III 44, 61, 87, 113, 143 M VIII 77, 369 M VIII 143 M VII 195 καὶ M VIII 180: ... διὰ δὲ τοῦ ζητουμένου τὸ ζητούμενον δεικνύναι θέλειν τελέως ἐστὶν ἄτοπον).

Ἀξίζει νὰ προσέξουμε τὸ σημεῖο ἐκεῖνο ὅπου ὁ Σέξτος ἐξηγεῖ ὅτι δὲν διατηροῦν τὸ ἄτοπο χάριν τοῦ ἐπιχειρήματος ἀλλὰ ἀπορρίπτουν τὸ ἐπιχείρημα, γιὰτὶ ὁδηγεῖ ἀκριβῶς σὲ ἄτοπο συμπέρασμα. Πβ. ΠΥ II 252-258: ὥσπερ γὰρ εἰ ὁδὸς εἴη ἐπὶ τινὰ κρημνὸν φέρουσα, οὐκ ὠθοῦμεν αὐτοὺς ἐπ' αὐτόν, ἀλλ' ἀφιστάμεθα τῆς ὁδοῦ διὰ τὸν κρημνόν, οὕτω καὶ εἰ λόγος εἴη ἐπὶ τι ὁμολογουμένως ἄτοπον ἡμᾶς ἀπάγων, οὐχὶ τῷ ἀτόπῳ συγκαταθησόμεθα διὰ τὸν λόγον, ἀλλ' ἀποστησόμεθα τοῦ λόγου διὰ τὴν ἀτοπίαν.



Ἐὰν τὸ ἐπέχειν τοῦ πυρρωνισμοῦ προῆλθε ἀπὸ τὴν βιωμα-
τική ἐμπειρία τοῦ Πύρρωνος, σὰν εἶδε καὶ μελέτησε τοὺς διαφο-
ρετικούς λαοὺς μὲ τοὺς νόμους, τὰ ἥθη καὶ τὰ ἔθιμα, τὰ δικά τους,
σὰν αὐτὴ ἡ ἐμπειρική γνώση τὸν ὁδήγησε στὴν γαλήνη ἡ ὁποία
συνοδεύει τὴν ἐποχή, καμία ἐμπειρική γνώση δὲν μπορεῖ νὰ ὀπλί-
σει τὸν ἀπορητικῶς φιλοσοφοῦντα μὲ τὰ ἀκαταμάχητα ὅπλα τῆς
λογικῆς. Μὲ λόγους ἄλλοτε ἀμυδροὺς καὶ ἄλλοτε ἐμβριθεῖς ἐπι-
χειρεῖ καὶ ἐπιτυγχάνει νὰ ἀνασκευάσει τὸ πάθος τῆς οἰήσεως τῶν
δογματικῶν, νὰ ἐλέγξει τὴν προπέτειά τους⁵⁰. Ἄς μὴν ξεχνοῦμε,
ἄλλωστε, ὅτι δὲν ὁδηγοῦνται σὲ ἄρνηση, ἀλλὰ στὸ ἀνεπὶκριτο.
Πόση δύναμη, δύναμη ποὺ κρίνει, ἀπαιτεῖται γιὰ νὰ κριθεῖ κάτι
ὡς ἀνεπὶκριτον!

Στὴν παραγωγή τῶν ἐπιχειρημάτων του ὁ σκεπτικὸς ἔχει
ὄπλο του τὴν λογικὴ ἀνάλυση τῶν ἐννοιῶν. Ἡ πιὸ ἀποτελεσμα-
τικὴ κριτικὴ στὶς αἰτιολογίες τῶρα τῶν δογματικῶν, στὸν τρόπο
δηλαδή ποὺ αἰτιολογοῦν, ποὺ συλλαμβάνουν τὴν αἰτιακὴ σχέση
καὶ ἐξηγοῦν τὰ πράγματα, γίνεται ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Αἰνισι-
δήμου. Τὸ εἶδαμε. Ἐπιτίθεται στὸ ἰσχυρὸ ὀχυρὸ –τὶς αἰτιολογίες–
γιὰ τὸ ὁποῖο ὑπερηφανεύονται οἱ δογματικοί: μέγα φρονεῖν⁵¹.
Στὸν χῶρο τῆς λογικῆς ὁ ἔλεγχος τοῦ Καρνεάδη, οἱ διαβαθμίσεις

50. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Kant θὰ χαρακτηρίσει τὸν σκεπτικὸ «σωφρονιστὴ» τοῦ
δογματικοῦ ὁ ὁποῖος παριστάνει τὸν ὀρθολογιστὴ (*und so ist der Skeptiker, der
Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers...*, KrV A 769, B 797).

Ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὁ Σέξτος ὁμολογεῖ ὅτι ἀνάλογα μὲ τὴν δυσκολία τοῦ προ-
βλήματος καὶ κατὰ τὶς περιστάσεις ἄλλοτε τὰ ἐπιχειρήματά τους εἶναι ἰσχυρά
(ἐμβριθεῖς λόγοι), καὶ ἄλλοτε λιγότερο δυνατὰ (ἀμαυρότεροι λόγοι), ὥστε νὰ
μποροῦν νὰ ἀντιμετωπίσουν τὸ πάθος τῆς οἰήσεως τῶν δογματικῶν.

... ὁ σκεπτικὸς οὕτως διαφόρους ἐρωτᾷ [καὶ] κατὰ ἰσχὺν λόγους, καὶ τοῖς
μὲν ἐμβριθέσι καὶ εὐτόνως ἀνασκευάζειν δυναμένοις τὸ τῆς οἰήσεως τῶν δογ-
ματικῶν πάθος ἐπὶ τῶν σφόδρα τῇ προπετεία κεκακωμένων χρήται, τοῖς δὲ κου-
φοτέροις ἐπὶ τῶν ἐπιπόλαιον καὶ εὐίατον ἐχόντων τὸ τῆς οἰήσεως πάθος καὶ
ὑπὸ κουφοτέρων πιθανότητων ἀνασκευάζεσθαι δυναμένων. ΠΥ ΙΙΙ 281. Πρβλ.
καὶ Πρὸς Φυσ. Ι (= Μ ΙΙΙ 331-332): ... πρὸς ἔλεγχον τῆς τῶν δογματικῶν προπε-
τείας.

51. ... τρόπους ἐκτίθενται τινες καθ' οὓς ἐν ταῖς κατὰ μέρος αἰτιολογίαις
διαποροῦντες ἐφιστῶμεν τοὺς δογματικούς διὰ τὸ μάλιστα ἐπὶ ταύταις αὐτοὺς
μέγα φρονεῖν. καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὁκτὼ τρόπους παραδίδωσι καθ' οὓς οἶεται
πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφύνασθαι..., ΠΥ Ι 180
κ. ἐξ.

τῆς πιθανῆς παραστάσεως⁵² εἶναι γερὸ ὀχυρό. Ἀναγκάζεται ὁ Χρύσιππος νὰ ἀναθεωρεῖ νὰ βελτιώνει τοὺς ὁρισμοὺς τῆς καταληπτικῆς φαντασίας καὶ νὰ πεῖ ὁ Καρνεάδης: «ἐὰν δὲν ἦταν ὁ Χρύσιππος, δὲν θὰ ἤμουν ἐγώ»⁵³.

Στὸν χῶρο τῆς Ἠθικῆς θεμελιώδης εἶναι ἡ παραδοχὴ τοὺς ὅτι τὸ τέλος τοῦ βίου εἶναι ὁ εὐδαίμων βίος. Ἀκολουθοῦν οἱ σκεπτικοὶ πιστὰ τὴν παράδοση τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς. Ὁ δρόμος ὅμως γιὰ τὴν εὐδαιμονία περνᾷ μέσα ἀπὸ τὴν ἐποχὴ, ἡ ὁποία ἐπιφέρει αὐτόματα τὴν ἀταραξία. Δὲν ἀπορρίπτουν τὸ ἀγαθόν, παρατηροῦν ὅμως τὰ ἐξῆς πράγματα: πρῶτον ὅτι οἱ δογματικοὶ δὲν λέγουν τί εἶναι τὸ ἀγαθὸ ἀλλὰ ποιὲς εἶναι οἱ δευτερεύουσες ιδιότητες τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ δεύτερον προτείνουν ὁρισμὸ γιὰ κάτι ποὺ ἀγνοεῖται.

Πράγματι. Ἀντὶ νὰ μᾶς διδάξουν τί εἶναι τὸ ἀγαθόν, ἀντὶ νὰ ἀποφανθοῦν γιὰ τὴν φύση του, μᾶς μιλοῦν γιὰ τὰ συμβεβηκότα. Τὰ συμβεβηκότα ὅμως δὲν μᾶς φωτίζουν ὥς πρὸς τὴν οὐσία. Ἄλλο οὐσία καὶ ἄλλο συμβεβηκός. Ὁ λόγος τοῦ Σέξτου εἶναι σαφής:

*οὐχὶ τί ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν παρίστησιν, ἀλλὰ τι τῶν συμβεβηκότων αὐτῷ λέγει*⁵⁴.

Ὅταν μᾶς λέγουν ὅτι τὸ ἀγαθὸ εἶναι κάτι ποὺ ὠφελεῖ, ἢ ποὺ ἀξίζει νὰ τὸ ἐπιλέξουμε γι' αὐτὸ τὸ ἴδιο ἢ ἀκόμη ὅτι συμβάλλει στὴν εὐδαιμονία⁵⁵, δὲν κάνουν τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ περιγράφουν ιδιότητες τοῦ ἀγαθοῦ. Αὐτὲς ὅμως δὲν δίδουν τὴν φύση τοῦ ἀγαθοῦ:

*τὰ.. συμβεβηκότα οὐκ ἔστιν ἱκανὰ μηνῦσαι τὴν ἐπίνοιαν καὶ τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ*⁵⁶, ...

Ἡ πρόταση εἶναι καταλυτική. Ἐὰν τὴν μεταφέρουμε στὸν χῶρο τῆς ἱατρικῆς ἐπιστήμης λέμε ἀκριβῶς ὅτι ἄλλο ἢ αἰτία τῆς νόσου καὶ ἄλλο τὰ συμπτώματα. Αἰῶνες ἀργότερα ὁ Nietzsche

52. Γιὰ τὴν θεωρία τῆς καταληπτικῆς φαντασίας στοὺς στωϊκοὺς πβ. *Πρὸς Λογικούς*, I, 150 κ. ἐξ. (= M VII 150 κ. ἐξ.) γιὰ τὶς διαβαθμίσεις τῆς πιθανῆς παραστάσεως στὸν Καρνεάδη *Πρὸς Λογικούς*, I, 167 κ. ἐξ. (= M VII 167 κ. ἐξ.). Πβ. καὶ *Πρὸς Λογικούς*, I, 370 κ. ἐξ. (= M VII 370 κ. ἐξ.), καὶ II 85 κ. ἐξ. (= M VII 85 κ. ἐξ.).

53. ΔΛ IV 62: ... εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ.

54. ΠΥ III 173.

55. ΠΥ III 173.

56. ΠΥ III 175.



μιλώντας για τὸν μηδενισμό θὰ πεῖ τὸ ἴδιο, ὅτι ὁ ἀθεϊσμός εἶναι σύμπτωμα τοῦ μηδενισμοῦ καὶ ὄχι ἡ αἰτία του. Πρέπει συνεπῶς νὰ γνωρίζουμε τί εἶναι τὸ πρᾶγμα πρὶν προχωρήσουμε στὶς ιδιότητές του. Γι' αὐτὸ καὶ ὅταν δίδουμε ὁρισμούς χωρὶς νὰ γνωρίζουμε τὸ πρᾶγμα οἱ ὁρισμοὶ δὲν βοηθοῦν. Ὅποιος δὲν γνωρίζει τί εἶναι ὁ ἵππος δὲν γνωρίζει τί σημαίνει «χρεμετίζει», οὔτε μπορεῖ νὰ καταλάβει τί εἶναι ἵππος, γράφει ὁ Σέξτος:

*ὥς γὰρ ὁ ἀνεννόητος ἵππου οὔτε τὸ χρεμετίζειν τί ἐστὶν οἶδεν, οὔτε διὰ τούτου δύναται εἰς ἔννοιαν ἐλθεῖν ἵππου, εἰ μὴ πρότερον ἵππῳ χρεμετίζοντι ἐντύχοι, ...*⁵⁷

Ἔτσι καὶ στὴν περίπτωση τοῦ ἀγαθοῦ. Πρέπει πρῶτα νὰ γνωρίζουμε τὴν φύση του πρὶν μάθουμε ἐὰν ὠφελεῖ ἢ ἐὰν προσφέρει εὐδαιμονία:

*πρότερον γὰρ δεῖ μαθεῖν τὴν αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν, εἴθ' οὕτω συνεῖναι ὅτι ὠφελεῖ καὶ ὅτι δι' αὐτὸ αἰρετόν ἐστι καὶ εὐδαιμονίας ποιητικόν*⁵⁸.

Τέλος, ὥς πρὸς τὴν τέχνην περὶ βίον οἱ σκεπτικοὶ σημειώνουν ὅτι εἶναι πολλαὶ καὶ διάφωνοι – ἀφοῦ εἶναι πολλὲς καὶ οἱ φιλοσοφικὲς σχολὲς – καὶ καταλήγουν ὅτι, ἂν βασισθοῦν σὲ ὅσα λέγουν οἱ δογματικοί, δὲν μποροῦν νὰ ἀποφανθοῦν ὅτι ὑπάρχει τέχνη τοῦ βίου, ἀφοῦ καὶ γιὰ τὸ τί εἶναι τέχνη τοῦ βίου ὑπάρχει διαφωνία. Ἀκολουθεῖ ἔτσι ἡ γνωστὴ πρόταση:

*οὐδὲ διαβεβαιοῦσθαι περὶ αὐτῆς δύναταί τις ὅτι ἔστιν ὑπαρκτή*⁵⁹.

Βαθιὰ ριζώνει ἡ ἀρχαία σκέψις στὴν ἐλληνικὴ διανόηση. Δὲν εἶναι ἄρνηση οὔτε ἀπόρριψη ὁ ἔλεγχος τῶν σκεπτικῶν. Ἐκεῖ ἔχει τὶς ρίζες τῆς ἡ ἐννοια τοῦ φαινομένου μὲ τὴν ἀρχικὴ σημασία τοῦ φανεροῦ, μὲ τὴν σημασία δηλαδή τῆς παρουσίας ἐνὸς ὄντος, τὸ ὁποῖο ὥς φαινόμενο δὲν εἶναι ἐκεῖ, παρὸν καὶ τὸ γνωρίζουμε. Ἐκεῖ ἐπάνω θεμελιώνεται καὶ τὸ σκεπτικὸν ἔθος καὶ ἡ βιωτικὴ τήρησις.

Οἱ τρεῖς ἐκφράσεις τῆς συνέχειας καὶ ὄχι τῆς ρήξης μὲ τὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση εἶναι ἡ παραδοχὴ τοῦ «ἐστὶν» μὲ τὴν σημασία τοῦ «φαίνεται», μὲ τὴν σημασία τοῦ φαινομένου ἢ

57. ΠΥ ΙΙΙ 174.

58. ΠΥ ΙΙΙ 174.

59. ΠΥ ΙΙΙ 249.

φαίνεται, ή χρήση τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ τοῦ ἐλέγχου μὲ σεβασμὸς τὶς ἀρχὲς τῆς Λογικῆς – τὸ ὑφ' ἡμῶν ἐλέγχεσθαι⁶⁰ – ή ἔννοια, τέλος, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ εὐδαίμονος βίου.

Ἡ ἀγνωσία τῆς οὐσίας δὲν εἶναι ἄρνηση τῆς οὐσίας. Τὸ ἀνεπίκριτον δὲν εἶναι ἀδυναμία τοῦ κρίνειν ἀλλὰ ἰκανότητα. Ἡ ἀκαταληψία δὲν εἶναι ἄρνηση τοῦ ὄντος. Καὶ ή ἀλήθεια τοῦ φαινομένου δὲν ἀναιρεῖ τὴν ἀλήθεια.

Ὅν καὶ φαινόμενονον συμπλέκονται. Τὸ ὄν εἶναι ἀλλὰ καὶ τὸ φαινόμενο εἶναι. Ἐὰν τὸ ὄν παραμένει ἀκατάληπτον ὀφείλεται στὴν ἀδηλότητά του. Οἱ σκεπτικοὶ δὲν σπάζουν αὐτὴ τὴν παράδοση. Λέγουν ἀπλὰ ὅτι ἴσως δὲν εἶναι στὴν μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου ή γνώση τῆς μιᾶς, τῆς μοναδικῆς ἀλήθειας. Ἡ πλατωνικὴ ἀπορία στὰ λόγια τοῦ Μένωνος, εἶναι ή διαρκὲς ἀπορία τῶν σκεπτικῶν; «Πῶς θὰ ἐρευνήσουμε κάτι, ὅταν δὲν γνωρίζουμε τί εἶναι; Καὶ νὰ τὸ συναντήσουμε, δὲν θὰ τὸ ἀναγνωρίσουμε». Ὁδήγησαν ἔτσι τὸ ἀπορεῖν τοῦ φιλοσόφου νοῦ στὰ ἄκρα. Δὲν τὰ ξεπέρασαν ὁμως. Ὁ Αἰνησίδημος, ὁ Καρνεάδης, ὁ πρῶτος μὲ τὴν κριτικὴ τῶν δογματικῶν αἰτιολογιῶν καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος, ὁ δεῦτερος μὲ τὸν ἔλεγχον τῆς παραστάσεως καὶ τὶς διαβαθμίσεις τῆς πιθανῆς παραστάσεως, κινουῦνται στὸ πλαίσιο τῆς περατότητας τοῦ ἀνθρώπου. Χτυποῦν τὴν ἀλαζονεία τῶν δογματικῶν καὶ συνειδητοποιοῦν τὴν σχετικότητα τῶν πραγμάτων.

Οἱ σκεπτικοὶ στραμμένοι στὸ αἰεὶ ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν χαράζουν τὰ ὅρια τοῦ ἐρωτήματος, δίδοντας τὴν ἀπάντηση ἐκείνη ποὺ θυμίζει τὸν Πίνδαρο: *θνατὰ θνατοῖσι πρέπει*. Ὡς Ἑλληνας φιλόσοφος, ὁ σκεπτικὸς δὲν ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου· καὶ δὲν αἰσθάνθηκε ποτὲ τὴν ἀνάγκη νὰ ἀποδείξει ὅτι εἴτε ὁ ἴδιος εἴτε ὁ κόσμος ὑπάρχει, πράγματα ποὺ θὰ ἐπιχειρηθοῦν τὸν 17ο αἰ. ἀπὸ τὸν Descartes. Τὸ «ἐστίν» τοῦ φαινομένου εἶναι τὸ «ἐστίν» τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ τὸ «ἐστίν» τοῦ σκεπτικοῦ. Ἀντὶ γιὰ τὸ *cogito ergo sum*, ὁ σκεπτικὸς λέγει ἀπλὰ: *sum ergo cogito*. Αὐτὸ τὸ *sum* στὸ ὁποῖο θεμελιώνεται τὸ φαινόμενο ὄν καὶ φωτίζει τὴν ὄντολογία, εἶναι ή ὄντολογία τοῦ φαινομένου τὸ ὁποῖο καὶ ὑπάρχει καὶ μποροῦμε νὰ τὸ γνωρίσουμε, ἀφοῦ τὸ ὡς ἐμοὶ φαίνεται καὶ ὄχι τὸ ὅσον ἐπὶ τῷ φιλοσόφῳ λόγῳ,

60. ΠΥ II 42. Πβ. καὶ ΠΥ III 37 ... ἵνα δὲ καὶ ἀμφιλαφέστερον τοὺς δογματικούς ἐλέγχειν ἔχωμεν ...



σφραγίζει τὰ δεσμὰ τοῦ σκεπτικοῦ μὲ τὸν κόσμο, τὸν κόσμο ποὺ ὄχι μόνο δέχεται ἀλλὰ εἶναι ὁ οἰκεῖος φιλοσοφικὸς τόπος του. Ἀρμόζει ἐδῶ νὰ θυμηθοῦμε τὸν ἀφορισμὸ τοῦ Nietzsche: «Στοὺς Ἕλληνες», γράφει, «ὅλα ἦταν ζωὴ· σὲ ἐμᾶς τοὺς μοντέρνους ὅλα εἶναι γνώση»⁶¹.

Πράγματι, ζωὴ καὶ γνώση, πρῶτα ἡ ζωὴ μετὰ ἡ γνώση. Ἡ ζωὴ ὡς ὑψιστὴ ζωὴ τῆς συνειδήσεως τοῦ ἀνθρώπου διδάσκει τὰ ὅρια τὰ ἀνθρώπινα. Ἡ συνειδητοποίηση ὅμως αὐτὴ εἶναι ἡ ἴδια ἡ ζωὴ τῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἀρχαία σκέψις, ριζωμένη στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ προσφέροντας ὡς ἀπάντηση τὸ ὄν ἢ φαινόμενον ὄν ἐκφράζει τὴν ἀμεσότητα μιᾶς φιλοσοφικῆς συνειδήσεως ἡ ὁποία δέχεται τὸν κόσμο ὅπως τῆς δίδεται, δὲν προσπαθεῖ νὰ τὸν ἐρμηνεύσει οὔτε νὰ τὸν ἀλλάξει· στέκεται ἀπέναντι στὸν κόσμο ὅπως τοῦ προσφέρεται στὴν παρουσία του. Εἶναι τὸ ἔδαφος ἀπὸ τὸ ὁποῖο ξεπηδᾷ πάντα ἡ νοσταλγία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ κάτι ποὺ ἐλπίζει νὰ μπορέσει νὰ γνωρίσει μία μέρα, τὴν οὐσία –τὸ ἀπόλυτα πραγματικό– ἀλλὰ ποὺ δὲν γνωρίζει καὶ ποὺ παραμένει ἀκατάληπτη.

Σ' αὐτὸν τὸν κόσμο ὁ Πύρρων ἀπὸ τὴν Ἥλιδα ποὺ εἶχε γνωρίσει πολλοὺς λαοὺς καὶ πολιτισμούς, ἔχει ἀποτυπώσει τὴν εἰκόνα τοῦ σκεπτικοῦ σὰν περπατοῦσε μόνος, στὴν ἐρημιά, καὶ μονολογοῦσε. Ὅταν τὸν ἐρώτησαν τί μονολογεῖ, ἀπάντησε: «μελετῶ νὰ εἶμαι χρηστός».

καταληφθεὶς δέ ποτε καὶ αὐτῷ λαλῶν καὶ ἐρωτηθεὶς τὴν αἰτίαν ἔφη μελετᾶν χρηστὸς εἶναι⁶².

Ὁ σκεπτικὸς φιλόσοφος χάρισε στὸν ἄνθρωπο τὴν μετριοπάθεια, τὴν ἀοχλησία τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀταραξία τοῦ νοῦ. Σήμερα θὰ λέγαμε καὶ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ ἄλλου. Εἶναι μεγάλη στιγμή τῆς φιλοσοφίας ἡ ἀρχαία σκέψις.

61. F. NIETZSCHE, *Das Philosophenbuch. Theoretische Studien* § 47. Paris, Ed. Bilingue, Aubier, 1969, σ. 62. Πρόκειται γιὰ κείμενα τὰ ὁποῖα γράφτηκαν τὸ 1872, τὸ 1873 καὶ τὸ 1875, μετὰ τὴν *Γέννηση τῆς Τραγωδίας*, καὶ τὰ ὁποῖα μαζί μὲ τὸ ἱστορικὸ μέρος *Ἡ φιλοσοφία στὴν τραγικὴ ἐποχὴ τῶν Ἑλλήνων*, θὰ ἀποτελοῦσε ἐνιαῖο ἔργο πάνω στὴν φιλοσοφία καὶ τὸν πολιτισμό, ἰδιαίτερα τὸν πολιτισμὸ τῶν Ἑλλήνων. Πβ. γιὰ περισσότερα, ἔνθ' ἀν., μτφρ. – εἰσαγωγή – σχόλια ὑπὸ Angèle K. Marietti, σσ. 9-33.

62. ΔΛ ΙΧ, 64.

ΠΛΩΤΙΝΟΣ ΚΑΙ KIERKEGAARD*

Ἡ θεματικὴ τῆς ὑπάρξεως, ὅπως προβάλλει μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Kierkegaard ἀκολουθεῖ στὶς ἡμέρες μας ἐπικίνδυνη καμπή: τείνει νὰ μεταβληθεῖ σὲ σύστημα προδίδοντας ἔτσι τὴν ἀφετηρία της. Ἡ συστηματικὴ ἔκθεση τῶν ιδεῶν τοῦ φιλοσόφου, ἡ παρουσίασή τους σὲ πλαίσιο κατηγοριῶν ἀνάλογα μὲ τὴν σημασία τους, τὸ ἐγχείρημα νὰ ὑπαχθοῦν ἐνοποιημένες κάτω ἀπὸ μιὰ ἔννοια ἢ ὁποία νὰ λειτουργεῖ ὡς ἐξηγητικὴ δὲν δηλώνουν τίποτε ἄλλο παρὰ προσπάθεια συστηματοποιήσεως. Μία τέτοια μεθοδολογικὴ προσέγγιση ἢ ὁποία θὰ ἀνταποκρινόταν στὴν ἀναζήτηση ἐνότητας, ὕστατη ἀπαίτηση τοῦ λόγου, θὰ ἦταν ἐπιθυμητὴ γιὰ ὁποιονδήποτε ἄλλο φιλόσοφο. Ὅχι ὅμως γιὰ τὸν Kierkegaard. Ἀπὸ τὸ μέρος τοῦ ἐξαπολύθηκαν οἱ πιὸ βίαιες ἐπιθέσεις ἐναντίον τῆς ιδέας τοῦ συστήματος στὴν φιλοσοφία. Ἡ πρόταση συνεπῶς νὰ προσεγγίσουμε τὸν Kierkegaard στὸ πλαίσιο μιᾶς συστηματικῆς φιλοσοφικῆς σκέψης ὅπως ἐκείνης τοῦ Πλωτίνου σημαίνει νὰ βρεθοῦμε ἀντίθετοι στὸ ρεῦμα, ἀφοῦ ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλωτίνου ἀναπτύσσεται σὲ χῶρο μακριὰ ἀπὸ τὸν στοχασμὸ τοῦ Kierkegaard, στὸν χῶρο τῆς καθαρῆς διανοήσεως, τῆς καθαρῆς ἀντικειμενικότητας.

Ἡ σύνδεση τοῦ ὀνόματος τοῦ Πλωτίνου μὲ ἐκεῖνου τοῦ Kierkegaard εἶναι ἀσφαλῶς, ριψοκίνδυνη. Δὲν εἶναι, πράγματι, παραδοξολογία νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ συνάντηση τῶν δύο φιλοσόφων; Ὁ Πλωτῖνος ἐπιδιώκει τὴν ἐκμηδένιση τῆς συνειδήσεως τοῦ ἀτομικοῦ ὄντος μέσα στὸ ὄν τοῦ σύμπαντος. Ἀντίθετα, ὁ Kierkegaard θέτει τὸ ὑποκείμενο, *in concreto* στὸ ἐπίκεντρο τοῦ στοχασμοῦ του. Τὸ ἐγχείρημα τοῦ Πλωτίνου εἶναι κοσμολογικῆς τάξης. Ὁ στοχασμὸς του στρέφεται στὴν οἰκοδόμηση ἑνὸς ὀρθολογικοῦ συστήματος ποὺ νὰ ἐξηγεῖ τὸ σύμπαν καὶ τὴν οὐσία του, δηλαδή

* Δημοσιεύθηκε στὸ περιοδικὸ *Φιλοσοφία* τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τ. 10-11, 1980-81, μὲ τὸν τίτλο: Plotin et Kierkegaard. Tentative d'un rapprochement, σσ. 363-397.



ISBN:978-960-404-182-4



9 789604 041824

ΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ