

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΠΑΠΟΥΛΙΑ, Ἀθήναι

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣ

1. Η «ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑ» ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ*

Κανένα ίσως έργο τής ιστορίας του πνεύματος δέν παρουσιάζει τήν πολύπλευρη διαφοροποίηση πού έχει τò πλατωνικό έργο στήν σχέση του μέ τήν ιστορία, διαφοροποίηση πού χαρακτηρίζεται από βαθειές αντιθέσεις. Μιά από τίς αντιθέσεις αυτές είναι, ότι ένώ τò πλατωνικό έργο ως πολιτική θεωρία δέν κατώρθωσε νά επιδράση στίς πολιτικές τύχες τής πατρίδας του συγγραφέα, τής Ἀθήνας, ώστε νά συγκρατήση τήν πτώση της —σκοπός πού διαπερνά όλο του τò έργο σάν ένα ασίγαστο πάθος, καί στο όποιο ό Πλάτων θυσιάζει τήν όλύμπια γαλήνη του πνεύματός του— από τήν άλλη πλευρά, λόγω τής διαλεκτικής ύφης του λόγου καί του προβληματισμού του καθώς καί των υλικών πού χρησιμοποιεί για τò κτίσιμο του φιλοσοφικού του οίκοδομήματος, είναι τò κατ'έξοχήν έργο πού έχει «ίστορία». Θά ήταν δύσκολο νά βρῇ κανείς έργο μέ μεγαλύτερη «παρουσία» μέσα στήν ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος —λέμε παρουσία καί όχι επίδραση, γιατί ή επίδραση έρχεται σάν κάτι έξωτερικό, σάν κάτι πού μπορείς νά τò ξεχωρίσης από τόν άρχικό του πυρήνα. Κι αυτό είναι βέβαια δυνατό, γιατί τὰ διάφορα ρεύματα αλλάζουν μορφή κάτω από τήν επίδραση διαφόρων παραγόντων, αλλά άκριβώς αυτή είναι καί ή διαφορά μεταξύ ένός μεγάλου φιλοσόφου από άλλους, πού βέβαια δέν υπῆρξαν λιγώτερο άπαραίτητοι για τήν όλη εξέλιξη, αλλά υπῆρξαν όπωςδήποτε μικρότερης σημασίας (minores) : ότι στήν πρώτη περίπτωση, παράλληλα μέ τίς διαφορες επιδράσεις πού άσκησαν κατά καιρούς, έχομε καί μιá διαρκή παρουσία. Αυτή ή έντονη διαφορά πού παρουσιάζει τò πλατωνικό έργο στα δυò αυτά επίπεδα τής πραγματικότητας γίνεται καλύτερα κατανοητή καί ίσως έρμηνεύεται ως ένα σημείο, άν συλλάβωμε μερικές πλευρές του φαινομένου, πού μπορούμε νά ονομάσωμε ιστορικότητα ένός έργου.

Ίστορικότητα στήν συνήθη της σημασία σημαίνει τò πραγματικό :

* Τò δεύτερο μέρος τής μελέτης μέ τόν τίτλο *Ἡ ιστορικότητα τής πολιτικῆς θεωρίας* θά δημοσιευθῇ στόν επόμενο τόμο τής «Φιλοσοφίας».



τὸ κατὰ πόσο δηλαδή μιὰ πρόταση γιὰ ἓνα συμβάν ἀνταποκρίνεται στὴν πραγματικότητα, δηλαδή ξεκινάει ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀλήθεια, ποὺ εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὴν μεσαιωνικὴ φιλοσοφία ὡς «*adaequatio rei et intellectus*». Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀλήθεια παραμένει βασικὴ, παρ' ὅλες τὶς δυσκολίες ποὺ προκλήθηκαν κατὰ καιροὺς ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τῶν γνωστῶν ἀντινομιῶν, τελευταῖα δὲ ὁ Α. Tarski κατώρθωσε νὰ θεμελιώσῃ πάλι τὴν θεωρία τῆς *adaequatio rei et intellectus* μὲ τὸ νὰ χωρίσῃ τὴν λεγόμενὴ *Objektsprache* (ἀντικειμενικὴ γλῶσσα) ἀπὸ τὴν *Metasprache* (μεταγλῶσσα), στὴν σύγχυση τῶν ὁποίων ὀφείλονταν οἱ γνωστὲς γλωσσικὲς ἀντινομίες¹. Χωρὶς βέβαια νὰ ἔχουν παραμερισθῇ ὅλες οἱ δυσκολίες ποὺ συνοψίζονται στὸ πρόβλημα τῆς βάσεως (*Basisproblem*)², ἡ ἀντίληψη αὐτὴ γιὰ τὴν ἀλήθεια ἀποτελεῖ προϋπόθεση κάθε ἐπιστημονικῆς ἐρευνας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ ἱστορικότητα δὲν ἔχει καμμιά σχέση μὲ αὐτὸ ποὺ λέμε ἱστορικότητα τῆς ἀλήθειας. Ἡ τελευταία συνδέεται μὲ μιὰν ἄλλη, δεύτερη σημασία τῆς λέξης «ἱστορικότητα» καὶ ἔχει τὴν ἀφετηρία της στὴ νέα τροπὴ ποὺ πῆρε ἡ ἱστορικὴ σκέψη μετὰ ἀπὸ τὸν Hegel, τὸν Dilthey καὶ τὸν Heidegger, ὁ ὁποῖος ἐβάθυνε πολὺ τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικότητας. Ἡ ἱστορικότητα ἀποτελεῖ μιὰ οὐσιαστικὴ πλευρὰ τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος, μιὰ κατηγορία, καὶ ἔχει σχέση μὲ τὴν χρονικότητά του, ποὺ εἶναι ἡ ἄλλη ὅψη τοῦ εἶναι. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἱστορικὸ ὄν καὶ γιὰ τὴν ὑπάρχει μὲσφ τῶν τριῶν ἐκστατικῶν καταστάσεων τῆς ψυχῆς, τοῦ παρόντος, τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ μέλλοντος, καὶ γιὰ τὴν ὁ ἴδιος δημιουργεῖ τὴν ἱστορία, ὡς ἀντικειμενικὴ-ἱστορικὴ πραγματικότητα καὶ ὡς σύλληψη τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι μέσα ἀπὸ τὴν ἐπιστῆμὴ τῆς ἱστορίας, δηλαδή τὶς ἱστορικὲς, τὶς πνευματικὲς ἐπιστῆμες στὸ σύνολό τους. Ὁ τονισμὸς αὐτὸς τῆς ἱστορικό-

1. Ὁ χωρισμὸς αὐτὸς τῆς ἀντικειμενικῆς γλῶσσας (*Objektsprache*) ἀπὸ τὴν μεταγλῶσσα (*Metasprache*) σημαίνει ὅτι ἡ ἀπόφανση γιὰ τὴν ἀλήθεια ἢ ὄχι μιᾶς προτάσεως δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ μέσα στὴν ἴδια τὴν πρόταση, δηλαδή μέσα στὴν ἀντικειμενικὴ γλῶσσα (=«Α»), ἀλλὰ μέσα σὲ μιὰ ἄλλη πρόταση, δηλαδή στὴν μεταγλῶσσα. Καὶ οἱ δύο προτάσεις μαζί ἔχουν τὸν τύπο: ἀληθὴς στὴν «Α» (βλ. J. M. Bochenski, *Formale Logik*, München 1956², 332 ἐπ. καὶ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Stuttgart 1960², 40 ἐπ. καὶ 417 ἐπ.). Ὁ Α. Tarski ὑπῆρξε μαζί μὲ τὸν St. Lesniewski εἰσηγητὴς τῆς Metalogik, ἡ ὁποία ἦταν πάλι προέκταση τῶν Μεταμαθηματικῶν τοῦ D. Hilbert. Καὶ ἡ Metamathematik καὶ Metalogik εἶναι μὴ φορμαλιστικὲς καὶ ἔχουν ὡς σκοπὸ τὴν ἀποφυγὴ τῶν ἀντινομιῶν στὶς προτάσεις ἢ τὰ φορμαλιστικὰ συστήματα. Τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία βλ. στὰ πρὶν ἔργα.

2. Γιὰ τὸν σχετικὸ προβληματισμὸ βλ. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Frankfurt/Main-Wien 1954 (ἐπανεκδόση Berlin, Springer-Verlag 1969), 242 ἐπ. καὶ A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt/Main 1967, 110-138.

τητας τοῦ ἀνθρώπου φυσικὸ ἦταν νὰ φέρη καὶ μιὰ νέα ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀντικειμενικότητα, ἐφ' ὅσον ἡ ἀλήθεια σχετίζεται μὲ τὸν ὑποκειμενικὸ της φορέα, ὁ ὁποῖος ὑπάρχει μέσα στὴν χρονικότητα, τὸν ἀτομικὸ καὶ ἱστορικὸ χρόνο. Ἔτσι φθάσαμε σὲ μιὰν ἀντίθεση³ πρὸς τὴν ὀρθολογικὴ ἄποψη, ἡ ὁποία, γιὰ νὰ ἐλευθερώσῃ τὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας ἀπὸ κάθε ψυχολογικὸ καὶ ἱστορικὸ Σχετικισμό, ξεκινάει ἀπὸ τὸ ἰδεατὸ περιεχόμενο τῶν ἐννοιῶν, τὸ νόημα (Sinn), ἄσχετα ἀπὸ κάθε ὑπαρξιακὴ καὶ ἱστορικὴ τοποθέτηση⁴.

Δὲν μπορούμε νὰ εἰσέλθουμε στὸ μεγάλο αὐτὸ πρόβλημα, νομίζουμε ὅμως ὅτι ἡ ἀντίθεση ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ἐπιστήμης τῆς ἱστορίας μπορεῖ νὰ ξεπεραστῇ, ἂν τεθῇ σωστὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικότητας, δηλαδή ὅτι ἀποτελεῖ μιὰ πολύπλευρη συνάρτηση τοῦ ἀτομικοῦ πρὸς τὸ πραγματικὸ, τὴν ἔξω ἀπὸ τὴν συνείδηση ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ἔτσι ἀποφεύγεται καὶ ὁ κλειστὸς κύκλος (νὰ τὸν ὀνομάσωμε φαῦλο;) ἐνὸς καθαρὰ ὑπαρξια-

3. Σχετικὰ μὲ τὴν ἐξέλιξη αὐτὴ βλ. A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern/München 1961 καὶ εἰδικότερα τὰ κεφάλαια *Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit* καὶ *Geschichtlichkeit und Wahrheit* (134-178).

4. Ἀντίθετος πρὸς κάθε ἱστορικὴ τοποθέτηση τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας καὶ πρὸς κάθε Ψυχολογισμό ὑπῆρξε ὁ Edmund Husserl, τοῦ ὁποίου τὸ πρόγραμμα ὑπῆρξε γιὰ τὴν ἐποχὴ του «θετικιστικὸ», ἄσχετα ἂν ἀργότερα μὲ τὴν θεωρία του περὶ τῆς «Intentionalität» ποὺ εἶχε σὰν συνέπεια τὴν κατάλυση τῆς «Objekt-Subjektspaltung» ἔγινε πρόδρομος ρευμάτων ποὺ δὲν εἶχαν σχέση οὔτε μὲ τὴν «ὑπερβατικὴ» φιλοσοφία οὔτε μὲ τὴν ἀρχικὴ του πρόθεση· κύριος ἐκφραστὴς τῆς ἀντιθέσεως αὐτῆς στὶς μέρες μας εἶναι ὁ Popper, συγγραφεὺς τοῦ κλασικοῦ ἔργου *Logik der Forschung*, Wien 1935 (ἀγγλικὴ ἔκδοση συμπληρωμένη: *Logic of Scientific Discovery*, London 1959). Ὁ Popper δὲν εἶναι μόνο ἀντίθετος πρὸς κάθε ἔννοια τῆς ἱστορικότητας τῆς ἀλήθειας, γιατί αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν κατάλυση τῆς ἔννοιας τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ καὶ ἐναντίον τῶν μυστικιστικῶν καὶ ἀγνωστικιστικῶν τάσεων, οἱ ὁποῖες περιέχονται, κατ' αὐτόν, στὰ ἔργα τοῦ Heidegger καὶ τοῦ Wittgenstein, τοῦ εἰσηγητῆ τῆς λεγομένης «Sprachanalyse» (βλ. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* 2, *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Bern 1958, 371-377 κ.ἄ.). Ἰδιαίτερα ἐντονὴ ὑπῆρξε ἡ ἀντίδραση τοῦ Popper ἐναντίον τῶν «ἱστορικιστικῶν» συστημάτων, ποὺ χρησιμοποιοῦν ἔννοιες ὅπως ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα, δηλαδή ἐναντίον συστημάτων ἐγγελιανῆς προελεύσεως, μεταξὺ τῶν ὁποίων βέβαια καὶ ὁ Μαρξισμός (βλ. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1961³). Τὸ ὅτι ὁ Popper βρῆκε ὠρισμένα ἱστορικιστικὰ στοιχεῖα στὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι κατ' ἀρχὴν περίεργο, ἐκεῖνο ὅμως ποὺ δὲν ἔλαβε ἀρκετὰ ὑπ' ὄψη του εἶναι ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἀποτελεῖ κλειστὸ σύστημα—χαρακτηριστικὸ ὅλων τῶν ἱστορικιστικῶν συστημάτων—καὶ ὅτι ἐν πάσῃ περιπτώσει δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ ὡς πρόδρομος τοῦ Hegel καὶ Marx μὲ τὴν στενότερη ἔννοια, γιατί ὁ προβληματισμός του εἶναι εὐρύτερος καὶ κατ' ἐξοχὴν ἀντίθετος πρὸς κάθε ἔννοια τῆς ἱστορικότητας τῆς ἀλήθειας ἢ τῆς ἱστορικῆς ἀναγκαιότητας. Ἀλλὰ μὲ τὰ προβλήματα αὐτὰ θὰ ἀσχοληθοῦμε στὸν δεύτερο μέρος τῆς μελέτης μας στὸν προσεχῆ τόμο τῆς «Φιλοσοφίας». Γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Popper ἴδε Wellmer, ὁ.π.

κοῦ προβληματισμοῦ καὶ ἡ μείωση τῆς σημασίας τῆς ἀτομικῆς ὑπάρξεως ἐξ αἰτίας τῆς ὑπαγωγῆς της σὲ διάφορες ἱστορικὲς νομοτέλειες, εἴτε εἶναι αὐτὲς τὸ ἀντικειμενικὸ πνεῦμα εἴτε διάφοροι ἄλλοι κοινωνικοὶ παράγοντες. Ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι πολύπλευρη καὶ πραγματοποιεῖται σὲ περισσότερες διαστάσεις, γιατί ὁ ἄνθρωπος εἶναι καὶ δημιουργὸς ἀλλὰ καὶ δημιουργὸς μιᾶς ἱστορικῆς στιγμῆς. Ὁ τρόπος ποὺ τὸ Ἐγὼ δέχεται τὴν ἱστορικὴ στιγμή ὡς σύνολο ἐξωτερικῶν φαινομένων, εἴτε αὐτὰ ἔρχονται ἀπὸ τὸ παρελθὸν εἴτε ἀπὸ τὸ παρόν, δηλαδὴ ὁ τρόπος ποὺ πραγματοποιεῖ τὴν ἱστορικὴ στιγμή δίνοντας σ' αὐτὴν τὸ ἀνάλογο βάθος καὶ τὴν προοπτικὴ στὸ παρόν, ὥστε νὰ μὴν εἶναι κλειστὸ ἀλλὰ νὰ προεικάζῃ ἢ νὰ περιλαμβάνῃ τὸ μέλλον, ἀποτελεῖ αὐτὸ ποὺ λέμε ἱστορικότητα μὲ τὴν στενότερη ἔννοια. Ἡ σωστὴ σχέση τοῦ ἀτομικοῦ, ἀνθρωπίνου παράγοντος, πρὸς τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν σωστὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν Διαλεκτικὴ, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη αὐτοῦ ποὺ καλοῦμε ἱστορικότητα. Οὔτε ἡ ἱστορικότητα οὔτε ἡ Διαλεκτικὴ ὑπάρχουν ἐξ ἀρχῆς μέσα στὰ πράγματα, ἀλλὰ ὑφίστανται ἀπὸ τὴν στιγμή ποὺ ὑπάρχει μιὰ οὐσιαστικὴ ἀνταπόκριση μεταξὺ τῶν δύο βασικῶν παραγόντων, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητος⁵. Τὸ ἔργο ἐνὸς φιλοσόφου βρίσκεται σὲ διαλεκτικὴ σχέση μὲ τὴν ἱστορία, ὅταν ἡ παρουσία του εἶναι διαρκῆς καὶ πραγματοποιεῖται σὲ ὅλο καὶ ἀνώτερα ἐπίπεδα γνώσης, ὅπως π.χ. τὸ πλατωνικὸ ἔργο. Μιὰ ἐξέλιξη μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθῇ ὡς διαλεκτικὴ, ἐφ' ὅσον οἱ διάφοροι παράγοντες βρίσκονται σὲ δημιουργικὴ σχέση μεταξὺ τους, ἐφ' ὅσον δηλαδὴ οἱ ὑπάρχουσες ἀντιθέσεις αἱρονται μέσα σὲ μιὰ ἀνώτερη ἐκάστοτε σύνθεση. Στὴν προκειμένη περίπτωση ἡ ἔννοια τῆς ἀναγκαιότητας, ἡ ὁποία τόσες δυσκολίες παρουσιάζει ἀπὸ θεωρητικὴ ἀποψη δὲν εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν κατανόηση τῆς διαλεκτικῆς ὕψους ἐνὸς συνόλου φαινομένων.

Μιὰ συνολικὴ τοποθέτηση τοῦ ἱστοτικοῦ φαινομένου Πλάτων θὰ σήμαινε τὴν σύλληψη καὶ κατανόηση τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου σ' ὅλες τὶς πιθανὲς διαστάσεις : μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ δικοῦ του παρελθόντος, ὡς πρὸς τὶς ἐπιδράσεις οἱ ὁποῖες διαμόρφωσαν τὴν πλατωνικὴ σκέψη, μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ τότε παρόντος, ὡς πρὸς τὶς ἐπιδράσεις ποὺ καθώρισαν εἰδικώτερα τὴν ἐξέλιξη τῆς πλατωνικῆς σκέψης καὶ τὴ δράση του κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του, τέλος μέσα ἀπὸ τὴν τότε προοπτικὴ

5. Γιὰ μιὰ παρόμοια ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος βλ. τὴν ἐργασία μας *Blüte und Untergang von Byzanz : Eine dialektische Beziehung*, «Revue des Études Sud-Est Européennes» 9 (1971) 549-564 καὶ εἰδικώτερα σελ. 555.

τοῦ μέλλοντος, ποὺ ἀποτελεῖ ὅλη τὴν ἱστορία ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἐκάστοτε σύγχρονου μελετητῆ. Ἐξω ὅμως ἀπὸ κάθε ἱστορικὴ τοποθέτηση μόνο ἓνας μελετητής, ὁ ὁποῖος θὰ μπορούσε νὰ συλλάβῃ τὴν σημασία τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἀνάλογα μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐποχῆς μας, θὰ μπορούσε νὰ συλλάβῃ τὸν Πλάτωνα ὡς ἱστορικὸ μέγεθος. Μιὰ τέτοια μελέτη θὰ ἔπρεπε νὰ ὀδηγήσῃ σὲ μιὰ λογικὴ, κριτικὴ ἀνασύνθεση τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου, δηλαδή στὴν ἐπισήμανση καὶ ἀνάπτυξη ἐκείνων τῶν στοιχείων ποὺ εἶναι ἔγκυρα μὲ τὶς σημερινὲς προϋποθέσεις. Βέβαια ἐμεῖς ἐδῶ δὲν ἔχομε τὴν πρόθεση —καὶ ἂν ἀκόμα εἶχαμε τὴ δυνατότητα— νὰ ἐξετάσωμε τὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικότητας στὸν Πλάτωνα συνολικά, ὑπάρχει ἄλλωστε ὁλόκληρη σειρὰ σημαντικῶν ἔργων, ποὺ πέτυχαν νὰ συλλάβουν οὐσιώδεις ὀψεις τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου. Ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία εἶναι ἀπέραντη. Ἐμεῖς ἐδῶ, στὰ πλαίσια μιᾶς συνοπτικῆς μελέτης, θὰ προσπαθήσωμε νὰ πλησιάσωμε τὸ πλατωνικὸ ἔργο σὲ δύο οὐσιαστικὰ σημεῖα, ὅπου γίνεται ἀντιληπτὴ ἡ παραπάνω διαφορὰ ποὺ ἀναφέραμε: στὸν τρόπο ποὺ θέτει τὰ προβλήματα, δηλαδή στὴν μέθοδο, καὶ στὴν θεωρία, πὶο συγκεκριμένα στὴν πολιτικὴ του θεωρία⁶.

Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ περιεχομένου ἡ ἱστορικότητα συνίσταται στὴν ἱκανότητα νὰ συλλαμβάνῃ κανεὶς τὴν πραγματικότητα στὶς ἀληθινὲς τῆς διαστάσεις, πρᾶγμα ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα καὶ τὴν ἱστορικότητα ἐνὸς προγράμματος, τὴν δυνατότητα τῆς μερικῆς ἢ ὁλικῆς πραγματοποιήσεώς του. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς μεθόδου ἡ ἱστορικότητα συνίσταται στὴ διαλεκτικὴ τῆς ὑφῆ. Τοῦτο φαίνεται, κατ' ἀρχήν, ἀπ' ὅλο τὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος, ὅτι δηλαδή δὲν εἶναι ἓνα ἐνιαῖο καὶ κλειστὸ σύστημα, ἀλλὰ τὸ γραπτὸ τεκμήριο μιᾶς ἀγωνιώδους προσπάθειας γιὰ τὴν σύλληψη τῆς ἀλήθειας.

Τὸ ὅτι ὁ Πλάτων διάλεξε τὸν διάλογο ὡς εἶδος φιλοσοφικοῦ λόγου δὲν εἶναι βέβαια τυχαῖο. Ὁ διάλογος εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἐξωτερικὴ μορφή τῆς διαλεκτικῆς ὑφῆς τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου⁷, μιᾶς διαλεκτικῆς διαφορετι-

6. Οὐσιαστικῆς σημασίας γιὰ τὴν προσέγγιση καὶ ἐνασχόλησή μας μὲ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία ὑπῆρξεν ἡ διδασκαλία καὶ τὰ ἔργα τῶν καθηγητῶν μας I. N. Θεοδωρακοπούλου, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970⁵ καὶ *Πλάτωνος Φαῖδρος*. Ἀρχαῖο καὶ νέο κείμενο μὲ σχόλια, Ἀθῆναι 1971³, καὶ W. Stegmüller (προσθέτω στὰ ἀναφερόμενα σὲ ἄλλες θέσεις καὶ τὸ σημαντικὸ κείμενο *Glauben, Wissen und Erkennen*, «Zeitschrift f. Philos. Forschung» 10 (1956), 509-49). Ἐπίσης τὰ ἔργα τῶν E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, E. Voegelin, *Plato*, Louisiana 1966 καὶ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* 1, *Der Zauber Platons*, Bern 1957, A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London 1960⁷, Karl Jaspers, *Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant*, München 1957 (Die grossen Philosophen, Band 1).

7. Πρβλ. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα* 174 ἐπ.

κῆς ἀπ' ὅ,τι τὴν συνέλαβε ὁ Hegel, δηλαδή ὡς τὴν πορεία τοῦ πνεύματος κατὰ τὴν ἱστορική του ἀνέλιξη ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικὸ στὸ ἀντικειμενικόν. Ἐδῶ ἡ Διαλεκτικὴ εἶναι ἡ πορεία τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικόν, τὴ δόξα, τὰ φαινόμενα, στὸ ἀντικειμενικόν, τὸ ὄντως ὄν, τὴν ἰδέα, καὶ ἀνταποκρίνεται στὴν βαθύτερη οὐσία τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου. Γιατὶ αὕτὴ συνίσταται ἀκριβῶς στὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀντικειμενικοποιῇ ἓνα μέρος τοῦ ἑαυτοῦ του, θεωρώντας το ὡς διάφορο ἀπὸ τὸν ἴδιο, καὶ ἔτσι νὰ παίρνῃ συνείδηση τοῦ ἴδιου του τοῦ ἑαυτοῦ. Καὶ αὐτὸ εἶναι ποὺ καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο φορέα μιᾶς διαφορᾶς μετὰ τὸν ἑαυτό του (ἀντίθετα μετὰ τὰ πράγματα ποὺ συμπίπτουν μετὰ τὸν ἑαυτό τους), ἐπειδὴ εἶναι φορεὺς τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοεῖν, τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ μὴ Εἶναι συγχρόνως. Γιατὶ τὸ νοεῖν, ποὺ φέρνει μέσα του καὶ τὸ εἶναι, δὲν καλύπτει κάθε στιγμὴ οὔτε ὅλη τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου (σήμερα θὰ λέγαμε *Existenzia*), —καὶ ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει μιὰ στιγμὴ ποὺ νὰ περιλαμβάνῃ ὅλες τὶς στιγμές, δηλαδή ὅλη τὴν ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου σὰν ἐνότητα, ἄρα ποτέ—, οὔτε ὅλου τοῦ Εἶναι, μετὰ τὴν μορφή ποὺ παίρνει τὸ Εἶναι μέσα στὸν ἄνθρωπο ὡς ἀντικειμενικὸς κόσμος. Αὐτὴν τὴν διαφορὰ τοῦ Εἶναι σὲ ὅλες του τὶς ἐκφάνσεις, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ «ἕτερον», καὶ τοῦ νοεῖν, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸ «ταυτόν», τὴν συνείδηση, καὶ ποὺ μετέχει στὸ ὄντως ὄν διαφορετικὰ ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα, ἀφοῦ αὐτὸ εἶναι καὶ ὁ φορεὺς τῆς ἐτερότητας, προσπαθεῖ νὰ συλλάβῃ ἢ πλατωνικὴ φιλοσοφία κάθε φορὰ ἀπὸ διαφορετικὴ ἄποψη μετὰ τὴν μορφή ἐνὸς προβλήματος, ποὺ εἶναι ἡ συγκεκριμενοποίηση τῆς ἀπορίας. Ἡ πλατωνικὴ ἀπορία εἶναι ἡ γνωσιολογικὴ ἔκφραση αὐτῆς τῆς διαφορᾶς καὶ εἶναι ἡ βάση τῆς Διαλεκτικῆς, ἀφοῦ αὕτὴ ξεκινάει μετὰ τὴν ἐρώτηση. Ἀκριβῶς δὲ ὁ τρόπος ποὺ τίθεται ἡ ἐρώτηση φανερώνει καὶ τὴν διαλεκτικὴ ὑφὴ τοῦ πλατωνικοῦ λόγου⁸. Ἡ σημασία τοῦ προβληματισμοῦ του δὲν

8. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἐνὸς φιλοσόφου καὶ μὴ εἶναι ὅτι ὁ πρῶτος ἔχει συνείδηση αὐτῆς τῆς ἀπορίας, ἐνῶ ὁ δεύτερος ὄχι (πρβλ. *Μένων* 79 a-80 a καὶ 80 c). Ὅτι ἡ φύση αὐτῆς τῆς ἀπορίας εἶναι ὄντολογικὴ φαίνεται ἀπὸ τὸν μῦθο γιὰ τὴν πτώση τῶν ψυχῶν. Ἡ ἔλλειψη εἶναι μέσα στὴν φύση τῆς ψυχῆς καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωσή της, δὲν μπορεῖ δὲ νὰ ἀρθῇ παρὰ μετὰ μιὰ ἐντελῶς ἰδιαίτερη προσπάθεια καὶ ὕστερα ἀπὸ μιὰ ὁλόκληρη ὄντολογικὴ διαδικασία, δηλαδή ὕστερα ἀπὸ ἀλλεπάλληλες γεννήσεις ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὶς περιόδους τοῦ σύμπαντος (*Φαῖδρος* 147 b-149 d). Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἀπορίας εἶναι ἀκριβῶς ὁ Ἔρως, ἀλλὰ καὶ τὸ μέσο γιὰ νὰ ξεπεραστῇ αὕτὴ ἡ ἔλλειψη, ὁ ὁλκὸς πρὸς τὶς ιδέες καὶ τὰ ὄντως ὄντα. Ὁ Πλάτων καλεῖ τὸν Ἐρωτα παιδί τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου: οὔτε ἀπορεῖ ὁ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ. Σοφίας δὲ αὐτὴ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστὶν (*Συμπόσιον* 203 e). Ἡ διαλεκτικὴ ἀπορία δὲν εἶναι παρὰ ἡ γνωσιολογικὴ πλευρὰ τοῦ ἐρωτος, τὸν ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσωμε ὄντολογικὴ ἄποψη τῆς διαλεκτικῆς ἀπορίας, καὶ ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι διαλεκτικὴ δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μετὰ τὴν ἄγνοια. Γιὰ τὸν ἔρωτα ἴδε Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα* 130-174 καὶ *Πλάτωνος Φαῖδρος* 235-284.

ἔγκειται, κυρίως καὶ μόνο, στὶς συγκεκριμένες λύσεις, ποὺ ἔδωσε ὁ ἴδιος σ' ἓνα πρόβλημα —ἀκόμα καὶ ἂν ἡ λύση ποὺ ἔδωσε ἦταν ἡ καλύτερη δυνατή— ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν θέση τῶν προβλημάτων. Τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι μόνο ἐρώτημα, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μέρος τῆς ἀλήθειας, εἶναι ἡ σύλληψη μιᾶς θεμελιώδους σχέσεως μεταξὺ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοεῖν ὑπὸ μορφήν ἀπορίας. Ἐπειδὴ αὐτὴ ἡ σχέση εἶναι διαλεκτικὴ περιέχει πάντα τὴν δυνατότητα μιᾶς νέας συνθέσεως, ἀπαντήσεως, ἀνάλογα μὲ τίς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις κάθε ἐποχῆς.

Ὅτι ἡ θέση τοῦ προβλήματος καθ' ἑαυτὴν φανερώνει ἓνα μέρος τῆς ἀλήθειας, ὅτι εἶναι δηλαδὴ διαλεκτικὴ, καὶ ὅτι ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι διαλεκτικὴ δὲν ἐξαντλεῖται ἀλλὰ ἔχει ἱστορίαν, φαίνεται καθαρά σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ποὺ εἶναι ἕκτοτε πρόβλημα καὶ ὅλης τῆς φιλοσοφίας : ἂν ἡ γνώση μπορῇ νὰ ἀναχθῇ στὰ δυὸ βασικὰ στοιχεῖα ποὺ φαίνεται νὰ τὴν ἀπαρτίζουν, δηλαδὴ στὰ ἀναλυτικὰ-λογικὰ στοιχεῖα καὶ στὰ ἐμπειρικά, ἢ ἂν, ἀντίθετα, προϋποθέτῃ ὑπερβατικὰ στοιχεῖα.

Ὁ ὅλος προβληματισμὸς ξεκίνησε στὸν Πλάτωνα ἀπὸ τὴν συγκεκριμένη ἐρώτηση : Πῶς εἶναι δυνατό νὰ ζητᾶμε κάτι ποὺ δὲν γνωρίζουμε. Τὴν ἐρώτηση τὴν θέτει ὁ Μένων στὸν Σωκράτη : κατὰ ποιοὺ τρόπο θὰ ζητήσης αὐτὸ ποὺ δὲν γνωρίζεις καθόλου, ἂν πράγματι ὑπάρχῃ; ... καὶ ἂν τὸ συναντήσης, πῶς θὰ ξέρῃς ὅτι αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ δὲν ἐγνώριζες; Ὁ Σωκράτης ἀναγνωρίζει στὸν λόγο τοῦ Μένωνα τὴν ἐριστικὴ ἄποψη, ὅτι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ζητήσῃ οὔτε αὐτὸ ποὺ γνωρίζει οὔτε αὐτὸ ποὺ δὲν γνωρίζει. Διότι ἂν τὸ γνωρίζῃ, δὲν τὸ ζητάει, ἂν δὲν τὸ γνωρίζῃ, δὲν ξέρει τί νὰ ζητήσῃ (*Μένων* 80 d-81 a). Ἡ ἀπάντηση ποὺ ἔδωσε ὁ Πλάτων στὸ πρόβλημα αὐτὸ εἶναι γνωστὴ ὡς θεωρία τῆς ἀναμνήσεως : ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη, ὅτι ἔχει γεννηθῇ πολλὰς φορὲς καὶ ὅτι εἶδε ὅλα τὰ πράγματα, καὶ ὅσα εἶναι ἔδω καὶ ὅσα εἶναι στὸν Ἄδη, καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει κάτι ποὺ δὲν ἔμαθε. Ὡστε δὲν εἶναι καθόλου περίεργο, «θαυμαστό», ὅτι μπορεῖ καὶ νὰ ξαναθυμᾶται καὶ γιὰ τὴν ἀρετὴ καὶ ὅλα τ' ἄλλα, τὰ ὅποια γνώριζε προηγουμένως : *Τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν* (81 d). Ἡ ἀπόδειξη δίνεται μέσα ἀπὸ τὰ Μαθηματικά. Ὁ Σωκράτης θέτει ἐρωτήσεις σ' ἓνα δοῦλο, ὡς τὸν πιὸ ἀπαίδευτο, καὶ κατορθώνει νὰ τὸν κἀνῃ νὰ βρεῖ μόνος του τὸ μέγεθος ὀρισμένου γεωμετρικοῦ σχήματος ἀπὸ τίς διαστάσεις τῶν πλευρῶν του.

Ἡ ἀπάντηση αὐτὴ, τὴν ὁποία ἀποδώσαμε ἐντελῶς σχηματικά, δὲν ἐξαντλεῖ, βέβαια, τὸ βάθος τοῦ πλατωνικοῦ προβληματισμοῦ, πάντως ὁμως διαγράφει σαφῶς τὰ κύρια σημεῖα. Ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ ἡ ἐννοία τῆς ἀναμνήσεως εἶναι μιὰ ἐμπειρικὴ ἐννοία, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἔχει μεταφυσικὰ στοιχεῖα, γιὰτὶ παίρνει σὰν δεδομένο τὴν προϋπαρξὴ τῆς ψυχῆς καὶ

τὴν ἄμεση θέαση τῶν ἰδεῶν. Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς τοῦ ἐμπειρικοῦ μὲ τὸ ὑπερβατικὸ δείχνει ὅτι γιὰ νὰ ἀπαντήσωμε σὲ ὠρισμένα βασικά προβλήματα πρέπει νὰ καταφύγωμε σὲ μιὰ ὑπερβατικὴ προϋπόθεση, πρᾶγμα ποὺ ἐπικυρώνει τὸ ἴδιο τὸ πρόβλημα, εἶναι ἀκριβῶς σὰν ἡ ἴδια ἡ ἀπάντηση ποὺ δίνει ὁ Πλάτων νὰ εἶναι συγχρόνως καὶ ἡ ἐρώτηση γιὰ τὸ θεμελιώδες αὐτὸ πρόβλημα : προϋποθέτει ἡ γνώση ὑπερβατικὰ στοιχεῖα; Σὲ ἁρμονία μὲ τὴν θεωρίαν τῆς ἀναμνήσεως βρίσκεται καὶ ἡ πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴν μεικτὴ φύση τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἐνδιάμεση καὶ ἐπομένως μεικτὴ φύση τῶν Μαθηματικῶν (*Παρμενίδης* 142 c-144 a)⁹, τοῦ κατ' ἐξοχὴν «μαθήματος», τῶν ὁποίων ἡ ἐγκυρότητα δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθῇ στὴν ἐμπειρία. Ἡ ἀνάμνηση δὲν εἶναι παρὰ τὸ γνωσιολογικὸ ἐνδιάμεσο μεταξὺ τοῦ κόσμου τῆς ἀληθινῆς γνώσεως, τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν, καὶ τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων, τῆς ἐμπειρίας. Οὔτε ἡ τυπικὴ λογικὴ οὔτε ἡ ἀπλὴ ἐμπειρία ἀρκοῦν γιὰ τὴν ἀληθινὴ γνώση, ἀλλὰ μιὰ ἐκ τῶν προτέρων ἄμεση θέαση τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν, τῶν ὄντως ὄντων. Τὰ Μαθηματικὰ εἶναι ἡ ἀπόδειξη γιὰ τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως. Τὸ ὅτι ὁ προβληματισμὸς τοῦ Πλάτωνος δὲν ἦταν μόνο ὁ προβληματισμὸς ἐνὸς Ἑλλήνου φιλοσόφου τῆς τετάρτης πρὸ Χριστοῦ ἑκατονταετίας, ἀλλ' ὅτι ἦταν μιὰ διαλεκτικὴ τοποθέτηση τοῦ προβλήματος, φαίνεται ἀπὸ τὴν ἱστορίαν τοῦ προβληματισμοῦ αὐτοῦ.

9. Ἡ ψυχὴ στὸν Πλάτωνα εἶναι μεικτὴ, γιατί περιλαμβάνει τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον, τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν. Χωρὶς αὐτὴ τὴν ιδιότητα τῆς ψυχῆς δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ νόηση. Εἶναι δηλαδὴ μεικτὴ, γιατί εἶναι «διαλεκτικὴ». Καὶ τὰ Μαθηματικὰ, τὸ κατ' ἐξοχὴν μάθημα, μετέχουν σ' αὐτὴ τὴν ιδιότητα τῆς ψυχῆς (τουλάχιστον στοὺς διαλόγους τῆς μέσης ἡλικίας ὅπως στὸν *Παρμενίδη*, γιατί ἀργότερα ὁ Πλάτων στρέφεται πρὸς ἓνα αὐστηρότερο Ἰδεαλισμό), μιὰ καὶ οἱ ἀριθμοὶ δὲν εἶναι νοητοὶ χωρὶς τὴν ἔννοια τοῦ «ἐτέρου». Τὸ ὅτι τὸ μεικτὸ τῆς ψυχῆς εἶναι ἔννοια ὀντολογικὴ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Πλάτων δέχεται διάφορα εἶδη ὕλης, κατώτερα καὶ ἀνώτερα. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ ἡ ἀνοδος καὶ κάθοδος τῶν ψυχῶν, ἡ δυνατότητα νὰ πάρουν ἀνώτερες ἢ κατώτερες μορφές ζωῆς. Τὸ ὅτι οἱ ψυχές εἶναι μεικτές φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι οἱ θεϊκὲς ὑπακούουν στὴν ἀνάγκη, γιατί κι αὐτὲς ἔχουν «μερίδιο» στὸ εἶναι, δηλαδὴ στὴν «μοῖρᾳ» (μὲ τὴν ἔννοια ποὺ δίνει ὁ Heidegger στὸν ὅρο). Ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἀνθρωπίνων καὶ θεϊκῶν ψυχῶν φαίνεται ὅτι ἐγκτεται στὴν διαφορετικὴ ποιότητα, τὴν ἐλαφρότητα τῆς ὕλης. (Οἱ ἵπποι τοῦ θεοῦ ἄρματος τρέφονται μὲ νέκταρ καὶ ἀμβροσία, λέει ὁ Πλάτων στὸ *Φαῖδρο*, γι' αὐτὸ καὶ τὰ φτερά τῶν θεϊκῶν ψυχῶν κρατοῦν καλύτερα). Ὁ Νεοπλατωνισμὸς τὸ μεικτὸ τὸ ἐγενίκευσε μὲ τὴν θεωρίαν τῶν ὑποστάσεων ἀπὸ τὶς κατώτερες μορφές τῶν ὄντων μέχρι τὸ ἀπόλυτο ὄν, γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ λεχθῇ τίποτα. Καὶ στὸν Πλάτωνα ὑπάρχει μιὰ ἱεραρχία τῶν ἰδεῶν, ἐφ' ὅσον πάνω ἀπ' ὅλες τὶς ιδέες ὑπάρχει ἡ ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ ἐδῶ ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι καθαρὰ ὑπερβατικὴ, ἰδεατὴ. Γιὰ τὸ μεικτὸ τῆς ψυχῆς βλ. v. Ivánka, 33-35 : Die Mischung von Sein und Nichtsein, καὶ τὴν ἀδημοσίευτη ἐργασία (δίπλωμα τῆς École Pratique des Hautes Études) τῆς K. Palaiologopoulou-Antoniades, *La première incarnation de l'âme dans les mythes Platoniciens*, Paris 1963, 42-46 καὶ 53-61.



Θ' ἀφήσωμε πίσω μας ὅλο τὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ κόσμο, γιὰ νὰ πᾶμε σ' ἓνα διανοητὴ ποῦ βρίσκεται σ' ἐντελῶς διαφορετικὸ κλίμα : τὸν ἱερὸ Αὐγουστῖνο. Ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος ἐπηρεάστηκε ἔμμεσα ἀπὸ τὸν Πλατωνισμό μέσα ἀπὸ τοὺς Νεοπλατωνικοὺς εἶναι γνωστὸ — ἄλλωστε ὁ Νεοπλατωνισμὸς τὸν βοηθάει νὰ ξεπεράσῃ τὸν ἀκαδημαϊκὸ Σκεπτικισμό, ποῦ γεννήθηκε μέσα του, ὅταν συνέλαβε τὶς ἀδυναμίες τῆς μανιχαϊκῆς δοξασίας, τὴν ὁποία πρέσβευε. Βασικὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν Αὐγουστῖνο ὑπῆρξε τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως ὑπὸ τὴν μορφήν ποῦ εἶχε τεθῇ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Ἄλλ' ἐδῶ ἡ ἀπάντηση εἶναι διαφορετικὴ. Οἱ ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως δὲν εἶναι ὄντολογικὲς, ἀλλὰ θεολογικὲς. Ἡ ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Αὐτὸς εἶναι ἡ ὑπέρτατη προϋπόθεση τῆς γνώσεως. Ὅλο τὸ βιβλίο Χ ἀπὸ τὶς *Ἑξομολογήσεις* μπορεῖ νὰ συνοψιστῇ στὴν φράση : δὲν θὰ σὲ γύρεια, ἂν δὲν ἤξερα πῶς ὑπάρχεις. Τὸ ἴδιο σὲ ἄλλη γλῶσσα μᾶς εἶχε πεῖ ὁ Πλάτων στὸν *Μένωνα*, ὅπως εἶδαμε. Ἡ διαδικασία τῆς γνώσεως εἶναι ἡ προσπάθεια νὰ ξαναθυμηθοῦμε ὅσα ἤδη ξέρομε ἀπὸ τὴν θέαση τῶν ὄντως ὄντων. Στὸν Αὐγουστῖνο ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ μέσα μας, ὅσο ἀμυδρὴ καὶ κρυμμένη στὰ κατάβαθα τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ ἂν εἶναι, μᾶς βοηθάει νὰ ἀναζητήσωμε τὴν πραγματικὴ ἀλήθεια, ποῦ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Ὁ ἄνθρωπος μόνο σὲ σχέσῃ μὲ τὴν ἀλήθεια αὐτὴ μπορεῖ νὰ γνωρίσῃ τὸν κόσμο καὶ νὰ θεμελιώσῃ τὴν προσωπικὴ του ὑπαρξῇ, ποῦ σὰν ὑποκειμενικὴ ἀνήκει στὸν κόσμο τῶν φαινομένων. Ριγμένος σ' αὐτὸν τὸν ὑποκειμενικὸ κόσμο τῆς ἀλλαγῆς, τῆς ἀστάθειας καὶ τῆς φθορᾶς, θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ πλησιάσῃ τὴν ἀλήθεια ἀπὸ μόνος του, ἂν δὲν ὑπῆρχε μέσα του ἓνας σπινθήρας θείου φωτὸς ποῦ νὰ τοῦ δείχνῃ τὸν δρόμο. Ὅσο καὶ ἂν ἔχῃ ἀδυνατίσει τὸ φῶς αὐτὸ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία, πάντα ὑπάρχει. Καὶ ὁ χειρότερος τῶν ἀνθρώπων μπορεῖ νὰ ἀναζητήσῃ καὶ νὰ βρῇ τὸν ἀληθινὸ Θεό.

Τὸν ἴδιο πανανθρώπινο χαρακτήρα εἶχε καὶ ἡ πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀνάμνηση : Δὲν εἶναι τυχαῖο βέβαια ὅτι ὁ Πλάτων εἶχε διαλέξει ἓνα δοῦλο στὸν *Μένωνα*, γιὰ νὰ ἀποδείξῃ τὴν θεωρία του. Ἀκριβῶς γιὰτὶ ὁ δοῦλος δὲν εἶχε καμμιά ἐπίκτητη γνώση. Εἶχε ὠρισμένες προϋποθέσεις τῆς γνώσεως μέσα του. Κάθε ἄνθρωπος, μορφωμένος ἢ ἀμόρφωτος, ἐλεύθερος ἢ δοῦλος, ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀποκτήσῃ τὴν ἀληθινὴ γνώση (καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ὁ Πλάτων εἶναι ἓνας μεγάλος ἀνθρωπιστής). Ὁ Αὐγουστῖνος, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν προβληματισμό, διατήρησε ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ τὴν καθαυτὸ πλατωνικὴ ἔννοια γιὰ τὴν ὑπερβατικότητα τῆς ἀλήθειας, ἔδωσε ὅμως νέο περιεχόμενο στὴν ὑπερβατικότητα αὐτή, γιὰτὶ τώρα ἡ ἀλήθεια εἶναι ὁ προσωπικὸς θεός. Ἡ οὐσιαστικὴ αὐτὴ διαφοροποίηση εἶχε σὰν συνέπεια καὶ τὴν μετατόπιση τοῦ κέντρου τοῦ βάρους ἀπὸ τὴν γνώση στὴν *ἐπικοινωνία* μὲ τὸν προσωπικὸ αὐτὸ θεό. Τὴν θέσῃ τῆς Διαλεκτικῆς γιὰ τὴν σύλληψη τῆς ὑπέρτατης ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ



λαμβάνει ή αγάπη και ή θεία «χάρις», απαραίτητες προϋποθέσεις τής γνώσεως του θεού, γνώσεως βέβαια που είχε πολλά μυστικά στοιχεία. Το κακό είναι ή έλλειψη τής θείας χάριτος και τής αγάπης, ενώ στον Πλάτωνα ήταν άγνοια. *Οὐδείς ἐκὼν κακός*, μάς είπε ό Σωκράτης. Οί ιδέες, το ειδικώτερο αντικείμενο τής γνώσεως για τον Πλάτωνα δέν είναι πιά αὐθύπαρκτες ιδεατές ὑποστάσεις, αλλά οί ιδέες του δημιουργού θεού. Οί ὑπερβατικές προϋποθέσεις τής γνώσεως δέν ήταν δυνατό να προέρχονται από την εκ τῶν προτέρων γνώση τῶν ιδεῶν αὐτῶν ὑπό την καθαρή πλατωνική μορφή, ἐφ' όσον ό Αὐγουστίνος, σάν χριστιανός, δέν μπορούσε να δεχθῇ πλέον την προϋπαρξη τῶν ψυχῶν, αλλά σήμαιναν ότι ό άνθρωπος, μαζί με τή δεκτικότητα του για την γνώση τής απόλυτης και ὑπέρτατης αλήθειας, τής αντικειμενικής αλήθειας, που ήταν ό ίδιος ό Θεός, είχε και την δυνατότητα να θεᾶται τῖς ὑπέρτατες κατηγορίες και αλήθειες τῶν ὄντων (θεωρία περί τής ἐλλάμψεως, τής *illuminatio*). 'Απ' αὐτό ἐξηγεῖται, ως ένα σημεῖο βέβαια, και ή μεγάλη στροφή που ἔγινε με τον Αὐγουστίνο πρὸς τον ἐσωτερικό κόσμο και την ἐσωτερική ἐμπειρία του ανθρώπου. Γι' αὐτό και ἀποτελεῖ μιὰ ἀποφασιστική καμπή μέσα στην ἱστορία του εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος. Οί σκέψεις του γύρω ἀπὸ τον χρόνο, οί ψυχολογικές του παρατηρήσεις, ή ἔννοια τής αὐτοσυνειδησίας, που ξεκινάει ἀπὸ την προσπάθειά του να στηρίξη την ἔννοια τής ὑπάρξεως πάνω στην ἀμφιβολία που είναι σύμφυτη με την ὑπαρξη του λόγου, όλα αὐτά δείχνουν ότι στον Αὐγουστίνο δέν ἔχομε μιὰ ἀπλή ή πετυχημένη ἐπανάληψη ὀρισμένων παλαιότερων θεωριῶν, πρᾶγμα που δέν θά είχε και μεγάλη σημασία, αλλά μιὰ νέα σύνθεση, ἀνάλογη με τῖς προϋποθέσεις τής χριστιανικῆς σκέψεως. 'Ότι στο ἔργο του Αὐγουστίνου ὑπάρχουν δυσκολίες ἀκριβῶς λόγω τής διαφορετικῆς προελεύσεως τῶν διαφόρων στοιχείων και τής ἐγγενοῦς δυσκολίας τῶν προβλημάτων, είναι φυσικό· ἄλλωστε δύσκολα θά εὑρίσκε κανείς μεγάλο ἔργο του πνεύματος χωρίς ὀρισμένες ἐσωτερικές ἀντιθέσεις. 'Η συμβολή του πάντως παραμένει οὐσιαστική για ὅλη την ἐξέλιξη τής εὐρωπαϊκῆς σκέψεως : γιατί ἀπὸ την μιὰ πλευρά ή ὑπερβατική προϋπόθεση τής γνώσεως, το ἄνοιγμα τής ψυχῆς πρὸς την ἀπόλυτη αλήθεια, ἐξασφαλίζει στον ἄνθρωπο το ἀναγκαῖο θεμέλιο, πάνω στο ὁποῖο μπορεί να στηρίξη την ἐσωτερική του ὑπαρξη και την γνώση του για τον κόσμο, ὥστε να μὴ γίνεται ἔρμαιο του ὑποκειμενισμοῦ του, ἀπὸ την ἄλλη πάλι πλευρά ή στροφή αὐτή πρὸς την ἐσωτερική ἐμπειρία ἀνοίξε καινούργιους κόσμους στην γνώση του ἀνθρώπου, ὅπως δείχνει ὅλη ή μετέπειτα ἐξέλιξη. Δέν είναι, ἐπίσης, τυχαῖο ότι ό Αὐγουστίνος, μετὰ τον 'Ωριγένη¹⁰, ὑπῆρξε και ό πρῶτος πραγματικός φιλόσοφος τής ἱστορίας¹¹.

10. Βλ. Θεοδωρακόπουλος, *Πλάτων-Πλωτῖνος-Ώριγένης*, 'Αθήναι 1959, 77 ἐπ.

11. 'Η σημασία του Αὐγουστίνου για την ἐξέλιξη τής φιλοσοφίας ὑπῆρξε ως γνω-

Ἄν ἀφήσωμε τὴν θρησκευτικὴν σκέψη καὶ τὸν μεσαιωνικὸν κόσμον καὶ πᾶμε στὸν πρῶτον μεγάλο ὀρθολογιστὴ τῶν νεωτέρων χρόνων, στὸν Descartes, παρατηροῦμε ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἐπιστροφή στὴν πλατωνικὴ Νοησιarchie, χωρὶς βέβαια νὰ ἔχωμε καὶ ἐπιστροφή στὴν πλατωνικὴ Ὀντολογία, γιατί ὁ Descartes ξεκινάει ἀπὸ χριστιανικὲς ἔννοιες καὶ ἔχει ἐπηρεαστῇ ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο — εἶναι γνωστὸ ὅτι τὸ *cogito ergo sum* ὑπάρχει μέσα στὶς *Confessiones* του. Ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς γνώσεως γιὰ τὸν Descartes εἶναι οἱ *ideae innatae*, οἱ γνωστὲς ἔμφυτες ιδέες, τῶν ὁποίων ἡ ἀλήθεια βασίζεται στὴν προφάνεια (*evidentia*), ποὺ παίζει τὸν ρόλον ἑνὸς κριτηρίου τῆς ἀλήθειας (*regula veri*). Ὅλες οἱ ἔννοιες, ποὺ ἔρχονται μέσα μας μετὰ τὴν ἴδια βεβαιότητα ποὺ ἔχομε γιὰ τὸ ὅτι ὑπάρχομε (ὑπάρχω γιατί σκέπτομαι, σκέπτομαι γιατί ἀμφιβάλλω), εἶναι ἀληθινές. Παρ' ὅλο ὅτι ὁ ὁρισμὸς τῆς ἐννοίας τῆς προφάνειας παρουσιάζει δυσκολίες, εἶναι μιὰ ἔννοια χωρὶς τὴν ὁποία τὰ Μαθηματικά, (τὰ κλασικὰ Μαθηματικά), δὲν εἶναι νοητά, ἐφ' ὅσον οἱ βασικὲς ἀρχές τους, τὰ ἀξιώματα, προϋποθέτουν μιὰ ἐνορατικὴ (*intuitive*) γνώση. Παρ' ὅλη τὴ διαφορὰ ποὺ παρουσιάζουν μεταξύ τους οἱ ἔννοιες «ἀνάμνηση» καὶ «προφάνεια», ὑπάρχει ἓνα κοινὸ σημεῖον ποὺ τὶς χαρακτηρίζει, ὅτι δηλαδὴ καὶ οἱ δύο εἶναι δεδομένα τῆς συνει-

στὸ μεγάλη. Τὸ ἔργο του ἐπιδρᾷ ὄχι μόνο ἔμμεσα ἀλλὰ καὶ ἄμεσα στὴν ἐξέλιξη τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι ὁ Wittgenstein ἀρχίζει τὶς *Philosophische Untersuchungen* μετὰ ἓνα ἀπόσπασμα τοῦ Αὐγουστίνου, ὅπου αὐτὸς μιλάει γιὰ τὸ πῶς μέσα ἀπὸ τὴν χρῆσιν τῶν λέξεων ἔμαθε σιγὰ-σιγὰ σὰν μικρὸ παιδί τὴν σημασία τους: *In diesen Worten [Confessiones 1, 8] erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache (Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main 1971, σελ. 13, παράγρ. 1).* Ἡ Gebrauchstheorie, μετὰ τὴν ὁποία ὁ Wittgenstein ἀρχίζει τὴν Sprachanalyse του, ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς θέσεις τῆς φιλοσοφίας του. *Man kann —λέει παρακάτω— für eine grosse Klasse von Fällen der Benutzung des Wortes «Bedeutung» —wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benutzung— dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache* (βλ. ὁ.π., παράγρ. 1). Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι βρίσκομε μυστικὰ στοιχεῖα καὶ στὸν Wittgenstein, κυρίως στὸν *Tractatus Logico-Philosophicus* (βλ. τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση στὸ περιοδ. «Δευκαλίων» 7/8, Ἀθῆναι 1971), ὅπως ἐπίσης καὶ στοὺς φιλοσόφους ποὺ ὑπέστησαν τὴν ἐπίδραση τῆς Φαινομενολογίας τοῦ Husserl, δηλαδὴ στοὺς Ὑπαρξιστάς. Γιατὶ καὶ στὸν Husserl ἐπέδρασε, ὡς φαίνεται, ὁ Αὐγουστίνος ἄμεσα. Ἡ θεωρία τῆς Intentionalität δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἀποθεολογοποιημένη μορφή τῆς ιδέας τοῦ Αὐγουστίνου, ὅτι ἡ ὑποκειμενικὴ γνώση καὶ ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια, ἡ δυνατότητα τῆς γνώσεως τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας, εἶναι δεδομένες στὸν ἄνθρωπον (ποὺ πάλι, ὅπως εἶπαμε, ἦταν μιὰ νέα διατύπωση τοῦ πλατωνικοῦ προβληματισμοῦ). Ἡ θεωρία αὕτη τοῦ Husserl κατὰ τοῦτο ὠδήγησε σὲ μυστικιστικὲς τάσεις, παρὰ τὴν ἀρχικὴ πρόθεσίν του, γιατί καταργήθηκαν μετὰ αὐτὴν τὰ ὅρια μεταξύ τοῦ ἀντικειμένου καὶ τοῦ ὑποκειμένου, μιὰ καὶ τὸ ὑποκείμενον καὶ τὸ ἀντικείμενον τίθενται μαζί. Ἡ συνείδηση εἶναι πάντα συνείδηση κάποιου πράγματος (βλ. καὶ τὴν ὑποσ. 4).

δήσεως, ἄρα ἀπὸ μιᾶ ἄποψη ἐμπειρικές ἔννοιες, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ νόημά τους, ἡ σημασία τους «ὑπερβαίνει» τὴν ἐμπειρική τους, ψυχολογική ὕφή. Γιατὶ μὲ τὴν προφάνεια (λογικὴ προφάνεια) γίνεται ἡ διαπίστωση γιὰ τὴν ὑπαρξὴ ἢ μὴ λογικῆς ἀναγκαιότητας, νὰ δεχθοῦμε π.χ. ὅτι $A + B = B + A$, μὲ τὴν ἀνάμνηση γίνεται ἡ διαπίστωση ὅτι μιὰ ἔννοια εἶναι ἡ ἴδια (ἢ αὐτὴ) μὲ μιὰ ἄλλη $A = A$ μέσα σὲ μιὰ χρονικὴ ἀλληλουχία. Μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀναμνήσεως ὁ Πλάτων εἰσάγει τὸν παράγοντα χρόνο μέσα στὴ γνωστικὴ λειτουργία, γιατί δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ ἀνάμνηση χωρὶς τὴν ὑπαρξὴ δύο χρονικῶν στιγμῶν, ὅσοδῆποτε ἀπειροελάχιστη καὶ ἂν εἶναι ἡ ἀπόσταση μεταξύ τους. Δὲν μποροῦμε νὰ εἰσέλθωμε περαιτέρω στὸν σχετικὸ προβληματισμό, πάντως κατὰ τοῦτο ἔχει ἐνδιαφέρον ἡ συσχέτιση τῆς προφάνειας καὶ τῆς ἀναμνήσεως, γιατί στὴν προφάνεια στηρίζονται οἱ βασικὲς ἀρχὲς τῶν Μαθηματικῶν, τῶν ὁποίων τὴν ἐγκυρότητα ὁ Πλάτων φέρνει σὰν ἀπόδειξη τῆς θεωρίας τῆς ἀναμνήσεως. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀλήθεια τῶν Μαθηματικῶν εἶναι προφανῆς (evident), γιατί μετέχουν στὴν ἀλήθεια τῶν ὄντως ὄντων¹².

Ἐνδεικτικὸ, ἐπίσης, γιὰ τὸν καρτεσιανὸ Ὁρθολογισμό εἶναι ὅτι οἱ *ideae innatae* ὄχι μόνον ἀποτελοῦν τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως, ἀλλ' ὅτι μ' αὐτὲς μπορεῖ νὰ στηριχθῇ λογικὰ ἡ ἔσχατη πραγματικότητα, ποὺ εἶναι καὶ τὸ τελικὸ θεμέλιο κάθε γνώσεως : τὸν θεὸ (ἐδῶ ὁ Descartes πλησιάζει στὸν Αὐγουστῖνο). Ὁ Descartes παρουσιάζει κατὰ τοῦτο συγγένεια πρὸς τὴν πλατωνικὴ Νοησιarchία, ἐπειδὴ δέχεται, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι σὲ θέση νὰ γνωρίσῃ λογικὰ τὸ θεῖο, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὅμως, μὴ διαθέτοντας τὴν πλατωνικὴ Ὀντολογία καὶ δεμένος ὅπως ἦταν μὲ τὴν ἔννοια τοῦ προσωπικοῦ θεοῦ, χρειαζόταν ἀποδείξεις, τὶς ὁποῖες ὁ Πλάτων δὲν εἶχε ἀνάγκη. Ὅτι μὲ τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως δὲν μποροῦμε νὰ προχωρήσωμε πάρα πάνω καὶ νὰ θεμελιώσωμε λογικὰ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς σὲ μιὰ ἔσχατη προϋπόθεση, τὸν θεό, γιατί τότε ὀδηγούμεθα σὲ ἄλυτες ἀντινομίες, τὸ ἔδειξε ὁ Κάντ, ὁ ὁποῖος ἔθεσε καὶ τὸ πρόβλημα τῶν προϋποθέσεων τῆς γνώσεως ἐξ ἀρχῆς μὲ μεγάλη θεωρητικὴ καὶ ἀναλυτικὴ διεξοδικότητα.

Ἡ προσπάθεια τοῦ Κάντ συνίστατο ἀκριβῶς στὸ νὰ θεμελιώσῃ ἐξ ἀρχῆς τὴ γνώση, τὴν ἐμπειρική γνώση, πάνω στὶς πραγματικὲς τῆς προϋποθέσεις, τὶς καλούμενες ὑπερβατικὲς (*transzendental*), γι' αὐτὸ καὶ τὸ ἔργο του, ἡ κριτικὴ του, χαρακτηρίζεται ὡς ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐμπειρίας —κατ' ἀντίθεση πρὸς τὸν Αὐγουστῖνο, γιὰ τὸν ὁποῖο ἐλέχθη ὅτι ἦταν ὁ εἰσηγητὴς τῆς «Μεταφυσικῆς τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας» (*Windelband*). Ὡς

12. Γιὰ τὴν Evidenz εἰδικώτερα ἴδε Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig 1930, καὶ Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Wien 1954, 96 ἐπ.

υπερβατικές θεωρεῖ ὁ Κάντ ἐκεῖνες τὶς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως, ποὺ δὲν ἀνάγονται οὔτε στὴν ἀπλὴ ἐμπειρία οὔτε στὴν τυπικὴ λογικὴ, δηλαδὴ ἐκεῖνες ποὺ δὲν εἶναι οὔτε συνθετικὲς οὔτε ἀναλυτικὲς, δηλ. ταυτολογικὲς. Ὁ Κάντ καθορίζει τὶς ἀναλυτικὲς καὶ συνθετικὲς κρίσεις ἀντίστοιχα ὡς *a priori* καὶ *a posteriori*, ἀλλὰ τὸ βασικὸ πρόβλημα δὲν συνίσταται σ' αὐτὴ τὴ διάκριση ἀλλὰ στὴν ἐπισήμανση ἐκείνων τῶν κρίσεων, ποὺ ὀνομάζει *synthetische Urteile a priori*.

Ἡ σύλληψη αὐτὴ τοῦ Κάντ, ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴν σημαντικώτερη συμβολὴ του στὴ Γνωσιολογία, ξεκινάει ἀπὸ ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ γερμανικοῦ Διαφωτισμοῦ, ποὺ σημαίνει μιὰ ἀποδέσμευση καὶ ἀπὸ τὴ δογματικὴ Μεταφυσικὴ καὶ ἀπὸ τὸν ἄκρατο Ὑποκειμενισμό ἢ τὴν ἀφελῆ Αἰσθησιοκρατία. Αὐτὴ ἡ ἀνακάλυψη γιὰ δεύτερη φορὰ τοῦ ἀνθρωπίνου μέτρου (τρίτη, ἂν λάβωμε ὑπ' ὄψη μας τοὺς Σοφιστὰς καὶ τὸν σωκρατικὸ προβληματισμό), ποὺ ἔφερε ἓνα ἀνθρωποκεντρισμὸ διαφορετικὸ βέβαια ἀπὸ τὸν ἀνθρωποκεντρισμὸ τῆς Ἀναγέννησης, ἐφ' ὅσον τώρα περιλάμβανε (ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ σωκρατικὸς ἀνθρωποκεντρισμός) καὶ τὸ μέτρο γιὰ τὴν ἠθικὴ καταξίωση τοῦ ἀνθρώπου, ἐκφράστηκε οὐσιαστικὰ ὡς πρὸς τὴ Γνωσιολογία μέσα στὸ καντιανὸ σύστημα μὲ τὴν στροφὴ ποὺ εἶναι γνωστὴ ὡς *Kopernikanische Wendung*, ὅτι δηλαδὴ ὁ ἄνθρωπος, ὡς γνωστικὸ κέντρο, δίνει τὴν μορφή στὸ ὑλικὸ ποὺ τοῦ φέρνουν οἱ αἰσθήσεις. Αὐτὴ ἡ μορφή ἐξαρτᾶται ἀκριβῶς ἀπὸ τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως, ποὺ γίνονται ἐμφανεῖς σὲ δυὸ βασικὲς περιοχὲς τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου, στίς κατηγορίες (ποὺ ἔλκουν ὡς γνωστὸ τὴν καταγωγὴ τους ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη) καὶ τὶς μαθηματικὲς κρίσεις, ποὺ εἶναι συνθετικὲς *a priori* κρίσεις (*synthetische Urteile a priori*). Αὐτὲς οἱ κρίσεις ἔχουν γενικὴ ἰσχὺ (*Allgemeingültigkeit*) καὶ εἶναι λογικὰ ἀναγκαῖες (ἔχουν *logische Notwendigkeit*), παρ' ὅλο ὅτι δὲν εἶναι ἀναλυτικὲς-ταυτολογικὲς, καὶ τοῦτο γιὰτὶ ἔχουν ἓνα ἰδιότυπο συνθετικὸ περιεχόμενο ποὺ τὶς καθιστᾷ συνθετικὲς, χωρὶς ὅμως τὸ συνθετικὸ αὐτὸ περιεχόμενο νὰ μπορῇ νὰ ἀναχθῇ στὴν ἐμπειρία. Ἡ γνώση, ἢ ἐμπειρικὴ πάντα γνώση, εἶναι δυνατὴ, γιὰτὶ ὁ ἄνθρωπος δίνει τὴ δική του μορφή στὸ ὑλικὸ ποὺ τοῦ παρέχει ἢ ἐμπειρία μέσῳ τῆς ἐποπτείας, τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου. Δὲν εἶναι βέβαια τυχαῖο, ὅτι κατὰ τὸν Πλάτωνα τὰ Μαθηματικὰ ἀνήκουν σὲ μιὰ ἐνδιάμεση σφαῖρα μεταξὺ τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ κόσμου τῶν αἰσθητῶν, μόνο ὅτι ἡ ἰδιότητα αὐτὴ τῶν Μαθηματικῶν ἔχει ὄντολογικὴ προέλευση, μιὰ καὶ ἡ φύση τῆς ψυχῆς εἶναι μεικτὴ. Τοῦτο ἔχει σημασία, γιὰτὶ ἡ πλατωνικὴ ἄποψη δὲν θίγεται ἀπὸ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκήθηκε καὶ ἀσκεῖται ἀκόμα, ἂν καὶ κατὰ πόσον τὰ Μαθηματικὰ ἀποτελοῦν συνθετικὲς *a priori* κρίσεις.

Ἡ κριτικὴ αὐτὴ ἀσκήθηκε ἀπὸ ἀντιπροσώπους τῆς Ἀναλυτικῆς Φιλοσοφίας (Λογικιστικὴ σχολή), τῶν ὁποίων ἡ κύρια προσπάθεια συνί-

στατο στην άναγωγή τῶν Μαθηματικῶν στὴ Λογική, ὥστε ἡ Λογική νὰ περιλαμβάνη καὶ τὰ Μαθηματικά ὡς μορφή σχέσεων. Βασικὸ πρόβλημα γιὰ τὴν άναγωγή αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ διερεύνηση τῆς φύσεως τῶν Μαθηματικῶν, ἂν δηλαδὴ οἱ μαθηματικὲς προτάσεις εἶναι ἀναλυτικῆς, ταυτολογικῆς ὑφῆς ἢ συνθετικῆς a priori κατὰ τὴν καντιανὴ ἀντίληψη (Frege). Παρ' ὅλο ὅτι κατέστη δυνατό νὰ ἀναγάγουν μαθηματικὲς σχέσεις στὴν Λογική (*Principia Mathematica* τῶν B. Russell - A. N. Whitehead, τόμοι τρεῖς, London 1925-1927²), πρᾶγμα ποὺ συνηγοροῦσε γιὰ τὴν ἀναλυτικὴ φύση τῶν Μαθηματικῶν, καὶ νὰ προχωρήσουν στὴν «ἀξιοματοποίηση» (Axiomatisierung) βασικῶν κλάδων τῶν Μαθηματικῶν (D. Hilbert), δὲν κατῴρθωσαν νὰ λύσουν τελειωτικὰ προβλήματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο ἔχει οὐσιαστικὴ σημασία γιὰ τὸ νόμιμο ἢ μὴ ὁλόκληρων κλάδων τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης. Τοῦτο συνηγοροῦσε καὶ γιὰ τὴν καντιανὴ ἄποψη ὅτι τὰ Μαθηματικά (ἄσχετο ἂν τώρα δὲν ἐπρόκειτο γιὰ τὶς συγκεκριμένους μαθηματικὲς προτάσεις) ἔχουν ἓνα ἰδιότυπο συνθετικὸ περιεχόμενο, ποὺ δὲν ἀνάγεται στὴν ἐμπειρία, καὶ ἐπομένως συνηγοροῦσε (χωρὶς τὶς δυσκολίες τῆς καντιανῆς προβληματικῆς) καὶ γιὰ τὴν ἀντίστοιχη πλατωνικὴ ἀντίληψη ὅτι τὰ Μαθηματικά εἶναι μεικτά. Οὐσιαστικῆς σημασίας γιὰ τὴν πάρα πέρα ἐξέλιξη τοῦ σχετικοῦ προβληματισμοῦ ὑπῆρξε ἡ διαπίστωση ὀρισμένων ὅτι ἡ ἀναγωγή (καὶ ἐπομένως ἡ θεμελίωση) τῶν Μαθηματικῶν στὴ Λογική, ὡς τὸ σημεῖο ποὺ αὐτὴ εἶναι δυνατό, δὲν μπορεῖ νὰ γίνη χωρὶς τὴν χρησιμοποίηση ὀρισμένων γενικῶν ἐννοιῶν πλατωνικῆς ὑφῆς (αὐθύπαρκτες νοηματικὲς ὀντότητες), ὅπως εἶναι π.χ. ἡ ἔννοια τῆς τάξεως ἢ τοῦ συνόλου (Klasse ἢ Menge) καθὼς καὶ τὸ ὅτι κατὰ τὴν ἀναγωγή αὐτὴ ἐμφανίζονται ἀντινομίες, ὅπως ἡ γνωστὴ ἀντινομία τοῦ Russell¹³. Τοῦτο καθιστοῦσε ἀναγκαία τὴν ἐξεύ-

13. Γιὰ τὴν σημασία τῶν πλατωνικῶν ἐννοιῶν στὰ Μαθηματικά ἴδε: P. Bernays, *Sur le platonisme dans les mathématiques*, Paris 1953, Stegmüller, *Das Universalien-Problem einst und jetzt*, «Archiv für Philosophie» 6 (1956) 192-225 καὶ 7 (1957) 45-81, Φ. Βασιλείου, *Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν*, Ἀθῆναι 1971², 49-65 κ.ἄ. Μιὰ λύση σχετικὰ μὲ τὴν χρησιμοποίηση πλατωνικῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς ἐννοίας τοῦ ἀπείρου ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Stegmüller ὁ Konstruktiver Konzeptualismus ἢ Konstruktionismus, μιὰ μετριάσμενη μορφή Πλατωνισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀνάγεται στὸ σύστημα τοῦ Hao Wang (βλ. ὁ.π., σελ. 97-113). Μὲ τὸ σύστημα αὐτὸ ἀποφεύγεται καὶ ὁ κίνδυνος τῶν ἀντινομιῶν, ποὺ ὑπάρχει στὴν ἀκραία πλατωνικὴ θέση, καὶ ἡ ἀδυναμία τῶν Ὀνοματοκρατῶν. *Die in einem solchen System, γράφει ὁ Stegmüller, explizit formulierten Regeln zu Vermeidung impredikativer Definitionen geben eine präzise Explikation für die konstruktivistischen Prinzipien der Klassenbildung. Der Gegensatz zwischen den beiden platonistischen Positionen findet weiterhin seinen Ausdruck darin, dass der konstruktive Konzeptualist nur abzählbare Unendlichkeiten zulassen kann, während für den strengen Platonisten die ganze Hierarchie der Transfiniten besteht* (βλ. ὁ.π., σελ. 113).

ρεση μιᾶς λύσεως — μιὰ καὶ ἡ «Typenlehre», ἡ θεωρία περὶ τῶν τύπων, τοῦ Russell δὲν ἐξαρκοῦσε— πράγμα ποὺ εἶχε ὡς συνέπεια ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ καὶ γιὰ ὠρισμένη κατεύθυνση ἐρεῦνης τῇ δημιουργία ἐνὸς καινούργιου κλάδου, τῶν Μεταμαθηματικῶν, τὰ ὅποια συνίστανται στὴν μεταμαθηματικὴ μὴ φορμαλιστικὴ θεμελίωση τῶν ἀξιωματικῶν συστημάτων, ὥστε νὰ μὴν ὑπεισέρχονται ἀντινομίες σ' αὐτὰ (Hilbert), καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ τὴν προσπάθεια τῆς θεμελιώσεως τῶν Μαθηματικῶν, ὅχι πιά σὲ αὐταπόδεικτα ἀξιώματα ἢ ἐννοιες πλατωνικῆς ὑφῆς, ἀλλὰ σὲ συμβατικὲς ἐννοιες (Konventionen) (Φορμαλιστικὴ σχολή). Κυριώτερη ἐκφραση αὐτῆς τῆς προσπάθειας τῶν Φορμαλιστῶν ὑπῆρξε ὁ Konventionalismus καὶ ὁ Konstruktivismus, ἡ συμβατικὴ καὶ ἡ κατασκευαστικὴ δομὴ τῶν διαφόρων μαθηματικῶν συστημάτων, μὲ μόνο αἶτημα ὅτι μέσα στὰ συστήματα αὐτὰ δὲν ἐμφανίζονται ἀντιφάσεις¹⁴.

Τὸ πρόβλημα, πάντως, τῆς θεμελιώσεως τῶν Μαθηματικῶν καὶ τῆς γνώσεως μένει ἀνοιχτό, ἀφ' ἐνὸς γιατί δὲν ὑπάρχει καμμιά ἐγγύηση ὅτι δὲν θὰ ἐμφανιστοῦν στὸ μέλλον ἀντινομίες σὲ ἄλλες περιοχὲς τῶν Μαθηματικῶν καὶ τῆς Λογικῆς, ἀφ' ἑτέρου γιατί καὶ ἡ προσπάθεια τῶν Ἐνορατικῶν (Intuitionisten), μεταξὺ τῶν ὁποίων σημαντικώτερος ὁ L. Brouwer, νὰ ἀπομακρύνουν τὴν ἐννοια τοῦ ἐνεργείᾳ ἀπείρου καὶ ὅλες τὶς ἐννοιες ποὺ ἐμφανίζονται ὡς αὐθύπαρκτες νοηματικὲς ὀντότητες, δηλαδὴ τὶς ἐννοιες πλατωνικῆς ὑφῆς, ἀπὸ τὴν θεμελίωση τῶν Μαθηματικῶν, τελικὰ φτωχαίνουν τὴν γνώση ἀντὶ νὰ τὴν πλουτίζουν. Τὸ παλιὸ πλατωνικὸ πρόβλημα γιὰ τὶς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως κατέληξε στὸ ἐρώτημα — σύμφωνα μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐποχῆς μας καὶ κυρίως κατὰ τὸ πρῶτο ἡμισυ τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα— κατὰ πόσο ἡ λογικὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ μαζὶ καὶ τὰ Μαθηματικὰ εἶναι «τετριμμένα» (trivial). Ἄν πράγματι ἡ ἀνθρώ-

14. Ἡ Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία εἶναι ὁ ἓνας μεγάλος κλάδος τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας ποῦ, συνεχίζοντας τὴν παλιὰ ὀρθολογικὴ παράδοση, περνάει ἀπὸ τὸν Καρτέσιο καὶ τὸν Κάντ. Ὁ ἄλλος μεγάλος κλάδος ξεκινάει πάλι ἀπὸ τὸν Κάντ καὶ μέσῳ τοῦ Hegel καὶ τοῦ Husserl καταλήγει (μὲ οὐσιαστικὲς ἐπιδράσεις τοῦ Kierkegaard) στὴν ὑπαρξιακὴ Ὀντολογία τοῦ Heidegger καὶ τὸν Ὑπαρξισμό γενικώτερα. Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως ἡ πλευρὰ αὐτῆς τῆς ἐξελιξέως δὲν εἶχε τὴν ἴδια σημασία μὲ τὴν Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία, διεύρυνε ὅμως τὸν ὀντολογικὸ καὶ ὑπαρξιακὸ ὀρίζοντα τοῦ ἀνθρώπου. Παρὰ τὶς βασικὲς διαφορὲς τοὺς καὶ οἱ δύο ἐξελίξεις παρουσιάζουν μερικὲς κοινὲς τάσεις. Ὅπως ἡ Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία προσπάθησε πρὸς στιγμὴ νὰ ἐνσαρκώσῃ τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀκριβείας τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρευνας, ἀπαιτώντας γιὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς ἀπολύτως ἔγκυρες καὶ ἐλεγμένους προτάσεις μὲ τὸν κίνδυνο νὰ μετατραπῇ ἡ φιλοσοφία σ' ἓνα φορμαλιστικὸ παιχνίδι, ἔτσι καὶ ἡ Ὑπαρξιακὴ Φιλοσοφία, ἀπαιτώντας γιὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς τὴν σύλληψη τῆς οὐσίας μὲ τὸν τρόπο ποῦ ἡ θρησκεία — ὁ μυστικισμός — ἢ ἡ τέχνη μόνο μποροῦν νὰ τὴν φτάσουν, κινδύνεψε καὶ κινδυνεύει νὰ διαλυθῇ μέσα στὴν τέχνη, ὅπου βρῆκε μερικὲς ἀπὸ τὶς πιὸ σοβαρὲς ἐκφράσεις τῆς. Καὶ

πινη λογική είναι «τετριμμένη», θά ήταν δυνατό κάποτε κάποια «μηχανή» νὰ αντικαταστήσῃ τὸ ἀνθρώπινο λογικὸ ; Τοῦτο φαίνεται ἀδύνατο καὶ σ' αὐτὸ συνηγοροῦν καὶ οἱ ἐργασίες διαφόρων ἐρευνητῶν καὶ εἰδικότερα τοῦ K. Goedel, ὁ ὁποῖος ἐξήτασε τὸ πρόβλημα τῆς μαθηματικῆς ἀλήθειας. Τὰ ἀποτελέσματα τῶν ἐργασιῶν τοῦ Goedel ἔχουν εὐρύτερες συνέπειες γιὰ ὅλη τὴ μαθηματικὴ σκέψη καὶ τὴν ἀνθρώπινη γνώση, γιατί αὐτὲς κατέδειξαν ὅτι ὑπάρχουν προβλήματα, γιὰ τὰ ὁποῖα δὲν ὑπάρχει ἀπόκριση, καὶ ὅτι ἐπομένως ὑπάρχει ἓνας ἀπροσδιόριστος παράγων μέσα στὴν ἴδια τὴν σκέψη ποὺ μᾶς ξεφεύγει¹⁵. Στὸ ἐρώτημα ποὺ κάποτε ἔθεσε ὁ Πλάτων γιὰ τὶς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως μόνο ἢ ἴδια ὁλόκληρη ἢ ἀνθρώπινη ἱστορία θὰ μπορέσῃ νὰ ἀπαντήσῃ τελειωτικὰ (ἂν ἐν τῷ μεταξὺ δὲν ἐπέλθῃ καμμιά ὁλοκληρωτικὴ καταστροφή, πρᾶγμα καθόλου ἀπίθανο), θετικά ἢ ἀρνητικά : ἀρνητικά, ἂν μιὰ μέρα ἀντικατασταθῇ τὸ ἀνθρώπινο λογικὸ μὲ ἓνα «τεχνικὸ» δημιούργημα τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου — γιατί τότε εἶναι προφανὲς ὅτι δὲν γεννᾶται πρόβλημα ὑπερβατικῶν προϋποθέσεων· θετικά, μὲ τὴν διαρκῆ ἐμβάθυνση στὸ πρόβλημα τῶν προϋποθέσεων τῆς γνώσεως, γιατί ἡ ἐμβάθυνση αὐτὴ μᾶς ἐξαναγκάζει νὰ ἀνακαλύπτωμε ὅλο καὶ καινούργιες περιοχές, ὅπου ἐπαληθεύονται ὠρισμένες προτάσεις ἢ ὅπου κρίνονται ὡς ἀπορριπτέες. Τὰ λεγόμενα ἅλута προβλήματα δὲν εἶναι ἅλута λόγῳ μιᾶς ἐγγενοῦς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος νὰ τὰ λύσῃ, ἀλλὰ εἶναι μιὰ ἐκφραση τῆς δυναμικῆς, διαλεκτικῆς ὕφης τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος ποὺ διαρκῶς ἐπεκτείνει τὰ ὅρια χωρὶς ὅμως νὰ μπορῇ νὰ τὰ ξεπεράσῃ. Ὅτι τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ἀπὸ μιὰ ἄποψη πεπερασμένο δὲν μᾶς τὸ εἶπαν μόνο ἢ κλασικὴ φιλοσοφία καὶ οἱ μεγάλοι διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας, φέρνοντάς το σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ἄπειρο πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ μερικοὶ σύγχρονοι μαθηματικοὶ καὶ ἀναλυτικοὶ φιλόσοφοι.

Ἐν σχέσει πρὸς τὰ ὅρια αὐτὰ ὑπάρχουν τρεῖς δυνατότητες : ἢ νὰ τὰ κα-

στὶς δυὸ αὐτὲς τάσεις φαίνεται καθαρὰ ἡ κρίση ποὺ περνάει ἡ φιλοσοφία στοὺς χρόνους μας. Χρειάστηκε ἡ ἀπειλὴ τῶν «Ρεαλιστῶν» μαρξιστικῆς προελεύσεως, τοῦ τρίτου μεγάλου κλάδου, γιὰ νὰ ἀφυπνισθῇ μιὰ μερίδα τῶν φιλοσόφων, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ τεθῇ καὶ πάλι τὸ πρόβλημα τῶν προϋποθέσεων τῆς γνώσεως. Σ' αὐτὸ συνετέλεσε καὶ ἡ μεγάλη πρόοδος τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, καὶ κυρίως τῆς Φυσικῆς, οἱ ὁποῖες ἀπήτησαν μιὰ ἐπενεξέταση τῶν θεμελιωδῶν προβλημάτων ποὺ συνοψίζονται στὸ πρόβλημα τῆς βάσεως (βλ. ὁ.π., σελ. 202, σημ. 2).

15. Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Church, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Wien 1959; ἐπίσης Βασιλείου 122-123, Ν. Αὐγελῆς, *Ἡ ἔννοια τῆς μαθηματικῆς ἀλήθειας καὶ ἡ ἀπόδειξη τοῦ Goedel*. Φιλοσοφικὲς συνέπειες, Θεσσαλονίκη 1972. Βλ. τέλος καὶ τὴν πρόσφατη Ἀνακοίνωση τοῦ κ. Φ. Βασιλείου στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν (Συνεδρία 26.10.1972) μὲ θέμα *Μαθηματικὴ ἀλήθεια*.

ταργήση κανείς —τοῦτο θὰ σήμαινε ὅτι θὰ μπορούσε τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα νὰ ἀναλυθῇ καὶ νὰ διαλυθῇ σὲ ἓνα μηχανισμό, πρᾶγμα ποὺ φαίνεται, ὅπως εἶπαμε, ἀδύνατο· ἢ νὰ τὰ ξεπεράσῃ ἀποκτώντας μιὰ ὑψηλότερη γνώση μέσα ἀπὸ ἐνὸς εἶδους ὑπεράνθρωπο— τοῦτο ὅμως εἶναι κάτι ποὺ ξεπερνάει κάθε λογικὴ κατηγορία καὶ ποὺ δὲν μπορούμε νὰ τὸ θέσωμε οὔτε σὰν ὑπόθεση. Ὁ ὑπεράνθρωπος εἶναι μιὰ fiction τὸ ἴδιο τερατώδης ὅσο μιὰ μηχανή. Μόνο ὡς αἶτημα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ μιὰ ὑπερβατικὴ ἀπόλυτη γνώση μπορεῖ νὰ συλλάβῃ κανείς αὐτὸ τὸ ξεπέραςμα, αἶτημα ποὺ ἀποτελεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς ὑψηλῆς θρησκείας καὶ τοῦ ὁποίου ἡ ἐκπλήρωση εἴτε τίθεται μετὰ θάνατον εἴτε πραγματοποιεῖται, ἂν πραγματοποιηθῇ, μέσα ἀπὸ τὴν μυστικὴ βίωση. Ἀλλὰ ἐδῶ βρισκόμαστε ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς γνώσεως. Ἡ τρίτη δυνατότητα εἶναι νὰ συλλάβῃ κανείς τὰ ὅρια αὐτά. Ἡ σύλληψη αὐτὴ πραγματοποιεῖται βασικὰ κατὰ δύο τρόπους : Εἴτε σὲ σχέση πρὸς ἓνα ἄπειρο ὄν, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὴν ἀπόλυτη γνώση καὶ ἀποτελεῖ τὸ ὄριο, χωρὶς ὅμως νὰ μπορῇ κανείς νὰ συγκεκριμενοποιήσῃ αὐτὸ τὸ ὄριο, ἀφοῦ οὔτε ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἀπόλυτου ὄντος συλλαμβάνεται λογικὰ οὔτε ἡ ἔννοια τῆς ἀπολύτου γνώσεως μπορεῖ νὰ ὀρισθῇ, —εἴτε ὡς ἓνας ἰδεατὸς ὀρίζοντας. Ὁ ὀρίζοντας αὐτὸς —ὁ «ὄρος»— ὑπάρχει ὡς μιὰ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν γνώση, ὅπως —γιὰ νὰ χρησιμοποιήσωμε μιὰ πολὺ παλιὰ εἰκόνα— τὸ φῶς γιὰ τὴν ὄραση (χωρὶς, βέβαια, τὴν ὑλικὴ ὑπόστασή τους)· εἶναι, μπορούμε νὰ ποῦμε, σύμφυτος μὲ τὸ πνεῦμα, γιατί αὐτὸ δὲν νοεῖται χωρὶς αὐτὸ τὸ ἄπλωμα τῶν ὀρίων του, μὲ τὰ ὁποῖα ὅμως ποτὲ δὲν συμπίπτει. Ὁ ἰδεατὸς αὐτὸς ὀρίζων εἶναι δεδομένος καὶ δὲν χρειάζεται ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς του, μιὰ καὶ χρησιμοποιοῦμε ὠρισμένες ἔννοιες, προϋποθέσεις, γιὰ νὰ προχωροῦμε στὴ γνώση. Τοῦτο τὸν ὀρίζοντα ὁ Πλάτων τὸν θέλει φωτεινὸ καὶ ἑναστρο —μὲ τίς ιδέες, τὰ ὄντως ὄντα, τὰ αἰώνια πρότυπα τῶν πραγμάτων. Ἄλλοι τὸν προτιμοῦν σκοτεινὸ καὶ ἀκαθόριστο, γιατί τὸν βλέπουν ὄχι πιά μέσα ἀπὸ μιὰ συγκεκριμένη γήινη ἀτμόσφαιρα, ἀλλὰ μέσα ἀπὸ ἓνα ἄξενο διάστημα. Ὡστόσο σημαντικό εἶναι —ἂν καὶ κανείς δὲν ἀφήνει γιὰ πολὺ τὸ ἀνθρώπινο καὶ μαζὶ καὶ θεῖο πλατωνικὸ στερέωμα καὶ ὅλο καὶ γυρίζει γεμᾶτος νοσταλγία σ' αὐτὴ τὴ μικρὴ γῆ— ὅτι τὸ στερέωμα, ὁ ἰδεατὸς ὀρίζοντας, ὁ π ἄ ρ χ ε ι¹⁶. Γιατὶ ἐκεῖ ποὺ νομίζομε ὅτι δὲν χρειαζόμαστε καμμιά προϋπόθεση γιὰ νὰ θεμελιώσωμε μιὰ θεωρία, ἓνα λογικὸ σύστημα, ξαφνικὰ ἐμφανίζονται τὰ ἴδια προβλήματα σὲ ἄλλες περιοχές, ἄγνωστες προηγουμένως — καὶ αὐτὸ βέ-

16. Ὅλο τὸ *Sein und Zeit* τοῦ Heidegger μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ ὡς μιὰ σύλληψη τοῦ ἰδεατοῦ αὐτοῦ ὀρίζοντα τοῦ Εἶναι, ποὺ εἶναι ἡ ὑπαρξὴ. Καὶ ἐδῶ βρίσκομε μιὰ συγγένεια μὲ τὸν Wittgenstein στὴν μεταφυσικὴ ρήση: *Τὸ ὑποκείμενο δὲν ἀνήκει στὸν κόσμον, ἀλλὰ εἶναι ἓνα ὄριο τοῦ κόσμου* (βλ. καὶ τὸν Πρόλογο τοῦ *Z. Λορεντζάτου* στὸν *Tractatus*, «Δευκαλίων» ὁ.π. 167).

βαια είναι τὸ κέρδος ὅλης τῆς ἐπίπονης πορείας, ὅλης τῆς ἔρευνας. Τοῦτο φαίνεται καθαρά ἀπὸ τὴν περίπτωση τοῦ Wittgenstein, ὁ ὁποῖος προσπάθησε νὰ ἐξηγήσῃ τὴν σημασία τῶν λέξεων, δηλαδή τὶς ἔννοιες, ἀπὸ τὴν χρῆση καὶ ἀπὸ τὴν λειτουργία τους μέσα στὴν φράση, ξεκινώντας ἀπὸ ἓνα αὐστηρὰ ὀνοματοκρατικὸ πρόγραμμα, χωρὶς ὅμως παρ' ὅλα αὐτὰ ἡ φιλοσοφία του νὰ ἐξαντλῆται μὲ τὴν «θεραπευτική» του αὐτὴ πρόθεση. Μέσα στὸ ἔργο του ὑπάρχουν στοιχεῖα ποὺ μποροῦν νὰ χρησιμεύσουν γιὰ τὴν θεμελίωση μιᾶς νέας Ὀντολογίας πάνω σὲ καινούργιες βάσεις. Ὁ πλατωνικὸς προβληματισμὸς μένει πάντα ἀνοιχτός.

Ὅταν κανεῖς κοιτάξῃ τὴν ἐξέλιξη τοῦ προβληματισμοῦ καὶ τὶς ἀπαντήσεις ποὺ δόθηκαν κατὰ καιροὺς —ἐμεῖς ἐδῶ μόνο μερικὲς χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις προσπαθήσαμε νὰ ἐντοπίσωμε—, διαπιστώνει ὅτι ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ ἔχομε ἓνα σταθερὸ σημεῖο γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο κινεῖται ὅλος ὁ προβληματισμὸς —ἓνα σημεῖο ποὺ τὸ κέντρο του τὸ κατέχει ἡ διαλεκτικὴ ἀπορία— καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὠρισμένες ἀπαντήσεις ποὺ διαφέρουν ἀνάλογα μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις κάθε ἐποχῆς. Τοῦτο βέβαια δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι χωρὶς σημασία γιὰ τὴν ἴδια τὴν φύση τῆς ἀλήθειας. Γιατὶ βλέπομε ὅτι ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι κάτι δεδομένο μιὰ γιὰ πάντα, εἶναι κι αὐτὴ ἀπὸ μιὰ ἄποψη «ἱστορικῆς ὑφῆς», εἶναι ἀναγκαστικὰ ἓνα ἱστορικὸ φαινόμενο, χωρὶς ὅμως αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι ἀντικειμενική. Αὐτὴν τὴν ἀντικειμενικότητα τὴν παίρνει ἀκριβῶς ἀπὸ ἐκεῖνο τὸν σταθερὸ παράγοντα ποὺ ὀνομάσαμε ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως καὶ ποὺ φαίνεται νὰ συμπίπτῃ μὲ τὴ βαθύτερη οὐσία τοῦ πνεύματός μας. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἱστορικότητα εἶναι κι αὐτὴ μέσα στὴν φύση τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου. Γιατὶ τί σημασία θὰ εἶχε ἡ γνώση ποὺ ἀποκτᾷ ὁ ἄνθρωπος, ἂν αὐτὴ ἡ γνώση δὲν ἐπηρέαζε καὶ τὶς ἀπαντήσεις μας σὲ ὠρισμένα βασικὰ προβλήματα, ἂν δὲν καθόριζε τὰ «ὅρια» μέσα στὰ ὁποῖα μπορεῖ κάθε φορὰ νὰ πάρῃ συγκεκριμένη μορφή ἡ ἀλήθεια, ἂν δὲν διέγραφε ἐκάστοτε τὸν χῶρο τοῦ ἐπιστητοῦ; Ἡ ἱστορικότητα δὲν εἶναι παρὰ ἡ συγκεκριμενοποίηση τῶν ὁρίων αὐτοῦ τοῦ ἰδεατοῦ ὀρίζοντα, ποὺ βέβαια δὲν μπορεῖ νὰ μείνῃ ὁ ἴδιος ὅσο ἀνεβαίνομε ἀπὸ γνώση σὲ γνώση. Τὰ ὅρια πλαταίνουν. Ὅ,τι πρὶν μᾶς φαινόταν σημαντικὸ καὶ ὡς ἡ τελευταία ἀλήθεια, χάνει τὸ μέγεθός του καὶ μικραίνει ὅσο ἀπομακρύνεται μέσα στὸν χρόνο καὶ γίνεται ἱστορία. Ἀλλ' αὐτὸ δὲν χάνει ποτὲ τὸ νόημά του —τότε θὰ ἔχανε τὸ νόημά της καὶ ὁλόκληρη ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία—, ὅταν ἡ ἐκάστοτε σύλληψη εἶναι οὐσιαστική, ὅταν δηλαδή συμπίπτῃ μὲ τὰ ὅρια ποὺ ἔθετε τότε ἡ γνώση. Πολὺ λιγώτερο φαίνεται νὰ χάνῃ τὸ νόημά του ὁ πλατωνικὸς προβληματισμός. Γιατὶ ἂν οἱ ἄλλοι διεύρυναν, καθένας μὲ τὴν συμβολή του, τὰ ὅρια τῆς γνώσεως, αὐτὸς συνέλαβε τὴν ὑπαρξὴ τῶν ὁρίων. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ πλατωνικὸς προβληματισμὸς εἶναι ὁμόλογος μὲ τὴν ἱστορία.

PROBLEME DER GEGENWÄRTIGKEIT PLATONS

1. DIE GESCHICHTLICHKEIT DER METHODE

Z u s a m m e n f a s s u n g.

In dieser Arbeit werden zwei Aspekte der Geschichtlichkeit des platonischen Werkes untersucht. Dieses kann vielleicht erklären, weshalb das Werk Platons in seiner Zeit auf der politischen Ebene so wenig wirken konnte, während seine Fragestellung immer gegenwärtig bleibt. Hier, im ersten Teil, wird die Geschichtlichkeit seiner Methode, seine Dialektik, an Hand eines Beispieles kurz skizziert, während im zweiten Teil, der im nächsten Band dieser Zeitschrift erscheinen wird, die Geschichtlichkeit seiner Theorie, und konkreter seiner politischen Theorie, in Betracht gezogen wird. Als Beispiel für die dialektische Natur seiner Fragestellung wird das Problem der Voraussetzungen der Erkenntnis genommen, wie es im platonischen Dialog *Menon* gestellt wird. Nämlich, wie es überhaupt möglich ist, daß etwas gesucht wird; denn, wenn man etwas weiß, sucht man es nicht, wenn man es nicht weiß, weiß man nicht, was man suchen soll. Platon gibt eine Lösung zum Problem gemäß seiner begrifflichen Voraussetzungen: seiner Ideen. Die Seele des Menschen habe schon vor seiner Geburt im menschlichen Leib die Wahrheit, die Ideen, schon geschaut. In Harmonie mit der Erinnerungstheorie befindet sich die Lehre Platons über die gemischte Natur der menschlichen Seele, die auch für die Natur der Mathematik bestimmend ist. Daß diese Fragestellung eine dialektische ist, und infolgedessen eine «Geschichte» gemäß der jeweiligen begrifflichen Voraussetzungen hat, zeigt sich, wenn man die Geschichte dieser Problematik in gewissen charakteristischen Etappen verfolgt.

Als eine wichtige Etappe wird die Problemstellung bei Augustin in Betracht gezogen. Wenn ich dich nicht kannte, würde ich dich nicht suchen, sagt Augustin für Gott, die absolute objektive Wahrheit. Die metaphysische Voraussetzung der Erkenntnis ist hier die objektive Wahrheit, d.h. der persönliche Gott. Dieses wird auch seine weitere Fragestellung bestimmen. Da er an die Präexistenz der Seele nicht glauben kann, ist zusammen mit der Möglichkeit der Kenntnis Gottes auch die Möglichkeit für das Erfassen einiger Grundwahrheiten gegeben, und zwar jedem Menschen—gut oder böse—, wie auch bei Platon jeder Mensch, auch der Sklave, in der Lage ist, sich der Wahrheit wieder zu erinnern. Sowohl Augustin als auch Platon erweisen sich hier als Humanisten. Innerhalb des christlichen Denkens, obwohl er ein Rationalist—dies ist eigentlich kein Gegensatz: *The Ages of Faith are the Ages of Rationalism* hat der grosse Metaphysiker und Logi-

ker A.N. Whitehead gesagt—bewegt sich Descartes, der nicht nur gewisse *ideae innatae* im Menschen zu finden glaubt, sondern auch die Überzeugung hat, daß der Mensch in der Lage ist, mit diesen Voraussetzungen die Existenz Gottes zu beweisen. Als Wahrheitskriterium, *regula veri*, nimmt Descartes die Einsicht, die Evidenz, wie sie sich in Selbstgewißheit offenbart. Obwohl die Evidenz und die Erinnerung zwei verschiedene Funktionen darstellen, haben sie etwas Gemeinsames : einerseits sind beide empirische Begriffe, weil sie seelische Vorgänge voraussetzen, andererseits transzendieren sie diese Vorgänge durch ihren idealen Gehalt. Außerdem steht dadurch die Evidenz in einer gewissen Beziehung zu der platonischen Auffassung hinsichtlich der Erinnerung, daß die Axiome der Mathematik, die Platon als Beweis für seine Erinnerungstheorie bringt, durch die Einsicht als wahr charakterisiert werden. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Erinnerung und Evidenz besteht allerdings darin, daß bei der Evidenz von dem Faktor Zeit ganz abstrahiert wird, was bei der Erinnerung nicht der Fall ist. Denn durch die Erinnerung wird die Identität zweier darauffolgender Vorgänge festgestellt. Dadurch führt Platon den Begriff der Zeit innerhalb des Erkenntnisprozesses ein, was unserer Meinung nach sehr wichtig ist.

Die Auffassung Descartes, daß mit den logischen Voraussetzungen der Erkenntnis auch die Existenz Gottes, der letzten Voraussetzung aller Erkenntnis, bewiesen werden kann —ein Charakteristikum des Rationalismus— rief die Kritik Kants hervor, des Hauptvertreters der deutschen Aufklärung, weil diese Beweise, wie Kant zeigen konnte, zu ungelösten Antinomien führten. Kant stellte wieder von neuem das Problem der Voraussetzungen der Erkenntnis in seiner *Metaphysik der Erfahrung*. Diese Voraussetzungen, die er *transzendental* nennt, finden ihren Ausdruck einerseits in den Kategorien, den zwölf Verstandesbegriffen, andererseits in der Mathematik. Sowohl die Kategorien, als auch die Mathematik haben eine Eigenschaft gemeinsam, nämlich daß beide synthetische Urteile a priori sind. Diese Unterscheidung, die den Hauptbeitrag Kants zu der Erkenntnistheorie darstellt, weist auch dadurch eine Verwandtschaft zu der platonischen Auffassung über die Voraussetzungen der Erkenntnis auf, daß die Mathematik, wie es aus *Parmenides* hervorgeht, einer Zwischen-Sphäre angehört. Da diese Eigenschaft der Mathematik bei Platon ontologischer Herkunft ist, weil die Seele, wie gesagt, gemischter Natur ist, wird die platonische Auffassung nicht von der Kritik betroffen, die an Kants Lehre von Seiten einiger Vertreter der Analytischen Philosophie geübt wurde. Indem man nämlich wichtige Zweige der Mathematik auf die Logik zurückführen konnte (Logistische Schule), hat man auf die analytisch-logische, d. h. tautologische Natur der Mathematik hingewiesen.

Obwohl die analytische Natur der mathematischen Sätze weitgehend anerkannt wurde, ist die kantische Grundthese, daß die Mathematik einen synthetischen apriorischen Komponent enthält, nicht endgültig als falsch erwiesen, gerade wegen des Unendlichkeitsbegriffes, der weder auf die Empirie noch auf die Logik zurückführbar ist. Der Versuch der Intuitionisten ohne den Begriff des Unendlichen auszukommen, der als der Hauptschuldige für das Entstehen der Antinomien betrachtet wird, war nicht befriedigend, weil dadurch ganze Zweige der Mathematik fallen müßten, was natürlich eine Verkümmernng der menschlichen Erkenntnis mit sich brächte. Die weitere Formalisierung der Mathematik, sowie der damit zusammenhängende Konventionalismus und Konstruktivismus bei der Begründung der Mathematik (Formalistische Schule) hat nicht die Schwierigkeiten beseitigt, obwohl innerhalb eines neuen Zweiges, der Metamathematik, die Widerspruchsfreiheit der axiomatischen Systeme erreicht werden kann.

Das alte platonische Problem über die Voraussetzungen der Erkenntnis nimmt jetzt die Form, inwieweit die Mathematik und die Logik überhaupt *trivial* ist. Wenn dies der Fall wäre, würde einen Tag der Mensch in der Lage sein, die Logik durch eine Maschine zu ersetzen. Der Gödelsche Beweis schließt eine solche Possibilität aus, aber das Problem der Begründung der Mathematik und der Voraussetzungen der Erkenntnis wird dadurch nicht gelöst. Erstens, weil es keine Garantie gibt, daß keine Antinomien in anderen Bereichen entstehen können, und zweitens weil es Probleme gibt die nicht «entscheidbar» sind, wie Goedel gezeigt hat. Zum Problem, das Platon ein für allemal stellte, kann nur die ganze menschliche Geschichte eine Antwort geben, positiv oder negativ. Bei dieser Betrachtung stößt man auf das Problem der Grenzen des menschlichen Geistes. Es ist aber gerade die Existenz dieser Grenzen (ὅρια), der *ideale Horizont* (ὁρίζων), der die jeweilige Problematik bestimmt. Darin äußert sich auch das Wesen der Geschichtlichkeit.

Athen

Basilike Papoulia