

ANNA ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ἀθῆναι

ΛΕΓΕΙΝ-ΕΙΔΕΝΑΙ ΣΤΟΥΣ ΞΕΝΟΦΑΝΗ ΚΑΙ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ

Ἡ μελέτη τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας, ὅπως γενικά τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ στοχασμοῦ, εἶναι καὶ προσπάθεια διερεύνησης τῶν προβλημάτων ποὺ ἀφοροῦν τῇ γλώσσᾳ¹, τῇ σχέσῃ σκέψης καὶ ἔκφρασης, πράγματος, σημαίνοντος καὶ σημαινόμενου. Ἄν καὶ τὸ πρόβλημα τῆς κριτικῆς τοῦ λόγου δὲν ἔχει κύρια ἀφετηρία του² τὴν ἀρχαϊκὴν³ περίοδο τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, ὑπάρχει ἐδῶ μιὰ λανθάνουσα ἀναζήτηση τῶν σχέσεων τοῦ λόγου καὶ αὐτὴ ἐνώνει τὴ φιλοσοφικὴ μὲ τὴν προφιλοσοφικὴ σκέψη. «Le Logos grec, archaïque», παρατηρεῖ ὁ J. Claude Piguet, «a été une forme de totalité interne, parce qu'il était défini du dedans, par la conscience qui en était prise, et se heurtait au 'Non - Logos', c'est-à-dire à la barbarie... plus précisément le Logos grec a été totalité interne, parce qu'il liait (de l'intérieur) en un ce que nous dissociions aujourd'hui sous les noms de réalité, pensée et langage»⁴.

Ἀπὸ τοὺς φυσιολόγους, ποὺ πρῶτοι διατύπωσαν ἐπιστημονικὲς καὶ φιλοσοφικὲς ἀπόψεις γιὰ τὴ φύση⁵, ὥς τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Πλάτωνα

1. Βλ. H. Ioannidi, *Essai de reconstruction de la logique archaïque*, Eirene, Studia Graeca et Latina III, Nakladatelství, Československé Akademie věd, Praha 1964, 5: «La question du langage est un thème fondamental de la philosophie grecque à travers toute son histoire... Son importance dans la philosophie présocratique est... très grande puisque, comme l'a déjà montré H. Hoffmann (*Die Sprache und die archaische Logik Heidelb. Abh. zur Philosophie u. ihrer Geschichte* 3 1925), son contenu constitue en quelque sorte la pré-histoire de la logique... la logique archaïque. Héraclite est le principal représentant de la logique archaïque en Grèce».

2. Βλ. Cl. Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, éd. du Rocher, 1979, 62.

3. Ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται ἐδῶ μὲ τὴ σημασία αὐτοῦ ποὺ εἶναι κοντὰ στὶς πηγές.

4. *La Connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1975, 3101-3102. Πρβλ. N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin 1984, 9: «Parménide penche sur une réalité ... non encore pervertie par des digressions terminologiques».

5. H. Joly, *Les mots et les choses d'Homère à Platon, Essai de perspectives philosophiques et diachroniques*, *Γλῶσσα καὶ πραγματικότητα στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία, Ἀθήνα 1985, 74-75.



«ὁ λόγος καὶ δημιουργεῖ καὶ ἀποδείχνει τὸ σύμπαν», τὸν σταθερὸ κόσμον τοῦ στοχασμοῦ καὶ τῆς πραγματικότητος⁶.

Στὴ μελέτη μας δὲν θὰ ἐξετάσουμε τὴν ἀπόσταση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ λέγειν στὸν Παρμενίδη καὶ στὸν Πλάτωνα⁷. σκοπὸς αὐτῆς τῆς ἐρευνας εἶναι νὰ δείξει τὴν ξεχωριστὴ δύναμη τοῦ λόγου στὸν Ξενοφάνη καὶ στὸν Παρμενίδη⁸, σὲ δυὸ ἀπὸ τοὺς πρώτους Ἑλληνες φιλοσόφους, τῶν ὁποίων ὁ πλοῦτος τῶν φιλοσοφικῶν ἐνοράσεων διαφαίνεται ἀπὸ ἓνα σημαντικὸ ἀριθμὸ σωζόμενων ἀποσπασμάτων⁹.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Πλάτων¹⁰ ἀναφέρεται στὸ Ἑλεατικὸν ἔθνος ἀναγόντάς το στὸν Ξενοφάνη μὲ τὴν προσθήκη: καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, καὶ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης συνδέει τὸν Κολοφώνιο μὲ τὸν Ἑλεάτη μὲ μιὰ ἀβέβαιη ἀκολουθία. Οἱ ἀναφορὲς αὐτὲς δὲν βεβαιώνουν ἐξάρτηση· συνάμα ὑπάρχει μιὰ ριζικὴ διαφορὰ ἰδεῶν. Ἀλλὰ χρειάζεται νὰ εἴμαστε ἐπιφυλακτικοί, πρὶν καταλήξουμε στὴν ἀποδοχὴ μιᾶς ἀγεφύρωτης ἀπόστασης. Χωρὶς νὰ ἀπομακρυνθοῦμε καθόλου ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα, θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ συσχετίσουμε τὸν Ξενοφάνη, τὸν περιπλανώμενο ποιητὴ¹¹,

6. P. Somville, *Parménide d'Elée, son temps et le nôtre*, Paris, Vrin 1976, 82.

7. M. Sauvage, *Parménide*, Seghers 1973, 95-96: «La critique de Platon reproche... à la doctrine parméniennne de l'être d'anéantir le discours... l'écart est grand entre le logos platonicien et le dire selon Parménide... Les Mégariques... issus de l'éléatisme... se sont avisés... de confronter l'intuition prégnante de l'Un avec les exigences du langage des hommes. Ils ont couplé l'affirmation ontologique de l'unité avec un atomisme logique... Platon a beau, avec sa propre conception de la dialectique, recuser cet atomisme logique, et assurer à nouveau la prise du discours sur l'être en posant que les choses et la tête humaine qui les pense n'ont à elles deux qu'un logos unique, il n'en conserve pas moins du discours un concept mégarique, dans la mesure où l'art de parler, qui s'apprend et est savoir des spécialistes, tient désormais le dire sous sa suzeraineté; dans la mesure où, comme le Sophiste le montre à l'évidence, son philosophe n'a affaire au couple de l'être et du non-être qu'en logicien: à cause de la fausseté possible du discours, à cause du sophiste, cet habile à fausser le discours. Mais, Parménide, lui, regarde tout cela du trop haut pour s'embarasser des incidences logiques de son ontologie. De la dialectique mégarique ou platonicienne il ne sait rien: avec lui dialectique et logique sont encore à naître».

8. Πρβλ. Ramnoux, ὁ.π. 14.

9. Πρβλ. J. Zafiropulo, *L'École Éléate*, Paris, Les Belles Lettres 1950, 32-33: «Ce pouvoir accordé à la pensée conférait à ses symboles, les mots, cette singulière puissance qu'ils conservèrent toujours aux yeux des Grecs. L'âme humaine agissait par eux. Ils exerçaient donc une action directe sur les choses: Les mots inscrivait en effet la pensée sur ce plan spirituel ou, en entrant en contact avec les autres âmes, elle devenait capable de les influencer». Πρβλ. καὶ 35, 121-122.

10. Πρβλ. Σοφιστῆς 242 d.

11. Πρβλ. Διογένης Λαέρτιος IX, 22 (D.-K. 28 A 1. Βλ. ἐπίσης Α. Κελεσίδου, Ἡ κάθαρση τῆς θεότητος στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη, Ἀθήνα 1969, 20 ἐπ.

πού ἔκανε ἐπάγγελμα τὸ λόγο του, καὶ κρίνοντας τὶς λαϊκὲς δοξασίες — τὴν παραδοσιακὴ γνώση καὶ τὴ γνώση αὐτῶν πού ἦταν προσκολλημένοι στὴν παράδοση — ἐπέλεξε τὸ λόγο τῆς λογικῆς σκέψης, καὶ τὸν Ἑλεάτη Παρμενίδη, πού, σ' ἓνα ποίημα¹² προορισμένο νὰ ἀπαγγέλλεται δημόσια, προφήτεψε τὴν αἰώνια ἀλήθεια τοῦ εἶναι ὀνομάζοντας ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του ταξιδιώτη στὸν κόσμο τῆς γνώσης (*εἰδότα φῶτα*)¹³.

Ἡ σχέση πού μᾶς ἐνδιαφέρει δὲν εἶναι ἔτσι οὔτε χρονολογικὴ οὔτε ἐξωτερικὴ, ὅπως εἶναι ἡ συγγένεια μὲ τὴν ἐπικὴ παράδοση¹⁴. πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴν ἴδια τὴ σχέση λόγου - γνώσης, ὅπως ἀνιχνεύεται στὰ ἀποσπάσματα. Ὁ λόγος βέβαια τοῦ Ξενοφάνη δὲν εἶναι ἱερολογία, ὅπως εἶναι ὁ παρμενιδικός. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἑλεάτης¹⁵ σοφὸς προσεγγίζει τὸν Ἑφέσιο Ἡράκλειτο¹⁶. Ὁ Κολοφώνιος ραψωδὸς-φιλόσοφος, ὁ πρῶτος πού ἐκφράζεται σὲ πρῶτο πρόσωπο¹⁷, ὁ πρῶτος τοῦ ὁποίου γνωρίζουμε τὴν προσωπικότητα καὶ ὁ πρῶτος στὸν ὁποῖο ἀπαντᾷ τὸ ρῆμα *λέγειν*¹⁸ σὲ συνάφεια μὲ τὸ ρῆμα *εἰδέναι*¹⁹, ταξιδεύει, ὅπως ὁ ἴδιος μαρτυρεῖ, ἐπικρίνοντας τὴν παράδοση, καὶ θεμελιώνει ἓνα νέο *εἰδέναι περὶ πάντων*²⁰. Ἡ ἔκφραση διερμηνεύει ἐκείνη τὴ χαρακτηριστικὴ ἐλληνικὴ τάση πού ὀνομάστηκε²¹ «ἐξορκισμὸς τοῦ ἀγνώστου». Στὸ *εἰδέναι* αὐτὸ συνακόλουθο εἶναι τὸ *λέγειν περὶ πάντων*. Στὸ παρμενιδικὸ ποίημα ἡ θεὰ λέει κατηγορηματικά: «Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης²². / Ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται...» (B I 28-31)²³. Ὁ Ξενοφάνης ἀναφέρεται στὰ ψεύδη τῶν ποιητῶν (*ψεύδεα, πλάσματα*), γιὰ νὰ τὰ ἀπορρίψει καὶ νὰ ἐπιβάλλει τὴ χρῆση *καθαρῶν λόγων*. Ἡ στάση γενικὰ ἀπηχεῖ, ἀλλὰ σ' ἓνα ἐντελῶς νέο ἐπίπεδο σκέψης²⁴, τὴ συμπεριφορὰ τῶν

12. Πρβλ. Κικέρων, D.-K. 21 II 25.

13. Γιὰ τὸν ὄρο *εἰδώς*, βλ. 206 ἐπ.

14. Πρβλ. Zafirovulo, ὁ.π. 85. Στὴ μελέτη μας δὲν ἐξετάζουμε τὰ προβλήματα πού θέτει τὸ παρμενιδικὸ κείμενο, ὅπως εἶναι ἡ ἀμφισημία τῶν ὁρῶν, τὰ ὁποῖα σχετίζονται μὲ τὴν ποιητικὴ γλῶσσα τοῦ Παρμενίδη καὶ γενικὰ μὲ τὸ γεγονὸς, ὅτι στὴν ἀρχαϊκὴ περίοδο δὲν ἔχει συντελεστεῖ ἡ τεχνικοποίηση τῆς γλώσσας.

15. Πρβλ. Ἡράκλειτος B 1.

16. Πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου, ὁ.π. 22-23.

17. Πρβλ. B 22: «πᾶρ πυρὶ χρή τοιαῦτα λέγειν...» B 34 «ᾄσσα λέγω».

18. Πρβλ. B 8.

19. Πρβλ. B 34: *περὶ πάντων*.

20. Πρβλ. Somville, ὁ.π.

21. Πρβλ. Ramnoux, ὁ.π. 106.

22. Πρβλ. B 8. 60-61.

23. Οἱ Μοῦσες τοῦ Ἡσιόδου διηγοῦνται ἱστορίες πού ἐξαπατοῦν μὲ ἀληθοφάνεια ἀλλὰ καὶ ἀποκαλύπτουν τὴν ἀλήθεια. Στὸν Παρμενίδη μιὰ θεὰ γνωρίζει τὸ λόγο τοῦ ἀληθινοῦ καὶ τοῦ ἀληθοφανοῦς καὶ τὸν διδάσκει στὸν ποιητὴ.

ἡσιόδειων Μουσῶν ποὺ κατέχουν τὴν τέχνη νὰ λένε καὶ τὴν ἀλήθεια καὶ τὸ ψέμμα²⁴.

Ὁ παρμενιδικὸς λόγος γιὰ τὴ δόξα προβληματίζει συνεχῶς τοὺς ἐρμηνευτές²⁵. Πρόκειται γιὰ ἓνα ἀπατηλὸ λόγο, ποὺ δὲν εἶναι ὅμως ψευδής²⁶; Ἡ δόξα εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ πνεύματος αὐτῶν ποὺ δὲν γνωρίζουν τίποτε; Εἶναι μήπως τὸ μέρος τῆς δόξης ἐπικύρωση τῆς γνώσης ἐνὸς ἀναγκαίου φαίνεσθαι; Πρὶν ἀπ' ὅλα πρέπει νὰ προσέξουμε νὰ μὴν πλατωνίσουμε τὸν Παρμενίδη ἀποδίδοντας στὸν Ἑλεάτη ὅποιαδήποτε, ὄντολογικὴ ἢ ἐπιστημολογικὴ, δυσπιστία γιὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμο. Ἀλλὰ μήπως τὸ μόνο σημαντικό ἐδῶ εἶναι τὸ *ὀνομάζειν*²⁷; πρόκειται ἄραγε γιὰ τὴν ἀνακάλυψη τῆς σημασίας τῶν ὀνομάτων στὸ πρόβλημα τῆς γνώσης; τὸ γεγονός, λέει ὁ Λ. Κουλουμπάριτσης, «de nommer les choses est le propre de l'homme (et ceci) détermine le sens même qu'il convient de leur accorder, comme si les choses ne pouvaient être telles que nous les comprenons sans l'acte même d'attribuer des noms. On comprend donc dès lors que parler des choses en devenir, des *dokounta* requiert un discours qui puisse tenir compte de cet aspect déterminant du langage, où le réel se donne par le nommer»²⁸.

Δὲν θὰ ἐπιμείνουμε ἐδῶ στὴν ἐξέταση καὶ ἀνάλυση τῶν ποικίλων τρόπων τοῦ ἐρμηνευτικοῦ παιχνιδιοῦ. Προέχει νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἡ ἐκθεση τοῦ κοσμολογικοῦ μέρους εἶναι, ὅπως καὶ ὁ πιστὸς λόγος γιὰ τὸ Εἶναι, λόγος καὶ διδασκαλία μιᾶς θεᾶς. Ἡ διδασκαλία εἰσάγεται μὲ τὴν προτροπὴ: «ἀλλ' ἔμψης καὶ ταῦτα μαθήσεται» (I, 31) καὶ συνεχίζεται μὲ μιὰ προτροπή, ὅπου πάλι τὸν πρωταγωνιστικὸ ρόλο στὸ νόημα κρατᾷ τὸ *μανθάνειν*: «δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε» (8, 50-51). Πρόκειται γιὰ τὸ λόγο ποὺ περιεχόμενό του εἶναι ἡ ἀναγκαία γνώση ἐνὸς ἐπίσης ἀναγκαίου φαίνεσθαι: «τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, / ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σὲ βροτῶν γνώμη παρελάσση» (8, 60-61).

Ὁ Παρμενίδης δὲν χρησιμοποιεῖ μὲ σημαντικὴ συχνότητα τοὺς ὅρους *λέγειν* - *λόγος*. Ὁ ὅρος *λόγος* ἀπαντᾷ μιὰ φορὰ στὸν πληθυντικό, καὶ μὲ ἐπι-

24. Βλ. Ἡσίοδος, *Θεογονία* 27. Πρβλ. Ξενοφάνης B 35: «ταῦτα μὲν δεδοξάσθω ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν».

25. Πρβλ. Cordero, ὁ.π. 200, Somville, ὁ.π. 46: «une sorte de logique de la classe nulle».

26. Ramnoux, ὁ.π. 148: «L'insistance sur le problème de la nomination pointe vers cette idée que la langue constitue l'instrument par excellence de la persuasion traitresse, et la démultiplication déréglée des mots, l'outil créateur des phantasmes».

27. Πρβλ. ἀπ. 9: «αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται», καὶ B 19 «τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω». Πρβλ. Zafiropulo, ὁ.π. 127, 121, 122.

28. L. Couloubaritsis, *Les Multiples chemins de Parménide*, στὸ *Γλῶσσα καὶ πραγματικότητα στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία, Ἀθήνα 1985, 65.

θετικό προσδιορισμό: *μαλακοῖσι λόγοις* (I,15)· οί Κόρες τοῦ Ἥλιου, μιλώντας με λόγια μαλακά, πείθουν τὴ Δίκη-φύλακα νὰ τραβήξει τὸ σύρτη ἀπὸ τὶς θύρες *Νυκτός τε καὶ Ἥματος κελεύθων*. Στὸν ἐνικό ὁ ὅρος *λόγος* δὲν ἔχει τὴ φιλοσοφικὴ σημασία ποὺ γνώρισε μὲ τὸν Ἡράκλειτο²⁹. χρησιμοποιεῖται πάλι μὲ ἐπιθετικό προσδιορισμό —*πιστὸς λόγος*— καὶ σὲ ἀντιδιαστολὴ ἀπὸ τὸν *κόσμον*... *ἐπέων ἀπατηλὸν* (8. 50, 52) ἢ εἶναι νοηματικὰ ἰσοδύναμος, ταυτόσημος, μὲ τὸν ὅρο *μῦθος* (2.1,8.1): «κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας / μόνος δ' ἔτι μῦθος». Ἡ ἔκφραση *μῦθον ἀκούσας* εἶναι ὁμηρικὴ: στὴν *Ἰλιάδα* (P 694) ὁ ὅρος σημαίνει εἰδηση, στὴν *Ὀδύσσεια* (γ 94, δ 597) διήγησι. *Μῦθος* εἶναι ὁ νέος λόγος, πού, ὅπως θὰ πεῖ ὁ Ἐμπεδοκλῆς (B 62), εἶναι οὔτε *ἀπόσκοπος* οὔδ' *ἀδαήμων*.

Γιὰ τὸν Παρμενίδη *μῦθος* - *λόγος* εἶναι «la mise en forme à la fois exacte et immédiate de toute pensée vraie, de tout noëin»³⁰. Τὸ ἴδιο γιὰ τὸν Ξενοφάνη οἱ ὅροι *μῦθοι* - *λόγοι*, μὲ τοὺς ἐπιθετικούς τους προσδιορισμούς —*εὖφημοι*, *καθαροί*— χρησιμοποιοῦνται γιὰ νὰ ἀποδώσουν τοὺς λόγους τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας. Καὶ στὸν Ξενοφάνη καὶ στὸν Παρμενίδη οἱ ὅροι *μῦθος* καὶ *λόγος* ἀνήκουν στὸ ἴδιο σημαντικὸ πεδίο. Στὸν Κολοφώνιο ὁμοῦς σοφὸ τὰ συμφραζόμενα ἐπιτρέπουν νὰ φανεῖ καὶ ἡ ἀπόρριψη τῆς μυθικῆς γλώσσας (*πλάσματα τῶν προτέρων*, B 1.22), ἐνῶ στὸ μέρος τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ δὲν εἶναι ἐφικτὸ νὰ δοῦμε τὸν ἀνταγωνισμό λογικῆς καὶ μυθικῆς σκέψης. Εἰπώθηκε³¹ ὅτι τὸ μόνο κοινὸ σημεῖο, ποὺ μποροῦμε νὰ βροῦμε στὰ μέρη τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος, συμπεριλαμβανόμενου καὶ τοῦ προοίμιου, μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ *μῦθος*. Ἀλλὰ τὰ σύμβολα ποὺ ὁ Ἐλεάτης σοφὸς χρησιμοποιεῖ (*Δίκη*, *Μοῖρα*, *Ἀνάγκη*, *Ἀλήθεια*) εἶναι ἀφαιρέσεις, πολὺ κοντὰ στὴν ἔννοια, εἶναι εἰκόνες ποὺ δὲν ἀνήκουν στὸ χῶρο τῆς φαντασίας³². Ὅ,τι συνδέει τὸ στοχασμὸ αὐτῆς τῆς περιόδου τῆς ἐκλογίκευσης μὲ τὴ μυθικὴ σκέψη εἶναι ἡ πίστη στὴ δύναμη τῆς ἀπόδοσής τους μὲ λέξεις.

Τὸ ἀπαρέμφατο *λέγειν* ἀπαντᾷ στὸ παρμενιδικὸ ἀπόσπασμα 6.1³³ σὲ συνάφεια μὲ τὸ *νοεῖν*: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι»³⁴. Σὲ μετοχικὸ τύπο (*ῥηθέντα*) χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσει λόγους ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ ἤδη. Τὸ λέγειν τὸ ἴδιο ἀποδίδεται μὲ λέξεις, ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸ *φημί*, τοῦ ὁποῖου ἡ σημασία εἶναι «φανερώνω μὲ λόγια»: *πολύφημον* (8. 1-2),

29. Πρβλ. Η. Ioannidi, ὁ.π. 33.

30. Somville, ὁ.π. 50-51.

31. Πρβλ. Couloubaritsis, ὁ.π.

32. Πρβλ. Sauvage, ὁ.π. 14 καὶ 72.

33. Στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα ἀπαντᾷ τὸ *λέγειν* καὶ στὸν μέλλοντα (*ἐρέω*).

34. Πρβλ. Cordero, ὁ.π. 111.

πλούσιο σὲ λόγους, πολύφραστοι, πὺ καλὰ γνωρίζουν, ἄρα ἱκανοί, πολύγνωμοι³⁵, πεφατισμένον, ἐκφρασμένο, φατὸν σὲ συνάφεια μὲ τὸ νοητὸν (8.8), αὐτὸ πὺ εἶναι δυνατὸν νὰ διατυπωθεῖ μὲ λέξεις, φάσθαι, ἐκφράζω, διατυπώνω, καὶ τὸ ρῆμα φράζεσθαι, πὺ ἡ πρώτη σημασία του εἶναι βάζω στὸ μυαλό μου: φράζεσθαι σημαίνει φυλάττω στὸ νοῦ μου, μὲ συσχετικό του τὸ πολύφραστοι ἴπποι, πὺ ἤδη ἀνέφερα. Τὸ φράζω (6.2 καὶ 8) ἀποδίδει ἐπίσης τὸ λέγειν.

Ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ ὅτι στὸ παρμενιδικὸ λεξιλόγιο ὑπάρχουν ὅροι πὺ χαρακτηρίζονται ἀπὸ πολυσημία, ὅπως ὁ ὅρος ὁδός³⁶, καὶ ὅτι στους πολλαπλοὺς λόγους τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος ἀντιστοιχεῖ μιὰ πολλαπλότητα γνωστικῶν μορφῶν: στὴν ἱερολογία τοῦ προοιμίου, πὺ ἀκολουθεῖ τὸ λόγο σὲ πρῶτο πρόσωπο τοῦ ἴδιου τοῦ ποιητῆ, ἀντιστοιχεῖ ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας, στὸ λόγο τῶν θυγατέρων τοῦ Ἥλιου ἡ πειθῶ, στὸ μέρος τοῦ θεϊκοῦ λόγου γιὰ τὴν Ἀλήθεια (ἀπ. 2 ὡς 8) ἡ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις γνώση, στὸ μέρος πὺ ἀφορᾷ τὶς ἀβέβαιες γνώμες τῶν βροτῶν ἡ δόξα.

Ἡ προσταγὴ *χρεὼ πάντα πνθέσθαι* συνοδεύεται στὸν Παρμενίδη ἀπὸ μιὰ ἰδιαίτερη χρῆση τοῦ λόγου, ἡ γλώσσα χρησιμοποιεῖται ὡς μεταγλώσσα³⁷. «Même si nous ne croyons pas qu'on puisse trouver chez Parménide une théorie des niveaux du langage... il y a des expressions placées dans un plan que nous appellerions aujourd'hui —avec J. Jantzen— *metasprachlich*. Il s'agit... des jugements sur les thèses qui traduisent le contenu de chaque chemin... Cela nous permet d'expliquer quelques apparentes contradictions... Nous savons que le non-être doit être écarté par la pensée, mais l'expression *non-être n'est pas possible* (2.3) est vraie. Le nom être est *immentionnable* (2.7-8), mais la déesse mentionne (2.6) que le chemin qui affirme l'existence du non-être est absolument inconnaissable. Cette nuance... justifie la possibilité de connaître tout» (1.28)³⁸.

Προκειμένου γιὰ τὸν Ξενοφάνη ἡ ἀνάλυση τοῦ ἀπ. 34 ἐπιτρέπει νὰ καθορίσουμε τὶς σχέσεις λόγου-γνώσης (λέγειν - εἰδέναι) καὶ ν' ἀπαντήσουμε σὲ ἐρωτήματα πὺ ἔχουν ἄμεση συνάφεια μὲ τὸ θέμα μας: «καὶ τὸ μὲν οὖν

35. Πρβλ. Taran, *Parmenides*, Princeton 1965, 12.

36. Πρβλ. L. Couloubaritsis, *Les Multiples chemins de Parménide* 60: «Il apparaît que le terme du *chemin* doit être désubstantialisé, qui selon les différents usages (*ὁδός*, *κέλευθος* etc.) semble bien être un terme à caractère polysémique et irréductible à une réalité proprement dite». Πρβλ. Heitsch, *Sein und Gegenwart im frühgriechischen Denken*, *Gymnasium* 18, 1971, 429, Cordero 85.

37. Πρβλ. Παρμενίδης, B 8. 8-9, 12-13: «οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό».

38. «Il faut savoir en quoi consiste la fausseté de ce qui est faux; et cette explication est vraie», Cordero, ὁ.π. 85-86, πρβλ. 94.



σαφές οὐ τις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι³⁹ τέτυκται». Ἐχοντας ἄλλοι⁴⁰ διεξοδικὰ ἀναλύσει τὸ ἀπόσπασμα, περιοριζόμεσθε ἐδῶ σὲ ὀρισμένες παρατηρήσεις ποὺ παρουσιάζουν μεγάλο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν. Στὰ χρόνια τοῦ Ξενοφάνη τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο δὲν βρίσκεται ἀκόμη στὸ κέντρο τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας. Ὅμως, παρὰ τὴν προτεραιότητα ποὺ δίνεται στὸ ἀντικείμενο τῆς γνώσης «ἀμφὶ θεῶν / περὶ πάντων», ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὑποκείμενο, ὡς αὐτὸς ποὺ μιᾶ «ἄσσα λέγω / τετελεσμένον εἰπών» καὶ εἶναι καὶ ἀντικείμενο καθόσον δὲν κατέχει τὴν ἀληθινὴ γνώση ἢ καθόσον ὁ λόγος του δὲν εἶναι φορέας τῆς γνώσης «δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται/εἰ τύχοι εἰπών αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε»⁴¹. Στὸ τελευταῖο σημεῖο ἔχουμε ἓνα κατάλοιπο ἀπὸ τὴν ὁμηρικὴ ποίηση, ὅπου λέγεται ὅτι εἶναι δυνατόν κανεὶς νὰ μιᾶ χωρὶς ὅμως νά'χει γνώση (B 251: «οὐ κατὰ μοῖραν ἔειπες»)⁴². Ταυτόχρονα ὑπάρχει μιὰ ριζικὴ διαφορὰ: ὅπως δείχνει τὸ ἀπ. 18 «οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον», στὸν Ξενοφάνη ἡ γνώση δὲν εἶναι πιά δῶρο ἀπὸ τοὺς θεούς· πράξεις κι ἐπιλογές δὲν ἐναποκείνται θεῶν ἐν γούνασι⁴³. Γιὰ τὸν Κολοφώνιο σοφὸ ἢ ἀδιάκοπη ἀναζήτησις μέσα στὸ χρόνο (χρόνῳ ζητοῦντες) ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο τὴν κατάκτηση τῆς γνώσης (ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον). Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Ξενοφάνης ἀνέλαβε μιὰν ἐπιχείρησις αὐστηρῆς κριτικῆς τῆς παραδοσιακῆς γνώσης γιὰ τὸ θεῖο καὶ διατύπωσε ἐπαναστατικὲς ἀπόψεις θεολογικὲς καὶ κοσμολογικὲς (B 14: ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι... B 32: ἦν τ' Ἴριν καλέουσι νέφος...). Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ ἐπιχείρημα μὲ τὸ ὁποῖο μπορούμε νὰ ἀπορρίψουμε τὴν ἐρμηνεία ὅσων θεωροῦν ὅτι τὸ ἀπ. 34 ἐκφράζει ἀπόλυτο ἢ σχετικὸ σκεπτικισμό. Βέβαιος γιὰ τὴν ἀλήθεια τῆς διδασκαλίας του, ὁ Κολοφώνιος φιλόσοφος διακρίνει τὸ λέγειν αὐτοῦ ποὺ γνωρίζει (ἄσσα λέγω) ἀπὸ τὸ λόγο ποὺ στερεῖται γνώσης· καὶ ἂν κάποιος πεῖ κάτι τετελεσμένον⁴⁴, αὐτὸς ὁ λόγος ποὺ ὀφείλεται στὴν τύχη (τύχοι εἰπών), δὲν ἔχει ἀξία. Μὲ τὸν Ξενοφάνη παρουσιάζεται ἓνας νέος τύπος ἀνθρώπου: γνώρισμά του εἶναι ἡ ἰδιαίτερη σχέση ὡς πρὸς ὅσα λέει καὶ γνωρίζει. Ὁ τύπος αὐτὸς εἶναι ὁ σοφός, ποιητῆς

39. ἐπὶ πᾶσι: Diels *an allem*, Farina, *Senofane di Colofone, Ione di Chio*, Napoli 1961, 50: *in tutto*.

40. Βλ. Ἄννα Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητος στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, 36 ἐπ.

41. Πρβλ. Ἐμπεδοκλῆς B 62: οὐκ ἀδαήμων.

42. Πρβλ. H. Joly, *Les Mots et les Choses d'Homère à Platon* 72.

43. Ὅμηρος, α 400.

44. Πρβλ. Ὅμηρος, τ 547.

ἀκόμη, ὅπως στήν ὁμηρική παράδοση τοῦ λόγου, ἀλλά καί ἐρευνητῆς τῆς γνώσης.

Τὸ θέμα τῆς χρήσης τοῦ λόγου καί ἡ σύλληψη τοῦ λόγου ὡς τρόπου φανέρωσης μιᾶς ὀρισμένης συμπεριφορᾶς στή ζωὴ συνδέει τὸν Ξενοφάνη μὲ τὸν Παρμενίδη. Τὸ ὑποκείμενο ποὺ δὲν γνωρίζει τοῦ ξενοφάνειου ἀπ. 34 «οὔ τις ἀνὴρ, οὐδέ τις» μπορεῖ νὰ παραλληλιστεῖ μὲ τὸ ἀόριστο ὑποκείμενο τοῦ παρμενιδικοῦ ἀπ. 6.4: μὲ τὴν ἔκφραση *βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν*⁴⁵ ὁ Ἑλεάτης χαρακτηρίζει τοὺς ἀνθρώπους τοῦ ἀνάστροφου δρόμου (*παλίντροπος κέλευθος*), αὐτοὺς στοὺς ὁποίους «ἀμηχανίη ἐν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον».

Τοὺς ἀνθρώπους αὐτούς, ποὺ λένε ὅτι τὸ ὄν καί τὸ μὴ ὄν, τὸ *πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι* εἶναι *ταυτόν... κοῦ ταυτόν*, ὁ Παρμενίδης τοὺς χαρακτηρίζει *κωφούς, τυφλούς, τεθηπότας, ἄκριτα φῦλα*. Ὁ Ξενοφάνης χρησιμοποιεῖ ὡς ῥήματα τῆς γνωστικῆς ιδιότητος τὸ *ὄραν* καί τὸ *εἰδέναι*: «οὔ τις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς / οὐκ οἶδε», ὅπως ὁ Παρμενίδης χρησιμοποιεῖ τὸ ἐπίθετο *τυφλοί*, γιὰ νὰ προσδιορίσει τὴ συμπεριφορὰ ποὺ πρέπει νὰ ἀποφεύγεται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους: «μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχέεσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν». (7.3-5).

Ὁ Ξενοφάνης δὲν προχωρεῖ σὲ ἀνάλυση καὶ κριτικὴ τοῦ λόγου⁴⁶, μολονότι ἐπιχειρεῖ μιὰ κριτικὴ τῶν ψεύδεων τῶν μύθων τῆς παράδοσης⁴⁷. Ἡ διάκριση ὁμῶς ὀρθοῦ καὶ μὴ ὀρθοῦ λόγου ἐπιτελεῖται στὸ ἐπίπεδο τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα σ' ὅσα ὁ σοφὸς⁴⁸ λέει καὶ σὲ ὅσα τὸ πλῆθος λέει, κι αὐτὴ ἡ ἀντιδιαστολὴ εἶναι ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὴ στήν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ, ἐποχὴ ἀκριβῶς κατὰ τὴν ὁποία ὁ λόγος πραγματώνεται τὴν ἴδια στιγμή ποὺ ἡ συνείδηση, ὁποία τὸν ἐκφράζει, γίνεται γνωστικὴ συνείδηση⁴⁹.

Γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, ποὺ στὸ παρμενιδικὸ ποίημα χαρακτηρίζονται ὡς *δίχρονοι*, λέει ἡ Clémence Ramnoux: «Qui sont ces ignorants ou pervers? Sont-ils ignorants d'une ignorance naïve, parce qu'ils n'ont subi aucun dressage dans les arts de la parole? Ils se laisseraient persuader au gré des sens, de l'habitude ou de la parole captieuse? Sont-ils ignorants d'une docte et non naïve ignorance?... S'agit-il de la foule inexperte dans les lois élémentaires de la parole? s'agit-il d'experts qui les tordent sciemment? Le moins

45. Πρβλ. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, 4. Ἐπίσης Cordero, ὁ.π. 156.

46. Πρβλ. Πλάτων, *Σοφιστής* 236 e - 237 a.

47. Πρβλ. Ξενοφάνης B 1. 22 καὶ 13-14: «πλάσματα τῶν προτέρων / θεὸν ὕμνεῖν... εὐφήμοις μύθοις, καθαροῖσι λόγοις».

48. Ὁ ἄνθρωπος τῆς σοφίας, βλ. B 1.

49. Πρβλ. Ἀννας Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητος στή φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, 34.

incertain, c'est que, à cet âge de l'histoire, la métaphore de la route réfère simultanément à une démarche du discours et à une manière d'être dans la vie»⁵⁰.

Όπως ό Ξενοφάνης αναφέρεται σ' αυτούς που μιλοῦν δίχως νά γνωρίζουν τί λένε, ό Παρμενίδης ένοχοποιεί τή γλώσσα που μιλά δίχως γνώση και τή γλώσσα του πολύπειρου έθους, τής συνήθειας, που δέν λέει τίποτε: «νωμᾶν ἄσκοπον γλῶσσαν» (7,5-6). Τά λόγια που δέν είναι παρά μόνο λέξεις (γλῶσσα) διακρίνονται από τόν λόγο, που λέει αὐτό που είναι⁵¹. Θα συμφωνήσουμε με τόν Λ. Κουλουμπαρίτση, που, αντίθετα από πολλούς έρμηνευτές, «discerne l'existence d'une double critique chez Parménide», διακρίνει τούς θνητούς για τούς όποιους ό Έλεάτης χρησιμοποιεί τόν όρο δόξα από εκείνους τούς «δίκρανους» με τόν *πλαγκτόν νόον* (ἀπ. 6.5-6)⁵².

Ό Ξενοφάνης δέν διακρίνει στούς πολλούς *ἄκριτα φύλα* και ανθρώπους του δόκου, αφού κατηγορηματικά λέει: *δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*. Η κριτική όμως που άσκει στη δόξα είναι κριτική τής άπουσίας του σαφούς στη γνώση τών πολλών. Σαφές είναι τó βέβαιον⁵³, και βέβαιος είναι όλος ό κριτικός λόγος του Κολοφώνιου σοφού, σέ αντίθεση με τά λόγια αὐτῶν που και κάτι *τετελεσμένον* ἄν ποῦν δέν τó γνωρίζουν, και σέ αντιδιαστολή από τούς λόγους τής παράδοσης για τó θεϊο και τή φύση. Τηρουμένων τών αναλογιῶν ως πρὸς τó περιεχόμενο τής θεωρίας, στήν ποικιλία τών λόγων που παρουσιάζουν τά άποσπάσματα του Ξενοφάνη θα μπορούσαμε νά ποῦμε, ότι αντιστοιχεί ή πολλαπλότητα τών λόγων του παρμενιδικοῦ ποιήματος⁵⁴. Όπως ό Κολοφώνιος, ό Έλεάτης σοφός δέν έθεσε βέβαια τó πρόβλημα τής κριτικῆς του λόγου⁵⁵. Όμως και στούς δυό στοχαστές άπαντᾷ ή ίδια προσπάθεια οίκοδόμησης ένός σταθεροῦ σύμπαντος του στοχασμοῦ με μέσο

50. *Parménide* 109-110.

51. «L'être accessible à la seule intelligence armée du discours», Ramnoux, ό.π. 113.

52. Ό.π. 62: «Parménide engage son combat contre les considérations des mortels bien avant le v. 50 du fr. 8... la réfutation... grâce à laquelle s'établissent les signes qui signifient l'être, s'adresse à un type particulier des mortels: aux races sans discernement qui ne savent rien, parcequ'elles confondent l'être et le non-être (fr. 6, 4-9)... ce type de mortels... n'établissent pas de krisis... Du fait qu'ils confondent l'être et le non-être ils sont double-têtes... Parménide n'utilise pas le terme de doxa pour désigner le discours de cette race de mortels. La seule référence qu'il retient de leur langage est celle de *γλῶσσαν*, c'est-à-dire d'une langue qui parle pour ne rien dire (fr. 6, 7; 7, 4-5). On ne peut pas confondre les mortels dont il est question dans cette partie du poème et ceux qui sont mis en relief à partir du fr. 8, 50, à propos desquels Parménide utilise plus directement l'expression doxa».

53. Πρβλ. π.χ. Πλάτων, *Φαίδων* 57 b.

54. Πρβλ. Couloubaritsis, ό.π. 61.

55. Πρβλ. τήν κριτική στάση του Πλάτωνος στο *Σοφιστή* 258 c, 260 a.

τὸν σοφὸ καὶ ἐνσυνείδητο λόγο. Ἔτσι, ὅπως γιὰ τὸν Ξενοφάνη τὸ *λέγειν* εἶναι ἄρρηκτα δεμένο μὲ τὸ *εἰδέναι*, διαφορετικὰ τὸ *λέγειν*, ἔστω καὶ τῶν *τετελεσμένων* εἶναι ἅπλᾳ καὶ μόνο λέξεις, ὁ Παρμενίδης ἐπιμένει στὴν ἀνάγκη αὐτὸ ποὺ λέμε καὶ νοοῦμε νάναι, τί τὸ εἶναι ὑπάρχει: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν»⁵⁶. Ὁ Παρμενίδης, παρατηρεῖ ἡ Clémence Ramnoux, «ne sépare pas, comme nous faisons nous-mêmes, la chose, le signifié et le signifiant. Il refuse même distinctement de séparer l'être, le sens de l'être et son énonciation. Non qu'il soit incapable de pratiquer ce clivage, puisqu'il possède trois verbes, être, penser et dire. Mais, il met le meilleur de son énergie à refuser de le pratiquer. Être, penser l'Être, et le dire, c'est une seule chose et la même. Tel est le fond du sens de son Unité»⁵⁷.

Ο εἰδὼς φῶς στὸν Παρμενίδη

Τὸ *εἰδέναι* ἀπαντᾷ στὸν Ξενοφάνη στὸ ἀπ. 8: «εἵπερ ἐγὼ... οἶδα λέγειν», στὸ ἀπ. 34: «καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδῶς... / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε» καὶ στὸν Παρμενίδη τέσσερις φορές: δυὸ σὲ μετοχικὸ τύπο, στὸ ἀπ. 1.3 *εἰδότα φῶτα*, στὸ ἀπ. 6.4: *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν*, καὶ δυὸ φορὲς σὲ ρηματικὸ τύπο: «εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν / εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανόν» (ἀπ. 10 καὶ 5).

Ἡ ἔκφραση *εἰδὼς φῶς* ὅπως ἀποδίδεται συνήθως ὥς: ὁ ἄνθρωπος ποὺ

56. Ἡ Ramnoux, σχολιάζοντας τὴν ἐρμηνεία τοῦ Σιμπλικίου (B 8, 34-36) παρατηρεῖ εὐστοχα, ὅτι ὁ Σιμπλικίος «du moins en cet endroit de son commentaire a laissé tomber quelque chose de très essentiel... la parole proférée du fond de l'être et en lui. Comme le dit fort bien la langue française une pensée c'est une formule, et une formule c'est une pensée: pourvu qu'elle s'enracine dans l'être qu'elle formule, par opposition aux mots qui volent et ne sont rien que des mots. L'ommission de Simplicius est signifiante: selon son orthodoxie, la parole, surgie et développée selon un rythme de temps, accompagne un règne de l'âme, à un niveau ontologique immédiatement inférieur. Mais il est important pour nous de corriger sur ce point l'interprétation de Simplicius: pour le vieux Parménide, penser et parler font un, pourvu qu'on pense et parle l'être même, et avec l'être penser et parler font toujours un».

57. Ὁ.π. 54. Τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν εἶναι δυνατὸς ἓνας ἀκόμη συσχετισμὸς ἀνάμεσα στὸν Ξενοφάνη καὶ στὸν Παρμενίδη μὲ ἀφετηρία τὸ ζεῦγος τῶν ὄρων *λέγειν - εἰδέναι*: πρόκειται γιὰ τὸν «τετελεσμένον» λόγο ποὺ δὲν εἶναι, ὅπως λέει ὁ Ξενοφάνης, ζευγαρωμένος μὲ τὸ «εἰδέναι», καὶ τὸ λόγο τῶν θυγατέρων τοῦ Ἥλιου τοῦ πρώτου παρμενιδικοῦ ἀποσπάσματος. Οἱ Κόρες, ἐδῶ, μὲ μαλακὰ λόγια πείθουν τὴ Δίκη ν' ἀνοίξει τὶς πύλες τῆς Νύχτας καὶ τῆς Μέρας. Αὐτὸ τὸ «λέγειν» τῆς Πειθοῦς δὲν εἶναι λόγος τοῦ «εἰδέναι», ἀλλὰ πειστικὴ ἐπιχειρηματολογία: *μαλακοῖσι λόγοισιν / πείσαν ἐπιφραδέως*, B 1. 15-16.

κατέχει τὰ φῶτα τῆς γνώσης⁵⁸, ὁ θνητὸς ποὺ γνωρίζει⁵⁹, ἡ γνωρίζουσα ὑπαρξη⁶⁰ κλπ. θέτει ἓνα λογικὸ πρόβλημα⁶¹. Ὁ Παρμενίδης κάνει λόγο γιὰ τὴν «πολύφημον ὁδόν, ἥ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα», τὴ στιγμὴ ἀκριβῶς ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ περιγράψει ἓνα ταξίδι σὲ ἀναζήτηση (ἐς ὁδόν) τῆς γνώσης⁶². Πρόκειται ἄραγε ἐδῶ γιὰ μιὰ λογικὴ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ λογικὴ μας; Μιὰ λογικὴ ποὺ ἀνήκει στὸν μυθικὸ τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι⁶³; Μήπως πρέπει νὰ ζητήσουμε τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα μέσα στὴ διαφορά μεταξὺ γνώσης ποὺ εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴ θρησκεία καὶ θεϊκῆς γνώσης, ἀφοῦ ἔχουμε ἐδῶ μιὰ μύηση στὴν ἀλήθεια; Ὡς ποιό βαθμὸ ἐπιτρέπεται νὰ πλατωνίσουμε τὸν Ἑλεάτη Παρμενίδη βρίσκοντας ὅτι σ' αὐτὸ τὸ εἰδέναι ὑπάρχει «une nescience qui désire ce qu'elle ignore», καὶ βλέποντες τὸν ἄνθρωπο γιὰ τὸν ὁποῖο κάνει λόγο ὁ Παρμενίδης ὡς ἄνθρωπο «du désir et non de la possession»;⁶⁴

Ἡ ἀπάντηση ποὺ θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ δώσουμε γιὰ ν' ἀντιμετωπίσουμε τὸ πρόβλημα θὰ στηριχθεῖ στὴ σχέση *λέγειν-εἰδέναι*. Ὁ ἄνθρωπος, ποὺ στὸν Παρμενίδη χαρακτηρίζεται ὡς *εἰδῶς*, πρὶν ἀκόμη κατακτήσει τὴ γνώση⁶⁵, δὲν εἶναι ὅπως ἐκεῖνος ποὺ λέει, κατὰ τὸν Ξενοφάνη, κάτι τὸ «τετελεσμένον», δίχως ὅμως νὰ τὸ γνωρίζει· οὔτε εἶναι ὅπως ἐκεῖνος, πού, κατὰ τὸν Παρμενίδη, μιᾷ χωρὶς νὰ λέει τίποτε· δὲν εἶναι οὔτε ὅπως οἱ τυφλοὶ καὶ κωφοὶ ποὺ κακίζει ὁ Ἑλεάτης σοφός, οὔτε ὅπως οἱ *εὐδοντες* ποὺ καταδικάζει ὁ Ἡράκλειτος. Ἄν ἡ ὁδὸς χρησιμοποιεῖται μεταφορικὰ γιὰ νὰ ὀρίσει τὴν πράξη —καὶ τὴ μέθοδο— τῆς ἀναζήτησης τῆς γνώσης, ὁ ἄνθρωπος τοῦ πρώτου ἀποσπάσματος τοῦ Παρμενίδη εἶναι ὅ,τι καὶ οἱ ἄνθρωποι γιὰ τοὺς ὁποῖους κάνει λόγο τὸ ἀπόσπασμα 18 τοῦ Ξενοφάνη: ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἔχει κρίση κι ἐνεργεῖ μὲ συνέπεια, ὁ ἱκανὸς γιὰ τὸ *ζητεῖν καὶ ἐφευρίσκειν ἄμεινον*. Μὲ τὴ διαφορά ὅτι ὁ παρμενιδικὸς αὐτὸς ἄνθρωπος, εἶναι *εἰδῶς*, καθόσον προσφέρεται στὸ ἄκουσμα τοῦ θεϊκοῦ λόγου⁶⁶, καθόσον εἶναι ἱκανὸς νὰ

58. Πρβλ. Zafiriopulo, ὁ.π. 93: «Dès les premiers vers Parménide se pose en individu particulièrement savant»; «ce fait de posséder toute science le range parmi les gens pleins de savoir qui peuvent parcourir la route de la déesse».

59. Sauvage, ὁ.π. 73.

60. Ramnoux, ὁ.π. 110.

61. Πρβλ. Couloubaritsis, ὁ.π. 66, n° 5.

62. Πρβλ. B 1. 1-2 τὴ χρήση τῆς πρόθεσης *ἐς*, φέρομαι πρὸς, ποὺ δείχνει ὅτι ὁ ποιητὴς δὲν εἶναι ἀκόμη μέσα στὸ δρόμο τῆς θεᾶς.

63. Couloubaritsis, ὁ.π.

64. Sauvage, ὁ.π. 73.

65. Πρβλ. Ramnoux, ὁ.π. 104: «le champion à la course du poème de Parménide».

66. Ἡ θεὰ ἀπευθύνεται στὸν ποιητὴ στὸ δεύτερο πρόσωπο δυὸ φορές: B 2, 1 καὶ 6 «κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας / τὴν δὴ τοι φράζω» καὶ 6. 2 «τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα».

δεχθεί την αποκάλυψη της θεϊκής γνώσης. Όπως ήδη είπαμε, η δύναμη και αποτελεσματικότητα του λόγου είναι το κοινό σημείο όπου συναντιούνται η μυθική και η πρώιμη ορθολογική σκέψη. Όπως ο όμηρικος ποιητής οφείλει να ακούει τη Μούσα για να μιλά *κατά μοῖραν*, ο εἰδὼς φῶς είναι ικανός να ακούει⁶⁷ τὸν ἀληθινὸ λόγο και να τὸν φυλάσσει. Στὸ παρμενιδικὸ ποίημα ἡ θεὰ λέει στὸν ποιητὴ: «εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας». Ἡ γνώση προϋποθέτει τὴ γνώση τοῦ τρόπου μάθησης, μιὰ προϋπάρχουσα ἱκανότητα και διαθεσιμότητα και μιὰ ἱκανότητα πρόσληψης τοῦ λόγου (*κόμισαι, ἀκούσας*) και κρίσης τοῦ λόγου. Ὁ λόγος τῆς θεᾶς, αὐτὸ τὸ δῶρον, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ξενοφάνης (ἀπ. 18), δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἀπλὰ δωρίζεται, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος ποὺ τὸν δέχεται καλεῖται νὰ τὸν κρίνει μὲ τὸ λογισμό: «κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα» (B 7.5).

Ἐπιλεγόμενα

Στὴ μελέτη μας αὐτὴ δὲν ἐπεκταθήκαμε στὰ προβλήματα ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἴδια τὴ γλώσσα τοῦ ποιητῆ - φιλόσοφου Ξενοφάνη και τοῦ αἰδοίου και δεινοῦ Παρμενίδη. Γιὰ τὸν πρῶτο ἔχουμε ἄλλοῦ⁶⁸ ἀντιμετωπίσει ἀρκετὰ ἀπὸ αὐτά. Γιὰ τὸν δεύτερο τὸ θέμα εἶναι ἀνεξάντλητο· τὸ παρμενιδικὸ ποίημα εἶναι ὅ,τι περισσότερο προσφέρεται στὸ διάλογο⁶⁹, τὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση⁷⁰. Ἄν δοκιμάζαμε νὰ βάλουμε τὸν Ξενοφάνη και τὸν Παρμενίδη στὸ δίχτυ μιᾶς διχοτομίας ποὺ δίνεται μὲ τὴν ἀντίθεση ἕνα-πολλά, θὰ βρισκόμασταν μπροστὰ σὲ ἐρμηνευτικὰ προβλήματα, ὅπως αὐτὸ ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴ μελέτη π.χ. τοῦ Bagnes, *Parmenides and the Eleatic One*⁷¹, ποὺ ἀπορρίπτει τὴν ὑπαρξὴ μονισμοῦ στὸν Παρμενίδη, ἢ τοῦ Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Colophon*⁷², ποὺ δέχεται ὅτι ὁ Ξενοφάνης ὑποστήριζε τὴν πολυθεῖα.

Στὸν Παρμενίδη και τὸν Ξενοφάνη διαπιστώνεται ὅτι ἡ παραδοσιακὴ γλώσσα διατηρεῖται ἀκόμη (παράδειγμα τὸ ξενοφάνειο ἀπόσπασμα 23 εἰς θεός, ἔν τε θεοῖσι και ἀνθρώποισι μέγιστος, και τὸ προοίμιο τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος). Δίπλα σ' αὐτὴ τὴ γλώσσα και στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἀκόμη

67. «Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας» B 2, 1-2. Ὁ Mansfeld (*Parmenides*, fr. 2,1, *Rheinisches Mus.* 119, 1966, 92) δίνει ἄλλη ἐρμηνεία στὸ *κόμισαι*, ποὺ δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ θεμελιωθεῖ μὲ τὸ ὑπόλοιπο παρμενιδικὸ ποίημα.

68. Βλ. Ἡ κάθαρση τῆς θεότητος, π.χ. 77 ἐπ.

69. Βλ. Α. Κελεσίδου, Τὸ παρμενιδικὸ ποίημα και ἡ ἐρμηνευτικὴ, *Φιλοσοφία*, 15-16.

70. Πρβλ. Sauvage, *Parménide* 5.

71. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61 (1979), 1-21.

72. München 1952.

υπάρχει ο λόγος που περιέχει τις νέες λογικές δομές με τις οποίες οί δύο σοφοί χαράζουν καθένας τόν δικό του δρόμο: ο Ξενοφάνης τή διδασκαλία του για τή λογική γνώση τοῦ θείου καὶ τήν κάθαρσή του ἀπὸ τήν ἀνθρωπομορφική παράδοση καὶ ὁ Παρμενίδης τή δική του για τήν Ἀλήθεια, τὸ εἶναι-παρουσία, τήν ἀπόρριψη τοῦ συμβιβασμοῦ καὶ τῆς ἄκριτης γνωστικῆς συμπεριφορᾶς.

DIRE ET SAVOIR — ΛΕΓΕΙΝ-ΕΙΔΕΝΑΙ — CHEZ XÉNOPHANE ET PARMÉNIDE

R é s u m é

Quelle est cette singulière puissance du langage qu'on reconnaît comme étant l'apanage des Grecs? Il nous a semblé intéressant de tenter une réponse en interrogeant deux penseurs archaïques (dans le sens ou «archaïque» veut dire «plus près des origines»), Xénophane et Parménide qui, à l'époque où les réceptions publiques forment une «véritable institution» et où se constitue en Grèce la culture philosophique, ne se taisent pas sur le langage, comme l'ont fait les premiers physiologues. Xénophane, le premier à parler de manière personnelle, est aussi le premier à citer les verbes *λέγειν* et *εἰδέναι*. Chez Parménide les mots du langage (*λέγειν-λόγος*) n'ont pas une importante fréquence citationnelle: on n'oublie pas qu'on traite des penseurs qui vivent à l'époque où n'est pas encore effectuée la technicisation de la langue. Dans le vocabulaire de la sagesse héraclitéenne le terme de *logos* fait sa carrière philosophique, pris dans sa double acception: *logos* éternel et discours où il se dit, distingué de la parole individuelle de la foule qui ignore la sagesse éternelle. Chez Parménide, le dire se dit sous plusieurs mots. D'autre part, l'Eléate possède le vocabulaire pour pratiquer une distinction entre la chose, le sens de l'être et son énonciation, mais il est le premier à voir le *logos* comme une «totalité interne», liant en un seul mot la réalité, la pensée et le langage.

Rechercher le rapport du dire avec le savoir chez Xénophane et Parménide ne signifie pas essayer de récupérer chez les deux penseurs des ressemblances qui traduiraient un héritage. Un trait commun s'impose de prime abord: Xénophane, aède de profession est sage de conviction —son *logos* ne visant pas l'enchantement—, un sage ambulant (D.-K.VS B 8). Parménide, qui se dit lui-même voyageur à la quête du savoir, prophétise sur l'être par l'entremise de poèmes (Diogène Laërce IX, 22).

Pour Xénophane c'est surtout l'analyse du fragment 34 qui nous éclaire sur le rapport du dire avec le savoir. Faisant attention à l'articulation du texte nous soutenons —contrairement à ce que pensent beaucoup d'interprètes, pour qui Xénophane aboutit à un scepticisme amer— que le poète philosophe ne désespère pas du savoir: sage convaincu, le Colophonien distingue le langage de celui qui sait du langage privé de savoir. Le rapprochement à établir ici entre Xénophane et Parménide concerne la conception du discours comme révélateur d'une certaine manière d'être dans la vie (le sage et les autres, le dire vrai et le dire privé de savoir, la parole bien conduite et la langue de coutume ou le mésusage de la parole). D'autre part, on pourrait signaler qu'au «paradoxe» xénophanien du discours sans savoir, correspondrait — toutes proportions gardées — chez Parménide le «paradoxe» du discours négativement accepté, du discours où l'Alétheia est absente. Quel est ce discours parmenidien sur le monde? La question a causé de l'embarras aux exégètes modernes. Est-ce un discours fallacieux, où seule compte la désignation et la valeur du signe? s'agit-il d'une connaissance «validée d'un apparaître nécessaire», ou d'un discours sur les phénomènes provoqué par un discours explicatif de l'apparence, d'une apparence dont le sage doit s'instruire, comme il doit posséder la science de l'être (à remarquer l'usage de termes *μανθάνειν*, *χρεὸν πυνθέσθαι* «il te faut pourtant apprendre», I. 28). Il est significatif que Parménide emploie le terme *μῦθος* en parlant de la voie de vérité et que la parole est le point commun entre les deux parties et toutes les parties de son Poème. Les divers dire de Xénophane pourraient (toutes proportions gardées quant au contenu doctrinal) préfigurer les multiples discours de Parménide. Le poème de Parménide —comme cette route «prodigue en paroles» (*ὁδὸς πολύφημος*) l'indique— contient une multiplicité de discours correspondant à de différents types de connaissance. Parménide n'a pas posé le problème critique du langage. Mais on retrouve chez lui, une puissance créatrice du langage, un souci d'établir l'univers stable de la pensée par le moyen de la parole.

Athènes

A. Kélessidou