

Κωστῆς Μερναῖος, *Ἡ Γέννηση τῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα 1980, 277 σελ.

Ὅποιος ἐπιχειρεῖ σήμερα νὰ γράψει ἓνα βιβλίο γιὰ τὴ Φιλοσοφία ἀναπόφευκτα συναντᾷ τὸ πρῶτο ἐρώτημα ποὺ τοῦ θέτει ἡ ἐποχή μας: εἶναι ἡ φιλοσοφία μιὰ σισύφεια προσπάθεια ἢ εἶναι «ὀπεύθυνη γιὰ σύγχιση καὶ παραπλάνηση στὴν περιοχὴ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος», ὅπως λένε, πλειοδοτώντας ἐναντίον της, ἐπικριτὲς πρὸ ἀμείλικτοι ἀπὸ τοὺς θανατολόγους της; Ὁ Κωστῆς Μερναῖος πολὺ σωστὰ ξεκινᾷ τὸ βιβλίο του γιὰ τὴ Γέννηση τῆς Φιλοσοφίας παρατηρώντας πῶς τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ σημασία τῆς Φιλοσοφίας δὲν μπορεῖ νὰ ἀποσυνδεθεῖ ἀπὸ τὴν ἔρευνα γιὰ τὴν οὐσία της, τὴ σχέση τῶν εἰδητικῶν της γνωρισμάτων — ποὺ εἶναι ἡ ἐπιδίωξη τῆς γνώσης καὶ ὁ φωτισμὸς τῶν προβλημάτων — μὲ τὴν ἀποστολὴ της στὴ ζωὴ. Καὶ ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ ξεστράτισμα ἀπὸ τὴν ἐμπράγματο ἀφετηρία της καὶ τὸν ἐπιστημονικὸ προορισμὸ της ἐνοχοποιεῖται σήμερα γιὰ τὴν ἀμφισβήτηση τοῦ λόγου ὑπαρξῆς της, ὁ συγγραφέας δηλώνει πῶς ἡ διερεύνηση τοῦ ἀρχικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς φιλοσοφίας, ἡ ἀναδρομὴ στὴ ληξιαρχικὴ πράξη τῆς γέννησής της μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς «χρήσιμος ὁδηγὸς» γιὰ νὰ βγεῖ κανεὶς ἀπὸ τὸ λαβύρινθο τῶν ἀμφισβητήσεων· μὲ τὴ γέννηση τῆς Φιλοσοφίας ὁ Κ. Μερναῖος ἐπιχειρεῖ ν' ἀκυρώσει τὸ πιστοποιητικὸ τοῦ θανάτου ποὺ δίνει στὴ Φιλοσοφία ἡ ἐποχή μας. Ἀρκεῖ βέβαια αὐτὸ τὸ γίγνεσθαι νὰ μὴν ἀποδειχθεῖ τὸ ἀντινομικὸ σκέλος τοῦ εἶναι, ἀλλὰ ἡ ταυτότητά του· ἀρκεῖ ἡ γέννηση καὶ ἡ οὐσία τῆς Φιλοσοφίας νὰ εἶναι ταυτόσημες. Ἄν αὐτὸ στὴν ἱστορικὴ του διάσταση ἔχει συντελεστεῖ, στὴ μεταϊστορικὴ παραμένει πάντα ἓνα δέον ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ νομιμοποιεῖ τὴ Φιλοσοφία καὶ νὰ τὴ γονιμοποιεῖ.

Στὴν Εἰσαγωγὴ ἀναφέρεται ὁ συγγραφέας στὴ γενετικὴ μέθοδο καὶ τὴν ὑποστηρίζει, ἀκολουθώντας τὸν Zeller. Ἐδῶ θὰ εἶχαμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἡ γενετικὴ μέθοδος εἶναι σεβαστὴ, καὶ μάλιστα ἐπιστημονικότερη ἀπὸ τὴ δογματικὴ, ποὺ ἀφορᾷ περισσότερο στὴν ἀλήθεια μιᾶς διδασκαλίας ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς τοῦ χρόνου, ἀλλὰ παραθεωρεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι συχνὰ τὰ δόγματα εἶναι συμπτώματα ποὺ πρέπει νὰ αἰτιολογηθοῦν μὲ ἀναφορὰ σὲ αἰτία οἰκονομικά, πολιτικά, βιογραφικά.

Ὅμως καὶ ἡ γενετικὴ μέθοδος κινδυνεύει κάποτε νὰ ὁδηγήσει σὲ χώρους πέρα ἀπὸ τὶς προθέσεις τῶν φιλοσόφων. Ἡ σύνθεση αὐτῶν τῶν δυὸ μεθόδων προκειμένου γιὰ φιλοσοφικὲς ἐρμηνεῖες θὰ ἦταν πρὸ καρποφόρα. Ὁ συγγραφέας τονίζει πάντως ὅτι τὸ βασικὸ ἐρώτημα τοῦ βιβλίου του ἔχει δυὸ σκέλη: «ποῦ ἄρχισε αὐτὸ ποὺ λέγεται φιλοσοφία; Καὶ πόσο συμβιβάζεται μὲ ὅ,τι ἐξακολουθοῦμε νὰ ὀνομάζουμε φιλοσοφία»(13); Ἐτσι δηλώνεται ἡ ἐπιλογὴ τῆς σύζευξης ἱστορικῆς καὶ ἀξιολογικῆς σκέψης.

Στὸ κεφ. «Ἡ ψυχογενετικὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ» ὁ συγγραφέας ἐξετάζει κριτικὰ τὶς ἀπόψεις τῶν Saussure (*Le miracle grec. Étude psychanalytique de la civilisation hellénique*), Essertier (*Les formes intérieures de l'explication*), τὴν ψυχολογικὴ δηλαδὴ ἐρμηνεία, καὶ τὴν ἄποψη τῆς γενετικῆς ψυχολογίας τοῦ Piaget. Εἶναι ἐδῶ φανερό ὅτι ὁ συγγραφέας δὲν παραγνωρίζει τοὺς ἱστορικοὺς λόγους ποὺ συνιστοῦν τὶς αἰτίες τῶν γεγονότων. Ἡ ἀρετὴ τοῦ βιβλίου στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἡ σαφήνεια μὲ τὴν ὁποία ἀναλύονται οἱ θέσεις





τῆς ψυχογενετικῆς ἐρμηνείας τοῦ ἐλληνισμοῦ. Ἀκόμη ὑπάρχουν παρατηρήσεις ποὺ δείχνουν ἔντονο κριτικὸ διαλεκτικὸ πνεῦμα: γιὰ παράδειγμα, μετὰ τὴν ἀναφορὰ στὴν ἄποψη τοῦ Glotz (*Histoire grecque*) γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ γένος στὴν πόλη, ὡς γεγονότος ποὺ ἔγινε «μὲ τὴ βραδύτητα καὶ τὸν ἀσυνεῖδητο ρυθμό, ὅπως ἐκτελεῖ τὸ ἔργο τῆς ἡ φύσης», ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ(27): «Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ γίνεται ἀσυναίσθητα, ἀλλὰ καὶ ἀναπόδραστα, δὲν ἀποκλείει καὶ τὶς παρορμητικὲς θυμικὲς διαθέσεις καὶ τὴν ἐνσυνείδητη καὶ ἐκούσια ἀντίδραση καὶ ἀντίθεση. Καὶ αὐτὸ θὰ ἐκδηλωθεῖ ἐντονότερα στὶς ἐλληνικὲς ἀποικίες»<sup>1</sup>. Σημειῶνω ἐπίσης παρατηρήσεις ποὺ πηγάζουν ἀπὸ ἱστορικοκοινωνικὸ προβληματισμὸ καὶ συνιστοῦν ὑπερκαιρικὲς φιλοσοφικὲς θέσεις: «Ἡ λογικὴ, ἐκφράζοντας τὴν ἀντικειμενικὴ φυσικὴ πραγματικότητα, κυριαρχεῖ σὲ κάθε λεπτομέρεια καὶ σὲ ὅλες τὶς σχέσεις ποὺ συνάπτουν τοὺς πολῖτες ὡς αὐτόνομα καὶ ἰσότιμα ἄτομα»(37). Καὶ τὴ μεθοδολογικῆς καὶ οὐσιαστικῆς ὑφῆς παρατήρηση: «Οἱ ἱστορικοί, καὶ γενικὰ οἱ μελετητὲς τῶν ἀνθρώπων ἐπιμένουν πολλὰς φορὲς σὲ προσειλημμένα σχήματα καὶ κατατάξεις. Ξεκινοῦν ἀπὸ ἐπὶ μέρους δεδομένα καὶ τὰ ἀνάγουν σὲ προϋποθετικὲς ἀρχές. Παρ' ὅλην ὅμως τὴ μονομέρεια οἱ ἐργασίες τους ἔχουν τὸ ἐνδιαφέρον τους»(39).

Ἡ τελευταία παρατήρηση ἀνήκει στὸ κεφάλαιο γιὰ τὴ «Γέννηση τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπιστήμης», ὅπου ὁ συγγραφέας, ἀντιμετωπίζοντας τὸ πρόβλημα τῆς ἀπαρχῆς τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης, συμφωνεῖ μὲ τὴ θέση τοῦ Bur-  
net, ὅτι οἱ Ἴωνες ἀνοιξαν τὸ δρόμο ποὺ ἀκολουθεῖ ἀπὸ τότε ἡ ἐπιστήμη, καὶ τοῦ Vernant (*Les origines de la pensée grecque*) γιὰ τὸ ρόλο τῶν κοινωνικοπολιτικῶν συνθηκῶν στὴν προετοιμασία τῆς ἐλεύθερης σκέψης καὶ στὴ θεμελίωση τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης (56).

Στὸ κεφάλαιο γιὰ τοὺς Ἴωνες Φιλοσόφους ὁ συγγραφέας συντάσσεται μὲ τὸν Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*) καὶ ὑποστηρίζει ὅτι δὲν ὑπάρχει ἰδεαλιστικὴ ἀντίληψη στοὺς Προσωκρατικούς, ὅπου «πνευματικὸς κόσμος δίπλα στὸν σωματικὸ δὲν ἔχει βρεθεῖ ἀκόμη.» Ὁ συγγραφέας λέει κατηγορηματικά: «Ἡ προσωκρατικὴ φιλοσοφία εἶναι ὑλιστικὴ»(66). Ἀκριβῶς ὅμως ἐπειδὴ δὲν γίνεται στὴν περίοδο αὐτὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ πνευματικὸ καὶ στὸ ὑλικό, ἀντὶ τοῦ «ὑλιστικῆς», πιὸ εὐστοχος εἶναι ὁ ὅρος ὑλοζωϊστικὴ ποὺ ἀποδίδει τὴν ἰδέα τῆς ζωντανῆς ὕλης.

Στὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Θαλῆ δὲν ἀντιμετωπίζεται ἡ προβληματικὴ τῆς ἀρχῆς ποὺ ἀποδίδεται στὸ Μιλήσιο σοφὸ, καὶ οἱ ἀναφορὲς στὸ Διογένη τὸν Λαέρτιο δὲν πείθουν ἐπιστημονικά. Ὑπάρχουν ὅμως καὶ ἐδῶ σημαντικὲς φιλοσοφικὲς θέσεις, ὅπως ἡ ἄρνηση τοῦ τυχαίου καὶ αὐτονόητου, καὶ ἡ διάκριση τῶν πολιτισμῶν ἐλληνικοῦ καὶ βαβυλωνιακοῦ-φοινικικοῦ: οἱ πολιτισμοὶ αὐτοὶ ἔχουν κοινὸ παρονομαστὴ τὴν οἰκονομικοτεχνικὴ ἀνάπτυξη ἀλλὰ διαφορετικὴ κοινωνικὴ διάρθρωση· ἡ ἀγορὰ εἶναι τὸ φαινόμενο ποὺ παρατηρεῖται «στὸν ἐλληνικὸ κόσμον καὶ ἀναμφίβολα στὶς ἀποικίες», ἐκεῖ ὅπου «ἔχει συντριβεῖ ἡ γεναρχικὴ κοινωνικὴ συγκρότηση» (80).

1. Πρβλ. τὰ λεγόμενα γιὰ τὴν ψυχχαναλυτικὴ ἐρμηνεία τοῦ Saussure, σ. 17.



Και στο επόμενο κεφάλαιο για τον Ἀναξίμανδρο λείπει ή πρόσφατη ἔρευνα πού ἀμφισβητεῖ καί τήν ἀπόδοση τοῦ ὄρου «ἄπειρον»<sup>2</sup> στόν Μιλήσιο. Δέν συζητεῖται τὸ ἀναξιμάνδρειο ἀπόσπασμα ἀλλὰ παρακολουθεῖται ή σχετική δοξογραφία. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ θὰ περιμέναμε καί μιὰ ἀναφορὰ στόν Heisenberg (*Φυσικὴ καὶ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Διογένης 1971), ἐφόσον ή κεντρικὴ ιδέα τοῦ βιβλίου συμπίπτει μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ σύγχρονου γερμανοῦ φυσικοῦ γιὰ τὸ ὑψηλὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπιστήμης τῶν Προσωκρατικῶν. Στὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Ἀναξίμανδρο ὑπάρχει μιὰ παρενθετικὴ ἀναφορὰ στόν Ξενοφάνη, μὲ ἀφορμὴ τὴν ἔννοια τοῦ θεοῦ, πού ὁμως ἐπιδέχεται ἀντίκρουση: ὁ συγγραφέας ἐπαναλαμβάνοντας τὸν Bugnet σημειώνει (85, 1) πὼς στόν Κολοφώνιο «λέγοντας θεὸς ἢ θεοὶ πρέπει νὰ νοοῦμε τὸν κόσμον ἢ τοὺς κόσμους». Τὴν ἐτερότητα θεοῦ καί κόσμου στόν Ξενοφάνη ἔχω δείξει μὲ ἐξαντλητικὴ ἀνάλυση τοῦ κοσμολογικοῦ μέρους τῆς φιλοσοφίας τοῦ κολοφώνιου σοφοῦ στὸ τέταρτο κεφάλαιο μὲ τίτλο «Πάντα κραδαίνει, κινούμενος οὐδὲν» τῆς διατριβῆς μου *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητος στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη* (Ἀθήνα 1969, εἰδικὰ σσ. 98-105).

Στὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Ἀναξιμένη ξεχωρίζω τὴν κριτικὴ παρατήρηση — στὴν ἄποψη (Rey) γιὰ τὴν ἀνιδιοτέλεια τοῦ ἐπιστημονικοῦ πνεύματος τῶν μιλήσιων σοφῶν — μὲ τὴν ὁποία δίνεται προτεραιότητα στὰ πράγματα καί στὴν ἀνάγκη πού προκύπτει ἀπὸ αὐτὰ γιὰ τὴ «σύζευξη τοῦ θεωρεῖν πρὸς τὸ πράττειν» (106).

Τὸ ὄφος τοῦ συγγραφέα εἶναι γενικὰ καθαρὸ, μαθηματικὸ, λιτό, ἀλλὰ καί γλωσσικὰ ὀπλισμένο· αὐτὸ θὰ ἦταν δυνατό νὰ δειχθεῖ μὲ ἓνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Πυθαγόρα, ὅπου οἱ προτάσεις ἔχουν σωστὴ ἀναλογία: «Εἶχαν ἤδη προηγηθεῖ ἄλλοι Ἕλληνες τολμητίες. Καὶ σ' ἓνα περιβάλλον μὲ γεωμορφολογικὲς ἀντιστοιχίες πρὸς τὴ γενέθλια γῆ, ἡ μεταφύτευση δὲν δυσχεράνθηκε. Ἀντίθετα, τὸ παρθένο χῶμα θὰ δώσει ἄφθονη καρποφορία. Θὰ ἐπιδράσουν ὅπωςδῆποτε ἐπιτόπιες ἰδιομορφίες. Οἱ νέοι ἄποικοι θὰ ὑποχρεωθοῦν σὲ προσαρμογές. Αὐτὸ ὁμως θὰ ὀξύνει περισσότερο τὴ νόηση» (107). Ἀτυχίες μᾶλλον θὰ θεωρήσουμε περιπτώσεις ὅπως ἐκείνη, ὅπου λέγεται (124), ὅτι ἡ μέριμνα γιὰ ὅ,τι συμβατικὰ ὀνομάζουμε ἐλληνικὴ φιλοσοφία εἶναι *rendre compte du réel* (Rey)», ἀντὶ τοῦ ἐλληνικότατου λόγου διδόναι (π. χ. Πλάτων, *Φαίδων* 95d)· ἡ ὁ ἀναπάντεχος χαρακτηρισμὸς στὰ γαλλικὰ στὴ σ. 176: «Ἡ πραγματικότητα πού μᾶς ἀνακάλυψε τὸ «εἶναι» ἀποτελεῖ τὴν *réalité ontologique*». Ἡ φράση εἶναι ἀσαφής, ἐνῶ τὸ σωστὸ θὰ ἦταν: τὸ εἶναι, ὡς ὄντολογικὴ πραγματικότητα, εἶναι μοναδικό. Στὴν ἴδια σελίδα τὸ παράθεμα ἀπὸ τὸν Jaeger (*Παιδεία*), γιὰ νὰ μὴν ξενίζει μὲ τὴν καθαρεύουσά του, θάπρεπε νὰ δηλωθεῖ πὼς ἀνήκει στὴ μετάφραση τοῦ Βερροίου<sup>3</sup>.

Τὸ ἴδιο θὰ παρατηροῦσα γιὰ κάποιες βιαστικὲς προτάσεις πού μπορεῖ

2. Βλ. καί Ἀννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Τὸ Ἀπειρον τοῦ Ἀναξιμάνδρου*, «Παρνασσός» ΙΘ' (1977), 396-407.

3. Στὴ σ. 163 θὰ πρέπει βέβαια νὰ διαβάσουμε, διορθώνοντας τὸ κείμενο, «Ὁ Ζήνων δὲν θὰ πάψει οὔτε στιγμὴ νὰ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὰ κοινά».



νά οδηγήσουν σὲ παρερμηνεία ἢ νά θεωρηθοῦν ἀνακριβεῖς ὅπως στή σ. 182<sup>4</sup>: «Οἱ ἱστορικοὶ τῆς Φιλοσοφίας διακατέχονται ἀπὸ τὸ πάθος γιὰ τὴν ταξι- νόμηση. Καὶ φυσικὰ προβαίνουν σ' αὐτὴν σύμφωνα μὲ τὶς προτιμήσεις τους. Ἔτσι ὁ Μέλισσος (χαρακτηρίζεται) ... ὡς στερούμενος ὕφους: ἀγροῖκον, φορτικόν... Μ' αὐτὰ τὸν προικίζει ὁ Ἀριστοτέλης». Ἀλλὰ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶναι ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας οὔτε διακατέχεται ἀπὸ τὸ πάθος τῆς ταξινόμησης. Ὁ Ἀριστοτέλης, εἴτε γιὰ τὸν δὲν εἶχε τὰ βιβλία τῶν προσω- κρατικῶν, ἀλλ' εἶχε καταφύγει σὲ μεσοπηγές, εἴτε γιὰ τὸν θελημένα ἀναζήτησε στή σκέψη τῶν πρώτων φιλοσόφων προβαθμίδες, γιὰ νά στηρίξει τὸ δικό του φιλοσοφικὸ σύστημα, παραποίησε τὴ διδασκαλία τους. Στὸ Πρῶτο βιβλίο τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* ὁ Ἀριστοτέλης ἐπενδύει τὶς ἐρμηνεῖες μὲ αὐστηρὰ λογικὰ σχήματα μὲ τὰ ὁποῖα ἐλέγχει ἀπὸ τὴ δική του σκοπιὰ τὴν προσωκρατικὴ σκέψη. Ὁ Σταγίριτης θεωρεῖ ὅχι μόνο τὸν Μέλισσο ἀλλὰ κυρίως τὸν Ξενοφάνη ἀγροῖκον (*Μτφ.* Α 986b 18 ἐπ.), κι ἐδῶ μετρᾷ ἡ σύγ- κριση μὲ τὸν μεγάλο Παρμενίδη.

Τέλος δὲν θὰ συμφωνοῦσα μὲ τὴν ἀναφορά, ἔστω καὶ ἐπιφυλακτικά, σὲ μὴ γνήσια χωρία, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Β 21 τοῦ Φιλόλαου (VS I 417 ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμενεῖ).

Στὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Ξενοφάνη (128 ἐπ.) θὰ εἶχα μιὰ σειρὰ ἀπὸ παρα- τηρήσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες θὰ μεταφέρω τὶς κυριότερες: Ἡ πρώτη ἀφορὰ τὴν πανθεϊστικὴ ἐρμηνεία τῆς διδασκαλίας τοῦ κολοφώνιου σοφοῦ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ πανθεϊσμός, πού γεννιέται ἀπὸ τὴν τάση τοῦ πνεύματος νά ἐνώσει μὲ τὸ θεῖο τὸ αἰσθητὸ ἐκτατὸ κάλλος, νά δεῖ τὸν κόσμον ὡς ἀρμονικὴ ὁλότητα ὅπως μιὰ σωστὰ ὁργανωμένη κοινωνία, ἀφοῦ τὴν ἀπαλλάξει ἀπὸ τὴ δεισιδαιμονία, ὑπῆρξε στοὺς Ἕλληνες ἰδέα ἰδιαίτερα προσφιλῆς. Παν- θεϊστικὴ θεώρησαν τὴν ξενοφάνεια σκέψη γιὰ τὸ θεὸ ὁ Πλάτων, ὁ Ἀρι- στοτέλης καὶ ἄλλοι ἀρχαῖοι καὶ νεώτεροι ἐρμηνευτές. Τὰ σωζόμενα ὅμως ἀποσπάσματα τοῦ Κολοφώνιου δείχνουν τὴν ἑτερότητα θεοῦ καὶ κόσμου (27 ὡς 33 καὶ 37). Ἀπὸ τοὺς ὄντολογικοὺς προσδιορισμοὺς τῆς γῆς ἀπου- σιάζει τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο. Ἡ Γῆ, ὅπως ὁ κόσμος γενικά, καὶ ὁ θεὸς στὸν Ξενοφάνη βρίσκονται (ἀπ. 25) σὲ σχέση πού καθορίζει ἡ ὄντολογικὴ τους διαφορὰ: ὁ ἀκίνητος ὡς πρὸς τὸν ἑαυτὸ του θεὸς ἐκφράζεται ὡς πηγὴ τῆς κίνησης ὅλων. Ἡ ἑτερότητα θεοῦ καὶ κόσμου δείχνεται μὲ τὴν ἀντίθεση ἀκίνητης θεϊκῆς ἐνότητας καὶ κοσμικῆς μεταβλητῆς ποικιλίας στοὺς στί-

4. Στὴ σ. 203 λέγεται «πὺς ὁ Ἡράκλειτος δὲν ἐννοεῖ νά ξεμακρύνει ἀπὸ τὴν ξενοφά- νεια ἀντίληψη, γιὰ τὴν ἀνθρωπομορφικὴ καὶ μυθικὴ ἰδέα γιὰ τὸ θεῖο».

Τὸ ἀκριβὲς εἶναι τὸ ἀντίθετο ἐκείνου πού λέει ἡ βιαστικὴ σειρὰ τῶν λέξεων: ὁ Ξε- νοφάνης, πρῶτος κριτικὸς τοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ τῆς θεολογικῆς παράδοσης, ἐμπνέει τὸν Ἐφέσιο σοφὸ, πού «ἐναντιώνεται καὶ αὐτὸς στὴν ὁμηρικὴ θεολογία μὲ σκοπὸ τὴν κάθαρση τῆς ἐννοίας τοῦ θεοῦ ἀπὸ κάθε ἀνθρωπομορφικὸ γνῶρισμα» (βλ. Ἄννας Κελε- σίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητος* 72).

Καὶ ἡ παρατήρηση (σ. 204) ὅτι «μὲ τὸν Ἡράκλειτο εἰσάγεται ἡ σχετικότητα γιὰ τὴ γνώση» δείχνει σπουδῇ, ὅταν εἶναι γνωστὸ ὅτι ἔχει προηγηθεῖ ἡ ξενοφάνεια γνωσιοθεωρία, πού, συμπυκνωμένη στὸ τετράστιχο ἀπόσπασμα 34, αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἰδέα φαίνεται νά εἰσάγει (βλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, ὁ.π. 36 ἐπ.).

5. Βλ. καὶ Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητος στὴ Φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη* 103-104.



χους νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. / Αἰεὶ δ' ἐν ταυτῷ μέμνει κινούμενος οὐ-  
δέν<sup>6</sup>. Στὸ ξενοφάνειο κοσμικὸ σύστημα ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἀνανεώνον-  
ται συνεχῶς ἢ τὰ ἐπὶ μέρους τμήματα τοῦ κόσμου μεταβάλλονται.

Ἡ δευτέρη παρατήρηση, συναφὴς μὲ τὴν προηγούμενη, ἀφορᾷ τὸ χα-  
ρακτηρισμὸ τοῦ Ξενοφάνη ὡς μονοθεϊστῆ. Τὰ ἐπιχειρήματα: ὅτι αὐτὸ εἶναι  
«ἡ κρατοῦσα ἀντίληψη», ὅτι συνάγεται ἀπὸ τὸ σύγγραμμα *Περὶ Μελίσσου*,  
*Ξενοφάνους καὶ Γοργίου*, ὅτι συμφωνεῖ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ ἐλεατισμοῦ πὼς  
ὅλα εἶναι ἓνα (132) δὲν εἶναι ἀρκετά, γιατί ἐδῶ ἡ ἀναφορὰ σὲ μιὰ πολλότητα  
θεῶν χρειάζεται εἰδικὴ διερεύνηση. Ἐφόσον καὶ ἡ ἱεραρχία καὶ τὰ ἀνθρω-  
πομορφικὰ στοιχεῖα τοῦ θεοῦ ἀπορρίπτονται, ὅπως δείχνουν τὰ σωζόμενα  
τοῦ Ξενοφάνη, καὶ οἱ ἀναφορὲς στὰ οὐράνια σώματα σημαίνουν ἀποκατά-  
στασή τους στὴν τάξη τῶν φυσικῶν πραγμάτων, ἡ πολυθεϊστικὴ ἐρμηνεία  
δὲν κρατᾷ ἄλλο ἔρεισμα ἀπὸ τὸν στίχο *εἷς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι*  
*μέγιστος* πὺν ὅμως ἡ προσεκτικὴ του διερεύνηση, γλωσσικὴ καὶ πραγμα-  
τολογικὴ, θὰ μπορούσε νὰ ὁδηγήσει στὴ μονοθεϊστικὴ ἄποψη<sup>7</sup>. Πρέπει μὲ  
τὴν ἀφορμὴ αὐτὴ νὰ θυμίσουμε ὅτι εἶναι ἐπικίνδυνο νὰ ζητοῦμε ἐνιαῖες  
γραμμὲς στοὺς Προσωκρατικούς· ἐδῶ ὑπάρχουν πολλὰ εἰδικὰ προβλήματα  
πὺν ἡ διαλεύκανσή τους τροποποιεῖ τὶς γραμμὲς, ὁδηγεῖ σὲ συμπεράσματα  
πὺν δὲν ὑποψιάζεται ἡ συνοπτικὴ ἐρευνα. Ἴσως ἡ φιλολογικὴ καὶ γραμμα-  
τολογικὴ ἐπεξεργασία τῶν κειμένων — καὶ ἐδῶ συμφωνῶ μὲ τὸν Κ. Μεραναῖο  
— εἶναι ἐλάχιστα γόνιμη γιὰ τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμό, ἰδιαίτερα ὅταν  
κάποιος παίρνει ἐρμηνευτικὴ γραμμὴ ἀπὸ δοξογραφικὴ πηγὴ, ἀλλὰ εἶναι  
ἐπίσης γεγονὸς ὅτι χρειάζεται ἐξονυχιστικὴ διερεύνηση τῶν πηγῶν, ὄχι  
μόνο γενικὴ θεώρηση.

Μιὰ εἰδικὴ παρατήρηση ἀφορᾷ π. χ. στὰ λεγόμενα γιὰ τὸ ξενοφάνειο  
ἀπόσπασμα 28: *γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται / ἡέρι προσ-*  
*πλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται*. Ὁ Μ. θεωρεῖ ὅτι τὸ ἀπ. ἐπιτείνει  
«τὴ διχοστασία» σχετικὰ μὲ τὸ ἄν τὸ ὄν εἶναι ἄπειρο ἢ πεπερασμένο. Ἡ γῆ  
ὅμως ἐδῶ δὲν εἶναι ἄπειρη ἀλλὰ ἀμέτρητη γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, ἀφοῦ λέγε-  
ται ὅτι μὲ τὸ πάνω ἄκρο τῆς φαίνεται νὰ ἀγγίζει τὸν ἀέρα, ἐνῶ μὲ τὸ κάτω  
ἄκρο τῆς «ἰκνεῖται» στὸ ἄπειρο. Μὲ τὴν εἰκόνα αὐτὴ γιὰ τὸ φυσικὸ πεπε-  
ρασμένο διαχωρίζει ὁ Ξενοφάνης τὸ κοσμοεἶδωλό του ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς μυ-  
θικῆς παράστασης τῆς γῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία στὸ κάτω ἄκρο τῆς γῆς  
βρίσκονται τὰ Τάρταρα καὶ στὸ πάνω τῆς ὁ θεὸς Οὐρανός, καὶ ἀπὸ τὴ  
μυθικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ κοσμικὸ χάος.

Καὶ τὸ ἀπόσπασμα 34 γιὰ τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης ἐρμηνεύεται μόνο  
ἂν συσχετιστεῖ μὲ ἄλλα ξενοφάνεια χωρία, ὅπως ἐκεῖνα πὺν δείχνουν τὴ  
βεβαιότητα τοῦ σοφοῦ γιὰ τὴν ὀρθότητα τῆς δικῆς του, φιλοσοφικῆς  
ἀλήθειας σχετικὰ μὲ τὴ μὴ ἀνθρωπόμορφη θεότητα καὶ τὴν ἀπομυθοποίηση  
— ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου, καθὼς καὶ τὴν καταξίωση  
τῆς γνώσης σὲ ὀργανικὴ συνάρτηση μὲ τὴν ἰδέα τῆς προόδου (ἀπ. 18) καὶ  
τὴ γνωσιολογικὴ καὶ ἀξιολογικὴ διάκριση τῆς γνώσης τῶν πολλῶν (διά-  
κριση πὺν γιὰ καιρὸ συνέχει τὴν ἐλληνικὴ σκέψη καὶ ντύνει μὲ γνωσιολο-

6. Περισσότερα βλ. Ἀννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας* 89 ἐπ.

7. Βλ. Ἀννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, ὁ.π. 86-89.



γική επικάλυψη μιὰ κοινωνική διαφορά). Καὶ τὸ ἀπόσπασμα 18 οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν... δὲν σημαίνει ὅτι ἡ ἀλήθεια «ἀνακαλύπτεται βαθμιαῖα» (135), ἀλλὰ πρέπει νὰ συσχετιστεῖ μὲ τὴν ἡσιόδεια παράδοση τῆς ἀλήθειας ὡς ἐπιφοίτησης ἀπὸ τοὺς θεοὺς<sup>8</sup>. Οἱ πηγές εἶναι συχνὰ μισοφωτεινὲς δίχως τὴν ἀναγωγή στὴν παράδοση· ἡ ἀντίθεση τοῦ παλαιοῦ καὶ τοῦ νέου εἶναι συχνὴ στὴν περίοδο αὐτὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Ὁ συγγραφέας σωστὰ γιὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ βλέπει νὰ δίνεται ἡ προτεραιότητα στὰ φυσικὰ φαινόμενα. Ὅμως θὰ πρέπει νὰ γίνῃ ἐδῶ ἰδιαίτερη μνεῖα τῆς ἀναξιμάνδρειας συμπεριφορᾶς, ὅπου εἶναι φανερὴ ἡ κίνησις τοῦ ἐρευνητικοῦ νοῦ ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ ἐπίπεδο στὸ φυσικόν, καὶ τῆς ξενοφάνειας, ὅπου ὑπερτερεῖ τὸ θεολογικὸ στοιχεῖο. Καὶ δὲν θὰ συμφωνοῦσα βέβαια μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Zeller, ποὺ ἀναφέρει ὁ συγγραφέας, «ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη στὴν ἀφετηρία της εἶναι φυσικὴ, στὴν ἐξέλιξή της γίνεται μεταφυσικὴ μυθολογία» (136). Δὲν μποροῦμε πούθενὰ στοὺς Προσωκρατικούς νὰ δείξουμε μὲ ἀσφάλεια ἐξελικτικὰ στάδια σκέψης<sup>9</sup>. Ὁ χαρακτηρισμὸς ἐξ ἄλλου μεταφυσικὴ μυθολογία, ἂν δὲν εἶναι ἀναχρονιστικὸς, πῶς δικαιολογεῖται, ὡς ξαναγύρισμα «στὴν παλαιότερη λαϊκὴ ἀντίληψη γιὰ τοὺς θεοὺς» (136), ὅταν στὸν Ξενοφάνη εἶναι καταφανὴς ἡ πολεμικὴ τῆς παράδοσης (Ἡσιόδος) καὶ τῆς γνώσης τῶν πολλῶν (34);

Στὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Παρμενίδη οἱ ἐνστάσεις εἶναι καὶ γενικὲς καὶ εἰδικές. Ἡ πρώτη παρατήρησις ἀφορᾷ τὴν ἀναγκαιότητα θεμελίωσης ὁποιασδήποτε ἐρμηνείας πρὶν ἀπὸ τὴ διατύπωσή της, ποὺ ἀλλιῶς εἶναι ἡ γενικευτικὴ καὶ ἀπλοποιητικὴ ἢ «προσειλημμένη», ὅπως ἄλλωστε δὲν θὰ τὸ ἤθελε καὶ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας. Ἐτσι ἀναπόδεικτες ἢ ἀνεξήγητες εἶναι οἱ προτάσεις π.χ.: «Ἡ διδαχὴ (τοῦ Παρμενίδη) θεμελιώνεται στὴ γνώση ποὺ μᾶς δίνει ἡ λογικὴ διάρθρωσις τῆς φυσικῆς πραγματικότητος»· ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς ἰδεαλιστικῆς ἐρμηνείας τῆς παρμενίδειας σκέψης ὡς ἀποψῆς «τῆς συμβατικῆς φιλοσοφίας»· ἡ πρότασις (141): «Μόνον τὸ εἶναι μπορεῖ νὰ μᾶς κάνει νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅλο τὸ ὑλικὸ βάρος, τὴν αἰωνιότητα τῆς ὕλης ποὺ ὑπάρχει, ποὺ εἶναι» (πρότασις ποὺ ἐξηγεῖ τὸ γνωστὸ μὲ τὸ ἄγνωστο).

Στοὺς Προσωκρατικούς ὑπάρχουν μεταφραστικὰ προβλήματα γιὰ μᾶς κάποτε ἀξεπέραστα· ἢ προβλήματα ποὺ οἱ μὴ προσεκτικὲς λύσεις τοὺς περιέχουν στοιχεῖα ἀπλούστευσης καὶ παρερμηνείας. Τὸ ἀπόσπασμα 18 π.χ. τοῦ Ἡράκλειτου: «ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον» χρειάζεται εἰδικὴ διερεύνησις, γιὰ τὸ νόημά του ἐξαρτᾶται καὶ ἀπὸ τὴ στίξιν του. Ὁ Ἀριστοτέλης (*Πητορ.* Γ 5 1407b 11) λέει: τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι, ποτέρῳ προσκεῖται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον καὶ ἀναφέρεται στὸ πρῶτον Ἡρακλειτικὸ ἀπόσπασμα. Καὶ στὸ ἀπόσπασμα γιὰ τὴν ἐλπίδα ἄλλοι θέτουν τὴ στίξιν μετὰ τὸ ἔλπηται (Bywater, Diels, Nestle, Heidel, Kranz, Bollack, Gigon, Walzer, Ramnoux), ἄλλοι (Gomperz, Reinhardt, Burnet, Verdenius, Kirk, Marcovich) δὲν διασποῦν τὴν ἀντιθετικὴν ἐνότητα ρήματος καὶ οὐσιαστικοποιή-

8. Βλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρσις τῆς θεότητος* 53-54.

9. Βλ. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Darmstadt, Wiss. Buchgesell. 1964.



μένου οὐδέτερου. Τὸ ρῆμα σημαίνει προσδοκῶ (πβ. Β 74: *ἀνθρώπους μένε' ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*), καὶ τὸ νόημα (τὸ ὅποιο οὔτε λέγει οὔτε κρύβει τὸ λεκτικὸ παιχνίδι-αἰνιγμα) θετικοποιεῖ τὴν ἐλπίδα, ἐδῶ ὅχι μὲ τὴ μεταγενέστερή της χριστιανικὴ ἔννοια<sup>10</sup>, ἀλλὰ μὲ τὴν ἐλληνικὴ τῆς ἀρχαϊκῆς ἐπιστημολογίας, τῆς ἀπαντοχῆς, κι ἀποκαλύπτει τὸ δυναμογόνον χαρακτήρα τῆς προσωκρατικῆς γνωσιοθεωρίας: καὶ τὸ ἀπρόσιτο — ἡ ἐπιθυμητὴ γνώση — πρέπει ν' ἀναζητηθεῖ.

Ἄλλοτε οἱ κίνδυνοι παρερμηνείας περιορίζονται ἢ ξεπερνιοῦνται μὲ ἐσωτερικὲς συσχετίσεις: Ὁ παρμενιδικὸς π.χ. στίχος τοῦ ἀπ. 6: *Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι* πρέπει πρῶτα νὰ συναρτηθεῖ μὲ τοὺς ἄλλους παρμενιδικοὺς λόγους γιὰ τὴ σχέση λόγου-ὄντος:

— οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (δὲν εἶναι οὔτε δυνατὸ νὰ πεῖς οὔτε δυνατό νὰ σκεφτεῖς ὅτι (τὸ ὄν) δὲν εἶναι).

— οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν.

— οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις.

Οἱ προτάσεις ἐκφράζουν τὴ στενὴ σχέση σκέψης, γλώσσας, ὄντος, τὴν ἀνάγκη ἀναφορᾶς μὲ τὸ νοῦ καὶ τὴ γλώσσα στὸ εἶναι<sup>11</sup>. Ὁ Kahn<sup>12</sup> ὑποστηρίζει ὅτι ἡ πιὸ φυσικὴ σύνταξη εἶναι νὰ θεωρηθοῦν τὸ *λέγειν* καὶ τὸ *νοεῖν* ὡς τὰ ὑποκείμενα τοῦ ἀπαρέμφατου *ἔμμεναι* καὶ τὸ *ἐὼν* νὰ εἶναι κατηγορήμα (cognition and statement must be what is). Ὁ Untersteiner<sup>13</sup> δίνει στὸ *εἶναι* ὑπαρκτικὴ σημασία. Ὁ Taran<sup>14</sup> ἐρμηνεύει τὸ *εἶναι* ὡς συνδετικό, τὸ *ἐὼν* ὡς ἀντικείμενο τοῦ *λέγειν* καὶ τοῦ *νοεῖν*, ἀπαρέμφατα τὰ ὅποια ἀναφέρει στὸ *χρὴ ἔμμεναι*. Ὁ Nestor-Luis Cordero<sup>15</sup> θεωρεῖ ὅτι ἡ βεβαίωση τῆς ἰσότητος σκέψης, γλώσσας, ὄντος μπορεῖ νὰ γίνεи μὲ διαφορετικὸ τρόπο ἀπ' αὐτὸν ποὺ ὡς τώρα υἱοθέτησαν οἱ ἐρμηνευτές. Λέει ὁ Cordero: «Rien ne s'oppose... à ce que τὸ *λέγειν* / τὸ *νοεῖν* τε soient les sujets de χρὴ, et à ce que *ἐὼν ἔμμεναι* soit une proposition complétive qui dépend des deux infinitifs: «il est nécessaire de dire et de penser qu'il y a de l'être» (ou «que l'être existe»).

Στὸ ἀπόσπασμα ὑπάρχει σχόλιο τοῦ Σιμπλίκιου (Φυσ. 117, 2) ὅτι ἡ ἀντίφρασις οὐ συναληθεύει· ὑπάρχει καὶ ἡ δεύτερη πρόταση *ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*, ποὺ εἶναι μιὰ φράση κλειδί. Τὸ νόημά της εἶναι: ὑπάρχει (ὑπαρκτικὸ *ἔστι*) τὸ εἶναι, τὸ μηδὲν δὲν ὑπάρχει. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος (γὰρ) ποὺ πρέπει (χρὴ) *λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι*, νὰ λὲς καὶ νὰ νοεῖς ὅτι τὸ εἶναι ὑπάρχει. Δὲν δέχομαι τὴ γραφὴ τὸ *νοεῖν* (ποὺ ἔχουν ὅλα τὰ χειρόγραφα, καὶ ποὺ ἐσφαλμένα ἀπέδωσε ὁ Diels στὸν Karsten). Ἔτσι ἔχουμε: ρῆμα *χρὴ* (*χρὴ τὸ ἐμφαντικὴ περίπτωση*), ὑποκείμενα *λέγειν τε νοεῖν*, ἀντικείμεν.

10. Βλ. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses*, Paris, Les Belles Lettres 1968, 414 ἐπ.

11. Ὁ Diels μεταφράζει: «Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende ist», ὅπως ὁ Gigon (*Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1945, 257, δίχως τὸ *nur*).

12. *The Thesis of Parmenides*, «Review of Metaphysics» 22, 1969, 722, n. 26.

13. *Parmenide*, Firenze 1958, CVIII, 28, CIX 29.

14. *Parmenides*, Princeton 1965, 58 («it is necessary to speak and to think Being»).

15. *Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7*, «Phronesis» 24 (1979) 1-32 («la nécessité, de se référer mentalement ou verbalement à ce qui est»).



ἔμμεναι (ὑπαρκτικὸ) μὲ ὑπ. τὸ ἐόν. Τὴν ἔμφαση στὴν ὑπαρκτικὴ σημασία, στὴν ὁποία εἶχε ἐπιμείνει καὶ ὁ Cornford, περιέχει ἄλλωστε καὶ τὸ συμπέρασμα τοῦ Cordeiro: «Au fr. 6 Ia Parménide oppose à l'impossibilité de connaître et de mentionner ce qui n'est pas la nécessité de dire et de penser ce qui est».

Καὶ ὁ παρμενιδικὸς ὅρος ἀτέλεστον ποὺ λέγεται γιὰ τὸ εἶναι δὲν εἶναι αὐτόφωτος· ὁ ὅρος αὐτὸς δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει «χωρὶς πέρας, χωρὶς τέλος (143). Τὸ ἄμεσο λεκτικὸ του περιβάλλον ἀναφέρεται στὴν ἄρνηση τῆς χρονικότητος<sup>16</sup>: ... ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον (VS B 8, 4). Ἐξάλλου στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα (στ. 26) λέγεται αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἔστιν ἀναρχον ἅπανστον... Καὶ σ' αὐτὴ τῇ θετικῇ ἐπιβεβαίωση συνεπίκουρη εἶναι ἡ ἀποφατικὴ πρόταση ποὺ ἀρνεῖται τὸ ἀπεριόριστο: κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔεργει / οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν Θέμις εἶναι...

Ἀναφορικὰ μὲ τὸ θέμα τῆς δόξης<sup>17</sup> στὸν Παρμενίδη θὰ παρατηρήσω τὰ ἑξῆς: Ὁ συγγραφέας ἀναφέρει τὸν Untersteiner, ποὺ δέχεται ὅτι ἡ δόξα ἀποτελεῖ μιὰ ὄψη τῆς ἀλήθειας. Ἀλλ' ὁ Παρμενίδης (ἀπ. 1 καὶ 2) διακρίνει τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὴ δόξα, ἀρχίζει τὸ λόγο τῆς δόξας, ἀφοῦ παύσει τὸν πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης (8, 50-51).

Ἄν δεχτοῦμε πὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει ὄψεις ἢ ἂν πλατωνίσουμε τὸν Παρμενίδη, μὲ ὄψη τῆς ἀλήθειας τὴ δόξα, τότε εἶναι δυνατό νὰ ὑποστηρίξουμε πὼς «δὲν εἶναι δυαρχικὴ ἡ παρμενιδικὴ διδαχὴ γιὰ τὴ «δόξα» 148. Ἀλλὰ γιατί νὰ μὴ πειστοῦμε στὰ λόγια τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ παρατηρεῖ πὼς ὁ Παρμενίδης παρουσιάζεται ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατ' αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι..., ὅποτε θὰ συμφωνούσαμε ὅτι ἡ ἀναγκαιότητα ἐδῶ ἀφορᾷ τὸ ἐπίπεδο τῆς φυσικῆς πραγματικότητας (149). Ἀκόμη θὰ παρατηροῦσα ὅτι, ἂν, ὅπως λέγεται, «ὁ δρόμος τῆς δόξας ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ νὰ φτάσουμε στὸ δρόμο τῆς ἀλήθειας», ἄλλη θὰ ἦταν ἡ διάρθρωση τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος. Καὶ ὑπάρχει ἄλλωστε τὸ προοίμιο ποὺ δείχνει τὴ διάταξη ποὺ ἀκολουθεῖ. Ἡ παρατήρηση: «Θὰ μπορούσαμε νὰ δεχτοῦμε ὅτι ὁ Παρμενίδης βρίσκεται σὲ οὐδέτερο ἔδαφος. Μπορεῖ νὰ μὴ συνδέεται μὲ ὅ,τι ἀποκαλοῦμε ἰδεαλισμὸ καὶ ματεριαλισμὸ» εἶναι πολὺ σωστὴ στὸ δεύτερο σκέλος τῆς, γιατί καὶ οἱ ἐντάξεις τοῦ εἶδους αὐτοῦ, ὅπως καὶ οἱ διακρίσεις τῶν προσωκρατικῶν ὄρων σὲ φιλοσοφικοὺς κλάδους εἶναι ἀναχρονισμοί· καὶ ἡ οὐδετερότητα δὲν εἶναι, γιὰ νὰ τὸ ποῦμε ἔτσι, οὐδέτερη παρὰ ὅταν προϋπάρχουν οἱ ἀκραῖες ἐντάξεις. Ἐδῶ, ἂς μὴ τὸ ξεχνοῦμε, δὲν ἔχει γίνεи ἀκόμη διάκριση ἀνάμεσα στὸ πνευ-

16. Βλ. VS: Ohne Ziel in der Zeit. Βλ. ἐπίσης D. O'Brien, *Temps et intemporalité chez Parménide*, «Les études Philosophiques» 1980, 271, J. Barnes, *Parmenides and the Eleatic one*, AGPH 61 (1979) 7, 20.

17. Ἐδῶ θὰ ἐντάξω καὶ τὴν ἀντίρρηση στὴν ἐρμηνεία τοῦ ὅρου ἀπατηλός, ποὺ ὁ συγγραφέας ἀκολουθώντας τὸν Santillana (*Prologo a Parménide*, Sansoni, Firenze 18) παίρνει μὲ τὴ σημασία τοῦ «ἐπιτήδειου», «ἐπιδέξιου» (σ. 146). Στὰ προσωκρατικὰ ἀποσπάσματα ὁ ὅρος σημαίνει: ἐξαπατῶ (Ξενοφάνης B 10, B 11)· ἡ ἀπάτη εἶναι πλάνη τοῦ νοῦ (Ἐμπεδοκλῆς 23,9). Ὁ Παρμενίδης χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸν ὅρο πιστός: B 8 52, πρβλ. 17,26: σὺ δ' ἄκουε στόλον οὐκ ἀπατηλόν.



ματικό και στο ύλικό<sup>18</sup>. Το γεγονός εξάλλου ότι ο Παρμενίδης «έρχεται μετά τους Ίωνες» δεν φτάνει να στηρίξει το ότι «αποτέλεσε τη θεωρητική συνέχεια για την ιωνική φυσιολογία, την πυθαγόρεια διδασκαλία και την κριτική που άσκησε ο Ξενοφάνης» (152). Βέβαια δεν υπάρχει παρθενογένεση στη φιλοσοφία, όπως δεν υπάρχει και στην τέχνη· όμως οι Προσωκρατικοί υπάρχουν και καθόσο αυτονομούνται από τους προκατόχους τους (βλ. Ἀναξίμανδρος - Θαλής, Ξενοφάνης - Παρμενίδης). Ἡ βασική ἐρμηνευτική ἀποψη τοῦ συγγραφέα για την παρμενιδική σκέψη, ή κατακύρωσή της στην ἐπιστήμη («ἐκείνη που ἐπωφελεῖται ἀπὸ τῆ Σχολῆ τοῦ Παρμενίδη δὲν εἶναι ἡ φιλοσοφία, εἶναι ἡ ἐπιστήμη»), εἶναι προβληματική: πῶς ὠφελεῖται ἡ ἐπιστήμη μὲ μιὰ θεωρία που καταδικάζει τὴν κίνηση;

Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ προσυπογράψουμε τὴν κατηγορηματική διατύπωση: «Οἱ ἀτομικοὶ εἶναι οἱ συνεπέστεροι πραγματολογικά καὶ λογικά συνεχιστὲς τῶν Ἑλεατῶν», ἐφόσον μάλιστα λέγεται ὅτι οἱ Ἑλεάτες δέχονταν γιὰ τὴν πραγματικότητα τὸ ὅν ἐξ ἀνάγκης ἐν εἶναι καὶ ἀκίνητον καὶ ὅτι ὁ Λεύκιππος ἀνέλαβε νὰ λύσει «τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ θεωρία καὶ στὴν πραγματικότητα μὲ τὴ δική του διδασκαλία». Ἐδῶ δὲν ἰσχύει ἡ ἀρχὴ τῆς συνέχειας, ἀλλὰ τῆς ἀναίρεσης μιᾶς θεωρίας. Ἡ ἀλήθεια ἐδῶ εἶναι ὅτι μιὰ θεωρία μετρᾷ περισσότερο μ' αὐτὸ που ἀντικρούει ἀπ' ὅ,τι μ' αὐτὸ που δέχεται ἢ συνεχίζει.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ σωστὰ δείχνεται ἡ συγγένεια μὲ τὴν ἑλεατική μεθοδολογία, ὅπως καὶ ἡ σχέση μὲ κάποιες βασικὲς κατηγορίες τῆς ἑλεατικής ὄντολογίας: «Ὁ Λεύκιππος καὶ ὁ Δημόκριτος συμφωνοῦσαν μὲ τὸν Παρμενίδη, πῶς οὐσιαστικά δὲν ὑπάρχει γέννηση καὶ φθορά».

Τέλος δὲν θὰ ἦταν δυνατό νὰ δεχτοῦμε τὴν ἀποψη, που ἐκφράζεται ἐπικυρωμένη ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ Zeller, ὅτι στοὺς Προσωκρατικοὺς ὑπάρχει «ἐπίχρισμα μόνο ἀπὸ θρησκευτικότητα» καὶ πῶς αὐτὸ εἶναι που ἐξοβελίζεται τελικά μὲ τοὺς Ἀτομικοὺς. Γιατὶ δὲν ἔχουμε κανένα δικαίωμα νὰ προκρίνουμε π.χ. τὸν Ἐμπεδοκλῆ τοῦ *Περὶ φύσεως* ἀπὸ τὸν Ἐμπεδοκλῆ τῶν *Καθαρμῶν*, οὔτε νὰ διαχωρίσουμε τὴ φυσική διδασκαλία τοῦ Ξενοφάνη ἀπὸ τὴ θεολογία του.

Θὰ προσθέσω πῶς τὸ βιβλίο αὐτὸ γιὰ τὴν γέννηση τῆς Φιλοσοφίας θὰ κέρδιζε ἀσφαλῶς, ἂν ἦταν ἐνημερωμένο μὲ βασικά ἔργα τῆς πρόσφατης σχετικῆς βιβλιογραφίας. Καὶ ἀσφαλῶς τὸ κέρδος του δὲν θὰ ζημίωνε καμιὰ ἐπιστημοφάνεια, που συχνὰ σήμερα πλήττει ἐλληνικὲς μελέτες γραμμένες στὸν τόπο μας ἀπὸ εἰδικούς. Γιατὶ ὁ συγγραφέας του γνωρίζει νὰ σκέπτεται ἀλλὰ καὶ νὰ ἐπικοινωνεῖ.

Ἀθῆναι

Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ

18. Πῶς συμφωνοῦν τὰ λεγόμενα «δὲν ὑπάρχει διάκριση ἀνάμεσα στὴν ὕλη καὶ στὸ πνεῦμα» (152) καὶ «οὐσιαστικά δεσπάζει ὁ ὕλισμός»;