



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ & ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ  
ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
Π.Μ.Σ. ΕΙΔΙΚΕΥΣΗΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

# ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΘΕΞΗΣ

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ

ΑΡΕΤΗ ΣΠΑΓΑΔΩΡΟΥ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΛΦΑΣ  
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

## Περιεχόμενα

Αντί Προλόγου: Μεθοδολογικό και εργαλειακό πλαίσιο	2
Εισαγωγή: Εσωτερικό και εξωτερικό περιβάλλον του <i>Παρμενίδη</i>	7
Μέθεξη	14
I	14
II	25
III	30
IV	42
Παράρτημα: Ανάλυση των υποθέσεων του β' μέρους του <i>Παρμενίδη</i>	45
Βιβλιογραφία	56

## Αντί προλόγου

### Περί ερμηνείας

#### Μεθοδολογικό και εργαλειακό πλαίσιο

«...Το νόημα είναι αυτό που αντιπροσωπεύεται από ένα κείμενο· είναι αυτό που εννοούσε ο συγγραφέας, με τη χρήση μιας συγκεκριμένης ακολουθίας σημείων· είναι αυτό που αντιπροσωπεύουν τα σημεία. Η σημασία, από την άλλη πλευρά, ονοματίζει μια σχέση μεταξύ αυτού του νοήματος και ενός προσώπου ή μιας έννοιας ή μιας κατάστασης ή ενός οιαδήποτε πράγματος φανταστεί κανείς.»

E. D. Hirsch<sup>1</sup>, 1976.

Το ζήτημα της «ερμηνευτικής»<sup>2</sup> («hermeneutics»), της επιστήμης ή τέχνης της ερμηνείας στο επίπεδο του γραμματειακού κειμένου και δη στο ιδιότυπο ενδοκειμενικό περιβάλλον του πλατωνικού *Παρμενίδα*, συνεπάγεται καταρχήν την αναγκαιότητα ενός παραγωγικού επιστημολογικού προβληματισμού σχετικά με την ακολουθητέα μέθοδο και τα εργαλεία ανασύνθεσης της δομής, των ρυθμών, των ενδοκειμενικών κι εξωκειμενικών δικτύων (νύξεις, υποδηλώσεις, παρασιωπήσεις, ρητές

---

<sup>1</sup> E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, Yale UP, London, 1976, σ. 8. Το παράθεμα του Hirsch λειτουργεί εδώ ως αφετηρία της συζήτησης για το ερμηνευτικό πλαίσιο, και όχι ως ρητή παραδοχή των θέσεών του.

<sup>2</sup> Ο δάνειος (από κριτικές θεωρίες) όρος «ερμηνευτική» λειτουργεί στο σημείο αυτό ανεξάρτητα, χωρίς παραπομπή σε θεωρητικούς της ερμηνευτικής επιστήμης ή συγκεκριμένες σχολές. Μιλώντας για ερμηνευτική του κειμένου αναφέρομαι σ' αυτό που θα ονομάζαμε «διαχείριση» των νοηματικών σημείων του και των σχέσεων που δομούνται μεταξύ τους αλλά και των σχέσεων του κειμένου με άλλα, συγγενή ή μακρινά κείμενα· μ' άλλα λόγια αντιλαμβάνομαι την έννοια της ερμηνείας ως μεθοδολογικά προσανατολισμένη διαδικασία, επικοινωνιακή σχέση των εργαλείων (τα οποία επιλέγει να χρησιμοποιήσει ο ερευνητής στην αναμέτρησή του με το κείμενο) με το ίδιο το κείμενο και τις εξωκειμενικές ή διακειμενικές του συγγένειες.

αναφορές) που προσφέρουν στο έργο τη ζωντανή, λειτουργική του διάσταση.

Ένα εύλογο ερώτημα που μπορεί να τεθεί εδώ αφορά στο ρόλο του ερμηνευτή ενός φιλοσοφικού κειμένου - στην προκείμενη περίπτωση του ιδιαίτερα απαιτητικού, ερμητικού και κρυπτικού στη μορφή κειμένου του πλατωνικού *Παρμενίδα*. Η οικονομία της φιλοσοφικής έρευνας έχει ανάγκη τον ερμηνευτή - πληροφοριοδότη που θα «αποκαλύψει» και θα κοινοποιήσει το προϋπάρχον στο κείμενο νόημα; Μήπως, από την άλλη πλευρά, ο δημιουργικός, παραγωγικός ερμηνευτής του φιλοσοφικού κειμένου, ο καλλιτέχνης ερμηνευτής, είναι αυτός που θα δώσει στο κείμενο δυναμική και προωθητική ενέργεια προκειμένου να επιτευχθεί η ανασύνθεσή του χωρίς αυθαιρεσία, με τα μέσα του εκάστοτε επιστημονικού παραδείγματος; Συζητάμε λοιπόν για τον εξερευνητή - ερμηνευτή που, σεβόμενος και ακολουθώντας τους κώδικες του φιλοσοφικού κειμένου, το προεκτείνει και το εντάσσει στο πλαίσιο της επιστημονικής του εποχής, ή για τον ερμηνευτή - διαφωτιστή, ο οποίος επιχειρεί να αποκρυπτογραφήσει το, εντέχνως κεκαλυμμένο, νόημα του έργου; Μια συνεπής απάντηση σε τέτοιου είδους ερωτήματα θα μπορούσε να είναι η οριοθέτηση της δημιουργικής ελευθερίας του ερμηνευτικού υποκειμένου (στην περίπτωση μας του φιλοσόφου - ερμηνευτή του *Παρμενίδα*), ώστε ο διάλογός του με το ερμηνευτικό αντικείμενο (το φιλοσοφικό έργο *Παρμενίδης*) να διαθέτει το χαρακτήρα της παραγωγικής, διαλεκτικής και λειτουργικής σχέσης, με πολλαπλασιαστικά οφέλη και για τις δύο πλευρές του ερμηνευτικού εγχειρήματος (ερευνητής - κείμενο).

Από την άλλη πλευρά, το παραδεδομένο δίλημμα ανάμεσα στο σταθερό «νόημα» του φιλοσοφικού κειμένου και τη μεταβλητή «σημασία» του σε διαφορετικούς ιστορικοκοινωνικά «δείκτες», είναι νομίζω δυνατό να αντιμετωπιστεί θετικά στην ερμηνευτική διαδικασία με βάση τη θεμελιακή διάκριση<sup>3</sup> μεταξύ «νοήματος» και «σημασίας» του κειμένου· ξεκινώντας από την παραδοχή ότι υπάρχει στο κείμενο ένα «νόημα» και ότι αυτό μπορεί ν' ανιχνευθεί από την ερμηνευτική διαδικασία, μπορούμε να καταλήξουμε στην (ανα)διατύπωση του «νοήματος» ως «σημασία» σε

---

<sup>3</sup> Διάκριση που κατά τη γνώμη μου συνιστά εννοιολογικό εργαλείο αλλά και πολύτιμη τεχνική βοήθεια στην ερμηνεία του φιλοσοφικού κειμένου.

προτάσεις εννοιακού λόγου. Η έλλειψη μιας τέτοιας εννοιολογικής διάκρισης (έστω και με συμφραζόμενους όρους) θα μπορούσε να θεωρηθεί μια από τις βασικές αιτίες αναχρονιστικών ή αυθαίρετων ερμηνειών, ή ακόμα και ερμηνειών προορισμένων να αποτελέσουν ιδεολογικό και ιστορικοκοινωνικό πρόταγμα<sup>4</sup>. Βέβαια, το να διαχειρίζεται κανείς ερμηνευτικά ένα κείμενο αξιοποιώντας το νοητικό επιστημονικό οπλοστάσιο της εποχής του, είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα από το να προσπαθεί εμβόλιμα να προβάλλει σύγχρονες εννοιολογικές διακρίσεις (στην περίπτωση μας ερμηνευτικές) σε ένα κείμενο, για παράδειγμα της κλασικής περιόδου, αποδίδοντας στον συγγραφέα του ή σε παλαιότερους ερμηνευτές, έλλειψη ή σύγχυση γνώσης, πράγμα για το οποίο δεν θα ήταν δυνατό σε καμία περίπτωση αυτοί να μεμφθούν.

Μια επιπλέον διάκριση, στην οποία συχνά αναφέρονται οι μελετητές σε παρόμοιες συζητήσεις, είναι αυτή του G. Frege, ανάμεσα στο νόημα και την αναφορά (sinn και bedeutung). Πολύ συνοπτικά, ο Frege επισημαίνει ότι λέξεις όπως «Αυγερινός» και «Αποσπερίτης» έχουν την ίδια αναφορά (τον πλανήτη Αφροδίτη) αλλά διαφορετικό νόημα (ο πλανήτης ειδωμένος το πρωί ή ειδωμένος το βράδυ, με ποικίλες πολιτισμικές και φιλοσοφικές συνηχήσεις). Φαίνεται σημαντικό να εδραιώσουμε την άποψη ότι τα φιλοσοφικά πρωτότυπα έργα μπορεί να περιλαμβάνουν διαφορετικά είδη και βαθμούς αναφοράς στην εξωκειμενική πραγματικότητα και ότι ένας αριθμός διαβαθμίσεων αυτών των επιπέδων αναφοράς μπορεί να συνυπάρχουν στο ίδιο έργο, ακόμα και στην ίδια φιλοσοφική επιχειρηματολογία ή την απλή εκφορά φιλοσοφικού λόγου. Στην περίπτωση αυτή η ερμηνεία παραμένει συνεπής εάν το «νόημα» αποτελέσει το μέσο για να συστοιχήσει ο ερευνητής την αναφορά του κειμένου στο αντικείμενό της, ή για να ορίσει την τιμή αληθείας όταν πρόκειται για λογικό έλεγχο προτάσεων.

Η συνθετότητα του ερμηνευτικού προβλήματος αποκαλύπτεται περαιτέρω με τη μετατόπισή του από το «νόημα» της συγγραφής, στην ίδια την

---

<sup>4</sup> Για παράδειγμα, η νεοπλατωνική ερμηνεία του *Παρμενίδη* αντιμετώπισε το κείμενο μεταφυσικά, σχεδόν μυστικιστικά, καθιστώντας το έργο του Πλάτωνα προγονικό της αποφατικής Θεολογίας (βλ. σχετικά: Cornford F. M., *Plato and Parmenides*, London, 1939, preface).

«κατανόηση», από το ερμηνευτικό αντικείμενο στο ίδιο το ερμηνευτικό υποκείμενο. Στόχος της ερμηνείας, την οποία ο F. Schleiermacher εννοεί ως «τέχνη της κατανόησης», είναι η παραγωγική επανάληψη, η αναπαραγωγή του αρχικού έργου απ' τον ερμηνευτή του, επί τη βάση της «συγγένειας πνεύματος» ανάμεσα σ' αυτόν και το συγγραφέα. Η ερμηνευτική διαδικασία, συνεπώς, κάτω απ' αυτό το πρίσμα, προϋποθέτει την ανάλυση του αντικειμένου, αλλά καμιά ανάλυση δεν μπορεί να πετύχει τον ερμηνευτικό της στόχο χωρίς την αναγωγή της στο ερμηνευτικό σύνολο: ειδικό και γενικό, επαγωγή και αναγωγή, ανάλυση και σύνθεση βρίσκονται σε μια αμοιβαία και διαλεκτική σχέση, είναι οι δύο φάσεις, οι διαλεκτικές «στιγμές» του ερμηνευτικού εγχειρήματος.<sup>5</sup> Εάν επεκτείνουμε την άποψη του Schleiermacher, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως τελικά αυτό που κάνει ο ερμηνευτής δεν είναι αποκλειστικά και μόνο ερμηνεία του φιλοσοφικού κειμένου· ανταποκρίνεται στην πρόθεση του συγγραφέα, αποτιμά - σιωπηρά ή μη - το έργο, το μελετά και το χαίρεται. Και η σύνδεση της συγγραφικής πρόθεσης με αυτό το παραγωγικό πλέγμα διεργασιών, δεν μπορεί να είναι πάντα σταθερή. Αυτό που μπορούμε να προσδιορίσουμε αφορά κάποιες - απλουστευτικές ίσως - μεθοδολογικές τακτικές:

- α) Ο συγγραφέας (στην δική μας περίπτωση ο Πλάτωνας) βρίσκεται σε μια συγκεκριμένη σχέση με τις λέξεις του, γεγονός που επιδρά στην ανταπόκρισή μας σ' αυτές.
- β) Όταν μιλάμε για συγγραφική πρόθεση, δεν μιλάμε κατ' ανάγκην για ενιαία ή σταθερή πρόθεση σ' όλα τα στάδια της σύνθεσης ενός έργου.
- γ) Η σχέση της συγγραφικής πρόθεσης με την ερμηνεία του έργου μάλλον πρέπει να συνιστά ερευνητική, δημιουργική διαδικασία.

Μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, το ύφος και το είδος της ερμηνευτικής προσέγγισης του πλατωνικού *Παρμενίδη* που επιχειρείται στην παρούσα εργασία είναι αρκετά απομακρυσμένο από τη θεώρηση της φιλοσοφίας ως «πράγμα» και του φιλοσοφικού κειμένου αποκλειστικά ως «αντικείμενο» που απαιτεί την προσοχή μας· αντ' αυτού, η φιλοσοφική διαδικασία του

---

<sup>5</sup> F. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und kritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

έργου προσδιορίζεται ως σύστημα λειτουργικών, διαλεκτικών σχέσεων, αρθρωμένων με μια ιδιότυπη λογική στρατηγική, της οποίας τη δομή και το περιβάλλον καλείται να εξερευνήσει ο υποψιασμένος, θα λέγαμε, ερμηνευτής. Διαφωτιστική στο σημείο αυτό αποδεικνύεται η άποψη του Μ. Μ. Βαχτίν για τις δυναμικές, συστημικές σχέσεις που αναπτύσσονται με κέντρο το κείμενο.<sup>6</sup>

«...Στο χωροχρόνο της εντελώς πραγματικής ζωής, στον οποίο αντηχεί το έργο, εκεί όπου βρίσκουμε την εγγραφή ή το βιβλίο, βρίσκουμε επίσης και ένα αληθινό πρόσωπο – από το οποίο εκπορεύεται ο προφορικός λόγος, η εγγραφή και το βιβλίο – και πραγματικούς ανθρώπους που ακούνε ή διαβάζουν το κείμενο. Φυσικά, αυτοί οι πραγματικοί άνθρωποι, οι συγγραφείς, οι ακροατές και οι αναγνώστες, μπορεί να ανήκουν (και συχνά ανήκουν) σε διαφορετικούς χωροχρόνους, που μερικές φορές τους χωρίζουν αιώνες και μεγάλες χωρικές αποστάσεις, οι οποίοι όμως, παρ' όλα αυτά, βρίσκονται σ' έναν πραγματικό, ενιαίο και ακόμα ατελή ιστορικό κόσμο, αποκομμένο με ένα αυστηρό και κατηγορηματικό όριο από τον αναπαριστώμενο μέσα στο κείμενο κόσμο. Συνεπώς, μπορούμε να αποκαλέσουμε αυτόν τον κόσμο, κόσμο που δημιουργεί το κείμενο, γιατί όλα του τα στοιχεία [...] συμμετέχουν εξίσου στη δημιουργία του αναπαριστώμενου μέσα στο κείμενο [...] κόσμου. Όσο δυναμικά κι αν ο πραγματικός κόσμος και ο αναπαριστώμενος αντιστέκονται στη συγχώνευσή τους, όσο αμετακίνητο κι αν είναι το διαχωριστικό όριο ανάμεσά τους, είναι εντούτοις αξεδιάλυτα δεμένοι μεταξύ τους, και βρίσκονται σε συνεχή αλληλεπίδραση· μια αδιάκοπη ανταλλαγή στοιχείων συντελείται μεταξύ τους, όμοια με την αδιάκοπη ανταλλαγή της ύλης ανάμεσα στους ζωντανούς οργανισμούς και το περιβάλλον τους. Όσο διάστημα ο οργανισμός ζει, αντιστέκεται στη συγχώνευσή με το περιβάλλον, όμως αν τον αποσπάσουμε απ' το περιβάλλον του, πεθαίνει.»<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Αν και η άποψη του Βαχτίν αντανακλά τη λογοτεχνική διαδικασία, ωστόσο νομίζω μπορεί να λειτουργήσει με άνεση και στο πεδίο της φιλοσοφικής ερμηνείας· μ' άλλα λόγια θα μπορούσε να δώσει κατευθυντήριες γραμμές για το είδος της επαφής του μελετητή - ερμηνευτή με το κείμενο προς εξερεύνηση.

<sup>7</sup> Μ. Μ. Βαχτίν, *The Dialogic Imagination*, ed. M. Holquist, transl. C. Emerson - M. Holquist, Austin, U. of Texas Press, 1981, p.253.

## Εισαγωγή

### Εσωτερικό και εξωτερικό περιβάλλον του *Παρμενίδη*

«Ένα φιλοσοφικό έργο ουσιαστικά αποτελείται από διευκρινήσεις»

Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, 4.112.

Ο *Παρμενίδης*, σύμφωνα με τα ενδοκειμενικά και εξωκειμενικά κριτήρια χρονολόγησης των πλατωνικών διαλόγων (μορφική, δομική, ειδολογική φιλολογική έρευνα, συγκριτική θεματική και νοηματική ανάλυση, διερεύνηση ιστορικοκοινωνικών συγκυριών και βιογραφικών δεδομένων του συγγραφέα, διακειμενική έρευνα) μπορεί με σχετική επιστημονική ασφάλεια να χρονολογηθεί στην εναρκτήρια<sup>8</sup> ομάδα έργων της ύστερης πλατωνικής συγγραφικής περιόδου, συναποτελώντας με το *Θεαίητο*, το *Φαίδρο*, το *Σοφιστή* και τον *Πολιτικό* την κριτική ομάδα των διαλόγων στους οποίους διερευνώνται ζητήματα σχέσεων αισθητών - ιδεών αλλά και επικοινωνίας των ιδεών μεταξύ τους.<sup>9</sup> Κατά τον καθηγητή Taylor ο *Παρμενίδης* πρέπει να γράφτηκε ταυτόχρονα ή λίγο νωρίτερα από τον *Θεαίητο*, δεδομένου ότι ο ίδιος ο Πλάτωνας εξηγεί στον πρόλογο του *Θεαίητου* την μορφική του επιλογή για άμεση απόδοση του διαλόγου, προκειμένου να αποφύγει τη μονοτονία των διατυπωμάτων του πλάγιου λόγου. Βάσει του ότι οι σπουδαιότεροι διάλογοι της προηγούμενης περιόδου είχαν γραφτεί σε πλάγιο, έμμεσο λόγο προκρίνοντας τη σκηνογραφική διάσταση παράλληλων τεκταινομένων έναντι της ευθείας, στρωτής διαλογικής πραγματείας, μπορούμε να συμπεράνουμε πως η πολυπλοκότητα της έμμεσης απόδοσης του *Παρμενίδη* πιθανόν αποτέλεσε

---

<sup>8</sup> Πιθανώς ο *Παρμενίδης*, ο *Φαίδρος* και ο *Θεαίητος* μπορούν να θεωρηθούν μεταίχμιακοί διάλογοι μεταξύ μέσης και ύστερης περιόδου (ο Β. Κάλφας το υποστηρίζει για το *Φαίδρο* και τον *Παρμενίδη* [Τίμαιος, 1995])· είτε στο μεταίχμιο όμως, είτε στην έναρξη της ύστερης περιόδου η λειτουργικότητά τους θεωρώ πως είναι ουσιαστικά η ίδια.

<sup>9</sup> Εμφανής είναι η «ελεατική» θα λέγαμε συγγένεια των *Παρμενίδη*, *Θεαίητου* και *Σοφιστή*, στους θεματικούς τους άξονες (οντολογία της γνώσης - διαλεκτική).



εύλογη αιτία εγκατάλειψης του πλαγίου λόγου στο *Θεαίτητο* και τους διαλόγους που ακολούθησαν.

Ο *Παρμενίδης* διαρθρώνεται σε δύο μέρη, το κάθε ένα εκ των οποίων διαθέτει εισαγωγικό σημείωμα, ενώ το όλο έργο προλογίζεται με σαφή, προγραμματικό προσδιορισμό του δραματουργικού του χωροχρόνου και σκηνικού: Τον διάλογο αφηγείται ο Κέφαλος, Ίωνας από τις Κλαζομενές, πιθανόν με αναξαγόρειες φιλοσοφικές καταβολές (ο Αναξαγόρας καταγόταν από τις Κλαζομενές). ο δραματικός τόπος είναι ακαθόριστος (λογικοφανής η Ιωνία), το ίδιο και ο δέκτης της αφήγησης. Πηγή των πληροφοριών του Κέφαλου είναι ο Αντιφώντας (ετεροθαλής αδελφός του Πλάτωνα, του Αδείμαντου και του Γλαύκωνα), ο οποίος δεν ήταν βέβαια αυτήκοος μάρτυρας του εν λόγω διαλόγου αλλά (εξαιτίας μάλλον της ιδιαίτερης ιστορικοφιλοσοφικής του σημασίας) τον θυμάται καλά από τις περιγραφές του Πυθόδωρου, φίλου του Ζήνωνα και παρόντα στο πραγματικό σκηνικό του διαλόγου<sup>10</sup>. Ο αφηγούμενος λοιπόν διάλογος διαδραματίζεται στο σπίτι του Πυθόδωρου κατά τα Μεγάλα Παναθήναια, ανάμεσα στον νέο Σωκράτη, τον Ζήνωνα, τον Παρμενίδα και έναν νεαρό φιλοσοφούντα αθηναίο, ονόματι Αριστοτέλη.

Η αινιγματικότητα του διαλόγου ξεκινά ακριβώς από το ιδιότυπο δραματουργικό του καθεστώ: για ποιο λόγο χρησιμοποιεί ο Πλάτων ένα τόσο περίπλοκο αφηγηματικό πλαίσιο τη στιγμή που θα μπορούσε για παράδειγμα να τοποθετήσει την αφετηρία της πλοκής (την επιθυμία των Ιώνων φιλοσόφων να πληροφορηθούν το περιεχόμενο της συζήτησης Σωκράτη - Παρμενίδα) σε πλησιέστερο χρονικό βάθος κι όχι 50 ολόκληρα χρόνια μετά το θάνατο του Σωκράτη, ο οποίος ήταν νέος στην συζήτηση με τον Παρμενίδα; Ένα συλλογιστικό νήμα μας ωθεί προς την τεχνική κατεύθυνση της χρησιμοποίησης του πλαγίου λόγου στην αφήγηση, οπότε το δραματουργικό πλαίσιο του διαλόγου φαίνεται αρκετά συνεπές. Μια παράλληλη συλλογιστική θα μπορούσε να αφορά στην πρόθεση του

---

<sup>10</sup> Γράφει ο Taylor: «Από όλα αυτά έπεται ότι πρέπει να τοποθετήσουμε τη συνάντηση του Σωκράτη με τους ελεάτες φιλοσόφους γύρω στο 450 π.Χ., σχεδόν ένα τέταρτο του αιώνα πριν από τη γέννηση του Πλάτωνα. Όπως επισήμανε ο Πρόκλος, η επίσκεψη του Κέφαλου και των φίλων του στον Αντιφώντα συμβαίνει μάλλον μετά το θάνατο του Σωκράτη· η αφήγηση του Αντιφώντα ήταν αναγκαία, γιατί κανένας μάρτυρας δεν ζούσε πια» [Taylor, *Πλάτων*, ΜΙΕΤ, 2000].

Πλάτωνα να απαλλαγεί από την ευθύνη της ακρίβειας των όσων λέει, βάσει της μεγάλης χρονικής απόστασης από την συνάντηση Σωκράτη - Παρμενίδη. Σε κάθε περίπτωση πάντως η αιτία του ενδιαφέροντος των φιλοσόφων από την Ιωνία μπορεί εύλογα να εξηγηθεί από το ειδικό φιλοσοφικό βάρος των συνομιλητών.

Η «φόρμουλα» της αφήγησης (όπως ονομάζει την μορφική σχηματοποίηση του διαλόγου ο καθηγητής Burnet) αποδεικνύεται πέραν του δέοντος περίπλοκη, σχεδόν λαβυρινθώδης (ακολουθείται το σχήμα: «ο Αντιφώντας είπε ότι ο Πυθόδωρος είπε, ότι ο Παρμενίδης, ο Ζήνων ή ο Σωκράτης είπαν ότι...») τόσο, ώστε σε κάποια σημεία του έργου ο ίδιος ο Πλάτωνας «εκπίπτει» στην άμεση, ευθεία αναπαραγωγή της αφηγούμενης συνομιλίας.

Το πρώτο και συντομότερο μέρος του διαλόγου (126a - 135c) φαίνεται να αποτελεί την ικανή και αναγκαία υπόθεση εργασίας για την εξελικτική πορεία του δευτέρου μέρους (136a - 166c): πρόκειται για την κριτική της περί ιδεών θεωρίας του Σωκράτη από τον Παρμενίδη και δη για την κριτική της μεθεκτικής στις ιδέες ιδιότητας των αισθητών· η μεταιχμιακή υπόσταση της αισθητής πραγματικότητας (τα αισθητά στερούνται αυτού που θα ονομάζαμε «καθαρή» φύση, εφόσον ανήκουν μεν στο «φαίνεσθαι» μετέχουν όμως στο «είναι») αντικρούεται σθεναρά από τον Παρμενίδη ως περίπου ημίμετρο διασάφησης και εξήγησης του τι πραγματικά υπάρχει. Συνεπώς, το ζήτημα εδώ δεν αφορά στην συνολική κριτική της περί ιδεών θεωρίας αλλά στην «επικοινωνιακή» απόπειρα σύνδεσης του πραγματικού με το ανύπαρκτο, του ρητού με το άρρητο και, εν τέλει της επιστήμης με τη δόξα.

Η μέθεξη των αισθητών στις ιδέες αντιμετωπίζεται από τον Παρμενίδη ουσιαστικά ως πρόβλημα μεθόδου, ή καλύτερα ως πρώιμη, ανεπιτυχώς επεξεργασμένη φιλοσοφική τακτική, από τη στιγμή μάλιστα που ο ελεάτης φιλόσοφος πουθενά δεν διαφαίνεται ν' αντικρούει καθ' ολοκληρίαν το ιδεατό σύμπαν· η ένστασή του αντανakλά την έλλειψη συνεπούς λογικής μεθόδου από μέρους του νεαρού Σωκράτη. Στο δεύτερο μέρος του διαλόγου λοιπόν, επιχειρεί να υποδείξει εμπράκτως αυτό ακριβώς, την παραδειγματική, λογικά ασφαλή διαλεκτική, με αποτελέσματα όμως, όπως θα φανεί στη συνέχεια, τουλάχιστον ασύμβατα προς τις προγραμματικές του αρχές για την εγκυρότητα και τη συνέπεια της υποδειγματικής λογικής

μεθόδου. Η λογική έρευνα του Παρμενίδη αναπτύσσεται σε μια σχεδόν γριφώδη σειρά επιχειρημάτων, κλιμακούμενων ομόκεντρα στο δίπολο εν (μονιστική συμπύκνωση της ελεατικής φιλοσοφίας) - πολλά (αντιπροσωπευτική αναφορά στη δυϊστική αντίληψη της πραγματικότητας). Τίθενται τέσσερα κεντρικά υποθετικά ζητήματα κατά τέτοιο τρόπο ώστε, τελικά, αντιφατικά κατηγορήματα επιδέχονται ταυτόχρονη βεβαίωση ή ταυτόχρονη άρνηση και για το *ένα* και για την αντίφασή του, τα *πολλά*, με αποτέλεσμα ο διάλογος να τελειώνει χωρίς εμφανές και άμεσο οντολογικό, μεταφυσικό ή λογικό πόρισμα, καταδεικνύοντας απλώς την ανεπάρκεια της ελεατικής λογικής να στηρίξει επιτυχώς τις ίδιες τις προγραμματικές της αρχές<sup>11</sup>.

Αναμφίβολα, ένα από τα σκοτεινότερα αινίγματα του *Παρμενίδη*, αφητηριακό σημείο της έρευνας του κειμένου, αποτελεί ο προσδιορισμός της στοχοθεσίας του συγγραφέα του. Ο Πρόκλος στο *Υπόμνημα στον Παρμενίδη*, υποστηρίζει πως ειδικά στο δεύτερο μέρος του διαλόγου μπορούν να ανιχνευθούν δύο ερμηνευτικά πεδία: η αντιμετώπιση του έργου ως περί λογικής πραγματεία<sup>12</sup> αφενός, και αφετέρου η επεξεργασία του ως συστηματικό μεταφυσικό πρόταγμα. Η πρώτη ερμηνευτική πρόταση εδράζεται στη λογική ανάγνωση του έργου οριοθετώντας το φιλοσοφικό του αντίκρισμα στην ανακατασκευή αυτού που θα ονομάζαμε λογική πλάνη ή λογικό ψεύδος. Η εμφατική ανάπτυξη από τον ίδιο τον Πλάτωνα των συλλογιστικών σχημάτων και υποθετικών επιχειρημάτων του *Παρμενίδη* (σε μερικά σημεία του ίσως σε βάρος της φιλοσοφικής οικονομίας του έργου) έδωσε το στέρεο επιχείρημα στη μέση Ακαδημία να διαχειριστεί το διάλογο περίπου ως διαλεκτικό μανιφέστο εναντίον της ζηνώνειας λογικής ανάλυσης.

---

<sup>11</sup> Η ανάλυση των υποθέσεων του β' μέρους του *Παρμενίδη* περιλαμβάνεται στο Παράρτημα της εργασίας

<sup>12</sup> Ο Αλβίνος (*Εισαγωγή εις την Πλάτωνος Βίβλον*) αναφερόμενος στο περιεχόμενο του διαλόγου τον υποτιτλίζει ως «λογικό». Πρόκειται για το «υφηγητικό» τμήμα της λειτουργικής κατηγοριοποίησης του πλατωνικού έργου [σύμφωνης με το πνεύμα της μέσης Ακαδημίας] σε διαλόγους α) ζητητικούς (με υποδιαίρεση σε γυμναστικούς [μαιευτικούς και πειραστικούς] και αγωνιστικούς [ενδεικτικούς και ανατρεπτικούς]) και β) υφηγητικούς (με υποδιαίρεση σε θεωρητικούς [λογικούς και φυσικούς] και πρακτικούς [ηθικούς και πολιτικούς]).

Από την άλλη πλευρά κυρίως η νεοπλατωνική σκέψη και δη ο Πλωτίνος διέγνωναν στις 8 υποθέσεις του β' μέρους του έργου την κλιμακούμενη μεταφυσική απόδειξη περί ύπαρξης του ενός. Η «μυστική» ερμηνεία του *Παρμενίδη* από τον Πλωτίνο συνδέεται εμφανώς με την απορροή των όντων από το πλωτίνειο *εν*, το οποίο βρίσκεται πέραν οποιασδήποτε διαδικασίας γένεσης, φθοράς ή μεταβολής προσδιορίζοντας έτσι ένα σύμπαν του οποίου τη μορφή, τους νόμους και την τάξη διευθετεί έξωθεν. Σ' ένα τέτοιο σύστημα, οι 3 πρώτες υποθέσεις του β' μέρους του *Παρμενίδη* προσφέρουν την ικανή και αναγκαία μεταφυσική συνθήκη για τη θεμελίωση των τριών κεντρικών υποστάσεων της πλωτίνειας σκέψης: α) το άγνωστο και άρρητο *εν* (αγαθό), β) ο νους που απορρέει από το *εν* αδιαχώριστος από τα νοητά αντικείμενά του (τις ιδέες) και γ) η ψυχή του κόσμου που ορίζει τα αισθητά (ο *Δημιουργός* του *Τίμαιου*).

Η προέκταση αυτού του συλλογιστικού σχήματος και στις υπόλοιπες υποθέσεις του β' μέρους από τους ύστερους νεοπλατωνιστές, υποστηρίζει ο Cornford (*Plato and Parmenides*, 1939), είχε ως αποτέλεσμα την αναγωγή του ενός της πρώτης υπόθεσης σε θεϊκή υπόσταση, γεγονός που τροφοδότησε πλείστες θεολογικές ερμηνείες<sup>13</sup> του διαλόγου προκρίνοντας το μυστικό στοιχείο του έναντι του λογικού.<sup>14</sup>

Η μεταφυσική σημασιοδότηση του *Παρμενίδη* από τους νεοπλατωνιστές αντανakλάται *εν* μέρει αλλά με καίριο τρόπο στις περισσότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις που ακολούθησαν - σαφέστατα στον Leibnitz αλλά και στην εγγελιανή διαλεκτική - καθιστώντας έως τον 19<sup>ο</sup> αιώνα αλλά τις αρχές του 20<sup>ου</sup> τη μεταφυσική ανάγνωση του έργου σχετικά επικρατούσα. Στον αντίποδα, η πλειοψηφία των ερμηνευτικών απόψεων που ακολούθησαν - υπό το πρίσμα του γενικότερου επιστημολογικού προβληματισμού της εποχής - συντείνουν στην αντιμετώπιση του διαλόγου

---

<sup>13</sup> Η νεοπλατωνική - και αργότερα μεσαιωνική - προσαρμοστικότητα στον αποκαλυπτικό λόγο μαζί με την αυγουστίνεια απολογητική εννοιακή σκέψη, οδήγησε σε ερμηνείες του *Παρμενίδη* κατά το πνεύμα της αποφατικής θεολογίας, συνεπείς στο δόγμα της χριστιανικής δύσης.

<sup>14</sup> Ο Cornford αποδίδει την μεταφυσική νεοπλατωνική ερμηνεία και στο γεγονός ότι το *Υπόμνημα* του Πρόκλου, η μόνη έως τότε πηγή μελέτης του έργου, εκτεινόταν μόνο έως το τέλος της α' υπόθεσης, απομονώνοντας έτσι τη σειρά των υπόλοιπων, καθαρά λογικών υποθέσεων.

ως διαλεκτικό παιγνιώδη γρίφο με σοφιστικές αποχρώσεις, κεντρικός στόχος του οποίου είναι η πολεμική του ελεατικού μονισμού με τα ίδια τα διαλεκτικά εργαλεία που τον γέννησαν<sup>15</sup>.

Η λεπτομερής και σοβαρή ερμηνευτική και μεταφραστική προσπάθεια του Cornford το 1939 (*Plato and Parmenides*) αποτέλεσε σημείο αναφοράς και πεδίο φιλοσοφικής συζήτησης για αρκετά χρόνια· ο Cornford αντιμετωπίζει το πρώτο μέρος του διαλόγου ως κριτική της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών και δη του προβληματικού χαρακτήρα της μέθεξης, δουλεύοντας το β' μέρος του έργου με δημιουργική αναλυτική φαντασία. Όμως, όπως υποστηρίζει ο Turnbull (*The Parmenides and Plato's late philosophy*, 1998) ο σχολιασμός του Cornford «αποτυγχάνει να αναδείξει την πυθαγόρεια επίδραση στον Πλάτωνα» μην εκτιμώντας το ειδικό βάρος της γενεαλογίας των αριθμών στο έργο του και, ως εκ τούτου, τα συλλογιστικά νήματα που συνδέουν τον *Παρμενίδη* με τον *Τίμαιο* και το *Φίληβο*. Ο Turnbull δείχνει να θεωρεί το εγχείρημα του Cornford – και κυρίως την ερμηνευτική προσέγγιση του β' μέρους του διαλόγου – σχετικά αυτοσχεδιαστικό, τουλάχιστο όσον αφορά στις ποικίλες σημασιολογικές και φιλολογικές αναλύσεις των όρων του κειμένου στις οποίες καταφεύγει ο Cornford για να τεκμηριώσει την εγκυρότητα των επιχειρημάτων του Πλάτωνα. Γενικά, κατά τον Turnbull ο Cornford δεν αντιμετωπίζει το διάλογο ως πλαίσιο προαπαιτούμενης διαλεκτικής εξάσκησης για το μαθητή της Ακαδημίας προκειμένου να αναμετρηθεί με τους ύστερους διαλόγους (*Θεαίτητος*, *Σοφιστής*, *Πολιτικός*, *Φίληβος*) και να προωθήσει αυτόνομη φιλοσοφική σκέψη· αντ' αυτού, υποστηρίζει πως στο απότομο κλείσιμο του έργου, διαφαίνεται η αδυναμία «συσχέτισης αυτού του επιχειρηματολογικού ωκεανού» με τα ζητήματα που τέθηκαν στο α' μέρος του *Παρμενίδη*. Έτσι όμως ο διάλογος αποκόπτεται από το φιλοσοφικό περιβάλλον του *Θεαίτητου*, του *Σοφιστή*, του *Φίληβου*, του *Πολιτικού* και του *Τίμαιου*, καταλήγοντας απλώς μια στεγνή διαλεκτική άσκηση.

Επίσης, (κατά τον Turnbull), μεταξύ του 1939 και του 1983 που δημοσιεύτηκε το *Plato's Parmenides* του R. Allen, αν και η φιλοσοφική

---

<sup>15</sup> Οι Tenneman και Apelt υποστηρίζουν ακραιφνώς τον παιγνιώδη χαρακτήρα του έργου, καταλήγοντας στο δυσόιωνο συμπέρασμα σχεδόν να καταλογίσουν στον Πλάτωνα έλλειψη σοβαρής φιλοσοφικής πρόθεσης.

τριβή με επίκεντρο τη διάδραση της παρμενίδειας με την πλατωνική σκέψη υπήρξε ενδιαφέρουσα, δεν μπορούμε να πούμε πως η έρευνα ανταποκρίθηκε ικανοποιητικά στις απαιτήσεις του ειδικού βάρους του έργου (εξαιρέση η εργασία του G. Vlastos (1954) σχετικά με το επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου). Ο Allen, χρησιμοποιώντας αριστοτελικό ερμηνευτικό σχήμα υποστηρίζει την απορητική διάσταση του διαλόγου, δίνοντας παράλληλη έμφαση στη μεταφυσική χροιά των δυσνόητων υποθέσεων του β' μέρους. Διαχειρίζεται το κείμενο σε στενή σχέση και συνάρτηση με τους ύστερους πλατωνικούς διαλόγους, προεκτείνοντας όμως την ερμηνευτική αυτή οπτική τόσο πολύ, ώστε καταλήγει εν μέρει να καταργεί την εσωτερική φιλοσοφική αυτονομία του κειμένου. Αρκετό ενδιαφέρον αποτελεί το γεγονός πως ο Allen διακρίνει 9 υποθέσεις στο β' μέρος, θεωρώντας ξεχωριστή υπόθεση το επιχείρημα που ακολουθεί την υπόθεση II.

Στις δύο τελευταίες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα αρκετοί μελετητές έχουν δώσει ενδιαφέρουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του *Παρμενίδη* και κυρίως του δευτέρου μέρους του. Ο K. Sayre (*Plato's Late Ontology*, 1983) αντιμετωπίζει το κείμενο με προσανατολισμό στη διάδρασή του κυρίως με τα ζητήματα που επεξεργάζεται ο *Φίληβος*, ο M. Miller (*Plato's Parmenides*, 1986) επικεντρώνει την ερμηνευτική του πρόταση στη σχέση του ενός του *Παρμενίδη* με το *αγαθό* της *Πολιτείας*, ενώ η C. Meinwald (*Plato's Parmenides*, 1991) αναπτύσσει την ερμηνευτική της άποψη γύρω από τη μελέτη των ειδών κατηγορήσεως που χρησιμοποιούνται γραμματολογικά ή σημασιολογικά στον *Παρμενίδη*.

Κατά την άποψή μου, ιδιαίτερο ερμηνευτικό βάρος αλλά και πραγματικά διαφωτιστική φιλοσοφική προοπτική έχουν δικαιωματικά το έργο του Taylor «*Parmenides, Zeno and Socrates*» 1934, η συγκεντρωτική έκδοση του Owen *Logic, Science and Dialectic* 1986, καθώς και το *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy* του J. Moravcsik 1982.

## Μέθεξη

«... τι είναι θεός; τι μη θεός; και τι τ' ανάμεσό τους;»

Γ. Σεφέρης, *ΕΛΕΝΗ*

Εάν στο *Θεαίτητο* ο Πλάτωνας αναζητά την γνωσιολογική και ψυχολογική βάση της πλάνης, της εσφαλμένης δόξας, και στο *Σοφιστή* επιχειρεί να καταδείξει πως γνώση και αληθινή μετά λόγου γνώμη έχουν διαφορά οντολογική (διατύπωμα που στηρίζεται στη λογική πλέον πιθανότητα εσφαλμένου, ψευδούς λόγου), τότε ως υπόθεση εργασίας στον Παρμενίδη μπορούμε να θέσουμε τη διερεύνηση μιας ιδιότυπης, συμπυκνωμένης διαλεκτικής οντολογίας, η οποία άλλοτε υπαινικτικά και άλλοτε ρητά σχηματοποιείται στο κείμενο του διαλόγου.

Η προβληματική του έργου κατά την άποψή μου είναι μεθεκτική· τα ζητήματα προς επεξεργασία, η φύση και ο χαρακτήρας του *Ενός*, η αντιπαράθεση (ή μήπως η προβολή του;) προς τα πολλά, ο «διαγωνισμός» της διαλεκτικής του μονισμού με τη διαλεκτική του δυϊστικού σύμπαντος, ακόμα κι αυτή η κοσμολογική χροιά σε κάποια τμήματα των υποθέσεων, δείχνουν να συνιστούν τη διερεύνηση της ούτως ή άλλως καίριας στο πλατωνικό έργο έννοιας της μέθεξης. Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να ιχνηλατήσει τις νύξεις, τις παρασιωπήσεις, τις υποδηλώσεις ή τις μεταμφιέσεις των λογικών και οντολογικών τύπων της μέθεξης που παρουσιάζονται στον *Παρμενίδη*, να τις οριοθετήσει και να παρακολουθήσει τη λειτουργική τους δομή και τις πολλαπλασιαστικές επιδράσεις τους στην οικονομία του έργου.

### I

Το σχήμα της θεωρίας των ιδεών που διατυπώνεται στο 128a – 130a,3 του πρώτου μέρους του διαλόγου φαίνεται πως αντανakλά το ύφος και τη δομή της θεωρίας που διατυπώθηκε νωρίτερα στο *Φαίδωνα*· κομβικό

σημείο τίθεται η διακριτή λογική και οντολογική διαφορά τάξης ανάμεσα: α) στις ιδέες καθ' αυτές (Ομοιότητα, Ενότητα), β) σε πράγματα που ορίζονται και κατηγορούνται απλά ως «όμοια», «ένα» (*αυτά τα όμοια*) και γ) σε συγκεκριμένα πράγματα που έχουν μερίδιο ταυτόχρονα σε δύο αντίθετες ιδέες ενώ μπορούν να διαθέτουν πολλούς άλλους χαρακτήρες επίσης («*εσύ κι εγώ κι όλα τα πράγματα που καλούμε πολλά*»).

Ενάντια στην αφοριστική δήλωση του Ζήνωννα ότι στα ίδια πράγματα δεν μπορούν να κατηγορηθούν αντίθετοι χαρακτήρες (ομοιότητα - ανομοιότητα, ηρεμία - κίνηση, ενότητα - πολλαπλότητα), ο Σωκράτης υποστηρίζει πως: α) ένα συγκεκριμένο πράγμα μπορεί να έχει δύο αντίθετους χαρακτήρες κατά το ότι συμμετέχει σε δύο αντίθετες ιδέες, β) εάν ένα πράγμα είναι ορισμένο ως απλά «όμοιο» ή «ένα» και δεν διαθέτει κανέναν άλλο χαρακτήρα, τότε δεν μπορεί, φυσικά, να κατηγορείται στον αντίθετο χαρακτήρα γιατί έτσι θα προέκυπτε λογική αντίφαση, άρα λογικό ψεύδος, γ) η συμπλοκή των ιδεών μεταξύ τους, ως προοπτική προβληματίζει το Σωκράτη, αν και αφήνει το ζήτημα ανεπεξέργαστο. Στο *Σοφιστή* (251c) η προβληματική επικοινωνία των ιδεών μεταξύ τους αντιμετωπίζεται με κριτήριο και λογικό γνώμονα τις αληθείς καταφατικές δηλώσεις: δύο ιδέες συνδέονται όταν διατηρούνται σε μια τέτοια λογική σχέση που τα ονόματά τους μπορούν να βρεθούν σε μια αληθή καταφατική δήλωση ενός συγκεκριμένου τύπου (οι λέξεις και οι προτάσεις του *Σοφιστή*, όπως κατά την άποψή μου και του *Παρμενίδη*, συνιστούν οντολογικούς τύπους). Έτσι, το νόημα της πρότασης «η κίνηση υπάρχει» είναι ακριβώς το ότι η ιδέα «κίνηση» συνδυάζεται, συνδέεται και επικοινωνεί με την ιδέα «ύπαρξη». Κατά το ίδιο πνεύμα, δύο ιδέες είναι οντολογικά και λογικά χωρισμένες, ασύνδετες, στις αληθείς αποφατικές δηλώσεις του τύπου «η κίνηση δεν είναι ύπαρξη» ή «η κίνηση δεν είναι ηρεμία», οι οποίες όμως διατυπώνουν το γεγονός ότι οι εν λόγω ιδέες είναι απλώς διαφορετικές, όχι ασύμβατες μεταξύ τους (η κίνηση είναι συμβατή με την ύπαρξη). Από την άλλη πλευρά βέβαια, υπάρχουν επίσης αληθείς αποφατικές προτάσεις οι οποίες αντικατοπτρίζουν την πλήρη ασυμβατότητα δύο ιδεών, για παράδειγμα «η κίνηση δεν ηρεμεί». Το πόρισμα του *Σοφιστή*, συνεπώς, ως προς την προβληματική της συμπλοκής των ιδεών είναι περιπτωσιακά ισχύον, κάποιες ιδέες συνδέονται με κάποιες άλλες



(λογική συγγένεια), ενώ άλλες παραμένουν αιώνια ασύμβατες μεταξύ τους. Στο 128c - 130a,3 του *Παρμενίδη* το ζήτημα της συμπλοκής των ιδεών μεταξύ τους και το κριτήριό της, αντιμετωπίζεται εισαγωγικά, τίθεται απλώς ο τύπος του προβλήματος και πιθανολογούνται οι παράμετροι λύσης του. Για το νεαρό Σωκράτη θα ήταν «ένας οiwνός» αν πράγματα ορισμένα ως «απλά όμοια» και τίποτα άλλο ήταν επίσης «ανόμοια», ή εάν η «Ενότητα» ήταν απλά το ίδιο πράγμα με την «Πολλότητα». Αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι η ιδέα, η Ενότητα καθ' αυτή δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να είναι «πολλά». Στο δεύτερο μέρος του διαλόγου η Ενότητα - και κατ' επέκταση όλες οι ιδέες - είναι «πολλά», με την έννοια ότι αναρίθμητες αληθείς δηλώσεις, καταφατικές και αποφατικές μπορούν να σχηματιστούν για την Ενότητα, εκτός όμως από τη δήλωση «η Ενότητα είναι ένα».

Το ειδικό βάρος της σωκρατικής προβληματικής για την ενδοεπικοινωνία στο ιδεατό σύμπαν έγκειται κατά τη γνώμη μου στη μετατόπιση της φιλοσοφικής εστίασης του Πλάτωνα από τις σχέσεις ιδεών - αισθητών, στις σχέσεις των ιδεών μεταξύ τους και στις λογικές συνέπειες των δηλώσεων που μπορούμε να διατυπώσουμε για τις ιδέες αυτές καθ' αυτές, για παράδειγμα «η κίνηση υπάρχει» (μετέχει στην ύπαρξη) ή «η κίνηση δεν είναι ηρεμία» (είναι διαφορετική από την ηρεμία).<sup>16</sup>

Η θεωρία του Σωκράτη φαίνεται πως εν μέρει μόνο υπονομεύει τα συμπεράσματα του Ζήνωνα, κι αυτό γιατί ο Ζήνων δεν εξέταζε συγκεκριμένες ορατές οντότητες όπως «Σωκράτης» ή «Παρμενίδης», αλλά εκείνες τις μονάδες - σημεία τα οποία οι πυθαγόρειοι χρησιμοποιούσαν ως αδιαίρετα μεγέθη. Επιπλέον, κάποια από τα ζευγάρια των αντιθέτων του, για παράδειγμα «πεπερασμένο σε αριθμό» και «άπειρο σε αριθμό» ήταν αντιθετικοί χαρακτήρες. Η θέση ότι «η ίδια ομάδα πραγμάτων δεν μπορεί να είναι πεπερασμένη και άπειρη σε αριθμό» δεν μπορεί να αναιρεθεί υποστηρίζοντας ότι τα ίδια πράγματα μπορούν να έχουν και τους δύο χαρακτήρες μετέχοντας σε δύο αντίθετες, αυτοαναιρούμενες στη συμπλοκή μεταξύ τους ιδέες.

---

<sup>16</sup> Βέβαια, το ζήτημα που κυρίως χρήζει περαιτέρω διερεύνησης έγκειται στον τύπο της συμπλοκής μεταξύ των ιδεών· μιλάμε για συμμετρική σχέση μεταξύ των συμπλεκόμενων ιδεών ή μήπως όχι;

Από την άλλη πλευρά, φαίνεται πιθανό να δρα ο Πλάτων ελεγκτικά όχι τόσο στα ακριβή επιχειρήματα του Ζήνωννα, όσο σ' εκείνα των όψιμων εριστικών, η διαλεκτική των οποίων είχε καταγωγή στην ζηνώνεια σκέψη. Όπως και να έχει, το λογικό και οντολογικό πρόβλημα της μέθεξης, πριν κλιμακωθεί στο πεδίο των ιδεών, έχει αφετηρία κυρίως τις αισθητές οντότητες στις οποίες κατηγορούνται όχι απλά αντίθετοι αλλά αντιφατικοί χαρακτήρες, ή περισσότερα από ένα «ονόματα». Ο ελεάτης Ξένος στο *Σοφιστή* (251a) αναφέρει νεαρούς άνδρες και μερικούς μεγαλύτερους τους οι οποίοι διαπιστώνουν λογική αντίφαση στη θέση «θεωρούμε κάθε συγκεκριμένο πράγμα ως ένα κι όμως μιλάμε γι' αυτό σαν να ήταν πολλά και με πολλές ονομασίες», όπως όταν λέμε ότι ένας άνδρας δεν είναι απλά ένας «άνδρας» αλλά επίσης «καλός» και αναρίθμητα άλλα πράγματα. Αντίθετα, «τα πολλά πράγματα δεν μπορούν να είναι ένα, ούτε το ένα πολλά». Και ο Σωκράτης στον *Παρμενίδη* και ο ελεάτης Ξένος στο *Σοφιστή* υπερβαίνουν αυτόν τον τύπο άρνησης της κατηγορήσεως, και εξελίσσουν τη σκέψη τους στην κατεύθυνση της συμπλοκής, του συνεταιρισμού των ιδεών μεταξύ τους. Επίσης στο *Φίληβο* (14c), όταν τίθεται από το Σωκράτη το παράδοξο ένα πράγμα να είναι «πολλά» και πολλά πράγματα να είναι «ένα», ο Πρώταρχος αναρωτιέται αν βάσει αυτής της λογικής ένας άνθρωπος μπορεί ταυτόχρονα να είναι «πολλά», αντίθετα το ένα στο άλλο, για παράδειγμα ψηλός και κοντός ή βαρύς και ελαφρύς· ο Σωκράτης διαχειρίζεται τον προβληματισμό του ως παιδαριώδη, εξομοιώνοντάς τον με την περίπτωση να έχει ένας άνθρωπος πολλά μέλη. Το θεμελιακό ζήτημα του χαρακτήρα και της φύσης της συμπλοκής διατυπώνεται τώρα όχι στο περιβάλλον των ιδεών αλλά στο πεδίο όπου εφάπτονται αισθητά και ιδέες: οι αιώνιες μονάδες, οι ιδέες, διανέμονται στα αναρίθμητα πράγματα που υπόκεινται σε γένεση και φθορά, τα αισθητά; Κι αν διανέμονται, διαιρούνται (γίνονται «πολλά») ή παραμένοντας «όλον» υπερβαίνουν τον εαυτό τους και εγκαθίστανται σε πολλά πράγματα ταυτοχρόνως; Η ουσιαστική δυσκολία έγκυρης απάντησης συνίσταται στη δομική λειτουργικότητα της μεθεκτικής διαδικασίας. Μ' άλλα λόγια ο τύπος της μέθεξης είναι μάλλον το μέτρο που προσδιορίζει την πλατωνική διαλεκτική, όπως το περιεχόμενο του έργου υπαγορεύει, γεννά τη μορφή του.

Συνεπώς, και η κατηγορήση αλλά και η άρνηση της κατηγορήσεως εγείρουν

λογικά προβλήματα περισσότερα και, σίγουρα, πολυπλοκότερα από αυτά που καλούνται να επιλύσουν. Το επόμενο λοιπόν στάδιο φαίνεται να είναι η μετατόπιση του κέντρου βάρους της φιλοσοφικής διερεύνησης, από τα είδη και τους τύπους κατηγορήσεως γενικά, στη μορφή και τις λειτουργίες του *έστι*. Ο Αριστοτέλης (*Φυσικά*, 185b, 26) μιλά για τις δυσχέρειες που παράγει ο κίνδυνος της παραδοχής ότι «το ίδιο πράγμα είναι και ένα και πολλά», ιδίως για τους μετά τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο φιλοσόφους. Κάποιοι εξόρισαν το ρήμα «είναι» από τα διατυπώματά τους (για παράδειγμα ο Λυκόφρων, μαθητής του Γοργία) ενώ άλλοι υποκατέστησαν το *έστι* + κατηγορήμα με μονολεκτικό ρήμα (για παράδειγμα «λευκός *έστι*» → λελεύκωται).<sup>17</sup>

Από τα αποσπάσματα του *Σοφιστή* και του *Φίληβου* που διερευνήθηκαν παραπάνω διαφαίνεται πως η θεωρία των ιδεών συνιστούσε για τον Πλάτωνα ικανό εργαλείο υπονόμησης τέτοιου τύπου γρίφων. Όταν ξεκίνησε να προσδιορίζει τις αυθύπαρκτες, καθολικές οντότητες των ιδεών, είχε την ευκαιρία να σχηματοποιήσει τη διάκριση (στους πρώιμους διαλόγους) μεταξύ του μεμονωμένου χαρακτηριστικού που πρέπει να ορισθεί και των πολλών πραγμάτων που με κάποιο τρόπο διαθέτουν αυτό το χαρακτηριστικό· δεν αναζητά έναν κατάλογο, για παράδειγμα, των ωραίων πραγμάτων. Το αντικείμενο προς εξιχνίαση είναι το μεμονωμένο χαρακτηριστικό, το οποίο, παρόν στα εν λόγω πράγματα, προσδιορίζει το είδος της κατηγορήσεώς τους αλλά και αποκλείει το αντίθετό του. Εάν κάτι ορίζεται ως «όμορφο», δεν μπορεί φυσικά να είναι και «άσχημο». Τι συμβαίνει όμως όταν τα πράγματα που διαθέτουν αυτό το χαρακτηριστικό μπορούν να είναι «όμορφα» σε κάποιον, «άσχημα» σε κάποιον άλλο όπως υποστήριξε ο Πρωταγόρας; Η υπέρβαση του υποκειμενισμού πραγματοποιείται με την ανεξαρτητοποίηση αυτών των μεμονωμένων χαρακτηριστικών από τα επιμέρους αντικείμενα της εμπειρίας· και αυτός ακριβώς ο ρεαλισμός είναι που εγείρει τα καιρία ζητήματα της συμμετοχής, της μετοχής των αισθητών στις ιδέες (σε μη συμμετρική βέβαια σχέση) αλλά και της συμπλοκής των ιδεών μεταξύ τους.

---

<sup>17</sup> Ο Ross υποστηρίζει το επιχείρημα του Apelt ότι ο Αντισθένης, οι Μεγαρείς και οι Ερετριείς προσπάθησαν να καταστήσουν περιττό το συνδυαστικό είναι.

Η υπέρβαση που αποτυπώνεται τελεσίδικα με το χωρισμό του *είδους* από τα πολλά πράγματα που το διαθέτουν συντελείται πρώτη φορά χωρίς αμφιβολία στο *Φαίδωνα*. ταυτόχρονα οριοθετείται πλέον και το πλαίσιο της πλατωνικής γνωσιολογίας, μιας γνωσιολογίας διαρθρωμένης με οντολογικούς τύπους, η οποία βέβαια θα εξελιχθεί πλήρως στους ύστερους διαλόγους, με αφετηριακό έρεισμα την εργαλειακή λογική του *Παρμενίδη*. Η αρχική συνιστώσα διερεύνησης του χωρισμού του *είδους* από τα αισθητά του παραδείγματα είναι η θεωρία της ανάμνησης, καταγωγική παράμετρος της θεωρίας των ιδεών. Εάν οι ιδέες υπάρχουν, συνεπάγονται παράλληλα την αυθυπόστατη ύπαρξη μιας ενσυνείδητης ψυχής *a priori*, φορέα της γνώσης. Και, εάν μια ασώματη, άυλη ψυχή μπορεί να γνωρίζει καθολικά την πραγματικότητα και να προσδιορίζει την α-λήθεια (η «ανάμνηση» ενάντια στη γνωστική λήθη), τότε τα αντικείμενα της γνώσης της πρέπει να υπάρχουν σ' ένα έτερο σύμπαν των αισθητών πραγμάτων, διότι τέτοια γνώση δεν έχει τη δυνατότητα να προσεγγίσει καν τα αντικείμενά της μέσω των αισθήσεων. Μέσα όμως σ' ένα τέτοιο συλλογιστικό πλαίσιο, ο χωρισμός των ιδεών από τα επιμέρους όντα και η χωριστή ύπαρξη της ψυχής πριν τη γενετική διαδικασία, ισχύουν ή απορρίπτονται μαζί.

Το επόμενο λογικό βήμα είναι η αποκήρυξη του αισθητού περιβάλλοντος προκειμένου να οργανωθεί, να ενεργοποιηθεί και να αυτοπροσδιοριστεί η σκέψη. Σ' αυτό το επίπεδο εισάγονται οι ιδέες. Οντότητες σαν αυτές που προσπαθούσε να ορίσει ο Σωκράτης, η δικαιοσύνη καθ' αυτή ή το αγαθό καθ' αυτό, δεν είναι δυνατό να προσληφθούν από τις αισθητηριακές λειτουργίες αλλά μόνο μέσω της ισότιμης σ' αυτές, καθαρής σκέψης. Στη συνέχεια οι ιδέες χρησιμοποιούνται ως απόδειξη της θεωρίας της ανάμνησης· τίθενται σαφείς, σχηματοποιημένοι διαχωρισμοί, οι οποίοι δομούν τη θεωρία των ιδεών ως σύστημα, μεταξύ: α) της ισότητας καθ' αυτής, η οποία είναι «διαφορετική», πάνω και πέρα από όλα τα αισθητά πράγματα που θεωρούνται «ίσα» και ο ορισμός της οποίας μπορεί να γνωρισθεί, β) των «ίσων» (*αυτά τα ίσα*), για παράδειγμα ποσοτήτων ή μεγεθών ορισμένων απλά ως «ίσων» και τίποτα άλλο· αυτά τα «ίσα» δεν μπορούν ποτέ να εμφανισθούν ως άνισα, κατά το ότι ούτε η ισότητα καθ' αυτή μπορεί να ποτέ να εμφανιστεί ως ανισότητα (*Φαίδων*, 47c), και γ)

ατελών παραδειγμάτων της ισότητας που ενυπάρχουν στο ορατό πεδίο<sup>18</sup>. Περιγράφονται ως *εκ των αισθήσεων ίσα* και υπάρχει περίπτωση να είναι ίσα για κάποιον, άνισα για κάποιον άλλο (74b). Το επιχείρημα που αναπτύσσεται εδώ αφορά στη συνειδητοποίηση της ατέλειας αυτών των αισθητηριακών παραδειγμάτων με αναφορά στη γνώση της καθαρής ισότητας που προϋπάρχει της γέννησης. Έτσι, γίνεται σαφές πως ο χωρισμός της ψυχής από τη διαδικασία γένεσης και μεταβολής έχει λογική συνέπεια τον παράλληλο χωρισμό των αντικειμένων της γνώσης της.

Η ισχυροποίηση αυτού του συμπεράσματος έρχεται με το επιχείρημα ότι η ψυχή, σε αντίθεση με το σώμα, είναι αόρατη και διαθέτει τη θεϊκή λειτουργία του ελέγχου, άρα είναι συγγενής προς την αθέατη, θεϊκή τάξη των πραγμάτων και, σαν κι αυτά είναι απλή, ακατάλυτη κι αμετάβλητη. Οι όροι της πραγματικότητας των ιδεών ανήκουν σε ένα υψηλότερο των αισθητών λογικό κι οντολογικό καθεστώς· κάθε τέτοιος όρος (ιδέα) περιγράφεται ως μονοειδής, αμετάβλητος και αυτοστοχαστικός, ενώ τα αντικείμενα της πρόσληψης των αισθήσεων αποτελούν κατώτερες ποιότητες.<sup>19</sup>

Έτσι ο Πλάτωνας οδηγεί τον αναγνώστη στην παραδοχή ότι η θεωρητική κατασκευή της γνωρίζουσας, άφθαρτης ψυχής ενοποιείται και διαδρά με το λογικό διατύπωμα των χωριστών επιπέδων της πραγματικότητας, στη θεωρία της ανάμνησης. Το «προχώρημα» της σωκρατικής θεωρίας, συνεπώς, πραγματώνεται από τον Πλάτωνα στο χωρισμό των ιδεών από τα παραδείγματά τους (εμφανής πυθαγόρεια επίδραση).

Επίσης στο *Φαίδωνα* (100b), φαίνεται πως η σχηματοποιημένη πλέον θεωρία προσφέρεται ως εναλλακτική στις φυσικές εξηγήσεις «γένεσης και

---

<sup>18</sup> Ακριβώς οι διαχωρισμοί τους οποίους ο Σωκράτης κατηγορεί το Ζήνωνα στον *Παρμενίδη* ότι αγνοεί.

<sup>19</sup> Ιδέες: καθ' αυτές οντότητες σε όλα τα αισθητά (*Παρμενίδης* 132c), δίνουν την ενότητα μέσα στην πολλαπλότητα (*Τίμαιος* 31 a), υπάρχουν πέρα από κάθε μεταβολή, ως καθαρές ουσίες σε υπερουράνιο τόπο, όπου μπορεί να τις προσεγγίσει μόνο ο Θεός και οι καθαρές ψυχές (*Φαίδρος* 247c), δεν αυξάνουν, ούτε λιγοστεύουν, ούτε παθαίνουν οποιαδήποτε μεταβολή (*Συμπόσιο* 211 a), δεν επιδέχονται αλλοίωση, μένουν πάντα ως έχουν (*Φαίδρος* 78c), δεν έχουν γένεση (*Τίμαιος* 27d), αποτελούν την ουσία των πραγμάτων και το υποκείμενο της γνώσης (*Θεαίτητος* 185), είναι τα αιώνια παραδείγματα των αισθητών (*Τίμαιος* 28, 48e, 50c, *Φαίδρος* 74e, *Πολιτεία* 597b).

φθοράς» οι οποίες είχαν απορριφθεί από το Σωκράτη. Τίθενται δύο προκείμενες:

α) η ύπαρξη των ιδεών («ότι υπάρχει ένα τέτοιο πράγμα όπως το Ωραίο καθ' αυτό, το Αγαθό, το Μέγεθος και ούτω καθ' εξής με όλα τ' άλλα»)

β) η δεύτερη προκείμενη αφορά στη σχέση τέτοιων ιδεών με τα επιμέρους πράγματα που κουβαλούν τα ονόματά τους και διατυπώνεται με δύο τρόπους:

i) *«Αν όλα τ' άλλα είναι ωραία, εκτός από το Ωραίο καθ' αυτό, είναι ωραία όχι γι' άλλο λόγο, αλλά γιατί συμμετέχουν σ' αυτό το Ωραίο».* Κατά τον Cornford η φράση «όχι για άλλο λόγο αλλά γιατί...» είναι διφορούμενη. Ο «λόγος» μπορεί να σημαίνει «εξήγηση», οπότε η προκείμενη στην περίπτωση αυτή θα υποστηρίζει πως η δήλωση «αυτό το τριαντάφυλλο είναι όμορφο» είναι ισοδύναμη με τη δήλωση «αυτό το τριαντάφυλλο μετέχει στην ομορφιά», χρησιμοποιώντας απλή υποκατάσταση των όρων και εξηγώντας το νόημα με παράφραση. Το ζήτημα όμως εδώ δεν είναι η προτασιακή ανάλυση αλλά το αντίστοιχο γεγονός, το συμβάν της μεθεκτικής σχέσης. Βάσει αυτού, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι συντελεστές αυτού του γεγονότος είναι α) το συγκεκριμένο ορατό αντικείμενο (τριαντάφυλλο), β) το Ωραίο καθ' αυτό, και γ) η μεταξύ τους σχέση που εκφράζεται με το «είναι», το οποίο μπορούμε να υποκαταστήσουμε με το «μετέχει σε». Αλλά, ακόμα και μ' αυτόν τον τρόπο εξακολουθούμε να κάνουμε λογικούς κύκλους: το γεγονός ότι το τριαντάφυλλο «είναι» ωραίο δεν αλλάζει σε τίποτα αν πούμε ότι «μετέχει» στο Ωραίο, από τη στιγμή που δεν έχουμε επεξεργαστεί την αιτία που θα μπορούσε να φέρει αυτό το γεγονός σε ύπαρξη ή το «λόγο» που θα μπορούσε να δώσει σ' αυτή την πρόταση αλήθεια.

ii) Η δεύτερη διατύπωση προεκτείνει την επεξεργασία του ζητήματος: *«Αυτό που κάνει το αντικείμενο ωραίο δεν είναι τίποτα άλλο από την παρουσία αυτού του άλλου Ωραίου, ή το μερίδιο σ' αυτό ή όπως αλλιώς γίνεται να είναι εκεί. Γι' αυτό σταματάω να κάνω οποιονδήποτε ισχυρισμό γι' αυτό. Το μόνο που υποστηρίζω είναι ότι όλα τα ωραία πράγματα είναι ωραία λόγω του Ωραίου»* (100d). Πάλι όμως, κατά τον Cornford, το ρήμα «κάνει» (ποιεί) δεν λειτουργεί διαλευκαντικά στην ουσία της σχέσης ωραίου

- Ωραίου. Πρόκειται για εγγενή δυναμική παρέμβαση της ανώτερης ποιότητας στην υποδεέστερη τάξη; πρόκειται για απλή παρουσία; ή μήπως η ανεξάρτητη από τα αισθητά ιδέα είναι η αιτία που ωραιοποιεί το πράγμα μεταδίδοντάς του, κοινωνώντας του με κάποιον τρόπο το δικό της χαρακτηριστικό; Κατά πρώτον, «παρουσία» φαίνεται πως είναι ο κοινός, τεχνικός όρος για την κατοχή οποιασδήποτε φυσικής ή ηθικής ποιότητας χωρίς όμως μεταφυσικές προεκτάσεις· από την άλλη πλευρά, μια παρεμβατική ανώτερη δράση στη δομή των αισθητών θα συνιστούσε πράξη χωρίς κανένα απολύτως κίνητρο, τουλάχιστον στην πλατωνική σκέψη. Φαίνεται συνεπώς «πλατωνικότερη» η επικοινωνιακή σχέση ιδέας - αισθητού, έτσι ώστε «μετέχοντας» να σημαίνει απλά ότι πολλά πράγματα μοιράζονται ή έχουν κοινή την ίδια σχέση με μια μεμονωμένη ιδέα. Εν συνεχεία, μπορεί να διατυπωθεί μια περαιτέρω διάκριση, μεταξύ της ιδέας που είναι το αντικείμενο της σκέψης και των πολλών μεταβαλλόμενων παραδειγμάτων της που προσλαμβάνουμε ως ενυπάρχοντα στα πράγματα. Βέβαια, ενώ ο Πλάτωνας μιλά για αναφορικούς όρους ή κατηγορήματα, δεν αναφέρεται ποτέ στις σχέσεις που υπάρχουν μεταξύ δύο όρων. Γι' αυτό το λόγο μάλλον δεν αναγνωρίζει την αλλαγή σχέσης ως διακριτό, ξεχωριστό είδος αλλαγής· για παράδειγμα, εάν ο Α βρίσκεται δίπλα ή πίσω από τον Β, αυτό συμβαίνει επειδή ή ο Α ή ο Β έχουν αλλάξει θέση, όχι σχέση.

Το επιχείρημα που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης ενάντια στον ισχυρισμό του Ζήνωνα ότι τα ίδια πράγματα δεν μπορούν να έχουν δύο αντίθετους χαρακτήρες, ισχυροποιείται τώρα και ξεκαθαρίζεται (μέσω του χωρίου του *Φαίδωνα*), αφού οι ενυπάρχοντες σ' αυτά χαρακτήρες, τα παραδείγματα των ιδεών, είναι προσδιορισμένα από την αλλαγή και μεταβολή. Η αλλαγή αυτή όμως ουσιαστικά προκύπτει πάντα συγκριτικά με κάτι άλλο, οπότε αν το Α είναι πιο μεγάλο από το Β, αυτό δε σημαίνει ότι δεν μπορεί να είναι πιο μικρό από το Γ. Παρατηρούμε εδώ πως η έγκυρη σχέση σύγκρισης αφενός προϋποθέτει τρία μεγέθη, αν μιλάμε για την περίπτωση που ένα πράγμα διαθέτει δύο αντίθετους χαρακτήρες, ενώ αφετέρου, οι αντίθετοι χαρακτήρες γίνονται αυτόματα αντιφατικοί όταν μιλάμε για σχέση μεταξύ δύο μόνο οντοτήτων (για παράδειγμα το Α μπορεί μόνο να είναι ή μικρότερο ή μεγαλύτερο από το Β με αποκλειστική διάζευξη, εάν όμως το Α και το Β διαμεσολαβηθούν σε σχέση σύγκρισης από το Γ, τότε η σχέση

γίνεται πολυδύναμη, αφού εμπλουτίζονται τα Α και Β με μια επιπλέον προοπτική: να διαθέτουν ταυτόχρονα δύο αντίθετους χαρακτήρες).

Σ' ένα επόμενο λογικό στάδιο, το ενδιαφέρον μας μπορεί να μετατοπιστεί στην προβληματική περίπτωση χαρτογράφησης της μέθεξης όταν πρόκειται για τη μελέτη του γίνεσθαι, της μεταβολής και της φθοράς. Με λίγα λόγια, όταν ένα πράγμα γίνεται μεγάλο – σταδιακά ή ακαριαία (αν και εδώ εμπίπτει ένα περίπλοκο ζήτημα) – οφείλει την ποσοτική του αλλαγή στο ότι αρχίζει με κάποιον τρόπο να έχει μερίδιο στην ιδέα του μεγέθους; (η ίδια ακριβώς συλλογιστική κατά τη γνώμη μου αφορά και στην αλλαγή χαρακτήρων όχι μόνο στην αρχική απόκτησή τους). Κι αν λοιπόν αυτό ισχύει, σημαίνει πως το αισθητό – μέτοχος οφείλει την ύπαρξή του στις ιδέες των οποίων τα παραδείγματα διαθέτει; Τότε όμως, εάν πρόκειται να εννοηθούν οι ιδέες ως γενεσιουργοί αιτίες των αισθητών, χρειάζονται μια έναρξη δράσης, μια πηγή κίνησης (στον *Τίμαιο* με την εισαγωγή του Δημιουργού ενοποιείται ομαλά η συμπαντική οντολογία του Πλάτωνα), η οποία θα τις καταστούσε κάποια στιγμή ενεργές, κάποια άλλη ανενεργές. Είναι φανερό πως μια τέτοια λειτουργία των ιδεών – ουσιαστικά προέκταση της μέθεξης με όρους φυσικής – θα προσέδιδε στις ιδέες αισθητοποιημένο χαρακτήρα, θα τις αποκαθίλωνε από το πλατωνικό *ante res* καθεστώς τους, και τελικά θα τις προσομοίωνε στο αριστοτελικό *in rebus*.

Γενικά, έχω την αίσθηση ότι ο Πλάτωνας, επεξεργαζόμενος τη διαδικασία της μέθεξης, κλίνει προς την ανάλυση των παραγόντων που εμπλέκονται σε κάθε ποιότητα ή σε κάθε αλλαγή ποιότητας, ή σε κάθε απόκτηση ποιότητας, χωρίς όμως να δίνει έναν ουσιαστικό «λόγο», μια ικανή αιτία γιατί κάθε ποιότητα είναι αυτή που είναι ή γίνεται αυτή που είναι ή σταματά να είναι αυτή που είναι.<sup>20</sup>

Έτσι, σχηματίζεται η θεωρία που προσφέρει ο Σωκράτης για να διαλύσει την υπόθεση του Ζήνωνα ότι το ίδιο πράγμα δεν μπορεί να έχει δύο

---

<sup>20</sup> Στο *Φαίδωνα* (102c) υποστηρίζεται πως σε κάθε αλλαγή ή διαφοροποίηση μιας ποιότητας, ενός χαρακτηριστικού, ένας ενυπάρχων χαρακτήρας χάνεται και ο αντίθετός του έρχεται ως υποκείμενο της αλλαγής. Ο νέος χαρακτήρας περιγράφεται ως «προσεγγίζων» ή «εισβάλλων» και εκδιώκει τον αντίθετό του, ο οποίος είχε την κυριαρχία· έτσι όμως η ουσιαστική εξήγηση της φύσης και της εκκίνησης της αλλαγής, η δρώσα αιτία, μεταμφιέζεται, ή καλύτερα συγκαλύπτεται, από την μελέτη της συμπτωματολογίας της, των παραμέτρων δηλαδή που την περιγράφουν.



αντίθετους χαρακτήρες. Εάν τα εν λόγω «πράγματα» είναι συγκεκριμένα αισθητά, είναι προφανές πως το ίδιο πρόσωπο μπορεί να είναι και ψηλό και κοντό συγκρινόμενο με διαφορετικούς ανθρώπους. Στην ίδια λογική, μπορεί κάλλιστα να ορίζεται ως ένα πρόσωπο αλλά παρά ταύτα να έχει μέλη. Αυτό πολύ απλά κατά το Σωκράτη σημαίνει ότι ένα συγκεκριμένο πράγμα μπορεί να κατέχει την ίδια στιγμή δύο αντίθετους – όχι αντιφατικούς - χαρακτήρες κατά το ότι συμμετέχει ταυτόχρονα σε δύο αντίθετες μεταξύ τους ιδέες.

Ο Παρμενίδης, προχωρώντας στην κριτική της θεωρίας, δεν αμφισβητεί την ένσταση του Σωκράτη εναντίον του Ζήνωνα, δεν ασχολείται με το καίριο ζήτημα της συμπλοκής και ενδοδικτύωσης των ιδεών που θίγεται ως πρώιμη νύξη και προβληματισμός από το Σωκράτη, αλλά επιλέγει να επικεντρωθεί σε πέντε άξονες, οι οποίοι υπαινίσσονται κατά βάση το πρόβλημα της μέθεξης:

- α) η λογική και οντολογική ετερογένεια που προκύπτει εάν μια ιδέα μπορεί να περιέχεται – είτε ολόκληρη είτε ένα μέρος της – σε μη ομοειδή οντότητα (τα αισθητά).
- β) το πρόβλημα της άπειρης αναγωγής των ιδεών, που προκύπτει αν εφαρμοστεί γενικώς η κατηγορήση βάσει ενός κοινού χαρακτηριστικού όχι μόνο στα αισθητά αλλά και στη σχέση τους με τις ιδέες.
- γ) τον κίνδυνο ότι οι ιδέες, αν αποδεσμευτούν από την οντολογική τάξη και υπαχθούν αποκλειστικά στα αντικείμενα της σκέψης, δεν θα είναι τελικά γνωστικά προσβάσιμες, διότι τα αντικείμενα της σκέψης δεν μπορούν παρά να είναι πραγματικά, άρα ιδέες.
- δ) η λογική αναγκαιότητα συμμετρικής σχέσης μεταξύ ιδέας – αισθητού οδηγεί εκ νέου στην επ’ άπειρον αναγωγή.
- ε) δεν μπορεί μια θεωρία να υφηγείται τον πλήρη δυϊσμό και ταυτόχρονα να τον καθιστά κίβδηλο με την εισαγωγή τρίτου πεδίου επικοινωνίας μεταξύ των δύο κόσμων· δίοδοι αντιστοίχισης υπάρχουν κατ’ ανάγκην μόνο στο εσωτερικό του ενός κόσμου ή στο εσωτερικό του άλλου, χωρίς ενδιάμεση δυνατότητα.

## II

Η ενδελεχής δομική και λειτουργική διερεύνηση της έννοιας του όντος αποτελεί τον κεντρικότερο άξονα οργάνωσης της προσωκρατικής σκέψης και δη του ελεάτη Παρμενίδη. Ο προσδιορισμός, συνεπώς, των οντολογικών στοιχείων που αρθρώνουν την παρμενίδεια διαλεκτική μπορεί να διαλευκάνει τα κρυπτικά νοήματα του *Ποίηματος* και, κατά τη γνώμη μου, να ενεργοποιήσει την ερμηνεία της πλατωνικής μέθεξης που επιχειρείται στην παρούσα εργασία.

Βασικός φιλοσοφικός τόπος στο ποίημα του Παρμενίδη είναι το *εόν*· πάνω σ' αυτόν τον όρο, τα ομόρριζα, τις συνυποδηλώσεις και τις αναφορές του χτίζεται το παρμενίδειο σύμπαν. Όμως, η διερεύνηση του όντος όπως τίθεται στο *Ποίημα* του Παρμενίδη είναι γεγονός πως δεν εμπεριέχει τις χρήσιμες εκείνες ενδείξεις που διασαφηνίζουν την εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στο συνδυετικό και το υπαρκτικό «έστι», διάκριση που στη σύγχρονη σκέψη είναι εγγενής και συνεπής με τα υπάρχοντα γνωσιολογικά, οντολογικά και σημασιολογικά εργαλεία. Με δεδομένο λοιπόν ότι τα φιλοσοφικά εργαλεία της προσωκρατικής – αλλά και της υστεροπλατωνικής – περιόδου δεν περιλαμβάνουν αυτήν τη διάκριση, τόσο το *Ποίημα* του Παρμενίδη, όσο και οι υποθέσεις του β' μέρους του *Παρμενίδη* του Πλάτωνα χαρακτηρίζονται από εσωστρέφεια, δυσχέρεια κατανόησης ή και ασάφεια ως προς τον σκοπό και τους στόχους τους.

Μέσα σ' αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, φαίνεται άκρως σημαντική η διευκρίνιση ότι η έννοια του «όντος», η διερεύνηση της οποίας συμπυκνώνει το μεγαλύτερο μέρος της πρώιμης ελληνικής φιλοσοφίας αλλά και της πλατωνικής και αριστοτελικής περιόδου, δεν περιορίζεται απαραίτητα και αποκλειστικά σε μία από τις δύο έννοιες που διακρίνουμε σήμερα, την υπαρκτική ή την κατηγορηματική, με την έννοια ότι το υποκείμενο διαθέτει την ιδιότητα που υποδεικνύει το εκάστοτε κατηγορημα. Αντ' αυτού, οι γραμματολογικές και σημασιολογικές ενδείξεις των κειμένων συντείνουν στην υιοθέτηση της άποψης ότι οι σύγχρονες δύο έννοιες του «έστι» (κατά συνέπεια και του «όντος») ενσωματώνονται

στην αρχαιοελληνική διατύπωση του «όντος». Η πιο καίρια συνέπεια αυτής της έλλειψης διάκρισης - και διακρισιμότητας - είναι ότι τις περισσότερες φορές η απάντηση στο εγγενές ερώτημα «τι το ον;» συνιστά ταυτόχρονη, παράλληλη και κυρίως δημιουργική και παραγωγική προσέγγιση της έννοιας του όντος ως ύπαρξη αφενός, και αφετέρου ως οντότητα στην οποία αποδίδεται ένα X (μεταβλητό ή αμετάβλητο) χαρακτηριστικό ή μια ιδιότητα. Το αξιοσημείωτο είναι πως είτε στη μία είτε στην άλλη περίπτωση η χρήση του «έστι» αναδεικνύεται τελικά σε κριτήριο αληθείας μιας δηλωτικής πρότασης, γεγονός που συνεπάγεται πως η προτασιακή δομή «υποκείμενο - συνδετικό ρήμα - κατηγορούμενο» γενικοποιείται και εκφράζει αυτό που πραγματικά συμβαίνει.

Όπως παρατηρεί ο M.Furth («Elements of Eleatic Ontology» 1968), παράλληλα προς τον συμφυρμό των δύο εννοιών του «έστι», των καταστάσεων και των αντικειμένων ως στοιχεία του πραγματικού κόσμου, διαπιστώνεται στο σημασιολογικό επίπεδο η τάση να συγχωνεύονται οι ιδιότητες των προτάσεων με ιδιότητες «μοναδιαίων» ή «γενικών» όρων («singular» και «general» τους ονομάζει ο Furth). Έτσι, η αλήθεια που φέρει το κριτήριο «έστι», όταν πρόκειται για δηλώσεις που περιγράφουν αυτό που συμβαίνει, συστοιχίζεται με την υπαρκτική αλήθεια ή το υπαρκτικό γεγονός που εκφράζεται μέσω της αναφορικής σχέσης των μοναδιαίων ή γενικών όρων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μια δήλωση είναι αληθής όχι εξαιτίας της αναφορικής σχέσης που εκφράζει (αυτή μπορεί να είναι και ψευδής) αλλά βάσει της νοηματικής εγκυρότητας αντιστοίχισης που διαθέτει· συνεπώς, μια αληθής δήλωση σημαίνει την λεκτική έκφραση *αυτού που είναι*, ενώ μια ψευδής δήλωση σημαίνει την λεκτική έκφραση *αυτού που δεν είναι*.

Αυτόματα και φυσικά η συζήτηση μεταφέρεται τώρα στο γνωσιολογικό πεδίο: το «γνωστόν» φαίνεται πως είναι οντολογικά έγκυρο, γεγονός που δε συμβαίνει όμως με το «δοξαστόν». Η οντολογική διαφορά εδώ είναι διαφορά τάξης, άρα και διαφορά ως προς την ύπαρξη· αυτό μπορεί να σχηματισθεί ως εξής: i) εάν κάτι είναι δυνατό να γνωρισθεί, τότε κατ' ανάγκην είναι ii) δεν ισχύει κατ' ανάγκην ότι κάτι που πιστεύεται, είναι. Στην δήλωση (i) ο όρος «είναι» μπορεί να εκφράζει α) αυτό που κατ' ανάγκην συμβαίνει ή β) αυτό που κατ' ανάγκην υπάρχει, σημασία που

ισχύει και για τον όρο «είναι» της δήλωσης (ii) η οποία αναφέρεται στη δόξα. Έτσι, αυτό που γνωρίζεται είναι κατ' ανάγκην υπάρχον και μια δήλωση γι' αυτό θα είναι κατ' ανάγκην αληθής (Ιδέες – μαθηματικά), ενώ αυτό που πιστεύεται ότι είναι συνεπάγεται την υπόθεση της ύπαρξης ή του κατ' ανάγκην συμβάντος, και όχι την απόλυτη και αιώνια βεβαιότητα.

Παρατηρούμε λοιπόν πως τόσο η έννοια του *όντος* όσο και η έννοια της *γνώσης* σε αντιδιαστολή με τη *δόξα* είναι έννοιες μεικτές (κατά το ότι στο «έστι» συμφύρεται η υπαρκτική με την κατηγορηματική νοηματοδότηση και λειτουργία). Το *ον* μπορεί να είναι γνωστόν (άρα υπάρχει και κατ' ανάγκην συμβαίνει) αλλά μπορεί να είναι και δοξαστόν (ενδεχομένως υπάρχει και ενδεχομένως κατ' ανάγκην συμβαίνει), με τη διαφορά ότι μόνο στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για αιώνια και αναλλοίωτη αλήθεια ενώ στη δεύτερη δεν δικαιούμαστε να μιλάμε παρά μόνο για το μη *ον* ή καλύτερα δεν νομιμοποιούμαστε καθόλου να μιλάμε εφόσον πρόκειται για κάτι που δεν μπορεί να γίνει γνωστό ούτε να υπάρχει απολύτως (αλλά υπάρχει ως «δοξαστόν» μόνο στο πιθανολογικό αισθητηριακό σύμπαν).

Ο Παρμενίδης στο *Ποίημά* του ερευνά και ελέγχει. Αντικείμενο της διαδικασίας διερεύνησης είναι οι τρεις δρόμοι έρευνας: (α) [αυτό] δεν είναι (*ουκ έστι*), (β) [αυτό] είναι και δεν είναι (*το πέλειν τε και ουκ είναι ταυτόν ... κου ταυτόν*), (γ) [αυτό] είναι (*ως έστιν*)<sup>21</sup>. οντολογικός του προορισμός είναι η τρίτη οδός, η «Οδός της Αλήθειας». Ο τύπος της έρευνας (*διζήσιος*) που εγκαινιάζει ο Παρμενίδης είναι φανερό πως υπερβαίνει την κοσμολογική χροιά της διερεύνησης του *όντος* η οποία προϋπήρχε ως παράδοση στους φυσικούς φιλοσόφους, από τη στιγμή κυρίως που μεταφράζει το εξωστρεφές κοσμολογικό ζήτημα σε εσωστρεφή μεταφυσική και διαλεκτική προβληματική περί του *όντος*. Έτσι, ο Παρμενίδης σχηματοποιεί - αν και ατελώς - τη διάκριση που αργότερα θα πραγματευθεί ο Σωκράτης και εν συνεχεία ο Πλάτωνας, μεταξύ ενός νοητού κόσμου της αλήθειας και της πραγματικότητας από τη μια, και του αισθητού περιβάλλοντος των φαινομένων και του γίνεσθαι από την άλλη. Στο V της *Πολιτείας*, ο Πλάτωνας υιοθετεί ακριβώς αυτό το σχήμα του Παρμενίδη διακρίνοντας: α) το τέλεια πραγματικό και γνωστό, β) το ολοκληρωτικά μη

---

<sup>21</sup> Αποσπάσματα 6, 7 και 8 (στο G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, ΜΙΕΤ 1990).

πραγματικό και συνεπώς μη γνωστό, και γ) μεταξύ αυτών των δύο, έναν κόσμο των φαινομένων, ο οποίος συμμετέχει και στην ύπαρξη και στη μη ύπαρξη· δεν μπόρεσε όμως ν' ακολουθήσει τον Παρμενίδη στην απόρριψη του τρίτου δρόμου, ως συνολικά απατηλό. Ο κόσμος των φαινομένων χρειάζεται να διαθέτει κάποιο είδος ύπαρξης και συνεπώς πρέπει κάπως να συνδέεται με τον κόσμο της αληθινής πραγματικότητας στον οποίο ο Πλάτων είχε εγκαταστήσει τις ιδέες. Το πρόβλημα της μέθεξης έχει οντολογική και λογική αφετηρία ακριβώς αυτή την απόρριψη του Τρίτου Δρόμου.

Στο α' μέρος του *Ποιήματος* διερευνάται η δομή και λειτουργία του παρμενίδειου «έστι» ως μια από τις προκείμενες που συμπεραίνουν την άρνηση της αλλαγής και πολλαπλότητας. Η υπόθεση εργασίας έχει ως εξής: α) η ερμηνευτική προσέγγιση του *Ποιήματος* του Παρμενίδη χρειάζεται να βρίσκεται έξω από το πλαίσιο του ιωνικού μονισμού, αλλά σε αντιπαραθετική και φυγόκεντρη σχέση μ' αυτό β) τα προβλήματα που επεξεργάζεται ο ελεάτης φιλόσοφος μετατίθενται από την κοσμολογική βάση σε οντολογική γ) το «νοείν» δεν έχει ψυχολογική αφετηρία, ούτε λογική (ψευδολογική) έννοια, αλλά ορίζεται ως ένα είδος έλλογης έκτης αίσθησης, αναγνωριστικής των πραγμάτων, δι-όρασης, βαθειάς παρατήρησης δ) ερμηνευτικός άξονας τίθεται η επιστημολογική διαπραγμάτευση της διαδικασίας αναζήτησης της αληθινής γνώσης μέσα από εναλλακτικές μεθόδους.<sup>22</sup> Αυτός ο τύπος αναζήτησης της αλήθειας, η πορεία έρευνας, συνιστούν έναν καλοδιατυπωμένο επιστημονισμό, με αποτελέσματα πολλαπλασιαστικά ε) κατά τη γνώμη μου όλα τα παραπάνω είναι σε θέση να συγκροτήσουν μια πρώιμη θεωρία της αλήθειας.

Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός πως δεν συζητάμε απλώς για οντολογικά ζητήματα, αλλά για μια οντολογία της γνώσης· στο ερώτημα εάν οι θνητοί μπορούν να κατακτήσουν την αληθινή γνώση (ερώτημα που σαφώς προϋποθέτει τον προσδιορισμό αφενός του αντικειμένου αυτής της γνώσης και αφετέρου τον τρόπο πρόσβασης σ' αυτή), το μοτίβο που φαίνεται να κυριαρχεί είναι «θεϊκή γνώση ≠ ανθρώπινης άγνοιας». Η καινή μέθοδος

---

<sup>22</sup> Ο C.H. Kahn στο «The thesis of Parmenides» (1968), άρθρο μεθοδολογικά προσανατολισμένο, αναλυτικού ύφους, κατά τη γνώμη μου με ποππεριανά συμπραζόμενα, επιχειρηματολογεί κατά παρόμοια λογική με αυτήν που εκθέτω εδώ.

της παρμενίδειας έρευνας θέτει μεθοδολογικά και λογικά a priori το πρόβλημα της γνώσης, από τη στιγμή που έχουμε μια οντολογία που αντιστοιχεί σε γνώση της αλήθειας ενώ από την άλλη πλευρά, αντιπαραθετικά, έχουμε μια κοσμολογία που αντιστοιχεί στο (ψευδο)πρόβλημα της δόξας. Βέβαια, ο Παρμενίδης με το εύρημά του να δώσει τη δική του φωνή στη Θεά, διακηρύσσει την ανθρώπινη άγνοια μεν αλλά την αίρει την ίδια στιγμή, αφού στο στόμα της Θεάς βάζει τη δική του θεώρηση του όντος (εμφανές αποκαλυπτικό στοιχείο).

Ας προσανατολιστούμε τώρα στη διερεύνηση του αντικειμένου της αληθινής γνώσης. Κατά τον Παρμενίδη - σε περίπτωση που η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση είναι συνεπής προς τα αξιώματα και τα επιχειρήματα του *Ποιήματος* - οι εναλλακτικοί τρόποι έρευνας συμπίπτουν με τις διαφορετικές οπτικές μας. Παράλληλα, η έναρξη της παρμενίδειας διαλεκτικής διατυπώνεται με το «έστιν ή ουκ έστιν», το οποίο υποδηλώνει υποσυνείδητη χρήση της αρχής της μη αντίφασης αλλά και της αρχής της αποκλείσεως τρίτου. Το υποκείμενο του «έστι» φαίνεται, συνεπώς, πως δεν είναι γραμματικό αλλά εξωγλωσσικό, λογικό: πρόκειται για το αντικείμενο της αληθινής γνώσης.

Ερχόμαστε τώρα στο πολυσυζητημένο πρόβλημα της συνδεδετικής ή/και υπαρκτικής χρήσης του «έστι». Ο Kahn υποστηρίζει την άποψη ότι η χρήση και σημασία του «έστι» στον Παρμενίδη τίθεται ως «είναι αλήθεια» ή «είναι η περίπτωση που» (ονομάζει μάλιστα αυτήν τη λειτουργία του «έστι» *veridical* (= αληθινός, γνήσιος). Με λίγα λόγια, ό,τι γνωρίζουμε, από τη στιγμή που το γνωρίζουμε είναι, και πρέπει να είναι απαραίτητα έτσι, αληθινό και υπαρκτό: «ο Α γνωρίζει ότι Π» → «Π». Με μια τέτοια λειτουργία του «έστι» έχουμε α) αδυνατότητα ψευδούς γνώσης, β) απαραίτητη σύνδεση της έννοιας της γνώσης με το αντικείμενό της με όρους οντολογικούς, αφού δεν μιλάμε πια για υπαρκτικό ή συνδεδετικό «έστι» αλλά για οντολογικό «έστι», με την έννοια ότι υπερβαίνει ή/και αγνοεί τη διάκριση μεταξύ των δύο. Έτσι, το «έστι» δηλώνει α) την πραγματικότητα, την αληθότητα του αντικειμένου της γνώσης και β) την αναγκαστική του κατάσταση ως τέτοιο.

Μιλήσαμε προηγουμένως για τη συγκρότηση - ή καλύτερα την ψηλάφηση - από τον Παρμενίδη μιας πρώιμης θεωρίας της αλήθειας. Οι συνιστώσες

της, όπως προκύπτουν από την έως τώρα διερεύνηση του ζητήματος της αληθούς γνώσης, είναι α) η δυνατότητα αληθούς γνώσης, β) ο λόγος για το αντικείμενό της και γ) η ύπαρξή του. Κατ' αυτόν τον τρόπο ενοποιούνται μέσω του όντος οι περιοχές της γνώσης, οι γνωστικοί τόποι, άρα και η πραγματικότητα, οπότε αβίαστα προκύπτει ο ελεατικός μονισμός.

Επιπλέον, διά της έμμεσης εις άτοπον απαγωγής, αποδεικνύεται και η βασική παρμενίδεια θέση εναντίον του γίνεσθαι (από την οποία προκύπτουν όλα τα χαρακτηριστικά του όντος: ακίνητο, άφθαρτο, εξωχρονικό...). Έτσι, εάν υπήρχε γένεση: α) το ον θα προερχόταν από το μη ον (αδύνατο), β) δεν θα προερχόταν από πουθενά (αδύνατο), γ) θα προερχόταν από κάτι άλλο, πραγματικό (αυτό μπορεί να είναι ή το ον ή κάτι διαφορετικό· αν είναι το ίδιο το ον δεν έχουμε γένεση, αν είναι κάτι διαφορετικό έχουμε φθορά, γιατί το διαφορετικό είναι το μη ον).

Κατά τη γνώμη μου, το να υποστηρίξει κανείς ότι ο Παρμενίδης συγχέει την υπαρκτική με τη συνδετική χρήση του «έστι», εκτός από ακραιφνή αναχρονισμό, αποτελεί και ερμηνευτικό αδιέξοδο. Όμως, ακόμα και το οντολογικό, μεικτό, συμπυκνωμένο «έστι» του *Ποιήματος* που προσπαθήσαμε να προσεγγίσουμε καθώς και η *διζήσιος* διαλεκτική που το στερεώνει και το συνοδεύει, όταν μεταγράφονται στον πλατωνικό *Παρμενίδη*, λειτουργούν αυτοαναιρετικά, ενώ θα μπορούσαν να δράσουν δημιουργικά, εάν άφηναν χώρο στο αυτοαναφορικό τους σύμπαν για τη διαδικασία και την έννοια της μέθεξης.

### III

Ο Παρμενίδης, τόσο στο α' μέρος του πλατωνικού διαλόγου όσο και στην ανάπτυξη των επιχειρημάτων του β' μέρους, φαίνεται πως είναι καταλυτικός κριτής της παρέκκλισης του νεαρού Σωκράτη από την μονιστική καθαρότητα του ελεατικού δόγματος, το οποίο άλλωστε αποτελεί και καταγωγικό τόπο της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών. Οι ενστάσεις που ουσιαστικά εγείρει είναι δυνατό να σχηματοποιηθούν ως εξής:

- α) Εάν είναι να υπάρχουν πολλές ιδέες αντί για το ένα, πραγματικό ον, πόσες είναι; Και, επιπλέον, βάσει ποιας αρχής αποφασίζει ο Πλάτων ότι υπάρχει ή δεν υπάρχει μια ιδέα για κάθε ομάδα πραγμάτων με κοινό όνομα;
- β) Εάν ο κόσμος των φαινομένων έχει κάποιο μερίδιο στην πραγματικότητα, ποια είναι η σχέση που κρατά τους δυο κόσμους μαζί;
- γ) Εάν δεν μπορεί να δοθεί ευνόητος λόγος γι' αυτή την σχέση, δεν θα αποκοπεί εντελώς ο πραγματικός κόσμος από τον αισθητό, με ένα χάσμα το οποίο η γνώση μας δεν θα μπορεί να διαπεράσει;

Η προσπάθεια αναίρεσης της έννοιας και της λειτουργίας της μέθεξης στη θεωρία του νεαρού Σωκράτη και τα συναφή αντεπιχειρήματα που παρουσιάζονται, φαίνεται πως διατρέχουν καθ' ολοκληρίαν το διαλεκτικό συλλογισμό του ελεάτη φιλοσόφου. Έτσι, κατά την άποψή μου, η διαχείριση του ζητήματος της μέθεξης συνολικά, ανάγεται σε: α) μεταφυσική της Μονάδας β) περιγραφή και ανάλυση των εποπτικών κατηγοριών (τα κριτήρια ελέγχου που χρησιμοποιεί ο Παρμενίδης στο β' μέρος του έργου παραπέμπουν σε εύλογες εποπτικές κατηγορίες του ανθρώπινου νου, μ' άλλα λόγια σε μια ανατομία των νοητικών διεργασιών και δεξιοτήτων – αν θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε έτσι - αφού το όποιο πραγματικό εποπτεύεται από το νου μέσω των παραπάνω κριτηρίων) γ) ερμηνευτική εξελιγμένων λειτουργιών των ιδεών (με την έννοια ότι εξέλιξη, προχώρημα, αποτελεί η εγκαθίδρυση της επικοινωνιακής τους φύσης τόσο σε σχέση με τα αισθητά όσο και αναφορικά με άλλες ιδέες) δ) η μεθεκτική διαδικασία ουσιαστικά αντανakλά την πλατωνική διαλεκτική, άρα μάλλον μπορούμε να μιλάμε για μια διαλεκτική της μέθεξης ε) απόδειξη νομιμοποίησης της ανθρώπινης γνωστικής δυνατότητας και ικανότητας και στ) άρση της ιδεαλιστικής προκατάληψης ενάντια στο γίνεσθαι.

Ο Αριστοτέλης, στο *Μετά τα Φυσικά Α*, 987b, όπου ουσιαστικά ασκεί μια γενικευτικού τύπου κριτική στη θεωρία των ιδεών η οποία όμως στη συνέχεια των βιβλίων εξελίσσεται σε δημιουργική, παραγωγική βάση της αριστοτελικής μεταφυσικής επιστήμης, υποστηρίζει την ταυτοσημία της έννοιας και λειτουργίας της πλατωνικής μέθεξης με την πυθαγόρεια



μίμηση, και μάλιστα φτάνει να μιλήσει για απλή μετονομασία από τον Πλάτωνα του όρου μίμηση σε μέθεξη. Το πρόβλημα στην ερμηνεία του Αριστοτέλη, αφορά νομίζω στην ποιοτική και λειτουργική διαφορά των δύο όρων, αφού η «μίμησις» των πυθαγορείων θα μπορούσαμε να πούμε ότι αφορά στη διαπίστωση ενός είδους παραστατικής ομοιότητας μεταξύ των αριθμών και των αισθητών, χωρίς την προοπτική της συγκρότησης μιας ενεργού σχέσης μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, η λειτουργία της μίμησης εξηγεί τον κόσμο των αισθητών στατικά και με βάση την ομοιότητα, μη παραγωγικά, εν είδει αποτύπωσης (οι αριθμοί είναι τα ίδια τα πράγματα), ενώ η μέθεξη εκφράζει τη σχέση ενός καθολικού όρου με τα επιμέρους πράγματα, η οποία δεν είναι απλά η σχέση του αντίγραφου με το πρωτότυπο, είναι η σχέση που παράγει τους ιδιαίτερους χαρακτήρες των αισθητών.

Στη συνέχεια των κριτικών επιχειρημάτων του στη θεωρία των ιδεών, τα οποία λειτουργούν δημιουργικά στο δικό του σύστημα ως αφετηρία συγκρότησης κυρίως των εννοιών «δυνάμει» και «ενεργεία», ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί σε αρκετά χωρία, ή υπονοεί την έννοια της μέθεξης και τη μεθεκτική ιδιότητα των αισθητών (990b, 1030a, 1031b, 1037b, 1040a, 1041b, 1044b, 1045a, 1075b, 1079a-b, 1082a) ακριβώς για να δηλώσει την ανεπάρκειά της ως ενοποιού έννοιας, όταν υπεισέρχονται κυρίως ζητήματα μεταβολής, κίνησης, γέννησης και φθοράς των αισθητών.

Πιο συγκεκριμένα, στο *Μετά τα Φυσικά Α*, 991a 13 παρατηρεί πως οι ιδέες δεν συνεισφέρουν τίποτα στο γίνεσθαι των πραγμάτων αν δεν είναι μέσα σ' αυτά· μπορεί σ' αυτή την περίπτωση να εξηγηθούν ως «αίτια», κατά τον ίδιο τρόπο που το λευκό είναι το «αίτιο» της λευκότητας στο λευκό πράγμα με το ν' αναμειγνύεται σ' αυτό.<sup>23</sup> Όμως, όπως θα μπορούσε να υποστηρίξει ένας μέσος, κοινή λογική φέρων αναγνώστης, εάν πραγματικά οι ιδέες ενυπάρχουν με κάποιον, οποιονδήποτε τρόπο μέσα στα πράγματα του ορατού κόσμου, τότε θα προέκυπταν οι εξής εγγενής αντιφάσεις:

α) οι ιδέες θα έπρεπε να είναι σωματικές, και μάλιστα αντίθετες μεταξύ τους (ουσιαστικά το ίδιο υποστηρίζει και ο Παρμενίδης· πρόκειται όμως για

---

<sup>23</sup> Η θεωρία αυτή είχε διατυπωθεί νωρίτερα, σε προσωκρατικά βέβαια συμφραζόμενα, από τον Αναξαγόρα και στη συνέχεια από τον Εύδοξο.

αντεπιχείρημα που στηρίζεται στη συμμετρική σχέση ιδεών - αισθητών, ενώ η μέθεξη φαίνεται πως εγκαθιδρύεται από τη στιγμή που αυτή η σχέση υπερβαίνει και αναιρεί τη συμμετρία, από τη στιγμή δηλαδή που γίνεται μη συμμετρική).

β) ή ολόκληρη η ιδέα ή ένα μέρος της θα έπρεπε να υπάρχουν σε κάθε πράγμα· στην πρώτη περίπτωση, αυτό που αριθμητικά είναι ένα, θα υπάρχει σε πολλά μέρη, θα διασκορπίζεται σε αναρίθμητους αποδέκτες. Στην δεύτερη περίπτωση, κάτι ψηλό, για παράδειγμα, θα περιελάμβανε μόνο ένα μέρος της ιδέας του Μεγέθους (εδώ συγχέεται η διαφορά σχεσιακών όρων όπως «άθροισμα μερών» και «παραδειγματική σχέση»· το πυθαγόρειο μοντέλο «αριθμοί → υπόδειγμα - αισθητά → μιμήματα, δίνει τον τόνο στην πλατωνική θεωρία: «ιδέες → υπόδειγμα - αισθητά → μιμήματα». Η σχέση όμως των δύο, εξακολουθεί να μην υπόκειται σε συμμετρία, πράγμα που απλά σημαίνει ότι η αντιμετώπισή της με όρους μαθηματικούς (σύνολο, άθροισμα, μέρος) είναι τουλάχιστον ανεπαρκής).<sup>24</sup>

γ) οι ιδέες θα ήταν διαιρετές (η λογική κριτικής αυτού του επιχειρήματος είναι ταυτόσημη με τον έλεγχο της β).

δ) θα υπήρχαν πολλές ιδέες, όχι μόνο μία, αναμειγμένες σε κάθε πράγμα (εδώ δεν νομίζω ότι διαφαίνεται ή παρασιωπείται κάποια καίρια λογική ή οντολογική αντίφαση διαφορετικού τύπου από την αποκλειστική και τελεσιδίκη διάζευξη αισθητών - νοητών. Ίσως, μόνο, επισημαίνεται η σημαντική, οντολογικής τάξης δυσχέρεια που προκύπτει όταν διαφορετικά είδη, και μάλιστα πολλαπλά διαφορετικά είδη, συμπλέκονται. Τέτοιου είδους δυσχέρεια διαλευκαίνεται με το διατύπωμα της μέθεξης).

ε) οι ιδέες δεν θα ήταν υποδείγματα των αισθητών (το «υπόδειγμα», και μάλιστα το οντολογικό «υπόδειγμα» αποτελεί το μέτρο των αισθητών, το κριτήριο προσδιορισμού της προσβασιμότητας που έχουν στην αληθινή γνώση. Έτσι, ακριβώς η εξεταζόμενη έννοια της μέθεξης είναι αυτή που υπαγορεύει την ενεργή, συμμετοχική υποδειγματική σχέση ιδεών - αισθητών).

---

<sup>24</sup> Γνωρίζω πως δεν διαθέτω αρκετά επιχειρήματα για να το αποδείξω, αλλά έχω την αίσθηση, ή καλύτερα την υποψία, πως ο πλατωνικός *Παρμενίδης* έχει να κάνει με γεωμετρικοποίηση, όχι με μαθηματικοποίηση της σκέψης - αν βέβαια μπορούν να χρησιμοποιηθούν τόσο αφαιρετικά αυτοί οι όροι.

στ) οι ιδέες θα χάνονταν, θα φθείρονταν μαζί με τα πράγματα στα οποία θα ήταν αναμειγμένες (εάν συνέβαινε αυτό, τότε, τηρουμένων των αναλογιών, γιατί να μην χάνεται και η ψυχή όταν χάνεται το σώμα που την φιλοξενεί; πρόκειται για ξεκάθαρη διαφορά οντολογικού τύπου μεταξύ ιδεών – αισθητών, και όχι για οντολογική προσομοίωση).

ζ) οι ιδέες δεν θα εξαιρούνταν από την κίνηση (ισχύει ότι και για την (στ)).

Η προαναφερθείσα κριτική της μέθεξης, η οποία θα μπορούσε να έχει υποστηριχθεί από πολλούς μονιστές, - όχι μόνο από τον Παρμενίδη - αντανakλά την πρόσληψη της μεθεκτικής διαδικασίας ως διαδικασία στατική και μονόπλευρη, με φορά από πάνω προς τα κάτω. Αυτό που θέλω να πω είναι ότι στο γενικότερο ύφος του *Παρμενίδη* νομίζω πως προλειαίνεται κατά κάποιο τρόπο το έδαφος προς την τελεολογική, και όχι την μηχανιστική σχέση ιδεών – αισθητών, η οποία θα εκφραστεί αργότερα διεξοδικά στον *Τίμαιο*. Τα ανωτέρω επιχειρήματα εναντίον της μέθεξης, υπό αυτό το πρίσμα, επεξεργάζονται τη σχέση ιδεών – αισθητών ως τύπο σύνδεσης αιτιοκρατικό, με την έννοια ότι το υποκείμενο κάθε προτασιακής δήλωσης εννοιακού λόγου είναι ουσιαστικά η ιδέα που δίνει στα αισθητά τον υποδειγματικό τους χαρακτήρα· αν εξερευνήσουμε όμως συνολικά αυτή τη σχέση τελεολογικά, θα παρατηρήσουμε πως μάλλον η μεθεκτική διαδικασία υπαγορεύει μια σχέση από κάτω προς τα πάνω. Αυτή η «τάση προς» των αισθητών, η εξωστρέφεια της δομής τους είναι που προσδιορίζει και τον τύπο της πλατωνικής διαλεκτικής έναντι της ελεατικής.

Τα παραδείγματα, συνεπώς, που χρησιμοποιεί ο Παρμενίδης στο 130 - 131d του διαλόγου, «μεγάλο», «ίσο» και «μικρό», αποκαλύπτουν τον παραλογισμό της υπόθεσης ότι «το Μέγεθος καθ' αυτό» ή «το Μεγάλο καθ' αυτό» είναι ένα μεγάλο πράγμα που θα μπορούσε να διαιρεθεί σε μέρη. Εξαιτίας όμως της τρέχουσας χρήσης της γλώσσας, θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο για το μέσο αναγνώστη να συνειδητοποιήσει ότι το «Μέγεθος» ή «το Μεγάλο» μπορεί να μην είναι κάτι μεγάλο. Θα φαινόταν αντίφαση να υποστηρίξει κανείς ότι το Μεγάλο καθ' αυτό, δεν είναι μεγάλο. Βέβαια, όπως υποστηρίζει και ο Cornford, στην πραγματικότητα υπάρχει κάποιου είδους αμφισημία στην έκφραση «αυτό το μέγα», αφού μπορεί εδώ να υπονοείται όχι η ιδέα, αλλά «αυτό που είναι απλά μεγάλο και τίποτα

περισσότερο», όπως το «*αυτά τα όμοια*» στο 129b, που είχε τη σημασία «πράγματα που είναι απλά όμοια και τίποτε άλλο», για τα οποία θα ήταν χονδροειδής αντίφαση να πούμε ότι ανόμοια ή μη όμοια. Ο ίδιος ο Πλάτων φαίνεται πως συναισθανόταν τέτοιου είδους γλωσσικές και εννοιολογικές αμφισημίες, γι' αυτό και στο δεύτερο μέρος του διαλόγου δίνει ιδιαίτερη προσοχή στην επεξεργασία τέτοιων θεμάτων.

Το επόμενο κομβικό σημείο στην επεξεργασία της μέθεξης, φαίνεται πως είναι η προβληματική που αναπτύσσεται σχετικά με το παρμενίδειο επιχείρημα του Τρίτου ανθρώπου, επιχείρημα που συνάδει με την ορολογική αμφισημία που χρησιμοποιείται. Το συμπέρασμα ότι η ιδέα του Μεγέθους έχει τον χαρακτήρα του μεγέθους κατά τον ίδιο τρόπο και τύπο που τον έχουν τα πολλά μεγάλα πράγματα, αφενός αντανakλά αυτό που αναφέραμε προηγουμένως για την εσφαλμένη φορά της σχέσης ιδέες - αισθητά από πάνω προς τα κάτω (το συμπέρασμα θα μπορούσε να είναι: τα πολλά μεγάλα πράγματα έχουν τον χαρακτήρα της ιδέας του Μεγέθους κατά το μέτρο και το ρυθμό που αυτή δίνει) και αφετέρου, δηλώνει μ' άλλα λόγια πως η ίδια η ιδέα είναι ένα μεγάλο πράγμα. Έτσι όμως, πρόκειται απλά για ένα ακόμη μέλος της τάξης των μεγάλων πραγμάτων, άρα υφίσταται ο ίδιος λόγος ν' απαιτηθεί η αρχική ιδέα στην οποία θα μετέχουν τα πολλά, οπότε έχουμε την κατασκευή μιας άπειρης αναγωγής ή άπειρης παλινδρόμησης (ο Taylor την ονομάζει «infinite regress» [«Parmenides, Zeno and Socrates» 1934]).

Ο Αριστοτέλης στο *Μετά τα Φυσικά* 990b 15 παρατηρεί σχετικά πως μερικά από τα περισσότερο ακριβή επιχειρήματα του Πλάτωνα αναγνωρίζουν ιδέες σχετικών όρων, οι οποίες δεν συγκροτούν μια ανεξάρτητη τάξη, αλλά εκθέτουν το επιχείρημα του Τρίτου ανθρώπου. Ο Τρίτος άνθρωπος όμως, φαίνεται να είναι η περιγραφή πολλών διαφορετικών επιχειρημάτων τα οποία εμπίπτουν σε δύο άξονες:

α) αυτά που δεν περιλαμβάνουν άπειρη παλινδρόμηση, αναγωγή, και

β) αυτά που την περιλαμβάνουν (Cornford, *Plato and Parmenides* 1939).<sup>25</sup>

Το επιχείρημα φαίνεται να δείχνει πως δεδομένου ότι υπάρχει η ιδέα Άνθρωπος, μπορούμε να κάνουμε δηλώσεις όχι μόνο σχετικά με την ιδέα και τον ένα, συγκεκριμένο άνθρωπο, αλλά επίσης και σχετικά με «έναν άνθρωπο» ή «κάποιον άνθρωπο», μη συγκεκριμενοποιημένο. Στην περίπτωση του Παρμενίδη όμως, ο Τρίτος άνθρωπος είναι μια επιπλέον ιδέα, όχι ένα απροσδιόριστο υποκείμενο.

Το επόμενο ερώτημα που εγείρεται αφορά, εύλογα, στο πώς, αφού ουσιαστικά κατά τον Παρμενίδη η μέθεξη απορρίπτεται ακριβώς επειδή συσχετίζει το *ον* με το *άρρητο μη ον*, μπορεί να νομιμοποιήσει σύμφωνα με τον Πλάτωνα προσβασιμότητα στην αληθινή γνώση.

Η θεωρία που διατυπώνεται από τον Πλάτωνα στο 182d του *Θεαίτητου* προσδιορίζει τη δομή και το χαρακτήρα των αισθητών πρεσβεύοντας την ατέρμονη αλλαγή, την δομική ρευστότητά τους: δεν μπορούμε να πούμε πως ένα πράγμα ρέει λευκό, γιατί ακόμα και αυτή η ίδια η λευκότητα έχει ροή και μεταβάλλεται σ' άλλο χρώμα. Επομένως, τίποτα δεν μπορούμε να ονομάσουμε με τη βεβαιότητα ότι το ονομάζουμε σωστά ή, κατ' επέκταση να υποστηρίξουμε πως η αίσθηση είναι γνώση περισσότερο από μη γνώση. Με λίγα λόγια η άποψη αυτή κάνει σχεδόν αδύνατη την διαπραγμάτευση του θέματος.

Από την άλλη πλευρά, στο *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία*, ο Πλάτων υποστηρίζει πως αφενός τα αισθητά μεταβάλλονται αέναα, ταυτόχρονα όμως καθίστανται ικανά να «θυμίζουν» τις αιώνιες και αμετάβλητες ιδέες – την μοναδική αληθινή πραγματικότητα – ακριβώς επειδή τους μοιάζουν ή κατά έναν ατελή και χρονικά πεπερασμένο τρόπο «μοιράζονται» τη φύση τους. Εάν όμως υποθέσουμε ότι ο Πλάτων δέχεται για τα αισθητά τη

---

<sup>25</sup> Στην πρώτη περίπτωση μπορούμε να κατατάξουμε το επιχείρημα που χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές περίπου ως εξής: όταν λέμε «ένας άνθρωπος περπατάει» δεν εννοούμε την ιδέα άνθρωπος (η οποία βέβαια δεν μπορεί να κινηθεί), ούτε κάποιον συγκεκριμένο άνθρωπο (γιατί δεν ξέρουμε ποιος είναι αυτός που περπατάει). Υπάρχει λοιπόν κάποιος Τρίτος άνθρωπος, μια τρίτου είδους υπόσταση μεταξύ των δύο. Βέβαια, τέτοιου είδους επιχειρήματα ενισχύονται όταν διαχωρίζεται το κοινό κατηγορημα από το φορέα του, το αισθητό που το διαθέτει.

θεωρία της ρευστότητας που έχουμε στο *Θεαίτητο*, τότε ανακαλύπτουμε μη συμβατότητα της μετοχής εν μέρει των αισθητών στις ιδέες, και της αδιάλειπτης μεταβολής τους μέσα στο χωροχρόνο της καθημερινής ζωής. Ο Cornford (*Plato's Theory of Knowledge* 1973) υποστηρίζει πως η θεωρία της ρευστότητας είναι ακριβώς η θέση, το δόγμα του Πλάτωνα για τον αισθητό κόσμο: έχοντας αποδείξει πως η γνώση δεν μπορεί να είναι αντίληψη, μας αφήνει να εννοήσουμε ότι εξαρτάται από τις ιδέες. Εάν όμως οι ιδέες υπήρχαν, και ακόμα με κανέναν τρόπο δεν μπορούσαν να ομαλοποιήσουν την αστάθεια και την αταξία του αισθητού κόσμου (ασύλληπτη κατάσταση), τότε η γνώση θα ήταν τόσο αδύνατη να υπάρξει, όσο εξίσου θα ήταν αν οι ιδέες δεν υπήρχαν.

Κατά τον Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, 1979) το ζήτημα είναι πως ο Πλάτων περιγράφει τον κόσμο των αισθητών όπως θα ήταν αν δεν υπήρχαν οι ιδέες. Ούτε οι υποστηρικτές, ούτε οι ενάντιοι αυτής της εξήγησης έχουν εκτιμήσει κατά την άποψή μου το ότι η ύπαρξη των ιδεών αλλάζει τη φύση και την προοπτική του κόσμου των αισθήσεων. Οι ιδέες και τα αισθητά μπορεί να συγκροτούν ένα σύμπαν δυϊστικό, αλλά όχι διχαστικό· το οντολογικό εύρημα της συμφιλίωσης είναι η έννοια της μέθεξης, η οποία τελικά ενοποιεί και ολοκληρώνει τον οντολογικό πλατωνικό χάρτη.

Ο ίδιος ο Παρμενίδης είχε αρνηθεί κάθε πραγματικότητα στον αισθητό κόσμο, βάσει της αποκλειστικής διχοτόμησης του συστήματός του ανάμεσα στο ον και το μη ον. Όμως οι ιδέες, και η εισαγωγή, η αναγνώριση του γίνεσθαι ως ενδιάμεσο στάδιο, δεν στοχεύουν στην υποτίμηση του αισθητού κόσμου, αλλά στο να τον σώσουν από τον απόλυτο εκμηδενισμό. Είναι σαφώς αληθινό ότι για τον Πλάτωνα τα αισθητά πάντοτε μεταβάλλονται, άρα δεν μπορεί να υπάρξει γνώση που να ταυτίζεται με την αίσθηση, μπορεί όμως να υπάρξει αληθινή γνώμη επειδή, συνεχίζει ο Αριστοτέλης, υπάρχουν οι ιδέες με αναφορά στις οποίες τα αισθητά μπορούν να αιτιολογηθούν· οι ιδέες είναι τα γενεσιουργά αίτια των αισθητών, ως εκ τούτου αποδίδουν στα αισθητά τα χαρακτηριστικά τους.

Στο 201e του *Θεαίτητου*, ο Σωκράτης αναφέρει μια θεωρία που κάποτε ονειρεύτηκε, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος είναι συντεθειμένος από συμπλέγματα, σύνθετα, και τα στοιχεία τους. Τα σύνθετα έχουν λόγο,

μπορούμε να τα γνωρίσουμε, ενώ τα στοιχεία είναι άλογα· η ομιλία από την άλλη πλευρά αντανakλά την πραγματικότητα και οι λόγοι είναι συμπλέγματα ονομάτων που ανταποκρίνονται στα σύνθετα αντικείμενα τα οποία και προσδιορίζουν. Έτσι, δεν μπορούμε να πούμε για ένα στοιχείο ότι είναι ή ότι δεν είναι, γιατί προσδίδοντάς του οποιοδήποτε κατηγορημα, το κάνουμε αυτομάτως σύνθετο. Τα στοιχεία λοιπόν δεν μπορούν να λογισθούν ή να γνωρισθούν, παρά μόνο να γίνουν αντιληπτά μέσω των αισθήσεων, ενώ αντίθετα, τα σύνθετα, «αι συλλαβαί» είναι δυνατό να γνωρισθούν γιατί γι' αυτά μπορεί κάποιος έχοντας αληθινή γνώμη να δώσει και λόγο.

Η θεωρία αυτή δεν φαίνεται να είναι καθαρά πλατωνική. Διαθέτει μια χροιά σοφιστική, αλλά περισσότερο μοιάζει στη θεωρία που περιγράφει ο Αριστοτέλης με τους δικούς του όρους στον Αντισθένη και τους μαθητές του. Στο *Μετά τα Φυσικά* 1043b 28, υποστηρίζει ότι δεν μπορείς να ορίσεις τι είναι ένα πράγμα, παρά μόνο να πεις πως είναι: «υπάρχει ένα είδος ουσίας του οποίου ο όρος ή ο λόγος είναι δυνατός, δηλαδή το σύνθετο, είτε αισθητό είτε νοητό, αλλά αυτό δεν είναι αληθινό από τα πρωταρχικά του στοιχεία, επειδή ο λόγος κατηγορεί ένα πράγμα σ' ένα άλλο. Ο «άνθρωπος» είναι ένα όνομα. Μπορούμε να πούμε ότι είναι έλλογο, θνητό ζώο, αλλά και πάλι αυτό είναι μια σειρά ονομάτων, προσδιορισμών. Ακόμα κι αν το «ζώο» μπορεί να διαιρεθεί σ' ένα πλήθος ονομάτων, θα καταλήξουμε σε μια απλή, στοιχειώδη οντότητα την οποία δεν θα μπορούμε να διαιρέσουμε περαιτέρω. Αυτή η οντότητα θα είναι απροσδιόριστη, άρα δεν μπορούμε να ισχυριζόμαστε ότι έχουμε ορίσει ή εξηγήσει την ουσία κάποιου πράγματος, αλλά μόνο ότι έχουμε περιγράψει την σύνθεσή του από στοιχεία τα οποία αυτά καθ' αυτά είναι μη προσδιορίσιμα.

Στο *Σοφιστή*, ένας από τους προβληματισμούς που τίθενται είναι και ο εξής: μπορεί ο λόγος, έτσι όπως σκιαγραφείται στο *Θεαίτητο*, να προσλάβει οντολογικό χαρακτήρα και να οδηγήσει τελικά στη μετατροπή της αληθινής γνώμης σε γνώση; Κι αν ναι, τότε πώς φωτίζεται το ζήτημα της πλάνης, του εσφαλμένου ψευδούς λόγου;

Ας πραγματευτούμε αρχικά το είδος του λόγου με το οποίο ασχολείται ο Πλάτωνας στο *Σοφιστή*. Πρόκειται για έναν λόγο φαντασματοπλαστικό,

ειδωλοποιητικό, που μιλά για πράγματα που φαίνονται αληθινά ενώ δεν είναι, άρα για έναν λόγο μη αληθή, αλλά ψεύτικο. Ψέμα όμως θα πει να θέτει κάποιος το μη ον στη θέση του όντος (προκύπτει έτσι το ζήτημα της εξέτασης ενός λόγου που πλανά, ώστε να φτάσουμε στην ανακάλυψη του λόγου που δεν πλανά, που είναι στοιχείο της γνώσης, η οποία βέβαια δεν μπορεί παρά να είναι αληθής). Ενεργώντας έτσι, όμως, αποδίδουμε στο μη ον οντότητα, γεγονός που αποτελεί αντινομία και άτοπο.

Ο Παρμενίδης, στο *Ποίημά* του αρνήθηκε απόλυτα πως μπορεί κανείς ν' αποδείξει πως υπάρχει το μη ον. Αν συμφωνήσουμε, θα πρέπει να παραδεχτούμε πως δεν μπορούμε ούτε να προφέρουμε τις λέξεις «μη ον» («λέγειν»: α' ορισμός του λόγου στο *Θεαίητο* που εδώ μελετάται οντολογικά). Κι αυτό, γιατί μόλις τις προφέρουμε, λέμε κάτι, ονομάζουμε κάποιο πράγμα, κι αυτό σημαίνει πως του αποδίδουμε ύπαρξη. Κι αυτός ακόμα ο ενικός αριθμός που του προσδίδουμε, είναι αριθμός, το ένα, αντιδιαστελλόμενο προς την πολλότητα, είναι ον, υπάρχει, άρα και σ' αυτή την περίπτωση αποδίδουμε ύπαρξη στο μη ον. Το ίδιο συμβαίνει και με το συνδεδετικό «είναι», προσδίδει κι αυτό ύπαρξη στο μη ον. Έτσι κι ο ίδιος ο Παρμενίδης, γράφοντας τη φράση «*ου μη ποτε τούτο δαμής, είναι μη εόντα*», έρχεται σε αντίφαση με τον ίδιο τον εαυτό του, συνδέοντας το ανύπαρκτο με την πολλότητα και δίνοντάς του ύπαρξη, την ίδια στιγμή που λέει πως είναι αδύνατο να συλλάβει κανείς την ύπαρξή του. Τότε όμως, εάν πράγματι το μη ον είναι και ανέκφραστο, αδιανόητο και ανύπαρκτο, πώς είναι δυνατό ο σοφιστής να παρουσιάζει, μέσω του λόγου, του ψευδούς λόγου τα μη όντα για όντα; Για τον Πλάτωνα, το ομοίωμα, η πλάνη, το μη ον, υπάρχει και δεν υπάρχει, είναι ον και μη ον την ίδια στιγμή. Για τον Παρμενίδη ούτε καν μπορεί να νοηθεί, ενώ για τον Πλάτωνα με κάποιο τρόπο υπάρχει· άλλωστε το χρησιμοποιούν και οι σοφιστές.

Τα ομοιώματα λοιπόν που πλάθουν οι σοφιστές είναι οι ψεύτικες δοξασίες, το να πιστεύει δηλαδή κανείς πως υπάρχει κάτι που δεν υπάρχει ή το αντίστροφο, πως δεν υπάρχει κάτι που υπάρχει. Έτσι όμως ερχόμαστε σε αντίφαση: αν δεχτούμε πως ο σοφιστής πλάθει ψεύτικες δοξασίες, με ψευδή λόγο, πλανερό, τότε δεχόμαστε πως υπάρχει ψεύτικη δοξασία, δηλαδή το μη ον, το οποίο πριν είχαμε πει πως είναι ανύπαρκτο και απρόφερτο. Άρα, ή δεν υπάρχουν ψεύτικες δοξασίες και ψεύτικος λόγος ή



πρέπει να δεχτούμε πως υπάρχει το μη ον. Εδώ, ο ελεάτης ξένος, για ν' αποδείξει την ύπαρξη ψέματος γενικά, βρίσκεται στην ανάγκη να αναιρέσει τη θεωρία του δασκάλου του, Παρμενίδη, πως το μη ον δεν υπάρχει και είναι αδύνατο να το συλλάβουμε. Πρέπει αντ' αυτού να αποδείξει πως το μη ον με κάποιο τρόπο υπάρχει, κι από την άλλη μεριά πως με κάποιο τρόπο δεν υπάρχει (241d).

Τελικά ο Σωκράτης καταλήγει στον εξής ορισμό του όντος: «Λέω λοιπόν, πως εκείνο που από φυσικού του έχει μίαν οποιαδήποτε δύναμη είτε να ενεργεί οπωσδήποτε επάνω σ' ένα άλλο, είτε να παθαίνει το παραμικρό απ' το πιο μηδαμινό πράγμα, έστω και για μια μόνο φορά, κάθε τι τέτοιο είναι πραγματικό ον. Δηλαδή, θέτω ως ορισμό να ορίζουμε τα όντα ως τίποτα άλλο, παρά δύναμη» (247d, e). Στο σημείο αυτό πρέπει ν' αποφύγουμε το λάθος να πιστέψουμε ότι ο Πλάτωνας προτείνει υλιστικά τον ορισμό του είναι ως δύναμη, άλλωστε ποτέ δεν ξαναγουρίζει σ' αυτήν την αντίληψη. Αυτό που είναι εμφανές, εν κατακλείδι, είναι η αναίρεση της στατικότητας και της έλλειψης μεταβολής από την ουσία του όντος. Εννοείται κυρίως, ότι ο υλιστής που χρησιμοποιεί την έννοια της δύναμης έχει ήδη εγκαταλείψει τον υλισμό του (Taylor, *Πλάτων*, ΜΙΕΤ).

Ο ορισμός αυτός, τελικά, διατυπώνει την ουσία του όντος έτσι, ώστε μπορεί να περιλαμβάνει τα σωματικά και ορατά αλλά και τα ασώματα και υπεραισθητά, ωθώντας μας να παραδεχτούμε πως και τα δύο υπάρχουν, είναι εόντα. Στη συνέχεια, ο Πλάτων συμπληρώνει πως για να είναι ο νους πραγματικός χρειάζεται στα πράγματα κίνηση και ποικιλία, επίσης ακινησία και ομοιογένεια. Η ουσία και το παντελώς ον, ενέχει και την κίνηση και τη στάση. Το πρόβλημα που ανακύπτει όμως είναι η απόδοση σε δύο αντίθετες έννοιες του ίδιου κατηγορήματος: ύπαρξη, είναι. Το μη ον υπάρχει όμως διαφορετικά από το ον, όλα τα είδη που υπάρχουν είναι όντα και μη όντα στο βαθμό που είναι διαφορετικά από όλα τ' άλλα, άρα σύμφωνα μ' αυτό το κριτήριο της ετερότητας, και το μη ον είναι ον και το ον μη ον. Μ' άλλα λόγια η κίνηση, η ακινησία και το είναι διαφέρουν. Εάν τώρα θεωρήσουμε αυτές τις τρεις έννοιες, είναι, κίνηση, ακινησία, υπάρχουν μόνο τρεις λογικές δυνατότητες: α) μετέχουν όλες η μια στην άλλη, δηλαδή μπορεί κάθε μια να κατηγορηθεί σε κάθε άλλη, β) καμιά δεν επιδέχεται σύζευξη με καμιά άλλη γ) μερικές μπορούν να κατηγορηθούν σε άλλες. Η β

αυτοανατρέπεται, αφού δεν μπορεί να διατυπωθεί χωρίς τη χρήση λέξεων όπως «είναι», «χωριστά», «καθ' αυτό». Η α είναι περισσότερο άτοπη αφού απαιτεί ν' αποφανθούμε ότι η ακινησία είναι κίνηση και η κίνηση ακινησία. Μόνη λοιπόν δυνατή λύση είναι η γ, σύμφωνα με την οποία μερικές έννοιες συνδυάζονται και άλλες όχι, ακριβώς όπως μερικά ψηφία μπορούν να συνδυαστούν για να σχηματίσουν συλλαβές, ενώ άλλα δεν μπορούν.

Ο Πλάτωνας εδώ εισάγει ένα διαφορετικό ζήτημα, προσπαθώντας να δείξει ότι οι ίδιες οι ιδέες επιδέχονται συμπλοκή, και απ' την άλλη κατορθώνει μέσω του κριτηρίου της ετερότητας ν' ανακαλύψει τι είναι το μη ον. Είναι το διαφορετικό, το *θάτερον*. Και αφού κάθε πράγμα διαφέρει από τα άλλα, μπορούμε να δηλώσουμε ότι το μη ον είναι τελείως πραγματικό. Έτσι, παύει να μας απασχοληθεί το παράδοξο ότι το μη ον αποτελεί το αντίθετο του όντος, ή καλύτερα την αντίφαση του όντος, γιατί διαπιστώνεται ότι οποιοδήποτε πράγμα μπορεί να χαρακτηριστεί μη ον, επειδή διαφέρει από τα άλλα· η πραγματική δυσκολία έγκειται στην ακριβή ανεύρεση των ορίων της ταυτότητας και διαφοράς των πραγμάτων.

Μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, μπορούμε συνολικά να υποστηρίξουμε πως αν δεν είχε εισάγει ο Πλάτωνας τη μέθεξη στο σύστημά του, ως οντολογικό και διαλεκτικό τύπο, η γνώση δεν θα ήταν προσβάσιμη στους θνητούς. Και η διαλεκτική του, η μεθεκτική διαλεκτική, αφορά, πιστεύω, στην εισαγωγή και μελέτη ενός διαφορετικού είδους λόγου, απαλλαγμένου από όποια φορμαλιστική και ψυχολογική προσέγγιση, ενός λόγου οντολογικά προσδιορισμένου, εν ενεργεία και κινήσει, εν ακινησία και στάση, επικοινωνιακού και προσδιοριστικού των ειδών. Εν τέλει, ίσως ο λόγος που μπορεί να μιλά και για το μη ον είναι ο μόνος που μπορεί να μετατρέψει την αληθινή γνώμη σε γνώση, και τον απλό γνωμοδότη σε επιστήμονα και μέτοχο των ιδεών.

## IV

(Συμπερασματικές σκέψεις)

Το επιστημονικό κίνητρο ανίχνευσης της έννοιας και της λειτουργίας της μέθεξης στην παρούσα εργασία είναι το ερώτημα εάν η μέθεξη στους όψιμους πλατωνικούς διαλόγους μπορεί να αποτελέσει την οριζόντια, οντολογική πλατφόρμα σύνδεσης διαφορετικών περιοχών και αντικειμένων της γνώσης. Και αν αυτό συμβαίνει και λειτουργεί, είναι ενδιαφέρον να εξετάσει κανείς τον τρόπο που αποτυπώνεται, μετασχηματίζεται, εξελίσσεται και παράγει φιλοσοφική σκέψη στην πλατωνική διαλεκτική. Σ' αυτή τη συλλογιστική ο *Παρμενίδης* μπορεί μεθοδολογικά να αποτελέσει το κέντρο μιας ευρύτερης επεξεργασίας της λειτουργίας της μέθεξης, η οποία φαίνεται πως αναπτύσσεται αφενός παράλληλα και συμπληρωματικά με τη διαδικασία ωρίμανσης της θεωρίας των ιδεών, αφετέρου δείχνει να αποτελεί το - επιστημολογικά και λογικά - αυτόνομο, ικανό και αναγκαίο οντολογικό επιχείρημα της επικοινωνίας των ειδών αλλά και της ενοποίησης των περιοχών της γνώσης.

Ο βασικός άξονας διερεύνησης της λειτουργίας της μέθεξης που επιχειρήθηκε σ' αυτή την εργασία είναι ο εργαλειακός της ρόλος, ο μεθοδολογικός της χαρακτήρας και η αποτύπωσή του στη θεωρία των ιδεών της ύστερης πλατωνικής περιόδου. Το αφετηριακό και κεντρικό πεδίο έρευνας είναι ο *Παρμενίδης*, κείμενο προκλητικό, συνυποδηλωτικό και «πλάγιο», στο οποίο νομίζω εκφράζεται - κυρίως στο β' μέρος του διαλόγου - η λειτουργία της μεθεκτικής διαδικασίας μέσω της απουσίας της· η ανάπτυξη των υποθέσεων, ο μεθοδολογικός προσανατολισμός των επιχειρημάτων, η ίδια η δομή του κειμένου, αφήνουν ημιτελές το οντολογικό παζλ της αντιπαράθεσης «ενός» - «πολλών», λόγω κυρίως του ότι απουσιάζει η διαλεκτική της μέθεξης, η επικοινωνιακή οντολογική προσέγγιση.

Σ' αυτό το κλίμα, η διένεξη μεταξύ του όντος και του μη όντος, του ενός και των πολλών, όπως αναπτύσσεται και εξελίσσεται στο πλαίσιο της ενδοκειμενικής «συνομιλίας» των πλατωνικών διαλόγων της ύστερης

περιόδου και δη στον *Παρμενίδη*, συνιστά μια αντιπαράθεση κυρίως οντολογικής και γνωσιολογικής τάξης, η οποία καταλήγει να είναι δημιουργική. Το μη όν είναι αναγκαίο στην εξερεύνηση του κοσμικού χάρτη με οντολογικούς τύπους. Και είναι, νομίζω, η αποφαιτική οντολογία που διατρέχει τον *Παρμενίδη*, αυτή ακριβώς που συμπληρώνει το σύστημα της θεωρίας των ιδεών, την ίδια στιγμή που το δοκιμάζει.<sup>26</sup> Έτσι, η επεξεργασία της έννοιας του «μη όντος» στον *Παρμενίδη* έχω γενικά την αίσθηση ότι νοηματοδοτείται κυρίως από την άρνηση «μη» και λιγότερο από το «ον»· ο χαρακτήρας των συλλογιστικών νημάτων που χτίζουν το έργο επικεντρώνεται σ' αυτήν ακριβώς την άρνηση του όντος. Το μη όν δεν φαίνεται να ενδιαφέρει καθαυτό, είναι όμως λειτουργικό για τον ορισμό και τη θεμελίωση του όντος.

Επιπλέον, η μέθεξη φαίνεται πως έχει καταγωγικό τόπο την έννοια της ομοιότητας. Κι αυτό συνεπάγεται το ότι η έννοια του «παραδείγματος», του «υποδείγματος» και η συγγενική τους έννοια της «παράστασης» δεν μπορούν να λειτουργήσουν στο περιθώριο της μεθεκτικής διαδικασίας, παραδοχή που γενικά αποτυπώνεται σε μεγάλο βαθμό στους ύστερους διαλόγους. Στη βάση αυτής της έννοιας της ομοιότητας, της συγγένειας, συστηματοποιείται η θεωρία των ιδεών και λειτουργεί η μέθεξη, η οποία υπάρχει ζωντανή στον πλατωνικό λόγο, παρίσταται, δηλώνεται και εξελίσσεται μέσω της πλατωνικής διαλεκτικής.

Στον *Παρμενίδη*, βέβαια, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το χαρακτήρα παρωδίας της ελατικής λογικής, στον οποίο το ίδιο το κείμενο μας υποβάλλει. Δεν μπορούμε όμως, από την άλλη πλευρά, να μην εντοπίσουμε τα ιδιαίτερα στοιχεία της συλλογιστικής του κειμένου που, μέσω παρασιωπήσεων και νύξεων, και σε σχέση και συνάρτηση με τους υπόλοιπους διαλόγους της ύστερης περιόδου, γονιμοποιούν την προβληματική της θεωρίας των ιδεών, αξιοποιούν την εσωτερική οικονομία

---

<sup>26</sup> Το μη όν δεν υπάρχει όπως το όν, θα μπορούσε όμως να του κατηγορηθεί κάτι άλλο εκτός από ύπαρξη. Οι κένταυροι ή οι γοργόνες δεν υπάρχουν, ασφαλώς, αλλά με κάποιον τρόπο νοητικά παρίστανται, λειτουργούν. Στην ίδια τάξη, για άλλους όμως λόγους δεν θα μπορούσε να ανήκει και η δικαιοσύνη ή η αρετή; Παρομοίως, εάν η γοργόνα ανήκε σε μια ποιοτικά προηγμένη τάξη, δεν θα υπήρχε με κάποιον τρόπο; Ή μήπως όταν μιλάμε για το μη όν μιλάμε απλώς για κάτι που δεν είναι όν (δεν υπάρχει) αλλά πιθανώς είναι κάτι άλλο;

της, τη θέτουν σε κρίση και την ωριμάζουν. Τα βασικότερα από αυτά μπορούμε να πούμε ότι είναι τα ακόλουθα:

- οι ιδέες και τα αισθητά, το έν και τα πολλά βρίσκονται σε μια επικοινωνιακή σχέση μεταξύ τους, η οποία εκφράζεται με τη λειτουργία της μέθεξης• η προσπάθεια αναίρεσης αυτής της θέσης και ακύρωσης της μεθεκτικής σχέσης ιδεών - αισθητών από τον Παρμενίδη καταλήγει σε λογικό και γνωσιολογικό άτοπο
- η έννοια της μέθεξης λειτουργεί σε πολλαπλά επίπεδα, τόσο στο πρωτογενές κείμενο του *Παρμενίδη*, όσο και γενικότερα στους ύστερους διαλόγους• η λογική της σύνδεσης των πεδίων της πραγματικότητας, η οποία εκφράζεται σε μεγάλο βαθμό μέσω της πλατωνικής διαλεκτικής, μεταφράζεται σε οντολογικούς και γνωσιολογικούς όρους

Καταλήγοντας, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η έννοια, η θέση και η λειτουργικότητα της μέθεξης στην οικονομία της θεωρίας των ιδεών αποτελεί το κομβικό σημείο συνάντησης του πλατωνικού ρεαλισμού με τη φιλοσοφική και λογική ανάγκη σύνδεσης των χωριστών πεδίων της πραγματικότητας.

## Παράρτημα

### Ανάλυση των υποθέσεων του β' μέρους του *Παρμενίδα*

**Υπόθεση 1 (137c-142a):** Εάν η πραγματικότητα είναι ένα, διαχωρισμένη από και άσχετη με ο,τιδήποτε άλλο, τότε:

- α) δεν θα είναι ολότητα, ούτε επιμερισμένη
- β) θα είναι άπειρη
- γ) δεν θα έχει σχήμα
- δ) δεν θα υπάρχει εντός του εαυτού της, ούτε μέσα σε κάτι άλλο

#### Ανάλυση:

Εάν το *έν* είναι ένα, τότε:

1. Το *έν* δεν είναι πολλά (137c)
2. Το *έν* δεν είναι ακέραιο και δεν έχει μέρη (137c-d)
3. Το *έν* δεν έχει αρχή, μέση ή τέλος (137d)
4. Το *έν* είναι άπειρο (137d)
5. Το *έν* δεν έχει σχήμα (137d-138a)
6. Το *έν* είναι ά-τοπο (138a-b)
  - i) Το *έν* δεν βρίσκεται μέσα σε κάτι άλλο (138a)
  - ii) Το *έν* δεν βρίσκεται μέσα στον εαυτό του (138a-b)
7. Το *έν* δεν κινείται ούτε ηρεμεί (138b-139b)
  - i) Το *έν* δεν κινείται (138b-139a)
    - α) Το *έν* δεν μεταβάλλεται (138c)
    - β) Το *έν* δεν κινείται στο χώρο (138c-139a)
      1. Το *έν* δεν περιστρέφεται γύρω από ένα σημείο (138c-d)

2. Το *έν* δεν αλλάζει θέση (138d–139a)
  - ii) Το *έν* δεν είναι στατικό (139a–b)
8. Το *έν* δεν είναι ούτε ίδιο ούτε διαφορετικό σε σύγκριση με ο,τιδήποτε άλλο ή σε σύγκριση με τον εαυτό του (139b–e)
  - i) Το *έν* δεν είναι διαφορετικό από τον εαυτό του (139b)
  - ii) Το *έν* δεν είναι ίδιο με ο,τιδήποτε άλλο (139b–c)
  - iii) Το *έν* δεν είναι διαφορετικό από ο,τιδήποτε άλλο (139c)
  - iv) Το *έν* δεν είναι ίδιο με τον εαυτό του (139d–e)
9. Το *έν* δεν είναι ούτε όμοιο ούτε ανόμοιο σε σύγκριση με ο,τιδήποτε άλλο ή σε σύγκριση με τον εαυτό του (139e–140b)
  - i) Το *έν* δεν είναι όμοιο ούτε με τον εαυτό του ούτε με ο,τιδήποτε άλλο (139e–140a)
  - ii) Το *έν* δεν είναι ανόμοιο ούτε με τον εαυτό του ούτε με ο,τιδήποτε άλλο (140a–b)
10. Το *έν* δεν είναι ούτε ίσο ούτε άνισο (μεγαλύτερο ή μικρότερο) σε σύγκριση με τον εαυτό του ή με ο,τιδήποτε άλλο (140b–d)
11. Το *έν* δεν είναι μεγαλύτερο ηλικιακά ή νεώτερο ή της ίδιας ηλικίας με τον εαυτό του ούτε με ο,τιδήποτε άλλο (140e–141a)
  - i) Το *έν* δεν έχει την ίδια ηλικία με ο,τιδήποτε άλλο ούτε με τον εαυτό του (140e)
  - ii) Το *έν* δεν είναι παλαιότερο ούτε νεώτερο από ο,τιδήποτε άλλο ούτε από τον εαυτό του (140e–141a)
12. Το *έν* είναι άχρονο (141a–d)
13. Το *έν* δεν υπάρχει (141d–e)
14. Το *έν* δεν είναι ένα (141e)
15. Το *έν* δεν έχει ούτε όνομα, ούτε μπορεί κανείς να μιλήσει γι' αυτό, ούτε να έχει γνώμη γι' αυτό, ούτε να το γνωρίσει, ούτε να το αντιληφθεί, ούτε να το φαντασθεί (142a)

**Υπόθεση 2 (142b-55e):** Εάν το *έν* υπάρχει, σε σχέση και συνάρτηση με τα άλλα, τότε μπορούμε να πούμε για το *έν* ότι:

Ανάλυση:

Εάν το *έν* υπάρχει, τότε:

1. Το *έν* μετέχει στην ουσία (142b)
2. Η ουσία είναι διαφορετική από το *έν* (142b-c)
3. Το *έν* είναι σύνολο και έχει μέρη (142c-d)
4. Το *έν* είναι άπειρο κατά το πλήθος (142d-144e)
5. Το *έν* είναι πεπερασμένο (144e-145a)
6. Το *έν* έχει αρχή, μέση και τέλος (145a-b)
7. Το *έν* έχει σχήμα (145b)
8. Το *έν* έχει τοποθεσία (χωρικότητα) (145b-e)
  - i) Το *έν* υπάρχει εντός του εαυτού του (145b-c)
  - ii) Το *έν* υπάρχει μέσα σε κάτι διαφορετικό (145c-e)
9. Το *έν* βρίσκεται σε κίνηση και σε στάση (145e-146a)
  - i) Το *έν* βρίσκεται σε στάση (145e-146a)
  - ii) Το *έν* κινείται (146a)
10. Το *έν* είναι ίδιο με και διαφορετικό από τα άλλα και από τον εαυτό του (146a-147b)
  - i) Το *έν* είναι ίδιο με τον εαυτό του (146b-c)
  - ii) Το *έν* είναι διαφορετικό από τον εαυτό του (146c-d)
  - iii) Το *έν* είναι διαφορετικό από τα άλλα (146d)
  - iv) Το *έν* είναι ίδιο με τα άλλα (146d-147b)
11. Το *έν* είναι όμοιο και ανόμοιο σε σχέση με τα άλλα και με τον εαυτό του (147c-148d)
  - i) Το *έν* είναι όμοιο με τα άλλα (147c-148a)



- ii) Το έν είναι ανόμοιο με τα άλλα (148a–c)
  - iii) Το έν είναι όμοιο με τον εαυτό του (148d)
  - iv) Το έν είναι ανόμοιο με τον εαυτό του (148d)
12. Το έν εφάπτεται και δεν εφάπτεται με τον εαυτό του και με τα άλλα (148d–149d)
- i) Το έν εφάπτεται με τα άλλα (148d–e)
  - ii) Το έν εφάπτεται με τον εαυτό του (148d–e)
  - iii) Το έν δεν εφάπτεται με τον εαυτό του (148e–149a)
  - iv) Το έν δεν εφάπτεται με τα άλλα (149a–d)
13. Το έν είναι ίσο και άνισο και σε σχέση με τα άλλα και σε σχέση με τον εαυτό του (149d–151b)
- i) Το έν είναι ίσο με τα άλλα (149d–150d)
  - ii) Το έν είναι ίσο με τον εαυτό του (150e)
  - iii) Το έν είναι άνισο (μεγαλύτερο και μικρότερο) σε σχέση με τον εαυτό του (150e–151a)
  - iv) Το έν είναι άνισο (μεγαλύτερο και μικρότερο) σε σχέση με τα άλλα (151a–b)
14. Το έν μετέχει στο χρόνο (151e–152a)
15. Το έν είναι και γίνεται παλαιότερο και νεώτερο από τον εαυτό του και από τα άλλα και δεν είναι και δεν γίνεται παλαιότερο και νεώτερο από τον εαυτό του και από τα άλλα (151e–155c)
- i) Το έν γίνεται παλαιότερο και νεώτερο από τον εαυτό του (152a–b)
  - ii) Το έν είναι παλαιότερο και νεώτερο από τον εαυτό του (152b–d)
  - iii) Το έν είναι και γίνεται συνομήλικο με τον εαυτό του (152e)
  - iv) Το έν είναι παλαιότερο από τα άλλα (152e–153b)
  - v) Το έν είναι νεώτερο από τα άλλα (153b–d)
  - vi) Το έν δεν είναι παλαιότερο ούτε νεώτερο από τα άλλα (είναι συνομήλικο με τα άλλα) (153d–154a)
  - vii) Το έν δεν γίνεται παλαιότερο ούτε νεώτερο από τα άλλα (154b–c)

- viii) Το *έν* γίνεται νεώτερο από τα άλλα (154c–155d)
  - ix) Τα άλλα γίνονται νεώτερα από το *έν* (155b)
16. Το *έν* μετέχει στον παρελθόντα, παρόντα και μέλλοντα χρόνο (155d)
17. Το *έν* ονοματίζεται, μπορεί κανείς να μιλήσει γι' αυτό, να έχει γνώμη γι' αυτό, να το γνωρίσει, να το αντιληφθεί και να το φαντασθεί (155d-e)

### **Παράρτημα των Υποθέσεων 1 και 2<sup>27</sup> (155e-157b)**

Εάν το *έν* είναι και ένα και πολλά (Υπόθεση 2) και ταυτόχρονα δεν είναι ούτε ένα ούτε πολλά (Υπόθεση 1), και παράλληλα μετέχει στο χρόνο (155e), τότε:

1. Το *έν* μετέχει στην ύπαρξη κάποτε, και κάποτε άλλοτε δεν μετέχει, αφού αυτός είναι ο μόνος δυνατός τρόπος μέθεξης του και ταυτόχρονης μη συμμετοχής του στο ίδιο πράγμα (155e)
2. Υπάρχει συγκεκριμένος, προσδιορισμένος χρόνος κατά τον οποίο αποκτά μερίδιο στην ύπαρξη, και συγκεκριμένος, προσδιορισμένος χρόνος κατά τον οποίο διαχωρίζεται από αυτήν (156a)
3. Το *έν* γεννιέται και χάνεται όταν αποκτά μερίδιο στην ύπαρξη και όταν διαχωρίζεται από την ύπαρξη αντίστοιχα (156a)
4. Σε κάθε κατάσταση κίνησης (για παράδειγμα κατάσταση γέννησης ή φθοράς) και στη συνακόλουθη κατάσταση στάσης (ύπαρξη ή μη ύπαρξη), συμβαίνει το εξής: εάν ένα αντικείμενο βρίσκεται σε κατάσταση κίνησης σε μια δεδομένη χρονική στιγμή και σε κατάσταση στάσης σε μια άλλη, τότε θα μεταβάλλεται από τη μια κατάσταση στην άλλη (156b-c)

---

<sup>27</sup> Πολλοί μελετητές, θεωρούν τα επιχειρήματα που ακολουθούν τις Υποθέσεις 1 και 2, διακριτή Υπόθεση (Υπόθεση 3), ανάγοντας το συνολικό αριθμό των Υποθέσεων του β' μέρους του έργου σε 9 (R. Allen, *Plato's Parmenides*). Κατά τη γνώμη μου, τα επιχειρήματα που έπονται της Υπόθεσης 2 αποτελούν μάλλον επιμέρους εξειδίκευση των βασικών συλλογιστικών νημάτων των 2 Υποθέσεων, ένα είδος εμβάθυνσης και όχι διακριτή Υπόθεση με αυτόνομο χαρακτήρα.

5. Κατά τη χρονική στιγμή που ένα αντικείμενο μεταβάλλεται από κατάσταση κίνησης σε κατάσταση στάσης, στην πραγματικότητα ούτε κινείται ούτε ηρεμεί (156c)
6. Δεν υπάρχει κανένα χρονικό σημείο κατά το οποίο να είναι δυνατό ένα αντικείμενο ούτε να κινείται ούτε να ηρεμεί (156c)
7. Η μεταβολή συμβαίνει ξαφνικά, κι αυτή η αδιόρατη στιγμή (ξαφνικά) βρίσκεται εκτός χρόνου (156d–e)
8. Κατά τη στιγμή της μεταβολής το *έν* δεν βρίσκεται ούτε σε κίνηση ούτε σε στάση (156e)
9. Κατά τη στιγμή της μεταβολής το *έν* ούτε υπάρχει ούτε δεν υπάρχει, αλλά και δεν γεννιέται ούτε φθείρεται
10. Το ίδιο συμβαίνει και στα ζεύγη ένα - πολλά, όμοιο - ανόμοιο, μικρό - μεγάλο, ίσο - άνισο (157a-c)

**Υπόθεση 3 (157b-159b):** Εάν το *έν* υπάρχει, σε σχέση και συνάρτηση με τα άλλα, ποια η σχέση των άλλων προς το *έν*;

- α) τα άλλα, ως μέρη του ενός - όλου, είναι μέρη της ιδέας
- β) τα άλλα είναι ένα τέλειο σύνολο που αποτελείται από μέρη
- γ) και το όλο και τα μέρη μετέχουν στο *έν*
- δ) τα άλλα είναι ταυτόχρονα απεριόριστα και περιορισμένα
- ε) τα άλλα είναι ταυτόχρονα όμοια και ανόμοια και ως προς τον εαυτό τους και μεταξύ τους

**Ανάλυση:**

Εάν το *έν* υπάρχει, τότε:

1. Τα άλλα δεν είναι το *έν* (157b)
2. Τα άλλα με κάποιο τρόπο μετέχουν στο *έν* (157c)
  - i) Τα άλλα μετέχουν στο *έν* ως πλήρη σύνολα, αποτελούμενα από μέρη (157c–e)

- ii) Τα άλλα μετέχουν στο *έν* επειδή κάθε μέρος τους μετέχει στο *έν* (157e-158a)
- 3. Τα άλλα είναι πολλά (158b)
- 4. Τα άλλα είναι απεριόριστα και ταυτόχρονα περιορισμένα (158b-d)
  - i) Αυτά που μετέχουν στο *έν* είναι ως προς τον εαυτό τους απεριόριστα σε πλήθος (158b-c)
  - ii) Μετέχοντας στο *έν* όμως, μετέχουν σε ένα όριο (158c-d)
- 5. Τα άλλα είναι ταυτόχρονα όμοια και ανόμοια ως προς τον εαυτό τους αλλά και μεταξύ τους (158e-159a)
  - i) Τα άλλα είναι όμοια ως προς τον εαυτό τους αλλά και μεταξύ τους (δύο επιχειρήματα) (158e)
  - ii) Τα άλλα είναι ανόμοια ως προς τον εαυτό τους αλλά και μεταξύ τους (158e-159a)
- 6. Τα άλλα διαθέτουν όλες τις ενάντιες ιδιότητες (μπορεί να υποστηρίξει κανείς για αυτά όλα τα αντιθετικά ζεύγη κατηγορημάτων) (159a-b)

**Υπόθεση 4 (159b-160b):** Εάν το *έν* υπάρχει, διαχωρισμένο από και άσχετο με τα άλλα, ποια η σχέση των άλλων προς το *έν*;

- α) τα άλλα δεν μετέχουν στο *έν*
- β) τα άλλα δεν είναι πολλά
- γ) τα άλλα δεν είναι ούτε όμοια ούτε ανόμοια, ούτε ίδια ούτε διαφορετικά, δεν κινούνται ούτε ηρεμούν, δεν γεννιούνται ούτε φθείρονται, δεν είναι μεγαλύτερα ούτε ίσα, δεν έχουν καμία ιδιότητα

Ανάλυση:

Εάν το *έν* υπάρχει, τότε:

- 1. Το *έν* είναι διαχωρισμένο από τα άλλα και τα άλλα είναι διαχωρισμένα από το *έν* (159b-c)
- 2. Τα άλλα δεν μπορούν να μετέχουν με κανένα τρόπο στο *έν* (159c-d)

3. Τα άλλα δεν είναι πολλά (159d–e)
4. Τα άλλα δεν είναι ούτε όμοια ούτε ανόμοια ως προς το *έν* ούτε μεταξύ τους (159e–160a)
5. Τα άλλα δεν διαθέτουν καμία ιδιότητα (δεν επιδέχονται κατηγορήματος) (160a)

Συμπέρασμα των Υποθέσεων 1 - 4: Το *έν*, εάν είναι, είναι όλα και τίποτα, και ως προς τον εαυτό του και ως προς τα άλλα (160b)

**Υπόθεση 5 (160b-163b):** Εάν το *έν* δεν υπάρχει, σε σχέση και συνάρτηση με τα άλλα, τι μπορούμε να πούμε για τον εαυτό του;

- α) μπορεί να το γνωρίσει κάποιος
- β) είναι διαφορετικό από τα άλλα
- γ) μπορούν να του αποδοθούν πολλά κατηγορήματα

Ανάλυση:

Εάν το *έν* δεν υπάρχει, τότε:

1. Το *έν* είναι δυνατό να γνωρισθεί (160b-c)
2. Το *έν* είναι διαφορετικό από τα άλλα και τα άλλα διαφορετικά από το *έν* (160c-e)
3. Το *έν* μετέχει σε πολλά κατηγορήματα («αυτό», «εκείνο», κλπ) (160e-161a)
4. Το *έν* είναι όμοιο και ανόμοιο (161a-c)
  - i) Το *έν* είναι ανόμοιο με τα άλλα και τα άλλα ανόμοια με αυτό (161a-b)
  - ii) Το *έν* είναι όμοιο με τον εαυτό του (161b-c)
5. Το *έν* είναι άνισο και ίσο (161c-e)
  - i) Το *έν* είναι άνισο ως προς τα άλλα και τα άλλα άνισα ως προς αυτό (161c-d)
  - ii) Το *έν* μετέχει της ισότητας (161d-e)

6. Το *έν* με κάποιο τρόπο μετέχει στην ουσία (161e–162b)
7. Το *έν* μετέχει στο «είναι» και στο «μη είναι» (162b)
8. Το *έν* βρίσκεται ταυτόχρονα σε κίνηση και στάση (162b-e)
  - i) Το *έν* κινείται (162b-c)
  - ii) Το *έν* ηρεμεί (162c-e)
9. Το *έν* μεταβάλλεται και δεν υπόκειται σε μεταβολή (162a-163a)
10. Το *έν* ταυτόχρονα γίνεται και χάνεται, και ούτε γίνεται ούτε χάνεται (163a-b)

**Υπόθεση 6 (163b-164b):** Εάν το *έν* δεν υπάρχει, διαχωρισμένο από και άσχετο με τα άλλα, τι μπορούμε να πούμε για τον εαυτό του;

- α) ούτε υπάρχει ούτε μετέχει στην ουσία
- β) ούτε στέκεται ούτε κινείται
- γ) δεν μπορεί να του αποδοθεί κανένα κατηγορημα

**Ανάλυση:**

Εάν το *έν* δεν υπάρχει, τότε:

1. Το *έν* δεν μετέχει στην ουσία με κανένα τρόπο (163c-d)
2. Το *έν* ούτε γίνεται ούτε χάνεται (163d)
3. Το *έν* δεν μεταβάλλεται (163d-e)
4. Το *έν* ούτε κινείται ούτε στέκεται (163e)
5. Τα άλλα δεν σχετίζονται με το *έν* (164a)
  - i) Τα άλλα δεν είναι ούτε όμοια ούτε ανόμοια με αυτό (164a)
  - ii) Τα άλλα δεν είναι ούτε ίδια ούτε διαφορετικά από το *έν* (164a)
6. Το *έν* δεν επιδέχεται κατηγορήματα ούτε σχέσεις (164a)
7. Το *έν* δεν επιδέχεται χρονικούς προσδιορισμούς (164b)
8. Το *έν* δεν μπορεί κανείς ούτε να το γνωρίσει, ούτε να το αντιληφθεί, ούτε να το εκφράσει, ούτε να το ονομάσει (164b)

**Υπόθεση 7 (164b-165e):** Εάν το *έν* δεν υπάρχει, σε σχέση και συνάρτηση με τα άλλα, τι μπορούμε να πούμε για τα άλλα;

- α) φαίνονται και είναι άπειρα και ταυτόχρονα έχουν όρια
- β) είναι ένα και πολλά
- γ) φαίνονται και όμοια και ανόμοια το καθένα ως προς τον εαυτό του αλλά και μεταξύ τους
- δ) είναι επιδεκτικά όλων των κατηγορημάτων

Ανάλυση:

Εάν το *έν* δεν υπάρχει, τότε:

1. Τα άλλα είναι διαφορετικά μεταξύ τους (164b-c)
2. Τα άλλα είναι όγκοι άπειροι στο πλήθος (164c-d)
3. Τα άλλα φαίνονται ότι αποτελούν ενιαίο πράγμα αλλά δεν είναι έτσι (164d)
4. Φαίνεται να υπάρχει ένας αριθμός από όγκους και κάποιοι φαίνονται άρτιοι, ενώ κάποιοι άλλοι περιττοί, αλλά δεν είναι έτσι (164d-e)
5. Τα άλλα φαίνονται άνισα και ίσα (164e-165a)
6. Τα άλλα φαίνονται περιορισμένα και απεριόριστα (165a-c)

Επιχείρημα α:

- i) Ένας όγκος φαίνεται να έχει όριο σε σχέση με έναν άλλο όγκο (165a)
- ii) Ένας όγκος φαίνεται πως δεν έχει αρχή, όριο ή μέση σε σχέση με τον εαυτό του (165a-b)

Επιχείρημα β:

- i) Ένας όγκος φαίνεται ενιαίος από μακριά (165a)
  - ii) Ένας όγκος φαίνεται απεριόριστος σε πλήθος από κοντά (165c)
7. Τα άλλα φαίνονται να είναι όμοια και ανόμοια ως προς τους εαυτούς τους αλλά και μεταξύ τους (165c-d)
  8. Είναι επιδεκτικά όλων των κατηγορημάτων (μπορεί να υποστηρίξει κανείς για αυτά όλα τα αντιθετικά ζεύγη κατηγορημάτων) (165d)

**Υπόθεση 8 (165e-166c):** Εάν το *έν* δεν υπάρχει (αλλά υπάρχουν τα άλλα), τι μπορούμε να πούμε για τα άλλα;

- α) δεν είναι πολλά
- β) δεν υπάρχουν ούτε φαίνονται ότι υπάρχουν
- γ) δεν επιδέχονται κατηγορημάτων

Ανάλυση:

Εάν το *έν* δεν υπάρχει, τότε:

1. Τα άλλα δεν είναι ούτε ένα ούτε πολλά (165e)
2. Τα άλλα δεν φαίνονται ούτε ένα ούτε πολλά (165e-166b)
3. Τα άλλα ούτε είναι ούτε φαίνονται να είναι τίποτα απολύτως (166b)
4. Τίποτα δεν υπάρχει (166c)

Συμπέρασμα της σειράς των οκτώ Υποθέσεων: Είτε το *έν* είναι είτε δεν είναι, και αυτό αλλά και τα άλλα:

- α) και είναι και φαίνονται να είναι κάθε είδους
  - β) δεν είναι και δεν φαίνονται να είναι κάθε είδους
- τόσο ως προς τον εαυτό τους όσο και στις μεταξύ τους σχέσεις.



## Βιβλιογραφία

### I. Ξενόγλωσση

- Allen, R.E., *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*, Minnesota 1983.
- Allen, R.E., *Studies in Plato's Metaphysics*, Λονδίνο 1965.
- Anton, J.P. & Preus, A. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, State University of N.Y.P, Albany 1983.
- Austin, S., *Parmenides: Being, Bounds and Logic*, Yale U. P. 1986.
- Baldry, H.C., «Plato's 'technical terms'», *Classical Quarterly* xxxi, 1937.
- Barford, R., «The Context of the Third Man Argument in Plato's Parmenides», *Journal of The History of Philosophy* 16, 1978.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, fourth edition, Λονδίνο 1930.
- Burnet, J., *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* [1914], Λονδίνο 1928.
- Cherniss, H.F., «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 12, 1951.
- Cherniss, H.F., «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», *American Journal of Philology* 57, 1936.
- Cherniss, H.F., *Selected Papers*, ed. By L. Taran, Leiden 1977.
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, Λονδίνο 1939.
- Cornford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, London 1973.
- Crombie, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, II vol., Λονδίνο 1963.
- Dodds, E.R., «The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic 'one'», *Classical Quarterly* 22, 1928.
- Dorter, K., *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, University of California Press 1994.

- Fine, G., «The One over Many», *Philosophical Review* 89, 1980.
- Fränkel, H., «Zeno of Elea's Attacks on Plurality», *American Journal of Philology* 63, 1942.
- Frede, M., «Being and Becoming in Plato», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supl. vol. 1988.
- Furley, D.J. and Allen, R.E., *Studies in Pre-Socratic Philosophy*, 2 volumes, Λονδίνο 1975.
- Furley, D.J., «Notes on Parmenides» στο *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, επιμ. E.N. Lee, Α.Φ. Μουρελάτος & R. Rorty, Assen (Netherlands) 1973.
- Furth, M., «Elements of Eleatic Ontology», *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968.
- Gallop, D., «'Is' or 'is not'?»», *The Monist* 62, 1979.
- Guthrie, W.K.C., «The Greek World Picture», *Harvard Theological Review* 45, 1952.
- Guthrie, W.K.C., *In the Beginning*, Ithaca, N.Y. 1957.
- Hardie, W.F.R., *A study in Plato*, Oxford 1936.
- Heinaman, R., «Self Predication in Plato's Middle Dialogues», *Phronesis* 1989.
- Hintikka, J., *Knowledge and Belief*, Ithaca, N.Y. 1962.
- Kahn, C.H., «The Greek Verb «to be» and the Concept of Being», *Foundations of Language* 2, 1966.
- Kahn, C.H., «The thesis of Parmenides», *The Review of Metaphysics* 22, 1968 – 1969.
- Kenferd, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- Kirk, G.S. - Raven, J.E. - Schofield, M., *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, 2<sup>η</sup> έκδ., MIET 1990.
- Kirk, G.S., «Popper on science and the Presocratics», *Mind* 69, 1960.
- Lloyd, G.E.R., *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979.

- Lloyd, G.E.R., *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966.
- Long, A.A., «The Principles of Parmenides' Cosmogony», *Phronesis* 8, 1963.
- Mackenzie, M.M., «Parmenides' dilemma», *Phronesis* 27, 1982.
- Meinwald, C., *Plato's Parmenides*, Oxford 1991.
- Miller, M.H., *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton 1986.
- Mohr, R., «Forms as Individuals: Unity, Being and Cognition in Plato's Ideal Theory», *Illinois Studies* 2, 1986.
- Moravcsik, J.M., «Forms and Dialectic in the second half of the Parmenides» στο *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, ed. M. Schofield & M. Nussbaum, Cambridge University Press 1982.
- Mourelatos, A.P.D., *The Pre-Socratics*, Garden City, N.Y. 1974.
- Mourelatos, A.P.D., *The Route of Parmenides*, New Haven 1970.
- Owen, G.E.L., «Eleatic Questions», *Classical Quarterly* 10, 1960.
- Owen, G.E.L., «Plato and Parmenides on the timeless present», *The Monist* 50, 1966.
- Owen, G.E.L., «Plato on 'not being'», in *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, ed. G. Vlastos, Garden City, N.Y. 1970.
- Owen, G.E.L., *Logic, Science and Dialectic*, (συγκεντρωτική έκδοση), Ithaca, N.Y. 1986.
- Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed., N.Y. 1966.
- Pelletier, F., *Parmenides, Plato and the semantics of not being*, University of Chicago 1990.
- Plato, *Critical Assessments*, ed. by N. Smith, Routledge 1998.
- Plato, *Parmenides*, transl. By M.L. Gill & P. Ryan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis / Cambridge 1996.

- Popper, K.R., «Back to the Presocratics» στο *Conjectures and Refutations*, third edition, Λονδίνο 1969.
- Proclus' *Commentary on Plato's Parmenides*, transl. G. Morrow & J. Dillon, Princeton U.P 1987.
- Ross, W.D., *Aristotle's Physics*, Oxford 1936.
- Sayre, K., *Parmenides lesson: translation and explication of Plato's Parmenides*, Univeresity of Notre Dame Press 1996.
- Sayre, K., *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton 1983.
- Stein, H., «Comments on 'The thesis of Parmenides'», *The Review of Metaphysics*, 1968 – 69.
- Stokes, M.C., *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington D.C. 1971.
- Stough, L.C., «Parmenides Way of Truth», *Phronesis* 13, 1968.
- Taran, L., «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato», *Monist* 62, 1979.
- Taylor, A.E., «Parmenides, Zeno and Socrates», *Philosophical Studies*, Λονδίνο 1934.
- Taylor, A.E., *Πλάτων, ο άνθρωπος και το έργο του*, MIET 2000.
- Turnbull, G.R., *The Parmenides and Plato's late philosophy*, University of Toronto Press 1998.
- Vlastos, G., «Parmenides' theory of knowledge», *Transactions of the American Philological Association* 77, 1946.
- Vlastos, G., «Theology and Philosophy in Early Greek Thought», *Philosophical Quarterly* 2, 1952.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, μετάφραση Θ.Κιτσόπουλου, Αθήνα 1978.

## II. Ελληνόγλωσση

Αυγελής, Ν., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, 2<sup>η</sup> έκδ., Θεσσαλονίκη 1998.

Γεωργίου Παχυμέρους, *Υπόμνημα εις τον Παρμενίδην Πλάτωνος*  
[Ανωνύμου Συνέχεια του Υπομνήματος Πρόκλου], Αθήνα 1989.

Δημαράς, Κ.Θ., *Παρμενίδης: Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Παρμενίδη και*  
*μετάφραση των «Προς Αληθείαν»*, Αθήνα 1927.

Θανασάς, Π., *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, Π.Ε.Κ. 1998.

Κάλφας, Β., *Πλάτων Τίμαιος*, Πόλις, 1995.