

ΝΙΚΟΣ ΑΥΓΕΛΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ

ΦΙΛΟ
ΣΟΦΙΑ



ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ ΑΝΤ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2009

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	11
<i>ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ</i>	
ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	
I. Η ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΟΡΟΥ "ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ" ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ	15
II. Η ΠΗΓΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	24
III. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	26
IV. Η ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	36
1. Η ιστορία της φιλοσοφίας ως φιλοσοφία στον Kant	36
2. Φιλοσοφία και ιστορία της φιλοσοφίας στον Hegel	46
3. Τοπολογία των φιλοσοφιών: Dilthey	54
4. Η σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας της φιλοσοφίας στους Νεοκαντιανούς	61
5. Ιστορικότητα της φιλοσοφίας και ιστορία της φιλοσοφίας στον Gadamer	64
6. Το πρόβλημα της ιστορικότητας της φιλοσοφίας στον M. Schlick	68
V. ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	75
1. Φιλοσοφία και Επιστήμη	75
2. Φιλοσοφία και Ιδεολογία	77
α) Η μαρξιστική έννοια της ιδεολογίας	81
β) Η θετικιστική έννοια της ιδεολογίας	84
γ) Η ουδέτερη έννοια της ιδεολογίας	87
3. Φιλοσοφία και Θρησκεία	88
VI. Η ΔΙΑΙΡΕΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	102

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ

I. ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΟΥ "ΕΙΝΑΙ" ΚΑΙ ΤΟΥ "ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ"	
ΣΤΗΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	109
1. Η Σχολή της Μιλήτου	109

2. Ηράκλειτος	115
3. Οι Πυθαγόρειοι	118
4. Ο Παρμενίδης και η Ελεατική Σχολή	120
5. Η μετα-παρμενίδεια φιλοσοφία: Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας, οι ατομικοί Λεύκιππος και Δημόκριτος	140
II. Η ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ	157
1. Γοργίας	157
2. Πρωταγόρας	164
III. ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Η ΜΕΤΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ	170
IV. Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ	175
1. Η θεωρία των ιδεών ως θεωρία των δύο κόσμων	175
2. Η γνώση των ιδεών	185
3. Η Ιδέα του Αγαθού	192
4. Ιδέα και φύση	201
V. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΩΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ	205
1. Η δομή του γίνεσθαι	205
2. Η φύση ως αιτία	208
3. Η Μεταφυσική ως υπέρβαση της φυσικής	210
IV. ΘΕΜΕΛΙΩΔΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	217

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΓΝΩΣΙΟΘΕΩΡΙΑ

I. ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	225
II. Ο ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ	232
DESCARTES	
A. Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ	232
1. Η μεθοδική αμφιβολία	232
2. Οι βαθμίδες της μεθοδικής αμφιβολίας	233
3. Η ύπαρξη του θεού ως αντικειμενικό κριτήριο της αλήθειας	238
4. Το υποκείμενο ως <i>fundamentum veritatis</i>	243
5. Ο δυισμός του Descartes και ο πανθεισμός του Σπινόζα	246

B. Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ	254
1. Έκταση και κίνηση ως βασικές έννοιες της καρτεσιανής φυσικής	254
2. Η σχέση εμπειρίας και λόγου	259
G.W. LEIBNIZ	
A. ΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ	260
1. Η ταυτότητα ως τυπικό κριτήριο της αλήθειας	260
2. Ανάλυση, σύνθεση και ορισμός	263
3. Οι βαθμοί της γνώσης	268
4. Γνώση a priori και γνώση a posteriori	270
5. Οι a priori αρχές της εμπειρικής γνώσης	274
B. Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ LEIBNIZ	276
III. Ο ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΣ	279
J. LOCKE	
A. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ	279
1. Η έννοια της ιδέας στον Locke	279
2. Η διάκριση του νοείν και της γνώσης	281
3. Η ανάλυση της εμπειρίας	282
4. Οι δύο βασικές κατηγορίες των ιδεών	284
5. Η ταξινόμηση των απλών ιδεών	285
6. Η ταξινόμηση των σύνθετων ιδεών	286
7. Ο νομιναλισμός του Locke	288
B. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ	290
1. Τα διάφορα είδη της γνώσης	290
2. Οι βαθμίδες της γνώσης	291
3. Η έννοια της ουσίας	293
G. BERKELEY	
1. Η θεωρία της αφαίρεσης και ο ρόλος της γλώσσας	296
2. Πρωτεύουσες και δευτερεύουσες ιδιότητες	299
3. <i>Essé est percipi</i>	301
4. Η Μεταφυσική της γνώσης	304

D. HUME	
A. ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΥΛΙΚΟΥ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ	307
1. Αντίληψη, ιδέα και εντύπωση	307
2. Η σχέση ιδεών και εντυπώσεων	309
3. Η γνωσιοθεωρητική εγκυρότητα των ιδεών	310
4. Η κριτική των παραδοσιακών εννοιών	312
B. Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ	317
1. Η a priori γνώση	317
2. Η συνθετική γνώση	318
IV. Ο ΚΑΝΤ ΚΑΙ Η ΣΥΝΘΕΣΗ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΥ	322
A. Η ΚΟΠΕΡΝΙΚΕΙΑ ΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΚΑΝΤ	322
B. Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΑΝΤ	324
1. Υπερβατολογική αισθητική	325
2. Υπερβατολογική λογική	327
2.1. Υπερβατολογική αναλυτική	327
2.2. Υπερβατολογική διαλεκτική	337
Γ. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ	338
V. Ο ΘΕΤΙΚΙΣΜΟΣ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ	340
VI. Ο ΝΙΕΤΖΣΧΕ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ	344
<i>ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ</i>	
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ	351
<i>ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ</i>	363

ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

I. Η ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΟΡΟΥ "ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ" ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ

Η φιλοσοφία (= φιλεῖν τὴν σοφίαν) ως ιδιαίτερος τρόπος του σκέπτεσθαι εμφανίζεται στην αρχαία Ελλάδα τον 6ο αιώνα π. Χ. Στον Όμηρο και στον Ησίοδο δεν απαντούμε ακόμη τις λέξεις "φιλοσοφία", "φιλόσοφος" αλλά τις λέξεις "σοφία", "σοφός". Η λέξη "σοφός" είχε αρχικά τη σημασία του έμπειρου σε μια τέχνη, του επιδέξιου στις πρακτικές υποθέσεις. Η λέξη "σοφία" σήμαινε την επιδεξιότητα στα πρακτικά ζητήματα, τη μαστοριά (στον Όμηρο π.χ. δηλώνει την επιδεξιότητα του ναυπηγού)¹. Αλλά σοφός ονομάζεται και ο "φρόνιμος", ο ευφυής στα κοινά πράγματα του βίου και μάλιστα στα πολιτικά. Έτσι έχουμε τους επτά σοφούς της αρχαίας Ελλάδος, μεταξύ των οποίων είναι και ο Σόλων ο Αθηναίος. Αλλά σοφός είναι, κατά την παράδοση, και ο Θαλής ο Μιλήσιος, ο πρώτος φιλόσοφος.

Όπως η λέξη "σοφία", έτσι και η λέξη "φιλοσοφία" ή "φιλόσοφος" χρησιμοποιήθηκαν από παλιά με διάφορες σημασίες. Αρχικά σήμαινε την "αγάπη για τη γνώση", με την έννοια της πνευματικής γενικά καλλιέργειας, της μόρφωσης. Τη σημασία αυτή έχει στον Ηρόδοτο. Ο Ηρόδοτος αναφέρει ότι ο Σόλων ταξίδεψε σε πολλές χώρες "θεωρίης εἵνεκεν".

Ξεῖνε Ἀθηναῖε, λέγει ο Κροίσος στο Σόλωνα, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέ λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας (I, 30).

1. Ο Αριστοτέλης (*Ηθικ. Νικ.*, 1141 α 9ε) ορίζει τη σοφία ως ἀρετὴν τέχνης. Σοφός είναι ακόμη ο αγαματοποιός, ο ποιητής και ο αοιδός. Ο Αριστοτέλης (δ.π.) ονομάζει τον Φειδία και τον Πολύκλειτο σοφούς. Σοφοί είναι ο Όμηρος, ο Ησίοδος και ο Ορχέας.

Ξένη, ως εμάς έχει φτάσει η μεγάλη σου φήμη για τη σοφία και τα ταξίδια σου, πως η αγάπη σου για τη γνώση σε έσπρωξε να επισκεφτείς χώρες πολλές, για να τις σπουδάσεις.²

Την ίδια σημασία έχει και στον επιτάφιο λόγο του Περικλή: *φιλοκαλοῦμέν τε γάρ μετ' εὐτελείας καί φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας* (Θουκ. II, 40).

Το αρχαιότερο κείμενο στο οποίο απαντούμε τη λέξη “φιλόσοφος” με τη στενότερη σημασία αποδίδεται στον Ηράκλειτο (540–480) Fr. 35 D: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι*. Ωστόσο σύμφωνα με μια μαρτυρία του Ηρακλείδη του Ποντικού (μαθητή του Πλάτωνα) ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο “φιλοσοφία” με τη στενότερη σημασία της θεωρίας και που ονόμασε τον εαυτό του φιλόσοφο είναι ο Πυθαγόρας (580–500). Σε μια συνομιλία συγκεκριμένα του Πυθαγόρα με τον τύραννο της Φλιούντος Λέοντα ο τελευταίος τον ρωτάει ποιος είναι (*τίς εἶη*) και ο Πυθαγόρας του απαντάει ότι είναι φιλόσοφος και εξηγεί τη σημασία του όρου με μια παρομοίωση: Η ζωή μοιάζει, λέει ο Πυθαγόρας, με τις εορταστικές συνελεύσεις (πανηγύρεις). Όπως σ’ αυτές άλλοι (οι αθλητές) πηγαίνουν για το βραβείο, άλλοι, οι έμποροι, για το κέρδος, οι κατεξοχήν όμως ελεύθεροι πηγαίνουν μόνον ως θεατές, έτσι και στη ζωή άλλοι επιδιώκουν τη δόξα, άλλοι τη φήμη, άλλοι τον πλούτο, ενώ οι φιλόσοφοι (οι βέλτιστοι) επιδιώκουν να γνωρίσουν την αλήθεια.³ Και ο Διογένης ο Λαέρτιος (3ος μ.Χ. αιώνας) προσθέτει: *μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν ἀλλ’ ἢ θεόν*.

Την ίδια μαρτυρία⁴ τόσο σε ό,τι αφορά την προέλευση του όρου “φιλόσοφος” όσο και τη σημασία του απαντούμε και στο μαθητή του Πορφύριου Ιάμβλικο (πέθανε το 330 μ.Χ.). Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ιάμβλικου φιλόσοφος ονομάζεται κατά τον Πυθαγόρα αυτός που επιδιώκει *τὴν τῶν*

2. Μετάφραση Δ. Μαρωνίτη (βλ. *Ηροδότου Ιστορία: Κλειώ, εισαγωγή, μετάφραση Δ.Ν. Μαρωνίτη*, Αθήνα 1964, σελ. 165).

3. Βλ. *Διογένης Λαέρτιος*, VIII, 8: *Καὶ τὸν βίον εἰκέναι πανηγύρει ὡς οὖν εἰς ταύτην οἱ μὲν ἀγωνιούμενοι, οἱ δὲ κατ' ἐμπορίαν, οἱ δὲ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, οὕτως ἐν τῷ βίῳ οἱ μὲν ἀνδραποδάδεις, ἔφη, φύονται δόξης καὶ πλεονεξίας θηραταί, οἱ δὲ φιλόσοφοι τῆς ἀληθείας*.

4. Βλ. *Ίάμβλικος, Περὶ τοῦ πυθαγορείου βίου* (έκδ. Teubner, Stuttgart 1976) 12, §58: *Λέγεται δὲ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφόν ἑαυτὸν προσαγορευῆσαι... εἰκέναι γὰρ ἔφη τὴν εἰς τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων πάροδον τῷ ἐπὶ τὰς πανηγύρεις ἀπαντῶντι ὁμίλῳ*.

καλλίστων θεωρίαν":

Και ο Ιάμβλικος προσθέτει: Καλήν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορῶν τὴν τάξιν, κατὰ μετουσίαν μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ εἶναι αὐτὸ τοιοῦτον. Τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκεῖνο, ἢ τῶν ἀριθμῶν τε καὶ λόγων φύσις διὰ πάντων διαθέουσα... καὶ σοφία μὲν ἢ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις ἢ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὧν μετοκῆ καὶ τὰ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλὰ· φιλοσοφία δὲ ἢ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας.

Εἶναι φανερὴ στο χωρίο που αναφέραμε ἡ ομοιότητα τῆς θεωρίας τοῦ Πυθαγόρα με τὴν πλατωνική: ὁ νοητὸς κόσμος, ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ ἡ σημασία τῆς φιλοσοφίας ὡς ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας εἶναι πλατωνικά στοιχεία, χωρὶς αὐτὸ βέβαια νὰ σημαίνει ὅτι ὁ Ιάμβλικος ἀντλεῖ ἀποκλειστικά ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Ὅπως ἐδείξε ἡ νεότερη ἐρευνα, ἡ μαρτυρία τοῦ Ηρακλείδου εἶναι προβληματική. Εἶναι φανερό ὅτι ὁ Ηρακλείδης ἀνηκεῖ βασικὲς ιδέες τοῦ Πλάτωνα καὶ τὸ ἐρώτημα που τίθεται εἶναι κατὰ πόσο ὁ Πλάτων εἶναι που δέχτηκε τὴν ἐπίδραση τοῦ Πυθαγόρα ἢ ὁ Πυθαγόρας ἔχει ἐρμηνευθεῖ πλατωνικά. Κατὰ τὸν W. Burkert⁵ πρόκειται γιὰ πλατωνικὴ ἐρμηνεία τοῦ ὀρου "φιλοσοφία".

Στὴν προ-πλατωνικὴ περίοδο οἱ ὀροι "φιλοσοφία" καὶ "σοφία" χρησιμοποιούνταν σχεδόν ὡς συνώνυμοι. Ὁ Πλάτων (427-347) γιὰ πρώτη φορά τόνισε τὴν διαφορὰ μεταξύ τῆς σοφίας καὶ τῆς φιλοσοφίας, τοῦ "σοφοῦ" καὶ τοῦ "φιλοσόφου". Στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ γλῶσσα υπάρχουν πολλές λέξεις σύνθετες με πρῶτο συνθετικὸ τὸ φιλο- που ἀπαντοῦμε καὶ στὶς λέξεις "φιλοσοφία" καὶ "φιλόσοφος". Στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ηρακλείδου ἡ λέξη "φιλόσοφος" θεωρεῖται ὡς σημασιολογικά ἀντίθετη πρὸς τὴ λέξη "σοφός". Σ' ὄλα ὀμως τὰ ἄλλα σύνθετα τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς με πρῶτο συνθετικὸ τὸ φιλο- δε διακρίνουμε μιαν ἀντίθεση με τὴν πλατωνικὴ ἔννοια. Τὸ φιλεῖν δηλώνει ἀρχικά τὴν ἐνασχόλησή μας με κάτι τὸ οἰκεῖο. Φιλοσοφία εἶναι ἡ οἰκεῖα ἐνασχόλησή μας μ' αὐτὸ που ονομάζεται σοφία. Ἡ σοφία καὶ ἡ φιλοσοφία εἶναι ἀλληλένδετα. Ὁ Σόλων στο χωρίο που παραθέσαμε εἶναι

5. Βλ. W. Burkert, *Platon oder Pythagoras?*, *Hermes* 88 (1960), σελ. 159-177.

γνωστός ως *φιλοσοφέων*, αυτό δηλαδή τον χαρακτηρίζει στην όλη δραστηριότητά του· όπως *φιλοπιόλεμοι* χαρακτηρίζονται στον Όμηρο οι ήρωες της Ιλιάδας και *φιλήρετμοι* (φιλόκωποι) οι Φαίακες.⁶ Συνεπώς αρχικά στους όρους “φιλόσοφος” και “φιλοσοφία” το πρώτο συνθετικό είχε την ίδια σημασία που είχε και στις άλλες σύνθετες λέξεις που ήδη αναφέραμε. Ο Πλάτων θεώρησε για πρώτη φορά ως χαρακτηριστικό γνώρισμα του *φιλείν* την ένδεια, καθώς το εξέλαβε αποκλειστικά ως *ἐπιθυμείν*· και επιθυμεί κανείς ό,τι δεν κατέχει. Η φιλοσοφία είναι συνεπώς η επιδίωξη της σοφίας που δεν κατέχουμε, που μας λείπει, είναι ο δρόμος που οδηγεί στη γνώση.

Στο Συμπόσιο η σημασιολογική διαφορά μεταξύ “φιλοσοφίας” και “σοφίας” αποκτά μεγαλύτερο βάθος: *θεῶν οὐδείς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι -ἔστι γάρ- οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. Οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν...* (Συμπόσιο 203b). Οι αμαθείς δε φιλοσοφούν, γιατί δεν έχουν συνείδηση της άγνοιας, της αμάθειάς τους: *οὐκ οὐκ ἐπιθυμεί ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεής εἶναι οὐδ’ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι* (εκείνος επομένως που δε φαντάζεται ότι του λείπει κάτι, δεν έχει τον πόθο εκείνου, το οποίο δε φαντάζεται πως του χρειάζεται)⁷.

Στο ερώτημα τώρα ποιος τότε φιλοσοφεί (*τίνες οὖν οἱ φιλοσοφοῦντες, εἴτε μήτε οἱ σοφοί μήτε οἱ ἀμαθεῖς*) η απάντηση του Πλάτωνα είναι η εξής: *Δῆλον δὴ τοῦτο γε ἤδη καὶ παιδί ὅτι οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν δὴ καὶ ὁ ἔρωσ. ἔστι γάρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, ἔρωσ δ’ ἐστὶν ἔρωσ περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς* (204b).

Ο έρωσ ως “δαίμων μέγας” είναι μεταξύ θεών και θνητών: *ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοτέρων ὃν συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι* (202e).

Στο μέσον και των δύο όπως ευρίσκεται γεμίζει το κενό, ώστε το σύμπαν να έχει εσωτερική συνοχή.

6. Βλ. *W. Burkert*, ό.π., σελ. 172 ε. Ο Burkert παραπέμπει μάλιστα στις εκφράσεις *φίλα γυία*, *φίλον ήτορ*, όπου *φίλα* και *φίλον* γίνονται σχεδόν κλητικές αντωνυμίες, για να υποστηρίξει τη θέση του ότι αρχικά η λέξη φιλοσοφία δεν μπορεί να σήμαινε παραίτηση από τη σοφία.

7. Βλ. *Πλάτωνος Συμπόσιο*, κείμενο, μετάφραση και ερμηνεία Ι.Συκουτρή, Αθήνα 1988, 203ε.

Ο έρως δηλαδή γεφυρώνει το χάσμα μεταξύ του αισθητού και του νοητού κόσμου. Από το μύθο για την καταγωγή του έρωτα στον οποίο αναφέρεται ο Σωκράτης μπορούμε να καταλάβουμε την πλατωνική έννοια του φιλοσοφείν. Ο έρως είναι γιος του πόρου και της πενίας. Από τη μητέρα του πήρε την ένδεια, το αίσθημα της έλλειψης απ’ όπου γεννιέται η επιδίωξη της τελειότητας. Από τον πατέρα του πήρε τις εξής ιδιότητες:

κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτῆς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής, καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοιέ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοιὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν· τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ. Σοφίας δὲ αὐτὸ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν (203 d-e).

Αφετέρου κατὰ του πατέρα του το φυσικό, είναι παγιδευτής πανούργος των ωραίων και των εκλεκτών, είναι γενναίος και ριψοκίνδυνος και ενεργητικός, κυνηγός φοβερός, εξυφαινών νέα διαρκώς σχέδια, της φρονήσεως επιθυμητής και επινοητικός, τη γνώση ζητών επί ζωής, τρομερός στο να μαγεύει με γοητείες, με βότανα, με λόγια ωραία. Με αθάνατο όμοιος δεν είναι στη φύση του ούτε με θνητό αλλά εντός μιας και της αυτής ημέρας πότε ανθεί και ζει, όταν ευπορία εύρει, πότε αποθνήσκει και πάλι ξαναζωντανεύει χάρη στην παιρική του φύση και πάλιν ό,τι αποκτά κάθε φορά του φεύγει διαρκώς μέσα από τα δάκτυλα. Έτσι ούτε άπορος ποτέ τελείως είναι ο έρως ούτε πλούσιος σε μέσα. Και πάλι ευρίσκεται στο μέσον μεταξύ σοφίας και αμάθειας (μετάφρ. Ι. Συκουτρής).

Εδώ έχουμε μία νέα σημασιολογική διάσταση του “μεταξύ”. Η επιδίωξη του έρωτα δεν είναι ατελέσφορη, φτάνει στο στόχο της που είναι η γνώση του θείου και του αγαθού, αλλά δεν μπορεί να την κατέχει μονίμως· πρέπει κάθε φορά να την επιδιώκει από την αρχή. Αυτή την ανάγκη της εκ νέου κάθε φορά επιδίωξης εκφράζει η λέξη “μεταξύ”. Το “μεταξύ” ορίζει τον τόπο του φιλοσόφου, ο οποίος φλέγεται από την επιθυμία του ειδέναι (*Ιηπίας μείζων*, 297 e) από τον έρωτα της αλήθειας (*Πολιτεία*, 490 b). Ο φι-

λόσοφος δεν είναι σοφός αλλά ούτε και αμαθής, γιατί έστω και προσωρινά φτάνει στη γνώση του θείου, στη σοφία. *“Ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν, ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, (210 e).* Ο τελευταίος αναβαθμός της φιλοσοφικής γνώσης είναι η θέαση του ωραίου. Το ωραίο χαρακτηρίζεται ως “θεῖον καλόν” και “μονοειδές”. Σ’ αυτόν τον έσχατο αναβαθμό της φιλοσοφικής γνώσης ο φιλόσοφος αντικρίζει το απόλυτο κάλλος, φτάνει στην απόλυτη αλήθεια. Η φιλοσοφία κατά τον Πλάτωνα είναι μια πορεία διαλεκτική (μέσω δηλαδή εννοιῶν, κρίσεων και συλλογισμῶν) από τη γνώση της φαινομενικής πολλαπλότητας προς την έσχατη γνώση του “ενός” που ταυτίζεται με το “αγαθό” και το “ωραίο”.

Συμπέρασμα: αρχικά η λέξη “φιλοσοφία” σήμαινε, όπως δείχνει η χρήση της αρχαίας ελληνικής, την αγάπη για τη γνώση. Αυτό που βάζει ο Ηρακλείδης στο στόμα του Πυθαγόρα είναι πλατωνική ερμηνεία του όρου “φιλοσοφία”. Πρόκειται για έννοιες αυτονόητες στην εποχή του Ηρακλείδη (σύγχρονου του Αριστοτέλη). Ο Πλάτων είναι εκείνος που έδωσε μεγαλύτερη βαρύτητα στο πρώτο συνθετικό για να τονίσει ότι μόνον ο θεός είναι σοφός, ενώ ο άνθρωπος μπορεί να επιδιώξει τη σοφία (*Φαίδρος, 278e, Συμπόσιο, 203d*). Ο φιλόσοφος είναι εκείνος που στρέφεται προς την ουσία των πραγμάτων: η φιλοσοφία είναι η επιδίωξη της γνώσης της αληθινής πραγματικότητας που είναι ο κόσμος των ιδεών.

Γενικότερα ο όρος “φιλοσοφία” σημαίνει στην ελληνική αρχαιότητα την επιστήμη. Ο Πλάτων στο “Θεαίητο” γράφει: *γεωμετρίαν ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν.* Και στον Αριστοτέλη η φιλοσοφία σημαίνει την επιστήμη εν γένει. Είναι η γνώση για χάρη της ίδιας της γνώσης. Οι Έλληνες ανέπτυξαν για πρώτη φορά αυτή την ορμή για την καθαρή γνώση, γι’ αυτό και υπήρξαν οι δημιουργοί της επιστήμης. Έτσι η ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας είναι συνάμα και η ιστορία της γένεσης της ευρωπαϊκής επιστήμης. Αρχικά η επιστήμη αυτή είναι αδιαφοροποίητη: αναφέρεται στο σύνολο του επιστητού. Η διαδικασία διαφοροποίησης ωστόσο αρχίζει ήδη στην αρχαία Ελλάδα. Ο αριστοτελικός όρος “φιλοσοφία” αυτό το πράγμα δηλώνει. Ο Αριστοτέλης (384-322) χρησιμοποιεί και τον πληθυντικό “φιλοσοφίαι” που σημαίνει τις διάφορες επιστήμες. Διακρίνει ωστόσο την “πρώτη φιλοσο-

φία”, την επιστήμη δηλαδή που πραγματεύεται τις πρώτες αρχές των όντων: είναι η επιστήμη του *ὄντος ἢ ὄν* που αντιστοιχεί στην πλατωνική θεωρία των ιδεών. Στον Πλάτωνα η επιστήμη του αληθούς όντος, η επιστήμη των ιδεών, ονομάζεται Διαλεκτική, γιατί μαθητής καθώς ήταν του Σωκράτη έβλεπε στο διάλογο - και μάλιστα στο διάλογο της ψυχής με τον εαυτό της - το σωστό δρόμο της νόησης που αναζητά τη γνώση. Ό,τι ονομάζει ο Πλάτων “φιλοσοφία” ονομάζει ο Αριστοτέλης “πρώτη φιλοσοφία” και ορισμένες φορές απλώς “φιλοσοφία”.

Η σημασία αυτή της φιλοσοφίας (η φιλοσοφία δηλαδή με την έννοια της επιστήμης) παρέμεινε στην ιστορία της δυτικής σκέψης μέχρι τον 19ο αιώνα (ως *philosophia* λατ., *philosophy* αγγλ., *philosophie* γαλλ. και *Philosophie* γερμ.). Χαρακτηριστική είναι η πρόταση του Νεύτωνα (1687): *hypotheses in philosophia experimentalis locum non habent*. Ο όρος “φιλοσοφία” περιλαμβάνει έτσι τις φυσικές επιστήμες και τα Μαθηματικά αλλά έχει και τη σημασία της φιλοσοφίας με τη στενότερη έννοια.

Μία άλλη λέξη χρησιμοποιήθηκε στην αρχαιότητα ως συνώνυμη του όρου “φιλοσοφία” (με τη σημασία της επιστήμης). Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο *θεωρία*⁸ για να διακρίνει τη φιλοσοφία από τις επιστήμες που υπηρετούν τον άνθρωπο στον καθημερινό του βίο και που ονομάζονται πρακτικές ή “ποιητικές” επιστήμες.⁹ Αντίθετα η φιλοσοφία, τα Μαθηματικά και η Φυσική¹⁰ είναι θεωρητικές επιστήμες, επιστήμες δηλαδή που στρέφονται στα όντα με σκοπό να γνωρίσουν τα αίτια και τις αρχές τους, να διατυπώσουν θεωρίες για τα όντα¹¹. Ο αριστοτελικός αυτός ορισμός της επιστήμης ως θεωρίας ισχύει ως σήμερα. Η φιλοσοφία ως θεωρία, ως επιστήμη των πρώτων αρχών και αιτίων του όντος είναι η γνώση εκείνη που δεν υπηρετεί άλλο σκοπό αλλά η ίδια είναι αυτοσκοπός. Γι’ αυτό και ο Αρι-

8. Βλ. σχετικά με την προέλευση και τη σημασία του όρου “θεωρία” στον Αριστοτέλη J. Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles* (1953), στο J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt 1969, σελ. 9-33.

9. Βλ. *Μετά τα φυσ.* (1025b 26): *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*.

10. Βλ. *Μετά τα φυσ.* (1026a 18-19): *ὥστε τρεῖς ὄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ*.

11. Βλ. *Μετά τα φυσ.* (1025b): *πᾶσαι αὗται (δηλ. τα Μαθηματικά και η φυσική) περὶ ὄν τι καὶ γένος τι ... περὶ τούτου πραγματεύονται*. Ενώ η φιλοσοφία ως θεωρητικὴ επιστήμη πραγματεύεται το *ὄν ἢ ὄν*.

στοιτέλης την ονομάζει *ἐλευθέραν* με την έννοια ότι δεν έχει το λόγο της στην προαίρεση του ανθρώπου, όπως συμβαίνει με τις πρακτικές επιστήμες, αλλά στο ίδιο το αντικείμενο, τη γνώση του οποίου θηρεύουμε χάρη της ίδιας της γνώσης κι όχι για κάποια δική μας ωφέλεια. Όπως γράφει ο Αριστοτέλης: *Δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην ἐλευθέραν οὖσαν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν* (Μετά τα φυσικά, 982b 24-28).

Ο Αριστοτέλης ὅρισε τη φιλοσοφία ως ελεύθερη επιστήμη σε αντιδιαστολή προς τις πρακτικές επιστήμες, οι οποίες είναι στην υπηρεσία του πρακτικού ανθρώπινου βίου. Εδώ τίθεται το ερώτημα: πού έχει το λόγο της η ελεύθερη αυτή θεωρητική επιστήμη, η οποία είναι αποκομμένη τελείως από τον κόσμο της πράξης; Η θεωρητική επιστήμη παρουσιάζεται ακατανόητη, επειδή είναι ακριβώς ελεύθερη. Το πρόβλημά της δηλαδή ἐγκείται στο ότι δεν είναι χρήσιμη. Η μομφή ότι η φιλοσοφία ως η “θεωρία των καλλίστων” δεν έχει σχέση με την πρακτική ζωή του ανθρώπου και συνεπώς είναι άχρηστη, συνοδεύει τη φιλοσοφία από τις απαρχές της. Όπως γράφει ο Αριστοτέλης: *Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει. Διὸ Ἄναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοιοῦτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασὶν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἄγνωστον τὰ συμφέρονθ' ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστά καὶ χαλεπά καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φασὶν, ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν* (Ἠθικά Νικ., VI, 7, 1141b).

Η αντίθεση προς την πρακτική ζωή, η οποία οδηγεί σε απομόνωση των φιλοσόφων, εκφράζεται προπάντων στη φιλοσοφική ανεκδοτολογία. Ο Πλάτων γράφει στο *Θεαίητο* 174b:

Ὡσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα... καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θραῖτά τις ἐμμελής καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρά πόδας λανθάνοι αὐτόν. Ταῦτόν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι. Τῷ γὰρ ὄντι τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γείτων λέληθεν, οὐ μόνον ὅτι πράττει, ἀλλ' ὀλίγον καὶ εἰ ἄνθρωπος ἐστὶν ἢ τι ἄλλο θρέμμα. Τί δέ ποί' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῆ τοιαύτη φύ-

σει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματα ἔχει διερευνώμενος.... Ὁ τοιοῦτος ὑπὸ τῶν πολλῶν καταγελάται, τὰ μὲν ὑπερφάνως ἔχων, ὡς δοκεῖ, τὰ δ' ἐν ποσὶν ἀγνοῶν τε καὶ ἐν ἐκάστοις ἀπορῶν.

Ὅπως και με το Θαλή που αστρονομούσε και κοίταζε επάνω καθώς έπεσε μέσα σ' ένα πηγάδι, λένε ότι τον ειρωνεύθηκε κάποια υπηρέτρια Θρακιώτισσα, έξυπνη και χαριτολόγα, και του είπε πως όσα είναι στον ουρανό προθυμοποιείται να τα μάθει, όσα όμως είναι μπροστά του και μέσα στα πόδια του δεν τα βλέπει. Η ίδια ειρωνεία ταιριάζει σε όλους όσoι ζουν μέσα στη φιλοσοφία. Γιατί σι' αλήθεια ο άνθρωπος του είδους αυτού δεν έχει είδηση για το διπλανό και το γείτονά του, όχι μόνο για το τι κάνει αλλά σχεδόν και για το αν είναι άνθρωπος ή κανένα άλλο θρέμμα. Τι όμως είναι πραγματικά ο άνθρωπος και τι αρμόζει στη φύση του όντος αυτού να κάνει ή να πάσχει αντίθετα με όλα τ' άλλα ζώα, αυτό είναι που ζητεί ο φιλόσοφος και γι' αυτό κοπιάζει.¹²

Το αντικείμενο της θεωρίας είναι κατά τον Αριστοτέλη το όλο της φύσης, το θείον: περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν (Μετά τα φυσ. 1074 α 38b3). Από την άποψη αυτή η θεωρητική επιστήμη είναι θεολογική. Και επειδή είναι θεολογική ο λόγος της δε βρίσκεται στον άνθρωπο τον ίδιο και στους πρακτικούς σκοπούς του, αλλά στο αντικείμενό της, που είναι το θείον και που μας παραδόθηκε από τους αρχαίους υπό τη μορφή του μύθου.¹³ Η μυθική θεολογία και η φιλοσοφία έχουν έτσι την ίδια προέλευση: Διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πως ἐστίν' ὁ γὰρ μύθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων. Με τη μετάβαση από το μύθο στο λόγο η θεολογία αποβάλλει τη μορφή του μύθου και γίνεται θεωρητική επιστήμη των πρώτων αρχών και αιτίων.

Η φιλοσοφία και η επιστήμη είναι στην ελληνική αρχαιότητα ελεύθερη γνώση, γνώση που έχει το λόγο της όχι στις άμεσες ανάγκες της ζωής αλλά στο θαυμασμό του ανθρώπου για την τάξη που διέπει το σύμπαν. Την τάξη αυτή του σύμπαντος ονόμασαν οι αρχαίοι Ἕλληνες “κόσμον”.

12. Βλ. Πλάτωνος Θεαίητος (εισαγωγή, μετάφραση Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου), Αθήνα 1980. Στην Πολιτεία (489a-ε) ο Πλάτων επισημαίνει πόσο κρίσιμη είναι για την έννοια της φιλοσοφίας η μορφή που την συνοδεύει ότι είναι άχρηστη.

13. Βλ. Μετά τα φυσ. (1074b3 ε.): Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων και παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι και περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

II . Η ΠΗΓΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Κατά τη φιλοσοφική παράδοση δύο είναι τα κίνητρα του φιλοσοφείν: το θαυμάζειν και η αμφιβολία.

Ο Πλάτων γράφει στο διάλογο *Θεαίτητος* (155d): *Μάλα γάρ τοῦ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.* Και ο Αριστοτέλης θεωρεί το θαυμάζειν ως πηγή της φιλοσοφίας. *Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες, καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων, καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄστρα, καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως.* (Μετά τα φυσικά, 982b).

Για τον Σωκράτη (470-399) η φιλοσοφία αρχίζει με το *ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα*. Η άγνοια ωθεί στη γνώση. Όπως γράφει ο Αριστοτέλης, *ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστὶν ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν* (982b). Τα φιλοσοφικά ερωτήματα αναλύονται, όταν αρχίσω να βλέπω ανιδιοτελώς τα πράγματα και να θαυμάζω, να απορώ για την τάξη του σύμπαντος. Με την απορία συνειδητοποιώ την άγνοιά μου και ζητώ να μάθω.

Το θαυμάζειν θεώρησε ως πηγή της φιλοσοφίας η αρχαία ελληνική σκέψη αλλά και ο Μεσαίωνας (π.χ. ο Θωμάς ο Ακινάτης), ενώ από τους νεότερους προπάντων ο Leibniz, ο Kant, ο Hegel. Στην "Κριτική του πρακτικού λόγου" (A 288e) ο Kant γράφει χαρακτηριστικά: "Δύο πράγματα γεμίζουν την ψυχή μου με όλο και πιο καινούριο και μεγαλύτερο θαυμασμό και δέος: ο έναστρος ουρανός υπεράνω μου και ο ηθικός νόμος μέσα μου".

Η δεύτερη πηγή της φιλοσοφίας είναι η αμφιβολία. Μόλις ικανοποιήσουμε το θαυμασμό μας με τη γνώση των όντων, προβάλλει η αμφιβολία. Η γνώση μας αρχίζει να γίνεται αβέβαιη, καθώς η μια δοξασία ορθώνεται ενάντια στην άλλη. Ο άνθρωπος αναζητά μέσα από τον κριτικό έλεγχο της εμπειρικής γνώσης και του κόσμου της καθημερινής εμπειρίας μια θεμελιώδη βεβαιότητα.

Ο Αυγουστίνος (354-430 μ.Χ.) και ο Descartes (1596-1650) δείχνουν ότι η αμφιβολία ως αφετηρία του φιλοσοφείν οδηγεί στην πρώτη βεβαιότητα της αυτοσυνειδησίας. Η αμφιβολία αίρεται, όταν φθάσουμε ως τις ακραίες της συνέπειες. Κλασικά παραδείγματα υπέρβασης του ακραίου σκεπτικισμού αποτελούν τα εξής κείμενα του Αυγουστίνου και του Descartes:

Αυγουστίνος (Trin., X, 10): “Ποιος θα μπορούσε ωστόσο να αμφιβάλλει ότι ζει, θυμάται, επιθυμεί, σκέπτεται, γνωρίζει και κρίνει; Κι όταν κανείς αμφιβάλλει, ζει όταν αμφιβάλλει, θυμάται για ποιο πράγμα αμφιβάλλει όταν αμφιβάλλει, γνωρίζει ότι αμφιβάλλει όταν αμφιβάλλει, θέλει να είναι βέβαιος όταν αμφιβάλλει, σκέπτεται όταν αμφιβάλλει γνωρίζει ότι κάτι δε γνωρίζει όταν αμφιβάλλει, κρίνει ότι δεν πρέπει να δώσει απερίσκεπτα τη συγκατάθεσή του”.

Descartes (Princ. I, 1 και 7): “Για να ερευνήσουμε την αλήθεια, είναι αναγκαίο μια φορά στη ζωή μας να αμφιβάλλουμε για όλα τα πράγματα όσο αυτό είναι δυνατό. Καθώς κάποτε είμαστε παιδιά και αποφανθήκαμε για τα πράγματα που παρουσιάζονται στις αισθήσεις μας κατά ποικίλους τρόπους, προτού ακόμη κάνουμε πλήρη χρήση του λόγου, πολλές γνώμες που διαμορφώσαμε αβασάνιστα μας εμποδίζουν να φθάσουμε στη γνώση της αλήθειας. Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να απαλλαγούμε από αυτές παρά μόνον αν επιχειρήσουμε τουλάχιστον μια φορά στη ζωή μας να αμφιβάλλουμε για όλα τα πράγματα για τα οποία υπάρχει το παραμικρό ίχνος αβεβαιότητας... Ενώ απορρίπτουμε έτσι όλα εκείνα για τα οποία μπορούμε να αμφιβάλλουμε και που είναι ενδεχομένως ψευδή, είναι εύκολο να διανοηθούμε ότι δεν υπάρχει θεός, ουρανός, σώματα κι ότι δεν έχουμε ούτε χέρια, ούτε πόδια, ούτε σώμα· όμως δεν μπορούμε κατά τον ίδιο τρόπο να υποθέσουμε ότι εμείς που αμφιβάλλουμε γι’ αυτά τα πράγματα δεν είμαστε τίποτε. Γιατί είναι αντιφατικό να θεωρούμε ότι ένα ον που σκέπτεται δεν υπάρχει όσο σκέπτεται. Γι’ αυτό και η γνώση “σκέπτομαι, άρα υπάρχω” είναι η πρώτη και η πιο βέβαιη που συναντάει κανείς, όταν φιλοσοφεί μεθοδικά”.

Μετά από το θαυμασμό και την αμφιβολία η βαθύτερη πηγή της φιλοσοφίας είναι κατά τον K. Jaspers η εμπειρία των οριακών καταστάσεων. Οι οριακές καταστάσεις είναι ο θάνατος, ο πόνος, ο αγώνας, η ενοχή. Πρόκειται

για καταστάσεις που δεν μπορούμε να τις υπερβούμε, να τις αλλάξουμε. Στις οριακές αυτές καταστάσεις ο άνθρωπος βιώνει τα έσχατα όρια της ύπαρξής του, συνειδητοποιεί το πεπερασμένο της ζωής του, κατανοεί ότι όλες οι προσπάθειές του είναι προορισμένες να ναυαγήσουν. Συναισθάνεται τότε ότι η ύπαρξή του δεν είναι η αληθινή πραγματικότητα και ότι πέραν από τον εαυτό του υπάρχει η υπερβατική σφαίρα που περιβάλλει και θεμελιώνει την ύπαρξή του. Ο άνθρωπος βλέπει τώρα από μίαν άλλη σκοπιά την πραγματικότητα: η βιωματική εμπειρία των οριακών καταστάσεων του αποκαλύπτει την περιοχή του απολύτου, του θείου.¹⁴

III. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Η μελέτη της φιλοσοφίας έχει ορισμένες δυσκολίες που συνυφαίνονται με τον ιδιότυπο γενικότερα χαρακτήρα της φιλοσοφικής σκέψης. Ο Kant (1724-1804) επισημαίνει τον ιδιότυπο αυτό χαρακτήρα της φιλοσοφίας, όταν γράφει ότι “δεν μπορούμε να διδάξουμε τη φιλοσοφία αλλά μόνο το φιλοσοφείν”. Όταν πρόκειται να σπουδάσουμε μια επιστήμη, όπως είναι π.χ. η Φυσική, η Χημεία ή η Βιολογία, προσφεύγουμε σε σύγχρονα εγχειρίδια της Φυσικής, της Χημείας ή της Βιολογίας στα οποία απαντούμε κωδικοποιημένες τις επιστημονικές αλήθειες και δε χρειάζεται γι’ αυτό ν’ ασχοληθούμε με τη Φυσική π.χ. του 17^{ου} αιώνα παρά μόνον από ιστορικό (αρχαιογνωστικό) ενδιαφέρον. Αλλά με τη φιλοσοφία τα πράγματα είναι διαφορετικά. Δεν υπάρχει εγχειρίδιο της φιλοσοφίας: τη φιλοσοφία την απαντούμε στα διάφορα φιλοσοφικά συστήματα, στο πλατωνικό, στο αριστοτελικό, στο καρτεσιανό, στο καντιανό, στο εγελιανό κ.λπ. . Έτσι ενώ στις επιστήμες με τη στενότερη σημασία το αντικείμενο είναι κάθε φορά καταρχήν δεδομένο και τις σχετικές γνώσεις τις βρίσκουμε, όπως είπαμε, κωδικοποιημένες στα αντίστοιχα επιστημονικά εγχειρίδια, στη φιλοσοφία δε συμβαίνει το ίδιο. Στο ερώτημα τι είναι η Χημεία ή η Βιολογία, η απά-

14. Βλ. K. Jaspers, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία* (μτφρ. Χ. Μαλεβίτση) Αθήνα 1983, σελ. 106 ε. Βλ. επίσης K. Salamun, *Karl Jaspers*, München 1985, σελ. 22-64.

ντηση μπορεί καταρχήν να δοθεί με αναφορά σε αντικείμενα με τα οποία είμαστε εξοικειωμένοι και τα οποία αποτελούν τη θεματική τους. Αλλά και σε επιστήμες (π.χ. Φυσική, Ιστορία, Ψυχολογία και Μαθηματικά) όπου δεν είναι εύκολο να παραπέμψουμε σε συνήθη αντικείμενα, το ερώτημα για την ουσία των επιστημών αυτών δεν αποσαφηνίζεται στο εσωτερικό των ίδιων των επιστημών με βάση τις δικές τους μεθόδους, αλλά κάθε απόπειρα αποσαφήνισής του τις ξεπερνάει, ανήκει στην αρμοδιότητα της φιλοσοφίας (παραδείγματα: Einstein, Frege, Hilbert, Goedel). Αντίθετα, στο ερώτημα τι είναι η φιλοσοφία, η απάντηση μπορεί να δοθεί μονάχα στο πλαίσιο κάθε φορά μιας ορισμένης φιλοσοφίας όπου το αντικείμενο ορίζεται εξ αρχής. Πράγματι αν ανατρέξουμε στην ιστορία της φιλοσοφίας, θα διαπιστώσουμε ότι κάθε μεγάλος φιλόσοφος ορίζει εκ νέου τι είναι η φιλοσοφία, έτσι ώστε να μη βρίσκονται σε συμφωνία μεταξύ τους ούτε να μπορούν να συμπεριλάβουν οι διάφοροι αυτοί ορισμοί της φιλοσοφίας ό,τι εμφανίστηκε στο παρελθόν ως φιλοσοφία. Παρακάτω δίνω ορισμένα παραδείγματα.

Πλάτων: *Φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτ᾽ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι... Τοῦτο ... τῶν φιλοσόφων φύσεως περὶ ὁμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἔρωσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς... Ὁ γε ὄντως φιλομαθὴς πρὸς τὸ ὄν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι καὶ οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου προσήκει δὲ συγγενεῖ- ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῆν. (Πολιτεία, VI, 484-90)*

Φιλόσοφοι είναι όσοι έχουν τη δύναμη να έρχονται σε επαφή με το ον που πάντοτε ευρίσκεται στην ίδια με τον εαυτό του κατάσταση. Ας θεωρήσουμε ως βεβαιωμένη τώρα σχετικά με τη φύση των φιλοσόφων την πρόταση που λέει ότι αυτοί έχουν έρωτα με ό,τι μάθημα μπορεί να τους δείξει κάτι από εκείνη την ουσία που υπάρχει αιώνια και δεν υπόκειται στην περιπλάνηση που προκαλεί η γένεση και φθορά... Όποιος είναι αληθινός φίλος της μάθησης είναι πλασμένος να αγωνίζεται με όλη τη δύναμή του για να φτάσει προς το ον και ότι δεν σταματά επάνω στα αντικείμενα όσα η "δόξα" παρουσιάζει ως πολλά, αλλά προχωρεί και δεν ελαττώνει την οξύτητα του ζήλου του, ουδέ παίρ-

νει ο έρωτάς του τέλος πριν φτάσει σε επαφή με τη φύση της καθημιάς καθαυτό οντότητας χρησιμοποιώντας το τμήμα της ψυχής του που είναι άξιο για μια τέτοια επαφή: αυτή θα την επαφή την αξίζει όποιο τμήμα της ψυχής έχει συγγένεια με το αληθινό ον βοηθούμενος απ' αυτό, αφού πλησιάσει και ζευγαρωθεί όντως με το ον κι αφού γεννήσει νου και αλήθεια, έρχεται πια στην επίγνωση και στην αληθινή ζωή (Πλάτωνος Πολιτεία, μτφρ. Κ.Δ. Γεωργούλη, Αθήνα 1939).

Αριστοτέλης: *‘Ο γάρ τὸ ἐπίστασθαι δι’ αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ’ ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δὲ ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τὰλλα γνωρίζεται, ἀλλ’ οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. Ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίς νοσ ἔνεκέν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον τοῦτο δ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση... Δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικὴν (Μετά τα φυσικά, 982a-982b)*

Γιατί εκείνος που προτιμά την επιστήμη (γνώση) για χάρη της ίδιας της επιστήμης (γνώσης), θα προτιμήσει την πιο τέλεια γνώση κι αυτή είναι η γνώση του κατεξοχὴν ἐπιστητοῦ και κατεξοχὴν ἐπιστητὰ είναι οι πρώτες αρχές και αιτίες, γιατί μέσω αυτών και ξεκινώντας από αυτές γνωρίζονται και τα άλλα, όχι όμως αυτές μέσω εκείνων που υπάρχουν ως τα επιμέρους σ' αυτές. Κι εκείνη είναι η ύψιστη επιστήμη που γνωρίζει για ποιο λόγο πρέπει καθετί να πραχθεί κι αυτό είναι το αγαθό για καθετί ξεχωριστά και γενικά το άριστο μέσα σ' όλη τη φύση... Γιατί πρέπει αυτή (ενν. η φιλοσοφία) να εξετάζει τις πρώτες αρχές και αιτίες).

Descartes (*Principia, Oeuvres*, έκδ. Ch. Adam-P. Tannery, IX, 2): “Θα ήθελα εδώ προπάντων να εξηγήσω τι είναι η φιλοσοφία αρχίζοντας από τα πιο απλά πράγματα, όπως είναι ότι η λέξη “φιλοσοφία” σημαίνει τη σπουδή της σοφίας κι ότι με τη σοφία δεν εννοώ μόνο τη σύνεση στην καθημερινή ζωή αλλά και μια τέλεια γνώση όλων των πραγμάτων που μπορεί να γνωρίζει κανείς τόσο για τον προσανατολισμό του στη ζωή όσο και για τη διατήρηση της υγείας του και για την εφεύρεση όλων των τεχνών. Θα ήθελα παραπέρα να εξηγήσω ότι προκειμένου η γνώση αυτή να υπηρετήσει τους σκοπούς αυτούς, είναι αναγκαίο να την συναγάγουμε από πρώτα αίτια. Όποιος συνεπώς προσπαθεί να αποκτήσει τη γνώση αυτή (κι αυτό στην

κυριολεξία σημαίνει φιλοσοφία), πρέπει ν' αρχίσει με την έρευνα των πρώτων αυτών αιτίων, δηλαδή των αρχών. Σχετικά με τις αρχές αυτές θα πρέπει να ισχύουν δύο βασικοί όροι: α) θα πρέπει να είναι τόσο σαφείς και ευκρινείς, ώστε το ανθρώπινο πνεύμα να μην μπορεί να αμφιβάλλει για την αλήθειά τους, ενόσω τις μελετά προσεκτικά και β) θα πρέπει να εξαρτάται απ' αυτές η γνώση των άλλων πραγμάτων κατά τέτοιο τρόπο ώστε τις αρχές να μπορούμε να τις γνωρίσουμε δίχως τη γνώση τους, ενώ τα άλλα πράγματα δεν μπορούμε αντίστροφα να τα γνωρίσουμε δίχως αυτές. Πρέπει σύμφωνα με τα παραπάνω να προσπαθήσουμε να συναγάγουμε από τις αρχές αυτές τη γνώση των πραγμάτων που εξαρτώνται από αυτές κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μην υπάρχει σ' όλη την αλυσίδα της παραγωγής τίποτε που να μην είναι τελείως σαφές".

Kant (A.A. IX, 24e): "Η φιλοσοφία είναι η ιδέα μιας τέλει σοφίας, η οποία μας δείχνει τους έσχατους σκοπούς του ανθρώπινου λόγου... Φιλοσοφία μπορεί να ονομάσει κανείς μια επιστήμη των ανωτάτων αρχών χρήσης του λόγου μας ... Την περιοχή της φιλοσοφικής προβληματικής μπορούμε να τη συνοψίσουμε στα εξής τέσσερα ερωτήματα:

1. Τι μπορώ να γνωρίσω;
2. Τι οφείλω να πράττω;
3. Τι μπορώ να ελπίζω;
4. Τι είναι ο άνθρωπος;

Το πρώτο ερώτημα το απαντά η Μεταφυσική, το δεύτερο η Ηθική, το τρίτο η Θρησκεία και το τέταρτο η Ανθρωπολογία."

Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*): "Η φιλοσοφία είναι η εποχή της βαλμένη σε έννοιες".

Schopenhauer (*Parerga und Paralipomena, I*): "Η φιλοσοφία είναι η ικανοποίηση της πολύτιμης εκείνης ανάγκης την οποία ονομάζω μεταφυσική ανάγκη και την οποία η ανθρωπότητα την αισθάνεται βαθιά και έντονα σ' όλες τις εποχές".

Popper (*Logik der Forschung, XXV*): "Όλοι οι άνθρωποι έχουν μια φι-

λοσοφία είτε το ξέρουν είτε όχι. Κι αν δεχθούμε ότι οι φιλοσοφίες μας δεν έχουν μεγάλη αξία, ωστόσο ασκούν φοβερή επίδραση στη σκέψη και στις πράξεις μας. Έτσι είναι αναγκαίο να εξετάσουμε κριτικά τις φιλοσοφίες μας. Αυτό είναι το έργο της φιλοσοφίας... Όπως ο καθένας μας έχει τη φιλοσοφία του, έχει επίσης –συνήθως μη συνειδητά– και τη γνωσιοθεωρία του και πολλά συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι οι γνωσιοθεωρίες ασκούν αποφασιστική επίδραση στις φιλοσοφίες μας. Το βασικό ερώτημά της είναι: μπορούμε να γνωρίσουμε εν γένει κάτι; Η απάντηση δεν είναι πεσιμιστική, σχετικιστική ή σκεπτικιστική: δείχνει ότι μπορούμε να διδαχθούμε από τα λάθη μας. Μια προσέγγιση της αλήθειας είναι δυνατή. Αλλά δίνω και μια απάντηση στο γνωσιοθεωρητικό οπτιμισμό: βέβαιη γνώση δεν είναι για μας εφικτή. Η γνώση μας είναι κριτική εικασία: ένα δίκτυο υποθέσεων, ένα πλέγμα εικασιών!”

Kierkegaard (*Die Krankheit zum Tode*): “Στην Ελλάδα, την εποχή της νεότητας της φιλοσοφίας, η δυσκολία συνίστατο στη σύλληψη του αφηρημένου και στην εγκατάλειψη της ύπαρξης.... σήμερα είναι αντίστροφα δύσκολο να προσεγγίσουμε την ύπαρξη.... Η φιλοσοφία είναι η αποκάλυψη της ύπαρξης”.

Feuerbach (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*): “Η νέα φιλοσοφία είναι η ολοκληρωτική, απόλυτη και η δίχως αντιφάσεις διάλυση της θεολογίας στην ανθρωπολογία”.

Marx (*Doktordiss.*): “Η φιλοσοφία είναι κριτική που ζητά επίμονα την πραγμάτωσή της η φιλοσοφία δεν μπορεί να πραγματωθεί, αν δεν καταργηθεί το προλεταριάτο, το προλεταριάτο δεν μπορεί να καταργηθεί, αν δεν πραγματωθεί η φιλοσοφία” (*Thesen über Feurbach*)

Nietzsche (*Vorreden-Material 1885-88*): “Η φιλοσοφία είναι η τέχνη της δυσπιστίας”.

H. Cohen (*Logik der reinen Erkenntnis*): “Έργο της φιλοσοφίας είναι να κατανοήσει τις προϋποθέσεις της επιστήμης και του πολιτισμού εν γένει”.

Frege (*Begriffsschreife*): “Έργο της φιλοσοφίας είναι να σπάσει την κυριαρχία της λέξης πάνω στο ανθρώπινο πνεύμα αποκαλύπτοντας τις πλάνες που συχνά γεννά αναπόφευκτα η γλωσσική χρήση αναφορικά με τις σχέσεις των εννοιών, απελευθερώνοντας τη σκέψη από αυτό με το οποίο είναι βεβαρημένο το γλωσσικό μέσο έκφρασης”.

Albert Camus (*Ο μύθος του Σισύφου*): “Αλήθεια, ένα μόνο υπάρχει σοβαρό φιλοσοφικό πρόβλημα: η αυτοκτονία. Η κρίση πως η ζωή αξίζει ή δεν αξίζει να τη ζει κανείς, είναι και η απάντηση στο βασικό ερώτημα της φιλοσοφίας. Τα υπόλοιπα -αν ο κόσμος είναι τρισδιάστατος, αν το πνεύμα έχει εννιά ή δώδεκα κατηγορίες- έρχονται σε δεύτερη μοίρα.”

Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 40031, *Η φιλοσοφία είναι κριτική της γλώσσας..... 4.112*): “Σκοπός της φιλοσοφίας είναι η λογική διασάφηση των σκέψεων. Η φιλοσοφία δεν είναι διδασκαλία, αλλά δραστηριότητα. Ένα φιλοσοφικό έργο ουσιαστικά αποτελείται από διευκρινίσεις. Το αποτέλεσμα της φιλοσοφίας δεν είναι “φιλοσοφικές προτάσεις”, αλλά η διασάφηση προτάσεων. Η φιλοσοφία πρέπει να αποσαφηνίζει και να οριοθετεί αυστηρά τις σκέψεις που συνήθως είναι, θα λέγαμε, θολές και συγκεχυμένες.”

M. Schlick (*Die Wende der Philosophie*, σελ. 7 ε): “Κάθε επιστήμη είναι ένα σύστημα γνώσεων, δηλαδή αληθών εμπειρικών προτάσεων και η ολότητα των επιστημών, συμπεριλαμβανομένων των αποφάνσεων της καθημερινής ζωής, είναι το σύστημα των γνώσεων· δεν υπάρχει έξω από το σύστημα αυτό και μια περιοχή ‘φιλοσοφικών’ αληθειών· η φιλοσοφία δεν είναι ένα σύστημα προτάσεων, δεν είναι επιστήμη. Η φιλοσοφία δεν είναι σύστημα γνώσεων αλλά σύστημα ενεργειών, είναι η πνευματική εκείνη δραστηριότητα μέσα από την οποία εξακριβώνεται ή αποκαλύπτεται το νόημα των προτάσεων.”

K. Jaspers (*Philosophie und Wissenschaft*): “Αν ονομάσω π.χ. ως αντικείμενο της φιλοσοφίας το όλο, τον κόσμο, το είναι, τότε οι λέξεις αυ-

τές, όπως δείχνει η φιλοσοφική κριτική, δεν αφορούν πια κανένα αντικείμενο. Οι φιλοσοφικές μέθοδοι είναι μέθοδοι υπέρβασης του αντικειμένου. Η φιλοσοφία είναι υπέρβαση.”

M. Heidegger (*Sein und Zeit*): “Η οντολογία και η φαινομενολογία δεν είναι δύο διαφορετικοί κλάδοι κοντά σε άλλους κλάδους της φιλοσοφίας. Και οι δύο όροι χαρακτηρίζουν την ίδια τη φιλοσοφία ως προς το αντικείμενο και τον τρόπο πραγμάτευσής του. Η φιλοσοφία είναι καθολική φαινομενολογική οντολογία... ως αναλυτική της ανθρώπινης ύπαρξης.”

Όπως βλέπουμε, κάθε φιλόσοφος δίνοντας έναν ορισμό της φιλοσοφίας διατυπώνει στην ουσία τη δική του αντίληψη για τη φιλοσοφία, η οποία δε συμφωνεί με τις αντιλήψεις άλλων φιλοσόφων. Η φιλοσοφία παρουσιάζει έτσι τούτο το ξεχωριστό γνώρισμα σε σχέση με τις επιστήμες με τη στενότερη σημασία: ανήκει στη δική της αρμοδιότητα να μας πει κάθε φορά τι είναι η ίδια. Με άλλα λόγια η φιλοσοφία κάνει και τον εαυτό της αντικείμενο θεώρησης, που στο βάθος σημαίνει ότι δεν μπορούμε να σταθούμε έξω από τη φιλοσοφία και να ορίσουμε τι είναι η ίδια. Η ιδιόμορφη αυτή κατάσταση θεωρήθηκε ότι μπορεί να αποτελέσει τη βάση για έναν ορισμό της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία δηλαδή ορίζεται ως η επιστήμη που κάνει και τον εαυτό της αντικείμενο θεώρησης.

Ένας τέτοιος ωστόσο παραγωγικός ορισμός της φιλοσοφίας κατά το αριστοτελικό πρότυπο (δίνοντας δηλαδή το γένος και την ειδοποιό διαφορά) δε λύνει το πρόβλημα, γιατί αφήνει αναπάντητο το κεντρικό ερώτημα αν η φιλοσοφία είναι όντως επιστήμη. Υπάρχουν φιλόσοφοι (π.χ. ο Wittgenstein) που πρεσβεύουν ότι η φιλοσοφία δεν είναι θεωρία αλλά δραστηριότητα, το αποτέλεσμα της οποίας δεν είναι προτάσεις, αλλά η διασάφηση των προτάσεων.

Ανυπερβλήτες δυσκολίες αντιμετωπίζει και η επαγωγική προσέγγιση του προβλήματος, σύμφωνα με την οποία η ουσία της φιλοσοφίας συνίσταται στα κοινά γνωρίσματα όλων των φιλοσοφικών συστημάτων. Επισημαίνουμε πρώτα απ’ όλα το μεθοδολογικό εν προκειμένω φαύλο κύκλο, ότι δηλαδή θα πρέπει να γνωρίζουμε ήδη τι είναι η φιλοσοφία για να κρίνουμε ποια από τα ιστορικά μορφώματα μπορούν να χαρακτηριστούν ως φιλοσο-

φία, ώστε να σχηματίσουμε κατόπιν μέσα από τις ιστορικές εκφάνσεις της φιλοσοφίας κατά τρόπο επαγωγικό μία συνολική έννοιά της. Αλλά η επαγωγική μέθοδος συγκαλύπτει εξάλλου το γεγονός ότι η ιστορία της φιλοσοφίας είναι ανοικτή σε νέες φιλοσοφικές θέσεις, ενώ δεν παίρνει παράλληλα υπόψη της ότι η ερμηνεία των φιλοσοφικών θεωριών που ιστορικά μας παραδίδονται είναι συνάρτηση της φιλοσοφικής εξέλιξης μέσα στους αιώνες. Η φιλοσοφία ως φαινόμενο του πολιτισμού μεταμορφώνεται σαν τον Πρωτέα, η υφή της αλλάζει με την πάροδο των εποχών.

Θα μπορούσαμε ενδεχομένως να διερευνήσουμε τη φύση της φιλοσοφίας ξεκινώντας από το ερώτημα μήπως αυτό που τη διακρίνει είναι η μέθοδος που χρησιμοποιεί στην αντιμετώπιση των φιλοσοφικών προβλημάτων. Ένας μεθοδολογικός ορισμός της φιλοσοφίας ωστόσο θα ήταν εφικτός, αν η μέθοδός της ήταν δεδομένη. Αλλά όπως το αντικείμενό της έτσι και η μέθοδός της δεν είναι δεδομένη, αλλά άμεσα συνυφασμένη με την εκάστοτε φιλοσοφία. Έτσι οι φιλόσοφοι ανάλογα με τα προβλήματα που έθεσαν, ανέπτυξαν διαφορετικές μεθόδους προς αντιμετώπισή τους. Διαφορετική π.χ. είναι η μέθοδος του Πλάτωνα, του Descartes, του Kant, του Hegel, του Marx, του Husserl ή του Wittgenstein. Δεν υπάρχει συνεπώς μία ενιαία φιλοσοφική μέθοδος ώστε με αναφορά σ' αυτήν να ορίσουμε τη φιλοσοφία. Η πολλότητα μεθόδων σημαίνει ουσιαστικά πολλότητα φιλοσοφιών.

Αν την ενότητα της φιλοσοφίας απέναντι στην πολλότητα των φιλοσοφιών δεν μπορούμε να τη διασφαλίσουμε μεθοδολογικά, δε θα μπορούσαμε ενδεχομένως να τη διασφαλίσουμε ορίζοντάς την εκ των προτέρων μια για πάντα ως "επιστήμη των αρχών"; Αλλά και σ' αυτήν την περίπτωση όπως και στις προηγούμενες δεν μπορούμε να σταθούμε έξω από τη φιλοσοφία και να μιλήσουμε γι' αυτήν. Ορίζοντας τη φιλοσοφία ως επιστήμη των αρχών προϋποθέτουμε ότι κατέχουμε ορισμένες εναργείς αρχές πέρα από κάθε αμφιβολία αλλά ξεχνούμε ότι η παραδοχή τέτοιων αρχών είναι ήδη μια αμφισβητήσιμη φιλοσοφική θέση. Υπάρχουν φιλόσοφοι (π.χ. ο Wittgenstein στις *Φιλοσοφικές έρευνες*) που προσπάθησαν να δείξουν ακριβώς το αντίθετο: ότι δηλαδή η αναζήτηση τέτοιων έσχατων αρχών (ως αρχών εξήγησης των όντων ή θεμελίωσης της γνώσης ή του γλωσσικού νοήματος) είναι εσφαλμένη.

Τέλος, για τον Dilthey (1833-1911) η φιλοσοφία δεν μπορεί να οριστεί ούτε ως προς το αντικείμενο ούτε ως προς τη μέθοδο αλλά ως προς τη λειτουργία που επιτελεί στην ιστορία της ανθρώπινης κοινωνίας. Από τη σκοπιά αυτή τα διάφορα φιλοσοφικά συστήματα αποτελούν αντικείμενο έρευνας των επιστημών του πνεύματος (Geisteswissenschaften). Τα κατανοούμε (Verstehen) ανάγοντάς τα στις πραγματικές κινητήριες δυνάμεις που τα παράγαν. Το πρόβλημα της αλήθειας των φιλοσοφικών θεωριών εμφανίζεται έτσι ως δευτερεύον. Καθώς η ιστορία γίνεται έσχατο και αμετάκλητο κριτήριο, αίρεται ουσιαστικά η διάκριση αλήθειας και ψεύδους: οι φιλοσοφίες ιστορικά ιδωμένες είναι ως κοσμοθεωρίες εξίσου ορθές, αληθείς και καμιά τους δεν μπορεί να εγείρει την αξίωση της απόλυτης εγκυρότητας. Οι φιλοσοφικές θεωρίες ωστόσο δε στέκονται αδιάφορες η μία κοντά στην άλλη, αλλά βρίσκονται μεταξύ τους σε κριτική αντιπαράθεση, μέσα από την οποία ζητούν να επιβληθούν.

Από τα παραπάνω έγινε φανερό ότι η πολλαπλότητα των φιλοσοφιών και η κριτική αντιπαράθεσή τους είναι άμεσα συνδεδεμένες με την ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας, ιδιαιτερότητα που θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ως εξής: *η έννοια της φιλοσοφίας είναι αντικείμενο της φιλοσοφίας*. Η πρόταση αυτή συνοψίζει την όλη προβληματική ενός ορισμού της φιλοσοφίας. Ο Πλάτων για παράδειγμα και ο Αριστοτέλης αντιπαραθέτουν τη δική τους φιλοσοφία ως επιστήμη στη Σοφιστική, την οποία θεωρούν ως μη επιστημονική γνώση ("δόξα"), ενώ στα νεότερα χρόνια συντελείται μια αντιστροφή που θα χαρακτηρίζαμε ως ειρωνεία της ιστορίας: ο θετικισμός, ανανεωτής της Σοφιστικής, αντιπαραθέτει τη θεωρία του ως την επιστημονική φιλοσοφία στις κορυφαίες στιγμές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης (Πλάτων-Αριστοτέλης). Το ερώτημα συνεπώς τι είναι η φιλοσοφία μένει ανοικτό, καθώς ανήκει το ίδιο στα επιμέρους φιλοσοφικά ερωτήματα κι έτσι εμπλέκεται στην αιώνια φιλοσοφική συζήτηση, όπως δείχνει η ιστορία της φιλοσοφίας. Υπάρχει γι' αυτόν ακριβώς το λόγο ένας εσωτερικός δεσμός ανάμεσα στη φιλοσοφία και την ιστορία της, πράγμα που δε συμβαίνει με τις διάφορες επιστήμες οι οποίες έχουν μίαν εξωτερική σχέση με την ιστορία τους.

Οι επιστήμες με τη στενότερη σημασία αναπτύσσονται μέσα στο χρόνο, έχουν συνεπώς την ιστορία τους, πράγμα που σημαίνει ότι οι επιστήμες του

παρόντος οικοδομούν παραπέρα πάνω σε επιτεύγματα του παρελθόντος. Μία ιστορία των επιστημών αυτών είναι βέβαια δυνατή, αλλά δεν είναι αναγκαία σε ό,τι αφορά τη στάθμη των γνώσεων που μας παρέχουν στο παρόν. Βεβαίως η επιστήμη ως ένα ορισμένο σύστημα γνώσεων αποτελεί κάθε φορά την κατάληξη μιας ιστορικής διαδικασίας και συνεπώς είναι προϊόν της ιστορίας. Συνάμα όμως σε ό,τι αφορά το γνωστικό της περιεχόμενο και το στοιχείο εγκυρότητάς της είναι αντικειμενική και υπερχρονική, γι' αυτό και γίνεται προσή σε μας δίχως αναφορά στην ιστορία της. Η ιστορία μιας επιστήμης δεν είναι κλάδος της επιστήμης αυτής (η ιστορία π.χ. των Μαθηματικών δεν είναι κλάδος των Μαθηματικών). Και είναι βέβαια ενδιαφέρουσα η ιστορία της Φυσικής, της Χημείας ή των Μαθηματικών, αλλά δεν είναι ουσιαστική για την ύπαρξή τους. Η σύγχρονη π.χ. Χημεία είναι προϊόν μιας ιστορικής διαδικασίας, αλλά η ιστορία αυτή δεν αποτελεί η ίδια πρόβλημα, δεν αμφισβητείται κάθε φορά εξυπαρχής. Η φιλοσοφία όμως πρέπει να κάνει συνεχώς την ιστορία της πρόβλημα, αν δε θέλει να γίνει δογματική, αν δε θέλει να καταλήξει σε μίαν άκαμπτη ιδεολογία που δεν αποβλέπει στην αλήθεια αλλά στη δική της κυριαρχία. Με τη διαρκή αυτή κριτική αναφορά στην ιστορία της η φιλοσοφία είναι ανοιχτή πάντα σε νέες θέσεις. Ανήκει στην ουσία της φιλοσοφίας η υπέρβασή της. Έτσι π.χ. μέσα από την κριτική της πλατωνικής φιλοσοφίας κατέληξε ο Αριστοτέλης στις δικές του θέσεις, οι οποίες με τη σειρά τους οδήγησαν σε νέα ερωτήματα. Με την έννοια αυτή δεν υπάρχουν κλειστά αλλά μόνον ανοιχτά φιλοσοφικά συστήματα στο διάλογο και στην κριτική. Η ιστορία της φιλοσοφίας αποτελεί συνεπώς συστατικό στοιχείο του φιλοσοφείν. Γιατί στη φιλοσοφία τίποτε δεν είναι τόσο ξεπερασμένο, ώστε να μη χρειάζεται πια να το ξανασκεφτούμε. Ενώ ένα εγχειρίδιο π.χ. της Φυσικής θεωρείται ύστερα από πενήντα χρόνια απαρχαιωμένο, τα φιλοσοφικά έργα έχουν μια αιώνια αξία όπως και τα έργα τέχνης. Οι διάφορες φιλοσοφίες ως στάσεις απέναντι στον κόσμο και τη ζωή δεν παλιώνουν ποτέ, αλλά συνεχίζουν να ασκούν επίδραση ανά τους αιώνες. Με την έννοια αυτή ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Descartes, ο Kant είναι επίκαιροι όσο και ο Σοφοκλής, ο Δάντης, ή ο Goethe. Η ιστοριογραφία της φιλοσοφίας είναι γι' αυτό σημαντικό φιλοσοφικό πρόβλημα κι όχι απλώς ένα πρόβλημα γενικότερα ιστορίας κοντά στη φιλοσοφία. Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι κλάδος της φι-

λοσοφίας. Αν ωστόσο η ιστορία της φιλοσοφίας παίρνει δικαιωματικά τον τίτλο του φιλοσοφικού κλάδου, αυτό οφείλεται στην έννοια της φιλοσοφίας. Κι αν πάλι η φιλοσοφία μας είναι προσιτή μόνο μέσα από την ιστορία της, αυτό συμβαίνει γιατί η ιστορία της φιλοσοφίας είναι ήδη φιλοσοφία. Εδώ ακριβώς μπαίνει το ερώτημα πώς η φιλοσοφία είναι ως ιστορία της φιλοσοφίας δυνατή, που θα μας απασχολήσει παρακάτω.

IV. Η ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

1. Η ιστορία της φιλοσοφίας ως φιλοσοφία στον Kant

Η αντινομία ανάμεσα στη φιλοσοφία, που εγείρει την αξίωση γνώσης του απολύτου, και το πλήθος των φιλοσοφικών συστημάτων αποτελεί ένα πρόβλημα με πολλές πτυχές, ένα πρόβλημα στο οποίο δόθηκαν διαφορετικές απαντήσεις. Το γεγονός ότι η φιλοσοφία στη μακραίωνη ιστορία της δεν έφτασε σε αποτελέσματα που ως γνώσεις να μπορούν να κωδικοποιηθούν σε εγχειρίδια της φιλοσοφίας, δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει φιλοσοφία παρά μόνον ιστορία της φιλοσοφίας θεωρημένη ως μία σειρά από αποτυχημένες απόπειρες του φιλοσοφείν, όπως πρεσβεύει ο ιστορικός σκεπτικισμός, αλλά ότι πρέπει να κατανοήσουμε διαφορετικά την ιστορική διάσταση της φιλοσοφίας. Ο ιστορικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας δεν εξηγείται μέσα από την έννοια της προόδου, όπως συμβαίνει με τις επιμέρους επιστήμες. Αλλά τι είναι η ιστορία της φιλοσοφίας, πώς είναι ως φιλοσοφία δυνατή;

Το ερώτημα αυτό τίθεται για πρώτη φορά από τον Kant. Ο Kant (1724-1804) είναι ο πρώτος φιλόσοφος που προσέδωσε στην ιστορία της φιλοσοφίας το χαρακτήρα φιλοσοφικής θεωρίας¹⁵, η οποία εγείρει αξίωση αληθείας. Η ένταση ανάμεσα στην *αλήθεια* και την *ιστορία* και η ανάγκη δια-

15. Ωστόσο το καθεστώς της φιλοσοφικής ιστοριογραφίας παραμένει στον Kant αμφίσημο, αν κρί-

μεσολάβησής τους κυριαρχούν, όπως θα δούμε, στη σκέψη του Kant.

Και για τον Kant¹⁶ η ιστορία της φιλοσοφίας αποτελεί καταρχήν ένα εγχείρημα ενάντια στη δυνατότητα της φιλοσοφίας, όπως αυτό γίνεται φανερό από τον *Πρόλογο* της πρώτης και δεύτερης έκδοσης της *Κριτικής του καθαρού λόγου*, όπου καθορίζει τη σχέση της δικής του φιλοσοφίας με τη μέχρι των ημερών του ιστορία της φιλοσοφίας. Στους δύο *Προλόγους* του ο Kant περιγράφει την αθλιότητα της φιλοσοφίας συγκρίνοντας την ιστορία της με την ιστορία των άλλων επιστημών, κυρίως των Μαθηματικών και της Φυσικής. Το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ιστορίας των επιστημών αυτών είναι η συνεχής διεύρυνση των γνώσεών μας· η ιστορία δηλαδή της Φυσικής και των Μαθηματικών αποτελεί μια προοδευτική εξέλιξη όπου η μία γνώση χτίζεται σταθερά πάνω στην άλλη. Ο Kant δεν ανέλυσε παραπέρα τη δομή της ιστορικής πορείας της επιστήμης. Η εικόνα ωστόσο αυτή της ιστορίας της επιστήμης κάνει να φανεί καθαρότερα στην οξύτερη μορφή της η κατάσταση που επικρατεί στην περιοχή της Μεταφυσικής. Η ιστορία της Μεταφυσικής παρουσιάζεται ως ένα πεδίο ατέρμονης διαμάχης, ως ένα πεδίο ερειπίων από φιλοσοφικά συστήματα που κατέρρευσαν και που αφήνουν ανοιχτή τη δίοδο στους Σκεπτικούς, σε εκείνο το είδος των

νει κανείς από ορισμένα κείμενά του. Έτσι στον Πρόλογο του έργου *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική* γράφει χαρακτηριστικά: "Υπάρχουν λόγιοι για τους οποίους η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η ίδια η φιλοσοφία· γι' αυτούς δε γράφτηκαν τα παρόντα "Προλεγόμενα". Αυτοί πρέπει να περιμένουν ώπου να τελειώσουν το έργο τους εκείνοι που προσπαθούν να αντλούν από τις πηγές του ίδιου του λόγου και τότε θα έρθει η σειρά τους να πληροφορήσουν τον κόσμο για όσα έγιναν". Ο υποτιμητικός τρόπος με τον οποίο ο Kant μιλάει για την ιστορία της φιλοσοφίας είναι φανερός και στο κείμενο που ακολουθεί: "Δεν μπορεί κανείς να ονομαστεί εν γένει φιλόσοφος, ο οποίος δεν μπορεί να φιλοσοφεί. Μπορούμε να μάθουμε να φιλοσοφούμε μόνον μέσω της άσκησης και ίδιας χρήσης του λόγου" (*Vorlesungen über Logik*, στο Kant, *Gesammelte Schriften*, τομ. XXIV, Berlin 1942, σελ. 442). Τα φιλοσοφικά κείμενα είναι κατά τον Kant παραδείγματα του φιλοσοφείν και όχι η ίδια η φιλοσοφία. Το φιλοσοφείν δεν ανάγεται στη φιλοσοφική γνώση των φιλοσοφικών κειμένων. "Όποιος θέλει να μάθει να φιλοσοφεί, πρέπει να θεωρήσει όλα τα φιλοσοφικά συστήματα μόνον ως ιστορία της χρήσης του λόγου και ως αντικείμενα άσκησης του φιλοσοφικού του ταλέντου" (βλ. ό.π., σελ. 448).

Από την άλλη μεριά ο Kant προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα πώς η ιστορία της φιλοσοφίας είναι ως φιλοσοφία δυνατή. Η πλευρά αυτή της καντιανής προβληματικής αναδύεται, όταν ο Kant επιχειρεί να προσδιορίσει τη σχέση της φιλοσοφίας του με την ιστορία της φιλοσοφίας.

16. Στην ούαλωση που ακολουθεί στηρίζομαι κατά κύριο λόγο στη μελέτη του H. Lübke, *Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie*, στο *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, 1962, σελ. 204-229.

νομάδων που αποστρέφονται τη μόνιμη εγκατάσταση σε μία γη. Ποτέ ως τώρα δεν υπήρξε στην ιστορία της Μεταφυσικής "ομοφωνία στους ισχυρισμούς των οπαδών της έτσι ώστε ν' αποτελεί η ίδια μάλλον αγωνιστικό στίβο όπου κανένας μαχητής δεν μπόρεσε να κατακτήσει και τον παραμικρότερο τόπο και να θεμελιώσει τη νίκη του σε μία σταθερή κατοχή" (B XV). Αντίθετα με τις επιμέρους επιστήμες η Μεταφυσική δεν μπόρεσε να βρει τον ασφαλή δρόμο της επιστήμης: "περιέρχονταν αδιάκοπα σε αμηχανία και έπρεπε να επαναλαμβάνει αμέτρητες φορές τον ίδιο δρόμο, γιατί διαπιστωνόταν ότι δεν οδηγεί εκεί που θέλουμε να φτάσουμε" (B XIV, μτφρ. Αν. Γιανναρά).

Αυτή η εικόνα της ιστορίας της Μεταφυσικής, όπως περιγράφεται από τον ίδιο τον Kant, έχει καταρχήν ως φυσική συνέπεια το σκεπτικισμό, ο οποίος αντλεί από εδώ το ισχυρότερο επιχειρήμα του. Ο Kant αναλαμβάνει να αποδυναμώσει το επιχειρήμα του σκεπτικισμού και να το μετατρέψει σε επιχειρήμα υπέρ της φιλοσοφίας του¹⁷.

Αν ανατρέξουμε, ισχυρίζεται ο Kant, στην ιστορία της Μεταφυσικής, θα διαπιστώσουμε ότι αυτή περιέχει ένα πλήθος αντιφάσεων, ότι παρουσιάζεται ως ένα χάος από ριζικά διαφορετικές δοξασίες, πράγμα που θέτει υπό αμφισβήτηση την ενότητα της φιλοσοφίας. Η ιστορία της φιλοσοφίας στρέφεται ενάντια στις αξιώσεις που εγείρει κάθε φορά η φιλοσοφία ως Μεταφυσική και υποσκάπτει έτσι την πίστη μας στις δυνατότητές της στο παρόν. Ο σκεπτικισμός ωστόσο αυτός, που απορρέει από την εμπειρία του χάους που παρουσιάζει η ιστορία της Μεταφυσικής, δεν εμποδίζει τον Kant να υποσχεθεί στον αναγνώστη της *Κριτικής του καθαρού λόγου* (A 856, B 884) πως ό,τι δεν πέτυχε αιώνες τώρα η Μεταφυσική, να μπει δηλαδή στον ασφαλή δρόμο της επιστήμης, θα το πετύχει σε μικρό χρονικό διάστημα η κριτική του φιλοσοφία. Ενώ στον Descartes η εμπειρία του χάους των δοξασιών που μας δίνει η ιστορία της φιλοσοφίας, εμπειρία μέσα από την οποία αναδύεται ο ιστορισμός, γίνεται πρόκληση για μία νέα θεμελίωση της Μεταφυσικής πάνω σε βέβαιες βάσεις, στον Kant η νέα θεμελίωση της Μεταφυσικής δεν έχει προοπτικές επιτυχίας όσο δεν έχει αποσαφηνιστεί η

17. Βλ. V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, σελ. 72-3.

υφή της μέχρι των ημερών του ιστορίας της φιλοσοφίας.

Ο Kant δεν αρκείται απλώς σε μία κριτική αντιπαράθεση της Μεταφυσικής προς τις άλλες επιστήμες με σκοπό να δείξει ότι μια αναμόρφωση της Μεταφυσικής είναι αναγκαία. Προχωρεί παραπέρα και εξαρτά την αναμόρφωση αυτή, που προτίθεται ο ίδιος να κάμει, από την απάντηση στα εξής ερωτήματα: πώς συνέβη και δεν κατόρθωσε ως τώρα η Μεταφυσική να μπει στον ασφαλή δρόμο της επιστήμης; Είναι άραγε αδύνατη; Αυτό ακριβώς θα μας το πει η ιστορία της Μεταφυσικής. Αλλά πέραν αυτού τίθεται το ερώτημα: γιατί οι αποτυχίες της Μεταφυσικής δεν οδήγησαν στην εγκατάλειψη του εγχειρήματός της; Από τη μια μεριά η ιστορία της Μεταφυσικής ως μία ιστορία επανειλημμένων αποτυχιών και επανειλημμένων νέων αναζητήσεων αποδεικνύει το μεταφυσικό ενδιαφέρον του ανθρώπου, ενώ από την άλλη γίνεται φανερό ότι η μόνιμη αδυναμία της Μεταφυσικής να επιτύχει το προσδοκώμενο κάθε φορά αποτέλεσμα δεν έχει το λόγο της σε τυχόν αδυναμίες των εκάστοτε φιλοσόφων, αλλά κάπου βαθύτερα. Γι' αυτό και δε γίνεται, συμπεραίνει ο Kant, να πιστέψουμε μία φορά ακόμη τυφλά σε μια καλύτερη τύχη και να κάνουμε μίαν ακόμη απόπειρα, προτού βρούμε ένα λόγο που θα στηρίξει τις ελπίδες μας ότι μία εκ νέου θεμελίωση της Μεταφυσικής δε θα αποτύχει όπως όλες οι άλλες ως τώρα. Μ' αυτή την έννοια ρωτάει ο Kant: "ποιες είναι οι ενδείξεις που έχουμε ότι σε νέες αναζητήσεις μας μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα είμαστε πιο τυχεροί απ' ό,τι υπήρξαν άλλοι πριν από μας;" (B XV). Αυτό είναι εν προκειμένω το καίριο ερώτημα, από την απάντηση του οποίου θα εξαρτηθεί η δυνατότητα μιας μελλοντικής επιτυχίας. Και απάντηση στο ερώτημα αυτό θα μας δώσει η φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας, η οποία θα αποσαφηνίσει τη σχέση της φιλοσοφίας με το παρελθόν της ξεσκεπάζοντας "το σημείο της αυτο-παρεξηγήσεως του λόγου" (A XII). Έτσι θα ανοίξει ο μελλοντικός δρόμος της φιλοσοφίας.

Έργο λοιπόν της φιλοσοφίας της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι να εξηγήσει εκείνη την αυτοπαρεξήγηση του λόγου την οποία μαρτυρεί η ιστορία της Μεταφυσικής, ώστε να διασφαλιστεί η μελλοντική φιλοσοφία από μια νέα αποτυχία. Ο Kant αντιπαράθετει το παρελθόν της φιλοσοφίας με το μέλλον της όπως περίπου την πλάνη προς την αλήθεια, αλλά μ' έναν τρόπο που ο λόγος περί πλάνης και αληθείας αποκτά αναφορικά με την ιστο-

ρία της φιλοσοφίας ένα νέο νόημα. Ο Kant δεν πρεσβεύει μόνον ότι η πλάνη της Μεταφυσικής ήταν, θα λέγαμε, αναπόφευκτη, ότι οι θεωρίες της δηλαδή δεν μπορούσαν να είναι διαφορετικές από ό,τι είναι, αλλά επιπλέον ισχυρίζεται ότι για να φτάσουμε στις σημερινές της δυνατότητες έπρεπε να περάσει από το στάδιο εκείνο της πλάνης. Στο βαθμό που η παραδοσιακή μεταφυσική σκέψη αποκαλύπτεται ως ο γενετικός όρος της δυνατότητας της κριτικής φιλοσοφίας δεν μπορεί ασφαλώς να θεωρηθεί ως ψευδής. Αν αυτή τώρα είναι η σχέση της Μεταφυσικής προς την κριτική φιλοσοφία, τότε στη φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας του Kant πρέπει να αναζητήσουμε τις απαρχές της ιστορικής συνείδησης της φιλοσοφίας. Δεν είναι γι' αυτό τυχαίο ότι ο Kant μιλάει λιγότερο για πλάνη και περισσότερο για "απλό ψηλαφητό" της Μεταφυσικής ή για "αμηχανία στην οποία περιέρχεται ο λόγος" κ.λ.π. Χρησιμοποιεί δηλαδή φράσεις που ταιριάζουν περισσότερο για να περιγράψουν μία κρίση της Μεταφυσικής παρά για να διακρίνουν την πλάνη από την αλήθεια. Και η κρίση αυτή της Μεταφυσικής έχει το λόγο της στο γεγονός ότι δεν έθεσε το κριτικό ερώτημα για τη δυνατότητα της φιλοσοφικής γνώσης, αλλά συσώρευσε δογματικά αποφάνσεις που δίκαια αναιρούνταν από την κριτική των Σκεπτικών. Αλλά πώς λύνει ο Kant συγκεκριμένα το αίνιγμα της ιστορίας της Μεταφυσικής;

Το σχήμα μέσα από το οποίο συλλαμβάνει ο Kant την ιστορία της φιλοσοφίας είναι το εξής: ο λόγος στην ιστορική του πορεία πέρασε από τρία στάδια: το δογματισμό, το σκεπτικισμό και τον κριτικισμό. Ο Kant προσπαθεί να δείξει ότι τα τρία αυτά στάδια όχι μόνον διαγράφουν την πορεία της ιστορίας της φιλοσοφίας αλλά και ότι στη διαδοχή τους έχουν άμεση συνάφεια με τη φύση του λόγου: η χρονική δηλαδή τάξη των τριών σταδίων στην ιστορία της Μεταφυσικής θεμελιώνεται στη φύση του γνωστικού οργάνου του ανθρώπου, που σημαίνει ότι η χρονική τάξη συνάγεται από τη φύση του λόγου και η φύση του λόγου αποκαλύπτεται ιστορικά σ' αυτήν. Η συνάφεια ακριβώς αυτή φύσης και ιστορίας καθιστά δυνατή μια θετική απάντηση από τον Kant του ερωτήματος αν η ιστορία της φιλοσοφίας μπορεί να αποτελεί η ίδια συστηματικό μέρος της φιλοσοφίας. Γιατί, αν η ιστορία της φιλοσοφίας ήταν πράγματι αυτό που παρουσιάζει καταρχήν η ιστορική εμπειρία, δηλαδή ένα χάος που κυριαρχείται από το τυχαίο, τότε η

ιστορία της φιλοσοφίας θα ήταν διαφορετική από τη φιλοσοφία. Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι αντίθετα φιλοσοφία, αν η ιστορία αυτή καθαυτή είναι έλλογη. Βέβαια έλλογη για τον Kant είναι και η ιστορία των επιμέρους επιστημών αλλά με την έννοια ότι η ιστορία αυτή αποτελεί μία συνεχή πρόοδο από γνώση σε γνώση, πράγμα που τη διακρίνει από την ιστορία της φιλοσοφίας. Αλλά αυτό δε σημαίνει ότι η ιστορία μιας επιστήμης είναι συνάμα και συστατικό μέρος της επιστήμης αυτής. Αυτή η ιδιαίτερη διασύνδεση συστήματος και ιστορίας παρουσιάζεται για πρώτη φορά στη φιλοσοφική σκέψη, έτσι ώστε η ιστορία της φιλοσοφίας να μην είναι η ιστορία συνεχούς διεύρυνσης της γνώσης μας κατά το πρότυπο των επιμέρους επιστημών, αλλά η ιστορία του καθαρού λόγου, με άλλα λόγια, η ιστορία του γίνεσθαι του υποκειμένου της φιλοσοφίας. Ο λόγος ως το υποκείμενο της φιλοσοφίας είναι ωστόσο συνάμα και το αντικείμενό της και η ιστορία της φιλοσοφίας είναι γι' αυτό η ιστορία της αυτογνωσίας του λόγου. Μ' αυτή τη σημασία η ιστορία της φιλοσοφίας αποτελεί μέρος της φιλοσοφίας κι από την άποψη αυτή είναι που ο Kant μας μιλάει για πρώτη φορά για μία φιλοσοφική ιστορία της φιλοσοφίας.

Το φιλοσοφείν είναι κατά τον Kant "μία βαθμιαία ανέλιξη του ανθρώπινου λόγου"¹⁸, γι' αυτό και μια "φιλοσοφική ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι η ίδια ιστορικά ή εμπειρικά αλλά λογικά, δηλαδή a priori δυνατή. Γιατί αν αυτή εκθέτει τα πεπραγμένα του λόγου, ωστόσο δεν τα δανείζεται από τη διήγηση της ιστορίας, αλλά τα βγάζει από τη φύση του λόγου ως φιλοσοφική αρχαιολογία"¹⁹. Η φιλοσοφική ιστορία της φιλοσοφίας του Kant έχει λοιπόν ως θέμα της το λόγο στην ανέλιξή του, ανέλιξη που μπορούμε να συλλάβουμε όχι μέσα από την "ιστορική" γνώση (από μια ιστορία δηλαδή δοξασιών που εμφανίζονται τυχαία εδώ ή εκεί) αλλά μέσα από έννοιες.

Ποια είναι τώρα τα δομικά χαρακτηριστικά του καντιανού σχήματος εξέλιξης της φιλοσοφίας; Ο δογματισμός, ο σκεπτικισμός και ο κριτικισμός εί-

18. Βλ. Kant, *Loose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, στο *Kant's gesammelte Schriften*, τόμος XX, Berlin 1942, σελ. 340.

19. Βλ. Kant, *ό.π.*, σελ. 341.

ναι, καθώς είδαμε, τα τρία στάδια από τα οποία πέρασε ο λόγος. Ο δογματισμός είναι παλιότερος και από τη φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ενώ ο σκεπτικισμός είναι το δεύτερο βήμα της φιλοσοφίας. Δογματισμός και σκεπτικισμός βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους. Στην αντίθεσή τους ο λόγος δικάζεται και ο αυτοδικασμός αυτός του λόγου χαρακτηρίζει συνολικά το ιστορικό τους πεπρωμένο, το οποίο θα κριθεί από το τρίτο, πρόσφατο βήμα της Μεταφυσικής, την κριτική του καθαρού λόγου. Ως φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας η κριτική του λόγου δεν είναι τόσο κριτική βιβλίων και συστημάτων όσο κριτική του ίδιου του λόγου σε ό,τι αφορά τον αυτοδικασμό του αυτό. Αναλύει εκείνη την αρχικά αναπόφευκτη αυτοπαρεξήγηση του λόγου, στην οποία οφείλεται η μέχρι τότε ιστορία της Μεταφυσικής, για να την αποφύγει με τον τρόπο αυτό στο μέλλον.

Πού οφείλεται, ύστερα από όλα αυτά, το γεγονός ότι η Μεταφυσική δεν κατόρθωσε να βρει ακόμη τον ασφαλή δρόμο της επιστήμης; Οφείλεται, τονίζει ο Kant, σε μία ενυπάρχουσα στο λόγο διαλεκτική, μία διαλεκτική που καθόρισε την ιστορική πορεία του ανθρώπινου λόγου και που αποτελεί την αρχή της ιστορικότητάς του. Η σχέση διαλεκτικής και ιστορίας μας είναι οικεία από τον Hegel. Ο Kant ωστόσο είναι ο πρώτος που συνέλαβε τη σχέση διαλεκτικής και ιστορίας της Μεταφυσικής. Η ιδέα μιας φιλοσοφικής ιστορίας της φιλοσοφίας προϋποθέτει το διαλεκτικό χαρακτήρα του υποκειμένου της ιστορίας αυτής.

Αλλά τι είναι η διαλεκτική; Διαλεκτική είναι κατά τον Kant η θεωρία των υποκειμενικών νόμων της νόησης, ενόσω αυτοί εκλαμβάνονται ως αντικειμενικοί. Η διαλεκτική φαινομενικότητα που αποκαλύπτει η κριτική θεωρία της διαλεκτικής είναι η ψευδής φαινομενικότητα της αντικειμενικότητας του υποκειμενικού. Αλλά τι σημαίνουν όλα αυτά;

Ο Kant παίρνει καταρχήν την έννοια της διαλεκτικής από την παράδοση, σύμφωνα με την οποία η διαλεκτική αποτελεί μετά την Αναλυτική το δεύτερο μέρος της Λογικής. Ο Kant ωστόσο ταυτίζει τη διαλεκτική της παράδοσης με τη σοφιστική εριστική, την τέχνη δηλαδή των σοφιστών, οι οποίοι με σοφίσματα, με συλλογισμούς δηλαδή που φαίνονταν εκ πρώτης όψεως ότι σχηματίστηκαν κατά τους ισχύοντες κανόνες της Λογικής, εξαπατούσαν το συνομιλητή τους. Ο Kant δίνει άλλο περιεχόμενο στην ονομαζόμενη από τον ίδιο διαλεκτική του λόγου: η διαλεκτική αυτή δεν είναι

έναν μηχανισμό εξαπάτησης των άλλων, αλλά ένας μηχανισμός αυτοεξαπάτησης του λόγου (B 354).

Ο λόγος λοιπόν αυταπατάται κατά τρόπο φυσικό, θεωρεί δηλαδή ως αντικειμενικό ό,τι προέρχεται από τον ίδιο, αναγνωρίζει ως ξένο ό,τι ανήκει στον ίδιο. Συγκεκριμένα αυτό σημαίνει π.χ. ότι οι κατηγορίες μέσα από τις οποίες σκεπτόμαστε την πραγματικότητα γίνονται προσδιορισμοί (κατηγορίες) της ίδιας της πραγματικότητας ανεξάρτητοι από τη νόηση. Έτσι η κριτική της παραδοσιακής Μεταφυσικής γίνεται στον Kant κριτική της διαλεκτικής αλλοτρίωσης του λόγου και συμβάλλει με τον τρόπο αυτό αρνητικά στη στήριξη της κριτικής του φιλοσοφίας.

Στον *Πρόλογο* της πρώτης έκδοσης της *Κριτικής του καθαρού λόγου* ο Kant περιγράφει ως εξής το εγχείρημα της κριτικής του φιλοσοφίας: "Το δρόμο λοιπόν αυτόν (ενν. τον κριτικό δρόμο) το μοναδικό που έχει μείνει ελεύθερο, τον ακολούθησα και κολακεύομαι να πιστεύω ότι μ' αυτόν πέτυχα να παραμερίσω όλες τις πλάνες που είχαν ως τώρα οδηγήσει το λόγο σε αυτοδичασμό. Δε λοξοδρόμησα για να αποφύγω τα ερωτήματά του με τη δικαιολογία της αδυναμίας του ανθρώπινου λόγου· αντίθετα τα εξειδίκευσα [καθόρισα] πλήρως σύμφωνα με αρχές και, αφού ανεκάλυψα το ακριβές σημείο της αυτοπαρεξήγησης του λόγου, τα έλυσα δίνοντας σ' αυτό πλήρη ικανοποίηση... Το καθήκον της φιλοσοφίας ήταν να διαλύσει την αυταπάτη που προήλθε από παρεξήγηση, έστω και αν αυτό επρόκειτο να στοιχίσει το χαμό μιας πολύτιμης και αγαπημένης χίμαιρας" (μτφρ. Αν. Γιανναρά).

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι στο καντιανό σχήμα των τριών σταδίων εμπεριέχεται οπερματικά η διαλεκτική της ιστορίας της φιλοσοφίας ως διαλεκτική του λόγου, η οποία αργότερα με τον Hegel αναπτύσσεται σε διαλεκτική της ιστορίας²⁰. Βεβαίως το καντιανό σχήμα μιας φιλοσοφικής ιστορίας της φιλοσοφίας είναι πολύ στενό για να μπορεί να συλλάβει ικανοποιητικά ό,τι εμφανίστηκε στο παρελθόν ως φιλοσοφία. Ωστόσο η με-

20. Στον 20ο αιώνα το καντιανό σχήμα των τριών σταδίων επιχείρησε να ανανεώσει ο Husserl. Βλ. σχετικά D. Henrich *Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition*, *Philosophische Rundschau*, 6 (1958) 1-26.

γάλη του σημασία έγκειται στο γεγονός ότι για πρώτη φορά η ιστορία της φιλοσοφίας γίνεται ρητά συστηματικό μέρος της φιλοσοφίας. Η ιστορία της φιλοσοφίας δε συλλαμβάνεται ως μία διαδοχική σειρά από διάφορες δοξασίες αλλά ως εξελικτική διαδικασία κατά την οποία ο λόγος ξεπερνώντας το στάδιο του δογματισμού και του σκεπτικισμού καταλήγει στην κριτική του αυτογνωσία. Ο Kant κλίνει όλο και περισσότερο στην άποψη ότι η κριτική φιλοσοφία αποτελεί το θεμέλιο λίθο της αιώνιας ειρήνης μεταξύ των φιλοσόφων. Μ' αυτήν η ιστορία της φιλοσοφίας φτάνει στο τέλος της.

ΣΥΝΟΨΗ

Η φιλοσοφία στη μακρόχρονη ιστορία της δεν έφτασε, όπως οι επιμέρους επιστήμες, σε γνώσεις που μπορούν να κωδικοποιηθούν σε ένα εγχειρίδιο της φιλοσοφίας: δεν παρουσιάζει δηλαδή τον τύπο γραμμικής προοδευτικής ανάπτυξης που απαντούμε στις διάφορες επιστήμες. Αυτό ωστόσο δε σημαίνει ότι η φιλοσοφία υστερεί σε αυστηρότητα ή ότι αποτελεί μια ένα πολιτιστικό φαινόμενο του παρελθόντος και συνεπώς υπάρχει μόνον ως ιστορία της φιλοσοφίας, αλλά ότι πρέπει να συλλάβουμε διαφορετικά την ιστορική της διάσταση. Η ιστορικότητα της φιλοσοφίας δεν εξηγείται στη βάση της έννοιας της προόδου, όπως συμβαίνει με τις επιμέρους επιστήμες. Διαφορετικός είναι ο τρόπος ανάπτυξης της φιλοσοφίας.

Πρώτος στα νεότερα χρόνια ο Kant προσπάθησε να συλλάβει την ιδιότητα αυτή ιστορική ανέλιξη της φιλοσοφίας: πρώτος συνέλαβε με άλλα λόγια την ιδέα μιας φιλοσοφικής ιστορίας της φιλοσοφίας, η οποία αναλαμβάνει να αποσαφηνίσει τη σχέση της φιλοσοφίας με το παρελθόν της, συγκεκριμένα τη σχέση της κριτικής φιλοσοφίας του Kant με την ιστορία της Μεταφυσικής. Αν το χαρακτηριστικό γνώρισμα της ιστορίας των επιστημών είναι η συνεχής διεύρυνση των γνώσεών μας, η ιστορία της Μεταφυσικής αντίθετα παρουσιάζεται ως ένα πεδίο ατέρμονης διαμάχης, ως ένα πεδίο ερειπίων, πράγμα που μαρτυρεί ότι η Μεταφυσική δεν μπόρεσε να μπει στον ασφαλή δρόμο της επιστήμης. Αλλά γιατί άραγε; Πού έχει το λόγο της η μόνιμη αδυναμία της Μεταφυσικής να μπει στο δρόμο της επιστήμης; Από την απάντηση στο καίριο αυτό ερώτημα θα εξαρτηθεί, τονίζει ο Kant,

η μελλοντική πορεία της φιλοσοφίας.

Ο Kant υποστηρίζει ότι η αναρχία των φιλοσοφικών συστημάτων (το ένα αναιρεί το άλλο), η μόνιμη κρίση της Μεταφυσικής έχει το βαθύτερο λόγο της στο γεγονός ότι δεν έθεσε το κριτικό ερώτημα για τη δυνατότητα της φιλοσοφικής γνώσης. Ωστόσο η ιστορία αυτή της Μεταφυσικής ως το πεδίο μιας ατέρμονης διαμάχης ήταν για τον Kant αναπόφευκτη με την έννοια ότι αποτέλεσε το γενετικό όρο της κριτικής του φιλοσοφίας. Αλλά πώς συλλαμβάνει συγκεκριμένα ο Kant τη σχέση αυτή της κριτικής φιλοσοφίας του με την ιστορία της Μεταφυσικής; Πώς με άλλα λόγια λύνει το αίνιγμα της Μεταφυσικής;

Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η ιστορία του ανθρώπινου λόγου ο οποίος πέρασε από τρία στάδια: το δογματισμό, το σκεπτικισμό και τον κριτικισμό. Δογματισμός και σκεπτικισμός βρίσκονται σε διαρκή αντίθεση μεταξύ τους και στην αντίθεσή τους αυτή ο λόγος διχάζεται. Ο αυτοδικασμός αυτός του λόγου χαρακτηρίζει συνολικά το ιστορικό τους πεπρωμένο το οποίο θα κριθεί από το τρίτο, πρόσφατο βήμα της Μεταφυσικής, την κριτική δηλαδή του καθαρού λόγου. Ως φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας η κριτική του καθαρού λόγου είναι προπάντων κριτική όχι βιβλίων ή συστημάτων αλλά κριτική του ίδιου του λόγου αναφορικά με τον αυτοδικασμό του αυτό. Η μέχρι των ημερών του Kant ιστορία της Μεταφυσικής οφείλεται σε μία ενυπάρχουσα στον ανθρώπινο λόγο διαλεκτική, μία διαλεκτική που καθόρισε την ιστορική του πορεία και που αποτελεί την αρχή της ιστορικότητάς του.

Η διαλεκτική για τον Kant δεν είναι μηχανισμός εξαπάτησης των άλλων (=σοφιστική εριστική) αλλά ένας μηχανισμός αυτοεξαπάτησης του λόγου. Ο λόγος αυταπατάται κατά τρόπο φυσικό, θεωρεί δηλαδή ως αντικειμενικό ό,τι προέρχεται από τον ίδιο, αναγνωρίζει ως ξένο ό,τι ανήκει στον ίδιο. Οι κατηγορίες π.χ. της νόησης, μέσα από τις οποίες σκεπτόμαστε την πραγματικότητα, γίνονται προσδιορισμοί (κατηγορίες) της πραγματικότητας ανεξάρτητοι από τη νόηση. Έτσι η κριτική της Μεταφυσικής γίνεται στον Kant κριτική της διαλεκτικής αλλοτρίωσης του λόγου.

Το καντιανό σχήμα των τριών σταδίων εμπεριέχει σπερματικά τη διαλεκτική της ιστορίας της φιλοσοφίας ως διαλεκτικής του λόγου που αργότερα με τον Hegel αναπτύσσεται σε διαλεκτική της ιστορίας. Η ιστορία της

φιλοσοφίας δεν αντιμετωπίζεται δοξογραφικά (δεν είναι δηλαδή μία διαδοχική σειρά από διάφορες δοξασίες) αλλά συλλαμβάνεται ως μία εξελικτική διαδικασία κατά την οποία ο λόγος ξεπερνώντας το στάδιο του δογματισμού και του σκεπτικισμού καταλήγει στην κριτική του αυτογνωσία.

2. Φιλοσοφία και ιστορία της φιλοσοφίας στον Hegel

Ο Hegel (1770-1831) αρχίζει την "Εισαγωγή στην ιστορία της φιλοσοφίας" επισημαίνοντας την αντίθεση φιλοσοφίας (συστήματος) και ιστορίας της φιλοσοφίας. Η μία δηλαδή φιλοσοφία (το σύστημα) και η μία αλήθεια αντιτίθεται στις πολλές φιλοσοφίες και στις πολλές αλήθειες. "Από την αντίθεση αυτή ακριβώς ενότητας του φιλοσοφείν και πολλαπλότητας των φιλοσοφιών προκύπτει το πρόβλημα της ιστορικότητας ή της απολυτότητας της αλήθειας".²¹ Ο Hegel διερωτάται πώς μπορεί η φιλοσοφία, από την οποία περιμένουμε τη γνώση της απόλυτης αλήθειας, να συμβιβαστεί με το πλήθος των φιλοσοφικών συστημάτων που εμφανίζονται στο χρόνο και που αλληλοαναιρούνται. Αν δούμε την ιστορία της φιλοσοφίας απλώς "ιστορικά", διαπιστώνουμε πράγματι ότι πρόκειται για μία διαδοχή αντιφατικών δοξασιών που έχουν τούτο το κοινό μεταξύ τους, ότι δηλαδή εγείρουν τις ίδιες αξιώσεις εγκυρότητας. Κάθε νέα φιλοσοφία ισχυρίζεται ότι οι άλλες δεν έχουν κύρος κι ότι αυτή μόνον παρέχει τη γνώση της αλήθειας. Η ιστορία της φιλοσοφίας ως πολλαπλότητα φιλοσοφιών φαίνεται εκ πρώτης όψεως να αποδεικνύει ότι είναι μάταιο κάθε φιλοσοφικό εγχείρημα που στοχεύει στη γνώση της αλήθειας. Όλες οι φιλοσοφίες αναφέρονται στα πλέον γενικά αντικείμενα, στο θεό, στον κόσμο και στον άνθρωπο, αλλά όποιος μελετήσει την ιστορία της φιλοσοφίας περιέρχεται σε αμηχανία μη γνωρίζοντας ποια από τις πολλές αυτές φιλοσοφίες είναι η ορθή. Η φιλοσοφία στοχεύει στη γνώση του απολύτου²², στη γνώση της αλήθειας-

21. Βλ. H. Schneider, *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*, σελ. 33.

22. Το απόλυτο ή ο θεός είναι η αληθινή ενότητα, η απόλυτη ιδέα ή ο απόλυτος λόγος που εκδηλώνεται ως κόσμος και συνειδώς εαυτόν ως πνεύμα. Το απόλυτο εξέρχεται της ενότητας στις αντιθέσεις αυτές και επιστρέφει εις εαυτό ως συνειδώς εαυτόν λόγος: είναι η αιώνια συνδιαλλαγή των αντι-

ας που δεν ανήκει στη χώρα του παροδικού και δεν έχει ιστορία. Η ιστορία όμως της φιλοσοφίας δείχνει ότι υπάρχουν πολλές φιλοσοφίες, οι οποίες μεταξύ τους αντιμάχονται και αλληλοαναιρούνται. Κάθε νέα φιλοσοφία ισχυρίζεται ότι οι άλλες δεν έχουν κύρος. Αλλά η αλήθεια για το θεό, τον κόσμο και τον άνθρωπο είναι μόνο μία, η ίδια και έξω από το χρόνο (υπερχρονική) και δεν μπορεί γι' αυτό να κομματιάζεται σε ασυμβίβαστες μεταξύ τους αλήθειες. Συνεπώς μία είναι η αληθινή φιλοσοφία. Ωστόσο υπάρχουν πολλές φιλοσοφίες. Και το ερώτημα που προκύπτει εδώ είναι: ποια η σχέση της μιας φιλοσοφίας με τις διάφορες αυτές φιλοσοφίες;

Το ερώτημα αυτό ουσιαστικά δεν είναι άλλο από το πρόβλημα της αλήθειας ή καλύτερα της ιστορικότητας της αλήθειας. Πώς μπορεί να υπάρξει μια απόλυτη αλήθεια, όταν υπάρχουν τόσες πολλές φιλοσοφίες; Με άλλα λόγια, "πώς μπορεί η μία και αιώνια αλήθεια να έχει μια ιστορία"; Στον Hegel το πρόβλημα αυτό της αλήθειας "νοείται ως ειδικότερη μορφή του θεμελιώδους προβλήματος της διαμεσολάβησης ανάμεσα στην έννοια και την πραγματικότητα, στο χρόνο και την αιωνιότητα, στην ιδέα και την ιστορία, στο πεπερασμένο και το άπειρο".²³

Η ιστορία της φιλοσοφίας, όπως την αντιλαμβάνεται ο Hegel, δεν είναι σειρά απλών δοξασιών και μάλιστα για το θεό, τη φύση και το πνεύμα. Γιατί ως ορμαθός απλών δοξασιών η ιστορία της φιλοσοφίας θα ήταν μία περιττή και ανιαρή επιστήμη. Εκτός αυτού μια φιλολογική ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι δυνατή. Το αίτημα να αφηγούμαστε αμερόληπτα τα γεγονότα είναι μια χίμαιρα, αφού χωρίς προϋποθέσεις δεν μπορεί να γραφεί εν γένει η ιστορία ενός αντικειμένου. Να αφηγηθεί μπορεί κανείς μόνον αυτό που έχει κατανοήσει, διαφορετικά τα συμβάντα παρουσιάζονται χωρίς εσωτερική συνάφεια ως μια τυχαία χρονική ακολουθία. Την ιστορία της φιλοσοφίας μπορεί να κατανοήσει μόνον εκείνος που κατενόησε τι είναι η φιλοσοφία. Δίχως μια έννοια του φιλοσοφείν η ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι δυνατή. Την ιστορία της φιλοσοφίας μπορεί συνεπώς να γράψει

θέσεων της φύσης και του πνεύματος. Η έξοδος του θεού στον κόσμο και η ανύψωση του κόσμου στο θεό αποτελεί τη ζωή του απόλυτου. Θεός και κόσμος είναι αδιάσπαστα και ακώριστα.

23. Βλ. σχετικά *H. Schneider*, ό.π. σελ. 7-8.

μόνον όποιος γνωρίζει ήδη τι είναι η φιλοσοφία.

Η ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι, τονίζει ο Hegel, μία σειρά κενών δοξασιών, δεν είναι συλλογή τυχαίων γεγονότων· η ιστορία της φιλοσοφίας απεικονίζει την κίνηση και ανάπτυξη του νοούντος πνεύματος που εμφορείται από τον πόθο προς γνώση της αλήθειας. Από την κίνηση αυτή του πνεύματος προέρχονται οι διάφορες φιλοσοφίες, το πλήθος των οποίων δε βλάπτει τη φιλοσοφία, αλλά είναι και υπήρξε αναγκαίο για την ύπαρξή της ως επιστήμης. Η ανάπτυξη δηλαδή της φιλοσοφίας στα επιμέρους συστήματα συντελείται όχι κατά τύχη αλλά με αυστηρή λογική αναγκαιότητα. Η βασική προκειμένη του Hegel είναι ότι η ιστορία είναι έλλογη. Κάθε φιλοσοφία υπήρξε κατανάγκη και υπάρχει ακόμη και καμιά δεν αναιρείται· αναιρείται μόνον η αξίωσή της να εκληφθεί ως τελική, ως απόλυτη φιλοσοφία. Η βασική προϋπόθεση του Hegel είναι εν προκειμένω ότι στην ιστορία - τόσο στην παγκόσμια όσο και στην ιστορία της φιλοσοφίας - δεσπάζει ως ανώτατη αρχή του λόγου ένα γενικό πνεύμα του κόσμου που αποτελεί και την ουσία του ανθρώπου.

Το πνεύμα του κόσμου (Weltgeist)²⁴ ως δρων πνεύμα δεν είναι κάτι το στατικό αλλά κάτι που βρίσκεται σε ανέλιξη και συνεπώς έχει ιστορικό χαρακτήρα. Η ανέλιξη αυτή του πνεύματος χαρακτηρίζεται ως πορεία από μίαν αρχή προς ένα τέλος, ως έξοδος του πνεύματος και συνάμα επιστροφή στον εαυτό του. Αν τώρα το παγκόσμιο πνεύμα εκδηλώνεται κατεξοχήν στην ιστορία της φιλοσοφίας, τότε το αποτέλεσμα της ανάπτυξης της φιλοσοφίας δεν μπορεί να είναι μία άλλη ιδέα της φιλοσοφίας. Καθώς η έξοδος της φιλοσοφικής ιδέας, μας λέει ο Hegel, δεν είναι μεταβολή, δεν είναι πέρασμα σε κάτι άλλο διαφορετικό, αλλά επιστροφή στον εαυτό της, είναι βαθύτερη αυτογνωσία· η ανάπτυξη της ιδέας σημαίνει μία πορεία από

24. Το πνεύμα του κόσμου είναι το θείο πνεύμα που αναπτύσσεται στην ιστορία. Σταθμοί στην ανάπτυξή του είναι τα πνεύματα των λαών. Το πνεύμα του λαού (Volksgeist) είναι το αντικειμενικό πνεύμα που εξατομικεύθηκε ιστορικά· είναι η γενική συνείδηση, ατμόσφαιρα μέσα στην οποία το άτομο συναναστρέφεται. Κάθε λαός και μάλιστα κάθε πολιτεία εκφράζει μέρος μονάχα του καθολικού πνεύματος. Συνεπώς η ιστορία του κόσμου είναι η πραγμάτωση και ανάπτυξη του καθολικού πνεύματος του κόσμου. Οι λαοί, οι πολιτείες και οι πολιτισμοί είναι απλώς βαθμίδες τις οποίες εκείνο διατρέχει. Τελικός σκοπός της ιστορίας του κόσμου είναι η συνείδηση και πραγμάτωση της ελευθερίας. "Η ιστορία του κόσμου είναι η πρόοδος της συνειδήσεως της ελευθερίας".

τη γενική και αφηρημένη αρχικά ιδέα σε μια όλο και πιο μερική και συγκεκριμένη. Οι αρχές των πρώτων φιλοσοφημάτων είναι πενιχρότατες και εντελώς αφηρημένες, ενώ οι μεταγενέστερες φιλοσοφίες είναι πλουσιότερες και βαθύτερες. Έτσι από το πιο αφηρημένο που είναι το ελεατικό "είναι" ή το ηρακλειτικό γίνεσθαι ή ακόμη τα άτομα του Δημόκριτου φτάνουμε σταδιακά στην ιδέα του Schelling και κατεξοχήν στην ιδέα του Hegel. Τα εκάστοτε λοιπόν φιλοσοφικά συστήματα πορεύονται μέσα στο χρόνο από το γενικό και αφηρημένο στο μερικό και συγκεκριμένο, συμπληρώνονται ολοένα και εμπλουτίζονται, όπως το ποτάμι που όσο απομακρύνεται από την πηγή του τόσο μεγαλώνει. Έτσι από τη μια μεριά η ιστορία της φιλοσοφίας γίνεται φιλοσοφική, έλλογη, ενώ από την άλλη η φιλοσοφία παίρνει ιστορικό χαρακτήρα. Η φιλοσοφία δεν είναι νεκρή πινακοθήκη μεταβαλλόμενων δοξασιών, αλλά "σύστημα σε ανέλιξη", αφού η αλήθεια η ίδια έχει την τάση να αναπτύσσεται με το χρόνο. Όποιος αντίθετα δε βλέπει στην ιστορία της φιλοσοφίας την ενότητα των πολλών φιλοσοφιών είναι σαν κι εκείνον που δε βλέπει το δάσος μόνο και μόνο γιατί τον εμποδίζουν τα δέντρα. Στην πραγματικότητα όμως η αλληλουχία των διαφόρων φιλοσοφικών συστημάτων είναι η ίδια με την ακολουθία των λογικών τους αρχών και αντίστροφα.

Ο Hegel προσπαθεί να δείξει επιμέρους αντιστοιχίες μεταξύ φιλοσοφικών θέσεων και λογικών κατηγοριών. Έτσι στο Είναι αντιστοιχεί η ελεατική φιλοσοφία, στο Γίνεσθαι η φιλοσοφία του Ηράκλειτου, στο "έν" η ατομική φιλοσοφία. Γενικότερα στις οντολογικές κατηγορίες του Είναι αντιστοιχεί η ελληνική φιλοσοφία, στις κατηγορίες της ουσίας η μεσαιωνική και στις εννοιολογικές κατηγορίες η νεότερη φιλοσοφία. Πρόκειται για την εγελιανή θεωρία της αντιστοιχίας που υφίσταται ανάμεσα στις τρεις κύριες περιόδους της φιλοσοφίας και στα τρία μέρη της "Λογικής" του (Είναι-ουσία-έννοια). Όπως η εξέλιξη των εννοιών στη φιλοσοφία είναι αναγκαία, έτσι αναγκαία είναι και η ιστορία της. Κατά τον Hegel η εξέλιξη των φιλοσοφικών συστημάτων είναι έλλογη και αναγκαία. Για να το αντιληφθούμε αυτό, πρέπει να προβούμε σε μία φιλοσοφική θεώρηση της ιστορίας της φιλοσοφίας μέσα από την οποία θα ξεχωρίσουμε το ουσιώδες από το μη ουσιώδες και το αναγκαίο από το απλώς τυχαίο. Θα κατανοήσουμε τότε ότι η ανάπτυξη των φιλοσοφικών συστημάτων είναι έλλογη και ανα-

γκαία, ότι κάθε φιλοσοφία του παρελθόντος υπήρξε και είναι ακόμη αναγκαία. Οι προγενέστερες φιλοσοφίες είναι αναγκαίες ως κρίκοι της ιερής αλυσίδας, της οποίας ο τελευταίος δακτύλιος είναι η παρούσα (δηλαδή η εγγελιανή) φιλοσοφία. Ο Hegel έβλεπε τη φιλοσοφία, ως πορεία προς την αλήθεια, να φτάνει στην αποκορύφωσή της μέσα στο δικό του σύστημα που είναι η τελική φιλοσοφία, η οποία περιέχει κάθε φιλοσοφία του παρελθόντος με την έννοια της διαλεκτικής της αναίρεσης σ' ένα ανώτερο επίπεδο.

Πρώτος ο Hegel συνέλαβε την εσωτερική συνέχεια της ιστορίας της φιλοσοφίας, μία συνέχεια που δεν μπορεί εύκολα να αμφισβητήσει όποιος επιχειρήσει να ανασυνθέσει λογικά έστω και μια μόνον περίοδο της ιστορίας της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία συνεπώς είναι κατά βάθος το ίδιο με την ιστορία της φιλοσοφίας, γι' αυτό και όποιος θέλει να σπουδάσει τη φιλοσοφία οφείλει, τονίζει ο Hegel, να σπουδάσει την ιστορία της, γιατί η ιστορία της δεν είναι παρά η ανάπτυξη της ίδιας της αλήθειας στο πεδίο της ιστορικής της έκφρασης. Από την άποψη αυτή η ιστορία της φιλοσοφίας μπορεί να διαβαστεί ως εισαγωγή στη φιλοσοφία.

Με τον Hegel η φιλοσοφία συνειδητοποιεί την ιστορικότητά της, συνειδητοποιεί δηλαδή ότι είναι αποτέλεσμα της ιστορίας της. Γι' αυτό και έργο της φιλοσοφίας είναι να εξηγήσει την ιστορία αυτή. Την ιστορία της φιλοσοφίας - την οποία δεν πρέπει να αποσυνδέσουμε από την πολιτική και κοινωνική ιστορία καθώς επίσης και από την ιστορία της τέχνης και της θρησκείας - τη συλλαμβάνει ο Hegel, όπως είδαμε, ως έλλογη ανέλιξη προς τη συγκεκριμενοποίηση της ιδέας και προς την απόλυτη γνώση. Η πρόοδος στην ιστορία της φιλοσοφίας έχει διαλεκτικό χαρακτήρα: δε συνίσταται μόνο στην απόκτηση νέων περιεχομένων αλλά στη διαλεκτική αναίρεση ολόκληρης της φιλοσοφίας μέσα στην απόλυτη γνώση όπου οι παλιότερες φιλοσοφίες διατηρούνται ως στιγμές ενός όλου, ως βαθμίδες της απόλυτης φιλοσοφίας.

Ο Hegel βλέπει την ιστορία της φιλοσοφίας ως ένα οργανικό όλο, ως σύστημα σε ανάπτυξη που διέπεται από το νόμο της διαλεκτικής. Η διαλεκτική μέθοδος ως μέθοδος της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι ο δρόμος που οδηγεί από το σύστημα στην ιστορία. Ο λόγος δηλαδή αποκαλύπτεται στην ιστορία. Η φιλοσοφία δεν είναι υπεράνω της εποχής της αλλά την εκφρά-

ζει. Η εκάστοτε μορφή της ανταποκρίνεται στην ιστορική συγκυρία, είναι το πνεύμα της εποχής (Zeitgeist). Στη φιλοσοφία το πνεύμα της εποχής φτάνει στην αυτογνωσία του. Το γεγονός ότι η φιλοσοφία υπόκειται σε ιστορικούς όρους, δεν περιορίζει ωστόσο την εγκυρότητά της. Η εγελιανή αντίληψη του φιλοσοφείν, αν και τονίζει το στοιχείο της ιστορικότητας που σφραγίζει κάθε επιμέρους φιλοσοφία, παρόλα αυτά παραμένει μακριά από κάθε ιστορικό σχετικισμό. Κι αυτό γιατί η ιστορία της φιλοσοφίας αποτελεί μια εξελικτική διαδικασία, στο πλαίσιο της οποίας κάθε επιμέρους φιλοσοφία καταλαμβάνει την αναγκαία θέση της στο χρόνο με την έννοια ότι η προγενέστερη αίρεται κάθε φορά στη μεταγενέστερη. Ο Hegel αναγνωρίζει ότι η πολλότητα των φιλοσοφιών είναι αναγκαία προϋπόθεση της φιλοσοφίας. Συνάμα παρατηρεί ότι το γεγονός της ύπαρξης πολλών φιλοσοφιών δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο εσφαλμένο συμπέρασμα ότι η γνώση της αλήθειας δεν είναι δυνατή. Η ιδέα της εξέλιξης είναι που μας επιτρέπει κατά τον Hegel να συνδέσουμε την αλήθεια με την ιστορία. Η ιστορία της φιλοσοφίας αντικατοπτρίζει την εξέλιξη του γενικού πνεύματος στη χρονική του έκφανση. Οι διάφορες φιλοσοφίες εκλαμβάνονται έτσι ως αναγκαίες φάσεις μιας ιστορικής εξέλιξης. Με τον τρόπο αυτό αποφεύγεται το πρόβλημα του ιστορικού σχετικισμού και αίρεται η αντινομία συστήματος και ιστορίας της φιλοσοφίας. Σύστημα και ιστορία της φιλοσοφίας τίθενται παρά τη διαφορά τους ως ταυτόσημα (διαφορά στην ταυτότητα). "Η φιλοσοφία αναπτύσσεται μέσα από την ιστορία της φιλοσοφίας και αντίστροφα. Φιλοσοφία και ιστορία της φιλοσοφίας είναι ένα ομοίωμα η μια της άλλης. Η μελέτη της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι μελέτη της φιλοσοφίας".²⁵ Κατά τον Hegel η αλήθεια έχει αναπτυχθεί μέσα στην ιστορία και γι' αυτό το λόγο ο δρόμος προς την αλήθεια περνάει μέσα από την ιστορία. Έχουμε εν προκειμένω μια διπλή κίνηση της νόησης: από το σύστημα στην ιστορία κι από την ιστορία στο σύστημα. Και στις δύο περιπτώσεις αίρεται η διαφορά μέσω της ταυτότητας, που σημαίνει ότι αίρεται η ιστορία μέσα στο σύστημα και γίνεται παρόν. Ο ερμηνευτικός εν προκειμένω κύκλος περιγράφεται εύστοχα από το γνωστό μελετητή της αρχαίας

25. Βλ. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner 31959, σελ. 120.

ελληνικής φιλοσοφίας Eduard Zeller ως εξής: "Κινούμαστε προφανώς σ' έναν κύκλο, αφού μόνον εκείνος κατανοεί πλήρως την ιστορία της φιλοσοφίας, ο οποίος κατέχει την περατωμένη φιλοσοφία και μόνον εκείνος φτάνει στην αληθή φιλοσοφία τον οποίο η κατανόηση της ιστορίας οδηγεί σ' αυτήν. Τον κύκλο αυτό δεν μπορούμε πέρα για πέρα να τον σπάσουμε: η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η απόδειξη της αλήθειας του συστήματος κι ένα φιλοσοφικό σύστημα είναι ο όρος για την κατανόηση της ιστορίας: όσο πιο αληθινή και περιεκτική είναι μια φιλοσοφία, τόσο πληρέστερα θα μας διδάξει τη σημασία των προγενέστερων φιλοσοφημάτων κι όσο πιο ακατανόητη παραμένει για μας η ιστορία της φιλοσοφίας, τόσο ισχυρότερο λόγο έχουμε να αμφιβάλλουμε για την αλήθεια των δικών μας φιλοσοφικών εννοιών".²⁶

Ο Hegel θεωρεί ότι η ιστορία της φιλοσοφίας είναι ένα γίνεσθαι που έχει διαλεκτικό χαρακτήρα και το οποίο εκβάλλει στην πλήρη αυτογνωσία του πνεύματος: το πνεύμα δηλαδή πραγματώνεται στην ιστορία. Στο πλαίσιο αυτό ορίζεται η σχέση φιλοσοφίας (συστήματος) και ιστορίας της φιλοσοφίας. Η επιχειρηματολογία του Hegel θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: Αν η φιλοσοφία είναι αποτέλεσμα της ιστορίας της, από την άλλη μεριά η ιστορία της φιλοσοφίας ως επιστήμη προϋποθέτει τη φιλοσοφία, γιατί χωρίς τη γνώση της ιδέας η ιστορία της φιλοσοφίας φαίνεται ως άτακτος σωρός δοξασιών, χωρίς με άλλα λόγια την προγενέστερη γνώση του τι είναι η φιλοσοφία δε βλέπουμε το δάσος, γιατί μας εμποδίζουν τα δέντρα, δε βλέ-

²⁶ Βλ. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Teil, 1. Hälfte, Leipzig 1919, σελ. 20. Ο Zeller ασπάζεται τις θεμελιώδεις ιδέες του Hegel αναφορικά με την ενότητα της ιστορίας της φιλοσοφίας, ασκεί ωστόσο παράλληλα κριτική στον Hegel σε ό,τι αφορά στην ενότητα συστήματος και ιστορίας με το επιχείρημα ότι δεν επιτρέπεται να αναμειγνύονται Λογική και Ιστορία, διότι οι περιοχές αυτές είναι διαφορετικές, όπως διαφορετική είναι και η πορεία της ανάπτυξής τους. Αλλά η διαφορά Λογικής και Ιστορίας δεν είναι λόγος για να μην προβούμε σε μια συσχέτισή τους. Εξάλλου ο Hegel τονίζει ότι πρέπει να αφαιρέσουμε από τα φιλοσοφικά συστήματα το εξωτερικό τους περίβλημα για να συλλάβουμε τη λογική τους. Έτσι η ιστορία εξομοιώνεται με τη Λογική, συνεπώς η διαφορά τους είναι μόνον φαινομενική.

Ο Zeller ωστόσο τονίζει τη σημασία ενός συστήματος για τον ιστορικό της φιλοσοφίας: το σύστημα είναι ένας υποκειμενικός όρος του ιστορικού: διαφορετικά δεν μπορεί να κατανοήσει τα φιλοσοφικά συστήματα. Πρέπει δηλαδή να είναι ο ίδιος φιλόσοφος. Βλ. σχετικά με τη σχέση Zeller και Hegel H. Schneider, ό.π., σελ. 56-63.

που με δηλαδή την ενότητα της φιλοσοφίας μπροστά στην πολλαπλότητα των φιλοσοφιών. Στο βαθμό που οι προγενέστερες φιλοσοφίες εγείρουν την αξίωση της απόλυτης αλήθειας έχουν πλανηθεί απέρριψαν τις άλλες φιλοσοφίες εν ονόματι των δικών τους αξιώσεων. Όταν όμως η φιλοσοφία φτάσει στην αυτογνωσία της, μπορεί να ανακαλύψει στις άλλες φιλοσοφίες τα αναγκαία βήματα που οδηγούν στην αληθινή νόηση. Στο τέλος αίρονται όλες οι φιλοσοφίες. Η ιστορική τους παρουσία φαινομενικά συμπτωματική εξανεμίζεται υπέρ μιας αναγκαιότητας που βάζει την καθημιά στην αληθινή θέση της χωρίς να απορρίπτεται καμία. Αυτό είναι το νόημα της εγγελιανής αναίρεσης όλων των φιλοσοφιών. Ουσιαστικά η ιστορία της φιλοσοφίας ως έκφραση της αλήθειας δεν παρήλθε ποτέ. Ο Hegel θεωρεί λοιπόν τη φιλοσοφία όχι ως έκφραση μεμονωμένων στοχαστών αλλά ως τόπο όπου η αλήθεια παρουσιάστηκε μ' έναν ορισμένο τρόπο. Ενώ ο Kant με την κοπερνίκεια επανάσταση θεωρεί ότι βρίσκεται στην αρχή μιας ιστορικής εξέλιξης της φιλοσοφίας που μόλις τώρα μπήκε στο δρόμο της επιστήμης, ο Hegel αντίθετα θεωρεί ότι ο ίδιος βρίσκεται στο τέλος της ιστορίας της φιλοσοφίας. Συλλαμβάνει δηλαδή την ιστορία της φιλοσοφίας ως μια εξελικτική διαδικασία που εκβάλλει στο δικό του φιλοσοφικό σύστημα.

Το ερώτημα που τίθεται στο σημείο αυτό είναι το εξής: Μπορεί το εγγελιανό σύστημα να ταυτιστεί με την απόλυτη αλήθεια; Πώς μπορεί ο Hegel να άρει την ιστορικότητα της φιλοσοφίας; Δεν είναι κάθε φιλοσοφία κατανάγκην έκφραση της ιστορίας; Ο Hegel δε βλέπει στο σύστημά του το τέλος της ιστορίας αλλά μάλλον το τέλος μιας περιόδου της ιστορίας, το τέλος μιας εποχής. "Αυτή είναι", γράφει ο Hegel, "η σκοπιά του παρόντος, και μ' αυτήν έχει κλείσει η σειρά των μορφωμάτων του πνεύματος προς το παρόν". Η ιστορία της φιλοσοφίας μετά τον Hegel έδειξε πράγματι ότι ο Hegel υπήρξε το τέλος μιας εποχής.²⁷

27. Βλ. R. Kroner, *System und Geschichte bei Hegel*, Logos, 20 (1931), σελ. 243-258.

ΣΥΝΟΨΗ

Και ο Hegel, όπως ο Kant, προσπαθεί να συλλάβει την ιστορία της φιλοσοφίας μέσα από ένα λογικό σχήμα και να διασώσει έτσι την ενότητα της φιλοσοφίας παρά το πλήθος των φιλοσοφικών συστημάτων που αλληλοαναιρούνται μέσα στο χρόνο. Η ιστορία της φιλοσοφίας, τονίζει ο Hegel, δεν είναι νεκρή πινακοθήκη κενών δοξασιών, αλλά σύστημα σε ανάπτυξη. Όλες οι προγενέστερες φιλοσοφίες είναι αναγκαίες ως κρίκοι της ιερής αλυσίδας της οποίας ο τελευταίος δακτύλιος είναι η εγγεληνική φιλοσοφία. Συνεπώς, η φιλοσοφία ταυτίζεται με την ιστορία της, γιατί η ιστορία της δεν είναι παρά η ανάπτυξη της ίδιας της αλήθειας στο πεδίο της ιστορικής της έκφανσης. Η κατάρρευση των φιλοσοφικών συστημάτων δε σημαίνει κατάρρευση της φιλοσοφίας αλλά κατάρρευση των επιμέρους φιλοσοφιών. Έχει συνεπώς στον Hegel θετική σημασία. Η φιλοσοφία ως σύστημα σε εξέλιξη περιέχει κατά κάποιο τρόπο όλα τα προγενέστερα φιλοσοφικά συστήματα στη διαλεκτική τους αναίρεση ως στιγμές ενός όλου, ως βαθμίδες της απόλυτης (εγγεληνικής) φιλοσοφίας. Ο Hegel προσπαθεί να συλλάβει τη γένεση και κατάρρευση των φιλοσοφικών συστημάτων με όργανο τη διαλεκτική μέθοδο. Μόνον η διαλεκτική μέθοδος μπορεί να λύσει την αντινομία ανάμεσα στο σύστημα και την ιστορία.

3. Τυπολογία των φιλοσοφιών: Dilthey

Κανείς μετά τον Hegel δεν έτρεφε τέτοια εμπιστοσύνη στο λόγο της ιστορίας, αν και η μετα-εγγεληνική φιλοσοφική σκέψη αντλεί ακόμη από τη θέση του ότι φιλοσοφία και ιστορία ουσιαστικά είναι ένα και το ίδιο πράγμα. Ο όρος "Zeitgeist" που πέρασε σε ευρύτατη χρήση την περίοδο αυτή εκφράζει τη συνάφεια ακριβώς αυτή φιλοσοφίας και ιστορίας. Στον Hegel ωστόσο η έκφραση "Zeitgeist" (το πνεύμα της εποχής) έχει άλλη σημασία. Όταν ο Hegel μας λέει ότι καμιά φιλοσοφία δεν ξεπερνά την εποχή της, δεν εννοεί ότι το πνεύμα το ίδιο είναι πεπερασμένο και εφήμερο, αλλά ότι το καθαυτό αιώνια παρόν και άπειρο πνεύμα εκδηλώνεται μέσα στην ιστορική εξέλιξη κάθε φορά σε μια συγκεκριμένη ιστορική μορφή. Η φιλοσο-

φία είναι καρπός της εποχής της, ως συνείδηση ωστόσο του ουσιώδους πνεύματος των καιρών υπερβαίνει την εποχή της και μεταβαίνει σε νέα περίοδο, γι' αυτό και κάθε φιλοσοφία έχει κοσμοϊστορική σημασία.

Ο Dilthey (1833-1911) στρέφεται ενάντια στην εγελιανή μεταφυσική του "απολύτου πνεύματος". "Πρέπει", τονίζει, "να ξεκινήσουμε σήμερα από την πραγματικότητα της ζωής. Αυτό που αναζητούμε είναι να την κατανοήσουμε και να την περιγράψουμε μέσα από κατάλληλες έννοιες. Ο Hegel, κάνει μεταφυσικές κατασκευές, ενώ εμείς αναλύουμε το δεδομένο"²⁸. Το δεδομένο στο οποίο αναφέρεται εδώ ο Dilthey είναι διαφορετικής υφής από εκείνο των φυσικών επιστημών. Το έσχατο δεδομένο, πίσω από το οποίο δεν μπορεί να πάει η νόηση, είναι για τον Dilthey η ζωή, η οποία "στην ουσία της είναι ένα με την ιστορία"²⁹. Τη φύση, τονίζει ο Dilthey, την εξηγούμε, ενώ το πνεύμα και την ιστορία την κατανοούμε. Όλα τα μορφώματα του πνεύματος (τέχνη, θρησκεία, φιλοσοφία) εκλαμβάνονται ως μορφές έκφρασης της ζωής. Στη θέση της φαινομενολογίας του πνεύματος του Hegel έχουμε την έννοια της ολότητας της ζωής που είναι η ιστορία.

Για τον Dilthey ο άνθρωπος είναι ιστορικό κατεξοχήν ον. Ως μεμονωμένο άτομο ο άνθρωπος είναι νοητική αφαίρεση: μόνον ως μέλος της κοινωνίας και συνεπώς μέσα στην ιστορία μπορεί να πραγματοποιηθεί. Ο άνθρωπος με άλλα λόγια δεν μπορεί να νοηθεί ως μια υπεριστορική οντότητα. Η αλήθεια έτσι σχετικοποιείται με την έννοια ότι υπάρχουν μόνον αλήθειες, οι οποίες ισχύουν σε ορισμένες εποχές, για ορισμένες κοινωνικές ομάδες για ορισμένους πολιτισμούς (ιστορισμός). Επειδή όλα τα πολιτιστικά μορφώματα είναι ιστορικά καθορισμένα και μεταβάλλονται διαρκώς, γι' αυτό και πρέπει να τα θεωρήσουμε να τα κατανοήσουμε και να τα ερμηνεύσουμε ιστορικά. "Η ιστορική συνείδηση του πεπερασμένου κάθε ιστορικού φαινομένου, κάθε ατομικής και κοινωνικής κατάστασης, της σχετικότητας κάθε είδους πίστης, είναι το τελευταίο βήμα προς την απελευθέρωση του ανθρώπου"³⁰.

28. Βλ. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, σελ. 150.

29. Βλ. W. Dilthey, ό.π., 256.

30. Βλ. W. Dilthey, ό.π., 290.

Η ιστορική αυτή κατανόηση του ανθρώπου και των κοινωνικών μορφωμάτων "είχε ως συνέπεια την αναρχία των πεποιθήσεων"³¹, αναρχία που ο Dilthey καταγράφει ως εξής: "Αυτό το άπειρο, ακατάληπτο, ανεξικνίαστο σύμπαν αντικατοπτρίζεται με ποικίλλους τρόπους στους προφήτες της θρησκείας, στους ποιητές και στους φιλοσόφους. Κάθε κοσμοθεωρία είναι ιστορικά καθορισμένη, συνεπώς έχει περιορισμένη ισχύ, είναι σχετική. Μια φοβερή αναρχία του σκέπτεσθαι φαίνεται να προκύπτει από αυτό"³².

Ο Dilthey είναι ο πρώτος φιλόσοφος ο οποίος "προετοιμάζει και αξιώνει ρητά τη διάλυση της φιλοσοφίας στην ιστορία της φιλοσοφίας, μια διάλυση η οποία έχει τις ρίζες της στον ανερχόμενο ιστορισμό προς το τέλος του 19ου αιώνα και η οποία γίνεται αισθητή ήδη σε ορισμένους ιστορικούς της φιλοσοφίας της εποχής αυτής (όπως είναι ο ύστερος Zeller και ο ύστερος Kuno Fischer). Είναι ακόμη ο πρώτος από τους σημαντικούς στοχαστές για την εποχή μας ο οποίος όξυνε την αντινομία ανάμεσα στη γενική εγκυρότητα που εγείρει κάθε κοσμοθεωρία και την ιστορική συνείδηση και προσπάθησε να την χρησιμοποιήσει για να δυναμιτίσει τη φιλοσοφία"³³. Το γεγονός ότι έχει στο παρελθόν αναπτυχθεί ένας πολύ μεγάλος αριθμός από μεταφυσικά συστήματα αποτελεί κατά τον Dilthey την καλύτερη απόδειξη της ιστορικότητας κάθε φιλοσοφικού συστήματος, ιστορικότητας η οποία στρέφεται ενάντια στην αντικειμενική εγκυρότητά τους και συνηγορεί κατανάγκην υπέρ της σχετικής αξίας τους.

Ο Dilthey δε διαπιστώνει απλώς ιστορικά την κατάρρευση των φιλοσοφικών συστημάτων, εξηγεί και γιατί η φιλοσοφία δεν μπορεί πια να έχει μεταφυσικο-συστηματικό χαρακτήρα. Και για τον Hegel η εκάστοτε γένεση και κατάρρευση των φιλοσοφικών συστημάτων είναι ένα ιστορικό γεγονός. Ο Hegel έχει πλήρη συνείδηση της αντινομίας ότι η φιλοσοφία αναζητά το αιώνιο και αναλλοίωτο, ωστόσο υπόκειται, όπως καμιά άλλη επιστήμη, σε μία διαρκή μεταβολή. Αλλά ο Hegel βλέπει το γεγονός αυτό από μια συστηματική προοπτική. Όπως ο Kant δεν αμφιβάλλει κι αυτός ότι η φιλοσο-

31. Βλ. H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, σελ. 98.

32. Βλ. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII, σελ. 222.

33. Βλ. V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, σελ. 23.

φά πρέπει να πάρει τη μορφή του συστήματος. Η κατάρρευση των συστημάτων δεν είναι κατάρρευση της φιλοσοφίας αλλά κατάρρευση των επιμέρους φιλοσοφιών. Η φιλοσοφία η ίδια είναι σύστημα σε ανάπτυξη. Έτσι λύνεται η παραπάνω αντινομία. Για τον Hegel συνεπώς η κατάρρευση των φιλοσοφικών συστημάτων έχει θετική σημασία. Η φιλοσοφία ως σύστημα σε ανάπτυξη περιέχει κατά κάποιο τρόπο όλα τα προγενέστερα φιλοσοφικά συστήματα. Ενώ λοιπόν στον Hegel η ιστορική σύλληψη των φιλοσοφικών συστημάτων υποτάσσεται στη συστηματική θεώρηση, στον Dilthey η ιστορική συνείδηση αποκτά πράγματι την υπεροχή έναντι της συστηματικής. Στον Hegel η ιδέα του συστήματος της φιλοσοφίας έχει λογικό και συνάμα χρονικό χαρακτήρα. Ως ιστορικός της φιλοσοφίας ο Hegel περιγράφει τη γένεση και κατάρρευση των συστημάτων, ως συστηματικός φιλόσοφος πάει πέρα από την ιστορική αυτή περιγραφή και τη συλλαμβάνει λογικά. Το όργανό του προς το σκοπό αυτό είναι η διαλεκτική μέθοδος. Μόνον αυτή μπορεί να λύσει τη θεμελιώδη αντινομία ανάμεσα στο σύστημα και την ιστορία: κάθε δηλαδή σύστημα εγείρει την αξίωση της απόλυτης εγκυρότητας, αλλά αναιρείται και εκτοπίζεται κάθε φορά από το επόμενο. Ο Hegel βγάζει, καθώς βλέπουμε, από την ιστορική σύλληψη της φιλοσοφίας διαφορετικά συμπεράσματα απ' ό,τι ο Dilthey. Ο Dilthey πρεσβεύει ότι η ιστορική ανέλιξη δεν μπορεί να υποταγεί σ' ένα λογικό σχήμα, γι' αυτό και δεν μπορούμε να χτίσουμε μεταφυσικά συστήματα. Όλα τα μεταφυσικά συστήματα επιχειρήσαν να συλλάβουν την εσωτερική λογική συνάφεια της πραγματικότητας, αλλά αυτό είναι αδύνατο, γιατί μία τέτοια συνάφεια δεν μπορεί να αποδειχτεί. Γι' αυτό και η Μεταφυσική δεν είναι πια δυνατή. Ο Dilthey διακηρύσσει έτσι το τέλος της φιλοσοφίας ως Μεταφυσικής. Τη θέση της "φιλοσοφίας του πνεύματος" του Hegel παίρνει τώρα η κατανοούσα ψυχολογία και η ιστορική ανθρωπολογία, η ιστορία του δικαίου και η επιστήμη της ιστορίας καθώς επίσης και η ιστορία της τέχνης, της θρησκείας και της φιλοσοφίας. Ο άνθρωπος γίνεται τώρα θέμα της ιστορίας με τη σημασία ότι δεν αντιμετωπίζεται ως ένα σύνολο από αναλλοίωτες αρχές του λόγου (ως ανιστόρητος λόγος) αλλά ως ιστορική συνείδηση που παίρνει τη θέση της υπερβατολογικής συνείδησης του Kant. Ο λόγος δεν είναι κοσμική αρχή, αλλά ένα επεισοδιακό γεγονός του πλανήτη μας, ένα εφήμερο μόρφωμα, ένα όργανο της ζωής. Έτσι η κριτική του καθαρού λόγου του Kant γίνεται

στον Dilthey κριτική του ιστορικού λόγου.

Για τον ορθολογισμό και τον ιδεαλισμό υπάρχει ένας κοινός σ' όλους τους ανθρώπους πυρήνας που συνιστά την ουσία του και που παραμένει αμετάβλητος στο χρόνο. Για τον Dilthey αντίθετα ο άνθρωπος δεν έχει απλώς ιστορία, αλλά η ιστορία τον κάνει κάθε φορά αυτό που είναι. Δεν υπάρχει ένας σταθερός ανθρώπινος τύπος έξω από την ιστορία, γι' αυτό και το τι είναι ο άνθρωπος μας το λέει η ιστορία. "Ο άνθρωπος γνωρίζει τον εαυτό του μόνο μέσα στην ιστορία, ποτέ με ενδοσκόπηση. Κατά βάθος τον αναζητούμε όλοι μέσα στην ιστορία"³⁴. Το υποκείμενο της φιλοσοφίας είναι το πεπερασμένο, από την ιστορία εξαρτώμενο υποκείμενο. Γι' αυτό και την ιστορία πρέπει να ρωτήσουμε για να μας πει τι είναι φιλοσοφία. Η ιστορία μας δείχνει ότι η φιλοσοφία δεν ορίζεται ούτε ως προς το αντικείμενο που μεταβάλλεται ούτε ως προς τη μέθοδο που δεν είναι ενιαία, αλλά ως προς τη λειτουργία που επιτελεί στην ανθρώπινη κοινωνία και τον πολιτισμό της. Η φιλοσοφία συνεπώς δε νοείται ως μία απόλυτα θεμελιωμένη επιστήμη, αλλά ως ιστορικό γεγονός. Η ιστορική αυτή συνείδηση που είναι απαλλαγμένη από την αυταπάτη της απόλυτης αλήθειας, αποτελεί για τον Dilthey την υψηλότερη βαθμίδα φιλοσοφικής γνώσης: απ' αυτήν θα πρέπει να περιμένουμε να λύσει το πρόβλημα που επισημάναμε ήδη: πώς δηλαδή μπορεί να συμβιβαστεί η αξίωση που εγείρει η φιλοσοφία για απόλυτη εγκυρότητα με την ιστορική της πολλαπλότητα; Ο Dilthey εντοπίζει την ενότητα της φιλοσοφίας στη λειτουργία που επιτελούν οι διάφορες φιλοσοφίες ως ιστορικά καθορισμένες κοσμοθεωρίες (*Weltanschauungen*) στην ανθρώπινη κοινωνία. Προχωρεί μάλιστα μέσα από μία συγκριτική θεώρηση σε μία τυπολογία των κοσμοθεωριών.

Η βαθύτερη ρίζα της κοσμοθεωρίας είναι η ζωή. Κοσμοθεωρία είναι, κατά τον Dilthey, μία γενική θεώρηση της ζωής και της ύπαρξης. Η διαφορά των φιλοσοφικών συστημάτων έγκειται στο κλίμα, στη φυλή, στο έθνος αλλά πρώτα απ' όλα στην προσωπικότητα, στη δομή της ψυχικής ζωής του φιλοσόφου, στον τρόπο που ζει και αντικρίζει τον κόσμο.

Κάθε κοσμοθεωρία απαρτίζεται από τρία στοιχεία. Το πρώτο είναι το κο-

34. Βλ. W. Dilthey, ό.π., VII, σελ. 279.

σμοείδωλο, η γενική δηλαδή εικόνα που σχηματίζουμε για την εξωτερική πραγματικότητα. Το δεύτερο στοιχείο είναι η "εμπειρία της ζωής", η συναισθηματική δηλαδή απήχηση που δημιουργείται στην ψυχή μας από την εκ μέρους μας αντιμετώπιση της ζωής. Το τρίτο στοιχείο είναι το "ιδεώδες της ζωής", βάσει του οποίου καθορίζονται οι πρακτικοί ηθικοί σκοποί που τίθενται προς πραγματοποίηση³⁵. Τα τρία αυτά στοιχεία υπάρχουν σε κάθε κοσμοθεωρία σε διαφορετικό όμως βαθμό. Ανάλογα με την επικράτηση ενός από τα τρία αυτά στοιχεία απαντούμε στη φιλοσοφία τρεις βασικούς τύπους κοσμοθεωριών³⁶.

1. Τον υλισμό (φυσιοκρατία, θεικισμός) όπου προέχει η μελέτη της φύσης, πάνω στην οποία βασίζεται η γνώση της πραγματικότητας. Στον τύπο αυτό φιλοσοφικής κοσμοθεωρίας δεσπάζει η έννοια της αιτιότητας: η φύση δηλαδή συλλαμβάνεται μηχανιστικά, ενώ οι έννοιες "αξία" και "τέλος" δεν έχουν καμιά θέση. Στον τύπο αυτό ανήκουν κατεξοχήν ο Δημόκριτος, ο Λουκρήσιος, ο Επίκουρος, ο Hobbes, ο Holbach και ο Comte³⁷.

2. Τον ιδεαλισμό της ελευθερίας, όπου δεσπάζει το τρίτο στοιχείο, το ιδεώδες της ζωής. Στον τύπο αυτό ανήκουν κατεξοχήν ο Αναξαγόρας, ο Σωκράτης, ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Κικέρων, ο Kant, ο Fichte, ο Bergson, ο Rousseau και πολλοί χριστιανοί φιλόσοφοι. Η θεμελιώδης εμπειρία της ανθρώπινης ελευθερίας, η οποία δεν μπορεί να εξηγηθεί φυσιοκρατικά, αποτελεί τη βάση του τύπου αυτού κοσμοθεωρίας.

3. Τον αντικειμενικό ιδεαλισμό, ο οποίος αποτελεί μία σύνθεση των δύο άλλων τύπων-πράγμα που δεν επισημαίνει ωστόσο ο Dilthey. Στον τύπο αυτό ανήκουν οι Ελεάτες, ο Ηράκλειτος, ο Spinoza, ο Herder, ο Goethe, ο Schelling, ο Hegel, ο Schopenhauer, ο Schleiermacher.

Οι τρεις αυτοί βασικοί τύποι, οι οποίοι είναι εξίσου αληθείς διατρέχουν όλες τις εποχές. Οι κοσμοθεωρίες δίνουν στον άνθρωπο μία εσωτερική συνοχή, και με τον τρόπο αυτό τον βοηθούν στη ζωή του. Η φιλοσοφία είναι μία μορφή κοσμοθεωρίας, οι άλλες είναι η θρησκεία και η τέχνη. Το

35. Βλ. W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), Hamburg: Felix Meiner 1984, σελ. 50.

36. Βλ. W. Dilthey, ό.π., σελ. 76 ε.

37. Βλ. W. Dilthey, ό.π., σελ. 77 ε.

κοινό σημείο που τις συνδέει είναι η εσωτερική τους σχέση με το αίνιγμα του κόσμου και της ζωής, το οποίο επιχειρούν να φωτίσουν η καθεμιά με το δικό της τρόπο³⁸. Βασική θέση του Dilthey είναι ότι η φιλοσοφία δεν είναι επιστήμη.

Η φιλοσοφία έχει ως αντικείμενό της τη μελέτη της εσωτερικής ψυχικής εμπειρίας. Για να τη γνωρίσουμε, πρέπει να μελετήσουμε όχι την ψυχική ζωή μιας μόνο ανθρώπινης προσωπικότητας ή μιας μόνον εποχής, αλλά ολόκληρη την παγκόσμια ιστορία. Πρέπει δηλαδή να εξετάσουμε ποια στάση κράτησε εκάστοτε το ανθρώπινο πνεύμα απέναντι στον κόσμο και στη ζωή, να αναζητήσουμε με άλλα λόγια τους γενικούς τύπους υπό τους οποίους μπορούν να υπαχθούν οι διάφορες αντιλήψεις των ανθρώπων για τον κόσμο και τη ζωή. Στο βαθμό τώρα που η φιλοσοφία εκλαμβάνεται ως ένα εγχείρημα αυτογνωσίας, με την έννοια ότι στρέφεται στη μελέτη των διαφορών τύπων κοσμοθεωριών υπό τους οποίους εμφανίζεται η εκάστοτε ιστορική ζωή, είναι στην ουσία φιλοσοφία της φιλοσοφίας. Έτσι εξηγείται γιατί στον Dilthey η μελέτη της ιστορικότητας κατέχει κεντρική θέση. Με τον Dilthey εισάγεται στη φιλοσοφία η κατηγορία της ιστορικότητας. Η ιστορικότητα θεωρείται θεμελιώδης τρόπος της ανθρώπινης ύπαρξης. Η φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ανασκόπηση της ιστορικής ζωής που στοχεύει στην αυτογνωσία.

Η θεωρία της ιστορίας της φιλοσοφίας του Dilthey εκβάλλει στον ιστορικό σχετικισμό, ο οποίος πρεσβεύει ότι επειδή όλες οι φιλοσοφίες έχουν ξεπεραστεί ιστορικά, γι' αυτό και δεν μπορούν να είναι αληθείς. Η παγκόσμια ιστορία γίνεται έτσι και για τον Dilthey όπως και για τον Hegel παγκόσμιο δικαστήριο με τη σημασία ωστόσο ότι η ιστορία κρίνει κάθε φιλοσοφικό σύστημα ως σχετικό πάντα προς την εποχή του και την κοινωνία του. Η φιλοσοφία ως σύστημα δεν μπορεί να εγείρει αξιώσεις απόλυτης εγκυρότητας (αλήθειας), γι' αυτό και πρέπει να αρκεστούμε με το πεπερασμένο, τη χρονικότητα και ιστορικότητα του ανθρώπινου πνεύματος. Η φιλοσοφία γίνεται τώρα ερμηνευτική. Η σύγχρονη ερμηνευτική (Heidegger, Gadamer) έχει τις ρίζες της στον Dilthey

38. Βλ. W. Dilthey, *ό.π.*, σελ. 35.

4. Η σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας της φιλοσοφίας στους Νεο-καντιανούς

Η αντίδραση στον ιστορισμό ήρθε από τους Νεο-καντιανούς³⁹, οι οποίοι με το σύνθημα «πίσω στον Kant» επιχειρούν μία εκ νέου θεμελίωση της φιλοσοφίας ως επιστήμης στο πνεύμα της υπερβατολογικής φιλοσοφίας του Kant. Στους Νεο-καντιανούς απαντούμε μια μεθοδολογία της ιστορίας της φιλοσοφίας, «στόχος της οποίας είναι να αναδείξει το φιλοσοφικό χαρακτήρα και τη φιλοσοφική σημασία της ιστορίας της φιλοσοφίας»⁴⁰.

Η έννοια-κλειδί για την κατανόηση της νεο-καντιανής μεθοδολογίας της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι η έννοια του φιλοσοφικού προβλήματος. Το φιλοσοφικό πρόβλημα αποτελεί το συνδυαστικό κρίκο ανάμεσα στη φιλοσοφία και την ιστορία της. Η ιστορία της φιλοσοφίας εκλαμβάνεται από τους Νεο-καντιανούς ως ιστορία των φιλοσοφικών προβλημάτων και δίδεται έτσι μια νέα διάσταση στην ιστορικότητα της φιλοσοφίας. Ο όρος «ιστορία προβλημάτων» (Problemgeschichte) που εισήγαγε ο W. Windelband (1848-1915) υιοθετήθηκε από όλους σχεδόν τους Νεο-καντιανούς. Δείγματα ιστορίας της φιλοσοφίας ως ιστορίας προβλημάτων μας έδωσε ο Hermann Cohen με τα τρία βιβλία του για τον Kant⁴¹, ο W. Windelband με το *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*⁴² και ο E. Cassirer με το τετράτομο έργο του για την ιστορία του προβλήματος της γνώσης⁴³, το οποίο και αποτελεί το γνωστότερο ίσως δείγμα αυτού του είδους ιστορίας της φιλοσοφίας. Σε ό,τι αφορά τη θεμελίωση της ιστορίας των προβλημάτων (Problemgeschichte) σημαντική είναι η μελέτη του Nicolai Hartmann για τη μέθοδο της ιστορίας της φιλοσοφίας⁴⁴, η οποία δημοσι-

39. Βλ. σχετικά με τη νεο-καντιανή μεθοδολογία της ιστορίας της φιλοσοφίας M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, σελ. 2 ε.

40. Βλ. M. Brelage, ό.π., σελ. 2.

41. *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Kants Begründung der Ethik* (1877), *Kants Begründung der Ästhetik* (1889).

42. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1903).

43. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906).

44. Βλ. N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, Kant-Studien 15 (1910), σελ. 459 ε.

εύθηκε το 1910 και «περιέχει τη σαφέστερη διατύπωση του προγράμματος της ιστορίας των προβλημάτων»⁴⁵.

Ο N. Hartmann στρέφεται ενάντια στη θεωρία της ιστορίας της φιλοσοφίας του Dilthey, η οποία παραιτείται του προβλήματος της αλήθειας, όπως είδαμε, και με τον τρόπο αυτό ενισχύει τον ιστορικό σχετικισμό. Εφόσον η φιλοσοφία είναι επιστήμη, η ιστορία της πρέπει να γραφεί ως ιστορία μιας επιστήμης. Ο Hartmann διερευνά τις προϋποθέσεις που καθιστούν την ιστορική γνώση δυνατή και αναδεικνύουν την εσωτερική σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας της φιλοσοφίας. «Η έννοια του προβλήματος είναι εκείνη που συνδέει στενά τη φιλοσοφία με την ιστορία της -τη συνδέει στενότερα από ό,τι είναι συνδεδεμένο οποιοδήποτε άλλο πολιτιστικό πεδίο με την ιστορία του. Η ιστορία της φιλοσοφίας και η φιλοσοφία δεν αποκλείει αλλά εγκλείει η μια την άλλη». Το πρόβλημα είναι ο όρος δυνατότητας της ιστορίας της φιλοσοφίας με την έννοια ότι η ενότητα του προβλήματος αποτελεί «την ενότητα της ιστορικής συνέχειας -της ενότητας εκείνης στην οποία βασίζεται η κάθε εσωτερική συνάφεια του χρονικά αποχωρισμένου. Γιατί πίσω από αυτήν βρίσκεται η ενότητα του λόγου, η οποία μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε τα προβλήματά μας στην ιστορική τους απόσταση. Εδώ βρίσκεται ο όρος της δυνατότητας κάθε ιστορίας της φιλοσοφίας»⁴⁶.

Το πρόβλημα επιτρέπει στον ιστορικό να κατασκευάσει από την ποικιλότητα του υλικού (των πηγών) που έχει την ιστορική συνέχεια η οποία χαρακτηρίζει την ιστορία της φιλοσοφίας ως επιστήμη. Ο τύπος αυτός ιστορίας της φιλοσοφίας διαποτίζεται από την ιδέα ότι η φιλοσοφία είναι αυτόνομη με την έννοια ότι έχει τη δική της νομοτέλεια, τη δική της αυτόνομη ιστορική ανέλιξη, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μία δυναμική των προβλημάτων, στην πορεία της οποίας οι ιστορικές προσωπικότητες (οι φιλόσοφοι) υπηρετούν στην ουσία νομοτελειακές και υπερπροσωπικές νοητικές αναγκαιότητες. «Ανάμεσα στην ατομικότητα του στοχαστή και στο

(ανατυπώθηκε στο: N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, τόμ. III, Berlin 1958, σελ. 1-22).

45. Βλ. M. Brelage, ό.π., σελ. 3.

46. Βλ. N. Hartmann, *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, στο N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, τόμ. III, σελ. 3.

φιλοσοφικό πρόβλημα υφίσταται πάντα η εξής σχέση: ο στοχαστής δεν μπορεί να αλλάξει το πρόβλημα. Δεν πρόεκυψε από τον ίδιο και δεν μπορεί να εκμηδενιστεί από τον ίδιο... Ο στοχαστής δεν αλλάζει το πρόβλημα αλλά τη θέση του απέναντί του. Η ιστορία της φιλοσοφίας πρέπει γι' αυτό να στηριχθεί προπάντων στη συστηματική θεμελιώδη αξία των προβλημάτων, και μόνον ως προς αυτά μπορεί να ελπίζει ότι θα αποτιμήσει το επίτευγμα ενός στοχαστή»⁴⁷. Το πρόβλημα δεν έχει τις ρίζες του στην ατομικότητα του στοχαστή αλλά, σε τελευταία ανάλυση, στη φύση του λόγου, ο οποίος είναι ενιαίος στα διάφορα ιστορικά στάδια της αυτοανέλιξής του⁴⁸.

Στη βάση της ιστορίας των προβλημάτων διακρίνουμε μια μεθοδολογική αφαίρεση⁴⁹: ο ιστορικός της φιλοσοφίας αφήνει έξω από τη θεώρησή του τους εκάστοτε ιστορικο-πολιτιστικούς και υποκειμενικούς όρους του φιλοσοφείν (τη βιογραφία των φιλοσόφων) προκειμένου να κατασκευάσει την αλυσίδα των φιλοσοφικών γνώσεων που συνεχώς διευρύνονται και που οδηγούν συμπληρώνοντας η μία την άλλη στην τωρινή στάθμη της φιλοσοφικής γνώσης. Όπως και η ιστορία της επιστήμης έτσι και η ιστορία της φιλοσοφίας παρουσιάζεται ως μία συσσωρευτική, προοδευτική διαδικασία, η οποία δεν έχει πέρας. Η ιστορικότητα της φιλοσοφίας δεν έχει συνεπώς κανένα ξεχωριστό γνώρισμα απέναντι στις άλλες επιστήμες. Και ο φιλόσοφος όπως και ο επιστήμονας δεν αρχίζει από την αρχή αλλά χτίζει παραπέρα πάνω στα επιτεύγματα των προδρόμων του και με τον τρόπο αυτό συμβάλλει στο χτίσιμο του μεγάλου οικοδομήματος της φιλοσοφίας. Ένα μέρος μόνον κάθε φορά μιας συγκεκριμένης φιλοσοφίας αποδεικνύεται ως γνήσια γνώση και ενσωματώνεται ως μέρος στο όλο της εκάστοτε στάθμης της φιλοσοφικής έρευνας. Και στην ιστορία της φιλοσοφίας λοιπόν τα επιμέρους επιτεύγματα ενσωματώνονται σταδιακά στο μεγάλο ρεύμα της φιλοσοφικής γνώσης που συνεχώς διευρύνεται. Πρόκειται για ένα μοντέλο γραμμικής ανάπτυξης της φιλοσοφίας που οι ρίζες του βρίσκονται στον Αριστοτέλη, ο οποίος αρχίζει συνήθως τις πραγματείες του με τα ως

47. Βλ. N. Hartmann, *ό.π.*, σελ. 10.

48. Βλ. N. Hartmann, *ό.π.*, σελ. 8.

49. Βλ. σχετικά M. Brelage, *ό.π.*, σελ. 4.

την εποχή του αποτελέσματα στο σχετικό εκάστοτε πεδίο και εκλαμβάνει τα μεταγενέστερα στάδια ως πλησιέστερα προς τη δική του θέση⁵⁰. Η ιστορία της φιλοσοφίας παρουσιάζεται έτσι ως μια εξέλιξη που διέπεται από ένα ενυπάρχον τέλος και η οποία αντίθετα προς την εγγελιανή αντίληψη δεν έχει πέρας. Μπροστά τώρα στη δυναμική των φιλοσοφικών προβλημάτων η προσωπικότητα των φιλοσόφων δεν παίζει πρωταρχικό ρόλο. Ο στοχαστής έχει αξία στο μέτρο που υπηρετεί την προοδευτική ανέλιξη του προβλήματος. Έτσι η μεθοδολογία αυτή της ιστορίας της φιλοσοφίας καταλήγει σιωπηρά σε μία μεταφυσική της ιστορίας της φιλοσοφίας, βασική προϋπόθεση της οποίας είναι η δυνατότητα αυτονόμησης των φιλοσοφικών γνώσεων από τη συγκεκριμένη προσωπικότητα του φιλοσόφου και από το εκάστοτε φιλοσοφικό σύστημα.

5. Ιστορικότητα της φιλοσοφίας και ιστορία της φιλοσοφίας στον H. G. Gadamer

Η νεο-καντιανή αντίληψη για την ιστορικότητα της φιλοσοφίας και για τη δομή της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι, καθώς είδαμε, στενά συνδεδεμένη με μία συγκεκριμένη έννοια της φιλοσοφίας ως επιστήμης. Η ένταση μεταξύ συστήματος και ιστορίας διαλύεται εδώ υπέρ του συστήματος (της φιλοσοφίας). Μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο περνούμε σε μία νέα φάση σε ό,τι αφορά την ιστορικότητα της φιλοσοφίας και τη δομή της ιστορίας της φιλοσοφίας, της οποίας οι ρίζες βρίσκονται στον Kierkegaard και

50. Ο Αριστοτέλης συνήθιζε, παρατηρεί ο Hartmann, όταν καταπιάνονταν με ένα θεμελιώδες πρόβλημα, να προβαίνει σε μια κριτική επισκόπηση των απόψεων των προγενεστέρων σχετικά με το πρόβλημα αυτό. Παράδειγμα χαρακτηριστικό είναι η σύντομη ιστορία του οντολογικού προβλήματος με την οποία ο Αριστοτέλης αρχίζει τα *Μετά τα φυσικά*. Αλλά το αριστοτελικό παράδειγμα της ιστορίας προβλημάτων υπήρξε ουσιαστικά και το μοναδικό στην αρχαιότητα. Η δοξογραφία είναι ο τύπος της ιστορίας της φιλοσοφίας που απαντούμε στην ύστερη αρχαιότητα με κατεξοχήν εκπρόσωπο το Διογένη Λαέρτιο. Πρόκειται για έναν τύπο ιστορίας της φιλοσοφίας στον οποίο κεντρική θέση έχει το βιογραφικό στοιχείο, ενώ η φιλοσοφική παράδοση παρουσιάζει την εικόνα μιας περισσότερο ή λιγότερο χρονολογικής κατάταξης δοξασιών. Βλ. N. Hartmann, ό.π, σελ. 19 ε. Επίσης V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, σελ. 63 ε.

στον Nietzsche⁵¹. Η συνειδητοποίηση της βαθιάς παγκόσμιας κρίσης στρέφει τώρα τον άνθρωπο κατά τρόπο πειστικό στη φιλοσοφία αλλά σε μια φιλοσοφία που και η ίδια μεταβάλλεται ριζικά για να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις των καιρών. Δεν περιμένουμε πια από τη φιλοσοφία τη θεμελίωση του πολιτισμού και των επιστημών πάνω σε συστήματα κατηγοριών και αξιών αλλά μία βοήθεια μπροστά στη γενικότερη χρεία της ζωής (Lebensnot). Η φιλοσοφία δεν οφείλει να μας προσφέρει ως επιστήμη γενικά έγκυρες αλλά μη δεσμευτικές για τον καθένα μας γνώσεις, όπως γράφει ο Jaspers, αλλά αλήθεια με την οποία ζούμε⁵². Την εκάστοτε φιλοσοφία δεν μπορούμε να την αποσπάσουμε από το πεδίο της εποχής ούτε πάλι μπορούμε να αποσπάσουμε τις επιμέρους φιλοσοφικές ιδέες από το εκάστοτε φιλοσοφικό σύστημα. Αυτό σημαίνει ότι η φιλοσοφία υπάρχει μόνον υπό τη μορφή επιμέρους συγκεκριμένων φιλοσοφιών. Σύμφωνα με την καινούρια αυτή έννοια της φιλοσοφίας δε νοείται πια η ιστορία της φιλοσοφίας ως ιστορία της επιστήμης. Μια δοξογραφική ιστορία της φιλοσοφίας ή μια ιστορία των φιλοσοφικών προβλημάτων δεν ικανοποιεί πια. Δε θέλουμε να γνωρίσουμε τι συνέβη ούτε να σταχυολογήσουμε το απόθεμα των αιώνιων φιλοσοφικών αληθειών, αλλά ζητούμε, έχοντας συνείδηση ότι είμαστε πεπερασμένα όντα, το διάλογο με εξίσου πεπερασμένα φιλοσοφούντα υποκείμενα του παρελθόντος.

Η μελέτη του Gadamer για την ιδέα του συστήματος στην ιστορία Zur

51. Βλ. σχετικά με το πρόβλημα της ιστορικότητας της φιλοσοφίας, όπως αυτό τίθεται στον ορίζοντα της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης (Heidegger, Jaspers, Gadamer) M. Brelage, ό.π., σελ. 14 ε. Βλ. επίσης: Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) και *Die Zeit des Weltbildes*, στο Heidegger, Holzwege 1950, σελ. 69 ε. Βλέπε επίσης:

L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, 1961, σελ. 77 ε.

M. Landmann, *Die fünf Begriffe der Geschichtlichkeit*, στο *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, (1961).

K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin, 4 1973.

J. Thyssen, *Die wissenschaftliche Wahrheit in der Philosophie*, 1950.

H. Zeltner, *Existenzielle Philosophiehistorie?*, στο *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, 42 (1960), σελ. 289 ε.

H. Heineemann, *Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen*, *Kant-Studien* 31 (1926), σελ. 212 ε.

52. Βλ. Jaspers, *Philosophie*, τόμ. 1, 4 1973, σελ. xix.

Systemidee in der Philosophie (1924) μας δίνει τα κύρια γνωρίσματα των νέων εξελίξεων. Ανάλογες τάσεις απαντούμε στο Heidegger και στον K. Jaspers. Στην καινούρια αντίληψη για την ιστορικότητα της φιλοσοφίας αντιστοιχεί μία νέα έννοια της φιλοσοφίας, η οποία αντιτίθεται στην ιδέα της φιλοσοφίας ως αυτόνομης επιστήμης. Όπως τονίζει ο Jaspers, στις επιστήμες καταλήγουμε σε γενικά έγκυρες γνώσεις αλλά μ'ένα αντίτιμο: στρεφόμεστε κατανάγκη με μία ειδική μέθοδο σε επιμέρους αντικείμενα κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις. Η φιλοσοφία αντίθετα φωτίζει το λόγο της ζωής, το τι είμαι ο ίδιος και το τι θέλω, αλλά με το εξής αντίτιμο: οι αποφάνσεις της δεν περιέχουν αναγκαίες και γενικά έγκυρες γνώσεις. Για τον Gadamer αποτελεί παραποίηση της ουσίας της φιλοσοφίας, αν την αποιμήσουμε με μέτρο την επιστήμη. Κατά συνέπεια διαφορετικά πρέπει να συλλάβουμε τόσο την ιστορικότητα της φιλοσοφίας όσο και τη δομή της ιστορίας της φιλοσοφίας. Η ιδέα της ιστορίας των προβλημάτων απορρίπτεται, διότι προϋποθέτει ότι η φιλοσοφία είναι επιστήμη και ότι υπάρχουν ταυτόσημα φιλοσοφικά προβλήματα. Ο Gadamer υποστηρίζει ότι στην ιστορία της φιλοσοφίας δε μεταβάλλεται μόνον ο τρόπος που τίθενται και λύνονται τα προβλήματα αλλά και το περιεχόμενό τους, γιατί τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι ριζωμένα στην εκάστοτε ιστορική συγκυρία. Η ιστορικότητα αυτή των προβλημάτων δεν επιτρέπει να μιλούμε για ένα αιώνιο περιεχόμενό τους. Η φιλοσοφία, η οποία είναι ριζωμένη στην ανθρώπινη ύπαρξη, υπάρχει συνεπώς με τη μορφή συγκεκριμένων εκάστοτε φιλοσοφιών. Αυτό σημαίνει ότι η ενότητα και η συνέχεια της ιστορίας της φιλοσοφίας (*Philosophiegeschichte*) δεν μπορεί πια να εκληφθεί ως μία *a priori* προϋπόθεση της φιλοσοφικής ιστοριογραφίας (*Philosophiehistoire*) που θεμελιώνεται στην ταυτότητα του ανθρώπινου λόγου. Η ενότητα και η συνέχεια της φιλοσοφίας νοείται ως ενότητα και συνέχεια της φιλοσοφικής παράδοσης με την έννοια της προσοικειώσης (*Aneignung*) των φιλοσοφιών που ιστορικά μας παραδόθηκαν. Η προσοικειώση της ιστορικής κληρονομιάς καθίσταται τώρα όρος του φιλοσοφείν. Έτσι όχι μόνον ο μεθοδολογικός διαχωρισμός μεταξύ φιλοσοφικού συστήματος και ιστορίας της φιλοσοφίας, που αποτελούσε προϋπόθεση της ιστορίας των προβλημάτων, απορρίπτεται ως μία εσφαλμένη κατασκευή αλλά αντιστρέφεται και η σχέση φιλοσοφικού συστήματος και ιστορίας της φιλοσοφίας. Ο Gadamer το-

νίζει ότι η τάση να αναγνωρίζουμε σ' ολόκληρη την ιστορία της φιλοσοφίας από τον απόηχο των παραδεδομένων λέξεων τα δικά μας προβλήματα (να βλέπουμε π.χ. απλουστευτικά τον Πλάτωνα ως πρόδρομο του παρόντος) παραβλέπει την ιστορική μοναδικότητα των φιλοσοφικών επιτευγμάτων, παραβλέπει την ιστορικότητα του παρόντος χάριν των προβλημάτων, χάριν μιας «αντικειμενικής» σύλληψης των φιλοσοφικών περιεχομένων. Για μια φιλοσοφία ωστόσο που οφείλει να ανταποκρίνεται στα αιτήματα των καιρών ο μόνος δυνατός δρόμος είναι ο δρόμος μέσω της ιστορίας. Μέσω δηλαδή της κατανόησης των έργων του παρελθόντος από τη σκοπιά του παρόντος μπορούμε να ορίσουμε το δικό μας φιλοσοφικό τόπο. Η ανάγνωση έτσι των μεγάλων φιλοσόφων του παρελθόντος δε γίνεται για να κατανοήσουμε τους ίδιους ή την εποχή τους αλλά γίνεται στον ορίζοντα του παρόντος ώστε να καταστούν γόνιμοι για το παρόν. Φιλοσοφείν σημαίνει προσοικειώση της φιλοσοφικής παράδοσης, προσοικειώση που στοχεύει στην αποκάλυψη των δυνατοτήτων της για το παρόν. Ο Gadamer έπλασε την έννοια της «σύντηξης των οριζόντων» (παρελθόντος και παρόντος) για να εκφράσει τους όρους ερμηνευτικής προσοικειώσης των έργων του παρελθόντος.

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, στη βάση των δύο αντιλήψεων που διαμορφώθηκαν στον αιώνα μας αναφορικά με την ιστορικότητα της φιλοσοφίας και τη δομή της ιστορίας της φιλοσοφίας έχουμε δύο εντελώς διαφορετικές έννοιες της φιλοσοφίας. Έτσι και τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν είναι διαμετρικά αντίθετα. Για τη νεο-καντιανή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφία είναι επιστήμη, η ιστορικότητα της φιλοσοφίας νοείται ως ιστορικότητα της επιστημονικής έρευνας και η ιστορία της φιλοσοφίας έχει τη δομή μιας συνεχούς ανάπτυξης. Αντίθετα, για τη δεύτερη άποψη, που πρεσβεύει ότι η φιλοσοφία είναι μια κοσμοθεωρία ή μια στάση ζωής, η ιστορία της φιλοσοφίας εμφανίζεται ως ασυνεχής ακολουθία φιλοσοφικών συστημάτων. Και οι δύο θεωρίες που είδαμε ξεκινούν από την παραδοχή ότι η ανάπτυξη της φιλοσοφίας σε συστήματα δε συμβιβάζεται με την αξίωση που εγείρει κάθε συγκεκριμένη φιλοσοφία ότι παρέχει γενικά έγκυρη γνώση. Και η μεν πρώτη προσπαθεί να εξαλείψει το φαινόμενο αυτό διάρθρωσης της ιστορίας της φιλοσοφίας σε επιμέρους αυτοτελή συστήματα ανάγοντάς το στην «εξωτερική» ιστορία της φιλοσοφίας,

ενώ η δεύτερη μπροστά στις δυσκολίες της φιλοσοφίας να εδραιώσει τον επιστημονικό της χαρακτήρα, αποσυνδέει τη φιλοσοφία από την επιστήμη και θεωρεί κατά συνέπεια τις θεωρητικές της αξιώσεις ως εσφαλμένες.

ΣΥΝΟΨΗ

Μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο περνούμε σε μία νέα φάση σε ό,τι αφορά το πρόβλημα της ιστορικότητας της φιλοσοφίας και της δομής της ιστορίας της φιλοσοφίας. Οι ρίζες της βρίσκονται στον Kierkegaard και στον Nietzsche.

Η ιδέα της ιστορίας των προβλημάτων απορρίπτεται με το επιχείρημα ότι ταυτότητα των φιλοσοφικών προβλημάτων δεν υπάρχει. Η φιλοσοφία δεν είναι επιστήμη, αλλά στάση ζωής. Τα φιλοσοφικά προβλήματα είναι ριζωμένα στην εκάστοτε ιστορική συγκυρία. Ο κριτικός διάλογος με την παράδοση αποτελεί κατά τον Gadamer όρο του φιλοσοφείν. Η ερμηνεία της ιστορικής παράδοσης δεν είναι κοντά στη συστηματική φιλοσοφία μια φιλοσοφικο-ιστορική απλώς δραστηριότητα· η σχέση μας με την παράδοση είναι μέρος της ίδιας της φιλοσοφίας. Μέσα από τη σχέση αυτή μπορούμε να ορίσουμε το δικό μας φιλοσοφικό τόπο.

6. Το πρόβλημα της ιστορικότητας της φιλοσοφίας στον M. Schlick

Από μίαν άλλη σκοπιά προσπαθεί να προσεγγίσει το πρόβλημα της ιστορικότητας της φιλοσοφίας ο ιδρυτής του Κύκλου της Βιέννης Moritz Schlick (1882-1936) στη μελέτη του *The Future of Philosophy* (1932). Καταρχήν επισημαίνει κι αυτός την αντινομία που υπάρχει ανάμεσα στην αξίωση της απόλυτης αλήθειας που εγείρουν τα εκάστοτε φιλοσοφικά συστήματα και στο χάος των φιλοσοφικών δοξασιών, όπως δείχνει η ιστορία της φιλοσοφίας. Κάθε μεγάλος φιλόσοφος πίστευε ότι ανακάλυψε την απόλυτη αλήθεια, ότι κατόρθωσε με μια νέα μέθοδο να βάλει τέρμα στο χάος των φιλοσοφικών δοξασιών (π.χ. Descartes, Spinoza, Kant). Αλλά η ιστορία της φιλοσοφίας δείχνει ακριβώς το αντίθετο.

Η διαπίστωση ότι η φιλοσοφία δεν παρουσιάζει μία σταθερή προοδευτική ανάπτυξη, όπως η επιστήμη, εκβάλλει συχνά, παρατηρεί ο Schlick, στο σκεπτικισμό και στον ιστορικισμό, στο συμπέρασμα δηλαδή ότι δεν μπορεί να υπάρξει αληθινό σύστημα φιλοσοφίας κι ότι συνεπώς η φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ιστορία της. Όπως και ο Kant, ο Schlick αναζητά τους λόγους για τους οποίους η φιλοσοφία, αντίθετα με τις επιστήμες, απέτυχε να δώσει στέρεα επιστημονικά αποτελέσματα. Οι πραγματικοί λόγοι δεν έγκεινται στη δυσκολία των φιλοσοφικών προβλημάτων ούτε στην αδυναμία της ανθρώπινης νόησης αλλά στην παρανόηση ή παρερμηνεία της φύσης της φιλοσοφίας, στην αντίληψη δηλαδή ότι η φύση της φιλοσοφίας και η φύση της επιστήμης είναι περίπου η ίδια, ότι και οι δύο αποτελούνται από συστήματα αληθών προτάσεων για τον κόσμο. Στην πραγματικότητα όμως, τονίζει ο Schlick, η φιλοσοφία δεν είναι σύστημα προτάσεων και συνεπώς είναι διαφορετική από την επιστήμη. Μέσα από τη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης στην ιστορική της ανάπτυξη, θα επιχειρήσει ο Schlick να διεισδύσει στη φύση της φιλοσοφίας.

Αρχικά η φιλοσοφία ως αναζήτηση της αλήθειας ταυτιζόταν με την επιστήμη και παρέμενε ενωμένη με τις διάφορες επιστήμες ώσπου οι τελευταίες σταδιακά αυτονομήθηκαν. Αλλά στον 19ο αιώνα παρατηρείται ένας ανταγωνισμός, μία ένταση μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης. Στη Γερμανία στις αρχές του περασμένου αιώνα ο Schelling, ο Fichte και ο Hegel πίστευαν ότι υπάρχει μία βασιλική οδός προς την αλήθεια η οποία φυλάσσεται μόνο για το φιλόσοφο, ενώ ο επιστήμονας οδεύει στο μονοπάτι της ανιαρής πειραματικής μεθόδου. Ο Schlick δεν επικρίνει μόνο το γερμανικό ιδεαλισμό, αλλά και μία γενικότερα διαδεδομένη άποψη σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφία διακρίνεται από την επιστήμη με την έννοια ότι πραγματεύεται τις πλέον γενικές αλήθειες για τον κόσμο, ενώ η επιστήμη πραγματεύεται τις ειδικότερες αλήθειες. Η φιλοσοφία δηλαδή είναι επιστήμη που έχει γενικότερο χαρακτήρα συγκριτικά με τις επιμέρους εμπειρικές επιστήμες. Αλλά η έννοια αυτή της φιλοσοφίας βρίσκεται σε κραυγαλέα αντίθεση με τα αποτελέσματα που επιτεύχθηκαν από τους φιλοσόφους, τα οποία φυσικά δε συγκρίνονται με τα επιστημονικά αποτελέσματα, που βρήκαν γενική αναγνώριση. Επισημαίνοντας τη διαφορά μεταξύ φιλοσοφικής και επιστημονικής μεθόδου ο Schlick ορίζει τη φιλοσοφία ως αναζήτηση

του νοήματος και την επιστήμη ως αναζήτηση της αλήθειας. Η φιλοσοφία του Σωκράτη αποτελεί υπόδειγμα της αληθινής φιλοσοφικής μεθόδου, διότι προσπαθεί να αποσαφηνίσει τη σκέψη αναλύοντας τη σημασία των εκφράσεών μας και το αληθινό νόημα των προτάσεών μας. Το μέλλον της φιλοσοφίας εξαρτάται, τονίζει ο Schlick, από τη διάκριση αυτή ανάμεσα στην ανακάλυψη του νοήματος και την ανακάλυψη της αλήθειας.

Ως αναζήτηση του νοήματος η φιλοσοφία δεν έχει προτάσεις· δεν είναι θεωρία αλλά είναι νοητική δραστηριότητα, είναι η λογική διασάφηση της σκέψης, όπως γράφει ο Wittgenstein στο *Tractatus*. Όλα τα πραγματικά προβλήματα είναι επιστημονικά προβλήματα. Τα φιλοσοφικά προβλήματα του παρελθόντος προέκυψαν από γλωσσική σύγχυση, όπως δείχνει η λογική ανάλυση της γλώσσας, γι' αυτό και δεν επιδέχονται απάντηση. Από τη στιγμή τώρα που αποκαλύφθηκαν ως προϊόντα γλωσσικής σύγχυσης δεν υφίστανται πια. Άλλα πάλι αποτελούν κατά κάποιο τρόπο μεταμφιεσμένα επιστημονικά προβλήματα. Η φιλοσοφία ως σύστημα δεν είναι πια δυνατή. Πολλοί μεγάλοι φιλόσοφοι, επισημαίνει ο Schlick, αναγνώρισαν την ουσία της φιλοσοφικής σκέψης με σχετική καθαρότητα, αν και δεν την διατύπωσαν λεπτομερειακά. Ο Kant π.χ. συνήθιζε να λέει στα μαθήματά του ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να διδαχθεί. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ελάνθανε κατά κάποιο τρόπο στη σκέψη του η ιδέα ότι η φιλοσοφία δεν είναι επιστήμη, όταν έλεγε ότι «το μόνο πράγμα που μπορεί να διδάξει είναι το φιλοσοφείν», δηλώνοντας έτσι ότι η φιλοσοφία είναι μία δραστηριότητα και συνάμα αντιφάσκοντας με τα ίδια τα βιβλία του στα οποία προσπαθεί να οικοδομήσει τη φιλοσοφία του ως επιστημονικό σύστημα.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Είδαμε ότι η φιλοσοφία έχει άλλη σχέση με την ιστορία της από ό,τι οι επιμέρους επιστήμες. Στη φιλοσοφία δεν μπορούν να ικανοποιηθούν οι όροι μιας γραμμικής ανάπτυξης που ισχύουν στις επιστήμες. Η φιλοσοφία αναπτύσσεται σε αυτοτελή συστήματα, το καθένα από τα οποία αξιώνει να εκπροσωπήσει τη φιλοσοφία. Η αναρχία αυτή των συστημάτων θεωρήθηκε ως ασφαλής ένδειξη ότι η φιλοσοφία δεν μπόρεσε ακόμη να αποκτήσει

επιστημονικό χαρακτήρα. Γι' αυτό και με εκπληκτική επιμονή στα νεότερα χρόνια ήδη από τον Descartes έγιναν προσπάθειες να τερματιστεί η προεπιστημονική φάση της φιλοσοφίας ώστε να μπει στον ασφαλή δρόμο της επιστήμης. Και επειδή αυτό που θεωρούνταν ότι διασφαλίζει τη συνεχή, προοδευτική εξέλιξη των επιστημών είναι η ενιαία μέθοδος, οι προσπάθειες επικεντρώθηκαν στην αναζήτηση μιας νέας φιλοσοφικής μεθόδου από την οποία αναμέναμε ότι θα ικανοποιήσει το αίτημα μιας επιστημονικής φιλοσοφίας. Αλλά όλες αυτές οι προσπάθειες επιστημονικοποίησης της φιλοσοφίας ναυάγησαν και η αναρχία των συστημάτων συνεχίστηκε. Ούτε μπορούμε να ελπίζουμε ότι στο μέλλον η φιλοσοφία θα προσεγγίσει τον τύπο ανάπτυξης της επιστημονικής έρευνας. Κι αυτό όχι μόνον γιατί η μέχρι τώρα ιστορική εμπειρία δεν αφήνει περιθώρια αισιοδοξίας, αλλά γιατί στη φιλοσοφία το γεγονός ότι είναι αντικειμενικά αδύνατο να γίνει αποδεκτό από όλους τους ερευνητές (συμφιλοσοφούντες) ένα πλέγμα θεμελιωδών αρχών και μεθόδων που θα αποτελούσε την προϋπόθεση μιας συνεχούς προόδου της είναι άμεσα συνυφασμένη με την ιδέα της φιλοσοφικής αλήθειας, όπως θα δούμε παρακάτω.

Η ιστορική ανέλιξη της φιλοσοφίας μας δίνει διαφορετική εικόνα από εκείνη των επιμέρους επιστημών. Τα διάφορα φιλοσοφικά συστήματα, που αντιπαρατίθενται, αναπτύσσονται το καθένα μέσα από το δικό του λόγο. Επειδή η φιλοσοφική γνώση δεν μπορεί να κινηθεί στο πλαίσιο ενός συστήματος προϋποθέσεων, όπως η επιστημονική, αλλά πρέπει πάντα να κάνει το ίδιο το σύστημα αντικείμενο θεμελίωσης, γι' αυτό και νόμιμα η φιλοσοφία πραγματώνεται υπό τη μορφή επιμέρους συστημάτων.

Η φιλοσοφία πορεύεται μέσα στο χρόνο ως φιλοσοφία του Πλάτωνα, του Descartes, του Leibniz, του Kant, του Nietzsche κ.λπ. Κάθε σύστημα φιλοδοξεί να πάρει τη θέση της φιλοσοφίας, η φιλοσοφία ωστόσο παραμένει πάντα η φιλοσοφία ενός συγκεκριμένου φιλοσόφου. Κανείς δε συνεχίζει τον άλλο παραπέρα, κανείς δεν κάνει ένα παραπέρα βήμα σε μία συνεχή προοδευτική πορεία. Κι όμως κάθε σύστημα αναπτύσσεται μέσα από ένα διάλογο με τα άλλα συστήματα. Πρόκειται σαφώς για έναν άλλο τύπο ανάπτυξης.

Η διάρθρωση της φιλοσοφίας κατά την ιστορική ανέλιξη σε συστήματα φιλοσοφίας είναι το αντίθετο της προόδου των επιμέρους επιστημών. Για-

τί στη φιλοσοφία δεν μπορούμε να προβούμε σ'έναν αυστηρό διαχωρισμό των αληθινών από τα ψευδή διανοήματα του παρελθόντος, έτσι ώστε να συνοψίσουμε σ' ένα εγχειρίδιο της φιλοσοφίας όλες τις αλήθειες που παρέμειναν σε ισχύ έως σήμερα, όπως στις επιστήμες. Στην αστρονομία π.χ. από το όλο έργο του Kepler, που ξεπεράστηκε σήμερα, μπορούμε να κρατήσουμε την αλήθεια ότι οι πλανήτες κινούνται σε ελλειπτική τροχιά γύρω από τον ήλιο. Η αλήθεια αυτή ισχύει και σήμερα, κι αυτό σημαίνει παραπέρα ότι τέτοιες επιμέρους αλήθειες μπορούμε να τις αποπροσωποποιήσουμε και να τις συνοψίσουμε σ' ένα εγχειρίδιο αστρονομίας και να τις χρησιμοποιήσουμε ως βάση για την παραπέρα συστηματική έρευνα. Επειδή ακριβώς όλες οι στέρεες γνώσεις του παρελθόντος έχουν ενσωματωθεί στο παρόν στάδιο της επιστήμης του, ο επιστήμονας μπορεί να παραιτηθεί της κριτικής εξέτασης του παρελθόντος και να στραφεί στις σύγχρονές του θεωρίες. Αυτό δε συμβαίνει στη φιλοσοφία, γιατί τις αλήθειες αυτές δεν μπορούμε να τις απομονώσουμε βγάζοντάς τες από το σύστημα στο οποίο ανήκουν ούτε να τις αποπροσωποποιήσουμε. Έτσι η φιλοσοφία, καθώς αναπτύσσεται σε συστήματα, διατηρεί την ατομικότητα του στοχαστή αντίθετα με την πρόοδο στη φυσική που είναι απρόσωπη. Η φυσική του Νεύτωνα αποτελεί ένα βήμα πρόοδου στην εξέλιξη της φυσικής, δεν είναι όμως σύστημα φυσικής. Ένα εγχειρίδιο της φυσικής μπορεί να μας δώσει επαρκή γνώση σχετικά με το βήμα αυτό. Τη φιλοσοφία όμως τη μαθαίνουμε όχι από εγχειρίδια αλλά από τα φιλοσοφικά συστήματα. Εγχειρίδια της φιλοσοφίας είναι οι διάλογοι του Πλάτωνα, οι στοχασμοί του Descartes, οι «κριτικές» του Kant. Τη φιλοσοφία την απαντά κανείς μόνο στο έργο ενός φιλοσόφου. Οι επιστήμες έχουν μέλλον, εφόσον δε διακόπτεται η συνέχειά τους. Η συνέχεια όμως της φιλοσοφίας εκφράζεται ως νέα δημιουργία. Επειδή η φιλοσοφία αναπτύσσεται ως πεπερασμένο σχεδίασμα κάθε φορά του όλου κι όχι ως έρευνα του επιμέρους, γι' αυτό και βρίσκεται σε διαρκή κρίση. Επειδή με άλλα λόγια κάθε φιλοσοφία με την αξίωση που εγείρει της απόλυτης εγκυρότητας αποκλείει όλες τις άλλες φιλοσοφίες, αναιρεί δηλαδή καταρχήν όλη την ιστορία της φιλοσοφίας, γι' αυτό και πρέπει να τις υποβάλλει όλες σε κριτικό έλεγχο. Έτσι οι επιμέρους φιλοσοφίες που εμφανίζονται διαδοχικά βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό ανάμεσά τους, ανταγωνισμό που ωστόσο τις δένει μεταξύ τους καθώς πα-

ραπέμπει τη μια στην άλλη. Αν στη φιλοσοφία δεν είναι δυνατό να καταλήξουμε σε μια ομοφωνία που χαρακτηρίζει τις επιστήμες, αυτό οφείλεται στον τύπο της φιλοσοφικής γνώσης: η φιλοσοφία στοχεύει στην απόλυτα θεμελιωμένη γνώση⁵³. Το αίτημα της έσχατης θεμελίωσης της γνώσης για να ικανοποιηθεί πρέπει η φιλοσοφία να είναι σε θέση να θεμελιώνει η ίδια της ανώτατες αρχές της, ενώ στις επιμέρους επιστήμες οι ανώτατες αρχές κατά κανόνα προϋποτίθενται ως δεδομένες. Αυτός είναι ο λόγος που η φιλοσοφία δεν ακολουθεί μια προοδευτική γραμμική ανάπτυξη αλλά μια σπειροειδή⁵⁴ καθώς επανέρχεται διαρκώς στις προϋποθέσεις της. Ο έλεγχος των αρχών, η έσχατη θεμελίωσή τους οδηγεί κάθε φορά όχι στην επάπειρο αναδρομή, αλλά στο σχεδίασμα μιας νέας φιλοσοφίας. Γιατί μόνο στο σχεδίασμα της νέας φιλοσοφίας μπορούν οι αρχές απ' όπου εξαρτάται όλη η φιλοσοφική γνώση να θεμελιωθούν κατά τρόπο απόλυτο. Η φιλοσοφία λοιπόν δεν είναι επιστήμη με την έννοια των επιμέρους επιστημών κι αυτό όχι γιατί υστερεί σε αυστηρότητα αλλά γιατί οι αξιώσεις της είναι μεγαλύτερες. Στη φιλοσοφία δεν προϋποτίθενται ως δεδομένες για χάρη της κοινής έρευνας ούτε οι θεμελιώδεις αρχές ούτε οι μέθοδοι. Σ' αυτό συνίσταται κατεξοχήν ο ιδιάζων επιστημονικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας. Η πολλαπλότητα των φιλοσοφιών δεν είναι γι' αυτό σκάνδαλο της φιλοσοφίας αλλά αποτελεί όρο της ύπαρξής της. Επειδή κάθε φιλοσοφία ως σχεδίασμα της φιλοσοφίας αποκλείει, όπως είπαμε, όλες τις άλλες, γι' αυτό και η πολλαπλότητα των φιλοσοφιών είναι άμεσα συνυφασμένη με τη βαθύτερη οψή του φιλοσοφείν. Εδώ βρίσκεται το βαθύτερο νόημα της καντιανής θέσης ότι η φιλοσοφία δεν υπάρχει αλλά και δεν μπορεί να υπάρξει κι όχι στην τριτομμένη διαπίστωση ότι ο καθένας έχει τη δική του φιλοσοφία.

Ακόμη και ο Kant, που ζήτησε μέσα από την ανακάλυψη μιας νέας φιλοσοφικής μεθόδου να βάλει τη φιλοσοφία στον ασφαλή δρόμο της επιστήμης, απαντά ως εξής στο ερώτημα αν μπορούν να υπάρξουν περισσό-

53. Βλ. σχετικά M. Brelage, ό.π., σελ.21 ε. Κατά την άποψη του Brelage, την οποία ασπάζομαι στο σημείο αυτό, η αξίωση της έσχατης θεμελίωσης που εγείρει η φιλοσοφία οδηγεί αναγκαστικά στη διαμάχη των συστημάτων.

54. Βλ. σχετικά M. Brelage, ό.π., σελ. 58.

τερες από μία φιλοσοφίες: «Δεν υπήρξαν μόνον διάφοροι τρόποι του φιλοσοφείν και αναδρομής στις πρώτες αρχές του λόγου με σκοπό τη θεμελίωση, με μεγαλύτερη ή μικρότερη τύχη, ενός συστήματος, αλλά έπρεπε και να υπάρξουν πολλές προσπάθειες αυτού του είδους. Αλλά επειδή ωστόσο από μια αντικειμενική σκοπιά αν δούμε τα πράγματα, ένας μόνον ανθρωπίνος λόγος μπορεί να υπάρξει, δεν μπορούν να υπάρξουν πολλές φιλοσοφίες, δηλαδή μόνο ένα αληθινό σύστημα φιλοσοφίας είναι δυνατό. Όταν συνεπώς κάποιος ανακοινώνει ένα σύστημα φιλοσοφίας ως δικό του κατασκεύασμα, είναι σαν να μας λέει: πριν από τη φιλοσοφία αυτή δεν υπήρξε καμία άλλη. Γιατί αν ομολογούσε ότι υπήρξε μια άλλη (αληθινή) φιλοσοφία, τότε θα υπήρχαν για τα ίδια αντικείμενα, δύο διαφορετικές αληθινές φιλοσοφίες, πράγμα αντιφατικό. Όταν λοιπόν η κριτική φιλοσοφία προαγγέλεται ως μία φιλοσοφία πριν από την οποία δεν υπήρξε εν γένει καμία φιλοσοφία, δεν κάνει τίποτε άλλο απ' ό,τι έκαναν, θα κάνουν και πρέπει μάλιστα να κάνουν όλες οι άλλες, συντάσσει δηλαδή το δικό της σχέδιο της μιας φιλοσοφίας» (*Metaphysik der Sitten*, A. A. 6, 207).⁵⁵

55. Βλ. σχετικά με την ιστορικότητα της φιλοσοφίας που αποτέλεσε το αντικείμενο της IV ενότητας την ακόλουθη βιβλιογραφία:

- M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965.
 N. Noack, *Probleme der Geschichtlichkeit*, *Studium Generale*, 15(1962), 373-89.
 W. Cramer, *Die Philosophie und ihre Geschichte*, Bl. f. dt. Philos. XIV, 1941, 343-55.
 W. Ritzel, *Die Philosophie und ihre Geschichte*, *Zeitschr. f. philos. Forschung*, XI, 1957, 235-51.
 R. Heiß, *Formalismus und Antiformalismus in der neueren Philosophie*, Bl. F. dt. Philos. XI, 1937/38, 379-411.
 W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911) WW VIII.
 H. Heß, *Epochen und Typen der philosophischen Historiographie*, *Kant-Studien* 28 (1923), 340-63.
 H. G. Gadamer, *Zur Systemidee in der Philosophie*, *Festschrift für P.Natorp*, Berlin 1924, 55-75.
 K. Schilling, *Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte*, *Archiv f.Rechts-u.Soz. philos.* 41 (1954/55), 399-421.
 H. Zeltner, *Existenzielle Philosophiehistorie?*, *Archiv f.Geschichte der Philosophie*, 42 (1961), 289-303.
 W. Goldschmidt, *Die Aufgaben des Philosophiehistorikers*, *Z. f. philos. Forschung*, 9 (1955), 581-613.
 K. Oehler, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie*, *Z. f. philos. Forschung*, 11(1957), 504-26.
 H. Rickert, *Geschichte und System der Philosophie*, *Archiv f.Gesch. d. Philosophie*, XL(1931), 7-46, 403-48.
 H. Lübke, *Philosophiegeschichte als Philosophie*, στο *Einsichten*, G. Krüger zum 60. Geburtstag 1962,

Το ερώτημα «τι είναι φιλοσοφία;» παραπέμπει, όπως είδαμε, στην ιστορία της φιλοσοφίας, αφού δεν είναι δυνατόν να ορίσουμε τι είναι η φιλοσοφία ανεξάρτητα από ορισμένες εκάστοτε αντιλήψεις του φιλοσοφείν. Επειδή η έννοια της φιλοσοφίας αλλάζει με το χρόνο, όπως και η φιλοσοφία η ίδια, δεν μπορούμε να τη συλλάβουμε παρά στη βάση μιας έλλογης ανασυγκρότησης της ιστορίας της, ανασυγκρότησης η οποία χωρίς το στοιχείο της σχηματοποίησης και απλούστευσης δεν είναι βέβαια δυνατή. Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου θα εκθέσουμε τρεις θεμελιώδεις αντιλήψεις (τύπους) του φιλοσοφείν και θα διερευνήσουμε τους όρους υπό τους οποίους διαδέχθηκε η μια την άλλη. Θα εξετάσουμε συγκεκριμένα τη φιλοσοφία ως οντολογία, ως κριτική της γνώσης (ή γνωσιοθεωρία) και ως κριτική της γλώσσας.

V. ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

1. Φιλοσοφία και Επιστήμη

Τη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης θα επιχειρήσουμε καταρχήν να την κατανοήσουμε ιστορικά. Μια σύντομη ιστορική επισκόπηση μας δίνει την εξής εικόνα: με το πέρασμα από το μύθο στο λόγο που συντελείται στην αρχαία Ελλάδα, η φιλοσοφία συγκροτείται ως η θεωρητική επιστήμη κατεξοχήν σε αντιδιαστολή προς την πρακτική γνώση και την απλή δόξα. Βέβαια ο Αριστοτέλης κάνει μία διάκριση ανάμεσα στις επιμέρους θεωρητικές επιστήμες και την “πρώτη φιλοσοφία”, αλλά η διάκριση αυτή είναι εσωτερική υπόθεση της φιλοσοφίας, η οποία ταυτίζεται με την επιστήμη. Ακόμη και η διάκριση σε *επιστήμες του λόγου* και σε *εμπειρικές επιστήμες* που γίνεται στην αρχή των νεότερων χρόνων τελεί υπό την ηγεμονία της φιλοσοφίας. Ωστόσο για πρώτη φορά οι φυσικές επιστήμες αρχίζουν κατά την περίοδο αυτή ν’ αποκτούν την αυτονομία τους και να εγείρουν την αξίωση

204-29.

D. Markis, *Kants Philosophie der Philosophiegeschichte*, Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, (έκδ. G.Funke), Bonn 1981, σελ. 821-32.

H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953.

ότι παρέχουν έγκυρη και ανεξάρτητη από τη φιλοσοφία γνώση. Η φιλοσοφία του Kant παίρνει υπόψη της τη νέα αυτή κατάσταση που διαμορφώθηκε, καθώς περιορίζει τις αρμοδιότητες της φιλοσοφίας έναντι της εμπειρίας και θεμελιώνει την αυτονομία της τελευταίας. Με το τέλος του γερμανικού ιδεαλισμού που εμφορείται ακόμη από την ιδέα μιας καθολικής φιλοσοφικής επιστήμης διαλύεται τελειωτικά η ενότητα φιλοσοφίας και επιστήμης. Στεκόμαστε πια στο κατώφλι της δικής μας εποχής στην οποία δεσπόζουν οι θετικές επιστήμες.

Συνήθως διακρίνουμε τη φιλοσοφία από τις άλλες επιστήμες που έχουν ως αντικείμενό τους μιαν ορισμένη περιοχή της εμπειρικής πραγματικότητας, την οποία διερευνούμε με μιαν ορισμένη μέθοδο. Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τα βασικά γνωρίσματα των επιμέρους επιστημών ως εξής:

α. Είναι εμπειρικές, το αντικείμενό τους δηλαδή είναι μια επιμέρους περιοχή του κόσμου της εμπειρίας μας με την ευρύτερη σημασία της: περιλαμβάνει όχι μόνον περιοχές της φύσης αλλά και ιστορικά γεγονότα, τις γλώσσες, τα καλλιτεχνικά δημιουργήματα, τους ανθρώπινους τρόπους συμπεριφοράς, τις κοινωνικές δομές και τις οικονομικές διαδικασίες. Οι επιστήμες αυτές εξηγούν πάντοτε μέσα από νομοτελειακές ή αιτιακές σχέσεις ορισμένα κάθε φορά εμπειρικά δεδομένα δυνάμει άλλων εμπειρικών δεδομένων.

β. Το αντικείμενό τους το εξετάζουν με μια ιδιαίτερη μέθοδο κι από μιαν ορισμένη οπτική γωνία, ενώ δε λαμβάνουν υπόψη τους άλλες πλευρές του.

Αυτοί οι θεματικοί και μεθοδολογικοί περιορισμοί, που επιβάλλει η επιστημονική έρευνα, δεν πρέπει να μας οδηγήσουν σε κανένα είδος υποτίμησης της επιστημονικής γνώσης. Αντίθετα, χάρη στα παραπάνω γνωρίσματά τους οι επιστήμες γνώρισαν ραγδαία εξέλιξη στα νεότερα χρόνια. Έτσι η πρόοδος π.χ. της φυσικής επιστήμης στα νεότερα χρόνια κατέστη δυνατή βάσει της νέας μεθόδου μαθηματικοποίησης των φαινομένων που συνίσταται στη μεγαλύτερη δυνατή αναγωγή των ποιοτικών σε ποσοτικούς προσδιορισμούς, δηλαδή μετρήσιμους (τη θερμότητα π.χ., μία ποιότητα, τη μετρούμε με το θερμόμετρο και την εκφράζουμε έτσι με αριθμούς). Η τάση αυτή αναγωγής των ποιοτικών σε ποσοτικούς προσδιορισμούς, που οδηγεί σ' ένα νέο είδος παρατήρησης και πειραματισμού, είναι άμεσα συνδεδεμένη με τους θεματικούς και μεθοδολογικούς περιορισμούς, που επισημάνα-

με παραπάνω. Η φυσική επιστήμη γνωρίζει καθώς βλέπουμε, τη φύση από μια ορισμένη σκοπιά: στο βαθμό δηλαδή που μπορεί να την προσδιορίσει μαθηματικά, να την μετρήσει.

Η επιστήμη ξεκινάει από ορισμένες προϋποθέσεις, την εγκυρότητα των οποίων δεν είναι σε θέση να αποδείξει η ίδια με τις δικές της μεθόδους. Η θεμελίωση των προϋποθέσεων αυτών είναι έργο της φιλοσοφίας: η φιλοσοφία δεν έχει να κάνει άμεσα με την εγκυρότητα των επιμέρους επιστημονικών γνώσεων αλλά με την εγκυρότητα των προϋποθέσεών τους. Η επιστήμη π.χ. εξηγεί ένα φαινόμενο Α ανάγοντάς το στην αιτία του Β. Στην προκειμένη περίπτωση προϋποθέτει ότι το αντικείμενο της επιστημονικής εξήγησης πρέπει να έχει μια αιτία σ' ένα άλλο ον (φαινόμενο), ότι η αιτιακή σύνδεση του Α με το Β είναι δυνατή και έχει νόημα: προϋποθέτει με άλλα λόγια την αρχή της αιτιότητας που αποτελεί φιλοσοφικό πρόβλημα. Συνοψίζοντας μπορούμε να πούμε ότι η φιλοσοφική θεμελίωση των επιστημών δεν είναι ασυμβίβαστη με την αυτονομία τους και ότι δε σημαίνει τίποτε άλλο παρά την αποκάλυψη και θεμελίωση των θεμελιωδών εκείνων εννοιών και αρχών των επιστημών, των οποίων η εγκυρότητα προϋποτίθεται κατά την επιστημονική έρευνα.

2. Φιλοσοφία και ιδεολογία

Στην προϊστορία της έννοιας της ιδεολογίας ανήκει η θεωρία του Bacon (1561-1626). Αυτό που ο Bacon ονομάζει είδωλο η γαλλική φιλοσοφία του διαφωτισμού ονομάζει προκατάληψη (*préjugé*). Ο Bacon διακρίνει τέσσερα είδη ειδώλων: τα είδωλα της φυλής (*idola tribus*) τα είδωλα του σπηλαίου (*idola specus*), τα είδωλα της αγοράς (*idola fori*) και τα είδωλα του θεάτρου (*idola theatri*).

1. Τα *είδωλα της φυλής* είναι οι συνυφασμένες με την ανθρώπινη φύση πλάνες, που καθιστούν αδύνατη μια επαρκή απεικόνιση του όντος. Ο Bacon προβαίνει σε μια κριτική της αντικειμενικότητας της γνώσης παρομοιάζοντας το νου με παραμορφωτικό καθρέφτη που παραμορφώνει την πραγματικότητα.

2. Τα *είδωλα του σπηλαίου* είναι οι προσφιλείς προσωπικές απόψεις συ-

νυφασμένες με τις διαφορετικές προδιαθέσεις του καθενός από μας, εξαιτίας των οποίων ο καθένας είναι εγκλωβισμένος στο δικό του σπήλαιο με την έννοια ότι βλέπει τον εξωτερικό κόσμο μέσα από τα δικά του δίοπτρα.

3. Τα *είδωλα της αγοράς* είναι οι πλάνες που προκαλούνται κατά την επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων κι έχουν την πηγή τους στην έλλειψη σημασιολογικής ακρίβειας της γλώσσας και στην προσκόλλησή μας σε βαθιά ριζωμένες γλωσσικές συνήθειες.

4. Τα *είδωλα του θεάτρου* είναι τα δόγματα της παράδοσης που αποδεχόμαστε άκριτα. Στα δόγματα της παράδοσης συμπεριλαμβάνει ο Bacon και την αριστοτελική -σχολαστική φιλοσοφία, την οποία θεωρεί άγονη.

Το ανθρώπινο πνεύμα πρέπει κατά τον Bacon να απελευθερωθεί από όλα αυτά τα είδωλα που συσκοτίζουν τη σκέψη, έργο δύσκολο, αφού τα είδωλα έχουν όχι μόνον εξωγενή αλλά και ενδογενή αίτια, η εξάλειψη των οποίων είναι ακόμη δυσκολότερη. Σε ό,τι αφορά συγκεκριμένα τα είδωλα της φυλής το ερώτημα που τίθεται είναι πότε ορισμένες κατηγορίες ειδώλων συνιστούν πυξίδες προσανατολισμού μας στον κόσμο και πότε παραποιούν την πραγματικότητα. Η θεωρία των ειδώλων του Bacon αποτελεί μάλλον μια προπαιδευτική του νέου βακωνικού εγχειρήματος που στοχεύει στο να δώσει στον άνθρωπο μια μέθοδο δυνάμει της οποίας να υποτάξει τις δυνάμεις της φύσης και να τις χρησιμοποιήσει για δικό του όφελος. Η γνώση και η αλήθεια είναι προσιτή στο νου (*ratio*) στο μέτρο που αυτός ακολουθεί μια μέθοδο έρευνας (*ars inveniendi*) όπως αυτή διατυπώνεται στο "νέο όργανο" (*Novum Organum*) του Bacon που αντιπαρατίθεται συνειδητά στο αριστοτελικό.

Η θεωρία των ειδώλων άσκησε μεγάλη επίδραση στους Γάλλους φιλοσόφους του διαφωτισμού. Μπορεί να θεωρηθεί ως πρόδρομος της θεωρίας των προκαταλήψεων του Helvétius και του Holbach. Στον Bacon ο φιλοσοφικός προβληματισμός κινείται στο επίπεδο της κριτικής της γνώσης, αν και στα είδωλα του θεάτρου προαναγγέλλεται μια στροφή από την κριτική της γνώσης στην κοινωνική κριτική. Η στροφή ωστόσο αυτή γίνεται ουσιαστικά με τους Helvétius και Holbach. Το κύριο σημείο της κριτικής τους επικεντρώνεται στο γεγονός ότι οι προκαταλήψεις εμποδίζουν τον άνθρωπο να οργανώσει την κοινωνική του ζωή κατά τρόπο ορθολογικό και να πραγματώσει την ευτυχία του. Για το λόγο αυτό η μάχη ενάντια στις προ-

καταλήψεις δεν έχει μόνον λογικο-γνωσιοθεωρητική αλλά και κοινωνική διάσταση. Οι προκαταλήψεις, τις οποίες συντηρούν προς ίδιο συμφέρον το κράτος και η εκκλησία, αποτελούν μέσα καταδυνάστευσης του ανθρώπινου γένους. Εδώ βρίσκεται ο πυρήνας της ονομαζόμενης θεωρίας της απάτης των ιερέων και αρχόντων. Οι εκάστοτε κυρίαρχες τάξεις χρειάζονται ορισμένα δόγματα, όπως π.χ. η ζωή μετά θάνατο, μέσα στα οποία επιδιώκουν να εγκλωβίσουν τους ανθρώπους προκειμένου να σταθεροποιήσουν την εξουσία τους. Έτσι σε όλα τα θεοκρατικά κοινωνικά συστήματα η εξουσία των αρχόντων νομιμοποιείται ως προερχόμενη από τη θεία βούληση. Η υποταγή στην εκάστοτε κυρίαρχη τάξη εννοείται ως πράξη αποδοχής της θείκης αυτής βούλησης. Ο φόβος της τιμωρίας από ένα ον που είναι παντοδύναμο και πανταχού παρόν (το θεό), η ύπαρξη του οποίου δεν αμφισβητείται, επιτυγχάνει καλύτερα από την ωμή βία την υποταγή στους εκάστοτε άρχοντες. Η κριτική αυτής της ιδεολογίας ως κριτική της θρησκείας και της πολιτικής εξουσίας ενέχει ένα στοιχείο ουτοπίας, που συνίσταται στην ιδέα της πραγμάτωσης του λόγου ως πραγμάτωσης της ελευθερίας και της δικαιοσύνης. Έτσι στη θεωρία της απάτης των ιερέων “κοντά στη σχέση ιδεολογίας και πολιτικής εξουσίας γίνεται φανερό και μια σχέση μεταξύ ιδεολογίας και ουτοπίας, που σφράγισε από δω και πέρα τη συζήτηση του προβλήματος της ιδεολογίας”⁵⁶.

Ο όρος “ιδεολογία” εισάγεται για πρώτη φορά από το Γάλλο φιλόσοφο Destutt de Tracy (1754-1836), μαθητή του Condillac (1715-1780). Στο έργο του *Στοιχεία ιδεολογίας* (1801-1815) ορίζει την ιδεολογία ως την επιστήμη των ιδεών η οποία προοριζόταν να αποτελέσει το θεμέλιο όλων των επιστημών. Η ιδεολογία εξετάζει την πηγή της γνώσης, τα όριά της και το βαθμό βεβαιότητάς της. Βασική προϋπόθεση της προόδου των επιστημών είναι η απελευθέρωση της επιστημονικής σκέψης από τις ψευδείς ιδέες (παραστάσεις). Προς το σκοπό αυτό είναι απαραίτητη η έρευνα της γένεσης των ιδεών και της εγκυρότητάς τους και μια εξήγηση της προέλευσης των ψευδών ιδεών οι οποίες συσκοτίζουν την ανθρώπινη σκέψη. Σημαντική υπήρξε στο σημείο αυτό η επίδραση της θεωρίας των ειδώλων του Bacon,

56. Βλ. H.J. Lieber (Hg.), *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*, Einleitung, Darmstadt 1974, σελ. 9.

στην οποία ο Άγγλος φιλόσοφος επιχειρεί, όπως είδαμε, να αποκαλύψει τις δυνατές πηγές της ανθρώπινης πλάνης. “Η έννοια της ιδεολογίας εκφράζει από τη μια μεριά τη δυσπιστία του διαφωτισμού στη γνωστική δύναμη του ανθρώπου αλλά συνάμα και την ελπίδα ότι τα λάθη στη γνώση μπορούν να αρθούν με μια ορθή χρήση του νου (ratio). Η έννοια της ιδεολογίας βρίσκεται έτσι ήδη από την αρχή σε μια ένταση προς την αλήθεια με τη σημασία της επιστημονικά διασφαλισμένης γνώσης”⁵⁷.

Η ιδεολογία δεν έχει μόνο θεωρητική αλλά και πρακτική σημασία στο βαθμό που παρέχει ένα σταθερό θεμέλιο στις πολιτικές και παιδαγωγικές επιστήμες. Ως θεμελιώδης φιλοσοφική επιστήμη έχει ως έργο της την αγωγή της νόησης στην αίσθηση, των σύνθετων ιδεών στις απλές και παρά πέρα των απλών ιδεών στις αισθητηριακές εντυπώσεις. Ακολουθεί στο σημείο αυτό τον αγγλικό εμπειρισμό, ο οποίος ανατέμνει το ανθρώπινο πνεύμα προκειμένου να αποκαλύψει το μηχανισμό της γνώσης. Η ανάλυση αυτή της διαδικασίας σχηματισμού των ιδεών μας θα αποτελέσει για τον Destutt de Tracy τη βάση για μια δίκαιη οργάνωση της πολιτείας. Η ιδεολογία γίνεται έτσι το θεωρητικό θεμέλιο της κοινωνίας. Η αλήθεια της θεωρίας εγγυάται τη δίκαιη κοινωνική οργάνωση και την ευτυχία του ανθρώπου. Η ιδεολογία γίνεται έτσι όργανο της αγωγής του ανθρώπου και της πολιτείας, η οποία έχει ως έργο της να σφυρηλατήσει την κοινωνική αρμονία παραχωρώντας στους ανθρώπους το δικαίωμα της ελευθερίας. Γιατί ο άνθρωπος για να αναπτύξει τις φυσικές του καταβολές χρειάζεται την ελευθερία.

Ο όρος “ιδεολογία” παίρνει για πρώτη φορά αρνητική, υποτιμητική σημασία από το Ναπολέοντα Βοναπάρτη. Κατά το Ναπολέοντα “η ιδεολογία είναι προϊόν μιας θεωρητικής συμπεριφοράς που δε συμφωνεί με την πραγματικότητα, συγκεκριμένα με την πολιτικοκοινωνική πραγματικότητα”⁵⁸.

Ο Ναπολέον θεωρεί ότι η ιδεολογία είναι απόκοσμη κι ότι οι Γάλλοι ιδεολόγοι κινούνται σ’ έναν κόσμο ονειρών. “Ο Ναπολέον, ο δημιουργός της ιστορίας, ο δικτάτωρ δεν μπορεί να ανεχθεί - όπως και όλοι οι όμοιοί

57. Βλ. *H.J. Lieber*, ό.π, σελ 4.

58. Βλ. *H. Barth*, *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt 1974, σελ 13.

του πριν και μετά από αυτόν - τους άντρες της κλωμής σκέψης. Μέσα στην αέναη αντίθεση μεταξύ πνεύματος και ισχύος αυτός βρίσκεται στην απέναντι πλευρά. Οι ιδέες είναι γι' αυτόν φαντασιοπληξίες. Αυτός λατρεύει την πραγματικότητα - ή αυτό που ο ίδιος θεωρεί πραγματικότητα: τη δράση που αλλάζει τον κόσμο. Οι φιλόσοφοι κινούνται μέσα σ' ένα κόσμο ονείρων⁵⁹.

Ο όρος "ιδεολογία" χρησιμοποιείται σήμερα με διάφορες σημασίες. Η σχέση φιλοσοφίας και ιδεολογίας καθορίζεται από τις διάφορες αυτές σημασίες. Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με τις τρεις σπουδαιότερες έννοιες της ιδεολογίας.

α) Η μαρξιστική έννοια της ιδεολογίας

Η έννοια της ιδεολογίας έχει στον Marx αρνητική σημασία. Ο Marx (1818-1883) συνέδεσε την έννοια της ιδεολογίας με τη στρεβλή απεικόνιση της κοινωνικής πραγματικότητας στην αστική σκέψη και της έδωσε έτσι τη σημασία της ψευδούς συνείδησης. Στην αρνητική αυτή αποτίμηση της ιδεολογίας οδηγείται ο Marx, γιατί την εκλαμβάνει ως μία θεωρία που διατείνεται ότι διατυπώνει αληθείς προτάσεις για την πραγματικότητα, χωρίς ωστόσο η αξίωσή της αυτή να δικαιώνεται από τα πράγματα. Ο Marx δηλαδή αποτιμά την ιδεολογία με μέτρο την επιστήμη κι από τη σκοπιά αυτή την χαρακτηρίζει ως ψευδή θεωρία. Αλλά πώς εξηγεί ο Marx τη γένεση της ιδεολογικής συνείδησης και των ιδεολογιών;

Ο Marx επισημαίνει καταρχήν τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στον καταμερισμό της εργασίας - "το αίνιγμα της ιστορίας" για τον Marx- και τη γένεση της ιδεολογικής συνείδησης και των ιδεολογιών. Αναφέρεται στον καταμερισμό της εργασίας σε σωματική και πνευματική που είναι αποφασιστικής σημασίας σε ό,τι αφορά τη σχέση *είναι* και *συνείδησης*. Από τη στιγμή που η *πρωταρχική* ενότητα σωματικής και πνευματικής δραστηριότητας *διαλύεται*, *κάνει* η συνείδηση τη σχέση της με το *είναι* και αποκτά μια

59. Βλ. Th. Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Neuwied und Berlin, 1968, σελ. 5 (όπως παρατίθεται στο "Δευκαλίωνα" 19 (1972) *Κριτική της ιδεολογίας*, εισαγωγή Γ. Τσαουγιόπουλου, σελ.267).

πλασματική αυτονομία. Από το διχασμό αυτό - που αποτελεί παραπέρα τη ρίζα της ανθρώπινης αλλοτρίωσης - προκύπτει ο διπλασιασμός του κόσμου σε επίγειο και σε κόσμο των ιδεών. Η συνείδηση δηλαδή αντικαθιστά το πραγματικό *είναι* με τα δικά της δημιουργήματα. Στο επίπεδο της ιδεολογικής συνείδησης η ιστορία παρουσιάζεται ως διαδικασία πραγμάτωσης των ιδεών.

Επειδή ο κόσμος δεν είναι έλλογος, ο άνθρωπος δημιουργεί ιδεολογικά υποκατάστατα. Έτσι η ιδεολογική συνείδηση δημιουργεί από τη μια μεριά έναν υπερουράνιο κόσμο της θρησκείας - ως υποκατάστατο του κόσμου τούτου- στον οποίο ο άνθρωπος ζητά να βρει μια απαιτητή παρηγοριά για την επίγεια δυστυχία του. Από την άλλη δημιουργεί μια φιλοσοφία που στοχεύει στη νομιμοποίηση των υφισταμένων κοινωνικών σχέσεων, τις οποίες παρουσιάζει ως έκφραση της θείας βούλησης ή του άχρονου λόγου. Οι αποφάνσεις κατά συνέπεια της θρησκείας και της φιλοσοφίας δεν περιέχουν καμιά αλήθεια.

Από τη σκοπιά αυτή η ιδεολογική συνείδηση είναι κατεξοχήν αντιεπιστημονική, γιατί αυτό που θεωρείται στο επίπεδο αυτό ως γνώση δεν έχει καμιά σχέση με την αντικειμενική πραγματικότητα. Όλα τα ιδεολογικά μορφώματα έχουν τη ρίζα τους σε μια θεμελιώδη αυταπάτη της ανθρώπινης συνείδησης, αυταπάτη που αφορά στη σχέση της με το *είναι* : η συνείδηση δηλαδή βάζει στη θέση της συγκεκριμένης ιστορικο-κοινωνικής πραγματικότητας τα υποστασιοποιημένα προϊόντα της. Έτσι η ιδεολογική συνείδηση δεν είναι σε θέση να γνωρίσει την πραγματική ιστορικο-κοινωνική της κατάσταση, τη γένεσή της και τους νόμους της. Η αδυναμία της αυτή έχει το λόγο της στις συγκεκριμένες σχέσεις παραγωγής που αποτελούν την υλική βάση της ανθρώπινης ζωής. Για να καταλάβουμε σε τελευταία ανάλυση τη γένεση των ιδεολογιών, θα πρέπει να δούμε το όλο φαινόμενο της ιδεολογίας από τη σκοπιά της ριζικής αντιστροφής που πραγματοποιεί ο Μαρξ στην παραδεδομένη σχέση *είναι* και συνείδησης. Όπως γράφει στον Πρόλογο της *Κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, “δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει το *είναι* τους, αλλά αντίστροφα το κοινωνικό τους *είναι* καθορίζει τη συνείδησή τους”. Έτσι στο στάδιο της “προϊστορίας” που χαρακτηρίζεται από την πάλη των τάξεων, όλα τα πνευματικά δημιουργήματα του ανθρώπου είναι ιδεολογικά μορφώματα: θρη-

σκεία, ηθική, φιλοσοφία, δίκαιο, τέχνη, κ.λπ. Το σύνολο των ιδεολογικών αυτών μορφωμάτων αποτελεί το πνευματικό οικοδόμημα που έχει υλική βάση. Η αυτονομία του πνεύματος είναι απλώς φαινομενική. Ιδεολογική πρέπει να χαρακτηρίσουμε τη συνείδηση που καταγίνεται με τα δικά της δημιουργήματα (τις ιδέες) σα να ήταν αυθυπόστατες ουσίες, ανεξάρτητες από τις συνεχώς μεταβαλλόμενες συνθήκες της υλικής παραγωγής.

Οι ιδεολογίες βρίσκονται σε λειτουργική σχέση με τα συμφέροντα μιας ορισμένης κοινωνικής τάξης. Η κυρίαρχη ιδεολογία είναι κατά τον Marx η ιδεολογία της άρχουσας τάξης και στοχεύει στη σταθεροποίηση και νομιμοποίηση των σχέσεων εξουσίας. Γι' αυτό και οι επαναστάσεις μεταβάλλουν τις κυρίαρχες ιδεολογίες, γιατί το όλο πνευματικό οικοδόμημα αλλάζει, όταν αλλάζει η υλική βάση. Η μαρξιστική κριτική της ιδεολογίας δεν παραμένει απλώς κριτική της ιδεολογίας, εφόσον δεν αρκείται στο να καταγγείλει την ψευδή συνείδηση και να αποκαλύψει τα πραγματικά αίτια που την παράγουν, αλλά θεωρεί αναγκαίο να προχωρήσει από την κριτική θεωρία στην επαναστατική πράξη ως όρο αναίρεσης της ψευδούς συνείδησης καθεαυτήν.

Ο Marx εκλαμβάνει τη δική του θεωρία ως τη φιλοσοφία της τάξης του επαναστατικού προλεταριάτου, το οποίο θα πραγματοποιήσει την κριτική θεωρία φέρνοντας την αταξική κοινωνία. Είναι η τελευταία απόλυτα αληθής θεωρία, η οποία είναι σε θέση να ξεσκεπάσει όλες τις προγενέστερες θεωρίες, φιλοσοφίες, θρησκείες κ.λπ. ως ιδεολογίες που σταθεροποίησαν και νομιμοποίησαν ξεπερασμένες σχέσεις εξουσίας και παραγωγής. Η ιδεολογία ως ψευδής συνείδηση θα εξαφανιστεί τελικά από μόνη της με την επανάσταση του προλεταριάτου. "Ο Marx, ο Εγγελιανός και απόγονος του διαφωτισμού, παραμένει εκπρόσωπος του δυτικού ορθολογισμού, ο οποίος περιμένει από την ιστορία την πραγμάτωση του βασιλείου του λόγου".⁶⁰ Για τον Marx κάθε μη μαρξιστική φιλοσοφία είναι ιδεολογία.

Ενώ στον Marx η έννοια της ιδεολογίας έχει, καθώς είδαμε, αρνητικό χαρακτήρα, στον Lenin απαντούμε μια θετική έννοια της ιδεολογίας. Ο Lenin ονομάζει τον "επιστημονικό σοσιαλισμό" ιδεολογία του προλεταριά-

60. Βλ. H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, σελ. 94.

του και τον αντιπαράθετει προς την αστική ιδεολογία. Ο επίσημος μαρξισμός-λενινισμός αυτοκαταρτίζεται ως ιδεολογία και έρχεται σε αντίθεση με τη γλωσσική χρήση του Marx. Δεν μπορούμε ως εκ τούτου “να διακρίνουμε μεταξύ αλήθειας και ιδεολογίας, αλλά μόνον μεταξύ αληθούς και ψευδούς ιδεολογίας. Τεκμήριο της κίβδηλης κοινωνικής συνείδησης δεν είναι πια η ιδεολογία αλλά το αν η ιδεολογία υπηρετεί “αντιδραστικές” ή “προοδευτικές” τάξεις ως μέσο νομιμοποίησης και εδραίωσης των συμφερόντων της”.⁶¹ Έτσι η σοσιαλιστική ιδεολογία ταυτίζεται με την επιστήμη.

Στο σύγχρονο γαλλόφωνο δυτικοευρωπαϊκό μαρξισμό (L. Goldman, L. Althusser, H. Lefèbvre) βρίσκουμε μια καινούρια ερμηνεία της έννοιας της ιδεολογίας, η οποία την αποδεσμεύει κατά κάποιο τρόπο από το αυστηρό σχήμα “υλική βάση- εποικοδόμημα” με την έννοια ότι το ιδεολογικό εποικοδόμημα θεωρείται ότι έχει μια σχετική αυτονομία. Η ιδεολογία ωστόσο εκλαμβάνεται όπως και στον Marx ως στρεβλή απεικόνιση της πραγματικότητας ή ως αλλοτριωμένη σχέση του ανθρώπου με την πραγματικότητα και συνεπώς δεν αποτελεί επιστήμη η οποία είναι αντικειμενική γνώση του κόσμου στον οποίο ζει το άτομο ή η κοινωνική ομάδα. Η ιδεολογία ως μορφή εξουσίας (L. Althusser) εκφράζεται στους διάφορους ιδεολογικούς μηχανισμούς, όπως είναι η εκκλησία, το σχολείο, η οικογένεια, το δίκαιο, το πολιτικό σύστημα, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης κ.α.

β) Η θετικιστική έννοια της ιδεολογίας

Ο Θετικισμός είναι ένα φιλοσοφικό ρεύμα που δημιουργείται τον 19ο αιώνα ως αντίδραση στο γερμανικό ιδεαλισμό. Ο Θετικισμός χαρακτηρίζεται α) από το πνεύμα του επιστημονισμού (την πίστη δηλαδή στην απόλυτη αυθεντία των θετικών επιστημών) και β) από τον εμπειρισμό, ο οποίος πρεσβεύει ότι η γνώση πηγάζει από την αισθητηριακή εμπειρία.

Στον πυρήνα της θετικιστικής έννοιας της ιδεολογίας βρίσκεται η αντίθεση θεωρίας και ιδεολογίας. Οι ιδεολογικές προτάσεις δεν έχουν - αν και διατείνονται ότι έχουν - θεωρητικό περιεχόμενο, πράγμα που σημαίνει ότι

61. Βλ. H-J. Lieber (Hg.), *Ideologie, Wissenschaft, Gesellschaft*, Einleitung, Darmstadt 1976, σελ. 24.

δεν μπορούν ούτε να επαληθευθούν ούτε να διαψευσθούν από την εμπειρία. Η ιδεολογία δεν μπορεί να βοηθεί παρά μόνο σε σχέση προς τη θεωρία. Ως ιδεολογικές δηλαδή χαρακτηρίζονται εκείνες οι προτάσεις που κατά τη γλωσσική μορφή⁶² και το νόημα που εκφράζουν παρουσιάζονται ως θεωρητικές, στην πραγματικότητα ωστόσο δεν είναι, γιατί περιέχουν εξω-πραγματικά στοιχεία. Η ιδεολογία είναι παραθεωρία (Paratheorie) ή καλύτερα ψευδοθεωρία (Pseudo-theorie)⁶³. Ιδεολογικό χαρακτήρα έχουν οι προτάσεις της δογματικής θεολογίας, π.χ. η πρόταση “ο θεός υπάρχει” που δεν είναι δυνατό ούτε να επαληθευτεί, αλλά ούτε και να ανασκευαστεί και ως εκ τούτου δεν έχει θεωρητικό περιεχόμενο. Ό,τι ισχύει για τη δογματική θεολογία ισχύει και για τη μεταφυσική που ασχολείται με υπερβατικά (δηλαδή πέραν της εμπειρίας) αντικείμενα. Ιδεολογικές είναι επίσης όλες οι αξιολογικές κρίσεις, διότι στη λέξη “αξία” δεν αντιστοιχεί τίποτε το δεδομένο στη χωροχρονική πραγματικότητα. Στις αξιολογικές κρίσεις αντικειμενοποιείται η υποκειμενική σχέση του προσώπου προς το αντικείμενο, αποδίδεται δηλαδή στο αντικείμενο ως ιδιότητά του και με τον τρόπο αυτό η εν λόγω υποκειμενική σχέση γίνεται κατά τη μορφή αντικείμενο μιας θεωρητικής απόφασης: το Α είναι Β. Για παράδειγμα η αξιολογική κρίση “δεν υπάρχει τίποτε το καλύτερο από το πρωινό τσιγάρο” δεν είναι νόμιμη, διότι εδώ μεταφράζεται η απόλαυση που αισθάνεται ο ομιλητής από το κάπνισμα του πρωινού τσιγάρου σε ενυπάρχουσα ιδιότητα του τσιγάρου. Το τσιγάρο όμως δεν έχει καμιά τέτοια ιδιότητα του “καλού”, γιατί σε άλλους προκαλεί άλλα αισθήματα. Το ίδιο ισχύει και για τις ηθικές αξιολογικές κρίσεις: δεν υπάρχει μια αξία του “αγαθού”, της οποίας μετέχουν οι άνθρωπινες πράξεις. Τα πράγματα δεν είναι ωραία ή άσχημα, οι πράξεις δεν είναι καλές ή κακές, αλλά τα πρόσωπα ή οι ομάδες προσώπων τις επιδοκιμάζουν ή τις αποδοκιμάζουν. Με την έννοια αυτή ιδεολογική είναι και η αξιολογική κρίση “η ελευθερία είναι το ύψιστο αγαθό του ανθρώπου”.

Ιδεολογικό χαρακτήρα δεν έχουν μόνον οι προτάσεις (κρίσεις) αλλά και

62. Πρόκειται για προτάσεις που σχηματίζονται με το συνδετικό ρήμα “είναι”: το Α είναι Β.

63. Βλ. σχετικά με τη θεϊκιστική θεωρία της ιδεολογίας που αναλύεται παρακάτω Th. Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Neuwied/ Berlin 1968. Επίσης Th. Geiger, *Bemerkungen zum Begriff der Ideologie*, στο H.J. Lieber (Hg), *Ideologie, Wissenschaft, Gesellschaft*, Darmstadt 1976, σελ.171-91.

οι επιμέρους λέξεις “αξία”, “ελευθερία”, “δικαιοσύνη”, “αρετή”, “αμαρτία” που προέρχονται από την ηθικο-πολιτικο-κοινωνική περιοχή. Η αξία δηλαδή καθεαυτήν, η ελευθερία καθεαυτήν δεν είναι παρά αυταπάτες ορισμένων προσώπων. Η λέξη “ελευθερία” έχει ιδεολογικό χαρακτήρα, διότι ψευδοαντικειμενικοποιεί απλά περιεχόμενα συναισθημάτων, τα οποία υποστασιοποιούνται ως μια ήδη υπάρχουσα κάπου ή ως μια δύναμη πραγματικότητα. Η λέξη “ελευθερία” έχει νόημα τότε μόνον, όταν συνάμα δηλωθεί από τι ή ως προς τι (ως προς ποιο είδος πράξεων) έχει ο ελεύθερος την ελευθερία.

Η λέξη “ελευθερία” ανήκει στις λέξεις εκείνες οι οποίες ως μαγικά σύμβολα υπηρετούν πολύ αόριστες παραστάσεις του καθενός, καλύπτουν πολύ γενικά συγκεκριμένα πλέγματα επιθυμιών και συγκινήσεων. Επειδή δεν αντιστοιχεί στη λέξη καμιά πραγματικότητα, ο καθένας μπορεί να σχηματίζει οποιαδήποτε παράσταση της ελευθερίας θέλει. Όταν για παράδειγμα οι διαδηλωτές φωνάζουν στο δρόμο με αίτημα “ελευθερία”, ο καθένας έχει τη δική του παράσταση του αιτήματος αυτού. Η ομοφωνία υπάρχει σε ό,τι αφορά τη λέξη, όχι όμως και σε ό,τι αφορά το πράγμα. Γι’ αυτό και τέτοιες λέξεις με ιδεολογικό χαρακτήρα είναι κατάλληλες για προπαγάνδα. Η λέξη πάλι “ισότητα” δεν έχει νόημα, αν δεν της δοθεί συγκεκριμένο περιεχόμενο, αν δε δηλωθεί από ποια άποψη πρέπει να είναι κάποιος ίσος ή κάτι ίσο, για παράδειγμα: “όλοι όσοι έχουν συμπληρώσει το 21ο έτος της ηλικίας έχουν ίσα εκλογικά δικαιώματα”. Στην περίπτωση που η λέξη “ισότητα” δε χρησιμοποιείται με τόσο συγκεκριμένο τρόπο, έχει ιδεολογικό χαρακτήρα. Το ίδιο ισχύει και για τη “δικαιοσύνη”, η οποία δεν έχει ιδεολογικό χαρακτήρα, αν χρησιμοποιηθεί με τον ακόλουθο συγκεκριμένο τρόπο: “δικαιοσύνη είναι η κατάσταση της ισονομίας, η κατάσταση δηλαδή κατά την οποία όλοι οι πολίτες είναι ίσοι απέναντι στο νόμο”.

Ο θετικισμός τονίζει, όπως είδαμε, την αντίθεση γνώσης και ιδεολογίας και ταυτίζει την ιδεολογία με την αξιολογική κρίση. Η κριτική αυτή της ιδεολογίας στηρίζεται στη λογική ανάλυση των κρίσεων και νοείται ως κριτική της γνώσης, η οποία στοχεύει στην κάθαρση της ανθρώπινης σκέψης από τα ιδεολογικά μορφώματα, κάθαρση η οποία έχει ως συνέπεια το διαφωτισμό της κοινωνίας.

Ο κριτικός ορθολογισμός που για ορισμένους αποτελεί εκδοχή του θε-

τικισμού, εννοεί την κριτική της ιδεολογίας ως ένα είδος διαφωτισμού που στοχεύει στην εκλογίκευση της κοινωνικής ζωής του ανθρώπου με βάση τα αποτελέσματα και τις μεθόδους της κριτικής σκέψης. Η κριτική αυτή στρέφεται ενάντια στις κοσμοθεωρίες που εγείρουν την αξίωση μιας καθολικής εξήγησης του κόσμου και του ανθρώπου και προσπαθεί να ξεσκεπάσει το μαρξισμό καθώς και πολλές άλλες φιλοσοφικές θεωρίες της παράδοσης, ακόμη και θρησκείες, ως ιδεολογίες. Ιδιαίτερα στρέφεται η κριτική αυτή της ιδεολογίας ενάντια σε κοινωνικές θεωρίες οι οποίες αξιώνουν να πραγματοποιήσουν την ιδανική κοινωνία ως κλειστό κοινωνικό σύστημα, όπως κάνει ο μαρξισμός. Ενάντια στο κλειστό αυτό κοινωνικό σύστημα ο Popper προτείνει την ανοιχτή χωρίς ιδεολογία κοινωνία η οποία διατυπώνει υποθέσεις εργασίας και διδάσκεται από τα λάθη της.

Ο κριτικός ορθολογισμός και ο μαρξισμός μας δίνουν, όπως βλέπουμε, από διαφορετική σκοπιά μια αρνητική έννοια της ιδεολογίας που αντιτίθεται η μια στην άλλη.

γ) Η ουδέτερη έννοια της ιδεολογίας

Ο όρος "ιδεολογία" χρησιμοποιείται συχνά και με μια ουδέτερη σημασία, ούτε θετική ούτε αρνητική. Έτσι π.χ. η κοινωνιολογία της γνώσης εκλαμβάνει όλη την ανθρώπινη γνώση ως ιδεολογική στο βαθμό που υπόκειται σε κοινωνικο-πολιτικούς όρους (O. Stammer). Συχνά οι κοσμοθεωρίες χαρακτηρίζονται με την ευρύτερη σημασία απλώς ως ιδεολογίες. Ιδεολογία σημαίνει οποιοδήποτε σύστημα πεποιθήσεων και αξιών αναφορικά με τα κοινωνικο-πολιτικά πράγματα (π.χ. η δημοκρατία). Ο ουδέτερος αυτός χαρακτήρας της ιδεολογίας μπορεί να κατανοηθεί κι από τη σκοπιά της λειτουργίας που επιτελεί από ψυχολογικής και κοινωνικής πλευράς. Η ιδεολογία είναι κάθε σύστημα ιδεών, πεποιθήσεων, αξιών που νομιμοποιεί τις πράξεις μας και μας επιτρέπει να κρίνουμε τις πράξεις των άλλων ως ορθές ή εσφαλμένες, δικαιολογεί την παρούσα κοινωνική κατάσταση ή μας δίνει τα μέσα και τους σκοπούς για να την αλλάξουμε και συμβάλλει στη διατήρηση της συνοχής της κοινωνικής ομάδας. Η ιδεολογία εκλογικεύει τις αξιολογικές μας επιλογές προσφέροντάς μας κατά το δυνατό αντικειμενικούς λόγους (T. Parsons). Ορισμένοι περιορίζουν την έννοια αυτή της ιδε-

ολογίας στο επίπεδο των πολιτικο-κοινωνικών πεποιθήσεών μας και τονίζουν ότι η ιδεολογία δίνει σταθερότητα και κατευθύνει τις συλλογικές μας ενέργειες (R. E. Park), ικανοποιεί τη βασική ανάγκη του ανθρώπου για συνέχεια, προσανατολισμό και σιγουριά στον κόσμο (Burks).

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η φιλοσοφία δεν είναι ιδεολογία, αλλά κριτική της ιδεολογίας.

3. Φιλοσοφία και Θρησκεία

Θρησκεία είναι η υπαρξιακή σχέση του ανθρώπου με τον έσχατο λόγο του Είναι (θεός, απόλυτο), σχέση η οποία τελεί υπό την επίδραση μιας ορισμένης ερμηνείας της ανθρώπινης φύσης και του κόσμου (το δόγμα).

Συνήθως η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας εκλαμβάνεται ως σχέση μεταξύ γνώσης και πίστης. Παρακάτω θα παρουσιάσουμε τη σχέση φιλοσοφίας και θρησκείας στις διάφορες εκδοχές της που μας κληροδότησε η παράδοση⁶⁴.

1. Η φιλοσοφία και η θρησκεία δεν έχουν τίποτε το κοινό μεταξύ τους. Οι προτάσεις της θεολογίας, στο μέτρο που δεν επιδέχονται επαλήθευση (τέτοιες προτάσεις είναι εκείνες όπου απαντούμε τη λέξη “θεός”) δεν είναι, κατά το Λογικό Θετικισμό⁶⁵, ψευδείς αλλά προτάσεις δίχως νόημα.

2. Ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη θρησκεία υπάρχει αντίθεση η οποία μπορεί να πάρει δύο μορφές:

64. Βλ. αναφορικά με τις διάφορες εκδοχές της σχέσης φιλοσοφίας και θρησκείας A. Anzenbacher, *Einführung in die Philosophie*, Wien-Freiburg-Basel 1981. Επίσης W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1998.

65. Οι κύριοι εκπρόσωποι του φιλοσοφικού αυτού ρεύματος είναι: M. Schlick (1882-1936), ο O. Neurath (1882-1945), ο R. Carnap (1891-1970), ο H. Reichenbach (1881-1953), ο Ph. Frank, ο C. Hempel κ.ά. Το βασικό πρόβλημα του Λογικού θετικισμού μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: υπό ποιους όρους οι προτάσεις μας έχουν νόημα; Η κριτική της Μεταφυσικής είναι εδώ άμεσα συνδεδεμένη με το εμπειρικό κριτήριο του νοήματος, σύμφωνα με το οποίο μια πρόταση έχει νόημα, εφόσον επιδέχεται επαλήθευση από την εμπειρία.

α) Η θρησκεία στρέφεται ενάντια στη φιλοσοφία και την απορρίπτει εν ονόματι της πίστης. Είναι γνωστό το σχετικό χωρίο από την Προς Κορινθίους Α΄ Επιστολή του Αποστόλου Παύλου όπου τονίζεται η αντίθεση αποκάλυψης και έλλογης γνώσης.

Οὐκί ἐμώρανεν ὁ Θεός τήν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου; ... Ἐπειδή καί Ἰουδαῖοι σημεῖον αἰτοῦσι καί Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δέ κηρύσσομεν Χριστόν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μέν σκάνδαλον, Ἕλλησι δέ μωρίαν... Ὅτι τό μωρόν τοῦ Θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί, καί τό ἀσθενές τοῦ Θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί (1, 20-26).

Και στην επιστολή του “Πρός Κολλασσαείς” (2, 8) προειδοποιεί τους αναγνώστες του:

Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καί κενῆς ἀπάτης κατὰ τήν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καί οὐ κατὰ Χριστόν.⁶⁶

Προσέχετε μήπως σας παρασύρει κανείς με τη φιλοσοφία και με κούφια απατηλά πράγματα κατά την παράδοση των ανθρώπων, κατά τα στοιχεία του κόσμου και όχι κατά Χριστόν.

Η ριζική απόρριψη της φιλοσοφίας από τον Απόστολο Παύλο βρήκε αργότερα λίγους οπαδούς μεταξύ των θεολόγων. Ο σπουδαιότερος από αυτούς είναι ο Τερτυλιανός (160-220 μ.Χ.). Τι κοινό υπάρχει, ρωτάει, μεταξύ του φιλοσόφου και του Χριστιανού, του μαθητή της Ελλάδος και του μαθητή του ουρανού, του φίλου και του εχθρού της πλάνης; Μετά το Ευαγγέλιο δε χρειαζόμαστε καμία έρευνα. Το περιεχόμενο της αποκάλυψης δεν είναι μόνο υπεράνω του λόγου, αλλά και με μια ορισμένη έννοια είναι και αντίθετο προς το λόγο, εφόσον ως Λόγο εννοούμε τη γνωστική ικα-

66. Τα ονομαζόμενα από τον Απόστολο Παύλο “στοιχεία του κόσμου” παραπέμπουν κατά πάσα πιθανότητα στην αίρεση των γνωστικών, οι οποίοι δε θεωρούσαν επαρκή τη διδασκαλία της εκκλησίας αλλά κατέφευγαν στη φιλοσοφία και ζητούσαν την αληθινή εξήγηση έξω από την αποκάλυψη.

νότητα που έχει ο άνθρωπος από τη φύση του. Το Ευαγγέλιο όχι μόνο είναι ακατανόητο αλλά βρίσκεται και σε αντίφαση κατανάγκη προς την κοσμική γνώση (*credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est - credo quia absurdum*: είναι πιθανό, διότι είναι άτοπο, είναι βέβαιο, διότι είναι αδύνατο, πιστεύω διότι είναι παράλογο).

β) Η φιλοσοφία στρέφεται ενάντια στη θρησκεία και επιχειρεί να αποκαλύψει τις ψυχολογικές, ανθρωπολογικές και ιστορικο-κοινωνικές της καταβολές.

Ήδη στην αρχαιότητα απαντούμε διάφορες μορφές κριτικής της θρησκείας. Για τον Δημόκριτο (460-360 π.Χ.) η θρησκεία (η πίστη στους θεούς) έχει την πηγή της στο φόβο που προξενούσε στους ανθρώπους η βροντή, η αστραπή και παρόμοια φυσικά φαινόμενα (68 A 75). Η κριτική της θρησκείας αποτελεί εξάλλου ένα από τα καίρια γνωρίσματα της σκέψης των Σοφιστών. Αντίθετα με τον Δημόκριτο ο Πρόδικος ο Κείος (περίπου 400 π.Χ.) θεωρεί ότι η πηγή της θρησκείας βρίσκεται στην τάση του ανθρώπου να θεωρεί θεούς πράγματα ωφέλιμα για τη ζωή του. Η θρησκεία δηλαδή έχει την αρχή της όχι στο φόβο αλλά στην ευγνωμοσύνη. “Οι παλαιοί θεώρησαν θεούς τον ήλιο και τη σελήνη, τους ποταμούς, τις πηγές και γενικά όλα τα πράγματα που ωφελούν τη ζωή μας εξαιτίας της βοήθειας που προσφέρουν, όπως ακριβώς οι Αιγύπτιοι θεώρησαν το Νείλο θεό. Γι’ αυτό το λόγο το φωμί ονομάστηκε Δήμητρα, το κρασί Διόνυσος, το νερό Ποσειδών, η φωτιά Ήφαιστος και παρομοίως όλα όσα εξυπηρετούσαν τους ανθρώπους”. (Σέξτιος, Παθ., 9, 18).

Μια άλλη μορφή κριτικής της θρησκείας απαντούμε στον Σοφιστή Κριτία (πέθανε το 403 π.Χ.), ο οποίος υποστηρίζει ότι η θρησκεία είναι πολιτική επινόηση με σκοπό να εξασφαλιστεί ένας απόλυτος και γενικός κανόνας καλής συμπεριφοράς των υπηκόων (88 B 25). Τη θέση του αυτή για τη γένεση και τη λειτουργία της θρησκείας τη βρίσκουμε στο έργο του Σίσυφος. Στο απόσπασμα που σώθηκε ο ήρωας του έργου Σίσυφος, που δέχθηκε τη γνωστή σε όλους τιμωρία, αρχίζει με μια σύντομη έκθεση για την πρόοδο της ανθρώπινης ζωής από την αρχική κατάσταση της άνομης βαρβαρότητας στην εισαγωγή των νόμων, της τιμωρίας και του δικαίου. “Υπήρξε μία εποχή που η ζωή των ανθρώπων ήταν χωρίς τάξη και έμοιαζε με τη ζωή των ζώων, υπηρέτης της κτηνώδους βίας, όταν οι καλοί δεν ανταμεί-

βονταν και οι κακοί δεν τιμωρούνταν. Τότε, πιστεύω, οι άνθρωποι θέσπισαν νόμους για επιβολή ποινών, για να επικρατήσει η δικαιοσύνη σε όλους ανεξάρτητα και να θέσει υπό τον έλεγχό της την αυθάδεια, και όποιος έπεφτε σε σφάλμα τιμωρούνταν. Έπειτα επειδή οι νόμοι τους εμπόδιζαν να κάνουν φανερά βίαιες πράξεις, αλλά αυτοί συνέχισαν να τις κάνουν κρυφά, πιστεύω ότι κάποιος άνθρωπος ευφυής και σοφός επινόησε για τους ανθρώπους το φόβο των θεών για να υπάρχει κάτι να φοβίζεται τους κακούς, κι αν ακόμη κάνουν, λένε ή σκέφτονται κάτι κρυφά. Με αυτό το κίνητρο εισήγαγε την έννοια της θεότητας. Υπάρχει, είπε, ένα πνεύμα με αιώνια ζωή που ακούει και βλέπει με το νου, που είναι υπερβολικά σοφό και τα παρατηρεί όλα, και είναι φορέας θεϊκής φύσης. Θα ακούει καθετί που λέγεται ανάμεσα στους ανθρώπους και θα μπορεί να δει όλα όσα πράττονται. Εάν κανείς σχεδιάζει σιωπηλά κάτι κακό, δε θα ξεφύγει την προσοχή των θεών, τόσο έξυπνοι είναι. Λέγοντας αυτούς τους λόγους παρουσίασε το πιο γοητευτικό δίδαγμα, καλύπτοντας την αλήθεια με ψέματα. Έλεγε ότι οι θεοί κατοικούν σε τόπο που η μνεία του θα έκανε τη μεγαλύτερη εντύπωση στους ανθρώπους: από εκεί, όπως το γνώριζε, έρχονται φόβοι στους θνητούς και βοήθεια στη δυστυχισμένη τους ζωή, δηλαδή από τον ουράνιο θόλο - από όπου είδε ότι έρχονται οι αστραπές και οι φοβεροί κρότοι της βροντής - το έναστρο σώμα του ουρανού, αυτό το ωραίο στολίδι που έφτιαξε ο σοφός τεχνίτης χρόνος: και από όπου έρχεται ο πυρωμένος μετεωρίτης και η υγρή βροχή πέφτει στη γη. Με τέτοιους φόβους περιέβαλε τους ανθρώπους και έτσι με την ιστορία του έδωσε στη θεότητα ωραία κατοικία σε κατάλληλο τόπο, και έσβησε την ανομία με τους νόμους του... Έτσι νομίζω ότι κάποιος για πρώτη φορά έπεισε τους ανθρώπους να πιστέψουν ότι υπάρχει γένος θεών⁶⁷. Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η θρησκεία κατά τον Κριτία δεν είναι μόνον ένα ψεύδος, αλλά και ένα αποτελεσματικό όργανο στα χέρια της πολιτικής εξουσίας.

Διάφορες μορφές κριτικής της θρησκείας απαντούμε και στους νεότερους χρόνους και συγκεκριμένα στους Feuerbach, Marx, Nietzsche και Freud.

67. Βλ. W.K.C. Guthrie, *Οι Σοφιστές* (μτφρ. Δαμιανού Τσεκουρόκη), Αθήνα 1991, σελ. 296-7.

Η κριτική της θρησκείας στον Feuerbach (1804-1872) έχει ανθρωπολογικό χαρακτήρα. Η πηγή της θρησκείας είναι η φύση και ο άνθρωπος. Ο θεός, τον οποίο ο άνθρωπος διακρίνει από τον εαυτό του και τον θεωρεί ως αρχή και αίτιό του, είναι η ίδια η φύση. Τα κατηγορήματα που αποδίδουμε στο θεό, όπως η αιωνιότητα και το άπειρο, είναι κατηγορήματα της φύσης. Αλλά και ο άνθρωπος ως φύσει ον αποτελεί πηγή της θρησκείας με την έννοια ότι μέσω του ανθρώπου προσωποποιείται, εξανθρωπίζεται η φύση.

Ο Feuerbach θέλει να αντικαταστήσει τη θρησκεία με τον αθεϊσμό. “Ζούμε σε μια εποχή της παρακμής του Χριστιανισμού: τη θέση της πίστης πήρε η απιστία, τη θέση της Βίβλου πήρε ο λόγος, τη θέση της θρησκείας και της εκκλησίας η πολιτική, τη θέση του ουρανού πήρε η γη, της προσευχής η εργασία, της κόλασης η υλική ανάγκη, τη θέση του Χριστού πήρε ο άνθρωπος”⁶⁸. Στα ύστερα γραπτά του ο Feuerbach προβαίνει σε μια ψυχολογική αποκρυπτογράφηση της θρησκείας. Βρίσκει τις ρίζες της θρησκείας πρώτα πρώτα στο συναίσθημα της εξάρτησης. “Ο άνθρωπος”, γράφει, “λατρεύει ως θεό αυτό από το οποίο πιστεύει ότι εξαρτάται η ζωή του” (VIII, 62). Με την έννοια αυτή ο πιστός συλλαμβάνει το θεό ως το ον που ξεπερνά τις ανθρώπινες δυνάμεις και δημιουργεί γι’ αυτό στον άνθρωπο το συναίσθημα του περιορισμού του, της αδυναμίας και της μηδαμινότητάς του.

Το συναίσθημα της εξάρτησης εκπηγάει από τις ορμές, τις επιθυμίες και τα ενδιαφέροντα του ανθρώπου. Όταν επιθυμεί, ο άνθρωπος νιώθει αδύνατος, γιατί ό,τι απλώς επιθυμεί, δεν έχει τη δύναμη να το πραγματοποιήσει. Γι’ αυτό και ο άνθρωπος σχηματίζει την παράσταση ενός όντος, το οποίο έχει τη δύναμη να πραγματοποιεί ό,τι επιθυμεί. “Ό,τι ο άνθρωπος δεν είναι στην πραγματικότητα, αλλά επιθυμεί να είναι, αυτό το κάνει θεό του ή αυτός είναι ο θεός του” (VIII, 293). “Ο θεός δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο στόχος και το ιδεώδες του ανθρώπου (VIII, 90), ένα ωστόσο ανθρώπινο ιδεώδες” (VIII, 134). “Ο θεός είναι το ιδεώδες της ανθρώπινης φύσης... Η παντογνώσια του θεού ικανοποιεί την επιθυμία του να γνωρίσει τα πάντα, η πανταχού παρουσία του θεού ικανοποιεί την επιθυμία του να μην είναι

68. Βλ. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (εκδ. W. Bolin-F. Jodl) Stuttgart-Bad Cannstadt 1959-1964, τόμ. II, σελ. 216 ε.

περιορισμένος σ'ένα τόπο, η αιωνιότητα του θεού ικανοποιεί την επιθυμία του να μην είναι χρονικά περιορισμένος, η παντοδυναμία του θεού ικανοποιεί την επιθυμία του να μπορεί να κάνει τα πάντα" (VIII, 345 ε.).

Διερευνώντας παραπέρα τις ψυχικές καταβολές της θρησκείας ο Feuerbach διαπιστώνει ότι η γένεση της θρησκείας είναι συνδεδεμένη με την καθολική επιδίωξη της ευτυχίας: "Ο θεός είναι η ορμή της ευτυχίας που διακατέχει τον άνθρωπο, η οποία ικανοποιείται στη φαντασία του" (VIII, 250).

Αλλά η βαθύτερη ψυχολογική καταβολή της θρησκείας είναι ο ανθρώπινος εγωισμός που ταυτίζεται με την ίδια τη ζωή, με την έννοια ότι δίχως αυτόν ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει. Αν η λατρεία του θείου όντος εξαρτάται αποκλειστικά από τη σχέση του με την ευημερία του ανθρώπου, αν δηλαδή ο θεός είναι χρήσιμος για τον άνθρωπο και αγαθοεργός, τότε η αρχή της θείας φύσης βρίσκεται στον εγωισμό του ανθρώπου, ο οποίος όλα τα αποτιμά σε σχέση με τον ίδιο.

Οι ψυχολογικές αυτές ωστόσο καταβολές της θρησκείας δεν εξηγούν πώς ο άνθρωπος φτάνει να εκλάβει το θεό ως ανεξάρτητο από τον ίδιο ον. Όπως εξηγεί ο Feuerbach, ο άνθρωπος παριστάνει με τη δύναμη της φαντασίας του το θεό ως υπάρχοντα έξω από τον ίδιο. Η φαντασία είναι το βασικό όργανο της θρησκείας. Ο θεός υπάρχει ωστόσο μόνο στη φαντασία του ανθρώπου, είναι ο εξωτερικευμένος εαυτός του. "Η προσωπικότητα του θεού είναι η προσωπικότητα του ανθρώπου απαλλαγμένη από όλους τους προσδιορισμούς και περιορισμούς της φύσης" (VI, 128). Η θρησκεία είναι μορφή αλλοτρίωσης της ανθρώπινης φύσης. Ο άνθρωπος μεταθέτει την πραγμάτωση της δικής του φύσης στο επέκεινα, στην εξωκοσμική, υπερφυσική και υπερανθρώπινη φύση του θεού. Ο θεός είναι ένα δάκρυ της αγάπης που χύνεται πάνω στην ανθρώπινη δυστυχία.

Ο Marx (1818-1883) συμφωνεί με την ερμηνεία του Feuerbach, σύμφωνα με την οποία η θρησκεία είναι μια μορφή αλλοτρίωσης της ανθρώπινης φύσης, επισημαίνει ωστόσο ότι ο Feuerbach συνέλαβε τον άνθρωπο ως αφηρημένο, μεμονωμένο άτομο και όχι ως το κοινωνικό κατεξοχόν ον. Καθώς παραγνωρίζει έτσι την κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα του ανθρώπου, δεν εξετάζει τη γένεση της θρησκείας από τη σκοπιά της ιστορικότητας του ανθρώπου και δεν τον απασχολεί έτσι το πρόβλημα της υπέρβασης της θρησκευτικής αυτοαλλοτρίωσης.

Κατά τον Marx η θρησκεία είναι η φανταστική πραγμάτωση της ανθρώπινης φύσης, είναι το όπιο του λαού. Η πηγή της θρησκείας βρίσκεται στην αλλοτρίωση της ανθρώπινης ύπαρξης. Αλλοτρίωση σημαίνει στον Marx το γεγονός ότι οι κοινωνικές σχέσεις του ανθρώπου βρίσκονται σε αντίφαση με την πρωταρχική φύση του. Η αλλοτρίωση αρχίζει με τον καταμερισμό της εργασίας και με τη δημιουργία της ιδιοκτησίας που είναι άμεσα συνδεδεμένη μαζί του.

Ως ιδεολογικό εποικοδόμημα η θρησκεία αντικατοπτρίζει αλλοτριωμένες σχέσεις παραγωγής. Η εκμετάλλευση στην ταξική κοινωνία παρακινεί τον άνθρωπο να μεταθέσει σ' ένα φανταστικό επέκεινα την πραγμάτωση της αληθινής φύσης του. Η αλλοτρίωση αυτή του ανθρώπου πρέπει να ξεπεραστεί. Κι αυτό μπορεί να γίνει, αν καταργηθεί ο καταμερισμός της εργασίας και μαζί η ατομική ιδιοκτησία. Η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας οδηγεί στην αναίρεση κάθε μορφής αλλοτρίωσης, στην επιστροφή του ανθρώπου στην κοινωνική του ύπαρξη.

Ο Nietzsche (1844-1900), όπως και ο Feuerbach, προβαίνει σε μίαν ανθρωπολογική κριτική της θρησκείας. "Κάποτε ζητούσαμε να αποδείξουμε ότι δεν υπάρχει θεός, σήμερα δείχνουμε πώς προέκυψε η πίστη ότι υπάρχει θεός και με ποιο τρόπο η πίστη αυτή απέκτησε τη βαρύτητα και τη σπουδαιότητά της: έτσι η απόδειξη ότι δεν υπάρχει θεός, καθίσταται περιττή"⁶⁹. Ο Nietzsche ανατρέχει εδώ στις ψυχολογικές καταβολές της ιδέας του θεού. Η πηγή της ιδέας του θεού είναι το συναίσθημα της δύναμης στον άνθρωπο, ο οποίος έχει την τάση να θεωρεί ότι δεν προέρχεται από τον ίδιο αλλά από μια ανώτερη δύναμη. "Το συναίσθημα της δύναμης, όταν κατακλύζει ξαφνικά και υποτάσσει τον άνθρωπο - κι αυτό συμβαίνει μ' όλα τα μεγάλα πάθη - προκαλεί αμφιβολία για το πρόσωπό του: δεν τολμά να θεωρήσει τον εαυτό του ως αιτία αυτού του εκπληκτικού συναισθήματος - και το μεταθέτει σ' ένα ισχυρότερο πρόσωπο, σε μια θεότητα. Με δύο λόγια: η πηγή της θρησκείας βρίσκεται στα ακραία συναισθήματα της δύναμης, τα οποία, ως αλλότρια, εκπλήσσουν τον άνθρωπο... Η θρησκεία είναι ένα είδος συναισθήματος φόβου και τρόμου για τον ίδιο μας τον εαυτό. Αλλά

69. Βλ. Nietzsche, *Werke*, Leipzig 1894, τόμ. IV, σελ. 89.

συνάμα είναι έξοχο συναίσθημα ευτυχίας και έξαρσης". (XV 242ε).

Αλλά η ερμηνεία και η κριτική της θρησκείας έχει στον Nietzsche και μια ιστορικο-φιλοσοφική πλευρά. "Το μεγαλύτερο γεγονός" γράφει, "της εποχής μας - ότι ο θεός είναι νεκρός - αρχίζει να ρίχνει ήδη τις πρώτες του σκιές πάνω στην Ευρώπη" (V, 271). Αλλά πώς εξηγείται ο θάνατος του θεού; Ο θεός, τονίζει ο Nietzsche, δεν πέθανε τώρα, αλλά ήταν πάντοτε νεκρός με την έννοια ότι αποτελούσε τη μεγάλη "αντίφαση της ζωής", μια "βλασφημία της ζωής" (XVI, 392). Μόνον όμως στην εποχή μας έγινε αυτό συνειδητό. "Ο θεός είναι νεκρός!...και εμείς τον έχουμε θανατώσει... Δεν υπήρξε ποτέ μεγαλύτερη πράξη από αυτήν - κι όποιος θα γεννηθεί μετά από μας, ανήκει χάρη στην πράξη αυτή σε μια ανώτερη ιστορία από ό,τι ήταν η ιστορία ως τώρα" (V, 163 ε).

Ο Nietzsche βιώνει βαθύτερα απ' ό,τι ο Feuerbach το θάνατο του θεού⁷⁰. Ο Feuerbach τον βιώνει μόνον ως ανακούφιση, ο Nietzsche βιώνει το θάνατο του θεού και ως τρόπο μπροστά στην κατάρρευση του ευρωπαϊκού χριστιανικού κοσμοειδώλου. Ο θάνατος του θεού συνδέεται στενά με την άνοδο του ευρωπαϊκού μηδενισμού, για τον οποίο τίποτε στον κόσμο δεν έχει νόημα. Το μηδέν παίρνει τη θέση του θεού. Ζούμε, τονίζει ο Nietzsche, σε μια εποχή πτώσης όλων των αξιών, σε μια εποχή αβεβαιότητας όπου τίποτε δε στέκεται σε σταθερές βάσεις και σε μια στερη πίστη (XV, 188). Πηγή του μηδενισμού αυτού είναι κατά τον Nietzsche ο χριστιανισμός, μια μηδενιστική θρησκεία, με την έννοια ότι υμνεί το μηδέν ως το ύψιστο αγαθό, ως θεό. Ο θεός εκφυλίζεται σε μιαν αντίφαση προς τη ζωή. Ο χριστιανισμός είναι από τη σκοπιά αυτή η μεγαλύτερη βλασφημία της ζωής. Η ζωή ως βούληση για δύναμη είναι η θεμελιώδης αρχή στη βάση της οποίας ο αληθινός κόσμος της μεταφυσικής και της θρησκείας αποκαλύπτεται ως πλάνη. Ο θεός της χριστιανικής παράδοσης έχει πεθάνει για να ζήσει ο υπεράνθρωπος, ο άνθρωπος του μέλλοντος, ο "νικητής του θεού και του μηδενός" (VII, 396). "Αν ο θεός της παράδοσης αποτελούσε το έσχατο νόημα του κόσμου, τώρα ο υπεράνθρωπος γίνεται το νόημα της γης. Δεν είναι πια ένα ον στο επέκεινα που νοσηματοδοτεί τον κόσμο, αλλά ανήκει

70. Βλ. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 3 1998.

στον κόσμο τούτο”⁷¹.

Για τον S. Freud (1856-1939), τον πατέρα της ψυχανάλυσης, η παράσταση του θεού είναι προβολή της σχέσης παιδιού και πατέρα, είναι το υπερ-εγώ που απορρέει από τη σχέση αυτή. Η ψυχανάλυση κατά τον Freud έδειξε ότι στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα που αποτελεί τον πυρήνα όλων των νευρώσεων, βρίσκονται οι απαρχές της θρησκείας, της ηθικής, της κοινωνίας και της τέχνης. Έδειξε ακόμη τη στενή σχέση ανάμεσα στο σύμπλεγμα του πατέρα και την πίστη στο θεό, ότι ο προσωπικός θεός δεν είναι ψυχολογικά τίποτε άλλο παρά ένας υπερυψωμένος πατέρας. Ο παντοδύναμος δίκαιος θεός είναι εξιδανίκευση του πατέρα. Και για τον Freud, όπως για τον Feuerbach, τον Marx και τον Nietzsche η θρησκεία αποτελεί μια αυτο-αλλοτρίωση του ανθρώπου.

3. Η θρησκεία και η φιλοσοφία αποτελούν μία ενότητα από μια διπλή σκοπιά:

α) Από τη σκοπιά της θρησκείας η πίστη καθιστά δυνατή την αληθινή φιλοσοφία. Την άποψη αυτή συναντούμε στον Ιουστίνο, στον Κλήμη, στον Ωριγένη, στον Αυγουστίνο, στον Άνσελμο αλλά και στον Hegel.

Ο Ιουστίνος (πρώτο τέταρτο του 2ου αιώνα -166 μ.Χ.) πρεσβεύει ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία δεν είναι ξένη προς το χριστιανισμό, αντίθετα υπάρχει μια εσωτερική σχέση μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και χριστιανισμού. Η ελληνική φιλοσοφία περιέχει αλήθειες που ανάγονται στο σπερματικό λόγο:

Πάντες οί άνθρωποι μετέχουσι τοῦ σπερματικοῦ λόγου (διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου)· κατὰ δὲ τὸ μέτρον τῆς μετοχῆς τούτου τοῦ λόγου ἐγνώρισαν οἱ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ τὴν ἀλήθειαν.⁷²

Έτσι οι Έλληνες εκείνοι φιλόσοφοι που έζησαν “μετά λόγου” (ο Πλάτων, ο Σωκράτης, οι Στωϊκοί και ο Ηράκλειτος) είναι χριστιανοί. Ωστόσο ο

71. Βλ. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1998, σελ. 455-6.

72. Βλ. Κ. Λογοθέτη, *Η φιλοσοφία των πατέρων και του μέσου αιώνα*, σελ. 64.

Ιουστίνος δίνει ένα προβάδισμα στο χριστιανισμό έναντι της φιλοσοφίας με την έννοια ότι οι χριστιανοί γνωρίζουν την πλήρη και τέλεια αλήθεια εξ αποκαλύψεως.

Πλήν της εσωτερικής σχέσης μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και χριστιανισμού υπάρχει και μια εξωτερική σχέση. Οι Έλληνες φιλόσοφοι άντλησαν κατά τον Ιουστίνο από τη διδασκαλία του Μωυσή και από τα ιερά βιβλία των Ιουδαίων. Για παράδειγμα, ο Πλάτων, ο οποίος εγνώριζε κατά τον Ιουστίνο την ιουδαϊκή θρησκεία και όλη την Π. Διαθήκη, πήρε από τον προφήτη Μωυσή τη θεωρία περί ελευθερίας. Εξάλλου όλα όσα φιλόσοφοι και ποιητές είπαν περί αθανασίας της ψυχής ή περί των μετά θάνατο τιμωριών ή περί της θεωρίας των ουρανίων σωμάτων ή των ομοίων δογμάτων τα άντλησαν από τους ιουδαίους προφήτες. Ο χριστιανισμός είναι κατά τον Ιουστίνο η αληθινή φιλοσοφία⁷³.

Στο ίδιο πνεύμα σε ό,τι αφορά τη σχέση φιλοσοφίας και θρησκείας, γνώσης και πίστης κινείται και ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς (150-215 μ. Χ.). Η ελληνική φιλοσοφία περιέχει πολλές αλήθειες, οι οποίες εν μέρει αντλήθηκαν από τα θρησκευτικά βιβλία των Ιουδαίων και εν μέρει προήλθαν από το φωτισμό του θείου λόγου. Η φιλοσοφία στο μέτρο που διδάσκει τα αληθή είναι θεία δωρεά, που δόθηκε στους Έλληνες για να προπαρασκευάσει την κατά Χριστό φιλοσοφία⁷⁴. Ο Κλήμης ελέγχει αυστηρά εκείνους που πρεσβεύουν ότι η φιλοσοφία είναι επινόημα του διαβόλου. Ο Κλήμης κάνει τα πρώτα βήματα προς μίαν αυτονόμηση της φιλοσοφίας στο πλαίσιο του χριστιανισμού⁷⁵. Η φιλοσοφία είναι χρήσιμη "πρός θεοσέβειαν... προπαιδεία τις οὔσα τοῖς τὴν πίστην δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις"⁷⁶. Δεν αναιρεί την πίστη αλλά αντίθετα ισχυροποιεί την πίστη, καθώς βοηθάει στην απόδειξή της. Φιλοσοφία και θρησκεία (χριστιανισμός) δε βρίσκονται συνεπώς σε αντίθεση μεταξύ τους. Ασφαλώς η πίστη είναι η βάση και η αρχή της γνώσης, είναι ανώτερη από τη γνώση και συνάμα το κριτήριο της αλήθειας, διότι ο πιστός δε διδάσκεται από τον άνθρωπο αλλά από το θεό.

73. Βλ. σχετικά και R.Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart-Berlin-Köln.1998, σελ.40-2.

74. Βλ. *Στρωματεῖς*, 1,2.327, 7,5.331.

75. Βλ. R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, σελ. 44.

76. *Στρωματεῖς*, 1,3.331.

Η πίστη έχει προς τη γνώση τη σχέση που έχει στους Στωικούς η “πρόληψις” προς την επιστήμη, είναι δηλαδή αναγκαία προϋπόθεσή της. Χωρίς την πίστη είναι αδύνατη η γνώση. Από τη μια μεριά η φιλοσοφία χρησιμεύει προς βαθύτερη θεωρητική γνώση της χριστιανικής πίστης, ενώ από την άλλη οφείλει να υποτάσσεται σ’ αυτήν· η φιλοσοφία πρέπει να είναι θεραπεινός της θεολογίας. Το μεταγενέστερο “credo ut intelligam” του Αυγουστίνου υποδηλώνεται ήδη από τον Κλήμη. Το κοινό σημείο που τον συνδέει με τον Ιουστίνο είναι η αντίληψη ότι ο Χριστιανισμός είναι η αληθινή φιλοσοφία.

Και ο Ωριγένης (185-255 μ.Χ.) ακολουθεί τον Ιουστίνο και τον Κλήμη στην προσπάθειά του να αποδείξει ότι ο χριστιανισμός είναι η αληθινή φιλοσοφία. Η πίστη είναι ο πρώτος όρος και το θεμέλιο κάθε αλήθειας. Διακρίνει μεταξύ ανθρώπινης και θείας σοφίας, η οποία είναι δώρο της χάριτος του θεού. Η φιλοσοφία είναι ένα μίγμα από αληθή και ψευδή διδάγματα. Ωστόσο δεν την απορρίπτει αλλά αντίθετα τονίζει πως ό,τι βρίσκουμε στους φιλοσόφους αληθές, οφείλουμε να μην το καταφρονούμε. Ο Ωριγένης προσέφυγε στη φιλοσοφία για να συλλάβει ακριβέστερα τα χριστιανικά διδάγματα και να συμπληρώσει τα κενά της. Προσπάθησε να περιορίσει τη λειτουργία της φιλοσοφίας στην έλλογη σύλληψη της εξ αποκαλύψεως αληθείας. Ωστόσο η θεολογία του φαίνεται να αντλεί όχι από τη χριστιανική αποκάλυψη αλλά από τον Πλατωνισμό της εποχής του. Ο θεός χαρακτηρίζεται ως “μονάς” ή “ένάς” με τη νεο-πλατωνική έννοια. “Το θεμελιώδες πρόβλημα του ενός και των πολλών και η νεο-πλατωνική ερμηνεία της μεταξύ των σχέσης είναι ο νοητικός ορίζοντας υπό τον οποίο συντάσσεται το σύστημα της χριστιανικής του θεολογίας, μέσα στο οποίο εγγράφονται τα δεδομένα της χριστιανικής πίστης”⁷⁷.

Τόσο στον Κλήμη όσο και στον Ωριγένη είναι φανερή η αμηχανία στην οποία περιέρχονται καθώς από τη μια μεριά επιδιώκουν από μόνοι τους με το λόγο τη βέβαιη γνώση του θεού, ενώ από την άλλη είναι αναγκασμένοι να προσφύγουν στην εκκλησιαστική παράδοση προς διασφάλιση της γνώ-

77. Βλ. R. Heinzmann, *Philosophie des Mittelalters*, σελ. 52.

σης αυτής.

Κατά τον Αυγουστίνο (354-430 μ.Χ.) η φιλοσοφία και η θρησκεία (θεολογία) αποτελούν μια ενότητα με την έννοια ότι η χριστιανική πίστη είναι η αληθής φιλοσοφία. Δεν υπάρχει διάσταση μεταξύ πίστης και λόγου. Η πίστη ορίζεται ως “νόηση μετά συναινέσεως”⁷⁸ και αποτελεί ιδιαίτερο είδος γνώσης: “*ipsum credere nihil aliud est, quam cum assentione cogitare. Non enim omnis, qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis, qui credit, credendo cogitat et cogitando credit*”. Η πίστη είναι πρακτικό αίτημα της ζωής: ένα μεγάλο μέρος των γνώσεών μας προέρχεται από την πίστη με την έννοια ότι πολλά δεν μπορούμε να μάθουμε οι ίδιοι, τα παραδεχόμαστε, γιατί πιστεύουμε στη μαρτυρία των άλλων. Η πίστη που στηρίζεται στη βούληση αποτελεί την πρώτη βαθμίδα της γνωστικής ενέργειας και προϋπόθεση της επιστήμης. Κατά τον ίδιο τρόπο η θρησκευτική πίστη αποτελεί τον απαραίτητο όρο της ζωής των θρησκευτικών πραγμάτων. Χωρίς πίστη δεν μπορούμε να φτάσουμε στην αληθινή θρησκεία. Επειδή είμαστε πολύ αδύναμοι ώστε να βρούμε την αλήθεια με το λόγο, γι’ αυτό και η ευλαβής υποταγή στην αυθεντία της αγίας γραφής είναι αναγκαία. Η πίστη στην αποκάλυψη του θεού είναι πράξη της βούλησης και από τη σκοπιά αυτή πράξη υποταγής. Η ανθρώπινη νόηση οφείλει να υποτάσσεται στην αυθεντία της πίστης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι υποτιμάται η γνωστική δύναμη του ανθρώπου. Αντίθετα ο άνθρωπος πρέπει να καταστεί με την πίστη ικανός προς γνώση: πρέπει να πιστεύσει για να γνωρίσει. Η πίστη ωστόσο αυτή δεν είναι μη έλλογη, δεν είναι τυφλή.

Επειδή η πίστη και η γνώση αλληλοσυμπληρώνονται καθώς η μια προϋποθέτει αμοιβαία την άλλη, ο άνθρωπος δεν πρέπει να αρκείται στην απλή πίστη αλλά να φωτίζει την πίστη του με το φως του νου, που του έδωσε ο θεός. Η σχέση νόησης και πίστης εκφράζεται από τον Αυγουστίνο κατά τρόπο επιγραμματικό ως εξής: “*crede ut intelligas, intellige ut credas*”.

Στον Αυγουστίνο φιλοσοφία και θεολογία συμπήτουν. Η φιλοσοφία υποτάσσεται ουσιαστικά στο χριστιανισμό και παίρνει έτσι θεολογικό χαρακτήρα, εφόσον τελικός της σκοπός είναι η γνώση του θεού. Αλλά η φι-

78. Βλ. Κ. Λογοθέτη, *Η φιλοσοφία των πατέρων και του μέσου αιώνα*, σελ. 283 ε.

λοσοφία καθεαυτήν δεν μπορεί να πετύχει το σκοπό της, αν δεν υποταγεί στη χριστιανική πίστη. Με την έννοια αυτή ο χριστιανισμός είναι η αληθινή φιλοσοφία.

Ο Άνσελμος της Κανταουρίας (1033-1109 μ.Χ.) ακολουθεί τον Αυγουστίνο σε ό,τι αφορά τη σχέση πίστης και λόγου, σχέση η οποία επιγραμματικά ορίζεται στον αρχικό τίτλο του "Proslogion": "fides quaerens intellectum", η πίστη δηλαδή φωτίζει το λόγο για να μπορεί να γνωρίσει την αλήθεια της αποκάλυψης. Ο Άνσελμος δίνει προτεραιότητα στην πίστη έναντι του λόγου, ο οποίος πρέπει να καθοδηγείται από την πίστη.

"Neque enim quaeso intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam"

Δε ζητώ να νοήσω για να πιστέψω, αλλά πιστεύω για να νοήσω· διότι και τούτο πιστεύω, ότι, αν δεν πιστέψω, δε θα νοήσω.

Η φιλοσοφία πρέπει να υπηρετεί την έρευνα της αλήθειας της χριστιανικής αποκάλυψης.

Από μίαν άποψη και ο Hegel ανήκει στην παράδοση αυτή. Κατά τον Hegel⁷⁹ θρησκεία και φιλοσοφία έχουν το ίδιο θεωρητικό περιεχόμενο, εφόσον και οι δύο θέτουν ως αρχή το απόλυτο ή το θεό με τη διαφορά ότι η θρησκεία συλλαμβάνει το περιεχόμενο σε εμπειρική μορφή (παράσταση, συναίσθημα), ενώ η φιλοσοφία σε νοητή (έννοια). Ο θεός είναι προσσιτός όχι μόνο στο συναίσθημα αλλά και στο νου. Η θρησκεία στην ουσία είναι η ανύψωση του απόλυτου σε αυτοσυνειδησία μέσα στον άνθρωπο. Η τελειότερη θρησκεία είναι η χριστιανική· είναι η θρησκεία της αλήθειας και της ελευθερίας. Στη χριστιανική φιλοσοφία ο θεός εμφανίζεται ως το απόλυτο πνεύμα και συνάμα σε τριαδική μορφή. Καθόσον νοείται ως ὢν καθ' ἑαυτὸν είναι ο πατήρ, καθόσον αλλοτριώνεται στη φύση είναι ο υιός και καθόσον υπερβαίνει τη φύση, το πεπερασμένο και επιστρέφει εις εαυτὸν είναι πνεύμα. Ο Hegel προσπαθεί, όπως βλέπουμε, να εναρμονίσει τα χρι-

79. Βλ. σχετικά Κ. Λογοθέτη, *Η μετά Κάντιον ιδεοκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1938, σελ. 662 ε.

στιανικά δόγματα με τη φιλοσοφία του. Έτσι τα τρία πρόσωπα της μίας θείας φύσης θεωρούνται ως τρεις βαθμοί της διαλεκτικής ανάπτυξης της λογικής ιδέας.

β) Από τη σκοπιά της η φιλοσοφία προσπαθεί να αναγάγει τη θρησκεία στη φιλοσοφία και να τη θεμελιώσει με το λόγο. Αυτό επιχειρεί ο Kant: “η θρησκεία μέσα στα όρια του λόγου”. Ο θεός είναι, κατά τον Kant, μία ρυθμιστική ιδέα του θεωρητικού λόγου, η οποία κατευθύνει το νου προς μία (οιονεί τελεολογική) ενότητα όλων των πραγμάτων.

4. Θρησκεία και φιλοσοφία κινούνται σε διαφορετικά επίπεδα, τα οποία ωστόσο βρίσκονται σε κάποια σχέση μεταξύ τους. Τη θέση αυτή προσβέβει ο Θωμάς ο Ακινάτης⁸⁰ (1225-1274), ο οποίος διακρίνει τις κατά λόγον αλήθειες και τις υπέρ τον λόγο αλήθειες. Η φιλοσοφία ασχολείται με τις κατά λόγον αλήθειες (αυτές δηλαδή που ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει και να υποστηρίξει με αποδείξεις, όπως ότι ο θεός υπάρχει, ότι είναι ένας και άλλα παρόμοια για τα οποία επαρκεί το φως του λόγου), ενώ η θεολογία (*sacra doctrina*), ασχολείται με τις κατ’ αποκάλυψη αλήθειες, όπως ότι ο θεός είναι τρισυπόστατος και ένας). Η φιλοσοφία δηλαδή έχει ως πηγή το λόγο, η θεολογία την αποκάλυψη. Στο μέτρο που η φιλοσοφία (ως *scientia divina*) έχει ως αντικείμενό της το θεό, δε διαφέρει από τη θεολογία (*sacra doctrina*). Η διαφορά τους έγκειται στο εξής: η φιλοσοφία ανέρχεται από τα δημιουργήματα στο θεό, ενώ η θεολογία αντίθετα κατέρχεται από το θεό στα δημιουργήματα. Η θεολογία, καθόσον αντλεί από την καθαρή πηγή της θείας φύσης, είναι υπεράνω της φιλοσοφίας, η οποία αντλεί από το νου. Ωστόσο φιλοσοφία και θεολογία δε βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους, αλλά η θεολογία χρησιμοποιεί τη φιλοσοφία ως θεραπαινίδα.

80. Βλ. Κ. Λογοθέτη, *Η φιλοσοφία των πατέρων και του μέσου αιώνα*, Αθήνα 1934, σελ. 681 ε.

προταθεί τα σπουδαιότερα είναι το πλατωνικό, το αριστοτελικό και το καντιανό. Από τα παραπάνω έγινε φανερό ότι μια αυστηρά συστηματική διαίρεση της φιλοσοφίας σε κλάδους είναι η ίδια πρόβλημα της φιλοσοφίας (δε θα μπορούσε δηλαδή να γίνει ερήμην αυτής) και προϋποθέτει το πλήρες σύστημα της φιλοσοφίας. Η πλατωνική ή η καντιανή για παράδειγμα διαίρεση της φιλοσοφίας δεν έγινε ερήμην της πλατωνικής και αντίστοιχα της καντιανής φιλοσοφίας, ενώ το σύστημα της φιλοσοφίας δεν το έχουμε για τους λόγους που έχουμε ήδη αναπτύξει παραπάνω. Έτσι οποιαδήποτε διαίρεση (πλατωνική, αριστοτελική, καντιανή, εγγελιανή) είναι σχηματική και δεν μπορεί να καλύψει πλήρως το πεδίο της φιλοσοφίας. Θα αρκεστούμε ως εκ τούτου παρακάτω με μια χρήσιμη και συνήθη, κατά κάποιον τρόπο, διαίρεση της φιλοσοφίας στους βασικούς της κλάδους:

Θεωρητική φιλοσοφία

Ηθική

Αισθητική

Οντολογία-Μεταφυσική

Φιλοσοφία της φύσης

Ανθρωπολογία

Γνωσιοθεωρία (ή κριτική της γνώσης)

Φιλοσοφία της γλώσσας (ή κριτική της γλώσσας)

Επειδή η φιλοσοφία είναι θεμελιώδης και καθολική επιστήμη, κάθε επιμέρους περιοχή του επιστητού μπορεί να αποτελέσει θέμα φιλοσοφικού στοχασμού. Έτσι έχουμε κοντά στους βασικούς και ειδικούς κλάδους της φιλοσοφίας όπως: *φιλοσοφία της ιστορίας, φιλοσοφία της επιστήμης, φιλοσοφία της θρησκείας, φιλοσοφία του δικαίου* κ.λπ.

ενωμένες με την οντολογία και μεταφυσική.

Ο γερμανός φιλόσοφος Christian Wolff (1679-1754) διαιρεί τη φιλοσοφία σε δύο κύριους κλάδους, τη θεωρητική και την πρακτική φιλοσοφία, που αντιστοιχούν σε δύο δυνάμεις της ψυχής, τη γνωστική και την επιθυμητική. Τη θεωρητική φιλοσοφία που έχει ως αντικείμενό της το θεό, την ψυχή και τη φύση, υποδιαιρεί ο Wolff σε τρεις κλάδους, στη θεολογία, την ψυχολογία και την κοσμολογία. Πριν από τους ειδικούς αυτούς κλάδους βάζει ο Wolff την οντολογία, που ασχολείται με την έννοια του όντος εν γένει.

Ο Kant⁸⁴ (1724-1804) ανατρέχει βέβαια στη στωική διαίρεση της φιλοσοφίας σε λογική, ηθική και φυσική αλλά στο βάθος προτείνει μια νέα διαίρεση της φιλοσοφίας, αν κρίνει κανείς από το περιεχόμενο που δίνει στους παραπάνω φιλοσοφικούς κλάδους. Η λογική πραγματεύεται κατά τον Kant τη μορφή του νου και του λόγου και τους γενικούς κανόνες του νοείν εν γένει, ενώ τα δύο άλλα μέρη της φιλοσοφίας έχουν ως αντικείμενό τους τη φύση (φυσική) ή την ελευθερία (ηθική). Αυτά τα μέρη της φιλοσοφίας έχουν ένα *a priori* και ένα εμπειρικό στοιχείο και ονομάζονται «Μεταφυσική της φύσης» και «Μεταφυσική των ηθών» αντίστοιχα. Στη φύση δεσπόζει η αναγκαιότητα, ενώ ο κόσμος του δέοντος προϋποθέτει την ελευθερία.

Ο Hegel ακολουθεί κατά βάση το καντιανό σχήμα διαίρεσης της φιλοσοφίας. Επειδή το Απόλυτο διέρχεται κατά την ανάπτυξή του από τρεις βαθμίδες, τις καθарές έννοιες, τη φύση και το πνεύμα, γι' αυτό και η φιλοσοφία ως επιστήμη του Απολύτου διαιρείται σε τρία μέρη: α) τη Λογική, η οποία εξετάζει το λόγο καθεαυτόν (*Ansichsein*), β) τη φιλοσοφία του πνεύματος, η οποία εξετάζει το λόγο στην ετερότητά του (*Anderssein*, *Auβersichsein*), όπως δηλαδή εμφανίζεται στο φυσικό κόσμο και γ) τη φιλοσοφία του πνεύματος, η οποία εξετάζει το λόγο επιστρέφοντα στον εαυτό του (*Fürsichsein*).

Από όλα τα σχήματα διαίρεσης της φιλοσοφίας που έχουν γενικότερα

84. Βλ. σχετικά U. Dierse, *Die Einteilung der Philosophie von Kant bis zum Beginn des 20. Jh.*, στο *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ό.π., σελ. 732 ε.

Σύμφωνα με τον τρίτο τύπο διαίρεσης της φιλοσοφίας η διάκριση των διαφόρων φιλοσοφικών κλάδων υπηρετεί παιδαγωγικούς σκοπούς. Η αντίληψη αυτή εμφανίζεται ήδη στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα, όπου η μύηση στις μαθηματικές επιστήμες θεωρείται ως η κατάλληλη προετοιμασία του νου για τη διαλεκτική. Και ο Αριστοτέλης θέτει το πρόβλημα της σειράς με την οποία θα διδαχθούν τα αντικείμενα της φιλοσοφίας, όταν στην οντολογική τάξη (*τὰ καθόλου πρότερα ἢ τῆ φύσει πρότερα*) αντιπαραθέτει το *ἡμῖν πρότερον ἢ τῆ γνώσει πρότερον*. Αλλά οι Στωικοί είναι εκείνοι που για πρώτη φορά συζητούν το θέμα της σειράς με την οποία θα πρέπει να διδαχθούν οι κλάδοι της φιλοσοφίας. Κατά το Διογένη τον Λαέρτιο, οι Στωικοί Ζήνων και Χρύσιππος συνήθιζαν να αρχίζουν με τη Λογική, να περνούν κατόπιν στη Φυσική και να τελειώνουν με την Ηθική. Επειδή όμως για τους Στωικούς η φιλοσοφία αποτελεί οργανική ενότητα και γι' αυτό κανένας κλάδος δεν έχει προτεραιότητα, συνήθως συνδύαζαν τη διδασκαλία της Λογικής, της Φυσικής και της Ηθικής. Έτσι η Φυσική στη διδασκαλία μπορεί να προηγείται της Ηθικής για να την θεμελιώσει οντολογικά, αλλά και μπορεί να έπεται της Ηθικής, διότι ο φιλόσοφος εξαγνισμένος με την Ηθική είναι ικανότερος στο να φθάσει στη γνώση των θείων. Σύμφωνα με μαρτυρίες που έχουμε, ο Χρύσιππος ο ίδιος προτάσσει άλλοτε τη Φυσική της Ηθικής και άλλοτε την Ηθική της Φυσικής. Η μύηση στη φιλοσοφία απαιτεί εξάλλου να προσαρμόζεται ανάλογα η διδασκαλία στις ικανότητες των ακροατών. Έτσι οι διάφορες αυτές ταξινομήσεις δεν έχουν αξιολογικό, αλλά παιδαγωγικό χαρακτήρα.

Στη νεότερη εποχή η πρώτη σημαντική διαίρεση της φιλοσοφίας σε κλάδους είναι εκείνη του Francis Bacon (1561-1626). Ο Bacon στηρίζει τη διαίρεσή του σε τρεις βασικές δυνάμεις της ψυχής: μνήμη, φαντασία και νους, στις οποίες αντιστοιχούν η ιστορία, η ποίηση και η φιλοσοφία. Σύμφωνα με το αντικείμενό της, που είναι ο θεός (*deus*), η φύση (*natura*) και ο άνθρωπος (*homo*), η φιλοσοφία διαιρείται σε φυσική θεολογία, σε φυσική και σε ανθρωπολογία. Πάνω από τους τρεις αυτούς κλάδους βάζει ο Bacon την πρώτη φιλοσοφία (*philosophia prima*), η οποία εξετάζει τις κοινές προϋποθέσεις των ειδικών επιστημών. Η πρώτη φιλοσοφία με την έννοια αυτή είναι η γνωσιοθεωρία, η οποία εμφανίζεται για πρώτη φορά ως ξεχωριστός κλάδος στη νεότερη εποχή, ενώ στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη είναι

κή) και σε πολιτική (δηλαδή κοινωνική) ηθική και πολιτική επιστήμη. Λέγοντας ποιητική φιλοσοφία ο Αριστοτέλης εννοούσε την επιστήμη που εξετάζει το ωραίο στη φύση και στην τέχνη· με άλλα λόγια, η ποιητική φιλοσοφία είναι αυτό που ονομάζουμε σήμερα αισθητική. Τη διαίρεση αυτή της φιλοσοφίας ακολουθούν αργότερα οι Αλεξανδρινοί σχολιαστές του Αριστοτέλη (όπως π.χ. ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς) και οι σχολαστικοί φιλόσοφοι της Δύσης, όπως π.χ. ο Θωμάς ο Ακινάτης (1225-1274). Η αριστοτελική διαίρεση της φιλοσοφίας σε θεωρητική και πρακτική διατηρήθηκε έως σήμερα.

Ο δεύτερος δυναμικός τύπος διαίρεσης της φιλοσοφίας απαντάται στους Στωικούς οι οποίοι διαιρούν, όπως και ο Πλάτων, τη φιλοσοφία σε λογική, φυσική και ηθική· μόνο που δίνουν στη διάκριση αυτή ένα νέο περιεχόμενο. Όπως και ο Αριστοτέλης απορρίπτουν την πλατωνική διαλεκτική των ιδεών, ωστόσο θεωρούν τη διαλεκτική με διαφορετική έννοια ουσιαστικό μέρος της φιλοσοφίας. Η διαλεκτική δεν είναι πια η επιστήμη του υπερβατικού, αλλά επιστήμη της αληθινής κρίσης. «Η ενότητα των κλάδων της φιλοσοφίας στους Στωικούς βασίζεται στη δυναμική ενότητα του πραγματικού. Ο ίδιος λόγος που διέπει τη φύση, είναι που καθιστά δυνατή την ανθρώπινη σκέψη και που εκφράζεται στην ανθρώπινη ομιλία. Έτσι η φυσική έχει ως αντικείμενό της το λόγο της φύσης, η ηθική το λόγο της έλλογης ανθρώπινης φύσης και η λογική το λόγο που εκφράζεται στην ανθρώπινη γλώσσα. Η ταυτότητα του αντικειμένου θεμελιώνει κατά συνέπεια την ενότητα των φαινομενικά διαφορετικών κλάδων της φιλοσοφίας»⁸².

Οι Στωικοί εξηγούσαν τη σχέση φιλοσοφίας προς τα μέρη της με ορισμένες παρομοιώσεις: η φιλοσοφία παρομοιάζεται με αυγό, στο οποίο η λογική είναι το κέλυφος, η ηθική το ασπράδι και η φυσική ο κρόκος. Η φιλοσοφία μοιάζει ακόμη με εύφορο χωράφι, όπου η λογική αντιστοιχεί στο φράχτη που το περιβάλλει, η ηθική στον καρπό και η φυσική στη γη ή στα δέντρα. Με τις παρομοιώσεις αυτές οι Στωικοί θέλουν να δείξουν ότι η φιλοσοφία αποτελεί μια οργανική ενότητα των μερών της⁸³.

82. Βλ. P. Hadot, ό.π., σελ. 601-602.

83. Βλ. A.A. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία*, Αθήνα 1987, σελ. 195.

VI. Η ΔΙΑΙΡΕΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Η φιλοσοφία ως ιδιαίτερος τρόπος του σκέπτεσθαι είναι μία και αδιαίρετη. Ωστόσο τα προβλήματα με τα οποία ασχολείται είναι πολλά και έχουν τη δική τους ιδιοτυπία, γι' αυτό και η φιλοσοφία είναι υποχρεωμένη να τα πραγματευθεί χωριστά. Για το λόγο αυτό έγινε ήδη κατά την αρχαιότητα αλλά και κατά το μεσαίωνα και τη νεότερη εποχή μια διαίρεση της φιλοσοφίας σε ειδικούς κλάδους. Η διαίρεση αυτή σε κλάδους δεν είναι ωστόσο ενιαία και πάγια, αφού το περιεχόμενο των φιλοσοφικών προβλημάτων μεταβάλλεται κατά την ιστορική πορεία του ανθρώπου.

Κατά την αρχαιότητα απαντούμε τρεις θεμελιώδεις τύπους⁸¹ διαίρεσης της φιλοσοφίας σε ειδικούς κλάδους. Σύμφωνα με τον πρώτο τύπο διαίρεσης οι κλάδοι της φιλοσοφίας αποτελούν μία ιεραρχία που αντιστοιχεί στην ιεραρχία των επιπέδων του Είναι, σύμφωνα με το δεύτερο τύπο η διάκριση των διαφόρων κλάδων στοχεύει στο να αναδείξει τη συστηματική ενότητα της φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τον τρίτο τύπο η διάκριση των φιλοσοφικών κλάδων υπηρετεί παιδαγωγικούς σκοπούς.

Τον πρώτο τύπο διαίρεσης της φιλοσοφίας τον βρίσκουμε στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη. Ο Πλάτων χωρίζει τη φιλοσοφία σε τρεις κλάδους, στη λογική (ή διαλεκτική), στη φυσική και στην ηθική. Στον Πλάτωνα απαντούμε ακόμη μια διάκριση ανάμεσα στην πρακτική και τη θεωρητική επιστήμη (Πολιτεία, 258 ε.), η οποία υποδιαιρείται σε επιστήμη του κόσμου των αισθήσεων (φυσική) και σε επιστήμη του υπερβατικού κόσμου των ιδεών (διαλεκτική).

Το καθαρότερο δείγμα της πλατωνικής διαίρεσης απαντούμε στον Αριστοτέλη, ο οποίος χωρίζει τη φιλοσοφία σε θεωρητική, πρακτική και ποιητική φιλοσοφία. Η θεωρητική φιλοσοφία περιέχει τη φυσική, τα μαθηματικά και την πρώτη φιλοσοφία (ή θεολογία). Την πρακτική φιλοσοφία διαιρεί εξάλλου ο Αριστοτέλης σε ηθική με τη στενότερη έννοια (ατομική ηθι-

81. Βλ. σχετικά με τη διαίρεση της φιλοσοφίας στην αρχαιότητα, P. Hadot, *Philosophie, Historisches Wörterbuch der Philosophie* (J. Ritter- K. Gründer), Basel 1989, σελ. 599-607.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ

Ι. ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ ΣΤΗΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

1. Η Σχολή της Μιλήτου

Το κύριο πρόβλημα της προσωκρατικής φιλοσοφίας¹ είναι το οντολογικό ερώτημα: ποια είναι η πρώτη αρχή των όντων και το αίτιο της αλλαγής των εμπειρικών πραγμάτων; Η οντολογική απορία, το “θαυμάζειν” του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, αποτελεί την αρχή της φιλοσοφίας. Χαρακτηρίζουμε συνήθως το δρόμο που άνοιξε η ιωνική φιλοσοφία θέτοντας το ερώτημα για την πρώτη αρχή των όντων ως μετάβαση από το μύθο στο λόγο.² Ενώ ο μύθος αποτελούσε μία ελεύθερη μόνον αφήγηση σχετικά με τη

1. Προσωκρατικούς ονομάζουμε τους Έλληνες φιλοσόφους που έζησαν πριν από τον Σωκράτη (470-395 π.Χ.). Οι διδασκαλίες τους απαρτίζουν τη λεγόμενη προσωκρατική φιλοσοφία, η οποία αναπτύχθηκε τον 6ο και 5ο π.Χ. αιώνα και καλύπτει την πρώτη από τις τέσσερις περιόδους στις οποίες διαιρείται η ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας: προσωκρατική φιλοσοφία, σιτική φιλοσοφία (5ος-4ος αιώνας), ελληνιστική φιλοσοφία και ελληνο-ρωμαϊκή φιλοσοφία (βλ. σχετικά Τσέλλερ-Νέστιλε, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1955, σελ. 25-6).

Ο Σωκράτης θεωρείται το όριο ανάμεσα στην πρώτη και δεύτερη περίοδο όχι μόνο για λόγους χρονολόγησης αλλά και για λόγους κυρίως περιεχομένου της φιλοσοφίας. Αυτό που χαρακτηρίζει γενικότερα τη σκέψη των προσωκρατικών είναι ότι στρέφεται προπάντων στο φυσικό κόσμο, ενώ με τον Σωκράτη κεντρική θέση παίρνει ο άνθρωπος. Όπως παρατηρεί σχετικά ο Αριστοτέλης: *ἐπὶ Σωκράτους τοῦτο μὲν νύξίθη. [δηλ. τὸ ὀρίσασθαι τὴν οὐσίαν], τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε (Περὶ ζῶων μορίων, 642a 28ε.)*. Από τον Θαλή ως τον Δημόκριτο οι προσωκρατικοί είναι, όπως τους αποκαλεί ο Αριστοτέλης, *φυσιολόγοι* κυρίως. Οι προσωκρατικοί προσπάθησαν να εξηγήσουν πρώτοι τον κόσμο όχι μυθικά αλλά λογικά. Το επαναστατικό τους εγχείρημα χαρακτηρίστηκε από ορισμένους ως μετάβαση από το μύθο στο λόγο.

2. Από το μύθο στο λόγο είναι ο τίτλος της κλασικής μονογραφίας του W. Nestle, στην οποία σκιαγραφείται η πορεία της ελληνικής σκέψης από τον Όμηρο ως τη Σοκρυστική και τον Σωκράτη. Κατά τον Nestle ο μύθος είναι αρχικά η μόνη μορφή μέσα από την οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να κα-

δημιουργία του κόσμου και για ορισμένα φυσικά φαινόμενα τα οποία εξηγούσε ανάγοντάς τα σε δαιμονικές υποστάσεις, τώρα ο λόγος προσπαθεί να συλλάβει την πραγματικότητα όχι μέσα από μυθικές παραστάσεις αλλά μέσα από έννοιες. Το πέρασμα από το μύθο στο λόγο γίνεται με το Θαλή το Μιλήσιο (γεννήθηκε γύρω στο 625 π.Χ.), ο οποίος δίκαια θεωρήθηκε (ήδη από τον Αριστοτέλη) ως ο πρώτος φιλόσοφος.

Οι γνώσεις μας για την κοσμολογία του Θαλή στηρίζονται στη μαρτυρία του Αριστοτέλη, ο οποίος στα *Μετά τα φυσικά* (Α΄ βιβλίο) γράφει ότι ο Θαλής θεώρησε ως αρχή των πάντων το νερό. Για να συλλάβουμε το νόημα της θέσης του Θαλή, θα πρέπει να σκιαγραφήσουμε το φιλοσοφικό προβληματισμό στο πλαίσιο του οποίου ο Αριστοτέλης αποδίδει την αντίληψη αυτή στο Μιλήσιο φιλόσοφο.

Ο Αριστοτέλης, αφού ορίσει τη φιλοσοφία ως επιστήμη των πρώτων αρχών ή αιτίων, εξετάζει τις αντιλήψεις των προδρόμων του υπό το πρίσμα της θεωρίας των τεσσάρων αιτίων που διατυπώνει ο ίδιος και επιχειρεί να δείξει ότι οι περισσότεροι από τους πρώτους φυσικούς φιλοσόφους δέχονται από τα τέσσερα αίτια (το υλικό, το ποιητικό, το μορφικό και το τελικό) μόνον το πρώτο, δηλαδή την ύλη.³

τανοήσει τον κόσμο και τον εαυτό του. Αυτό που χαρακτηρίζει τη μυθική σκέψη είναι η παντελής έλλειψη ελέγχου των παραστάσεών της ως προς το πραγματικό τους περιεχόμενο, η έλλειψη δηλαδή μιας οριοθέτησης είναι και φαίνεσθαι και η μη κριτική χρήση της έννοιας του αιτίου ως αίτια των φαινομένων εκλαμβάνονται δαιμονικές, μυθικές υποστάσεις. Από τη στιγμή που τέθηκε το πρόβλημα της αλήθειας, άρχισε η αντιπαράθεση μύθου και λόγου, άρχισε ο λόγος να ελέγχει τα μορφώματα της φαντασίας ως προς το πραγματικό τους περιεχόμενο και να υποκαθιστά τις μυθικές εξηγήσεις με την έρευνα των φυσικών αιτίων των πραγμάτων. Με την αφύπνιση του λόγου αρχίζει κατά τον Nestle η απομυθοποίηση και μαζί της η φιλοσοφία. Ωστόσο ο μύθος εξακολουθεί να παίζει ένα σημαντικό ρόλο στη φιλοσοφία μόνο που ο μύθος είναι στην υπηρεσία τώρα του λόγου, όπως είναι φανερό στον Παρμενίδη, στους Σοφιστές Πρωταγόρα και Πρόδικο και κατεξοχήν στον Πλάτωνα. Βλ. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942.

3. Βλ. *Μετά τα φυσ.* (983 b 6ε): *Τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδες μόνως φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίνεταί πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὐτε γίνεσθαι οὐθὲν αἴονται οὐτ' ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης... δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μίας, ἐξ ὧν γίνεταί τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης. Τὸ μὲντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησίν.*

Οι περισσότεροι από τους πρώτους φιλοσόφους πίστευαν ότι οι υλικές αρχές είναι οι μόνες αρχές

Κατά τον Αριστοτέλη οι λόγοι ίσως για τους οποίους ο Θαλής θεώρησε το νερό ως συστατικό όλων των πραγμάτων είναι ότι η τροφή όλων των όντων είναι υγρή, ότι η θερμότητα η ίδια δημιουργείται και συντηρείται από το νερό και ότι τα σπέρματα όλων των όντων είναι από τη φύση τους υγρά και το νερό είναι η αρχή της φυσικής σύστασης των υγρών.

Η θέση του Θαλή επιδέχεται δύο αναγνώσεις: σύμφωνα με την ανάγνωση στην οποία ο Αριστοτέλης φαίνεται να τείνει περισσότερο, το νερό εκλαμβάνεται από τον Θαλή ως *οντολογική* αρχή, ως αρχή δηλαδή με την έννοια της ουσίας που διατηρείται σταθερή, ενώ όλες οι ιδιότητες της αλλάζουν· το νερό είναι με άλλα λόγια το μόνιμο υπόστρωμα, το κρυμμένο συστατικό όλων των πραγμάτων. Το γίνεσθαι νοείται έτσι ως αλλαγή των ιδιοτήτων μιας σταθερής και αμετάβλητης ουσίας. Η ανάγνωση αυτή έχει σπουδαίες φιλοσοφικές συνέπειες: εισάγει μια μεταφυσική τομή ανάμεσα στο *φαινομενικό* και τον *αληθινό* κόσμο. Σύμφωνα με τη δεύτερη ανάγνωση το νερό εκλαμβάνεται από τον Θαλή ως *κοσμογονική* αρχή με την έννοια ότι τα πάντα *προήλθαν* από το νερό. Ο κόσμος ως η ολότητα των πραγμάτων είναι ένα ατελεύτητο γίνεσθαι, το οποίο είχε κατά τον Θαλή μια αρχή. Προκειμένου να εξηγήσει το κοσμικό γίνεσθαι ο Θαλής διατύπωσε μια υπόθεση για την αρχική κατάσταση του σύμπαντος. Από την άποψη αυτή ο Θαλής δεν εκλογικεύει απλώς μυθικές παραστάσεις, όπως υποστηρίχθηκε από ορισμένους⁴, αλλά, καθώς αφαιρεί από τα πράγματα τον πέπλο του μύθου, προχωρεί σε ένα είδος ορθολογικής, επιστημονικής εξήγησης της κοσμικής διαδικασίας, η οποία είναι ουσιαστικά διαφορετική από τη μυθική εξήγηση. Σωστά λοιπόν ο Αριστοτέλης τον χαρακτηρίζει ως τον

των πάντων γιατί αυτό από το οποίο προέρχονται όλα όσα υπάρχουν, αυτό από το οποίο γίνεται ένα πράγμα και στο οποίο αποσυντίθεται σε τελευταία ανάλυση, με την ουσία του να διατηρείται αλλά τις ιδιότητες της να αλλάζουν, αυτό λένε ότι είναι το στοιχείο και η πρώτη αρχή όλων των πραγμάτων που υπάρχουν και γι' αυτό το λόγο θεωρούν ότι δεν υπάρχει απόλυτο γίνεσθαι ούτε απόλυτη φθορά, αφού αυτή η φύση διατηρείται αιώνια... γιατί πρέπει να υπάρχει κάποια φυσική ουσία, μια ή περισσότερες, από την οποία γίνονται τα άλλα πράγματα, ενώ αυτή διατηρείται. Αλλά σ' ό,τι αφορά το πλήθος και τη μορφή αυτής της πρώτης αρχής δε συμφωνούν όλοι· ο Θαλής όμως, ο ιδρυτής αυτού του τύπου φιλοσοφίας, λέει ότι είναι το νερό (βλ. G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι* (μτφρ. Δ. Κουρτόβικ), Αθήνα 1998, σελ. 101).

4. Βλ. σχετικά F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952.

θεμελιωτή του φιλοσοφικού τρόπου σκέψης.

Η διπλή αυτή ανάγνωση⁵ μας επιτρέπει να σχηματίσουμε μια συνολική εικόνα της θεωρίας του Θαλή. Το νερό είναι συνάμα *κοσμογονική* και *οντολογική* αρχή: όλα προήλθαν από το νερό και ουσιαστικά *είναι* ακόμη νερό.⁶

Ο Αναξίμανδρος (610-546 π.Χ.) προχώρησε πέρα από το Θαλή και έθεσε ως πρώτη αρχή των όντων το *άπειρο*. Από την εποχή του Αριστοτέλη δόθηκαν πολλές ερμηνείες του "απείρου".⁷ Οι σημαντικότερες είναι δύο: το *άπειρο* δηλώνει 1) αυτό που δεν έχει πέρατα, που είναι απεριόριστο και 2) το ποιοτικά ακαθόριστο. Σύμφωνα με τις ερμηνείες αυτές το άπειρο του Αναξίμανδρου θα μπορούσε να σημαίνει ένα χώρο δίχως όρια, μια άπειρη έκταση ή κάτι που δεν έχει εσωτερικά όρια, ένα αζεδιάλυτο μίγμα, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης. Κατά πάσα πιθανότητα ο Αναξίμανδρος εννοούσε το άπειρο τόσο ως το απεριόριστο στο χώρο και το χρονικά απέραντο όσο και ως το ποιοτικά ακαθόριστο. Αυτό που μπορούμε να αποδώσουμε με κάποια ασφάλεια στον Αναξίμανδρο είναι ότι το άπειρο δεν μπορεί να ταυτιστεί με καμιά εμπειρική ύλη. Η αναγωγή ορισμένων ποιοτήτων σε μία και μοναδική ποιότητα, όπως έκανε ο Θαλής, δεν ικανοποιούσε ως

5. Η ανάγνωση αυτή δεν είναι ωστόσο εφικτή δίχως αριστοτελικές κατηγορίες.

6. Κατά τον W. Röd, η θεωρία του Θαλή περιέχει σπερματικά τις εξής σπουδαίες μεταφυσικές ιδέες: 1. *Την ιδέα της ενότητας πίσω από την πολλαπλότητα των πραγμάτων*. Όπως έδειξε η Μεταφυσική στην παραπέρα ανέλιξή της, την πολλαπλότητα των πραγμάτων μπορούμε να τη συλλάβουμε μόνο μέσα από την ιδέα της ενότητάς τους. Ο Θαλής, ενώ συνέλαβε σωστά την ιδέα της ενότητας, δεν κατάφερε ωστόσο να συλλάβει το μεταφυσικό της χαρακτήρα, καθώς τη θεώρησε ως ενότητα ενός υλικού στοιχείου, του νερού. 2. *Την ιδέα ότι το "γίνεσθαι" μπορούμε να το συλλάβουμε ως αλλαγή ενός σταθερού στοιχείου που υπόκειται*. Ο Θαλής σωστά θεωρεί ότι για "γίνεσθαι" μπορούμε εν γένει να μιλήσουμε μόνον αν δεχτούμε κάτι το σταθερό· αλλά από αυτό δε συνάγεται κατανάγκη ότι το σταθερό αυτό είναι ένα υλικό στοιχείο. 3. *Την ιδέα της ουσίας και του φαινομένου*: Αν τα πράγματα γίνονται αντιληπτά με την αίσθηση ως γη, φωτιά, αέρας, θάλασσα, βροχή κ.λπ., στο βάθος όμως τα πάντα είναι νερό (κι αυτό σημαίνει το υγρό εν γένει από το οποίο απορρέει το νερό), τότε αντιπαράθεται στη φαινομενική πραγματικότητα μια "αληθινή" πραγματικότητα, όπως το έκανε αργότερα καθαρά η Μεταφυσική. 4. *Την ιδέα μιας πρώτης αρχής*: Επειδή η αρχή του Θαλή δεν είναι αδρανής μάζα αλλά δρώσα αιτία, η παραδοχή της εξηγεί όλες τις εμπειρικές μεταβολές, το γίνεσθαι εν γένει, και επιτελεί έτσι κατά κάποιο τρόπο τη λειτουργία που έμελλε να επιτελέσει στη μεταγενέστερη μεταφυσική η παραδοχή μιας πρώτης αρχής της κίνησης (βλ. W. Röd, *Die Philosophie der Antike: von Thales bis Demokrit*, München 1976, σελ. 35-6.)

7. Βλ. σχετικά και G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, Αθήνα 1998, σελ. 118 ε.

εξήγηση του Αναξίμανδρο. Πρώτον γιατί δεν μπορούμε, αν πάρουμε ως αρχή των όντων μία εμπειρική ύλη, όπως είναι το νερό, να θεμελιώσουμε την επιλογή μας αυτή δεδομένου ότι οποιαδήποτε άλλη εμπειρική ύλη θα ήταν δυνατό να εκληφθεί ως η αρχική ύλη. Δεύτερον η αρχική ύλη πρέπει να είναι αγέννητη, ανώλεθρη και χρονικά άπειρη· αλλά καμιά εμπειρική ύλη δεν έχει τα γνωρίσματα αυτά, συνεπώς η αρχική ύλη πρέπει να είναι το “άπειρο”.⁸ Με τον Αναξίμανδρο γίνεται ένα πρώτο βήμα προς μian αφηρημένη έννοια της αρχής, από την οποία αποβάλλεται το στοιχείο της αίσθησης. Η τάση αυτή προς αφαίρεση ολοκληρώνεται αργότερα με τον Παρμενίδα.

Όπως και στο Θαλή, το ερώτημα για την πρώτη αρχή των όντων έχει στον Αναξίμανδρο κοσμογονικό αλλά και οντολογικό χαρακτήρα. Το άπειρο δηλαδή από τη μια μεριά είναι η αρχή της κοσμικής διαδικασίας, ενώ από τη άλλη είναι το σταθερό υπόστρωμα όλων των μετασχηματισμών που λαμβάνουν χώρα στο φυσικό κόσμο:

λέγει (την αρχήν) φύσιν άπειρον, έξ ης άπαντας γίνεσθαι τούς ούρανούς και τούς έν αυτοίς κόσμους· έξ ών δέ ή γένεσίς έστι τοίς ούσι, και την φθοράν είς ταύτα γίνεσθαι κατά τό χρεών (Σιμπλ. είς Φυσ. 24,17).

Αρχή είναι μία άπειρη φύση από την οποία γίνονται όλοι οι κόσμοι και οι καταστάσεις της διακόσμησης μέσα σ' αυτούς· και η πηγή απ' όπου γίνονται τα πράγματα είναι επίσης η τελική βάση στην οποία αυτά καταλήγουν φθειρόμενα σύμφωνα με την αναγκαιότητα⁹.

Ο Αναξίμανδρος προϋποθέτει ότι για γένεση και φθορά, για μεταβολή και κίνηση μπορούμε να μιλήσουμε μόνο με αναφορά προς κάτι το σταθερό και αμετάβλητο. Γι' αυτό και η αναζήτηση της ενιαίας αρχής όχι μόνον της αισθητής πολλαπλότητας αλλά και των αντιθέτων -το πρωταρχικό πρόβλημα της μεταφυσικής- σφραγίζει τη φιλοσοφική σκέψη του Αναξίμανδρου. Ο Αναξίμανδρος έδωσε στην πρώτη αρχή, στο άπειρο, ένα ακόμη

8. Βλ. C. Friedlich, *Geschichte der Philosophie*, 1992, σελ. 23.

9. Βλ. Θ. Βεΐκου, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1980.

κατηγορήμα: το χαρακτήρισε δηλαδή ως “θεϊόν”. Η άπειρη ύλη του Αναξίμανδρου αποτελεί την πρώτη φιλοσοφική έννοια του θεού, την πρώτη προσπάθεια να απογυμνωθεί η παράσταση του θεού από κάθε μυθική μορφή. Ο κόσμος δε δημιουργήθηκε από τους θεούς ούτε κυβερνάται από τη θεία βούληση αλλά διέπεται από μία σταθερή κανονικότητα και ισορροπία: ο κόσμος είναι ένα σύστημα αντίρροπων δυνάμεων, όπως περιγράφεται στο γνωστό απόσπασμα Fr.3: *Διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* (Γιατί αυτά πληρώνουν τις ζημιές που κάνουν και παίρνουν αποζημίωση το ένα το άλλο για την αδικία που υφίστανται σύμφωνα με τον ορισμό του χρόνου, μτφρ. Θ. Βεΐκου). Από τα παραπάνω γίνεται φανερός ο ορθολογικός χαρακτήρας της αναξίμανδρειας σκέψης, η οποία στοχεύει στο να απαλλάξει την εικόνα του κόσμου από τα μυθικά κατάλοιπα.

Το πρόβλημα της αρχής των όντων αποτελεί το κέντρο των φιλοσοφικών αναζητήσεων και του άλλου Μιλήσιου, του Αναξίμενη (560–500 π.Χ.). Όπως ο Θαλής και ο Αναξίμανδρος έτσι και ο Αναξίμενης διατυπώνει μια *κοσμογονική* και συνάμα μια *οντολογική* θεωρία. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή η πηγή από την οποία απορρέουν όλα τα πράγματα και στην οποία χάνονται είναι ο αέρας. Η άποψη αυτή θεωρήθηκε συχνά ως μια οπισθοδρομηση σε σχέση με τη θεωρία του Αναξίμανδρου για το λόγο ότι ο Αναξίμενης έθεσε πάλι ως *αρχή* όπως και ο Θαλής κάτι το ποιοτικά καθορισμένο, τον αέρα. Αλλά η αντίληψη αυτή δεν ευσταθεί πέρα για πέρα. Γιατί ο αέρας του Αναξίμενη παρουσιάζει κοινά χαρακτηριστικά με το άπειρο του Αναξίμανδρου. Ο Αναξίμενης φαίνεται ότι έβλεπε στον αέρα ένα στοιχείο που είναι πολύ κοντά στο άπειρο του Αναξίμανδρου, αφού ο αέρας συλλαμβάνεται ως άπειρη στο χώρο μάζα και στην καθαρή του κατάσταση ως ποιοτικά ακαθόριστη μάζα. Ο Αναξίμενης προχώρησε μάλιστα πέρα από τον πρόδρομό του τον Αναξίμανδρο, καθώς πρώτος επιχειρήσε να συλλάβει το μηχανισμό που εξηγεί την ποιοτική πολλαπλότητα στο φυσικό κόσμο. Η μετάβαση συγκεκριμένα από το θερμό στο ψυχρό, από το υγρό στο ξηρό και γενικότερα όλες οι ποιοτικές μεταβολές συλλαμβάνονται ως μεταβολές της κατάστασης του αέρα που αποτελεί την κοσμική ύλη ή την ουσία κατά την αριστοτελική ορολογία. Ο Αναξίμενης δε συνέλαβε μόνον τον αέρα ως κάτι που μένει το ίδιο στον κύκλο των φυσικών μεταβολών

-και συνεπώς θεώρησε κι αυτός όπως και οι δύο άλλοι Μιλήσιοι φιλόσοφοι ότι η μεταβολή μπορεί να διαπιστωθεί υπό την προϋπόθεση ότι κάτι μένει σταθερό- αλλά συνάμα διέβλεψε ότι η μεταβολή δεν μπορεί να νοηθεί παρά στο πλαίσιο μιας δυναμικής αρχής που έθεσε ο ίδιος. Ο Αναξιμένης προχώρησε ακόμη στη διατύπωση ενός νόμου του γίνεσθαι σύμφωνα με τον οποίο οι κοσμικοί μετασχηματισμοί οφείλονται στην αραίωση και συμπύκνωση της πρώτης αρχής, του αέρα. Έτσι άνοιξε το δρόμο της ποσοτικοποίησης των ποιοτικών καθορισμών στον οποίο έμελλε να πορευθεί από δω και μπρος η επιστήμη.

2. Ηράκλειτος

Οι Μιλήσιοι φιλόσοφοι έθεσαν, όπως είδαμε, διάφορες έννοιες του *είναι* προκειμένου να καταστήσουν κατανοητό το *γίνεσθαι*. Ξεχώρισαν δύο πράγματα: το σταθερό, από τη μια μεριά, υπόστρωμα των όντων, την πρώτη ύλη, κι από την άλλη την αέναη μεταβλητότητα αυτής της πρώτης ύλης, το *γίνεσθαι*, το οποίο προσπάθησαν να εξηγήσουν με αναφορά στο *είναι*. Με τον Ηράκλειτο (περίπου 536-470 π.Χ.) από την Έφεσο επιχειρείται για πρώτη φορά η σύλληψη του *είναι* με αναφορά στο *γίνεσθαι*. Ο Ηράκλειτος πίστευε ότι το μόνο που μπορούσε να ορίσει ως σταθερό στην εναλλαγή των πραγμάτων είναι η τάξη του γίνεσθαι. Την αέναη μεταβολή των πραγμάτων ο Ηράκλειτος εκφράζει παραστατικά με την εικόνα του ποταμού:

B12 Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ

Σ' εκείνους που μπαίνουν μέσα στα ίδια ποτάμια, τρέχουν από πάνω άλλα και συνεχώς άλλα νερά.

B 91 Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ... σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει... συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.

Δεν είναι δυνατό να μπει κανείς δύο φορές μέσα στο ίδιο ποτάμι. Τα νερά διασκορπίζονται και μαζεύονται, ανταμώνουν και προσπερνούν, πλησιάζουν και απομακρύνονται (μτφρ. Θ. Βείκου).

Την πραγματικότητα αντιλαμβάνεται ο Ηράκλειτος ως μια αέναη ροή και μεταβολή, ως μια αμοιβαία σύγκρουση όλων των πραγμάτων:

B 53 Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς.

Ο πόλεμος είναι πατέρας όλων και βασιλεύς όλων.

B 80 Είδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

Πρέπει κανείς να ξέρει πως ο πόλεμος είναι κοινός και η δικαιοσύνη είναι έριδα και το καθετί συμβαίνει μέσα από την έριδα και την αναγκαιότητα (μτφρ. Θ. Βείκου).

Ο πόλεμος είναι ο κοινός κανόνας όλων των πραγμάτων. Πρόκειται για έναν αγώνα αντίρροπων στοιχείων, αντίρροπων δυνάμεων, για τη σύγκρουση δηλαδή των αντιθέτων, τα οποία ωστόσο στο βάθος συμπίπτουν (coincidentia oppositorum). Υπό την έννοια αυτή ο πόλεμος είναι ο νόμος του κόσμου, ο λόγος που συνέχει τον κόσμο. Μόνον ο σοφός όμως ξέρει να αίρεται πάνω από τις αντιθέσεις και να βλέπει στην ενότητα των αντιθέτων τον κοινό κοσμικό νόμο, το μέτρο που κυβερνά τα πάντα.

B2 Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν

Ενώ όμως ο λόγος είναι κοινός, οι πολλοί ζουν σαν να είχαν δική τους φρόνηση.

B 50 Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι.

Όχι εμένα αλλά το λόγο, αφού ακούσετε, να ομολογήσετε πως σοφόν είναι ένα-όλα.

B 41 Ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Ένα είναι το σοφόν. Να γνωρίσετε τον λόγο με τον οποίο όλα κυβερνώνται με μέτρο μέσα απ' όλα (Μτφρ. Θ. Βείκου).

Ο Ηράκλειτος εκλαμβάνει τον κόσμο ως μία ροή που έχει ορισμένα σταθερά μέτρα, που υπακούει σε κανονικές αναλογίες, έτσι που να διατηρεί την ταυτότητά του μέσα στην αέναη εναλλαγή των πραγμάτων. Η νομοτέλεια αυτή του γίνεσθαι χαρακτηρίζεται: 1) από την αρμονία, ενότητα

των αντιθέτων και 2) από την κυκλική εναλλαγή της ύλης μέσα στο σύμπαν.

Fr. B 10 *Συνάψεις ὅλα καὶ οὐκ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

Ενότητες ὅλα και μη ὅλα, μονοιασμένο-αμόνοιαστο, ταιριασμένο-αταίριαστο· ἀπ' ὅλα το ένα και ἀπὸ ένα ὅλα (μτφρ. Ε.Ν. Ρούσσου, *Ηράκλειτος*, Αθήνα 1971).

Το μόνο σταθερό είναι για τον Ηράκλειτο ο ρυθμός του γίνεσθαι, η εσωτερική δηλαδή τάξη του γίνεσθαι (ενότητα των αντιθέτων) που χαρακτηρίζεται και ως “ειμαρμένη”, “δίκη” και “λόγος” του κόσμου. Η ουσία του κόσμου συνίσταται στην αόρατη αρμονία όπου έχουν καταλήξει ὅλες οι διαφορές και αντιθέσεις. Ο κόσμος είναι γίνεσθαι, ενότητα δηλαδή των αντιθέτων. Αυτή τώρα η καθολική αρμονία του κόσμου (ως ενότητα των αντιθέτων) είναι αόρατη και πιο θεμελιακή ἀπὸ την ορατή των επιμέρους πραγμάτων.

B 54 *ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.*

Αυτό σημαίνει ὅτι η νοητή πραγματικότητα έχει μια οντολογική προτεραιότητα ἐναντι της εμπειρικής. Εδώ προαναγγέλλεται μια ιδέα που θα πάρει κεντρική θέση στη μεταφυσική σκέψη, η ιδέα δηλαδή ὅτι η πραγματικότητα που συλλαμβάνει ο λόγος είναι πιο αληθινή σε σύγκριση με την εμπειρική πραγματικότητα.

Αλλά ο Ηράκλειτος δεν ἀρκέστηκε στην παραδοχή μιας σταθερής σχέσης ἀνάμεσα στα συστατικά στοιχεία του σύμπαντος, αλλά υποστιασιοποίησε τη σχέση αυτή και την καθόρισε ως “πυρ”.

Fr. B 30 *Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

Τον κόσμο αυτό οὔτε θεός οὔτε ἄνθρωπος τον ἔκαμε, ἀλλά ἦταν πάντα και εἶναι και θα εἶναι φωτιά αιώνια, που ἀνάβει και σβήνει με μέτρο (μτφρ. Ε.Ν. Ρούσσου).

Fr. B 31 *Πυρὸς τροπαί: πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖσιν γῆ*

τὸ δὲ ἤμισυ πρησιτήρ... <γῆ> θάλασσα διακέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

Μεταλλαγές της φωτιάς: πρώτα θάλασσα και ύστερα το μισό της θάλασσας γίνεται γη και το μισό πύρινη αστραπή... η γη διασκορπίζεται ως θάλασσα και μετασχηματίζεται, με μέτρο στην ίδια αναλογία στην οποία υπήρχε προηγουμένως προτού γίνει γη (μτφρ. Θ. Βεΐκου).

Ο κόσμος υπήρχε προαιώνια, υπάρχει και θα υπάρχει πάντοτε, γιατί είναι αιώνια ζωντανή φωτιά που ανάβει και σβήνει με μέτρο. Η κυκλική εναλλαγή της ύλης μέσα στο σύμπαν, που χαρακτηρίζει, καθώς είπαμε, τη νομοτέλεια του γίνεσθαι, παρουσιάζεται εδώ με τη μορφή δύο αντίρροπων κινήσεων: η μία κίνηση είναι γη-θάλασσα-πυρ και άλλη πυρ-θάλασσα-γη. Το “πυρ” του Ηράκλειτου δεν είναι βέβαια αρχή όπως το “ύδωρ” του Θαλή, το “άπειρο” του Αναξιμάνδρου και ο “αέρας” του Αναξιμένη. Το πυρ δηλώνει τη συνεχή μεταβλητότητα του κόσμου, το αιώνιο γίνεσθαι και “απογίνεσθαι” των πραγμάτων.

Ο Ηράκλειτος συνέλαβε την ιδέα μιας ενότητας, η οποία δεν αιωρείται πάνω από τις αντιθέσεις εξομαλύνοντάς τις: η ενότητα είναι ο νόμος των πραγμάτων, δεν είναι υπεράνω των αντιθέσεων αλλά ενότητα των αντιθέσεων. Αλλά η ιδέα αυτή του Ηράκλειτου δεν κατανοήθηκε κι έμεινε δίκως συνέπειες για τα μεγάλα μεταφυσικά συστήματα της αρχαιότητας, που κατά κανόνα χαρακτηρίζονται από ένα δυισμό¹⁰.

3. Οι Πυθαγόρειοι

Για τους Πυθαγορείους το σταθερό “είναι” που αναζητούσε η πρώιμη ελληνική φιλοσοφία βρίσκεται στους αριθμούς. Επειδή τα πράγματα θεωρούνταν ότι καθορίζονταν ουσιαστικά μέσα από αριθμητικές σχέσεις, οι Πυθαγόρειοι οδηγήθηκαν στην άποψη ότι οι αριθμοί είναι η ουσία των όντων, όπως μαρτυρεί ο Αριστοτέλης (*Μετά τα φυσικά*, 986α 8ε). Αλλά πώς πρέπει να εννοήσουμε τη σχέση αυτή αριθμών και κόσμου;

10. Βλ. H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt 1974, σελ. 19-20.

Η αριστοτελική μαρτυρία δεν είναι στο σημείο αυτό σαφής. Από τη μια μεριά ο Αριστοτέλης μας λέγει ότι οι Πυθαγόρειοι ταυτίζουν τα πράγματα με τους αριθμούς (*οί δ' αριθμούς εἶναι φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα*, 987β 28-9) κι από την άλλη μας λέγει ότι για τους Πυθαγορείους τα όντα έχουν το εἶναι τους από μίμηση των αριθμών: *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν* (987b 12-14). Ενδεχομένως για τον Αριστοτέλη οι δύο διατυπώσεις να ήταν ισοδύναμες¹¹. Θα μπορούσαμε όμως να συνδέσουμε τις δύο αυτές διατυπώσεις με ορισμένες δυσκολίες που αντιμετωπίζουμε σχετικά με την οντολογία των Πυθαγορείων, δυσκολίες που φαίνεται να απορρέουν από το γεγονός ότι οι Πυθαγόρειοι ανέπτυξαν την οντολογία τους στο πλαίσιο μιας κοσμογονίας. Έτσι μια δυνατή ερμηνεία της πρώτης αριστοτελικής διατύπωσης είναι η εξής: οι αριθμοί είναι η ουσία των όντων με τη σημασία ότι τα επιμέρους πράγματα είναι συνδυασμοί και συνθέσεις αριθμητικών μονάδων που για τους Πυθαγορείους ήταν οντότητες με μέγεθος και χωρική έκταση, όπως μαρτυρεί ο Αριστοτέλης κι όπως προκύπτει από τη γεωμετρική παράσταση που είχαν των αριθμών: *τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος* (1080 b 19-20). Μια τέτοια ερμηνεία -που είναι όντως δυνατή- δε φαίνεται να συμφωνεί με τη δεύτερη αριστοτελική διατύπωση, η οποία εκφράζει από μίαν άποψη καλύτερα τη σκέψη των Πυθαγορείων. Λέγοντας ότι τα πράγματα είναι απεικόνιση ή απομίμηση των αριθμών οι Πυθαγόρειοι έδιναν μια οντολογική προτεραιότητα στον κόσμο των μαθηματικών μορφών, χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι θεωρούσαν τους αριθμούς χωρισμένους από τα αισθητά, όπως μαρτυρεί ο Αριστοτέλης: *καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἓνα [ἀριθμὸν], τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν* (1080 b 17). Ασφαλώς δεν απαντούμε στους Πυθαγορείους ένα σαφή οντολογικό χωρισμό του γενικού και αφηρημένου από το μερικό και συγκεκριμένο, όπως αργότερα στον Πλάτωνα: ωστόσο οι Πυθαγόρειοι, όπως υπαινίσσεται ο Αριστοτέλης, φαίνεται ότι διέβλεψαν το γενικό χαρακτήρα των αριθμητικών σχέσεων:

11. Βλ σχετικά και W. Röd, *Die Philosophie der Antike: Von Thales bis Demokrit*, σελ. 66 ε.

οί δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τό ὄραν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρκοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμούς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα. διὰ τι δέ; ὅτι τὰ πάθη τὰ τῶν ἀριθμῶν ἐν ἀρμονίᾳ ὑπάρχει καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν πολλοῖς ἄλλοις (1090 a 21-25)

Οι Πυθαγόρειοι όμως επειδή έβλεπαν ότι στα αισθητά σώματα παρουσιάζονταν πολλές ιδιότητες των αριθμών, παραδέχτηκαν βέβαια ότι τα όντα είναι αριθμοί, χωρίς να έχουν όμως χωριστή αυθυπαρξία οι αριθμοί αλλά όντας συστατικά στοιχεία των όντων. Αλλά γιατί; Επειδή οι ιδιότητες των αριθμών όχι μόνο μέσα στις αρμονίες αλλά και στον ουρανό και μέσα σε πολλά άλλα παρουσιάζονται (μτφρ. Θ. Βείκου, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, Αθήνα 1980).

Η οντολογία των Πυθαγορείων περιέχει, όπως είναι φανερό, έτσι ένα στοιχείο που έμελλε να αναπτυχθεί παραπέρα από τον Πλάτωνα. Και δεν είναι ίσως τυχαίο ότι ο Αριστοτέλης στα σχετικά χωρία συνδέει κατά κανόνα τους Πυθαγορείους με τον Πλάτωνα.

4. Παρμενίδης και η Ελεατική Σχολή

4.1 Παρμενίδης

Σύμφωνα με τις μαρτυρίες που έχουμε ο Παρμενίδης ο Ελεάτης (γεννήθηκε το 515 π.Χ.) έγραψε ένα μόνο έργο σε εξάμετρους στίχους που φέρει τον τίτλο «Περί φύσεως», όπως και πολλά άλλα έργα των προσωκρατικών, τίτλος που δόθηκε μάλλον από τους μεταγενέστερους. Χάρη στον Σιμπλίκιο διασώθηκαν συνολικά 154 στίχοι από το ίδιο το ποίημα του Παρμενίδη που μας επιτρέπουν να σχηματίσουμε κατά κάποιον τρόπο μια συνολική εικόνα της φιλοσοφίας του. Το ποίημα περιλαμβάνει εκτός από το προοίμιο που διασώθηκε ολόκληρο, δύο μέρη: το πρώτο μέρος πραγματεύεται το δρόμο της αλήθειας και το δεύτερο το δρόμο της «δόξας».

Το ποίημα του Παρμενίδη είναι ένα από τα δυσκολότερα κείμενα της φιλοσοφικής γραμματείας. Ήδη ο Πλάτων εκφράζει διά στόματος του Σωκράτη την αμηχανία του μπροστά στη βαθύτητα της σκέψης του Ελεάτη:

Φοβούμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιδῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα (Θεαίτητος, 184 α).

Φοβούμαι μήπως δεν καταλάβουμε τα λεγόμενά του και μήπως αστοκήσουμε ακόμη περισσότερο σε όσα εννοούσε μ' αυτά που είπε.

1. Η ενότητα του ποιήματος

Στο προοίμιο του ποιήματος περιγράφεται ένα φανταστικό ταξίδι του φιλοσόφου στη χώρα του φωτός όπου μια ανώνυμη θεά τον υποδέχεται με τα εξής λόγια:

*χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἤμην Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης (l. 28-32)*

Είναι ανάγκη τα πάντα να μάθεις:
της ολοστρόγγυλης αλήθειας την ἀτρεμη καρδιά
αλλά και τις δοξασίες των θνητών, όπου δεν υπάρχει πίστη αληθινή
(μτφρ. Π. Θανασιά).

Η θεά δηλώνει στους παραπάνω στίχους (τέλος του προοιμίου) την πρόθεσή της να γνωρίσει στον Παρμενίδη τα πάντα μέσω δύο διαφορετικών ειδών γνώσης χωρίζοντας έτσι τη διήγησή της σε δύο μέρη. Το ένα μέρος πραγματεύεται την αλήθεια, το άλλο τις δοξασίες των ανθρώπων. Η διχοτόμηση αυτή του ποιήματος αποτέλεσε ένα δύσκολο ερμηνευτικό πρόβλημα: υπάρχει εσωτερική ενότητα μεταξύ των δύο μερών του ποιήματος ή τα δύο μέρη είναι ασύνδετα μεταξύ τους; Ο γνωστός ιστορικός της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας Eduard Zeller πρεσβεύει ότι «σκοπός του Παρμενίδη στο δεύτερο μέρος του ποιήματος δεν είναι η έκθεση ιδίων αλλά ξένων απόψεων» και ότι «ολόκληρη η φυσική θεωρία του έχει αποκλειστικά υποθετικό χαρακτήρα: θέλει να δείξει πώς θα έπρεπε να εκλάβουμε τον κόσμο των φαινομένων, αν επρόκειτο να τον θεωρήσουμε ως πραγματικό»¹². Στην

12. Βλ. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1856, σελ. 418.

άποψη του Zeller διακρίνουμε δύο διαφορετικές προσεγγίσεις από τις οποίες η πρώτη (η δοξογραφική) προτείνεται αργότερα από τον Diels¹³, ενώ η δεύτερη, που εκλαμβάνει το μέρος της «δόξας» ως υποθετική κατασκευή, από τον Wilamowitz¹⁴. Παρέμεινε ωστόσο ανεξήγητη και στις δύο αυτές εκδοχές η αλληλουχία των δύο μερών του ποιήματος.

Στη σημαντικότερη μελέτη του *Ο Παρμενίδης και η ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας* ο Karl Reinhardt¹⁵ ασκεί κριτική τόσο στη δοξογραφική ερμηνεία του Diels όσο και στην ερμηνεία του Wilamowitz και δείχνει ότι κανένα μέρος δε νοείται δίχως το άλλο και ότι μόνον από κοινού συνιστούν μια ολότητα. Ο Reinhardt προσδίδοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στην ενότητα του ποιήματος διέγραψε ουσιαστικά το πρόγραμμα κάθε μελλοντικής ερμηνευτικής προσέγγισής του στο μέτρο που η γεφύρωση των δύο σφαιρών, της αλήθειας και της «δόξας», αποτελεί ακόμη σήμερα το ζητούμενο σε κάθε εγχείρημα προσοικειώσης της παρμενίδειας παράδοσης.

2. Ο δρόμος της αλήθειας

Στο δεύτερο απόσπασμα η θεά καλεί τον Παρμενίδα να διαφυλάξει και να μεταδώσει το μύθο που θα ακούσει από τα χείλη της τηρώντας έτσι την υπόσχεσή της να τον οδηγήσει στην «καρδιά της αλήθειας». Ο μύθος αυτός έχει, όπως θα δούμε, καθαρά οντολογικό περιεχόμενο. Η θεά αποκάλυπτει στον Παρμενίδα ότι υπάρχουν δύο δρόμοι που μπορούμε να ακολουθήσουμε στην αναζήτηση της αλήθειας, το δρόμο της αλήθειας και το δρόμο της «δόξας».

*εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἔστι κέλευθος (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ).*

13. Βλ. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1987.

14. Βλ. Wilamowitz-Möllendorf, *Lesefrüchte*, *Hermes*, 34(1989), σελ. 203-206.

15. Βλ. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn 1916), Frankfurt ⁴1985.

ή δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν
οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὔ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις¹⁶.

Ἐλα λοιπόν, ἐγὼ θα πω - κι ἐσύ φρόντισε το λόγο που θ' ἀκούσεις -
ποιες μόνες οδοὶ αναζήτησης πρέπει να νοηθοῦν:
Ἡ μία, πὼς εἶναι καὶ πὼς ἀδύνατο να μὴν εἶναι,
τῆς πειθούς εἶναι ὁ δρόμος, γιατί ἀκολουθεῖ τὴν ἀλήθεια.
Ἡ ἄλλη, πὼς δεν εἶναι καὶ πὼς ἀνάγκη να μὴν εἶναι,
αυτὴ σου λέω εἶναι μια στράτα δίκως καθόλου γνώση:
γιατί οὔτε να γνωρίσεις το μὴ-ὄν θα μπορούσες-πράγμα ἀνέφικτο-
οὔτε να το εκφράσεις¹⁷.

(VIII 1-8)

Ἡ θεὰ παρουσιάζει τοὺς δύο δρόμους τῆς αναζήτησης ὡς δύο δεσμευτικές δυνατές οντολογικὲς ἐπιλογές. Ὁ Παρμενίδης βρίσκεται μπροστά στο δί-στρατο: μπορεί ν' ἀκολουθήσει ἕναν κατανάγκην ἀπὸ τοὺς δύο δρόμους, το δρόμο τῆς ἀλήθειας ἢ το δρόμο τῆς δοξασίας. Στὸ ὄγδοο ἀπόσπασμα (B 8, 16) ἡ κρίσις μεταξύ τῶν δύο οδῶν διζήσιος ἐκφράζεται με τὴν ἀπλούστερη μορφή: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. Οἱ δύο δρόμοι βρίσκονται στὴ σχέση τῆς ἀποκλειστικῆς διάζευξης¹⁸ - ὁ ἕνας ἀποκλείει τὸν ἄλλο. Ὁ Παρμενίδης διαστοχάζεται καὶ τὰ δύο μέλη τῆς ἀποκλειστικῆς αὐτῆς διάζευξης: Εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Στὸ λόγο του γιὰ το εἶναι, γιὰ το «εὐόν» εἰσχωρεῖ ἔτσι ἡ ἐννοία τοῦ Μη-εἶναι, τοῦ μὴ-ὄντος, τοῦ Μηδενός το ὁποῖο δεν εἶναι καὶ γι' αὐτό οὔτε μπορούμε να το γνωρίσουμε οὔτε να το εκφράσουμε. Ὁ δεύτερος δρόμος ἀπορρίπτεται ἔτσι κατανάγκην ὡς ἕνας δρόμος «δίκως καθόλου γνώση». Εὐώ

16. Βλ. Diels-Kranz, *Die Fragmente der orsokratiker*, Dublin-Zürich 1966.

17. Ἡ μετάφραση εἶναι τοῦ Π. Θανασά (βλ. Π. Θανασάς, *Ὁ πρῶτος «δευτερος πλους»: Εἶναι καὶ Κόσμος στο ποῖημα τοῦ Παρμενίδη*, Ἡράκλειο 1998, σελ. 37-38).

18. Ἀπὸ ὀρισμένους θεωρήθηκε ἡ ἀποκλειστικὴ διάζευξη ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ὡς διατύπωση μιᾶς ἀρχῆς τῆς τυπικῆς Λογικῆς, τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντίφασης, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ K. Reinhardt, ἢ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀποκλειομένου τρίτου, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ E. Heitsch ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. *tertium non datur*. Μία τέτοια ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση συγκαλύπτει ὠστόσο τὸ οντολογικὸ περιεχόμενο τῆς προκείμενης τοῦ Παρμενίδη.

όμως απορρίπτεται η οδός του Μη-Είναι, ωστόσο το Μη-Είναι το διαστοχάζεται διαρκώς ο Παρμενίδης στην πορεία του ποιήματος. Το Μη-Είναι δηλώνει ως το έτερο του Είναι την παρουσία του εντός του νοείν του Είναι, αλλά μόνον ως μια δυνατότητα, η οποία συνεχώς απορρίπτεται. Ο κίνδυνος διολίσθησης στο Μηδέν που διαρκώς ελλοχεύει διανοίγει για πρώτη φορά τον ορίζοντα του Είναι. Το Είναι αναδύεται μέσα από το διαστοχασμό του Μη-Είναι ως του ετέρου του Είναι¹⁹. Από τη μια μεριά έχουμε το δρόμο της πειθούς που ακολουθεί την αλήθεια κι από την άλλη το απρόσιτο μονοπάτι που επιβάλλει την ανάγκη της ύπαρξης του μη-όντος, γιατί ούτε θα μπορούσαμε να γνωρίσουμε το μη-ον, ούτε να το εκφράσουμε, αφού νοείν και Είναι είναι το αυτό: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι*.

Η ταυτότητα του Νοείν και του Είναι εξοβελίζει από την περιοχή του νοείν το Μη-Είναι ως κάτι το αδιανόητο και ανείπωτο. Αλλά η ταυτότητα αυτή δεν έχει την έννοια της τυπικής ταυτότητας, δεν «εκμηδενίζει την ιδιαιτερότητα» των ταυτοσήμων (*εἶναι καὶ νοεῖν*), αλλά «τονίζει ότι το ένα παραπέμπει κατανάγκην στο άλλο, ότι είναι ἀρρηκτα συνυφασμένα»²⁰. Έτσι το Είναι θεμελιώνεται στο Νοείν και το Νοείν στο Είναι. «Δεν υπάρχει Νοείν χωρίς το Είναι, ενώ και το Είναι αναδύεται μόνον ως νοούμενο».

*ταῦτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἔστι νόημα
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος (ἐν ᾧ πεφαισμένον ἐστίν)
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.*

Νοείν και Είναι ως εκείνο χάριν/λόγω του οποίου είναι το νόημα είναι το αυτό. Γιατί χωρίς το εόν (όπως ειπώθηκε) δε θα βρεις το νοείν ²¹.

(VIII. 34-36)

Το αυτό στο τρίτο απόσπασμα δηλώνει ότι το Είναι δεν είναι το από-

19. Τη διαλεκτική αυτή σχέση μεταξύ Είναι και Μηδενός αναδεικνύει ο Π. Θανασάς στη μελέτη του *Ο πρώτος "δεύτερος πλους": Είναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη*, Ηράκλειο 1998, σελ. 49-58.

20. Βλ. Π. Θανασάς, *ό.π.*, σελ. 61.

21. Η μετάφραση των αποσπασμάτων του Παρμενίδη που παραθέτω είναι του Π. Θανασά από το βιβλίο του *Ο πρώτος "δεύτερος πλους": Είναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη*, Ηράκλειο 1998.

λυτο ά-μεσο του Hegel που ως αποστερούμενο κάθε ειδικού περιεχομένου δεν μπορεί να διακριθεί από το Μηδέν. Το Είναι του Παρμενίδη είναι το κατεξοχήν διαμεσολαβημένο, καθώς «αναδύεται μόνο στο πλαίσιο μιας ενεργοποίησης του νοείν», το οποίο απορρίπτοντας διαρκώς το Μηδέν δεν το επιτρέπει να εισχωρήσει στο «έόν» και με τον τρόπο αυτό διαφυλάττει και διασώζει το Είναι των όντων.

Επειδή το Είναι είναι το διαμεσολαβημένο μέσω του νοείν, πρέπει γι' αυτό να αποκλειστούν από το νοούμενο Είναι όλα εκείνα τα γνωρίσματα που προϋποθέτουν τη διείσδυση του μη-όντος στο Είναι. Η θεά δίνει τα σημάδια («σήματα») του δρόμου της αλήθειας. Πάνω στο δρόμο αυτό υπάρχουν πολλά «σήματα του έόντος» που θα πρέπει να αναγνωσθούν υπό το φως του ερωτήματος: *έστιν ἢ οὐκ έστιν*. Το έόν, αποκαλύπτει η θεά στον Παρμενίδη, είναι αγέννητο και ανώλεθρο, είναι ολάκερο και μονογενές, άτρεμο και τέλειο.

1) Πρώτο σήμα του έόντος. *άγέννητον, ανώλεθρον.*

Το έόν, δεν είναι στο χρόνο με την έννοια ότι εκφεύγει όλων των χρονικών προσδιορισμών οι οποίοι είναι πρόσφοροι μόνο για τη διερεύνηση των «δοκούντων», των όντων δηλαδή στην πολλαπλότητά τους.

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' έσται, έπει νῦν έστιν όμοῦ πάν, έν, συνεχές.

(VIII.5-6)

Ούτε ήταν κάποτε ούτε θα είναι, γιατί τώρα είναι όλα μαζί, ένα, συνεχές.

Στο μέτρο που το δεύτερο σκέλος της αποκλειστικής διάζευξης «ουκ έστιν» είναι αδύνατο, το γίνεσθαι πρέπει να απορριφθεί, διότι προϋποθέτει το Μηδέν, από το οποίο το «έόν» θα μπορούσε να γεννηθεί. Επειδή λοιπόν γέννηση και φθορά είναι άμεσα συνυφασμένες με τη δυνατότητα του Μηδενός, καθώς εξοβελίζεται το Μηδέν, σβήνει συνάμα η γέννηση και ο όλεθρος: *τως γένεσις μέν άπέσβεσται και άπυστος όλεθρος* (έτσι έσβησε η γένεση κι όλεθρος ανήκουστος, μτφρ. Π. Θανάσά). Με την έννοια αυτή το έόν δεν υπόκειται σε καμιά φθορά, είναι ανώλεθρο. Το έόν είναι *όμοῦ, πάν, έν, συνεχές*. Η πλήρωση αυτή του *Είναι* αποκρούει κάθε μεταβολή του. Το

Είναι νοείται έτσι ως μια ομοιογενής ενότητα και καθολική πληρότητα.

2) Δεύτερο σήμα του *έοντος*: *οὔλον, μονογενές*

Η θεά στρέφεται τώρα στην εσωτερική διάρθρωση του *έοντος*. Το *έον* είναι ολόκερο και μονογενές, διότι δεν είναι διαιρετό. Το αδιαίρετο του *έοντος* σημαίνει το αδύνατο της διαιρετότητας εν γένει, η οποία ακριβώς αποκλείεται, γιατί το *έον* είναι ομοιογενές και ομοιόμορφο. Το *Είναι* δηλαδή δε γνωρίζει διαβαθμίσεις, δεν είναι «αλλού περισσότερο και αλλού λιγότερο». Η ομοιογένεια αυτή διασφαλίζει περαιτέρω και το συνεχές του *Είναι*. Στο οντολογικό επίπεδο το κενό που απασχόλησε αργότερα τους ατομικούς, δεν υφίσταται, εφόσον κάθε ον πληρούται από το *Είναι* (*ἔμπλεον έοντος*). Αυτή η πληρότητα του *Είναι* αποκλείει κάθε ποσοτική ή ποιοτική διαφοροποίησή του.

3) Τρίτο σήμα του *έοντος*: *ἀτρεμές*

Το *έον* δεν είναι μόνον αγέννητο, ανώλεθρο, αδιαίρετο και ομοιογενές, αλλά και ακίνητο, άναρκο, άπαυστο και «ταυτόν»:

*αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείς.
ταυτόν τ' ἐν ταυτῶ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται
κοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει κρατερῇ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει*

Κι ακίνητο στα όρια δεσμών μεγάλων,
άναρκο είναι κι άπαυστο, αφού γένεση και όλεθρος
μακριά πολύ εκδιώχθηκαν: τα απόδιωξε η πίστη η αληθινή.
Ίδιο και μένοντας στον ίδιο τόπο, κείται καθ'εαυτό
κι έτσι εκεί θα παραμείνει στέρεο· γιατί κραταιά ανάγκη
στα δεσμά το κρατά του ορίου που το περικλείει.

(VIII. 26-31)

Την ακινησία του όντος θα πρέπει να τη δούμε σε συνάρτηση με την περατότητα και ταυτότητά του. Το επιχείρημα του Παρμενίδη έχει οντολογικό χαρακτήρα²². Ο Παρμενίδης δεν αίρει την οντική, ενδοκοσμική κίνηση αλλά την υπερβαίνει στο οντολογικό επίπεδο. Στο επίπεδο αυτό του *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν* αποκλείεται η μεταβολή, καθόσον κάθε μεταβολή αποτελεί διολίσθηση στο Μηδέν, από την οποία προφυλάσσουν το *ἔόν* η περατότητα και η ταυτότητά του. Εκτός του πέρατος, εκτός του ορίου μέσα στο οποίο το κρατάει δέσμιο η «κρατερή ανάγκη» κείται το *ἕτερον* του *Εἶναι*, δηλαδή το *Μηδέν*.

Το *πείρας* του *ἔοντος* είναι αυτό που το διακρίνει από το Μηδέν, ενώ το *ταύτόν* αναιρεί εντός του κάθε οντική διαφορά.

4) Τέταρτο σήμα του *ἔοντος*: *τελεστόν*

Το *ον* είναι τέλειο όχι με την έννοια της σταδιακής τελειώσής του αλλά με την έννοια του «τετελεσμένου», του ήδη δηλαδή τέλειου. Κι αυτό συνάγεται από το ότι το *ον* δε μέλλει να αποπερατωθεί, αφού είναι ήδη μέσα σε *πέρατα* (*ἐν πείρασιν*). Το *ον* είναι ακόμη τέλειο με την έννοια της αυτάρκειας, της απουσίας κάθε ἔλλειψης. Το *ον* χαρακτηρίζεται ως ολοκληρωμένο από παντού, ὅμοιο με το σχήμα ολοσφαιρικής σφαίρας. Η θεά προσφεύγει στην παρομοίωση της σφαίρας για να περιγράψει την τελειότητα του *Εἶναι*. Ο λόγος της στο σημείο αυτό είναι μεταφορικός, γι'αυτό και δεν πρέπει να ταυτιστεί το *ον* με μια σφαίρα όπως αυτή προσλαμβάνεται μέσα από τα αισθητήριά μας²³.

οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι

22. Βλ. σχετικά τη μελέτη των Kirk και Stokes: *Parmenides' Refutation of Motion*, *Phronesis* 5 (1960), σελ. 1-5.

23. Από τη σκοπιά αυτή δεν ευσταθεί η ερμηνεία των Zeller και Burnet, σύμφωνα με την οποία το «ἔόν» του Παρμενίδη είναι κάτι το υλικό. Το κύριο επιχείρημα που στηρίζει την ερμηνεία αυτή είναι ότι ο Παρμενίδης αποδίδει στο «ἔόν» το σχήμα της σφαίρας, η οποία φαίνεται να προϋποθέτει τη χωρικότητα, το «ἔόν» δηλαδή μοιάζει με κυκλική σφαίρα στον ὄγκο. Αλλά ήδη ο Αριστοτέλης διέβλεψε τον ἔλλογο χαρακτήρα του *ἔοντος*. *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι* (*Μετά τα φυσ.* 986 b 19-20).

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὼν δ' ἄν παντός ἐδεῖτο.
 αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
 μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἔστι τῆ ἢ τῆ.
 οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὄμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος
 τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Γι' αυτό δεν επιτρέπεται ατελές να είναι το Εόν:
 δεν είναι ελλίπες, ενώ αν ήταν, όλα θα του έλειπαν.
 Αφού όμως έσχατο υπάρχει όριο, ολοκληρωμένο είναι
 από παντού, όμοιο με σχήμα σφαίρας ολοστρόγγυλης,
 από τη μέση παντού ισοδύναμο: εδώ κάπως περισσότερο
 κι εκεί κάπως λιγότερο δεν μπορεί να είναι.
 Γιατί ούτε το μη-ον - που θα το εμπόδιζε να φτάσει
 στο όμοιό του - είναι, ούτε Εόν θα μπορούσε να είναι
 εδώ περισσότερο, εκεί λιγότερο από Εόν, αφού ολόκληρο
 είναι απρόσβλητο. Από παντού λοιπόν ίσο προς εαυτό, όμοια κείται
 στα όριά του.

(VIII 32-33, 42-49)

Τα «σήματα» του όντος δε μας δηλώνουν την οδό της αλήθειας, αλλά
 τα συναντούμε στην οδό της αλήθειας, την οποία έχουμε ήδη βρει. Ο ρό-
 λος τους είναι αποτρεπτικός: μας αποτρέπουν να ξεστρατίσουμε από το
 δρόμο της αλήθειας, αποτρέπουν να εισχωρήσει το Μηδέν στο χώρο του
 νοείν²⁴, γιατί ο κίνδυνος διολίσθησης στο Μηδέν υφίσταται πάντοτε ως
 δυνατότητα. Ο Παρμενίδης αντιπαράτίθεται με τους κοινούς θνητούς για
 τους οποίους «Είναι και Μηδέν είναι το αυτό»:

ἀμψχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν

24. Βλ. σχετικά Gadamer, *Griechische Philosophie* II, Tübingen 1985, σελ. 42. Βλ. επίσης Π. Θα-
 νασάς, ό.π., σελ. 116.

*στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκρατα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται.*

Γιατί αμχανία στα στήθη τους οδηγεί τον πλανημένο νου
κι αυτοὶ περιφέρονται, κουφοὶ συνάμα και τυφλοὶ,
σαστισμένοι, ἄκριτα φύλα, για τους οποίους
Εἶναι και Μη-Εἶναι το αὐτὸ σημαίνουν

(VI 5-9)

3. Ο δρόμος της «δόξας»

Ύστερα ἀπὸ τὴ συνολικὴ παρουσίαση τῶν σημάτων τοῦ ὄντος ἡ θεὰ ἐπανερχεταὶ στὴν ταυτότητα τοῦ νοεῖν και τοῦ εἶναι, τονίζει ὅτι τὸ εἶναι δε μετέχει τοῦ χρόνου και ὅτι ἡ Μοῖρα διασφαλίζει με τὰ δεσμά της τὴν ολότητα και ἀκίνησά της.

Θα περίμενε κανεὶς ὅτι ἡ θεὰ θα τελείωνε τὸ λόγο της με τὴ θεωρία της ἀλήθειας. Περνάει ωστόσο ἀπὸ τὴν ἀλήθεια στο πεδίο της ἀνθρώπινης γνώμης, στο πεδίο της πολλαπλότητας τῶν ὄντων.

*ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν)
τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας και σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον δ'ν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἐωτῷ πάντοσε τωῦτόν,
τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό
τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθὲς τε.*

Εδώ σου σταματῶ τὸν πιστὸ λόγο και τὴ σκέψη
για τὴν ἀλήθεια. Δόξες ἀπὸ ἐδῶ και πέρα ἀνθρώπινες
μάθαινε, τῶν λόγων μου ἀκούγοντας τὸν κόσμο τὸν ἀπατηλὸ
Γιατί ἔθεσαν με τὶς γνώμες τους μορφές δύο να ὀνομάζουν,

που η μια τους [δήθεν] πρέπει να μην είναι - εδώ είναι που έχουν πλανηθεί.
 Κι *αντιθετικά* χώρισαν ανάλογα με την όψη και σήματα έθεσαν
χωριστά το έν' από το άλλο: εδώ της φλόγας πυρ αιθέριο,
 ήπιο και πανάλαφρο, παντού το αυτό με τον εαυτό του,
 όχι όμως και με το άλλο, κι εκείνο πάλι καθ'εαυτό,
 την *αντίθετη* νύχτα την αδαή, πυκνή και βαριά μορφή.

(VIII 50-59).

Ένα από τα δύσκολα, όπως τονίσαμε παραπάνω, ερμηνευτικά προβλήματα του ποιήματος του Παρμενίδη είναι το εξής: γιατί ακολουθεί στο ποίημα ένα δεύτερο μέρος που αναφέρεται στον κόσμο των φαινομένων; Πρόκειται για μια υποθετική εξήγηση του κόσμου όπως υποστηρίχτηκε ήδη από τον Willamowitz²⁵ και πρόσφατα από τον W. Rödl²⁶, ή μήπως είναι διαφορετική η σχέση αληθείας και «δόξας» στον Παρμενίδη;

Το πέρασμα στο δεύτερο μέρος του ποιήματος προετοιμάζεται με μια κριτική των ανθρώπινων γνώμων που συνοψίζεται στη φράση «είναι τε και ούχί». Οι θνητοί δηλαδή αδυνατούν να διακρίνουν μεταξύ Είναι και Μηδενός, τα οποία και συγχέουν καθώς συλλαμβάνουν αποσπασματικά τα όντως γινόμενα και φθειρόμενα. Μετά τη διάγνωση της πλάνης των θνητών ακολουθεί η έκθεση του *εοικότος διακόσμου* που στοχεύει στην εξήγηση της πολλαπλότητας των φαινομένων.

Στη θεία κοσμογονία αποκαλύπτονται οι πλάνες των θνητών, οι οποίοι χωρίζουν τις δύο μορφές που τις ονομάζουν φως (φάος) και νύχτα (νύξ). Στις γνώμες των ανθρώπων οι δύο αυτές μορφές και τα «σήματά» τους αλληλοαποκλείονται. Οι άνθρωποι δηλαδή δεν μπορούν να κατανοήσουν τη δυνατότητα μίξεως των δύο μορφών κι έτσι θεωρούν ότι άλλοτε είναι μόνο το φως παρόν κι άλλοτε η νύχτα (το σκοτάδι) και δίνουν προβάδισμα στο φως, ενώ η νύχτα εκλαμβάνεται ως μη-ον. Η «θεία» δόξα που καμιά ανθρώπινη δεν μπορεί να την ξεπεράσει, έρχεται να διορθώσει τον απατηλό αυτό χωρισμό, καθώς τονίζει τη συνύπαρξη των δύο μορφών, του φωτός και της νύχτας που εκλαμβάνονται ως ισότιμες. Μόνο στις ανθρώπινες

25. Βλ. Willamowitz-Möllandorf, ό.π., σελ. 204.

26. Βλ. W. Rödl, *Die Philosophie der Antike: Von Thales bis Demokrit*, München 1976, σελ. 120.

«δόξες» (γνώμες) το Μηδέν υπεισέρχεται με το προσωπείο της νύχτας. Έτσι ο ανθρώπινος νους αιωρείται μεταξύ Είναι και Μη-Είναι, δίχως να το συνειδητοποιεί.

*αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν.*

Αφού λοιπόν τα πάντα φως και νύχτα ονομάστηκαν,
κι όσα αντιστοιχούν στις δυνάμεις τους στο κάθε τι αποδόθηκαν,
όλα γεμάτα είναι από φως και νύχτα άφαντη συνάμα-
ίσα και τα δύο, γιατί το Μηδέν σε κανένα τους δεν ενυάρχει.

(IX 1-4)

Στον εοικότα διάκοσμον της θεάς δεν εισχωρεί το Μηδέν και η πολλαπλότητα των φαινομένων δεν εξηγείται με αναγωγή σε μιαν αρχή (ὔδωρ, ἄπειρον, ή ἀήρ), αλλά στην εκάστοτε διαφορετική μίξη των δύο αυτών θεμελιωδών αρχών. Το αντιθετικό ζεύγος φάος-νύξ αποτελεί έναν κοινό τόπο στην αρχαιοελληνική γραμματεία. Είναι προφανής η σημασία της όρασης για τη γνώση. Τη συνάφεια μεταξύ όρασης και γνώσης μαρτυρούν οι λέξεις *εἰδέναι, οἶδα, ἱστορία*. Η όραση και η παρουσία του φωτός συνιστούν προϋποθέσεις της ανθρώπινης γνώσης, ορίζουν την *conditio humana*. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος ως θνητός ζει στον ορίζοντα της «δόξας», είναι δέσμιος των αισθήσεων μέσα από τις οποίες προσλαμβάνει τα όντα. Έτσι η αισθητηριακή γνώση υπόκειται στους περιορισμούς των εκάστοτε περιστάσεων.

Ο Παρμενίδης αντιπαράθεται με τις γνώμες των θνητών, οι οποίοι δεν μπορούν να διακρίνουν μεταξύ *ἔστιν* και *οὐκ ἔστιν* και οι οποίοι έχουν πλανηθεί, γιατί χώρισαν τις δύο μορφές και τις ονόμασαν φως και νύχτα. Στο θείο ωστόσο διάκοσμο οι δύο αυτές μορφές ως συνθήκες αισθητηριακής πρόσληψης των όντων δε νοούνται η μία δίχως την άλλη. Από τη συνεχή εναλλαγή φωτός και νυκτός προκύπτει η γνώση του αισθητού κόσμου. Αλλά οι δύο μορφές δεν ορίζουν μόνον τις προϋποθέσεις της φαινομενικότη-

τας, αφού κάθε φαινόμενο εκφράζει μια ορισμένη διάταξη φωτός και νυκτός, αλλά συνιστούν και υλικά στοιχεία που στη μίξη τους παράγουν τον κόσμο. Ο Παρμενίδης αντιπαραθέτει στις πλάνες των θνητών του *ἔοικότα διάκοσμον*, ένα κοσμογονικό και κοσμολογικό σύστημα από το οποίο αποβάλλεται το Μηδέν. Αλλά ο Παρμενίδης αντιπαρατίθεται και με τους φυσιολόγους, οι οποίοι καταφάσκοντας τη γένεση και τη μεταβολή διολισθαίνουν στο Μηδέν. Όπως θα δούμε παρακάτω, το Μηδέν θα εμφανιστεί στην κοσμολογία του Μέλισσου και των ατομικών ως κενό. Ο Μέλισσος, ο Εμπεδοκλής και οι ατομικοί θα μετατρέψουν αργότερα τον οντολογικό προβληματισμό του Παρμενίδη σε κοσμολογικό. Στο πρώτο μέρος της αλήθειας ο Παρμενίδης απαγκιστρώνεται από τον κοσμολογικό προβληματισμό τον οποίο παραπέμπει στο δεύτερο μέρος της «δόξας», στο πεδίο της πολλαπλότητας των όντων. Στο μέρος της αλήθειας εκλείπει η ανάγκη αναζήτησης των αρχών, διότι, όπως σωστά παρατήρησε ήδη ο Αριστοτέλης: *οὐ γὰρ ἔτι ἀρχή ἔστιν, εἰ ἔν μόνον καὶ οὕτως ἔν ἔστιν. Ἡ γὰρ ἀρχή τινὸς ἢ τινῶν* (Φυσ. 185α 3-5). Πρόκειται για διαφορετικές γνωστικές προσεγγίσεις που παραμένουν στο ποίημα διακριτές και μη αναγώγιμες η μια στην άλλη και που μπορούν να αναγνωσθούν ως συμπληρωματικές. Η δοξαστική προσέγγιση είναι προσκολλημένη στα όντα όπως προσλαμβάνονται με τις αισθήσεις ως γιγνώμενα και φθειρόμενα. Η προσέγγιση αυτή δεν αντιστρατεύεται την οδό του Εί-ναι, αλλά οδηγεί στη σύνταξη μιας κοσμογονίας και κοσμολογίας, η οποία καθορίζει τη θέση κάθε φαινομένου μέσα στην κοσμική τάξη. Η οντολογική προσέγγιση κινείται, σ'ένα ανώτερο επίπεδο που υπερβαίνει το επίπεδο του δοκείν ως μορφή γνώσης, καθώς στρέφει το νου, απαγκιστρωμένο από τις αισθήσεις, στο ερώτημα για το Εί-ναι, το οποίο και επίμονα καταφάσκει: *ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*²⁷.

4.2 Ζήνων

Ο μαθητής του Παρμενίδη Ζήνων ο Ελεάτης (γεννήθηκε το 480 π.Χ.)

27. Βλ. σχετικά με τη σχέση της αλήθειας και δόξας στο ποίημα του Παρμενίδη, όπως την αναλύσαμε παραπάνω, Π. Θανάσά, *Ο πρώτος «δεύτερος πλοῦς» : Εί-ναι και Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη*, σελ. 126 ε.

επιχείρησε να στηρίξει την οντολογία του δασκάλου του δείχνοντας με μια σειρά επιχειρημάτων ότι οι αντιρρήσεις που διατυπώθηκαν εναντίον της δεν ευσταθούν. Τα επιχειρήματα του Ζήνωνα έχουν την μορφή έμμεσων αποδείξεων. Η μέθοδός του είναι η απόδειξη δια της εις άτοπον απαγωγής, η οποία παίζει μεγάλο ρόλο στα μαθηματικά. Ο Ζήνων συγκεκριμένα ξεκινά από τις θέσεις (προκειμένες) των αντιπάλων της θεωρίας του Παρμενίδη, ότι υπάρχει πολλαπλότητα πραγμάτων και κίνηση ή ότι το *ον* είναι διαιρετό, και καταλήγει σε συμπεράσματα αντιφατικά ή «παράδοξα» που μετρούν κατά της πολλαπλότητας και της κίνησης του *όντος*.

Όπως στο νεότερο μαθητή του Παρμενίδη, τον Μέλισσο, έτσι και στον Ζήνωνα το ερώτημα για το *Είναι* μεθερμηνεύεται ως ερώτημα για τα «σήματα» του *όντος*, ενώ το *όν* περιπίπτει ουσιαστικά σε *λήθη*²⁸.

*Εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἄν εἴη, εἰ δὲ ἔστιν,
ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος.*

Αν το *ον* δεν είχε μέγεθος, δε θα υπήρχε, αν όμως υπάρχει, είναι αναγκαίο κάθε πράγμα να έχει κάποιο μέγεθος και πάχος.

Η ταύτιση του *όντος* με το *μέγεθος ἔχειν* έχει καθοριστική σημασία στην επιχειρηματολογία του Ζήνωνα, καθώς οδηγεί στην κεντρική του θέση: στο ασύμβατο μεταξύ πολλαπλότητας και *είναι*.

1. ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΑ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΤΑΣ

α) Αν υπάρχουν πολλά πράγματα, αυτά έχουν διάφορα μεγέθη, είναι δηλαδή μεγάλα και μικρά· μεγάλα σε βαθμό που να είναι άπειρα στο μέγεθος και μικρά σε βαθμό που να μην έχουν καθόλου μέγεθος. Αλλά το μηδέν δεν είναι πράγμα και συνεπώς, αν δεχθούμε ότι τα πράγματα υπάρχουν, πρέπει να δεχθούμε ότι έχουν άπειρο μέγεθος. Εξάλλου αν η πραγματικότητα είναι ένα πολλαπλό σύνολο, αυτό θα πρέπει να θεωρηθεί ότι απαρτίζεται από μέρη. Αν τα μέρη αυτά φτάσουν στα έσχατα όρια της διαιρετότη-

28. Βλ. σχετικά K. Reinhardt, *ό. π.*, σελ. 107.

τάς τους, καταλήγουν σε μονάδες που δεν έχουν μέγεθος και που συνεπώς δεν είναι μέρη, όπως αυτά νοούνται ως σύνολα μονάδων. Επομένως αν τα πράγματα είναι πολλά, είναι κατανάγκην μικρά, μονάδες δηλαδή τελικά χωρίς μέγεθος, και μεγάλα σε βαθμό που να είναι τελικά άπειρα. Επειδή και τα δύο αποκλείονται, ανασκευάζεται η αρχική υπόθεση της πολλαπλότητας των πραγμάτων.

β) Αν τα πράγματα είναι πολλά, πρέπει ο αριθμός τους να είναι πεπερασμένος, γιατί είναι ανάγκη να είναι τόσα όσα είναι, ούτε δηλαδή περισσότερα ούτε λιγότερα από τα υπάρχοντα. Αλλά αν είναι πολλά, τότε είναι επίσης κατά τον αριθμό άπειρα, διότι ανάμεσά τους είναι άλλα και πάλι ανάμεσα σ' εκείνα άλλα κ.ο.κ. επ' άπειρο. Η υπόθεση επομένως ότι η πραγματικότητα είναι ένα πεπερασμένο σύνολο πραγμάτων αίρεται, διότι λογικά μπορεί εξίσου να αποδειχθεί ή να ανασκευασθεί υπέρ της απειρότητας των πραγμάτων. Επειδή είναι αδύνατο να αληθεύουν και τα δύο, και το πεπερασμένο και το άπειρο του αριθμού των πραγμάτων, γι' αυτό και αποκλείονται και τα δύο και μαζί η «διχοτομία» του όντος. Το ον είναι έτσι ένα και αδιαίρετο και κατά συνέπεια αποκλείεται η πολλαπλότητα.

2. ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΑ ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΚΙΝΗΣΗΣ

α) Το παράδοξο του σταδίου ή της διχοτομίας

Κατά τον Ζήνωνα η κίνηση είναι αδύνατη, διότι ένα κινούμενο σώμα (ένας δρομέας) πρέπει, προτού φτάσει στο τέρμα του σταδίου, να έχει διανύσει καταρχήν τη μισή απόσταση· προτού όμως διανύσει τη μισή απόσταση πρέπει να έχει διανύσει το μισό διάστημα της απόστασης αυτής κ.ο.κ. επ' άπειρον. Συνεπώς είναι αδύνατο να διανυθεί ένας πεπερασμένος χώρος που αποτελείται από άπειρη σειρά σημείων, σε πεπερασμένο χρόνο.

Ο Ζήνων προϋποθέτει ότι ο χώρος είναι επ' άπειρον διαιρετός και ότι μια ορισμένη έκταση ορίζεται από άπειρη σειρά σημείων. Έτσι ο δρομέας πρέπει για να ολοκληρώσει τη διαδρομή να διανύσει μια άπειρη σειρά σημείων, όπου δεν υπάρχει πρώτος όρος. Στο παράδοξο της διχοτομίας ή του σταδίου ο δρομέας δεν μπορεί να ξεκινήσει. Η κίνηση «συνεπάγεται λογι-

κές δυσχέρειες που την καθιστούν προβληματική *in mente*»,²⁹

β) Το παράδοξο του Αχιλλέα

Ένα ταχύτατο σώμα, για παράδειγμα ο Αχιλλέας, δεν μπορεί να φτάσει ποτέ ένα βραδύτερο σώμα (π.χ. μια χελώνα) που κινείται μπροστά του, διότι ποτέ δε θα μπορέσει να καλύψει τις άπειρες υποδιαίρεσεις του διαστήματος που θα χωρίζει πάντοτε τα δύο κινούμενα σώματα, με προπορευόμενο τη χελώνα. Ας υποθέσουμε ότι ο Αχιλλέας είναι χίλιες φορές ταχύτερος από τη χελώνα και ότι αυτή προηγείται κατά τη στιγμή της εκκίνησης του Αχιλλέα 10.000 μέτρα. Όταν ο Αχιλλέας θα έχει διανύσει 10.000 μέτρα, η χελώνα θα προηγείται του Αχιλλέα κατά δέκα μέτρα· όταν ο Αχιλλέας θα έχει καλύψει την απόσταση των δέκα μέτρων η χελώνα θα προηγείται πάλι κατά 1 εκ. κ.ο.κ. επ' άπειρο.³⁰

Όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης, το παράδοξο του Αχιλλέα είναι το ίδιο μ'εκείνο της διχοτομίας με τη διαφορά ότι τα μεσοδιαστήματα των δύο σωμάτων δε διχοτομούνται επ' άπειρον, αλλά υποδιαιρούνται σε επ' άπειρον υποδιαστήματα. Και στην περίπτωση του παράδοξου του Αχιλλέα η κίνηση συνεπάγεται κατά τον Ζήνωνα λογικές δυσχέρειες. Από τη μια μεριά η παρατήρηση μας δείχνει ότι ο Αχιλλέας φτάνει τη χελώνα, ενώ από την άλλη ο λόγος φαίνεται να αποδεικνύει ότι δεν μπορεί να την φτάσει. Από την αντιφατικότητα των συνακολουθών της προκείμενης (η κίνηση του όντος είναι δυνατή) συνάγεται η αλήθεια της αντίπαλης θέσης του Παρμενίδη περί της ακινησίας του όντος.

γ) Το παράδοξο του βέλους

Ένα βέλος, που φαίνεται ότι κινείται, καλύπτει σε κάθε χρονική στιγμή χώρο ίσο με τις διαστάσεις του και μέσα σ' αυτόν ακριβώς το χώρο μένει ακίνητο. Επειδή η υποτιθέμενη διαδρομή του βέλους αποτελείται από τμήματα

29. Βλ. Θ. Βεΐκου, *Ζηνώχεια παράδοξα και οι μαθηματικές καντιανές αντινομίες*, Δευκαλίων, 11(1974), σελ. 326.

30. Βλ. σχετικά και Θ. Βεΐκου, *Προσωκρατική φιλοσοφία*, σελ. 183.

του χώρου ίσα προς τις διαστάσεις του, έπεται ότι το βέλος ηρεμεί σε κάθε χρονική στιγμή που αντιστοιχεί σε κάθε τέτοιο τμήμα του χώρου. Επομένως το βέλος βρίσκεται πάντοτε σε ακινησία σ' όλο το χώρο, επειδή αυτός συντίθεται από μέρη ίσα κάθε φορά με τις διαστάσεις του βέλους, και καθ' όλο το χρόνο, που συντίθεται από τις αντίστοιχες, αδιαίρετες στιγμές χωρίς διάρκεια, μέσα στις οποίες είναι ανάγκη να βρίσκεται το κινούμενο βέλος.

Το επιχείρημα του Ζήνωνα βασίζεται, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης (*Φυσικά* 239 b30), στην προκείμενη ότι ο χρόνος συντίθεται από αδιαίρετες στιγμές χωρίς διάρκεια, και δια φωτίζεται, αν λάβουμε υπόψη μας τη θέση του Παρμενίδη ότι το *ον* «ούτε ποτέ ήταν ούτε θα είναι, γιατί τώρα είναι όλο μαζί» (*οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν*, Β 8,5). Ένα πράγμα δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι υπήρχε ή ότι θα υπάρξει αλλά μόνον ότι «είναι». Αν δεχθούμε ότι υπάρχει κίνηση, τότε το βέλος θα υπάρχει και δεν θα υπάρχει συγχρόνως σ' έναν τόπο. Υπό την προϋπόθεση λοιπόν ότι ο χρόνος έχει ατομική δομή, το γίνεσθαι, η κίνηση εν γένει καθίσταται ακατάληπτη. Η ιδέα του Ζήνωνα ότι ο χώρος και ο χρόνος συντίθενται από αδιαίρετα *minima*, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί προετοιμάζει τη γένεση της ατομικής θεωρίας.

Στον Ζήνωνα ο λόγος αυτονομείται με την έννοια ότι παύει να υπηρετεί το Είναι, το οποίο μεθερμηνεύεται ως *ἔν*, και λειτουργεί ως ελεγκτική διαλεκτική, η οποία προετοιμάζει τη μετάβαση στη σοφιστική ρητορική και οντολογία. Ο λόγος στρέφεται από το είναι στην αντίθεση του ενός και των πολλών και δείχνει δια της εις άτοπον απαγωγής ότι θεμελιώδη δόγματα του κοινού νου όπως ότι υπάρχει πολλαπλότητα και κίνηση, εμπεριέχουν αντίφαση ή οδηγούν σε μια επ' άπειρο πρόοδο. Ο λόγος παύει να είναι προσδεδμένος στο Είναι και διαμάχεται *παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα*,³¹ αντιπαρατίθεται δηλαδή με την *communis opinio* στις διάφορες εκδοχές της. Με την απόζευξή του από το Είναι ο λόγος ουσιαστικά ανακαλύπτει εντός του το πεδίο της αλήθειας υπό τη μορφή μιας αυτοθεμελιούμενης επιχειρηματολογίας. Ο σχολιαστής του Αριστοτέλη Φιλόππος περιγράφει ως εξής το εγχείρημα του Ζήνωνα: *τὴν ἐνἀργειαν οὖν σοφιστικῶς ἀνασκευά-*

31. Πλάτων, *Παρμενίδης* 127e.

σαι βουλόμενος (in Phys. 42,9)³².

Σπουδαίο ρόλο παίζει στα «παράδοξα» του Ζήνωνα το πρόβλημα του συνεχούς και το πρόβλημα της διαιρετότητας συνεχών μεγεθών, που αποτέλεσαν ερέθισμα για περαιτέρω έρευνα στα μαθηματικά και στη φυσική θεωρία. Ωστόσο ο κύριος στόχος των επιχειρημάτων του Ζήνωνα είναι να στηρίξουν τις βασικές θέσεις της οντολογίας του Παρμενίδη. Λόγω της λογικής σαφήνειας της επιχειρηματολογίας του ο Αριστοτέλης τον θεώρησε θεμελιωτή της Διαλεκτικής.

4.3 Μέλισσος

Ο Μέλισσος ο Σάμιος (ακμή 444-441 π.Χ.), όπως και ο Ζήνων, υπερασπίζεται τις θέσεις της παρμενίδειας οντολογίας στο βιβλίο του που φέρει τον τίτλο *Περί φύσεως ή περί του όντος* (τίτλος που αποδίδεται συνήθως στα έργα προσωκρατικών από μεταγενέστερους σχολιαστές). Ο Μέλισσος επιχειρήσει να αποδείξει ότι το ον έχει πράγματι τα κατηγορήματα, που του απέδωσε ο Παρμενίδης: *ἀγέννητον, αἴδιον, ἄπειρον* και *ἓν*. Ότι το *όν* είναι αγέννητο επιχειρεί να αποδείξει ο Μέλισσος με το εξής επιχείρημα:

ἀεὶ ἦν ὅ,τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖον ἔστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδέν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός (Fr. B1).

Πάντοτε υπήρχε ὅ,τι υπήρχε και πάντοτε θα υπάρχει. Γιατί αν γεννήθηκε, πρέπει κατανάγκην να μην ήταν τίποτα προτού γεννηθεί. Αν λοιπόν ήταν μηδέν, ποτέ δε θα μπορούσε κάτι να γίνει από το μηδέν.

Ο Μέλισσος προχώρησε παραπέρα τη συλλογιστική του και συνήγαγε από το αγέννητο του όντος την αιωνιότητά του:

ὅτι τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν

32. Βλ. σχετικά και Π. Θανασά, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, σελ. 229.

ἄν εἶχεν (ἤρξατο γὰρ ἄν ποτὲ γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησεν γὰρ ἄν ποτε γενόμενον)· ὅτι δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν (Fr. B2).

Εφόσον δεν έγινε ό,τι υπάρχει, είναι τώρα και ήταν πάντοτε και πάντοτε θα είναι. Δεν είχε αρχή ούτε τέλος, αλλά είναι άπειρο. Γιατί αν έγινε, θα είχε αρχή (γιατί θα έπρεπε κάποτε να είχε αρχίσει) και θα είχε τέλος (κάποτε θα σταματούσε να γίνεται). Αλλά εφόσον δεν άρχισε ποτέ ούτε έπαυσε να γίνεται, ήταν πάντοτε και θα είναι πάντοτε χωρίς αρχή και τέλος.

Ο Μέλισσος προχώρησε ένα βήμα ακόμη και ισχυρίστηκε πως ό,τι υπάρχει δεν είναι μόνο χρονικά αλλά και χωρικά άπειρο· από το ότι δηλαδή κάτι δεν έχει χρονικά όρια, συμπέρανε ότι πρέπει να είναι και χωρικά απεριόριστο.

ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι.

(Fr. B3)

Αλλά όπως ακριβώς υπάρχει πάντοτε έτσι και το μέγεθος πρέπει να είναι πάντα άπειρο.

Ενώ το ὄν στον Παρμενίδη είναι μέσα σε όρια, ο Μέλισσος υποστηρίζει ότι το ον είναι χωρικά άπειρο, γιατί αν δεν ήταν, θα έπρεπε να έχει τα όριά του στο κενό: *ἔν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι, καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἄν πρὸς τὸ κενόν.*³³ Αλλά το κενό δεν υπάρχει, γιατί το κενό είναι το μηδέν και το μηδέν δεν είναι. Λόγω της ανυπαρξίας του κενού η κίνηση του όντος δεν είναι δυνατή, αφού το ον δεν θα είχε δίκως το κενό πού να κινηθεί.

οὐδὲ κενεὸν ἔστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἔστιν· οὐκ ἄν οὖν εἶη τό γε μηδέν· οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ ἀλλὰ πλέων ἔστιν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἄν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἔόντος οὐκ ἔχει ὅκη ὑποχωρήσει (Fr. 7,7).

Ούτε κενό υπάρχει, διότι το κενό δεν είναι τίποτε· το μηδέν επομένως δε θα μπο-

33. Αριστοτέλης, *Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς*, 325 α 15 ε. Ο Αριστοτέλης αν και δε μνημονεύει τον Μέλισσο, προφανώς αναφέρεται σ' αυτόν.

ρούσε να είναι. Ούτε το «ον» κινείται, γιατί δεν μπορεί να υποχωρήσει σ' οποιοδήποτε σημείο, αλλά είναι πλήρες. Γιατί αν υπήρχε το κενό, «το ον» θα υποχωρούσε στο κενό. Αφού όμως δεν υπάρχει το κενό, δεν έχει πού να υποχωρήσει.

Προϋπόθεση λοιπόν της κίνησης κατά τον Μέλισσο, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης, είναι η ύπαρξη του κενού: *Μέλισσος μὲν οὖν καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον ἐκ τούτων· εἰ γὰρ κινήσεται ἀνάγκη εἶναι, φησί, κενόν.*³⁴ Ενώ ο Μέλισσος απορρίπτει το κενό, για να υποστηρίξει την παρμενίδεια θέση περί της ακινησίας του όντος, οι ατομικοί δέχονται αντίθετα το κενό προκειμένου να εξηγήσουν την κίνηση των όντων ως «ατόμων». Από την άποψη αυτή ο Μέλισσος προετοιμάζει την ατομική θεωρία του Λεύκιππου και του Δημόκριτου. Από την απειρότητα του όντος ο Μέλισσος συνάγει ότι το *ὄν* είναι *ἕν*.

Fr. 8 μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἕν μόνον ἔστιν

Fr. 6 εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἶη, ἕν εἶη ἂν εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

Αν δηλαδή το ον είναι άπειρο, τότε είναι ένα γιατί αν ήταν δύο, το ένα θα είχε τα όριά του μέσα στο άλλο και δε θα ήταν άπειρα στο μέγεθος.

Στο *ὄν* / *ἕν* ο Μέλισσος αντίθετα προς τον Παρμενίδη αποδίδει, όπως είδαμε, χωροχρονικούς προσδιορισμούς. Σωστά παρατηρεί ο Αριστοτέλης ότι ο μεν Παρμενίδης επιχειρεί να συλλάβει το *ἕν* κατά λόγον, ενώ ο Μέλισσος καθ' ὕλην.³⁵ Είναι προφανής η κοσμολογική διάσταση της σκέψης του Μέλισσου, ο οποίος αποδίδει τα παρμενίδεια «σήματα» του *Εἶναι* στα επιμέρους όντα. Το ερώτημα για το *Εἶναι* περιπίπτει έτσι σε λήθη, καθώς το *Εἶναι* ταυτίζεται με τα «σήματά» του και υποκαθίσταται από αυτά. Στον Μέλισσο απαντούμε μια εκδοχή της θεωρίας του Παρμενίδη, η οποία επηρέασε τους ατομικούς, Λεύκιππο και Δημόκριτο. Στην εκδοχή αυτή φαίνεται ότι «στηρίχτηκαν» ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης για να περιγράψουν τον ελεατισμό.³⁶

34. Αριστοτέλης, *Φυσικά* 213 b 12.

35. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, 986 b 18 ε.

36. Βλ. σχετικά G.S. Kirk- J.E. Raven- M. Schofield, ό.π., σελ. 403.

5. Η μετα-παρμενίδεια φιλοσοφία: Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας, οι ατομικοί Λεύκιππος και Δημόκριτος

Αυτό που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφική σκέψη του Εμπεδοκλή, του Αναξαγόρα και των ατομικών Λεύκιππου και Δημόκριτου είναι η ετερογενής σύνδεση ελεατισμού και εμπειρισμού, ο οποίος επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στα επιμέρους αισθητά φαινόμενα. Έτσι από τη μια μεριά η μετα-παρμενίδεια φιλοσοφία προβάλλει την αξίωση της συμφωνίας του νου με την αισθητηριακή εμπειρία, ενώ από την άλλη απορρίπτει κάθε αναγωγή της αλήθειας στο αισθητό. Ο Εμπεδοκλής, ενώ προτρέπει να ξεκινούμε από την αισθητηριακή αντίληψη (Fr. B, 3), ωστόσο τονίζει ταυτόχρονα ότι το "θείον" δεν είναι δυνατό να το συλλάβουμε με τις αισθήσεις: *[τὸ θεῖον] οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν ἡμετέροις ἢ κερσί λαβεῖν*. Προς το σκοπό αυτό ικανός είναι μόνον ο νους: *φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος* (Fr. B 134). Αλλά και ο Αναξαγόρας διαπιστώνει την ανεπάρκεια της αισθητηριακής αντίληψης: *ὁ μὲν Ἀναξαγόρας ὡς ἀσθενεῖς διαβάλλων τὰς αἰσθήσεις ὑπ' ἀφαιρόμενος αὐτῶν, φησὶν, οὐ δυνατοὶ ἔσμεν κρίνειν τὰληθές* (λόγω της αδυναμίας των αισθήσεών μας δεν μπορούμε να κρίνουμε την αλήθεια, απόσπ. 21). Οι αισθήσεις δηλαδή δεν μπορούν να είναι κριτήριο της αλήθειας. Ωστόσο ξεκινάει από το αισθητό δεδομένο της κίνησης και της πολλαπλότητας για να προχωρήσει πέρα από αυτό στα "ἀδηλα" (*ὄψις γὰρ τῶν ἀδύλων τὰ φαινόμενα*, Fr. B 21a), στα κατά τον Αριστοτέλη "λόγω θεωρητά μόρια" (*de gen. et corr.* 314a), στις "ομοιομέρειες", όπως θα δούμε παρακάτω.

Και οι ατομικοί τονίζουν την υπεροχή του νου έναντι της αίσθησης. Ο Δημόκριτος συγκεκριμένα διακρίνει δύο μορφές γνώσης:

γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτιή· καὶ σκοτιῆς μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὄσμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης. ὅταν ἡ σκοτιή μηκέτι δύνηται μήτε ὄρῃν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον <δέη> ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη

ἄτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον> (Fr. B 11).

Υπάρχουν δύο μορφές γνώσης, η μια γνήσια, η άλλη σκοτεινή. Και στη σκοτεινή ανήκουν όλα αυτά που ακολουθούν : ὄραση, ακοή, οσμή, γεύση, αφή. Η άλλη, η γνήσια είναι ξέχωρη απ' αυτήν. Όταν η σκοτεινή μορφή δεν μπορεί πλέον να δει τίποτε άλλο απειροελάχιστο ούτε να ακούσει ούτε να μυρίσει ούτε να γευτεί ούτε να αντιληφθεί με την αφή, αλλά πρέπει να αναζητεί κάτι πιο λεπτό, τότε έρχεται η γνήσια μορφή γνώσης, μια και έχει ὄργανο να σκεφθεί πιο λεπτά.

Ωστόσο ο Δημόκριτος αξιώνει συνάμα τη συμφωνία του νου με την αισθητηριακή αντίληψη:

τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τὸ κατάβλημα (Fr. B 125).

Κακόμοιρε νου, αφού πήρες τις βεβαιότητες σου από μας (δηλ. τις αισθήσεις) μας απορρίπτεις. Η απόρριψή μας είναι η κατάρρευσή σου.

Ο Εμπεδοκλής (περίπου 492-432 π.Χ.) θεώρησε ως στοιχεία ("ριζώματα πάντων") τη γη, το νερό, τον αέρα και τη φωτιά τα τέσσερα αυτά στοιχεία είναι αμετάβλητα (αναλλοίωτα), άφθαρτα και ομοιογενή και από την άποψη αυτή διατηρούν τα γνωρίσματα του παρμενίδειου ὄντος. Έτσι περνούμε από το ἔόν του Παρμενίδη σε πολλά ἔοντα.

Το ελεατικό στοιχείο στην οντολογία του Εμπεδοκλή είναι η απόρριψη του γίνεσθαι ως μετάβασης από το μη ὄν στο ὄν. Ο Εμπεδοκλής επικρίνει μάλιστα (βλ. Fr. B 11) τη μωρία εκείνων που πιστεύουν ότι μπορεί κάτι να γεννηθεί από το μη ὄν ή να εκμηδενιστεί. Υποστηρίζει (Fr. B 12, B 13, B 14) ότι τίποτε δε γίνεται από το μη ὄν κι ότι το κενό δεν υπάρχει:

ἔκ τε γὰρ οὐδὰμ' ἔόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι καὶ τ' ἔδον ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον (Fr. B 12).

Από το μη ὄν δεν είναι δυνατό να γίνει τίποτε κι είναι ακατόρθωτο και ανήκουστο να χαθεί το ὄν.

οὐδέ τι τοῦ παντός κενεὸν πέλει οὐδέ περισσόν (Fr. B 13).

Κανένα μέρος του σύμπαντος δεν είναι κενό ούτε υπερπλήρες.

τοῦ παντός δ' οὐδέν κενεόν (Fr. B 14).

Συνεπώς η “γένεσις” και η “φθορά” δεν είναι παρά “μίξις” και “διάλλαξις” (ανταλλαγή) των αιωνίων και αμετάβλητων στοιχείων:

φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε καὶ διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν (Fr. B 8).

Από την ανάμειξη των στοιχείων αυτών γεννιούνται τα επιμέρους πράγματα, με το χωρισμό τους παύουν κι εκείνα να υπάρχουν, ενώ η ποιοτική μεταβολή τους νοείται ως αλλαγή των συνδυασμών των τεσσάρων στοιχείων. Η οντολογία του Εμπεδοκλή σε σύγκριση με τον παλιότερο υλοζωισμό χαρακτηρίζεται από το δυισμό *δύναμης* και *ύλης*, αφού τα στοιχεία πρέπει να κινηθούν από δυνάμεις που δεν ενυπάρχουν σ' αυτά. Οι δυνάμεις αυτές είναι κατά τον Εμπεδοκλή η *φιλότης* και το *νεῖκος*.

Η αντίθεση του Εμπεδοκλή προς την ελεατική οντολογία δεν αφορά μόνον στην πολλότητα των όντων αλλά και στην κίνηση. Οι αρχές της κίνησης, που δε θεματοποιούνται από τους Μιλησίους, εισάγονται για πρώτη φορά από τον Εμπεδοκλή, ο οποίος τις δίνει μυθικά ονόματα. Ήδη ο Αριστοτέλης επισημαίνει την καινοτομία αυτή του Εμπεδοκλή:

Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος τὸ τὴν αἰτίαν διελθὲν εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν, ἀλλ' ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας (Μετά τα φυσικά 985α 29-33).

Ο Εμπεδοκλής ξεπερνώντας οπωσδήποτε τους προηγούμενούς του, πρώτος εισηγήθηκε τη διαίρεση της αιτίας με το να μη κάμει μία την αρχή της κίνησης.

Η Φιλότης έχει τη λειτουργία του περιοδικού συγκερασμού όλων των

στοιχείων σε μια συμπαγή, ομογενή σφαιρική μάζα (Σφαῖρος), μέσα στην οποία τα πάντα είναι αναμιγμένα και το ένα δε ξεχωρίζει από το άλλο.

B 28 ἀλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος <έοϊ> καὶ πάμπαν ἀπείρων
Σφαῖρος κυκλωτερῆς μονίῃ περιγέει γαίων.

Αλλά ο Σφαῖρος, ἴσος από παντού με τον εαυτό του και ολότελα δίχως ὅρια, μένει σταθερός κάτω από τη στενή κάλυψη της Αρμονίας, ένας ολοστρογγυλός Σφαῖρος που καίρεται, μέσα στην κυκλική μοναξιά του (μτφρ. Θ. Βείκου).

Η παντελής ἔλλειψη εσωτερικής διαφοροποίησης του Σφαῖρου αποτελεί κατάλοιπο της ελαστικής οντολογίας και δημιουργεί ρήγματα στη συνοχή του συστήματος, ὅπως επιστημαίνει ἤδη ο Αριστοτέλης.³⁷

Η μετάβαση από τον αδιαφοροποίητο Σφαῖρο στο συγκεκριμένο κόσμο εξηγείται ως εξής: με το πλήρωμα του χρόνου (“τελειομένοιο χρόνοιο”) το Νείκος που δεν είναι ενυπάρχουσα στο Σφαῖρο αρχή αλλά υπερβαιική ανορθώνεται και διεκδικεί προνόμια για την κοσμική κυριαρχία, ενώ η Φιλότης αρχίζει να εξασθενεί. Η επικράτηση του Νείκου και η διείσδυσή του μέσα στο Σφαῖρο ἔχει ως αποτέλεσμα τον αποχωρισμό των στοιχείων που οδηγεί σταδιακά στο συγκεκριμένο κόσμο. Οι φάσεις του κοσμικού κύκλου περιγράφονται στο απόσπασμα B 17 ως εξής:

δίπλ' ἐρέω· τοιῆ μὲν γὰρ ἐν νύξῃθι μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοιῆ δ' αὖ διέφυ πλέον ἐξ ἑνός εἶναι (Fr. B 17)

Δύο πράγματα θα πω ὅτι τη μια αυξάνεται το ένα
από τα πολλά και την ἄλλη πάλι διαχωρίζεται και γίνεται πολλά.

37. Βλ. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 315a3. Επίσης *Μετά τα φυσικά*, 1000 b12ε: 'Ἄλλ' ὅθεν ὁ λόγος, τοῦτό γε φανερόν, ὅτι συμβαίνει αὐτῷ τὸ νεῖκος μὴθὲν μᾶλλον φθορᾶς ἢ τοῦ εἶναι αἴτιον. Ὁμοίως δὲ αὐδ' ἡ φιλότις τοῦ εἶναι συνάγουσα γὰρ φθείρει τᾶλλα. Καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει. "Αλλά το ζήτημα από το οποίο ξεκινήσαμε είναι πια φανερό: ὅτι συμβαίνει σ' αὐτόν (ενν. στον Εμπεδοκλή) το νεῖκος στον ἴδιο βαθμό να είναι αἴτιο της φθορᾶς ἢ του εἶναι ἔτσι οὔτε η φιλότις είναι αἴτια του εἶναι γιατί με το συγκεκριμένο ὅλων των πραγμάτων σ' ἕνα, εξαφανίζει τα ἄλλα. Εκτός αυτού δεν εξηγεί την αἰτία της μεταβολῆς".

Στον Εμπεδοκλή “ο ελεατικός δεισμός ανάμεσα στο έόν και τον κόσμο της δόξας μεταγράφεται σε δεισμό ανάμεσα στη φιλότητα και το νείκος, η ενότητα των οποίων δεν εξηγείται, αν και προϋποτίθεται”³⁸, όπως επισημαίνει ήδη ο Αριστοτέλης:

Και Έμπεδοκλής ἐπὶ πλέον μὲν τούτου κρηται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν οὔθ' ἱκανῶς, οὔτ' ἐν τούτοις εὐρίσκει τὸ ὁμολογούμενον. Πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἢ μὲν φιλία διακρίνει, τὸ δὲ νείκος συγκρίνει. Ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διῆσται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τότε τὸ πῦρ εἰς ἐν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἓν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μέρια διακρίνεσθαι πάλιν (Μετά τα φυσ. 985 α 24-β12).

Και ο Εμπεδοκλής χρησιμοποιεί τις αιτίες σε μεγαλύτερη έκταση (ενν. απ' ό,τι ο Αναξαγόρας) αλλά όχι κατά τρόπο ικανοποιητικό ούτε πάλι τις χρησιμοποιεί έτσι που να διασφαλίζεται μια εσωτερική συνοχή (ενν. σε ό,τι αφορά τη χρήση τους). Συχνά η φιλία είναι που διαχωρίζει και το νείκος που συνενώνει. Γιατί όταν από τη μια μεριά το παν διαχωρίζεται στα στοιχεία από το νείκος, τότε το πυρ και κάθε άλλο στοιχείο συναθροίζονται σε μια ενότητα· όταν πάλι από την άλλη συμπορεύονται δυνάμει της φιλίας προς την ενότητα, είναι αναγκαίο από κάθε στοιχείο πάλι τα μέρια να διαχωρίζονται.

Και η φιλοσοφία του Αναξαγόρα μπορεί να θεωρηθεί ως μια σύνθεση βασικών ελεατικών και ηρακλειτικών απόψεων. Το θεμελιώδες πρόβλημα της φιλοσοφίας για τον Αναξαγόρα, όπως και για τον Εμπεδοκλή και τους ατομικούς, είναι η εξήγηση της δυνατότητας του γίνεσθαι. Το πρόβλημα του γίνεσθαι αντιμετωπίζεται από τον Αναξαγόρα στο πλαίσιο των ελεατικών οντολογικών προϋποθέσεων· αποδέχεται δηλαδή τη θεμελιώδη ελεατική θέση ότι δεν υπάρχει ούτε γένεση ούτε φθορά. Αυτό όμως δε συνεπάγεται κατά τον Αναξαγόρα άρνηση της κίνησης και της πολλαπλότητας.

38. Βλ. V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, σελ. 215. Ο V. Hösle επισημαίνει ακόμη ότι κριτική του Αριστοτέλη δείχνει πως ένας αδιαμεσολάβητος δεισμός των αρχών είναι ατελέσφορος κι ότι πίσω από την αριστοτελική κριτική διαφαίνεται η διαλεκτική σχέση των δύο αρχών, πράγμα που επισημαίνει ο Hegel.

Η κεντρική ιδέα της θεωρίας του εκφράζεται στο παρακάτω απόσπασμα:

Β 17 τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

Για τη γένεση και τη φθορά δεν έχουν διαμορφώσει οι Έλληνες σωστή αντίληψη. Γιατί κανένα πράγμα δε γίνεται ούτε κάνεται παρά από ανάμιξη δεδομένων πραγμάτων συντίθεται και με διαχωρισμό αποσυντίθεται. Και έτσι θα ονόμαζαν σωστά το γίνεσθαι σύνθεση και τη φθορά αποσύνθεση (μτφρ. Θ. Βείκου).

Στο απόσπασμα αυτό ο Αναξαγόρας μιλάει για πράγματα (“χρήματα”) με διπλή σημασία. Ο όρος “χρήματα” σημαίνει από τη μια μεριά τα μακροσκοπικά αντικείμενα κι από την άλλη τα αληθινά όντα που στο διαχωρισμό και τη σύνθεσή τους ανάγονται οι ποιοτικές μεταλλαγές όλων των πραγμάτων. Πρόκειται για μια οντολογική θέση που εξηγεί το γίνεσθαι στην περιοχή της εμπειρικής πραγματικότητας ανάγοντάς το στη σύνθεση και διαχωρισμό των στοιχείων που είναι αγέννητα, αναλλοίωτα και άφθαρτα. Η οντολογική αυτή θέση είναι κοινή στον Αναξαγόρα, τον Εμπεδοκλή και τους ατομικούς Λεύκιππο και Δημόκριτο. Αλλά η θεωρία του Αναξαγόρα διαφέρει από εκείνη του Εμπεδοκλή και των ατομικών σε δύο κύρια σημεία: 1) αντίθετα προς τους ατομικούς πρεσβεύει ότι η ύλη είναι απείρως διαιρετή και 2) αντίθετα προς τον Εμπεδοκλή πρεσβεύει ότι τα στοιχεία δεν είναι τέσσερα αλλά άπειρα και ότι δεν είναι δυνατή η αναγωγή σε ομοιομερείς ουσίες (τὰ ὁμοιομερῆ)³⁹ και ότι η διαίρεση μπορεί να συνεχίζεται ἐπ’

39. Στα σωζόμενα αποσπάσματα δεν απαντούμε ωστόσο τον όρο ὁμοιομέρεια ή ὁμοιομερῆ. Αυτό που οι μεταγενέστεροι σχολιαστές ονόμαζαν ομοιομέρειες, ο ίδιος τα αποκαλούσε μάλλον σπέρματα. Πιθανόν ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο ὁμοιομερῆ είναι ο Αριστοτέλης. Κατά τον Αριστοτέλη ο Αναξαγόρας θεωρούσε τόσο τα αντίθετα όσο και τις φυσικές ουσίες πρωτογενή στοιχεία. Αλλά ενώ στον Αριστοτέλη τα ὁμοιομερῆ δήλωναν φυσικές ουσίες ομοιογενείς, τα σπέρματα του Αναξαγόρα δεν ήταν ομοιογενή· κανένα σπέρμα δε μοιάζει με οποιοδήποτε άλλο: οὐδέ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ (Fr. 4).

Είναι πιθανό τα σπέρματα του Αναξαγόρα να κατέληξαν να αποκαλούνται ὁμοιομέρεια για τον εξής λόγο: “αφού κάθε ‘σπέρμα’ περιέχει ένα μέρος από καθενί, όχι μόνο κάθε επιμέρους ‘σπέρμα’ αλλά

άπειρο. Χαρακτηριστική ακόμη για τη φιλοσοφία του Αναξαγόρα είναι και η θέση ότι δεν υπάρχουν καθαρές φυσικές ουσίες αλλά όλα συντίθενται από μόρια όλων των ειδών.

B6 πάντα παντός μοῖραν μετέχει

Όλα έχουν το μερίδιό τους από το καθετί

B11 ἐν παντί παντός μοῖρα ἔνεστι

Στο καθετί ενυπάρχει μερίδιο από το καθετί

Λόγω τώρα των αναρίθμητων ποιοτικών καθορισμών των εμπειρικών πραγμάτων πρέπει, συμπεραίνει ο Αναξαγόρας, να υπάρχουν αναρίθμητες ουσίες (στοιχεία) διάσπαρτες σ' όλο το σύμπαν. Τη θέση του αυτή τη σπέρνει στο εξής επιχειρήμα: εφόσον τίποτε δε γίνεται από το μη ον, θα πρέπει σε καθετί να ενυπάρχει εξαρχής ένα μέρος από όλα τα πράγματα εκτός από το νου. Επειδή με άλλα λόγια η γένεση ενός καινούριου πράγματος από το μηδέν δεν είναι, σύμφωνα και με την ελεατική αρχή, δυνατή, θα πρέπει να υπάρχει όχι μόνο στο αρχικό μείγμα αλλά και σε κάθε συστατικό του σπέρμα ένα μέρος από κάθε φυσική ουσία. Η φύση ωστόσο ενός πράγματος καθορίζεται από το συστατικό εκείνο στοιχείο που περιέχεται σε μεγαλύτερη αναλογία μέσα του:

εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκόν ἢ μέλαν ἢ γλυκὸν ἢ σάρκα ἢ ὄστουν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖ εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος (Αριστοτέλης, Φυσ. 187 α 23 ε).

Η θέση αυτή του Αναξαγόρα εναρμονίζεται με την προκειμένη της κοσμογονίας του ότι όλα τα πράγματα ήταν αρχικά μαζί.

B1 ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα καὶ

και κάθε πράγμα που συντίθεται από 'σπέρματα' να εμπεριέχει παρόμοια μέρη" (βλ. G.S.Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, σελ. 383).

γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔκδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μέθει.

Όλα τα πράγματα ήταν μαζί, άπειρα σε πλήθος και σε μικρότητα. Γιατί και το μικρό ήταν άπειρο. Και επειδή όλα τα πράγματα ήταν μαζί, τίποτε από αυτά δεν ήταν φανερό εξαιτίας της μικρότητας. Επειδή όλα τα συγκρατούσαν ο αέρας και ο αιθήρας, που και τα δύο ήταν άπειρα. Γιατί αυτά είναι τα πιο μεγάλα συστατικά που περιέχονταν μέσα στην όλη αρχέγονη υλική μάζα, τα πιο μεγάλα σε πλήθος και σε μέγεθος, (μτφρ. Θ. Βείκου).

Στην πρωταρχική της κατάσταση η ύλη παριστάνεται ως ομοιογενής, συμπαγής μάζα, ως ένα κράμα από το οποίο προέκυψαν κατόπιν όλες οι εμπειρικές ουσίες με αποχωρισμό. Ο Αναξαγόρας εισήγαγε κατά κάποιο τρόπο κοντά στην ύλη μια δεύτερη αρχή, το νοῦ. Ενώ όλα τα πράγματα ήταν αρχικά μαζί και βρίσκονταν σε ηρεμία, ο νους προκάλεσε, όπως μαρτυρεί ο Αριστοτέλης, κίνηση και διαχωρισμό σ' αυτά: *φησὶν γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποῖῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι* (Φυσ., 250 b 24 ε). Όπως στον Εμπεδοκλή η φιλότης και το νεῖκος έτσι στον Αναξαγόρα ο νους εκλαμβάνεται ως αρχή της κίνησης, αρχή που δε βρίσκουμε στη φυσική φιλοσοφία των Μιλησίων.

Η κοσμογονική διαδικασία αρχίζει κατά τον Αναξαγόρα με την κινητήρια ώθηση που έδωσε ο νους στο αρχικό αυτό κράμα. Ο νους μετέδωσε συγκεκριμένα στην πρωταρχική συμπαγή μάζα μια περιστροφική στροβιλική κίνηση ("περικώρησις") που έχει ως αποτέλεσμα να αποχωρίζονται βαθμιαία τα συστατικά της υλικά. Από τη στιγμή τώρα που η κίνηση μεταδοθεί από την έσχατη αιτία, το νοῦ, η παραπέρα κοσμική διαδικασία οφείλεται σε μηχανικούς νόμους.

В 13 καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἢ περικώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.

Κι όταν ο νους άρχισε την κίνηση, απ' όλα όσα κινούνταν ο νους αποχωρίστηκε. Και όσο πιο πολύ κινούνταν ο νους, τόσο όλα αποχωρίζονταν μεταξύ τους. Και καθώς τα πράγματα κινούνταν και αποχωρίζονταν, η περιστροφή σε μεγάλο βαθμό αύξανε την πορεία της διαίρεσης (μτφρ. Θ. Βέικου).

Αλλά τι είναι ο νους ως πρώτη αρχή της κίνησης; Ο νους⁴⁰ χαρακτηρίζεται στο απόσπασμα Β 12 ως μια δύναμη που δεν αναμιγνύεται με τίποτε

40. Β12 *Τὰ μὲν ἄλλὰ παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ κρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἔστιν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ' ἐμέμεικτο ἄλλω μετεῖκεν ἂν ἀπάντων κρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεφ' ἐν παντί γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν ὡςπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς κρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔοντα ἀφ' ἑαυτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων κρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσκει καὶ ἰσχύει μέγιστον καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὸ μείζω καὶ τὸ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. Καὶ τῆς περικωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περικωρήσαι τὴν ἀρχὴν. Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ ἤρξατο περικωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλέον περικωρεῖ, καὶ περικωρήσει ἐπὶ πλέον. Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. Καὶ ὅποια ἔμελλον ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστί, καὶ ὅσα νῦν ἔστί καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περικώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περικωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. Ἡ δὲ περικώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. Καὶ ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνόν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμόν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρόν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. Μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσὶ. Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. Νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἔστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάτιων. Ἔτερον δὲ οὐδὲν ἔστιν ὁμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκάστῳ ἔστι καὶ ἦν.*

Όλα τα άλλα πράγματα έχουν ένα μερίδιο από το καθετί, αλλά ο νους είναι άπειρος και αυτορυθμιζόμενος και δεν έχει αναμικθεί με τίποτε, παρά είναι ολομόναχος, αυτός καθεαυτόν. Γιατί αν δεν ήταν καθεαυτόν αλλά αναμιγμένος με κάτι άλλο θα είχε μια μερίδα απ' όλα τα πράγματα, αν βέβαια ήταν αναμιγμένος με μερικά. Γιατί, όπως έχω πει προηγουμένως (Β11) μέσα στο καθετί υπάρχει ένα μερίδιο από το καθετί. Και τα πράγματα που ήταν ανακατωμένα μ' αυτό θα τον εμπόδιζαν έτσι ώστε να μη μπορούσε να ελέγχει τίποτε με τον τρόπο που τώρα κάνει μια και είναι μόνος καθεαυτόν. Γιατί είναι το πιο λεπτό και το πιο αγνό απ' όλα τα πράγματα, έχει όλες τις γνώσεις για το καθετί και την πιο μεγάλη δύναμη. Και ο νους ελέγχει όλα τα πράγματα που έχουν ζωή τόσο τα μεγαλύτερα όσο και τα μικρότερα. Ο νους ήλεγχε επίσης την όλη περιφορά έτσι ώστε αυτός άρχισε να περιστρέφεται στην αρχή. Και άρχισε να περιστρέφεται πρώτα από μια μικρή περιοχή αλλά τώρα περιστρέφεται σε μια πλατύτερη και θα περιστρέφεται σε μια όλο και πλατύτερη έκταση. Και τα πράγματα όλα είναι γνωστά στο νου. Και όλα τα πράγματα που επρόκειτο να υπάρξουν, όλα τα πράγματα που υπήρξαν αλλά δεν υπάρχουν τώρα, όλα τα πράγματα που υπάρχουν τώρα ή θα υπάρξουν ο νους τα διευθέτησε όλα μαζί κι αυτή την περιστροφή στην οποία τώρα περιφέρονται τα αστέρια, ο ήλιος και το φεγγάρι, ο αέρας και ο αιθέρας που έχουν αποχωρισθεί. Κι αυτή η περιστροφή προκάλεσε τον αποχωρισμό. Και το πυκνό αποχωρίζεται από το αραιό, το ζεστό από το κρύο, το φωτεινό από το σκοτεινό και το ξηρό από το υγρό. Αλλά υπάρχουν πολλά κομμάτια πολλών πραγμάτων και τίποτε δεν είναι ολοκληρωτικά αποχωρισμένο ούτε διαιρεμένο από

άλλο, ως το πιο λεπτό και καθαρό πράγμα που έχει γνώση για το καθετί και που εξουσιάζει τα πάντα και διακόσμησε όλα τα πράγματα. Ο Αναξαγόρας εισάγει μια τελεολογική αρχή εξήγησης της κοσμικής τάξης και αναγκαιότητας.

Αντίθετα με τον Εμπεδοκλή ο Αναξαγόρας εισάγει *μία* αρχή κίνησης, το νου, χωρίς ωστόσο να εξηγεί γιατί ο νους, αφού μετέδωσε την αρχική κίνηση, δεν είναι πια ενεργός. Αν και υπάρχει στο απόσπασμα Β 12 η τάση να χωριστεί ο νους από τα υλικά πράγματα, ωστόσο ο Αναξαγόρας απέχει πολύ από το να διαχωρίσει σαφώς το πνεύμα από την ύλη. Ο νους δεν είναι καθαρή ασώματη και άυλη ουσία, αλλά παραμένει μια σωματική υπόσταση, αφού κατά τον Αναξαγόρα, όπως και κατά τους προδρόμους του, κριτήριο της πραγματικότητας είναι η έκταση στο χώρο. Την έννοια του πνεύματος δεν την απαντούμε στην πρώιμη ελληνική φιλοσοφία.

Η ατομική θεωρία του Λεύκιππου και Δημόκριτου (460-370 π.Χ.) αποτελεί κι αυτή μία απάντηση στο οντολογικό ερώτημα. Όπως οι Ίωνες φιλόσοφοι έτσι και οι ατομικοί αναζητούσαν μια απάντηση στο ερώτημα πώς είναι δυνατή η μεταβολή εν γένει των πραγμάτων, ένα ερώτημα που πήρε οξύτερο χαρακτήρα ύστερα από την ελεατική πρόκληση, που εκφράζεται με τη θέση ότι το ον είναι ένα, ακίνητο και αμετάβλητο, κι επομένως ούτε η κίνηση ούτε η μεταβολή είναι δυνατή. Στην παρμενίδεια οντολογία η άρνηση της πολλαπλότητας του *είναι* βασίζεται στην προϋπόθεση ότι έξω από το ον δεν υπάρχει τίποτε (*ἔστι γὰρ εἶναι*), το μη ον συνεπώς, το κενό δεν υπάρχει, αφού η πραγματικότητα είναι γεμάτη από το ον.

Ἦδη η ιωνική φιλοσοφία στην προσπάθειά της να εξηγήσει την αλλαγή των πραγμάτων είχε προσφύγει στην έννοια της ουσίας που υπόκειται μέσα στην αέναη εναλλαγή των φυσικών πραγμάτων. Γιατί πώς μπορούμε να μιλήσουμε για μεταβολή ενός πράγματος, αν το πράγμα αυτό καθώς αλλάζει γίνεται κάτι το εντελώς διαφορετικό, γίνεται ένα άλλο πράγμα; Την ενότητα αυτή της ουσίας εκφράζει καθαρά η απόλυτη ταυτότητα του παρμενίδειου όντος. Η θέση αυτή του Παρμενίδη για την ενότητα του όντος θα αποτελέ-

το άλλο παρά μόνον ο νους. Ο νους είναι παντού όμοιος και στις μεγαλύτερες και στις μικρότερες ποσότητες του, ενώ τίποτε άλλο δεν είναι σαν τίποτε άλλο αλλά κάθε ξεχωριστό σώμα είναι και ήταν σαφέστατα εκείνα τα πράγματα που αυτό περιέχει στο μέγιστο βαθμό (μτφρ. Θ. Βεΐκου).

σει από δω και πέρα μια βασική παραδοχή της αρχαίας ελληνικής οντολογίας. Θα τη βρούμε να διασώζεται μέσα στα μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα της αρχαιότητας, στο πλατωνικό και στο αριστοτελικό. Τη θέση αυτή υιοθετεί και η ατομική θεωρία του Λεύκιππου και Δημόκριτου. Η λύση μάλιστα που προτείνουν στο ελεατικό πρόβλημα στοχεύει στο να φέρει, όπως σωστά το είχε παρατηρήσει ήδη ο Αριστοτέλης,⁴¹ σε συμφωνία την ελεατική θέση του ενός και αμετάβλητου όντος με βασικά γνωρίσματα της εμπειρικής πραγματικότητας, όπως αυτή μας δίνεται στην αισθητηριακή αντίληψη, και μάλιστα με το αναντίρρητο γεγονός της αλλαγής των πραγμάτων.

Έτσι η έννοια του ατόμου κρατάει τα βασικά οντολογικά χαρακτηριστικά του παρμενίδειου όντος, με τη διαφορά ότι το *ον* αυτό δεν είναι ένα, αλλά πολλά. Για να ξεπεράσει τις δυσκολίες της οντολογίας του Παρμενίδη, ο Δημόκριτος θεώρησε ότι και το *μη ον* υπάρχει κατά κάποιο τρόπο, ως κενός δηλαδή χώρος.⁴² Ο Δημόκριτος μπορεί τώρα, δίχως να εμπλακεί στις αντινομίες του Ζήνωνα, να υποστηρίξει την διαιρετότητα του όντος και παραπέρα τη δυνατότητα της κίνησης και της μεταβολής. Το παρμενίδειο *ον* θρυμματίζεται έτσι σε άπειρα κομμάτια που είναι ξεχωριστά μέσα στον κε-

41. *Λεύκιππος δ' ἔχειν ῥήθη λόγους οἷτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων, ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν ὡς οὐκ ἂν κίνησιν οὔσαν ἄνευ κενοῦ, τότε κενὸν μὴ ὄν καὶ τοῦ ὄντος οὐθέν μὴ ὄν φησιν εἶναι τὸ γὰρ κυρίως ὄν πανπλήρες ὄν. Ἄλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐκ ἓν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. Ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι κενὸν γὰρ εἶναι, καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθορὰν* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, 325 α)

Αλλά ο Λεύκιππος θεώρησε ότι είχε επιχειρήματα που επικύρωναν ό,τι συμφωνεί με τις αισθήσεις και δεν αναρρούσαν τη γένεση, τη φθορά, την κίνηση και το πλῆθος των όντων. Αφού παραδέχθηκε ως αυτό το σημείο τα φαινόμενα, συμφώνησε με εκείνους που δέχονται την ύπαρξη μόνο του ενός ότι δεν θα υπήρχε κίνηση χωρίς το κενό και είπε ότι κενό σημαίνει *μη ον* και ότι κανένα μέρος του όντος δεν είναι *μη ον*, γιατί ό,τι υπάρχει πραγματικά είναι πλήρες εντελώς. Αλλά ένα τέτοιο *ον* δεν είναι μόνον ένα είναι άπειρα στο πλῆθος και αόρατα λόγω του πολύ μικρού μεγέθους τους. Κινούνται στο κενό (γιατί υπάρχει κενό) και όταν συνενώνονται προκαλούν τη γένεση, ενώ όταν χωρίζουν προκαλούν τη φθορά.

42. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσ.* (985 b 4): *Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λέγοντες τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεόν, τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανόν, τὸ μὴ ὄν διὸ καὶ οὐθέν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασί, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα*

Ο Λεύκιππος και ο σύντροφός του Δημόκριτος υποστηρίζουν ότι τα στοιχεῖα είναι το πλῆρες και το κενό, αποκαλώντας τα αντίστοιχα *ον* και *μη ον*. Το *ον* είναι πλῆρες και στερεό, το *μη ον* άδειο και αραιό. Επειδή όπως λένε το κενό υπάρχει όσο και το σῶμα, γι' αυτό το *μη ον* υπάρχει όσο και το *ον*.

νό χώρο, ώστε να μην μπορεί να εισχωρήσει τίποτε σ' αυτά που θα μπορούσε να τα κομματιάσει παραπέρα, γι' αυτό και ονομάστηκαν *άτομα*. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, *Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων τᾶλλα συγκεῖσθαι φασί, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς* (ό.π., 341α 21). Όπως το απόλυτο είναι του Παρμενίδη, έτσι και τα άτομα στον κενό χώρο είναι αιώνια, αμετάβλητα, αγέννητα και άφθαρτα, ομογενή, άτμητα και άπειρα. Ο Δημόκριτος εγκαταλείπει την αριθμητική ενότητα της ουσίας και τη διασπά σε άπειρα άτομα που ποιοτικά είναι όμοια και με τον τρόπο αυτό διασώζουν την ενότητα του κόσμου. Η αντίθεση της ενότητας του Είναι και της πολλαπλότητας των φαινομένων, που υπήρξε το κατεξοχήν πρόβλημα της προσωκρατικής φιλοσοφίας, λύνεται με μια σύνθεση μονισμού και πλουραλισμού. Τα άτομα του Δημόκριτου δεν επιδέχονται ποιοτικούς προσδιορισμούς⁴³ οι μόνες αντικειμενικές ιδιότητες των ατόμων είναι το μέγεθος, το σχήμα και το βάρος, όλες οι άλλες είναι υποκειμενικές. Έτσι οι διάφορες ποιότητες, όπως το χρώμα, η θερμοκρασία, η γεύση κ.λ.π. προκύπτουν κατά την αντιληπτική διαδικασία από τα ερεθίσματα που προέρχονται από τα άτομα ή από τη συνένωση των ατόμων. Τα άτομα διαφέρουν μόνον ως προς το σχήμα (ρυσμός), τη διάταξη (διαθιγή) και τη θέση (τροπή).⁴⁴

Όπως και το ον του Παρμενίδη έτσι και ο κόσμος αυτός των εν κινήσει ατόμων είναι ένας κόσμος πίσω από την αισθητή πολλαπλότητα, ο οποίος παραμένει απρόσιτος στην παρατήρηση· ο κόσμος της εμπειρίας μας είναι απλό φαινόμενο. Όλες οι ποιοτικές διαφορές στα αντικείμενα οφείλονται σε διαφορές του σχήματος, της διάταξης και της θέσης των ατόμων. Η ακατάπαυστη εναλλαγή των πραγμάτων, το γίνεσθαι ανάγεται αποκλειστικά στις κινήσεις των ατόμων, από τη συνένωση των οποίων τα ίδια σχηματίζονται. Τα άτομα κινούνται με αμοιβαίες συγκρούσεις και προσκρού-

43. Πρβλ. D.K. 68 A 124: *οἱ δὲ τὰ ἄτομα, πάντα συλλήβδην ἄχροα, ἐξ ὁποίων δὲ τῶν λόγῳ θεωρητῶν τὰς αἰσθητὰς ἀποφαίνονται γίνεσθαι ποιότητας*.

44. Κατά τον Αέτιο (γύρω στα 100 μ.Χ.) τα άτομα έχουν μόνο δύο ιδιότητες, το μέγεθος και το σχήμα. Κατά τον Αριστοτέλη, τον Θεόφραστο (πέθανε το 288 π.Χ.) και τον Σιμπλίκιο (5ος αι. μ.Χ.) τα άτομα έχουν πέρα από το μέγεθος και το σχήμα και βάρος, το οποίο είναι συνάρτηση του μεγέθους τους. Βλ. σχετικά G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, σελ. 419-21.

σεις. Οι συγκρούσεις ανάμεσα στα άτομα καταλήγουν στην πλοκή τους, αν τα άτομα ταιριάζουν, ή στη διασπορά τους, όταν αυτό δε συμβαίνει.⁴⁵

Η έννοια του ατόμου δεν είναι στο Δημόκριτο μια εμπειρική αλλά μια καθαρά θεωρητική έννοια,⁴⁶ μια τολμηρή θεωρητική κατασκευή που καλείται να λύσει το μεταφυσικό πρόβλημα του γίνεσθαι, και γι' αυτό δε νοείται παρά ως μια σημαντική εξέλιξη στο πλαίσιο μιας ορισμένης φιλοσοφικής προβληματικής.

Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι η οντολογία του Δημόκριτου με το αίτημα της αναγωγής όλων των ποιοτικών προσδιορισμών σε ποσοτικούς προετοιμάζει το έδαφος για τη νεότερη επιστήμη που χαρακτηρίζεται κατεξοχήν από την ποσοτική αντίληψη του κόσμου, μια αντίληψη που διαπερνά το ατομικό πρότυπο κι αποτελεί τη βασική προϋπόθεση για τη γένεση της φυσικομαθηματικής επιστήμης. Πράγματι η ατομική θεωρία θα μπορούσε να αποτελέσει το κατάλληλο οντολογικό πλαίσιο για μια μηχανιστική φυσική, την οποία βέβαια δεν είχαν συλλάβει οι αρχαίοι ατομικοί.⁴⁷ Η κριτική του Αριστοτέλη, όπως εκφράζεται στο ακόλουθο χωρίο από το έργο του *Περὶ οὐρανοῦ* δείχνει ότι μια βασική αρετή του ατομικού προτύπου βρίσκεται στη δυνατότητα που παρέχει ποσοτικοποίησης των φαινομένων: (*Περὶ οὐρανοῦ* 303a 4):

45. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Περὶ οὐρανοῦ*, 303 a 5: *φασὶ γὰρ* (ενν.: Λεύκιππος και Δημόκριτος) *εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα, μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὐτ' ἐξ ἑνός πολλα γίνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἓν, ἀλλὰ τὴν τούτων συμπλοκὴν καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι.*

Γιατί λένε (ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος) ότι τα πρώτα μεγέθη είναι άπειρα στο πλήθος και αδιαίρετα στο μέγεθος: τα πολλά δε γίνονται από το ένα, ούτε το ένα από τα πολλά, αλλά όλα γεννιούνται από την πλοκή και τη διασπορά αυτών των πρώτων μεγεθών.

46. Ερμηνευτικές δυσκολίες παρουσιάζει η θεωρητική παραδοχή της ύπαρξης των ατόμων και του κενού, στο πλαίσιο της οποίας τα εμπειρικά πράγματα ισχύουν ως φαινόμενα, από την άποψη ότι δύσκολα εναρμονίζεται με την αισθησιοκρατική γνωσιοθεωρία του Δημόκριτου στην αριστοτελική της εκδοχή, σύμφωνα με την οποία η νόηση είναι μια διαδικασία ανάλογη με την αίσθηση. Πράγματι η βασική προκειμένη του Δημόκριτου ότι υπάρχουν πραγματικά μόνον άτομα και κενό, είναι ακατάληπτη αν τα κατά την αίσθηση φαινόμενα είναι αληθή και αν ταυτίζεται η νόηση με την αίσθηση, όπως μαρτυρεί ο Αριστοτέλης (*Μετά τα φυσ.*, 1009 b 12 ε.) Δεδομένου ότι η ατομική θεωρία του Δημόκριτου περιέχει δίχως αμφιβολία μη εμπειρικές έννοιες, φαίνεται εύλογη η εξήγηση ότι ο Δημόκριτος δεχόταν για την "ατομική" περιοχή μία μορφή μη αισθητηριακής γνώσης. Η λύση αυτή υποστηρίζεται και από το απόσπασμα 11 σύμφωνα με το οποίο ο Δημόκριτος διακρίνει δύο μορφές γνώσης, τη γνώση δια μέσου των αισθήσεων και τη γνώση δια μέσου του νου. Βλ. σχετικά Ch. Rapp, *Vorsokratiker*, München 1997, σελ. 235-6.

47. Βλ. σχετικά W. Röd, *Die Philosophie der Antike: von Thales bis Demokrit*, σελ. 187.

ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἕτεροί τινες λέγουσιν οἶον Λεύκιππος τε καὶ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης, εὐλόγα τὰ συμβαίνοντα φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὔτ' ἐξ ἑνός πολλα γίγνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι. Τρόπον γὰρ τινὰ καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμούς καὶ ἐξ ἀριθμῶν. Καὶ γὰρ εἰ μὴ σαφῶς δηλοῦσιν, ὁμῶς τοῦτο βούλονται λέγειν.

Αλλά ούτε μπορούμε, όπως λένουν μερικοί άλλοι, ο Λεύκιππος δηλαδή και ο Δημόκριτος, να θεωρήσουμε ότι είναι εύλογα όσα συμβαίνουν. Αυτοί δέχονται πράγματι ότι τα πρώτα σώματα είναι άπειρα κατά τον αριθμό και αδιαίρετα κατά το μέγεθος και ενώ αρνούνται ότι από το ένα μπορούν να γεννηθούν τα πολλά και από τα πολλά το ένα, υποστηρίζουν ωστόσο ότι όλα τα σώματα οφείλουν τη γένεσή τους στη συμπλοκή των ατόμων και στη συνένωσή τους, που είναι αποτέλεσμα της κίνησής τους. Υποστηρίζουν κι αυτοί κατά κάποιο τρόπο ότι όλα τα όντα είναι αριθμοί και ότι συγκροτούνται από αριθμούς και μολονότι δεν το δηλώνουν καθαρά, πραγματικά αυτό ακριβώς θέλουν να πουν.

Ο ίδιος βέβαια ο Δημόκριτος δεν είχε συλλάβει την ιδέα της νεότερης επιστήμης, το εγχείρημά του δεν κατευθυνόταν προς μια μαθηματικοποίηση της φυσικής.⁴⁸ Έλειπε από το Δημόκριτο η έννοια της κίνησης με τη νεότερη σημασία, η γνώση της μηχανικής της κρούσης των σωμάτων και το πείραμα, έλειπαν ακόμη τα ανάλογα με τις τολμηρές θεωρητικές του παραδοχές Μαθηματικά, γι' αυτό και δε διατύπωσε νόμους κίνησης των φυσικών σωμάτων, αλλά έμεινε σε μια μεταφυσική σύλληψη της δομής των όντων. Ο Δημόκριτος άνοιξε - μπορούμε να πούμε - το δρόμο που θα έπαιρνε αργότερα η δυτική επιστήμη. Είναι ο δρόμος που οδήγησε στο μηχανιστικό κοσμοείδωλο που από το 17ο αιώνα και ύστερα έμελλε να αποτελέσει το μεγάλο "παράδειγμα" της νεότερης επιστήμης. Στο μηχανιστικό ακριβώς χαρακτήρα της ατομικής θεωρίας στηρίζεται η εξηγητική της λειτουργία. Όλες οι μεταβολές στον κόσμο της εμπειρίας μας ανάγονται σε κινήσεις αποκλειστικά των αμετάβλητων ατόμων.

48. Βλ. W. Rödl, ό.π., σελ. 185.

Η βασική αυτή παραδοχή οδηγεί παραπέρα το Δημόκριτο στην απόρριψη όλων των ποιοτήτων ως υποκειμενικών και στην αναγωγή τους στην αληθινή αιτία τους που είναι τα κινούμενα στον κενό χώρο άτομα (Fr.B9):

Δημόκριτος δὲ ὅτε μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· "νόμῳ" γὰρ φησι "γλυκύ [καὶ] νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροῖή, ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.

Ο Δημόκριτος μερικές φορές αρνείται να δώσει αξία στα σταθερά φαινόμενα και υποστηρίζει ότι κανένα από αυτά δε μας παρουσιάζεται όπως πράγματι είναι, αλλά μόνο όπως φαίνεται στον καθένα μας· υποστηρίζει ακόμη ότι η μόνη αληθινή γνώση που έχουμε για τα πράγματα είναι ότι αυτά αποτελούνται από άτομα και κενό. Το γλυκό και το πικρό, το θερμό και το ψυχρό, το χρώμα είναι υποκειμενικές ιδιότητες, ενώ στην πραγματικότητα υπάρχουν τα άτομα και το κενό.

Εδώ έχει την πηγή της η νεότερη θεωρία για τις πρωτεύουσες και δευτερεύουσες ιδιότητες των σωμάτων. Το μηχανιστικό αυτό μοντέλο ολοκληρώνεται στο Δημόκριτο με την παραδοχή μιας τρίτης αρχής κοντά στα άτομα και το κενό που είναι η αρχή της αιτιότητας και που αποτελεί το θεμέλιο της φυσικής αναγκαιότητας. Κατά το Δημόκριτο τίποτε δε γίνεται τυχαία αλλά τα πάντα διέπονται από την αναγκαιότητα. Όπως μαρτυρεί ο Αριστοτέλης (Φυσικά 195b):

ἔνιοι γὰρ καὶ εἰ ἔστιν ἢ μὴ (η τύχη) ἀποροῦσιν. Οὐδὲν γὰρ δὴ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασιν, ἀλλὰ πάντων εἶναι τι αἴτιον ὠρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ αὐτομάτου γίνεσθαι ἢ τύχης.

Μερικοί αμφιβάλλουν κι αν ακόμη υπάρχει η τύχη ή όχι. Υποστηρίζουν δηλαδή ότι τίποτε δε γίνεται τυχαία, αλλά όλα όσα εμείς λέμε ότι έγιναν τυχαία ή από μόνα τους, έχουν μια ορισμένη αιτία.

Ότι η κίνηση διέπεται από το νόμο της ανάγκης τονίζεται και από τον Λεύκιππο: *Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης* (Fr. 67, B2)

Στο πλαίσιο του μηχανιστικού αυτού μοντέλου κάθε γεγονός επιδέχεται μια αιτιακή εξήγηση στη γλώσσα της κρούσης των ατόμων. Για να αποφύγει μάλιστα την παραδοχή ενός μη υλικού αιτίου ο Δημόκριτος υποστηρίζει ότι η κίνηση των ατόμων δεν έχει αρχή· εφόσον τα άτομα και το κενό υπήρχαν ανέκαθεν, είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι πρέπει να υπήρχε πάντα η κίνηση.

Ο Αριστοτέλης επικρίνει τους ατομικούς, διότι αγνόησαν το πρόβλημα ενός πρώτου κινούντος αιτίου: *περί δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὐσι, καὶ οὗτοι* (ενν. Λεύκιππος και Δημόκριτος) *παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν* (Μετά τα φυσ., 985 b 19-21). Οποσδήποτε η επίκριση του Αριστοτέλη ότι οι ατομικοί αγνόησαν απλώς το ὄλο πρόβλημα δε φαίνεται να ευσταθεί, αυτό όμως δε σημαίνει ότι ο Δημόκριτος ἔδωσε μια ικανοποιητική λύση του προβλήματος υποστηρίζοντας ότι η κίνηση προκαλείται μόνο με κρούση των ατόμων. Επειδή τα γνωρίσματα του ατόμου είναι αποκλειστικά γεωμετρικά, δεν παίζει ρόλο στη θεωρία του Δημόκριτου η έννοια της δύναμης και γι' αυτό και στατική είναι η αντίληψη για την ὕλη. Η κίνηση που καθίσταται δυνατή λόγω του κενού, θεωρείται δεδομένη και αιωνία ὡπως και η ὕπαρξη της ὕλης και δεν ανήκει συνεπώς στη φύση της τελευταίας. Το ερώτημα ωστόσο για το αρχικό αίτιο της κίνησης δε θα είχε αντικείμενο, αν η κίνηση ανήκε στη φύση της ὕλης, πράγμα που δε φαίνεται να ασπάζεται ο Δημόκριτος. Επειδή, ὡπως είπαμε, στατική είναι η αντίληψή του για την ὕλη, γι' αυτό και ανάγουν την κίνηση των ατόμων στην πρόσκρουσή τους. Ἐτσι ένα άτομο μπορεί να κινηθεί από ένα ἄλλο, ὡστε κάθε κίνηση είναι αποτέλεσμα μιας ατελείτης σειράς κινητικῶν αιτίων. Το αριστοτελικό ερώτημα είναι από μίαν ἄποψη εύλογο: αν η κίνηση δεν προσιδιάζει στην ὕλη, θα πρέπει το αίτιό της να αναζητηθεί σε μια διαφορετική από την ὕλη αρχή, ὡπως πίστευε και ο Αναξαγόρας, γιατί μόνον ἔτσι θα αποφεύγονταν η παραδοχή μίας δίχως αρχή αιτιατικής αλυσίδας.⁴⁹

Η κοσμογονία των ατομικῶν βασίζεται στην οντολογία τους. Κατά τον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο αρχικά υπήρχαν τα κινούμενα άτομα και το κενό. Τα κινούμενα άτομα κάποια στιγμή σχηματίζουν για ἄγνωστο λόγο

49. Βλ. σχετικά W. Röd, ὁ.π., σελ. 186-7.

μια δίνη που διαχωρίζει τα όμοια από τα ανόμοια και συγκεντρώνει στο κέντρο τα μεγαλύτερα άτομα δημιουργώντας τη γη, ενώ τα μικρότερα άτομα ωθούνται προς τα έξω. Ένα είδος μεμβράνης ή κιώνα τυλίγει το σύνολο. Άλλα άτομα έρχονται σε επαφή με την περιστρεφόμενη μάζα και παρασύρονται μέσα στη μεμβράνη. Ορισμένα από αυτά αναφλέγονται λόγω της ταχύτητας περιστροφής και σχηματίζουν έτσι τα ουράνια σώματα. Ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος δέχονταν ότι υπάρχουν αναρίθμητοι κόσμοι που γεννιούνται και αφανίζονται. Το σκεπτικό τους φαίνεται να είναι το εξής: εφόσον υπάρχουν αναρίθμητα άτομα και ένα άπειρο κενό, δεν υπάρχει λόγος γιατί να σχηματίστηκε μόνον ένας τέτοιος κόσμος. Όλοι τώρα οι κόσμοι δεν είναι κατά τον ίδιο τρόπο δομημένοι· δεν έχουν όλοι τον ίδιο αριθμό ουρανίων σωμάτων και σε ορισμένους μάλιστα δεν υπάρχει ζωή. Στον τυχαίο⁵⁰ χαρακτήρα της κοσμογονικής διαδικασίας οφείλεται το ότι δεν παράγεται το ίδιο αποτέλεσμα.⁵¹

50. Κατά τον Αριστοτέλη οι ατομικοί θεώρησαν ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε "αυτομάτως": *εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον ἀπὸ ταυτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. Ο ὅρος αὐτόματον δηλώνει την ἔλλειψη προσδιορισμού μιας αιτίας της δημιουργίας και είναι σχεδόν συνώνυμος με τον ὄρο "τύχη". Ο κόσμος έγινε "αυτομάτως" με την ἔννοια ὅτι δεν ὑπάρχει κάποιος σκοπὸς χάριν του ὁποῖου δημιουργήθηκε. Οι αρχαίες μαρτυρίες εἶναι αντιφατικές στο σημεῖο αὐτό. Κατὰ το Λεύκιππο (ἀπόσπ. 2) οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης και η ἀνάγκη εἶναι κατὰ μια ἔννοια τὸ ἀντίθετο τῆς τύχης. Ο ἴδιος ο Αριστοτέλης ωστόσο κατηγορεῖ το Δημόκριτο ὅτι ἀγνοεῖ τὸ οὐ ἔνεκα (τὸ τελικὸ αἶτο) και ἀνάγει τὰ πάντα στὴν "ἀνάγκη" (*Περὶ ζῴων γενέσεως*, 789 b 2-5). Πὼς ἐξηγεῖται ἡ ἀπὸ πρῶτη τουλάχιστον ἀποψη ἀντίφαση αὐτή;*

Στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη ὑπάρχει συνάφεια "ἀνάγκης" και "τύχης" με τὴν ἔννοια ὅτι ἡ δράση τῆς ἀνάγκης (τῶν μηχανικῶν αἰτίων) ὁδηγεῖ στο τυχαῖο. Στους *Νόμους* ὑπάρχει μάλιστα ἓνα κωρίο (889 b5 ε.) ὅπου ἀποδίδεται ἡ ἀποψη στὸν Ἐμπεδοκλή ὅτι ἡ ἀνάμειξη τῶν στοιχείων γίνεται κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης. Στον Πλάτωνα ἡ ἀνάγκη εἶναι *πλανωμένη αἰτία* που χωρίς φρόνηση προκαλεῖ κάθε φορά τὸ τυχαῖο και τὸ ἀτακτο. Ἡ κριτική του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη ἀφορᾷ κατὰ κύριο λόγο τους ατομικούς, οἱ ὁποῖοι ἐξηγοῦν τὴ δημιουργία του κόσμου προσφεύγοντας σε μια αρχική κίνηση, τὴ δίνη που συναθροῖζει τὰ άτομα. Ἀλλὰ για να ἐξηγήσουμε γιατί τὰ πράγματα που ἐτέθησαν σε κίνηση ἀπὸ μηχανικά αἴτια παρουσιάζουν αὐστηρή κανονικότητα, τάξη, χρειάζεται να προσφύγουμε στο τελικὸ αἶτιο, στο σκοπὸ τῆς κοσμογονικῆς διαδικασίας. Διαφορετικά ἡ τελική κατάσταση παραδίδεται στο τυχαῖο. Στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη τὸ τέλος εἶναι τὸ αἶτιο τῆς τάξης, ἡ ὁποία εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς τύχης. Για να ἐξηγήσουμε τὴν τάξη, τὸν "κόσμον", πρέπει να εἰσαγάγουμε ὡς αἰτιό του τὸ "τέλος". Βλ. σχετικὰ Β. Κάλφα, *Αριστοτέλης: Περὶ φύσεως*, σελ. 36 ε. και Ch. Rapp, *Vorsokratiker*, σελ. 234-35.

51. Βλ. G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, ὁ.π., σελ. 418.

II. Η ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ

1. Γοργίας

Ο Γοργίας από τους Λεοντίνους της Σικελίας (περίπου 483-376 π.Χ.) είναι μετά τον Πρωταγόρα η σημαντικότερη μορφή της αρχαίας Σοφιστικής⁵². Το έργο του *Περί τοῦ μή ὄντος ἢ περί φύσεως*, που διαπνέεται από έντονο σκεπτικισμό, αποτελεί μια ιδιότυπη *reductio ab absurdum* της ελεατικής οντολογίας και από την άποψη αυτή είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Οι βασικές ιδέες της πραγματείας του Γοργία έχουν διασωθεί σε δύο επιτομές: στην επιτομή του σκεπτικού φιλοσόφου του 2ου αι. μ.Χ. Σέξτου του Εμπειρικού (*Πρός Μαθηματικούς*, 7, 65 ε.) και στην επιτομή της ψευδοαριστοτελικής συγγραφής *Περί Ξενοφάνους, Περί Ζήνωνος, Περί Γοργίου* που καλύπτει το πέμπτο και το έκτο κεφάλαιο και που αποδίδει κατά τη γνώμη των ειδικών ερευνητών πιστότερα το χαμένο πρωτότυπο.

Παρά τις διαφορές που διαπιστώνουμε στις δύο παραπάνω επιτομές σε ό,τι αφορά τη γενικότερη θεματική της πραγματείας του Γοργία οι δύο μαρτυρίες συμπίπτουν. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Σέξτου του Εμπειρικού στο έργο του *Περί τοῦ μή ὄντος ἢ περί φύσεως* ο Γοργίας επιχειρεί να αποδείξει ότι:

- (1) οὐδέν ἔστιν
- (2) εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ
- (3) εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ

52. Η αρχαία σοφιστική διαφέρει από την παλαιότερη φιλοσοφία της φύσης πρώτον ως προς τη θεματική της. Αντικείμενο της Σοφιστικής είναι ο άνθρωπος ως άτομο και ως κοινωνικό ον και τα πολιτιστικά δημιουργήματά του: γλώσσα, θρησκεία, τέχνη, ποίηση, ηθική και πολιτική. Αλλά διαφέρει και ως προς το σκοπό της. Ο στόχος της σοφιστικής διδασκαλίας είναι πρακτικός. Η γνώση για τους Σοφιστές δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά μέσο χρήσιμο για τη ζωή. Δεν τους ενδιαφέρει η εξακρίβωση της αλήθειας αλλά το πώς να πείσουν τους ακροατές για εκείνο που σε ορισμένη περίπτωση φαίνεται ωφέλιμο. Γι'αυτό και καλλιέργησαν κατεξοχήν τη ρητορική τέχνη. Οι γνωστότεροι Σοφιστές είναι ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, ο Πρόδικος και ο Ιππίας. Βλ. σχετικά Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα, Εστία 1980, σελ. 102 ε.

πέλας.

- (1) Δεν υπάρχει τίποτε·
- (2) αν υπάρχει, είναι αδύνατο στον άνθρωπο να το συλλάβει με τη νόηση·
- (3) και αν το συλλάβει με τη νόηση, είναι αδύνατο να το εκφράσει και να το εξηγήσει στο διπλανό του⁵³.

Τις τρεις παραπάνω θέσεις, που επιχειρεί να αποδείξει ο Γοργίας, ο Ανώνυμος⁵⁴ τις διατυπώνει ως εξής:

- (1) *οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν*
- (2) *εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι*
- (3) *εἰ δὲ καὶ ἔστιν καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.*

- (1) Υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει τίποτε·
- (2) αλλά κι αν υπάρχει, ότι είναι άγνωστο·
- (3) κι αν υπάρχει και είναι δυνατό να γίνει γνωστό, ότι δεν είναι δυνατό να ανακοινωθεί σε άλλους.

- (1) Η πρώτη θέση: *οὐδὲν ἔστιν*

Κατά τον Ανώνυμο αριστοτελικό ο Γοργίας επιχειρεί να αποδείξει ότι *οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι*. Είναι προφανές ότι η πρόταση αυτή έχει την ίδια σημασία με την πρόταση *οὐκ ἔστιν οὐδέν*. Ωστόσο ο Γοργίας επιλέγει τη διατύπωση *οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι* που καθιστά πρόδηλη την αντιπαράθεσή του με την ελεατική φιλοσοφία⁵⁵. Ο Παρμενίδης, όταν αναφέρεται στην πρώτη οδό της αλήθειας γράφει: *ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε*

53. Βλ. *Η αρχαία Σοφιστική: τα σωζόμενα αποσπάσματα* (επιμέλεια κειμένων, μετάφραση σχολιασμός Ν. Μ. Σκουτερόπουλου), Αθήνα 1991, σελ. 182 ε.

54. Επειδή ο συγγραφέας του *Περί Ξενοφάνους, Περί Ζήνωνος, Περί Γοργίου* είναι άγνωστος, αναφέρεται ως ο Ανώνυμος. Πρόκειται, όπως έδειξε ο Diels, για έναν περιπατητικό (αριστοτελικό) φιλόσοφο του 1ου π.Χ. αιώνα.

55. Βλ. σχετικά Η.-J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin-New York 1973, σελ. 19 ε.

και ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Ο Γοργίας υπερθεματίζει καθώς αποδέχεται το δεύτερο μέρος της παρμενίδειας πρότασης οὐκ ἔστι μὴ εἶναι και συνάμα αναιρεί το πρώτο: ἔστιν (B 2,3) και ἔστι γὰρ εἶναι (B 6,1): δεν υπάρχει δηλαδή ούτε το εἶναι ούτε το μὴ εἶναι. Ο Σοφιστής αναπτύσσει τρία επιχειρήματα προκειμένου να αποδείξει (ἴδιος ἀπόδειξις) την πρώτη από τις τρεις θέσεις του. Το πρώτο επιχειρήμα έχει ως εξής:

Εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦπτον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. Τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν και τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα.

Αν δηλαδή το μὴ εἶναι εἶναι μὴ εἶναι, δε θα είχε το μὴ εἶναι διόλου λιγότερη υπόσταση από το εἶναι. Γιατί και το μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν και το ὄν εἶναι ὄν κι έτσι με κανένα τρόπο τα υπαρκτά πράγματα δεν είναι πιο κοντά στο εἶναι από ότι στο μὴ εἶναι⁵⁶.

Με το πρώτο επιχειρήμά του ο Γοργίας στοχεύει να τοποθετήσει στο ίδιο επίπεδο το εἶναι και το μὴ εἶναι⁵⁷. Έτσι προετοιμάζεται το έδαφος για το δεύτερο και τρίτο επιχειρήμα που είναι άμεσα συνδεδεμένα και οδηγούν στο συμπέρασμα: οὐδὲν ἂν εἶη.

Εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησί, οὐκ ἔστι, τὸ ἀντικείμενον. Εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. Ὡστε οὐκ ἂν οὕτως, φησίν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταὐτὸν εἶναί τε και μὴ εἶναι. Εἰ δὲ ταὐτό, και οὕτως οὐκ ἂν εἶη οὐδὲν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι και τὸ ὄν, ἐπεὶπερ γε ταὐτὸ τῷ μὴ ὄντι.

Αν όμως υπάρχει το μὴ εἶναι, δεν υπάρχει, υποστηρίζει ο Γοργίας, το αντίθετό του: το εἶναι. Γιατί αν υπάρχει το μὴ εἶναι, πρέπει να μην υπάρχει το εἶναι. Ως εκ τούτου, αν δεν ταυτίζονται το εἶναι και το μὴ εἶναι, τίποτα δε θα έχει υπόσταση. Αλλά κι αν ταυτίζονται, πάλι δε θα έχει υπόσταση. Γιατί και το μὴ ὄν δεν έχει υπόσταση και το ὄν, επει-

56. Βλ. *Η αρχαία Σοφιστική* (επιμέλεια κειμένων, μετάφραση, σχολιασμός Ν. Μ. Σκουτερόπουλου), σελ. 197.

57. Βλ. *H., J. Newiger*, ό.π., σελ. 32.

δή είναι ένα και το αυτό με το μη ον⁵⁸.

Ο Ανώνυμος επεσήμανε δύο αδύνατα σημεία της απόδειξης του Γοργία. Το πρώτο είναι η αμφισημία του ρήματος *έστιν*. Ο Γοργίας δε διακρίνει το *έστιν* ως συνδετικό (copula) από το *έστιν* με την έννοια του *υπάρχειν*. Όταν για παράδειγμα γράφει *εἰ τό μή ὄν έστιν*, το *έστιν* στην πρόταση αυτή δηλώνει ότι το μη ον υπάρχει. Στην πρόταση όμως *τό μή εἶναι έστι μή εἶναι* το *έστιν* είναι συνδετικό και δε δηλώνει ως εκ τούτου την ύπαρξη του μη όντος, αλλά λογική ταυτότητα. Στο συμπέρασμα που συνάγει ο Γοργίας *οὐδέν ἄν ήτιον τό μή ὄν τοῦ ὄντος εἶη* από την προκείμενη *εἰ γάρ τό μή εἶναι έστι μή εἶναι* το συνδετικό *έστιν* της προκείμενης συγχέεται με το υπαρκτικό. Η ταυτολογική ωστόσο κρίση (προκείμενη) με το ρήμα *έστιν* (είναι) ως συνδετικό δε συνεπάγεται το είναι του μη όντος με την υπαρκτική σημασία.

Το δεύτερο αδύνατο σημείο συνίσταται στο εξής: Από την ταύτιση του όντος με το μη ον ο Γοργίας συνάγει το συμπέρασμα ότι τίποτε δεν υπάρχει. Αλλά ο Ανώνυμος δείχνει ότι από την επιχειρηματολογία του Γοργία, αν εκλάβουμε το ρήμα *έστιν* ως υπαρκτικό, συνάγεται ακριβώς το αντίθετο, ότι δηλαδή τα πάντα υπάρχουν, και το *ὄν* και το *μή ὄν*.

Ὡς γάρ κάκεινος λέγει, ὅτι εἰ ταῦτόν τό μή ὄν καί τό ὄν, τό τε ὄν οὐκ έστι καί τό μή ὄν, ὥστε οὐδέν έστιν, ἀντιστρέψαντι έστιν ὁμοίως φάναι ὅτι πάντα έστιν' τό τε γάρ μή ὄν έστι καί τό ὄν, ὥστε πάντα έστιν.

Γιατί όπως κι εκείνος, ο Γοργίας λέει, ότι αν το μη ον είναι ένα και το αυτό με το ον, τότε και το ον και το μη ον δεν έχουν υπόσταση, έτσι ώστε τίποτε να μην υπάρχει, είναι κατά τον ίδιο τρόπο δυνατό, αντιστρέφοντας το επιχείρημα, να υποστηρίξει κανείς ότι τα πάντα έχουν υπόσταση: γιατί και το μη ον υπάρχει και το ον, έτσι ώστε τα πάντα να έχουν υπόσταση⁵⁹.

Στη συνέχεια ο Γοργίας στρέφεται ειδικότερα ενάντια στην παρμενίδεια

58. Βλ. *Η αρχαία Σοφιστική*, ό.π., σελ. 197.

59. Βλ. *Η αρχαία Σοφιστική*, ό.π., σελ. 194 και 199.

έννοια του όντος. Ξεκινάει από την υπόθεση ότι κάτι υπάρχει, και επιχειρεί κατόπιν να αποδείξει ότι δεν είναι ούτε «ἀγένητον» ούτε «γενόμενον», ούτε «έν» ούτε «πολλά», ούτε «ἀκίνητον» ούτε «κινούμενον». Αναγνωρίζουμε εδώ τα αντιθετικά ζεύγη κατηγορημάτων που ο Παρμενίδης καταρχήν υποθετικά απέδιδε στο *ον* για να αποκλείσει κατόπιν με την εις άτοπο απαγωγή τη γένεση, την πολλαπλότητα, την κίνηση κ.λ.π. Το αποδεικτικό σχήμα του Γοργία⁶⁰ είναι το εξής: αν το *x* υπάρχει, τότε πρέπει να είναι κ ή όχι κ. Αν το *x* ωστόσο δεν ούτε κ ούτε όχι-κ, τότε το *x* δεν μπορεί να υπάρξει. Με άλλα λόγια, για να μπορεί να υπάρξει το *x*, πρέπει να έχει ένα από δύο αντίθετα κατηγορήματα: αν ωστόσο δεν έχει κανένα, τότε δεν υπάρχει κι αυτό.

(2) Η δεύτερη θέση: *εί δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι*

Αν με την πρώτη θέση του ο Γοργίας επιχειρεί να αποδείξει ότι ένα απόλυτο *όν* με την έννοια των Ελεατών δεν μπορεί να υπάρξει, καθώς το *όν* διολισθαίνει στο *μή ὄν* έτσι που αυτό που είναι, είναι και δεν είναι και τελικά τίποτα δεν είναι, με τη δεύτερη θέση του αναιρεί την παρμενίδεια ταυτότητα *εἶναι* και *νοεῖν*, η οποία καθιστά προϋπόθεση της γνώσης την ύπαρξη του όντος. Αν ευσταθεί η ταυτότητα είναι και νοεῖν, τότε δεν μπορεί να υπάρξει ψεύδος, αφού το νοεῖν διασφαλίζει *eo ipso* την ύπαρξη του νοούμενου. Υπάρχουν ωστόσο φανταστικές παραστάσεις, για παράδειγμα ότι στο πέλαγος παραβγαίνουν ἄρματα, στις οποίες δεν αντιστοιχεί τίποτε στην αισθητηριακή αντίληψη.

Ἄπαντα δεῖν γάρ τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἐστὶ μὴδὲ φρονεῖσθαι. Εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἄν εἴποι ψεῦδος οὐδεὶς, φησὶν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα. Πάντα γὰρ ἄν ταῦτα εἶη.

Γιατί κατανάγκη όλα τα αντικείμενα του νοεῖν έχουν υπόσταση και από την άλλη,

60. Βλ. σχετικά και Walter Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, *Hermes* 86 (1958), σελ. 435. Ο W. Bröcker επισημαίνει ότι το αποδεικτικό αυτό σχήμα του Γοργία είναι το γνωστό σχήμα που απαυτόμε στη Διαλεκτική του Ζήνωνα.

το μη ον, εφόσον δεν έχει υπόσταση, δεν μπορεί να αποτελεί αντικείμενο του νοείν. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, κανένας, υποστηρίζει, δε θα μπορούσε να έλεγε κάτι ψευδές, ακόμη κι αν διατείνονταν ότι στο πέλαγος παραβγαίνουν άρματα. Γιατί όλα αυτά θα ήταν υπαρκτά⁶¹.

Το πρόβλημα που τίθεται εδώ είναι αν υπάρχει κριτήριο της αλήθειας. Ενάντια στη θέση του Παρμενίδη ο Γοργίας υποστηρίζει πως ό, τι μπορούμε να σκεφθούμε, δεν υπάρχει κιόλας. Αν πάντα τὰ φρονούμενα ἔστι, τότε συνάγεται ότι στο πέλαγος παραβγαίνουν άρματα, επειδή αυτό μπορούμε να το σκεφτούμε, πράγμα που έρχεται σε ευθεία αντίθεση προς την εμπειρία του κοινού νου. Στην περίπτωση αυτή κανείς δε θα μπορούσε να πει κάτι ψευδές: οὐδὲν ἂν εἶποι ψεῦδος οὐδεὶς. Από την άλλη πάλι, αν ό,τι δεν υπάρχει (το μη ον), δεν μπορεί να είναι αντικείμενο του νοείν, τότε τη Σκύλλα και τη Χάρυβδη, που δεν υπάρχουν, δεν είναι δυνατό να τις σκεφτούμε. Συνεπώς δεν επιτρέπεται να ταυτίζουμε τα φρονούμενα και τα ὄντα.

Αν τώρα το φρονεῖσθαι δεν εγγυάται eo ipso την αλήθεια, αφού τα φρονούμενα και τα ὄντα δεν ταυτίζονται, το ίδιο ισχύει και για την αισθητηριακή αντίληψη, ώστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἔστιν ἢ ἃ διανοούμεθα. Επειδή λοιπόν δεν μπορούμε να υποδείξουμε ένα κριτήριο αληθείας, είναι άδηλο - συμπεραίνει ο Γοργίας- ποια πράγματα είναι αληθινά: ποῖα δὲ τᾶληθῆ, ἄδηλον.⁶²

61. Βλ. *Η αρχαία Σοφιστική*, ό.π., σελ. 195 και 201.

62. Το συμπέρασμα του Γοργία μας θυμίζει τα γνωστά αριστοτελικό χωρίο (Μετά τα φυσ, 1009 b 9 ε.): ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ ἄδηλον οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. Ὅπως επισημαίνει ο Η. J. Newiger (ό.π., σελ. 139) το αριστοτελικό χωρίο αναφέρεται στον Πρωταγόρα και σε ορισμένους που σκέφτονται όπως εκείνος. Η αναφορά στον Πρωταγόρα και συγκεκριμένα στη γνωστή θέση του πάντων χρημάτων μέτρον ἐστίν ἄνθρωπος είναι πρόδηλη, όταν ο Αριστοτέλης λίγο πιο πάνω (1009 b 2 ε.) γράφει: τὸ μὲν ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ἀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γενομένοις δοκεῖν εἶναι, τοῖς δὲ πικρὸν. Για τη γνώση της αλήθειας δεν παίζει δηλαδή κανένα ρόλο μια συμφωνία των πολλῶν ή των ολίγων σ' αυτά που αντιλαμβάνονται με τις αισθήσεις. Οἶα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκάστῳ και κινδυνεύει εἶναι (Θεαίπτος, 152 c). Η γνώση είναι ατομική και σχετική πάντοτε: οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἐστίν ἐμοὶ (Θεαίπτος, 152a). Ένα πράγμα αυτό καθ'ἑαυτὸ δεν υπάρχει: ἔν μὲν αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ οὐδὲν ἐστίν (Θεαίπτος, 152 d). Από τα παραπάνω ο Πρωταγόρας συνάγει ότι όλα είναι ομοίως (κατά την αριστοτελική έκφραση) ἀληθῆ, ενώ ο Γοργίας οδηγείται στο αρνητικό συμπέρασμα ότι είναι άδηλο ποια πράγματα είναι αληθινά.

Το κείμενο του Ανώνυμου λόγω της παραφθοράς του δεν είναι σαφές στο σημείο αυτό. Ο Γορ-

(3) Η τρίτη θέση: *εἰ δὲ καὶ ἔστιν καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.*

Ο Γοργίας στρέφεται εδώ ενάντια στην ελεατική ενόπιτα είναι-νοεΐν-φράζειν και επιχειρεί να δείξει ότι το πρόβλημα της διυποκειμενικής κατανόησης και επικοινωνίας δεν μπορεί να λυθεί με ελεατικές κατηγορίες. Προς το σκοπό αυτό διατυπώνει μια σειρά επιχειρημάτων.⁶³

α) Εκείνο που μεταδίδεται στους άλλους είναι οι λόγοι και όχι τα πράγματα. Ως ακουστικό καταρχήν φαινόμενο ο λόγος δεν μπορεί να ανακοινώσει οπτικές εντυπώσεις. Αυτό που είδε κάποιος πώς μπορεί να το ανακοινώσει δια μέσου του λόγου; Συνεπώς δεν ανακοινώνουμε στους άλλους τα υπαρκτά πράγματα αλλά κάποιον λόγο κι αυτός είναι κάτι διαφορετικό από τα πράγματα που έχουμε μπροστά μας.

β) Αλλά κι αν ακόμη είναι εφικτό να γνωρίζει κανείς και να μεταδίδει αυτά που γνωρίζει, πώς θα συμβεί ώστε εκείνος που ακούει να εννοήσει το ίδιο πράγμα; Δεν είναι δυνατό το ίδιο πράγμα να είναι ταυτόχρονα σε περισσότερα υποκείμενα, χωριστά το ένα από το άλλο, γιατί τότε το ένα θα ήταν δύο. Ο μερισμός του ενός δεν είναι δυνατός και ως εκ τούτου δεν μπορούν δύο διαφορετικά πρόσωπα να εννοήσουν το ίδιο.

γίας φαίνεται να υποστηρίζει ότι δεν μπορούμε να κρίνουμε ποιο από τα γνωστικά όργανα, (όραση, ακοή, νόηση) είναι το πιο αξιόπιστο. Ο Σοφιστής τα παρατάσσει χωρίς να τα διαβαθμίζει και παρατηρεί ότι κανένα δεν μπορεί να κριθεί από το άλλο, όπως προκύπτει κι από την παράλληλη ανάγνωση της μαρτυρίας του Σέξτου: *Ὡσπερ οὐ τὸ μὲν ὄρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστὰ παραπέμπομεν ὅτι οὐκ ὄραται (ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἀλλ' οὐκ ὑπὸ ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι), αὐτῶ καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέποιο τῇ ὄψει μηδὲ ἀκούοιο τῇ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται κριτηρίου (βλ. Η αρχαία Σοφιστική, ὁ.π, σελ, 185).* Επειδή ακριβώς δεν επιδέχονται έλεγκο, γι' αυτό και δεν μπορούμε να κρίνουμε αν αυτά που βλέπουμε, ακούμε ή σκεπτόμαστε είναι αληθή. Σε αντίθεση με τον Πρωταγόρα ο Γοργίας αρνείται ότι τέτοιο που φαίνεται σε μένα το καθένα τέτοιο βέβαιο και είναι (δηλαδή αληθές). Έτσι οδηγείται στο συμπέρασμα : στο μέτρο που δεν είναι δυνατό να διακρίνω το αληθές από το ψευδές, δεν μπορώ να γνωρίσω την αλήθεια των πραγμάτων: *ὥστε καὶ εἰ ἔστιν, ἡμῖν ἄγνωστ' ἂν εἶναι τὰ πράγματα.*

63. Βλ. σχετικά Η αρχαία Σοφιστική, σελ 202.

γ) Αλλά κι αν ακόμη ήταν σε περισσότερα υποκείμενα και συνάμα διατηρούσε την ταυτότητά του, τίποτε δεν εμποδίζει να μη φαίνεται σε αυτά όμοιο, αφού τα υποκείμενα δε θα είναι ως προς όλα όμοια και στην αυτή θέση: γιατί αν θα ήταν στην αυτή θέση, θα ήταν ένα και όχι δύο. Και προφανώς ούτε ο ίδιος άνθρωπος αντιλαμβάνεται κατά τον ίδιο χρόνο όμοια πράγματα, αλλά άλλα πράγματα με την ακοή και άλλα με την όραση και με διαφορετικό τρόπο τώρα και με διαφορετικό τρόπο πρωτίτερα. Συνεπώς δύσκολα θα αντιλαμβανόταν κανείς το αυτό πράγμα που θα αντιλαμβανόταν κάποιος άλλος. Εδώ τίθεται το οντολογικό πρόβλημα του ενός και των πολλών που θα λύσει αργότερα ο Πλάτων.

Με δυο λόγια το συμπέρασμα του Γοργία είναι το εξής: κι αν ακόμη υπάρχει κάτι κι είναι δυνατό να γίνει γνωστό, δεν μπορεί να ανακοινωθεί σε άλλους *διὰ τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους και διότι οὐδ' ἕτερος ἐτέρω ταῦτόν ἐννοεῖ*.

Η κριτική του Γοργία δε στρέφεται τόσο ενάντια στη δυνατότητα της επικοινωνίας όσο ενάντια στους Ελεάτες. Ως δάσκαλος της ρητορικής δεν αυτοαναιρείται με την κριτική του αυτή, αλλά μάλλον νομιμοποιεί τη ρητορική τέχνη. Εφόσον δεν υπάρχουν αλήθειες για να τις ανακοινώσουμε, απομένουν οι λόγοι στους οποίους δε χρειάζεται να αντιστοιχούν πράγματα. Ο λόγος του Γοργία δεν είναι ο *πιστός λόγος ἀμφὶς ἀληθείης* του Παρμενίδη, αλλά αυτονομείται και γίνεται αυτοσκοπός: *καὶ ὁ ἔλεγεν Γοργίας, ὅτι οὐκ ὑπολείπει αὐτόν ὁ λόγος* (ΔΚ, 82 817). Έτσι γεννήθηκε η ρητορική και η εριστική τέχνη.⁶⁴

2. Πρωταγόρας

Αν ο Γοργίας αντιτάσσει το Μηδέν στο απόλυτο Είναι των Ελεατών, ο Πρωταγόρας (486-410 μ.Χ.) ο Αβδηρίτης, ο ιδρυτής της Σοφιστικής, αντιτάσσει το γίνεσθαι, ένα σχετικό Είναι, και ανοίγει έτσι κάτω και από την επίδραση της μετα-παρμενίδειας κοσμολογίας το δρόμο προς τον υποκει-

64. Πρβλ. Διογ. Λαέρτιος L IX 52, ο οποίος γράφει για τον Πρωταγόρα: *καὶ τὴν διάνοιαν ἀφείς πρὸς τοῦνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν*. Βλ. σχετικά V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, σελ. 237.

μενισμό και το σχετικισμό. Ο υποκειμενισμός και ο σχετικισμός του Πρωταγόρα εκφράζεται στην περίφημη θέση με την οποία άρχιζε κατά τη μαρτυρία του Πλάτωνα (Θεαίτητος 161c) το έργο του Αλήθεια.

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος; για όσα είναι ότι είναι, για όσα δεν είναι ότι δεν είναι.⁶⁵

Η ερμηνεία της θέσης αυτής παρουσιάζει μια σειρά από προβλήματα⁶⁶ που αναφέρονται στις εκφράσεις: «άνθρωπος», «ως», «χρήματα», «μέτρον». Τι εννοεί ο Πρωταγόρας με τη λέξη «άνθρωπος», το συγκεκριμένο άτομο ή τον άνθρωπο εν γένει; Τι σημασία έχει η έκφραση «ως», τη σημασία του συνδέσμου ότι ή του επιρρήματος πως; Τι σημαίνει η έκφραση *χρήματα*, σημαίνει πράγματα ή ιδιότητες; Και τέλος τι είδους μέτρον είναι κατά τον Πρωταγόρα ο άνθρωπος;

Με βάση τις υπάρχουσες πηγές δεν μπορεί να δοθεί μια βέβαιη και πλήρης ερμηνεία της αρχής του *homo-mensura* (= μέτρον άνθρωπος) του Πρωταγόρα. Λέγοντας «χρήματα» ο Πρωταγόρας φαίνεται να εννοούσε όχι μόνο τα συγκεκριμένα πράγματα αλλά και τις αισθητές ποιότητες (θερμό-ψυχρό, γλυκό-πικρό κ.λ.π.) καθώς επίσης και έννοιες όπως καλό και κακό, δίκαιο και άδικο. Τη λέξη «άνθρωπος»⁶⁷ την εκλαμβάνει κατά κύριο λόγο με την ατομική έννοια και ορισμένες φορές με τη γενική έννοια, έτσι που να αναφέρεται στο είδος ή σε ομάδες (λαός, φυλή). Μεγαλύτερες ερμηνευτικές δυσκολίες παρουσιάζει η λέξη «ως». Κατά την καθιερωμένη ερμηνεία η

65. Βλ. *Η αρχαία Σοφιστική*, σελ. 96.

66. Βλ. σχετικά με τα προβλήματα ερμηνείας της θέσης του Πρωταγόρα A. Neumann, *Die Problematik des Homo-Mensura Satzes*, στο C. J. Classen (Hg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, σελ. 257-70. Επίσης L. Versenyi, *Protagoras Man-Measure Fragment*, ό.π., σελ. 290-97.

67. Την αμφισβησία της πρότασης του Πρωταγόρα επισημαίνει και ο Hegel. Εννοεί ο Πρωταγόρας το συγκεκριμένο άνθρωπο στην ατομικότητά του ή τον άνθρωπο κατά την έλλογη φύση του; Βλ. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, τόμ. 18, σελ. 430..

λέξη «ως» έχει τη σημασία του συνδέσμου ότι: «ο άνθρωπος είναι μέτρο για όλα τα πράγματα, για όσα υπάρχουν ότι κ.λπ.» Αλλά η λέξη «ως» μπορεί να έχει και τη σημασία του τροπικού επιρρήματος, μπορεί να δηλώνει δηλαδή και τον τρόπο ύπαρξης των πραγμάτων. Ότι εδώ χρησιμοποιείται με τη δεύτερη σημασία είναι πολύ πιθανό, αν κρίνει κανείς από τη θέση του «ως» στην αρνητική πρόταση *ὡς οὐκ ἔστι*. Το ρήμα *ἔστι* εξάλλου δε σημαίνει πρωταρχικά «υπάρχει» αλλά «είναι έτσι», «είναι αλήθεια»⁶⁸. Ο άνθρωπος δηλαδή είναι μέτρο όλων των πραγμάτων, «ότι είναι ή δεν είναι έτσι». Ο Πρωταγόρας δε διέκρινε ενδεχομένως ανάμεσα στις δύο αυτές σημασίες και κατά συνέπεια δεν απέκλειε καμιά⁶⁹. Η λέξη *μέτρον* έχει την έννοια του κριτηρίου, όπως επισημαίνει ορθά ο Πλάτων (*Θεαίτητος* 178b), τον οποίο ακολουθεί ο Σέξτος Εμπειρικός: *μέτρον μὲν λέγων* (δηλ. ο Πρωταγόρας) *τὸ κριτήριον*⁷⁰. Ο κάθε άνθρωπος είναι το μέτρο των πραγμάτων, αυτός δηλαδή κρίνει το *ὡς ἔστι* των πραγμάτων. Τα αισθήματα και οι πεποιθήσεις μας είναι το μέτρο της πραγματικότητας, η οποία υπάρχει μόνο σε σχέση με αυτά και είναι διαφορετική για τον καθένα μας. Αυτό σημαίνει ότι το είναι δεν τίθεται απολύτως και καθεαυτό αλλά το είναι εξαρτάται από το εκάστοτε υποκείμενο. Έτσι το είναι διολισθαίνει στο *εἶναι τινι*, δηλαδή στο *φαίνεσθαι*:

οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτὸ σοὶ ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.

Τέτοιο που φαίνεται σε μένα το καθένα πράγμα, τέτοιο βέβαια και είναι για μένα, και τέτοιο που φαίνεται σε σένα τέτοιο και είναι για σένα. Άνθρωποι θα είμαστε και συ κι εγώ⁷¹.

68. Όπως έδειξε πειστικά ο C.H.Kahn, στο άρθρο του *The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being, Foundations of Language*, 2 (1966), σελ. 25. Επίσης *The Verb 'be' in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston 1973, 331-70. Ο Kahn παρατηρεί ότι η χρήση του *ἔστι* με τη σημασία αυτή ταιριάζει στην ερμηνεία της φράσης του Πλάτωνα «όπως μου φαίνεται το κάθε πράγμα, έτσι είναι για μένα».

69. Βλ. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, I, 2 Leipzig 1920, 1135.

70. Βλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι υποτυπώσεις*, I, 216 ε. Βλ. σχετικά με την έννοια του μέτρου στον Πρωταγόρα και W.K. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, σελ. 229 ε.

71. *Πλάτωνος Θεαίτητος*, 152α (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου), Αθήνα 1980.

Κατά την πλατωνική μαρτυρία προϋπόθεση για να γίνω κριτής του *ὡς ἔστι τῶν ὄντων* είναι η αίσθηση, που ταυίζεται με τη γνώση:

ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῆ αἴσθησις - τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἔστιν - καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Αληθινό άρα είναι για μένα το αίσθημά μου- γιατί πάντοτε είναι μέρος μου, του είναι μου- και εγώ είμαι κριτής κατά τον Πρωταγόρα, αυτών που για μένα υπάρχουν, ότι υπάρχουν και αυτών που για μένα δεν υπάρχουν, ότι δεν υπάρχουν⁷².

Ο Πρωταγόρας ασπάζεται «έναν ακραίο υποκειμενισμό σύμφωνα με τον οποίο δεν υπάρχει καμιά πραγματικότητα πίσω και ανεξάρτητα από τα φαινόμενα, καμιά διαφορά ανάμεσα σ' αυτό που φαίνεται και σε αυτό που υπάρχει, και ο καθένας μας είναι κριτής των εντυπώσεών του. Αυτό που φαίνεται σ' εμένα είναι για μένα, και κανένας δεν είναι σε θέση να πει σ' έναν άλλο ότι κάνει λάθος. Αν αυτό που εγώ αισθάνομαι ζεστό, εσύ το αισθάνεσαι κρύο, δεν μπορούμε να διαφωνήσουμε: είναι ζεστό για μένα και κρύο για σένα»⁷³. Συνεπώς ο άνθρωπος δε γνωρίζει τα πράγματα όπως αυτά είναι, αλλά μόνο σε σχέση με αυτόν. Δεν υπάρχει δηλαδή γνώση πέραν εκείνης των φαινομένων, η οποία περιορίζεται στο υποκείμενο και στη δεδομένη στιγμή, με άλλα λόγια δεν υπάρχει γνώση με καθολική εγκυρότητα (σκεπτικισμός). Η αλήθεια περιορίζεται έτσι στα φαινόμενα και αφορά στο εκάστοτε υποκείμενο· συνεπώς είναι σχετική (σχετικισμός), όπως

72. Βλ. δ.π., 160c 7-9 (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου).

73. Βλ. W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές* σελ. 232. Ο Guthrie παρατηρεί εύστοχα ότι «κανένας φυσικός φιλόσοφος δεν προχώρησε ως εκεί, γιατί αυτό σημαίνει άρνηση του ίδιου νοήματος της φύσεως. Και ο Δημόκριτος έλεγε ότι όλες οι αισθήσεις είναι υποκειμενικές, ότι το ζεστό και το κρύο, το γλυκό και το πικρό δεν έχουν αυτόνομη ύπαρξη στη φύση, αλλά αυτό συνέβαινε γιατί οι αισθήσεις έπρεπε να εξηγηθούν ως οφειλόμενες στην αλληλεπίδραση ανάμεσα στην ατομική δομή του σώματός μας και σ' εκείνη του αισθητού αντικειμένου. Υπάρχει μια σταθερά φύση ή πραγματικότητα, δηλαδή άτομα και κενό. Για τον Πρωταγόρα δεν υπάρχει, και γι' αυτό ο Δημόκριτος τον επέκρινε διατυπώνοντας την αντίρρηση ότι σύμφωνα με την άποψή του τίποτε δεν ήταν περισσότερο αυτού του είδους από ό,τι εκείνου (μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον). Βλ. W. K. C. Guthrie, δ.π., σελ. 232.

ορθά επισημαίνει ήδη ο Αριστοτέλης (*Μετά τα φυσ.* 1011a 19ε):

τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι.

Γιατί το φαινόμενο είναι φαινόμενο σε κάποιον ὥστε ὅποιος λέει ὅτι ὅλα τα φαινόμενα είναι ἀληθινά, κάνει ὅλα τα ὄντα σχετικά.

Το βαθύτερο νόημα της αρχής του *homo-mensura* είναι ὅτι το φιλοσοφικό ερώτημα για την ουσία της φύσης, για την αρχή του ὄντος δεν έχει πια αντικείμενο. Για τον Πρωταγόρα το κατεξοχὴν φιλοσοφικό ερώτημα δεν αφορά στο ὄν ἀλλὰ στο μέτρο του ὄντος. Ο ἄνθρωπος γίνεται τώρα το μέτρο της ἀλήθειας. Εδώ ἔχει τις ρίζες του ο υποκειμενισμός για τον οποίο τίποτε δεν υπάρχει κατ'αναγκαιότητα, αφού ὅλα είναι σχετικά, ὅπως παρατηρεῖ εὐστοχα ο Αριστοτέλης: *ὥσπερ καὶ οὐσίαν μὴ εἶναι μῆθενός, οὔτω μῆδ' ἐξ ἀνάγκης μῆθέν.* Η θεωρία του Πρωταγόρα, καθὼς αἶρει την ουσία των ὄντων, αἶρει συνάμα καὶ τὴ δυνατότητα ἀναγκαιότητας τῆς ὑπαρξῆς τους. Ἐτσι με τὴν κατάρρευση τοῦ ἀπόλυτου ὄντος τοῦ Παρμενίδη, το οποίο ἡ Ἀνάγκη το κρατοῦσε σε δεσμὰ «δημιουργεῖται ἓνας χώρος για τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία»⁷⁴.

Ἀλλὰ ἡ ἐλευθερία αὐτή, που ἀντιφάσκει πρὸς τὴν ἀναγκαιότητα, ἐκβάλλει ὄχι πλέον στὴν κυριαρχία τῆς φύσης ἀλλὰ στὴν κυριαρχία τῶν ἄλλων, στὴν ἐπιβολή του ενός πάνω στον ἄλλο. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μέτρο τῆς ἀλήθειας, τὸ ἐνδιαφέρον τῆς Σοφιστικῆς ἐπικεντρώνεται στον ἄνθρωπο, τον οποίο ἐπιχειρεῖ να χειραγωγήσει πείθοντάς τον να ομολογήσει πίστη σε τούτη ἢ ἐκείνη τὴν ἀλήθεια. Μ'αὐτὴ τὴν ἐννοία ἡ Σοφιστικὴ εἶναι ρητορικὴ τέχνη, προϋπόθεση τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ἀυτονόμηση τῆς μορφῆς καὶ κύριο ἔργο τῆς να κάνει τὸ ἀσθενέστερο ἐπιχείρημα ἰσχυρότερο (*τὸν ἦτιω... λόγον κρείττω ποιεῖν*, DK 80 6b), δεδομένου ὅτι για κάθε πρᾶγμα υπάρχουν δύο γνώμες, ἡ μία ἀντίθετη στὴν ἄλλη (*δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισι*, DK 80 6a).

74. Βλ. σχετικὰ V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, σελ. 241.

Στο πλαίσιο αυτό της υποκειμενοποίησης και εξατομίκευσης του νοείν, που την κλασική της έκφραση βρίσκουμε στην αρχή του *homo-mensura* του Πρωταγόρα, τίθεται για πρώτη φορά το ερώτημα αν οι έννοιες της ηθικής και του δικαίου έχουν καθολική εγκυρότητα δεσμευτική για όλους τους ανθρώπους. Για τους περισσότερους Σοφιστές οι κανόνες του δικαίου και της ηθικής βασίζονται στη σύμβαση, δεν ισχύουν δηλαδή φύσει αλλά θέσει ή νόμω, και γι' αυτό μπορούν να ποικίλλουν από πολιτεία σε πολιτεία. Δεν μπορεί να οριστεί ως εκ τούτου τι είναι καλό ή κακό, δίκαιο ή άδικο κατά τρόπο απόλυτο αλλά πάντοτε σε σχέση με τους κανόνες και τα κριτήρια μιας ορισμένης κοινότητας. Ό,τι έχει καθιερωθεί από τον άνθρωπο στη διαδρομή της ιστορίας ως σύστημα δικαίου ή ηθικής έχει λοιπόν σχετική μόνον αξία. Από τη σκοπιά αυτή μπορούμε να καταλάβουμε το ενδιαφέρον της Σοφιστικής για τη γενεαλογία της θρησκείας, της ηθικής και του δικαίου, δηλαδή για την ιστορία⁷⁵. Η ιστορία αποκαλύπτοντας τη σχετικότητα των διαφόρων μορφωμάτων του αντικειμενικού πνεύματος, θρησκείας, ηθικής, δικαίου, που απαντούμε σε ίδιες ή διαφορετικές εποχές σε διάφορους λαούς, δείχνει πως ό,τι οι άνθρωποι θεσμοθετούν μπορεί ν' αλλάξει επιβεβαιώνοντας με τον τρόπο αυτό την παντοδυναμία του υποκειμένου.

Στο πλαίσιο του πρωταγορικού σκεπτικισμού κα σχετικισμού χάνουν τα μεταφυσικά ερωτήματα κάθε σημασία. Με μια χαρακτηριστικά σαρκαστική διάθεση ο Πρωταγόρας εκφράζει τον αγνωστικισμό του στο έργο του *Περί θεῶν*:

Περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναί, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν' πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναί ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου (DK 80 B4).

Για τους θεούς δεν μπορώ να γνωρίζω τίποτα ούτε ότι υπάρχουν, ούτε ότι δεν υπάρχουν, ούτε τί λογής μορφή έχουν. Γιατί είναι πολλά τα όσα εμποδίζουν να γνωρίζουμε: από τη μια το άδηλο του ζητήματος κι από την άλλη η συντομία της ανθρώπινης ζωής⁷⁶.

75. Είναι χαρακτηριστικός για παράδειγμα ο τίτλος ενός έργου του Πρωταγόρα *Περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* («Για την αρχική κατάσταση του ανθρώπου»). Βλ. σχετικά V. Hösle, ό.π., σελ. 252ε.

76. Βλ. *Η αρχαία Σοφιστική*, σελ. 102.

Ενάντια στην αρχή του *homo-mensura* αντιρρήσεις διατυπώθηκαν ήδη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Αν ισχύει η αρχή του Πρωταγόρα, τότε κατά τον Αριστοτέλη αίρεται η αρχή της αντίφασης με την έννοια ότι είναι αδύνατη, εφόσον οι αντιφατικές προτάσεις για το ίδιο πράγμα είναι ορθές. Δεδομένου ότι για τον καθένα η δική του γνώμη είναι αληθινή, δεν είναι δυνατή η πλάνη και η πραγματική αντίφαση. Εφόσον ο καθένας μιλάει για το περιεχόμενο της δικής του κάθε φορά αισθητηριακής αντίληψης, ποτέ δύο φράσεις δε θα έχουν το ίδιο αντικείμενο και συνεπώς δεν μπορούν να αντιφάσκουν πραγματικά.

εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι (Μετά τα φυσ. 1009α 8-10).

Γιατί αν όλες οι δοξασίες και τα φαινόμενα είναι αληθή, είναι ανάγκη να είναι όλα ταυτόχρονα αληθή και ψευδή.

Στη σχετικιστική της εκδοχή που απαντούμε στον Πλάτωνα η αρχή του Πρωταγόρα αυτοαναιρείται με την έννοια ότι, ενώ διατείνεται ότι κάθε δοξασία είναι αληθής για το συγκεκριμένο εκάστοτε άτομο που την εκφράζει, εγείρει ωστόσο συνάμα η ίδια για τον εαυτό της την αξίωση της απόλυτης αλήθειας.

III. ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Η ΜΕΤΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗΣ

Ο Σωκράτης (470- 399 π. Χ) αποτελεί μια αποφασιστική καμπή στην ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας: βρίσκεται στο μεταίχμιο της Σοφιστικής και της πλατωνικής φιλοσοφίας, είναι κληρονόμος και συνεχιστής της Σοφιστικής αλλά συνάμα και αντίπαλός της. Στο επίκεντρο του φιλοσοφικού του ενδιαφέροντος είναι το ανθρώπινο υποκείμενο. Από την άποψη αυτή ο στοχασμός του είναι ανθρωποκεντρικός όπως και των Σοφιστών. Η αυτογνωσία και η επιμέλεια της ψυχής είναι ο πρωταρχικός του στόχος. Το πρώτο μας καθήκον είναι να ακολουθήσουμε τη Δελφική εντολή *γνώθι σ' αὐτόν*,⁷⁷ που αποτέλεσε και την αφετηρία των ερευνών του για

77. Πρβλ. *Φαίδρο* (229e): οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτὸν γελοῖον δὴ μοι

τη φύση του ανθρώπου. Η σημαντικότερη υποχρέωση του ανθρώπου είναι η επιμέλεια της ψυχής, η φροντίδα για ηθική βελτίωση (*πῶς βιωτέον, ὄντινα χρή τρόπον ζῆν*, Γοργίας 492d, 500c).⁷⁸

Αντίθετα με τους Σοφιστές που υποστηρίζουν ότι υπάρχουν μόνον γνώμες (*δόξαι*) των επιμέρους ατόμων που αλλάζουν και ότι συνεπώς η γνώση δεν είναι δυνατή, ο Σωκράτης πρεσβεύει ότι η γνώση είναι εφικτή υπό ορισμένες προϋποθέσεις. Χρειάζεται μια μέθοδος που θα μας οδηγήσει στο στόχο, στη εύρεση της αλήθειας. Η σωκρατική μέθοδος έχει τη μορφή του διαλόγου, τον οποίο ο Σωκράτης ήταν πάντα πρόθυμος να αρχίσει με τον καθένα που θα ήθελε να συζητήσει μαζί του. Σε αντίθεση με τη *μακρολογία* (το μονόλογο) των Σοφιστών που δεν εγείρει αξίωση γενικής εγκυρότητας και γι' αυτό αποτελεί μια κατάλληλη μορφή για το υποκειμενικό της περιεχόμενο⁷⁹, ο σωκρατικός λόγος προϋποθέτει ότι η αλήθεια αποτελεί κοινό αγαθό⁸⁰.

Στο σωκρατικό διάλογο διακρίνουμε δύο φάσεις. Ο Σωκράτης δηλώνει καταρχήν την άγνοιά του και προσποιείται ο ίδιος ότι θέλει να διδαχθεί από τους άλλους. Την προσποίηση αυτή άγνοιας στη συνομιλία ονομάζουμε *σωκρατική ειρωνεία*. Με κατάλληλες ερωτήσεις ο Σωκράτης αποσπούσε στη

φαίνεται, τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. Ὅθεν δὴ καίρειν ἐάσας ταῦτασκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλὰ ἑμαυτόν (Δεν μπορώ ακόμα να γνωρίσω τον εαυτό μου· μου φαίνεται λοιπόν ανόητο να εξετάζω τα ξένα, ενώ ακόμη αγνοῶ αυτό. Γι' αυτό αφού παράτησα αυτά, δεν εξετάζω αυτά αλλά τον εαυτό μου).

78. Στην *Απολογία* (29d) ο Σωκράτης λέει: Δεν πρόκειται να σταματήσω να φιλοσοφῶ και να συμβουλεύω και να σας διαφωτίζω λέγοντας εκείνα που συνηθίζω: δεν ντρέπεσαι να φροντίζεις πῶς θα αποκτήσεις όσο μπορείς περισσότερα χρήματα και δόξες και τιμές και να μη φροντίζεις και να αδιαφορείς για τη φρόνηση και την αλήθεια και για το πῶς θα κάνεις όσο γίνεται καλύτερη την ψυχή σου;

79. Στο *Θεαίππο* ο Σωκράτης επισημαίνει εύστοχα ότι το γνώρισμα των Σοφιστών είναι η διακοπή της επικοινωνίας, η άρση του διαλόγου, απόρροια του πρωταγορικού υποκειμενισμού. Με την άρση όμως του διαλόγου οι Σοφιστές αντιφάσκουν με την αξίωση που οι ίδιοι εγείρουν να διδάξουν τους άλλους: *εἰ γάρ... μήτε τὸ ἄλλον πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου ὀρθὴ ἢ ψευδῆς, ἀλλ' αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάσει ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ, τὶ δὲ ποτὲ ...Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων διδάσκαλος ἀξιούσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν ...μέτρω ὄντι αὐτῷ ἕκαστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας.*

Γιατί αν βέβαια μήτε του ενός το αίσθημα μπορεί ο άλλος να το κρίνει καλύτερα μήτε μεγαλύτερο κύρος έχει ο ένας να εξετάσει τη γνώμη του άλλου, αν είναι ορθή ή εσφαλμένη, αλλά ο καθένας μόνος του θα πιστεύει τα δικά του, τα οποία είναι όλα ορθά και αληθινά, κατά τι τότε ο Πρωταγόρας είναι σοφός, ὥστε δίκαια να του αξίζει να είναι δάσκαλος άλλων με μεγάλους μισθούς;

80. Βλ. *Φαίδων* 63d1: *Κοινὸν γὰρ ἔμοιγε δοκεῖ καὶ ἡμῖν εἶναι ἀγαθὸν ταῦτο.*

συνέχεια τη γνώμη του συνομιλητή του και ξεσκέπαζε με τη διαλεκτική μέθοδο των ερωταποκρίσεων τα αδύνατα σημεία της σε βαθμό που να περιπλέκει το συνομιλητή του σε αντιφάσεις και τελικά να τον αναγκάζει να ομολογήσει την άγνοιά του, να συνηδειτοποιήσει την πνευματική του ένδεια. Με τον τρόπο αυτό τον οδηγούσε στην αυτογνωσία: *ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα* (ένα πράγμα γνωρίζω ότι δεν γνωρίζω τίποτε). Για να μπορεί να ελπίζει κανείς ότι θα κατακτήσει τη γνώση και την αλήθεια, έπρεπε πρώτα να ξερριζώσει από το νου του συγκεχυμένες και σφαλερές αντιλήψεις. Έτσι θα άνοιγε ο δρόμος για την κοινή αναζήτηση (*κοινῆ ζητεῖν, συζητεῖν*) που θα οδηγήσει στον τελικό στόχο, στην κατάκτηση της αλήθειας. Η δεύτερη φάση του σωκρατικού διαλόγου έχει θετικό χαρακτήρα. Ο Σωκράτης με τη μέθοδο των ερωταποκρίσεων οδηγούσε βήμα προς βήμα το συνομιλητή του σε μια πιο καθαρή ανάπτυξη των σκέψεών του ως το σημείο που να είναι σε θέση να εκφράσει αυτά που σε λανθάνουσα κατάσταση βρισκόταν μέσα του. Ο ίδιος περιοριζόταν στην άσκηση της τέχνης της μαίας (*μαιευτική μέθοδος*)⁸¹.

Το ερώτημα με το οποίο ο Σωκράτης άρχιζε την κριτική του είχε κατά κανόνα την εξής μορφή: «τι είναι αρετή;» «τι είναι το αγαθό;», «τι είναι δικαιοσύνη;» κ.λ.π. Πρόκειται για ερωτήματα που δεν επιδέχονται εύκολα

81. Βλ. *Θεαίπτος*, 150c-d: *Ἐπει τόδε καί ἐμοί ὑπάρχει ὅπερ ταῖς μαίαις ἄγονός εἰμι σοφίας, καί ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ἀνειδίσαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαινομαι περὶ οὐδενός διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσι. Τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. Εἰμι δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός, οὐδὲ τί μοι ἔστιν εὖρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον· οἱ δ' ἐμοὶ συγγιγνόμενοι τὸ μὲν πρῶτον φαίνονται ἔνιοι μὲν καὶ πάνυ ἀμαθεῖς, πάντες δὲ προϊούσης τῆς συνουσίας, οἷσπερ ἄν ὁ θεὸς παρείκη, θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες ὡς αὐτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις δοκοῦσι· καὶ τοῦτο ἐναργὲς ὅτι παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες, ἀλλὰ αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὐρόντες τε καὶ τεκόντες.*

Γιατί αυτό εδώ που θα πω είναι και σε μένα όπως και στις μαίες το ίδιο: είμαι άγονος σε σοφία, και σωστά με κατηγορησαν ήδη πολλοί, ότι ρωτώ τους άλλους, ενώ ο ίδιος δεν αποκρίνομαι τίποτα για κανένα πράγμα, επειδή δεν έχω τίποτα σοφό να πω. Αιτία αυτού του πράγματος είναι η ακόλουθη: ο θεός μ' αναγκάζει να ξεγεννώ, μα να γεννώ μ' εμπόδισε. Δεν είμαι λοιπόν εγώ ο ίδιος κανένας σοφός, ούτε υπάρχει κανένα δικό μου εύρημα, γέννημα της δικής μου ψυχής. Όσοι όμως με συναναστρέφονται, μερικοί στην αρχή φαίνονται πολύ αμαθείς, μα όλοι σ' όσους δώσει θεός, καθώς προχωρεί η συναναστροφή, δείχνουν θαυμάσια επίδοση, όπως πιστεύουν και οι ίδιοι και οι άλλοι. Και είναι φανερό ότι από μένα δεν έμαθαν ποτέ τίποτε, αλλά αυτοί από μόνοι τους βρήκαν και γέννησαν πολλά και καλά (μτφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου).

απάντηση και που στοχεύουν στον ορισμό της ουσίας, του καθόλου στη γλώσσα του Αριστοτέλη (*Μετά τα φυσ.* 87b). Το ενδιαφέρον του Σωκράτη για τους ορισμούς των εννοιών⁸² δεν είναι θεωρητικό αλλά πρακτικό (*πῶς βιωτέον*) και είναι άμεσα συνδεδεμένο με την κριτική της Σοφιστικής. Ο ορισμός μας δίνει το λόγο της ουσίας. Η ουσία από μεταφυσική υπόσταση που ήταν στους Προσωκρατικούς γίνεται τώρα στο Σωκράτη έννοια του νου, η οποία έχει ένα γενικό και σταθερό περιεχόμενο, το οποίο συγκροτεί τη διυποκειμενικότητα, γιατί είναι κοινό σε όλους τους ανθρώπους που σκέφτονται: είναι αυτό που τους ενώνει, ενώ το περιεχόμενο της αισθητηριακής αντίληψης τους χωρίζει.

Οι σωκρατικοί ορισμοί αφορούν σε αξιολογικούς όρους. Πρέπει να γνωρίζει κανείς τι είναι δικαιοσύνη για να ενεργεί κατά τρόπο δίκαιο, πρέπει να γνωρίζει τι είναι καλό για να πράττει το καλό⁸³. Ο Σωκράτης αναζητούσε το αντικειμενικό περιεχόμενο των ηθικών όρων. Σε αντίθεση προς τους Σοφιστές, για τους οποίους οι ηθικές αξίες δεν έχουν οικουμενικό και αιώνιο περιεχόμενο, αλλά αλλάζουν από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή, ο Σωκράτης υποστήριζε την καθολικότητα των αξιολογικών κρίσεων. Αν οι Σοφιστές είχαν δίκαιο, αν δηλαδή το περιεχόμενο των ηθικών όρων ήταν σχετικό και μεταβαλλόμενο, τότε δε θα έπρεπε να συνεχίσου-

82. Κατά τον Αριστοτέλη ο Σωκράτης περιορίστηκε στη διερεύνηση των ηθικών προβλημάτων και ζητούσε το καθολικό στη σφαίρα της ηθικής και πρώτος επρόσεξε σοβαρά τους ορισμούς: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητούντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτον τὴν διάνοιαν* (*Μετά τα φυσ.* 987b). Σε άλλο χωρίο (1078b 27ε) ο Αριστοτέλης συνοψίζει τη συμβολή του Σωκράτη ως εξής: *Δύο γὰρ ἐστὶν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτη δικαίως, τοὺς τε ἐπαγωγικοὺς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου* (Δύο πράγματα μπορούν να αποδοθούν δικαίως στο Σωκράτη: οι επαγωγικοί συλλογισμοί και ο γενικός ορισμός). Η επαγωγή οδηγεί στον ορισμό με την έννοια ότι ξεκινώντας από την παρατήρηση πολλών ειδικών περιπτώσεων καταλήγει στη σύλληψη ενός γενικού γνωρίσματος που είναι κοινό σε όλα τα μέλη μιας ομάδας (ανθρώπων, πραγμάτων ή γεγονότων).

83. Η αρετή ταυτίζεται στο Σωκράτη με τη γνώση. Όποιος γνωρίζει τι είναι το αγαθό, θα πράξει το αγαθό και θα αποφύγει το κακό, όποιος γνωρίζει τι είναι δικαιοσύνη, θα είναι δίκαιος. Με τον ταυτισμό της αρετής με τη γνώση αίρεται η σχετικότητα των αξιών που υποστηρίζουν οι Σοφιστές. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Σωκράτης είναι: *οὐδείς ἐκών κακός*, κανείς δηλαδή δεν πράττει το κακό με τη θέλησή του, αλλά η αιτία που τον οδηγεί στο να πράξει το κακό είναι η άγνοιά του. Αυτό είναι το λεγόμενο σωκρατικό παράδοξο: *οὐδείς ἄλλα ποιεῖ ἢ ἃ οἶται δεῖν*. Ο Σωκράτης πιστεύει ότι υπάρχει μια ενότητα ανάμεσα στο *εἰδέναι*, στο *δύνασθαι* και στο *ποιεῖν*.

με να χρησιμοποιούμε τους ίδιους όρους για διαφορετικά πράγματα. Στο πλαίσιο του διαλογικού χαρακτήρα της αλήθειας η τρίτη θέση του Γοργία δεν μπορεί να διατυπωθεί χωρίς αμέσως να αυτοαναιρεθεί όπως και κάθε μορφή υποκειμενισμού και σολιψισμού.

Η συμβολή της Σοφιστικής έγκειται στο ότι ανακάλυψε την έννοια του υποκειμένου, το οποίο θεώρησε μέτρο της αλήθειας: μόνον που περιόρισε την έννοια του υποκειμένου, στο συγκεκριμένο τυχαίο άνθρωπο.

Και για τον Σωκράτη το υποκείμενο είναι το μέτρο της αλήθειας, αλλά το υποκείμενο ως λόγος, που διασφαλίζει στη σφαίρα της ηθικής ζωής την καθολική εγκυρότητα. Όταν ο Κρίτων στο ομώνυμο έργο του Πλάτωνα έρχεται να προτρέψει τον Σωκράτη να δραπετεύσει από τη φυλακή, ο Σωκράτης δηλώνει ότι θα ακολουθήσει τις υπαγορεύσεις του λόγου:

ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος, οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται (Κρίτων, 46b).

Εγώ όχι μόνον τώρα αλλά και πάντοτε είμαι τέτοιος που σε τίποτε άλλο εκ των δικών μου να μη πείθομαι παρά στο λόγο, ο οποίος θα μου φανεί καλύτερος σε μένα, όταν συλλογίζομαι.

Η φράση *οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ* χαρακτηρίζει ουσιαστικά την προσωπικότητα του Σωκράτη. Ο Σωκράτης δεν αλλάζει συνεχώς τη γνώμη του ανάλογα με τις εκάστοτε περιστάσεις. Είναι *υποκείμενο*, επειδή ακριβώς οι πράξεις του δεν καθορίζονται από την εκάστοτε περίσταση αλλά από το λόγο: μόνον σ' αυτόν συμμορφώνεται, γιατί ο λόγος, που προέρχεται από το υποκείμενο, έχει ωστόσο αντικειμενική εγκυρότητα (*βέλτιστος*). Αυτή η δέσμευση ακριβώς απέναντι στο βέλτιστο λόγο συνιστά την ουσία του υποκειμένου. Η συμφωνία με το λόγο δεν είναι εξωτερική επιταγή, αλλά εκφράζει την αληθινή ελευθερία του υποκειμένου. Ο Σωκράτης υποτάχθηκε στους νόμους ελεύθερα, όχι γιατί εξαναγκάστηκε. Η σοφιστική έννοια της ελευθερίας, η οποία δε δεσμεύεται από τίποτε, είναι εντελώς αρνητική και άγονη και σε τελευταία ανάλυση αυτοαναιρείται.

IV. Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

1. Η θεωρία των ιδεών ως θεωρία των δύο κόσμων

Η θεωρία των ιδεών αποτελεί τον κορμό της πλατωνικής φιλοσοφίας. Το κεντρικό της σημείο είναι η διάκριση ανάμεσα στον κόσμο του γίνεσθαι και τον κόσμο του Είναι. Ο κόσμος του Είναι, προσιτός μόνο στη νόηση, είναι αιώνιος και αμετάβλητος, ενώ ο κόσμος του γίνεσθαι βρίσκεται σε διαρκή μεταβολή και είναι προσιτός στην αίσθηση. Η πλατωνική θεωρία των δύο κόσμων θα μπορούσε κατά κάποιο τρόπο να εκληφθεί ως σύνθεση και παραπέρα ανάπτυξη βασικών αρχών της φιλοσοφίας του Παρμενίδη και του Ηράκλειτου: από τη μια μεριά έχουμε τον ελεατικό κόσμο του Είναι κι από την άλλη τον κόσμο της αένανς μεταβολής του Ηράκλειτου. Το πλατωνικό πρόβλημα μπορεί να διατυπωθεί συνοπτικά ως εξής: πώς το ον, ενώ είναι ένα, είναι συνάμα και πολλά;

Αλλά τι οδήγησε τον Πλάτωνα στη διάκριση αυτή των δύο κόσμων; Κατά τον Αριστοτέλη ο Πλάτων ξεχώρισε τις ιδέες (ο κόσμος του Είναι) ως αντικείμενα της γνώσης από τον κόσμο της αίσθησης, διότι τα αισθητά πράγματα υπόκεινται σε διαρκή μεταβολή και ως εκ τούτου δεν εμπίπτουν στη σφαίρα του επιστητού.¹

1. Έκ νέου τε γὰρ συνίθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείσι δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως αὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκείνον ὑποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεὶ γε μεταβαλλόντων. Οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων [τοῖς εἶδεσι] (Μετὰ τα φυσ., 987a 32-b11).

Επειδή από μικρό παιδί ο Πλάτων είχε επαφή με τον Κρατύλο και τις δοξασίες του Ηράκλειτου, σύμφωνα με τις οποίες όλα τα αισθητά βρίσκονται σε αδιάκοπη ροή και γι' αυτά δεν υπάρχει επιστήμη, τη γνώμη αυτή την κράτησε και αργότερα. Κι όταν ο Σωκράτης χωρίς να εξετάζει τη φύση στο σύνολό της στράφηκε στην έρευνα των ηθικών προβλημάτων και ανεζήτησε σ' αυτά το καθολικό και πρώτος πρόσεξε τους ορισμούς, ο Πλάτων τον ακολούθησε και υποστήριξε ύστερα ότι οι ορισμοί έχουν ως αντικείμενό τους κάτι άλλο κι όχι τα αισθητά για το λόγο ότι δεν μπορεί να υπάρξει κοινός όρος

Τις γνωσιολογικές και οντολογικές καταβολές της πλατωνικής θεωρίας των δύο κόσμων επισημαίνει ο Αριστοτέλης στο ακόλουθο χωρίο:

Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλείτειοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰρέοντων, ὥστ' εἶπερ ἐπιστήμης τινὸς ἔσται..., ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην (Μετά τα φυσ. 1078b 13-18).

Στη δοξασία της ύπαρξης των ειδών συνέβη να φτάσουν εκείνοι που τις διατύπωσαν, επειδή επείσθησαν από τα λεγόμενα από τους οπαδούς του Ηράκλειτου, ότι δηλαδή όλα τα αισθητά βρίσκονται σε διαρκή ροή, ώστε αν πρόκειται να υπάρξει επιστήμη..., πρέπει να υπάρχουν κάποιες άλλες φύσεις μόνιμες έξω από τις αισθητές.

Πράγματι ο Πλάτων, όπως σωστά επισημαίνει ο Αριστοτέλης, χαρακτηρίζει τον κόσμο της αίσθησης με όρους της ηρακλείτειας θεωρίας (*Τίμαιος*, 51b-52a, *Κρατύλος*, 439d-440b). Ωστόσο απορρίπτει την ηρακλείτεια θεωρία στην ισχυρή της εκδοχή, σύμφωνα με την οποία όλα κινούνται μ' όλους τους τρόπους (φορά και αλλοίωσις) ταυτόχρονα, με το επιχείρημα ότι αυτοαναιρείται: αν η ηρακλείτεια αυτή θεωρία ευσταθεί, τότε κανείς δε θα μπορεί να μιλήσει για μια ιδιότητα ενός πράγματος, αφού τη στιγμή που θα την θέτει ως υπάρχουσα, θα την αναιρεί ως μη υπάρχουσα.²

Οὔτε ἄρα ὄραν προσηρτέον τι μᾶλλον ἢ μὴ ὄραν, οὐδέ τιν' ἄλλην αἴσθησιν μᾶλλον ἢ μὴ, πάντων γε πάντως κινουμένων (Θεαίτητος, 182e).

για τα αισθητά που μεταβάλλονται αδιάκοπα. Αυτός λοιπόν ονόμασε αυτού του είδους τα όντα ιδέες, και υποστήριξε ότι όλα τα αισθητά ονομάζονται σύμφωνα με τις ιδέες και δυνάμει της σχέσης τους μ' αυτές. Γιατί τα πολλά επιμέρους πράγματα που έχουν το ίδιο όνομα με τα είδη έχουν το είναι τους κατά μέθεξιν.

2. Τη συνέπεια αυτή της ηρακλείτειας θεωρίας επισημαίνει και ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα φυσικά* (1010 α 11 ε.): *Ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλείττειν, καὶ οἷαν Κρατύλος εἶκεν, ὅς τὸ τελευταῖον οὐθέν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντος διτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἄπαξ.*

Επομένως δεν επιτρέπεται να πούμε ούτε ότι βλέπουμε κάτι, ούτε ότι δε βλέπουμε, ούτε ότι έχουμε άλλο κανένα αίσθημα, ούτε ότι δεν έχουμε, αφού όλα κινούνται με όλους τους τρόπους.

Εξάλλου, η ηρακλείτεια αυτή θέση αίρει, τονίζει ο Πλάτων, τη δυνατότητα της γλώσσας, και συνεπώς δεν είναι δυνατό να διατυπωθεί γλωσσικά:

τίν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ "οὐδ' οὕτως" μάλιστα [δ' οὕτως] ἂν αὐτοῖς ἀρμόττοι, ἄπειρον λεγόμενον (Θεαίτητος, 183b 2 ε).

Όσοι υποστηρίζουν αυτή τη θεωρία πρέπει να θεσπίσουν καμιά άλλη γλώσσα, γιατί τώρα δεν έχουν λέξεις για την υπόθεσή τους αυτή, εκτός αν το ούτε έτσι τους ταιριάζει περισσότερο, γιατί είναι απεριόριστο (μετάφρ. Ι. Θεοδωρακόπουλου).

Επειδή στον κόσμο της εμπειρίας δεν υπάρχουν πράγματα σταθερά και αναλλοίωτα, θα πρέπει - σκέπτεται ο Πλάτων - τα αντικείμενα της γνώσης να ανήκουν σ' ένα άλλο κόσμο, διαφορετικό από τον κόσμο της εμπειρίας³, θα πρέπει να ανήκουν στη σφαίρα του υπερβατικού⁴. Ο Πλάτων,

3. Το παράδειγμα που ακολουθεί μας δίνει να καταλάβουμε τη λογική του πλατωνικού δεισμού: Λέμε συχνά "βλέπω ένα δέντρο", αλλά τι σημαίνει αυτό; Τι αντιλαμβανόμαστε στην πραγματικότητα με τις αισθήσεις, όταν βλέπουμε ένα δέντρο; Ασφαλώς βλέπουμε ορισμένα χρώματα, σχήματα κ.λπ. Ο Πλάτων ονόμασε αυτό που γίνεται αντιληπτό με τις αισθήσεις "φαινόμενο". Τα αισθητά φαινόμενα αλλάζουν διαρκώς (το χρώμα των φύλλων του δέντρου έχει διάφορες αποχρώσεις ανάλογα με τη χρονική στιγμή και τη θέση που τα βλέπουμε ή τα φύλλα κιτρινίζουν και πέφτουν, ο κορμός μαραίνεται κ.λπ.), ωστόσο εμείς μιλούμε για το ίδιο δέντρο, υπάρχει δηλαδή κάτι που δεν αλλάζει στη διαρκή μεταβολή των φαινομένων, αυτό το ίδιο το δέντρο· διαφορετικά δε θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μεταβολή. Τα αισθητά φαινόμενα που βρίσκονται σε διαρκή μεταβολή είναι φαινόμενα κάποιου πράγματος που φανερώνεται μέσα εδώ και παραμένει σταθερό: είναι φαινόμενα ενός και του ίδιου δέντρου. Στη γλώσσα του Πλάτωνα ονομάζεται οὐσία ή *εἶδος* του δέντρου. Αλλά αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις την ουσία του δέντρου; Ασφαλώς όχι, γιατί η ίδια δεν είναι αισθητό φαινόμενο αλλά υπόκειται στα αισθητά ως το σταθερό και μόνιμο που συλλαμβάνει μόνον ο νους.

4. Ο Πλάτων θεμελιώνει τη Μεταφυσική ως θεωρία του υπερβατικού, (*das Transzendente*) το οποίο πρέπει να διακρίνουμε από το υπερβατολογικό (*das Transzendentele*). Τόσο το υπερβατικό όσο και το υπερβατολογικό είναι πέραν της εμπειρίας, ωστόσο διαφέρουν στο εξής: το υπερβατολογικό είναι ένα

όπως ο ίδιος τονίζει στο “Φαίδωνα”, εγκατέλειψε τη σφαίρα των αισθητών πραγμάτων για να περάσει στην υπερβατική σφαίρα, στη σφαίρα των “λόγων” όπου βρίσκεται η αλήθεια των όντων:

Ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (Φαίδων, 99e).

Στο μέτρο που οι “λόγοι” (προϊόντα του λογίζεσθαι και διανοεῖσθαι, έννοιες, κρίσεις, επιχειρήματα, ορισμοί) αναφέρονται άμεσα στις ιδέες, έχουν δηλαδή ως αντικείμενό τους τις ιδέες, καθιστούν τη γνώση των αισθητών πραγμάτων δυνατή. Αν θέλουμε, λέει ο Σωκράτης στο “Φαίδωνα”, να γνωρίσουμε στ’ αλήθεια τα επιμέρους όντα, πρέπει η ψυχή μας αποχαιρετώντας το σώμα να αρχίσει να συλλογίζεται:

Ἄρ’ οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ γίνεταί τι τῶν ὄντων; Λογίζεται δὲ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδῶν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ’ ὅ,τι μάλιστα αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίγνηται, ἐῷσα καίρειν τὸ σῶμα καί, καθ’ ὅσον δύναται, μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ’ ἀπτομένη, ὀρέγεται τοῦ ὄντος (Φαίδων, 65c 2 ε).

Συνεπώς εάν κάπου αλλού είναι δυνατό να συμβεί αυτό, μόνον όταν συλλογίζεται δε θ’ αποκαλύπτεται πλήρως εις αυτήν η πραγματική ουσία ενός όντος. Και χωρίς αμφιβολία τότε ακριβώς συλλογίζεται άριστα η ψυχή, όταν δεν ενοχλείται διόλου από πούθενά, ούτε από την ακοή ούτε από την όραση, ούτε από κανένα πόνο ούτε από κάποια ηδονή, αλλά απομονώνεται όσο το δυνατόν περισσότερο μέσα στον εαυτό της, απο-

σύνολο των έσχατων αρχών, οι οποίες καθιστούν την εμπειρία δυνατή, ενώ το υπερβατικό αποτελεί ένα σύνολο έσχατων αρχών, οι οποίες θεμελιώνουν το αισθητό ον με την έννοια ότι αποτελούν τον αποκρώντα και αληθί λόγο του. Γι αυτό και το υπερβατολογικό δεν είναι ον, ενώ το υπερβατικό είναι ον (ὡμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν, Φαίδων, 102 b 1) διαφορετικού όμως είδους από το αισθητό ον: βρίσκεται πέραν της σφαίρας της εμπειρίας. Αν ο Πλάτων θεμελίωσε τη Μεταφυσική ως θεωρία του υπερβατικού, ο Kant στους νεότερους χρόνους θεμελίωσε τη Μεταφυσική ως θεωρία του υπερβατολογικού (των υπερβατολογικών δηλαδή αρχών της εμπειρίας) Βλ. σχετικά H. Wagner, *Platos Phaedo und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft*, στο H. Wagner, *Kritische Philosophie* (hrsg. v. K. Bärthlein, W. Flach) Würzburg 1980. σελ. 175.

χαιρετώντας το σώμα, και όταν αποφεύγουσα όσο το δυνατόν κάθε συνεργασία και κάθε ακόμη επαφή μαζί του, ορέγεται αυτούσια την πραγματικότητα⁵.

Στο έργο του Πλάτωνα βρίσκουμε διάφορα επιχειρήματα προς υποστήριξη της θεωρίας των ιδεών. Στον *Παρμενίδη* η ύπαρξη των ιδεών κρίνεται αναγκαία με την έννοια ότι όποιος τις απορρίπτει, αίρει τη δυνατότητα του διαλέγεσθαι:

Εἴ γέ τις δὴ αὖ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἔων ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ (*Παρμενίδης*, 135 b5 - c2).

Αλλά όμως, αν βέβαια επιμένει κανείς να αρνείται την ύπαρξη ιδεών των όντων, αποβλέποντας σε όλες τις δυσκολίες που εκθέσαμε αυτή τη στιγμή και σε άλλες όμοιες, να αρνείται επίσης να καθορίσει την ιδέα για καθένα από τα όντα, δε θα έχει πια τότε πού να στρέψει τη σκέψη του, επειδή αρνήθηκε ότι μένει η ίδια πάντοτε ιδέα για καθένα από τα όντα και έτσι θα καταστρέψει εντελώς τη δύναμη της διαλεκτικής (μετάφρ. Ευ. Παπανούτσου).

Ο Πλάτων τονίζει στο χωρίο αυτό ότι κάθε εγχείρημα αναίρεσης της θεωρίας των ιδεών προϋποθέτει κατανάγκην την παραδοχή της ύπαρξής τους με την έννοια ότι αυτές διασφαλίζουν τη συνάφεια νοεῖν-λέγειν-εἶναι. Το επιχειρήμα του Πλάτωνα έχει α) μια γνωσιολογική και β) μια σημασιο-λογική πλευρά, που δένονται άρρηκτα μεταξύ τους.

α) Η γνώση των πραγμάτων προϋποθέτει τη γνώση των ιδεών. Για να μπορώ να πω ότι το x είναι κ, χρειάζεται να γνωρίζω ήδη τι είναι το κ, στη γλώσσα του Πλάτωνα: αὐτὸ ὃ τὸ πρᾶγμα (ὄν) ἐστίν, δηλαδή την ουσία (ιδέα). Ήδη στον πρώιμο διάλογο *Ευθύφρων* ο Πλάτων επισημαίνει τη λειτουργία αυτή των ιδεών:

Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτέ ἐστίν, ἵνα εἰς

5. Μετάφρ. Ευ. Παπανούτσου (Εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος).

ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ᾗ, ὧν ἂν ᾗ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττη, φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ (6e).

Αυτὴν λοιπὸν ἀκριβῶς τὴν ιδέα ἐξήγησέ μου τὴν, τι πράγμα εἶναι, γιὰ νὰ τὴν ἔχω πάντα ὑπόψη μου καὶ νὰ τὴν χρησιμοποιοῦ ὡς ὑπόδειγμα ὥστε ὅ,τι μὲν συμφωνεῖ με ὅσα σὺ ἢ κανεὶς ἄλλος κάμνει, νὰ λέγω ὅτι εἶναι ὅσιο, καὶ ὅ,τι δε συμφωνεῖ, νὰ λέγω ὅτι δὲν εἶναι ὅσιο (μτφρ. Α. Λαούρδας - Γ. Κορδάτος, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος).

Ἡ ιδέα λειτουργεῖ ὡς μέτρο ἢ ὡς ὑπόδειγμα δυνάμει τοῦ οὐοίου ἀποτιμάται ἀν ἓνα πράγμα ἢ μὴ πράξη ἔχει μὴ ὀρισμένη ιδιότητα ἢ ὄχι (ἀν γιὰ παράδειγμα ἓνα α εἶναι κόκκινο ἢ ἀν μὴ πράξη εἶναι δίκαιη). Με τὴν ἔννοια αὐτὴ ἡ γνῶση τῶν ιδεῶν καθιστᾶ δυνατὴ τὴ γνῶση τῶν πραγμάτων. Ἡ γνῶση δε στηρίζεται ἀποκλειστικὰ στὴν αἴσθηση. Στὴν αἴσθηση μᾶς δίδεται τὸ ἐπιμέρους ὄν, ὄχι ὅμως ὅπως εἶναι καθαυτὸ. Γιὰ νὰ τὸ γνωρίσουμε ἀληθινὰ, πρέπει νὰ τὸ σκεφτοῦμε (*λογίζεσθαι*) μέσα ἀπὸ γενικὲς ἔννοιες, μέσα ἀπὸ ἀληθινὰ κατηγορήματα. Τα κατηγορήματα αὐτὰ δε μᾶς δίνονται στὴν αἴσθηση, εἶναι νοητὰ καὶ ὡς νοητὰ δὲν ὑπόκεινται στὴ μεταβολή. Δε θα γνωρίζαμε τὴν ἀλήθεια, σκέπτεται ὁ Πλάτων, ἀν δε γνωρίζαμε τὴς ιδέες. Ἡ αἴσθηση δε μᾶς δίνει ἔγκυρη γνῶση, γιὰ τὸ ἀντικείμενό τῆς εἶναι τὰ αἰσθητὰ που βρίσκονται σε διαρκὴ μεταβολή. Στὸν Πλάτωνα τὴ γενικὴ ἐγκυρότητα τῆς γνῶσης διασφαλίζει τὸ ἀντικείμενο (οἱ ιδέες), ὄχι τὸ ὑποκείμενο με τὴ νεότερη σημασία. Ἀπὸ δὴ ἀπορρέει ἡ ὑποτίμηση τῆς αἴσθησης ὡς πρὸς τὴ γνωστικὴ τῆς ἀξία: τὸ αἰσθητὸ δηλαδὴ ἀντικείμενο ἐπειδὴ ἀκριβῶς βρίσκεται σε διαρκὴ μεταβολή, μπόρει νὰ μᾶς ὀδηγήσει σε πλάνη, σε ψευδεῖς κρίσεις. Γι' αὐτὸ ὁ Πλάτων χαρακτηρίζει καὶ τὴ δική του θεωρία γιὰ τὸ φυσικὸ κόσμο στὸν *Τίμαιο* ὄχι ὡς ἐπιστήμη, ἀλλὰ ὡς δοξασία (*δόξα, εἰκότα*).

Ὁ Πλάτων θέτοντας ἐδῶ τὸ πρόβλημα τῆς a priori γνῶσης γίνεται ὁ πατέρας τῆς θεμελιώδους διάκρισης στὴ φιλοσοφία ἀνάμεσα στὸ a priori καὶ τὸ a posteriori στοιχεῖο τῆς γνῶσης. Στὸν Πλάτωνα τὸ a priori ἔχει τὸ χαρακτῆρα ἐνός αἰτήματος: πρέπει νὰ ὑπάρχει γνῶση a priori, γιὰ τὴν αἴσθηση ἔχει μόνον τὸν αἰσθητὸ κόσμο ὡς ἀντικείμενο, ἓναν κόσμο τοῦ γίνεσθαι που ἀνήκει στὴν περιοχὴ τῆς δόξας καὶ ὄχι τῆς ἐπιστήμης. Γιὰ τὴν ἐπι-

στήμη είναι γνώση έγκυρη, γι' αυτό και πρέπει να αναφέρεται σε κάτι το ακίνητο, σταθερό και αιώνιο. Πρέπει συνεπώς να υπάρχει ένας κόσμος αιώνιος και μία γνωστική πρόσβασή μας στον κόσμο αυτό. Η έγκυρη με άλλα λόγια γνώση στον Πλάτωνα είναι γνώση a priori. Στη γνώση αυτή προσιδιάζει γενικότητα και αναγκαιότητα. Γενική εγκυρότητα της γνώσης σημαίνει τρία πράγματα: α) εγκυρότητα για όλα τα υποκείμενα β) εγκυρότητα στο χρόνο και γ) εγκυρότητα για όλα τα αντικείμενα. Τη γενική εγκυρότητα της γνώσης διασφαλίζουν οι ιδέες: οι ιδέες έχουν εγκυρότητα για όλα τα υποκείμενα, δε γνωρίζουν τη γένεση και τη φθορά (είναι *αεί όντα*) και έχουν κύρος για όλα τα εμπειρικά αντικείμενα, γιατί αυτά το "είναι" τους το οφείλουν στις ιδέες (*μέθεξις*)⁶.

Άλλά μάλιστα έμοιγε καταφαίνεται ώδε έχειν τὰ μὲν είδη ταῦτα ώσπερ παραδείγματα έστάναι έν τῆ φύσει, τὰ δὲ άλλα τούτοις έοικέναι και όμοιώματα και ἡ μέθεξις αὐτη τοῖς άλλοις γίνεσθαι τῶν είδῶν οὐκ άλλη τις ἢ είκασθῆναι αὐτοῖς.

Αλλά φαίνεται σε μένα τουλάχιστον ότι η καλύτερη ερμηνεία είναι η εξής περίπτωση: αυτές οι ιδέες στέκονται πάνω στη φύση των πραγμάτων (στον κόσμο των ιδεών) σα να είναι υποδειγματικά πρότυπα, και τα άλλα όντα τους μοιάζουν και αποτελούν απομιμήματα των ιδεών, και αυτή η συμμετοχή (μέθεξη) που έχουν τα άλλα όντα, δηλαδή τα αισθητά αντικείμενα, στις ιδέες, συνίσταται σε τούτο μόνο: ότι είναι ομοιώματα των ιδεών.

β) Αλλά η ύπαρξη των ιδεών είναι κατά τον Πλάτωνα αναγκαία, γιατί διαφορετικά δεν εξηγείται η σημασιολογική λειτουργία των γλωσσικών εκφράσεων, μέσω των οποίων αναφερόμαστε στον κόσμο.

Εἶδος γάρ πού τι έν έκαστον είώθαμεν τίθεσθαι περι έκαστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτόν όνομα έπιφέρομεν (Πολιτεία, 596a).

Συνηθίζουμε να περιλαμβάνουμε κάτω από μια ορισμένη ιδέα ολόκληρο πλήθος επί μέρους αντικειμένων που τα ονομάζουμε με το ίδιο όνομα⁷.

6. Βλ. H. Wagner, *Die Eigenart der Ideenlehre in Platons Phaedo*, Kant-Studien, (57) 1966, σελ.5-16.

7. Πλάτων, *Πολιτεία*, μετάφρ. Ι. Γρυπάρη (εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος).

Στο *Σοφιστή* ο Πλάτων τονίζει ότι η *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* καθιστά δυνατό το λόγο: *Διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν* (259e).

Ο Πλάτων διακρίνει σε δύο είδη τα όντα: το ένα είναι ορατό το άλλο αόρατο: *θῶμεν ... δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ ἀειδές*⁸. Τα πρώτα είναι σύνθετα, μεταβάλλονται (υφίστανται αλλοίωση), τα δεύτερα είναι αμετάβλητα και διατηρούν πάντοτε κατά τον ίδιο τρόπο την ταυτότητά τους. Η ταυτότητα και το αναλλοίωτο αποτελούν γνωρίσματα των όντων εκείνων που δεν υπάρχουν στον αισθητό κόσμο· τα όντα αυτά είναι ιδέες. Για να δηλώσει τη σχέση της ιδέας με τα αισθητά πράγματα ο Πλάτων χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως: *ἐν ἐπὶ πολλῶν, ἐν ἐπὶ πολλοῖς* (*Παρμενίδης*, 131b ε.), *τὶ κατὰ πολλῶν* (*Μένων*, 73d 1, 74b 1).

Με συνοπτικό τρόπο ο πλατωνικός Σωκράτης μας εισάγει στη θεωρία των ιδεών. Οι ιδέες είναι 1) *ἐν ἐπὶ πολλῶν* 2) *τὸ ὃ ἔστιν* και 3) δεν είναι ορατές, αλλά νοητές.

1. Οι πλατωνικές ιδέες δεν είναι αριθμητικές ενότητες, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης⁹. Οι ιδέες είναι τα καθόλου, οι γενικές ουσίες, ενώ τα αισθητά πράγματα είναι αριθμητικά πολλά.

*Οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκάστων εἶδος οἶεσθαι εἶναι ὅταν πολλὰ ἅπαντα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἠγεῖ εἶναι*¹⁰.

Νομίζω ότι εσύ από το εξής έχεις σχηματίσει τη γνώμη ότι μια είναι κάθε ιδέα: όταν σου φανούν κάποτε πολλά πράγματα πως είναι μεγάλα, αφού ρίξεις μια ματιά σε όλα αυτά, ίσως σου φαίνεται ότι μια κάποια ιδέα η ίδια δεσπάζει σε όλα και αυτό σε κάνει να νομίζεις ότι μια είναι η ιδέα του μεγέθους.

8. *Φαίδων*, 79 a 6.

9. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, 990 b 3-6.

10. *Παρμενίδης*, 132 a· επίσης *Συμπόσια*, 210 a-b, *Φαίδρος*, 265 e.

2. Οι ιδέες είναι το *ὃ ἐστίν, ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν* (Φαίδων, 65d). Το ρήμα *ἐστίν* έχει εδώ υπαρκτική σημασία. Οι ιδέες υπάρχουν όπως υπάρχουν τα αισθητά πράγματα και το ερώτημα που τίθεται είναι: σε τι διαφέρει το οντολογικό τους status; Οι ιδέες είναι το *ἀεί ὄν* (Πολιτεία, 527b), *ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον* (Φαίδων, 79d), συνεπώς δεν υπόκεινται στη γένεση και τη φθορά (Φαίδων, 247d-e). Αντίθετα τα αισθητά πράγματα δεν υπάρχουν κατά τον ίδιο τρόπο, εφόσον γίνονται και χάνονται (Πολιτεία, 508d), υπόκεινται δηλαδή σε χρονικούς προσδιορισμούς (Τίμαιος, 38a 1ε.). Τα αισθητά πράγματα ταλαντεύονται μεταξύ *τοῦ μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς* (Πολιτεία, 479d), ενώ οι ιδέες είναι *μᾶλλον ὄντα καὶ ἀληθέστερα*. Η έννοια της ιδέας είναι πολύ κοντά στην έννοια της αλήθειας στον Πλάτωνα: *πότερον μὴ τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστὰς εἶναι τοὺς φιλοσόφους;* (Πολιτεία, 501d).

3. Οι ιδέες δεν είναι ορατές, αλλά νοητές. Τα πράγματα αντίθετα δεν είναι νοητά αλλά ορατά. Έχουμε δύο κόσμους, τον ορατό και το νοητό κόσμο. Στη διχοτόμηση αυτή του κόσμου σ'έναν ορατό και σ'ένα νοητό αντιστοιχεί η διάκριση ανάμεσα στην αίσθηση και το νου, ανάμεσα στη *δόξα* (την υποκειμενική γνώμη) και στην επιστήμη.

Τέλος οι ιδέες δεν είναι *μόνον παντελῶς ὄντα* (Πολιτεία, 477a) αλλά και *δέοντα*, νόρμες, υποδείγματα και γ'αυτό δεν πραγματώνονται ούτε χρειάζεται να πραγματωθούν στον αισθητό κόσμο.

Τα αισθητά φαινόμενα είναι απλώς "εἰδῶλα" των αρχετύπων (ιδεών), ατελής υλοποίησή τους, όπως καθαρά τονίζει ο Πλάτων στο Φαίδωνα:

Βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι ἄλλο τι τῶν ὄντων¹¹, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστι φαυλότερον
(Φαίδων, 74d).

11. Ο Πλάτων αναφέρεται στο χωρίο αυτό στην έννοια (ιδέα) της ισότητας ως υποδείγματος βάσει του οποίου κρίνουμε αν δύο πράγματα (ξύλα ή λίθοι) είναι ίσα ή όχι. Τα ίσα επιμέρους πράγματα δεν μπορούν να ταυτιστούν με την ισότητα καθαυτήν, καθόσον υπολείπονται αυτής. Στην Πολιτεία (608 e) η υποτίμηση του αισθητού κόσμου δηλώνεται με αξιολογικά κατηγορήματα: *Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι*.

Τείνει μεν αυτό που εγώ τώρα βλέπω να είναι όπως κάτι τι άλλο από τα όντα, αλλ' υστερεί και δεν μπορεί να είναι τέτοιο όπως εκείνο αλλά απεναντίας μένει κατώτερό του.

Από δω απορρέει η υποτίμηση του αισθητού κόσμου έναντι του νοητού, όπως φαίνεται καθαρά στην αλληγορία του σπηλαίου, όπου τα αισθητά φαινόμενα είναι σκιές, ο αισθητός κόσμος παρομοιάζεται με ένα σπήλαιο, ενώ οι ιδέες βρίσκονται στο φως του ήλιου.

Στην πλατωνική θεωρία των δύο κόσμων η έννοια της ψυχής αποτελεί ξεχωριστό πρόβλημα. Ως αρχή της ζωής και της κίνησης η ψυχή ανήκει στον κατώτερο κόσμο της γένεσης, στο μέτρο όμως που γνωρίζει τις ιδέες η ψυχή συγγενεύει με τον αιώνιο κόσμο των καθαρών μορφών. Κατέχει συνεπώς μια ενδιάμεση θέση με την έννοια ότι φέρει χαρακτηριστικά γνωρίσματα των δύο κόσμων. Ως έδρα της γνώσης και της αρετής έχει κάτι που αντιστοιχεί στον κόσμο των ιδεών· είναι το μέρος της ψυχής που ο Πλάτων ονομάζει *λογιστικόν* ή *νοῦν*. Τα άλλα δύο μέρη της ψυχής αντιστοιχούν στον κόσμο της γένεσης που γίνεται αντιληπτός με τις αισθήσεις και είναι ένα ευγενικότερο που πλησιάζει προς το νοῦν κι ένα κατώτερο που αντιστέκεται σε αυτό: ο θυμός και η επιθυμία. Νοῦς, θυμός και επιθυμία είναι τρεις μορφές δραστηριότητας της ψυχής.

Ο αυστηρός διαχωρισμός των δύο κόσμων της ουσίας και της γένεσης θέτει το πρόβλημα της μεταξύ των σχέσης. Ο Πλάτων προσπαθεί να διευκρινίσει τη σχέση ανάμεσα στην ιδέα και το πράγμα μέσα από την έννοια της μέθεξης.

Φαίνεται γάρ μοι, εἴ τι ἔστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδέ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ (Φαίδων, 100c).

Είναι για μένα φανερό ότι, εάν ένα άλλο πράγμα είναι ωραίο εκτός από το ωραίο αυτό καθαυτό, είναι ωραίο όχι από καμιάν άλλη αιτία παρά διότι μετέχει εκείνου του (απολύτου) ωραίου (μτφρ. Ευ. Παπανούτσου).

Ο όρος *μέθεξις* είναι ένας από τους όρους που χρησιμοποιεί ο Πλάτων

για να εξηγήσει τη σχέση ιδέας και πράγματος. Κοντά στον όρο *μέθεξις* χρησιμοποιεί ως συνώνυμους και τους όρους *παρουσία* και *κοινωνία*.

Με τον όρο *μέθεξις* ο Πλάτων θέλει να δηλώσει ότι το “ατομικά προσδιορισμένο πράγμα απλώς μετέχει στη γενική ουσία της ιδέας”, με τον όρο πάλι *παρουσία* ότι “η έννοια του γένους είναι παρούσα στο πράγμα όσο αυτό κατέχει τις ιδιότητες που ενυπάρχουν στην ιδέα”¹². Από το παραπάνω κείμενο φαίνεται ότι ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τον ακριβή χαρακτηρισμό της σχέσης που δηλώνεται μέσα από την έννοια της *μέθεξις*, την οποία, ως γνωστόν, ο Αριστοτέλης θεωρεί ως ποιητική μεταφορά¹³. Σημαντικό για τον Πλάτωνα είναι ότι μέσω των ιδεών μπορούμε να φτάσουμε στη γνώση του αληθινού όντος, γνώση απαραίτητη για την αρετή. Αλλά πώς γνωρίζουμε τις ιδέες;

2. Η γνώση των ιδεών

Στο παραπάνω ερώτημα μπορούν να δοθούν τρεις απαντήσεις¹⁴: 1) με νοητική εποπτεία 2) μέσα από την ανάμνηση, 3) με τη διαλεκτική μέθοδο.

1. Η πρώτη απάντηση αποτελεί την παραδοσιακή και επικρατούσα ερμηνεία: κατά τον Πλάτωνα δηλαδή στη γνώση των ιδεών φτάνουμε μέσω μιας

12. Βλ. W. Windelband - H. Heimssoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Α' τόμος, Αθήνα 1980, (μικρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου), σελ. 140.

13. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, 991 a 20-22. *Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὸ [τὰ εἶδη] εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν ἄλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς.* Ο ίδιος εξάλλου ο Πλάτων υποβάλλει σε κριτική τη σχέση αυτή ιδεών και αισθητών στον “Παρμενίδη”. Το βασικό επιχείρημα που προβάλλεται είναι στην αριστοτελική εκδοχή το επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου: “οποιαδήποτε μορφή κοινότητας ιδεών και αισθητών οδηγεί σε μια ἐπ’ ἀπειρο αναγωγή... Αν η ιδέα είναι το αρχέτυπο του αισθητού, τότε το αισθητό είναι όμοιο με την ιδέα και η ιδέα κατανάγκη είναι όμοια με το αισθητό αντίγραφο της. Αλλά δύο πράγματα που μοιάζουν πρέπει να συμμετέχουν σε μια κοινή ιδέα. Επομένως ούτε κάτι μπορεί να είναι όμοιο με την ιδέα ούτε η ιδέα με κάτι άλλο. Γιατί, αν αυτό ήταν δυνατόν, τότε δίπλα στην ιδέα θα εμφανιζόταν πάντα μια άλλη ιδέα. Κι αν η νέα ιδέα έμοιαζε με οτιδήποτε, τότε θα είχαμε και άλλη ιδέα και ουδέποτε θα σταματούσε η εμφάνιση των ιδεών” (132e-133a). Βλ. Β. Κάλφα, *Πλάτων: Τιμαιο* (Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια), Αθήνα 1995, σελ. 132.

14. Βλ. σχετικά με το θέμα αυτό τη μελέτη του P. Stemmer, *Platons Dialektik: Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin / N.York 1992, σελ. 72 ε.

νοπτικής εποπτείας. Οι υποστηρικτές της άποψης αυτής¹⁵ επισημαίνουν καταρχήν ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί όρους όπως είδος και ιδέα που είναι οπτικές μεταφορές και συνδέει τους σχετικούς όρους με το ρήμα *ἀποβλέπειν* (*Ευθύφρων*, 6 e 3ε., *Μένων*, 72c 7 ε.). Γράφει ακόμη ότι βλέπουμε τις ιδέες, αν και μια βασική αρχή της φιλοσοφίας του είναι ότι οι ιδέες δεν είναι προσιτές στην αίσθηση. Έτσι στο *Φαίδωνα* (83b 4) τονίζει πως ό,τι η ψυχή αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις, είναι αισθητό και ορατό, ενώ ό,τι η ίδια θεάται, είναι νοπτό και αόρατο: *ὃ δὲ αὕτη ὁρᾷ νοπτόν τε καὶ ἀειδές*.

Το πλατωνικό οξύμωρο (η ψυχή δηλαδή βλέπει το αόρατο, δηλαδή αυτό που δεν μπορεί να ιδωθεί) επιδέχεται δύο απαντήσεις: ή ο Πλάτων μιλάει μεταφορικά, όταν μιλάει για τη θέαση των ιδεών ή πιστεύει ότι υπάρχει πράγματι μια νοπτική εποπτεία των ιδεών. Στην πρώτη περίπτωση παραμένει ωστόσο ασαφές τι εννοεί συγκεκριμένα ο Πλάτων, όταν μιλάει μεταφορικά για τη θέαση των ιδεών, ενώ στη δεύτερη περίπτωση παραμένει ασαφές με ποιο συγκεκριμένο τρόπο μπορούμε να φτάσουμε στη νοπτική εποπτεία των ιδεών.

2. Εφόσον οι ιδέες ανήκουν σ' ένα άλλο ασώματο κόσμο, η μέσω των εννοιών γνώση τους δεν μπορεί να αντιληθεί από το περιεχόμενο της αισθητηριακής αντίληψης. Οι αισθητηριακές αντιλήψεις αποτελούν για την ψυχή απλώς την αφορμή να ξαναθυμηθεί τη γνώση που υπήρχε ήδη μέσα της. Με την έννοια αυτή η γνώση είναι ανάμνηση. Τη θέση αυτή αναπτύσσει ο Πλάτων κατά διαφορετικό τρόπο σε δύο διαλόγους του, στο *Μένωνα* και στο *Φαίδωνα*.

Στο *Φαίδωνα* η θεωρία της ανάμνησης συνδέεται με την απόδειξη της αθανασίας της ψυχής. Η επιχειρηματολογία του έχει ως εξής: α) Λέμε για παράδειγμα ότι δύο πράγματα (ξύλα ή λίθοι) είναι ίσα. Η κρίση μας αυτή προϋποθέτει τη γνώση της έννοιας (κατηγορήματος) της ισότητας. Αλλά από πού αντλούμε τη γνώση αυτή; Ασφαλώς όχι από το περιεχόμενο της αισθητηριακής αντίληψης, γιατί στην αισθητηριακή αντίληψη δύο πράγματα άλλοτε μπορεί να μας φανούν ίσα κι άλλοτε άνισα. Υπάρχει ωστόσο η ισό-

15. Βλ. σχετικά τη συνοπτική παρουσίαση του R. Sorabji, *Mythes about Non-propositional Thought*, στο M. Schofield-M. C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos*, Cambridge 1982, 295-314.

τητα καθεαυτήν και γνωρίζουμε τι είναι' ασαφής ωστόσο παραμένει η προέλευσή της. Βέβαια κατά κάποιο τρόπο προέρχεται η γνώση αυτή από την παρατήρηση ίσων πραγμάτων' ωστόσο η ισότητα καθεαυτήν είναι κάτι διαφορετικό από τα ίσα επιμέρους πράγματα. Οὐ ταὐτὸν ἄρα ἐστὶν ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον. Επειδή τα επιμέρους ίσα πράγματα υπολείπονται κατά πολύ της απόλυτης ισότητας, γι' αυτό και την απόλυτη έννοια της ισότητας δεν είναι δυνατό να την αποκτήσουμε από την αισθητηριακή τους αντίληψη. Συνεπώς διαφορετική είναι η πηγή της γνώσης της ισότητας καθεαυτήν.

Ἄναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστερώς... Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὄραν καὶ ἀκούειν καὶ ἄλλα αἰσθάνεσθαι, τυχεῖν ἔδει που εὐληφότηας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅ,τι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτα εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ φαυλότερα... Οὐκοῦν, εἰ μὲν, λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθύς γενόμενοι, οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα; (74e-75c).

Κατανάγκη λοιπόν εμεῖς γνωρίζουμε την ισότητα πριν από το χρόνο εκείνο κατά τον οποίο, όταν για πρώτη φορά είδαμε τα ίσα αντικείμενα, εκάμαμε τη σκέψη ότι ορέγονται μὲν ὅλα αὐτὰ να εἶναι ὅπως τὸ ἴσον καθεαυτὸ ἀλλὰ υπολείπονται αὐτοῦ... Πριν λοιπόν ν' αρχίσουμε να βλέπουμε και ν' ακούμε και να αντιλαμβανόμαστε δια των ἄλλων αἰσθήσεων, εἶναι ἀνάγκη να ἔχουμε κάπου λάβει γνώση (της έννοιας) αὐτῆς τῆς ισότητας, για να εἴμαστε σε θέση κατόπιν να αναγάγουμε τα εκ των αἰσθήσεων ἴσα εἰς αὐτήν (τὴν ἰδανικὴ) ισότητα και να λέμε ὅτι ἔχουν μὲν ὅλα αὐτὰ τὴν τάση να ταυτιστοῦν με αὐτήν, ἀλλὰ εἶναι κατώτερα τῆς... Ἀφοῦ λοιπόν ἀποκτίσαμε αὐτὴ τὴ γνώση προτού ἐλθουμε στον κόσμο, γεννηθήκαμε δε κατέχοντες αὐτήν, δεν ἐπεταὶ εκ τούτων ὅτι και πρὶν γεννηθούμε και εὐθύς μόλις είδαμε τὸ φῶς γνωρίζαμε ὅχι μόνον τὸ ἴσον και τὸ μεγαλύτερο και τὸ μικρότερο (καθεαυτὸ), ἀλλὰ και ὅλα τα τοιαῦτα; (μτφρ. Εὐ. Παπανούτσου).

Το γεγονός ὅτι ο Πλάτων εκλαμβάνει τὴ γνώση ὡς ἀνάμνηση, δηλώνει ὅτι "δε δέχεται μια δημιουργικὴ δραστηριότητα τῆς συνείδησης, τέτοια που

να παράγει το περιεχόμενο των παραστάσεων. Πρόκειται για ένα όριο γενικό σε ολόκληρη την ελληνική ψυχολογία: το περιεχόμενο των παραστάσεων πρέπει με κάποιον τρόπο να έχει δοθεί στην “ψυχή”. Αφού λοιπόν οι ιδέες δεν είναι δοσμένες στην αντίληψη και αφού παράλληλα η συνείδηση τις βρίσκει μέσα της κατά την αντίληψη, πρέπει αναγκαστικά να τις έχει ήδη δεχτεί, μ’ έναν οποιοδήποτε τρόπο. Αναφορικά όμως με αυτή την πρόσληψη των ιδεών ο Πλάτων αρκείται σε μια μυθική έκθεση ότι οι ψυχές πριν από τη γήινη ζωή τους έχουν οι ίδιες “δει” τις καθαρές “μορφές” της πραγματικότητας μέσα στον ασώματο κόσμο. Η αντίληψη παρόμοιων σωματικών αντικειμένων του αισθητού κόσμου ανακαλεί (σύμφωνα με τον καθολικό νόμο του συνειρμού και της ανάπλασης) την ανάμνηση των εικόνων που ξεχάστηκαν μέσα στη γήινη ζωή του σώματος”¹⁶.

Αφειρηρία της συζήτησης στο “Μένωνα” είναι οι τρεις απόπειρες ορισμού της αρετής, οι οποίες απέτυχαν¹⁷, πράγμα που κάνει το Μένωνα να αμφιβάλλει αν το ερώτημα “τι είναι η αρετή;” επιδέχεται απάντηση. Το σκεπτικισμό του αυτό ο Μένων εκφράζει ως εξής:

Και τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὃ τι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὃ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν, ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;

Και πώς θα ερευνησεις, Σωκράτη, ένα πράγμα που δεν ξέρεις το παραμικρό τι είναι; Γιατί ποιο από όσα δεν ξέρεις θα προτάξεις και θα αναζητήσεις; Ή κι αν ακόμη βρεθείς όσο το δυνατόν πιο κοντά του, πώς θα ξέρεις ότι αυτό είναι εκείνο που δεν ήξερες; (μτφρ. Β. Τατάκη).

Την απορία του Μένωνα, όπως την χαρακτηρίζει ο Αριστοτέλης¹⁸, ο Σωκράτης τη διατυπώνει ως εξής: ούτε εκείνο που ξέρει κανείς είναι δυνατόν

16. Βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Α΄ τόμος (μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου), σελ. 138.

17. Όπως δείχνει ο Σωκράτης, ο Μένων σε κάθε απόπειρά του να ορίσει την αρετή, πέφτει στο λάθος να ορίζει την αρετή *διὰ τῶν ταύτης μορίων* με αποτέλεσμα να μένει αναπάντητο το ερώτημα: *τίνας ὄντιος ἀρετῆς λέγεις ἢ λέγεις;* (Αναλ. Ὑστερα, 79 d-e).

18. Βλ. *Αναλυτικά Ὑστερα*, 80 e 2-5.

να γυρεύει, γιατί το ξέρει, και έρευνα για ό,τι ξέρεις δε χρειάζεται, ούτε εκείνο που δεν ξέρει γιατί δεν ξέρει τι θα ζητήσει.

Στην απορία του Μένωνα, που θέτει το μεγάλο πρόβλημα αν η εμπειρική γνώση περιέχει a priori (εκ των προτέρων) στοιχεία, απαντά ο Πλάτων με τη θεωρία της ανάμνησης.

Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄδου [καὶ] πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὃ τι οὐ μεμάθηκεν ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷον τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο... Τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν (Φαίδων, 72 e).

Επειδή λοιπόν η ψυχή και θάνατη είναι και πολλές φορές γεννήθηκε και έχει δει όλα τα πράγματα και όσα είναι εδώ και όσα είναι στον Άδη, δεν είναι τίποτε που να μην το έχει μάθει. Ωστόσο καθόλου παράξενο να μπορεί αυτή και για την αρετή και για τα άλλα να ξαναθυμηθεί όσα και πριν ήξερε... γιατί η έρευνα και η μάθηση στο σύνολό της ανάμνηση είναι (μτφρ. Ευ. Παπανούτσου).

Προς επικύρωση της θέσης του ότι η γνώση είναι ανάμνηση, ο Πλάτων στη συνέχεια περιγράφει έναν αγεωμέτρητο δούλο¹⁹, ο οποίος μέσα από τις ερωτήσεις του Σωκράτη οδηγείται από μόνος του στη γνώση που αφορά στη σχέση του τετραγώνου με τη διαγώνιό του: *ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην.* (Φαίδων, 85 d). Το να ξαναβρίσκει μέσα του κανείς τη γνώση είναι κατά τον Πλάτωνα ανάμνηση: *τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησέσθαι ἐστίν;* (Φαίδων, 85d).

Επειδή η αλήθεια των όντων είναι μέσα στην ψυχή μας (Μένων, 86b), γί αυτό και πρέπει να φροντίζουμε να μην περιπέσει σε λήθη, γιατί η λήθη είναι απώλεια της γνώσης: *λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος* (Συμπόσιο, 208 a). Η ανθρώπινη ψυχή ωστόσο εμποδίζεται στην επίγεια ζωή της να φτάσει στην καθαρή γνώση, στην αλήθεια. Το εμπόδιο στη ζήτηση της αλήθειας είναι το σώμα. Το σώμα με τις αισθήσεις του μας απαιτά, ενώ η διά-

19. Βλ. σχετικά K. Gaiser, *Platons Menon und die Akademie*, Archiv f. Geschichte der Philosophie, 46 (1964), 241-292.

νοια απαλλαγμένη από την επίδραση των αισθήσεων συλλαμβάνει τα όντα στην απόλυτη καθαρότητά τους. Γι' αυτό και οι αληθινοί φιλόσοφοι προσπαθούν να απελευθερώσουν την ψυχή από τη φυλακή του σώματος, ενόσω είναι ήδη στη ζωή, στρέφοντάς την προς τα όντα αυτά καθεαυτά, προς το *νοητόν τε και άειδές* (δηλ. αόρατο). Ο οριστικός χωρισμός της ψυχής από το σώμα επέρχεται με το θάνατο. Ο θάνατος απελευθερώνει την ψυχή από τις αισθήσεις του σώματος και την καθιστά ικανή να γνωρίσει το ον σ' όλη την καθαρότητά του. Από τη σκοπιά αυτή η φιλοσοφία είναι κατά τον Πλάτωνα μελέτη του θανάτου: *οί όρθώς φιλοσοφούντες άποθνήσκουν μελετώσιν* (*Φαίδων*, 67 e).

3. Η διαλεκτική είναι στον Πλάτωνα η μέθοδος διασφάλισης και θεμελίωσης της γνώσης μας. Στην *Πολιτεία* συγκεκριμένα γράφει ότι η διαλεκτική είναι η μέθοδος με την οποία επιχειρούμε να συλλάβουμε τι είναι το κάθε πράγμα: *αυτοῦ γε έκάστου περί ό έστιν έκαστον* (533 b 1ε.). Και ορίζει τον διαλεκτικό ως εκείνον που μπορεί να γνωρίσει με το λογισμό την ουσία του κάθε πράγματος: *Ή και διαλεκτικόν καλεῖς τόν λόγον έκάστου λαμβάνοντα τής ούσίας;* (*Πολιτεία*, 534b 3-4). Η διαλεκτική είναι λοιπόν η τέχνη η οποία μέσα από μια σειρά ερωτήσεων και απαντήσεων μας οδηγεί στον ασφαλή ορισμό των ιδεών.

Η διαλεκτική ως μέθοδος έρευνας αρχίζει με έναν ορισμό που έχει καταρχήν υποθετικό χαρακτήρα. Για παράδειγμα "το δίκαιο είναι το συμφέρον του ισχυροτέρου" (*Πολιτεία*, 340b1). Στο μέτρο που η αλήθεια ή το ψεύδος της θέσης αυτής δεν έχει ακόμη κριθεί, παραμένει για τον διαλεκτικό μια υπόθεση, την οποία προσπαθεί στη συνέχεια να τη θεμελιώσει (*λόγον διδόναι*), να αποδείξει την αλήθεια ή το ψεύδος της. Αυτό που διακρίνει τη διαλεκτική μέθοδο είναι ότι μόνη αυτή αναιρεί τις υποθέσεις και πορεύεται προς την ανώτατη αρχή: *ή διαλεκτική μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τās ύποθέσεις άναιρουσα, έπ' αυτήν τήν άρχήν ίνα βεβαιώσται* (*Πολιτεία* 533d). Ενώ για τις διαλεκτικές επιστήμες, όπως τα μαθηματικά, γράφει ότι αυτές ξεκινούν από υποθέσεις που αφήνουν άγγιχτες, γιατί δεν μπορούν να δώσουν το λόγο τους. Έτσι οι μαθηματικοί κατά κάποιο τρόπο ονειρεύονται με την έννοια ότι όπως εκείνος που ονειρεύεται θεωρεί ως πραγματικό αυτό που βιώνει στο όνειρο, έτσι και οι μαθηματικοί θεωρούν

τα πορίσματά τους ως αληθή, αν και αυτά εξαρτώνται από υποθέσεις.²⁰

Αντίθετα η διαλεκτική δεν παίρνει τις υποθέσεις ως αρχές, αλλά ως αφετηρία στην πορεία της προς την ανυπόθετη αρχή του παντός:

...ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτῆν καταβαίνη, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρῶμενος, ἀλλ' εἴδωσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη (Πολιτεία, 511b).

Ο λόγος ενεργεί με τη διαλεκτική δύναμη χωρίς να παίρνει τις υποθέσεις ως αρχές, αλλά ως πραγματικές υποθέσεις, ως βάση δηλαδή και αφετηρία για να υψωθεί ως την ανυπόθετη αρχή, την οποία αφού την αγγίξει, στηριγμένος πάλι σε κείνα που στηρίζονται σ' αυτή, έτσι να κατέβει ως το τέλος χωρίς διόλου να χρησιμοποιήσει τίποτε το αισθητό, αλλά αποκλειστικά τις καθарές και πάντα ίδιες στις μεταξύ των σχέσεις ιδέες, για να καταλήξει πάλι σ' αυτές.

Τη διαλεκτική ως την πορεία προς το αρχιμήδειο σημείο της γνώσης περιγράφει ο Πλάτων ως εξής:

οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὀρμᾶν, καὶ μὴ ἀποσιτῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ ὄρατοῦ (Πολιτεία, 532a-b).

20. Αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς τοιαύτη ἐπομένας, ὀρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὅπερ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσῃ χρῶμεναι ταύτας ἀκινήτους ἕῶσαι, μὴ δυνάμενοι λόγον διδόναι αὐτῶν (Πολιτεία, 533c).

Και οι λοιπές που είπαμε πως έρχονται σε κάποια επαφή με το καθαυτό ον όπως η γεωμετρία και οι σχετικές της επιστήμες, βλέπουμε πως ονειρεύονται σα στον ύπνο τους το ον, και τους είναι αδύνατο να το δουν ποτέ πραγματικά στον ξύπνο τους, όσο θα στηρίζονται πάνω σε υποθέσεις που τις αφήνουν άγγιχτες, επειδή δεν μπορούν να δώσουν το λόγο τους (μεταφρ.Ι. Γρυπάρη).

Έτσι και όταν κανείς επιχειρεί με τη διαλεκτική, χωρίς να χρησιμοποιεί καμιά αίσθηση, μονάχα με το λόγο ορμά να γνωρίσει την ουσία του όντος καθαυτό, κι αν δεν κόψει το δρόμο του και παραιτηθεί προτού συλλάβει με τη νόηση εκείνο που είναι το καθαυτό αγαθό, φτάνει στο τέλος στο ίδιο τέρμα του νοητού (μτφρ. Ι. Γρυπάρη).

Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι: με ποια έννοια η ιδέα του αγαθού θεμελιώνει τη γνώση;

3. Η ιδέα του αγαθού

Η ιδέα του αγαθού²¹, που ο Πλάτων θεωρεί ως το μέγιστον μάθημα (*Πολιτεία*, 505a), δίνει α) στα αντικείμενα της γνώσης την αλήθεια, β) στην ψυχή τη δύναμη να τα γνωρίζει και γ) στα αντικείμενα της νόησης (τις ιδέες) το *είναι* και την ουσία τους· το ίδιο όμως το αγαθό δεν είναι ουσία αλλά *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*.

Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*Πολιτεία*, 509 b).

Η λειτουργία της ιδέας του αγαθού ορίζεται, όπως βλέπουμε στην “Πολιτεία” από μια διπλή σκοπιά: α) η ιδέα του αγαθού αποτελεί όρο της δυνατότητας της γνώσης εν γένει και β) συγκροτεί το *είναι* όντας η ίδια *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*²². Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι η ιδέα του αγαθού δεν είναι ον. Αντίθετα είναι το φωτεινότατο του όντος (*τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*” *Πολιτεία*, 508c). Όταν ο Πλάτων αναφέρεται στην ιδέα του αγαθού αυτό δε σημαίνει ότι πρόκειται για μια ιδέα απλώς μεταξύ των άλλων. Η ιδέα του αγαθού αποτελεί το λόγο για τον οποίο όλες οι άλλες ιδέες λειτουργούν ως αρχέτυπα και νόρμες των αισθητών φαινομένων. Ο διαλεκτικός που

21. Βλ. σχετικά με την ανάλυση που ακολουθεί, R. Ferber, *Platos Idee-des Guten*, Sankt Augustin 1989.

22. Βλ. σχετικά και A. Graeser, *Die Philosophie der Antike*, том: II, München 1993, σελ158.

φτάνει ως τη γνώση της ιδέας του αγαθού, δε γνωρίζει απλώς για παράδειγμα ότι αυτό ή εκείνο είναι δίκαιο, αλλά και γιατί αυτό είναι δίκαιο καθεαυτό, γιατί η δικαιοσύνη καθεαυτή έχει μια ηθική αξία. Ο Πλάτων προκειμένου να διευκρινίσει την ιδέα του αγαθού προσφεύγει στην "Πολιτεία" σε δύο παρομοιώσεις και σε μια αλληγορία: στην παρομοίωση του ήλιου, στην παρομοίωση της τειμημένης γραμμής και στην αλληγορία του σπηλαίου. Για πολλούς μελετητές του Πλάτωνα η προσφυγή στη μέθοδο της μεταφοράς δηλώνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει ορισμός του αγαθού μέσω της διαλεκτικής²³.

1. Η παρομοίωση του ήλιου

Η όραση χαρακτηρίζεται έναντι των άλλων αισθήσεων από το γεγονός ότι χρειάζεται ένα τρίτο γένος που να τη συνδέει με τα ορατά αντικείμενα και αυτό είναι το φως. Το φως ως συνθήκη που καθιστά δυνατή την όραση και το οράσθαι είναι ο σύνδεσμος (ζυγός) του υποκειμενικού και του αντικειμενικού παράγοντα του αισθάνεσθαι. Συνάμα όμως παραπέμπει σε μια παραγωγική αρχή που είναι ο ήλιος. Το φως είναι προϊόν του ήλιου και ο ήλιος είναι παιδί του αγαθού που το γέννησε το αγαθό ανάλογο με τον εαυτό του: ό,τι δηλαδή είναι το αγαθό στο νοητό κόσμο αναφορικά με το νου και τα νοούμενα, το ίδιο είναι ο ήλιος στον ορατό κόσμο σχετικά με την όραση και τα ορατά αντικείμενα. Όπως η όραση και τα ορώμενα χρειάζονται ένα τρίτο γένος, έτσι και ο νους και τα νοούμενα την ιδέα του αγαθού (*Πολιτεία*). Προτού ο Σωκράτης καταπιαστεί με την ιδέα του αγαθού, διευκρινίζει παραπέρα την αναλογία μεταξύ όρασης και νόησης: όπως οι οφθαλμοί βλέπουν ολοκάθαρα, όταν πέφτει πάνω στα αντικείμενα ο ήλιος, έτσι και η ψυχή, όταν στρέψει το βλέμμα της πάνω σε κάτι όπου ολόλαμπρα πέφτει πάνω του η αλήθεια και το ον, τότε ολοκάθαρα το αντιλαμβάνεται και το γνωρίζει και φαίνεται πως έχει νου (*Πολιτεία*, 508 d). Το μέ-

23. Αντίθετη άποψη εκφράζουν άλλοι μελετητές του Πλάτωνος, όπως ο P. Stemmer, ο οποίος υποστηρίζει ότι η γνώση των ιδεών και ειδικότερα της ιδέας του αγαθού είναι προϊόν της διαλεκτικής μεθόδου. Βλ. σχετικά P. Stemmer, *Platons Dialektik*, Berlin / N. York 1992.

ρος της αλληγορίας που ακολουθεί στο 6ο βιβλίο της *Πολιτείας* (508e) είναι από τα σημαντικότερα κείμενα του Πλάτωνα:

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὕσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦν οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἠγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἠγήση. Ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἠγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἠγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μείζονος τιμπτέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν. (508e-509a).

Αυτό λοιπόν που κηρύγει στα νοητά αντικείμενα την αλήθεια και στην ψυχική τη δύναμη να τα γνωρίζει, αυτό να λες πως είναι η ιδέα του αγαθού, κι αυτό έχει στο νου σου πως είναι η αιτία της επιστήμης και της αλήθειας, όταν γίνεται αντικείμενο της γνώσης κι ενώ είναι τόσο ωραία και καλά και τα δυο τους, και η αλήθεια και η γνώση, μπορείς να είσαι βέβαιος, χωρίς φόβο ν' απατηθείς, πως αυτό είναι διαφορετικό και ακόμα πολύ πιο ωραιότερό τους. Και όπως εκεί το σωστό είναι να νομίζουμε το φως και την όψη πως ηλιοφέρνουν, όχι όμως και πως είναι ήλιος, έτσι κι εδώ το σωστό είναι να νομίζουμε πως και τα δυο τους αυτά έχουν ομοιότητα και αναλογία με το αγαθό. Δεν είναι όμως σωστό να νομίζουμε όποιο από τα δυο τους πως είναι το αγαθό, αλλά πολύ μεγαλύτερη αξία πρέπει να δίνουμε στην ιδέα του αγαθού (μετ. Ι. Γρυπάρη).

Το αγαθό είναι η αιτία, δηλαδή όρος της δυνατότητας της γνώσης και της αλήθειας²⁴. Η ιδέα του αγαθού δεν υπερβαίνει μόνον τη γνώση και την αλήθεια, αλλά ενυπάρχει σ' αυτές με την έννοια ότι μέσω της ιδέας του αγαθού αποκτούν το γνώρισμα του αγαθοειδούς. Έτσι ο Πλάτων θεμελιώνει τη θέση ότι η γνώση είναι αρετή. Η αλήθεια είναι για τον Πλάτωνα οι ιδέες. Αν τώρα οι ιδέες είναι το αληθές, το αληθές όμως μορφή του αγα-

24. Baumgartner, *Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken*, in Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, 89-101.

θού, τότε και οι ιδέες είναι μορφή του αγαθού. Οι ιδέες αποτελούν νόρμες ή αξίες και είναι νόρμες, επειδή θεωρούνται ως μια μορφή του αγαθού. Ως μορφή του αγαθού οι ιδέες δεν είναι μόνον *όντα* αλλά και *δέοντα*. Αλλά η ιδέα του αγαθού δεν ισχύει μόνον ως όρος της δυνατότητας της γνώσης και της αλήθειας, αλλά συνάμα και ως όρος της δυνατότητας του είναι και της ουσίας.

Το αγαθό είναι η απόλυτη αιτία του Είναι, καθόσον το Είναι ανάγεται στην τελειότητα. Είναι σημαίνει να είναι κάτι τέλειο. Όσο μεγαλύτερη είναι η τελειότητα τόσο μεγαλύτερη είναι και η πραγματικότητα. Ο τελικός σκοπός προς τον οποίο αποβλέπουν όλα τα πράγματα είναι η τελειότητα (*τὸ βέλτιστον, Φαίδων, 97c*). Το γίνεσθαι, η μεταβολή δεν είναι παρά η κίνηση όλων των πραγμάτων προς το αγαθό. Οι τροχιές π.χ. των αστερών είναι κυκλικές, διότι ο κύκλος είναι το κάλλιστο όλων των σχημάτων (*Τίμαιος, 33b*). “Όταν ο Πλάτων μας λέει ότι το αγαθό είναι *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, θέλει να πει ότι ο κόσμος των ουσιών είναι ατελής, ότι δηλαδή το είναι είναι υποδεέστερο της τελειότητας. Τίποτε εκ των όντων ...δεν είναι πλήρως αγαθόν. Το Είναι συνίσταται σ’ αυτή ακριβώς την έλλειψη πληρότητας εν σχέσει προς το γνώμονα της τελειότητας... Το Αγαθόν είναι πηγή του όντος. Μια αιτία δεν είναι δυνατόν να ταυτίζεται προς το αποτέλεσμα της. Ο ήλιος ο οποίος είναι η αιτία της γένεσης δεν είναι ο ίδιος γένεσις καθ’ όμοιο τρόπο και το Αγαθόν, το οποίο είναι η αιτία του Είναι και της ουσίας των πραγμάτων, δεν είναι ...μια ουσία. Το Αγαθόν είναι πέραν του Είναι διότι εκείνο είναι άνευ αιτίας, ενώ το δεύτερο είναι παράγωγο. Η απόσταση μεταξύ του Αγαθού και του Είναι είναι η απόσταση μεταξύ της αιτίας και του αποτελέσματος. Κάθε δημιουργία είναι πτώση. Ο κόσμος των ουσιών είναι μια απόρροια του Αγαθού και αποτελεί συνεπώς εξασθένηση αυτού. Το Αγαθό ως δημιουργική αρχή και ανώτατος σκοπός του κόσμου συμπίπτει με την έννοια του θεού, ο οποίος είναι υπερβατικός και μόνον η ενέργειά του είναι ενδοκοσμική”.²⁵

25. Βλ. Ραφαήλ Δήμου, *Η ιδέα του αγαθού κατά Πλάτωνα*, Αρχείο Φιλοσοφίας και θεωρίας των επιστημών, Αθήνα 1936, σελ. 332-33.

2. Η παρομοίωση της τετμημένης γραμμής

Η παρομοίωση της τετμημένης γραμμής ακολουθεί αμέσως μετά την παρομοίωση του ήλιου και έρχεται να συμπληρώσει την τελευταία σε πολλά σημεία. Ο Πλάτων προβαίνει εδώ σε μια τετραμερή διαίρεση όλων των ορατών και νοητών αντικειμένων. Παίρνοντας με το νου μια γραμμή ως την διαιρέσουμε, λέει ο Σωκράτης, σε δύο άνισα τμήματα. Το μήκος του ενός τμήματος θα παριστάνει τα ορατά, ενώ το μήκος του άλλου θα παριστάνει τα νοητά. Αν διαιρέσουμε τώρα καθένα από τα παραπάνω δύο τμήματα σε άλλα δύο με την ίδια αναλογία, προκύπτουν τέσσερα τμήματα που το καθένα τους συμβολίζει και μια τάξη αντικειμένων. Έτσι στην περιοχή των ορατών όντων το ένα τμήμα παριστάνει (από τη σκοπιά της σαφήνειας και ασάφειας που έχουν τα όντα το ένα συγκριτικά με το άλλο) τις εικόνες και κάθε είδους ομοιώματα, ενώ το άλλο τα συγκεκριμένα αντικείμενα του ορατού κόσμου. Στην περιοχή των νοητών όντων το ένα τμήμα παριστάνει τα νοητά αντικείμενα που χρησιμοποιούν οι μαθηματικοί και οι γεωμέτρεις στις αποδείξεις τους και το άλλο τα αντικείμενα που αποτελούν θέμα της διαλεκτικής. Προφανώς η εικόνα της διαιρεμένης σε άνισα τμήματα γραμμής χρησιμεύει για να τονίσει το γεγονός ότι ένα τμήμα της γραμμής (το μεγαλύτερο) έχει για τον Πλάτωνα μεγαλύτερη σημασία από το άλλο: συγκεκριμένα, το τμήμα που παριστάνει τα νοητά έχει μεγαλύτερη βαρύτητα από εκείνο που παριστάνει τα ορατά (ή *δοξαστά*).

Στα τέσσερα τμήματα της γραμμής αντιστοιχούν όχι μόνον διάφορες περιοχές του πραγματικού αλλά και τέσσερις καταστάσεις της ψυχής (*παθήματα εν τῇ ψυχῇ*, 511d). Το πρώτο τμήμα στην περιοχή των ορατών όντων αντιστοιχεί στην εικασία, το δεύτερο στην πίστη, ενώ το τρίτο στην περιοχή των νοητών αντιστοιχεί στη διάνοια και το τέταρτο στη νόηση. Η περιοχή της διάνοιας είναι η περιοχή των μαθηματικών επιστημών, οι οποίες ξεκινούν από υποθέσεις που δε θεμελιώνουν (*οὐδένα λόγον ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν δίδοναι ὡς παντὶ φανερῶν*, 510c) και χρησιμοποιούν εἰδῶλα από τον ορατό κόσμο για να αισθητοποιήσουν τα αντικείμενά τους. Ως φιλόσοφος ο Πλάτων δεν ικανοποιείται με τις αναπόδεικτες υποθέσεις των μαθηματικών αλλά επιδιώκει να φθάσει ως την “ανυπόθετον αρχήν” με τη βοήθεια

του νου.

Η *ανυπόθετος αρχή* δεν είναι άλλη από την ιδέα του αγαθού, που γνωρίζουμε ήδη από την παρομοίωση του ήλιου. Στην παρομοίωση του ήλιου η ιδέα του αγαθού εκλαμβάνεται ως αιτία (508 e3), ενώ στην παρομοίωση της τετμημένης γραμμής εκλαμβάνεται ως αρχή (510 b7, 511 b7). Η ανάβαση από τις υποθέσεις στην ανυπόθετο αρχή είναι έργο του νου, ο οποίος συλλαμβάνει το *ανυπόθετον* ως την *αρχήν του παντός* (511 b) δυνάμει της διαλεκτικής μεθόδου, (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει*, 511 b), η οποία πορεύεται αναιρώντας τις υποθέσεις στην ίδια την αρχή: *οὐκοῦν ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ’αὐτήν τὴν ἀρχήν ἵνα βεβαιώσῃται* (533 c-d). Η ιδέα του αγαθού ως η *αρχή του παντός* χαρακτηρίζεται από τον Πλάτωνα ως *τέλος του νοητού* (532 b) και ως τέλος της διαλεκτικής πορείας (*τέλος της πορείας*, 532 e).

Γεωμετρική παράσταση των σχέσεων που αναφέρει ο Πλάτων έχουμε στο παρακάτω σχήμα.²⁶

ΑΓΑΘΟΝ				
Νοητά Γνωστά	Ιδέες	Ε	<i>Νοῦς, νόψεις</i>	<i>Νόψεις</i>
	Μαθηματικά αντικείμενα	Δ	<i>λόγος - Διαλεκτική</i>	
Ορατά Δοξαστά	Αισθητά αντικείμενα	Γ	<i>Διάνοια- Μαθηματικά</i>	<i>Δόξα</i>
	εικόνες, σκιές, αντικατοπτρισμοί	Β	<i>πίστις</i>	
		Α	<i>εἰκασία</i>	

26. Βλ. αναφορικά με το παραπάνω σχήμα Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Ιστορία της αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, 1991, σελ. 113.

3. Η αλληγορία του σπηλαίου

Η αλληγορία του σπηλαίου αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα κείμενα του Πλάτωνα. Το στόχο της αλληγορίας ορίζει ο Σωκράτης ως εξής: “Υστερα από αυτά παράστησε τώρα την ανθρώπινη φύση ως προς την παιδεία και την απαιδευσία με την ακόλουθη εικόνα”. Μέσα σε ένα σπήλαιο ζουν από παιδιά αλυσοδεμένοι από τα πόδια και τον τράχηλο δεσμώτες έτσι που να μένουν πάντα στην ίδια θέση και μόνο εμπρός των να βλέπουν, χωρίς να μπορούν να στρέψουν γύρω την κεφαλή τους εξ αιτίας των δεσμών τους. Το φως του ήλιου δεν εισχωρεί στο εσωτερικό του σπηλαίου, αλλά πιο ψηλά στην επιφάνεια της γης πίσω από αυτούς αναδίνεται ένα αδύνατο φέγγος από αναμμένη φωτιά. Πίσω από ένα τοίχο χτισμένο πάνω στην επιφάνεια της γης περνούν άνθρωποι φορτωμένοι κάθε λογής αντικείμενα καθώς και αγάλματα ανθρώπων και ζώων κατασκευασμένα από ξύλο ή πέτρα ή ό,τι άλλο, τα οποία ρίχνουν τις σκιές τους στο αντικρινό τους μέρος του σπηλαίου. Επειδή το μόνο που αντικρίζουν αυτοί είναι οι σκιές που ρίχνουν τα αντικείμενα αυτά, φτάνουν να πιστέψουν ότι δεν υπάρχουν άλλα όντα εκτός από τα σκιώδη περιγράμματα που βλέπουν. Οι σκιές αυτές από τα αντικείμενα αποτελούν τον κόσμο τους, τον οποίο εκλαμβάνουν ως την αληθινή πραγματικότητα. Αν τώρα ήθελε κανείς να ελευθερώσει κάποιον από τα δεσμά του και να τον θεραπεύσει από την πλάνη και την άγνοια, στην αρχή θα του πονέσουν τα μάτια, καθώς τα στρέφει στο φως, και θα ζητήσει να ξαναγυρίσει στο σκοτάδι της φυλακής του. Αν όμως κάποιος τον τραβήξει με τη βία στον επάνω κόσμο και τον βάλει μεθοδικά να βλέπει τα αντικείμενα πρώτα στις απεικονίσεις και στους αντικατοπτρισμούς τους και έπειτα αυτά τα ίδια, θα συνηθίσει στη θέα της ολόφωτης περιοχής, θα στρέψει το βλέμμα του προς τον ήλιο και θα καταλάβει ότι αυτός είναι ο προστάτης και ο ζωοδότης όλων των όντων, που υπάρχουν στον ορατό κόσμο. Ας φανταστούμε τώρα ότι ο απελευθερωμένος δεσμώτης κατεβαίνει και πάλι στο σπήλαιο· είναι αδύνατο στην αρχή να μη διαταραχθεί η όρασή του από το σκοτάδι και να μην προκαλέσει στην αρχή τα γέλια και στο τέλος την αγανάκτηση των συνδεσμοτών του που θα φτάσουν και να τον θανατώσουν ακόμα, αν θελήσει αποκαλύπτοντας την αλήθεια να τους

πει ότι ο κόσμος των σκιών είναι ψεύτικος και ότι πέρα από αυτόν υπάρχει ένας άλλος αληθινός.²⁷

Στη συνέχεια ο Σωκράτης προχωρεί σε μια ερμηνεία της αλληγορίας: το σπήλαιο είναι ο αισθητός κόσμος που βλέπουμε με την όραση, το φέγγος της φωτιάς ο ήλιος, οι δεσμώτες είμαστε εμείς οι άνθρωποι, ενώ η ανάβαση και η θέα του επάνω κόσμου είναι η άνοδος της ψυχής στο νοητό τόπο, μέσα στον οποίο τελευταία που παρουσιάζεται είναι η ιδέα του αγαθού μόλις και μετά βίας ορατή. Όταν όμως μια φορά τη δει κανείς, δεν μπορεί να μη συμπεράνει πως αυτή είναι γενικά η αιτία του κάθε καλού και ωραίου και πως αυτή χαρίζει την αλήθεια και το νου κι ότι σ' αυτήν πρέπει να αποβλέπει όποιος το έχει σκοπό με φρόνηση να πράξει τόσο στον ιδιωτικό όσο και στο δημόσιο βίο: *δεῖ ταύτην (δηλαδή την ιδέα του αγαθού) ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ* (517 c).

Από την πλατωνική ερμηνεία της αλληγορίας του σπηλαίου²⁸ προκύπτει ότι η ιδέα του αγαθού αποτελεί αρχή του πρακτέου, πράγμα που επιβεβαιώνεται και από άλλα χωρία της *Πολιτείας*. Έτσι οι απαίδευτοι που ποτέ τους δε γνώρισαν την αλήθεια δεν είναι ικανοί να κυβερνήσουν την πολιτεία, διότι δεν είχαν ένα ορισμένο σκοπό σύμφωνα με τον οποίο να κανονίζουν ανάλογα όλες τις πράξεις και στον ιδιωτικό και στο δημόσιο βίο τους: *σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἓνα, οὐ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ* (519c). Οι διαλεκτικοί όμως όταν δουν και γνωρίσουν το καθαυτό αγαθό έχοντάς το ως πρότυπο στην υπόλοιπη ζωή τους ρυθμίζουν τη δική τους ζωή και των συμπολιτών τους: *ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πάλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους* (540 a-b). Με τη σημασία όμως αυτή, της ύψιστης δηλαδή πρακτικής αρχής, η ιδέα του αγαθού αποτελεί την ανώτατη αρχή και την έσχατη θεμελίωση της πλατωνικής ηθικής. Αλλά με ποια συγκεκριμένη έννοια; Τι σημαίνει ότι πρέπει να δει την ιδέα του αγαθού όποιος θέλει να πράξει με φρόνηση στον ιδιωτικό ή στο δημόσιο βίο; Για να το καταλάβουμε αυτό, πρέπει να θυμηθούμε

27. *Πολιτεία*, 514-517c. Βλ και Κ. Δ. Γεωργούλη, *Πλάτωνος Πολιτεία*, Αθήνα 1939, σελ. 11.

28. Στην παρακάτω ανάλυση ακολουθώ τη μελέτη του R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, σελ.130 ε.

το λεγόμενο σωκρατικό παράδοξο, ότι δηλαδή η γνώση του αγαθού συνεπιφέρει και την πραγμάτωσή του. Πρέπει εδώ να επισημάνουμε το ζωτικό για τη φιλοσοφία του Πλάτωνα δεσμό ανάμεσα στην ηθική, στην αρετή, και στην ευδαιμονία, ο οποίος παραπέμπει στην ιδέα του αγαθού με την έννοια ότι η ιδέα του αγαθού δεν είναι μόνο ανώτερη θεωρητική και πρακτική αρχή, αλλά και το *εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος* (526 e 3-4). Ο αληθινός πλούτος για τον ευδαίμονα άνθρωπο είναι η αρετή και η σοφία. Με άλλα λόγια σοφία = αρετή = ευδαιμονία, η ευδαιμονία δηλαδή είναι επακόλουθο της *ἀγαθοῦς καὶ ἔμφρονος ζωῆς* (521a).

Η ιδέα του αγαθού δεν είναι μόνον ανώτατη αρχή του ιδιωτικού αλλά και του δημοσίου βίου, αρχή δηλαδή “έμφρονος” πολιτικής. Από τη σκοπιά αυτή η πολιτική είναι άμεσα συνδεδεμένη με τη φιλοσοφία και η φιλοσοφία με την πολιτική. Η *Πολιτεία* είναι μια φιλοσοφικο-πολιτική πραγματεία. Στην ιδανική του πολιτεία ο Πλάτων επιχειρεί να συνδέσει τη σοφία (νου) με την εξουσία στα ίδια πρόσωπα:

Ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἑκάτερον αἰ πολλὰ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδη ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν (473d).

Αν οι φιλόσοφοι δε γίνουν βασιλεῖς στις πόλεις ή αυτοί που ονομάζονται σήμερα βασιλεῖς και δυνάστες δε φιλοσοφήσουν γνήσια κι όσο χρειάζεται με τρόπο που να συμπέσει στο ίδιο πρόσωπο και δύναμη και φιλοσοφία και δεν αποκλειστούν αναγκαστικά οι πολλές και διάφορες φύσεις ανθρώπων που τραβούν σήμερα χωριστά τον ένα ή τον άλλο από αυτούς τους δύο δρόμους, είναι αδύνατο να σταματήσει το κακό στις πόλεις και σε όλο, νομίζω, το ανθρώπινο γένος, ουδέ να ξεφυτρώσει όσο είναι κατορθωτό και να δει το φως του ήλιου και αυτή η πολιτεία που εμείς τώρα χαράξαμε το σχέδιό της (μτφρ. Ι. Γρυπάρη).

Αλλά το περιεχόμενο της αλληγορίας του σπηλαιίου δεν εξαντλείται εδώ. Η έξοδος από το σπήλαιο στο φως του ήλιου συμβολίζει τον πλατω-

νικό ορισμό της παιδείας ως *περιαγωγῆς τῆς ψυχῆς*. Στη μεταφορά *περιάγειν τὸν αὐχένα* δίνει ο Πλάτων μια παιδαγωγική σημασία. Η απελευθέρωση των δεσμοτών χρειάζεται έναν παιδαγωγό που θα λύσει τα δεσμά τους, καθώς θα τους τραβήξει με βία στο φως του ήλιου. Η παιδεία είναι η στροφή της ψυχῆς από το γίνεσθαι στο Εἶναι, είναι η ανάβαση από το γίνεσθαι στο Εἶναι, στην ιδέα του αγαθού, ανάβαση που θα γίνει με τη δύναμη ὅλης της ψυχῆς *σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ* (518 c). Η πλατωνική παιδεία ως επάνοδος στην αρχή συνίσταται στην ανάμνηση της ιδέας του αγαθού, ενώ η απαιδευσία σημαίνει τη λήθη του “μεγίστου μαθήματος”. Από παιδιά θεωρούμε ως αληθινό αυτό που δεν είναι, τον αισθητό κόσμο. Η λήθη της ιδέας του αγαθού σημαίνει μια συλλογική αυτοαλλοτρίωση του ανθρώπου. Η έξοδος από το σπήλαιο και η ανάβαση στον επάνω κόσμο είναι έργο της φιλοσοφίας. Η ανάβαση είναι επίπονη, όπως ωραία την περιγράφει ο Πλάτων: *πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατεῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα* (515d).

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η ιδέα του αγαθού χρησιμεύει ως μεγάλος δεσμός μεταξύ της πλατωνικής γνωσιοθεωρίας, της οντολογίας, της επιστημολογίας, της ηθικής, της παιδαγωγικής και της πολιτικής θεωρίας²⁹.

4. Ιδέα και φύση

Σε έναν από τους ύστερους διαλόγους του, στον *Τίμαιο*, ο Πλάτων πραγματεύεται τρία φιλοσοφικά προβλήματα: α) το πρόβλημα της δημιουργίας του κόσμου β) το πρόβλημα της σχέσης νου και ανάγκης και γ) το πρόβλημα που αφορά στην έννοια της ύλης.

Στον πρόλογο του διαλόγου ο Τίμαιος³⁰ αρχίζει την ομιλία του για τη φύση με τη διήγηση της δημιουργίας του κόσμου από το Δημιουργό κατά το πρότυπο των ιδεών (28a). Υπάρχουν δύο είδη όντων: οι αιώνιες και αμε-

29. Βλ. σχετικά R.Ferber, *Platos Idee des Guten*, σελ. 149.

30. Ο Τίμαιος (ένα από τα πρόσωπα του διαλόγου) καταγόταν από τη φημισμένη για την καλή νομοθεσία της φυλή των Λοκρών. Γνωρίζει, όπως αναφέρει ο Πλάτων, φιλοσοφία, κοσμολογία και αστρονομία.

τάβλητες ιδέες (*τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*) και τα αενάως μεταβαλλόμενα αισθητά (*τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί ... ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*). Καθετί που γίνεται έχει κατανάγκην ένα αίτιο που είναι κάποιος δημιουργός που δρα με βάση κάποιο αιώνιο παράδειγμα (υπόδειγμα), γι' αυτό και ο κόσμος είναι το ωραιότερο δημιούργημα. Αν όμως ο κόσμος σχεδιάστηκε με βάση κάποιο αιώνιο παράδειγμα (υπόδειγμα), τότε κατανάγκην είναι εικόνα κάποιου άλλου. Πρέπει να τονίσουμε στο σημείο αυτό ότι ο Πλάτων χαρακτηρίζει το λόγο του Τίμαιου ως *εἰκότα μῦθον* (29 d) επισημαίνοντας συνάμα την κοινή ρίζα του *ἔοικα*, της *εἰκόνος* και του *εἰκότος* (29c)³¹. Πρόκειται δηλαδή για μια εύλογη εξιστόρηση (*εἰκός μῦθος*), εύλογη εξήγηση (*εἰκός λόγος*), στην οποία, όπως δηλώνει ο Πλάτων, πρέπει να αρκεστούμε: *τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν* (29 d).

Οι *εἰκότες λόγοι* δεν είναι αληθείς, ωστόσο στο μέτρο που ο κόσμος είναι εικόνα ενός νοητού παραδείγματος μοιάζουν με τους αληθείς λόγους, εξεικονίζουν την αλήθεια. Από τη σκοπιά αυτή ο *εἰκός μῦθος* αντιδιαστέλλεται από τους παραδοσιακούς μύθους, εφόσον εκλαμβάνεται από τον Πλάτωνα ως εικόνα της αλήθειας. Η προσφυγή τώρα στους *εἰκότας μῦθους* εξηγείται από το γεγονός ότι στην περιοχή της φύσης, στον κόσμο του γίνεσθαι καμιά εξήγηση δεν μπορεί να έχει αποδεικτικό χαρακτήρα. Γι' αυτό και πρέπει να περιοριστούμε στον *εἰκότα λόγον*, στη διάσταση της εύλογης εξήγησης (*διασώζοι τὸν εἰκότα μῦθον*, 68 d), στη μέθοδο των εύλογων εξηγήσεων (*τὴν τῶν εἰκότων μῦθων μεταδιώκοντα ιδέαν*, ... 59 c).

“Αν κάποιος”, γράφει ο Πλάτων, “θέλοντας να ξαποστάσει, αφήσει κατά μέρος τους συλλογισμούς περί των αιωνίων ὄντων και περιοριστεί στις εύλογες νοερές διαδρομές στον κόσμο του γίνεσθαι αντλώντας από αυτές μια αθάνα ευχαρίστηση, θα προσθέσει στη ζωή του ένα μετρημένο και συνετό παιχνίδι. Ας αφεθούμε λοιπόν τώρα κι εμείς κι ας επιστρέψουμε στο ίδιο θέμα περνώντας στην αμέσως επόμενη εύλογη εξήγηση” (59c-d)³².

Η πλατωνική μέθοδος της εύλογης εξήγησης δεν είναι στο βάθος άλλη

31. Βλ. σχετικά τη μελέτη του Β. Κάλφα, *Πλάτων: Τίμαιος* (εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια), Αθήνα, 1995, σελ. 43.

32. Μετάφραση Β. Κάλφα, ό.π., σελ. 261.

από τη μέθοδο των φυσικών επιστημών, οι οποίες στοχεύουν στη διατύπωση “συνεκτικών και απλών εξηγήσεων”, με την επίγνωση πάντα ότι οι εξηγήσεις αυτές ως υποθέσεις έχουν προσωρινό χαρακτήρα³³.

Ο κόσμος είναι κατά τον Πλάτωνα προϊόν ενός δημιουργού, ο οποίος τον έπλασε έχοντας ως υπόδειγμα τις αιώνιες και αμετάβλητες ιδέες. Εδώ έχει την πηγή της η νεο-πλατωνική μεταγραφή των ιδεών σε ιδέες ενός θείου νου, αλλά και η αντίστοιχη χριστιανική μεταγραφή τους σε ιδέες στο νου του θεού προ της δημιουργίας του κόσμου (*ante res*). Στον Πλάτωνα ωστόσο οι ιδέες υπάρχουν ανεξάρτητα από το δημιουργό, ο οποίος δεσμεύεται από τις ιδέες και ο οποίος δε νοείται ως πρόσωπο με την έννοια που έχει στο χριστιανισμό. Εξάλλου η δημιουργία του κόσμου δεν είναι γέννηση εκ του μηδενός, εφόσον προϋποθέτει ένα υπάρχον υλικό που μορφοποιείται από το θεό δημιουργό. Πρόκειται για μια κίνηση από το χάος, από την αταξία στην τάξη: *οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὀρατὸν παραλαβῶν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας* (30 a).

Η έννοια του πρωτογενούς υλικού δεν απαντά στον ίδιο τον Πλάτωνα, ο οποίος μιλάει μάλλον για την “υποδοχή” του γίνεσθαι που λειτουργεί ως τροφός (49 αβ). Η περιοχή στην οποία συντελείται το γίνεσθαι εκλαμβάνεται και ως *ἐκμαγεῖον*: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων* (50 c). Τα *εἰσιόντα* (εισερχόμενα) αποτελούν *μιμήματα τῶν ἀεὶ ὄντων* (50 c). Ο Πλάτων χρησιμοποιεί ακόμη τον ὄρο “χώρα” στην οποία δεν εισέρχονται οι ιδέες, αλλά τα εἰδωλά τους. Εκτός από τις ιδέες και τα αισθητά εισάγεται και μια τρίτη οντότητα που προσδιορίζεται μεταφορικά ως “υποδοχή”, ως τροφός κάθε γένεσης, ως εκμαγεῖο του γίνεσθαι, ως χώρα. Ἔτσι οι οντολογικές κατηγορίες γίνονται τρεις: *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ* (52 d). Υπάρχουν δηλαδή τρία διακριτά πράγματα: το ὄν, η χώρα και το γίνεσθαι. Η χώρα διαμεσολαβεῖ ανάμεσα στην ιδέα, στο ἀρχέτυπο και το εἰδωλό της, το αισθητό, εἶναι δηλαδή το μέσο πάνω στο οποίο σχηματίζεται το εἰδωλό. Με τον τρόπο αυτό παίρνει μια νέα διάσταση το οντολογικό πρόβλη-

33. Βλ. και Β. Κόλφα, ὁ.π., σελ 55.

μα στον ύστερο Πλάτωνα, το οποίο στους διαλόγους της μέσης περιόδου παρουσιάζεται, όπως είδαμε, ως πρόβλημα μέθεξης των αισθητών στις ιδέες ή παρουσίας και κοινωνίας των ιδεών στα αισθητά. Στον *Τίμαιο* η σχέση ιδεών και αισθητών είναι σχέση μιμήσεως, σχέση εικόνας και παραδείγματος. Η τρίτη οντότητα εισάγεται, η υποδοχή “παρεμβάλλεται ανάμεσα στις ιδέες και τα αισθητά, διασφαλίζει την απεικονιστική τους σχέση με τις αντίστοιχες ιδέες και κατοχυρώνει την αυθυπαρξία των ιδεών”³⁴. Από την άλλη μεριά η “υποδοχή” προσφέρει ένα χώρο για την ύπαρξη των αισθητών, τα οποία διαφορετικά, επειδή βρίσκονται σε διαρκή μεταβολή, θα περιέπιπταν σε απόλυτη ανυπαρξία, αν δεν υπήρχε κάποια έδρα της μεταβολής τους. Η “υποδοχή” επιτρέπει στις φευγαλέες εικόνες των ιδεών να διατηρηθούν κατά κάποιο τρόπο στην ύπαρξη και να μη μεταπέσουν στην απόλυτη ανυπαρξία” (52 c).

Η εξέλιξη από την κατάσταση του προκοσμικού χάους στην τάξη, στον κόσμο, εξετάζεται από τον Πλάτωνα σε τρία στάδια. Καταρχήν εξετάζονται τα δημιουργήματα του νου (27 c-47 e), ύστερα εξετάζονται τα έργα της ανάγκης (47 e-69 a) και τέλος τα δημιουργήματα του νου και της ανάγκης (69 a-92 c). Η προκοσμική κατάσταση περιγράφεται ως ένα στάδιο πριν από την επέμβαση του θείου δημιουργού, κατά το οποίο δεσπόζει η μηχανική αιτιότητα που προκαλεί και μεταφέρει κινήσεις, οι οποίες όμως είναι άτακτες, γι’ αυτό και ονομάζεται “πλανωμένη αιτία” (48 a7). Η μηχανική αιτιότητα υποτάσσεται με την επέμβαση του δημιουργού στην τελεολογική, έτσι ώστε κατά τον Πλάτωνα η φύση είναι προϊόν της συνδυασμένης δράσης του νου και της ανάγκης, μηχανικών και τελικών αιτίων.

Μεμειγμένη γάρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτα τε δι’ ἀνάγκης ἠτιωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ’ ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν (48 a).

34. Βλ. Β. Κάλφα, ό.π, σελ 134.

Γιατί η γέννηση αυτού του κόσμου είναι προϊόν ανάμειξης: προήλθε από τη συνδυασμένη δράση της Ανάγκης και του νου. Ο νους επιβλήθηκε στην Ανάγκη πείθοντάς την να επιδράσει με τρόπο θετικό στα περισσότερα δημιουργήματα. έτσι φτάσαμε στα πρώτα στάδια της δημιουργίας του σύμπαντος, ακριβώς επειδή η Ανάγκη πητίθεται από την έλλογη πειθώ (μεταφρ. Β. Κάλφα).

Ο κόσμος είναι λοιπόν έργο ενός κοσμικού νου, ο οποίος δρα βάσει σχεδίου, που παράγει τάξη και αρμονία. Ο δημιουργός του Πλάτωνα είναι σε τελευταία ανάλυση η τελική αιτιότητα του σύμπαντος.

V. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΩΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

1. Η δομή του γίνεσθαι

Όπως οι ατομικοί και ο Πλάτων έτσι και ο Αριστοτέλης δεν αμφισβητεί την ενότητα του όντος, αλλά δείχνει ότι το ον αποτελεί μια ενότητα που ενέχει νοηματική πολλαπλότητα: *τὸ ὄν λέγεται πολλακῶς*. Αυτή είναι η απάντηση του Αριστοτέλη στο ερώτημα: πώς το ον είναι ένα αλλά και πολλά; Το ον είναι ένα, μας λέει ο Παρμενίδης, αλλά με ποια σημασία; ρωτάει ο Αριστοτέλης. Το ον σημαίνει πολλά πράγματα: τι είναι το ον (η ουσία), πώς είναι το ον (το ποιόν), πού είναι το ον (ο τόπος), πότε είναι το ον (χρόνος), σε ποια σχέση βρίσκεται (προς τι) κ.λπ.. Πρόκειται προφανώς για την πολλαπλότητα των κατηγοριών: οι κατηγορίες δεν είναι μόνο μορφές της κρίσης, αλλά και θεμελιώδεις μορφές (τρόποι) του όντος. Ο πίνακας των κατηγοριών είναι ο εξής: *οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τί, πού, πότε, κείσθαι, λέγειν, ποιεῖν και πάσχειν*.

Ο Αριστοτέλης κάνει μια βασική διάκριση ανάμεσα στην κατηγορία της ουσίας και τις άλλες κατηγορίες. Η κατηγορία της ουσίας τοποθετείται στην υψηλότερη βαθμίδα, ενώ όλες οι άλλες αποτελούν *συμβεβηκότα* της ουσίας. Ουσία είναι ένας άνθρωπος, ένας ίππος κ.λπ. Αλλά η ουσία π.χ. άνθρωπος, έχει διπλή σημασία: είναι αυτός εδώ ή εκείνος εκεί ο συγκεκριμέ-

νος άνθρωπος, αλλά και ο άνθρωπος καθόλου. Ο Πλάτων που επεσήμανε πρώτος τη διαφορά αυτή ονόμασε την ουσία *ιδέα* με τη δεύτερη σημασία. Ο Πλάτων θεώρησε ως ουσία την ιδέα, όπως αποκαλύπτεται στο λόγο, κι όχι το επιμέρους αυτό εδώ ή εκείνο εκεί που βρίσκεται σε συνεχή μεταβολή. Μόνον η ιδέα δε μεταβάλλεται, αυτή είναι το *ὄντως ὄν*.

Ο Αριστοτέλης έχει διαφορετική αντίληψη για την ουσία. Δεν αρνείται βέβαια ότι το είδος είναι ουσία, αλλά μόνο του το είδος δεν πληροί τους όρους της ουσίας: λείπει κάτι, το *υποκείμενο*. Όταν το είδος είναι συνάμα και υποκείμενο, τότε είναι *ὄντως ουσία*. Αλλά το είδος ως υποκείμενο είναι αυτός εδώ ή εκείνος εκεί ο συγκεκριμένος άνθρωπος. Στο αριστοτελικό επομένως *ὄν* προσιδιάζουν δύο χαρακτηριστικά: το *υποκείμενο* και το *είδος*. Από την άποψη αυτή το φύσει *ὄν* έχει κι εκείνο το χαρακτήρα της ουσίας. Αλλά και το υποκείμενο μόνο του δεν είναι ουσία: για το υποκείμενο ο Αριστοτέλης μας λέει: *αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον*. Συνεπώς αν το υποκείμενο ήταν ουσία, αυτό θα σήμαινε ότι το “είναι” του *ὄντος* δε μας αποκαλύπτεται ως προς το τι είναι. Ενώ για το είδος, για τη μορφή ο Αριστοτέλης μας λέει: *αὕτη (ἢ μορφή) γὰρ ἀπορωτάτη*.

Την ουσία ονομάζει, καθώς είδαμε ο Αριστοτέλης και υποκείμενο, γιατί αυτή είναι το οντολογικό υπόβαθρο όλων των σχέσεων και μεταβολών στο φυσικό κόσμο. *Μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον* (1029a 1). Ο Αριστοτέλης ξεκινάει εδώ από την ουσία ως *τόδε τι* στο υποκείμενο φανερώνεται και ο χαρακτήρας του “τόδε-τι” της ουσίας. Έτσι π.χ. ο Σωκράτης ως συγκεκριμένη υπόσταση είναι ουσία. Όλα τα άλλα που αναφέρονται σ’ αυτόν είναι πάθη, συμβεβηκότα, δηλαδή ορισμένες καταστάσεις, όπως π.χ. ότι είναι Αθηναίος, ότι είναι φιλόσοφος κ.λπ.. Την ουσία ονομάζει ο Αριστοτέλης πρώτη κατηγορία. *Πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ* (Μετά τα φυσικά 1029b 23). Η ουσία λοιπόν έχει την προτεραιότητα απέναντι στις άλλες κατηγορίες, που είναι, καθώς είπαμε ήδη, συμβεβηκότα της ουσίας. *Συμβεβηκός δέ ἔστιν ὃ γίνεταί καὶ ἀπογίνεταί χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς*. Στην κρίση π.χ. “ο άνθρωπος είναι λευκός” στο υποκείμενο Α αποδίδεται ένα κατηγορημα Β, το κατηγορημα είναι το συμβεβηκός της ουσίας “άνθρωπος”. *Οὐδὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστὸν ἔστι παρὰ τὴν οὐσίαν, πάντα γὰρ καθ’ ὑποκειμένου τῆς οὐσίας λέγεται* (Φυσικά 189a 31).

Η ουσία ως υλική υπόσταση που υπόκειται στη μεταβολή, στο γίνεσθαι ονομάζεται από τον Αριστοτέλη *υποκείμενο*. Σωστά, τονίζει ο Αριστοτέλης, οι πρώτοι φιλόσοφοι στην προσπάθειά τους να εξηγήσουν το γίνεσθαι αποδέχτηκαν ένα βασικό στοιχείο (“υποκείμενο”) που υπόκειται στη μεταβολή ως σταθερό και μόνιμο. Σωστά ακόμη θεώρησαν ως πρώτες αρχές του γίνεσθαι τα εναντία: θερμό, ψυχρό κ.λπ.. Αλλά δε μας εξήγησαν τη δομή του γίνεσθαι, πώς γίνεται το πέρασμα από μίαν αρχή στην άλλη.

Ο Αριστοτέλης δέχεται ως πρώτη αρχή του γίνεσθαι, το *υποκείμενο* και ως δεύτερη αρχή τα *εναντία* συμφωνώντας στο σημείο αυτό με τους προδρόμους του, οι οποίοι ωστόσο άφησαν ακαθόριστη τη φύση των εναντίων και του υλικού στοιχείου που υπόκειται. Για την πρώτη αρχή, το υποκείμενο, το πρόβλημα που ανακύπτει είναι ότι υπάρχουν πολλά υποκείμενα (ο χαλκός, το ξύλο κ.λπ.). Τι δίνει άραγε ενότητα στην αρχή αυτή; Η απάντηση του Αριστοτέλη: *ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ καὶ ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἢ ὕλη καί] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν* (191α 7 ε.). Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί εδώ τη λέξη ὕλη με τη σημασία του υποκειμένου στη σχέση του προς τη μορφή. Η ὕλη ἔξω από τη σχέση της προς τη μορφή δεν έχει κανένα νόημα. Ὑλη είναι ὅ,τι παίρνει αυτή εδώ ἢ εκείνη τη μορφή. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την έννοια της αναλογίας για να διασφαλίσει την ενότητα της πρώτης αρχής: του υποκειμένου. Αλλά ένα πρόβλημα μένει εδώ ανοιχτό: το “ὄντως ὄν” είναι το “υποκείμενο” ἢ το “εἶδος”; *Πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον, οὕτω δῆλον* (Φυσικά 191α 19-20).

Η απάντηση του Αριστοτέλη στο πρόβλημα αυτό λύνει ταυτόχρονα και την απορία των πρώτων φιλοσόφων (191α 23 ε.). Η απορία των πρώτων φιλοσόφων είναι η εξής: Ὅ,τι γίνεται προέρχεται από το *ον* ἢ το *μη ον*. Αλλά αυτό είναι αδύνατο, γιατί ούτε το *ον* γίνεται, αφού πριν υπήρχε, ούτε μπορεί να γίνει από το *μη ον*, γιατί χρειάζεται κάτι ως υποκείμενο. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι μπορεί να γίνει κάτι τόσο από το *ον* όσο και από το *μη ον*. Μπορούμε δηλαδή να πούμε ότι το *ον* προέρχεται από το *μη ον* ὅπως και το *ον* από το *ον* (191α 34-35). Από το *μη ον* καθεαυ-

τό και ο Αριστοτέλης συμφωνεί πως δε γίνεται τίποτε (191a 13 επ.). Γένεση έχουμε, κατά τον Αριστοτέλη, του όντος από το μη ον, αλλά θεωρημένο ως στέρηση. Η στέρηση δεν είναι το μη ον εν γένει, αλλά μη ον με τη σημασία της απουσίας μιας ορισμένης μορφής από ένα υποκείμενο. Το ίδιο ισχύει και για την άποψη ότι το ον γίνεται από το ον (191b 17-20). Από ένα σπόρο π.χ. γίνεται το φυτό, από το ένα ον, με άλλα λόγια, γίνεται ένα άλλο ον, μόνο που το *γιγνόμενον* δεν είναι ακόμη το ον που θα γίνει, δηλαδή το φυτό.

Το πρόβλημα που προκύπτει εδώ σχετικά με την πρώτη αρχή, το υποκείμενο, είναι το εξής: πώς μπορεί να είναι αρχή, όταν γίνεται και φθείρεται; Το υποκείμενο φθείρεται από μίαν άποψη, από μίαν άλλη όμως δε φθείρεται (192a 25 ε.). Γίνεται όταν παίρνει μια μορφή και φθείρεται όταν χάνει μίαν ορισμένη μορφή. Αν λοιπόν αφήσουμε κατά μέρος τη μορφή, το υποκείμενο είναι αυτό που μπορεί ως κατάλληλο να πάρει διάφορες μορφές. Είναι η πρώτη ύλη που δε φθείρεται ούτε γίνεται, γιατί και η φθορά που πάει ως το μηδέν είναι αδύνατη. Η άλλη τώρα αρχή, το είδος, που δε μεταβάλλεται, όπως το υποκείμενο, έχει ως “εναντίον” τη στέρηση, γι’ αυτό και μπορεί να είναι “παρουσία” ή “απουσία”. Η μορφή όμως ως στέρηση δεν είναι κάτι που μας δίνεται, όπως το υποκείμενο, μέσα στην περιοχή της φύσης, μάλλον υπερβαίνει τη φύση. Γι’ αυτό και προβάλλει εδώ το ερώτημα: ποιο είναι το αντικείμενο της φυσικής επιστήμης, η ύλη ή το είδος;

2. Η φύση ως αιτία

Η αριστοτελική ανάλυση της δομής του γίνεσθαι δε μας έδωσε ακόμη την απάντηση στο ερώτημα: τι είναι η φύση; Η ουσία της φύσης ορίζεται στο δεύτερο βιβλίο της *Φυσικής ακροάσεως*, που αρχίζει από μια βασική διάκριση ανάμεσα στη φύση και την τέχνη. *Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι’ ἄλλας αἰτίας* (192b 8-9). Η διάκριση αυτή δηλώνει πρώτα-πρώτα ότι η φύση είναι ένα είδος αιτίας. Αυτό σημαίνει πως για να ορίσουμε την ουσία της φύσης, πρέπει να καταλάβουμε πώς η φύση είναι αιτία. Η φύση είναι, μας λέει ο Αριστοτέλης, αιτία της κίνησης (192b 13-14), αλλά με ποιον τρόπο είναι η φύση αιτία στην προκειμένη περίπτωση; Η απάντηση του

Αριστοτέλη είναι σαφής: Ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἢ φύσις λέγεται, ἢ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον (193 α 28-31).

Αλλά αν η φύση ως αιτία της κίνησης είναι και η ύλη και η μορφή, τότε σε ποια σχέση βρίσκονται άραγε μεταξύ τους; Είναι και οι δύο φύση; Κατά τον Αριστοτέλη η μορφή είναι περισσότερο φύση από την ύλη, γιατί πληροί περισσότερο, θα λέγαμε, τους όρους της ουσίας. Η φύση είναι λοιπόν ουσία. Καὶ μᾶλλον αὕτη (ἢ μορφή) φύσις τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ ἢ μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει (193 b 6-8). Το φύσει ὄν δηλαδή είναι ὄντως ὄν, όταν φτάνει στο τέλος. Η ύλη υπόκειται πάντα σε κάτι που είναι κατάλληλο να πάρει μίαν ορισμένη μορφή. Γι' αυτό και στην εντελέχεια η καταλληλότητα της ύλης, θα λέγαμε, πληροῦται. Απ' αυτήν την άποψη η εντελέχεια είναι περισσότερο φύση από την ύλη. Αλλά αν η μορφή είναι περισσότερο φύση, πρέπει η ίδια να είναι αρχή της κίνησης, επομένως αρχή του γίνεσθαι. Αν η κίνηση προσδιορίζεται από τη μορφή, τότε η φύση είναι πράγματι μορφή. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης επανέρχεται στη διπλή σημασία της μορφής που ήδη μας έχει αναφέρει: Ἡ δὲ μορφή καὶ ἢ φύσις δικῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἢ στέρησις εἶδος πῶς ἐστίν (193 b 19-20). Η φύση είναι και είδος και στέρνηση (η στέρνηση δηλαδή είναι είδος). Άρα κατά τη γένεση των φύσει ὄντων έχουμε ένα πέρασμα από το είδος στο είδος. Η φύση λοιπόν κυμαίνεται ανάμεσα στη στέρνηση και τη μορφή.

Αλλά αν η φύση είναι και ύλη και μορφή, ποιο είναι το αντικείμενο της φυσικής επιστήμης, η ύλη ή η μορφή; Καὶ γὰρ δὴ καὶ περὶ τούτου ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπεὶ δύο αἱ φύσεις, περὶ ποιτέρας τοῦ φυσικοῦ (194 α 15-16). Η φυσική επιστήμη πρέπει να γνωρίζει και την ύλη και τη μορφή, αλλά τη μορφή μέχρι ενός ορισμένου σημείου: δηλαδή στη σχέση της με την ύλη. Τη μορφή καθ' εαυτήν, χωρίς τη σχέση της με την ύλη, δηλαδή την καθαρή ουσία, την εξετάζει η πρώτη φιλοσοφία, η Μεταφυσική. Πῶς δ' ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστίν, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον (194 b 14-15).

3. Η Μεταφυσική ως υπέρβαση της φυσικής

Προσπαθώντας ο Αριστοτέλης να μας εξηγήσει τη φύση ως αιτία, καταλήγει στη διάκριση τεσσάρων αιτίων: το υλικό, το μορφικό, το ποιητικό και το τελικό αίτιο. Η ανάλυση αυτή των αιτίων συνδέεται με την ανάλυση των δύο στοιχείων του φύσει όντος: της *ύλης* και της *μορφής*. Η μορφή συνδυάζει το ποιητικό και το τελικό με το μορφικό αίτιο και μένει ξέχωρη η ύλη, το υλικό αίτιο. Στη φύση το τελικό και το μορφικό αίτιο είναι ένα, ενώ η κινούσα αιτία δεν είναι τυφλή μηχανική ενέργεια, γιατί το γίνεσθαι έχει τελεολογικό χαρακτήρα. Έτσι γίνεται μια αναγωγή των τεσσάρων αιτίων στην *ύλη* και στη *μορφή*.

Αλλά η αιτία της κίνησης θεωρημένη ως πρώτη αρχή δεν είναι φυσική, αλλά μεταφυσική αιτία με την εξής σημασία: πρώτη αρχή της κίνησης μπορεί να είναι μόνο κάτι το ακίνητο (198 b 1-2). Αλλά η κίνηση αποτελεί το βασικό γνώρισμα της φύσης, επομένως ένα τέτοιο ακίνητο, ό,τι και να είναι, δεν ανήκει στην περιοχή της φύσης, αλλά στη σφαίρα της Μεταφυσικής: *Διτταὶ δὲ ἀρχαὶ αἱ κινουῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ* (198 a 35-198 b 1).

Αλλά πώς κινεί η αρχή αυτή; Κατά τον Αριστοτέλη *κινεῖ οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον*, δηλαδή ωθεί την ύλη όχι ως μηχανικό, αλλά ως καθαρά τελικό αίτιο. Γι' αυτή την αρχή γράφει εξάλλου: *ἐκ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις*. Η πρώτη αρχή της κίνησης είναι ουσία χωριστή: *τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον ἐντελεχεία γάρ· ἓνα ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον ὄν*. Ενώ το φύσει ον είναι ακώριστο, είναι πάντα μαζί με την ύλη. Μόνον ως ακώριστο, δηλαδή ως σύνθετο από ύλη και μορφή είναι το φύσει ον ό,τι είναι. Δύο γνωρίσματα με άλλα λόγια έχει: είναι *κινητό* και *αχώριστο*. Ενώ το *θείο* υπάρχει ως χωριστό και ακίνητο. “Στην αριστοτελική μεταφυσική το *πρῶτον κινουῦν* ή η “καθαρή μορφή” έχει ακριβώς την ίδια σημασία που έχει η ιδέα του αγαθού στην πλατωνική μεταφυσική. Μόνο σε σχέση με αυτήν ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί όλα τα κατηγορήματα της πλατωνικής ιδέας: το πρώτο κινούν είναι αιώνιο, αμετάβλητο, ακίνητο, εντελώς καθαυτό, ξέχωρο από όλα τ' άλλα (χωριστόν), ασώματο. Και ταυτόχρονα είναι η αιτία για καθετί που

συμβαίνει. Είναι το τέλειο “είναι” (ενέργεια), όπου κάθε δυνατότητα είναι συνάμα πραγματικότητα, το ανώτατο ον και η ανώτατη ουσία (*τὸ τι ἦν εἶναι τὸ πρῶτον*) και το πιο καλό -η θεότητα”³⁵.

Η πρώτη φιλοσοφία, κατά τον Αριστοτέλη, πραγματεύεται τα “χωριστά και ακίνητα” κι αυτή είναι η θεολογική: *ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικά, μαθηματική, φυσική, θεολογική*. Ως θεολογία η πρώτη φιλοσοφία εξετάζει μιαν ουσία ιδιαίτερης υφής. Σ’ αυτή την ουσία το *ὄν ἢ ὄν* παρουσιάζεται κατά τρόπο καθαρό. Έτσι η θεολογία ως η πρώτη φιλοσοφία είναι επίσης και επιστήμη του ὄντος καθόλου. Η Μεταφυσική μόνον ως θεολογία είναι πρώτη φιλοσοφία.

Ο Αριστοτέλης διερευνώντας τη φύση ως αιτία -σε μια προσπάθεια να θεμελιώσει τη φυσική επιστήμη- οδηγείται αναγκαστικά σε μιαν υπέρβασή της, αφού, καθώς είδαμε, η πρώτη αρχή και αιτία των φύσει ὄντων είναι ήδη “μεταφυσική”. Έτσι η φύση δεν αποτελεί το ὄντως ον, αλλά παρουσιάζεται σαν ένας τρόπος που υπάρχει το ον. Αλλά τότε εύλογα τίθεται, μ’ ὅλη του τη σημασία, το ερώτημα: τι είναι το ον;

Ο Αριστοτέλης θέτει το ερώτημα για το ον και εννοεί βασικά την ουσία, αν και το ον δεν είναι μονάχα η ουσία, αλλά και οι άλλες κατηγορίες: ποιότητα, ποσότητα κ.λπ. Υπάρχουν όμως βασικοί λόγοι που εξηγούν την αριστοτελική θεώρηση του ὄντος ως ουσίας. Πρώτα πρώτα, αν συνέβαινε να είναι οι άλλες κατηγορίες ον με την αυστηρή σημασία, τότε δε θα μπορούσε να γίνει καμιά διάκριση ανάμεσα στο ον και το μη ον (*Μετά τα φυσικά* 1069 α 24-25). Το βασικότερο οντολογικό χαρακτηριστικό είναι ακριβώς αυτό: η ουσία υπάρχει καθεαυτήν και όχι δυνάμει κάποιου άλλου, όπως τα άλλα ὄντα. Δε ρωτάει λοιπόν η πρώτη φιλοσοφία, η Μεταφυσική, για τις πρώτες αρχές και αιτίες των φύσει ὄντων, αλλά για τις αρχές και αιτίες του ὄντος ἢ ὄν, δηλαδή της καθαρής ουσίας (1069 α 18-19). Αν γνωρίσουμε τις αρχές αυτές και τα αίτια, τότε γνωρίζουμε μαζί και τις αρχές των άλλων ὄντων που οφείλουν την ύπαρξή τους στην ουσία. Αλλά με ποιον τρόπο θα φτάσουμε στις πρώτες αρχές και αιτίες του ὄντος ἢ ὄν;

35. Βλ. W. Windelband-H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας* (μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλου), Αθήνα 1980, τόμος Α', σελ. 167.

Για τον Αριστοτέλη ανοίγονται δύο δρόμοι: ο ένας οδηγεί στο ον μέσα από την αίσθηση, ο άλλος μέσα από το λόγο. Η αίσθηση μας αποκαλύπτει το ον ως αυτό εδώ ή εκείνο εκεί το συγκεκριμένο ον, ενώ ο λόγος μας αποκαλύπτει το ον ως γένος καθόλου (1069 a 27-29). Είναι ενδιαφέρουσα η παρατήρηση του Αριστοτέλη στο σημείο αυτό. Οι πρώτοι φιλόσοφοι πλησιάζουν το ον μέσα από την αίσθηση, γι' αυτό και ως όντως ον παίρνουν κάτι το συγκεκριμένο, το νερό, το πυρ κ.λπ., αλλά όχι το σώμα εν γένει. Από τον Πλάτωνα και ύστερα το ον αποκαλύπτεται μέσα από το λόγο ως το καθόλου, που είναι η ιδέα ή το είδος, απ' όπου προέρχονται τα συγκεκριμένα όντα. Ο Αριστοτέλης ακολουθεί το δικό του δρόμο, που διακρίνει, κατά κάποιο τρόπο, και την αίσθηση και το λόγο.

Ο Αριστοτέλης διαιρεί σε τρεις τις περιοχές του όντος. Η πρώτη είναι η περιοχή της αισθητής ουσίας, η περιοχή δηλαδή των φύσει όντων, όπως μας δίνονται μέσα από τις αισθήσεις (1069 a 30-34). Αλλά στην περιοχή αυτή, που μας αποκαλύπτουν οι αισθήσεις, ανήκει και η περιοχή των ουρανίων σωμάτων που δεν υπόκεινται στη φθορά, αλλά είναι ουσία αϊδίας. Τέλος, υπάρχει πέρα από την περιοχή αυτή το ον που δε γνωρίζουν οι αισθήσεις, αλλά μονάχα ο λόγος. Το ον αυτό είναι ακίνητο. Αλλά εύλογα τίθεται εδώ το ερώτημα: πώς είναι δυνατόν η ακίνητη αυτή ουσία, που δεν είναι αντικείμενο των αισθήσεων, να υπάρχει;

Αν στον Πλάτωνα το *ὄν ἢ ὄν* αποκαλύπτεται αποκλειστικά στο λόγο και είναι η ιδέα ή το είδος, κατά τον Αριστοτέλη συλλαμβάνουμε το ον καθόλου με οδηγό και την αίσθηση. Οι δύο πρώτες περιοχές του όντος είναι αντικείμενο της φυσικής επιστήμης, γιατί ο βασικός χαρακτήρας των φύσει όντων είναι η κίνηση, ενώ η τρίτη περιοχή του όντος είναι αντικείμενο μιας άλλης επιστήμης. Η επιστήμη βέβαια αυτή είναι η Μεταφυσική (1069 a 37-1069 b 2). Η ακίνητη ουσία έχει διαφορετική αρχή και επομένως είναι αντικείμενο διαφορετικής επιστήμης. Ο Αριστοτέλης προχωρεί πρώτα στη θεώρηση της αισθητής ουσίας, με σκοπό να περάσει ύστερα στη μη αισθητή ουσία που είναι ακίνητη και που θα αποτελέσει το αντικείμενο της Μεταφυσικής. Η υπέρβαση αυτή είναι αναγκαία για να θεμελιωθεί η ίδια η Φυσική ως γνώση του φύσει όντος.

Εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ

φυσική ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προ-
τέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ
ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν
(1026 a 27-33).

Αν δεν υπήρχε καμιά ουσία πέρα από το φύσει ον, τότε η Φυσική θα ή-
ταν η πρώτη φιλοσοφία και όχι η θεολογία. Όμως η Φυσική πραγματεύεται
το εν κινήσει φύσει ον και δεν μπορεί να θεμελιωθεί χωρίς την υπέρβαση
που αποτελεί τη Μεταφυσική. Αλλιώς δε θα γνωρίζαμε σε τι συνίσταται
πραγματικά το “είναι” του φύσει όντος.

Η αισθητή ουσία χαρακτηρίζεται, καταρχήν, από τη μεταβολή (1069 b 3-
4), μια μεταβολή που συμβαίνει ανάμεσα στα ἀντικείμενα ἢ τὰ μεταξύ (1069
b 4-8). Τα εναντία δε μεταβάλλονται, αλλά το ένα εμφανίζεται και το άλ-
λο εξαφανίζεται. Γι' αυτό και χρειάζεται ένα τρίτο που παραμένει στη μετα-
βολή, κι αυτό είναι η ύλη. Υπάρχουν τέσσερα είδη μεταβολής από το μη
ον στο ον: κατά το τι ή κατά το ποιόν ή ποσόν ή πού (1069 b 10-11), δη-
λαδή μεταβολή κατά την ουσία, την ποιότητα, την ποσότητα και τον τόπο.
Η μεταβολή κατά την ουσία είναι η γένεσις και η φθορά (1069 b 11ε), η
ποσοτική μεταβολή είναι ἡ αὔξησις ή ἡ φθίσις, η ποιοτική, ἡ ἀλλοίωσις
κατὰ τὸ πάθος και η κατά τόπο μεταβολή, ἡ φορά. Όλες αυτές οι κινήσεις
είναι μεταβολές από το μη ον στο ον. Αλλά πώς είναι δυνατή η μεταβολή
από το μη ον στο ον; Γιατί αν το γίνεσθαι προϋποθέτει ένα υποκείμενο,
πώς μπορεί να είναι η μεταβολή από το μη ον στο ον με τη σημασία του
ὄντος ἢ ὄν,

Στη λύση του προβλήματος αυτού ο Αριστοτέλης οδηγείται μέσα από
μια βασική οντολογική διάκριση ανάμεσα στο δυνάμει ὄν και το ἐνεργεία
ὄν (1069 b 15-20). Το δυνάμει ὄν είναι η ύλη και το ἐνεργεία ὄν είναι το
εἶδος. Αναλύοντας την οντολογική δομή του γίνεσθαι αποκαλύπτουμε
τον τριπλό χαρακτήρα της: εἶδος, στέρσις και ὕλη, η οποία περνάει από τη
στέρση στο εἶδος (1069 b 34-36).

Στην περιοχή του όντος, καθώς είδαμε, η ουσία είναι το πρώτο, γιατί
όλα τα άλλα οφείλουν την ύπαρξή τους στην ουσία. Αν λοιπόν οι ουσίες
ήταν φθαρτές, τότε τα πάντα θα ήταν φθαρτά (1071 b 6-7). Είναι γι' αυτό
ανάγκη να υπάρχει μια αἰδῖος ακίνητη ουσία (1071 b 5). Υπάρχει άραγε κά-

τι μέσα στη φύση που να έχει το χαρακτήρα του *αΐδιου*; Ο Αριστοτέλης βρίσκει πως υπάρχει, κι αυτό είναι η κίνηση, γιατί η γένεση και φθορά της κίνησης είναι αδύνατη, αλλιώς δε θα υπήρχε καν φύση (1071 b 7-8). Η κίνηση είναι πάντα κίνηση ενός όντος, γι' αυτό και αν υπάρχει αΐδιος κίνηση, θα υπάρχει επίσης και *αΐδιο ὄν*. Είναι όμως η κίνηση πράγματι αΐδιος; Βέβαια παντού στη φύση διαπιστώνουμε ότι υπάρχει κίνηση, αλλά η εμπειρική αυτή διαπίστωση δεν αρκεί, γιατί δεν έχει αναγκαιότητα. Ο Αριστοτέλης αποδεικνύει την ύπαρξη αΐδιου κινήσεως μέσα από τη σχέση κίνησης και χρόνου. Ο χρόνος ούτε γίνεται ούτε φθείρεται, είναι πάντα, γιατί αλλιώς δε θα υπήρχε πρότερο και ύστερο. Αλλά ο χρόνος χωρίς κίνηση δεν μπορεί να είναι. Αν ο χρόνος είναι πάντα, τότε και η κίνηση είναι αΐδιος. Εφόσον λοιπόν υπάρχει αΐδιος κίνηση, θα υπάρχει και *αΐδιον ὄν*.

Αλλά και η κίνηση είναι αδύνατη χωρίς το *εν κινήσει ον*: κίνηση είναι η μετάβαση από το *εν δυνάμει ον* στο *εν ενεργεία ον*. Για να υπάρχει όμως κίνηση, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, πρέπει το *ον* να μην έχει απλώς κινητική δυνατότητα, γιατί μπορεί αυτό που έχει μόνον δύναμη να μην ενεργεί (1071 b 13-14). Δεν αρκεί γι' αυτό να πλάσουμε "αΐδιες ουσίες", όπως είναι οι πλατωνικές ιδέες, πρέπει μέσα στις ουσίες αυτές να υπάρχει αρχή ικανή να προκαλεί μεταβολή (1071 b 14-15). Ακόμη πρέπει η αρχή αυτή να ενεργεί για να υπάρξει κίνηση, επομένως η ουσία της πρέπει να είναι ενέργεια (1070 b 20-21). Εφόσον τώρα το *δυνάμει ον* είναι η ύλη, η αρχή της *αΐδιου κινήσεως*, πρέπει να μην έχει ύλη, πρέπει δηλαδή να είναι καθαρή ενέργεια. Υπάρχει όμως εδώ μια δυσκολία: σύμφωνα με μια άποψη ό,τι ενεργεί έχει δύναμη, καθετί όμως που έχει δύναμη δεν ενεργεί. Επομένως, η δύναμη προηγείται της ενέργειας. Αν αυτό συνέβαινε, συμπεραίνει ο Αριστοτέλης, όλα θα ήταν στην κατάσταση του *δυνάμει* και δε θα υπήρχαν όντα. Γι' αυτό όσο δύσκολο κι αν είναι να το σκεφτούμε, η αρχή της *αΐδιου κινήσεως* πρέπει να είναι αιώνια ενέργεια (1071 b 23 ε.). Η αρχή τώρα αυτή ως αρχή είναι η ίδια αΐδιος και δε χρειάζεται γι' αυτό άλλη αιτία, αφού η ίδια είναι η πρώτη αιτία.

Είδαμε πως η αιωνιότητα της κίνησης και του χρόνου υπάρχει μόνον αν το *πρῶτον κινουῦν* είναι καθαρή ενέργεια. Ως καθαρή ενέργεια το *πρῶτον κινουῦν* είναι το ίδιο ακίνητο, γιατί η κίνηση σημαίνει μετάβαση από το *δυνάμει ὄν* στο *ἐνεργεία ὄν*. Αν λοιπόν η αιτία της κίνησης των φύσει όντων

είναι η ίδια απαλλαγμένη από κάθε είδους κίνηση, γίνεται φανερό πως το Είναι της φύσης θεμελιώνεται σε μια αρχή που υπερβαίνει τη φύση. Η υπέρβαση ακριβώς αυτή ορίζει το βασικό χαρακτήρα της Μεταφυσικής. Το ερώτημα για το Είναι, που αποτελεί το βασικό ερώτημα της Μεταφυσικής, βρίσκει την απάντησή του μέσα από το ερώτημα για το Είναι της φύσης, το οποίο, σε τελευταία ανάλυση, θεμελιώνεται σε μια αρχή "υπερβατική" με τη σημασία που είδαμε. Στην προσπάθεια όμως να γνωρίσει την ουσία της αρχής η αριστοτελική Μεταφυσική καταλήγει αναγκαστικά σε μια δεύτερη υπέρβαση, αυτή τη φορά όμως με αφετηρία όχι τη φύση, αλλά τον άνθρωπο. Το ερώτημα που θα μας οδηγήσει εδώ είναι: πώς νοείται το Είναι ως καθαρή ενέργεια;

Καταρχήν, καθαρή ενέργεια μπορεί να είναι, μόνον αν υπάρχει καθαρό είδος, είδος δηλαδή χωρίς ύλη. Το είδος γενικά στον Αριστοτέλη υπάρχει ή στην ύλη ή στο νου, επομένως το καθαρό είδος μπορεί να υπάρχει μονάχα στο νου. Γιατί η αίσθηση μας φανερώνει το επιμέρους αυτό εδώ ή εκείνο εκεί το ον και μόνον ο νους νοεί το Είναι, δηλαδή το είδος καθόλου. Αλλά ο νους, ενώ νοεί, τονίζει ο Αριστοτέλης, το Είναι, ταυτόχρονα νοεί τον εαυτό του. *Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ* (1072 b 20-21). Νοεί όμως ο νους πάντα το Είναι;

Στον άνθρωπο ο νους καταγίνεται πιο πολύ με τα επί μέρους όντα και λίγες είναι οι στιγμές που νοεί το Είναι. Αλλά αν ο ανθρώπινος νους δε συνίσταται στο νοεῖν αποκλειστικά του Είναι, τότε τι είναι άραγε; Στη σφαίρα του ανθρώπινου ο νους παρουσιάζεται σαν το δυνάμει εκείνο που μπορεί να περάσει στην κατάσταση του ενεργεία και αντίθετα. Αλλά αυτό δε συμβαίνει με το ύψιστο ον, το θεό, που είναι καθαρή ενέργεια. Η ουσία του βρίσκεται ακριβώς στη συνεχή ενεργητική κατοχή του νοητού, και αφού είναι αιώνια ενέργεια, ο νους νοεί πάντα το Είναι. Γι' αυτό και ο θεός που έχει τη θεωρητική εκείνη μακαριότητα, που εμείς λίγες στιγμές της ζωής μας την απολαμβάνουμε είναι μια θαυμαστή ύπαρξη (1072 b 25 ε.). Εφόσον τώρα η ζωή είναι νου ενέργεια, ο θεός, ως καθαρή ενέργεια, είναι η ζωή στην υπέρτατη βαθμίδα της (1072 b 29-31). Οποσδήποτε όμως και ο άνθρωπος, που είναι ένα φύσει ον, όπως και τόσα άλλα, και γι' αυτό υπόκειται στη μεταβολή, φτάνει -έστω και σε λίγες στιγμές της ζωής του- στη θεωρία του Είναι. Εδώ ακριβώς βρίσκεται το κοινό που έχει με το θεό, αλ-

λά και η ουσιαστική διαφορά που τους χωρίζει. Ο Αριστοτέλης προσπαθώντας να ορίσει την ουσία του υψίστου αυτού όντος, του θεού, που είναι νους, οδηγείται σε μίαν υπέρβαση του ανθρώπινου νοείν, για ν' αποκαλυφθεί έτσι ο διπτός υπερβατικός χαρακτήρας της Μεταφυσικής.

Ο Αριστοτέλης γνωρίζει ότι ο προσδιορισμός της ουσίας του υψίστου όντος ως νου προσκρούει σε ορισμένες δυσκολίες. Αν ο νους είναι από καθετί άλλο το πιο θεϊκό, σε ποίαν άραγε κατάσταση πρέπει να υπάρχει για να έχει τη θεϊκή αυτή ιδιότητα;

Πρώτα πρώτα ο νους πρέπει να νοεεί κάτι, γιατί χωρίς την ενεργητική κατοχή του νοήτου ο νους παραμένει μια απλή δυνατότητα του νοείν. Αλλά αν πάλι ο νους νοεεί, όμως η νόησή του κυριαρχείται από κάτι άλλο, τότε στην ουσία του είναι μόνο δύναμη, εφόσον η πράξη του νοείν αποτελεί τη μεγαλειότητά του. Και δε θα ήταν στην περίπτωση αυτή ο νους η *ἀρίστη οὐσία* (1074 b 20), αλλά η νόηση. Αλλά αν είτε ο νους είτε η νόηση είναι η ουσία του, τι άραγε νοεεί; Ή θα νοεεί ο ίδιος τον εαυτό του, μας λέει ο Αριστοτέλης, ή κάτι άλλο. Και αν νοεεί κάτι άλλο, ή θα νοεεί το ίδιο πάντα ή διαφορετικά πράγματα. Αν όμως δε νοεεί τον εαυτό του, αλλά κάτι άλλο, τότε η νόηση χαρακτηρίζεται από τη μεταβολή και δε θα είναι καθαρή ενέργεια. Ως καθαρή ενέργεια ο νους δεν μπορεί να είναι δύναμη, γιατί τότε θα ήταν *επίπονο τὸ συνεχὲς τῆς νοήσεως* (1074 b 28-29), όπως συμβαίνει στον άνθρωπο. Αλλά υπάρχει κι ένας ουσιαστικότερος λόγος από τον παραπάνω: αν είναι δύναμη, θα υπήρχε και κάτι άλλο ανώτερο από το νου, το *νοούμενον*, όπως συμβαίνει με τη νόηση που είναι απλώς δύναμη και που γι' αυτό καθορίζεται από αυτό που νοεεί. Τι νοεεί όμως ο θεϊός νους; Επειδή είναι το υψίστο ον, καθαρή ενέργεια, νοεεί τον εαυτό του. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης ορίζει την ουσία του θείου αυτού όντος ως *νόησιν νοήσεως* (1074 b 35).

Ο ανθρώπινος νους άλλοτε νοεεί και άλλοτε όχι. Ενώ νοεεί κάτι, είναι μέσα στη δυνατότητά του να "νοήσει" και κάτι άλλο. Η δύναμη του νοείν προσδιορίζει την ουσία του. Δεν είναι λοιπόν ο ανθρώπινος νους *αἴδιος*. Κι όμως ο ανθρώπινος νους μπορεί να "νοήσει" το *αἴδιον*. Επειδή νοεεί βέβαια το Είναι αλλά ο ίδιος δεν είναι *αἴδιος*, δεν μπορούμε στο ανθρώπινο νοείν να δούμε να πραγματώνεται η νόηση στην ουσία της. Χρειάζεται γι' αυτό να υπερβούμε τον άνθρωπο, για να δούμε να πληρούται η νόηση στη νόηση του υψίστου όντος. Η ίδια λοιπόν η νόηση, η ουσία του όντος κα-

θόλου, δε νοείται παρά ως υπέρβαση: νόηση είναι η νόηση του Είναι αλλά νόηση ως υπέρβαση.

Όπως είδαμε, και στο φιλοσοφικό σύστημα του Αριστοτέλη, ο δυϊσμός είναι βαθιά ριζωμένος: όλα τα αισθητά απαρτίζονται από ύλη και μορφή. Η αντίθεσή τους είναι απόλυτη με την έννοια ότι η μια δεν ανάγεται στην άλλη. Στην περιοχή του αισθητού κόσμου η καθαρή ύλη όπως και η καθαρή μορφή είναι πλάσματα λογικής αφάιρεσης. Η καθαρή ύλη είναι απλώς μια ακαθόριστη δυνατότητα, ένα *μη ὄν*. Όλα τα αισθητά φέρουν τα σημάδια αυτής της διπλής προέλευσης.

VI. ΘΕΜΕΛΙΩΔΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία κληροδοτήθηκε αργότερα στη μεσαιωνική φιλοσοφική σκέψη όπου όμως υφίσταται μεγάλες επιδράσεις από το Χριστιανισμό. Η Μεταφυσική του "είναι" γίνεται Μεταφυσική του θεού. Το βασίλειο των ιδεών μετατίθεται από τον υπεραισθητό τόπο στο θείο νου (*intellectus divinus*) που ονομάζεται και *intellectus infinitus*, *archetypus* ή *intuitivus*. Ο νοητός κόσμος του Πλάτωνα δεν είναι πια μια περιοχή σταθερών και ακίνητων ιδεών αλλά ιδέες του δημιουργού θεού. Ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός. Ο κόσμος δεν είναι άχρονος αλλά υπάρχει επειδή το θέλησε ο θεός: η δημιουργία του κόσμου είναι συνεπώς μοναδικό χρονικό γεγονός και εκλαμβάνεται από τη χριστιανική φιλοσοφία ως πράξη της θείας βούλησης. Τον κόσμο τώρα αυτό τον δημιούργησε ο θεός σύμφωνα με δικές του αρχές. Τις αρχές αυτές τις φέρνει μέσα του και ο άνθρωπος ως δημιούργημα του θεού και γι' αυτό μπορεί να γνωρίσει με τη θεία χάρη τον κόσμο. Η άποψη αυτή είναι παραπλήσια με την πλατωνική θεωρία της ανάμνησης (η γνώση είναι ανάμνηση).

Στην παράδοση της κλασικής μεταφυσικής βρίσκουμε πλατωνικά και αριστοτελικά στοιχεία με τη μια ή την άλλη μορφή. Οι όροι "Πλατωνισμός" και "Αριστοτελισμός" δηλώνουν την ιστορική επίδραση της πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας αντίστοιχα στην ιστορία της ευρωπαϊκής σκέψης. Κατά τη διαδρομή της ιστορίας τόσο η πλατωνική όσο και η αριστοτελική έννοια του φιλοσοφείν, ενώ αποτελεί ένα κοινό σημείο αναφοράς,

ωστόσο μεταμορφώνεται, καθώς επενδύεται με στοιχεία που εκφράζουν την εκάστοτε ερμηνευτική συγκυρία. Ένα από τα κύρια μεταφυσικά προβλήματα που έχει τις ρίζες του στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη είναι η οντολογική σχέση των επιμέρους πραγμάτων προς τις γενικές έννοιες (τις ιδέες με την πλατωνική σημασία). Μέσα από τη διαμάχη πλατωνιστών και αριστοτελιστών, αναφορικά με το λεγόμενο πρόβλημα των γενικών εννοιών ή των “καθόλου”, μπορούμε να παρακολουθήσουμε την επίδραση της πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας στη μεσαιωνική σκέψη.

Ο Πλάτων ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που ανακάλυψε ότι πέραν των επιμέρους όντων που έχουν χωροχρονική υπόσταση πρέπει να δεχτούμε και ιδεατά αντικείμενα (ιδέες): διαφορετικά η επιστήμη στο μέτρο που στοχεύει στη γενική γνώση δεν είναι δυνατή και ο δρόμος προς το σκεπτικισμό είναι ανοιχτός. Ο Πλάτων περιέβαλε με μυθικό μανδύα τη θεωρία του και εξέλαβε τις ιδέες ως το αιώνιο και αληθινό ον, που είναι ανώτερης τάξης συγκριτικά με το μεταβαλλόμενο αισθητό κόσμο. Ταύτισε ακόμη το ιδεατό Είναι (τις ιδέες) με γενικές ουσίες και συνέδεσε τη δυνατότητα της γενικής γνώσης με την ύπαρξή τους. Η ταύτιση αυτή του ιδεατού Είναι με το “καθόλου” είχε σημαντικές συνέπειες στη μεσαιωνική φιλοσοφία και μάλιστα σχετικά με το πρόβλημα της ατομικότητας. Το πρόβλημα αυτό αφορά στη δυνατότητα εξατομίκευσης, στη δυνατότητα δηλαδή να πραγματώνεται μια μορφή σε διαφορετικά δείγματα που αποτελούν επιμέρους ουσίες. Το ερώτημα συγκεκριμένα είναι: ως τι πρέπει να θεωρηθεί η αρχή της εξατομίκευσης, η αρχή δηλαδή εκείνη που πραγματοποιεί το πέρασμα από τις γενικές ιδέες στα επιμέρους πράγματα;

Ο πλατωνικός δυϊσμός (νοητός-αισθητός κόσμος) αποτέλεσε συχνά αντικείμενο κριτικής και πρώτα πρώτα από το μαθητή του Αριστοτέλη. Η κριτική αυτή κυρίως αναφέρεται στη σχέση ιδεών και επιμέρους ατομικών ουσιών (αισθητών πραγμάτων) η οποία στον Πλάτωνα παρουσιάζεται με διπλή μορφή: από τη μια μεριά ο Πλάτων εκλαμβάνει τη σχέση αυτή ως *μέθεξη* των επιμέρους αισθητών στην ιδέα ή αντίστροφα ως *παρουσία* της ιδέας στα αισθητά: κι από την άλλη εκλαμβάνει την ιδέα ως *παράδειγμα* και τα επιμέρους αισθητά ως *όμοιώματα* ή *εἴδωλα* της ιδέας.

Αφορμή για τη συζήτηση του προβλήματος των καθόλου (ή των γενικών εννοιών) στο μεσαίωνα έδωσε η εισαγωγή του Πορφύριου στο αρι-

στοτελικό σύγγραμμα "Κατηγορίαι". Ο Πορφύριος έθεσε το ζήτημα αν τα γένη και τα είδη (τα καθόλου) υπάρχουν καθεαυτά ή βρίσκονται μόνο στον ανθρώπινο νου· αν πάλι υπάρχουν καθεαυτά, είναι σωματικά ή ασώματα και τέλος αν είναι χωριστά από τα αισθητά ή υπάρχουν μέσα σ' αυτά. Το γεγονός ότι ο Πορφύριος άφησε άλυτο το ζήτημα αυτό, αποτέλεσε το έναυσμα της γνωστής διαμάχης για τα καθόλου (universalia) που διατρέχει τη μεσαιωνική σκέψη.

Επειδή η σχολαστική φιλοσοφία στην ιστορική της εξέλιξη σφραγίζεται από τις εκάστοτε αντιλήψεις για τα "καθόλου", χωρίστηκε σε τρεις περιόδους.

Η πρώτη περίοδος (έως το 1200 μ.Χ.) φέρει τη σφραγίδα του Πλάτωνα και των Νεο-πλατωνικών. Η πλατωνική και νεο-πλατωνική επίδραση εκφράζεται συνοπτικά στις προτάσεις: universalia sunt realia (οι γενικές έννοιες είναι πραγματικές οντότητες) - universalia sunt ante res (οι γενικές έννοιες είναι πριν από τα πράγματα). Πρόκειται για ένα εννοιολογικό ρεαλισμό (ή αντικειμενικό ιδεαλισμό, όπως θα λέγαμε σήμερα) σύμφωνα με τον οποίο το γενικό (οι έννοιες γένους) αποτελούν την πρωταρχική πραγματικότητα. Όσο πιο γενικές είναι οι ιδέες τόσο πιο πραγματικές είναι. Τη ρεαλιστική αυτή άποψη στη νεο-πλατωνική της εκδοχή ανέπτυξε ο Ιωάννης ο Σκώτος (ή Ιρλανδός). Η θεωρία του θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένα είδος λογικού πανθεισμού όπου οι λογικές σχέσεις των εννοιών γίνονται σχέσεις οντολογικές από την άποψη ότι το γενικό (οι έννοιες γένους) ως πρωταρχική πραγματικότητα παράγει από τον εαυτό της και καθορίζει το ειδικό και το ατομικό (το είδος και τελικά το άτομο). Η γενικότερη έννοια στην εννοιολογική πυραμίδα είναι η έννοια του θεού, ο οποίος είναι το γενικότερο ως τελευταίο προϊόν λογικής αφάιρσης το απολύτως γενικό, ο θεός, δεν επιδέχεται κανένα καθορισμό. Ωστόσο ο θεός είναι η ουσία πάντων (essentia omnium) με την έννοια ότι παράγει από τον εαυτό του όλα τα πράγματα που υπάρχουν μόνον ως εκφάνσεις του. Ο κόσμος είναι ο θεός που έχει δώσει μορφή στον εαυτό του (deus explicatus). Ο θεός και η δημιουργία δεν είναι δύο διαφορετικά μεταξύ τους όντα αλλά ένα και το αυτό. Κατά τη διαδικασία της ανέλιξης, όπου είναι προφανής η νεο-πλατωνική θεωρία της απόρροής, αρχικά προκύπτει από το θεό ο νοητός κόσμος, το βασίλειο των ιδεών, που είναι τα πρότυπα και τα αίτια των αισθητών αρ-

χικά δηλαδή ο θεός κατέρχεται στις αρχές των όντων, μεταβαίνει δηλαδή από την αόριστη στην ορισμένη ουσία, παίρνει μορφή ορίζοντας τον εαυτό του ως ιδεατό κόσμο. Από τον ιδεατό τώρα κόσμο προέρχεται ο αισθητός κόσμος. Ενώ η καθόλου ουσία στο θείο νου είναι καθαυτή αμέριστος, είναι καθαρή ενότητα, στον αισθητό κόσμο διακρίνεται σε γένη και είδη και άτομα. Η δημιουργία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εμφάνιση του θεού και η έξοδος του από το μηδέν. Τέλος ο αισθητός κόσμος όπως προήλθε από το θεό θα επανέλθει σ' αυτόν ως τον τελικό σκοπό του γίνεσθαι και θα βρει σ' αυτόν την τελείωση (θέωση του κόσμου)³⁶.

Η ακμή του εννοιολογικού ρεαλισμού τοποθετείται στον 11ο αιώνα με εκπροσώπους το Γουλιέλμο από το Champeaux (1070-1121) και τον Άνσελμο της Κανταουρίας (1033-1109). Η πλατωνική αυτή αντίληψη για τα καθόλου αποτέλεσε το έρεισμα του Άνσελμου για την οντολογική, όπως την ονόμασε ο Kant, απόδειξη του θεού.

Ο Άνσελμος συνάγει την ύπαρξη του θεού από την έννοια του θεού. Η απόδειξη έχει ως εξής: έχουμε μια έννοια του θεού ως του υψίστου όντος, του οποίου μείζον δεν μπορεί να νοηθεί (*id quo majus cogitari non potest*). Την έννοια αυτή την καταλαβαίνει ο καθένας. Εφόσον τώρα μπορεί κανείς να σκέπτεται και σκέπτεται ένα τέτοιο ον, δεν μπορεί να αρνηθεί ότι υπάρχει μέσα στο νου του. Αλλά ένα τέτοιο ον του οποίου μείζον δεν είναι δυνατό να νοηθεί, δεν μπορεί να είναι μόνο μέσα στο νου αυτού που το συλλαμβάνει. Γιατί αν η τελειότητα αυτή ουσία υπήρχε μόνο μέσα στο νου και δεν είχε και οντολογική υπόσταση (*esse in re*), θα ήταν δυνατό να νοηθεί μια ακόμη πιο τέλεια ουσία, που δε θα υπήρχε μόνο στο νου αλλά και καθαυτή. Αλλά το καθαυτό υπάρχον είναι μείζον του υπάρχοντος μέσα στο νου. Αν λοιπόν το ον του οποίου μείζον δεν είναι δυνατό να νοηθεί υπήρχε μόνο μέσα στο νου, τότε το καθαυτό υπάρχον θα υπερτερούσε του υπάρχοντος μέσα στο νου και συνεπώς δε θα ήταν το ύψιστο ον του οποίου μείζον δεν μπορεί να νοηθεί. Έτσι πέφτουμε σε αντίφαση. Άρα το ον, του οποίου μείζον δεν είναι δυνατό να νοηθεί, δεν υπάρχει μόνο μέ-

36. Βλ. σχετικά με τη θεωρία του Ιωάννη του Σκώτου, Κ. Λογοθέτη, *Η φιλοσοφία των πατέρων και του μέσου αιώνα*, σελ. 435 ε. Επίσης W. Windelband, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, 2ος τόμος, σελ. 42-44.

σα στο νου αλλά και στην πραγματικότητα.

Αφετηρία του Άνσελμου είναι η βασική ιδέα του ρεαλισμού ότι οι έννοιες ανεξάρτητα από τη γένεσή τους στον ανθρώπινο νου έχουν και οντολογική υπόσταση. Έτσι στην έννοια της τελειότατης ουσίας εμπεριέχεται και το ότι η ουσία αυτή δεν υπάρχει μόνο ως παράσταση μέσα στο νου αλλά και καθεαυτή³⁷.

Η δεύτερη περίοδος χαρακτηρίζεται από ένα μετριοπαθέστερο ρεαλισμό σε ό,τι αφορά τη φύση των γενικών εννοιών (των καθόλου) και φέρει τη σφραγίδα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Οι γενικές έννοιες (τα καθόλου) θεωρούνται πάλι πραγματικές οντότητες όχι όμως σ' έναν άλλο κόσμο αλλά μέσα στα επιμέρους αισθητά : *universalia sunt realia -universalia sunt in rebus*.

Το μετριοπαθή ρεαλισμό υποστηρίζουν προπάντων ο Αβελάρδος (1079-1142), ο Αλβέρτος ο Μέγας (1193 ή 1207-1280) και ο Θωμάς ο Ακινάτης (1225-1274).

Η θέση του Αβελάρδου είναι αμφιλεγόμενη. Ξεκινώντας από τον αριστοτελικό ορισμό κατά τον οποίο το καθόλου είναι κατηγορημα (*quod de pluribus natum est praedicari*, εκείνο δηλαδή στο οποίο προσιδιάζει να αποδίδεται ως κατηγορημα σε πολλά) απέκρουε την πλατωνική εκδοχή σύμφωνα με την οποία τα καθόλου έχουν αυτοτελή ύπαρξη, ανεξάρτητη από τα επιμέρους αισθητά και υποστήριζε -αντίθετα με το δάσκαλό του το Ροσκελίνο- ότι τα καθόλου είναι οι έννοιες που περιέχονται στις λέξεις (κι όχι οι λέξεις). Ωστόσο δεν εκλαμβάνει το καθόλου ως υποκειμενική έννοια δίχως αντικειμενική βάση αντίθετα πρεσβεύει ότι το καθόλου υπάρχει στη φύση ως ομοιότητα των ουσιαστικών καθορισμών των ατομικών όντων. Οι γενικές δηλαδή έννοιες αναφέρονται στις κοινές ιδιότητες που συλλαμβάνει ο νους με αφαίρεση και που συνιστούν τη φύση των όντων. Για να εξηγήσει τέλος την πολλαπλότητα των ατόμων ο Αβελάρδος κάνει παραχωρήσεις προς την πραγματοκρατική θεωρία στην αυγουστίνηια εκδοχή της : υποστηρίζει δηλαδή ότι ο θεός έπλασε τον κόσμο σύμφωνα με τα αρχέτυπα που είχε στο νου του. Κατά τον Αβελάρδο λοιπόν τα καθόλου υπάρχουν

37. Βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *ό.π.*, σελ. 46.

πρώτον πριν από τα πράγματα (*ante res*) ως έννοιες στο θείο νου προ της δημιουργίας των όντων, δεύτερον μέσα στα πράγματα (*in rebus*) ως ομοιότητα των ουσιαστικών καθορισμών των ατομικών όντων και τρίτον μετά τα πράγματα (*post res*) στον ανθρώπινο νου ως έννοιες που προέκυψαν με λογική αφαίρεση.

Ο Αλβέρτος ο Μέγας ξεκινώντας από τις αριστοτελικές έννοιες της ύλης και του είδους ταυτίζει τα καθόλου με τα είδη, τα οποία διακρίνει σε τρεις τάξεις. Τα καθόλου δηλαδή προϋπάρχουν στο θείο νου ως ιδεατά αίτια των όντων (*ante res*). Υπάρχουν όμως και στα φύσει όντα (*in rebus*), εφόσον τα είδη που αποτελούν το περιεχόμενο της γενικής έννοιας πραγματώνονται στα επιμέρους αισθητά. Τέλος τα καθόλου υπάρχουν μετά από τα πράγματα (*post res*), εφόσον ο νους με αφαίρεση από τα αισθητά νοεί τα είδη καθεαυτά. Και για το Θωμά τον Ακινάτη τα καθόλου υπάρχουν: α) στο θείο νου ως αρχέτυπα των πραγμάτων (*universalia ante res*) β) στα πράγματα ως κοινές ουσίες των επιμέρους (*universalia in rebus*) και γ) στον ανθρώπινο νου ως προϊόντα λογικής αφαίρεσης (*universalia post res*).

Η τρίτη περίοδος είναι η περίοδος του ύστερου νομιναλισμού (*nomien*, όνομα) ή της ονοματοκρατικής θεωρίας με κύριο εκπρόσωπο τον Γουλιέλμο Occam (1285-1349). Πρόδρομος του Occam είναι ο Ροσκελίνος (1053-1123).

Ο Occam διατύπωσε τα ισχυρότερα επιχειρήματα κατά της πραγματοκρατικής θεωρίας στην πλατωνική ή αριστοτελική της εκδοχή. Τα καθόλου είναι επιγέννημα του νου, προϊόν νοητικής αφαίρεσης, ενώ αυτοτελή ύπαρξη έχουν μόνον τα επιμέρους όντα (*universalia sunt post res*). Ο Occam ασπάζεται ένα μετριοπαθή νομιναλισμό, εφόσον το καθόλου δεν υπάρχει βέβαια εκτός του νου, δεν είναι ωστόσο και γενικό απλώς όνομα, αλλά μια οντότητα μέσα στο νου (*ens in mente*), δηλαδή έννοια που σχηματίζεται στην ψυχή με αφαίρεση από πολλά επιμέρους όντα και που περιέχει τα κοινά γνωρίσματά τους. Το καθόλου λοιπόν είναι έννοια που χρησιμεύει ως σημείο δηλωτικό πολλών επιμέρους όντων "*Quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus*" (Το καθόλου από τη φύση του είναι σημείο πολλών και κατηγορημα που αποδίδεται σε πολλά επιμέρους όντα).

Ο Occam διακρίνει τρία είδη σημείων ή όρων: *terminus conceptus*,

prolatus, scriptus. Ο *terminus conceptus* είναι το νόημα της ψυχής, το οποίο χρησιμεύει ως σημείο του νοουμένου πράγματος· ο *terminus prolatus* είναι το όνομα δια του οποίου εκφράζεται το νοητό και τέλος ο *terminus scriptus* είναι το γραπτό σημείο. Η έννοια (*terminus conceptus*) είναι φυσικό σημείο του νοουμένου πράγματος και γι' αυτό είναι αμετάβλητο, ενώ οι δύο άλλοι όροι είναι κατά συνθήκη (συμβατικά σημεία) και γι' αυτό είναι μεταβλητοί. Έτσι οι λέξεις (τα ονόματα) είναι σημεία των νοημάτων, δηλαδή σημεία των σημείων και εμμέσως των πραγμάτων³⁸.

Το μεταφυσικό πρόβλημα των καθόλου προσπαθεί όπως βλέπουμε να προσπελάσει ο Occam σημειολογικά ανοίγοντας έτσι το δρόμο για τη νεότερη φιλοσοφία ως κριτική της γλώσσας. Το καθόλου εκλαμβάνεται ως γλωσσικό σημείο, ως σημαίνον που υποκαθιστά το σημαινόμενο: *aliquid stat pro aliquo*. Η μεταφυσική μεταμορφώνεται έτσι σε θεωρία των σημείων όπου τη θέση της οντολογικής ανάλυσης παίρνει η εξήγηση της γλωσσικής χρήσης, η οποία πρέπει να διέπεται από μίαν αρχή οικονομίας (*Occam's razor*): *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* (τα όντα δεν πρέπει να τα αυξάνουμε παρά στο μέτρο μόνο που είναι αναγκαίο). Στο πλαίσιο της θεωρίας των σημείων του Occam η αρχή αυτή παίζει σημαντικό ρόλο: μας υποδεικνύει δηλαδή να χρησιμοποιούμε τα σημεία μόνον εκείνα που είναι εντελώς απαραίτητα (*frustra fit per plura quod potest per pauciora*, δηλαδή κατά τρόπο περιττό γίνεται κάτι με πολλά που μπορεί να γίνει με λιγότερα). Για παράδειγμα, προκειμένου να κατανοήσουμε την κατηγορική κρίση "*Socrates est homo*" δε χρειάζεται να προσφύγουμε σε μια αφηρημένη οντότητα "*humanitas*" (το ανθρώπινο γένος, ανθρωπότητα) της οποίας κατά Πλάτωνα μετέχει ο Σωκράτης ή που ενυπάρχει κατά Αριστοτέλη ως ουσία στο Σωκράτη. Η προσφυγή στην ουσία "*humanitas*" είναι περιττή και χωρίς σημασία, διότι η σχετική κρίση εκφράζει μόνον τη σκέψη ότι υπάρχει ένα επιμέρους άτομο το οποίο υποκαθιστά τόσο ο "*Σωκράτης*" όσο και ο "*άνθρωπος*". Με τον Occam το πρόβλημα των καθόλου γνωρίζει έτσι μια αποφασιστική, σημειολογική καμπή. Στη θέση των πλατωνικών ιδεών ή των αριστοτελικών ουσιών έχουμε εύχρηστα σημεία. Το

38. Βλ. Κ. Λογοθέτη, *ό.π.*, σελ. 807 ε.

πλατωνικό πρόβλημα επαναδιατυπώνεται στο πλαίσιο μιας κριτικής της γλώσσας, χωρίς ωστόσο να βρίσκει μια ικανοποιητική λύση. Η διαμάχη για τις γενικές έννοιες, δεν έχει ακόμη κοπάσει το πλατωνικό αίνιγμα παραμένει έτσι άλυτο³⁹.

39. Βλ. σχετικά M. Geier, *Das Sprachspiel der Philosophen*, ", σελ. 129 ε.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΓΝΩΣΙΟΘΕΩΡΙΑ

Ι. ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Όπως είδαμε, η αρχαία ελληνική μεταφυσική υπέστη την επίδραση του χριστιανισμού και από μεταφυσική του Είναι έγινε μεταφυσική του θεού. Το βασίλειο των ιδεών ή των ειδών μετατίθεται τώρα μέσα στο θείο νου, ο οποίος δημιούργησε τον κόσμο σύμφωνα με τα δικά του αρχέτυπα. Ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τον κόσμο, εφόσον ως δημιούργημα του θεού μετέχει των αρχών αυτών (τις φέρει δηλαδή μέσα του). Στον Αυγουστίνο (354-430 μ.Χ.), τη μεγάλη μορφή της δυτικής χριστιανικής σκέψης, οι ιδέες είναι το σχέδιο του δημιουργού θεού. Το *a priori* στοιχείο της γνώσης δεν έχει ούτε στο αντικείμενο ούτε στον ανθρώπινο νου τη λογική και μεταφυσική του αρχή αλλά στο θεό.

Με τον Αυγουστίνο αρχίζει να συντελείται μια στροφή προς την υποκειμενικότητα που χαρακτηρίζει και τη φιλοσοφία γενικότερα των νεοτέρων χρόνων. Έτσι γράφει για το θεμελιώδες πρόβλημα της φιλοσοφίας, το πρόβλημα της αλήθειας: “*O veritas, veritas, quam intime etiam tum medulae animi mei suspirabunt tibi*” (“Ω αλήθεια, αλήθεια πόσο βαθιά ακόμη στενάζουν τα εσώτατα της ψυχής μου για σένα”). Και στην προσπάθειά του να βρει την αλήθεια και να τη θεμελιώσει καταλήγει στο συμπέρασμα: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*” (“μην στρέφου προς τα έξω, να επιστρέφεις στον εαυτό σου, στο εσωτερικό του ανθρώπου κατοικεί η αλήθεια”). Είναι μωροί εκείνοι που επιχειρούν να στραφούν προς τα έξω και εγκαταλείπουν τα ενδότερα της ψυχής, γιατί μέσα μας έχουμε το θεό. Πρέπει συνεπώς να αναζητήσουμε τη γνώση μέσα μας. Η ψυχή είναι τώρα το κέντρο, ενώ το είναι έχει νόημα σε σχέση με το προσωπικό βίωμα. Η ψυχή αποκομμένη από κάθε φυσική συνάφεια είναι ως

προς τη βαθύτερη ουσία της υποκείμενο, πρόσωπο όπως ο ίδιος ο θεός δημιουργός, πρόσωπο αθάνατο (στον Πλάτωνα η ψυχή είναι ανάμεσα στο νοητό και το φαινομενικό κόσμο και υπολείπεται των ιδεών σε καθαρότητα, ενώ στον Αριστοτέλη η ψυχή είναι αρχή οργάνωσης της ύλης, βρίσκεται συνεπώς μέσα στον κόσμο ως ενυπάρχον τέλος των φύσει όντων).

Το αληθινό όν δεν είναι πια ένα σύστημα νοητών ειδών ούτε ο κόσμος των ουρανίων σωμάτων ή των ατόμων, αλλά ένα βασίλειο προσώπων, υποκειμένων που βούλονται, αισθάνονται και που βρίσκονται μεταξύ τους και με το θεό στη σχέση της αγάπης και της αφοσίωσης. Αυτό που χαρακτηρίζει ουσιαστικά την ψυχή και τη διακρίνει από το αντικειμενικό είναι, είναι μονάχα η ικανότητά της να στρέφεται στον εαυτό της. Η επιστροφή αυτή της σκέψης στον εαυτό της ονομάζεται *reflection*, *Reflexion*. Το μάτι ως όργανο του σώματος δεν μπορεί ποτέ να στραφεί στον εαυτό του. Μόνο η ψυχή που αισθάνεται γνωρίζει ταυτόχρονα ότι αισθάνεται. Ο Αυγουστίνος μέσα από τον αρχαίο σκεπτικισμό που στρεφόταν προς τον εξωτερικό κόσμο για να γκρεμίσει κάθε βεβαιότητα βρίσκει το αρχιμήδειο σημείο μιας αναμφισβήτητης βεβαιότητας στην αυτοσυνειδησία. Όσο κι αν αμφιβάλλει κανείς για το δεδομένο των πραγμάτων, στην ίδια ωστόσο την αμφιβολία βρίσκεται η πρώτη ακλόνητη βεβαιότητα, στην αμφιβολία βρίσκεται η υπέρβαση της αμφιβολίας: δεν αμφιβάλλει κανείς για την αμφιβολία του. Όποιος λοιπόν αμφιβάλλει για την αλήθεια, φέρει μέσα του μια αλήθεια για την οποία δεν αμφιβάλλει. Ο λόγος της απόλυτης βεβαιότητας της αυτοσυνειδησίας έγκειται στην ταυτότητα υποκειμένου και αντικείμενου στη συνείδηση. Όταν κάνω τον εαυτό μου αντικείμενο του νοείν, τότε είμαι ταυτόχρονα υποκείμενο και αντικείμενο του νοείν. Εγώ που σκέπτομαι και το αντικείμενο που σκέπτομαι είναι ένα και το ίδιο. Το γνωστικό υποκείμενο δε στέκεται απέναντι σ' ένα εντελώς διαφορετικό στη φύση του αντικείμενο, αλλά έχει τον ίδιο τον εαυτό του ως αντικείμενο. "*Mens cum seipsam cognoscit, sola parens est notitae suae: et cognitum enim et cognitor ipse est*".

Στον Αυγουστίνο η εσωτερική εμπειρία έχει την απόλυτη προτεραιότητα της ενάργειας απέναντι σε καθετί το εξωτερικό. Το "όντως ον" δεν ανήκει πια σε μια απρόσωπη υπερβατική σφαίρα, δεν ορίζεται ως νους απρόσωπος όπως στον Αριστοτέλη. Στη θέση του νου ως της απρόσωπης

τάξης του όντος εμφανίζεται ο προσωπικός θεός στη σχέση του με τον άνθρωπο. Η βεβαιότητα της προσωπικής συνάντησης με το θεό, η κατανόηση του καλέσμάτος του είναι που φωτίζει τον άνθρωπο και τον οδηγεί στη γνώση του όντος. Υπάρχει εδώ η ενότητα της γνώσης και της πίστης θεμελιωμένη στη βεβαιότητα του θεού: “intelligo ut credam, credo ut intelligam”. Ο θεός είναι το έσχατο θεμέλιο, ο έσχατος λόγος της αλήθειας, είναι η αλήθεια η ίδια: “Deus enim est veritas, nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat”. Δίκαια ο Windelband χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του Αυγουστίνου ως μεταφυσική της εσωτερικής εμπειρίας.

Στο μεσαίωνα ο αριστοτελισμός εμπόδισε την παραπέρα ανάπτυξη της θέσης του Αυγουστίνου σύμφωνα με την οποία η ψυχή είναι αιώνια υπόσταση και εντελώς ξεχωριστή από το σώμα. Ο Θωμάς ο Ακινάτης μένει προσκολλημένος στο εννοιολογικό αριστοτελικό σχήμα μορφής και ύλης μέσα από το οποίο συλλαμβάνει τη σχέση ψυχής και σώματος.

Στον ύστερο μεσαίωνα η αριστοτελική *adaequatio rei et intellectus* αρχίζει ωστόσο να κλονίζεται. Το ρήγμα με την αρχαία φιλοσοφική παράδοση γίνεται ήδη με τον Occam. Για τον Occam οι εικόνες των αισθήσεων δεν είναι *απεικασματα* της εξωτερικής πραγματικότητας (ομοιώματα των πραγμάτων) αλλά *σημεία* του πραγματικού. Ο Occam τονίζει την ετερογένεια που υπάρχει ανάμεσα στο ψυχικό μόρφωμα και τη σωματική πραγματικότητα την οποία το ψυχικό μόρφωμα παριστάνει. Το εσωτερικό της ψυχής είναι εντελώς διαφορετικό από τον εξωτερικό κόσμο. Η σχέση ανάμεσα στην παράσταση και το πράγμα έχει σημειωτικό χαρακτήρα. Αντίθετα με το Θωμά τον Ακινάτη (1225-1274) και τον Duns Scotus (13^{ος} αιώνας), οι οποίοι ακολουθούν –με κάποιες αποκλίσεις– την παλιά ελληνική γνωσιολογική άποψη ότι από την αλληλεπίδραση της ψυχής και του εξωτερικού αντικειμένου προκύπτει ένα απείκασμά του (το απείκασμα αυτό γίνεται ύστερα αντιληπτό από την ψυχή), ο Occam καταργεί εντελώς τα νοητά είδη (“*species intelligibiles*”) και υποστηρίζει ότι πρόκειται για περιττό πολλαπλασιασμό της εξωτερικής πραγματικότητας η οποία ως αντικείμενο της γνώσης επαναλαμβάνεται με τη μορφή της ψυχικής πραγματικότητας. Έτσι όμως η αισθητηριακή γνώση κάνει το χαρακτήρα της απεικόνισης του αντικειμένου της. Η παράσταση (έννοια) είναι καθαυτή μια κατάσταση ή ένα ενέργημα της ψυχής και εκλαμ-

βάνεται ως σημείο (*signum*) του πράγματος. Είναι ένας όρος (*terminus*) που υποκαθιστά το πράγμα. Αλλά το εσωτερικό αυτό μόρφωμα είναι κάτι το εντελώς διαφορετικό από την εξωτερική πραγματικότητα. Ο κόσμος της συνείδησης είναι διαφορετικός από τον κόσμο των πραγμάτων. Τα πράγματα είναι διαφορετικά από τις παραστάσεις τους.

Οι συνέπειες της θέσης αυτής του Occam φαίνονται ιδιαίτερα στη διαμάχη για τις γενικές έννοιες που διατρέχει το Μεσαίωνα. Τα *universalia* είναι *post rem*, σχηματίζονται με αφαίρεση από τα πολλά επιμέρους όντα, έχουν το *esse objective* στη συνείδηση. Ως φυσικά σημεία έχουν βέβαια μια αναγκαία σχέση με τα εξωτερικά πράγματα (*esse subjective*), η σχέση όμως αυτή δε σημαίνει μια πραγματική αντιστοιχία της παράστασης προς το αντικείμενο. Εδώ έχει την πηγή του ο νεότερος διχασμός *είναι και συνειδέναί*. Η τάση αυτή ολοκληρώνεται αργότερα στο 17ο αιώνα με το Descartes. Η πρόσβασή μας στην αλήθεια έχει τώρα ριζικά αλλάξει. Δε στηρίζεται ούτε στην ενότητα γνώσης και πίστης ούτε στην αριστοτελική *adaequatio rei et intellectus*. Το φύσει ον δεν μπορούμε να το συλλάβουμε πλέον μέσα από μια υπέρβασή του, προσφεύγοντας δηλαδή στο γενικό (ιδέες, είδη), αλλά η νόηση πρέπει να στραφεί στον εαυτό της και να διασφαλίσει τις πρώτες αρχές της αλήθειας των εννοιών της. Ο Descartes συγκρίνει τη γνώση της φύσης με την αποκρυπτογράφηση ενός κειμένου. Η αποκρυπτογράφηση αυτή είναι δυνατή μόνο με κάποια μέθοδο. Κατά την αναζήτηση της αλήθειας ο άνθρωπος πρέπει να συμμορφωθεί όχι προς τα πράγματα αλλά προς ορισμένους κανόνες (*regulae veri*).

Η αναζήτηση της αλήθειας συνδέεται με την ανάγκη μιας μεθόδου (*ars inveniendi*), μιας μεθόδου δηλαδή έρευνας για την ανακάλυψη των σχέσεων των φαινομένων με στόχο, όπως τονίζει ο Francis Bacon, την εξασφάλιση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη φύση. Η γνώση κατά τον Bacon είναι δύναμη. Αλλά για να γνωρίσουμε τη φύση και να την υποτάξουμε, πρέπει πρώτα απ' όλα να στραφούμε σ' αυτήν, πρέπει να ξεκινήσουμε από τις ατομικές περιπτώσεις. Αυτό είναι σύμφωνο και με τη νομιστική αντίληψη ότι το γενικό είναι προϊόν νοητικής αφαίρεσης από το επιμέρους, το ατομικό και το μόνο υπαρκτό. Προτεραιότητα έχουν πια τα πράγματα απέναντι στο γενικό. Ανοίγει έτσι ο δρόμος για την επαγωγική μέθοδο -την πρόσβαση δηλαδή από το μερικό στο γενικό- που αναπτύσ-

σεται από τον Francis Bacon (1563-1626).

Η παρατήρηση της φύσης οδηγεί στη διαπίστωση ότι ο φυσικός κόσμος έχει το χαρακτήρα του γίνεσθαι. Η παραδοσιακή όμως έννοια της μορφής, που υπάρχει μόνο μέσα στο νου (*in mente*), ήταν τελείως στατική. Τι θα μπορούσαμε να πετύχουμε με τις στατικές αυτές μορφές, όταν πρόκειται να εξηγήσουμε την κίνηση που διέπει ολόκληρη τη φύση;

Στον Αριστοτέλη το γίνεσθαι έχει τελεολογικό χαρακτήρα. Κάθε έμβιο ον διέπεται, κατά την άποψή του, από μια τελεολογική αρχή. Το γίνεσθαι δεν είναι τίποτε άλλο παρά η πορεία προς το “τέλος” που ενυπάρχει ήδη εν σπέρματι (“εντελέχεια”). Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι το εξής: πώς να συλλάβουμε, πώς να περιγράψουμε την τελεολογική αυτή διαδικασία; Πάνω στην ανάλυση της τελεολογικής διαδικασίας που μας δίνει ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να στηριχτεί μια αυστηρή περιγραφή και εξήγηση των φυσικών φαινομένων. Με την παραπέρα ανάπτυξη της ατομικής θεωρίας του Λεύκιππου και του Δημόκριτου στα νεότερα χρόνια το φυσικό γίνεσθαι δεν προσδιορίζεται πια τελεολογικά, αλλά αιτιοκρατικά. Η αρχή δηλαδή που διέπει το φυσικό γίνεσθαι δεν είναι τελεολογική αλλά αιτιοκρατική. Η διαφορά ανάμεσα στην τελεολογική και την αιτιοκρατική εξήγηση συνίσταται στο εξής: στην αιτιοκρατική εξήγηση έχουμε μια αλυσίδα αιτίων και αιτιατών, δηλαδή ένα αποτέλεσμα προκύπτει από ένα αίτιο, το αποτέλεσμα αυτό είναι πάλι αίτιο ενός άλλου αποτελέσματος κ.ο.κ. επάπειρο. Στην τελεολογική εξήγηση το αίτιο ως “τέλος” βρίσκεται στο μέλλον και η αιτιακή αλυσίδα τείνει να πραγματώσει το σκοπό αυτό, το “τέλος” δηλαδή προϋπάρχει της αιτιακής αλυσίδας η οποία οδηγεί στην πραγμάτωσή του. Με την ανάπτυξη της ατομικής θεωρίας απορρίπτεται η τελεολογική εξήγηση ως ανθρωπομορφική. Οι δύο βασικές αρχές της επιστήμης στα νεότερα χρόνια είναι η αρχή της αιτιότητας και η αρχή της φυσικής νομοτέλειας. Η αιτιότητα σημαίνει ότι στην όλη φυσική διαδικασία το μεταγενέστερο γεγονός προσδιορίζεται από ένα προγενέστερο (και η σχέση αυτή μέσα στο χρόνο δεν είναι αντιστρέψιμη). Η έννοια της φυσικής νομοτέλειας εκφράζει την ομοιογένεια -που παλιότερα έβλεπε κανείς στις σταθερές “μορφές” της φύσης- μέσα στο ίδιο γίνεσθαι: τα γεγονότα δηλαδή εξελίσσονται μ’ ένα ρυθμό ομοιογένειας, πράγμα ακριβώς που επιτρέπει και τη μαθηματική περιγραφή τους.

Παράλληλα με τις εξελίξεις αυτές πραγματώνεται μια μεγάλη αλλαγή του φυσικού κοσμοειδώλου με τη θεωρία του Κοπέρνικου (1473-1543), η οποία εδραιώνεται αργότερα με τον Κέπλερ, το Γαλιλαίο και το Νεύτωνα. Η βασική αρχή που δεσπάζει τώρα με την αλλαγή του φυσικού κοσμοειδώλου και διαποτίζει και τη φιλοσοφία είναι η ακόλουθη: τίποτε δε γίνεται αποδεκτό, αν δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο παρατήρησης και πειραματισμού κι αν δε συμφωνεί με τις μαθηματικές αρχές μας. Όπως είπε ο Γαλιλαίος, το βιβλίο της φύσης είναι γραμμένο σε μαθηματική αλφάβητο. Παρατήρηση και πείραμα από τη μια μεριά και μαθηματικός λογισμός από την άλλη είναι η βάση πάνω στην οποία θεμελιώνεται στα νεότερα χρόνια η φυσική επιστήμη. Οι εξελίξεις αυτές έχουν σημαντικό αντίκτυπο στη φιλοσοφία, η οποία από το 17ο αιώνα και πέρα αρχίζει να μεταβάλλεται (από οντολογία και Μεταφυσική) σε γνωσιοθεωρία. Γι' αυτό και στο εξής θ' αρχίσει να εκδηλώνεται μια κριτική διάθεση απέναντι στη Μεταφυσική, η οποία αποκορυφώνεται με το έργο του Kant *Κριτική του καθαρού λόγου* (18ος αιώνας).

Είδαμε ότι η φιλοσοφία ως οντολογία αρχίζει με το θαυμασμό και εμφορείται από την πεποίθηση ότι μπορεί να γνωρίσει την αλήθεια, το "όντως ον". Αλλά πώς γνωρίζουμε ότι είναι δυνατή η γνώση της αλήθειας; Τη ριζική αμφιβολία για τη δυνατότητα της γνώσης του όντος καθ'αυτό, της αλήθειας εκφράζει ήδη ο αρχαίος σκεπτικισμός. Η αμφιβολία θα αποτελέσει από δω και πέρα την απαρχή του φιλοσοφείν. Το πρωταρχικό ερώτημα της φιλοσοφίας δεν μπορεί να είναι πια "τι είναι το ον" αλλά τι μπορούμε να γνωρίσουμε.

Η στροφή στο υποκείμενο, το εγώ, τη συνείδηση που χαρακτηρίζει τη νεότερη φιλοσοφία και που είναι άμεσα συνδεδεμένη με το εγχείρημα αναίρεσης του σκεπτικισμού, προετοιμάζεται με τον Αυγουστίνο. Ο Αυγουστίνος που αρχικά ασπάζονταν το σκεπτικισμό, ανακάλυψε τελικά ότι υπάρχει κάτι για το οποίο δεν μπορεί να αμφιβάλλει κανείς κι αυτό είναι ότι αμφιβάλλει: δεν αμφιβάλλω ότι αμφιβάλλω και συνεπώς για να μπορώ να αμφιβάλλω, πρέπει να υπάρχω: *dubito, ergo sum*. Πρόκειται για την πρωταρχική ακλόνητη βεβαιότητα της αυτοσυνειδησίας. Ο Αυγουστίνος χτυπάει το σκεπτικισμό με τα ίδια του τα όπλα, αλλά αυτό σημαίνει ότι πρέπει να ξεκινήσει από τη συνείδηση.

Στην πρόταση του Αυγουστίνου αναγνωρίζουμε την προκείμενη της καρτεσιανής φιλοσοφίας: *cogito, ergo sum* με την εξής διαφορά: η οπτική του Αυγουστίνου είναι θεολογική. Ο άνθρωπος εκλαμβάνεται ως δημιουργημα του θεού και είναι γι' αυτό βέβαιος ότι μέσα του βρίσκει τα ίκνη του θεού (*in interiore hominis habitat veritas*). Ο Αυγουστίνος συνεχίζει έτσι τη νεο-πλατωνική μεταφυσική της ανάμνησης και κάνει τις "πλατωνικές ιδέες" ιδέες του δημιουργού θεού. Η φιλοσοφία γίνεται έτσι θεραπαινίδα της θεολογίας (*ancilla theologiae*). Ο Descartes αντίθετα αποβάλλει το θεολογικό αυτό μανδύα: το "*cogito, ergo sum*" εκφράζει όπως αυτό είναι εξάλλου εμφανές στο *Λόγο περί της μεθόδου* την ανάγκη αυτονομίας του νεότερου υποκειμένου¹.

Η στροφή στο υποκείμενο χαρακτηρίζει, καθώς είδαμε, τη νεότερη φιλοσοφία. Η στροφή αυτή στο υποκείμενο είναι με δύο τρόπους δυνατή: ή ως στροφή σ' ένα υποκείμενο με αισθητηριακή κατεξοχήν οργάνωση (εμπειρισμός) ή ως στροφή σ' ένα υποκείμενο προικισμένο προπάντων με λόγο (ορθολογισμός). Με άλλα λόγια, με τον εμπειρισμό συντελείται η στροφή στο υποκείμενο ως στροφή στην αισθητηριακή εμπειρία, ενώ με τον ορθολογισμό συντελείται η στροφή στο υποκείμενο ως στροφή στο λόγο και ταυτόχρονα ως υποτίμηση της αίσθησης.

Ορθολογισμός ονομάζεται η θεωρία της γνώσης που πρεσβεύει ότι ο νους είναι η πηγή και το κριτήριο της έγκυρης γνώσης και ότι ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει μέσα από τον ορθό λόγο στην απόλυτη αλήθεια. Ο εμπειρισμός, αντίθετα, είναι η άποψη ότι οι αισθήσεις αποτελούν την πηγή και το όργανο της γνώσης και ότι κριτήριο, κατά συνέπεια, της αλήθειας είναι τα δεδομένα της εμπειρίας.

1. Βλ. H. Schnädelbach, ό.π., σελ. 60 ε. Επίσης, G. Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, Darmstadt 1962.

II. Ο ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ

RENÉ DESCARTES (1596-1656)

A. Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

1. Η μεθοδική αμφιβολία

Ο Descartes (Ντεκάρτ ή Καρτέσιος) είναι ο πατέρας της νεότερης φιλοσοφίας. Η σημαντική θέση που κατέχει στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης οφείλεται στο γεγονός ότι μ'αυτόν συντελείται μια στροφή στο υποκείμενο που έχει γνωσιοθεωρητικό και μεθοδολογικό χαρακτήρα. Στη θέση της βεβαιότητας της πίστης που χαρακτηρίζει τη μεσαιωνική φιλοσοφική σκέψη ο Descartes βάζει τη μεθοδική αμφιβολία.

Αν για την αρχαία οντολογία η φιλοσοφία αρχίζει με το θαυμασμό, για τον Descartes η φιλοσοφία αρχίζει με την αμφιβολία, η οποία είναι καθολική και μεθοδική. Προκειμένου να θεμελιώσει τη γνώση πάνω σε σταθερές βάσεις, ο Descartes αισθάνεται την ανάγκη να ανατρέψει τα πάντα και να ξαναχτίσει το οικοδόμημα της γνώσης εκ θεμελίων. Αίτημα του ορθού λόγου είναι να μη γίνεται τίποτε αποδεκτό που δε θεωρείται εντελώς βέβαιο και αναμφισβήτητο. Αλλά πότε μπορώ να πω ότι μια γνώση είναι απόλυτα βέβαιη; Τότε μόνον, όταν τη θέτω υπό οιαδήποτε δυνατή αμφισβήτηση για να την ανασκευάσω και παρ'όλα αυτά δεν το πετυχαίνω. Η αμφιβολία αποτελεί από τη σκοπιά αυτή απαραίτητη προϋπόθεση για την οικοδόμηση του καρτεσιανού φιλοσοφικού συστήματος και μάλιστα με διπλή σημασία:

1. Η αμφιβολία λειτουργεί καταρχήν αρνητικά, γιατί μας απαλλάσσει από τις προλήψεις μας και προετοιμάζει έτσι το έδαφος για την αληθινή γνώση. Επειδή η βάση της γνώσης μας πρέπει να χαρακτηρίζεται από απόλυτη βεβαιότητα, γι'αυτό θα πρέπει να απαλλαγεί η νόησή μας από καθετί για το οποίο υπάρχει η παραμικρότερη αμφιβολία.

2. Η αμφιβολία όμως έχει και θετική σημασία, γιατί ξεχωρίζει το βέβαιο από το αβέβαιο και το εσφαλμένο και γίνεται έτσι μέσον για να φτάσουμε στη βέβαιη γνώση. Ο Descartes παίζει το παιχνίδι του σκεπτικού φιλοσό-

φου με στόχο να ελέγξει τις συνέπειες στις οποίες οδηγεί ο ακραίος σκεπτικισμός. Από τον έλεγχο αυτό θα προκύψει ή ότι δεν είναι δυνατή η θεμελίωση της γνώσης ή ότι ο ακραίος σκεπτικισμός δεν ευσταθεί, εφόσον οδηγείται μέσα από την καθολική αμφιβολία στην αυτοαναίρεσή του. Η αμφιβολία έχει στον Descartes μεθοδολογικό χαρακτήρα με την έννοια ότι υπηρετεί τον έλεγχο της εγκυρότητας της γνώσης. Πρώτος γνωσιοθεωρητικός κανόνας στην αναζήτηση της βεβαιότητας είναι για τον Descartes το κριτήριο της σαφήνειας και ευκρίνειας. Απόλυτα βέβαιος μπορεί να είμαι μόνον για ό,τι είναι δυνατόν να συλλάβω με σαφήνεια και ευκρίνεια. Σαφής είναι μια ιδέα που δεν την συγκέουμε με καμιάν άλλη. Ευκρινής είναι μια ιδέα, όταν συλλαμβάνουμε όλα τα γνωρίσματά της με καθαρότητα.

2. Οι βαθμίδες της μεθοδικής αμφιβολίας

α) *Η αναξιопιστία των αισθήσεων.* Ο Descartes ξεκινάει από τη διαπίστωση ότι όλες οι δοξασίες που είχε στο παρελθόν ήταν εσφαλμένες, γ'αυτό και στρέφει το σκεπτικισμό του όχι βέβαια σε καθεμία ξεχωριστά - γιατί αυτό στην πράξη είναι ανέφικτο - αλλά στις αρχές πάνω στις οποίες αυτές στηρίζονται. Αυτό που κάποτε θεωρούσε ως το κατεξοχήν αληθινό, νόμιζε ότι προέρχεται από τις αισθήσεις με την έννοια ότι αυτές μας δίνουν ομοιώματα της εξωτερικής πραγματικότητας. Αλλά αυτό δεν ευσταθεί. Για παράδειγμα, η παράσταση του ήλιου που σχηματίζουμε με βάση την αίσθηση μας παρουσιάζει τον ήλιο πολύ μικρό, ενώ εκείνη που αντιλούμε από την αστρονομία μας παρουσιάζει τον ήλιο πολύ μεγαλύτερο από τη γη. Επειδή οι αισθήσεις ενίοτε μας απατούν, δε θεωρείται -σκέπτεται ο Descartes- φρόνιμο να εμπιστευόμαστε σε ό,τι έστω και μια φορά μας εξαπάτησε. Αν οι αισθήσεις υπήρξαν έστω και μια φορά πηγή πλάνης, αυτό αρκεί για να θεωρήσουμε ως εσφαλμένο ό,τι απορρέει από αυτές.

β) *Η αβεβαιότητα σε ό,τι αφορά την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου.* Έστω ότι οι ιδιότητες των αντικειμένων, όπως μας τις παρουσιάζουν οι αισθήσεις, είναι απαιτητές. Δεν υπάρχουν ωστόσο πολλά άλλα για τα οποία δεν μπορεί να αμφιβάλλει κανείς, αν και πηγάζουν από τις αισθήσεις; Για παράδειγμα δεν είναι εξωφρενικό να αμφιβάλλω ότι είμαι τώρα εδώ, ότι κάθομαι ντυμένος κοντά στο τζάκι, ότι κρατώ στα χέρια μου τούτο το χαρτί;

Ενάντια στη βεβαιότητα της ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου ο Descartes φέρνει το επιχείρημα του ονείρου. Μπορούμε να αποκλείσουμε τη δυνατότητα να είναι ο κόσμος, τον οποίο θεωρούμε ότι υπάρχει έξω από τη συνείδησή μας, προϊόν απλώς της συνείδησης και της φαντασίας; Στο όνειρο μου παρουσιάζονται -παρατηρεί ο Descartes- ορισμένα πράγματα με τέτοια σαφήνεια σα να τα βλέπω πράγματι σε κατάσταση εγρήγορης. Όπως όταν δεν κοιμόμαστε, νομίζουμε συχνά ότι οι εμπειρίες μας αναφέρονται σε πραγματικά αντικείμενα, έτσι και στο όνειρο. Αν λοιπόν δεν υπάρχει σαφές κριτήριο διάκρισης ανάμεσα στο όνειρο και την εξωτερική πραγματικότητα, πώς μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι η ζωή μας δεν είναι ένα όνειρο;

γ) *Η αναξιοπιστία των συλλογισμών μας.* Ο Descartes δε σταματάει εδώ: η αμφιβολία του στρέφεται τώρα και σ' αυτή τη νοητική πράξη του συλλογισμού. Επειδή ορισμένες φορές παραλογίζομαστε, συνάγει ο Descartes από το γεγονός αυτό το αναξιόπιστο ακόμη και των συλλογισμών μας. "Επειδή υπάρχουν, γράφει, άνθρωποι που γελιούνται κάνοντας συλλογισμούς πάνω και σ' απλούστερα ακόμα θέματα της γεωμετρίας και παραλογίζονται, κρίνοντας κι εγώ πως μπορούσα να κάνω λάθος όσο κι οποιοσδήποτε άλλος, απέρριψα σαν ψεύτικους όλους του λόγους που είχα πάρει προηγουμένως για αποδείξεις" (*Discours de la methode*, IV, μτφρ. Χρ. Χρηστίδη).

δ) *Η ριζική αμφιβολία.* Αλλά ο Descartes στρέφει τη μεθοδική του αμφιβολία και σ' αυτές τις απλές νοητικές πράξεις όπως η κρίση: "το τετράγωνο έχει τέσσερις πλευρές" ή " $2+3=5$ ". Φέρνει εδώ το επιχείρημα του πανούργου θεού (*deus malignus*). Είναι δυνατόν, μας λέει, να έχουμε πλαστεί από ένα θεό παντοδύναμο, ο οποίος δεν είναι καλός, αλλά κακός και ο οποίος θέλει πάντα να μας εξαπατά ακόμη κι όταν για ορισμένα πράγματα νομίζουμε ότι είμαστε εντελώς βέβαιοι. Έτσι τίθεται υπό αμφισβήτηση και αυτή ακόμη η σύλληψη απλών μαθηματικών σχέσεων και μαζί αίρεται το κριτήριο της σαφήνειας και ευκρίνειας. Η διάκριση της αλήθειας από την πλάνη, βάσει του γνωσιοθεωρητικού αυτού κανόνα, φαίνεται τώρα ότι είναι καθαρά υποκειμενική. Το κριτήριο: αληθινό είναι το σαφές και ευκρινές, δεν είναι παρά ένα ψυχολογικό κριτήριο. Η υπόθεση του πανούργου θεού έχει, καθώς βλέπουμε, γνωσιοθεωρητικό νόημα: λόγω του περιορισμού μας στο υποκείμενο δεν μπορούμε να δώσουμε ένα έσχατο κριτήριο της αλήθειας. Επομένως, πριν από τη γνώση του αληθινού θεού, δεν μπο-

ρεί να υπάρξει βέβαιη γνώση.

Αλλά η ριζική αυτή αμφιβολία οδηγεί το Descartes στην πρώτη βεβαιότητα: “Ας μας ξεγελά, μας λέει, ο πανούργος θεός όσο θέλει, ποτέ δε θα μπορέσει να κάνει ώστε να μην είμαι τίποτε όσο σκέπτομαι ότι κάτι είμαι. Η πρόταση “είμαι, υπάρχω” είναι αναγκαία αληθινή όσες φορές την προφέρω ή τη συλλαμβάνω μέσα στο πνεύμα μου” (*Meditationes*, II). Επίσης στο *Discours de la methode*, III, γράφει: “Ενώ εγώ ήθελα να σκεφτώ πως όλα ήταν ψεύτικα, πρόσεξα όμως αμέσως κατόπιν ότι έπρεπε αναγκαστικά εγώ που το σκεπτόμουν να είμαι κάτι. Και παρατηρώντας πως αυτή η αλήθεια: σκέπτομαι, άρα υπάρχω (*cogito, ergo sum*) ήταν τόσο γερή και τόσο σίγουρη, ώστε όλες μαζί οι εξωφρενικές υποθέσεις των σκεπτικών φιλοσόφων δεν ήταν ικανές να την κλονίσουν, έκρινα πως μπορούσα να την παραδεχτώ χωρίς ενδοιασμούς σαν την πρώτη αρχή της φιλοσοφίας που αναζητούσα”. Ο Descartes οδηγείται έτσι μέσα από τη ριζική αυτή αμφιβολία στην πρώτη βεβαιότητα: *cogito, ergo sum*. “Ότι υπάρχω, αυτό είναι βέβαιο. Αλλά για πόσο χρονικό διάστημα; Όσο σκέπτομαι” (*Med. II, 6*). Η βεβαιότητα του Εγώ μου στο *cogito* είναι χρονικά προσδιορισμένη: μόνον ενόσω σκέπτομαι, συλλαμβάνω το Εγώ μου ως υπάρχον.

Το “*cogito, ergo sum*” δεν είναι συλλογισμός, αν και αυτό δείχνει από πρώτη άποψη η διατύπωσή του αλλά έχει την προφάνεια της άμεσης εννοιατικής βεβαίωσης. Το *ergo sum* δε συνάγεται από προκείμενες που πρέπει να είναι αληθείς, για να είναι και το συμπέρασμα αληθές. Το *ergo sum* δεν θα ήταν πρώτη εννοιακή βεβαιότητα, πρώτη αρχή, αν συνάγονταν από προκείμενες. Υπό την προϋπόθεση ότι όλα τα νοητικά περιεχόμενα (*cogitationes*) είναι προϊόντα ενός Εγώ, το οποίο μπορεί να εξαπατάται ως προς την αντικειμενική τους εγκυρότητα, η ύπαρξή του είναι βέβαιη. Κι αν ακόμη υποθέσω ότι δεν υπάρχει εξωτερικός κόσμος, ότι δεν έχω ο ίδιος σώμα, ωστόσο θα πρέπει να ομολογήσω ότι εγώ που το υποθέτω αυτό, υπάρχω. Από την άποψη αυτή “η πρώτη αρχή (του Descartes) εκφράζει έναν αναγκαίο όρο της δυνατότητας της εμπειρίας, είναι δηλαδή μια υπερβατολογική αρχή”.²

2. Βλ. W. Rödl, *Die Philosophie der Neuzeit: von Francis Bacon bis Spinoza*, München 1978, σελ. 63.

Για να μην οδηγηθώ από ένα πανούργο θεό στην πλάνη, πρέπει να τραβήξω, σκέπτεται ο Descartes, την αμφιβολία μου στα άκρα: να αμφιβάλω για τα πάντα. Έτσι σ'ένα πρώτο στάδιο, όπως είδαμε, ο Descartes έχει αποκόψει τις γέφυρες με τον κόσμο. Η καθημερινή εικόνα του κόσμου έχει καταστραφεί: χάθηκε η ενότητα του νοείν και του Είναι. Για να βγει από τη δυσχερή αυτή θέση ο Descartes χρειαζόταν κάτι το βέβαιο και σταθερό: ένα αρχιμήδειο σημείο. Κι αυτό το αρχιμήδειο σημείο το βρήκε στο *ego cogito*. Η αμφιβολία είναι ενέργημα της συνείδησης κι αποτελεί περίπτωση αυτού που ο Descartes ονομάζει *cogitare*: αμφιβάλλω, άρα υπάρχω, *dubito ergo sum* (= *cogito ergo sum*). Αφού με την αμφιβολία έγιναν όλα αβέβαια, δεν έμεινε τίποτε πια για το οποίο να αμφιβάλλει κανείς. Η αμφιβολία δεν έχει πια αντικείμενο. Η αμφιβολία στρέφεται στην ίδια την αμφιβολία, η αμφιβολία κάνει την ίδια αντικείμενό της. Γίνεται όμως τότε φανερό ότι η αμφιβολία δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο της αμφιβολίας: ότι αμφιβάλλω, αυτό είναι βέβαιο (αμφιβάλλω ότι αμφιβάλλω;). Το βαθύτερο νόημα του καρτεσιανού στοχασμού είναι η βεβαιότητα της αυτοσυνειδησίας. Για το μόνο πράγμα για το οποίο δεν μπορώ να αμφιβάλλω είναι ότι αμφιβάλλω. Η ταυτότητα αυτή της συνείδησης αποτελεί την πραγματική βάση της καρτεσιανής φιλοσοφίας, το αρχιμήδειο σημείο του Descartes. “Καμιά άλλη δραστηριότητά μου, εκτός από τη συνειδησιακή, δεν περιέχει τη βεβαιότητα του *είναι*. Το ότι λ.χ. περπατώ μπορεί να είναι κάτι που το φαντάζομαι στο όνειρό μου· το ότι όμως είμαι ένα ον που έχει συνείδηση δεν είναι δυνατό να αποτελεί απλά και μόνον αποκύημα της φαντασίας μου, γιατί και η φαντασία είναι ένα είδος συνείδησης. Η βεβαιότητα για το Είναι της συνείδησης αποτελεί την ενιαία και θεμελιακή αλήθεια που κατακτά ο Descartes με την αναλυτική μέθοδο”.³ Η πρόταση *cogito ergo sum* αποτελεί το πρότυπο της γνώσης εν γένει: αληθινό είναι ό,τι συλλαμβάνω με την ίδια σαφήνεια και ευκρίνεια που συλλαμβάνω το *cogito ergo sum*. Με άλλα λόγια, ό,τι είναι τόσο ευκρινές και σαφές όσο η αυτογνωσία της συνείδησης, ό,τι δηλαδή εμφανίζεται μπροστά στο πνεύμα με την ίδια βεβαιότητα όπως και η δική μου ύπαρξη είναι κατανάγκην αληθινό. Αλλά τι είμαι,

3. Βλ. W. Windelband-H. Heimsöeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, σελ. 160.

ρωτάει ο Descartes, εγώ που υπάρχω; Είμαι, απαντά, ένα πράγμα που σκέπτεται: *une chose qui pense, sum res cogitans* (είμαι συνειδητή υπόσταση). Αυτή είναι η πρώτη αιώνια αλήθεια (*veritas aeterna*). Το Εγώ, του οποίου η ύπαρξη είναι απόλυτα βέβαιη, ορίζεται ως σκεπτόμενη ουσία, ως πνεύμα ή ψυχή σε αντιδιαστολή προς τα εκτατά σώματα. Ορίζοντας το Εγώ ως *res cogitans* που υπάρχει, ενόσω σκέπτεται, έθεσε ο Descartes τις βάσεις ενός νέου φιλοσοφικού παραδείγματος, της φιλοσοφίας της συνείδησης.

Για να αποτελέσει το "ego cogito" πρότυπο βεβαιότητας και θεμέλιο της αλήθειας (*fundamentum veritatis*) έπρεπε το Εγώ, το νοούν υποκείμενο να αποβάλει όλα τα γνωρίσματα της εγκοσμιότητας. Το Εγώ-υποκείμενο δεν είναι κοσμικό μέγεθος· είναι βέβαια πεπερασμένο στο μέτρο που προσδιορίζεται χρονικά, αλλά μη αισθητό και ασώματο, είναι καθαρή υποκειμενικότητα. Η θεμελίωση της νεότερης φιλοσοφίας και επιστήμης σε βέβαιες βάσεις οδηγεί έτσι σ'ένα ριζικό διαχωρισμό ανάμεσα στο εγώ (το πνεύμα) και την ύλη (τον κόσμο των σωμάτων). Η φύση στέκεται απέναντι στον άνθρωπο ως κάτι το διαφορετικό από αυτόν. Ο δυισμός αυτός σώματος-ψυχής είναι το αντίτιμο της καρτεσιανής βεβαιότητας της αλήθειας. Ο δυισμός αυτός υπέσκαψε την παραδοσιακή ενότητα λογικής και οντολογίας. Ενώ για τον Αριστοτέλη κάθε έννοια της νόησης (το καθόλου) παρουσιάζεται αντίστοιχα ως είδος μέσα στο φύσει ον, ο Descartes υποστηρίζει ότι οι έννοιες είναι παραστάσεις, συνειδησιακά περιεχόμενα, ανθρώπινα νοήματα. Τα πράγματα δεν είναι καθαυτά ουσίες αλλά αντι-κείμενα. Το πρωταρχικά πραγματικό είναι το Εγώ, η συνείδηση. Τα αντικείμενα είναι πραγματικά στο μέτρο που κρίνονται, τίθενται ως πραγματικά από τη συνείδηση. Δεν υπάρχει άλλο κριτήριο του πραγματικού από την ελεύθερη κατάφαση του Εγώ σε αυτό που εκείνο εκλαμβάνει εκάστοτε ως πραγματικό. Κατά την αναζήτηση της αλήθειας ο άνθρωπος, το σκεπτόμενο Εγώ πρέπει να στραφεί στον εαυτό του και να διασφαλίσει τις πρώτες αρχές της αλήθειας των εννοιών του: πρέπει να συμμορφωθεί όχι προς τα πράγματα αλλά προς ορισμένους κανόνες (*regulae veri* = κανόνες αληθείας). Η έρευνα της αλήθειας πρέπει δηλαδή να γίνει στη βάση μιας μεθόδου, η οποία θα οδηγήσει το πνεύμα, πηγή της γνώσης, στον ορθό δρόμο.

3. Η ύπαρξη του θεού ως αντικειμενικό κριτήριο της αλήθειας

Η μεθοδική αμφιβολία οδήγησε, καθώς είδαμε, τον Descartes στην πρώτη βεβαιότητα: σκέπτομαι, άρα υπάρχω. Αλλά τι είμαι εγώ που υπάρχω; Είμαι ένα πράγμα, γράφει ο Descartes, που σκέπτεται: *une chose qui pense, sum res cogitans*. Αυτή είναι η πρώτη αιώνια αλήθεια (*veritas aeterna*).

Αλλά αυτή η πρώτη αιώνια αλήθεια δεν αποτελεί καμιά εγγύηση ότι δεν απαιτώμαι κάθε φορά που αποφαίνομαι για οτιδήποτε άλλο εκτός από την ύπαρξή μου και τη συνειδησιακή μου κατάσταση. Οι ιδέες αυτές καθεαυτές ως *modi cogitandi* (ως τρόποι του συνειδέσθαι, ως περιεχόμενα της συνείδησης) δεν μπορεί να είναι ψευδείς. Η πρώτη βεβαιότητα "*sum res cogitans*" δεν έλυσε το πρόβλημα της αλήθειας, αλλά έδειξε μόνον το δρόμο που οδηγεί στη λύση του. Όσπου να αναιρεθεί η δυνατότητα του πανούργου θεού δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την αλήθεια των μαθηματικών π.χ. προτάσεων ή για την ύπαρξη των φυσικών σωμάτων. Η πίστη στην ύπαρξη των εξωτερικών αντικειμένων δε στηρίζεται πάνω σε μια βέβαιη κρίση, αλλά σ'ένα τυφλό ένστικτο. Αυτό που πέτυχε οπωσδήποτε ως τώρα ο Descartes ήταν να βάλει ένα φραγμό στις δυνατότητες του πανούργου θεού. Αλλά πώς μπορούμε να περάσουμε από τη βέβαιη γνώση της δικής μας ύπαρξης στη βέβαιη γνώση του εξωτερικού κόσμου; Αυτό είναι το μεγάλο εν προκειμένω ερώτημα της καρτεσιανής μεταφυσικής. Ο Descartes λύνει το πρόβλημα αυτό ανατρέχοντας σε μια υπερβατική αρχή, δηλαδή στο θεό, ο οποίος υπάρχει, είναι τέλειος και δεν είναι δυνατό ως εκ τούτου να με απατά.

Η πρώτη βεβαιότητα μας δίνει τη μορφή και το κριτήριο κάθε αλήθειας, το κριτήριο δηλαδή της σαφήνειας και ευκρίνειας: αληθές είναι ό,τι συλλαμβάνουμε με σαφήνεια και ευκρίνεια. Η γνώση όμως αυτή, που διασφάλισε ο Descartes με το *cogito ergo sum*, δεν μας οδηγεί πέρα από το νοούν υποκείμενο, τη συνείδηση.

Το περιεχόμενο της συνείδησης είναι οι ιδέες⁴ (ή *cogitationes rerum*).

4. Η λέξη "ιδέα" είναι κατά τον Descartes αμφίσημη: μπορούμε να την συλλάβουμε ψυχολογικά ως το άμεσα συνειδητό ενέργημα του νου (*operatio intellectus*) ή λογικά ως το περιεχόμενό (το νόη-

Αυτό που γνωρίζω με σαφήνεια είναι ότι (οι ιδέες) αποτελούν το περιεχόμενο της συνείδησής μου. Προβληματική ωστόσο είναι η αντικειμενική τους εγκυρότητα. Έχω ιδέες, σκέπτεται ο Descartes, αλλά πώς ξέρω ότι αντιστοιχούν σε κάτι το πραγματικό; Η πρώτη βεβαιότητα επιτεύχθηκε μ'ένα βαρύ αντίιμο: την αβεβαιότητα σε ό,τι αφορά τον κόσμο των εξωτερικών αντικειμένων. Έτσι για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας τίθεται το πρόβλημα της αντικειμενικής ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου.

Υπό την προϋπόθεση ότι το άμεσα δεδομένο είναι η συνείδηση και τα περιεχόμενά της ο Descartes προβαίνει σε μια διερεύνησή τους. Καταρχήν χωρίζει τις ιδέες σε τρεις κατηγορίες:

1. *Idae innatae*
2. *Idae adventitiae*
3. *Idae a me ipso factae*

Οι πρώτες, οι έμφυτες δηλαδή ιδέες, είναι οι βασικές έννοιες της ανθρώπινης γνώσης, κτήμα του πνεύματός μας. Τέτοιες π.χ. έμφυτες ιδέες, που αναφέρονται στο φυσικό σώμα, είναι η έκταση, το σχήμα και η κίνηση. Πρόκειται για απλές ιδέες ή φύσεις που είναι αφεαυτών φανερές (*per se notae*). “Ποιος αγνοεί” ρωτάει ο Descartes, “τι είναι κίνηση;” (*quis ignorat, quid sit motus..?*)⁵. Στις έμφυτες ιδέες συγκαταλέγονται επίσης κατά τον Descartes α) οι αρχές της λογικής (η αρχή της ταυτότητας, η αρχή της αντίφασης, η αρχή του αποκλεισμένου τρίτου και η αρχή του αποχρώματος λόγου) και β) οι μαθηματικές προτάσεις και κατεξοχήν τα μαθηματικά αξιώματα πάνω στα οποία οικοδομούνται τα Μαθηματικά.

Η δεύτερη κατηγορία των ιδεών συμπεριλαμβάνει όλες εκείνες της ιδέες που προέρχονται από τα εξωτερικά αντικείμενα (είναι, θα λέγαμε, οι ιδέες που σχηματίζονται δυνάμει αισθητηριακών αντιλήψεων όπως: ακούω ένα ήχο, βλέπω τον ήλιο κλπ.) και οι τρίτες (*idae factitiae*) είναι πλάσματα της φαντασίας: σειρήνες, κένταυρος κλπ. Τις έμφυτες ιδέες ονομάζει ο Descartes και *veritates aeternae* (αιώνιες αλήθειες), *notiones communes*

μά) της μέσω του οποίου ο νους αναφέρεται σε κάτι. Στον 3ο στοχασμό ο Descartes χαρακτηρίζει το ψυχολογικό, υποκειμενικό στοιχείο της ιδέας ως “*realitas formalis sive actualis*”, ενώ το λογικό της περιεχόμενο ως *realitas objectiva*. Ο όρος *realitas* δηλώνει αυτούς τους δύο τρόπους του Είναι της ιδέας.

5. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XII, 23.

(κοινές έννοιες) ή αξιώματα. Οι έμφυτες ιδέες έχουν χαραχθεί στην ψυχή του ανθρώπου από το Θεό. Αν και ο Descartes συνδέει με τον όρο "έμφυτες ιδέες" την παραπάνω ψυχογενετική άποψη, ωστόσο αυτό που κυρίως θέλει να τονίσει είναι η γνωσιολογική τους αξία. Οι έμφυτες ιδέες είναι οι έσχατες, απλές ιδέες, των οποίων το περιεχόμενο συλλαμβάνουμε όχι ορίζοντάς τες αλλά εννοητικά με σαφήνεια και ευκρίνεια. Αντίθετα οι ιδέες της αισθητηριακής αντίληψης είναι ασαφείς και συγκεχυμένες.

Ανάμεσα στις ιδέες μου που αξιώνουν την ίδια σαφήνεια και ευκρίνεια που αξιώνει και η αυτογνωσία της συνείδησης, είναι η ιδέα του θεού, η ιδέα δηλαδή ενός τελειοτάτου όντος (*ens summe perfectum*). Αλλά πώς έχω, σκέπτεται ο Descartes, μέσα στη συνείδηση μου την ιδέα αυτή; Γιατί δεν είναι ούτε προϊόν των αισθήσεων, αφού οι τελευταίες περιορίζονται πάντα σε μια ορισμένη περιοχή αντικειμένων, ούτε προϊόν της φαντασίας μου, εφόσον η ιδέα ενός τελειοτάτου όντος δεν μπορεί να είναι δημιούργημα ενός ατελούς όντος όπως είναι η ατομική συνείδηση που γνωρίζει ότι είναι πεπερασμένη, αλλά πρέπει να προέρχεται από μια τελειότερη φύση από τη δική μου. Η έννοια δηλαδή του Θεού που βρίσκεται μέσα μας πρέπει κατανάγκη να έχει κάποια αιτία, η οποία όμως δεν είναι δυνατό να προέρχεται από μας, ούτε από κάποιο άλλο πεπερασμένο ον. Ο Descartes χρησιμοποιεί εδώ την αρχή της αιτιότητας (*ex nihilo nihil fit*), για να περάσει από την υποκειμενική στην υπερβατική σφαίρα, στο θεό: πρέπει να υπάρχει στο αίτιο τόση πραγματικότητα όσο και στο αποτέλεσμα του εν λόγω αιτίου. Απ' αυτό απορρέει ότι δεν μπορεί να προέρχεται κάτι από το μηδέν ούτε κάτι το τελειότερο από το λιγότερο τέλειο. Αυτό αληθεύει και για τις ιδέες. Αν υποθέσουμε ότι υπάρχει κάτι σε μια ιδέα που δεν προέρχεται από την αιτία της, τότε αυτό το κάτι θα το είχε από το μηδέν. Αν τώρα υπάρχει μια τόσο τέλεια ιδέα, που δεν μπορεί να προέρχεται ως εκ τούτου από μένα, τότε η αιτία της ιδέας αυτής δεν μπορεί να είμαι εγώ ο ίδιος. Άρα δεν είμαι μόνος στον κόσμο, αλλά υπάρχει και κάτι άλλο που είναι αιτία της ιδέας μου. Η ιδέα του θεού δεν είναι προϊόν των αισθήσεων αλλά ούτε και της φαντασίας μου, γιατί τίποτε δεν μπορώ να αφαιρέσω ή να προσθέσω σ'αυτήν. Ο θεός, όταν με δημιούργησε, εμφύτευσε μέσα μου την ιδέα αυτή, για ν'αποτελέσει το σημάδι με το οποίο ο καλλιτέχνης υπογράφει το έργο του. Κι αυτό το σημάδι δεν είναι κάτι το διαφορετικό από το

ίδιο το έργο (Med. III, 37-38). Η ιδέα του θεού είναι έμφυτη, εφόσον το Εγώ δεν μπορεί να νοηθεί ούτε και να υπάρξει ανεξάρτητα από την ιδέα του θεού, την ιδέα δηλαδή ενός απείρου και τέλειου όντος. “Κατά κάποιο τρόπο η παράσταση του απείρου είναι μέσα μου προγενέστερη εκείνης του πεπερασμένου, η ιδέα δηλαδή του θεού είναι προγενέστερη του Εγώ μου. Γιατί πώς μπορούσα να συλλάβω ότι αμφιβάλλω, ότι επιθυμώ, ότι δηλαδή μου λείπει κάτι, ότι δεν είμαι τέλειος, αν δεν είχα μέσα μου την παράσταση ενός τέλειου όντος, με το οποίο συγκρίνομαι και με τον τρόπο αυτό γνωρίζω τις ελλείψεις μου;” (Med, III, 24). Σ’ άλλο σημείο ο Descartes γράφει: “Κάθε φορά που προσέχω ότι αμφιβάλλω, ότι είμαι δηλαδή ένα ατελές και εξαρτώμενο ον, βρίσκω μέσα μου μια τόσο σαφή και ευκρινή παράσταση ενός ανεξάρτητου και τέλειου όντος, δηλαδή του θεού” (Med. IV, 1).

Η ιδέα του τελείου όντος συνεπάγεται, κατά το Descartes, την ύπαρξή του. Η ύπαρξη ανήκει και’ αναγκαιότητα στην ιδέα του θεού, όπως και το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου (= δύο ορθές) στην ιδέα του τριγώνου ή στην ιδέα του όρους η ιδέα της κοιλάδας. Είναι επομένως εξίσου αντιφατικό να στοχαζόμαστε ένα θεό, δηλαδή ένα τελειότατο ον που να στερείται την ύπαρξη, όπως και να στοχαζόμαστε ένα όρος χωρίς κοιλάδα (Med. V, 7-8). Από αυτό συνάγει ο Descartes το συμπέρασμα ότι η απλή δυνατότητα να στοχαζόμαστε το θεό είναι επαρκής απόδειξη της ύπαρξής του.⁶

Η απόδειξη ότι ο θεός (ή το τελειότατο ον) υπάρχει, ανασκευάζει την υπόθεση του πανούργου θεού. Ο θεός δεν μπορεί να μας απατά, γιατί αυ-

6. Ο Kant θα αντιπείνει στην *Κριτική του καθαρού λόγου* (B 626 ε) ότι, όταν στοχάζομαι ένα ον ως το τελειότατο, το ερώτημα ωστόσο παραμένει αν υπάρχει ή όχι. Δεν πρέπει να συγχέουμε την ύπαρξη ενός πράγματος με την έννοιά του. Στην έννοια του πράγματος δε διακρίνουμε κανένα γνώρισμα που να το διακρίνει από την απλή δυνατότητά του. Η ύπαρξη δεν είναι κατηγορήμα που προστίθεται στην έννοια ενός πράγματος. Όταν λέω: ο θεός υπάρχει, δεν θέτω κανένα νέο κατηγορήμα στην έννοια του θεού, παρά μόνον το υποκείμενο καθαυτό μ’ όλα του τα κατηγορήματα (ανάμεσα στα οποία και την παντοδυναμία του). Πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι ο Kant μιλάει για την έννοια του θεού, ενώ ο Descartes για την ιδέα ή υπόσταση του θεού. Η ιδέα δεν τίθεται, όπως η έννοια του Kant, αλλά είναι εο *ipso* κάτι το πραγματικό. Όπως γράφει ο Descartes, “patet enim illum omne quod verum est esse aliquid (Med. V, 6). Ο Kant φιλοσοφεί από τη σκοπιά της εποχής του: ο σκεπτικισμός του Hume έχει διαχωρίσει *νοείν* και *είναι*. Για τον Descartes αντίθετα η *ratio cognoscendi* είναι συνάμα *ratio essendi*. Ο νους είναι εο *ipso* συνδεδεμένος με το *είναι*.

4. Το υποκείμενο ως *fundamentum veritatis*

Όπως είναι φανερό, ο Descartes χαράσσει ένα νέο είδος σχέσης ανάμεσα στο νοείν και το είναι, καθώς ανακαλύπτει το υποκείμενο ως το θεμέλιο της αλήθειας (*fundamentum veritatis*). Το υποκείμενο που για την αριστοτελική οντολογία είναι αυτό που υπόκειται στο φυσικό γίνεσθαι, το απροσδιόριστο που πρόκειται να προσδιορισθεί από τη νόηση μέσω των κατηγορημάτων, γίνεται τώρα στον Descartes, καθώς περνάει από τη σφαίρα του Είναι στη σφαίρα της γνώσης, νοούν υποκείμενο, Εγώ, συνείδηση. Το Εγώ-υποκείμενο είναι το πρωταρχικό, είναι ως γνωστικό κέντρο το θεμέλιο της αλήθειας. Τι σημαίνει αυτό, το βλέπουμε καθαρά στο περίφημο παράδειγμα του κεριού.

“Ας αρχίσουμε”, γράφει ο Descartes, “από τη θεώρηση των πιο κοινών πραγμάτων τα οποία πιστεύουμε ότι συλλαμβάνουμε με τη μεγαλύτερη ευκρίνεια, δηλαδή τα σώματα που αγγίζουμε και που βλέπουμε. Δεν εννοώ τα σώματα εν γένει, γιατί αυτές οι γενικές έννοιες είναι συνήθως περισσότερο ασαφείς, αλλά ένα σώμα ειδικά. Ας πάρουμε για παράδειγμα αυτό το κομμάτι κεριού που μόλις αποσπάστηκε από την κερήρθρα: δεν έχασε ακόμη τη γλυκύτητα του μελιού που περιείχε, συγκρατεί ακόμη κάτι από το άρωμα των λουλουδιών από τα οποία συλλέχθηκε, το χρώμα του, το σχήμα του, το μέγεθός του είναι εμφανή: είναι σκληρό, είναι ψυχρό, το αγγίζουμε και, αν το χτυπήσετε, θα παραγάγει ήχο. Με δύο λόγια, όλα τα πράγματα που μπορούν να κάνουν γνωστό ευκρινώς ένα σώμα απαντώνται σ’ αυτό εδώ.

Μα να που, καθώς μιλώ, το πλησιάζουμε στη φωτιά: ό,τι του απόμνε από μεθυστική γεύση εξατμίζεται, το άρωμα εξαφανίζεται, το χρώμα του αλλάζει, το σχήμα του χάνεται, το μέγεθός του αυξάνεται, υγροποιείται, θερμαίνεται, μόλις μπορεί κανείς να το αγγίξει και, παρόλο που το χτυπάμε, δεν αποδίδει πια κανέναν ήχο. Ύστερα απ’ αυτήν τη μεταβολή το κεριό παραμένει άραγε το ίδιο; Πρέπει να ομολογήσουμε ότι παραμένει το ίδιο και κανείς δεν μπορεί να το αρνηθεί. Τι ήταν λοιπόν εκείνο που γνωρίζαμε σ’ αυτό το κομμάτι κεριό με τόση ευκρίνεια; Σίγουρα δεν μπορεί να είναι τίποτα από εκείνα που παρατήρησα σ’ αυτό διαμέσου των αισθήσεων, μια και όλα τα πράγμα-

τα που αφορούσαν τη γεύση ή την όσφρηση ή την ακοή ή την όραση ή την αφή έχουν αλλάξει κι ωστόσο το κερί παραμένει το ίδιο. Ίσως αυτό που γνωρίζαμε είναι αυτό που σκέφτομαι τώρα, ότι δηλαδή το ίδιο το κερί δεν ήταν ούτε αυτή η γλυκύτητα του μελιού, ούτε αυτή η ευχάριστη μυρουδιά των λουλουδιών, ούτε αυτό το κατάσπρο χρώμα, ούτε αυτό το σχήμα, ούτε αυτός ο ήχος αλλά μόνον ένα σώμα που λίγο νωρίτερα εμφανιζόταν κάτω απ' αυτές τις μορφές και το οποίο τώρα γίνεται αντιληπτό κάτω από άλλες μορφές. Αλλά τι φαντάζομαι ακριβώς όταν συλλαμβάνω έτσι το κερί; Ας το θεωρήσουμε προσεκτικά και, βάζοντας στην άκρη όλα τα πράγματα που δεν ανήκουν στο κερί, ας δούμε τι απομένει. Σίγουρα το μόνο που απομένει είναι κάτι το εκτατό, το εύκαμπτο και το μεταβλητό. Τι είναι όμως το εύκαμπτο και το μεταβλητό; Μήπως είναι ότι φαντάζομαι πως αυτό το κερί, ενώ είναι σφαιρικό, είναι ικανό να γίνει τετράγωνο και να περάσει από το σχήμα αυτό σε τριγωνικό σχήμα; Όχι βεβαίως, δεν πρόκειται γι' αυτό, μια και συλλαμβάνω το κερί ως ικανό να υποδεχτεί απειρία παρόμοιων μετασχηματισμών κι ωστόσο είμαι ανίκανος να διατρέξω αυτήν την απειρία με τη φαντασία μου και, κατά συνέπεια, η σύλληψη του κεριού δε συντελείται διαμέσου της ικανότητας φαντασίας που διαθέτω.

Τι είναι τώρα αυτή η έκταση; Δεν είναι επίσης άγνωστη, αφού, καθώς λιώνει το κερί, η έκταση αυξάνει και γίνεται ακόμη μεγαλύτερη, όταν το κερί λιώσει τελείως και πολύ μεγαλύτερη, όταν αυξηθεί η θερμότητα; Και δε θα μπορούσα να συλλάβω σαφώς και κατ' αλήθεια αυτό που είναι το κερί, αν δε σκεφτόμουνα ότι είναι ικανό να υποδεχτεί παρισσότερες τροποποιήσεις ως προς την έκταση απ' αυτές που μπορώ ποτέ να φανταστώ. Πρέπει λοιπόν να συμφωνήσω πως δεν μπορώ ούτε καν να συλλάβω με τη φαντασία αυτό που είναι τούτο εδώ το κερί και πως μόνον η νόησή μου το συλλαμβάνει: μιλώ γι' αυτό το κομμάτι κερί ειδικά, γιατί για το κερί εν γένει το πράγμα είναι προφανέστερο. Ποιο είναι όμως αυτό το κερί που δεν μπορεί να συλληφθεί παρά μόνο με τη νόηση ή με το πνεύμα; Βεβαίως είναι το ίδιο που βλέπω, που αγγίζω, που φαντάζομαι και το ίδιο που γνώριζα από την αρχή. Αλλά πρέπει να παρατηρήσω ότι η αντίληψη του κεριού ή ακόμη η πράξη δια της οποίας το αντιλαμβάνομαι δεν είναι η θέαση ή το άγγιγμα ή η φαντασία και ποτέ δεν ήταν τίποτε απ' αυτά αν και έτσι έμοιαζε προηγουμένως: η αντίληψη του κεριού είναι μόνον η θεώρηση του

πνεύματος (*inspectio mentis*), η οποία μπορεί να είναι ατελής και συγκεχυμένη, όπως ήταν πριν, ή σαφής και ευκρινής, όπως είναι τώρα ανάλογα με το αν η προσοχή μου στρέφεται περισσότερο ή λιγότερο στα πράγματα που βρίσκονται σ' αυτήν και από τα οποία συντίθεται"⁸ (*Med.*, II, 11-12).

Τι είναι το κερί στην ενότητα και ταυτότητά του μέσα στη μεταβολή των ποιοτήτων, που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, το συλλαμβάνει, τονίζει ο Descartes, μόνον το πνεύμα. Ούτε με το μάτι ούτε με την αφή συλλαμβάνουμε τι είναι το κερί, αλλά με την κριτική δύναμη του πνεύματός μας. Τα αισθήματα που έχω δε δηλώνουν τίποτε για το ίδιο το κερί. Από τη δική μου οπτική μπορώ να μιλήσω για χρώμα, οσμή κλπ. Οι ποιότητες αυτές δεν μπορούν να αποδοθούν στο ίδιο το κερί. Το κερί ανάγεται έτσι σε ορισμένα περιεχόμενα της συνείδησής μου. Αυτό που υπόκειται, που ταυτίζεται μέσα στην πολλαπλότητα των ποιοτικών μεταβολών του το κάνει αντικείμενο, δεν είναι το αισθητό δεδομένο ούτε η φαντασία μου αλλά το Εγώ, η συνείδηση, η οποία το συλλαμβάνει ως αντικείμενο στην παράσταση. Η ενότητα στην έννοια του πράγματος "κερί" είναι επίτευγμα του πνεύματός μου. Αυτό που υπόκειται στην πολλαπλότητα των ποιοτικών μεταβολών του κεριού - που εδώ λειτουργεί αντιπροσωπευτικά, δηλώνει δηλαδή κάθε πράγμα - δεν είναι η ουσία της κλασικής οντολογίας αλλά το Εγώ - υποκείμενο που σχηματίζει έννοιες. Η αισθητηριακή αντίληψη ενός πράγματος (*sentire*) δε σημαίνει τίποτε άλλο παρά το νοείν της ιδέας του (*intelligere*). Αλλά η ιδέα αυτή δεν είναι η πλατωνική ιδέα ή το αριστοτελικό είδος αλλά είναι έννοια (παράσταση) στη σφαίρα της συνείδησης. Το Είναι είναι ή ψυχικό ή σωματικό, όχι όμως ιδεατό. Ο Descartes ταυτίζει το λόγο του Είναι (*ratio essendi*) με το λόγο της γνώσης (*ratio cognoscendi*). Το υποκείμενο θέτει το Είναι των πραγμάτων. Τα πράγματα δεν είναι καθεαυτά ουσίες αλλά αντι-κείμενα, κείνται απέναντι σ' ένα νοούν υποκείμενο, Εγώ. Βλέπω, για παράδειγμα, από το παράθυρό μου να περνούν άνθρωποι από το δρόμο και συνήθως λέω, όπως και στην περίπτωση του κεριού, ότι βλέπω ανθρώπους. Κι όμως δε βλέπω, παρατηρεί ο Descartes, τίποτε άλλο από καπέλα και ρούχα, κάτω από τα οποία θα μπορούσαν να κρύβονται αυτοκίνη-

8. Μετάφραση Γεράσιμου Βώκου.

τα μηχανήματα. Ωστόσο εγώ κρίνω ότι είναι άνθρωποι κι έτσι γνωρίζω αυτό που θεωρούσα ότι βλέπω με τα μάτια μου, μόνον μέσα από την ενυπάρχουσα στη νόηση μου δύναμη του κρίνειν” (Med., II, 13).

Το παράδειγμα του κεριού δείχνει ότι το γνωστικό υποκείμενο θέτει το Είναι των πραγμάτων με την έννοια ότι το πραγματικό περιεχόμενο των κρίσεών του θεωρείται υπό το πρίσμα μιας αξίωσης αληθείας που έχει το λόγο της αποκλειστικά και μόνο στη δική του βεβαιότητα. Έτσι η αλήθεια (*veritas*) ανάγεται στη βεβαιότητα (*certitudo*). “Με την ερμηνεία αυτή της αλήθειας ως βεβαιότητας και μάλιστα ως βεβαιότητας του νοείν χάνεται από τη νεότερη θεμελίωση της γνώσης η μια πλευρά της πλατωνικής παρομοίωσης του ήλιου. Ως φυσικό φως (*lumen naturale* ή *lux rationis*) φωτίζει ο ήλιος εκείνος μόνον το νου, όχι όμως και τα ίδια τα πράγματα στην εμφάνειά τους. Γι’ αυτό και η αλήθεια δεν μπορεί πια να νοηθεί με την αρχαιοελληνική σημασία ως “απόφανσις”, ως φανέρωση μιας δεδομένης κατάστασης πραγμάτων, αλλά γίνεται ένα παραστατικό περιεχόμενο της κρίσης για μια συνείδηση”⁹, που πρέπει κάθε φορά να βεβαιώνεται για το πράγμα. Από εδώ απορρέει η ανάγκη μιας μεθόδου που θα διασφαλίζει στον πεπερασμένο νου, που δεν μπορεί να θεαθεί το αληθές, μια συνοπτική παράσταση του πράγματος, το οποίο στο βάθος γίνεται ένα x προς αποκρυπτογράφηση, ένα πρόβλημα προς επίλυση. Ο νους με μια πεπερασμένη σειρά ενεργημάτων προβαίνει στην ανάλυση, αποσύνθεση του περίπλοκου στο απλό, της άπειρης φύσης του πράγματος σε απλούς διακριτούς όρους (*resolutio*) και στη συνέχεια στην ανασύνθεση του πράγματος (*compositio*) μέσα από μια αναστοχαστική παράστασή του, που δεν είναι παρά η απεικόνιση του περίπλοκου και προβληματικού στο απλό, αναφορικά με το οποίο δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία γι’ αυτό που εννοείται.

5. Ο δυισμός του Descartes και ο πανθεισμός του Σπινόζα

Η μεταφυσική του Descartes βασίζεται στη θέση ότι ο κόσμος, που δημιουργήσε ο θεός, συνίσταται από δύο είδη ουσιών, τις σωματικές δηλαδή

9. Βλ. Ch. Link, *Subjektivität und Wahrheit*, Stuttgart 1978, σελ. 111.

και τις πνευματικές ουσίες. Το πρωταρχικό κατηγορημα των σωματικών ουσιών είναι η έκταση (*extensio*), ενώ το πρωταρχικό κατηγορημα των πνευματικών ουσιών είναι η συνείδηση (*cogitatio*). Ό,τι υπάρχει, είναι στο χώρο ή στη συνείδηση. Τα επιμέρους υλικά σώματα είναι τρόποι της κατά χώρο ύπαρξης (*corpus sive extensio*), ενώ οι επιμέρους πνευματικές ουσίες είναι τρόποι του συνειδέσθαι (*modi cogitandi*). Τα στοιχεία του υλικού κόσμου είναι συμπαγή τμήματα του χώρου (σωματίδια). Η φύση της ύλης ή του σώματος εν γένει δε συνίσταται στις αισθητές ποιότητες όπως, χρώμα, οσμή, βάρος, στερεότητα κ.α., αλλά στην έκτασή του σε μήκος, πλάτος και βάθος (*Princ.II,4*).

Οι σωματικές και οι πνευματικές ουσίες είναι πεπερασμένες, ενώ ο θεός είναι η τέλεια ουσία (*ens perfectissimum*), είναι άπειρο ον. Με την αυστηρή έννοια του όρου μόνον ο θεός είναι ουσία, διότι μόνον αυτός δεν εξαρτάται από οποιοδήποτε άλλο ον, ενώ όλες οι σωματικές ουσίες εξαρτώνται σε κάθε χρονική στιγμή της ύπαρξής τους από το θεό. Ο Descartes επιχειρεί να αποδείξει ότι οι ουσίες που έχουν διαφορετικά κατηγορήματα είναι όντως διαφορετικές. Τα σώματα είναι εκτατά υλικά πράγματα που διέπονται από τις αρχές της μηχανικής. Ο άνθρωπος όμως δεν είναι μόνον ένας οργανισμός που λειτουργεί μηχανικά αλλά έχει και μια αθάνατη ψυχή. Ο Descartes προσπαθεί να στηρίξει μεταφυσικά τη μηχανιστική φυσική και φυσιολογία του και συνάμα να υπερασπίσει την αθανασία της ψυχής ενάντια στις σκεπτικιστικές αμφισβητήσεις.

Στην περιοχή του πεπερασμένου Είναι το πρωταρχικά και άμεσα δεδομένο είναι το εγώ, η ψυχή κι αυτό προκύπτει για τον Descartes με σαφήνεια και ευκρίνεια από το *cogito*: «Κατόπιν, εξετάζοντας με προσοχή τι ήμουν, είδα ότι μπορούσα να υποθέσω πως δεν είχα σώμα και πως ούτε κόσμος υπήρχε, ούτε τόπος όπου να βρίσκομαι, αλλά πως δε μπορούσα γ'αυτό να υποθέσω πως ούτε κι εγώ υπήρχα. Απεναντίας, ακριβώς από το ότι σκεπτόμουν ν'αμφιβάλλω για την αλήθεια των άλλων πραγμάτων, έβγαινε ολοφάνερα και πολύ σίγουρα πως εγώ υπήρχα. Ενώ, αν είχα μόνονάχα πάψει να σκέπτομαι, δεν είχα κανένα λόγο να πιστέψω πως υπήρχα, έστω κι αν ήταν αληθινά όλα τα υπόλοιπα που είχα φανταστεί. Απ'αυτό κατάλαβα πως ήμουν μια υπόσταση που ολόκληρη η ουσία ή η φύση της δεν είναι παρά το να σκέπτεται και δεν έχει ανάγκη, για να υπάρχει, από κανέ-

να τόπο κι ούτε εξαρτιέται από τίποτα το υλικό. Έτσι που, αυτό το εγώ, δηλαδή η ψυχή, χάρη στην οποία είμαι ό,τι είμαι, είναι εντελώς ξέχωρη από το σώμα, κι είναι μάλιστα ευκολότερο να γνωρίσει κανένας αυτήν παρά εκείνο· κι αν ακόμα το σώμα δεν υπήρχε διόλου, πάλι η ψυχή δεν θα έπαυε να είναι ό,τι είναι». ¹⁰

Για την ύπαρξη της ψυχής όπως και του θεού μπορούν να αμφιβάλλουν μόνον εκείνοι που «δεν υψώνουν ποτέ το πνεύμα τους πέρα από τα αισθητά πράγματα και είναι ωστόσο τόσο συνηθισμένοι να μην εξετάζουν τίποτα παρά μόνον σαν το φαντάζονται -που είναι τρόπος σκέψης ειδικός για τα υλικά πράγματα - ώστε ό,τι δε χωρεί στη φαντασία τους τους φαίνεται πως δεν είναι νοητό». Βλ.ό π. IV, 41(μετάφρ. Χρ. Χρησιτίδη).

Η καρτεσιανή έννοια της ψυχής ως συνείδησης (cogitatio) αποτελεί μια αποφασιστική καμπή στην ιστορία της ψυχολογίας· ο Descartes διαμορφώνει τη νεότερη έννοια της ψυχολογίας. Η ψυχή δεν είναι πια, όπως στην αριστοτελική-σχολαστική παράδοση, αρχή της ζωής. Η κίνηση του σώματος δεν προέρχεται από αυτήν και το σώμα δεν πεθαίνει, επειδή η ψυχή φεύγει, αλλά επειδή η κίνηση του σώματος σταματάει, παύει να υπάρχει συνείδηση. Στο μέτρο ωστόσο που στην cogitatio ο Descartes βρίσκει μια ουσία που σκέπτεται (res cogitans, ουσία = ψυχή = εγώ) ακολουθεί τα ίχνη της κλασικής μεταφυσικής. Με τον Hume και κυρίως με τον Kant το εγώ γίνεται πρόβλημα.

Ο άνθρωπος δικάζεται σε δύο ετερογενείς φύσεις: από τη μια έχει συνείδηση που σχηματίζει παραστάσεις κι από την άλλη έχει υλικό σώμα ανήκει τόσο στο βασίλειο της cogitatio όσο και στο βασίλειο της extensio (των υλικών σωμάτων). Σε ό,τι αφορά τώρα το σώμα του, ο άνθρωπος είναι μια μηχανή. Σε αντίθεση όμως με τα ζώα που είναι αυτόματες μηχανές και η διαφορά τους από τις τεχνητές είναι μονάχα διαφορά βαθμού (είναι δηλαδή καλύτερες, εφόσον είναι δημιουργήματα του θεού), ο άνθρωπος είναι προικισμένος με γλώσσα και σκέψη. Εδώ είναι που οι αρχές της μηχανιστικής αντίληψης παραβιάζονται. Η φύση του ανθρώπου συνίσταται από τη συνένωση δύο ετερογενών ουσιών, του πνεύματος (ψυχής) και του σώ-

10. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, IV,37 (μτφρ. Χρ. Χρησιτίδη), Αθήνα 1976.

ματος. Και το ερώτημα που προκύπτει είναι πώς δύο ετερογενείς ουσίες, που συγκροτούν τον άνθρωπο, επιδρούν η μια στην άλλη. Πώς εξηγείται με άλλα λόγια η αιτιατή σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος; Πώς η κίνηση γίνεται αίσθημα ή πώς η βούληση γίνεται κίνηση; Ο ίδιος ο Descartes, όταν ρωτήθηκε πώς η ψυχή μπορεί να επιδράσει στο σώμα και αντίστροφα, παραδέχθηκε ότι αυτό είναι «πολύ δύσκολο να εξηγηθεί». Ωστόσο η κοινή εμπειρία της αιτιατής αλληλεπίδρασης σώματος και ψυχής είναι κατά τον Descartes τόσο καθαρή, ώστε κανείς να μην μπορεί να την αρνηθεί.

Το πρόβλημα, όπως το συλλαμβάνει ο ίδιος ο Descartes, δεν είναι να εντοπίσουμε την αιτιατή σχέση σε κάποιο σημείο του σώματος, όπως κάπως τέθηκε από τους σχολιαστές του Descartes, αλλά αφορά στον όρο, στην προϋπόθεση της σχέσης σώματος-ψυχής: ποιες δηλαδή καταστάσεις πρέπει να προϋπάρχουν στο σώμα ώστε να επακολουθήσουν ορισμένες καταστάσεις στην ψυχή;¹¹ Και η κοινή εμπειρία είναι που δείχνει σε κάθε επιμέρους περίπτωση ποιες καταστάσεις πρέπει να προϋπάρχουν στο σώμα ώστε να έχουμε επακόλουθο ορισμένες καταστάσεις στην ψυχή (ή το πνεύμα): για παράδειγμα, ποιο ερέθισμα του οπτικού νεύρου και ποια κατάσταση του εγκεφάλου πρέπει να προϋπάρχει ώστε η ψυχή (ή το πνεύμα) να σχηματίζει την ιδέα του δέντρου κι όχι ενός σκύλου; Η αιτιατή σχέση σώματος-ψυχής δεν είναι από τη σκοπιά αυτή παρά μια σχέση αντιστοιχίας των εκάστοτε σωματικών και ψυχικών καταστάσεων: όταν προϋπάρχει η σωματική κατάσταση Α, τότε ακολουθεί κατά κανόνα η ψυχική κατάσταση Β. Υφίσταται αναντίρρητα μία ψυχοφυσική αιτιότητα, η οποία ωστόσο χρειάζεται μια εξήγηση, δεδομένου ότι η απλή αντιστοιχία ανάμεσα στις σωματικές και ψυχικές καταστάσεις μπορεί να είναι τυχαία και να μην δηλώνει έτσι ότι υπάρχει ένας αιτιατός δεσμός ανάμεσά τους. Η φυσική αντιστοιχία εξάλλου μεταξύ σωματικών και ψυχικών καταστάσεων δεν είναι κατά τον Descartes αναγκαία, διότι ο θεός θα μπορούσε να πλάσει τη φύση του ανθρώπου κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η ίδια κίνηση στον εγκέφαλο να δηλώνει στην ψυχή κάτι άλλο· δεν είναι για παράδειγμα αναγκαίο ύστερα από την αισθητηριακή εντύπωση ενός δέντρου να ακολουθεί στην ψυχή η

11. Βλ. σχετικά D. Perler, *René Descartes*, München 1998, σελ. 183 ε.

ιδέα του δέντρου ή ύστερα από ένα τραυματισμό στο χέρι να επακολουθεί ο πόνος. Όλες αυτές οι αντιστοιχίες ισχύουν στο μέτρο που το θέλει ο θεός, ο οποίος ωστόσο θα μπορούσε να τις αλλάξει.¹²

Αν και η αρχή διαμέσου της οποίας εξηγείται η αλληλεπίδραση ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή είναι ο θεός, ωστόσο η θέση του Descartes δεν πρέπει να κατανοηθεί με όρους της θεωρίας του συντυχισμού ή της συμπτωσιαρχίας (occasionalismus) των οπαδών του Geulincx (1624-69) και Malebranche (1638-1715), σύμφωνα με την οποία ανάμεσα στις δύο ετερογενείς ουσίες, το σώμα και το πνεύμα που είναι εντελώς παθητικά, δεν υφίστανται σχέσεις αιτιότητας αλλά μόνον σχέσεις αντιστοιχίας. Σε κάθε δηλαδή περίπτωση αλληλεπίδρασης ψυχής και σώματος παρεμβαίνει ο θεός, ο οποίος είναι η μόνη αληθινή δρώσα αιτία, ενώ τα φαινόμενα που εμφανίζονται δεν είναι παρά συμπτώσεις της δράσης του. Κατά τον Geulincx ο θεός συνένωσε τις δύο ουσίες στη φύση του ανθρώπου κατά τέτοιο τρόπο ώστε οι λειτουργίες του πνεύματος και του σώματος να είναι αντίστοιχες η μια στην άλλη όπως και δύο ρολόγια που κατασκευάστηκαν από τον ίδιο τεχνίτη κινούνται σε διαρκή αντιστοιχία. Κατά τον Malebranche ο θεός θέλει να κινηθεί το χέρι μου τη στιγμή που το κινώ. Σε όλες τις περιπτώσεις αλληλεπίδρασης ανάμεσα στο σώμα και το πνεύμα έχουμε να κάνουμε με συμπτωματικά αίτια (causae occasionales). Η αληθινή αιτία της αιτιακής σχέσης ανάμεσα στα ερεθίσματα και τα αισθήματα και ανάμεσα στις προθέσεις και τις σωματικές κινήσεις είναι ο θεός.

Η φιλοσοφία του Σπινόζα (1633-77) είναι μια παραπέρα εξέλιξη του καρτεσιανισμού ως τις έσχατες συνέπειές του. Όπως και ο Descartes, ο Σπινόζα αναγνωρίζει ότι ο άνθρωπος αποτελείται από πνεύμα και σώμα κι ότι το πνεύμα είναι ενωμένο με το σώμα. Ο Descartes, αν και εμμένει στη διάκριση πνεύματος (ψυχής) και σώματος, τονίζει ωστόσο ότι αυτά τα δύο είναι στενά συνδεδεμένα, ώστε σχηματίζουν μια ενότητα. Μόνο που δεν εξηγεί ικανοποιητικά την ένωση αυτή σώματος και ψυχής. Ο Σπινόζα απορρίπτει την καρτεσιανή ιδέα της ένωσης και αρνείται ότι το σώμα και το πνεύμα είναι διακριτές ουσίες. Δεν ξεκινάει, όπως ο Descartes, από το υπο-

12. Βλ. σχετικά *D. Perler*, ό.π., σελ. 184 ε.

κείμενο, από τη συνείδηση αλλά από τη φύση, από το θεό.

Στο πλαίσιο της μεταφυσικής του το Εγώ δεν μπορεί να νοηθεί ως ουσία, διότι υπάρχει μόνον μια και μοναδική ουσία, δηλαδή ο θεός. «Με τον όρο ουσία (substantia) εννοώ εκείνο το οποίο είναι καθαυτό και νοείται καθαυτό, δηλαδή εκείνο του οποίου η έννοια για να σχηματισθεί δεν έχει ανάγκη της έννοιας άλλου πράγματος» (*Ηθική*, I, 3ος ορισμός). Και τον όρο αυτό ικανοποιεί μόνον ο θεός. Ο θεός είναι η εμμενής αιτία (causa immanens) όλων των πραγμάτων: όλα δηλαδή τα πράγματα απορρέουν από το θεό όπως το άθροισμα των γωνιών από τη φύση του τριγώνου.

Ο Σπινόζα προβαίνει στη θεώρηση του Είναι χρησιμοποιώντας τη γεωμετρική μέθοδο (*ordine geometrico*) όπου το αίτιο είναι ο λόγος (causa sive ratio). Ο θεός είναι causa sui στο μέτρο που ταυτόχρονα είναι causa omnium rerum (μονισμός). Ο θεός εκφράζεται με άπειρα κατηγορήματα: deus sive omnia eius attributa (= ο θεός ή όλα τα κατηγορήματά του). Ο άνθρωπος όμως έχει πρόσβαση μόνο σε δύο από αυτά τα κατηγορήματα: τη συνείδηση και την έκταση. Αυτά τα κατηγορήματα μπορούν να εκδηλώνονται με τη μορφή του σώματος και του πνεύματος.

Τα επιμέρους πράγματα είναι παθήματα των κατηγορημάτων του θεού ή τρόποι μέσω των οποίων τα κατηγορήματα του θεού εκφράζονται συγκεκριμένα. «Ο θεός υπάρχει μόνο μέσα στα πράγματα ως η καθολική ουσία τους και τα πράγματα υπάρχουν μόνο μέσα σ' αυτόν ως οι τρόποι της πραγματικότητάς του. Με αυτή την έννοια ο Σπινόζα παραλαμβάνει από τον Νικόλαο Cusanus και τον Giordano Bruno τις εκφράσεις natura naturans και natura naturata. Θεός είναι η φύση: ως η καθολική εγκόσμια ουσία ο θεός είναι η natura naturans: ως πεμπουσία των επιμέρους πραγμάτων μέσα στα οποία η θεία αυτή ουσία υπάρχει τροποποιημένη ο θεός είναι η natura naturata. Αν περιστασιακά η natura naturans αποκαλείται και δρώσα αιτία των πραγμάτων, αυτή η δημιουργική δύναμη δεν πρέπει να λογίζεται ως κάτι διαφορετικό από τις επενέργειές της: το αίτιο αυτό δεν υπάρχει πουθενά άλλου παρά μόνο στις επενέργειές του. Αυτός είναι ο πανθεισμός του Σπινόζα». ¹³

13. Βλ. W. Windelband- H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, τόμ. 2ος, σελ. 182.

Στο πλαίσιο του πανθεϊσμού αυτού το καρτεσιανό ερώτημα πώς το πνεύμα επιδρά στο σώμα παύει να έχει νόημα. «Είναι ανάγκη να θυμηθούμε, γράφει ο Σπινόζα, ότι η σκεπτόμενη ουσία και η εκτατή ουσία δεν αποτελούν παρά μίαν και την αυτήν ουσία εννοούμενη άλλοτε υπό τη μια ιδιότητα κι άλλοτε υπό την άλλη (*Ηθική* II, θεώρημα 7). Έτσι οι ιδέες και τα πράγματα βρίσκονται σε μια σχέση παραλληλίας, αφού η ταυτότητα των κατηγορημάτων στην ουσία σημαίνει την παραλληλία τους: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι η ίδια με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων). Στη θέση της θεωρίας της αλληλεπίδρασης και της θεωρίας του συντυχισμού (*occasionalismus*) έχουμε τον ψυχοφυσικό παραλληλισμό που κατά βάθος είναι μονισμός.

Μέσα στη φύση του θεού δεν υπάρχει τίποτε τυχαίο αλλά όλα τα πράγματα καθορίζονται από την αναγκαιότητα της φύσης του: «Στη φύση δεν υπάρχει τίποτε τυχαίο· αντίθετα, τα πάντα κινούνται από την ανάγκη της φύσης του θεού στο να υπάρχουν και να ενεργούν κατά ορισμένο τρόπο» (*Ηθική*, I, θεώρημα 18). Ο θεός είναι η ελεύθερη αιτία όλων των πραγμάτων· τα πάντα υπάρχουν στο θεό και εξαρτώνται από αυτόν κατά τέτοιο τρόπο ώστε δεν μπορούν ούτε να υπάρχουν ούτε να νοηθούν χωρίς αυτόν και τέλος καθορίζονται από το θεό αλλά όχι από την ελεύθερη βούλησή του αλλά από την απόλυτη δύναμή του. Κατά τον Σπινόζα δεν υπάρχουν πολλοί δυνατοί κόσμοι στο νου του θεού, παρά μόνον ο ένας πραγματικός κόσμος. Η έννοια του δυνατού ή του τυχαίου είναι ξένη προς την ουσία-υπόσταση, προς τον κόσμο ως την ολότητα των τρόπων της θείας φύσης. «Όλα τα πράγματα δεν μπορούσαν να παραχθούν από το θεό ούτε κατ' άλλο τρόπο ούτε κατ' άλλη τάξη παρά μόνο κατ' τον τρόπο και την τάξη που παρήχθησαν» (*Ηθική*, I, θεώρημα 23). Αν τα πράγματα μπορούσαν να γίνουν κατ' άλλο τρόπο, τότε έπρεπε να αποδώσουμε, στο θεό άλλη φύση, διαφορετική από εκείνη την οποία κατανάγκη του αποδώσαμε καθώς τον θεωρήσαμε τελειότατο ον. Αλλά τότε, αν η φύση του θεού μπορούσε να είναι άλλη απ' ό,τι είναι, θα ήταν δυνατό να υπάρχουν δύο ή περισσότεροι θεοί, πράγμα άτοπο. Κι αν ακόμη δεχθούμε ότι η βούληση ανήκει στην ουσία του θεού και πάλι από την τελειότητά του προκύπτει ότι τα πράγματα δεν μπορούσαν να δημιουργηθούν από το θεό ούτε κατ' άλλο

τρόπο ούτε κατ' άλλη τάξη. «Επειδή στην αιωνιότητα δεν υπάρχει ούτε παρόν ούτε παρελθόν ούτε μέλλον, έπεται ότι ο θεός δεν υπήρξε προ των αποφάσεών του και δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτές (*Ηθική* I,13, σχ, 2). Η βούληση του θεού δεν μπορεί να είναι διαφορετική απ' ό,τι είναι. « Η βούληση του θεού δεν μπορεί να ονομασθεί ελεύθερη αιτία παρά μόνον αναγκαία» (*Ηθική*, I, 32). Συνεπώς ο θεός δρα εξ ελευθέρας βουλήσεως.

Στο επίμετρο του πρώτου μέρους της *Ηθικής* του ο Σπινόζα προβαίνει σε μια κριτική των τελικών αιτίων από μια διπλή σκοπιά: Τα τελικά αίτια είναι εντελώς άχρηστα στην επιστήμη αλλά συνάμα ως προϊόντα ενός ανθρωποκεντρισμού είναι μέτρα όλων των δεισιδαιμονιών: «Όλες οι προλήψεις απορρέουν από το ότι οι άνθρωποι υποθέτουν κοινώς ότι τα πάντα στη φύση κινούνται, όπως αυτοί οι ίδιοι, προς κάποιο σκοπό και ότι ο θεός επίσης διευθύνει τα πάντα προς ορισμένο σκοπό ή τέλος, γιατί, όπως λένε, ο θεός δημιούργησε τα πάντα χάριν του ανθρώπου και τον άνθρωπο για να τον λατρεύει». Οι αναλύσεις του Σπινόζα εκβάλλουν σε μια κριτική ανθρωπολογία: «Επειδή ως άνθρωποι πιστεύουν ότι είναι ελεύθεροι, φρονούν ότι γνωρίζουν κάτι, όταν το θεωρούν μέσο για κάτι άλλο γι' αυτό και ζητούν προπάντων τα τελικά αίτια». Κατά τον Σπινόζα η φύση δεν έχει ωστόσο κανένα προδιαγεγραμμένο σκοπό και ως εκ τούτου τα τελικά αίτια δεν είναι παρά πλάσματα του ανθρωπίνου πνεύματος. Επειδή όλοι οι άνθρωποι αγνοούν τις αιτίες των πραγμάτων και όλοι τους έχουν τον πόθο της αναζήτησης εκείνου που τους είναι ωφέλιμο, όταν δεν υπάρχει τρόπος να αποκτήσουν τη γνώση των αιτίων, τότε στρέφονται στον εαυτό τους και κρίνουν εξ ιδίων. Βλέποντας ότι υπάρχει μεγάλος αριθμός μέσων που συμβάλλουν στην προσωπική τους ευτυχία (για παράδειγμα, τα μάτια τους τα έχουν για να βλέπουν, τα δόντια για να μασούν, τα φυτά και τα ζώα για να τρέφονται κ.λ.π.) κατέληξαν να θεωρούν όλα τα πράγματα της φύσης ως μέσα για την προσωπική τους ωφέλεια. Και επειδή γνωρίζουν ότι τα μέσα αυτά δεν τα δημιούργησαν οι ίδιοι, κατέληξαν να πιστέψουν ότι κάποιο άλλο ον (ο θεός) έπλασε τα μέσα αυτά για προσωπική τους χρήση. Και για να κερδίσουν την αγάπη του θεού ώστε αυτός να θέσει όλη τη φύση στη διάθεση της τυφλής και ακόρεστης επιθυμίας τους οι άνθρωποι επινόησαν διάφορα μέσα για να λατρεύουν το θεό. Κι όταν η φύση δε φαίνεται να ανταποκρίνεται σ' αυτή την απληστία και μάλιστα ξεσπάει σε βάρος τους,

τότε προσφεύγουν στο ακατάληπτο, στη θέληση του θεού, σ' αυτό «άσυλλο της άγνοιας». Οι ηθικές και αισθητικές μας αξίες βασίζονται σε μια αντιστροφή της τάξης των πραγμάτων: θεωρούμε δηλαδή, το αποτέλεσμα ως αίτιο και αντιστρόφως και ό,τι είναι εκ της φύσεως πρότερο ως ύστερο και ό,τι είναι τελειότερο το καθιστούμε ατελέστερο. Έτσι «ό,τι συμβάλλει στην εξασφάλιση της λατρείας του θεού και της υγείας, ονομάστηκε καλό και το αντίθετο αποτέλεσμα λέμε ότι είναι άσχημο». Επισημαίνοντας ο Σπινόζα τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα των προλήψεων αυτών συμπεραίνει ότι ο «καθένας έκρινε τα πράγματα σύμφωνα με τις διαθέσεις του μυαλού του ή μάλλον εξέλαβε τις εντυπώσεις της φαντασίας του ως τα ίδια τα πράγματα. Από όλες αυτές τις προλήψεις μας απαλλάσσει η μαθηματική επιστήμη η οποία δεν ασχολείται με τα τελικά αίτια αλλά με τη ουσία των σχημάτων και των ιδιοτήτων τους. Αυτή μας δίνει τους κανόνες για την εύρεση της αλήθειας, γι' αυτό και η *Ηθική* ακολουθεί τη γεωμετρική μέθοδο.

B. Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ

1. Έκταση και κίνηση ως βασικές έννοιες της καρτεσιανής φυσικής

Ο ρόλος των μαθηματικών στη θεμελίωση της φυσικής είναι πολύ σημαντικό¹⁴. Στην ουσία τα μαθηματικά αποτελούν τη γέφυρα για να περάσουμε από τη βεβαιότητα του "cogito ergo sum" στη φυσική. Τα μαθηματικά, με άλλα λόγια, αναλαμβάνουν να μεταφέρουν τη βεβαιότητα που θεμελιώθηκε με τη μεταφυσική πάνω στην υλική πραγματικότητα. Θα δούμε αμέσως παρακάτω πώς ο Descartes με όργανο τα μαθηματικά θεμελιώνει τη φυσική και, μ' αυτόν τον τρόπο, προβαίνει σε μια ορθολογική συγκρότηση της φυσικής πραγματικότητας.

Η βεβαιότητα των μαθηματικών (για το Descartes οι κανόνες της αριθμητικής και της γεωμετρίας θεωρούνται μέτρο βεβαιότητας της γνώσης εν

14. Βλ. σχετικά και W. Röd, *Descartes: Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, München/Basel 1964, σελ. 127 ε.

γένει) στηρίζεται στην προφάνεια με την οποία συλλαμβάνουν το αντικείμενό τους. Ικανοποιεί δηλαδή η μαθηματική γνώση κατεξοχήν το κριτήριο της σαφήνειας και ευκρίνειας. Είναι τώρα το αντικείμενο των μαθηματικών σαφές και ευκρινές, γιατί δε μας δίνεται απ' έξω, από την εμπειρία, αλλά ορίζεται από την ίδια τη νόηση (πλατωνική αντίληψη, η ιδέα του τριγώνου π.χ. είναι η βάση για να γνωρίσουμε ένα αισθητό δεδομένο ως τρίγωνο). Η βασική, γενική μαθηματική έννοια στο Descartes, είναι η έννοια του μεγέθους. Η αναλυτική του γεωμετρία είναι γνώση των σχέσεων ανάμεσα σε μεγέθη. Αλλά η έννοια του μεγέθους είναι και η βασική έννοια της φυσικής επιστήμης, η οποία μελετά τις ποσοτικές σχέσεις των υλικών σωμάτων, σχέσεις δηλαδή ανάμεσα σε μεγέθη. Βλέπουμε, λοιπόν ότι οι μαθηματικές έννοιες αποτελούν τις βάσεις της εμπειρίας και δεν είναι προϊόν της εμπειρίας. Άρα τα μαθηματικά είναι αυτά που θα μας οδηγήσουν στη συγκρότηση του πραγματικού, στη συγκρότηση της φύσης. Στο Descartes, όπως γίνεται φανερό, συμπίπτει το αντικείμενο της φυσικής με το αντικείμενο των μαθηματικών: φυσικά πραγματικό είναι ό,τι μπορούμε να παραστήσουμε ως μέγεθος. Τα μαθηματικά έτσι γίνονται η βάση πάνω στην οποία θα συγκροτήσουμε τη φυσική πραγματικότητα. Θα δούμε τώρα πιο συγκεκριμένα πώς γίνεται η συγκρότηση αυτή.

Πρώτα-πρώτα ας δούμε πώς ορίζει ο Descartes το φυσικό σώμα. Θα αναφερθούμε εν προκειμένω στο γνωστό παράδειγμά του με το οποίο επιχειρεί να μας δώσει παραστατικά την αντίληψή του για την ουσία του φυσικού σώματος. Ας πάρουμε, μας λέει, ένα κερί. Κατ' αρχήν, μας φαίνεται σαν ένα πλέγμα από διάφορες ιδιότητες: έχει μια ορισμένη μορφή, έχει ένα χρώμα και είναι σκληρό, ψυχρό, κλπ. . Όλες αυτές οι ιδιότητες του μπορούν να αλλάξουν, όταν λιώνει το κερί. Παρ' όλα αυτά είμαστε πεπεισμένοι πως έχουμε μπροστά μας πάντα ένα κερί. Το ότι όλες οι ιδιότητές του αλλάζουν, αυτό σημαίνει πως το κερί είναι κάτι περισσότερο από το πλέγμα των διαφόρων αυτών ιδιοτήτων. Πρέπει δηλαδή η ουσία του να συνίσταται σε κάτι το διαφορετικό από τις αισθητές ποιότητες, που αντιλαμβανόμαστε, σε κάτι δηλαδή που είναι σταθερό και μόνιμο τη στιγμή που οι άλλες ιδιότητες μεταβάλλονται. Αυτό το μόνιμο και σταθερό είναι, κατά τον Descartes, η έκταση και μάλιστα όχι μια συγκεκριμένη έκταση, αλλά η καθαρή έκταση, η οποία είναι βασικά διαφορετική από τις ποιότητες που α-

ντιλαμβανόμαστε μέσα από τις αισθήσεις, αφού τη γνωρίζει μόνον ο νους (*sola mentis inspectio*, *Meditationes*, II). Ο Descartes αφαιρεί από το υλικό σώμα κάθε στοιχείο της αίσθησης και το κάνει καθαρό αντικείμενο της νόησης. Η αναγωγή της έννοιας του πράγματος στην ιδέα της έκτασης ανταποκρίνεται εξάλλου στο αίτημα της απόλυτης βεβαιότητας, το οποίο απορρίπτει ό,τι δεν παρουσιάζεται στο πνεύμα με σαφήνεια και ευκρίνεια. Αλλά το κριτήριο της σαφήνειας και ευκρίνειας το ικανοποιούν κατεξοχήν οι έννοιες των μαθηματικών. Γι' αυτό ακριβώς και η μαθηματικοποίηση της φυσικής προϋποθέτει την αναγωγή της έννοιας του πράγματος στην καθαρή έκταση. Έτσι το φυσικό σώμα ορίζεται μέσα από χαρακτηριστικά με τα οποία συγκροτεί το αντικείμενό της η αναλυτική γεωμετρία. Η ταύτιση του φυσικού σώματος με την καθαρή έκταση σημαίνει ότι η αίσθηση απορρίπτεται, στο Descartes, ως παράγων για τη συγκρότηση του φυσικού αντικείμενου. Η ιδέα της έκτασης δεν είναι μια ιδέα που έχουμε από την εμπειρία (*idea adventitia*), αλλά μια έμφυτη ιδέα. Ανήκει στις "απλές φύσεις" (*natures simples*), όπως και η ιδέα του σχήματος και της κίνησης, που συνιστούν τις *a priori* βάσεις για τη γνώση των υλικών σωμάτων και είναι αντικείμενο της ενόρασης.

Ο Descartes βγάζει από τη έννοια του πράγματος κάθε χαρακτηριστικό της αίσθησης και κρατάει μόνο χαρακτηριστικά που επιδέχονται μαθηματική διατύπωση, που είναι δηλαδή *a priori*. Γι' αυτό και το αντικείμενο της φυσικομαθηματικής επιστήμης προηγείται του αντικείμενου της φυσιολογίας και της ψυχολογίας. Ο καρτεσιανός υποκειμενισμός δεν είναι αισθησιαρχικός, αλλά μαθηματικός και μεθοδολογικός. Όπως και οι αρχαίοι ατομικοί (Λεύκιππος, Δημόκριτος) έτσι και ο Descartes προϋποθέτει ότι το ιδεώδες της γνώσης πραγματώνεται στη γεωμετρία, ενώ η αισθητηριακή αντίληψη παραμένει πάντα σχετική και ευμετάβλητη. Η ύλη, λοιπόν, στο Descartes, δεν είναι το αισθητό Είναι, αλλά καθαρή έννοια των μαθηματικών, άρα φυσικό σώμα=γεωμετρικό σώμα. Την αναγωγή αυτή, όπως κιόλας αναφέραμε, καθιστά αναγκαία το αίτημα της απόλυτης βεβαιότητας, με άλλα λόγια, η αναλυτική μέθοδος του Descartes. Η μέθοδος αυτή αξιώνει την αναγωγή του σύνθετου στο απλό, στα απλά δηλαδή στοιχεία, που είναι οι βάσεις της ανθρώπινης γνώσης και που πάνω τους θα συγκροτήσει κατόπιν ο Descartes ολόκληρες περιοχές αντικειμένων. Παράδειγμα: Ο

Descartes ανάγει το γεωμετρικό σχήμα στο στοιχείο του χώρου, στο σημείο που μονάχα με την κίνησή του είναι σε θέση να κατασκευάσει όλα τα γεωμετρικά σχήματα. Το απλό στο οποίο φτάνει με την αναλυτική μέθοδο είναι ο όρος για την κατασκευή του σύνθετου. Έτσι η ανάλυση του Descartes είναι ουσιαστικά και μια σύνθεση. Η επιστήμη δεν κάνει πράγματι τίποτε άλλο από το να καταστρέφει το άμεσα δεδομένο και να το αντικαθιστά με μια ορθολογική κατασκευή, γιατί μόνον έτσι ανοίγει ο δρόμος για την ορθολογική γνώση της φυσικής πραγματικότητας. Γνώση, κατά το Descartes, είναι η αναγωγή του δεδομένου στις “απλές φύσεις” (*natures simples*) ανάμεσα στις οποίες υπάρχει δεσμός λόγου και ακολουθίας (βλ. *Regulae XII*).

Με τη γεωμετρικοποίηση της φυσικής ο Descartes εξαλείφει και τα τελευταία σπέρματα του υλοζωισμού από τη φυσική του μεσαίωνα ανάγοντας τις ποιότητες σε ποσοτικές σχέσεις. “*Toute ma physique, mas léei o Descartes, n’est autre chose que Geometrie*”. Η γνώση συνίσταται, επομένως, στη γνώση των σχέσεων μεταξύ εκτατών μεγεθών. Εδώ βρίσκεται η συμβολή, αλλά και τα πρώτα όρια της φυσικής του Descartes. Είδαμε ότι με την αναγωγή του φυσικού σώματος στην καθαρή έκταση φυσικό σώμα και γεωμετρικό σώμα ταυτίζονται. Αλλά με τα καθαρά μαθηματικά δε λύνεται το πρόβλημα του πραγματικού (της φυσικής πραγματικότητας). Για τη λύση του προβλήματος αυτού χρειαζόμαστε και μια άλλη βασική έννοια, την έννοια της κίνησης. Μέσα από την έννοια της κίνησης θα συλλάβει ο Descartes την αισθητή πολλαπλότητα του εξωτερικού κόσμου. “*Omnis materiae variatio sive omnium eius formarum diversitas, pendet a motu*” (*Principia*, II 23). Αλλά τι είναι κίνηση στο Descartes; Δεν είναι η μεταβολή εν γένει, όπως στον Αριστοτέλη, αλλά απλή αλλαγή της θέσης (μετάθεση) των φυσικών σωμάτων στο χώρο. Έτσι η κίνηση έχασε βέβαια σε περιεχόμενο, αλλά κέρδισε σε ακρίβεια. Όλες τώρα οι κινήσεις, κατά το Descartes, διέπονται από μια αρχή, την αρχή της αδράνειας: κάθε δηλαδή υλικό σώμα, ελεύθερο από εξωτερικές επιδράσεις, συνεχίζει να βρίσκεται στην κατάσταση της ηρεμίας ή της ευθύγραμμης ομαλής κίνησής του, εάν δεν ενεργήσουν πάνω του εξωτερικές δυνάμεις.

Τη νομοτέλεια της κίνησης εκφράζει, στο σύστημα της φυσικής του Descartes, η αιτιότητα. Είπαμε ότι όλα τα φαινόμενα ανάγονται, κατά τον

Descartes, στην κίνηση, με άλλα λόγια οι αιτιώδεις σχέσεις ανάμεσα στα φυσικά γεγονότα ανάγονται σε κινήσεις. Αυτό σημαίνει δύο πράγματα:

1. ότι πρόκειται για μια μεθοδολογική, μηχανιστική αρχή εξήγησης και
2. ότι τα αίτια είναι κινήσεις, δηλαδή η μια κίνηση είναι αιτία της άλλης και το αποτέλεσμα συνεπώς όπως και η αιτία είναι πάλι κίνηση.

Τα γεγονότα, επομένως, δεν εξελίσσονται στο χώρο μ' ένα ρυθμό ετερογένειας ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα. Αίτιο και αποτέλεσμα βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο, ανήκουν στην ίδια τάξη. Η ομοιογένεια ακριβώς αυτή οδηγεί, με συνέπεια, στον προσδιορισμό της κίνησης ως μεγέθους και κάνει δυνατή τη μαθηματική διατύπωσή της. Ότι επομένως παρουσιάζεται ως μεταβολή στη φύση είναι μόνον μεταβολή της κατανομής στο χώρο των μεγεθών της κίνησης, που στο σύνολό της παραμένει σταθερή. Κι αν ακόμη οι αισθήσεις, τονίζει ο Descartes, μας μαθαίνουν ότι όλα βρίσκονται σε αντίφαση με το νόμο της διατήρησης της ποσότητας της κίνησης, είμαστε αναγκασμένοι να βάλουμε ως θεμέλιο το νόμο αυτό, αν θέλουμε να συγκροτήσουμε τον εξωτερικό κόσμο μέσα από το νου. Ο νόμος αυτός ισχύει για όλους τους δυνατούς κόσμους. Με την αρχή αυτή ο Descartes έβαλε τη θεωρητική βάση ολόκληρης της φυσικής του. Η συνεισφορά ακριβώς του Descartes συνίσταται στο ότι πρώτος συνέλαβε τη γνωσιοθεωρητική αναγκαιότητα γενικών νόμων της κίνησης και την θεμελίωσε.

Σύμφωνα μ' όλα αυτά η ποιοτική διαφορά των φυσικών φαινομένων ανάγεται στην ποσοτική κατανομή των μεγεθών της κίνησης στο χώρο και η αιτιότητα σημαίνει το νόμο της κατανομής των μεγεθών αυτών σε κάθε χρονική στιγμή. Η ανάλυση του Descartes δεν αναγνωρίζει στην έννοια της αιτίας άλλα στοιχεία από εκείνα της αριθμητικής και της γεωμετρίας. Η φυσική αιτιότητα υπάγεται έτσι στις έννοιες των μαθηματικών. Όπως και στον ορισμό του φυσικού σώματος, απορρίπτεται κι εδώ η αίσθηση από τη σύλληψη της αμοιβαίας σχέσης των υλικών σωμάτων, γιατί δεν έχει γνωσιοθεωρητική εγκυρότητα. Η αλληλεπίδραση των διαφόρων τμημάτων της ύλης δεν εξηγείται μέσα από την αίσθηση, αλλά μέσα από την καθαρή γεωμετρική ενόραση. Η μαθηματική έννοια του μεγέθους συγκροτεί και την έννοια της ύλης, αλλά και την έννοια της δύναμης. Κατά συνέπεια η έννοια της φύσης που μας δίνει η φυσική επιστήμη προκύπτει μέσα από τη συγκρότηση των αισθητών δεδομένων με βάση καθαρά λογικές και μαθημα-

τικές έννοιες. Ο Descartes, το βλέπουμε αυτό καθαρά στην έννοια της κίνησης, ξεχωρίζει την αισθητή πολλαπλότητα από τη φυσική πραγματικότητα: το πραγματικό δεν συμπίπτει με το αισθητό.

2. Η σχέση εμπειρίας και λόγου

Στο σημείο αυτό τίθεται ένα καινούριο πρόβλημα: ποια θέση παίρνει στο φιλοσοφικό σύστημα του Descartes η εμπειρία; Πρόκειται εδώ για το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην εμπειρία και το λόγο. Είδαμε ότι ο Descartes απορρίπτει την αίσθηση από τη συγκρότηση του φυσικού αντικείμενου και θεμελιώνει τη φύση πάνω σε *a priori* αρχές και νόμους. Θα ήταν όμως σφάλμα να νομίζουμε ότι ο ορθολογισμός του Descartes δεν αφήνει στην εμπειρία κανένα ρόλο. Στην πραγματικότητα, η καρτεσιανή μεθοδολογία δίνει στην εμπειρία τη σημασία του ελέγχου κάθε επιστημονικής υπόθεσης.

Είδαμε ότι η επιστημονική γνώση συνίσταται στην αναγωγή του σύνθετου φυσικού φαινομένου σε “απλές φύσεις” ανάμεσα στις οποίες υπάρχει δεσμός λόγου και ακολουθίας. Στο Descartes το αίτιο ταυτίζεται με το λόγο (*causa sive ratio*), γι’ αυτό και η αιτιώδης σχέση είναι μια σχέση ορθολογική, ταυτίζεται με τη σχέση λόγου-ακολουθίας. Η γνώση, επομένως, πρέπει να προχωρεί από το απλό στο σύνθετο, από το αίτιο στο αποτέλεσμα. Η εμπειρία δεν μπορεί να εξηγήσει τη φύση του σύνθετου φυσικού γεγονότος. Μόνον ο νους είναι σε θέση να εξηγήσει το φυσικό γεγονός ανατρέχοντας στις αρχές του (αίτια). Η εμπειρία έρχεται απλώς να επαληθεύσει την ενέργεια αυτή του νου. Η εμπειρική έρευνα είναι, κατά τον Descartes, αναγκαία, γιατί η εμπειρία θα μας οδηγήσει στο να επιλέξουμε ανάμεσα σε διάφορες εξηγήσεις που προσφέρει ο νους για να συλλάβει την πραγματικότητα. Ο νους, λοιπόν, εξηγεί με τις “αιτίες” και η εμπειρία επαληθεύει με τα “αποτελέσματα”. Στο *Discours* γράφει ο Descartes χαρακτηριστικά: “*l’expérience rendant la plupart des ces effets très certains, les causes don’t je les debuis ne servent pas tant à les prouver qu’à les expliquer; mais tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux*” (μια που η εμπειρία κάνει πολύ βέβαια τα περισσότερα απ’ αυτά τα αποτελέσματα, τα αίτια απ’ όπου τα συνάγω δεν χρησιμεύουν τόσο πολύ στο να τα αποδεικνύω

όσο στο να τα εξηγώ).

Στο Descartes, καθώς βλέπουμε, λόγος και εμπειρία συμπίπτουν. Ο λόγος εξηγεί ανατρέχοντας σε αίτια και συνδέει τα αποτελέσματα με τη σειρά εκείνη των αιτίων που τα προκαλούν, ενώ η εμπειρία έρχεται να πιστοποιήσει με το αποτέλεσμα την ορθότητα της λογικής αυτής κατασκευής. Λογική και φυσική αναγκαιότητα ταυτίζονται στον Descartes. Η ίδια αναγκαιότητα που διέπει την πορεία του νου, διέπει και την πορεία της φύσης.

G.W. LEIBNIZ (1646-1716)

A. ΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

1. Η ταυτότητα ως τυπικό κριτήριο της αλήθειας

Τις ρίζες της φιλοσοφίας του Leibniz πρέπει να τις αναζητήσουμε σ' ένα πρόβλημα που, από την αρχή, τράβηξε ζωηρό το ενδιαφέρον του Γερμανού φιλοσόφου και που καθόρισε στο εξής ολόκληρη τη φιλοσοφική του εξέλιξη, το πρόβλημα των λογικών αρχών της γνώσης.

Κάθε επιμέρους επιστήμη προϋποθέτει, κοντά στα ιδιαίτερα δεδομένα της περιοχής της (ειδικές αρχές και εμπειρικά δεδομένα), ορισμένες επίσης γενικές αρχές πάνω στις οποίες θεμελιώνεται η ισχύς της ίδιας της μεθόδου της, της μεθόδου καθ'εαυτήν. Πρόκειται για τις αρχές της επιστημονικής γνώσης εν γένει οι οποίες αποτελούν και το πρόβλημα της Λογικής ή της *scientia generalis* του Leibniz. Το πρόβλημα που τίθεται στον Leibniz είναι ουσιαστικά η κοινή σ'όλες τις επιστήμες λογική δομή.

Για τον Leibniz η έννοια απ' όπου μπορούμε να συναγάγουμε την απόλυτη βεβαιότητα δεν είναι η έννοια του θεού, αλλά η έννοια της αλήθειας. Όπως και ο Descartes αναζητάει κι αυτός ένα σταθερό σημείο πάνω στο οποίο θα θεμελιώσει την ανθρώπινη γνώση. "Για να συγκροτήσουμε, γράφει, τα στοιχεία της ανθρώπινης επιστήμης, χρειάζεται ένα σταθερό σημείο πάνω στο οποίο να μπορούμε να στηρίζουμε το όλο (οικοδόμημα) κι από εκεί να μπορούμε να προχωρήσουμε με βεβαιότητα. Την αρχή αυτή πρέπει, νομίζω, να την αναζητήσουμε στη γενική φύση των ίδιων των αληθειών".

Το κείμενο αυτό κάνει ένα πράγμα φανερό: ότι η αφειρησία του Leibniz, το αρχιμήδειο σημείο που αναζητάει δεν είναι το cogito του Descartes, αλλά η φύση εν γένει της αλήθειας, με άλλα λόγια, ο ορισμός της αλήθειας. Η ανάλυση τώρα της αλήθειας και τα χαρακτηριστικά της γνωσιοθεωρητικής εγκυρότητας και βεβαιότητας δεν προϋποθέτουν οπωσδήποτε ούτε καθιστούν αναγκαία τη διερεύνηση του υποκειμένου και των βιωμάτων του. Για το Descartes, καθώς είδαμε, η βεβαιότητα συνίσταται στην ενόραση σαφών και ευκρινών ιδεών. Κατά το Leibniz όμως το κριτήριο της αλήθειας δεν πρέπει να αναζητηθεί σ' ένα υποκειμενικό βίωμα, όπως είναι η ενορατική σύλληψη ευκρινών ιδεών. Το αληθινό αρχιμήδειο σημείο που θα χρησιμεύσει ως αφειρησία για τη γνώση του εξωτερικού κόσμου πρέπει να μη βρίσκεται σε καμιά σχέση με το υποκείμενο και τα βιώματά του. Το αληθινό κριτήριο της αλήθειας θα μας δώσει μονάχα ένας ορισμός της αληθινής πρότασης.

Η φορμαλιστική αυτή τάση του Leibniz έρχεται σε φανερή αντίθεση με το καρτεσιανό κριτήριο της σαφήνειας και ευκρίνειας με την έννοια ότι επιχειρείται μια τυπική αποτίμηση της γνώσης και της αλήθειας. Το νεανικό όνειρο του Leibniz ήταν να μετατρέψει τη γνώση σε μια τυπική, λογιστική διαδικασία (*ars combinatoria*) από την οποία αποκλείεται το υποκείμενο. Από την άποψη αυτή ο Leibniz είναι πρόδρομος του σύγχρονου φορμαλισμού.

Τη βεβαιότητα της γνώσης εγγυάται, κατά το Leibniz, η απόδειξη. Γι' αυτό και τη μεθοδική αμφιβολία του Descartes αποδέχεται μόνον υπό την προϋπόθεση ότι η τελευταία δε σημαίνει τίποτε άλλο παρά ένα αίτημα να θεμελιώνουμε τα πάντα στον αποκρώντα λόγο τους, με άλλα λόγια, να αποδεικνύουμε τα πάντα. Βέβαιο, κατά συνέπεια, είναι ό,τι μπορούμε να αποδείξουμε. Η τέχνη της απόδειξης είναι η μέθοδος με την οποία φτάνουμε στη βεβαιότητα. Έτσι ο Leibniz γυρίζει πίσω στην αριστοτελική λογική και, αντίθετα με το Descartes, δίνει μεγάλη αξία στη λογική μορφή. Ο Leibniz δεν θέλει να μείνει στην ενορατική προφάνεια του Descartes, αλλά να ανατρέξει στην τυπική μορφή των συλλογισμών. Υιοθετεί, με άλλα λόγια, τη μέθοδο της τυπικής λογικής και της γεωμετρίας. Το πιο γενικό επομένως κριτήριο της αλήθειας συνίσταται στην ακριβή εφαρμογή των κανόνων της λογικής.

Όλοι τώρα οι κανόνες της λογικής και, ειδικότερα, οι τύποι της απόδειξης ανάγονται σε δύο βασικές λογικές αρχές: *την αρχή της αντίφασης* και *την αρχή του αποχρώντος λόγου* (κάθε αλήθεια έχει τον αποχρώντα λόγο της). Και οι δύο αρχές ισχύουν και για τις αλήθειες του λόγου (*verités de raison*), όπως είναι οι αλήθειες της λογικής και των μαθηματικών, και για τις *εμπειρικές αλήθειες* (*verités de fait*). Η ανώτερη όμως λογική και μεθολογική αρχή είναι η αρχή της αντίφασης, που στον Leibniz ταυτίζεται με *την αρχή της ταυτότητας*. Στην πιο γενική της διατύπωση έχει ως εξής: μια πρόταση (κρίση) είναι ή αληθής ή ψευδής, ταυτόχρονα δηλαδή δεν μπορεί να είναι και αληθής και ψευδής. Σύμφωνα με την αρχή αυτή, ψευδές είναι ό,τι συνεπάγεται μίαν αντίφαση. Οι αντιφατικές, λοιπόν, προτάσεις είναι ψευδείς. Η ουσία της αλήθειας βρίσκεται, κατά τον Leibniz, στον ταυτολογικό της χαρακτήρα, γι' αυτό και όλες οι ταυτολογικές (αναλυτικές) προτάσεις είναι αληθινές. Η διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια και την πλάνη είναι δυνατή χάρη στην αρχή της αντίφασης (ή της ταυτότητας). Κατά συνέπεια χαρακτηριστικά μιας αληθινής πρότασης είναι η ταυτότητα και το συμβιβαστό (ή μη αντιφατικό).

Σε κάθε αληθινή πρόταση, μας λέει ο Leibniz, η έννοια του κατηγορήματος περιέχεται στην έννοια του υποκειμένου. Ο Leibniz παίρνει ως γενικό τύπο πρότασης την καταφατική κρίση: Υ-Κ (ο ήλιος είναι ουράνιο σώμα). Η καταφατική κρίση συνίσταται στη σύνδεση της έννοιας του υποκειμένου με την έννοια του κατηγορήματος κατά τρόπο που να περιέχεται η δεύτερη στην πρώτη (*connexio atque comprehensio praedicati in subjecto*). Η σχέση αυτή ακριβώς αποτελεί και τον αποχρώντα λόγο της αλήθειας της εν λόγω πρότασης. Κάθε, λοιπόν, αλήθεια, κατά το Leibniz, αποδεικνύεται *a priori* με μίαν ανάλυση των όρων (εννοιών) που την συνιστούν.

Η σύνδεση ανάμεσα στην έννοια του υποκειμένου και την έννοια του κατηγορήματος εμφανίζεται με δύο τρόπους: το κατηγορήμα περιέχεται στο υποκείμενο φανερά, όπως γίνεται στις ταυτολογικές προτάσεις, ή περιέχεται κατά τρόπο λανθάνοντα, όπως συμβαίνει μ' όλες τις άλλες προτάσεις. Ταυτολογικές προτάσεις είναι, κατά τον Leibniz, προτάσεις κυρίως της μορφής: *homo albus est albus* ή "ένα ισόπλευρο τρίγωνο είναι τρίγωνο" κλπ. Για την αλήθεια τους εγγυάται άμεσα η αρχή της αντίφασης. Βέβαια κάθε αλήθεια είναι ταυτολογία, γι' αυτό και η αρχή της αντίφασης είναι όχι μονάχα η βασι-

κότερη, αλλά και η μοναδική αρχή του λόγου και έσχατο κριτήριο της αλήθειας. Αλλά η σχέση αυτή της ταυτότητας δεν φανερώνεται άμεσα σ' όλες τις προτάσεις. Οι προτάσεις αυτές είναι δυνάμει ταυτολογικές αλήθειες, μπορούν δηλαδή να αναχθούν σε ταυτολογίες βάσει της αρχής του αποχρώντος λόγου. Η αρχή αυτή αποτελεί ένα αίτημα (του νου) να θεμελιωθούν και να αποδειχθούν όλες οι μη ταυτολογικές προτάσεις με αναγωγή σε ταυτολογικές, δηλαδή σε αλήθειες αναπόδεικτες. Τον αποχρώντα τώρα λόγο κάθε μη ταυτολογικής πρότασης θα βρούμε με ανάλυση των εννοιών. Επομένως, η αναγωγή θα γίνει με προσεκτική διερεύνηση, ανάλυση των όρων (εννοιών) των μη ταυτολογικών προτάσεων. Η ανάλυση γι' αυτό των εννοιών αποτελεί το θεμελιώδες πρόβλημα της *scientia generalis* του Leibniz.

Συνοπτικά μπορούμε τώρα να πούμε για τις δύο λογικές αρχές και τη σχέση τους τα εξής: Η αρχή της ταυτότητας (ή της αντίφασης) είναι η βάση και το κριτήριο κάθε αλήθειας. Η άμεση βεβαιότητα των ταυτολογικών προτάσεων αποτελεί τον έσχατο βαθμό βεβαιότητας εν γένει. Η αρχή του αποχρώντος λόγου είναι η μεθοδολογική αρχή αναγωγής όλων των αληθειών σε τέτοιες άμεσες, αναπόδεικτες αλήθειες. Αντίθετα με τον Descartes που εισάγει ως έσχατο μεθοδολογικό κριτήριο το κριτήριο της ενορατικής σαφήνειας και ευκρίνειας, ο Leibniz μας δίνει ένα τυπικό κριτήριο. Κάθε γνωστικό περιεχόμενο πρέπει να το αναγάγουμε στην τυπική ταυτότητα. Η μέθοδος που εφαρμόζει ο Leibniz για να φτάσει στη βεβαιότητα είναι η μέθοδος της τυπικής θεμελίωσης, της τυπικής απόδειξης. Ο γενικός κανόνας εν προκειμένω είναι ο εξής: πρέπει να αναζητούμε πάντα τον αποχρώντα λόγο κάθε πρότασης (κρίσης). Γι' αυτό και η γενική λογική αρχή της μεθόδου αυτής είναι η αρχή του αποχρώντος λόγου.

2. Ανάλυση, σύνθεση και ορισμός

Ο "λόγος" για τον οποίο μιλήσαμε παραπάνω ορίζεται από το Leibniz ως "αλυσίδα (ή σύνδεση) αληθειών". Η λογική, λοιπόν, δεν είναι τίποτε άλλο από την "τέχνη που μας μαθαίνει την τάξη και σύνδεση των σκέψεών μας". Την καλύτερη εισαγωγή στη λογική έρευνα της εν λόγω τάξης και ακολουθίας των σκέψεων αποτελούν τα μαθηματικά.

Είπαμε ότι ο Leibniz εφαρμόζει τη μέθοδο της τυπικής απόδειξης για να

φτάσει στην απόλυτη βεβαιότητα. Πρότυπο ακριβώς της τυπικής απόδειξης είναι για τον Γερμανό φιλόσοφο η μαθηματική απόδειξη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα εν προκειμένω παραμένει η Ευκλείδεια Γεωμετρία, η οποία μας δίνει την αληθινή τέχνη του νοείν.

Έχοντας ως αφετηρία και πρότυπό του τη μαθηματική σκέψη ο Leibniz χαρακτηρίζει τις καθολικές μεθόδους της νόησης ως σύνθεση και ανάλυση. Την πρώτη θέση των ενδιαφερόντων του παίρνει οπωσδήποτε η αναλυτική μέθοδος, γιατί αυτή δένεται άμεσα με το αίτημα της τυπικής θεμελίωσης, της τυπικής απόδειξης. Η ανάλυση συνίσταται στην αναγωγή του γνωστικού περιεχομένου στις *a priori* αρχές του απ' όπου προκύπτει. Σε ανάλυση προβαίνουμε, όταν π.χ. έχουμε μπροστά μας ένα πρόβλημα και αναζητούμε τις αρχές του, βάσει των οποίων θα αποδείξουμε, δηλαδή θα αναλύσουμε το πρόβλημα αυτό. Ως πού μπορεί να φτάσει τώρα η αναλυτική αυτή αναγωγή; Μπορεί να φτάσει ως τα έσχατα, σαφή στοιχεία του Descartes; Στην πράξη η ανάλυση ως τα έσχατα στοιχεία δεν φαίνεται, κατά το Leibniz, να είναι για τον άνθρωπο δυνατή. Πάντα αναμιγνύεται κι ένα στοιχείο σύνθεσης. Κατ' αρχήν, όμως, η καθαρά αναλυτική αναγωγή ως τα έσχατα στοιχεία είναι δυνατή και αποτελεί μάλιστα αίτημα του νου.

Η σύνθεση παίρνει τον αντίθετο δρόμο, πάει από το λόγο, από τις αρχές στο συναγόμενο περιεχόμενο (στο θεώρημα). Η μέθοδος αυτή συνίσταται στη σύνθεση επί μέρους στοιχείων, ενώ η ανάλυση στην αποσύνθεση του περιεχομένου στα στοιχεία του. Η ανάλυση λοιπόν και η σύνθεση είναι δυο μέθοδοι που συμπληρώνουν η μια την άλλη.

Αλλά πώς θα πρέπει συγκεκριμένα να προχωρήσει η ανάλυση; Γιατί δεν αρκεί απλώς να πούμε ότι πρέπει να αναλύσουμε το σύνθετο στα απλά στοιχεία του, αλλά πρέπει, κατά το Leibniz, να δώσουμε και τη λογική μορφή σύμφωνα με την οποία οφείλει να προχωρήσει η αληθινή ανάλυση. Απαραίτητο όργανο της αναλυτικής μεθόδου θεωρεί τον ορισμό. Το πρότυπο και τις βάσεις της τέχνης αυτής του ορισμού βρίσκει ο Leibniz στην αρχαία λογική (Πλάτων, Αριστοτέλης). Η απόδειξη η ίδια είναι δυνατή μόνον βάσει ακριβών ορισμών. Και η ανάλυση δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια αλυσίδα από ορισμούς. "Αναλύω" σημαίνει: αντικαθιστώ το οριζόμενο με τον ορισμό του.

Είδαμε ότι η γνώση συνίσταται στην απόδειξη ότι η έννοια του κατηγο-

ρήματος περιέχεται στην έννοια του υποκειμένου. Και ο ορισμός είναι μια πρόταση όπως όλες οι άλλες: συνίσταται στη σύνδεση ενός υποκειμένου μ' ένα κατηγορημα. Το μεθοδολογικό όμως πλεονέκτημά του έναντι των άλλων προτάσεων βρίσκεται στο ότι υποκείμενο εδώ και κατηγορημα από την άποψη του περιεχομένου ταυτίζονται, γι' αυτό και το ένα μπορεί να αντικαταστήσει το άλλο. Η αντικατάσταση αυτή θεωρείται από τον Leibniz ως η κύρια μέθοδος της τέχνης του νοείν. Ο ορισμός είναι, μπορούμε να πούμε, κάτι ανάλογο, στην περιοχή των προτάσεων, με τη μαθηματική ισότητα. Μέσα στην ίδια απόδειξη δεν πρέπει να προσέξουμε μόνον αν το υποκείμενο και το κατηγορημα ταυτίζονται, αλλά και αν το υποκείμενο ή το κατηγορημα της μιας πρότασης ταυτίζεται ως προς το περιεχόμενό του με το υποκείμενο ή το κατηγορημα άλλων προτάσεων. Αν τώρα το κατηγορημα περιέχεται στο υποκείμενο, αυτό το διαπιστώνουμε με έναν ορισμό της έννοιας του υποκειμένου. Το ίδιο κάνουμε ενδεχομένως κατόπιν στα στοιχεία του ορισμού αυτού, ώσπου στο τέλος να φτάσουμε σε μια αναγωγή του εν λόγω περιεχομένου σε φανερή ταυτότητα, όπως το θέλει εξάλλου η αρχή του αποχρώντος λόγου. Όλες οι αιώνιες αλήθειες, μας λέει ο Leibniz, ανάγονται σε ορισμούς και ταυτολογικές προτάσεις. Όλη αυτή, λοιπόν, η αλυσίδα των ορισμών καταλήγει σε τυπικές ταυτότητες.

Αλλά πού τελειώνει η διερεύνηση κάθε φορά των "λόγων" μέσα σε μια απόδειξη; Πότε τελειώνει, με άλλα λόγια, η ανάλυση, πού σταματάει, τελικά, η αναλυτική αναδρομή; Για το Descartes στις "απλές φύσεις", όπως είδαμε. Οι "απλές φύσεις" είναι αυταπόδεικτες αλήθειες, όπως π.χ. τα αξιώματα των μαθηματικών. Κατά το Leibniz όμως πρέπει να αποδείξουμε τα πάντα ακόμη και ό,τι παρουσιάζεται με σαφήνεια και ευκρίνεια, επομένως και τα αξιώματα. Αυτό τουλάχιστον απαιτεί η αρχή του αποχρώντος λόγου. Συνεπώς η ανάλυση δεν πρέπει να βρίσκει τα πρώτα της όρια μπροστά στα αξιώματα. Και τα αξιώματα είναι προτάσεις όπως και όλες οι άλλες και γι' αυτό πρέπει να τα αναγάγουμε σε τυπικές ταυτολογίες. Αυτές είναι, κατά το Leibniz, οι απόλυτες, πρώτες αλήθειες, τα αληθινά αξιώματα. Αυτό σημαίνει ότι αξίωμα (δηλαδή μια αναπόδεικτη, κατ' ανάγκην, πρόταση) είναι μονάχα η τυπική ταυτότητα. Κατά συνέπεια, οι βάσεις όλων των άλλων αληθειών είναι οι ταυτολογικές αλήθειες. Σύμφωνα με τα παραπάνω, η απόδειξη ολοκληρώνεται, μόνον όταν καταλήγει σε ταυτολογικές προτάσεις, που

είναι και πρώτες, απόλυτες αλήθειες. Οι αλήθειες τώρα αυτές είναι αναγκαίες και, κατά συνέπεια, δεν χρειάζεται εδώ μια ανάλυση των όρων, εφόσον ξέρω ότι $A = A$ όποιο νόημα κι αν έχει το A αυτό. Την προφάνεια και ενάργεια των αξιωμάτων του Leibniz μας την δίνει η λογική μορφή (της ταυτότητας) την οποία μπορεί να πάρει κάθε εννοιολογικό περιεχόμενο είτε είναι σύνθετο είτε απλό.

Η γνώση της τυπικής ταυτότητας, της σύνδεσης δηλαδή των όρων σε μια ταυτολογική πρόταση, είναι άμεση και ενορατική. Δεν πρόκειται όμως για μια ενόραση σαν κι εκείνη του Descartes, δηλαδή ενόραση περιεχομένου, αλλά για μιαν ενόραση της λογικής μορφής. Ο Leibniz καθώς βλέπουμε, προσπαθεί να θεμελιώσει τη γνώση μέσα από τις λογικοτυπικές της μορφές, κάνει μια θεμελίωση τυπική. Η αναγωγή του είναι μια τυπική αναγωγή, η οποία δεν εφαρμόζεται μόνον σε ταυτότητες, γιατί η ίδια η αναγωγή στηρίζεται πάνω σ' αυτές (δηλαδή σε ταυτότητες). Την ισχύ των ταυτολογικών προτάσεων βεβαιώνει η αρχή της αντίφασης (ή της ταυτότητας) που μαζί με την αρχή του αποχρώντος λόγου αποτελούν, κατά τον Leibniz, τις πιο γενικές και έσχατες υποθέσεις. Όσο για την ισχύ των υποθέσεων αυτών, αυτή στηρίζεται στο γεγονός και μόνον ότι, αν τις αρνηθούμε, αίρεται ταυτόχρονα η ίδια η δυνατότητα της γνώσης, καθίσταται αδύνατη η έρευνα της αλήθειας. Η φύση των εν λόγω υποθέσεων είναι τέτοια που κάνει πράγματι μάταιη κάθε προσπάθεια απόδειξής τους.

Είδαμε ότι η ανάλυση μιας αλήθειας (αληθινής πρότασης) ολοκληρώνεται, όταν την αποδείξουμε, πράγμα που μπορούμε να πετύχουμε, χωρίς να χρειαστεί να οδηγήσουμε την ανάλυση του υποκειμένου ή του κατηγορήματος ως τα έσχατα στοιχεία. Εδώ μας ενδιαφέρει να φτάσουμε ως την τυπική ταυτότητα. Η απόλυτη αλήθεια της τελευταίας δεν εξαρτάται από το αν οι όροι της είναι σύνθετοι ή απλοί. Αντίθετα, η ανάλυση των εννοιών μας οδηγεί αναπόφευκτα στο ερώτημα για τα έσχατα εν γένει εννοιολογικά στοιχεία, από τα οποία, ως βασικό υλικό κάθε νοητικού περιεχομένου, προκύπτουν κατόπιν με απλό συνδυασμό πολυσύνθετες έννοιες. Οι πολυσύνθετες αυτές έννοιες απορρέουν από τις απλές, πρωταρχικές έννοιες. Όπως όλες οι λέξεις μιας γλώσσας προκύπτουν από τα γράμματα της αλφαβήτου της, έτσι και ολόκληρη η σφαίρα των πολυσύνθετων ιδεών απορρέει από ένα αλφάβητο απλών πρωταρχικών εννοιών, που είναι το αλφάβητο της αν-

θρώπινης σκέψης.

Για τη σύλληψη τώρα των απλών αυτών πρωταρχικών εννοιών δεν μας βοηθάει η μέθοδος της τυπικής αναγωγής που είδαμε. Εδώ χρειάζεται ένα άλλο είδος γνώσης: η εννοιακή γνώση που είναι και η μόνη άμεση γνώση. Πρόκειται εδώ, όχι πια για ενόραση δυνάμει της οποίας γνωρίζουμε την τυπική ταυτότητα, αλλά για ενόραση απλών στοιχείων. Για την ενόραση αυτή δεν εγγυάται η αρχή της αντίφασης. Το τυπικό αυτό κριτήριο ισχύει για τις αλήθειες μονάχα όχι και για απλά εννοιολογικά στοιχεία. Έτσι κοντά στη μέθοδο της τυπικής θεμελίωσης φαίνεται να υπεισέρχεται εδώ και η ατομική ενόραση απλών, πρωταρχικών ιδεών. Ο Leibniz δεν μας μιλάει για τους όρους που η πραγμάτωσή τους μπορεί ν' αποτελέει εγγύηση για την ορθότητα της ενόρασης απλών εννοιών. Δεν μας δίνει εξάλλου κανένα κριτήριο βάσει του οποίου θα διακρίνουμε μια απλή έννοια από μια σύνθετη. Αρκείται απλώς στην αναγνώριση, κατ' αρχήν, των πρωταρχικών εννοιών. Αν ο αριθμός τους είναι ορισμένος κι αν μπορούμε πράγματι να φτάσουμε στη σύλληψη των εννοιών αυτών, είναι πρόβλημα που ο Leibniz αφήνει ανοικτό. Στα νεανικά του συγγράμματα φαίνεται πεπεισμένος ότι είναι δυνατόν να βρεθούν με ανάλυση οι πρωταρχικές έννοιες που περιέχουν όλες τις άλλες. Έργο, κατόπιν, της συνδυαστικής τέχνης (*de arte combinatoria*) είναι να αντιστοιχίσουμε στις πρωταρχικές έννοιες απλά σύμβολα που ο συνδυασμός τους θα μας δώσει τις πολυσύνθετες έννοιες. Ο Leibniz έχει στο νου του μια παγκόσμια συμβολική γλώσσα που να μπορεί να εκφράζει κάθε επιστήμη. Αργότερα όμως η αντίληψη ότι, έχοντας το πλήρες αλφάβητο της ανθρώπινης σκέψης στη διάθεσή μας, μπορούμε να φτιάξουμε με τρόπο ορθολογικό ολόκληρο το οικοδόμημα της επιστήμης αρχίζει να χάνει τον αυτονόητο χαρακτήρα της. Η πλήρης ανάλυση των εννοιών δεν φαίνεται να βρίσκεται μέσα στα όρια των ανθρώπινων δυνάμεων. Γι' αυτό και όπου η ανάλυση δεν πάει πιο πέρα, εκεί θα πρέπει ενδεχομένως να πάρουμε την έννοια ως πρωταρχική κι εκεί πάνω να στηρίζουμε ύστερα τη συνθετική μας πορεία. Αρκεί να αναγνωρίσουμε εν προκειμένω ότι ξεκινούμε από μια υπόθεση που δεν είναι καθόλου αυταπόδεικτη, η οποία όμως λειτουργεί πολύ καλά σαν ένα όριο της ανάλυσης που θέτουμε εμείς οι ίδιοι, εντελώς απαραίτητο για τη συνθετική μας πρόσβαση. Το καλύτερο εν προκειμένω παράδειγμα (από την περιοχή των προτάσεων)

μας προσφέρουν τα αξιώματα του Ευκλείδη, τα οποία έχουν την έννοια προσωρινών υποθέσεων πάνω στις οποίες στηρίζουμε τη συνθετική ανάπτυξη των θεωρημάτων.

3. Οι βαθμοί της γνώσης

Ως πρώτο όρο της γνώσης αναγνωρίζει ο Leibniz, ακολουθώντας στο σημείο αυτό το Descartes, τη σαφήνεια: είναι η άμεση παρουσία του ίδιου του πράγματος στο πνεύμα μας. Αλλά ένα πράγμα δεν το βρίσκουμε ποτέ μόνο του, γιατί παρουσιάζεται πάντα στη σχέση του με τα άλλα. Γι' αυτό ακριβώς και σκοπός μας είναι να συλλάβουμε το πράγμα στα ουσιαστικά χαρακτηριστικά του, αυτά δηλαδή που ανήκουν μόνον σ' αυτό και που το κάνουν να ξεχωρίζει από όλα τα άλλα.

Πολλές φορές αναγνωρίζουμε ένα πράγμα ανάμεσα σε άλλα, αλλά δεν μπορούμε να πούμε ποιες είναι οι ιδιότητές του και σε τι συνίσταται η διαφορά του από τα άλλα. Τη γνώση αυτή ονομάζει ο Leibniz γνώση συγκεχυμένη (*cognitio confusa*). Συμβαίνει π.χ. να ξέρουμε πέρα από κάθε αμφιβολία αν ένα ποίημα ή ένας πίνακας ζωγραφικής είναι καλός ή κακός, γιατί υπάρχει κάτι που μας ευχαριστεί ή μας απωθεί, χωρίς όμως να ξέρουμε τι ακριβώς είναι. Δεν μπορούμε δηλαδή στην περίπτωση αυτή να δώσουμε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του καλού πίνακα ή του καλού ποιήματος που προσιδιάζουν μόνον σ' αυτό και που το κάνουν να ξεχωρίζει από ένα κακό ποίημα, γι' αυτό και δεν είμαστε σε θέση να θεμελιώσουμε την κρίση μας αυτή. Αντίθετα, όταν ξέρουμε τα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν σ' ένα πράγμα και που το ξεχωρίζουν από τ' άλλα, τότε η γνώση μας είναι ευκρινής (*cognitio distincta*). Τέτοιου είδους γνώση είναι π.χ. του χρυσοκόου ο οποίος μπορεί να ξεχωρίζει τον αληθινό χρυσό, γιατί τον δοκιμάζει και βρίσκει τα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν μονάχα σ' αυτόν, που ορίζουν δηλαδή το χρυσό. Το ίδιο, λοιπόν, το πράγμα στα ουσιαστικά χαρακτηριστικά του το συλλαμβάνουμε μέσα από τον ορισμό του. Αλλά η ευκρινής γνώση (*cognitio distincta*) επιδέχεται διαβαθμίσεις, γιατί ένας ορισμός συνήθως αποτελείται από έννοιες και οι έννοιες αυτές χρειάζονται πάλι οι ίδιες έναν ορισμό, η γνώση δηλαδή που έχουμε γι' αυτές είναι συγκεχυμένη. Παράδειγμα: ο άνθρωπος είναι ζώο έλλογο. Οι έννοιες που

συνιστούν τον ορισμό του ανθρώπου (ζώο, έλλογο) χρειάζονται με τη σειρά τους πάλι έναν ορισμό. Η ευκρινής γνώση, με την αυστηρή σημασία του όρου, απαιτεί μια αναγωγή σε απλές πρωταρχικές έννοιες που δεν επιδέχονται περαιτέρω ανάλυση. Όταν τώρα αναγάγουμε την έννοια ενός πράγματος σε πρωταρχικές έννοιες, τότε η γνώση μας είναι πλήρης (*cognitio adaequata*), γιατί στην περίπτωση αυτή υπάρχει πλήρης αντιστοιχία ανάμεσα σ' αυτό που είναι το πράγμα και τη γνώση του. Οι απλές, λοιπόν, πρωταρχικές έννοιες συνιστούν με τη σύνδεσή τους το ίδιο το πράγμα. Γι' αυτό και τότε γνωρίζουμε στην εντέλεια ένα πράγμα, όταν το πνεύμα μας συλλαμβάνει ταυτόχρονα και καθαρά τις πρωταρχικές έννοιες, από τις οποίες αποτελείται, στον αναλυτικό τους δεσμό. Τη γνώση αυτή ονομάζει ο Leibniz εννοιακή γνώση (*cognitio intuitiva*). Η εννοιακή γνώση είναι δύσκολη και πολύ σπάνια. Συνήθως οι ανθρώπινες γνώσεις περιέχουν ορισμένες υποθέσεις, οι έννοιες δηλαδή δεν είναι ξεκαθαρισμένες μέχρι τα πρωταρχικά εννοιολογικά τους στοιχεία. Ακόμη πιο δύσκολη βέβαια είναι η άμεση και καθαρή σύλληψη από το πνεύμα όλων ταυτόχρονα των στοιχειωδών εννοιών στον αναλυτικό τους δεσμό.

Αλλά η γνώση επιδέχεται, κατά το Leibniz, και μια άλλη ιεραρχική διαβάθμιση μέσα από τη διάκριση ονοματικού (*définition nominale*) και πραγματολογικού ορισμού (*définition réelle*). Ένας ορισμός είναι ονοματικός, όταν μπορούμε να αμφιβάλουμε αν η έννοια που ορίζεται είναι πράγματι δυνατή. Ο ονοματικός ορισμός δεν μας επιτρέπει να γνωρίσουμε αν το πράγμα που ορίζεται είναι δυνατό, αν μπορεί, με άλλα λόγια, να υπάρχει. Έτσι έχουμε ονοματικούς ορισμούς μυθικών όντων ή πλασμάτων της φαντασίας μας. Ο ονοματικός λοιπόν ορισμός περικλείει πολλές φορές κάτι το αδύνατο. Και αδύνατο, κατά το Leibniz, είναι αυτό που συνεπάγεται μια αντίφαση. Αν πάρουμε, κατά συνέπεια, ως αφετηρία μας τους ονοματικούς ορισμούς, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για τα συμπεράσματα που θα συναγάγουμε, γιατί μπορεί να περικλείουν μέσα τους το αδύνατο, οπότε θα θεωρήσουμε, παρά την τυπική ορθότητα των συλλογισμών μας, το αδύνατο για αληθινό. Γι' αυτό και οι αποδείξεις που προκύπτουν από τους ονοματικούς ορισμούς έχουν μόνον υποθετική ισχύ.

Αντίθετα, ο πραγματολογικός ορισμός (*définition réelle*) μας επιτρέπει να γνωρίσουμε αν το πράγμα που ορίζεται είναι δυνατό. Κατά συνέπεια,

μόνον οι γνώσεις που θεμελιώνονται πάνω σε πραγματολογικούς ορισμούς έχουν απόλυτη ισχύ. Ο πραγματολογικός ορισμός μας επιτρέπει με δύο τρόπους να γνωρίσουμε τη δυνατότητα του πράγματος που ορίζεται: *a posteriori* και *a priori*. Κατ' αρχήν τη δυνατότητα του πράγματος, που συλλαμβάνουμε στον ορισμό του, μπορεί να πιστοποιήσει η εμπειρία. Παίρνουμε σαν παράδειγμα τον ορισμό του υδραργύρου: είναι μέταλλο αργυρόχρουν, ρευστό στη συνήθη θερμοκρασία. Αν ένα τέτοιο πράγμα όπως ο υδράργυρος μπορεί να υπάρχει, αυτό το ξέρουμε από την εμπειρία. Όταν όμως αποδεικνύουμε *a priori* τη δυνατότητα του πράγματος, χωρίς δηλαδή να προσφύγουμε στην εμπειρία, τότε ο ορισμός μας από γνωσιοθεωρητική σκοπιά βρίσκεται σε υψηλότερη βαθμίδα. Αλλά πώς είναι δυνατόν, χωρίς να προσφύγουμε σε εμπειρικά δεδομένα να αποδείξουμε τη δυνατότητα ενός πράγματος; Σε μια περίπτωση μόνον είναι δυνατή η *a priori* απόδειξη: όταν ο πραγματολογικός ορισμός είναι μαζί και αιτιώδης (*définition réelle et causale*), όταν δηλαδή μας δίνει τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να κατασκευαστεί ένα πράγμα. Γιατί όταν ξέρουμε τον τρόπο κατασκευής του πράγματος, ξέρουμε και τη δυνατότητα της ύπαρξής του. Η γνώση τώρα που περιλαμβάνει μέσα της τους νόμους της κατασκευής των πραγμάτων είναι η μαθηματική γνώση. Γι' αυτό και η φυσική επιστήμη, που στην εφαρμογή της γίνεται "τεχνική", μπορεί από τη μεθοδολογική σκοπιά να είναι μόνον μαθηματική. Τέλος, όταν ο ορισμός ωθεί την ανάλυση ως τις πρωταρχικές έννοιες, χωρίς να προϋποθέτει τίποτε που να χρειάζεται *a priori* απόδειξη της δυνατότητάς του, είναι τέλειος (*définition parfaite ou essentielle*).

4. Γνώση *a priori* και γνώση *a posteriori*

Επιστήμη, κατά το Leibniz, είναι η βέβαιη γνώση αληθινών προτάσεων (*certa verarum propositionum cognitio*). Κατ' αρχήν έχουμε βέβαιη γνώση μέσα από αποδείξεις *a priori*: είναι η γνώση των καθαρών επιστημών (αριθμητική, γεωμετρία, λογική) που συνίσταται στη θεώρηση απλώς των ιδεών κι όχι των φυσικών φαινομένων. Δεν είναι όμως η μόνη γνώση, γιατί έχουμε και γνώση επιστημονική των φυσικών φαινομένων.

Ο Leibniz, διακρίνει όλες τις αλήθειες (αληθινές προτάσεις), κατά το περιεχόμενο τους σε δύο κατηγορίες:

1. Στις αλήθειες του λόγου (*veritates rationi*), όπως είναι οι προτάσεις της αριθμητικής, της γεωμετρίας και της λογικής, οι οποίες ισχύουν κατ' απόλυτη ή λογική αναγκαιότητα για κάθε δυνατό κόσμο, εφόσον το αντίθετό τους είναι αδύνατο, γιατί συνεπάγεται αντίφαση.

2. Στις εμπειρικές αλήθειες (*vérités de fait, veritates experientiae*), οι οποίες έχουν ως αντικείμενό τους όλα τα πράγματα του εξωτερικού κόσμου, γιατί η ύπαρξή τους δεν συνεπάγεται αναγκαιότητα. Οι εμπειρικές αλήθειες είναι συμπτωματικές αλήθειες (*vérités contingentes*), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν μας δίνουν βέβαιη γνώση: *omnia quae certo cognoscimus vel demonstrationibus vel experimentis constant*. Οι λογικές αρχές, που είδαμε, ισχύουν απόλυτα και για τις εμπειρικές αλήθειες. Όπως για τις προτάσεις που εκφράζουν αναγκαιότητα, έτσι και για τις προτάσεις της κατηγορίας αυτής η αλήθεια συνίσταται στη σχέση υποκειμένου και κατηγορήματος για την οποία μιλήσαμε ήδη. Από τη σκοπιά δηλαδή της τυπικής λογικής τα κριτήρια της αλήθειας ισχύουν και για τις δύο κατηγορίες προτάσεων.

Υπάρχει όμως μια ουσιαστική διαφορά ανάμεσά τους ως προς το περιεχόμενο. Πάνω στη διαφορά αυτή βασίζεται εξάλλου και η παραπάνω διάκριση του Leibniz. Εύλογα, λοιπόν, προκύπτει στο σημείο αυτό το ερώτημα για την ιδιαίτερη λογική αρχή των εμπειρικών αληθειών. Πρόκειται εδώ για την αρχή του αποχρώντος λόγου ως οντολογική αρχή: ό,τι υπάρχει πρέπει να έχει τον αποχρώντα λόγο του. Ο λόγος της ύπαρξης είναι ο λόγος του δυνατού ή της ουσίας. Η ουσία από την ίδια της τη φύση τείνει προς την ύπαρξη: *omne possibile exigit existere*, το πραγματικό δηλαδή απορρέει από το δυνατό δυνάμει της τάσης αυτής προς ύπαρξη (*essentiae exigentia*). Από το σύνολο τώρα των δυνατοτήτων που τείνουν προς την ύπαρξη προκύπτει δυνάμει μιας αρχής της επιλογής, της αρχής συγκεκριμένα του βελτίονος (*principe de convenance, principe du meilleur*) ο καλύτερος δυνατός κόσμος. Η πραγματικότητα η ίδια είναι κάτι το συμπτωματικό, γιατί και οι άλλες ουσίες που δεν πέρασαν στη σφαίρα του πραγματικού είναι δυνατές. Πραγματικές όμως έγιναν εκείνες οι ουσίες που ταίριασαν έτσι ώστε να προκύψει ο καλύτερος δυνατός κόσμος.

Η σχέση υποκειμένου και κατηγορήματος (λόγω της ιδιαίτερης αυτής σημασίας, που παίρνει η ύπαρξη) σε μια πρόταση της περιοχής των εμπειρικών αληθειών δεν έχει τη μεταφυσική αναγκαιότητα των αιωνίων αληθει-

ών, που το αντίθετο τους συνεπάγεται αντίφαση. Δεν είναι όμως γι' αυτό μια τέτοια πρόταση λιγότερο αληθινή και βέβαιη. Η αναγκαιότητα απλώς των εμπειρικών αληθειών δεν είναι απόλυτη, αλλά υποθετική αναγκαιότητα. Βλέπουμε δηλαδή εδώ ότι η λογική αρχή του αποχρώντος λόγου ισχύει και για τις εμπειρικές αλήθειες, όπως και για τις αναγκαίες, όμως η βεβαιότητα των εμπειρικών αληθειών μπορεί να ισχύει ως αναγκαιότητα υπό την προϋπόθεση μόνον της αρχής του βελτίονος (*principe du meilleur*).

Ύστερα από αυτά που είπαμε παραπάνω είναι άραγε δυνατή η *a priori* γνώση των εμπειρικών αληθειών; Οι εμπειρικές αλήθειες αναφέρονται σε επιμέρους πράγματα του κόσμου της εμπειρίας μας: κάθε όμως συγκεκριμένο πράγμα βρίσκεται σε χωροχρονικές σχέσεις με τα υπόλοιπα (κοντινά ή απομακρυσμένα). Μια ολοκληρωμένη γι' αυτό έννοια του συγκεκριμένου πράγματός πρέπει να περιλαμβάνει όλες τις σχέσεις αυτές, επομένως ολόκληρο το σύστημα των απείρων υπάρξεων. Αυτός είναι ο λόγος που η θεμελίωση των εμπειρικών αληθειών καταλήγει αναγκαστικά σε μια αναδρομή στο άπειρο: *veritas est contingens quae infinitae involvit rationes*¹⁵. Κατά συνέπεια, η ανάλυση των εμπειρικών αληθειών ξεπερνάει τις δυνάμεις της πεπερασμένης ανθρώπινης νόησης. Η αναγωγή σε ταυτολογικές προτάσεις είναι εδώ αδύνατη. Βέβαια πλησιάζουμε κάθε φορά στην ταυτότητα, αλλά ποτέ δεν θα μπορέσουμε να την φτάσουμε. Η *a priori*, λοιπόν γνώση των γεγονότων είναι πέρα από τις δυνατότητες του ανθρώπου. Μονάχα ο άπειρος νους του θεού μπορεί να γνωρίσει *a priori* τον αποχρώντα λόγο όλων των εμπειρικών αληθειών: *unius enim Dei est omnia ex se ipso distincteque et a priori cognoscere per modum aeternae veritatis*¹⁶.

Για τον άνθρωπο, λοιπόν, η *a priori* γνώση των πραγμάτων του εξωτερικού κόσμου είναι αδύνατη. Τις εμπειρικές όμως αλήθειες που δεν μπορούμε να γνωρίσουμε με ανάλυση απλώς των εννοιών, μπορούμε ωστόσο να τις γνωρίσουμε *a posteriori*, δηλαδή εμπειρικά. Είναι φανερό ότι στην περιοχή της *a posteriori* γνώσης πρέπει να εφαρμόσουμε άλλες αρχές και άλλα κριτήρια. Έτσι η πρώτη αρχή της *a posteriori* γνώσης διατυπώνεται

15. Βλ. G.W. Leibniz, *Opuscules et fragment inédits*, (έκδ. Luis Caturat), Paris, 1903, σελ. 7.

16. Βλ. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, (έκδ. C.J. Gerhardt), Berlin 1875-90. ανατ. 1965 (G. Olms: Hildesheim/Darmstadt) τομ. VII, σελ. 296.

από το Leibniz ως εξής: *omnis perceptio cogitationis meae praesentis est vera*. Αυτό σημαίνει ότι κάθε άμεση εσωτερική εμπειρία, κάθε άμεσο συνειδησιακό περιεχόμενο ισχύει για μας ως πρώτη αλήθεια.. Κατά το Leibniz μάλιστα εδώ έχει τη σωστή της θέση η πρώτη αλήθεια του Descartes: *cogito, ergo sum*. Το λάθος του Descartes είναι ότι πήρε μian εμπειρική πρόταση (*proposition de fait*) ως πρώτη αλήθεια του λόγου. Όπως, λοιπόν, υπάρχουν πρωταρχικές αλήθειες του λόγου (*vérités primitives de raison*) που είναι αναπόδεικτες και άμεσα φανερές μέσα από τη σχέση υποκειμένου και κατηγορήματος, έτσι υπάρχουν κι εδώ πρώτες αλήθειες *a posteriori* για μας (*veritates secundum nos primae*).

Αλλά η εμπειρική (ή *a posteriori*) γνώση αναφέρεται σε υπαρκτά κυρίως πράγματα του εξωτερικού κόσμου. Τα άμεσα όμως περιεχόμενα της συνείδησης και η αλήθεια τους δεν αποτελούν εγγύηση της αντικειμενικής ύπαρξης φαινομένων έξω από το πνεύμα μας. Γι' αυτό και κύριο έργο της εμπειρικής γνώσης είναι να διακρίνει τα πραγματικά φαινόμενα από τα φανταστικά. Ο Leibniz βρίσκει πως το κυριο και το πιο γενικό κριτήριο της αντικειμενικής πραγματικότητας των φαινομένων είναι η συμφωνία μεταξύ τους (*consensus phaenomenarum inter se*), θεωρούμε δηλαδή εκείνα τα φαινόμενα πραγματικά που συμφωνούν με τα φαινόμενα των οποίων έχουμε ήδη εμπειρία. Η παρατήρηση των φυσικών γεγονότων μας επιτρέπει να διακρίνουμε μια κανονικότητα στην πορεία τους, η οποία ακριβώς καθιστά δυνατή και την πρόβλεψη μελλοντικών φαινομένων. Η επιτυχής πρόβλεψη ενισχύει την πίστη μας στη συμφωνία των φαινομένων μεταξύ τους και μας δίνει ένα μέτρο της πραγματικότητάς τους. Έτσι μόνον μπορούμε να ξεχωρίσουμε την αντικειμενική πραγματικότητα από το όνειρο ή τα πλάσματα της φαντασίας μας. Ο Leibniz γράφει για το κριτήριο αυτό: *potissimum realitatis phaenomenorum indicium quod vel solum sufficit, est successus praedicendi phaenomena futura ex praeteritis et praesentibus*. (το καλύτερο τεκμήριο της αντικειμενικής πραγματικότητας των φαινομένων... είναι η επιτυχής πρόβλεψη των μελλοντικών φαινομένων από τα προγενέστερα και τα παρόντα)¹⁷.

17. Βλ. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, τομ. VII, σελ. 320.

Αλλά η επιστημονική γνώση δεν μένει στα δεδομένα των αισθήσεων και στην παρατηρούμενη κανονικότητά τους, αλλά γυρεύει να προσδιορίσει, να μετρήσει την κανονικότητα με την οποία εξελίσσονται τα φαινόμενα. Κι αυτό δεν μπορεί να γίνει χωρίς τη βοήθεια της νόησης. Η νόηση θα προσδιορίσει και την κανονικότητα των φαινομένων, αλλά και τη χωροχρονική τάξη με την οποία μας δίνονται. Με άλλα λόγια, οι αλήθειες του λόγου αποτελούν το μέτρο των φαινομένων και προπάντων οι μαθηματικές προτάσεις. Από την άλλη μεριά, η παρατήρηση δεν μας δείχνει ποτέ ότι υφίσταται μια ιδεατή νομοτέλεια των φαινομένων. Την άπειρη πολλαπλότητά τους δεν μπορεί να μας δώσει κανένας μαθηματικός τύπος. Η αναγωγή γι' αυτό των φαινομένων σε μια ιδεατή, μαθηματική νομοτέλεια είναι αδύνατη. Οι προτάσεις, επομένως, των εμπειρικών επιστημών είναι προτάσεις μικτές από εμπειρία και λόγο. Ο δεσμός ανάμεσα στα φαινόμενα, που αποτελεί και κριτήριο της πραγματικότητάς τους, θεμελιώνεται πάνω στις αλήθειες του λόγου. Παράδειγμα: τα οπτικά φαινόμενα εξηγούνται με τη βοήθεια της γεωμετρίας. Αλλά και γενικότερα η εξήγηση των φαινομένων μας οδηγεί αναπόφευκτα στις αναγκαίες αλήθειες του λόγου. Τα πάντα στον κόσμο, υποστηρίζει ο Leibniz, γίνονται κατά μηχανικό τρόπο. Η μηχανιστική εξήγηση αποτελεί το πρότυπο κάθε επιστημονικής εν γένει εξήγησης. Οι νόμοι, επομένως, των μαθηματικών και της μηχανικής καλούνται να εξηγήσουν την πολλαπλότητα των αισθητών ποιοτήτων ανάγοντάς τις σε μηχανικά αίτια. Η ανάλυση δηλαδή των γεγονότων μας οδηγεί στις αλήθειες των μαθηματικών επιστημών, που είναι αλήθειες του λόγου. Η δομή της επιστημονικής εξήγησης είναι λοιπόν λογική.

5. Οι *a priori* αρχές της εμπειρικής γνώσης

Η έρευνα των γεγονότων ξεκινάει από την αισθητηριακή αντίληψη και γυρεύει να βρει τα αίτια και τους κανόνες που τα διέπουν, είναι δηλαδή μια έρευνα *a posteriori* από τη σκοπιά αυτή. Αλλά την εμπειρική έρευνα και τις μεθόδους της καθοδηγούν και προσδιορίζουν ορισμένες *a priori* αρχές. Η γενικότερη αρχή είναι η *αρχή της αιτιότητας* (ή η *αρχή του αποχρώντος λόγου*): τίποτε δεν συμβαίνει που να μην έχει το αίτιό του. Όλα τώρα τα γεγονότα εξελίσσονται στο χρόνο, έτσι ώστε κάθε γεγονός έχει το αίτιό του

σ' ένα από τα προηγούμενα. Τα αίτια αυτά τα συλλαμβάνουμε μόνον με το λόγο και είναι, κατά το Leibniz, μηχανικά αίτια. Γι' αυτό και βασική αρχή της εμπειρικής γνώσης θεωρεί ο Leibniz την πρόταση ότι τα πάντα στη φύση συμβαίνουν κατά μηχανικό τρόπο (μηχανιστική αρχή εξήγησης των φυσικών φαινομένων).

Εκτός από την αρχή της αιτιότητας, που δεν είναι μια επαγωγική γενίκευση, αλλά έχει απόλυτο, καθολικό χαρακτήρα, άλλοι κανόνες που διέπουν τα φυσικά γεγονότα κι έχουν καθολική ισχύ είναι οι φυσικοί νόμοι. Τους φυσικούς νόμους τους συνάγουμε βέβαια επαγωγικά (δηλαδή εμπειρικά), αλλά κι εδώ μας καθοδηγεί μια *a priori* αρχή, η αρχή του βελτίονος (*principe du meilleur*) που αποτελεί και τη γενικότερη αρχή οικονομίας του φυσικού κόσμου. Στο σύστημα των πραγμάτων του κόσμου μας τα μεγαλύτερα αποτελέσματα και μαζί η καλύτερη τάξη επιτυγχάνονται με τα απλούστερα μέσα, με τον μικρότερο δηλαδή αριθμό απλών αιτίων (ή λόγων). Η αρχή αυτή, είναι φανερό, χρησιμεύει και ως κριτήριο της εγκυρότητας κάθε επιστημονικής υπόθεσης, σύμφωνα με το οποίο η απλούστερη των υποθέσεων πρέπει να εξηγεί τα περισσότερα φαινόμενα. Η καλύτερη επομένως τάξη είναι εκείνη που βρίσκεται σε συμφωνία με την καθαρή νόηση, εκείνη δηλαδή που ικανοποιεί τον ορθό λόγο.

Αν όλα τα γεγονότα στη φύση εξελίσσονται σύμφωνα με τις αρχές της μηχανικής, οι ίδιες ωστόσο οι αρχές των φυσικών γεγονότων είναι μεταφυσικές· εξαρτώνται με άλλα λόγια από την αρχή του βελτίονος. Πράγματι απ' όλους τους δυνατούς νόμους της κίνησης έχουν επιλεγεί κι έχουν γίνει αρχές της φύσης εκείνοι που ήταν καταλληλότεροι για τη συγκρότηση του πιο "οικονομικού" συστήματος του κόσμου. Τέτοιες αρχές της φύσης (αρχές της μηχανικής), δηλαδή οι πρώτοι νόμοι της κίνησης είναι δύο: η αρχή της διατήρησης της ενέργειας και η αρχή της συνέχειας. Και οι δύο προκύπτουν από την γενική αρχή του βελτίονος (της καλύτερης δυνατής τάξης). Η αρχή της διατήρησης της ενέργειας δίνει στο φυσικό σύστημα την πληρέστερη μαθηματική περιγραφή και την πιο ορθολογική δομή. Από την άλλη μεριά, η αρχή της συνέχειας (η φύση δηλαδή δεν κάνει άλματα) είναι αναγκαίος όρος για να κατανοήσουμε τα φυσικά φαινόμενα. Τα φαινόμενα εξηγούνται με νόμους της κίνησης που υπόκεινται στην αρχή της συνέχειας.

B. Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ LEIBNIZ

Όπως ο Descartes έτσι και ο Leibniz είναι οπαδός της μηχανιστικής αντίληψης για το φυσικό κόσμο. Κατά την μηχανιστική αντίληψη η εξήγηση της φύσης είναι δυνατή μέσα από έννοιες μονάχα της μηχανικής (μέγεθος, σχήμα, θέση, κίνηση). Τα φυσικά, λοιπόν, φαινόμενα μπορούμε να τα εξηγήσουμε, κατ' ανάγκην, βάσει μηχανιστικών αρχών. Ο Leibniz δεν ασπάζεται μόνον τη μηχανιστική αντίληψη, αλλά την βελτιώνει και την συμπληρώνει. Δυο έννοιες έχουν εν προκειμένω ιδιαίτερο βάρος: η έννοια της συνέχειας, για την οποία ήδη μιλήσαμε (η φύση δηλαδή δεν κάνει άλματα) και η έννοια της δύναμης. Η τελευταία, μπορούμε να πούμε, αποτελεί το πέρασμα από τις έννοιες της φυσικής στις έννοιες της μεταφυσικής.

Η καρτεσιανή έννοια της ύλης (που είναι εκτατή ουσία, *substantia extensa*) αποκτά, στο Leibniz, και μίαν ιδιότητα παραπάνω: τη δύναμη. Με γεωμετρικές μονάχα έννοιες δεν είναι δυνατή, κατά το Leibniz, η εξήγηση των φυσικών φαινομένων. Αν το φυσικό σώμα συνίστατο μόνον στην έκταση, τότε θα έπρεπε όλα τα φαινόμενα του φυσικού κόσμου και προπάντων η αδράνεια και οι νόμοι της κίνησης να εξηγηθούν μέσα από την έννοια αυτή. Η αντίσταση όμως που προβάλλουν τα σώματα στη μεταβολή και η μεταβολή που παρατηρείται της κίνησης κατά την κρούση των σωμάτων αποδεικνύουν ότι τα παραπάνω φαινόμενα δεν εξηγούνται με καθαρά γεωμετρικούς νόμους.

Γι' αυτό και είναι εδώ απαραίτητη μια άλλη, μεταφυσική έννοια (*quelque notion superieure ou metaphysique*), η έννοια δηλαδή της δύναμης. Αν και ο Leibniz πιστεύει ότι τα πάντα στη φύση συμβαίνουν κατά τους νόμους της μηχανικής, όμως υποστηρίζει ότι οι αρχές της μηχανικής, δηλαδή οι πρώτοι νόμοι της κίνησης, απορρέουν από μίαν ανώτερη αρχή από εκείνη που μπορούν να μας δώσουν οι καθαρά μαθηματικές αρχές.

Με την έννοια της δύναμης ο Leibniz εννοεί δύο πράγματα: κατ' αρχήν, την αντίσταση των σωμάτων στη μεταβολή της κινητικής τους κατάστασης (*vis inertiae*) αλλά κυρίως εννοεί την ορμή ή την κινητήριο δύναμη (*impetus, vis motrix*) ενός κινητού. Το φυσικό αποτέλεσμα της δύναμης είναι η κίνηση. Η κίνηση, επομένως, καθ' εαυτήν δεν είναι αιτία μιας άλλης κίνησης, αλ-

λά η δύναμη είναι αιτία της κίνησης. Ο Leibniz μετατρέπει τη γεωμετρική-μηχανιστική αντίληψη του Descartes σε μια δυναμική-μηχανιστική αντίληψη για το φυσικό κόσμο.

Η δύναμη παίρνει στο Leibniz τη μεταφυσική ερμηνεία της ενέργειας, γι' αυτό και η κίνηση θεωρείται ως φυσική έκφραση της ενέργειας των πραγμάτων. Κάθε πράγμα στη φύση είναι προικισμένο με δύναμη (ενέργεια). Την πηγή της έχει η δύναμη αυτή όχι σε υλικές ή μαθηματικές αρχές, αλλά σε μια μεταφυσική αρχή, στο θεό. Η ουσία επομένως της πραγματικότητας βρίσκεται στη δύναμη (ενέργεια).

Με την εισαγωγή της έννοιας της δύναμης παίρνει καινούρια μορφή η έννοια της ουσίας. Η ουσία δεν είναι πια, όπως στον Descartes, η έκταση, αλλά γίνεται στον Leibniz ενέργεια και δένεται στενά με την κίνηση. Ο Leibniz θεμελιώνει πράγματι τη θεωρία της ύλης πάνω στη μεταφυσική έννοια της ενέργειας. Η ύλη δεν είναι κάτι το αδρανές που προορίζεται για να πάσχει μόνον. Ο Leibniz βάζει στη θέση της στατικής έννοιας της ουσίας του Descartes τη δυναμική έννοια της ενέργειας.

Η ουσία δεν είναι, λοιπόν, κάτι το παθητικό, αλλά ενέργεια. Η ουσία όμως είναι επί πλέον και απλή. Η ύλη αποτελείται από μέρη, γι' αυτό και κανένα υλικό σώμα δεν είναι ουσία, αλλά άθροισμα απλών ουσιών. Οι απλές ουσίες είναι οι μονάδες. Οι μονάδες, ως απλές ουσίες, δεν έχουν μέρη και είναι τα αληθινά άτομα της φύσης, τα έσχατα στοιχεία των πραγμάτων, τα οποία παραμένουν τα ίδια σε κάθε μεταβολή ως ενότητες απόλυτα όμοιες.

Η ενεργός δύναμη (*vis activa*) που ενυπάρχει σε κάθε μονάδα προσδιορίζει μια σειρά από μεταβολές. Οι φυσικές δηλαδή μεταβολές των μονάδων προέρχονται από μια εσωτερική αρχή, επειδή καμιά εξωτερική αιτία δεν μπορεί να επιδράσει στο εσωτερικό των μονάδων. Οι μονάδες δεν έχουν, μας λέει ο Leibniz, παράθυρα, είναι δυναμικές ενότητες. Ως δυναμικές τώρα ενότητες μεταβάλλονται βαθμιαία κατά ορισμένη τάξη, καθώς μεταβαίνουν από μια κατάσταση σε μιαν άλλη, είναι δηλαδή αυθόρμητος πηγή των μεταβολών τους. Σε κάθε όμως φυσική μεταβολή, επειδή είναι βαθμιαία, υπάρχει κάτι το οποίο μεταβάλλεται και κάτι άλλο το οποίο μένει σταθερό στη μεταβολή. Μέσα, λοιπόν, στην ενότητα της απλής ουσίας, της μονάδας, πρέπει να περιέχεται κάποια πολλαπλότητα (ένα πλήθος παθημάτων και σχέσεων). Ως παράδειγμα τέτοιας ενότητας χρησιμεύει στο Leibniz

η ανθρώπινη συνείδηση, η οποία διατηρεί την ενότητά της στη μεταβολή των καταστάσεών της. Γι' αυτό και ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρεί τη μονάδα ως ψυχή και την ενέργειά της ως ένα είδος παραστατικής δύναμης. Γίνεται έτσι φανερή η πνευματική φύση της μονάδας που μπορεί γι' αυτό να συνενώνει μαζί την ενότητα και την πολλαπλότητα.

Το ψυχικό φαινόμενο της αντίληψης είναι αυτό που εκφράζει την πολλαπλότητα μέσα στην ενότητα. Μέσα από την αντίληψη συνενώνονται στην ενότητα της συνείδησης οι διάφορες εντυπώσεις χρωμάτων, ήχων κλπ. Η ίδια η αντίληψη χαρακτηρίζεται από τον Leibniz ως μεταβατική κατάσταση, γιατί η ψυχή κατά την αντίληψη περνάει συνεχώς από το ένα αντικείμενο στο άλλο, από μια παράσταση σε μιαν άλλη. Το ίδιο όπως η ανθρώπινη ψυχή έτσι και οι μονάδες, υποστηρίζει ο Leibniz, είναι προικισμένες με αντιληπτική ικανότητα. Ο Leibniz κάνει διάκριση ανάμεσα στην αντίληψη (perception) και την αυτοσυνείδηση (apperception). Αντίληψη δεν έχει μόνον ο άνθρωπος, αλλά και τα κατώτερα όντα. Η αντίληψη είναι η ικανότητα να παριστάνουμε μέσα μας τον εξωτερικό κόσμο, ενώ η αυτοσυνείδηση είναι ικανότητα να αναφέρουμε, με εσωτερική παρατήρηση, τις παραστάσεις μας στο αντιλαμβανόμενο εγώ. Η παραστατική αυτή ικανότητα υπάρχει σ' όλα τα όντα, ενώ η αυτοσυνείδηση υπάρχει μόνο στον άνθρωπο.

Οι μεταβολές, λοιπόν, που υφίστανται οι μονάδες είναι εσωτερικές μόνον μεταβολές: οι μονάδες δεν έχουν παράθυρα, γι' αυτό και καμιά ουσία (μονάδα) δεν μπορεί να επιδράσει στο εσωτερικό μιας άλλης. Αλλά τότε πώς εξηγείται η αμοιβαία επίδραση (ενέργεια) των πραγμάτων του κόσμου, πράγμα που δέχεται και ο ίδιος ο Leibniz;

Κάθε μονάδα είναι ένας κλειστός, αυτάρκης και ανεξάρτητος κόσμος, γι' αυτό και καμιά άμεση επίδραση δεν μπορούν να ασκήσουν η μια στην άλλη. Παρ' όλα αυτά δεν μπορούμε να πούμε, μας λέει ο Leibniz, ότι δεν έχουν καμιά σχέση μεταξύ τους. Η εσωτερική ανάπτυξη των μονάδων, δηλαδή οι μεταβολές τους εναρμονίζονται με τις μεταβολές όλων των άλλων. Ο θεός από την αρχή έλαβε, μέσα στο σχέδιο του κόσμου, υπόψη του κάθε επιμέρους μονάδα και κανόνισε ώστε να βρίσκονται όλες οι μονάδες σε πλήρη αρμονία μεταξύ τους, έτσι δηλαδή που οι μεταβολές μιας μονάδας να ανταποκρίνονται προς τις μεταβολές όλων των άλλων. Λόγω της "προδιατεταγμένης" ή "προκαθορισμένης" αυτής αρμονίας και λόγω της παρα-

Αντίθετα με το Descartes, για τον οποίο οι έμφυτες ιδέες είναι πέρα από κάθε αμφιβολία, γιατί δίνονται μαζί με τη συνείδηση και ισχύουν ως αιώνιες αλήθειες, ο Locke κάνει αντικείμενο κριτικού ελέγχου τις ιδέες ακριβώς αυτές, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι τέτοιες έμφυτες ιδέες δεν μπορούν να υπάρχουν και ότι η ψυχή, κατά τη γέννησή της, είναι ένα άγραφο χαρτί (*tabula rasa*) όπου η εμπειρία για πρώτη φορά θα εγγράψει κάθε επιμέρους γνώση. Όλες, επομένως, οι ιδέες μας προέρχονται από την εμπειρία, η οποία είναι εξωτερική και εσωτερική: εξωτερική είναι αυτή που έχουμε μέσα από τα αισθητήρια όργανά μας και ονομάζεται *sensation*, και εσωτερική είναι η εμπειρία της εσωτερικής αίσθησης και ονομάζεται *reflection* (αμφιβολία, βούληση, πίστη).

Ιδέα, κατά το Locke, είναι κατ' αρχήν κάθε δυνατό εν γένει αντικείμενο της νόησης. Το αντικείμενο όμως αυτό, πρέπει να τονίσουμε, περνάει μέσα στην ανθρώπινη συνείδηση, υπάρχει από μian άποψη μέσα στη συνείδηση. Γι' αυτό μπορούμε να πούμε πως ό,τι είναι περιεχόμενο της συνείδησης, κατά το Locke, είναι ιδέα: *Whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call idea.*¹⁸ Έτσι συνείδηση και νόηση αποτελούν στο Locke αδιάσπαστη ενότητα, είναι ένα και το ίδιο πράγμα: *Having thoughts and having ideas with me mean the same thing.*¹⁹

Ο Locke εξάλλου ταυτίζει συχνά την ιδέα με το αντικείμενο της αντίληψης και μ' αυτό τον τρόπο και την ιδέα με την αντίληψη (*Having ideas, and perception, being the same thing*). Από τη στιγμή μάλιστα που δεν έχουμε άμεσα το αντικείμενο της αντίληψης στη συνείδησή μας, η ιδέα παύει να υπάρχει. Έτσι ο Locke καταλήγει στην άποψη ότι οι ιδέες που δεν υπήρξαν αντικείμενο της αντίληψης δεν υπήρξαν ποτέ μέσα στο νου μας: *Whatever idea was never perceived by the mind was never in the mind. Whatever idea is in the mind, is, either an actual perception, or else, having been an actual perception, is so in the mind that, by the memory, it can be made an actual perception again.*²⁰ Αντίληψη, κατά το Locke, σημαίνει, κατά κύριο λόγο, α-

18. Βλ. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, κεφ. 8.

19. Βλ. J. Locke, *ό.π.*, II, κεφ. 8.

20. Βλ. J. Locke, *ό.π.*, I, κεφ. 3.

ντίληψη των ιδεών μέσα από τη συνείδησή μας. Ο τόπος, λοιπόν, των ιδεών είναι η συνείδηση. Έξω απ' αυτήν οι ιδέες δεν υπάρχουν, δεν είναι τίποτε. Επομένως, κατά το Locke, συνείδηση, νόηση και αντίληψη είναι βασικά ένα και το ίδιο πράγμα. Μ' αυτό τον τρόπο όμως ο Locke, ταυτίζοντας δηλαδή τα αντικείμενα της συνείδησης με τα άμεσα περιεχόμενά της, συγχέει την εποπτεία με τη νόηση και, κατά συνέπεια, παραγνωρίζει την πραγματική σχέση είναι και συνείδησης: το αντικείμενο της νόησης γίνεται περιεχόμενο της συνείδησης. Η ταύτιση αυτή γίνεται ακόμη καθαρότερη στους άλλους Άγγλους εμπειρικούς, τον Berkeley και τον Hume.

2. Η διάκριση του νοείν και της γνώσης

Αν και ο Locke τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο τη νόηση με τη συνείδηση και την αντίληψη, όμως κάνει αυστηρή διάκριση ανάμεσα στο νοείν και τη γνώση. Βέβαια το νοείν, καθώς είδαμε, συνίσταται στην αντίληψη των ιδεών μέσα στο πνεύμα μας. Ακόμη χωρίς τις ιδέες αυτές δεν υπάρχει γνώση γιατί, κατά το Locke, γνωρίζουμε μόνον μέσα από τις ιδέες μας. Ωστόσο οι ιδέες δεν είναι παρά στοιχεία της γνώσης, το απαραίτητο υλικό της: δε μας δίνουν δηλαδή γνώσεις από μόνες τους. Σαν περιεχόμενα συνείδησης οι ιδέες είναι, κατά τον Locke, αναγκαία πραγματικές είτε τις αντιστοιχούν έξω από τη σφαίρα της συνείδησης αντικείμενα είτε όχι. Δεν έχει, λοιπόν, νόημα να ρωτήσουμε για την αλήθεια ή το ψεύδος των ιδεών, αφού αυτές αποτελούν τα στοιχεία απλώς των προτάσεων ή κρίσεων. Αληθινές ή εσφαλμένες μπορούν να είναι μονάχα οι κρίσεις, όχι οι ιδέες. Η αλήθεια, επομένως, και η πλάνη προσιδιάζει όχι στο νοείν, αλλά στη γνώση. Η γνώση, κατά το Locke, συνίσταται στην αντίληψη της συμφωνίας ή ασυμφωνίας μεταξύ των ιδεών μας. Ενώ, λοιπόν, το νοείν σημαίνει στο Locke: "έχω ιδέες", η γνώση συνίσταται στη διερεύνηση και σύλληψη των σχέσεων μεταξύ των ιδεών μας.

Σύμφωνα μ' αυτά που είπαμε παραπάνω οι ιδέες δεν προϋποθέτουν τη γνώση, ενώ η γνώση προϋποθέτει τις ιδέες. Η μελέτη γι' αυτό της ανθρωπίνης νόησης πρέπει ν' αρχίσει με τη διερεύνηση των ιδεών όχι ως αληθινών ή εσφαλμένων, αλλά ως απλών φαινομένων της νόησης ή της συνείδησης στα οποία προσιδιάζουν ορισμένα χαρακτηριστικά. Η γνώση άρα

προϋποθέτει και, κατ' ανάγκην, περικλείει μέσα της το νοείν.

Απ' όλα αυτά γίνεται φανερό ότι η μελέτη της ανθρώπινης νόησης αρχίζει βέβαια με τη διερεύνηση των ιδεών, δηλαδή των στοιχείων της γνώσης, δεν σταματάει όμως εδώ, αλλά προχωράει και σε μια διερεύνηση της γνώσης που συνίσταται, καθώς είδαμε, στην αντίληψη των σχέσεων μεταξύ των ιδεών. Η θεωρία των ιδεών χρειάζεται ως αναγκαίο συμπλήρωμά της τη θεωρία της γνώσης, ενώ η τελευταία πάλι έχει ως θεμέλιό της τη θεωρία των ιδεών.

3. Η ανάλυση της εμπειρίας

Είδαμε ότι έμφυτες ιδέες, κατά το Locke, δεν υπάρχουν και ότι όλες οι ιδέες μας, κατά συνέπεια, προέρχονται από την εμπειρία. Πάνω σ' αυτήν θεμελιώνεται η ανθρώπινη γνώση. Συγκεκριμένα, η πηγή της γνώσης, απ' όπου προέρχονται όλες οι ιδέες μας, είναι η εξωτερική αίσθηση και η εσωτερική αίσθηση. Οι ιδέες που προέρχονται από την εξωτερική εμπειρία (sensation) είναι π.χ. λευκό, μαύρο, σκληρό, πικρό κλπ. Οι ιδέες της εσωτερικής εμπειρίας (reflection) είναι π.χ. η αντίληψη του αμφιβάλλειν, του νοείν, της επιθυμίας κλπ.

Κατά το Locke, η εσωτερική εμπειρία προϋποθέτει πάντα την εξωτερική εμπειρία. Χρονικά δηλαδή προηγούνται οι ιδέες της εξωτερικής εμπειρίας από εκείνες της εσωτερικής. Ένας άνθρωπος αρχίζει να έχει ιδέες από τη στιγμή που έχει κατ' αίσθηση αντιλήψεις, γι' αυτό και, κατά το Locke, οι ιδέες εμφανίζονται στη νόηση ταυτόχρονα με την κατ' αίσθηση αντίληψη.

Από την άλλη μεριά όμως υπάρχει αμοιβαία εξάρτηση ανάμεσα στην εξωτερική και εσωτερική εμπειρία και από τη γνωσιοθεωρητική καθαρά σκοπιά μπορούμε να πούμε πως η τελευταία είναι πιο πηγαία και πρωταρχική από την πρώτη, δηλαδή την εξωτερική εμπειρία. Γιατί οι ιδέες της εξωτερικής εμπειρίας, εφόσον δεν είναι παρά μονάχα ιδέες, φαινόμενα δηλαδή που συλλαμβάνουμε στο εσωτερικό της συνείδησης, υπόκεινται αναγκαστικά κι αυτές στην εσωτερική αίσθηση. Συνείδηση και εσωτερική αίσθηση (reflection) βασικά είναι ένα και το ίδιο πράγμα στον Locke: *consciousness is the perception of what passes in a man's own mind*²¹. Αλλά ο Locke

21. Βλ. *J. Locke, ό.π, κεφ. 1.*

τονίζει και την πραγματική εξάρτηση της εξωτερικής από την εσωτερική εμπειρία: και το πιο απλό αίσθημα δεν μπορεί, κατά το Locke, να προκύψει χωρίς την ενέργεια του πνεύματος ή της συνείδησης, γιατί πρέπει, για να έχουμε αντίληψη κάποιου πράγματος, οι ερεθισμοί που δέχονται τα αισθητήρια όργανά μας απ' έξω να μεταφερθούν μέσα από τα νεύρα ως τον εγκέφαλο, την έδρα του πνεύματος. Αν οι ερεθισμοί δεν φτάσουν ως τον εγκέφαλο, δεν γίνονται αντιληπτοί. Ο Locke συγκεκριμένα παρατηρεί ότι πολλές φορές ακούμε ήχους, χωρίς να τους αντιλαμβανόμαστε, γιατί το πνεύμα μας έχει στραμμένη την προσοχή του σε άλλα πράγματα, κι αυτό ακριβώς αποτελεί απόδειξη πως απαραίτητη προϋπόθεση της ολοκληρωμένης αντίληψης (αυτοσυνειδησία) είναι να προκύψει μια ιδέα μέσα στο νου μας, π.χ. η ιδέα του πόνου, όταν η φωτιά αρχίζει να καίει το σώμα μας, η ιδέα του ήχου, όταν το σχετικό αισθητήριο όργανό μας δέχεται εξωτερικούς ερεθισμούς κλπ. Η κατ' αίσθηση λοιπόν αντίληψη μας αποκαλύπτει, κατά το Locke, και τις δύο πλευρές της φύσης: και τη σωματική και την πνευματική. Όταν βλέπουμε ή όταν ακούμε, δεν αναγνωρίζουμε μόνο ότι έξω από μας υπάρχει το αντικείμενο της αντίληψης, αλλά και ότι υπάρχει μέσα μας μια πνευματική ουσία που βλέπει και ακούει. Ο Locke ακολουθεί εδώ το Descartes όχι μόνον όσον αφορά το δυϊσμό αυτό του σώματος-πνεύματος, αλλά και όσον αφορά τη γνωσιοθεωρητική προτεραιότητα της εσωτερικής αίσθησης έναντι της εξωτερικής, δηλαδή της reflection έναντι της sensation. Κι ο Locke, όπως και ο Descartes, αφετηρία του έχει τη συνείδηση, το πνεύμα.

Αλλά στο Locke η εξωτερική και η εσωτερική αίσθηση (sensation και reflection) παραμένουν βασικά αυτόνομες και δεν υπεισέρχονται σε μια βαθύτερη σχέση μεταξύ τους. Μολονότι ο Locke ανοίγει το δρόμο που οδηγεί στο διπτό χαρακτήρα και της πιο απλής αισθητηριακής αντίληψης και, γενικότερα, της εμπειρίας, όμως δεν τον ακολουθεί παραπέρα, γιατί μπροστά του έβαλε ένα αξεπέραστο εμπόδιο: στον ορισμό της ιδέας συγχέει το περιεχόμενο με το αντικείμενο της νόησης (ή της συνείδησης). Έτσι δεν μπορεί να οδηγηθεί, μέσα από το διπτό χαρακτήρα της εμπειρίας, σε μια θεμελίωση της γνώσης πάνω σε ενιαία βάση και κυμαίνεται ανάμεσα σε δύο πόλους.

Από την άλλη μεριά ο Locke δίνει ένα οντολογικό προβάδισμα στην ε-

ξωτερική αίσθηση (sensation) έναντι της εσωτερικής (reflection): η τελευταία διπλάδι είναι δυνατή μέσα από την επίδραση των εξωτερικών πραγμάτων πάνω στα αισθητήρια όργανά μας. Μ' αυτό τον τρόπο όμως δίνει μια αισθησιοκρατική γραμμή στη φιλοσοφία του που έχει ασκήσει μεγάλη επίδραση στον ευρωπαϊκό διαφωτισμό. Στον Locke βλέπουμε να συναντώνται δύο φιλοσοφικά ρεύματα: το ένα μας πάει πίσω στους Bacon, Hobbes, Gassendi και Boyle, το άλλο στον Descartes και τη σχολή του. Ο Locke δεν μπόρεσε να δώσει ενότητα στις αντίθετες αυτές φιλοσοφικές κατευθύνσεις και γι' αυτό παραμένουν βασικά μέσα στη φιλοσοφία του χωρίς κανένα εσώτερο δεσμό.

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε πως ο Locke δεν κατόρθωσε να λύσει το ουσιαστικό πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην ιδέα και το πράγμα, ανάμεσα στην εξωτερική και την εσωτερική αίσθηση. Γι' αυτό και η έννοια της αντίληψης έχει διπλή σημασία: άλλοτε φαίνεται να είναι ισοδύναμη με την εξωτερική αίσθηση κι άλλοτε πάλι με την εσωτερική. Αυτός είναι ο βασικός εξάλλου λόγος που οι γνωσιοθεωρητικές βάσεις όπου συγκροτείται η θεωρία της εμπειρίας του Locke παρουσιάζουν πολλές ρωγμές.

◀ 4. Οι δύο βασικές κατηγορίες των ιδεών

Ο Locke διακρίνει όλες τις ιδέες σε δύο κατηγορίες: στις απλές και τις σύνθετες ιδέες. Τη διάκριση αυτή θεωρεί μάλιστα ουσιαστική για την κατανόηση της φύσης και των ορίων της γνώσης μας.

— Αν και οι διάφορες ιδιότητες, παρατηρεί ο Locke, υπάρχουν συνδεδεμένες στο ίδιο αντικείμενο που επιδρά πάνω στις αισθήσεις μας, οι τελευταίες διακρίνουν καθαρά τις εν λόγω ιδιότητες κι όταν ακόμη δεχόμαστε ταυτόχρονα πολλές εντυπώσεις από το ίδιο αντικείμενο: π.χ. σ' ένα κερι διακρίνουμε το θερμό από το μαλακό, σ' ένα κομμάτι σίδηρο το ψυχρό από το σκληρό κ.λπ. Μέσα από την ανάλυση αυτή του περιεχομένου των αντιλήψεών μας καταλήγουμε, κατά το Locke, σε απλές ιδέες που δεν επιδέχονται περαιτέρω αναγωγή σε απλούστερες. Οι απλές αυτές ιδέες αποτελούν το ακατέργαστο υλικό της γνώσης. Αλλά με ποια σημασία;

Πρώτα-πρώτα η νόηση και στην πιο τολμηρή θεώρησή της παραμένει, κατά το Locke, δεμένη στην εμπειρική βάση της που συνίσταται στα περιε-

χόμενα των απλών ιδεών. Η νόηση μπορεί να συγκρίνει τις απλές αυτές ιδέες μεταξύ τους, να τις συνδέει κατά πολλούς τρόπους και να σχηματίζει ακόμη απ' αυτές καινούριες σύνθετες ιδέες. Σε καμιά όμως περίπτωση δεν έχει τη δύναμη να σχηματίσει έστω και μια καινούρια απλή ιδέα ούτε και να αναλύσει παραπέρα τις απλές ιδέες που υπάρχουν. Το πνεύμα πρέπει να αντικατοπτρίζει, κατά το Locke, τις απλές ιδέες σαν πιστός καθρέπτης.

Απ' όλα αυτά γίνεται φανερό ότι οι απλές ιδέες του Locke από τη μια μεριά αποτελούν τη βάση της νόησης και της γνώσης κι από την άλλη διαγράφουν τα όριά της: όπου δηλαδή δεν υπάρχει αντίληψη των απλών ιδεών, εκεί λείπει και η γνώση τους, όπως π.χ. συμβαίνει με τους τυφλούς που δε γνωρίζουν το φως και τα χρώματα. Γιατί οι απλές ιδέες δεν επιδέχονται κανέναν ορισμό ούτε μπορούμε να τις ανακοινώσουμε με λέξεις: τις αντιλαμβανόμαστε μόνον μέσα από την εξωτερική ή εσωτερική αίσθηση, που είναι τα παράθυρα, κατά τον Locke, μέσα από τα οποία μπαίνει φως το σκοτεινό χώρο της νόησης²². Βλέπουμε εδώ με πόση έμφαση ο Locke τονίζει την παθητικότητα της νόησης σε σχέση με τις απλές ιδέες: "The mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive"²³.

5. Η ταξινόμηση των απλών ιδεών

Ο Locke διακρίνει σε τέσσερις τάξεις τις απλές ιδέες:

1. Στις ιδέες που αποκτούμε μέσα από μια μονάχα εξωτερική αίσθηση, όπως είναι π.χ. οι ιδέες του φωτός και των χρωμάτων (αίσθηση της όρασης), οι ιδέες των ήχων και των τόνων (αίσθηση ακοής), οι ιδέες του μαλακού, του σκληρού, του στερεού, του ψυχρού, του θερμού (αίσθηση της αφής) και οι ιδέες της όσφρησης και της οσμής.

2. Στις ιδέες που αποκτούμε με τη λειτουργία περισσότερων από μια εξωτερικών αισθήσεων, όπως π.χ. είναι οι ιδέες του χώρου, της έκτασης, του σχήματος, της αδράνειας, της κίνησης που προκύπτουν μέσα από την αίσθηση της όρασης και της αφής ταυτόχρονα.

22. Βλ. *J. Locke*, ό.π., II, κεφ. 11.

23. Βλ. *J. Locke*, ό.π., II, κεφ. 22.

3. Στις ιδέες που αποκτούμε μέσα από την εσωτερική αίσθηση, όπως είναι οι ιδέες του νοείν: αντίληψη (ως ειδική εδώ μορφή της νόησης), μνήμη, διάκριση, σύγκριση, σύνθεση, κρίση, συμπερασμός, αφαίρεση και η ιδέα της βούλησης.

4. Και στις ιδέες που αποκτούμε κι από τις δύο μαζί πηγές της εμπειρίας, δηλαδή τόσο μέσα από την εξωτερική όσο και από την εσωτερική αίσθηση, όπως είναι οι ιδέες της χαράς και της λύπης, του πόνου, της δύναμης, της ύπαρξης, της ενότητας και της χρονικής διαδοχής.

Πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι δεν υπάρχει μια σταθερή οριοθετική γραμμή ανάμεσα στις απλές ιδέες και τις σύνθετες. Έτσι οι ιδέες π.χ. της ύπαρξης και της δύναμης κατατάσσονται από τον Locke στις σύνθετες ιδέες, ενώ οι ιδέες πάλι του χώρου και του χρόνου κυμαίνονται ανάμεσα στις δύο ταξινομήσεις. Η αντίληψη εξάλλου, ενώ αλλού ταυτίζεται με τη νόηση, εδώ θεωρείται τρόπος του νοείν. Αλλά το σπουδαιότερο είναι ότι από τη μια μεριά οι απλές ιδέες του νοείν, που είδαμε, θεωρούνται ειδικές μορφές της νόησης (*Modi*), ενώ από την άλλη οι τρόποι αυτοί της νόησης αποτελούν την πρώτη τάξη των σύνθετων ιδεών.

6. Η ταξινόμηση των σύνθετων ιδεών

Ενώ η νόηση σχετικά με τις απλές ιδέες είναι παθητική, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τις σύνθετες ιδέες. Κατά το σχηματισμό των σύνθετων ιδεών από απλές ιδέες η νόηση είναι ενεργητική, έχει επομένως ένα βαθμό ελευθερίας: *It is plain that the mind of man uses some kind of liberty in forming those complex ideas*²⁴.

Αυτό σημαίνει ότι και η νόηση, κοντά στην εξωτερική και εσωτερική αίσθηση, αποτελεί πηγή ιδεών, όχι βέβαια απλών, αλλά παράγωγων ιδεών. Κι αυτό δείχνει φανερά πόσο λίγο η γνωσιοθεωρία του Locke είναι καθαρά αισθησιοκρατική, όπως κακώς συχνά λέγεται. Βέβαια ο Locke δεν παύει να παραμένει ουσιαστικά εμπειρικός όσο η ενέργεια τη νόησης δένεται στη φιλοσοφία του με την εμπειρική βάση της εξωτερικής και εσωτερικής αντίληψης και περιορίζεται μέσα εκεί. Παράλληλα όμως φαίνεται να κάνει πό-

24. Βλ. *J. Locke*, ό.π., II, κεφ. 30.

τε-πότε και ορισμένα ανοίγματα προς μια ρασιοναλιστική, θα λέγαμε, γνωσιοθεωρία χωρίς όμως συνέπεια και με πολλές παλινδρομήσεις, έτσι που το όλο του έργο να παρουσιάζει ολοφάνερα αρκετές ρωγμές.

Ο Locke διακρίνει σε τρεις τάξεις τις σύνθετες ιδέες:

1. Στις ιδέες που παρά τον σύνθετο χαρακτήρα τους δεν μπορούν να υπάρχουν αυτόνομες, αλλά ως ιδιότητες ή τρόποι των ουσιών (Modi). Έχουμε δύο είδη τέτοιων ιδεών: Πρώτον έχουμε τους απλούς τρόπους που συνίστανται σε συνδυασμούς των ίδιων απλών ιδεών, π.χ. το άπειρο του χώρου και του χρόνου, η δωδεκάδα, η μνήμη, η προσοχή, ο ρεμβασμός (ως τρόποι της νόησης), η αγάπη και το μίσος, η ελπίδα και η απόγνωση (ως τρόποι της χαράς και της λύπης) κ.λπ. Δεύτερον έχουμε τους μικτούς τρόπους που συνίστανται σε συνδυασμούς απλών ιδεών διαφορετικών ειδών: π.χ. η ομορφιά, η προσποίηση, η κλοπή, η μέθη, η κίνηση, η δύναμη, κ.λπ. Οι μικτοί τρόποι διακρίνονται από τις ουσίες και χαρακτηρίζονται από το γεγονός ότι τους συνδυασμούς των ιδεών τους, στους οποίους προβαίνει η νόηση με αυτοδύναμη ενέργεια, δεν χρειάζεται να τους συναγάγουμε από τα πραγματικά υπαρκτά πράγματα. Αυτή η ελευθερία που έχει η νόηση κατά το σχηματισμό των ιδεών των μικτών τρόπων κάνει τον Locke να ονομάσει ειδικά τις ιδέες της τάξης αυτής “έννοιες”.

2. Στις ουσίες των οποίων έχουμε πάλι δύο είδη: α) επιμέρους ουσίες, όπως είναι π.χ. ο άνθρωπος, το πνεύμα, ο ίππος κ.λπ. και β) ουσίες που συνίστανται σ’ ένα σύνολο επιμέρους ουσιών: π.χ. στρατός, αγέλη, αστερισμός, σύμπαν.

3. Τέλος στις σχέσεις που προκύπτουν από τη σύγκριση των ιδεών μεταξύ τους, π.χ. αιτία και αποτέλεσμα, ταυτότητα, διαφορά, μέγεθος, μεταβολή κ.λπ.

Όλες οι σύνθετες ιδέες ανάγονται, κατά τον Locke, σε απλές από τις οποίες προκύπτουν. Η αναγωγή αυτή αποτελεί τη μεθοδολογική αρχή που διέπει ολόκληρη την ανάλυση των στοιχείων της ανθρώπινης νόησης. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι απλές ιδέες μας δίνονται στην πραγματικότητα ξέχωρες η μια από την άλλη. Αντίθετα η πραγματικότητα μας δίνεται μέσα από σύνθετες ιδέες. Μόνον από τη σκοπιά αυτή έχει εξάλλου νόημα η ανάλυση που επιχειρεί ο Locke των στοιχείων της ανθρώπινης νόησης. Από την άλλη μεριά όμως πρέπει να τονίσουμε πως η όλη αυτή ανάλυση

είναι δυνατή, εφόσον το “σύνθετο” επιδέχεται πράγματι αναγωγή σε έ-
σχατα, αυτόνομα στοιχεία της συνείδησης. Ο Locke θεώρησε πράγματι τις
απλές ιδέες ως “άτομα” της συνείδησης που μπορούν να απομονωθούν.
Έτσι η “σύνθεση” στην οποία προβαίνει η νόηση κατά το σχηματισμό των
μη απλών ιδεών δεν είναι παρά μια μηχανική, στατική σύνδεση των ατό-
μων αυτών. Καθώς βλέπουμε, ο Locke θέτει ως βάση της γνωσιοθεωρίας
του μια στατική θεώρηση του νοείν.

7. Ο νομιναλισμός του Locke

Οι γενικές ιδέες (general ideas, universals) προκύπτουν, κατά το Locke,
δυνάμει μιας νοητικής ενέργειας που ονομάζουμε αφαίρεση. Οι λέξεις, μας
λέει ο Άγγλος φιλόσοφος, χρησιμεύουν ως εξωτερικά σύμβολα των ιδεών
μας που προέρχονται από συγκεκριμένα αντικείμενα έξω από μας. Αν θα
θέλαμε να δώσουμε σε κάθε ιδέα το δικό της όνομα, θα έπρεπε να υπάρ-
χει ένας άπειρος αριθμός λέξεων. Ο ανθρώπινος νους βρίσκει ωστόσο έ-
ναν τρόπο για να αποφύγει τη δυσκολία αυτή: θεωρεί τις ιδέες ως φαινό-
μενα της συνείδησης αποχωρισμένες από όλα τα άλλα υπαρκτά πράγματα
κι από τις καταστάσεις της πραγματικής τους ύπαρξης, όπως είναι ο χώρος,
ο χρόνος και οι άλλες ιδέες που τις συνοδεύουν, και τις κάνει έτσι αντι-
προσώπους όλων των άλλων ιδεών του ίδιου είδους και τα ονόματά τους
γενικά ονόματα που μπορούν να δηλώσουν όλα τα υπαρκτά πράγματα τα
οποία βέβαια συμφωνούν με τις αφηρημένες αυτές ιδέες. Ο Locke μας δί-
νει το εξής παράδειγμα: Αν ο νους παρατηρήσει το ίδιο χρώμα στην κιμω-
λία ή στο χιόνι που είχε στο παρελθόν παρατηρήσει στο γάλα, θεωρεί τό-
τε το χρώμα αυτό ως φαινόμενο καθεαυτό, το κάνει “αντιπρόσωπο” όλων
των άλλων της ίδιας κατηγορίας και του δίνει το όνομα “λευκό”, με το ο-
ποίο από δω και πέρα χαρακτηρίζουμε την ίδια ιδιότητα κάθε φορά που την
αντιλαμβανόμαστε. Όπως βλέπουμε δύο πράξεις της νόησης είναι οι ανα-
γκαίοι όροι για το σχηματισμό των γενικών ιδεών: η μια συνίσταται στην
αφαίρεση, η άλλη στην αντιπροσώπευση όλων των επιμέρους ιδεών του ί-
διου είδους.

Για το Locke η αφαίρεση είναι η σπουδαιότερη ικανότητα της εσωτερι-

κής εμπειρίας (reflection) που διακρίνει εξάλλου τον άνθρωπο από τη ζώα. Γνώρισμα των αφηρημένων ιδεών είναι η γενικότητα και καθολικότητά τους. Τόσο η μια όσο και η άλλη δεν ανήκουν στην πραγματική ύπαρξη των αντικειμένων, αλλά αποτελούν επινοήσεις και κατασκευές της νόησης πολύ χρήσιμες στο έργο της και αφορούν μόνον στα σημεία που μπορεί να είναι λέξεις ή ιδέες. Οι αφηρημένες ιδέες αποτελούν απλώς ένα σχήμα της νόησης μέσα στο οποίο τακτοποιούνται και κατατάσσονται σε ομάδες τα διάφορα αντικείμενα της γνώσης.

Τη βασική προϋπόθεση της θεωρίας του Locke αποτελεί η αντίληψη ότι καθετί το υπαρκτό είναι ατομικό. Κατά συνέπεια και οι ιδέες που έχουμε μέσα στο πνεύμα μας είναι επιμέρους υπάρξεις (particular existences). Υπάρχουν ιδέες θεωρημένες ως ατομικές υποστάσεις, ενώ οι γενικές ιδέες χρησιμεύουν απλώς στο να δηλώσουν, μέσα από το όνομα που τους δίδεται, μian ατομική ιδέα-αντιπρόσωπο ενός μεγάλου αριθμού συγκεκριμένων πραγμάτων.

Η σχέση ανάμεσα στη λέξη και στην ιδέα είναι στη θεωρία του Locke στενή. Ένα μεγάλο μέρος των λέξεων ανάγεται, κατά τον Άγγλο φιλόσοφο, σε κατ' αίσθηση αντιλήψεις. Κάθε λέξη αποτελεί γνώρισμα μιας ορισμένης ιδέας, η οποία είναι ατομική υπόσταση. Αυτό δείχνει κατά τρόπο φανερό ότι η εννοιολογική σημασία που δίνουμε στις λέξεις παραμένει στο Locke κάτι το αισθητό, ανήκει στην εποπτεία. Επειδή ο Locke δεν ξεχωρίζει καθαρά τη νόηση από την εποπτεία, γι' αυτό και δεν γίνεται η διάκριση ανάμεσα στη λέξη και το περιεχόμενο, ανάμεσα στο νόημα και το αντικείμενο της έννοιας. Με άλλα λόγια ο Locke συγχέει την έννοια με τη λέξη, το όνομα.

Αν όμως, όπως πρεσβεύει ο Locke, υπάρχει μόνον το ατομικό, πώς προκύπτουν τα γενικά ονόματα; Με το να γίνονται, μας λέει, σημεία γενικών ιδεών, οι οποίες, καθώς είδαμε, σχηματίζονται με τη νοητική πράξη της αφάισης. Οι αφηρημένες ιδέες παίζουν εδώ το ρόλο του μεσολαβητού ανάμεσα στα επιμέρους πράγματα και τα γενικά ονόματα.

Κατά το Locke, λοιπόν, υπάρχει μόνον το ατομικό, ενώ το γενικό υπάρχει μόνον μέσα στο νου μας: "General terms... are the signs of general ideas, and general ideas exist only in the mind: but particular things... do, or may exist conformable to those general ideas and so fall under those

general names”²⁵. Η μέθοδος ανάλυσης του Locke μας οδηγεί, καθώς βλέπουμε, σ’ έναν αυστηρό διαχωρισμό ανάμεσα στη νόηση και την πραγματικότητα. Η τελευταία θεωρείται ως ένα μηχανικό άθροισμα επιμέρους αισθητών πραγμάτων, ενώ η νόηση, ως χώρος αφηρημένων σχημάτων, δεν βρίσκεται σε ουσιαστική σχέση μαζί της ή, καλύτερα, η σχέση της με την πραγματικότητα παίζει δευτερεύοντα ρόλο. Η νόηση δηλαδή δεν αναλαμβάνει εδώ το έργο της συγκρότησης της φυσικής πραγματικότητας που είδαμε στη ρασιοναλιστική φιλοσοφία του Descartes και του Leibniz.²⁶

Β. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

1. Τα διάφορα είδη της γνώσης

Η γνώση, κατά το Locke, συνίσταται στην αντίληψη της συμφωνίας ή ασυμφωνίας των ιδεών μας. Με άλλα λόγια, γνώση είναι η σύλληψη των σχέσεων ανάμεσα στις ιδέες μας. Έχουμε τέσσερα είδη συμφωνίας ή ασυμφωνίας των ιδεών:

1. Ταυτότητα ή διαφορά
2. Σχέση
3. Συνύπαρξη (ή αναγκαία σύνδεση) και
4. Πραγματική ύπαρξη.

Η βασική σχέση των ιδεών μας είναι η ταυτότητα και η διαφορά. Η αντίληψη της εν λόγω σχέσης είναι η πρώτη βαθμίδα της γνώσης και εντελώς αναγκαία προϋπόθεσή της. Τι σημαίνει όμως ταυτότητα ή διαφορά των ιδεών; Σημαίνει την ταυτότητα του περιεχομένου μιας ιδέας και τη διαφορά της από κάθε άλλο περιεχόμενο μιας άλλης ιδέας. Το ότι π.χ. το λευκό είναι λευκό και όχι μαύρο ή το τρίγωνο είναι τρίγωνο κι όχι κύκλος αποτελεί το πρώτο είδος συμφωνίας ή ασυμφωνίας των ιδεών που το πνεύμα μας αντιλαμβάνεται αμέσως και ταυτόχρονα με τις ιδέες.

Το δεύτερο είδος γνώσης, κατά το Locke, είναι η αντίληψη της σχέσης

25. Βλ. J. Locke, *Third Letter to Stillingfleet*.

26. Βλ. σχετικά με τη γνωσιοθεωρία του Locke, A. Klemmt, *John Locke: Theoretische Philosophie*, Meisenheim/Glan 1967, σελ. 30-92.

δύο ιδεών μεταξύ τους. Οι σχέσεις αυτές αποτελούν το βασικό ουσιαστικό στοιχείο της γνώσης μας και πρώτα-πρώτα στα μαθηματικά.

Το τρίτο είδος γνώσης είναι η συνύπαρξη των ιδεών στο ίδιο υποκείμενο. Με την ιδέα (παράσταση) δηλαδή ενός πράγματος, όπως είναι π.χ. ο χρυσός, δεν εννοούμε τίποτε άλλο από ένα σύνολο παραστάσεων καθώς είναι: σώμα ορισμένου βάρους, κίτρινου χρώματος κ.λπ.

Το τέταρτο και τελευταίο είδος είναι η συμφωνία μιας ιδέας με την ιδέα της πραγματικής ύπαρξης. Ο Locke δεν θέλει να κλείσει τη γνώση μέσα στη σφαίρα της συνείδησης. Αν η γνώση τέλειωνε με τις παραστάσεις, οι αλήθειες που θα βασίζονταν πάνω σ' αυτές, δεν θα διέφεραν από τα ονειροπολήματα ενός παρανοϊκού. Ο Locke θεωρεί ότι οι παραστάσεις μας απεικονίζουν πραγματικά αντικείμενα έξω από μας.

Όλη η γνώση μας περιορίζεται, κατά το Locke, μέσα στα τέσσερα αυτά είδη συμφωνίας ή ασυμφωνίας των ιδεών μας, τα οποία ανάγονται σε τελευταία ανάλυση, σε δύο: στην αντίληψη της σχέσης των ιδεών και της πραγματικής ύπαρξης.

Τα άλλα δύο είδη, η ταυτότητα και η συνύπαρξη, είναι στην ουσία σχέσεις.

Ο Locke διακρίνει τη γνώση από την αλήθεια. Αλήθεια, κατά το Locke, είναι "η σύνδεση ή διάκριση σημείων ανάλογα με το πώς τα πράγματα που σημαίνουν βρίσκονται σε συμφωνία μεταξύ τους"²⁷. Σύνδεση και διάκριση των συμβόλων εννοεί ο Locke μια πρόταση (proposition). Επομένως, η αλήθεια αναφέρεται μόνον σε προτάσεις. Με τον όρο "σημεία" εννοεί, κατά κύριο λόγο, τις ιδέες και, κατά δεύτερο λόγο, τις λέξεις.

2. Οι βαθμίδες της γνώσης

Ο Locke κάνει μια βασική διάκριση που αναφέρεται στους βαθμούς της γνώσης: διακρίνει δηλαδή ανάμεσα στην ενορατική γνώση, την αποδεικτική γνώση και τη γνώση της ύπαρξης πραγμάτων έξω από μας.

1. Η *ενορατική γνώση* είναι η πιο βέβαιη και σαφής γνώση που μπο-

27. Βλ. J. Locke, IV, κεφ. 5.

ρούμε εν γένει να έχουμε. Είναι η άμεση γνώση της συμφωνίας ή ασυμφωνίας δύο ιδεών κατά την αρχή της ταυτότητας. Ο νους συλλαμβάνει εν προκειμένω χωρίς κόπο την αλήθεια όπως το μάτι το φως. Εδώ ανήκουν οι ταυτολογικές προτάσεις καθώς και οι προτάσεις που εκφράζουν σχέσεις, όπως είναι π.χ. οι προτάσεις: το τρία είναι μεγαλύτερο από το δύο ή $2 + 2 = 4$. Η εννοιακή γνώση είναι η βάση κάθε άλλης γνώσης, κατ' εξοχήν, της αποδεικτικής γνώσης.

2. Η αποδεικτική γνώση είναι γνώση έμμεση της συμφωνίας ή ασυμφωνίας δύο ιδεών: ο νους δηλαδή στην προκειμένη περίπτωση δεν μπορεί να συλλάβει άμεσα τη συμφωνία ή ασυμφωνία δύο ιδεών (παραστάσεων), αλλά χρειάζεται τη μεσολάβηση μιας ή περισσοτέρων ιδεών. Οι τελευταίες χρησιμεύουν ως αποδείξεις, γι' αυτό και η γνώση αυτή ονομάζεται αποδεικτική: αν οι γωνίες π.χ ενός τριγώνου είναι δύο ορθές, αυτό δεν μπορούμε άμεσα να το διαπιστώσουμε, δηλαδή με μια ματιά μονάχα στα μεγέθη που έχουμε μπροστά μας. Μόνον τα αξιώματα της γεωμετρίας τα γνωρίζουμε άμεσα, ενώ οι περισσότερες γεωμετρικές αλήθειες χρειάζονται απόδειξη. Παρά το γεγονός ότι και η αποδεικτική γνώση είναι γνώση βέβαιη, όμως δεν είναι τόσο σαφής όσο η εννοιακή, γιατί σε μια μακροσκελή απόδειξη η μνήμη μας αδυνατεί να συγκρατήσει καθαρά όλα τα ενδιαμέσα στάδια της αποδεικτικής πορείας και ως προς αυτό μειονεκτεί έναντι της εννοιακής γνώσης. Ο κίνδυνος λογικών αλμάτων υπάρχει πάντα.

3. Η γνώση, τέλος, της ύπαρξης εξωτερικών αντικειμένων στηρίζεται, κατά το Locke, στην αντίληψη ότι οι ιδέες των πραγμάτων που έχουμε στη συνείδησή μας προέρχονται από εξωτερικά αντικείμενα. Μέσα δηλαδή από την κατ' αίσθηση αντίληψη έχουμε πραγματική εμπειρία των εξωτερικών αντικειμένων. Ο βαθμός βεβαιότητας που μπορούμε να έχουμε από τη γνώση αυτή είναι οπωσδήποτε μικρότερος από εκείνον της εννοιακής ή και της αποδεικτικής γνώσης, γιατί απορρέει από την πεποίθηση απλώς ότι οι αισθήσεις δεν μας απατούν. Οπωσδήποτε όμως για τις ανάγκες της πρακτικής ζωής του ανθρώπου η γνώση αυτή είναι επαρκής.

Προσθέτοντας τον τρίτο αυτό βαθμό βεβαιότητας κοντά στους άλλους δύο, που είδαμε, ο Locke αντιφάσκει με τη βασική γραμμή της εμπειρικής γνωσιολογίας του που δέχεται δύο μονάχα πηγές εμπειρίας, την εξωτερική και την εσωτερική αίσθηση. Κατά τον Locke, δεν μπορεί η γνώση, κα-

θώς είδαμε, να ξεπεράσει τη σφαίρα των παραστάσεών μας που αποτελούν και τα όρια της εν γένει. Συνίσταται, όπως αναφέραμε ήδη, στη συμφωνία ή ασυμφωνία των ιδεών (παραστάσεων) μεταξύ τους. Η γνώση όμως της αντικειμενικής ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου ξεπερνάει την εξωτερική και εσωτερική εμπειρία.

3. Η έννοια της ουσίας

Η έννοια της ουσίας αποτελεί κεντρικό πρόβλημα για την ανάλυση της ανθρώπινης νόησης που επιχειρεί ο Locke. Η γνωσιοθεωρία του, θα λέγαμε, ολοκληρώνεται με την κριτική που κάνει της έννοιας αυτής. Αν ο Hume είναι κατεξοχήν ο κριτικός της έννοιας της αιτιότητας, ο Locke είναι ο κριτικός της έννοιας της ουσίας.

Ο Locke διακρίνει τη γενική έννοια της ουσίας από τις έννοιες των επιμέρους ουσιών, των συγκεκριμένων δηλαδή πραγμάτων (σωματικές ουσίες). Θα ασχοληθούμε εδώ με τη γενική έννοια της ουσίας.

Ο Locke τονίζει ότι σαφή παράσταση της ουσίας δεν μπορούμε να έχουμε κι ότι με τη λέξη “ουσία” διατυπώνουμε απλώς μία υπόθεση σχετικά με κάτι που δεν καταλαβαίνουμε παρά μόνον ως φορέα (support) των ιδεών μας. Ούτε η εξωτερική ούτε η εσωτερική εμπειρία μπορεί να μας δώσει την ιδέα της ουσίας. Την ουσία, λοιπόν, είναι αδύνατο να την γνωρίσουμε αφού η εξωτερική και η εσωτερική εμπειρία αποτελούν τα όρια της γνώσης μας εν γένει- παρά το γεγονός ότι είναι εντελώς απαραίτητη για να θεμελιώσει τη σύνδεση μεταξύ των ιδεών μας. Αλλά τότε πώς προκύπτουν οι ιδέες των ουσιών;

Ο ανθρώπινος νους κατά το Locke παρατηρεί ότι ορισμένες απλές ιδέες μας παρουσιάζονται πάντοτε μαζί και επειδή ανήκουν σ’ ένα πράγμα, ενώνονται έτσι μέσα σ’ ένα “υποκείμενο” και παίρνουν ένα όνομα. Το υποκείμενο αυτό έχουμε την τάση, από απροσεξία μας, να το θεωρούμε ως απλή ιδέα, ενώ είναι μια σύνδεση πολλών ιδεών μεταξύ τους: επειδή εμείς δεν μπορούμε να έχουμε παράσταση του πώς οι απλές ιδέες υπάρχουν αυτόνομες η καθεμιά, συνηθίζουμε να προϋποθέτουμε έναν φορέα των εν λόγω ιδεών, τον οποίο ονομάζουμε ουσία.

Απλή ιδέα, καθώς είδαμε, η ουσία δεν μπορεί να είναι. Η ουσία θα πρέ-

πει τότε να είναι σύνθετη ιδέα. Αλλά πώς προκύπτει στην προκειμένη περίπτωση; Γιατί, κατά το Locke, ο νους έχει τρεις δυνατούς τρόπους σχηματισμού σύνθετων ιδεών με βάση το υλικό που του δίνουν η εξωτερική και η εσωτερική εμπειρία. Θα περιμέναμε, λοιπόν, να προκύψει η ουσία μ' έναν από τους τρεις αυτούς τρόπους.

1. Ένας τρόπος σχηματισμού από τη νόηση σύνθετων ιδεών είναι η συνένωση διαφορετικών απλών ιδεών σε μια ιδέα. Από πρώτη άποψη θα νόμιζε κανείς ότι η ιδέα της ουσίας προκύπτει ακριβώς μέσα από μια τέτοια σύνδεση. Αλλά το περιεχόμενο της ιδέας της ουσίας δεν εξαντλείται μ' αυτό τον τρόπο. Κατά το Locke ο βασικός χαρακτήρας της ουσίας συνίσταται στη σχέση "φορέα" και ιδιοτήτων που ενυπάρχουν σ' αυτόν. Επομένως η ουσία δεν προκύπτει με σύνδεση απλών ιδεών.

2. Ένας άλλος δυνατός τρόπος σχηματισμού σύνθετων ιδεών σχέσης είναι η σύγκριση δύο ιδεών, απλών ή σύνθετων. Στην προκειμένη περίπτωση η ουσία θα ήταν μια ιδέα σχέσης. Μπορεί όμως πράγματι να είναι η ουσία μια ιδέα σχέσης; Είδαμε πως, κατά τον Locke, η έννοια της ουσίας δεν είναι παρά μια συγκεκριμένη παράσταση κάποιου πράγματος που υποβαστάζει, θα λέγαμε, τις αισθητές ποιότητες και αποτελεί τη βάση για το σχηματισμό της έννοιας του πράγματος. Η δυσκολία στο να θεωρήσουμε την ουσία ως ιδέα σχέσης έγκειται στο γεγονός ότι μας λείπει εν προκειμένω ο ένας όρος συσχετισμού, γιατί μια ιδέα σχέσης προκύπτει, καθώς ξέρουμε, με σύγκριση δύο ιδεών, δύο δηλαδή όρων που μας είναι δεδομένοι. Στην περίπτωση της ουσίας δεδομένο είναι το σύνολο των απλών ή σύνθετων ιδεών, ενώ η ιδέα ενός αγνώστου "φορέα" δεν μπορεί να είναι ποτέ δεδομένη, αφού, κατά το Locke, είναι ένα πράγμα πίσω από τα επιμέρους φαινόμενα. Επομένως, ένας συσχετισμός εδώ καθίσταται αδύνατος. Άρα στο πλαίσιο της θεωρίας των ιδεών του Locke η ιδέα της ουσίας δεν μπορεί να είναι ιδέα σχέσης.

3. Τέλος, η γενική ιδέα της ουσίας δεν μπορεί να προκύψει με αφαίρεση (τρόπος σχηματισμού των γενικών ιδεών) ορισμένων χαρακτηριστικών από τις επί μέρους ουσίες, γιατί οι τελευταίες προϋποθέτουν ήδη τη γενική ιδέα της ουσίας και σχηματίζονται μάλιστα με τη βοήθειά της.

Σύμφωνα τώρα μ' όλα αυτά που είπαμε παραπάνω, η ιδέα της ουσίας δεν μπορεί να είναι ούτε απλή ούτε σύνθετη ιδέα. Απλή ιδέα δεν είναι, γιατί

δεν πηγάζει ούτε από την εξωτερική ούτε από την εσωτερική εμπειρία. Σύνθετη πάλι ιδέα δεν είναι, γιατί ούτε με συνένωση απλών ιδεών μπορεί να προκύψει ούτε πάλι με σύνθεση στη γενικότερη σημασία της, δηλαδή με συσχετισμό και αφαίρεση. Επομένως η θεωρία των ιδεών του Locke δε μας δίνει κανένα μεθοδικό μέσο για να συλλάβουμε την έννοια της ουσίας. Βλέπουμε, λοιπόν, πως η έννοια της ουσίας ανασκευάζει, θα λέγαμε, την ίδια την ανάλυση της ανθρώπινης νόησης που μας δίνει ο Άγγλος φιλόσοφος.

Ο Locke βασικά αρνείται ότι μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία και θεωρεί την έννοιά της ασαφή και κενή περιεχομένου. Παρ' όλα αυτά δεν είναι καθόλου διατεθειμένος να την απορρίψει εντελώς. Αντίθετα την θεωρεί αναγκαία για το έργο που επιτελεί όσο και αν η παράσταση που έχουμε εν προκειμένω είναι συγκεκριμένη. Το έργο που έχει να επιτελέσει η έννοια της ουσίας συνίσταται στην "αντικειμενοποίηση" του κόσμου των ιδεών, ο οποίος διαφορετικά στερείται πραγματικής βάσης. Εδώ βρίσκεται όλη η σημασία της θεωρίας της ουσίας του Locke. Οι ιδέες ως αντικείμενα της νόησης με τη σημασία που είδαμε, υπάρχουν αποκλειστικά μέσα στη σφαίρα της συνείδησης. Η "ύπαρξη" γι' αυτό και η "πραγματικότητα" δεν μπορεί να είναι ιδέες, γιατί είναι κάτι που υπερβαίνει τη συνείδηση. Την αντικειμενοποίηση των ιδεών, έτσι ώστε να μπορούμε να μιλούμε για υπαρκτά πράγματα μέσα στη σφαίρα της συνείδησης, αναλαμβάνει να επιτελέσει η έννοια της ουσίας. Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι ο Locke, ενώ αμφισβητεί τη δυνατότητα της γνώσης της ουσίας, όμως δεν αμφιβάλλει για την ύπαρξή της. Με τη θεωρία αυτή για την ουσία προσπαθεί να φτιάξει ένα σταθερό γεφύρωμα για να περάσει από τις ιδέες στην αντικειμενική ύπαρξη και πραγματικότητα: μια που οι ιδέες είναι το απόλυτα ενυπάρχον στη συνείδηση, πρέπει το "πράγμα" να είναι απόλυτα υπερβατικό και γι' αυτό εντελώς άγνωστο, αν και η ύπαρξή του είναι βέβαιη.²⁸

28. Βλ. σχετικά με την έννοια της ουσίας στον Locke, A. Klemmt, ό.π., σελ. 271ε.

G. BERKELEY (1685-1753)

Ο Berkeley αναπτύσσει παραπέρα τη φιλοσοφία του Locke με την έννοια ότι οδηγεί τις ενίοτε λανθάνουσες καταβολές της σκέψης του ως τις ακραίες της συνέπειες. Αυτό γίνεται ιδιαίτερα φανερό στο πρόβλημα των αφηρημένων γενικών ιδεών, στο πρόβλημα των πρωτευουσών και δευτερευουσών ιδιοτήτων των φυσικών σωμάτων και στην κριτική της έννοιας της ουσίας.

1. Η θεωρία της αφαίρεσης και ο ρόλος της γλώσσας

Κατά τον Locke ο νους έχει την ικανότητα να σχηματίζει αφηρημένες γενικές ιδέες. Η ικανότητα της αφαίρεσης συνιστά μάλιστα την ειδοποιό διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα. Ο νους συγκεκριμένα σχηματίζει γενικές ιδέες κρατώντας τα κοινά γνωρίσματα πολλών επιμέρους όμοιων παραστάσεων, ενώ παραλείπει τις ατομικές τους διαφορές, και το προϊόν αυτό της αφαίρεσης το ορίζει μ' ένα λεκτικό σημείο. Ο Locke υιοθετεί ένα μετριοπαθή νομιναλισμό στο μέτρο που το καθόλου δεν είναι απλώς όνομα αλλά προϊόν νοητικής ενέργειας. Ο νομιναλισμός αντίθετα του Berkeley είναι ακραίος με την έννοια ότι αμφισβητεί όχι μόνον ότι το καθόλου έχει αντικειμενική αλλά και ψυχολογική υπόσταση. Ενάντια στη θεωρία των γενικών ιδεών του Locke υποστηρίζει τα εξής:

1. Είναι αδύνατο να σχηματίσω μια ιδέα για κάτι χωρίς συνάμα να αναπαραστήσω μέσα μου τους συγκεκριμένους προσδιορισμούς του. Δεν μπορώ να συλλάβω, όση προσπάθεια κι αν κάνει η σκέψη μου, την ιδέα ενός ανθρώπου που δεν είναι άσπρος ή μαύρος, ευθυτενής ή κυρτός, ψηλός ή κοντός ή μέτριου αναστήματος. Μου είναι αδύνατο να σχηματίσω την αφηρημένη ιδέα της κίνησης που δεν είναι ούτε γρήγορη ούτε αργή, καμπυλόγραμμη ή ευθύγραμμη. Δεν μπορώ επίσης να σχηματίσω την ιδέα ενός τριγώνου που δεν ούτε ορθογώνιο ούτε οξυγώνιο ούτε ισόπλευρο, ούτε ισοσκελές ούτε σκαληνό, ούτε την ιδέα του χρώματος εν γένει που δεν είναι ούτε μαύρο ούτε κόκκινο ούτε κίτρινο ούτε γαλάζιο. Τέτοιες γενικές και αφηρημένες παραστάσεις δεν υπάρχουν ούτε μπορούν να υπάρξουν. Όλες

οι παραστάσεις μας είναι ατομικές και συγκεκριμένες.

2. Οι γενικές ιδέες δεν είναι αναγκαίες για τη γνώση. Η άποψη ότι η γενικά έγκυρη γνώση είναι δυνατή υπό την προϋπόθεση των γενικών και αφηρημένων ιδεών κατά τον Berkeley δεν ευσταθεί. Δεν αρνείται βέβαια ότι η γνώση μας αναφέρεται σε έννοιες καθολικές, ωστόσο η καθολικότητά τους δεν έχει σχέση με τη θεωρία της αφαίρεσης που εκθέσαμε παραπάνω, αλλά «εξαρτάται από τη σχέση που έχει προς τα συγκεκριμένα αντικείμενα που αυτή δηλώνει ή παριστάνει. Μέσα από αυτήν την καθολικότητα τα πράγματα, τα ονόματα ή οι έννοιες, τα οποία από τη φύση τους είναι ειδικά, αποβαίνουν καθολικά. Έτσι όταν αποδεικνύω προτάσεις που αναφέρονται στα τρίγωνα, θα πρέπει να υποτεθεί πως έχω στο νου μου την καθολική ιδέα του τριγώνου, πράγμα το οποίο δεν κάνει να ερμηνευθεί πως θα μπορούσα να σχηματίσω την ιδέα ενός τριγώνου που να μην είναι ούτε ισόπλευρο, ούτε σκαληνό, ούτε ισοσκελές. Αλλά μόνον ότι κι αυτό το ορισμένο τρίγωνο που εξετάζω, ανεξάρτητα από το εάν είναι αυτού ή του άλλου είδους, συμβολίζει εξίσου και αντιπροσωπεύει όλα τα ευθύγραμμα τρίγωνα χωρίς εξαίρεση και είναι με την έννοια αυτή καθολικό»²⁹.

Η πρόταση π.χ. «το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου ισούται με δυο ορθές» εφαρμόζεται σ' όλα τα τρίγωνα κι αν ακόμη την αποδείξουμε σ' ένα μονάχα συγκεκριμένο ορθογώνιο ισοσκελές τρίγωνο και είναι περιττή η απόδειξή της σ' όλα τα δυνατά τρίγωνα. Ο Berkeley θέλει να τονίσει ότι κάθε φορά έχω την παράσταση ενός συγκεκριμένου τριγώνου, όταν προβαίνω στη γεωμετρική απόδειξη της παραπάνω πρότασης, κατά την οποία δεν παίρνω υπόψη μου τις διαφορές του από τα άλλα τρίγωνα αλλά μόνο τα κοινά γνωρίσματα. Ωστόσο με τον τρόπο αυτό δε γίνεται η παράσταση αφηρημένη αλλά παραμένει ατομική και συγκεκριμένη και αποκτά γενικό νόημα στο μέτρο που χρησιμοποιείται ως αρχέτυπο όλων των όμοιων παραστάσεων.

3. Ο άνθρωπος δε θα επινοούσε τις γενικές ιδέες, αν δεν υπήρχαν γλωσσικές εκφράσεις που έχουν γενική χρήση κι αν δεν εκλάμβανε όλες

29. G. Berkeley, *Πραγματεία πάνω στις αοχές της ανθρώπινης γνώσης*, μτφρ. Δ. Σφενδόνη, Θεσσαλονίκη: εκδ. Κωνσταντινίδη, σελ. 51.

τις λέξεις ως ονόματα. Η πηγή συνεπώς από την οποία απορρέουν οι αφηρημένες ιδέες είναι η γλώσσα. Συγκεκριμένα, αν εκλάβουμε τις γενικές εκφράσεις ως ονόματα, τότε θα έπρεπε όπως και στην περίπτωση των κυρίων ονομάτων, να αντιστοιχίσουμε σε κάθε έννοια ένα φορέα, ένα ονομαζόμενο, το οποίο επιδέχεται ως το καθόλου πλατωνική ή νοησιαρχική (Locke) ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία έχει κατά κάποιο τρόπο μια υπόσταση. Η κριτική αυτή του εννοιολογικού ρεαλισμού, που προσιωνίζεται την αντίστοιχη του Wittgenstein στον αιώνα μας, εκβάλλει στη διαπίστωση ότι εάν δεν υπήρχε η γλώσσα (ή γενικότερα τα σημεία) δε θα υπήρχε αφηρημένη σκέψη³⁰. Οι λέξεις δεν έχουν αυτές καθεαυτές μια ακριβή και ορισμένη σημασία που να καθιστά αναγκαία την παραδοχή μιας αφηρημένης ιδέας στην οποία θα πρέπει να αναφέρονται. Το ότι οι λέξεις έχουν ένα καθορισμένο νόημα εξαρτάται από τον τρόπο που χρησιμοποιούνται. «Τα γενικά ονόματα χρησιμοποιούνται συχνά σύμφωνα με τους κανόνες της γλώσσας χωρίς ο ομιλητής να τα προορίζει να δηλώσουν ιδέες που βρίσκονται μέσα στο δικό του πνεύμα και που θα ήθελε να προκληθούν μέσα στο νου αυτού που τον ακούει³¹.

Ωστόσο ο Berkeley δεν προχώρησε με συνέπεια παραπέρα στην υιοθέτηση της άποψης ότι το νόημα των λέξεων δεν εξαρτάται από την αναφορά τους στις ιδέες αλλά αποκλειστικά από τους κανόνες χρήσης της γλώσσας, αλλά αντίθετα θεώρησε ότι η γλώσσα εξαπατά τη νόηση. Συνεπώς για τη διασφάλιση και διεύρυνση της γνώσης μας θα πρέπει να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στις ιδέες και να απαλλαγούμε από την επίδραση των λέξεων. «Θα πρέπει να ομολογήσουμε πως το πιο μεγάλο μέρος της γνώσης έχει περιπλακεί με παράξενο τρόπο και έχει συσκοτισθεί από την καιάχρηση των λέξεων και τους γενικούς νόμους του λόγου μέσα από τους οποίους μεταδίδεται. Επειδή λοιπόν οι λέξεις έχουν την ιδιότητα να εξαπατούν τη νόηση, θα προσπαθήσω οποιεσδήποτε ιδέες κι αν εξετάζω να τις φέρνω γυμνές και ακάλυπτες μπροστά στα μάτια μου, κρατώντας όσο μπορώ έξω από τη σκέψη μου τα ονόματα εκείνα, τα οποία η μακρόχρονη και

30. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., XVIII.

31. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., σελ. 59.

σταθερή χρήση τα έχει ενώσει τόσο στενά μαζί τους.»³². Όπως γίνεται φανερό, ο Berkeley προσπαθεί να ανακόψει την επίδραση της γλώσσας πάνω στη νόηση όχι μέσα από μίαν ανάλυση της γλώσσας αλλά προσφεύγοντας σε μια προγλωσσική βεβαιότητα³³. Όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο ίδιος «δε χρειάζεται τίποτε άλλο παρά μόνον να τραβήξουμε το παραπέτασμα των λέξεων και να αντικρίσουμε το πανέμορφο δέντρο της γνώσης που έχει έναν καρπό θαυμάσιο και μάλιστα είναι μέσα στις δυνατότητές μας ν' απλώσουμε το χέρι και να τον φθάσουμε»³⁴. Με τρόπο γλαφυρό ο Berkeley επισημαίνει ακόμη ότι στη σύγκυση της νόησης οφείλονται όλες οι δυσκολίες επίλυσης των φιλοσοφικών προβλημάτων - μια επισήμανση που απηχεί κάπως ανάλογες σκέψεις του Wittgenstein. «Το πιο μεγάλο μέρος, όχι όλο, των δυσκολιών που έχουν ως εδώ απασχολήσει τους φιλοσόφους και έφραξαν το δρόμο προς τη γνώση οφείλονται ολοκληρωτικά σ' εμάς τους ίδιους. Διότι εμείς οι ίδιοι σηκώσαμε τη σκόνη και κατόπιν παραποιούμαστε πως δεν μπορούμε να δούμε»³⁵.

2. Πρωτεύουσες και δευτερεύουσες ιδιότητες

Βασική θέση του Locke, όπως είδαμε, είναι ότι τα πράγματα δεν τα γνωρίζουμε άμεσα αλλά μόνον μέσω των παραστάσεων που σχηματίζουμε γι' αυτά. Ο Locke προβαίνει σε μια βασική διάκριση ανάμεσα στις ιδέες της εξωτερικής αίσθησης, που παραπέμπουν σε πρωτεύουσες ιδιότητες των φυσικών σωμάτων (έκταση, μορφή, κίνηση, στερεότητα, το αδιαπέραστο) και επομένως έχουν αντικειμενική υπόσταση, και σ' εκείνες που είναι απλώς υποκειμενικές αν και προκαλούνται από δυνάμεις των σωμάτων. Τις δυνάμεις αυτές ονόμασε δευτερεύουσες ιδιότητες (χρώματα, ήχος, οσμές κ.λπ.). Οι πρωταρχικές ιδιότητες είναι αντίγραφα, είδωλα των πραγμάτων που υπάρχουν έξω από τη νόηση μέσα σε μίαν αδρανή ουσία (την ύλη), ενώ οι δευτερεύουσες υπάρχουν μόνον μέσα στο νου (τα αισθήματα). Ο Berkeley διαφωνεί στο σημείο αυτό με τον Locke προβάλλοντας το επιχείρημα ότι

32. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., σελ. 61.

33. Βλ. W. Röd, *Die Philosophie der Neuzeit: von Newton bis Rousseau*, München 1984, σελ. 119.

34. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., σελ. 35.

35. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., σελ. 35.

δεν είναι δυνατό να διακρίνουμε ανάμεσα σε πρωτεύουσες και δευτερεύουσες ιδιότητες και συνεπώς όλες οι ιδιότητες έχουν υποκειμενικό χαρακτήρα. «Αλλά θα ήθελα να σκεφθεί ο καθένας και να δοκιμάσει εάν μπορεί, με οποιαδήποτε αφαίρεση που θα κάνει με τη σκέψη του, να συλλάβει την έκταση και την κίνηση ενός σώματος χωρίς όλες τις άλλες αισθητές ιδιότητες. Από τη δική μου πλευρά βλέπω καθαρά πως δεν έχω τη δύναμη να σχηματίσω την ιδέα ενός σώματος εκτεταμένου και κινούμενου, χωρίς να του δώσω και κάποιο χρώμα ή άλλη αισθητή ιδιότητα, την οποία αναγνωρίζω πως υπάρχει μόνον μέσα στη νόηση. Με λίγα λόγια, η έκταση, η μορφή, η κίνηση, όταν τις αφαιρέσουμε από τις άλλες ιδιότητες, είναι ακατανόητες. Εκεί λοιπόν που βρίσκονται οι άλλες αισθητές ιδιότητες, εκεί πρέπει επίσης να υπάρχουν και αυτές, δηλαδή μέσα στη νόηση και πουθενά αλλού»³⁶. Δεν μπορώ, επισημαίνει εδώ ο Berkeley, να σχηματίσω παράσταση των πρωτευουσών ιδιοτήτων δίχως τις δευτερεύουσες ιδιότητες. Οι ιδέες των πρωτευουσών ιδιοτήτων ανεξάρτητα από τις δευτερεύουσες ποιότητες θα ήταν αφηρημένες ιδέες που κατά τον Berkeley δεν υπάρχουν. «Η έκταση λοιπόν που υπάρχει έξω από τη νόηση δεν είναι ούτε μεγάλη ούτε μικρή, η κίνηση ούτε γρήγορη ούτε αργή, δηλαδή δεν είναι τίποτε απολύτως. Αλλά θα μου πείτε ότι την έκταση αυτή την παίρνουμε σαν γενική έννοια, όπως επίσης και την κίνηση. Έτσι βλέπουμε σε πόσο μεγάλο βαθμό εξαρτάται το δόγμα για την ύπαρξη εκτεταμένων, κινουμένων ουσιών έξω από τη νόηση από αυτήν την παράξενη θεωρία των αφηρημένων ιδεών»³⁷.

Για να βγάλουμε εξάλλου το συμπέρασμα ότι οι πρωταρχικές ιδιότητες είναι είδωλα πραγμάτων που υπάρχουν έξω από τη νόηση, θα πρέπει να προϋποθέσουμε ότι ανάμεσα στα πράγματα έξω από τη συνείδηση και τις ιδέες υφίσταται μια σχέση ομοιότητας. Αυτό όμως δεν μπορούμε να το δεχτούμε, γιατί οι ιδέες μπορούν να συγκριθούν μόνο με ιδέες, συνεπώς μπορούν να μοιάζουν με ιδέες και όχι με υποτιθέμενα πράγματα καθεαυτά. «Αλλά θα μου πείτε, μπορεί οι ίδιες οι ιδέες να μην υπάρχουν έξω από το

36. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., σελ. 74.

37. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., σελ. 75.

νου, ωστόσο όμως μπορεί να υπάρχουν πράγματα όμοια μ' αυτές, έτσι ώστε οι ιδέες να είναι αντίγραφα ή ομοιώτυπα αυτών των πραγμάτων και αυτά να υπάρχουν έξω από το νου, μέσα σε μια μη-σκεπτόμενη ουσία. Απαντώ στην παραπάνω αντίρρηση πως μια ιδέα δεν μπορεί να μοιάζει με τίποτε άλλο παρά μόνο με μια ιδέα: ένα χρώμα ή μια μορφή δεν μπορεί να μοιάζει με τίποτε άλλο παρά μόνο με κάποιο άλλο χρώμα ή μορφή. Εάν κοιτάξουμε λιγάκι μόνον μέσα στις σκέψεις μας, θα διαπιστώσουμε πως μας είναι αδύνατο να συλλάβουμε καμιά άλλη ομοιότητα εκτός από αυτήν που υπάρχει ανάμεσα στις ιδέες μας. Και πάλι ερωτώ, εάν είναι δυνατόν αυτά τα υποτιθέμενα αρχέτυπα ή εξωτερικά πράγματα, των οποίων οι ιδέες μας είναι εικόνες ή αναπαραστάσεις, να γίνουν τα ίδια αντιληπτά ή όχι. Εάν είναι δυνατόν, τότε αυτά είναι ιδέες και έτσι η άποψή μας είναι σωστή: εάν το αρνηθείτε αυτό, τότε ζητώ να μου πει όποιος θέλει, εάν έχει νόημα να βεβαιώσουμε ότι ένα χρώμα μοιάζει με κάτι που δεν είναι δυνατόν να το δούμε, ότι το σκληρό ή το μαλακό μοιάζει με κάτι που δεν είναι δυνατόν να το αγγίξουμε κ.ο.κ.³⁸. Συνεπώς δεν υπάρχουν πράγματα πίσω από τις ιδέες (παραστάσεις) μας αλλά αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως πράγματα είναι δέσμες παραστάσεων, την αιτία των οποίων πρέπει να αναζητήσουμε σ' ένα σκεπτόμενο κι όχι σ' ένα υλικό υποκείμενο.

3. *Esse est percipi*

Κατά τον Berkeley όλη η εμπειρία μας είναι εσωτερική εμπειρία με την έννοια ότι το άμεσα δεδομένο είναι μόνον οι παραστάσεις μας όχι όμως και κάποια σχέση τους με κάτι που δεν υποπίπτει στην αισθητηριακή αντίληψη. Σύμφωνα με τη βασική αυτή αρχή του εμπειρισμού δεν πρέπει να πάμε από τα πράγματα στις ιδέες (παραστάσεις) αλλά από τις ιδέες στα πράγματα, αφού τα πράγματα δεν αποτελούν αντικείμενο της αντίληψης. Έτσι π.χ. ορισμένα αισθήματα όπως χρώμα, γεύση, οσμή, μορφή, επειδή παρουσιάζονται στη συνείδησή όλα μαζί, τα εκλαμβάνουμε ως ξεχωριστό πράγ-

38. Βλ. *G. Berkeley*, ό.π., σελ. 71-2.

μα και το δηλώνουμε με το όνομα μήλο, ενώ πάλι άλλες δέσμες παραστάσεων συνιστούν την πέτρα, το δέντρο, το βιβλίο και παρόμοια αισθητά πράγματα. Από τη σκοπιά αυτή ενός συνεπούς εμπειρισμού η ιδέα μιας ουσίας ως φορέα των αισθητών ποιοτήτων καθίσταται προβληματική, εφόσον ένας τέτοιος φορέας δεν μου δίδεται στην αισθητηριακή αντίληψη. Αυτό που μπορώ να αντιληφθώ είναι μόνον η δέσμη των αισθητών ποιοτήτων, την οποία για πρακτικούς σκοπούς την προσδιορίζω γλωσσικά. Τα πράγματα συνεπώς του φαινομενικού μας κόσμου που βλέπουμε, αγγίζουμε, γευόμαστε, τα μόνα δηλαδή πράγματα που άμεσα αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, στερούνται ουσίας. Αν από ένα κεράσι αφαιρέσω τα αισθήματα του μαλακού, του υγρού, του κόκκινου, γλυκόξυνου δεν απομένει πια τίποτε, το κεράσι παύει να υφίσταται, γιατί δεν είναι μια ουσία ξέχωρη από τα αισθήματα αυτά. Μια τέτοια μεταφυσική ουσία δεν είναι προσιτή στη γνώση μας γιατί υπερβαίνει τη συνείδησή μας. Τα μόνα συνεπώς αντικείμενα της γνώσης είναι οι ιδέες (παραστάσεις) μας. Δεν υπάρχουν γενικές ουσίες κοντά στα επιμέρους πράγματα, τα οποία ξέχωρα από τις αισθητές ποιότητες δεν είναι τίποτε. Αν τώρα τα πράγματα δεν είναι τίποτε άλλο παρά δέσμες παραστάσεων, το Είναι τους ταυτίζεται με τον τρόπο που γίνονται αντιληπτά διαμέσου των αισθήσεων: *esse est percipi*. «Νομίζω πως αυτό μπορεί να το γνωρίσει ενορατικά οποιοσδήποτε δώσει προσοχή σ' αυτό το οποίο σημαίνει το ρήμα υπάρχω, όταν αποδίδεται σε αισθητά πράγματα. Το τραπέζι πάνω στο οποίο γράφω, λέω πως υπάρχει: αυτό σημαίνει πως το βλέπω και το αισθάνομαι. Και εάν βρισκόμουν έξω από το γραφείο μου, θα έλεγα πως υπάρχει, εννοώντας μ' αυτό πως, αν ήμουν μέσα στο γραφείο μου, θα μπορούσα να το αντιληφθώ ή πως κάποιο άλλο πνεύμα είναι γεγονός πως το αντιλαμβάνεται. Υπήρξε κάποια οσμή, αυτό σημαίνει πως κάποιος την μύρισε: υπήρξε ένας ήχος, αυτό σημαίνει πως κάποιος τον άκουσε: υπήρξε ένα χρώμα, μια μορφή και έγινε αντιληπτό με την όραση ή την αφή. Αυτό είναι όλο κι όλο που μπορώ να καταλάβω με αυτές και τις παρόμοιες εκφράσεις. Διότι, όσο γι' αυτά που λέγονται για την απόλυτη ύπαρξη μη-σκεπτομένων πραγμάτων, η οποία δεν έχει καμιά σχέση με τη λειτουργία μέσα από την οποία γίνονται αντιληπτά, μου φαίνονται τελείως ακατανόητα. Το Είναι τους είναι *percipi* και δεν είναι δυνατόν να έχουν καμιά ύπαρξη έξω από τη νόηση ή τα σκεπτόμενα πράγματα που τα

αντιλαμβάνονται»³⁹. Ο ιδεαλισμός του Berkeley είναι εμπειρικός, γιατί πρεσβεύει, ξεκινώντας από μια εμπειρική ανάλυση της συνείδησης, ότι οι ιδέες υπάρχουν μόνον στο μέτρο που γίνονται αντιληπτές από ένα υποκείμενο (*esse est percipere*). Ο εμπειρικός κόσμος είναι πραγματικός ως περιεχόμενο της συνείδησής μας. Το να επινοήσουμε ένα δεύτερο κόσμο σωματικών ουσιών δε χρησιμεύει σε τίποτε, αφού δε συμβάλλει με κανένα τρόπο στη διεύρυνση της γνώσης μας και πολύ λιγότερο στην εξήγηση των φαινομένων.

Το ερώτημα που ανακύπτει εδώ για τον εμπειρικό ή υποκειμενικό ιδεαλισμό του Berkeley είναι αν καταργεί σε τελευταία ανάλυση τη διάκριση ανάμεσα στο όνειρο, τη φαντασία και την πραγματικότητα. Ο ίδιος ο Berkeley τονίζει ότι στο πλαίσιο της γνωσιοθεωρίας του δεν αίρεται η διαφορά αυτή και αντικρούει την αντίρρηση ότι βγάζει έξω από τον κόσμο καθετί που είναι πραγματικό και αληθινό μέσα στη φύση και στη θέση του βάζει ένα φανταστικό σχήμα ιδεών. «Όλα τα πράγματα που υπάρχουν, υπάρχουν μόνον μέσα στη νόηση, έχουν δηλαδή καθαρά νοητική υπόσταση. Τι γίνεται λοιπόν με τον ήλιο, το φεγγάρι, τα αστέρια; Τι θα πρέπει να σκεφθούμε για τα σπίτια, τα ποτάμια, τα βουνά, τα δέντρα, τους βράχους ή ακόμη και για τα ίδια τα σώματά μας; Άραγε δεν είναι όλα αυτά τίποτε άλλο παρά φαντασιώσεις και αυταπάτες που πλάθει η φαντασία; Σε όλες τις αντιρρήσεις και σε όσες άλλες παρόμοιες που μπορεί να προβάλει κανείς απαντώ τα εξής: με βάση τις αρχές που προϋποθέσαμε, δεν στερούμαστε από κανένα πράγμα μέσα στη φύση. Όλα όσα βλέπουμε, αισθανόμαστε, ακούμε, όλα όσα συλλαμβάνουμε ή καταλαβαίνουμε με οποιονδήποτε τρόπο, παραμένουν ασφαλή και πραγματικά όσο ήταν πάντοτε. Υπάρχει μια *rerum natura* και η διάκριση ανάμεσα στα πραγματικά αντικείμενα και τα πλάσματα της φαντασίας διατηρεί όλη της την ισχύ»⁴⁰. Όπως εξηγεί ο Berkeley η διάκριση αυτή δε μας οδηγεί κατανάγκην έξω από τη σφαίρα της συνείδησης: διαβαθμίσεις του πραγματικού μπορούν να γίνουν και στο εσωτερικό του κόσμου των παραστάσεων μας. Έτσι αντίθετα προς τις πα-

39. Βλ. *G. Berkeley*, ο.π., σελ. 67.

40. Βλ. *G. Berkeley*, ο.π., σελ. 93-4.

ραστάσεις της φαντασίας και του ονείρου οι ιδέες που εντυπώνονται στις αισθήσεις είναι αντικειμενικές, όταν υπόκεινται σε φυσικούς νόμους: η αντικειμενικότητα δηλαδή των παραστάσεων ανάγεται στη νομοτελειακή τους συνάφεια⁴¹.

Ο Berkeley όχι μόνο δεν θέλει να μεταβάλει το Είναι σε απλή φαινομενικότητα, τα πράγματα σε παραστάσεις αλλά αντίθετα θέλει να μεταβάλει τις παραστάσεις σε πράγματα. Δεν αμφισβητεί καθόλου την εμπειρική πραγματικότητα του κόσμου γύρω μας: τα πράγματα είναι όντως όπως μας παρουσιάζονται στην αισθητηριακή αντίληψη. Περιορίζοντας έτσι ο Berkeley την πραγματικότητα στη σφαίρα της αισθητής πραγματικότητας δεν έχει να αντιμετωπίσει το άλυτο πρόβλημα του ρεαλισμού, το πρόβλημα δηλαδή της συμφωνίας της φαινομενικής με την υπερβατική πραγματικότητα, που εκβάλλει στο σκεπτικισμό. Για τον Berkeley δεν υπάρχει τέτοιος κίνδυνος, αφού οι παραστάσεις των πραγμάτων δεν είναι αντίγραφα τους αλλά τα ίδια τα αρχέτυπα. Συνεπώς το πρόβλημα της συμφωνίας μεταξύ συνειδησιακών περιεχομένων και αντικειμενικής πραγματικότητας δεν τίθεται αφού ό,τι βασίζεται στην άμεση αισθητηριακή αντίληψη είναι συνάμα υποκειμενικό και αντικειμενικό⁴².

4. Η Μεταφυσική της γνώσης

Αν και ο Berkeley έκανε ένα αποφασιστικό βήμα προς αναθεώρηση της παραδοσιακής έννοιας της ουσίας, ωστόσο δεν μπόρεσε να απαλλαγεί πλήρως από αυτήν. «Δεν αμφισβητώ», γράφει, «καθόλου ότι τα πράγματα που βλέπω με τα μάτια μου και εγγίζω με τα χέρια μου υπάρχουν, πραγματικά υπάρχουν. Το μόνο πράγμα του οποίου αρνούμαι την ύπαρξη είναι αυτό που οι φιλόσοφοι αποκαλούν ύλη ή σωματική ουσία»⁴³. Η κριτική της παραδοσιακής έννοιας της ουσίας έκαμε, όπως είδαμε, τις ιδέες έσχατα στοιχεία της πραγματικότητας, από τα οποία συνίσταται το φυσικό σώμα. Αφαιρώντας όμως από τις ποιότητες κάθε υλικό υπόστρωμα, ο Berkeley

41. Βλ. W. Röd, ό.π., σελ. 124.

42. Βλ. σχετικά R. Reininger, *Locke, Berkeley, Hume*, München 1922, σελ. 109.

43. Βλ. G. Berkeley, ό.π., σελ. 94-5.

πρέπει να εξηγήσει τώρα υπό ποία έννοια υπάρχουν οι ποιότητες αυτές. Έχουν αυτόνομη υπόσταση; Οι ιδέες είναι αυτές καθεαυτές κάτι το παθητικό· υπάρχουν δηλαδή στο μέτρο που γίνονται αντιληπτές. Συνεπώς προϋποθέτουν ένα ενεργητικό πνεύμα (πνευματική ουσία) που τις αντιλαμβάνεται. Ο Berkeley αναιρεί την έννοια της εκτατής, υλικής ουσίας, όχι όμως και την έννοια της άυλης, πνευματικής ουσίας (spiritual substance) που αποτελεί το φορέα των ιδεών. Έτσι για τον Berkeley το καρτεσιανό πρόβλημα της σχέσης ψυχής και σώματος δεν τίθεται καν, αφού η μόνη πραγματικότητα είναι η ψυχική. Προκύπτει όμως οξύ το πρόβλημα της προέλευσης των ιδεών μας και της τάξης με την οποία εμφανίζονται στη συνείδησή μας. Γιατί η ψυχή μας δεν μπορεί να παραγάγει παρά μόνον τις ιδέες της φαντασίας. Συνεπώς οι ιδέες της αίσθησης καθώς και η σταθερότητα με την οποία παρουσιάζονται στη συνείδησή μας πρέπει να έχουν μια άλλη αιτία. Η αιτία αυτή είναι ο θεός. «Οι ιδέες της αίσθησης διαφέρουν από αυτές της σκέψης και της μνήμης. Αλλά όση και αν είναι η δύναμη που έχω πάνω στις δικές μου σκέψεις, διαπιστώνω πως οι ιδέες που αντιλαμβάνομαι στην πραγματικότητα μέσα από τις αισθήσεις δεν έχουν παρόμοια εξάρτηση από τη βούλησή μου. Όταν ανοίξω τα μάτια μου στο άπλετο φως της ημέρας, δεν έγκειται σ' εμένα να διαλέξω εάν θα δω ή όχι ή να αποφασίσω ποια συγκεκριμένα αντικείμενα θα εμφανισθούν στην όρασή μου. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με την ακοή και τις άλλες αισθήσεις: οι ιδέες που τυπώνονται σ' αυτές δεν είναι δημιουργήματα της βούλησής μου. Υπάρχει συνεπώς κάποια άλλη βούληση ή πνεύμα που τις παράγει»⁴⁴. Ο θεός είναι κατά τον Berkeley ο δημιουργός του κόσμου, ενός κόσμου όχι υλικών ουσιών αλλά ιδεών, που είναι συνδεδεμένες με τη συνείδηση πεπερασμένων πνευμάτων. Οι ιδέες μας δηλαδή είναι αντίγραφα όχι υπερβατικών αντικειμένων αλλά των αιώνιων ιδεών του θεού. Οι ιδέες και μαζί ο φαινομενικός κόσμος των σωμάτων αποκτούν έτσι μια υπερυποκειμενική υπόσταση ως ιδέες του θεού αλλά και ως ιδέες (παραστάσεις) των άλλων πεπερασμένων πνευμάτων που τις προσλαμβάνουν με τον ίδιο τρόπο που τις προσλαμβάνουμε και εμείς. Όταν ο Berkeley ισχυρίζεται ότι τα σώματα

44. Βλ. *G. Berkeley*, ο.π., σελ. 89-90.

δεν υπάρχουν έξω από το πνεύμα, εννοεί ότι δεν υπάρχουν όχι μόνον σε σχέση μ' αυτό ή εκείνο εκεί το πεπερασμένο πνεύμα αλλά σε σχέση με όλα γενικά τα πνεύματα. Έτσι λύνεται και η απορία: παύουν τα αντικείμενα να υφίστανται, όταν δεν γίνονται αντιληπτά; «Παρόλο που ισχυριζόμαστε πως πραγματικά τα αντικείμενα της αίσθησης δεν είναι τίποτε άλλο από ιδέες που δεν μπορούν να υπάρχουν, εάν δεν γίνονται αντιληπτά (τα αντικείμενα), εντούτοις δεν είναι δυνατόν να συμπεράνουμε από αυτό πως έχουν ύπαρξη, μόνον όταν τα αντιλαμβανόμαστε εμείς· διότι είναι δυνατόν να υπάρχει κάποιο άλλο πνεύμα που τα αντιλαμβάνεται την ώρα που δεν τα αντιλαμβανόμαστε εμείς. Όταν λέω πως τα σώματα δεν έχουν ύπαρξη έξω από τη νόηση, δεν πρέπει να θεωρηθώ ότι εννοώ αυτή ή εκείνη την ορισμένη νόηση, αλλά όλες ανεξάρτητα τις νοήσεις... Έτσι όταν κλείσω τα μάτια μου, τα πράγματα που είδα μπορούν να συνεχίσουν να υπάρχουν, αλλά πρέπει οπωσδήποτε να βρίσκονται μέσα σε μια άλλη νόηση»⁴⁵.

Όπως και στον Descartes η έννοια του θεού έχει στον Berkeley πέρα από το θρησκευτικό και έναν καθαρά γνωσιοθεωρητικό χαρακτήρα: τα αντικείμενα του κόσμου της εμπειρίας μας μπορούμε να τα συλλάβουμε, γιατί ο θεός καθιστά αντιληπτή στα πεπερασμένα πνεύματα την παράσταση του κόσμου που υπάρχει αιώνια στο πνεύμα του. Όπως και στον Descartes έτσι και στον Berkeley ο θεός αποτελεί σε τελευταία ανάλυση την εγγύηση της αλήθειας: όλες οι παραστάσεις που προκαλούνται στη συνείδηση μας από το θεό δεν μπορεί να είναι ψευδείς. Ψευδείς μπορούν να είναι μόνον οι παραστάσεις που οφείλονται στην ενέργεια της νόησης μας, ενώ όλα τα αισθήματα είναι πάντα αληθή. Ο Berkeley επανειλημμένα τονίζει ότι, ενώ ο γνωσιοθεωρητικός ρεαλισμός, που ο ίδιος ονομάζει «υλισμό», στηρίζεται σε μεταφυσικές υποθέσεις, η δική του από πρώτη άποψη παράδοξη θεωρία όχι μόνον συμφωνεί με την αντίληψη του κοινού νου αλλά και την στηρίζει. Τονίζει ακόμη ότι οι απόψεις του συμφωνούν και με το πνεύμα των φυσικών επιστημών. Κατά τη γνώμη του οι θεωρίες της φυσικής δεν συλλαμβάνουν την ουσία των πραγμάτων αλλά περιγράφουν τις σταθερές αλληλουχίες των φαινομένων μέσω των οποίων μπορούν να προβλέψουν τα

45. Βλ. G. Berkeley, ό.π., σελ. 106, 145.

μελλοντικά γεγονότα. Στη θέση της αιτιοκρατικής έχουμε μια φαινομενολογική μέθοδο έρευνας των φυσικών φαινομένων. Προς το σκοπό αυτό εισάγονται έννοιες, όπως η έννοια του «ατόμου», οι οποίες μολονότι δεν είναι παρατηρησιακές, ωστόσο είναι νόμιμες στο μέτρο που καθιστούν δυνατή τη διατύπωση φυσικών νόμων. Πρόκειται προφανώς για μια εργαλειώδη ερμηνεία των φυσικών θεωριών. Στο μέτρο που η φυσική επιστήμη περιορίζεται στην περιγραφή των φυσικών γεγονότων οι προτάσεις της δεν αντιφάσκουν προς τις αρχές της Μεταφυσικής του Berkeley. Μια αντίφαση θα προέκυπτε, αν οι θεωρητικές έννοιες της φυσικής επιστήμης ερμηνευόταν ρεαλιστικά, αν δηλαδή θεωρούσαμε ότι αντιστοιχούν σ' αυτές οντότητες που υπάρχουν χωρίς να γίνονται αντιληπτές⁴⁶.

DAVID HUME (1711-76)

A. Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΥΛΙΚΟΥ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

1. Αντίληψη, ιδέα και εντύπωση

Τις προϋποθέσεις της φιλοσοφικής σκέψης του Hume θα πρέπει να τις αναζητήσουμε μέσα στο έργο του Locke. Δύο, μπορούμε να πούμε, είναι τα βασικά σημεία στη φιλοσοφία του Locke που διαμορφώνουν την περιοχή εκείνη της κριτικής της γνώσης μέσα στην οποία κινείται ο ίδιος ο Hume:

1. Κατά το Locke, όπως κι αν υπάρχουν πράγματα έξω από μας και οποιεσδήποτε ιδιότητες κι αν έχουν, η γνώση που έχουμε γι' αυτά βασίζεται πάνω στις παραστάσεις μας, οι οποίες, σε τελευταία ανάλυση, προέρχονται από την αισθητηριακή αντίληψη.

2. Η γνωσιοθεωρητική εγκυρότητα των παραστάσεων (ιδεών) επιδέχεται έλεγχο με αναγωγή του γνωστικού τους περιεχομένου στο άμεσα δεδομένο της αισθητηριακής αντίληψης το οποίο αποτελεί την ασφαλή βάση της γνώσης.

46. Βλ. σχετικά W. Rod, ό.π., σελ. 129-30.

Στο Locke η έννοια της αισθητηριακής αντίληψης δεν είναι σαφής. Ο Άγγλος φιλόσοφος δέχεται εντελώς δογματικά την ύπαρξη εξωτερικού κόσμου και θεωρεί πως η αισθητηριακή αντίληψη αναφέρεται σε εξωτερικά αντικείμενα. Επειδή ακριβώς ξεκινάει από τη δογματική αυτή θέση έχει την τάση να θεωρεί ως δεδομένο τις παραστάσεις που σχηματίζουμε γι' αυτά μέσα από την κατ' αίσθηση αντίληψη, χωρίς να λαμβάνει υπόψη του ότι οι παραστάσεις αυτές μπορεί να είναι εσφαλμένες.

Ο Hume συλλαμβάνει αυστηρότερα την έννοια της αντίληψης, ενώ παράλληλα περιορίζει το νόημα της ιδέας (ή παράστασης). Αυτό φαίνεται, κατ' αρχήν, από τη διάκριση που κάνει ανάμεσα στις εντυπώσεις (impressions) και τις ιδέες (ideas). Οι ιδέες δεν είναι, όπως στο Locke, τα περιεχόμενα εν γένει της συνείδησης, αλλά αντίγραφα των εντυπώσεων. Αυτό που ο Locke ονομάζει ιδέα, ο Hume ονομάζει αντίληψη (άμεσο περιεχόμενο της συνείδησης). Γι' αυτό και στο Hume έχουμε μια ψυχολογική παραγωγή των παραστάσεων, ενώ ο Locke μένει στην απλή ανάλυση των αντικειμένων της αντίληψης.

Ο Hume, λοιπόν, κατατάσσει τα περιεχόμενα της συνείδησης (perceptions) σε δύο κατηγορίες: στις εντυπώσεις (σ' αυτές ανήκουν τα άμεσα περιεχόμενα της εξωτερικής και εσωτερικής αίσθησης) και στις ιδέες (παραστάσεις) που είναι αναπαραγωγή (με τη μνήμη) των εντυπώσεων στο πνεύμα. Η διαφορά ανάμεσά τους συνίσταται κυρίως στο γεγονός ότι οι εντυπώσεις είναι πιο ζωηρές στη συνείδηση απ' ό,τι οι ιδέες (παραστάσεις). Πρόκειται δηλαδή για μια διαφορά βαθμού των ποιοτήτων της αντίληψης. Ουσιαστικά, λοιπόν, διαφέρει η παράσταση από την εντύπωση ως προς την ένταση. Από την άλλη μεριά υπάρχει μια κανονική πάντοτε αντιστοιχία ανάμεσά τους, η οποία βασίζεται στην ποιοτική ομοιότητα που δένει ακριβώς στενά τις εντυπώσεις με τις ιδέες, έτσι ώστε όλες οι αντιλήψεις να παρουσιάζονται και με τις δύο μορφές: και ως εντυπώσεις και ως παραστάσεις. Παράδειγμα: κλείνω τα μάτια μου και σκέπτομαι το δωμάτιό μου. Στην προκειμένη περίπτωση οι παραστάσεις μου είναι αναπαραγωγή των εντυπώσεων που είχα πριν από λίγο. Παράσταση λοιπόν, και εντύπωση ακριβώς αντιστοιχούν η μια στην άλλη.

Τις εντυπώσεις και τις ιδέες ταξινομεί ο Hume ως εξής:

1. Διακρίνει κατ' αρχήν δύο είδη εντυπώσεων: τις εντυπώσεις της εξω-

τερικής αίσθησης (sensation) και τις εντυπώσεις της εσωτερικής αίσθησης (reflection), που προέρχονται κυρίως από τις ιδέες μας (επιθυμία, αποστροφή, ελπίδα, φόβος).

2. Τις εντυπώσεις (impressions) διακρίνει επίσης ο Hume σε απλές εντυπώσεις (simple impressions) που δεν επιδέχονται περαιτέρω ανάλυση και στις σύνθετες εντυπώσεις (complex impressions). Στις πρώτες αντιστοιχούν απλές ιδέες (simple ideas): στην εντύπωση π.χ. ενός συγκεκριμένου λευκού χρώματος η ιδέα του “λευκού”, ενώ στις δεύτερες αντιστοιχούν σύνθετες ιδέες (complex ideas), όπως είναι π.χ. το μήλο όπου υπάρχουν συνδεδεμένες πολλές εντυπώσεις: οι ιδιότητες του χρώματος, της οσμής, της γεύσης.

3. Τις ιδέες, τέλος, διακρίνει ο Hume σε *ατομικές ιδέες* (particular, individual ideas) και σε *γενικές ιδέες* (general ideas) ή *αφηρημένες ιδέες* (abstract ideas), Το Παρίσι π.χ. είναι μια ατομική ιδέα, ο “άνθρωπος”, ο “ίππος” είναι γενικές ή αφηρημένες ιδέες.

2. Η σχέση ιδεών και εντυπώσεων

Κατά το Hume οι εντυπώσεις έχουν χρονική προτεραιότητα έναντι των ιδεών. Η σχέση μάλιστα αυτή δεν είναι αντιστρέψιμη. Η χρονική, από τη μια μεριά, προτεραιότητα των εντυπώσεων έναντι των ιδεών και η σταθερή σύνδεσή τους από την άλλη (κάθε εντύπωση συνοδεύεται και από την αντίστοιχη ιδέα) αποτελούν απόδειξη, κατά το Hume, της αιτιώδους σχέσης τους: οι εντυπώσεις είναι αιτίες των ιδεών και εντελώς αναγκαίες προϋποθέσεις τους (condition sine qua non). Ακόμη και οι σύνθετες ιδέες (π.χ. το χρυσό βουνό), που δεν μας δίνονται στην άμεση αντίληψη, ανάγονται με ανάλυση σε απλές ιδέες, οι οποίες βέβαια με τη σειρά τους ανάγονται σε απλές εντυπώσεις. Όλες, λοιπόν, οι παραστάσεις μας, κατά το Hume, δεν είναι παρά αντίγραφα των εντυπώσεων. Αλλά οι ιδέες (παραστάσεις) δεν απορρέουν μόνον από τις εντυπώσεις, αλλά ταυτόχρονα αντιπροσωπεύουν τις τελευταίες (represent them)⁴⁷. Μ' αυτό τον τρόπο οι παραστάσεις, ως αντιπρόσωποι των εντυπώσεων, ξεπερνούν τα στενά όρια των άμεσων, στιγ-

47. Βλ. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1, σελ. 314 (έκδ. Green-Grose).

μιαίων βιωμάτων μας και μας οδηγούν σ' ένα πολύ ευρύτερο πεδίο αντικειμένων της γνώσης.

Οι παραστάσεις δένονται μεταξύ τους σύμφωνα με ορισμένους νόμους: είναι οι νόμοι του συνειρμού των παραστάσεων. Ο Hume ξεχωρίζει τρεις νόμους: 1) της ομοιότητας 2) της συνάφειας (στο χώρο ή στο χρόνο) και 3) του αιτίου-αποτελέσματος.

1. Ένας πίνακας ζωγραφικής φέρνει το πρωτότυπο στο νου μας.

2. Η σκέψη ενός διαμερίσματος μέσα σε ένα κτίριο που έχουμε επισκεφθεί φέρνει στο νου μας τη σκέψη των άλλων διαμερισμάτων (συνάφεια στο χώρο)

3. Κάθε φορά που σκεπτόμαστε ένα αίτιο, φέρνουμε στο νου μας το αποτέλεσμα, και αντίθετα. Άμα, σκεφτούμε μια πληγή, ο νους μας πάει στον πόνο που επακολουθεί.

3. Η γνωσιοθεωρητική εγκυρότητα των ιδεών

Η βασική θέση του Hume ότι όλες οι ιδέες (παραστάσεις) είναι αντίγραφα των εντυπώσεων (all ideas are copy'd from impressions)⁴⁸ αποκτά τη σημασία μιας γενικής μεθοδολογικής αρχής, δυνάμει της οποίας η εγκυρότητα των παραστάσεων μας ελέγχεται μέσα από μια διερεύνηση των πρωταρχικών δεδομένων στην άμεση αντίληψη (εντυπώσεις), που αποσκοπεί στο να διαπιστώσει αν οι παραστάσεις αυτές αντιλούν πράγματι το περιεχόμενό τους από τα εν λόγω δεδομένα. Η σχέση έτσι της παράστασης προς την εντύπωση δεν έχει μόνον ψυχολογικό χαρακτήρα αλλά και λογικό, γιατί στην ουσία μας δίδεται ένα μέτρο γνωσιοθεωρητικής εγκυρότητας μέσα από το ερώτημα για το αν η παράσταση ως αντίγραφο συμφωνεί με το πρότυπο (την εντύπωση), για το αν βρίσκεται, με άλλα λόγια, σε τέτοια λογική σχέση η παράσταση με την εντύπωση, ώστε η τελευταία να αποτελεί εγγύηση της εγκυρότητας της πρώτης. Η αναγωγή της παράστασης, κατά τη μεθοδολογική αρχή του Hume, στην πρωταρχική εντύπωση (primary impression), απ' όπου πηγάζει, δεν πρέπει γι' αυτό να νοηθεί ως μια έρευ-

48. Βλ. D. Hume, ό.π., I, σελ. 458. Βλ. και H. Hasse, *Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes*, München 1919, σελ. 27ε.

να της ψυχολογικής γένεσης της παράστασης, γιατί πρώτα-πρώτα μια τέτοια αναγωγή σε πολλές περιπτώσεις είναι πολύ δύσκολη αν όχι αδύνατη, και δεύτερον, γιατί η εγκυρότητα της παράστασης δεν μας δίδεται μέσα από την αιτιώδη αυτή, γενετική σχέση, αλλά από τη σχέση ομοιότητας ανάμεσα στην ιδέα και την εντύπωση, η οποία ακριβώς κάνει την παράσταση (ιδέα) αληθινό αντιπρόσωπο των πρωταρχικών δεδομένων στην άμεση αντίληψη. Κατανοούμε μια παράσταση, κατά το Hume, με βάση τη σχέση αυτή αντιπροσωπευσης. Δεν είναι, λοιπόν, η αιτιώδης σχέση παράστασης και εντύπωσης, αλλά η αντιπροσωπευτική αυτή σχέση που μας επιτρέπει να αποφανθούμε για την εγκυρότητά της, αν και είναι μεταξύ τους στενά δεμένες στο Hume. Παράδειγμα: Ας υποθέσουμε ότι έχουμε να εξετάσουμε κατά πόσο η παράσταση που δηλώνουμε με τη λέξη “λευκό” είναι έγκυρη. Αυτό που προέχει στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι να αναγάγουμε την παράστασή μας στην πρωταρχική πηγή της απ’ όπου, σε τελευταία ανάλυση, πράγματι απορρέει: στην εντύπωση π.χ. του λευκού ενδύματος μέσα από την οποία στα παιδικά μας χρόνια σχηματίσαμε για πρώτη φορά την παράσταση του λευκού χρώματος. Εδώ μας ενδιαφέρει, κατά κύριο λόγο, να δώσουμε τη σχέση μ’ ένα πρωταρχικό και άμεσο δεδομένο στην αντίληψη μέσα από το οποίο η παράστασή μας παίρνει το νόημά της: στο παράδειγμά μας αυτό θα γίνει με αναφορά π.χ. στο λευκό βιβλίο, στη λευκή κιμωλία, στο λευκό πιάτο, στο λευκό χιόνι κ.λπ., δηλαδή σε εντυπώσεις από ένα άμεσα και πρωταρχικά δεδομένο που τα χαρακτηριστικά του χρώματός του συμφωνούν μ’ εκείνα του λευκού ενδύματος. Τα συγκεκριμένα αυτά παραδείγματα από τη σφαίρα των εντυπώσεων είναι αντιπροσωπευτικά μέλη της παράστασης. Δεν προέχει λοιπόν αναφορικά με την εγκυρότητα μιας ιδέας να πάμε ως την ψυχολογική της γένεση σε μια συγκεκριμένη εντύπωση, αλλά να κάνουμε μίαν αντιπαράσταση της ιδέας με την εντύπωση βάσει της ποιοτικής τους ομοιότητας και αντιστοιχίας, όχι βάσει της γενετικής-αιτιακής σχέσης τους. Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η εγκυρότητα μιας ιδέας (παράστασης) δεν αντλείται βασικά από την γενετική αναγωγή της στην εντύπωση, αλλά από το νόημα που παίρνει μέσα από την αντιπροσωπευτική σχέση της με την εντύπωση.

Μεγαλύτερες οπωσδήποτε δυσκολίες παρουσιάζει η θεωρία των γενικών ή αφηρημένων ιδεών. Ο Hume υποστηρίζει ότι στην άμεση αντίληψη έ-

χουμε μονάχα το επιμέρους, το ατομικό, τις ατομικές, με άλλα λόγια, εντύπώσεις. Κατά συνέπεια εφόσον η ιδέα (παράσταση) διαφέρει μόνον ως προς την ένταση από την εντύπωση, δεν μπορούμε να έχουμε παρά μόνον ατομικές παραστάσεις. Αυτό που ονομάζουμε, τονίζει ο Hume, γενικές ιδέες (παραστάσεις) είναι, κατά τη φύση τους, ατομικές ιδέες, και μόνον σχετικά μ' αυτό που αντιπροσωπεύουν έχουν γενική σημασία⁴⁹.

Μια ατομική παράσταση γίνεται γενική μέσα από τη σύνδεσή της με τη λέξη (το όνομα), που έχει σχέση με πολλές ατομικές ιδέες δυνάμει ενός ψυχολογικού συνειρμού που βασίζεται στη συνήθεια: "Όταν βρούμε μια ομοιότητα ανάμεσα σε διαφορετικά αντικείμενα..., δίνουμε σ' όλα αυτά το ίδιο όνομα, όποιες διαφορές βαθμού κι αν παρατηρήσουμε στην ποσότητα, την ποιότητά τους, και οποιεσδήποτε άλλες διαφορές κι αν έχουν μεταξύ τους. Ύστερα από την απόκτηση μιας τέτοιας συνήθειας το άκουσμα του ονόματος αυτού αναζωπυρώνει την ιδέα ενός από αυτά τα αντικείμενα και κάνει τη φαντασία να τα συλλαμβάνει σ' όλες τις επιμέρους καταστάσεις τους και αναλογίες... Η λέξη φέρνει στο νου μίαν ατομική ιδέα μέσα από μια ορισμένη συνήθεια"⁵⁰.

Τα στοιχεία, λοιπόν, της νόησης είναι οι ατομικές παραστάσεις παρά το γεγονός ότι ως προς τη σημασία τους είναι γενικές. Παράσταση μπορώ να έχω π.χ. ενός συγκεκριμένου μόνον τριγώνου. Τη γενική σημασία του τριγώνου εν γένει αποκτά η ατομική μου παράσταση μέσα από τη λέξη "τρίγωνο". Από τη σημασία της λέξης εξαρτάται αν η τελευταία θα λειτουργήσει ως γενική ή ως ατομική παράσταση. Και ο Hume, καθώς βλέπουμε, συγχέει την έννοια με τη λέξη.

4. Η κριτική των παραδοσιακών εννοιών

Η διερεύνηση της εγκυρότητάς του υλικού της γνώσης έχει ως απώτερο στόχο της τη διασάφηση των εννοιών (ιδεών) μας. Η εγκυρότητα των παραστάσεων συνίσταται, όπως είδαμε, στην αναγωγή τους, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, στο άμεσο δεδομένο που είναι η εντύπωση. Δεί-

49. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 1, σελ. 329-30.

50. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 328.

χνοντας τη λογική-αντιπροσωπευτική σχέση της ιδέας με την εντύπωση ανοίγουμε ταυτόχρονα το δρόμο προς μια γενικότερη διασάφηση των εννοιών, έργο από τα πιο βασικά, κατά το Hume, στην περιοχή της φιλοσοφίας. Είναι αδύνατο, κατά τον Άγγλο φιλόσοφο, να σκεφτούμε σωστά, αν δεν έχουμε κατανοήσει πλήρως το αντικείμενο της νόησης, δηλαδή την παράσταση (ιδέα). Και είναι αδύνατο να καταλάβουμε οποιαδήποτε ιδέα, αν δεν την αναγάγουμε στην αντίστοιχη εντύπωση. Η αναγωγή στην εντύπωση κάνει σαφή την παράσταση, ενώ ο γνωσιοθεωρητικός έλεγχος της ιδέας αποσαφηνίζει τη σκέψη μας⁵¹. Όλες οι εντυπώσεις μας έχουν σαφήνεια και ακρίβεια, ενώ οι ιδέες από την ίδια τους τη φύση είναι πιο άτονες. Όμως κατά τα άλλα είναι όμοιες με τις εντυπώσεις, γι' αυτό και δεν μπορούν να κρύβουν μέσα τους κανένα μυστήριο. Αν πάλι είναι τόσο άτονες, ώστε να καθίστανται σκοτεινές, είναι δικό μας έργο να τις κάνουμε σαφείς και ακριβείς. Από τη στιγμή που δεν επιτελούμε το έργο αυτό, φιλοσοφούμε εντελώς άσκοπα⁵². Οι εντυπώσεις, λοιπόν, όχι μόνον είναι από τη φύση τους σαφείς, αλλά επί πλέον ρίχνουν φως στις αντίστοιχες σκοτεινές παραστάσεις.

Από όλα αυτά που είπαμε παραπάνω γίνεται φανερό πώς καταλαβαίνει ο Hume την κριτική της γνώσης. Πρόκειται για μια κριτική που αναφέρεται στις λέξεις και τη χρήση τους. Συνήθως παρατηρεί ο Hume⁵³ οι άνθρωποι χρησιμοποιούν λέξεις αντί για ιδέες (παραστάσεις), γιατί είναι τόσο στενά δεμένες μεταξύ τους, ώστε να τις συγχέουν. Όταν τώρα απαντούμε ένα φιλοσοφικό όρο, για να ελέγξουμε το γνωστικό του περιεχόμενο, θα πρέπει να εξετάσουμε αν η αντίστοιχη παράσταση πηγάζει από κάποια εντύπωση. Σε περίπτωση που μας είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε μιαν οποιαδήποτε εντύπωση, αυτό θα πρέπει να ενισχύσει τις υποψίες μας σχετικά με την εγκυρότητα του εν λόγω φιλοσοφικού όρου. Είναι φανερό πως σε τέτοιες περιπτώσεις πρόκειται απλώς για λέξεις χωρίς περιεχόμενο.

Εφαρμόζοντας τη μέθοδο αυτή ανάλυσης ο Hume απορρίπτει βασικές έννοιες της παραδοσιακής φιλοσοφίας δείχνοντας πως είναι ψευδοπαρα-

51. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 377.

52. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 378.

53. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 365-6.

στάσεις, πλάσματα της φαντασίας. Εκτός από τις παραστάσεις, οι οποίες πηγάζουν από τις αντίστοιχες εντυπώσεις, έχουμε και έννοιες όπως της δύναμης (power), του αναγκαίου δεσμού (necessary connection), της ουσίας, της ύπαρξης, του χώρου και του χρόνου, οι οποίες δεν έχουν αντικειμενική εγκυρότητα με την έννοια ότι δε δίδονται στην αισθητηριακή εμπειρία.

Για τις δύο πρώτες έννοιες ο Hume μας λέει ότι είναι προϊόντα της φαντασίας μας και ότι αυταπατόμαστε αν νομίζουμε ότι έχουμε πράγματι μια ιδέα (παράσταση) της δύναμης και του αναγκαίου δεσμού (ανάμεσα στα εξωτερικά αντικείμενα). Όλες οι ιδέες μας προέρχονται από τις εντυπώσεις τις οποίες και αντιπροσωπεύουν. Ποτέ δεν έχουμε μια εντύπωση που να περικλείει μέσα της κάποια δύναμη. Γι' αυτό το λόγο και δεν είναι δυνατό να έχουμε την ιδέα της δύναμης. Οι έννοιες πράγματι της δύναμης και του αναγκαίου δεσμού δεν αντιπροσωπεύουν, κατά τον Hume, τίποτε που να ανήκει στα φαινόμενα όπου παρατηρούμε μια σταθερή σχέση⁵⁴. Την ίδια κριτική υφίσταται και μια άλλη σημαντική έννοια της παραδοσιακής φιλοσοφίας, η έννοια της ουσίας. Η ουσία, ως κάτι που μένει αμετάβλητο σε κάθε αλλαγή, ως φορέας των ποιοτήτων που μας αποκαλύπτει η άμεση αισθητηριακή αντίληψη, είναι κάτι το εντελώς ακατανόητο, γιατί στον όρο αυτό δεν μπορούμε να επισυνάψουμε κάποια παράσταση που να απορρέει από τις εντυπώσεις της εξωτερικής ή εσωτερικής αίσθησης. Η πίστη μας στην ύπαρξη ενός εξωτερικού κόσμου ανεξάρτητου από το υποκείμενο και σε μια ουσία που υπόκειται σε κάθε μεταβολή βασίζεται σε καθαρά συνειδησιακά δεδομένα, στη φαινομενική δηλαδή σταθερότητα και τη φαινομενική συνάφεια των εντυπώσεών μας. Η συνείδηση έχει την τάση να αντικειμενοποιεί τις καταστάσεις της. Αλλά με τον τρόπο αυτό αυταπατάται, γιατί στην πραγματικότητα οι εντυπώσεις μας μεταβάλλονται διαρκώς. Ωστόσο, η πίστη στην ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, που δεν αποτελεί προϊόν των εντυπώσεων ούτε του λόγου αλλά σε τελευταία ανάλυση προϊόν της φαντασίας, είναι κατά το Hume πρακτικά αναγκαία.

Ο σκεπτικισμός του Hume δεν περιορίζεται στην υλική, εκτατή ουσία, αλλά και στη μη εκτατή σκεπτόμενη ουσία του Descartes, στην ψυχή, το

54. Βλ. *D. Hume*, ό.π., 1, σελ. 455-66.

εγώ. Στη συνείδηση μας, τονίζει ο Hume, βρίσκουμε μόνον εντυπώσεις και ιδέες, όχι όμως και ένα φορέα των παραστάσεων αυτών, δηλαδή μια ψυχή ή ένα εγώ. Το εγώ δεν υπάρχει κοντά στις αντιλήψεις (εντυπώσεις, παραστάσεις) αλλά είναι το ίδιο δέσμη διαφόρων αντιλήψεων που, ενώ συνδέονται μεταξύ τους, βρίσκονται σε διαρκή ροή. Αυτή η συνάφεια των αντιλήψεων στη διαρκή ροή τους είναι που μέσω της συνήθειας και της φαντασίας παράγει μέσα μας την πίστη στην ταυτότητα του εγώ, στην ταυτότητα του προσώπου μας.

Με τον ίδιο τρόπο ασκεί ο Hume την κριτική του και πάνω στις έννοιες του χώρου και του χρόνου. Ο χώρος και ο χρόνος δεν αποτελούν ξεχωριστές αισθητηριακές αντιλήψεις, αλλά συνίστανται στη διάταξη των αντιλήψεών μας (ο χώρος των εντυπώσεων της όρασης και της αφής, ο χρόνος, όλων των αντιλήψεών μας και της εσωτερικής και της εξωτερικής αίσθησης). Επομένως δεν μας δίνονται ποτέ χωρίς το υλικό των αντιλήψεων το οποίο ακριβώς υπόκειται στη διάταξη του χρόνου και του χώρου. Το υλικό αυτό είναι απαραίτητη προϋπόθεση των χωροχρονικών προσδιορισμών. Αν σε καμιά από τις εντυπώσεις δεν βρίσκουμε τις έννοιες του χώρου και του χρόνου, το ίδιο δεν τις βρίσκουμε και σε καμιά από τις παραστάσεις μας, αφού μέσα από τον συνδυασμό των εντυπώσεων δεν προκύπτει ποτέ έστω και μια καινούρια ιδέα. Οι παραστάσεις (ιδέες) του χώρου και του χρόνου δεν είναι γι' αυτό ξεχωριστές παραστάσεις, αλλά παρασιτάσεις του τρόπου με τον οποίο υπάρχουν τα αντικείμενα. Με άλλα λόγια, είναι αδύνατο να σχηματίσουμε παράσταση ενός κενού χώρου ή της έκτασης χωρίς ύλη, όπως και παράσταση του χρόνου, αν δεν υπάρχει μια διαδοχή ή μεταβολή στα υπαρκτά πράγματα⁵⁵. Τις έννοιες του χώρου και του χρόνου με την παραπάνω σημασία δεν μπορούμε να τις κατανοήσουμε, γιατί λείπει η δυνατότητα σχηματισμού μιας σαφούς παράστασης και, κατά συνέπεια, και η δυνατότητα της αντιπροσωπευτικής σχέσης με τις πρωταρχικές εντυπώσεις. Επειδή ακριβώς δεν μπορούν να αντέξουν στον έλεγχο αυτό, αίρεται και η εγκυρότητά τους.

Την ίδια τύχη, μπορούμε να πούμε, έχει και η έννοια της ύπαρξης. Δεν

55. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 346.

υπάρχει, μας λέει ο Hume⁵⁶, καμία εντύπωση ή ιδέα στη συνείδησή μας που να μην της αποδίδουμε την ύπαρξη, να μην την συλλαμβάνουμε ως υπάρχουσα. Η ιδέα (παράσταση) της ύπαρξης δεν είναι, λοιπόν, κάτι το ξεχωριστό από την ιδέα ενός οποιουδήποτε αντικειμένου και δεν προσθέτουμε τίποτε στην τελευταία, αν την συλλάβουμε ως υπάρχουσα. Η ύπαρξη, επομένως, ενός αντικειμένου δεν αποτελεί περιεχόμενο μιας ξεχωριστής παράστασης την οποία εμείς προσθέτουμε στην παράσταση των άλλων ιδιοτήτων του και που μπορούμε ύστερα να την ξεχωρίσουμε απ' αυτές. Η ύπαρξη σύμφωνα με τα παραπάνω αποδίδεται σε κάθε περιεχόμενο της συνείδησης, γι' αυτό και ανακύπτει εδώ το ερώτημα αν η παράσταση της ύπαρξης οφείλεται σε κάποια εντύπωση που προσιδιάζει σε κάθε συνειδησιακό περιεχόμενο ή είναι ταυτόσημη με την παράσταση του περιεχομένου. Κατά το Hume δεν υπάρχει τέτοια εντύπωση και επομένως, η παράσταση της ύπαρξης συμπίπτει με την παράσταση οποιουδήποτε αντικειμένου, δεν είναι δηλαδή δύο ξεχωριστά πράγματα. Το συμπέρασμα όπου καταλήγει ο Hume ύστερα από όλα αυτά είναι το εξής: δεν έχουμε καμιά παράσταση της ύπαρξης ξεχωριστή από την παράσταση των επιμέρους πραγμάτων.⁵⁷ Επομένως η παραδοσιακή έννοια της ύπαρξης δεν έχει νόημα.

Όπως βλέπουμε, ο Hume θεωρεί κριτήριο της εγκυρότητας ολόκληρου του υλικού της γνώσης όχι τη νόηση, αλλά την εποπτεία. Η αντίληψη παίζει, στο Hume, πρωταρχικό ρόλο ενώ η νόηση δευτερεύοντα. Συγκεκριμένα, η τελευταία περιορίζεται στην απλή επεξεργασία των δεδομένων της αισθητηριακής αντίληψης, χωρίς να είναι σε θέση να υπερβεί δημιουργικά τα δεδομένα αυτά και να συγκροτήσει τη γνώση πάνω σε καθαρά δικές της αρχές.

56. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 370, 394-5.

57. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 555.

B. Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

1. Η a priori γνώση

Η γνώση, κατά το Hume, είναι ή a priori γνώση ή συνθετική. Η a priori γνώση αναφέρεται στις σχέσεις των ιδεών (relations of ideas) και τέτοια είναι η μαθηματική γνώση (άλγεβρα, γεωμετρία, αριθμητική) ενώ η συνθετική γνώση αναφέρεται σε γεγονότα (matters of fact) και πηγή της έχει την εμπειρία.

Οι σχέσεις των ιδεών που μας δίνει η a priori γνώση είναι διαφορετικής φύσης από εκείνες που είδαμε παραπάνω (σχέσεις ιδεών και εντυπώσεων). Εδώ πρόκειται για τις σχέσεις καθαυτές των ιδεών μεταξύ τους (relations of ideas considered as such)⁵⁸. Η αλήθεια των προτάσεων αυτού του είδους, όπως: “το τετράγωνο της υποτεινουσας ορθογωνίου τριγώνου ισούται με το άθροισμα των τετραγώνων των δύο άλλων πλευρών” δεν εξαρτάται από την εξωτερική φυσική πραγματικότητα. Κι αν ακόμη δεν υπήρχε κανένας κύκλος ή κανένα τρίγωνο στο φυσικό κόσμο, οι αλήθειες της ευκλείδειας γεωμετρίας θα ήταν για πάντα βέβαιες. Οι αλήθειες αυτές είναι αναγκαίες, δεν αναφέρονται στην εμπειρία, ούτε προέρχονται από την εμπειρία, είναι αλήθειες του λόγου.

Η μέθοδος με την οποία ανακαλύπτουμε τις σχέσεις καθαυτές των ιδεών είναι η σύγκριση (All certainty arises from comparison of ideas)⁵⁹. Μέσα από τη σύγκριση των ιδεών μεταξύ τους μας αποκαλύπτονται τέσσερα είδη σχέσεων: 1) *ομοιότητα* (resemblance), 2) *αντίθεση* (contrariety), 3) *ποιοτικές διαβαθμίσεις* (degrees in any quality) και 4) *ποσοτικές ή αριθμητικές σχέσεις* (proportion in quantity or number). Κατά το Hume, η γνώση που έχουμε των σχέσεων αυτών είναι δύο ειδών: *ενορατική* και *αποδεικτική* γνώση.

Στην ενορατική γνώση οι σχέσεις ανάμεσα στις ιδέες συλλαμβάνονται άμεσα με την πρώτη ματιά (discoverable at first sight)⁶⁰. Όταν δύο αντικεί-

58. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 390.

59. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 380.

60. Βλ. *D. Hume*, ό.π., I, σελ. 373.

μενα μοιάζουν μεταξύ τους, η ομοιότητα αυτή χτυπάει από την πρώτη κιόλας στιγμή στο μάτι (πνεύμα) και σπάνια θα χρειαστεί δεύτερη εξέταση. Το ίδιο συμβαίνει και με τα άλλα δύο είδη σχέσεων, της αντίθεσης και των ποιοτικών διαβαθμίσεων. Ενορατική γνώση μπορούμε, σ' έναν ορισμένο βαθμό, να έχουμε και των ποσοτικών ή αριθμητικών σχέσεων. Όταν έχουμε απλές περιπτώσεις, όπως π.χ. "το 5 είναι μεγαλύτερο από το 3", τότε η ενορατική γνώση επικρατεί. Αλλά συνήθως έχουμε πιο περίπλοκες περιπτώσεις, όπου μόνον έμμεσα μπορούμε να συλλάβουμε τις ποσοτικές σχέσεις. Η γνώση που αποκτούμε εδώ είναι αποδεικτική. Η *a priori* γνώση (ενορατική και αποδεικτική) είναι η πιο βέβαιη γνώση που μπορούμε να έχουμε. Είναι όμως μια γνώση τυπικών και μόνον σχέσεων.

2. Η συνθετική γνώση

Αντίθετα με την *a priori* γνώση η συνθετική γνώση, όπως είπαμε, δεν αναφέρεται σε απλές σχέσεις των ιδεών (παραστάσεων) μεταξύ τους, αλλά σε πραγματικά γεγονότα και δεν έχει την αναγκαιότητα της ενορατικής ή αποδεικτικής γνώσης. Η συνθετική γνώση βασίζεται πάνω σε πρωταρχικά δεδομένα της αισθητηριακής αντίληψης, δηλαδή στις εντυπώσεις. Αλλά οι εντυπώσεις καθαυτές μας δίνουν γνώση σποραδική, γιατί τίποτε δεν περιέχεται μέσα εδώ που να μας παραπέμπει σε κάτι πέρα από το άμεσο, ατομικό βίωμα (αισθητηριακή εμπειρία). Η σημασία τους για τη γνώση εξαντλείται, επομένως, μέσα στα πρωταρχικά αυτά βιώματα (αισθητηριακές εμπειρίες). Για να αποκτήσουμε όμως γνώση των σχέσεων των δεδομένων αυτών, είναι απαραίτητοι, καθώς γίνεται φανερό, ορισμένοι άλλοι παράγοντες.

Ένας τέτοιος παράγων θα μπορούσε να είναι, καταρχήν, η μνήμη. Η μνήμη κάνει πράγματι δυνατή τη γνώση των εντυπώσεων του παρελθόντος, μας δίνει, με άλλα λόγια, τη γνώση αυτού που δεν είναι άμεσα παρόν. Οι παραστάσεις της μνήμης είναι, κατά το Hume, ισοδύναμες με τις εντυπώσεις. Αλλά η μνήμη περιλαμβάνει αποκλειστικά την περιοχή των βιωμάτων του παρελθόντος. Η γνώση όμως των γεγονότων αναφέρεται και σε μελλοντικά εμπειρικά δεδομένα. Συγκεκριμένα, πρόκειται εδώ για τη γνώση των αιτιακών σχέσεων των φαινομένων, γιατί μονάχα η διερεύνηση του αιτιακού δεσμού ανάμεσα σε δύο γεγονότα μας πάει πέρα από τα άμεσα δε-

δομένα της μνήμης. Η σχέση της αιτιότητας είναι η μόνη σχέση που υπερβαίνει τα δεδομένα της άμεσης αισθητηριακής αντίληψης και της μνήμης. Το ερώτημα που προκύπτει εν προκειμένω είναι το εξής: πώς φτάνουμε στη γνώση του αιτιακού δεσμού ανάμεσα στα γεγονότα; Ή με ποιο δικαίωμα θεωρούμε ότι κάτω από ίδιες συνθήκες οι σταθερές σχέσεις των φαινομένων που παρατηρήσαμε θα ισχύουν και στο μέλλον;

Η αισθητηριακή αντίληψη και η μνήμη για τους λόγους που ήδη αναφέραμε δεν μπορούν να μας δώσουν γνώση μελλοντικών γεγονότων, άρα και γνώση των αιτιακών σχέσεών τους. Ο Hume προχωρεί στην εξέταση δύο άλλων οργάνων της γνώσης, της νόησης (reason) και της φαντασίας (imagination), όπου θα μπορούσε ενδεχομένως να θεμελιωθεί ο αιτιώδης δεσμός. Γνώση των αιτιακών σχέσεων μας δίνει, τονίζει ο Hume, μόνον η εμπειρία, όχι η νόηση. Κι αυτό γιατί στο μέτρο που το αποτέλεσμα είναι διαφορετικό από την αιτία, δεν περιέχεται στην έννοια της τελευταίας, ώστε να το συναγάγει ο νους a priori, δηλαδή με ανάλυση της έννοιας της αιτίας. Με κανένα a priori συλλογισμό δεν μπορεί π.χ. να διαπιστωθεί ότι μια πέτρα που την αφήνουμε από τα χέρια μας θα πέφτει πάντοτε στη γη. Αυτό το μαθαίνουμε από την εμπειρία. Αλλά ο νους όχι μόνον δεν μπορεί a priori να συναγάγει από το αίτιο το αποτέλεσμα αλλά δεν μπορεί και να εξηγήσει την αναγκαιότητα του αιτιακού δεσμού: ύστερα από το αίτιο Α θα ακολουθήσει κατ' αναγκαιότητα το αποτέλεσμα Β. Αλλά αν ο λόγος αδυνατεί να θεμελιώσει την αναγκαιότητα του αιτιακού δεσμού, μπορεί άραγε να αναλάβει το έργο αυτό η εμπειρία; Ο Hume είδε σωστά ότι κάθε εφαρμογή της αιτιακής σχέσης σε μελλοντικά γεγονότα, κάθε αιτιακός συμπερασμός, αποτελεί υπέρβαση της εμπειρίας, γιατί προϋποθέτουμε εν προκειμένω ότι το μέλλον θα είναι όμοιο με το παρελθόν, κάνουμε δηλαδή μια υπόθεση που δεν περιέχεται στην εμπειρία. Ας φανταστούμε ότι ένας αρκετά ευφυής άνθρωπος έρχεται ξαφνικά στον κόσμο. Ο άνθρωπος αυτός δεν θα ήταν ποτέ σε θέση από την παρατήρηση μιας και μόνον περίπτωσης όπου ένα γεγονός είναι χρονικά προγενέστερο ενός άλλου, να συμπεράνει ότι το ένα είναι αιτία του άλλου. Από τη στιγμή όμως που αποκτήσει εμπειρία πολλών όμοιων περιπτώσεων, θα συμπεραίνει κάθε φορά από την εμφάνιση του ενός γεγονότος την εμφάνιση του άλλου. Αλλά ότι η σταθερή αυτή σχέση θα εξακολουθήσει να ισχύει και στο μέλλον, αυτό δεν

μπορεί να το βεβαιώσει η επανάληψη όμοιων περιπτώσεων. Ούτε, λοιπόν, ο λόγος ούτε η εμπειρία μπορούν να θεμελιώσουν την εγκυρότητα του αιτιώδους δεσμού. Αλλά τότε πάνω σε τι βασίζεται η εγκυρότητα της σχέσης αιτίου-αποτελέσματος;

Πριν περάσουμε στην απάντηση του Hume, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε δυο βασικά σημεία που προκύπτουν από την παραπάνω ανάλυση:

1. Η εμπειρία μας δείχνει ότι ύστερα από το φαινόμενο Α ακολουθεί το φαινόμενο Β (χρονική διαδοχή), δεν μας αποκαλύπτει ωστόσο κανένα αναγκαίο δεσμό ανάμεσά τους που να εξηγεί τη χωρο-χρονική συνάφεια.

2. Κάθε αιτιακός συμπερασμός βασίζεται στην επανειλημμένη εμφάνιση μιας σταθερής διαδοχής δύο γεγονότων. Η έννοια λοιπόν του αναγκαίου δεσμού ανάμεσα στα γεγονότα πηγάζει από την παρατήρηση ενός αριθμού όμοιων περιπτώσεων, μολονότι η επανάληψη καθεαυτή ομοίων περιπτώσεων δεν προσθέτει τίποτε το καινούριο, τίποτε παραπάνω από τη μια μοναδική περίπτωση.

Το πρόβλημα που έχει να λύσει ο Hume είναι το εξής: γιατί, όταν π.χ. έχω παρατηρήσει χίλιες όμοιες περιπτώσεις, είμαι σε θέση να διατυπώσω μια αιτιώδη σχέση, ενώ από μια μοναδική περίπτωση δεν μπορώ να συμπεράνω τίποτε; Πάνω σε ποια αρχή βασίζεται ο συμπερασμός μου αυτός που από τη μια μεριά υπερβαίνει την εμπειρία και από την άλλη έχει ως προϋπόθεσή του ότι όλες οι μελλοντικές περιπτώσεις θα είναι όμοιες με τις τωρινές; Η αρχή αυτή, τονίζει ο Hume, είναι η συνήθεια (custom or habit)⁶¹. Περιμένουμε ύστερα από ίδια αίτια να ακολουθήσουν ίδια αποτελέσματα. Η προσδοκία μας αυτή δε θεμελιώνεται στη γνώση μιας συγκεκριμένης δύναμης που ασκείται πάνω στα πράγματα. Ο λόγος της προσδοκίας μας είναι η συνήθεια. Όταν ρίχνουμε π.χ. ένα ξύλο στη φωτιά, σχηματίζουμε μέσα μας άμεσα την παράσταση του αποτελέσματος, που είναι το δυνάμωμα της φωτιάς. Η φαντασία μας στην προκειμένη περίπτωση υπό την επίδραση της συνήθειας συνδέει με την εμφάνιση του γεγονότος Α την παράσταση του αποτελέσματος Β. Η συνειρμική αυτή σύνδεση των φαινομένων γεννάει μέσα μας την πίστη (belief) στην αντικειμενική αναγκαιότητά

61. Βλ. D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, IV, σελ. 37.

της. Και πάνω ακριβώς εδώ στηρίζονται οι κρίσεις μας για τη μελλοντική ισχύ του δεσμού αυτού των φαινομένων. Στην πραγματικότητα όμως η αναγκαιότητα είναι υποκειμενική και στηρίζεται στη συνήθεια. Την υποκειμενική αυτή αναγκαιότητα αδικαιολόγητα μετατρέπουμε εμείς σε αντικειμενική. Η διερεύνηση των πραγματικών γεγονότων δείχνει απλώς τη σταθερή και κανονική σύνδεσή τους (constant and regular conjunction), δεν αποδεικνύει όμως σε καμιά περίπτωση τον αναγκαίο δεσμό τους (necessary connection). Η αναγκαιότητα του αιτιακού δεσμού υπάρχει μόνον μέσα στο νου όχι στα φαινόμενα (determination of the mind). Η αναγκαιότητα δηλαδή αυτή, που κάνει την αιτιακή σχέση αντικειμενική και μας δίνει έτσι μια βάση έγκυρη για τη γνώση των εμπειρικών σχέσεων των φαινομένων, στο Hume μετατίθεται μέσα στο υποκείμενο και μάλιστα στον ψυχικό μηχανισμό που διέπει τις παραστάσεις μας. Η γνώση της αιτιακής σχέσης των φαινομένων παρουσιάζεται έτσι σαν έκφραση ενός φυσικού ενστίκτου (natural instinct) το οποίο ακολουθεί η φαντασία κάθε φορά που διατυπώνουμε αιτιακές σχέσεις ανάμεσά τους⁶². Αποκλείοντας ο Hume τόσο το λόγο όσο και την εμπειρία από τη θεμελίωση της αιτιακής σχέσης έχει πια μια μονάχα δυνατότητα: να αναζητήσει την πηγή της στους νόμους της υποκειμενικής διαδοχής των παραστάσεων.

Συνοψίζουμε τα κύρια σημεία της θεωρίας του Hume:

Εφόσον κατά το Hume ο νους αντλεί όλα τα περιεχόμενά του από την εμπειρία, θα πρέπει κάθε παράσταση να επιδέχεται αναγωγή σε μια εξωτερική ή εσωτερική εντύπωση. Στη συνείδησή μας υπάρχει η παράσταση της αιτιότητας, η παράσταση δηλαδή ότι κάθε αποτέλεσμα συνδέεται καιά τρόπο αναγκαίο με την αιτία του. Και το πρόβλημα είναι από πού πηγάζει η παράσταση αυτή ή σε τι συνίσταται η αντικειμενική της εγκυρότητα. Από το νου δεν πηγάζει, γιατί η παράσταση της αιτιότητας αναφέρεται σε γεγονότα για τα οποία μπορεί να μας πληροφορήσει μόνον η εμπειρία. Από την άλλη μεριά η παράσταση της αιτιότητας δεν πηγάζει από κάποια εξωτερική εντύπωση, γιατί στην εξωτερική εντύπωση μας δίδεται μόνον μια σταθερή χρονική διαδοχή (ύστερα από το Α ακολουθεί πάντα το Β), μας δίδεται δι-

62. Βλ. *D. Hume*, ό.π., IV, σελ. 40.

λαδή το post hoc όχι όμως το propter hoc (το γιατί ύστερα από το Α ακολουθεί το Β). Με άλλα λόγια, στην αισθητηριακή αντίληψη δε μας δίδεται κανένας δεσμός ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα που να προκαλεί τη σταθερή διαδοχή τους. Αν τώρα η παράσταση της αιτιότητας δεν πηγάζει ούτε από το λόγο ούτε από την εξωτερική εμπειρία, τότε μπορεί να προέρχεται μόνον από τον ψυχικό μηχανισμό των παραστάσεων που βασίζεται στη συνήθεια. Η συνήθεια που πηγάζει από ένα φυσικό ένστικτο, αναγορεύεται έτσι από το Hume σε οδηγό της ανθρώπινης ζωής. Η φύση εμφύτευσε στον άνθρωπο ένα ένστικτο το οποίο κατευθύνει τη νόησή του κατά τέτοιο τρόπο ώστε να εναρμονίζεται με την πορεία των πραγμάτων, που η ίδια καθόρισε. Ενώ λοιπόν ο Hume θεωρητικά αίρει την αντικειμενική εγκυρότητα της αιτιότητας, πρακτικά αποδέχεται την ισχύ της.

IV. Ο ΚΑΝΤ ΚΑΙ Η ΣΥΝΘΕΣΗ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΥ

A. Η ΚΟΠΕΡΝΙΚΕΙΑ ΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΚΑΝΤ

Η φιλοσοφία του Kant αποτελεί μια πηγαία σύνθεση ορθολογισμού και εμπειρισμού και συνάμα το ξεπέρασμά τους, καθώς χαράσσει με σαφήνεια τα όριά τους. Ενάντια στον εμπειρισμό δείχνει ότι η εμπειρία προϋποθέτει a priori στοιχεία που δεν πηγάζουν από την εμπειρία, αλλά είναι όροι της εμπειρίας (σ' αυτό το σημείο συμφωνεί με τον ορθολογισμό). Ενάντια στον ορθολογισμό δείχνει ότι τα a priori στοιχεία (κατηγορίες) αναφέρονται στην εποπτεία κι ότι δίχως την εποπτεία δεν μας δίνουν γνώση (σ' αυτό το σημείο συμφωνεί με τον εμπειρισμό).

Ο Kant έθεσε το γνωσιοθεωρητικό πρόβλημα πάνω σε μια καινούρια βάση. Στην *Κριτική του καθαρού λόγου* (1781) συγκρίνει την αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι που εισάγει η υπερβατολογική του μέθοδος με την επανάσταση του Κοπέρνικου στην αστρονομία. “Ως τώρα”, γράφει, “γινόταν δεκτό ότι όλη η γνώση μας πρέπει να ρυθμίζεται προς τα αντικείμενα· αλλά όλες οι προσπάθειες που έγιναν με την προϋπόθεση αυτή, για να βρεθεί κάποιος a priori προσδιορισμός των αντικειμένων στηριζόμενος αποκλειστικά σε έννοιες, με τον οποίο θα διευρυνόταν η γνώση μας, πήγαν

χαμένες. Γι' αυτό ας δοκιμάσουμε μια φορά να δούμε μήπως έχουμε στα προβλήματα της Μεταφυσικής περισσότερη επιτυχία, αν δεχτούμε υποθετικά ότι τα αντικείμενα πρέπει να ρυθμίζονται προς τη γνώση μας. Εδώ συμβαίνει το ίδιο όπως και με τις αρχικές σκέψεις του Κοπέρνικου που βλέποντας ότι δεν κατέληγε σε αποτέλεσμα ως προς την εξήγηση των ουράνιων κινήσεων με την υπόθεση ότι ολόκληρη η στρατιά των άστρων περιστρέφεται γύρω από το θεατή, δοκίμαζε να δει μήπως θα είχε μεγαλύτερη επιτυχία αν έβρισκε το θεατή να περιστρέφεται και αντίθετα τα άστρα να μένουν ακίνητα” (B, XIV, μτφρ. Α. Γιανναρά).

Ο Kant ερμηνεύει την αστρονομία του Κοπέρνικου ως επανάσταση στον τρόπο του σκέπτεσθαι, η οποία εκβάλλει σε μια καινούρια στάση του υποκειμένου απέναντι στον κόσμο. Ο Heinrich Heine περιγράφει ως εξής την καντιανή εκδοχή της κοπερνίκειας στροφής: “Πρωτύτερα ο λόγος σαν τον ήλιο περιστρεφόταν γύρω από τον κόσμο των φαινομένων και επειδίωκε να τον φωτίσει ο Kant όμως κάνει το λόγο, τον ήλιο να μένει ακίνητος και τον κόσμο των φαινομένων να περιστρέφεται γύρω του και να φωτίζεται ανάλογα με το αν εισέρχεται στην περιοχή του”.⁶³ Ταυτίζοντας συμβολικά ο Heine το λόγο με τον ήλιο θέλει να τονίσει ότι το φως της γνώσης δεν εκπορεύεται από τα πράγματα αλλά από το λόγο. Απελευθερωμένο το υποκείμενο συνειδητά από τη γήινη προοπτική του επιλέγει τώρα μια καινούρια. Από την καινούρια αυτή 'προοπτική' δεν υπάρχουν αντικείμενα έξω από τη γνώση τους: ο λόγος αφαιρεί από τα πράγματα καθεαυτή την αυτονομία τους και τα κάνει πράγματα για μας, τα κάνει φαινόμενα. Αντίθετα με την οντολογία που πρέσβευε ότι οι έννοιες μας πρέπει να συμμορφώνονται προς τα αντικείμενα, ο Kant τονίζει ότι τα αντικείμενα ρυθμίζονται προς τις έννοιες. Ανοίγει έτσι ένα νέο κεφάλαιο στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης. Τη θέση της Μεταφυσικής παίρνει η “κριτική του καθαρού λόγου”, η οποία διερευνά τους υποκειμενικούς όρους της γνώσης εν γένει. Την έρευνα αυτή ονομάζει ο Kant υπερβατολογική φιλοσοφία: “ονομάζω υπερβατολογική κάθε γνώση που γενικά δεν ασχολείται τόσο με

63. Βλ. H. Heine, *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, (όπως παρατίθεται από τον Fr. Kaulbach στο έργο του *Philosophie als Wissenschaft*, Hildesheim 1981, σελ. 28).

τα αντικείμενα όσο με το δικό μας μονάχα τρόπο γνώσεως των αντικειμένων, εφόσον αυτός πρόκειται και είναι a priori δυνατός. Ένα σύστημα τέτοιων εννοιών θα ονομαζόταν υπερβατολογική φιλοσοφία” (B 25, μτφρ. Αν. Γιανναρά). Το πρόβλημα λοιπόν της υπερβατολογικής φιλοσοφίας δεν είναι το αντικείμενο της γνώσης αλλά η γνώση του αντικειμένου στο μέτρο που η τελευταία είναι a priori, δεν πηγάζει δηλαδή από την εμπειρία αλλά αντίθετα καθιστά την εμπειρία δυνατή: “γιατί το κύριο πρόβλημα είναι το εξής: τι και πόσο μπορούν η διάνοια-νόηση και ο λόγος να γνωρίσουν ανεξάρτητα από κάθε είδος εμπειρία” (A XVII). Με άλλα λόγια, το πρόβλημα είναι: πώς είναι οι συνθετικές a priori κρίσεις δυνατές; Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Kant είναι το εξής: “ότι ο νους δεν μπορεί να πετύχει a priori τίποτε περισσότερο από το να συλλαμβάνει κατά πρόληψη τη μορφή μιας δυνατής εμπειρίας εν γένει και ότι καθώς εκείνο που δεν είναι φαινόμενο δεν είναι δυνατό ν’ αποτελεί αντικείμενο της εμπειρίας, δεν μπορεί και ο ίδιος ο νους να υπερβεί ποτέ τα όρια της αισθητικότητας που μόνο μέσα σ’ αυτά μας παρουσιάζονται αντικείμενα ως δεδομένα. Οι θεμελιώδεις αρχές του είναι απλώς αρχές για την έκθεση των φαινομένων και γι’ αυτό το *πομπώδες όνομα μιας οντολογίας* που επαίρεται ότι μπορεί να ορίσει συνθετικές a priori γνώσεις των πραγμάτων εν γένει στο πλαίσιο μιας συστηματικής θεωρίας (λ.χ. τη θεμελιώδη αρχή της αιτιότητας), *πρέπει υποχρεωτικά να παραχωρήσει τη θέση του στο ταπεινό όνομα μιας απλής αναλυτικής του καθαρού νου*” (B, 303, μτφρ. Αν. Γιανναρά).

B. Η ΛΟΜΗ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ KANT

Το θεμελιώδες έργο της καντιανής θεωρητικής φιλοσοφίας είναι η *Η κριτική του καθαρού λόγου* (1781). Διαιρείται σε δύο κύρια μέρη: το πρώτο ονομάζεται *Υπερβατολογική Στοιχειολογία* και το δεύτερο *Υπερβατολογική μεθοδολογία*. Στην Εισαγωγή ο Kant αναπτύσσει την ιδέα της κριτικής ή υπερβατολογικής του φιλοσοφίας, καθώς επίσης και τη διάκριση αναλυτικών και συνθετικών κρίσεων.

Το πρώτο μέρος η *Υπερβατολογική Στοιχειολογία* υποδιαιρείται στις εξής μεγάλες ενότητες: 1) την *Υπερβατολογική Αισθητική* και 2) την *Υπερβατολογική Λογική*, όπου αναλύονται οι δύο γνωστικές δυνάμεις του αν-

θρώπου, η αισθητικότητα (*Sinnlichkeit*) και ο νους (*Verstand*), που ίσως, όπως λέει ο Kant, ξεφυτρώνουν από μια κοινή αλλά άγνωστη σε μας ρίζα.

Η *Υπερβατολογική Λογική* υποδιαιρείται πάλι με τη σειρά της σε *Υπερβατολογική Αναλυτική* και σε *Υπερβατολογική Διαλεκτική*. Από αυτές η πρώτη υποδιαιρείται πάλι 1) σε *Αναλυτική των εννοιών*, όπου αναλύονται οι καθарές έννοιες του νου ή οι κατηγορίες και 2) σε *Αναλυτική των αρχών*, όπου εξετάζεται το πρόβλημα της αντικειμενικής εγκυρότητας των κατηγοριών.

Η *Υπερβατολογική Διαλεκτική* αναφέρεται στη τρίτη δύναμη του ανθρώπινου πνεύματος, στον καθάρό λόγο (*Vernunft*) που είναι η πηγή των ιδεών (κόσμος, ψυχή, θεός) που με τη συνεχή υπέρβαση των ορίων της εμπειρίας οδηγούν σε αντινομίες και δικάζουν τον ίδιο το λόγο.

Στο δεύτερο μέρος της *Κριτικής του καθάρου λόγου* στην *Υπερβατολογική Μεθοδολογία* εξετάζεται ο καθάρός λόγος στη δογματική και σκεπτική χρήση του.

1. Υπερβατολογική Αισθητική

Η υπερβατολογική ή κριτική φιλοσοφία του Kant εξετάζει τις αρχές της προ-εμπειρικής γνώσης. Ο όρος “υπερβατολογική” αναφέρεται στο είδος εκείνο της γνώσης που προηγείται της εμπειρίας και δεν πρέπει να συγχέεται με τον όρο “υπερβατικός” που αναφέρεται στη γνώση που υπερβαίνει τα όρια της δυνατής εμπειρίας και καλλιεργήθηκε στο χώρο της δογματικής, Μεταφυσικής. Ειδικότερα η *Υπερβατολογική αισθητική* εξετάζει τις *a priori* αρχές της αισθητικότητας, το χώρο και το χρόνο που θεωρούνται θεμελιώδεις προϋποθέσεις της εμπειρίας.

Ο τρόπος με τον οποίο αναφέρεται άμεσα η γνώση μας σε αντικείμενα είναι η εποπτεία. Αλλά αυτή προϋποθέτει ότι το αντικείμενο μας είναι δεδομένο. Και δεδομένο είναι το αντικείμενο μέσω της αισθητικότητας, δηλαδή της δεκτικότητας της ψυχής, της ικανότητας να δέχεται εντυπώσεις μέσω των αισθήσεων. Τα πράγματα διεγείρουν τη δύναμη του αισθάνεσθαι, η οποία είναι παθητική στο μέτρο που παρέχει την εμπειρική ύλη της γνώσης (τα αισθήματα). Η εποπτεία που αναφέρεται μέσω του αισθήματος στο αντικείμενο ονομάζεται εμπειρική. Το αντικείμενο της εποπτείας ονομάζει

ο Kant φαινόμενο, το οποίο δε δηλώνει κάτι το πλασματικό, το φανταστικό αλλά έχει εμπειρική υπόσταση. Πιο συγκεκριμένα, το φαινόμενο δηλώνει όχι την απόλυτη πραγματικότητα αλλά την πραγματικότητα όπως παρουσιάζεται στην αίσθηση και στην εποπτεία: δηλώνει “εκείνο που έχει τη δύναμη και τη δυνατότητα του φαίνεσθαι, δηλαδή αυτό που εντάσσεται στον ορίζοντα της δυνατής εμπειρίας”⁶⁴. Συνεπώς το αισθητό εξαρτάται από την άποψη αυτή από την ιδιαίτερη σύσταση των αισθητηρίων οργάνων μας. Τα φαινόμενα λοιπόν δεν είναι τελείως ανεξάρτητα από τη συνείδηση.

Το φαινόμενο δεν περιέχει μόνον την εμπειρική ύλη (το περιεχόμενο του αισθήματος) αλλά και μορφή που προέρχεται από την ενέργεια του υποκειμένου. Γι’ αυτό ο Kant διακρίνει την εμπειρική εποπτεία από την καθαρή εποπτεία, που δεν έχει εμπειρικά στοιχεία αλλά περιέχει μόνον τη μορφή. Η καθαρή εποπτεία είναι *a priori*, που σημαίνει ότι δεν πηγάζει από τις αισθήσεις, αλλά προϋπάρχει μέσα μας πριν από όλες τις αισθητηριακές εντυπώσεις. Χώρος και χρόνος είναι οι δύο *a priori* μορφές της εποπτείας, τρόποι δηλαδή με τους οποίους το υποκείμενο συντάσσει τα αισθήματα και τις παραστάσεις του.

Ο χώρος είναι η μορφή της εξωτερικής αίσθησης, ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται η μορφή, το μέγεθος και η σχέση των αντικειμένων μεταξύ τους. Όλα τα αντικείμενα τα κρατούμε στην εποπτεία μας ως αντικείμενα που βρίσκονται έξω από μας μέσα στο χώρο. Ο χώρος περιέχει όλα τα πράγματα όσα μπορούν να φαίνονται σε μας ως εξωτερικά, αλλά όχι όλα τα πράγματα ως όντα καθαυτά είτε εποπτεύονται είτε μη και ανεξάρτητα από το υποκείμενο γενικά που τα εποπτεύει. Όλα τα πράγματα υπάρχουν το ένα κοντά στο άλλο μέσα στο χώρο ως εξωτερικά φαινόμενα.

Ο χρόνος είναι η μορφή της εσωτερικής αίσθησης, δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο κατατάσσουμε και εποπτεύουμε τα εσωτερικά μας βιώματα και ορίζουμε τη σχέση ανάμεσά τους. Έτσι κατατάσσουμε το ένα μετά το άλλο (διαδοχή) ή το ένα μαζί με το άλλο (ταυτόχρονο).

Ο χώρος και ο χρόνος ως μορφές της καθαρής εποπτείας είναι τυπικοί όροι της εμπειρίας μας.

64. Βλ. Αν. Γιαννακά, *Κεφάλαια από τη θεωρητική φιλοσοφία του Kant*, Αθήνα 1976, σελ. 73.

2. Υπερβατολογική Λογική

Η υπερβατολογική Λογική διαιρείται σε *Υπερβατολογική Αναλυτική* και σε *Υπερβατολογική Διαλεκτική*. Η πρώτη αναφέρεται στις έννοιες και στις θεμελιώδεις αρχές της νόησης, η δεύτερη αναφέρεται στις ιδέες του λόγου.

2.1. Υπερβατολογική αναλυτική. Η γνώση μας, τονίζει ο Kant, αρχίζει από την εμπειρία (από την άποψη δηλαδή του χρόνου δεν έχουμε καμιά γνώση μέσα μας που να προηγείται της εμπειρίας), αυτό όμως δεν σημαίνει και ότι πηγάζει από την εμπειρία. Δύο είναι οι κορμοί της γνώσης που έχουν κοινή ίσως ρίζα: η αισθητικότητα (μέσα από την οποία μας δίνεται ένα αντικείμενο) και η νόηση (μέσα από την οποία σκεφτόμαστε το αντικείμενο αυτό σε σχέση με την παράστασή του). Εποτεία και έννοιες απαρτίζουν τα στοιχεία της ανθρώπινης γνώσης, έτσι ώστε ούτε έννοιες χωρίς αντίστοιχη κατά κάποιο τρόπο προς αυτές εποτεία ούτε εποτεία χωρίς έννοιες μπορούν να μας δώσουν γνώση (“έννοιες χωρίς περιεχόμενο είναι κενές, εποτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές”). Και οι δύο τώρα, δηλαδή και οι εποτείες και οι έννοιες είναι ή καθαρές ή εμπειρικές. Η καθαρή εποτεία περιέχει απλώς και μόνο τη μορφή που μας επιτρέπει να εποπεύουμε κάτι, ενώ η καθαρή έννοια περιέχει μόνο τη μορφή με την οποία νοείται ένα αντικείμενο εν γένει. Οι καθαρές εποτείες ή καθαρές έννοιες είναι δυνατές μόνον *a priori*, ενώ οι εμπειρικές μονάχα *a posteriori*. Οι *a priori* εποτείες είναι ο χώρος και ο χρόνος, οι καθαρές, *a priori* έννοιες είναι οι κατηγορίες. Η νόηση που εκφράζει το έργο της με τις κρίσεις στηρίζεται στις κατηγορίες, μέσω των οποίων επεξεργάζεται τα δεδομένα των αισθήσεων. Οι κατηγορίες αποτελούν τις καθαρές εννοιολογικές μορφές της δυνατής εμπειρίας. “Κανένα αντικείμενο δεν μπορούμε να σκεφτούμε παρά μόνο μέσα από κατηγορίες: κανένα αντικείμενο, που σκεφτήκαμε, δεν μπορούμε να το γνωρίσουμε παρά μόνο μέσα από εποτείες, που αντιστοιχούν στις έννοιες αυτές” (*Κριτική του καθαρού λόγου*, B 165). Οι κατηγορίες είναι συνθετικά ενεργήματα της νόησης διαμέσου των οποίων συλλαμβάνεται το πολλαπλό της εποτείας ως μια ενότητα.

“Το πολλαπλό των παραστάσεων μπορεί να αποτελεί δεδομένο σε μια

εποπτεία, η οποία είναι απλώς κατ' αίσθηση, δηλ. τίποτε άλλο από δεκτικότητα, και η μορφή της εποπτείας αυτής μπορεί να βρίσκεται a priori στην παράστατική μας δύναμη, χωρίς αυτή να είναι τίποτε άλλο παρά μόνο ο τρόπος με τον οποίο πάσχει [δέχεται επιδράσεις] το υποκείμενο. Αλλά η σύνδεση (con-junctio) ενός πολλαπλού εν γένει δεν μπορεί ποτέ να γεννηθεί μέσα μας μέσω των αισθήσεων και κατά συνέπεια ούτε μπορεί να περιέχεται συνάμα στην καθαρή μορφή της κατ' αίσθηση εποπτείας: γιατί αυτή [η σύνδεση] είναι μια πράξη αυτενέργειας της παραστατικής ικανότητας και επειδή αυτήν, προς διαχωρισμό από την αισθητικότητα, πρέπει να την ονομάζουμε νόηση, γι' αυτό κάθε σύνδεση, είτε τη συνειδητοποιούμε είτε όχι [και] είτε είναι σύνδεση του πολλαπλού της εποπτείας είτε διάφορων εννοιών και είτε πρόκειται ως προς το πρώτο για κατ' αίσθηση ή μη κατ' αίσθηση εποπτεία, [η σύνδεση] είναι μια νοητική ενέργεια που εμείς της δίνουμε τη γενική ονομασία *σύνθεση*, για να καταστήσουμε σύγχρονα μ' αυτήν αισθητό ότι εμείς [οι άνθρωποι] δεν μπορούμε να νοούμε τίποτε ως συνδεδεμένο στο αντικείμενο, χωρίς να έχουμε ενεργήσει προηγουμένως εμείς οι ίδιοι τη σύνδεση, και ότι ανάμεσα σ' όλες τις παραστάσεις η σύνδεση είναι η μόνη που δε δίνεται από τα αντικείμενα αλλά τελείται μόνο από το υποκείμενο το ίδιο, γιατί είναι μια πράξη της αυτενέργειάς του.... Αλλά η έννοια της συνδέσεως σέρνει μαζί της εκτός από την έννοια του πολλαπλού και της συνθέσεώς του ακόμα και την έννοια της ενότητας του ίδιου [του πολλαπλού]. Σύνδεση είναι παράσταση της *συνθετικής* ενότητας του πολλαπλού" (*Κριτική του καθαρού λόγου*, Β 129-30, μτφρ. Αν. Γιανναρά).

Για να μπορέσει λοιπόν η εμπειρική εποπτεία να συμβάλλει στην απόκτηση της γνώσης, χρειάζεται ενότητα, την ενότητα αυτή την κλωστάει στις κατηγορίες, στις οποίες κατ' αναγκαιότητα υπάγεται. Υπάρχουν τώρα ορισμένοι τρόποι ή μορφές σύμφωνα με τις οποίες συντελείται η σύνθεση του πολλαπλού της εποπτείας σε μια ενότητα. Το σύνολο των τρόπων σύνθεσης (συνθετικής ενότητας) εκφράζει ο πίνακας των κατηγοριών. Ο Kant δείχνει ότι οι κατηγορίες συνάγονται από τις μορφές της κρίσης. "Η ίδια λειτουργία που προσδίνει ενότητα στις διάφορες παραστάσεις σε μια κρίση προσδίνει επίσης ενότητα και στην απλή σύνθεση διάφορων παραστάσεων σε μια εποπτεία, η οποία ονομάζεται καθαρή έννοια του νου. Άρα ο

ίδιος νους και μάλιστα με τα ίδια ακριβώς ενεργήματα, με τα οποία παράγαγε τη λογική μορφή της κρίσεως στις έννοιες μέσω της αναλυτικής ενότητας, ο ίδιος εισάγει επίσης στις παραστάσεις του ένα υπερβατολογικό περιεχόμενο μέσω της συνθετικής ενότητας του πολλαπλού στην εμπειρία εν γένει. Με τον τρόπο αυτό προκύπτουν τόσες ακριβώς καθαρές έννοιες του νου, οι οποίες αναφέρονται a priori σε αντικείμενα της εποπτείας εν γένει, όσες λογικές λειτουργίες υπάρχουν σε όλες τις δυνατές κρίσεις" (B 105, μτφρ. Αν. Γιανναρά). Έτσι ο Kant συνάγει από τις διάφορες μορφές της κρίσης (τον πίνακα των κρίσεων της τυπικής λογικής) τον πλήρη πίνακα των καθαρών εννοιών της νόησης, δηλαδή των κατηγοριών, αφού οι παραπάνω λογικές λειτουργίες εξαντλούν το ολικό περιεχόμενο της νόησης. Ο Kant πίστευε όπως και οι σύγχρονοί του, στην απόλυτη αναγκαιότητα των κανόνων της τυπικής λογικής, πίστευε ακόμη ότι δε μπορούσε να βρει ασφαλέστερη βάση για την οικοδόμηση του συστήματός του από την παραδοσιακή τυπική λογική. Ο ίδιος θεωρούσε ως απόδειξη της αλήθειας της φιλοσοφίας του το ότι κατόρθωσε να ταυτίσει τις λογικές μορφές της κρίσης με τους κανόνες του προσδιορισμού του χρόνου.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΤΩΝ ΚΡΙΣΕΩΝ

1.

Κρίσεις κατά το ποσό
καθολικές
μερικές
ατομικές

2.

Κρίσεις κατά το ποιόν
καταφατικές
αποφατικές
αόριστες

3.

Κατά την αναφορά
κατηγορικές
υποθετικές
διαzeugτικές

4.

Κατά τον τρόπο
προβληματικές
βεβαιωτικές
αποδεικτικές

ΠΙΝΑΚΑΣ ΤΩΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΩΝ

1.	2.
<i>Του ποσού</i>	<i>Του ποιού</i>
ενότητα (ένα)	πραγματικότητα
πολλότητα (πολλά)	άρνηση
ολότητα (όλον)	περιορισμός
3.	4.
<i>Της αναφοράς</i>	<i>Του τρόπου</i>
ουσία και συμβεβηκός	δυνατότητα-μη δυνατότητα
αιτιότητα	υπάρχειν-μη υπάρχειν
αλληλεπίδραση	αναγκαιότητα-τυχαίο

Εκτός από τη μεταφυσική παραγωγή των κατηγοριών που εκθέσαμε παραπάνω και που εξηγεί την a priori προέλευση εν γένει των κατηγοριών από την πλήρη σύμπτωσή τους με τις γενικές λογικές λειτουργίες της νόησης, ο Kant μας δίνει και μια υπερβατολογική παραγωγή των κατηγοριών, η οποία εξηγεί τη δυνατότητα του να αποκτούμε μέσω κατηγοριών a priori γνώση των αντικειμένων που μπορούν να παρουσιάζονται στις αισθήσεις μας. Στην υπερβατολογική παραγωγή, που αποτελεί την καρδιά της καντιανής κριτικής της γνώσης, οι κατηγορίες συνάγονται από την ενότητα της υπερβατολογικής κατάληψης (Apperzeption), της αυτοσυνειδησίας, την ενότητα δηλαδή του καθарού Εγώ. Ο Kant ανακαλύπτει πάνω από τις κατηγορίες, που αποτελούν ήδη μορφές της σύνθεσης του πολλαπλού της εμπειρικής εποπτείας, μια ύψιστη και έσχατη μορφή σύνθεσης: το “εγώ σκέφτομαι”, το “καθαρό Εγώ” ή την καθαρή νόηση από την οποία παράγονται. “Το: *Εγώ σκέφτομαι*, αυτό πρέπει να έχει τη δυνατότητα να συνοδεύει όλες μου τις παραστάσεις, γιατί διαφορετικά θα μπορούσε να σχηματιστεί μέσα μου η παράσταση από κάτι, που δε θα ήταν δυνατό να νοηθεί, πράγμα που ακριβώς σημαίνει ή ότι η παράσταση είναι αδύνατη ή τουλάχιστο για μένα τίποτε... Άρα το κάθε πολλαπλό της εποπτείας έχει αναγκαία ανα-

φορά προς το: *εγώ σκέφτομαι* στο ίδιο υποκείμενο, στο οποίο απαντά το πολλαπλό αυτό. Αλλά η παράσταση αυτή είναι μια πράξη της αυτενέργειας, δηλαδή δεν μπορεί να θεωρείται ως ανήκουσα στην αισθητικότητα. Την ονομάζω καθαρή κατάληψη για να τη διακρίνω από την εμπειρική ή πρωταρχική κατάληψη, γιατί αυτή αποτελεί εκείνη την αυτοσυνειδησία, η οποία, καθώς γεννάει την παράσταση *εγώ σκέφτομαι*, [παράσταση] που πρέπει να έχει τη δυνατότητα να συνοδεύει κάθε άλλη και η οποία είναι μια και η αυτή σε κάθε συνείδηση, δεν είναι δυνατό να συνοδεύεται επιπλέον από καμιά άλλη [παράσταση]. Ονομάζω επίσης την ενότητα της υπερβατολογικής ενότητας της αυτοσυνειδησίας, για να δηλώσω τη δυνατότητα της *a priori* γνώσης [που πηγάζει] από αυτή” (B, 132). “Μόνο επειδή μπορώ να συνδέω ένα πολλαπλό δεδομένων παραστάσεων σε μια συνείδηση είναι δυνατό να έχω ο ίδιος παράσταση της ταυτότητας της συνείδησης μέσα σ’ αυτές τις παραστάσεις, δηλ. η αναλυτική ενότητα της κατάληψης είναι δυνατή μόνο υπό την προϋπόθεση κάποιας *συνθετικής*. Η σκέψη: οι παραστάσεις αυτές που είναι δεδομένες στην εποπτεία ανήκουν σε μένα στο σύνολό τους σημαίνει κατά συνέπεια μόνο τούτο, ότι δηλαδή τις συνενώνω εγώ σε μια αυτοσυνειδησία ή ότι μπορώ τουλάχιστο να τις συνενώσω σ’ αυτήν, και μολονότι αυτή [η σκέψη] δεν αποτελεί ακόμα τη συνείδηση της *σύνθεσης* των παραστάσεων, ωστόσο αυτή [η σκέψη] προϋποθέτει τη δυνατότητα της τελευταίας [*σύνθεσης*], δηλ. μόνο επειδή έχω της δυνατότητα να κατανοώ το πολλαπλό αυτών [των παραστάσεων] σε μια συνείδηση, γι’ αυτό ονομάζω όλες αυτές μαζί παραστάσεις *δικές μου*, γιατί διαφορετικά θα είχα ένα τόσο πολύχρωμο ποικίλο εγώ όσες είναι και οι παραστάσεις που έχω και που μου είναι συνειδητές. Άρα [η] συνθετική ενότητα του πολλαπλού των εποπειών ως *a priori* δεδομένων αποτελεί τη βάση της ταυτότητας της καθαυτή κατάληψης, η οποία προηγείται *a priori* σε κάθε *δική μου* καθορισμένη νοητική ενέργεια. Αλλά η σύνδεση δε βρίσκεται στα αντικείμενα και δεν μπορεί λ.χ. με την αίσθηση να αντληθεί από αυτά και από εκεί να προσληφθεί τελικά στη νόηση, αλλά αυτή [η σύνδεση] είναι έργο του νου, ο οποίος δεν είναι τίποτε άλλο παρά μόνο η ικανότητα για να συνδέει *a priori* και να υπάγει το πολλαπλό των δεδομένων παραστάσεων κάτω από την ενότητα της κατάληψης, πράγμα που αποτελεί την ύψιστη θεμελιώδη αρχή σε όλη την ανθρωπότητα

γνώση” (B 133-B 135). Στην υπερβατολογική παραγωγή των καθαρών εννοιών της νόησης ο Kant επιχειρεί να δείξει ότι οι κατηγορίες δεν προέρχονται από την εμπειρία, διότι αυτές ακριβώς καθιστούν την εμπειρία δυνατή. Αν δηλαδή δεν τις είχαμε, τότε ο κόσμος θα ήταν για μας ένα χάος.

Το ερώτημα τώρα που τίθεται εδώ είναι το εξής: πώς οι κατηγορίες, ενώ είναι a priori έννοιες αναφέρονται στα αντικείμενα; Πώς, με άλλα λόγια, υποκειμενικοί όροι του νοείν έχουν αντικειμενικό κύρος; Οι καθαρές έννοιες της νόησης δεν είναι ομοειδείς με τις εμπειρικές εποπτείες και δεν είναι προσιτές σ' οποιαδήποτε εποπτεία. Πώς τότε είναι δυνατή η υπαγωγή των φαινομένων κάτω από κατηγορίες, η εφαρμογή δηλαδή των κατηγοριών στα φαινόμενα, “γιατί κανένας δε θα πει ότι η αιτιότητα λ.χ. μπορεί να γίνει προσιτή στην κατ' αίσθηση εποπτεία κι ότι περιέχεται μέσα στα φαινόμενα” (B 177). Το ερώτημα ακριβώς αυτό καθιστά, μας λέει ο Kant, αναγκαία μια υπερβατολογική θεωρία της κριτικής ικανότητας που θα μας δώσει τον κανόνα σύμφωνα με τον οποίο καθαρές έννοιες της νόησης (κατηγορίες) μπορούν να αναφέρονται στα φαινόμενα εν γένει. Ο Kant λύνει ως εξής το παραπάνω πρόβλημα: “Είναι φανερό ότι πρέπει να υπάρχει υποχρεωτικά ένας τρίτος όρος, ο οποίος να είναι ομοειδής με την κατηγορία από τη μια μεριά και το φαινόμενο από την άλλη και ο οποίος να καθιστά δυνατή την αναφορά της πρώτης [της κατηγορίας] στο δεύτερο [το φαινόμενο]. Αυτή η μεσολαβούσα [η ενδιάμεση] παράσταση πρέπει να είναι υποχρεωτικά καθαρή (χωρίς κανένα εμπειρικό στοιχείο) και όμως από τη μια μεριά νοητική και κατ' αίσθηση από την άλλη. Τέτοιο είναι το υπερβατολογικό σχήμα (B 177). Ο τρίτος όρος του Kant είναι ο χρόνος. Ο χρόνος είναι από τη μια μεριά μορφολογικός όρος του πολλαπλού της εσωτερικής αίσθησης και συνεπώς της σύνδεσης όλων των παραστάσεων, ενώ από τη άλλη περιέχεται σε κάθε εμπειρική παράσταση και από την άποψη αυτή είναι ομοειδής με το φαινόμενο. Ο υπερβατολογικός ορισμός του χρόνου ως σχήμα των εννοιών της νόησης είναι που καθιστά εφικτή την υπαγωγή των φαινομένων στις κατηγορίες και κάνει μ' αυτό τον τρόπο δυνατή την εφαρμογή τους στα φαινόμενα. Η σύνδεση, καθώς βλέπουμε, των κατηγοριών με τις μορφές της εποπτείας γίνεται μέσα από τον υπερβατολογικό σχηματισμό, ο οποίος συνίσταται στο ότι κάθε κατηγορία έχει μια σχηματική ομοιότητα μ' έναν ιδιαίτερο τύπο της χρονικής σχέσης. Έτσι π.χ. η κατάσταση μονιμότητας του

πραγματικού μέσα στο χρόνο είναι το σχήμα για την κατηγορία της ουσίας. Η κανονικότητα της χρονικής διαδοχής είναι το σχήμα για την κατηγορία της αιτιότητας. Η ύπαρξη σ' έναν ορισμένο χρόνο είναι το σχήμα της πραγματικότητας, ενώ η ύπαρξη σε κάθε χρόνο το σχήμα της αναγκαιότητας. Όλα αυτά τα σχήματα δεν πηγάζουν ούτε από την εποπτεία ούτε από το νου, αλλά είναι προϊόντα της φαντασίας. Παρεμβάλλονται ανάμεσα στην εποπτεία και την κατηγορία και αναλαμβάνουν διαμεσολαβητικό ρόλο. Μόνο μέσω των σχημάτων αυτών μπορούν οι έννοιες να αναφέρονται στις εποπτείες. Θα δούμε πιο συγκεκριμένα τον υπερβατολογικό σχηματισμό της κεντρικής κατηγορίας της αιτιότητας.

Είναι αδύνατο να διακρίνουμε, σκέφτεται ο Kant, την αντικειμενική διαδοχή των φαινομένων από την απλή υποκειμενική διαδοχή τους, αν δεν υπάρχει ένας νόμος που να προσδιορίζει τη θέση των φαινομένων στο χρόνο κατά τρόπο αναγκαίο. Ο νόμος αυτός είναι ο νόμος της αιτιότητας. Η αναγκαιότητα που εισάγει η κατηγορία, όταν λειτουργήσει μέσα στο χρόνο, μας δίνει τη σχέση αιτίου-αποτελέσματος, η οποία θεμελιώνει κατά τρόπο αντικειμενικό την αντίστοιχη χρονική σχέση. Αντιλαμβανόμενοι, γράφει ο Kant, ότι τα φαινόμενα διαδέχονται το ένα το άλλο, όταν δηλαδή μια ορισμένη κατάσταση των πραγμάτων υπάρχει τη μια χρονική στιγμή, μια διαφορετική κατάσταση υπήρχε την προηγούμενη χρονική στιγμή. Συνδέω λοιπόν δύο κατ' αίσθηση αντιλήψεις στο χρόνο. Αλλά η σύνδεση αυτή δεν είναι έργο της απλής αίσθησης και της εποπτείας, αλλά προϊόν μιας συνθετικής ικανότητας της φαντασίας, η οποία καθορίζει την εσωτερική αίσθηση όσον αφορά τη χρονική σχέση. Αλλά η φαντασία μπορεί να συνδέει τις δυο παραπάνω καταστάσεις με δύο τρόπους, έτσι ώστε η μια ή η άλλη να προηγείται στο χρόνο. Γιατί ο χρόνος δεν μπορεί να γίνει κατ' αίσθηση αντιληπτός και να καθορίζεται το αντικείμενο εν σχέσει προς αυτόν κατά κάποιο τρόπο εμπειρικά ό,τι προηγείται και ό,τι ακολουθεί. Έχω μόνο συνείδηση ότι η φαντασία μου θέτει το ένα ως πρότερο και το άλλο ως ύστερο και όχι ότι η μια κατάσταση προηγείται από την άλλη στο αντικείμενο το ίδιο. Με άλλα λόγια, η απλή κατ' αίσθηση αντίληψη αφήνει ακαθόριστη την αντικειμενική σχέση των φαινομένων που διαδέχονται το ένα το άλλο. Για να μπορεί λοιπόν να γνωσθεί η σχέση αυτή ως καθορισμένη, πρέπει η σχέση μεταξύ των δύο καταστάσεων να νοηθεί έτσι, ώστε να καθορίζεται κατ'

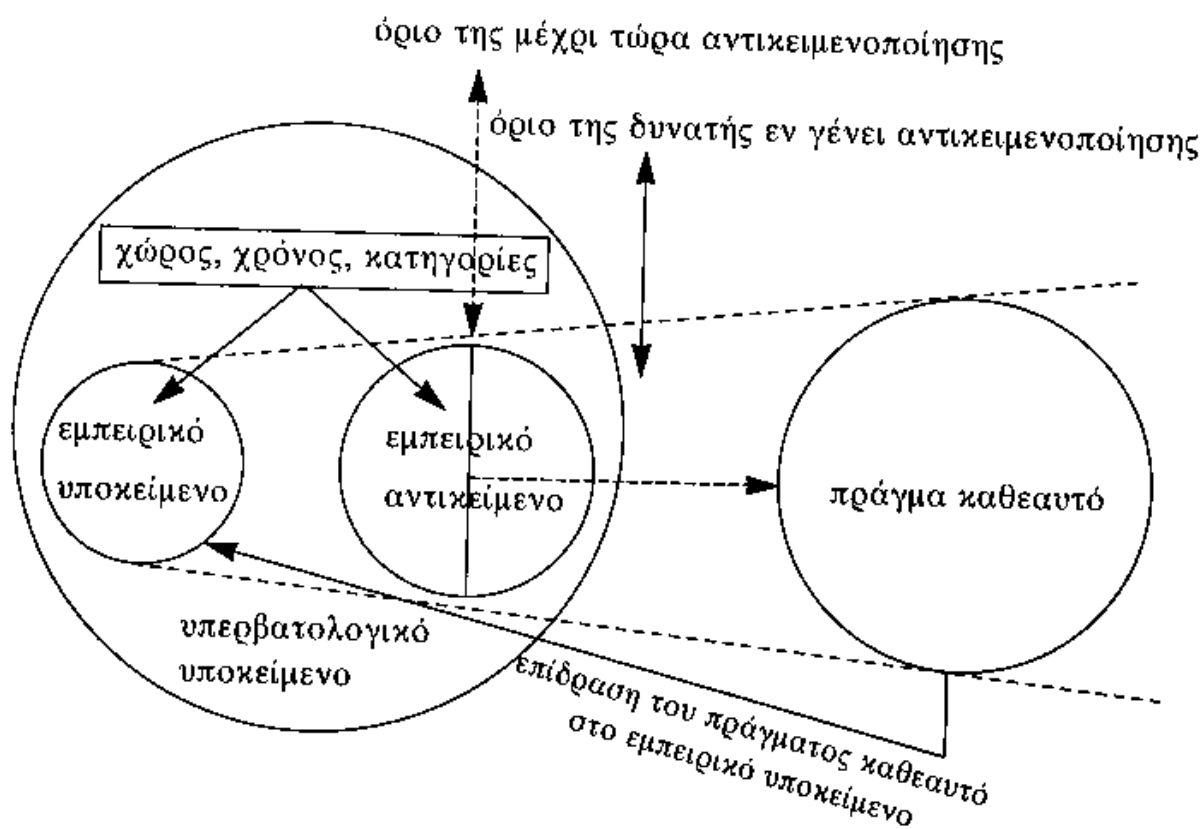
αναγκαιότητα ποια κατάσταση πρέπει να τίθεται ως προηγούμενη, ποια ως επόμενη και όχι αντίστροφα. Αλλά η έννοια που περικλείει μέσα της μια αναγκαιότητα της συνθετικής ενότητας μπορεί να είναι μόνο καθαρή έννοια της νόησης, η οποία δεν ενυπάρχει στην αισθητηριακή αντίληψη, και αυτή είναι η έννοια της σχέσης αιτίου και αποτελέσματος: σύμφωνα μ' αυτήν το αίτιο καθορίζει το αποτέλεσμα μέσα στο χρόνο ως επακολουθημά του κι όχι ως κάτι που θα μπορούσε να προηγείται μονάχα στη φαντασία (ή να μην μπορεί καθόλου να γίνει κατ' αίσθηση αντιληπτό). Άρα επειδή υποτάσσουμε την ακολουθία των φαινομένων και συνεπώς κάθε αλλαγή κατάστασης στον νόμο της αιτιότητας, μόνο γι' αυτό είναι δυνατή καθαυτό εμπειρία, εμπειρική δηλαδή γνώση των φαινομένων, συνεπώς είναι τα ίδια [τα φαινόμενα] ως αντικείμενα της εμπειρίας δυνατά μόνο σύμφωνα με το νόμο ακριβώς αυτόν" (B 234).

Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη διαδοχή των φαινομένων στο χρόνο πρέπει να δώσουμε στη διαδοχή αυτή τη μορφή της αναγκαιότητας. Σ' ένα πρώτο στάδιο η διαδοχή των φαινομένων είναι εντελώς υποκειμενική, κάθε διαδοχή δηλαδή υπάρχει σαν μια κατάσταση της συνείδησής μας. Αυτό που έρχεται πριν κι αυτό που έρχεται μετά στις παραστάσεις μας δεν είναι καθορισμένο αντικειμενικά, αλλά μόνον υποκειμενικά. Πρόκειται εδώ για μια διαδοχή παραστάσεων που δεν αναφέρεται σε κανένα αντικείμενο. Σ' ένα δεύτερο στάδιο η αλληλουχία των φαινομένων στο χρόνο γίνεται κατανοητή, καθώς συλλαμβάνουμε τη μεταβολή τους μέσα από το δεσμό αιτίου-αποτελέσματος. Ο χρόνος που έχει τώρα υπαχθεί στην κατηγορία της αιτιότητας είναι χρόνος αντικειμενικός. Σ' αυτό το στάδιο γίνεται το δέσιμο της αναγκαιότητας με τον αντικειμενικό χρόνο για να ενταχθούν ύστερα τα γεγονότα μέσα σ' ένα χρόνο μη αντιστρέψιμο, αφού στον αντικειμενικό χρόνο δεν μπορούμε να αντιστρέψουμε την τάξη των γεγονότων. "Κατά τη σύνθεση των φαινομένων", γράφει ο Kant, "το πολλαπλό των παραστάσεων είναι πάντα διαδοχικό". Αλλά έτσι δε σχηματίζεται καμιά παράσταση αντικειμένου, γιατί με τη διαδοχή αυτή που είναι κοινή σ' όλες τις προσλήψεις δε διακρίνεται κανένα πράγμα από ένα άλλο. Μόλις όμως αντιληφθώ ή προϋποθέσω ότι σ' αυτή την ακολουθία ενυπάρχει μια αναφορά στην προηγούμενη κατάσταση, από την οποία προκύπτει η παράσταση σύμφωνα μ' έναν κανόνα, τότε σχηματίζεται κάτι στην παράστασή μου ως

γεγονός, ως κάτι που συμβαίνει, δηλ. αναγνωρίζω ένα αντικείμενο, το οποίο είμαι υποχρεωμένος να εντάξω σε μian ορισμένη θέση μέσα στο χρόνο, η οποία, σύμφωνα προς την προηγηθείσα κατάσταση, δεν μπορεί να είναι άλλη από αυτή. Γι' αυτό όταν αντιλαμβανομαι ότι κάτι συμβαίνει, τότε στην παράσταση αυτή περιέχεται πρώτα τούτο, ότι δηλ. κάτι προηγείται, γιατί μόνο σε σχέση μ' αυτό αποκτά πραγματικά το φαινόμενο τη χρονική του σχέση, δηλ. να υπάρχει ύστερα από ένα προηγούμενο χρόνο, στον οποίο δεν υπήρχε το ίδιο. Αλλά την ορισμένη χρονική του θέση στη σχέση αυτή μπορεί μόνον τότε να αποκτήσει, όταν προϋποθέτει κάτι στην προηγούμενη κατάσταση, στο οποίο να ακολουθεί πάντα αυτό σύμφωνα προς ένα κανόνα, από αυτό προκύπτει πρώτο, ότι εγώ δεν μπορώ να αντιστρέψω τη σειρά τοποθετώντας αυτό που συμβαίνει πριν από εκείνο στο οποίο αυτό ακολουθεί και δεύτερο, ότι, όταν τεθεί η κατάσταση που προηγείται, τότε το ορισμένο αυτό γεγονός ακολουθεί αναπόφευκτα και αναγκαία" (B 243- B 244). Αν το τελευταίο δε συνέβαινε, θα έπρεπε να θεωρήσω τη διαδοχή των παραστάσεων ως ένα απλό παιχνίδι της φαντασίας μου κι αυτό που θεωρώ αντικειμενική πραγματικότητα καθαρό όνειρο. Συγκροτώντας όμως τον αντικειμενικό χρόνο μέσα από τον αναγκαίο συσχετισμό των γεγονότων δυνάμει της κατηγορίας της αιτιότητας η διαδοχή στο χρόνο δεν είναι κενό σχήμα, αλλά διαδοχή γεγονότων που ακολουθούν αναγκαστικά το ένα το άλλο. Μ' αυτό τον τρόπο γίνεται, κατά το Kant, μέσα μας το πέρασμα από το υποκειμενικό στο αντικειμενικό και λύνεται έτσι το πρόβλημα του Hume. Ο Hume σκέφτεται: η εμπειρία δεν έχει καμιά αναγκαιότητα, η αρχή της αιτιότητας πηγάζει από την εμπειρία, άρα δεν είναι αναγκαία. Και επειδή το ίδιο ισχύει και για όλες τις άλλες εμπειρικές προτάσεις, η επιστήμη είναι μονάχα μια πίστη. Ο Kant σκέφτεται: η εμπειρία δεν έχει καμιά αναγκαιότητα, η αρχή όμως της αιτιότητας είναι αναγκαία, συνεπώς δεν πηγάζει από την εμπειρία, είναι άρα a priori συνθετική κρίση, είναι θεμελιώδης αρχή της νόησης. Το κεντρικό πρόβλημα της *Κριτικής του καθαρού λόγου* μπορεί γι' αυτό να διατυπωθεί ως εξής: υπάρχουν συνθετικές a priori κρίσεις; Με οδηγό τον πίνακα των κατηγοριών ο Kant μας έδωσε ένα σύστημα όλων των συνθετικών a priori κρίσεων, τις οποίες ονομάζει και θεμελιώδεις αρχές της νόησης. Τέτοιες θεμελιώδεις αρχές είναι π.χ. "όλες οι εποπτείες είναι εκτατά μεγέθη", "σ' όλα τα φαινόμενα το

πραγματικό, το οποίο είναι ένα αντικείμενο της αίσθησης, έχει ένα μέγεθος, δηλαδή ένα βαθμό έντασης”, “η εμπειρία είναι δυνατή μόνο μέσω της παράστασης μιας αναγκαίας σύνδεσης των κατ’ αίσθηση αντιλήψεων”, “όλες οι μεταβολές λαμβάνουν χώρα σύμφωνα προς το νόμο της σύνδεσης της αιτίας και του αποτελέσματος” κ.α.

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι η αντικειμενική εγκυρότητα των κατηγοριών συνίσταται στο γεγονός ότι οι δύο σφαίρες του υποκειμένου και του αντικειμένου (βλ. σχήμα) περικλείονται από μίαν ευρύτερη σφαίρα των υπερβατολογικών αρχών: χώρος, χρόνος και κατηγορίες που συνιστούν την υπερβατολογική συνείδηση. Οι αρχές που περιέχονται εδώ μέσα προσδιορίζουν από τη μια μεριά τη νόσημά μας και από την άλλη τον κόσμο των αντικειμένων. “Οι όροι της δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει είναι ταυτόχρονα όροι της δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας”. Με άλλα λόγια, οι κατηγορίες της γνώσης είναι συνάμα και κατηγορίες των αντικειμέ-



ΣΧΗΜΑ ΤΟΥ ΥΠΕΡΒΑΤΟΛΟΓΙΚΟΥ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΥ
(κατά τον N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, 1947)

νων της γνώσης. Την πραγματικότητα την γνωρίζουμε μόνον μέσα από τις a priori μορφές της εποπτείας (χώρος, χρόνος) και τις κατηγορίες, οι οποίες δεν μπορούν να εφαρμοστούν στο πράγμα καθεαυτό, το οποίο είναι απρόσιτο στη γνώση μας. Το πράγμα καθεαυτό είναι στο βάθος μια έννοια που θέλει να εκφράσει το Είναι ανεξάρτητα από τις αισθήσεις και τις κατηγορίες του νου· είναι με άλλα λόγια ένα απλό νοούμενο το οποίο δηλώνει το όριο της γνώσης του ανθρώπου. Κατά τον Kant γνωρίζουμε μόνο φαινόμενα.

2.2. *Υπερβατολογική Διαλεκτική.* Στην υπερβατολογική αναλυτική ο Kant έδειξε πώς το πολλαπλό της εποπτείας βάσει των συνθετικών ενεργημάτων της νόησης (κατηγορίες, θεμελιώδεις αρχές) μορφούται. Στην υπερβατολογική Διαλεκτική δείχνει πώς ο λόγος προσδίδει ενότητα στα ενεργήματα της νόησης. Όπως η νόηση αναφέρεται σε εποπτείες και με τον τρόπο αυτό συγκροτεί τα αντικείμενα της εμπειρίας, έτσι και ο λόγος αναφέρεται στις εμπειρικές συνθέσεις της νόησης και τις οργανώνει σε μια καθολική ενότητα (η ολότητα της εμπειρίας). Ο λόγος συνεπώς δεν καταγίνεται με τα αντικείμενα της εμπειρίας, αλλά με το έργο της νόησης και επιχειρεί να δώσει μέσα από a priori έννοιες ενότητα στις πολυσχιδείς γνώσεις της. Η ενότητα τώρα αυτή διαφέρει από την ενότητα που δίνει η ίδια η νόηση στις κρίσεις της, γιατί η πρώτη είναι καθολική, ενώ η δεύτερη παραμένει μια μερική ενότητα. Όπως η νόηση με τις κατηγορίες συνθέτει το πολλαπλό των παραστάσεων που αναφέρονται στο αντικείμενο, έτσι και ο λόγος ζητάει να ενοποιήσει μέσα από ιδέες την ποικιλία των εννοιών που χρησιμοποιεί η νόηση. Όπως η νόηση είναι η πηγή των κατηγοριών, έτσι ο λόγος είναι η πηγή των ιδεών, μέσω των οποίων οδηγεί τη νόηση προς την απόλυτη ενότητα. Οι ιδέες αυτές είναι *ρυθμιστικές*. Η υπερβατολογική Διαλεκτική δείχνει ότι η εμπειρία είναι μόνον τότε δυνατή, αν τα συνθετικά ενεργήματα της νόησης υπαχθούν στις *ιδέες του λόγου*. Μόνον έτσι εξηγείται η απόλυτη ενότητα του κόσμου της εμπειρίας. Τέτοιες a priori ιδέες είναι ο κόσμος, η ψυχή, ο θεός (κόσμος = η ιδέα της ολότητας της εξωτερικής εμπειρίας, ψυχή = η ιδέα ενός κοινού σημείου αναφοράς της ολότητας της εσωτερικής εμπειρίας, θεός = η ιδέα ενός κοινού σημείου αναφοράς της ολότητας εν γένει).

Οι μορφές της εποπτείας (αισθητικότητα), οι έννοιες και οι θεμελιώδεις αρχές της νόησης και οι ιδέες του λόγου καθιστούν δυνατή την ενότητα και ολότητα της εμπειρίας ως θεωρητικό σκοπό της γνώσης. Ο έσχατος υπερβατολογικός όρος της ενότητας αυτής και ολότητας είναι κατά το Kant η πρωταρχική σύνθεση της υπερβατολογικής κατάληψης, το *υπερβατολογικό υποκείμενο (Εγώ)*.

Γ. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

Ο Kant αρχίζει τον πρόλογο της *Κριτικής του καθαρού λόγου* (1781) ως εξής: "Ο ανθρώπινος λόγος έχει σ' ένα ορισμένο είδος γνώσεων του αυτή την ξεχωριστή μοίρα: να ενοχλείται από φορτικά ερωτήματα που δεν μπορεί να αποφύγει, γιατί τα ερωτήματα αυτά του τα υπαγορεύει η ίδια του η φύση, χωρίς όμως και να μπορεί να τους δώσει απάντηση, επειδή υπερβαίνουν κάθε δυνατότητα του ανθρώπινου λόγου.

Στην αμηχανία αυτή πέφτει ο λόγος χωρίς δική του υπαιτιότητα: ξεκινά από θεμελιώδεις αρχές που η χρήση τους είναι αναπόφευκτη στο χώρο της εμπειρίας και επαρκώς εγγυημένη από αυτή. Με τη βοήθειά τους αίρεται ολοένα και πιο ψηλά προς όρους όλο και απώτερους. Επειδή όμως αντιλαμβάνεται ότι με τον τρόπο αυτό το έργο του πρέπει να μένει παντοτινά ανολοκλήρωτο, μια και τα ερωτήματα αυτά δεν έχουν ποτέ τέλος, γι' αυτό αναγκάζεται να προσφεύγει σε θεμελιώδεις αρχές που υπερβαίνουν κάθε δυνατή χρήση εμπειρίας και που ωστόσο φαίνονται τόσο αξιόπιστες, ώστε να συμφωνεί μαζί τους και ο κοινός ανθρώπινος νους. Με αυτόν όμως τον τρόπο βυθίζεται σε τέτοιο σκοτάδι και τέτοιες αντιφάσεις απ' όπου βέβαια μπορεί να συμπεράνει ο ίδιος ότι κάπου βαθιά πρέπει να βρίσκονται κρυμμένες πλάνες, που δεν μπορεί όμως να τις ξεσκεπάσει, γιατί οι θεμελιώδεις αρχές που χρησιμοποιεί, καθώς χωρούν πέρα από τα όρια κάθε εμπειρίας, δεν αναγνωρίζουν πια κανένα έλεγχο της εμπειρίας. Το πεδίο όλων αυτών των ατέρμωνων διαμαχών ονομάζεται *Μεταφυσική*. Ήταν μια εποχή όπου αυτή η *Μεταφυσική* είχε το όνομα βασίλισσα όλων των επιστημών... Τώρα όμως ο συρμός της εποχής μας υπαγορεύει να της δείχνουμε κάθε περιφρόνηση και η ευγενική δέσποινα, απόβλητη και εγκαταλειμμένη ολοφύ-

ρεται σαν την Εκάβη.... Με τον τίτλο *Κριτική του καθαρού λόγου* δεν εννοώ μια κριτική των βιβλίων και των συστημάτων, αλλά την κριτική της νοητικής δυνάμεως γενικά, αναφορικά προς όλες τις γνώσεις, προς τις οποίες είναι δυνατό να τείνει η δύναμη αυτή ανεξάρτητα από κάθε είδος εμπειρίας, άρα την κρίση και απόφαση ως προς τη δυνατότητα ή μη δυνατότητα μιας Μεταφυσικής γενικά, όπως και τον καθορισμό τόσο των πηγών όσο και της εκτάσεως και των ορίων της” (Μτφρ. Αν. Γιανναρά, εκδ. Παγίωση).

Από το παραπάνω κείμενο γίνεται φανερό ότι η κριτική του Kant στρέφεται ενάντια στη δογματική Μεταφυσική, μια κριτική που με άλλη βέβαια μορφή είχε πριν από τον Kant κάνει ο Hume. Γιατί η κριτική του Kant στρέφεται βέβαια καταρχήν ενάντια στη Μεταφυσική, αλλά προχωρεί παραπέρα και περιλαμβάνει και τη βασική αρχή της φιλοσοφίας του Hume σύμφωνα με την οποία όλη γνώση μας πηγάζει από την εμπειρία. Κι αν ακόμη η γνώση μας αρχίζει με την εμπειρία (όπως την καταλαβαίνει ο Hume), αυτό δε σημαίνει, τονίζει ο Kant, ότι και καθεμιά πηγάζει από την εμπειρία. Η γνώση δηλαδή παίρνει την ύλη της από τις εντυπώσεις των αισθητηρίων, αλλά δεν πηγάζει από αυτές, γιατί εδώ μέσα υπάρχει κάτι περισσότερο από το συνειρμό των παραστάσεων, υπάρχει η αυτενέργεια της νόησης που συνδέει τις παραστάσεις, μια σύνδεση που ισχύει όχι μόνο για τα συνειδησιακά περιεχόμενα, αλλά και για τα αντικείμενα (είναι σύνδεση όχι μόνο μεταξύ παραστάσεων, αλλά και μεταξύ αντικειμένων). Ο Hume δεν έτρεφε εμπιστοσύνη στη νοητική αυτενέργεια, γιατί η νόηση προβαίνει στη χρήση εννοιών, όπως “ουσία”, “αιτιότητα” που είναι πλασματικές, εφόσον ό,τι νοείται μέσα από αυτές δεν το βρίσκουμε πουθενά στην αισθητηριακή αντίληψη. Καθώς όμως ο Hume υπέσκαπτε το κύρος βασικών εννοιών της νόησης, υπέσκαπτε συνάμα και το κύρος των επιστημονικών αποφάνσεων. Έτσι όμως δεν ήταν σε θέση να εξηγήσει το *factum* της φυσικομαθηματικής επιστήμης (της φυσικής του Νεύτωνα), που είναι γενικά έγκυρη. Ο Kant αποδεικνύει ότι οι καθαρές έννοιες της νόησης είναι ακριβώς που συγκροτούν την εμπειρία (=έγκυρη γνώση), π.χ. η έννοια της αιτιότητας. Η απόδειξη αυτή αποτελεί τον κορμό της υπερβατολογικής κριτικής του, μιας κριτικής που αποσκοπεί από τη μια μεριά στο να διασφαλίσει το νόμιμο των συνθετικών *a priori* κρίσεων και από την άλλη στο να ελέγξει κατά πόσο

οι καθарές έννοιες της νόησης (οι κατηγορίες) μπορούν να μας δώσουν γνώση που υπερβαίνει την εμπειρία, όπως υπέθετε η κλασική Μεταφυσική. Κατά το Kant δεν επιτρέπεται καμιά “υπερβατική” χρήση των κατηγοριών. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η κριτική του έρευνα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: όλη η γνώση μας περιορίζεται στα φαινόμενα μέσα στο χώρο και στο χρόνο, γι’ αυτό και το είναι καθαυτό των πραγμάτων παραμένει άγνωστο. Μια γνώση που υπερβαίνει την εμπειρία, όπως υποστήριζε η Μεταφυσική, δεν είναι καν δυνατή. Ο Kant προβαίνει στο δεύτερο μέρος της *Κριτικής του καθάρου λόγου*, σε μια αυστηρή κριτική των βασικών εννοιών της *metaphysica specialis* (της έλλογης ψυχολογίας, της κοσμολογίας και της θεολογίας), συγκεκριμένα των εννοιών της ψυχής (ως αθάνατης ουσίας), του κόσμου (ως μιας ολότητας που συλλαμβάνεται εννοιολογικά) και του θεού (ως της ανώτατης ουσίας που την ύπαρξή της μπορούμε να αποδείξουμε). Η υπερβατολογική έρευνα του Kant δεν αναφέρεται άμεσα στο Είναι, αλλά θέλει καταρχήν να ελέγξει τις προοπτικές επιτυχίας που μπορεί να έχει η μεταφυσική γνώση. Η κριτική της γνώσης, η γνωσιοθεωρία παίρνει τη θέση της “πρώτης φιλοσοφίας” του Αριστοτέλη. Το αρνητικό πόρισμα της κριτικής αυτής είναι, καθώς είδαμε, ότι μόνο φαινόμενα μπορούμε να γνωρίσουμε.

V. Ο ΘΕΤΙΚΙΣΜΟΣ: Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ

Στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα δημιουργείται στη Γαλλία και στην Αγγλία ένα φιλοσοφικό ρεύμα που αντιτίθεται στο γερμανικό ιδεαλισμό, ο θετικισμός. Πατέρας του θετικισμού είναι ο Γάλλος φιλόσοφος Αύγουστος Κοντ (Auguste Comte). Ο Comte (1798-1857), όπως και ο αγγλικός εμπειρισμός, πρεσβεύει ότι πηγή της γνώσης είναι η εμπειρία. Αλλά η αισθητηριακή εμπειρία δεν αρκεί για να δείξει γιατί ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος προσπάθησε να εξηγήσει τα φαινόμενα άλλαξε με την πορεία του πολιτισμού. Βέβαια ο άνθρωπος ως ον βιολογικό διαμορφώνει τη γνώση του για τον εξωτερικό κόσμο με βάση τα δεδομένα των αισθήσεών του, που σημαίνει ότι, αν τα αισθητήρια όργανά του ήταν διαφορετικά, και η εικόνα που θα σχημάτιζε για τον κόσμο θα ήταν διαφορετική και συνεπώς

διαφορετική θα ήταν η μορφή και το περιεχόμενο της γνώσης. Τα δεδομένα ωστόσο αυτά δεν αρκούν· πρέπει να λάβουμε υπόψη μας και τους ιστορικο-κοινωνικούς παράγοντες, αν θέλουμε να δώσουμε μια ικανοποιητική απάντηση στο παραπάνω ερώτημα.

Στο έργο του *Μαθήματα θετικής φιλοσοφίας* ο Comte διατυπώνει το νόμο των τριών σταδίων από τα οποία πέρασε η ανθρώπινη γνώση. Το πρώτο στάδιο είναι το θεολογικό που απαρτίζεται από τρεις φάσεις: α) τη φάση του φετικισμού β) τη φάση του πολυθεϊσμού και γ) τη φάση του μονοθεϊσμού. Το δεύτερο στάδιο είναι το μεταφυσικό και το τρίτο στάδιο είναι το θετικό.

1. Το θεολογικό στάδιο. Το στάδιο αυτό που αντιστοιχεί στην αρχαιότερη κατάσταση της κοινωνικής ζωής του ανθρώπου, τη θεοκρατία, απαρτίζεται από τρεις διαδοχικές φάσεις:

α) *Τη φάση του φετικισμού* κατά την οποία ο άνθρωπος αποδίδει στα πράγματα μυστηριώδεις δυνάμεις. Έτσι για τον πρωτόγονο το ξύλο π.χ. έχει μαγικές ιδιότητες και προκαλεί ακόμη και το θάνατο.

β) *Τη φάση του πολυθεϊσμού*. Το ανθρώπινο πνεύμα στη φάση αυτή της εξέλιξής του θέτει ερωτήματα για την κρυμμένη φύση των πραγμάτων, θέλει να εξηγήσει γιατί συμβαίνουν τα διάφορα γεγονότα στον κόσμο της εμπειρίας του και δίνει απαντήσεις σ' αυτά καταφεύγοντας σε ανθρωπομορφικές θεότητες. Η πορεία της φύσης φαίνεται σε μια σειρά από θαύματα που προκαλούνται από ανώτερες υπερφυσικές δυνάμεις.

γ) *Η φάση του μονοθεϊσμού*. Κάθε στάδιο από το οποίο πέρασε το ανθρώπινο πνεύμα αντιστοιχεί σ' ένα σύστημα κοινωνικής οργάνωσης. Το πέρασμα στο μονοθεϊσμό, που δέσποζε στο μεσαίωνα, ήταν για τον Comte μια αναγκαία φάση στην πνευματική ανάπτυξη του ανθρώπινου γένους, γι' αυτό και δεν μπορεί να θεωρηθεί ολόκληρος ο μεσαίωνας ως μια περίοδος απλώς σκοταδισμού και παρακμής.

2. Το μεταφυσικό στάδιο. Ο ανθρώπινος νους στο στάδιο αυτό δεν ανατρέχει σε υπερφυσικά αίτια για να εξηγήσει τα φυσικά φαινόμενα, αλλά τα αποδίδει σε "κρυμμένες ιδιότητες (ή δυνάμεις)". Έτσι π.χ. το φαινόμενο της θερμότητας οφείλεται στην ιδιότητα του φλογιστού, το οποίο πε-

ριέχεται σε κάθε σώμα και μπορεί να μεταβιβάζεται από το ένα στο άλλο. Το όπιο πάλι φέρνει ύπνο, γιατί περιέχει μια υπνική ιδιότητα. Πρόκειται για μια καθαρά λεκτική εξήγηση.

3. Το θετικό στάδιο. Στο τελευταίο αυτό στάδιο ο άνθρωπος αναγνωρίζει το λεκτικό χαρακτήρα των μεταφυσικών εξηγήσεων και παραιτείται από την έρευνα των τελικών αιτιών εν γένει, διότι είναι τελείως αδύνατη και χωρίς νόημα. Γιατί ο νους μας δεν έχει καμιά έννοια της εσωτερικής φύσης των όντων ούτε του τρόπου παραγωγής των πραγμάτων. Ο Comte περιορίζει το έργο της επιστήμης στην ανακάλυψη των σταθερών σχέσεων που έχουν τα φαινόμενα μεταξύ τους, δηλαδή των φυσικών νόμων. Ο θετικισμός ωστόσο δεν είναι απλοϊκός εμπειρισμός. Η αληθινή επιστήμη, τονίζει ο Comte, απαρτίζεται από νόμους κι όχι από συλλογή εμπειρικών δεδομένων. Τους νόμους αυτούς δεν τους φτιάχνει ο άνθρωπος αλλά τους ανακαλύπτει. Κάθε έρευνα έχει ως πρώτη προϋπόθεση την ύπαρξη μιας νομοτελειακής τάξης. Ωστόσο το φυσικό μας κοσμοείδωλο εξαρτάται από την εκάστοτε ιστορική συγκυρία, η γνώση μας είναι σχετική.

Ο Comte συμφωνεί με το Hume στο ότι η γνώση της ουσίας των φαινομένων είναι αδύνατη· διαφωνεί ωστόσο με το Hume στο θέμα της εγκυρότητας των νομοτελειακών σχέσεων (των νόμων) που ανακαλύπτει η επιστήμη. Για το Comte, ο οποίος δε συμμερίζεται στο σημείο αυτό το σκεπτικισμό του Hume, οι νόμοι πρέπει να έχουν απόλυτη εγκυρότητα, γιατί έτσι μόνον επιτυγχάνεται ο σκοπός της επιστήμης που είναι η πρόβλεψη του μέλλοντος. Γνώση, στο θετικό στάδιο, σημαίνει πρόβλεψη η οποία εξασφαλίζει την επιτυχημένη δράση.

Ο Comte ονομάζει την νεότερη επιστήμη “θετική”, που σημαίνει ότι:

- α) βασίζεται (η επιστήμη) στη διαπίστωση γεγονότων
- β) παραιτείται από την άγονη θεωρητική περιέργεια εν ονόματι χρήσιμων γνώσεων, γνώσεων δηλαδή που βελτιώνουν την κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου και
- γ) επιδιώκει τη βεβαιότητα και την ακρίβεια και αποφεύγει να θέσει ερωτήματα που δεν επιδέχονται απάντηση.

Ο θετικισμός του Comte είναι στενά δεμένος με την πίστη ότι η ανάπτυξη της επιστήμης θα φέρει τη γενική πρόοδο της πολιτιστικής στάθμης

του ανθρώπου (η ιδέα αυτή της προόδου υπήρξε μια από τις κύριες ιδέες του διαφωτισμού στο 18ο αιώνα). Η εξέλιξη ωστόσο που είχε η γαλλική επανάσταση έδειξε ότι η πρόοδος των φυσικών επιστημών και της τεχνολογίας δεν εγγυώνται από μόνες τους και την πρόοδο στην κοινωνική ζωή. Η εξέλιξη των κοινωνικών μορφών δε βαδίζει παράλληλα με την εξέλιξη του βιομηχανικού τρόπου παραγωγής. Λείπει, συμπεραίνει ο Comte, μια γνώση της νομοτέλειας των κοινωνικών φαινομένων που ν' αντιστοιχεί στη γνώση των φυσικών φαινομένων (στο θετικό στάδιο) που μας δίνουν οι φυσικές επιστήμες, λείπει δηλαδή μια "φυσική της κοινωνίας", μια "Κοινωνιολογία". Μόνο αυτή θα καθιστούσε δυνατή την εξήγηση των ιστορικο-κοινωνικών αλλαγών, έτσι ώστε να μπορούμε να τις προβλέψουμε και να τις εξουσιάζουμε. Στο πλαίσιο της θετικής φιλοσοφίας του Comte ο μεταφυσικός στοχασμός δεν έχει καμιά θέση, γιατί θεωρείται επιστροφή σε πιο αρχαϊκές μορφές ερμηνείας και είναι τώρα πια ιστορικά ξεπερασμένος. Το έργο της φιλοσοφίας ορίζεται τώρα διαφορετικά: η φιλοσοφία γίνεται επιστημολογία (φιλοσοφία της επιστήμης). Η κριτική της γνώσης (η γνωσιοθεωρία) που θα διερευνούσε τη γενική εγκυρότητα της επιστημονικής γνώσης (στο θετικό στάδιο) θεωρείται περιττή, αν κρίνει κανείς από τις επιτυχίες της επιστημονικής μεθόδου (η νεότερη ωστόσο εξέλιξη στο χώρο της φυσικής -θεωρία της σχετικότητας, θεωρία των κβάντα- δε φαίνεται να δικαιώνουν στο σημείο αυτό τον Comte). Ο μεταγενέστερος θετικισμός θα πραγματώσει με μεγαλύτερη συνέπεια και θα κατοχυρώσει καλύτερα το πρόγραμμα αυτό του Comte. Κι αυτός ανάγει τη φιλοσοφία στην επιστημολογία.

Αλλά σύμφωνα με το πνεύμα της θετικιστικής κοινωνιολογίας του Comte είναι και το να εξηγήσουμε επίσης την καταγωγή όλων των αξιολογικών κρίσεων, που έχουν τη ρίζα τους στη θεολογική και μεταφυσική παράδοση, με βάση τη νομοτέλεια της κοινωνικής ζωής του ανθρώπου. Ό,τι αποτελούσε από την άποψη αυτή θέμα της ηθικής ή πολιτικής φιλοσοφίας και της Παιδαγωγικής γίνεται τώρα θέμα της κοινωνιολογίας ή της κοινωνικής ψυχολογίας, οι οποίες κληρονομούν τη φιλοσοφία. Η τάση αυτή αρχίζει ήδη με το Comte. Έργο της φιλοσοφίας είναι να εξηγήσει την ανάγκη του τρίτου αυτού σταδίου της πνευματικής εξέλιξης του ανθρώπου, την ανάγκη δηλαδή να καταστούν τα κοινωνικά προβλήματα αντικείμενο μιας

επιστημονικής έρευνας που να εφαρμόζει όμοια μέθοδο μ' εκείνη των φυσικών επιστημών. Απορίες ωστόσο μας δημιουργούνται από το γεγονός ότι ο ίδιος ο Comte φαίνεται -τουλάχιστον σε κάποια φάση της φιλοσοφικής του εξέλιξης- ότι δεν έτρεφε πλήρη εμπιστοσύνη στον "πνευματικό διαφωτισμό" και σε μεταγενέστερα έργα του θεώρησε αναγκαία και κάποια ηθικά κίνητρα. Διακήρυξε έτσι μια "θρησκεία του ανθρωπισμού" όπου η ανθρωπότητα ως το "Grand Etre" θα έπαιρνε τη θέση του θεού και ως βάση της θα χρυσίμεινε μια ηθική που ο ίδιος την χαρακτήρισε ως "αλτρουισμό" (*vivre pour l' autrui*). Οι τρεις βασικές αρχές της *société positiviste* είναι: αγάπη ως αρχή, τάξη ως θεμέλιο και πρόοδος ως στόχος. //

VI. Ο NIETZSCHE ΚΑΙ Η ΜΕΤΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

Ύστερα από την ολοκλήρωση της δυτικής Μεταφυσικής με το γερμανικό ιδεαλισμό, ο οποίος ανήγαγε το ον στο σύστημα της γνώσης ("το πραγματικό είναι έλλογο και το έλλογο είναι πραγματικό", Hegel), τίθεται τώρα το ερώτημα για το λόγο της ίδιας της Μεταφυσικής. Από πού πηγάζει η Μεταφυσική; Ποια είναι τα θεμέλιά της; Από την μετα-κριτική αυτή στάση απέναντι στη δυτική φιλοσοφία χαρακτηρίζεται η σκέψη του Nietzsche (1844-1900).⁶⁵

Ο λόγος, η αρχή της Μεταφυσικής είναι για το Nietzsche ο άνθρωπος, όχι όμως με την έννοια της σκεπτόμενης ουσίας (*res cogitans*) που έχει στον Descartes ούτε με την έννοια του καθαρού λόγου του Kant ούτε πάλι με την έννοια του απόλυτου πνεύματος του Hegel. Ο άνθρωπος είναι έμβιο ον και ως έμβιο ον είναι το υποκείμενο της Μεταφυσικής. Από την άποψη αυτή η Μεταφυσική είναι κάτι το ανθρώπινο, είναι ένα φαινόμενο της ζωής. Η Μεταφυσική που κινείται πέρα από τον άνθρωπο, που χαρακτηρίζεται από την υπέρβαση (Πλάτων, Descartes, Spinoza), επιστρέφει τώρα σ' αυτόν. Το ον δεν είναι η πλατωνική ιδέα, αλλά το γίνεσθαι είναι το Είναι

65. Βλ. σχετικά με τη θέση του Νίτσε απέναντι στη δυτική μεταφυσική Κ. Η. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken*, Frankfurt, 1968, 65-114.

του όντος, η ζωή που αδιάκοπα μεταβάλλεται. Το όντως ον, η ουσία της δυτικής Μεταφυσικής αποτελεί μια “προοπτική” του ανθρώπου αναγκαία για τη ζωή. Αν όμως το γίνεσθαι αποκαλύπτεται τώρα ως το όντως ον, τότε όσο πιο σταθερό είναι το ον τόσο λιγότερο ον είναι: άρα ο θεός είναι ένα μη ον και μ’ αυτή τη σημασία “ο θεός είναι νεκρός”.

Ο “θάνατος του θεού” μαρτυρεί κατά το Nietzsche, την κατάρρευση του δυτικού κοσμοειδώλου και την άνοδο του ευρωπαϊκού μηδενισμού. “Το μεγαλύτερο γεγονός της εποχής μας -ότι ο θεός πέθανε...- αρχίζει κιόλας να ρίχνει τις πρώτες του σκιές πάνω στην Ευρώπη”. Ο μηδενισμός πηγάζει από την κατάρρευση της χριστιανικής κοσμοθεωρίας, η οποία πήρε από τον Πλάτωνα το βασικό κορμό της φιλοσοφίας του (διάκριση: αισθητό-νοητό, το αληθινό είναι για τον χριστιανό το νοητό και θείο του οποίου μετέχει ο άνθρωπος). Το νοητό του Πλάτωνα δεν είναι κάτι που συλλαμβάνει κατά κάποιο τρόπο ο λόγος, αλλά ως σκοπός της ζωής μετά θάνατο ανήκει στη σφαίρα της πίστης. Ο πιστός μόνον ελπίζει στη μετά θάνατο ζωή. Ο χριστιανισμός έδινε στον άνθρωπο μιαν απόλυτη αξία. Αυτό για το οποίο ζει δεν είναι ο κόσμος του γίνεσθαι. Ο άνθρωπος έχει έναν αιώνιο προορισμό: την είσοδό του στο θείο κόσμο, στο επέκεινα. Η χριστιανική ηθική ήταν το αντίδοτο στο θεωρητικό και πρακτικό μηδενισμό: αν το ον είναι αιώνιο γίνεσθαι όπου τίποτε δεν είναι σταθερό, τότε η γνώση είναι μάταιη· η χριστιανική θεολογία τον προστατεύει από το μηδενισμό αυτό. Η ζωή έχει ένα μόνιμο σκοπό και ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει το έσχατο Είναι είτε με την πίστη είτε με το λόγο που ανυψώνεται και ολοκληρώνεται με την πίστη. Ο θεός είναι η αλήθεια. Για τον Nietzsche η πίστη του ανθρώπου στον αληθινό κόσμο πηγάζει από μιαν ανάγκη της ζωής (Lebensbedürfnis). Ο αληθινός κόσμος θεωρήθηκε ως αληθινός από ένα εγωιστικό ενδιαφέρον της ζωής για τον εαυτό της. Αλλά αυτό ακριβώς είναι μια πλάνη.

“Δεν υπάρχει ούτε πνεύμα, ούτε λόγος, ούτε νόηση, ούτε συνείδηση, ούτε ψυχή, ούτε βούληση, ούτε αλήθεια: όλα είναι δικά μας άχρηστα πλάσματα. Δεν πρόκειται για το υποκείμενο και το αντικείμενο, αλλά για ένα ορισμένο είδος ζώου που αναπτύσσεται μόνο χάρη σε κάποια σχετική ορθότητα, προπάντων κανονικότητα των αντιλήψεων του (έτσι ώστε να μπορεί να συγκεφαλαιώνει την εμπειρία)...

Η γνώση δουλεύει ως εργαλείο δύναμης. Έτσι είναι προφανές ότι αναπτύσσεται με κάθε αύξηση της δύναμης...” (*Η βούληση για δύναμη*, 480). Η γνώση μας δίνει κανόνες συμπεριφοράς και μόνο στο πλαίσιο των κανόνων αυτών απαντούμε το πραγματικό. Η αλήθεια συνίσταται στη συμμόρφωσή μας προς τους κανόνες αυτούς. Τον ορισμό αυτό τον απαντούμε ήδη στους *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος* του Descartes. Η γνώση λοιπόν η ίδια αποτελεί μια σταθεροποίηση του γίνεσθαι σύμφωνα με κανόνες. Η σταθεροποίηση τώρα αυτή του πραγματικού μέσα από την γνωστική εργασία δε γίνεται χάρη της ίδιας, αλλά με σκοπό να υπαγάγει στην εξουσία μας, να θέσει υπό τον έλεγχό μας μια περιοχή του πραγματικού. Η περιοχή αυτή του πραγματικού αποτελεί μια σφαίρα δυνάμεως. Επειδή ο άνθρωπος (αντίθετα με το θεό) δεν είναι αυτόρκτης, αλλά εξαρτάται από την εξωτερική πραγματικότητα, γι’ αυτό και στην ουσία του είναι βούληση για δύναμη. Γιατί πρόθεσή του είναι πάντα, προκειμένου να διασφαλίσει την ύπαρξή του, να θέσει υπό τον έλεγχό του αυτό από το οποίο ζει.

“Νόημα της γνώσης: πρέπει εδώ να πάρουμε την έννοια με την αυστηρή και στενά ανθρωποκεντρική και βιολογική σημασία, όπως και στην περίπτωση του “αγαθού” και “ωραίου”. Για να διατηρηθεί ένα ορισμένο είδος και να αυξηθεί ως προς τη δύναμή του πρέπει να συλλάβει την πραγματικότητα μέσα από σταθερές ομοιότητες και υπολογιστά μεγέθη σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μπορεί μετά να κατασκευαστεί ένα σχήμα της συμπεριφοράς του. Η αυτοσυντήρηση -όχι κάποια θεωρητική ανάγκη να αποφύγουμε την πλάνη- είναι το κίνητρο πίσω από την εξέλιξη των γνωστικών οργάνων..., εξελίσσονται έτσι ώστε αρκεί η παρατήρηση που μας προσφέρουν για να διατηρηθούμε στη ζωή. Μ’ άλλα λόγια: ο βαθμός βούλησης της γνώσης εξαρτάται από το βαθμό βούλησης της δύναμης του είδους: ένα ορισμένο είδος (ζώου) συλλαμβάνει τόση πραγματικότητα όση για να την εξουσιάσει, να την θέσει στην υπηρεσία του” (*Η βούληση για δύναμη*, 480).

Ο Nietzsche μας δίνει ένα νέο ορισμό της γνώσης: η γνώση δεν είναι η σύλληψη της πραγματικότητας καθεαυτήν, αφού η πραγματικότητα είναι γίνεσθαι, συνεπώς κάθε φορά διαφορετική από αυτό που μας δίνεται μέσα από τη γνώση. Η γνώση είναι μάλλον μια διαδικασία κατά την οποία καθιστούμε όμοιο και υπολογιστό το γίνεσθαι μέσα από νοητικά σχήμα-

τα. Το έμβιο ον “άνθρωπος” για να μπορέσει να διατηρηθεί μέσα στο γίγνεσθαι έχει εκ των προτέρων αποφασίσει να πετύχει τη μονιμότητα και σταθερότητα του γίγνεσθαι. Η βούληση για δύναμη είναι δεδομένο της ζωής που πρέπει συνεπώς να αποδεχτούμε ως γεγονός το οποίο δεν επιδέχεται παραπέρα διερεύνηση σε ό,τι αφορά το δικό του λόγο. Αλλά δεν είναι τότε τα προϊόντα της γνώσης εντελώς υποκειμενικά; Η απάντηση του Nietzsche: “Λέτε: όλα είναι υποκειμενικά, αλλά ήδη αυτό είναι ερμηνεία. Το υποκείμενο δεν είναι δεδομένο, αλλά κάτι που επινοήσαμε (επιπρόσθετα), που κρύβεται πίσω από αυτά” (*Η βούληση για δύναμη*, 481).

Ο Nietzsche επιχειρεί εδώ να καταστρέψει το θεωρητικό υποκείμενο. Ξεκινάει από την πρόταση του Descartes: *cogito ergo sum* (νοείται κάτι, άρα υπάρχει κάποιος που σκέφτεται, ένα υποκείμενο που σκέφτεται). Η επιχειρηματολογία του Descartes προϋποθέτει, κατά το Nietzsche, ήδη την πίστη σ’ ένα υποκείμενο-ουσία (*substantia cogitans*). Στην πραγματικότητα η πρόταση του Descartes ανάγεται στην ακόλουθη: “νοείται, άρα υπάρχουν σκέψεις”, αλλά αυτό είναι ταυτολογία (= υπάρχουν σκέψεις, άρα υπάρχουν σκέψεις). Κατά το Nietzsche το πέρασμα από το νοείν στο Είναι που επιχειρεί ο Descartes είναι μια ερμηνεία που φαίνεται αδιαφιλονίκητη, γιατί απλούστατα στηρίζεται σε μια γραμματική μας συνήθεια, η οποία στην ουσία φέρνει στην επιφάνεια ένα λογικο-μεταφυσικό αίτημα.

Θα πρέπει στο σημείο αυτό να ανατρέξουμε στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη, για να καταλάβουμε το Νιτσεϊκό εγχείρημα καταστροφής της έννοιας του υποκειμένου. Ο Πλάτων στον *Σοφιστή* (261 e) γράφει: *Ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῆ φωνῆ περι τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διπλὸν γένος. Τὸ μὲν ὀνόματα τὸ δὲ ῥήματα κληθέν. Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα ῥῆμά που λέγομεν. Οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτέ λόγος, οὐδ’ αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων. Λέξω... λόγον συνθεῖς πρᾶγμα πράξει δ’ ὀνόματος καὶ ῥήματος.* Στον Αριστοτέλη το όνομα δηλώνει το υποκείμενο (-ουσία), ενώ το ρήμα το κατηγορούμενο. Στην περίπτωση τώρα του Descartes η σύζευξη του πράττοντος (αυτού δηλ. που σκέπτεται) με την πράξη (“νοείται”) αποδεικνύεται όχι μόνο ως λογικό αλλά και ως μεταφυσικό αίτημα, γιατί αυτός που πράττει (ενεργεί) θεωρείται ον με τη σημασία της ουσίας. Κατά το Nietzsche το λογικό-μεταφυσικό αυτό αίτημα, που καθιστά δυνατή τη νόηση, πηγάζει από μια

γραμματική συνήθεια. Θα δούμε παρακάτω πώς ο Nietzsche επιχειρεί να θεμελιώσει το αίτημα αυτό.

“Η έννοια της ουσίας είναι επακόλουθο της έννοιας του υποκειμένου, όχι αντίστροφα” (*Η βούληση για δύναμη*, 485). Η πραγματική σχέση ουσίας και υποκειμένου έρχεται στο φως για πρώτη φορά με τον Kant. Ο Kant ανακαλύπτει ότι το “νοούν υποκείμενο” είναι η πρωταρχική συνθετική ενότητα. Το “εγώ σκέφτομαι” σημαίνει ωστόσο: σκέφτομαι τις κατηγορίες που συνιστούν τη σταθερή ουσία του αντικειμένου του ίδιου. Το εγώ ενεργεί, όταν σκέφτεται, ως καθарός νους. Επειδή τώρα οι κατηγορίες, ως καθарός νους, συνιστούν την ουσία του αντικειμένου εν γένει, το αισθητό νοείται εκ των προτέρων ως αλλαγή κατάστασης ενός σταθερού στη μεταβολή, η πραγματικότητα δηλαδή τίθεται εκ των προτέρων στη σχέση ουσίας και συμβεβηκός. Με το Kant γίνεται φανερό ότι η κυριαρχία της έννοιας του υποκειμένου είναι επακόλουθο του ότι το νοούνεγώ (το υποκείμενο με τη νεότερη σημασία) εκλαμβάνεται ως μέτρο εξήγησης του Είναι.

Ο Kant ωστόσο κλονίζει συνάμα την πίστη μας στο υποκείμενο, εφόσον το “εγώ σκέφτομαι” συνοδεύει βέβαια όλες τις παραστάσεις μας, όμως δεν επιτρέπει να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι υφίσταται μια σταθερή ψυχή-ουσία μέσα στη μεταβολή των παραστάσεων. Γιατί μολονότι το Εγώ, ενόσω σκέφτεται, θέτει τον εαυτό του στη σχέση ουσίας και συμβεβηκός, η σκέψη αυτή δεν εγγυάται ωστόσο καμιά αυτογνωσία της ψυχής ως σκεπτόμενης ουσίας. Η ενότητα της αυτοσυνείδησης αποτελεί μόνον τον ανώτατο όρο δυνατότητας της αντικειμενικής γνώσης. Αλλά αν η ενότητα του νοούντος υποκειμένου είναι αναγκαίος όρος της εμπειρίας (της αντικειμενικής γνώσης), τότε τίθεται παραπέρα το ερώτημα: κατά πόσο η αντικειμενική γνώση είναι αναγκαία. Η απάντηση του Nietzsche: για χάρη της αυτοσυντήρησης ενός έμβιου όντος, του ανθρώπου, είναι η γνώση αναγκαία.

Ο άνθρωπος χρειάζεται προκειμένου να επιβιώσει μέσα στο γίνεσθαι ένα έρεισμα σε κάτι το σταθερό. Που βρίσκει αυτό το έρεισμα; Στα πράγματα; Αλλά τα πράγματα, όπως μας δίνονται στην αίσθηση, είναι μια μεταβαλλόμενη πολλαπλότητα. Ωστόσο εμείς παίρνουμε αυτό το αιώνιο γίνεσθαι εκ των προτέρων ως το ίδιο πράγμα. Από πού πηγάζει άραγε η παράσταση της ομοιότητας κάποιου πράγματος με τον εαυτό του μέσα στη μεταβολή; Από πού προέρχεται η παράσταση αυτή της ενότητας και ταυτότη-

τας; Ο Kant έδειξε ότι προηγείται όλων των τρόπων ενότητας στην παράσταση η ενότητα του ίδιου του εαυτού μου, η πρωταρχική ενότητα της υπερβατολογικής κατάληψης (transzendente Apperzeption). Έτσι αυτό που ο ρεαλισμός θεώρησε ως το “πραγματικό”, το πράγμα το ίδιο, το σταθερό στη μεταβολή των ιδιοτήτων του, καταστάσεων και σχέσεών του, συλλαμβάνεται εκ των προτέρων αναλογικά προς το Εγώ. Το μέτρο συνεπώς των πραγμάτων είναι το Εγώ, η ουσία του πράγματος δε συνάγεται άμεσα από το πραγματικό, όπως πιστεύει ο ρεαλισμός, αλλά από το Εγώ. Ο Kant έδειξε ότι ο εμπειρικός ρεαλισμός, που έχει συνείδηση του τι είναι όντως ο ίδιος, αποκαλύπτεται ως υπερβατολογικός ιδεαλισμός.

Ο Nietzsche ξαναπιάνει το θέμα των κατηγοριών και θεμελιώνει τον α priori χαρακτήρα τους στην ουσία του εμπίου όντος “άνθρωπος”, στην ίδια τη ζωή. Οι κατηγορίες εκφράζουν τη σκοπιμότητα του είδους – “η χρησιμότητά τους είναι η αλήθεια τους” (*Η βούληση για δύναμη*, 514). Ο Kant έδειξε ότι οι κατηγορίες είναι αναγκαίοι όροι της αντικειμενικής γνώσης· αλλά τι σημαίνει αυτό από τη σκοπιά τώρα του Nietzsche, ότι δηλαδή η πραγματικότητα είναι γίνεσθαι; Οι κατηγορίες είναι εκ των προτέρων τρόποι παράστασης αυτού που παραμένει σταθερό και μόνιμο, οι κατηγορίες “κανονίζουν” εκ των προτέρων τη γνωστική μας σχέση με τα πράγματα. Αν όμως η πραγματικότητα είναι γίνεσθαι κι αν η γνώση ρυθμίζεται εκ των προτέρων από τις κατηγορίες, τότε η γνώση είναι ένα εγχείρημα που στοχεύει στο εξής: να κάνει το γίνεσθαι *Είναι*. Μέσω των κατηγοριών και των α priori συνθετικών κρίσεων δε γνωρίζουμε τι είναι και πώς είναι τον το ίδιο, αλλά καθορίζεται τι πρέπει να ισχύει ως ον και τι ως αληθινό, όχι το ίδιο το πραγματικό ως γίνεσθαι, αλλά ως πραγματικό που σταθεροποιήθηκε και τέθηκε στη διάθεσή μας σύμφωνα με τις κατηγορίες. Έτσι οι α priori κατηγορίες είναι βέβαια αναγκαίες για τη διασφάλιση της ύπαρξης του ανθρώπου, θα πρέπει όμως να παραιτηθούν από την αξίωση της αλήθειας. Όπως είδαμε, γνώση και γίνεσθαι αλληλοαποκλείονται. Αυτό έχει συνέπειες για τις αρχές της Λογικής, που κατά το Nietzsche, είναι “ρυθμιστικά άρθρα πίστης”.

Η φιλοσοφική παράδοση έδινε αξία στην αλήθεια και όχι στην πλάνη, γιατί θεωρούσε ότι πλάνη και αλήθεια είναι αντίθετες αξίες. Με την επαναξιολόγηση όλων των αξιών που επιχειρεί ο Nietzsche η αλήθεια αποκαλύ-

πτεται ως ένα είδος πλάνης απαραίτητης για τη ζωή. Ο νους δεν παρήγαγε παρά μονάχα πλάνες ορισμένες από τις οποίες αποδείχτηκαν χρήσιμες για τη διατήρηση του είδους. Η γνώση είναι εργαλείο της ζωής. “Ο άνθρωπος γυρεύει την αλήθεια: έναν κόσμο που δεν περικλείει αντιφάσεις, που δεν μας απατά, που δε μεταβάλλεται, έναν αληθινό κόσμο, έναν κόσμο στον οποίο δεν υποφέρει κανείς: αντίφαση, πλάνη, αλλαγή- τα αίτια του πόνου! Δεν αμφιβάλλει ότι υπάρχει ένας κόσμος όπως πρέπει να είναι· θα ήθελε να αναζητήσει ένα δρόμο προς αυτό τον κόσμο. Γιατί συνάγει τον πόνο από την αλλαγή, την πλάνη, την αντίφαση και γιατί όχι μάλλον την ευδαιμονία του; Η υποτίμηση, το μίσος ενάντια σε καθετί που φεύγει, αλλάζει, μεταβάλλεται. Από πού πηγάζει η αποτίμηση αυτή του μόνιμου; Προφανώς η βούληση για την αλήθεια είναι απλώς η επιθυμία ενός κόσμου σταθερού. Η ευδαιμονία μπορεί να διασφαλιστεί στο ον· αλλαγή και ευδαιμονία αλληλοαποκλείονται. Με δύο λόγια: ο κόσμος όμως θα έπρεπε να είναι υπάρχει ο κόσμος αυτός στον οποίο ζούμε δε θα έπρεπε να υπάρχει. Τι είδους άνθρωποι σκέπτονται έτσι; Ένα είδος ανθρώπων που κουράστηκε να ζει. Αν σκεφτόμασταν ένα αντίθετο είδος ανθρώπων, αυτοί δε θα χρειάζονταν την πίστη στο ον· θα το περιφρονούσαν μάλιστα ως νεκρό, ανιαρό, αδιάφορο... Ο άνθρωπος έφτιαξε για τον εαυτό του έναν αληθινό σταθερό κόσμο του Είναι, γιατί υποφέρει από το χαρακτήρα του κόσμου στον οποίο ζει, από την πλάνη, την αλλαγή, το εφήμερο. Καθώς υποφέρει από την αλλαγή αναζητάει δρόμους προς έναν σταθερό πλαστικό κόσμο. Ένας από αυτούς είναι η βούληση για την αλήθεια. Η πηγή της αλήθειας βρίσκεται στο σταθερό και μόνιμο κόσμο. Η αλήθεια βρίσκεται στο Είναι, στο αμετάβλητο, στον απόκρυφο θεό, στο πράγμα καθεαυτό -εδώ έχει το λόγο της και πουθενά αλλού- αυτή είναι η πρόληψη των μεταφυσικών φιλοσόφων όλων των εποχών”⁶⁶.

Η γνώση θεμελιώνεται έτσι στις ανάγκες της ζωής. Γνώση είναι μια ερμηνεία, μια παράσταση του πραγματικού από μια ορισμένη εκάστοτε “προοπτική”. Ο “προοπτικισμός” αυτός (Perspektivismus) της ανθρώπινης νόησης παίρνει στο Nietzsche μια ακραία μορφή που οδηγεί στο σχετικισμό.

66. Βλ. F. Nietzsche, *Werke*, VIII, 28 ε.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Η μεταμόρφωση της φιλοσοφίας από οντολογία σε γνωσιοθεωρία αρχίζει, όπως είδαμε, στα νεότερα χρόνια με το Descartes και ολοκληρώνεται με τον Kant. Για τον Kant ο μόνος ανοικτός δρόμος για τη φιλοσοφία είναι ο κριτικός δρόμος. Η φιλοσοφία γίνεται κριτική της γνώσης ή κριτική του λόγου. Στον αιώνα μας περνούμε σε μια άλλη αντίληψη του φιλοσοφείν, η οποία συνδέεται προπάντων με το όνομα του Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Στον Wittgenstein η φιλοσοφία γίνεται κριτική του γλωσσικού νοήματος: “όλη η φιλοσοφία είναι κριτική της γλώσσας”¹.

Το πρωταρχικό φιλοσοφικό πρόβλημα για τον Kant ήταν: “τι μπορώ να γνωρίσω;” Για το Wittgenstein το αρχικό ερώτημα της φιλοσοφίας είναι: “τι μπορώ να κατανοήσω;” Αν η φιλοσοφία ως κριτική της γνώσης αρχίζει με την αμφιβολία, αφετηρία της φιλοσοφίας ως κριτικής της γλώσσας είναι η νοηματική σύγχυση: “Ένα φιλοσοφικό πρόβλημα έχει τη μορφή: δε βγάζω άκρη”². Τα φιλοσοφικά ερωτήματα είναι ένα είδος αρρώστιας από την οποία πρέπει να θεραπευθούν οι άνθρωποι κι αυτό μπορεί να γίνει αν αποκαλυφθούν τα απαιτητά τεχνάσματα που παίζονται με τη γλώσσα. “Οι άνθρωποι”, γράφει ο Wittgenstein, “είναι μπλεγμένοι στα δίκτυα της γλώσσας και δεν το ξέρουν”³. Ένα φιλοσοφικό πρόβλημα δε λύεται, αλλά “διαλύεται”, αρκεί να αφαιρέσουμε το γλωσσικό του μανδύα ώστε να πάψει πια ν' αποτελεί πρόβλημα. Η φιλοσοφία ορίζεται από τον Wittgenstein εκ νέ-

1. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 40031, Αθήνα 1978: εκδ. Παπαζήση (μτφρ. Θ.Κιτσόπουλου).

2. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, Αθήνα 1977: εκδ. Παπαζήση (μτφρ. Π.Χριστοδουλίδης), 123.

3. Βλ. L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, 462.

ου ως “ένας αγώνας ενάντια στη γοητεία που ασκεί το γλωσσικό μέσο πάνω στη νόηση μας”⁴.

Στον Πρόλογο του *Tractatus* ο Wittgenstein δίνει το στίγμα της φιλοσοφίας του με τρόπο συνοπτικό αλλά ουσιαστικό: “Το βιβλίο πραγματεύεται τα προβλήματα της φιλοσοφίας και δείχνει -όπως πιστεύω- πως αυτά τα προβλήματα δημιουργήθηκαν από την παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας. Όλο το νόημα του βιβλίου θα μπορούσαμε να το συνοψίσουμε περίπου με τα ακόλουθα λόγια: ‘Ό,τι μπορεί γενικά να ειπωθεί, μπορεί να ειπωθεί με σαφήνεια και για όσα δε μπορεί να μιλάει κανείς, γι’ αυτά πρέπει να σιωπάει”.

Ο Wittgenstein επιχειρεί στο *Tractatus* μια γλωσσο-αναλυτική αποκρυπτογράφηση της φιλοσοφίας του παρελθόντος. Η βασική του σκέψη είναι η εξής: αν διεισδύσουμε στη λογική δομή της γλώσσας μας, θα καταλάβουμε ότι όλα τα προβλήματα της φιλοσοφίας δημιουργήθηκαν από μια παρανόηση της λογικής της. Τα προβλήματα τώρα αυτά λύνονται μόλις συνειδητοποιήσουμε ότι δεν επιδέχονται διατύπωση σε μια γλώσσα με νόημα. Ο Wittgenstein προϋποθέτει εν προκειμένω ότι κάθε γλώσσα έχει την ίδια λογική δομή και τη δομή αυτή τη βρίσκουμε στο μνημειώδες έργο μαθηματικής ή συμβολικής λογικής των B. Russell και A. N. Whitehead “*Principia Mathematica*”. Αυτό παραπέρα σημαίνει ότι κάθε πρόταση έχει μια και μοναδική λογική μορφή και συνεπώς μπορεί να αναλυθεί μ’ ένα και μοναδικό τρόπο. “Υπάρχει μια και μόνο μια πλήρης ανάλυση της πρότασης”⁵. Ο λόγος τώρα που παρανοούμε τη λογική της γλώσσας μας οφείλεται στο ότι η ίδια λέξη έχει συχνά διαφορετική σημασία ή στο ότι δύο λέξεις που υποσημαίνουν με διαφορετικούς τρόπους χρησιμοποιούνται με τον ίδιο τρόπο στην πρόταση. Ως παράδειγμα ο Wittgenstein φέρνει τη λέξη “είναι”, η οποία εμφανίζεται ως συνδετικό, ως σημείο ισότητας και ως έκφραση του υπάρχουν. Με τον τρόπο αυτό παρατηρεί, “δημιουργούνται εύκολα οι πιο θεμελιώδεις συγχύσεις (από τις οποίες είναι γεμάτη η φιλοσοφία)”⁶. Προς αποφυγή των λαθών αυτών ο Wittgenstein προτείνει τη χρή-

4. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, 109.

5. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 3.25.

6. Βλ. L. Wittgenstein, *ό.π.*, 3.324.

ση μιας "γλώσσας σημείων που υπακούει στη λογική γραμματική-- στη λογική σύνταξη"⁷.

Ο Wittgenstein προτάσσει της κριτικής της γνώσης την κριτική του νοήματος. Κι αυτό γιατί αν καταρχήν μπορέσουμε να διαπιστώσουμε ότι τα φιλοσοφικά ερωτήματα στερούνται νοήματος, τότε θα γίνει άμεσα φανερό ότι "τα βαθύτερα προβλήματα πραγματικά δεν είναι προβλήματα"⁸. Προς το σκοπό αυτό ο Wittgenstein χρειάζεται να βάλει ένα όριο στη σκέψη ή καλύτερα ένα όριο του νοητού μέσα στη γλώσσα "κι ό,τι βρίσκεται πέρα από το όριο αυτό θα είναι απλώς α-νοησία"⁹ (Unsinn). Η στροφή της φιλοσοφίας στην κριτική του νοήματος είναι συνάμα μια στροφή στην κριτική της γλώσσας. Ολόκληρο έτσι το περιεχόμενο της φιλοσοφίας του παρελθόντος αίρεται στο μέτρο που τελεί υπό την υπόνοια ότι στερείται νοήματος. Εδώ έχουμε να κάνουμε με μια ριζικότερη μορφή σκεπτικισμού απ' ό,τι στην αρχαία ελληνική και στη νεότερη φιλοσοφία, δεδομένου ότι όλοι οι σκεπτικοί φιλόσοφοι ως τώρα εμπιστευόταν τη γλώσσα και δεν αμφισβητούσαν τη δυνατότητα της γλωσσικής κατανόησης· ο αρχαίος και ο νεότερος σκεπτικισμός στρέφονταν ενάντια στη δυνατότητα μόνον της γνώσης, της αλήθειας και προϋπέθετε ότι οι φιλοσοφικές προτάσεις έχουν νόημα. Από τη στιγμή που η προϋπόθεση αυτή αίρεται, η φιλοσοφία πρέπει ν' αρχίσει με την κριτική του γλωσσικού νοήματος και να βάλει τους όρους που πρέπει να ικανοποιούγ οι προτάσεις μας για να έχουν εν γένει νόημα. Και μόνον εφόσον διασφαλισθεί ότι οι προτάσεις έχουν νόημα, μπορούμε να προχωρήσουμε στη διερεύνηση της αλήθειας τους, διερεύνηση που κατά το Wittgenstein αναλαμβάνουν πλέον οι επιστήμες. Ο Wittgenstein αρνείται τη δυνατότητα μεταφυσικών ή φιλοσοφικών αληθειών.

Ήδη από τον περασμένο αιώνα και μάλιστα κατά τη μετα-εγελιανή περίοδο η φιλοσοφία γνωρίζει μια βαθιά κρίση ταυτότητας που διαρκεί έως σήμερα. Η αναγκαιότητα και η αυτοτέλεια της φιλοσοφίας τίθεται, όπως είδαμε, από το θετικισμό υπό αμφισβήτηση. Στο μέτρο που η φιλοσοφία δεν

7. Βλ. L. Wittgenstein, *ό.π.*, 3.325.

8. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.003.

9. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, Πρόλογος.

μπορεί να ικανοποιήσει τα κριτήρια της αντικειμενικότητας και της προόδου που ισχύουν για τις επιμέρους επιστήμες, καθίσταται η ίδια προβληματική. Με ποια έννοια και η φιλοσοφία είναι επιστήμη;

Ο Wittgenstein φιλοσοφεί σε μια ιστορική συγκυρία όπου η παλιά ενότητα φιλοσοφίας και επιστήμης έχει πια χαθεί. Την ετερογένεια φιλοσοφίας και επιστήμης θεμελιώνει ωστόσο ο ίδιος διαφορετικά, μέσα δηλαδή από μια λογική ανάλυση της γλώσσας. Ο Wittgenstein ταυτίζει τη φυσική επιστήμη με την ολότητα των αληθών προτάσεων, των προτάσεων δηλαδή που απεικονίζουν σωστά τον κόσμο. Οι φιλοσοφικές προτάσεις δεν είναι δυνατές, γιατί υπάρχουν όρια στο τι μπορεί να ειπωθεί. Η γλώσσα συγκεκριμένα μπορεί να περιγράψει τον κόσμο, την ολότητα δηλαδή των γεγονότων (ή καταστάσεων πραγμάτων) αλλά δε μπορεί να περιγράψει αυτό που καθιστά την ίδια δυνατή, τη λογική μορφή που είναι κοινή στη γλώσσα και στον κόσμο (ισομορφισμός). “Η πρόταση δεν μπορεί να παριστάνει τη λογική μορφή, τούτη καθρεφτίζεται μέσα της. Αυτό που καθρεφτίζεται στη γλώσσα, η γλώσσα δεν μπορεί να το παριστάνει. Αυτό που εκφράζεται από μόνο του μέσα στη γλώσσα, δεν μπορούμε εμείς να το εκφράσουμε με τη γλώσσα. Η πρόταση δείχνει τη λογική μορφή της πραγματικότητας. Την παρουσιάζει”¹⁰. Αυτό έχει συνέπειες για τη φιλοσοφία, η οποία δεν μπορεί να θεματοποιήσει της σχέση γλώσσας (νόησης) και πραγματικότητας, γιατί η σχέση αυτή δεν αποτελεί μέρος του κόσμου μας. Αν τώρα αναλογιστεί κανείς ότι το μόνο θέμα της φιλοσοφίας θα έπρεπε να είναι αυτή ακριβώς η σχέση πρότασης και κατάστασης πραγμάτων ή γλώσσας και κόσμου, τότε γίνεται φανερό ότι η φιλοσοφία δεν έχει πια αντικείμενο. Ο Wittgenstein, ο οποίος θέλει να διασώσει την αυτοτέλεια της φιλοσοφίας έναντι των φυσικών επιστημών, αίρει όχι μόνο τη φιλοσοφία ως επιστήμη αλλά και ως σύστημα προτάσεων που έχουν νόημα¹¹. Η φιλοσοφία εκλαμβάνεται όχι ως θεωρία αλλά ως δραστηριότητα διασάφησης των προτάσεων, τα αποτελέσματα της οποίας δεν είναι ωστόσο φιλοσοφικές προτάσεις. Το νόημα των προτάσεων δε λέγεται, αλλά δείχνεται μόνον, γιατί

10. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.121.

11. Βλ. N. Avgelis, *Zu Wittgenstein's Konzeption der Philosophie*, στο E. Leinfellner κ.α. (eds.), *Epistemology and Philosophy of Science*, Wien, σελ. 456.

η αυτοαναφορά της γλώσσας δεν εκφράζεται σε προτάσεις που έχουν νόημα αλλά σε διευκρινίσεις που είναι δίχως νόημα (unsinnig). Ο ίδιος ο Wittgenstein συνάγει από τα παραπάνω το συμπέρασμα ότι και το *Tractatus* αποτελείται από προτάσεις χωρίς νόημα. Θεωρεί ωστόσο ότι η φιλοσοφία του έχει να επιτελέσει μια λειτουργία, γιατί οι διευκρινίσεις, που εκβάλλουν στον αποκλεισμό της α-νοησίας (Unsinn), μας βοηθούν να δούμε σωστά τον κόσμο. “Οι προτάσεις μου αποτελούν διευκρινίσεις, όταν αυτός που με καταλαβαίνει, αφού με τη βοήθειά τους -πατώντας πάνω τους- τις υπερπηδήσει και προχωρήσει πέρα από αυτές, τελικά τις αναγνωρίσει ως στερημένες από νόημα. (Πρέπει, θα λέγαμε, να πετάξει μακριά την ανεμόσκαλα, αφού ανέβει πρώτα με αυτή). Πρέπει να ξεπεράσει τις προτάσεις αυτές και τότε θα δει τον κόσμο σωστά¹².”

Είναι φανερό ότι η φιλοσοφία, κατά το Wittgenstein, δεν έχει ως έργο της τη λύση των προβλημάτων που προέκυψαν από την παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας αλλά την κατάργησή τους. Επειδή ακριβώς υπάρχει μια άμεση σχέση ανάμεσα στην παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας και τη γένεση της Μεταφυσικής, “δεν είναι να απορεί κανείς πως τα βαθύτερα προβλήματα πραγματικά δεν είναι προβλήματα”¹³. Το βαθύ ρήγμα με τη φιλοσοφική παράδοση εκφράζεται καθαρά στο παρακάτω χωρίο. “Η σωστή μέθοδος της φιλοσοφίας θα ήταν στην πραγματικότητα αυτή: Να μη λέμε τίποτα εκτός από αυτό που μπορεί να ειπωθεί, δηλαδή προτάσεις των φυσικών επιστημών- δηλαδή κάτι που δεν έχει να κάνει τίποτα με τη φιλοσοφία”¹⁴.

Αν θέλαμε να διερευνήσουμε παραπέρα την αντίληψη του Wittgenstein για τη φιλοσοφία θα έπρεπε να πάρουμε καταρχήν υπόψη μας ότι η γλώσσα αποτελεί τον τόπο συνάμα της γένεσης αλλά και της διάλυσης των φιλοσοφικών προβλημάτων. Ο Wittgenstein ξεκινάει από τα προβλήματα εκείνα που έχουν τη ρίζα τους στη γλώσσα και που ωστόσο μόνο μέσω της γλώσσας μπορούν να ξεκαθαριστούν, καθώς η φιλοσοφία η ίδια αυτοελέγχεται ως προς τις γλωσσικές της προϋποθέσεις. Από τη σκοπιά αυτή οι

12. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.54.

13. Βλ. L. Wittgenstein, ό.π., 4.003.

14. Βλ. L. Wittgenstein, ό.π., 6.53

σκέψεις που διατυπώνονται στο *Tractatus*¹⁵ είναι εντελώς απαραίτητες στη γλωσσο-κριτική τους λειτουργία, γιατί βάζουν τα όρια σ' αυτό που μπορεί να ειπωθεί αποκλείοντας έτσι την α-νοησία (Unisinn) και γίνονται περιττές στο μέτρο μόνο που ακολουθούμε τη λογική της γλώσσας.

Ο ύστερος Wittgenstein απομακρύνεται από το ιδεώδες της τέλει λογικής τάξης, της κρυστάλλινης καθαρότητας που μονάχα οι τυπικές γλώσσες μπορούν να ικανοποιήσουν. Στο *Tractatus* η λογική (η ουσία της γλώσσας) λειτουργεί ως υπερβατολογικός όρος της εμπειρίας που καθιστά δυνατές τις εμπειρικές προτάσεις. "Η λογική είναι πριν από κάθε εμπειρία, αναγκαστικά διαπερνά όλη την εμπειρία πέρα για πέρα και πάνω σε εκείνη την ίδια δεν επιτρέπεται να κολλάει τίποτε από την εμπειρική θολούρα ή αβεβαιότητα. Πρέπει μάλλον να είναι από το καθαρότερο κρύσταλλο"¹⁶. Στο ύστερο έργο του η κρυστάλλινη διαύγεια της λογικής της γλώσσας πίσω από τη γραμματική της μορφή θεωρείται ψευδαίσθηση, προκατάληψη, από την οποία μπορούμε να απαλλαγούμε μόνον αλλάζοντας ριζικά τον τρόπο θεώρησης της λειτουργίας της γλώσσας μας. "Η λογική ή η ουσία της γλώσσας δεν είναι κρυμμένη και πρέπει εμείς να την ανακαλύψουμε ώστε να καταλάβουμε τη λειτουργία της γλώσσας. Το ότι δεν καταλαβαίνουμε τη λειτουργία της γλώσσας οφείλεται στο ότι "δεν έχουμε εποπτεία της χρήσης των λέξεων"¹⁷.

Ο ύστερος Wittgenstein, δεν εγκατέλειψε ωστόσο στις *Φιλοσοφικές έρευνες* τη βασική ιδέα του *Tractatus* ότι μια φιλοσοφική θεωρία θεματοποιεί αυτό που δεν μπορεί να ειπωθεί με τη διαφορά ότι αυτό που καθορίζει τι μπορεί και τι δεν μπορεί να ειπωθεί δεν είναι η λογική της γλώσσας αλλά η συνήθης χρήση των εκφράσεων στην καθημερινή γλώσσα. Εμμένει ακόμη στην ιδέα του *Tractatus* ότι η φιλοσοφία δεν είναι επιστήμη και ως εκ τούτου δε διατυπώνει θεωρίες· η φιλοσοφία είναι δραστηριότητα, η οποία για να ξεσκεπάσει τις διάφορες παρανοήσεις (α-νοησίες) πρέπει να επικεντρώσει την προσοχή της στον τρόπο που χρησιμοποιούνται οι σχετικές κάθε φορά εκφράσεις μέσα στη γλώσσα. Ο ύστερος Wittgenstein έχει μια

15. Βλ. N. Avgelis, *Zu Wittgenstein's Konzeption der Philosophie*, σελ. 456.

16. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, 97 (μτφρ. Π. Χριστοδουλίδη).

17. Βλ. L. Wittgenstein, *ό.π.*, 122.

θετικότερη ωστόσο αντίληψη για το φιλοσοφείν, η οποία διαμορφώνεται μάλιστα μέσα από την αντιπαράθεση “περιγραφής” και “εξήγησης” που βρίσκεται στο επίκεντρο των *Φιλοσοφικών ερευνών* και που βασίζεται στην ταύτιση της εξήγησης με το παραγωγικό-νομολογικό μοντέλο εξήγησης των φυσικών επιστημών. Η φιλοσοφία δεν πρέπει να διατυπώσει θεωρίες υπό τη μορφή υποθέσεων: “Δεν επιτρέπεται να εκθέσουμε κανενός είδους θεωρία. Στις παρατηρήσεις μας τίποτε δεν επιτρέπεται να είναι υποθετικό. Όλες οι εξηγήσεις πρέπει να παραμεριστούν και στη θέση τους να μπει μόνα η περιγραφή”¹⁸. Σε αντίθεση ωστόσο με το *Tractatus* μπορούμε να μιλήσουμε για φιλοσοφικές προτάσεις που έχουν νόημα, μόνο που έχουν το χαρακτήρα του αυτονόητου. “Εκείνο που εμείς δίνουμε είναι, στην πραγματικότητα, παρατηρήσεις σχετικές με τη φυσική ιστορία των ανθρώπων όχι όμως αξιοπερίεργα, αλλά μόνο διαπιστώσεις που γι’ αυτές κανείς δεν αμφέβαλε ποτέ, και που μένουν απαραίτητες μόνο γιατί βρίσκονται συνέχεια μπροστά στα μάτια μας”¹⁹. Είναι φανερό πως η θέση του Wittgenstein ότι η δραστηριότητα του φιλοσόφου εξαντλείται στην περιγραφή, συνδέεται στενά με την αντίληψή του για τη φύση και τη γένεση των φιλοσοφικών προβλημάτων. Επειδή τα φιλοσοφικά προβλήματα προκύπτουν από την κακή χρήση της κοινής γλώσσας, γι’ αυτό πιστεύει ότι η θεραπευτική μέθοδος που θα μας απαλλάξει από αυτά μπορεί να στηριχθεί μόνο στην περιγραφή της γραμματικής χρήσης. “Όταν οι φιλόσοφοι χρησιμοποιούν μια λέξη - “γνώση”, “είναι”, “αντικείμενο”, “εγώ”, “ πρόταση”, “όνομα” - και προσπαθούν να πιάσουν την ουσία του πράγματος, πρέπει κανείς πάντα να αναρωτιέται: Γίνεται ποτέ στ’ αλήθεια τέτοια χρήση της λέξης στη γλώσσα στην οποία ανήκει; -Αυτό που εμείς κάνουμε είναι να οδηγούμε τις λέξεις πίσω από τη μεταφυσική στην καθημερινή τους χρήση”²⁰. Τα φιλοσοφικά προβλήματα πρέπει λοιπόν να διατυπώνονται στην κοινή γλώσσα και να λύνονται στο πλαίσιο της γλώσσας αυτής.

Ο Wittgenstein παρατηρεί ότι οι φιλόσοφοι είναι σαν τους “πρωτόγονους που ακούνε τις εκφράσεις των πολιτισμένων ανθρώπων, τις παρερμη-

18. Βλ. L. Wittgenstein, *ό.π.*, 109.

19. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, σελ. 415.

20. Βλ. L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, σελ. 116.

νεύουν και από την ερμηνεία τους βγάζουν τα πιο περίεργα συμπεράσματα²¹. Θέλει με τον τρόπο αυτό να υπογραμμίσει ότι για το φιλόσοφο δεν έχει νόημα να πάει πίσω από την κοινή γλώσσα, γιατί αυτή θέτει τα όρια του φιλοσοφικού στοχασμού. Με ειρωνεία παρατηρεί, ότι “η πραγματική ανακάλυψη είναι εκείνη που με κάνει να σταματώ να φιλοσοφώ όταν θέλω. – Εκείνη που αναπαύει τη φιλοσοφία έτσι που να μην την βασανίζουν πια ερωτήματα που αμφισβητούν την ίδια τη φιλοσοφία”²². Το ξεπέραςμα λοιπόν της φιλοσοφίας επιτυγχάνεται, όταν ο σωστός φιλόσοφος παραπέεται όλων των δικών του προτάσεων, γιατί αναγνωρίζει ότι στην κοινή γλώσσα δεν έχουν νόημα.

Ο Κύκλος της Βιέννης πήρε από το *Tractatus* του Wittgenstein δύο κεντρικές ιδέες:

1. Η αλήθεια των προτάσεων της Λογικής βασίζεται στη λογική δομή τους και δεν εξαρτάται από τα συμπτωματικά γεγονότα του εξωτερικού κόσμου, γι’ αυτό και οι προτάσεις αυτές δε μας μιλούν για τον κόσμο και κατά συνέπεια δεν έχουν εμπειρικό περιεχόμενο. Όλες οι λογικές αλήθειες είναι ταυτολογίες.

2. Οι προτάσεις της Μεταφυσικής είναι ψευδο-προτάσεις χωρίς γνωστικό περιεχόμενο, διότι υπερβαίνουν τη σφαίρα του νοητού, αυτού που μπορεί να ειπωθεί.

Ο Wittgenstein είναι ο θεμελιωτής της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας. Οι δύο κύριες κατευθύνσεις της αναλυτικής φιλοσοφίας ανάγονται στον πρώιμο και στον ύστερο Wittgenstein. Στο *Tractatus* στηρίζονται οι αναλυτικοί της τυπικής γλώσσας, ενώ στις *Φιλοσοφικές έρευνες* στηρίζονται οι φιλόσοφοι εκείνοι για τους οποίους προέχει η ανάλυση της κοινής γλώσσας (ordinary language philosophy).

Η λογική ανάλυση της γλώσσας παίρνει συστηματική μορφή στο έργο του Rudolf Carnap και είναι άμεσα συνδεδεμένη με την κριτική της Μεταφυσικής που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του Κύκλου της Βιέννης. “Ότι στην καθημερινή γλώσσα είναι δυνατό να σχηματίσουμε μια σειρά από λέ-

21. Βλ. L. Wittgenstein, ό.π., σελ. 194.

22. Βλ. L. Wittgenstein, ό.π. 133.

ξεις δίχως νόημα, χωρίς να παραβούμε τους κανόνες της Γραμματικής δείχνει ότι η γραμματική σύνταξη από τη σκοπιά της καθαρής λογικής είναι ανεπαρκής. Αν η γραμματική σύνταξη αντιστοιχούσε με ακρίβεια στη λογική σύνταξη, δε θα μπορούσε να προκύψει καμιά ψευδο-πρόταση... Αν η άποψή μας ότι η Μεταφυσική συνίσταται σε ψευδο-προτάσεις είναι σωστή, τότε σε μια σωστά κατασκευασμένη γλώσσα από τη σκοπιά της Λογικής η Μεταφυσική δε θα μπορούσε καν να διατυπωθεί. Απ' αυτά γίνεται φανερό η μεγάλη φιλοσοφική σημασία της κατασκευής μιας λογικής σύνταξης που επιχειρούν σήμερα οι θεωρητικοί της Λογικής"²³.

Αντίθετα με τον Wittgenstein που στο *Tractatus* υποστηρίζει, όπως είδαμε, ότι η λογική μορφή δεν μπορεί να περιγραφεί, ο Carnap, που δέχεται τον καθαρά τυπικό χαρακτήρα της λογικής προσπάθησε να δείξει ότι μπορούμε να περιγράψουμε τυπικά τη δομή των προτάσεων και τις σχέσεις τους μέσα στην ίδια τη γλώσσα στην οποία αυτές οι προτάσεις διατυπώνονται. Το έργο της φιλοσοφίας είναι συνεπώς η ανάλυση της λογικής μορφής των προτάσεων μέσω των οποίων αποφαινόμεστε για τον κόσμο. Η φιλοσοφία με άλλα λόγια είναι λογική της επιστήμης. Η φιλοσοφία αποκαλύπτει τη μορφή της σκέψης μας κι όχι την αλήθεια ή το ψεύδος του περιεχομένου της. Έτσι βρέθηκε ένας τόπος για τη φιλοσοφία, όχι όμως και για τη Μεταφυσική. Γιατί η διχοτόμηση όλων των προτάσεων σε συνθετικές και αναλυτικές δεν άφηνε χώρο για τις προτάσεις της Μεταφυσικής. Η περίφημη αρχή της επαληθευσιμότητας ως κριτήριο του νοήματος διασφάλιζε ότι μόνον οι προτάσεις εκείνες που είναι καταρχήν επαληθευσιμες μπορούν να περιγράψουν γεγονότα. Όλες οι προτάσεις αντίθετα που αναφέρονται σε μια πραγματικότητα που υπερβαίνει τα όρια της δυνατής αισθητηριακής εμπειρίας δεν έχουν νόημα.

Όπως και ο Kant, ο Λογικός Εμπειρισμός προβαίνει σε αυστηρή κριτική της Μεταφυσικής αλλά από διαφορετική σκοπιά²⁴. Ο Kant πρεσβεύει ότι η υφή της ανθρώπινης νόησης είναι τέτοια ώστε να καταλήγει σε αντινο-

23. Βλ. R. Carnap, *Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, Erkenntnis 2 (1931), σελ. 228.

24. Βλ. σχετικά A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1964, σελ. 34.

μίες, όταν τολμά να ξεπεράσει τα όρια της δυνατής εμπειρίας και επιχειρεί να γνωρίσει τα πράγματα καθεαυτά. Για τον Kant η μη δυνατότητα της Μεταφυσικής δεν είναι ζήτημα λογικής της γλώσσας αλλά ζήτημα σύστασης της ανθρώπινης νόησης, η οποία (σύσταση) είναι ένα γεγονός. Ο Kant διατυπώνει μια οντολογική απόφαση, όταν ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίσει πράγματα καθεαυτά. Προσπαθεί με άλλα λόγια να βάλει ένα όριο στη σκέψη, αλλά για να βάλουμε ένα τέτοιο όριο “θα έπρεπε”, όπως παρατηρεί ο Wittgenstein, “να μπορούμε να σκεφτόμαστε και τις δυο πλευρές αυτού του ορίου (θα έπρεπε δηλαδή να μπορούμε να σκεπτόμαστε αυτό που δεν μπορεί να σκεφτεί κανείς)”²⁵. “Με ποιο δικαίωμα μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι υπάρχουν πραγματικά αντικείμενα πέρα από τα όρια της δυνατότητας της εμπειρίας, αν μπορούμε να γνωρίσουμε μονάχα ό,τι βρίσκεται μέσα στα όρια αυτά; Και πώς μπορούμε να πούμε ποια είναι τα όρια πέρα από τα οποία η ανθρώπινη νόηση δεν πρέπει να τολμήσει να πάει, αν δεν κατορθώσουμε οι ίδιοι να περάσουμε αυτά τα όρια;”²⁶.

Διαφορετικό χαρακτήρα έχει η κριτική της Μεταφυσικής στο Λογικό Εμπειρισμό. Η κριτική αυτή επικεντρώνεται στο εξής σημείο, στο ότι δηλαδή η Μεταφυσική διατυπώνει προτάσεις που δεν μπορούν να ικανοποιήσουν το κριτήριο της επαληθευσσιμότητας και συνεπώς είναι χωρίς νόημα²⁷.

Ο Moritz Schlick, ο πατέρας του Κύκλου της Βιέννης, που δέχτηκε έντονα την επίδραση του πρώιμου Wittgenstein, ορίζει τη φιλοσοφία ως αναζήτηση του νοήματος σε αντιδιαστολή προς την επιστήμη που ορίζεται ως αναζήτηση της αλήθειας, και με τον τρόπο αυτό νομιμοποιεί τη φιλοσοφία έναντι της επιστήμης: η φιλοσοφία δηλαδή “θέτει τις παραμέτρους της επιστημονικής έρευνας” ή όπως γράφει ο Wittgenstein “η φιλοσοφία βάζει όρια στη διαφιλονικούμενη περιοχή της φυσικής επιστήμης. Πρέπει να οριοθετεί το νοητό και συνακόλουθα το μη νοητό. Πρέπει από μέσα να βάζει όρια στο μη νοητό διαμέσου του νοητού” (*Tractatus*, 4113-14). Η φιλοσοφία έχει ως έργο της τη διασάφηση του νοήματος των επιστημονικών

25. Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus*, Πρόλογος (μτφρ. Θ. Κιτσόπουλου).

26. Βλ. A. J. Ayer, ό.π., σελ. 34.

27. Βλ. A. J. Ayer, ό.π., σελ. 35.

προτάσεων ή την ανασυγκρότηση της επιστημονικής γλώσσας. Η λογική ανάλυση ή η κριτική της γλώσσας παίρνει έτσι τη θέση της “πρώτης φιλοσοφίας”. Πρόκειται για μια “εκδοχή” του καντιανού κριτικισμού με την εξής έννοια: όπως για τον Kant το σύστημα των κατηγοριών αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση της γνώσης εν γένει, για το Νεο-θετικισμό η γλώσσα -όπου ενσαρκώνεται η δομή της ανθρώπινης νόησης- αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση της επιστήμης. Δεν υπάρχει κατά συνέπεια άμεση, απόλυτη σύλληψη της πραγματικότητας: η γνώση του κόσμου είναι σχετική κατανάγκη προς το εννοιολογικό σχήμα (το σύστημα των κατηγοριών) το οποίο συγκροτεί την εμπειρία. Για το Λογικό Εμπειρισμό η γνώση του κόσμου είναι σχετική προς τη γλώσσα ή τα εννοιολογικά σχήματα που εμπειριέχει. Πρόκειται για μια καντιανή θεματική η οποία εκφράζεται κατά τρόπο γλαφυρό στην περίφημη μεταφορά του Neurath:²⁸ “Είμαστε σαν τους ναύτες που πρέπει να επισκευάζουν το καράβι τους στο ανοικτό πέλαγος ανήμποροι να το διαλύσουν σε κάποιο νεώριο και να το ανασυγκροτήσουν με τα καλύτερα υλικά”²⁹. Το καράβι μας ή τα εννοιολογικά μας σχήματα δεν μπορούμε να το ξαναφτιάξουμε από την αρχή σύμφωνα με τη φύση της εξω-γλωσσικής πραγματικότητας αλλά πρέπει να το επισκευάζουμε εν πλω. Αυτό σημαίνει ότι κάθε αλλαγή του εννοιολογικού δικτύου της γλώσσας μέσα από το οποίο περιγράφουμε τον κόσμο συντελείται στο πλαίσιο της γλώσσας αυτής που προϋπάρχει. Η γλώσσα λειτουργεί έτσι ως απόλυτο αριστί που παίρνει τη θέση του υπερβατολογικού υποκειμένου του Kant με τη διαφορά ότι δεν υπάρχει ένα εννοιολογικό ή γλωσσικό σύστημα μέσα από το οποίο συλλαμβάνουμε τον κόσμο αλλά πολλά. Το πώς βλέπουμε τον κόσμο είναι πάντα σχετικό με τη γλώσσα που χρησιμοποιούμε. Και υπάρχουν διάφορα εναλλακτικά γλωσσικά συστήματα (“linguistic frameworks”) μέσα από τα οποία μπορούμε να περιγράψουμε τον κόσμο, μian άποψη που κατά τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο εκφράζει ο ύστερος Carnap. Κατά τον Carnap δεν υπάρχει ένα και μοναδικό γλωσσικό σύστημα που αντιστοιχεί στην πραγματικότητα, διότι κάθε απόφασή μας για τη φύση της

28. Βλ. σχετικά και G. D. Romanos, *Quine and Analytic Philosophy*, London, 1984, σελ. 25.

29. Βλ. O. Neurath, *Protokollsätze*, Erkenntnis 3 (1932/33), σελ. 206.

πραγματικότητας πρέπει να διατυπωθεί στο πλαίσιο ενός γλωσσικού συστήματος. Δεν υπάρχει αντικειμενικό μέτρο (υλικό κριτήριο της αλήθειας) βάσει του οποίου μπορούμε να κρίνουμε αν το σχετικό γλωσσικό μας σύστημα είναι ορθό ή όχι. Η επιλογή γίνεται με πρακτικά κριτήρια. Η φιλοσοφία επαναπροσδιορίζεται ως λογική ανάλυση της γλώσσας που δεν αφορά στον κόσμο αλλά στον τρόπο που μιλούμε γι' αυτόν. Επειδή τώρα τα φιλοσοφικά προβλήματα δεν αφορούν στον κόσμο αλλά στη γλώσσα, μπορούν να διατυπωθούν μόνον στη μετα-γλώσσα. Η φιλοσοφία δηλαδή είναι δυνατή ως ορθολογική ανασυγκρότηση της λογικο-σημασιολογικής δομής της επιστημονικής γλώσσας. Ως μεταθεωρία ωστόσο των επιστημών η φιλοσοφία διατηρεί τον κανονιστικό, κριτικό της χαρακτήρα. Η επιλογή έτσι ενός γλωσσικού συστήματος καθορίζεται από κριτήρια που είναι ανεξάρτητα από την εκάστοτε θεωρία. Η φιλοσοφία δεν αφομοιώνεται με τον τρόπο αυτό από την επιστήμη, ωστόσο αυτοπεριορίζεται με την έννοια ότι παραιτείται σημαντικών προβλημάτων της κλασικής φιλοσοφίας. Μέσα από τον αυτοπεριορισμό της αυτό η φιλοσοφία επιχειρεί να θεμελιώσει όχι μόνον τη νομιμότητά της έναντι της επιστήμης αλλά και να επαναπροσδιοριστεί ως η φιλοσοφία.

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η αναλυτική φιλοσοφία δε στοχεύει στον παραμερισμό των οντολογικών και γνωσιοθεωρητικών προβλημάτων για χάρη απλώς της ανάλυσης της γλώσσας αλλά επιχειρεί καταρχήν να θέσει όλα τα φιλοσοφικά προβλήματα ως γλωσσικά προβλήματα που οφείλονται στην παρανόηση της λογικής της γλώσσας μας. Ως κριτική της γλώσσας η φιλοσοφία θέλει να διασφαλίσει προπάντων τους όρους κατανόησης του ίδιου του φιλοσοφικού λόγου, προτού στραφεί στα γνωσιοθεωρητικά και οντολογικά προβλήματα. Από τη σκοπιά αυτή και για την αναλυτική φιλοσοφία "ο κριτικός δρόμος μόνον είναι ακόμη ανοιχτός"³⁰.

30. Βλ. σχετικά με τις παραπάνω παρατηρήσεις H. Schnädelbach, *Philosophie*, στο E. Martens-H Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, τομ. 1, Hamburg 1994, σελ. 74-75.