

Διάλογος και διαλεκτική

*Η επίδραση του Πλάτωνα στη συγκρότηση
της εγγελιανής έννοιας της διαλεκτικής*

αλεξάνδρεια

αυτής της έμφασης στο αντικείμενο και τη δομή του, ο Χέγκελ θεωρεί τον Ζήνωνα θεμελιωτή της «αντικειμενικής διαλεκτικής»¹⁶⁶.

Μετά από αυτήν τη σύντομη παρέκβαση που είχε στόχο να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα τον ρόλο της άρνησης στην πλατωνική αλλά και στην εγελιανή σκέψη, μπορούμε να συνεχίσουμε με την παρουσίαση των κρίσιμων πλατωνικών διαλόγων: του *Παρμενίδη*, του *Σοφιστή* και του *Φίληβου*.

5

Η διαλεκτική ως επιστήμη

5.1. Παρμενίδης

Ο *Παρμενίδης* αφηγείται μια φανταστική συνάντηση ανάμεσα στους Ελεάτες φιλοσόφους Παρμενίδη και Ζήνωνα, που είχαν έρθει στην Αθήνα για τα μεγάλα Παναθήναια, και τον νεαρό Σωκράτη, που τους επισκέπτεται στο σπίτι του Πυθόδωρου προκειμένου να ακούσει τον Ζήνωνα να διαβάσει το σύγγραμμα το οποίο είχε γράψει σε νεαρή ηλικία για να υπερασπιστεί τις θέσεις του δασκάλου του Παρμενίδη έναντι των αντιπάλων του. Η ιδιαιτερότητα της υπερασπιστικής γραμμής του Ζήνωνα έγκειται στο ότι δεν επιχειρεί να αποδείξει τη θέση του Παρμενίδη σύμφωνα με την οποία «ἐν [...] εἶναι τὸ πᾶν»¹⁶⁷ παραθέτοντας επιχειρήματα, αλλά την υπερασπίζεται με «αρνητικό τρόπο», μέσω της παρουσίασης των αντιφάσεων στις οποίες οδηγείται η αντίπαλη άποψη, δηλαδή η άποψη αυτών που υποστηρίζουν ότι τα όντα είναι πολλά.¹⁶⁸

Ο Σωκράτης παρατηρεί με κριτικό ύφος ότι ο Ζήνωνας δεν έχει

166. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. I, σ. 301.

167. *Παρμενίδης*, 128b. Θυμίζω ότι για τις παραπομπές στα έργα του Πλάτωνα χρησιμοποιώ τη στερεότυπη έκδοση John Burnet (επιμ.), *Platonis Opera*, 5 τόμ., Clarendon (Oxford Classical Texts): Οξφόρδη 1900-1907, και ανατυπώσεις. Για τα παραθέματα στη νεοελληνική γλώσσα χρησιμοποιώ τις μεταφράσεις που αναφέρονται στη βιβλιογραφία.

168. Πρβλ. *Παρμενίδης*, 127e.

να προσθέσει τίποτα στις απόψεις που έχουν ήδη εκφραστεί από τον Παρμενίδη: «[Μ]ε το να βεβαιώνει ο ένας πως υπάρχει εν και ο άλλος πως δεν υπάρχουν πολλά, μιλείτε ο καθένας, από την πλευρά του, με τρόπο που μοιάζει ότι δεν λέτε τίποτα παρόμοιο, μολονότι λέτε ακριβώς το ίδιο πράγμα»¹⁶⁹. Όμως ο Ζήνωνας σπεύδει να διορθώσει τον Σωκράτη λέγοντάς του ότι ο στόχος του όταν έγραφε το σύγγραμμα δεν ήταν να αποδείξει τις θέσεις του Παρμενίδη, αλλά να τον υπερασπιστεί ενάντια σε αυτούς που τον γελοιοποιούν συνάγοντας από την αρχική θέση του ότι το εν υπάρχει συμπεράσματα τα οποία αντιβαίνουν σε αυτήν. Ο τρόπος που ο Ζήνωνας επέλεξε να υπερασπιστεί τις θέσεις του Παρμενίδη είναι μέσω της παρουσίασης των αντιφάσεων στις οποίες οδηγείται κανείς αν υιοθετήσει την άποψη των αντιπάλων του Παρμενίδη, δηλαδή ότι υπάρχουν τα πολλά και όχι το ένα:

Αλήθεια, λοιπόν, το σύγγραμμα αυτό αντιλέγει προς εκείνους που βεβαιώνουν ότι υπάρχουν τα πολλά και τους ανταποδίδει αυτές τις κατηγορίες και περισσότερες, επειδή θέλει να αποδείξει τούτο: ότι δηλαδή έχει να πάθει η υπόθεσή τους ακόμα περισσότερα και πιο γελοία παθήματα με το να υποστηρίζει ότι πολλά υπάρχουν [...] αν κανείς εξετάσει τις ακολουθίες λεπτομερώς.¹⁷⁰

Ο Ζήνωνας επισημαίνει στον Σωκράτη ότι βρίσκεται σε πλάνη αν νομίζει ότι το σύγγραμμά του «έχει γραφτεί όχι από διάθεση αγωνιστική νέου, αλλά από φιλοδοξία ώριμου ανθρώπου»¹⁷¹. Στη συνέχεια, ο Σωκράτης εκθέτει διάφορα επιχειρήματα στον Παρμενίδη, που είναι και αυτός παρών στη συνομιλία, προκειμένου να στηρίξει τη θεωρία του για τη μέθεξη των αισθητών πραγμάτων στις Ιδέες, τα οποία όμως ο Παρμενίδης ανασκευάζει, αναδεικνύοντας

169. Παρμενίδης, 128b.

170. Παρμενίδης, 128d.

171. Παρμενίδης, 128e.

τα παράδοξα και αντιφατικά συμπεράσματα που συνάγονται κάθε φορά από τους ισχυρισμούς του Σωκράτη σε σχέση με τη θεωρία της μέθεξης. Το πρώτο μέρος του διαλόγου (126a-135c) τελειώνει με τον Σωκράτη να εκφράζει την απογοήτευσή του σε σχέση με το αποτέλεσμα του ελέγχου των απόψεών του από τον Παρμενίδη. Έτσι, στο ερώτημα του τελευταίου για το τι θα κάνει στο εξής, ο Σωκράτης, ο οποίος έχει παραδεχτεί τις αδυναμίες της θεωρίας του, απαντά: «για το παρόν τουλάχιστον νομίζω ότι δεν βλέπω καμιά διέξοδο»¹⁷².

Το δεύτερο μέρος του διαλόγου¹⁷³ ξεκινά με μια νέα δυνατότητα για τον Σωκράτη, ώστε να βγει από το αδιέξοδο στο οποίο έχει περιέλθει. Ο Παρμενίδης τον ενθαρρύνει να συνεχίσει τη φιλοσοφική του έρευνα αφού πρώτα ασκηθεί στη διαλεκτική μέθοδο. Σχολιάζοντας την απογοήτευση του Σωκράτη παρατηρεί:

Αυτό συμβαίνει [...] γιατί, Σωκράτη, έχεις επιχειρήσει, πριν της ώρας και χωρίς προηγούμενη γύμναση, να δώσεις τους ορισμούς καθορίζοντας τι είναι το ωραίο, το δίκαιο, το αγαθό και γενικά τι είναι κάθε μια από τις Ιδέες. [...] Αλλά πρέπει να υποβάλεις τον εαυτό σου σε έντονη άσκηση και σε μεγαλύτερη γύμναση με αυτή την άσκηση που θεωρείται ότι είναι άχρηστη και καλείται από τον όγλο φλυαρία – εφόσον είσαι ακόμη νέος. Αλλιώς, αν παραλείψεις να υποβληθείς στην άσκηση, θα σου ξεφύγει η αλήθεια.¹⁷⁴

172. Παρμενίδης, 135c.

173. Για μια εκτενή παρουσίαση και κατηγοριοποίηση των επιχειρημάτων που αναπτύσσονται στον διάλογο και των αντιστροφών τους μέσα από τον λογικό έλεγχο, βλ. Alfred Edward Taylor, «Parmenides, Zeno and Socrates», στου ίδιου, *Philosophical Studies*, Macmillan and Co.: Λονδίνο 1934, σ. 28-90· Klaus Düsing, «Formen der Dialektik bei Plato und Hegel», ό.π., σ. 174-180· John Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, Macmillan and Co.: Λονδίνο 1964, σ. 206-221.

174. Παρμενίδης, 135c-d.

Ο Σωκράτης συνεχίζει απορημένος να ζητάει διευκρινίσεις γι' αυτήν την τέχνη και ο Παρμενίδης τού διευκρινίζει ότι είναι η τέχνη της διαλεκτικής. Δεν αρκεί λοιπόν «να υποθέτεις σε κάθε περίπτωση την ύπαρξη του αντικειμένου και έπειτα να εξετάζεις τις συνέπειες, που προκύπτουν από την υπόθεση», αλλά θα πρέπει «να υποθέτεις επίσης την ανυπαρξία του ίδιου αντικειμένου, αν θέλεις να επεκτείνεις κατά βάθος τη γυμναστική σου στη διαλεκτική»¹⁷⁵. Αυτή είναι η μέθοδος, την οποία ανέπτυξε πριν ο Ζήνωνας, δηλαδή η μέθοδος κατά την οποία, χωρίς κάποιος να πάρει θέση, εξετάζει δύο αντιτιθέμενους ισχυρισμούς και, με βάση αυτούς, συνάγει λογικά νέες προτάσεις, οι οποίες καταλήγουν να αντιβαίνουν στους αρχικούς ισχυρισμούς, ώστε τελικά το αποτέλεσμα να φαίνεται παράλογο και αντιφατικό.

Πέρα από την περιγραφή της μεθόδου που προτείνει ο Παρμενίδης στον Σωκράτη και η οποία εφαρμόζεται στον διάλογο από τον Ζήωνα, που —όπως είδαμε στη σύντομη παρέκβαση που προηγήθηκε— θεωρείται από τον Χέγκελ ως ο θεμελιωτής της «αντικειμενικής διαλεκτικής»¹⁷⁶, υπάρχει σε αυτό το σημείο ένα ακόμα στοιχείο που δεν πρέπει να διαφύγει την προσοχή μας: η τέχνη της διαλεκτικής προτείνεται στον Σωκράτη από τον Παρμενίδα ως διέξοδος για να βγει ο Σωκράτης από το λογικό αδιέξοδο στο οποίο περιήλθε μέσω της εξέτασης της θεωρίας του για τη μέθεξη. Μάλιστα ο Παρμενίδης επισημαίνει στον Σωκράτη ότι, αν δεν ασκηθεί στη μέθοδο αυτή, είναι πολύ πιθανό να του «ξεφύγει η αλήθεια»¹⁷⁷.

Επομένως, η απογοήτευση του Σωκράτη δεν προήλθε από την «αποδομητική» και «αρνητική» επενέργεια της διαλεκτικής μεθόδου —όπως θα περίμενε κανείς, εφόσον η διαλεκτική είναι η κατεξοχήν μέθοδος που βασίζεται στην άρνηση—, αλλά από τη διάψευ-

175. Παρμενίδης, 135e-136a.

176. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. I, σ. 301.

177. Παρμενίδης, 135d.

ση της θεωρίας του που είναι διατυπωμένη με τη μορφή βέβαιων κρίσεων. Ο Σωκράτης φτάνει σε αδιέξοδο επειδή η προσπάθειά του να προσδιορίσει τη σχέση μεταξύ του κόσμου των αισθητών και του κόσμου των Ιδεών μέσω της διατύπωσης προτάσεων που προσδιορίζουν όρους, μετατρέποντάς τους στα ακίνητα άκρα μιας σχέσης, δεν αντέχει στον λογικό έλεγχο. Αντίθετα, η μέθοδος στην οποία ο Παρμενίδης παροτρύνει τον Σωκράτη να ασκηθεί δεν είναι μια τέχνη στην οποία απλώς ασκείται κανείς για να μπορεί να ανασκευάζει επιχειρήματα, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των σοφιστών, αλλά είναι η μέθοδος που οδηγεί στην αλήθεια.

Το «αρνητικό αποτέλεσμα», στο οποίο καταλήγει το πρώτο μέρος του διαλόγου, δεν πρέπει λοιπόν να αποδοθεί στη διαλεκτική, αλλά στην προσπάθεια θετικού προσδιορισμού της γνώσης μέσω της διατύπωσης προσδιοριστικών κρίσεων. Η άρνηση ως παραίτηση, ως μηδενισμός, ο οποίος αποτελεί —όπως είδαμε— έναν κίνδυνο για τον ίδιο τον σκεπτικισμό όταν αυτός αποκόβεται από την αληθινή φιλοσοφία, προκύπτει από την πλήρη κατάφαση και όχι από την πρακτική της αμφισβήτησης, την οποία ασκεί ο Ζήνωνας. Αντίθετα, η διαλεκτική προτείνεται εδώ ως λύση για το αδιέξοδο, ως υπέρβαση.

Δύο άλλα σημεία τα οποία πρέπει να προσέξουμε στον διάλογο, προκειμένου να εκτιμήσουμε το αποτέλεσμά του σε σχέση με την έννοια της διαλεκτικής, είναι αφενός η επισήμανση του Ζήωνα προς τον Σωκράτη σχετικά με τον χρόνο της συγγραφής του συγγράμματός του και αφετέρου το νεαρό της ηλικίας του Σωκράτη όταν συναντάει τον Ζήωνα και τον Παρμενίδα.¹⁷⁸

178. Ο Πλάτωνας επισημαίνει επανειλημμένα ότι ο Σωκράτης είναι νεαρός όταν γίνεται η συνάντηση που περιγράφεται στον διάλογο, όπως στο σημείο όπου ο Παρμενίδης, για να δώσει θάρρος στον Σωκράτη μετά από την κάρριψη της θεωρίας του για τη μέθεξη, τον παρηγορεί, λέγοντάς του ότι είναι νέος και έχει χρόνο να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία: «Τώρα ακόμα κρίνεις, αποβλέποντας στη γνώμη των ανθρώπων, αυτό είναι επακολούθημα της νεαρής ηλικίας σου» (Παρμενίδης, 130e).

Ο Ζήνωνας εξηγεί στον Σωκράτη ότι έγραψε το κείμενο, στο οποίο υπερασπίζεται τις θέσεις του Παρμενίδη μέσω της εφαρμογής της διαλεκτικής μεθόδου, όταν ήταν νέος και, επιπλέον, ότι «κάποιος έκλεψε το γραπτό, όταν τελείωσε»¹⁷⁹, ώστε δεν μπορούσε πια να το επανεξεργαστεί, αν ήθελε, πριν το δημοσιοποιήσει. Με το σύγγραμμα αυτό, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο Ζήνωνας θέτει σε αμφισβήτηση τις απόψεις των αντιπάλων του, όχι για να υπερασπιστεί μια θέση, αλλά προκειμένου να ανταποδώσει την κριτική που έχει ασκηθεί στις απόψεις του δασκάλου του Παρμενίδη. Με αυτόν τον τρόπο δείχνει ότι, όπως οι θέσεις του Παρμενίδη καταλήγουν σε παράδοξα συμπεράσματα μετά από λογικό έλεγχο, έτσι και οι αντίθετες θέσεις των αντιπάλων του Παρμενίδη, όταν υποστούν τον ίδιο λογικό έλεγχο, καταλήγουν σε μεγαλύτερα ακόμα παράδοξα. Η διαπίστωση αυτή όμως δεν συνεπάγεται ότι ο Ζήνωνας αρνείται την ίδια την κριτική που έχει υποστεί η θέση του Παρμενίδη.

Σε ένα πρώτο επίπεδο επομένως ο Ζήνωνας δεν αποδεικνύει την άποψη του Παρμενίδη, αλλά μάλλον αναγνωρίζει σιωπηρά την κριτική που έχει δεχθεί ο δάσκαλός του από τους αντιπάλους του και οδηγείται με αυτό τον τρόπο στην άρση τόσο της θέσης του Παρμενίδη όσο και της αντίθετής της. Αν ο διαλεκτικός έλεγχος στον οποίο υποβάλλει ο Ζήνωνας τις απόψεις που διατυπώνονται, σταματούσε εδώ, θα ήταν δυνατό να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι ο Ζήνωνας καταλήγει στον μηδενισμό. Όμως, ο αναγνώστης του πλατωνικού διαλόγου γνωρίζει εκ των προτέρων ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει, εφόσον η πρόθεση του Ζήωνα είναι να υπερασπιστεί τη θέση του Παρμενίδη. Όπως ήδη επισήμανα παραπάνω, στην παρέκβασή μου για την ελεατική φιλοσοφία, ο Ζήνωνας υπήρξε ένας από τους θεμελιωτές αυτής της φιλοσοφίας. Όντας ο ίδιος υπερασπιστής της θέσης ότι η αλήθεια βρίσκεται στο είναι, ακολουθεί με συνέπεια τον δρόμο της απόλυτης αμφισβήτησης, τον δρόμο του σκεπτικισμού.

179. Παρμενίδης, 128e.

Από την άλλη πλευρά, ο Σωκράτης που ξεκινάει από μια συγκεκριμένη θεωρία, στην οποία κατέληξε, όπως ομολογεί και ο ίδιος σε πολλά σημεία του πρώτου μέρους του διαλόγου, μετά από κοπιώδη και βασανιστική διανοητική πορεία,¹⁸⁰ φτάνει να παραιτείται από τη θεωρία και τις θέσεις του με σχετική ευκολία, δεχόμενος με ταπεινότητα τον έλεγχο και τις παρατηρήσεις του Παρμενίδη. Ενώ λοιπόν ο Σωκράτης ξεκινάει από συγκεκριμένες απόψεις, στο τέλος του πρώτου μέρους καταλήγει να μην έχει καμία.

Αν παρατηρήσουμε λίγο πιο προσεκτικά την εξέλιξη των στάσεων και των τοποθετήσεων του Σωκράτη και του Ζήωνα, θα διαπιστώσουμε ότι ξεκινούν από αντίθετες θέσεις. Ο Ζήνωνας, τη στιγμή που διαδραματίζεται η συνάντηση με τον Σωκράτη, βρίσκεται σε πιο προχωρημένη ηλικία και, όπως δηλώνει ο ίδιος, είναι πιθανό ότι θα είχε τροποποιήσει το σύγγραμμά του αν δεν του το είχαν κλέψει.¹⁸¹ Επομένως, όταν έγραφε το σύγγραμμά του, ο Ζήνωνας είχε ως σημείο εκκίνησης τη θέση ότι *δεν υιοθετεί καμία θέση*, παρόλο που σε αυτή την πιο προχωρημένη ηλικία στην οποία βρίσκεται όταν συνομιλεί με τον Σωκράτη έχει εξελιχθεί σε έναν από τους βασικούς εκπρόσωπους του Ελεατισμού, γεγονός που προσέδωκε στον Σωκράτη ώστε να πάει να τον ακούσει να διαβάσει

180. Χαρακτηριστική είναι η ομολογία της κοπιώδους προσπάθειας του Σωκράτη να καταλήξει στη θεωρία της μέθεξης που βρίσκουμε στους στίχους 130c και d όπου, συζητώντας με τον Παρμενίδη, ο Σωκράτης αναφέρει: «Μα την αλήθεια [...] αυτό το ζήτημα, Παρμενίδη, πολύ συχνά μ' έχει στεναχωρήσει» (Παρμενίδης, 130c)· και λίγο παρακάτω: «Από καιρό σε καιρό, το ομολογώ, με έχει βασανίσει η ιδέα ότι θα έπρεπε ίσως να παραδεχθώ για όλα αυτά ότι συμβαίνει το ίδιο [...]». Έπειτα, μόλις σταματήσω σ' αυτήν τη σκέψη, φεύγω τρέχοντας από φόβο μήπως περιτέσω σε απέραντη φλυαρία και χαθώ» (Παρμενίδης, 130d). Και όμως, μετά τον έλεγχο των απόψεών του από τον Παρμενίδη, ο οποίος αναγνωρίζει την αγωνία του Σωκράτη και προσπαθεί να τον καθησυχάσει λέγοντάς του ότι είναι νέος και έχει χρόνο να «καταπιασ[ε] καλά με τη φιλοσοφία» (Παρμενίδης, 130e), ο Σωκράτης φαίνεται να εγκαταλείπει τις θέσεις του.

181. Πρβλ. Παρμενίδης, 128e.

το σύγγραμμά του. Από την άλλη πλευρά, ο Σωκράτης ξεκινάει από πολύ συγκεκριμένες θέσεις, για την αλήθεια των οποίων είναι πεισμένος, εφόσον είναι το προϊόν μιας πολύ επίπονης διανοητικής προσπάθειας από πλευράς του. Καταλήγει όμως να παραιτείται από αυτές και να οδηγείται σε απόγνωση, εφόσον δεν υπάρχει πλέον για αυτόν καμιά αλήθεια να υπερασπιστεί.

Ο Ζήνωνας και ο Σωκράτης είναι λοιπόν η αντίθεση και η θέση που έχουν την ίδια κατάληξη: από τη μία πλευρά ο Ζήνωνας που, ενώ ο ίδιος δηλώνει ότι στόχος του όταν έγραφε το σύγγραμμά του δεν ήταν να υπερασπιστεί κάποια άποψη, φαίνεται –μέσα από όλες τις νύξεις που γίνονται στον διάλογο και αφήνουν να υπονοηθεί ότι ο Ζήνωνας έχει πλέον ωριμάσει πνευματικά και ηλικιακά– να έχει βρει τον δρόμο του προς την αλήθεια· από την άλλη πλευρά ο Σωκράτης που, ενώ ξεκινάει από συγκεκριμένες θέσεις, καταλήγει να παραιτείται από αυτές και να οδηγείται σε απελπισία και απογοήτευση σε σχέση με το ερώτημα για την αλήθεια. Ωστόσο, λόγω των παροτρύνσεων του Παρμενίδη, φαίνεται να διανοίγεται πάλι για τον Σωκράτη μια διέξοδος που θα τον οδηγήσει στην αλήθεια μέσω της άσκησης της διαλεκτικής τέχνης, ώστε να αξιοποιήσει επίσης τα αποτελέσματα της προηγούμενης φιλοσοφικής έρευνάς του.¹⁸² Ζήνωνας και Σωκράτης ενσαρκώνουν επομένως την ίδια τη δυναμική της διαλεκτικής κίνησης, που δεν εξαντλείται απλώς στην αρνητική διαπίστωση της αποδόμησης των κρίσεων-θέσεων-θεωριών, αλλά καταλήγει επίσης στη διάνοιξη ενός θετικού αποτελέσματος. Ξεκινώντας από αντίθετες θέσεις, ο Σωκράτης και ο Ζήνωνας καταλήγουν να υπερβαίνουν τόσο τη θέση τους όσο και την αντίθεσή τους και να οδηγούνται προς την αλήθεια.

Ακόμα λοιπόν και στον *Παρμενίδη*, ο οποίος συχνά χαρακτηρίζεται ως διάλογος που δεν οδηγεί σε θετικό αποτέλεσμα,¹⁸³ η

182. Πρβλ. *Παρμενίδης*, 130e.

183. Ήδη στα 1916, σχολιάζοντας την ευρύτατη σχετική βιβλιογραφία, ο Πωλ Έλμερ Μορ (Paul Elmer More) σημειώνει ότι «η ερμηνεία του *Παρμενίδη*

διαλεκτική μέθοδος παρουσιάζεται ως ο δρόμος που οδηγεί στην αλήθεια. Επομένως η διαλεκτική μέθοδος, η οποία στηρίζεται στην αμφισβήτηση κάθε μορφής ισχυρισμού που εκλαμβάνεται με δογματικό τρόπο, δεν παρουσιάζεται ως ο άκαρπος δρόμος μιας ανελέητης αμφισβήτησης, αλλά είναι ο δρόμος που οδηγεί προς την αλήθεια.¹⁸⁴

Αρχίζει να διαφαίνεται πιο καθαρά ο βαθύτερος λόγος για τον οποίο, στο άρθρο του για τον σκεπτικισμό, ο Χέγκελ θεωρεί τον *Παρμενίδη* υπόδειγμα της μεθόδου του σκεπτικισμού. Αυτός συνίσταται στο ότι η μέθοδος της ριζικής αμφιβολίας, που στρέφεται τόσο προς τις απόψεις των αντιπάλων όσο και των «φίλων» μας,

[...] εξαρτάται από τη λύση του εξής κύριου σημείου: έχουμε την υποβολή ολόκληρου του δόγματος των Ιδεών σε μια διαδικασία αποδομητικής λογικής, στην οποία ο Πλάτωνας δεν δίνει άμεση απάντηση ούτε εδώ ούτε αλλού» (Paul Elmer More, «The Parmenides of Plato», στο: *The Philosophical Review* 25 [1916], σ. 128). Ως προς την εκτίμηση του ρόλου του *Παρμενίδη* για τη συγκρότηση της εγελιανής μεθόδου από τη σκοπιά της γενικότερης ερμηνείας του Χέγκελ για τα πλατωνικά κείμενα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν οι εργασίες του Μπούμπνερ (Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, ό.π., σ. 124-155) και του Ντύσινγκ (Düsing, «Formen der Dialektik bei Plato und Hegel», ό.π., σ. 169-191).

184. Ο Ντύσινγκ επισημαίνει ορθά ότι ο Χέγκελ θεωρεί τον *Παρμενίδη* ως έργο το οποίο εκθέτει την αληθινή φύση του σκεπτικισμού. Με αυτή την έννοια, στον *Παρμενίδη* εκτίθεται πράγματι «η αρνητική πλευρά της γνώσης του απολύτου» (Düsing, «Formen der Dialektik bei Plato und Hegel», ό.π., σ. 181). Όμως, παρόλο που για τον Χέγκελ τέτοιες αντιθέσεις είναι αρνητικές και ενδεδειγμένες της σκεπτικιστικής φιλοσοφίας, «παραπέμπουν [...] κατά αναγκαίο τρόπο σε μια ανώτερη μορφή γνώσης του απολύτου και του θείου», το οποίο όμως δεν κατονομάζεται στον *Παρμενίδη*. Όπως παρατηρεί πολύ εύστοχα ο Ντύσινγκ, η κατάδειξη των αντιφάσεων της διάνοιας ως το αρνητικό αποτέλεσμα του *Παρμενίδη* θέτει επίσης αυτομάτως «μια θετική πλευρά της γνώσης του απολύτου ως άμεση προϋπόθεση» (ό.π., σ. 182). Παρόμοια άποψη έχει ο Φίβεγκ, ο οποίος σημειώνει ότι «η απόκτηση της φιλοσοφικής γνώσης πρέπει πάντα να “συνοδεύεται” από την ιδέα του απολύτου, αυτός είναι ο όρος της δυνατότητας της φιλοσοφικής γνώσης» (Vieweg, *Philosophie des Remis*, ό.π., σ. 128).

είναι η μόνη που μπορεί, όχι μόνο να οδηγήσει στην αλήθεια, αλλά επίσης να μας εξασφαλίσει τη φιλοσοφική δικαιολόγηση που απαιτείται προκειμένου να είναι έγκυρη και βέβαιη η γνώση μας. Η «αληθινή φιλοσοφία», για την οποία μας μιλάει ο Χέγκελ, δεν είναι λοιπόν μια φιλοσοφία που θα μας αποκαλυφθεί στο «τέλος της φιλοσοφικής μας διαδρομής» προς την αλήθεια, αλλά μια συνεχής άσκηση διερώτησης πάνω σε βεβαιότητες ή θέσεις που θεωρούνται ρητά ή καλυμμένα ως δεδομένες. Μόνο μέσω της άσκησης σε αυτήν τη ριζική μορφή αμφιβολίας είναι δυνατή η διασφάλιση των φιλοσοφικών θεμελίων που είναι απαραίτητα προκειμένου να κάνουμε «αληθινή φιλοσοφία», προκειμένου δηλαδή η φιλοσοφία να αποτελέσει «επιστημονική γνώση»¹⁸⁵ και όχι απλή διαβεβαίωση.

Για τον Χέγκελ, η φιλοσοφία δεν είναι ούτε ένα «άκαρπο διανοητικό παιχνίδι», στο οποίο ασκούνται οι σοφιστές, ούτε μια υποκριτική «μηδενιστική εξίσωση» της γνώσης και της αλήθειας, στην οποία είδαμε ότι καταλήγει ο σκεπτικισμός ως φιλοσοφικό ρεύμα, αλλά ούτε κι ένας άγονος δογματισμός που, ανεξάρτητα από την ορθότητα ή όχι των απόψεών του, δεν έχει μεγαλύτερη αξία από μια διαβεβαίωση ενός οποιουδήποτε νοήμονος όντος. Η φιλοσοφία πρέπει να έχει σταθερές βάσεις και αυτές δεν μπορεί να τις αποκτήσει αν δεν περάσει από τον βασανιστικό δρόμο της απελπισίας. Πέρα λοιπόν από την όποια αξιολόγηση για το θετικό ή αρνητικό αποτέλεσμα της κατάληξης του *Παρμενίδη*, ένα είναι βέβαιο: ο Χέγκελ προτείνει αυτόν τον διάλογο ως παράδειγμα του μοναδικού δρόμου τον οποίο μπορούμε να ακολουθήσουμε για να κάνουμε αληθινή φιλοσοφία ως επιστημονική έρευνα που αποσκοπεί στη δικαιολόγηση και θεμελίωση της γνώσης. Ας επιστρέψουμε όμως στον *Παρμενίδη* και στον τρόπο που τον προσεγγίζει ο ίδιος ο Χέ-

185. Με τον όρο «επιστημονική γνώση» δεν εννοείται εδώ το μοντέλο της επιστήμης με το οποίο προσπαθούν να ευθυγραμμιστούν τα σύγχρονα του Χέγκελ κριτικά φιλοσοφικά εγχειρήματα – απέναντι στα οποία ο Χέγκελ στέκει, όπως είδαμε παραπάνω, πολύ κριτικά.

γκελ, προκειμένου να διερευνήσουμε περαιτέρω πώς θα μπορούσε αυτός ο πλατωνικός διάλογος να έχει επηρεάσει την ανάπτυξη της εγελιανής διαλεκτικής.

Παρά τη φιλοσοφική βαρύτητα του εξαντλητικού έλεγχου των οκτώ υποθέσεων σχετικά με την ύπαρξη του ενός ή των πολλών, ο Χέγκελ επικεντρώνει την προσοχή του στην κατάληξη του διαλόγου, όπου ο Πλάτωνας συνοψίζει τα αποτελέσματα των αντιθέσεων που προηγήθηκαν. Μάλιστα στις *Παραδόσεις για την ιστορία της φιλοσοφίας* ο Χέγκελ παραθέτει ολόκληρο το απόσπασμα στο οποίο συνοψίζεται το αποτέλεσμα του διαλόγου σε δική του μετάφραση.¹⁸⁶ Το σχετικό εδάφιο του *Παρμενίδη* έχει ως εξής:

Είτε δεχθούμε ότι το εν υπάρχει, είτε δεχτούμε ότι το εν δεν υπάρχει, αυτό και τα άλλα, όπως φαίνεται, και σχετικά με τον εαυτό τους και σχετικά με τα άλλα είναι και δεν είναι, φαίνονται να είναι και δεν φαίνονται να είναι επιδεκτικά όλων ανεξαιρέτα των προσδιοριστικών χαρακτηρισμών από κάθε άποψη.¹⁸⁷

Σχολιάζοντας αυτή την κατάληξη του διαλόγου, ο Χέγκελ σημειώνει ότι ο *Παρμενίδης* είναι «στην πραγματικότητα η καθαρή θεωρία των Ιδεών του Πλάτωνα»¹⁸⁸. Για να δικαιολογήσει τον ισχυρισμό του, ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι όλες εκείνες οι Ιδέες (το είναι, το φαίνεσθαι, η κίνηση, η στάση, το γίνεσθαι, η γένεση, η φθορά κτλ.) που εκτίθενται αναλυτικά στον διάλογο «εμφανίζονται διαλεκτικά, είναι ουσιαστικά η ταυτότητα με το έτερό τους· και αυτό είναι το αληθινό»¹⁸⁹. Ωστε λοιπόν, για τον Χέγκελ, η ταυτότητα των Ιδεών με το έτερό τους είναι το στοιχείο που χαρακτηρίζει την «καθαρή θεωρία των Ιδεών του Πλάτωνα»!

186. Βλ. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. II, σ. 81.

187. *Παρμενίδης*, 166c.

188. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. II, σ. 81.

189. Ό.π., σ. 82.

Για να μας εξηγήσει πώς μπορεί να νοηθεί μια τέτοια ταυτότητα, ο Χέγκελ αναφέρεται σε ένα «τρίτο», το οποίο συνθέτει το είναι και το μη είναι: πρόκειται για το γίνεσθαι. Το γίνεσθαι αποτελεί, κατά τον Χέγκελ, το «πραγματικά αληθινό» τού είναι και του μη είναι. Είναι «η ενότητα των δύο ως αδιαχώριστων και παρόλα αυτά επίσης ως διακριτών· γιατί το είναι δεν είναι γίνεσθαι, ούτε και το μη είναι»¹⁹⁰. Επομένως, για τον Χέγκελ το γίνεσθαι προβάλλει ως η συνθετική ενότητα των δύο ακραίων όρων τού είναι και του μη είναι, η οποία, παρόλο που τα διαπερνά και τα συνέχει, δεν εξαλείφει τη διαφορετικότητά τους.

Σύμφωνα με τον Χέγκελ, ο *Παρμενίδης* και ο *Φίληβος* είναι δύο από τους διαλόγους του Πλάτωνα στους οποίους ο φιλόσοφος εκθέτει αυτήν τη βαθύτερη συσχέτιση των αντιθέτων: «Αυτή η συνένωση των διαφορετικών, είναι και μη είναι, ένα και πολλά κ.ο.κ., έτσι ώστε να μην μεταβαίνει κανείς απλώς από το ένα στο άλλο – αυτό είναι το εσώτατο και αληθινά μεγάλο στοιχείο της πλατωνικής φιλοσοφίας»¹⁹¹. Όπως σχολιάζει ο Χέγκελ, η αντιστροφή που λαμβάνει χώρα στον *Παρμενίδη* δεν έχει απλώς τον χαρακτήρα της αντιστροφής μιας πλευράς, μιας προοπτικής μέσα από την οποία προσεγγίζουμε ένα ζήτημα, έτσι ώστε να ισχυριστεί κανείς ότι ένα πράγμα ή ένα πρόσωπο, π.χ. ο Σωκράτης, είναι μεν ένα, όμως «από μια άλλη άποψη είναι επίσης πολλά»¹⁹². Όπως σημειώνει ο Χέγκελ, «η θεωρησιακή σκέψη [...] συνίσταται στη σύνδεση των διανοημάτων»¹⁹³.

Φτάνουμε λοιπόν στο παράδοξο αποτέλεσμα, ο *Παρμενίδης*, ο κατεξοχήν διάλογος όπου ο Πλάτωνας θέτει σε αμφισβήτηση το μεταφυσικό του μοντέλο, να θεωρείται από τον Χέγκελ ως εκείνος στον οποίο ο Πλάτωνας στην πραγματικότητα εκθέτει τη θεωρία

190. Ο.π., σ. 82.

191. Ο.π., σ. 76.

192. Ο.π., σ. 76.

193. Ο.π., σ. 76.

των Ιδεών του. Το ερώτημα που ανακύπτει και που μπορεί να μας οδηγήσει να δώσουμε μια απάντηση στο αρχικό μας πρόβλημα για το πώς εννοεί ο Χέγκελ την αληθινή φιλοσοφία, με την οποία είναι δεμένη η σκεπτικιστική αμφιβολία, αφορά στον προσδιορισμό της «καθαρής θεωρίας των Ιδεών» του Πλάτωνα, την οποία ο Χέγκελ θεωρεί ότι περιέχει ο *Παρμενίδης*.

Ο Χέγκελ προσθέτει στη συνέχεια μια κριτική παρατήρηση σχετικά με τον χαρακτήρα της διαλεκτικής στον *Παρμενίδη*.¹⁹⁴ Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι στον *Παρμενίδη* «η φύση της έννοιας» ως «του ανακλώντος εαυτόν εν εαυτώ» και ως του «καθ' εαυτό», δηλαδή της «αντικειμενικής ουσίας», «δεν δηλώθηκε έτσι προσδιορισμένη»¹⁹⁵. Προσθέτει όμως ότι «στην πραγματικότητα [...] απλώς δεν δηλώνεται ρητά· γιατί το πράγμα εντούτοις υπάρχει»¹⁹⁶ στον διάλογο. Με άλλα λόγια, ο Χέγκελ προσάπτει στον Πλάτωνα ότι μένει τελικά στο επίπεδο της παράστασης και δεν μπορεί να ολοκληρώσει τη διαλεκτική κίνηση,¹⁹⁷ ώστε να προκύψει η ενότητα του είναι και της νόησης. Από την άλλη πλευρά όμως, θεωρεί ότι στην πραγματικότητα η ενότητα αυτή υπονοείται σε όλη την ανάπτυξη της σκέψης του, γιατί διαφορετικά δεν θα μπορούσε να εκθέσει την «καθαρή θεωρία των Ιδεών»¹⁹⁸, στην οποία οι Ιδέες

194. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Χέγκελ τηρεί κριτική στάση απέναντι στον Πλάτωνα και στην έννοια της διαλεκτικής του, όπως φαίνεται και από τον χαρακτηρισμό της ως «διαλεκτικής του εξωτερικού ανακλαστικού στοχασμού» στην *Επιστήμη της λογικής* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, τόμ. I, στο: *Werke*, ό.π., τόμ. 5, σ. 105-106). Όμως δεν πρέπει, από την άλλη πλευρά, να παραγνωρίσουμε τις διατυπώσεις του σχετικά με τον θεωρησιακό χαρακτήρα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Σε αυτό το σημείο θα επανέλθω στο έκτο κεφάλαιο.

195. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. II, σ. 84.

196. Ο.π., σ. 84.

197. Βλ. ό.π., σ. 84.

198. Ο.π., σ. 81.

εμφανίζονται ως «ταυτότητα με το έτερό τους»¹⁹⁹. Πώς όμως είναι δυνατή η ολοκλήρωση της διαλεκτικής κίνησης; Ο Χέγκελ το αναφέρει σ' ένα σημείο, που μπορεί να διαφύγει την προσοχή μας: «Πρέπει να γνωρίζουμε τη φύση τού γνωρίζειν και της γνώσης, ώστε να έχουμε στην έννοια όλα όσα είναι εντός της»²⁰⁰.

Σύμφωνα με την παραπάνω παρατήρηση, το πρόβλημα με την παρουσίαση της διαλεκτικής στον Πλάτωνα δεν είναι ούτε η απουσία των διαλεκτικών στιγμών ούτε κάποια έλλειψη θεωρησιακής σκέψης η οποία θα τον εγκλώβιζε σε μοντέλα ανακλαστικού στοχασμού. Αυτό που απουσιάζει είναι η επίγνωση του τι είναι γνώση, ερώτημα στο οποίο ο Χέγκελ θεωρεί ότι κατάφερε να απαντήσει. Γι' αυτό και αναφέρει επανειλημμένα ότι, παρόλο που ο Πλάτωνας φτάνει στο ύψος του θεωρησιακού στοχασμού, δεν καταφέρνει να τον εκφράσει παρά μόνο στο επίπεδο της παράστασης.²⁰¹

5.2. Σοφιστής

Ο Σοφιστής θεωρείται ως το επιστέγασμα της προσπάθειας του Πλάτωνα να ορίσει τη διαλεκτική ως μέθοδο ανεύρεσης της αλήθειας και να την αναγάγει έτσι σε επιστήμη στενά συνυφασμένη με τη λογική.²⁰² Σε σύγκριση με τον Παρμενίδη, ο Σοφιστής αποτελεί μια

199. Ό.π., σ. 82.

200. Ό.π., σ. 83.

201. Πρβλ. ό.π., σ. 84.

202. Μεγάλο μέρος της παράδοσης των ερμηνευτών που συνδέουν τον Σοφιστή με την κριτική του ίδιου του Πλάτωνα στη θεωρία των Ιδεών του αναδεικνύει τον λογικό χαρακτήρα αυτού του ύστερου πλατωνικού διαλόγου. Οι ερμηνευτές που ευθυγραμμίζονται με αυτή την άποψη τονίζουν ιδιαίτερα τον ρόλο της διαιρετικής μεθόδου στο εγχείρημα του Πλάτωνα να θέσει σε έλεγχο τη θεωρία του για τις Ιδέες. Βλ. ενδεικτικά Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul: Λονδίνο 1935, 165-331· Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, ό.π., σ. 121-180. Ο Γκάνταμερ τονίζει την προσπάθεια του Πλάτωνα στον Σοφιστή να θεμελιώσει τη διαλεκτική ως λογική μέθοδο ανέλιξης προς την αλήθεια δίνοντας έμφαση

θετική αποτύπωση του εγχειρήματος του Πλάτωνα κατά την ώριμη περίοδό του να ορίσει τη μέθοδο προς την αλήθεια και με αυτόν τον τρόπο να διερευνήσει τη σχέση μεταξύ γνώσης και όντος. Ο Σοφιστής θεωρείται επίσης ότι αποτελεί μια ενότητα με τον Πολιτικό,²⁰³ άποψη που στηρίζεται στο ίδιο το κείμενο, καθώς ο Σοφιστής ξεκινάει με τον Σωκράτη να ρωτάει τον Ελεάτη ξένο για τη γνώμη του σχετικά με το αν ο σοφιστής, ο πολιτικός και ο φιλόσοφος²⁰⁴ είναι τρία ονόματα για τρία διαφορετικά είδη ανθρώπων ή όχι.²⁰⁵

στη διαιρετική μέθοδο (βλ. Gadamer, «Hegel und die antike Dialektik», ό.π., σ. 18-20).

203. Η Γκλ δεν καταφέρνει μόνο να εκφράσει τη στενή συσχέτιση ανάμεσα στον Σοφιστή, τον Πολιτικό, τον Θεαίτητο και τον Φιλόσοφο –ένα έργο που δεν γράφτηκε ποτέ–, θεωρώντας ότι συνθέτουν μια τετραλογία, αλλά αναδεικνύει επίσης τον έντονα γνωσιακό τους χαρακτήρα. Πρβλ. Mary Louise Gill, *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*, Oxford University Press: Οξφόρδη 2012, σ. 1-17. Ο Φρέντε τονίζει τη συνέχεια ανάμεσα στον Θεαίτητο, τον Σοφιστή, τον Πολιτικό και τον Φιλόσοφο, διαλόγους που –κατά τον Φρέντε– περιστρέφονται γύρω από τα ίδια ερωτήματα σε σχέση με τη γνώση, ενώ ο ένας λειτουργεί ως προοίμιο του άλλου – με εξαίρεση φυσικά τον Φιλόσοφο (πρβλ. Michael Frede, «The Literary Form of the Sophist», στο: Christopher Gill, Mary Margaret McCabe (επιμ.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press: Οξφόρδη/Νέα Υόρκη 1996, σ. 146). Ο Ντόρτερ συσχετίζει τον Παρμενίδη, τον Θεαίτητο, τον Σοφιστή και τον Πολιτικό προκειμένου να διευκρινιστεί καλύτερα τόσο ο ρόλος της διαίρεσης στο πλατωνικό έργο όσο και η κριτική στην οποία υποβάλλει ο ίδιος ο Πλάτωνας τη θεωρία των Ιδεών του κατά την «ελεατική», όπως την ονομάζει ο Ντόρτερ, συγγραφική του περίοδο (βλ. Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, ό.π., σ. 13-17).

204. Αυτή η ερώτηση, σε συνδυασμό με τη δήλωση στο 253e του Σοφιστή ότι η «διαλεκτική ικανότητα» να «ξέρει κανείς επιστημονικά να ξεχωρίζει γένος με γένος, με ποιον τρόπο μπορούν το καθένα να επικοινωνούν αναμεταξύ τους και με ποιο δεν μπορούν», πρέπει να αποδοθεί στον φιλόσοφο και όχι στον σοφιστή, καθώς και με την αναγγελία ότι «τον φιλόσοφο [...] θα τότε βρούμε και τώρα κι αργότερα, αν τότε ζητήσουμε», οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι ο Πλάτωνας σχεδίαζε να γράψει έναν τρίτο διάλογο με θέμα τον φιλόσοφο. Όμως, όπως θα μπορούσε να συναχθεί από την υποθετική πρόταση «αν τότε ζητήσουμε», είναι πολύ πιθανό αυτός ο διάλογος να μη γράφτηκε ποτέ.

205. Σοφιστής, 217a.

Επιπλέον, ο *Σοφιστής* συνδέεται, πρώτα απ' όλα, με τον *Θεαίτητο*, εφόσον ξεκινά με τον Θεόδωρο, πρόσωπο που πρωταγωνιστεί στον *Θεαίτητο*, να αναφέρει ότι «καθώς είχαμε μείνει σύμφωνοι χτές [...] ήρθαμε»²⁰⁶, εννοώντας τη συμφωνία με την οποία κλείνει ο *Θεαίτητος*.²⁰⁷ Καθώς όμως ο *Θεαίτητος* θεωρείται ότι αποτελεί ενότητα με τον *Παρμενίδη*, φαίνεται ο ίδιος ο Πλάτωνας να μας δίνει το έρεισμα για να συσχετίσουμε τον *Σοφιστή* με τον *Παρμενίδη*,²⁰⁸ συσχέτιση την οποία τονίζει ο Χέγκελ.²⁰⁹ Η συσχέτιση αυτή στηρίζεται όμως και σε έναν πιο ουσιαστικό λόγο: ο *Παρμενίδης* και ο *Σοφιστής* ανήκουν στους διαλόγους εκείνους που είναι εστιασμένοι στο θέμα της διαλεκτικής ως μεθόδου προσέγγισης της αλήθειας. Μάλιστα, σε σύγκριση με την *Πολιτεία* ή τον *Μένωνα*,²¹⁰ όπου επίσης εμφανίζεται η έννοια της διαλεκτικής, χωρίς όμως η θεματική αυτών των διαλόγων να είναι επικεντρωμένη σε αυτήν, στον *Παρμενίδη* και στον *Σοφιστή* ο Πλάτωνας τοποθετεί στο επίκεντρο των συζητήσεων το ερώτημα για τη δυνατότητα προσδιορι-

206. *Σοφιστής*, 216a.

207. Βλ. *Θεαίτητος*, 210d.

208. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω (σημ. 203), ο Ντόρτερ συσχετίζει στενά τον *Παρμενίδη* με τον *Σοφιστή*, εφόσον κατά την άποψή του αποτελούν και οι δύο διαλόγους στους οποίους ο Πλάτωνας θέτει σε αμφισβήτηση τη θεωρία των Ιδεών του μέσω της παρουσίας επιχειρημάτων που αντλούνται από την ελεατική φιλοσοφία. Παρά το γεγονός ότι τα αποτελέσματα της έρευνας του Ντόρτερ, καθώς επίσης και η οπτική υπό την οποία εξετάζει το ζήτημα, διαφέρουν από την προσέγγισή μας, η ενσωμάτωση της σκεπτικιστικής στάσης των Ελεατών απέναντι στον αισθητό κόσμο, η οποία πηγάζει από τον παρμενίδειο χωρισμό τού είναι και του μη είναι, αποτελεί στοιχείο που ενοποιεί τους δύο αυτούς διαλόγους (πρβλ. Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, ό.π., σ. 19-67, 121-180, 228-235).

209. Ο Ντύνιγκ τονίζει το γεγονός ότι ο Χέγκελ, όχι μόνο συσχετίζει τον *Παρμενίδη* με τον *Σοφιστή*, αλλά τους βλέπει ως συνέχεια, εφόσον «βρίσκει στον *Σοφιστή* την ενότητα των αντιθετικών καθαράν προσδιορισμών της σκέψης που απουσίαζε στον *Παρμενίδη*» (Düsing, «Formen der Dialektik bei Plato und Hegel», ό.π., σ. 187).

210. Βλ. *Πολιτεία*, VII, 534e· *Μένων*, 75d.

σμού μιας μεθόδου που οδηγεί στην αληθινή γνώση. Η διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα σε αυτούς τους διαλόγους της ώριμης περιόδου του Πλάτωνα, καθώς και η ενδελεχής ανάλυση του *Σοφιστή*, προφανώς υπερβαίνουν τους στόχους που έχουμε θέσει σε αυτή την εργασία. Εδώ, με οδηγό την εγελιανή ανάγνωση, θα περιοριστούμε στην ανασυγκρότηση βασικών σημείων του, έχοντας κατά νου το ερώτημα για την έννοια της διαλεκτικής.

Ο διάλογος δεν έχει προοίμιο, αλλά ξεκινάει κατευθείαν με την παρουσίαση της μεθόδου της διαίρεσης ως μεθόδου εσωτερικής ανάλυσης και κατάταξης των εννοιών βάσει των ουσιαδών και ενδογενών χαρακτηριστικών τους.²¹¹ Η διαιρετική μέθοδος που προτείνεται από τον Πλάτωνα στον *Σοφιστή* είναι η κατεξοχήν διαλεκτική μέθοδος,²¹² η οποία διαφέρει από την απλή εφαρμογή

211. Βασιζόμενος στους στίχους 217c-e, ο Φρέντε παρατηρεί εύστοχα ότι το τμήμα του διαλόγου που είναι αφιερωμένο στον ορισμό του σοφιστή δεν προορίζεται για ανοιχτό διάλογο του οποίου την έκβαση δεν θα γνωρίζαμε εκ των προτέρων – πράγμα που σημαίνει ότι ο Πλάτωνας έχει εδώ να μας «πει κάτω» (Frede, «The Literary Form of the Sophist», ό.π., σ. 138-139). Η γονιμότητα αυτής της παρατήρησης θα γίνει ιδιαίτερα φανερή στο έκτο κεφάλαιο, όπου θα ασχοληθούμε εκτενέστερα με την κριτική του Χέγκελ σε σχέση με την ανάπτυξη της διαλεκτικής στο πλατωνικό έργο, καθώς ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι στο ύστερό του έργο, και ιδιαίτερα στον *Σοφιστή*, τον *Παρμενίδη* και τον *Φίληβο*, ο Πλάτωνας εκθέτει τη δογματική του θεωρία (πρβλ. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. II, σ. 69).

212. Η συζήτηση για το τι είναι η διαλεκτική μέθοδος στον *Σοφιστή* είναι πολύ μεγάλη και έχουν εκφραστεί διαφορετικές απόψεις για την επιτυχία της σε ό,τι αφορά τη διάκριση και κατηγοριοποίηση των γνώσεων, όσο και για τη λειτουργία της εντός του διαλόγου. Αναφέρω χαρακτηριστικά την άποψη του Τσέρνις (Cherniss), ο οποίος υποστηρίζει ότι από μόνη της η μέθοδος δεν είναι σε θέση να οδηγήσει στον προσδιορισμό των ειδών χωρίς την προϋπόθεση κάποιας μορφής γνώσης: «Από μόνη της η τυπική μέθοδος μπορεί να οδηγήσει σε οποιονδήποτε αριθμό ορισμών του ίδιου πράγματος, εκτός και αν κάποιος έχει την πρόσθετη δύναμη να αναγνωρίζει την αναζητούμενη ουσιαστική φύση (*Σοφιστής*, 231c-232a). Εν συντομία, η διαίρεση εμφανίζεται να είναι μόνο ένα βοήθημα της ανάμνησης της Ιδέας» (Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, τόμ. I, The Johns Hopkins Press: Βαλτιμόρη 1944,

τυπικολογικών κανόνων που οδηγούν σε φορμαλιστικούς διαχωρισμούς, χωρίς καμία επίγνωση του περιεχομένου. Αντίθετα, όπως παρατηρεί ο Μπούμπνερ,²¹³ η διαιρετική μέθοδος φαίνεται να προϋποθέτει μια μορφή γνώσης, ώστε να μπορεί να γίνει κατηγοριοποίηση και σωστή διάκριση των εννοιών. Όμως τι είδους γνώση²¹⁴ είναι αυτή που απαιτείται για τη σωστή εφαρμογή της μεθόδου της διαίρεσης;

Στο πρώτο μέρος του διαλόγου, όπου παρουσιάζονται οι έξι ορισμοί του σοφιστή,²¹⁵ φαίνεται ότι αυτή η προϋποτιθέμενη γνώση είναι σε κάποιο βαθμό αυθαίρετη, εφόσον στηρίζεται σε συγκεκριμένες, αρχικές παραδοχές σε σχέση με τον ορισμό του σοφιστή. Γι' αυτό άλλωστε και όλες οι προσπάθειες για τον ορισμό του σοφιστή, όχι μόνο δεν οδηγούν σε θετικό αποτέλεσμα, αλλά

σ. 46-47). Από την άλλη πλευρά, ο Κόμελ υποστηρίζει ότι η πλατωνική διαίρεση είναι η μέθοδος μέσω της οποίας προσδιορίζεται η έννοια: «Ο ορισμός μιας μεμονωμένης έννοιας είναι δια μιας ο περιορισμός του καθολικού προσδιοριστικού της λόγου. Μόνο εφόσον το μεμονωμένο προσδιορίζεται εννοιακά μπορεί επίσης να συλληφθεί συγκεκριμένα το καθολικό εντός του» (Friedrich Kümmler, *Platon und Hegel. Zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis*, Max Niemeyer: Τύμπινγκεν 1968, σ. 87). Ο Γκάνταμερ θεωρεί ότι η διαίρεση είναι η μέθοδος που επιτρέπει στον Πλάτωνα να δικαιολογήσει λογικά τη θεωρία του για την επικοινωνία των ειδών (βλ. Hans-Georg Gadamer, «Plato's Unwritten Dialectic», στον ίδιο, *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, μτφρ., εισ. P. Christopher Smith, Yale University Press: Νιού Χέιβεν/Λονδίνο 1980 σ. 124-155).

213. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, ό.π., σ. 137.

214. Η Μπράουν επισημαίνει ότι η γνώση που εννοεί ο Πλάτωνας δεν μπορεί να είναι η γνώση την οποία φαίνεται να προϋποθέτει ο Ελεάτης ξένος όταν δίνει τους πρώτους έξι ορισμούς, δηλαδή η γνώση του ότι η σοφιστική είναι τέχνη. Όπως σχολιάζει η Μπράουν, ήδη στον *Γοργία* (462-463) ο Πλάτωνας είχε εκφραστεί αρνητικά για αυτήν την άποψη (βλ. Lesley Brown, «Definition and Division in the *Sophist*», στο: David Charles (επιμ.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford University Press: Οξφόρδη/Νέα Υόρκη 2010, σ. 164).

215. Για μια αναλυτική παρουσίαση και σχολιασμό των έξι ορισμών του σοφιστή, βλ. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, ό.π., σ. 171-183· Brown, «Definition and Division in the *Sophist*», ό.π., σ. 151-171.

μάλλον οδηγούν σε νέα σύγχυση, εφόσον μέσα από τις διακρίσεις και την ανάλυση της έννοιας ο ορισμός του σοφιστή πλησιάζει τελικά εκείνον του φιλοσόφου. Ποια είναι λοιπόν αυτή η γνώση που προϋποτίθεται στη διαίρεση, ώστε να επιτευχθεί ο στόχος του προσδιορισμού του σοφιστή;

Η νέα προσπάθεια για τον ορισμό του σοφιστή²¹⁶ έχει ως αφετηρία τη μιμητική τέχνη, η οποία διαιρείται α) στην απεικονιστική²¹⁷ και β) στην φαντασματοπλαστική.²¹⁸ Ως απεικονιστική ορίζεται η τέχνη στην οποία «ο τεχνίτης δημιουργεί ομοίωμα αποδίδοντας πιστά τις συμμετρίες του μοντέλου»²¹⁹, ενώ τα έργα της φαντασματοπλαστικής τέχνης «φαντάζ[ουν] πως μοιάζ[ουν], μα δεν μοιάζ[ουν]»²²⁰. Η τελευταία μορφή τέχνης δημιουργεί επομένως «φαντάσματα και όχι πιστά ομοιώματα»²²¹. Αυτή η τελευταία μορφή υποδιαίρεσης της μιμητικής τέχνης μάς οδηγεί κατευθείαν στο βασικό ερώτημα του διαλόγου, η προσπάθεια απάντησης του οποίου θα μας οδηγήσει και στη μορφή γνώσης που απαιτείται για

216. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ανάγνωση του *Σοφιστή* από τον Νοτόμι (Notomi), ο οποίος –σε αντίθεση με την πλειονότητα των ερμηνευτών που εστιάζουν στην οντολογική και λογική ανασυγκρότηση του πλατωνικού διαλόγου– υποστηρίζει ότι βασικός στόχος του Πλάτωνα είναι να ορίσει την έννοια του σοφιστή προκειμένου να δείξει τη διαφορά του από τον πραγματικό φιλόσοφο. Όπως σημειώνει ο ίδιος, «για να δείξει κανείς τη διαφορά του σοφιστή και του πολιτικού από τον φιλόσοφο θα πρέπει να δείξει τι είναι ο φιλόσοφος, δείχνοντας τι δεν είναι» (Noburu Notomi, *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge University Press: Κέμπριτζ 1999, σ. 25). Υπό αυτό το πρίσμα, ο διάλογος εμφανίζεται ως ενιαίος, εφόσον όλη η επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται στο κύριο μέρος του αποσκοπεί στον προσδιορισμό της έννοιας του σοφιστή και στη διάκρισή του από εκείνη του φιλοσόφου (βλ. Notomi, *The Unity of Plato's Sophist*, ό.π., σ. 1-68).

217. Βλ. *Σοφιστής*, 236b.

218. Βλ. *Σοφιστής*, 236c.

219. *Σοφιστής*, 235d-e.

220. *Σοφιστής*, 236b.

221. *Σοφιστής*, 236c.

τη μέθοδο της διαίρεσης. Το θεμελιώδες ερώτημα στο οποίο παραπέμπει αυτή η μορφή τέχνης είναι το ερώτημα για τη δυνατότητα ύπαρξης του ψεύδους:

[Π]ραγματικά [...] βρισκόμαστε μπροστά σε ένα δυσκολότατο ζήτημα. Γιατί το να φαίνεται και να νομίζεται ένα πράγμα, πως είναι κάτι και να μην είναι πραγματικά και το να λέει κανείς μερικά πράγματα και να μην είναι αληθινά, όλα αυτά είναι προβλήματα γεμάτα απορίες και τώρα και σε περασμένους καιρούς και πάντα. Γιατί είναι ολότελα δύσκολο [...] να πεις με οποιοδήποτε τρόπο πως πραγματικά υπάρχει ψεύτικος λόγος ή ψεύτικη δοξασία, και μόλις το πεις, να μην περιπέσεις σε αντίφαση.²²²

Προκειμένου να επλυθεί το πρόβλημα του προσδιορισμού του σοφιστή, θα πρέπει πρώτα να δοθεί απάντηση στο ερώτημα για τη δυνατότητα ύπαρξης του ψευδούς λόγου.²²³ Όπως όμως αναφέρεται ρητά στο κείμενο, το ερώτημα σε σχέση με τη δυνατότητα ύπαρξης του ψευδούς λόγου έχει τις ρίζες του στη διδασκαλία των Ελεατών και κυρίως στην παρμενίδεια άποψη για την αδυνατότητα ύπαρξης του μη όντος. Όπως παρατηρεί ο Ελεάτης ξένος, το να ισχυριστείς ότι το ψεύδος υπάρχει ισοδυναμεί με το να υποθέσεις ότι το μη ον είναι, πράγμα που αντιβαίνει στη λογική. Παρόλα αυτά, ο διάλογος συνεχίζει με την εξέταση του ερωτήματος για την ύπαρξη του μη όντος, υπονομεύοντας με αυτόν τον τρόπο την παρμενίδεια θέση για την αδυνατότητα ύπαρξης του μη όντος και άρα οποιουδήποτε ομοιώματος της αλήθειας. Παραδόξως λοιπόν, η παρμενίδεια αρχή για την αδυνατότητα ύπαρξης του μη όντος, άρα και του ψεύδους, αποτελεί τη βασική προϋπόθεση των σο-

222. *Σοφιστής*, 236e.

223. Ο Φρέντε αναδεικνύει ιδιαίτερα το θέμα της δυνατότητας του ψευδούς λόγου στον *Σοφιστή*, καθώς υποστηρίζει ότι αποτελεί το κεντρικό θέμα του διαλόγου (βλ. Frede, «The Literary Form of the Sophist», ό.π.).

φιστών,²²⁴ για τον προσδιορισμό των οποίων γίνεται όλη η μέχρι τώρα συζήτηση στον διάλογο.

Αφού διαπιστώθηκε η δυσκολία να δοθεί μια τελική απάντηση στο θέμα της ύπαρξης του μη είναι, λαμβάνει χώρα «μια αντιστροφή», καθώς ο Ελεάτης ξένος δηλώνει ότι πρόκειται να επιτεθεί στον πατρικό λόγο²²⁵ και να υποβάλει σε λογικό έλεγχο την άποψη του Παρμενίδη για την αδυνατότητα της ύπαρξης του μη όντος, ώστε να μπορεί στη συνέχεια να αποδειχτεί ότι είναι δυνατός ο ψευδής λόγος. Ο κριτικός έλεγχος ξεκινάει από την αρχή πολύ ριζικά και τοποθετεί το πρόβλημα της παρμενίδειας φιλοσοφίας στη σωστή του βάση. Ο ξένος δηλώνει ότι «με κάποια υπερβολική ευκολία μάς μίλησε ο Παρμενίδης και όποιος άλλος ως τώρα καταπιάστηκε να ξεδιαλύνει και να καθορίσει πόσα και τι λογής είναι τα όντα»²²⁶. Η ευκολία αυτή έγκειται στο ότι «ο καθένας από αυτούς μάς διηγείται κι από ένα παραμυθάκι, σαν να είμαστε μωρά παιδιά»²²⁷. Η δήλωση αυτή και η αντιστροφή του αντικειμένου της συζήτησης, το οποίο τώρα πια δεν είναι ο ορισμός τού μη είναι, αλλά το ερώτημα για τον προσδιορισμό τού είναι, αποτελούν στοιχεία του διαλόγου που δεν πρέπει να διαφύγουν την προσοχή μας.

Ο χαρακτηρισμός των διαφόρων θεωρήσεων σχετικά με τον αριθμό και τον προσδιορισμό των όντων, περιλαμβανομένης της θεώρησης των Ελεατών φιλοσόφων, ως μύθων τους οποίους οι επινοητές τους διηγούνται στους άλλους σαν αυτοί να ήταν παιδιά μάς υποδεικνύει την πηγή του προβλήματος αυτών των διηγήσεων. Οι τελευταίες, ενώ θα έπρεπε να αποδείξουν τις αρχές τις οποίες επικαλούνται προκειμένου να ερμηνεύσουν το είναι, τις προϋποθέτουν ως αυταπόδεικτες, θέλοντας «καθένας τους να τραβήξει ως το τέλος τη δική του τη σκέψη»²²⁸. Αυτές οι θεωρίες παραμένουν έτσι

224. Πρβλ. *Σοφιστής*, 241e.

225. Βλ. *Σοφιστής*, 241e.

226. *Σοφιστής*, 242c.

227. *Σοφιστής*, 242c.

228. *Σοφιστής*, 243a.

απρόσιτες για «τους πολλούς»²²⁹, αφού παρουσιάζονται από τους εμπνευστές τους «αποφθεγματικά»²³⁰.

Ο ξένος εκθέτει άμεσα και χωρίς υπεκφυγές το βασικό πρόβλημα αυτών των θεωρήσεων, το όποιο έγκειται στο γεγονός ότι προϋποθέτουν δογματικά αρχές πάνω στις οποίες στηρίζουν όλο το οικοδόμημά τους στη συνέχεια. Ο ξένος ομολογεί στον Θεαίτητο ότι αδυνατεί να κατανοήσει αυτές τις θεωρίες, ακριβώς επειδή παραμένουν αναπόδεικτες.²³¹ Αυτή η παρατήρηση του ξένου σε σχέση με την κατανόηση που απορρέει από την απόδειξη και όχι από την προϋπόθεση αρχών είναι πολύ σημαντική για τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας αντιλαμβάνεται τη γνώση και τον τρόπο που φτάνουμε σε αυτήν. Ο δρόμος προς τη γνώση περνάει μέσα από την κατανόηση και την απόδειξη και όχι μέσα από δόγματα και αναπόδεικτες αρχές. Αυτό ήταν και το νόημα της κριτικής του Χέγκελ στον Παρμενίδη και στους ομοϊδεάτες του, όπως την είδαμε παραπάνω, στην παρέκβαση για την ελεατική φιλοσοφία (ενότητα 4.3).

Στη συνέχεια του διαλόγου, ο ξένος θέτει στο στόχαστρο της κριτικής του μια άλλη αντίθεση, εκείνη ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή, την ύλη και το πνεύμα, η οποία εκφράζεται από τα αντίστοιχα ρεύματα των υλιστών και των ιδεαλιστών.²³² Μέσω αυτής της αντιπαράθεσης, ο Πλάτωνας φτάνει στη διατύπωση των πρώτων καθολικών κατηγοριών ή ειδών, της στάσης και της κίνησης,²³³ ως ειδών τα οποία «είναι», δηλαδή έχουν ύπαρξη.

Σχετικά με την κατάληξη όλης της διαδικασίας ελέγχου των ιδεαλιστών και των υλιστών θα πρέπει να σταθούμε στα εξής σημεία: Πρώτον, το ερώτημα για την κίνηση και τη στάση επαναφέρεται το ερώτημα για τον προσδιορισμό τού είναι και του μη είναι, εφόσον η κίνηση και η στάση αποδεικνύεται ότι είναι, χωρίς όμως

229. *Σοφιστής*, 243a.

230. *Σοφιστής*, 243b.

231. Βλ. *Σοφιστής*, 243b.

232. Βλ. *Σοφιστής*, 246a-249d.

233. Πρβλ. *Σοφιστής*, 249d.

να ταυτίζονται με το *ον*, αφού «το *ον* είναι κάτι τρίτο [...], κι αυτό περιέχει και τη στάση και την κίνηση»²³⁴. Έτσι το *ον* παρουσιάζεται να μην είναι ούτε κίνηση ούτε στάση. Αλλά τι μπορεί να είναι κάτι που δεν είναι ούτε κίνηση ούτε στάση;²³⁵ Το δεύτερο που πρέπει να συγκρατήσουμε και που μας ενδιαφέρει για το ερώτημα της συγκρότησης της εγελιανής διαλεκτικής είναι ότι, λόγω του αδιεξόδου στο οποίο περιήλθε ξανά η συζήτηση, ο ξένος ενοποιεί το πρόβλημα τού είναι και του μη είναι και τα αντιλαμβάνεται τώρα ως μέρη του ίδιου ερωτήματος:

Ας σταματήσουμε λοιπόν σχετικά με το ζήτημα αυτό σε τούτες τις δυσκολίες. Κι αφού και το *ον* και το *μη* *όν* είναι το ίδιο δυσκολοξεδιάλυτα, υπάρχει από εδώ και πέρα η ελπίδα καθόσον το ένα από αυτά θα μας φανερώνεται είτε πιο θολά είτε πιο ξεκάθαρα και το άλλο με τον ίδιο τρόπο να μας φανερώνεται.²³⁶

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι το νέο δεδομένο που προκύπτει από τη μέχρι τώρα εξέταση είναι ότι ο προσδιορισμός των Ιδεών δεν μπορεί να προκύψει από την ανάλυσή τους ως αποκομμένων και διαχωρισμένων μεταξύ τους, αλλά θα πρέπει να εξεταστούν στη μεταξύ τους σχέση.²³⁷ Το ερώτημα που ανακύπτει στη συνέχεια, και το οποίο μας είναι γνωστό σε κάποιο βαθμό από την ανάλυσή μας για τον *Παρμενίδη* ως το ερώτημα της σχέσης του ενός και των πολλών,²³⁸ αφορά τον τρόπο με τον οποίο μια Ιδέα επικοινωνεί

234. *Σοφιστής*, 250b.

235. Πρβλ. *Σοφιστής*, 250c-d.

236. *Σοφιστής*, 250e.

237. Πρβλ. *Σοφιστής*, 252d.

238. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφέρουμε τη διάκριση των δύο σημασιών τις οποίες ο Πλάτωνας αποδίδει –σύμφωνα με τον Φρέντε– στο «είναι», προκειμένου να αποφευχθεί η αντίφαση που θα αναδείκνυαν οι «οψιμοδιδάχτου», στους οποίους αναφέρεται ο Ελεάτης ξένος στους στίχους 251b. Σύμφωνα με τον Φρέντε, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί το «είναι» με δύο διαφορετικές σημασίες: η μία, την οποία αναγνωρίζουν οι «οψιμοδιδάχτου», σχετίζεται με τη χρήση τού «είναι» για τη δήλωση της ταυτότητας ενός πράγματος αυτού

με τις άλλες.²³⁹ Αφού γίνεται απολύτως σαφές ότι το ερώτημα της σχέσης των Ιδεών δεν μπορεί να απαντηθεί από τον οποιονδήποτε, εφόσον απαιτείται «επιστημοσύνη»²⁴⁰, η οποία εξομοιώνεται με «τη διαλεκτική ικανότητα» που κατέχει μόνο «εκείνος που φιλοσοφεί αγνά και τίμια»²⁴¹, ο Πλάτωνας προχωρά στη διατύπωση των πέντε καθολικών ειδών, τα οποία είναι: «το ίδιο το ον και η στάση και η κίνηση»²⁴², όπως επίσης «το ίδιο» και το «διαφορετικό»²⁴³.

Αυτό που έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε εδώ είναι ότι δημιουργείται ένα είδος «ιεράρχησης» των παραπάνω καθολικών ειδών, η οποία βασίζεται στο εύρος μιας έννοιας, εφόσον άλλα είδη «επικοινωνούν αναμεταξύ τους κι άλλα όχι, κι άλλα πάλι [...] επι-

καθ' εαυτό. Η άλλη αναφέρεται στη χρήση του «είναι» προκειμένου να δηλωθεί τι είναι ένα πράγμα εφόσον βρίσκεται σε προσήκουσα σχέση με κάτι άλλο (βλ. Michael Frede, «Plato's *Sophist* on False Statements», στο: Richard Kraut (επιμ.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press: Κέιμπριτζ/Νέα Υόρκη 1992, σ. 397-424, 400). Με αυτήν τη διάκριση, η οποία ευθυγραμμίζεται με τη διάκριση του Φρέγκε (Frege) μεταξύ Sinn και Bedeutung, ο Φρέντε θεωρεί ότι λύνεται το πρόβλημα των αντιθετικών ζευγών των καθολικών ειδών που εμφανίζονται στη συνέχεια του διαλόγου. Στην ίδια γραμμή, με επιμέρους διαφοροποιήσεις σε σχέση με το πώς ο Πλάτωνας καταφέρνει τελικά να υπερβεί την αντίφαση, κινούνται και οι ερμηνείες του Έικριλ (John Lloyd Ackrill, «Plato and the Copula: *Sophist* 251-259», στο: Gregory Vlastos (επιμ.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, Palgrave Macmillan: Λονδίνο/Μπέισινγκστοουκ 1972, σ. 210-222) και του Βλαστόυ (βλ. Gregory Vlastos, «An Ambiguity in the *Sophist*», στον ίδιο, *Platonic Studies*, Princeton University Press: Πρίνστον 1973, σ. 270-322). Αντιρρήσεις διατυπώνει η Μπράουν, η οποία ισχυρίζεται ότι αυτή η διάκριση δεν αρκεί για να επιλυθεί το πρόβλημα της μετοχής των ανώτερων ειδών (βλ. Lesley Brown, «The *Sophist* on Statements, Predication, and Falsehood», στο: Gail Fine (επιμ.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford University Press: Οξφόρδη/Νέα Υόρκη 2008, σ. 437-462).

239. Πρβλ. *Σοφιστής*, 252e-255e.

240. *Σοφιστής*, 253b.

241. *Σοφιστής*, 253e.

242. *Σοφιστής*, 254d.

243. *Σοφιστής*, 254e.

κοινωνούν με όλα»²⁴⁴. Ένα άλλο σημείο που δεν πρέπει να περάσει απαρατήρητο είναι ότι παράλληλα εξακολουθεί να εγείρεται το ερώτημα για το αν μπορούμε «να συλλάβουμε με απόλυτη σαφήνεια το ον και το μη ον»²⁴⁵. Το τελευταίο σημείο που έχει σημασία για το ερώτημά μας είναι ότι ο επιστημονικός τρόπος ο οποίος προτείνεται για να διευκρινιστεί η σχέση μεταξύ των καθολικών ειδών είναι η «μέθοδο[ς] της τωρινής μας έρευνας»²⁴⁶, δηλαδή η διαλεκτική.

Η εξέταση της σχέσης ανάμεσα στα δύο νέα καθολικά είδη της ταυτότητας και της διαφοράς έχει πολύ μεγάλη σημασία για το θέμα της διαλεκτικής, καθώς καταλήγει να ταυτίζει το «άλλο», το διαφορετικό με το μη ον. Το μη ον εννοημένο με αυτό τον τρόπο, ως διαφορετικό και όχι ενάντιο, διαπερνά όλα τα άλλα καθολικά είδη, αλλά και όλα τα όντα, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το ον:

Αναγκαστικά λοιπόν το μη ον υπάρχει και μέσα στην κίνηση και μέσα σε όλα τα γένη. Γιατί σε όλα η φύση του άλλου κάνοντας το καθένα διαφορετικό από το ον το κάνει να είναι όχι ον και από την άποψη αυτή για όλα γενικά μπορούμε να πούμε σωστά πως είναι όχι όντα κι από την άλλη μεριά πάλι θα πούμε πως υπάρχουνε και είναι όντα, γιατί μετέχουνε στο ον.²⁴⁷

Ακόμα και το ον ως καθολικό είδος διαπερνάται από το «όχι ον»²⁴⁸, εφόσον διαφέρει απ' όλα τα άλλα καθολικά είδη. Ο ξένος δεν αφήνει κανένα περιθώριο παρανόησης αναφορικά με τον προσδιορισμό του μη όντος: «[Ο]ταν λέμε μη ον, φαίνεται πως δεν λέμε κάτι, που είναι όλως διόλου αντίθετο στο ον, παρά μόνο διαφορετικό»²⁴⁹. Επομένως η άρνηση δεν μπορεί να εννοηθεί ως απόλυτος διαχω-

244. *Σοφιστής*, 254c.

245. *Σοφιστής*, 254c.

246. *Σοφιστής*, 254c.

247. *Σοφιστής*, 256d-e.

248. *Σοφιστής*, 257a.

249. *Σοφιστής*, 257b.

ρισμός, παρά μόνο ως διαφορά σε σχέση με κάποιο άλλο. Κατά τη διαπίστωση δε του ξένου, «γύρω από κάθε είδος υπάρχει πολύ ον και άπειρο συνάμα πλήθος μη ον»²⁵⁰. Αυτές οι παρατηρήσεις είναι πολύ σημαντικές για το πώς εννοείται η άρνηση και ποια είναι η λειτουργία της στον *Σοφιστή*.²⁵¹

Τα όντα και όλα τα καθολικά είδη είναι αποτέλεσμα της διαπλοκής του όντος και του μη όντος εννοημένου ως διαφοράς σε σχέση με ένα άλλο όν. Το μη ον του *Σοφιστή*, το οποίο διαπερνά όλα τα καθολικά είδη, φαίνεται να είναι μια συγκεκριμένη μορφή άρνησης, η οποία μας επιτρέπει τη διάκριση των όντων και άρα

250. *Σοφιστής*, 256e.

251. Πολύ μεγάλη είναι επίσης η συζήτηση για την ερμηνεία της άρνησης ως διαφοράς στους στίχους 257-259, καθώς αυτή επηρεάζει στη συνέχεια τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας ορίζει τον λόγο. Αναπαράγοντας μια διάκριση του Ντέιβιντ Κέιτ (David Keyt), η Μπράουν διακρίνει δύο βασικές ερμηνευτικές γραμμές. Η πρώτη, η λεγόμενη «ερμηνεία της Οξφόρδης», σχολιάζει τον ψευδή λόγο στο παράδειγμα που αναφέρει ο Ελέατης ξένος για τον Θεαίτητο («ο Θεαίτητος πετάει»: *Σοφιστής*, 263) και υποστηρίζει πως το ψεύδος συνίσταται στο ότι «κάτι [...] είναι διαφορετικό από οτιδήποτε ισχύει» για τον Θεαίτητο, εννοώντας ότι κάτι είναι ψευδές όταν διαφέρει από αυτό που αληθεύει για τον Θεαίτητο. Η δεύτερη ερμηνευτική γραμμή, η λεγόμενη «ερμηνεία της ασυμβατότητας», υποστηρίζει ότι το ψεύδος προκύπτει από την ασυμβατότητα μιας ιδιότητας που αποδίδεται στον Θεαίτητο με εκείνο που «ισχύει γι' αυτόν» (Brown, «The Sophist on Statements, Predication, and Falsehood», ό.π., 455-458). Η ερμηνεία της Μπράουν, η οποία ασκεί κριτική στις παραπάνω προσεγγίσεις, είναι σημαντική για την ανάλυσή μας. Στηριζόμενη στα παραδείγματα που αναφέρει ο ξένος στον *Σοφιστή* σχετικά με το μικρό σε σύγκριση με το μεγάλο, το λιγότερο όμορφο σε σχέση με το περισσότερο όμορφο, η Μπράουν προτείνει μια εκδοχή της άρνησης ως διαφοράς, η οποία προκύπτει από μία προϋποτιθέμενη κοινή ποιότητα και των δύο πόλων της σύγκρισης: ένα συνεχές το οποίο συνέχει σε μια ενότητα φαινομενικά αντίθετους πόλους, μετατρέποντας έτσι την αντίθεση σε διαφορά (βλ. Lesley Brown, «Negation and Not-Being: Dark Matter in the Sophist», στο: Richard Patterson, Vassilis Karasmanis, Arnold Hermann (επιμ.), *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Parmenides Publishing: Λας Βέγκας/Ζυρίχη/Αθήνα 2012, σ. 239-241). Αυτό το συνεχές θα το συναντήσουμε ξανά στην ανάλυση του *Φίληβου* και στην ανάπτυξη της διαιρετικής μεθόδου.

και τη γνώση τους ως προσδιορισμένων μέσω της διαφοράς τους από τα άλλα. Αυτή η διαφορά έχει συγκεκριμένη αναφορά όπως επίσης και όνομα: είναι η *προσδιορισμένη άρνηση*, την οποία είδαμε ότι ο Χέγκελ έχει ανακηρύξει σε βασικό μοχλό της ανάπτυξης της μεθόδου του. Αυτή είναι που δημιουργεί τη διαφορά ανάμεσα στη μέθοδο ως αφηρημένη άρνηση που οδηγεί στο μηδέν και στην άρνηση που παράγει γνώση.

Οι στίχοι που ακολουθούν²⁵² είναι πολύ κρίσιμοι για τη στοιχειοθέτηση της θέσης που διατύπωσα, σύμφωνα με την οποία η προσδιορισμένη άρνηση συνδέεται με το μη ον στον Πλάτωνα. Στους στίχους αυτούς ο ξένος, ο οποίος έχει εμφανιστεί ως οπαδός της παρμενίδειας φιλοσοφίας, φτάνει να υποστηρίξει—μετά την εξομίωση του «άλλου» με το μη ον—την ύπαρξη του μη όντος, του οποίου η φύση «είναι κατακομματιασμένη σε όλα τα όντα στη σχέση τους συναμεταξύ τους» και το κάθε μέρος αυτής της φύσης είναι «το μη ον»²⁵³. Ο ξένος διευκρινίζει στη συνέχεια τη θέση του σχετικά με την άρνηση, η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με την αντίφαση εν γένει, λέγοντας ότι, όταν κάποιος θεωρεί πως πέφτουμε σε αντίφαση επειδή ισχυριζόμαστε ότι «το μη ον [...] είναι ον»²⁵⁴, δεν φαίνεται να έχει αντιληφθεί το επιχείρημα, μια και το μη ον δεν είναι το απολύτως αντίθετο, αλλά το αντίθετο ως προς κάτι, δηλαδή η διαφορά η οποία δεν υπάρχει απόλυτα διαχωρισμένη από τα όντα. Αντιθέτως, αφού «τα γένη ανακατώνονται συναμεταξύ τους», το μη ον υπάρχει στον βαθμό που υπάρχουν και τα όντα ως διακριτά μεταξύ τους.

Η διαπλοκή του όντος και του μη όντος ώστε να προσδιοριστούν τα καθολικά είδη είναι πολύ σημαντική για την κατανόηση και τη λειτουργία της άρνησης ως συστατικού της μεθόδου διαίρεσης των ειδών. Όπως θα σχολιάσει στη συνέχεια και ο ίδιος ο

252. Βλ. *Σοφιστής*, 257-259d

253. *Σοφιστής*, 258d-e

254. *Σοφιστής*, 258e.

Ελεάτης ξένος, «το να προσπαθεί κανείς να χωρίζει όλα απ' όλα και γενικά δεν στέκει και προπάντων είναι έργο ανθρώπου που δεν έχει την παραμικρή σχέση με τη μόρφωση και με τη φιλοσοφία».²⁵⁵ Επομένως, η άρνηση δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ως διχασμός, ως ανυπέρβλητη αντίθεση, αλλά ως διαφορά, ως διάκριση εντός της σχέσης. Στη συνέχεια, ο ξένος υποδεικνύει ποια είναι η σωστή στάση προκειμένου να συλλάβουμε τη ουσιαστική λειτουργία της άρνησης:

το δύσκολο συνάμα και ωραίο είναι [...] να αφήσει κανείς αυτά τα εύκολα τεχνάσματα και να είναι ικανός να παρακολουθεί τη συζήτηση, και όταν κανένας λέει πως ένα πράγμα όντας άλλο είναι το ίδιο με κάποιον τρόπο, και όταν λέει πως όντας το ίδιο είναι άλλο, να εξελέγχει τα καθέκαστα από την άποψη εκείνη και κατά τη σχέση εκείνη που κάθε φορά ισχυρίζεται ο συζητητής.²⁵⁶

Μέσα από μια πολύπλοκη επιχειρηματολογία, ο Ελεάτης ξένος απέδειξε ότι το μη ον υπάρχει, αίροντας τις διχαστικές διακρίσεις ανάμεσα στο ον και το μη ον και επιτρέποντας έτσι τη δυνατότητα επίλυσης του προβλήματος της σχέσης τους. Αυτή είναι μια πολύ σημαντική εξέλιξη, η οποία μας δίνει ένα ακόμα στοιχείο για το πώς εννοεί ο Πλάτωνας τη διαλεκτική και πώς την αντιλαμβάνεται στη συνέχεια ο Χέγκελ. Στον *Σοφιστή* ο Πλάτωνας απορρίπτει την απολυτοποίηση της διαφοράς, όπως τη συναντάμε στην παρμενίδεια αντίληψη για το είναι. Το ίδιο κάνει και ο Χέγκελ όταν σχολιάζει τη φιλοσοφία του Παρμενίδη, η οποία παραμένει, κατά την άποψή του, εγκλωβισμένη στον διχασμό ανάμεσα στο είναι και το μη είναι που, με αυθαίρετο τρόπο, η ίδια δημιουργήσε. Ο Πλάτωνας εισηγείται στον *Σοφιστή* μια διαφορετική κατανόηση της άρνησης ως διαφοράς, η οποία δεν αίρει απλώς ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, αλλά την ίδια την άρνηση ως απόλυτη αντίθεση,

255. *Σοφιστής*, 259e.

256. *Σοφιστής*, 259c-d.

αξιοποιώντας έτσι όλη την παρακαταθήκη του Ζήνωνα, αλλά και των σωκρατικών διαλόγων.²⁵⁷

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο Χέγκελ θεωρεί τον Ζήνωνα εισηγητή της «αντικειμενικής διαλεκτικής»²⁵⁸, επειδή ακριβώς σπάει τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ του είναι και του μη είναι, γραμμή ανυπέρβλητη για την παρμενίδεια φιλοσοφία, και καταλήγει στο είναι, μέσω όμως του μη είναι. Δεν είναι η ανυπαρξία των φαινομένων που αναδεικνύει το είναι, αλλά η αυτοάρση τους ως αντιφατικών που μας οδηγεί σε αυτό. Με άλλα λόγια, παρουσιάζοντας την αντινομική δομή των φαινομένων ως τον δρόμο που οδηγεί στην αλήθεια του είναι, ο Ζήνωνας τα μετατρέπει σε αρνητικό προσδιορισμό του είναι και της αλήθειας και με αυτόν τον τρόπο θέτει τις προϋποθέσεις για την αναγνώριση της δυνατότητας του λάθους. Η συμβολή του Ζήνωνα στην αναγνώριση της λανθασμένης γνώμης είναι πολύ σημαντική, εφόσον η ύπαρξη του κόσμου των φαινομένων, η ύπαρξη του μη είναι νομιμοποιεί την ύπαρξη του λάθους.

Σχολιάζοντας τη συμβολή του Ζήνωνα στην αναγνώριση του ψεύδους, ο Χέγκελ αναφέρει πως αυτή έγκειται στο ότι μέσω της αναγνώρισης του μη είναι αποκαλύπτεται το λάθος, όχι ως κάτι ξένο και εξωτερικό· δεν είναι λάθος «επειδή το αντίθετο είναι αληθές, αλλά [είναι λάθος] αυτό καθεαυτό».²⁵⁹ Ο Ζήνωνας δεν αποδεικνύει το είναι προϋποθέτοντας ήδη την ανυπαρξία του αντίθετού του, αλλά η απόδειξη του είναι ακολουθεί μια διαλεκτική λογική ανέλιξη, εσωτερική στο ίδιο το πράγμα:

257. Όπως σχολιάζει ο Μπούμπνερ, η σωκρατική ειρωνεία είναι μια ιδιότυπη μορφή άρνησης, η οποία δεν οδηγεί σε θετικό αποτέλεσμα, δηλαδή στη γεφύρωση της αντίθεσης μεταξύ είναι και σκέψης (βλ. Bubner, «Dialektik oder die allgemeine Ironie der Welt», ό.π., σ. 93).

258. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. I, σ. 301.

259. Ό.π., σ. 302.

Μπαίνει κανείς εντελώς μέσα στο πράγμα, θεωρεί το αντικείμενο αυτό καθεαυτό και το εκλαμβάνει σύμφωνα με τους προσδιορισμούς τους οποίους αυτό έχει. Σε αυτήν τη θεώρηση αυτό παρουσιάζει τότε τον εαυτό του, ότι περιέχει αντιτιθέμενους προσδιορισμούς, δηλαδή αίρει τον εαυτό του.²⁶⁰

Ο Πλάτωνας εισηγείται λοιπόν εδώ μια μορφή άρνησης η οποία δεν οδηγεί στην απολυτοποίηση ενός διαχωρισμού, όπου ο ένας πόλος θεωρείται ως αποκλεισμός του άλλου. Ο Ελεάτης ξένος μάς προειδοποιεί ότι μια τέτοια ταλάντευση από το ένα στο αντίθετό του, η οποία οφείλεται στο «να χωρίζει κανείς το κάθε τι από όλα, είναι ο τελειωτικός αφανισμός του λόγου. Γιατί ο λόγος έχει δημιουργηθεί από μας, επειδή οι Ιδέες πλέκονται αναμεταξύ τους»²⁶¹. Στη συνέχεια προσθέτει: «Αν στερηθούμε τον λόγο, θα στερηθούμε το σπουδαιότερο από όλα, τη φιλοσοφία»²⁶². Το πράγμα φαίνεται να αποκτά όμως ακόμα μεγαλύτερη σημασία, εφόσον ξεκαθαρίζεται ότι «αν είχαμε παραδεχτεί, πως τίποτα με τίποτα ποτέ δεν επικοινωνεί», τότε «θα μας τον αφαιρούσανε σίγουρα [τον λόγο]», ώστε δεν θα ήταν δυνατό «ούτε καν να μιλήσουμε για οποιοδήποτε πράγμα»²⁶³.

Ο λόγος παρουσιάζεται έτσι να είναι πλήρως εξαρτημένος από τη δυνατότητα της επικοινωνίας των ειδών, που προκύπτει μόνο μέσω της αναγνώρισης της ύπαρξης του μη όντος ως διαφοράς.²⁶⁴

260. Ό.π., σ. 303.

261. *Σοφιστής*, 259e.

262. *Σοφιστής*, 260a.

263. *Σοφιστής*, 260b

264. Η συζήτηση για το νόημα των στίχων αυτών (259e) είναι πολύ μεγάλη. Από τη μία πλευρά, ανεξάρτητα από τις μεταξύ τους διαφορές, οι Κόρνφορντ, Ρος, Μοράφτσικ (Cornford, Ross, Moravcsik) υποστηρίζουν ότι ο λόγος έχει εδώ να κάνει με προτάσεις οι οποίες αναφέρονται στη διαπλοκή των ειδών, όπως εκείνων που αναφέρει ο ίδιος ο Πλάτωνας στον διάλογο (κίνηση, στάση, ταυτότητα, ετερότητα). Πρβλ. Francis Macdonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul: Λονδίνο 1935, σ. 300-301,

Ο λόγος όμως δεν πρέπει να κατανοηθεί ως μια συγκεκριμένη οντότητα ή ως μια καθαρή μορφή ή έννοια, εφόσον δεν επιτρέπει μόνο την επικοινωνία μέσω αληθών λόγων αλλά και ψευδών.²⁶⁵ Στη συνέχεια, η συζήτηση ανάμεσα στον Ελεάτη ξένο και τον Θεαίτητο στρέφεται στον προσδιορισμό του λόγου, αφού από αυτόν εξαρτάται η ύπαρξη της αλήθειας και του ψεύδους.

Το πρώτο χαρακτηριστικό του λόγου, όπως προκύπτει από τη συζήτηση στους στίχους 261c-262c, είναι ότι δεν αρκεί ούτε μόνο η συνάθροιση λέξεων, της μιας μετά την άλλη, ούτε η φωνητική εκφορά τους²⁶⁶ αυτή καθεαυτή, για να υπάρχει «κάποιο νόημα»²⁶⁷. Το ελάχιστο που απαιτείται για τη συγκρότηση του νοήματος μιας πρότασης είναι η συμπλοκή τουλάχιστον ενός ρήματος κι ενός ονόματος.

Το δεύτερο βασικό χαρακτηριστικό του λόγου, όπως αναφέρεται στη συνέχεια, είναι η αναφορά. Θα πρέπει δηλαδή ο λόγος

314· David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press: Οξφόρδη 1951, σ. 115· Julius Matthew Emil Moravcsik, «Συμπλοκή Ειδών and the Genesis of Λόγος», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42/2 (1960), σ. 117-118. Αυτή η προσέγγιση έχει να αντιμετωπίσει διάφορα προβλήματα, όπως για παράδειγμα το πώς είναι δυνατόν ο Πλάτωνας να αναφέρει το παράδειγμα του Θεαίτητου που κάθεται, αφού σε αυτό δεν περιλαμβάνεται παρά μόνο ένα και όχι περισσότερα είδη, τα οποία διαπλέκονται. Από την άλλη πλευρά, υπάρχει μια ερμηνευτική γραμμή, η οποία δεν συνδέει τους στίχους αυτούς με τα είδη, αλλά με τις λέξεις που τα εκπροσωπούν (βλ. Reginald Hackforth, «False Statement in Plato's *Sophist*», *The Classical Quarterly* 39/1-2 [1945], σ. 56-58· Richard Stanley Bluck, «False Statement in the *Sophist*», *The Journal of Hellenic Studies* 77/2 [1957], σ. 181-186). Παρόλο που οι αναλύσεις αυτές είναι ιδιαίτερα πολύτιμες για τη διασάφηση του πολύπλοκου αυτού εδαφίου, θεωρώ ότι είναι πολύ πιθανό ο Πλάτωνας να μην αναφέρεται μόνο στη μορφή των προτάσεων-κρίσεων, αλλά σε μια ευρύτερη έννοια λόγου — μια υπόθεση η οποία φαίνεται να ενισχύεται από το ότι ο λόγος διαπερνά και άλλες μορφές, όπως ψυχικές καταστάσεις, τη φαντασία κ.ο.κ. Πρβλ., *Σοφιστής*, 263-264b.

265. «Γιατί, αν το μη όν δεν ανακατώνεται με αυτά [τα άλλα όντα], τότε αναγκαστικά όλα είναι αληθινά. Αν όμως ανακατώνεται, τότε γεννιέται και η ψεύτικη δοξασία και ο ψεύτικος λόγος» (*Σοφιστής*, 260c).

266. Πρβλ. *Σοφιστής*, 262b-c.

267. *Σοφιστής*, 261d.

να «φανερώνει κιόλας κάτι, για όσα υπάρχουν ή γίνονται ή έχουνε γίνει ή πρόκειται να γίνουν»²⁶⁸. Για να ολοκληρωθεί το νόημα της πρότασης, χρειάζεται, μας λέει ο ξένος, η πρόταση να *δηλώνει κάτι*, διότι σε άλλη περίπτωση «απαδιάζει μόνο λέξεις»²⁶⁹ χωρίς να *λέει κάτι*.²⁷⁰

Όμως η αναφορά, ενώ ολοκληρώνει το νόημα, δεν αρκεί ώστε ο λόγος να είναι αληθής: χρειάζεται ακόμα να *αναπαριστά κάτι που υπάρχει*. Το τρίτο και τελευταίο χαρακτηριστικό που αποδίδει ο Ελεάτης ξένος στον λόγο είναι ότι έχει «κάποια ορισμένη ποιότητα»²⁷¹, είναι δηλαδή αληθής ή ψευδής και μοναδικό κριτήριο για να κριθεί αυτό είναι ότι πρέπει να *παριστά κάτι που υπάρχει*, να περιγράφει ένα γεγονός, ένα συμβάν ή μια κατάσταση που επισυμβαίνει με τον τρόπο που περιγράφει ο λόγος. Ο Ελεάτης ξένος δεν καταφέρνει μόνο να μας δώσει τον ορισμό του αληθούς αλλά και εκείνον του ψευδούς λόγου, αποδεικνύοντας έτσι την ύπαρξη του μη όντος:

Ένα σύμπλεγμα λοιπόν καμωμένο από ρήματα και ονόματα που θα έλεγε για σένα τα διαφορετικά για ίδια και τα μη όντα για όντα, ένα τέτοιο σύμπλεγμα φαίνεται ολοκάθαρα πως είναι ουσιαστικά και αληθινά ένας λόγος *ψεύτικος*.²⁷²

Τα δύο αυτά τελευταία χαρακτηριστικά που αποδίδει ο ξένος στον λόγο είναι πολύ σημαντικά για τα ερωτήματα που εξετάζουμε εδώ,

268. Σοφιστής, 262d.

269. Σοφιστής, 262d.

270. Όπως αναφέρει ο Φρέντε, το να πεις κάτι διαφέρει από το να το ονομάσεις απλώς. Για να πεις κάτι θα πρέπει ο λόγος να έχει δύο λειτουργίες: Η μία συνδέεται με την αναφορά σε ένα υποκείμενο, το οποίο αναγνωρίζεται ως το υποκείμενο της πρότασης. Η δεύτερη σχετίζεται με την κατηγορήση, μέσω της οποίας δηλώνεται-λέγεται κάτι για αυτό το υποκείμενο (βλ. Frede, "Plato's Sophist on False Statements", ό.π., σ. 413-414).

271. Σοφιστής, 262e.

272. Σοφιστής, 263d.

αφού μας βοηθούν να κατανοήσουμε τον ρόλο και τη λειτουργία της άρνησης στον Σοφιστή, διάλογο στον οποίο ο Πλάτωνας προτείνει τη διαίρεση ως μέθοδο επίλυσης της σχέσης του ενός και των πολλών. Ο λόγος που δηλώνει κάτι απαιτεί αναφορά σε κάτι που υπερβαίνει τον ίδιο τον λόγο ως συντακτικό και γραμματικό φαινόμενο και αναφέρεται σε κάτι έξω από αυτόν, το οποίο είναι απαραίτητο προκειμένου να ολοκληρωθεί το νόημα. Αυτή η αναφορά του λόγου σε αυτό που είναι εκτός του δεν μπορεί όμως να είναι αφηρημένη. Ο λόγος πρέπει να δηλώνει *κάτι*, να έχει δηλαδή μια αναφορά σε «κάτι» το οποίο μπορεί να προσδιοριστεί ως διακριτό από κάτι άλλο. Ούτε όμως ο συγκεκριμένος προσδιορισμός της αναφοράς είναι αρκετός για να εξασφαλιστεί η αλήθεια του νοήματος. Αυτό που είναι απαραίτητο για να προσδιοριστεί η ποιότητα του λόγου είναι αυτό το «κάτι», στο οποίο αναφέρεται ο λόγος, να υπάρχει πράγματι, χρειάζεται δηλαδή να αντιστοιχεί στο πραγματικό αντικείμενο της αναφοράς του.

Ο λόγος είναι μια σύνθετη ενότητα, μια «μείξη» από διαφορετικά δομικά στοιχεία, μια νοηματική ολότητα που αποτελείται από μέρη τα οποία έχουν συγκεκριμένη αναφορά, τόσο το καθένα χωριστά όσο και στο σύνολό τους. Από την άλλη, η νοηματική ολότητα από μόνη της δεν αρκεί για τη διαπίστωση της αλήθειας ή του ψεύδους του λόγου.

Όπως παρατηρεί εύστοχα ο Μπούμπνερ, διαγράφονται έτσι δύο δομές συσχέτισης. Η πρώτη αφορά τη σύνδεση εντός της πρότασης, όπου «δηλώνεται κάτι για κάτι άλλο», αποδίδεται δηλαδή ένα κατηγορήμα σ' ένα υποκείμενο. Αυτή η σύνθεση δύο διακριτών μεταξύ τους όρων ώστε να προκύψει νόημα λαμβάνει χώρα εντός του λόγου. Όμως, μέσα από αυτήν τη μορφή σύνθεσης των πολλών σε ένα προκειμένου να σχηματιστεί μια πρόταση που να έχει νόημα, δεν μπορεί να εξασφαλιστεί και η αλήθεια της πρότασης αυτής. Η τελευταία επιτυγχάνεται μέσω της δεύτερης δομής σύνθεσης, όπου η πρόταση ως όλον συσχετίζεται με το πράγμα στο οποίο αυτή αναφέρεται, με τρόπο ανάλογο με εκείνον με τον οποίο

συσχετίζεται «το πρότυπο με το αντίγραφό του»²⁷³. Αυτή η δεύτερη δομή ενότητας που αναφέρεται σε κάτι εκτός της πρότασης απουσιάζει από τους σοφιστές, οι οποίοι αρκούνται στον τυπικό έλεγχο του σχηματισμού μιας κρίσης.²⁷⁴ Η παρμενίδεια αρχή όχι μόνο δεν διασφαλίζει το είναι, αλλά αντιθέτως προετοιμάζει τον δρόμο για τους σοφιστές, οι οποίοι αποκλείουν το είναι από το πεδίο του λόγου και αρκούνται στην τήρηση τυπικολογικών κανόνων.²⁷⁵

Όμως, όπως παρατηρεί ο Μπούμπνερ, το θέμα της αλήθειας και του ψεύδους «σχετίζεται πολύ στενά με το πρόβλημα της ετερότητας»²⁷⁶. Ακόμα και ως απλή δήλωση, ο λόγος ενέχει στο εσωτερικό του την ετερότητα, εφόσον είναι η σύνθεση δύο διακριτών όρων, του υποκειμένου και του κατηγορήματος. Η ίδια η δομή του λόγου ως σύνθετης ενότητας αποτελεί επομένως την υπέρβαση των τυπικολογικών κανόνων που επιβάλλονται στο επίπεδο της αυτοαναφορικότητάς του. Η πρόταση ενέχει την ετερότητα και με αυτή την έννοια παραπέμπει σε κάτι πέρα από αυτήν. Η συνείδηση αυτού του γεγονότος είναι εκείνο που διαφοροποιεί τον φιλόσοφο από τον σοφιστή, τον διαλεκτικό από τον δογματικό.

Επομένως, ο ίδιος ο λόγος είναι το παιχνίδι από το ον στο μη

273. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, ό.π., σ. 140.

274. Και ο Γκάνταμερ επισημαίνει τη διπλή φύση του λόγου στην ανάλυσή του για τα συστατικά που απαρτίζουν τη γνώση (όνομα, ορισμός, είδωλο, γνώση), όπως αυτά αναφέρονται στην *Εβδομη Επιστολή*. Έτσι, ενώ όλα όσα απαρτίζουν τη γνώση αναφέρονται σε κάτι πέρα από αυτήν, στο «ίδιο το πράγμα», συγχρόνως «όλα τους έχουν τη δική τους πραγματικότητα, έναν χαρακτήρα που τα διαφοροποιεί από αυτό το πράγμα» (Hans Georg Gadamer, «Dialectic and Sophism in Plato's *Seventh Letter*», στον ίδιο, *Dialogue and Dialectic*, ό.π., σ. 105).

275. Όπως παρατηρεί ο Χέγκελ στις *Παραδόσεις για την ιστορία της φιλοσοφίας*, εφόσον, σε συμφωνία με τη ρήση των Ελεατών, «δεν υπάρχει το αρνητικό, αλλά μόνο το ον, δεν υπάρχει τίποτα το ψευδές: όλα είναι: ό,τι δεν είναι, δεν το γνωρίζουμε, δεν το αισθανόμαστε: όλα τα όντα είναι αληθή» (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., τόμ. II, σ. 73).

276. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, ό.π., σ. 141.

ον, από την ταυτότητα στην ετερότητα, από τη στάση στην κίνηση. Η γνώση που απαιτείται ώστε να είναι δυνατή η διαίρεση, ερώτημα το οποίο τέθηκε από την αρχή της παρουσίας μας για τον *Σοφιστή*, δεν είναι η γνώση του περιεχομένου των επιμέρους ατομικών πραγμάτων προκειμένου να είναι δυνατή στη συνέχεια η κατηγοριοποίησή τους σε καθολικά είδη βάσει των ιδιοτήτων τους, δεν είναι γνώση εμπειρική, αλλά ούτε και γνώση που προκύπτει από την καθαρή ανάλυση και κατάτμηση των εννοιών. Είναι γνώση που αναφέρεται στη δομή του ίδιου του λόγου, ο οποίος αυτοδιχάζεται και επανασυντίθεται.²⁷⁷ Ο λόγος παρουσιάζεται έτσι να έχει σύνθετη και αντιφατική δομή, μια δομή που υπερβαίνει την καθαρότητα των τυπικολογικών κατηγοριών. Αυτήν τη σύνθετη δομή του λόγου αναγνωρίζει και ο Χέγκελ όταν αναφέρεται στην υπέρβαση των καντιανών αντινομιών και στην άρση των περιορισμένων δυνατοτήτων της διάνοιας. Η μόνη δυνατότητα που διαγράφεται για τη συνείδηση προκειμένου να είναι δυνατή αυτή η υπέρβαση είναι η προσδιορισμένη άρνηση, δηλαδή η μορφή άρνησης που είδαμε να εξελίσσεται σε μεθοδολογικό εργαλείο της πλατωνικής μεθόδου τόσο στον *Παρμενίδα* όσο και στον *Σοφιστή*.

5.3. Φίληβος

Ο *Φίληβος* είναι ο τελευταίος από τους πλατωνικούς διαλόγους που ο Χέγκελ συσχετίζει με το ερώτημα για τη διαλεκτική μέθοδο. Πρόκειται για έναν ιδιότυπο και περίπλοκο διάλογο, στον οποίο εξετάζονται ερωτήματα διαφορετικών πεδίων της φιλοσοφίας.²⁷⁸

277. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Κύμμελ, αν όλα ήταν ενόποιημένα με όλα, τότε θα ήταν αδύνατο να προσδιορίσουμε οτιδήποτε. Αντιθέτως, «[ο] περιορισμός μιας έννοιας είναι επίσης όρος της δυνατότητας προσδιορισμού της» (Kümmel, *Platon und Hegel*, ό.π., σ. 91).

278. Παρά τον πλούτο του υλικού που μας προσφέρει ο *Φίληβος* για τη βαθύτερη κατανόηση του πλατωνικού εγχειρήματος, εμείς θα περιοριστούμε στο ερώτημά μας για τη διαλεκτική και τον τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ την

Ενώ σε ένα πρώτο επίπεδο ο διάλογος έχει να κάνει με την ηθική, εφόσον ήδη από την αρχή του διαλόγου τίθεται το ερώτημα για τον προσδιορισμό της αγαθής ζωής, περιέχει επίσης παρεκβάσεις οντολογικές και γνωσιοθεωρητικές, οι οποίες δίνουν στο ηθικό ερώτημα επιπρόσθετες διαστάσεις, έτσι ώστε είναι δύσκολο να παραινούμε στενά σε αυτό.

Η διαπλοκή διαφόρων φιλοσοφικών πεδίων ανάλυσης είναι παρόλα αυτά απολύτως νόμιμη για τον Πλάτωνα, εφόσον γνωρίζουμε καλά πως η έννοιά του για το αγαθό δεν περιορίζεται στενά στην ηθική. Υπό αυτή την έννοια, για να δοθεί η απάντηση στο ερώτημα για το αγαθό, όχι μόνο είναι επιτρεπτό, αλλά σε κάποιο βαθμό είναι και αναγκαίο να σχετιστεί επίσης το αγαθό με την οντολογία²⁷⁹ και με τη γνωσιοθεωρία. Και στα τρία αυτά επίπεδα στα οποία κινείται ο διάλογος, το ηθικό, το οντολογικό και το γνωσιοθεωρητικό, εμφανίζονται οι τέσσερις κατηγορίες: το πέρας, το άπειρο, το μεικτό και η αιτία της μείξης, στις οποίες ο Χέγκελ αναφέρεται ρητά στις *Παραδόσεις για την ιστορία της φιλοσοφίας*. Παρόλο που προσαρμόζονται στο επίπεδο στο οποίο παρουσιάζονται κάθε φορά, οι κατηγορίες έχουν πολλές και σοβαρές ομοιότητες μεταξύ τους. Επιλέγοντας αυτή την περίπλοκη δομή, ο ίδιος ο Πλάτωνας μας παροτρύνει κατά κάποιον τρόπο να

ερμηνεύει στον Πλάτωνα, όπως άλλωστε κάναμε και στην ανάλυση των δύο προηγούμενων διαλόγων, του *Παρμενίδη* και του *Σοφιστή*.

279. Σε σχέση με την οντολογική παρέκβαση έχουν εκφραστεί διάφορες απόψεις. Ενδεικτικά αναφέρω την άποψη του Ρος (Ross) και του Σάινερ (Shiner) που, παρά τις μεταξύ τους διαφορές, υποστηρίζουν ότι η οντολογική παρέκβαση δεν έχει κάποια αυτονομία και ιδιαίτερη βαρύτητα, αλλά εξυπηρετεί μόνο την ηθική ερωτηματοθεσία που αναπτύσσεται στον διάλογο. Βλ. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ό.π., σ. 132-133· Roger A. Shiner, *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Van Gorcum: Άσεν 1974, σ. 48. Αντίθετος σε αυτή την ερμηνεία είναι ο Μπένιτεζ, ο οποίος υποστηρίζει ότι «ο Σωκράτης σαφώς υποθέτει πως η αγαθή ζωή είναι αγαθή επειδή μετέχει στο αγαθό εν γένει» (Eugenio E. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, Van Gorcum: Άσεν, Μάαστριχτ 1989, σ. 62).

συσχετίσουμε τα τρία επίπεδα, προκειμένου να προσδιορίσουμε το αγαθό.

Αρχικά, στη σύντομη εξέταση των δύο ανταγωνιστικών «υποψήφων» προσδιορισμών της αγαθής ζωής, της ηδονής και της φρόνησης, ο Πλάτωνας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, παρόλο που συνηθίζουμε να θεωρούμε το καθένα από αυτά ως ένα, δεν είναι ένα αλλά πολλά: «Ακολουθώντας έτσι απλά το όνομά της [της ηδονής], είναι βέβαια ένα, όμως έχει πάρει μορφές κάθε λογής και ανόμοιες κατά κάποιο τρόπο μεταξύ τους»²⁸⁰. Και λίγο παρακάτω, «[Φ]οβούμαι μήπως βρούμε πως υπάρχουν κάποιες ηδονές αντίθετες προς άλλες ηδονές»²⁸¹. Σχετικά με τη φρόνηση ο Πλάτωνας αναφέρει ότι «[ο]ι επιστήμες όλες συνολικά θα φανούν πως είναι πολλές και μερικές από αυτές ανόμοιες μεταξύ τους»²⁸², και τέλος προτείνει στον Πρώταρχο: «Ας υπάρχουν, λοιπόν, πολλές και ανόμοιες ηδονές, όπως και πολλές και διάφορες επιστήμες»²⁸³. Με αυτόν τον τρόπο ο Πλάτωνας θέτει το πρόβλημα της ενότητας και της πολλαπλότητας τόσο στην ηδονή όσο και στη φρόνηση και υποστηρίζει ότι για να μπορέσει η συζήτηση να οδηγηθεί στην αλήθεια πρέπει να εξεταστεί το πώς «τα πολλά είναι ένα και το ένα πολλά»²⁸⁴.

Για να απαντηθεί το ερώτημα αυτό, ο Πλάτωνας κάνει μια γνωσιοθεωρητική-οντολογική διάκριση και διατυπώνει με σαφήνεια το πρόβλημα της σχέσης του ενός με τα πολλά,²⁸⁵ πρόβλημα

280. *Φίληβος*, 12c.

281. *Φίληβος*, 13a.

282. *Φίληβος*, 13e.

283. *Φίληβος*, 14a.

284. Βλ. *Φίληβος*, 14c.

285. Βλ. *Φίληβος*, 15b-c. Οι μεταφραστικές δυσκολίες αυτού του χωρίου είναι πολύ μεγάλες και έχουν απασχολήσει πολλούς μελετητές του *Φίληβου*. Όπως αναφέρει ο Μπέρυ (Bury), στη μετάφραση του *Φίληβου* υπάρχουν τρία σημεία-ερωτήματα: Μόνο για το πρώτο και το τρίτο από αυτά έχουμε σχετική συμφωνία μεταξύ των ερμηνευτών. Τα σημεία συμφωνίας είναι τα ακόλουθα: α) Η πρώτη ερώτηση αναφέρεται στην «αληθινή ύπαρξη μονάδων αυτού του είδους που περιγράφεται» (αγέννητες άφθαρτες), β) Η τρίτη

γύρω από το οποίο περιστρέφεται η θεματική τόσο του *Παρμενίδη* όσο και του *Σοφιστή*. Για να το επιλύσει προτείνει μια μέθοδο που είναι «των θεών δώρο στους ανθρώπους»²⁸⁶ και της οποίας

ερώτηση που διατυπώνεται είναι «πώς μια μονάδα –είτε στο σύνολό της είτε ένα μέρος της– μπορεί να παρίσταται σε αντικείμενα τα οποία έρχονται και παρέρχονται, ενώ διατηρεί την ενότητα και την ταυτότητά της» (βλ. Robert Gregg Bury (επιμ.), *The Philebus of Plato*, εισ., σχόλια R.G. Bury, Cambridge University Press: Κέμπριτζ 1897, σ. 13 (15b), σημ. 5). Σχετικά με το δεύτερο ερώτημα υπάρχουν διαφωνίες, οι οποίες οδηγούν σε διαφορετικές ερμηνείες. Οι σημαντικότερες δυσκολίες είναι κυρίως δύο: α) Η παρουσία του «*ὅμως*» στο 15b4: Η αντιθετική λειτουργία του «*ὅμως*» δεν συνάδει με το νόημα όλης της υπόλοιπης φράσης, στην οποία δεν υπονοείται κανενός είδους αντίθεση. Όπως αναφέρει ο Γκόσλινγκ (Gosling), «το γεγονός ότι οι μονάδες αυτές είναι αμετάβλητες και δεν επιδέχονται γέννηση και φθορά δύσκολα θέτει σε αμφισβήτηση την κατάσταση της ενότητάς τους». Άρα δεν μπορεί να εξηγηθεί στο σημείο αυτό η παρουσία του «*ὅμως*», το οποίο δηλώνει αντίθεση (Justin Cyril Bertrand Gosling (επιμ.), *Plato: Philebus*, μτφρ., σημ., σχόλια J.C.B. Gosling, Clarendon Press: Οξφόρδη 1975, σ. 147). β) Το δεύτερο αμφιλεγόμενο σημείο είναι η διαφορά που υπάρχει στον όρο «μία» έτσι όπως χρησιμοποιείται στο 15b2 και στο 15b4. Κάποιοι μελετητές (Φρίντλντερ, Άρτσερ-Χάιντ, Χαν [Friendlaender, Archer-Hind, Hahn]) θεωρούν ότι «στο 15b2 αναφέρεται στις μονάδες που δηλώνουν μια ατομικότητα και στο 15b4 αναφέρεται στις μονάδες ως σύνολο». Άλλοι (Τέιλορ, Μπέρνερ [Taylor, Burnet]) υποστηρίζουν ότι στο 15b4 τονίζεται το *είναι*, δηλαδή η ύπαρξη τέτοιων μονάδων (βλ. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, ό.π., σ. 26). Αυτές οι δυσκολίες οδήγησαν κάποιους μελετητές (Ρος, Σαϊρ, Κόλβιν [Ross, Sayre, Colvin]) να θεωρήσουν ότι τελικά τα ερωτήματα που διατυπώνονται είναι στην ουσία δύο: Το πρώτο σχετίζεται με την ύπαρξη τέτοιων αδιαίρετων μονάδων και το δεύτερο με τον τρόπο με τον οποίο αυτές σχετίζονται με την πολλαπλότητα των πραγμάτων (βλ. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ό.π., σ. 131· Kenneth M. Sayre, *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Princeton University Press: Πρίνστον/Νιού Τζέρσεϊ 1983, σ. 119· Christopher Ostrander Peter Colvin, *The One/Many Problem in Plato's Philebus*, University of Texas at Austin: Ώστιν 1987, σ. 102-104). Για να αποφύγουμε τις μεταφραστικές δυσκολίες, σχετικά με το δεύτερο ερώτημα ακολουθώ στην παρούσα εξέταση την ερμηνεία του Ρος, θεωρώντας ότι δεν αλλοιώνει σε τίποτα το νόημα του εδαφίου αυτού αναφορικά με το πρόβλημα του ενός και των πολλών.

286. *Φίληβος*, 16c.

εραστής υπήρξε από παλιά ο Σωκράτης.²⁸⁷ Όμως, προτού ο Πλάτωνας αναλύσει τη μέθοδο αυτή, παρατηρεί «ότι όσα κάθε φορά λέγεται ότι υπάρχουν αποτελούνται από ένα και από πολλά και ότι το πέρασ και το άπειρο ενυπάρχουν σε αυτά σαν ιδιότητες σύμφυτες»²⁸⁸. Έτσι το ηθικό πρόβλημα της αγαθής ζωής μετατρέπεται σε λογικό-οντολογικό πρόβλημα της σχέσης του ενός και του απείρου. Η συζήτηση για το ποια είναι αυτά τα «όντα» είναι πολύ μεγάλη και δεν μπορούμε να υπεισέλθουμε σε αυτήν εδώ.²⁸⁹ Αυτό που έχει σημασία να προσέξουμε είναι η εισαγωγή ενός νέου δίπολου, του πέρατος και του απείρου, δίπλα στο δίπολο του ενός και των πολλών. Σε αυτό θα επανέλθουμε αφού παρουσιάσουμε το ζήτημα της μεθόδου. Σχετικά με τη μέθοδο που αποτελεί «δώρο των θεών στους ανθρώπους», ο Πλάτωνας επισημαίνει πως θα πρέπει

να θέτουμε κάθε φορά ως βάση ότι κάθε πράγμα έχει μια Ιδέα και να τη ζητούμε [...]. Αν λοιπόν τη συλλάβουμε, ύστερα από αυτήν τη μια να εξετάζουμε για δύο και, αν δεν υπάρχουν, τρία ή κάποιον άλλο αριθμό. Και από εκείνα το καθένα ένα να το εξετάζουμε με τον ίδιο τρόπο, ώσπου να δει κανείς όχι μονάχα ότι το αρχικό εκείνο ένα είναι ένα και πολλά και άπειρα, αλλά και πόσα.²⁹⁰

287. Βλ. *Φίληβος*, 16b.

288. *Φίληβος*, 16c.

289. Παρά τις διαφορές μεταξύ των ερμηνειών τους, ο Κόλβιν, η Φρέντε (Frede) και ο Μπένιντεζ συμφωνούν ότι ο Πλάτωνας αναφέρεται εδώ στις Ιδέες (βλ. Colvin, *The One/Many Problem*, ό.π., σ. 163· Dorothea Frede, «Introduction», στο: Plato, *Philebus*, μτφρ., εισ. D. Frede, Hackett Publishing Company: Ινδιανάπολις/Κέμπριτζ 1993, σ. xxviii· Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, ό.π., σ. 17). Σκεπτικός απέναντι σε αυτή την άποψη είναι ο Σαϊρ, ο οποίος θέτει το ερώτημα για τον τρόπο με τον οποίο μια μονάδα «μπορεί να μπλεχτεί με πολλά πράγματα που μεταβάλλονται, χωρίς να χάσει την ενότητά της» (Sayre, *Plato's Late Ontology*, ό.π., σ. 119).

290. *Φίληβος*, 16d.

Η μέθοδος αυτή, η οποία στηρίζεται στη διάκριση του ενός σε πολλά, όπου καθένα από αυτά τα πολλά είναι ένα αλλά είναι και πολλά ταυτόχρονα, εφόσον καθένα διαφέρει από το άλλο, είναι η μέθοδος την οποία συναντήσαμε και στον *Σοφιστή*.²⁹¹ Πρόκειται για τη μέθοδο της διαίρεσης και της συναγωγής, η οποία επιτρέπει σε κάθε ον να είναι ταυτότητα και ετερότητα, εφόσον στη διαίρεση κάθε ένας όρος που διαιρείται ταυτίζεται με τον εαυτό του μέσω της διαφοράς του από οποιονδήποτε άλλο όρο της διαίρεσης. Υπάρχει εδώ μια διαφορά σε σχέση με τον *Σοφιστή*, η οποία «τονίζεται με την εισαγωγή μιας νέας ορολογίας, με την εισαγωγή των εννοιών του πέρατος και του απείρου»²⁹². Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι ποια είναι η σχέση ανάμεσα στα ζεύγη εν-πολλά και πέρας-άπειρο.

Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα αρκεί να ριζούμε μια πιο προσεκτική ματιά στα σχετικά χωρία, όπου ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί εναλλακτικά τους όρους εν-πολλά, πέρας-άπειρο, εναλλάσσει το άπειρο με τα πολλά και το αντιπαραθέτει με το εν. Μπορεί ο Πλάτωνας να μην είχε αυστηρή ορολογία, όμως η εναλλαγή αυτών των όρων για το ίδιο θέμα είναι μια ισχυρή ένδειξη υπέρ της άποψης ότι δεν πρόκειται για δύο διαφορετικά ζεύγη εννοιών, αλλά για

291. Η πλειοψηφία των ερμηνευτών του *Φίληβου* θεωρεί ότι η μέθοδος στην οποία αναφέρεται εδώ ο Πλάτωνας είναι η μέθοδος της διαίρεσης, όπως αυτή παρουσιάζεται στον *Σοφιστή* και στον *Πολιτικό*. Υποστηρικτές αυτής της άποψης είναι μεταξύ άλλων οι Μπένιτεξ (Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, ό.π.), Φρέντε (Frede, «Introduction», ό.π.), Σαϊρ (Sayre, *Plato's Late Ontology*, ό.π.), Βίλπερτ (Paul Wilpert, «Eine Elementenlehre im platonischen *Philebos*», στο: Jürgen Wipperfurth (επιμ.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Ντάρμστατ 1972, σ. 316-328), Σούλχοφ (J.M. Schulhof, «Notes on the Ontology of the *Philebus*», *The Journal of Philology* 28 [1903], σ. 1-14) και Στέντσελ (Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Ντάρμστατ 1959). Υπάρχει πάντως και η άποψη ότι πρόκειται για μια απλή μέθοδο ταξινόμησης των όντων σε κατηγορίες, όπως υποστηρίζει ο Τρεβάσκis (J.R. Trevaskis, «Classification in the *Philebus*», *Phronesis* 5 (1960), σ. 42).

292. Frede, «Introduction», ό.π., σ. xxv.

δύο διαφορετικούς τρόπους έκφρασης του ίδιου πράγματος. Όπως παρατηρεί ο Σαϊρ, «το να είναι κάτι ένα και πολλά και να έχει μέσα του πέρας και άπειρο δεν δηλώνει δύο διαφορετικούς τύπους σύνθεσης»²⁹³. Με άλλα λόγια, ο τρόπος που σχετίζεται το πέρας με το άπειρο εκφράζει στο οντολογικό επίπεδο το λογικό πρόβλημα που τέθηκε στο 15b αναφορικά με τη σχέση μεταξύ του ενός και των πολλών. Επομένως, η εξέταση των χαρακτηριστικών του πέρατος και του απείρου καθώς και η μεταξύ τους σχέση είναι δυνατό να φωτίσουν το δύσκολο πρόβλημα του ενός και των πολλών.

Αν ισχύει το παραπάνω, η μέθοδος της διαίρεσης που προτείνεται στον *Φίληβο* δεν έχει ως στόχο μόνο την επίλυση του ερωτήματος της μετοχής των πολλών στο ένα, αλλά και τη δικαιολόγηση της συσχέτισης του πέρατος και του απείρου στα όντα. Με άλλα λόγια, η απάντηση του ερωτήματος που τέθηκε στο 15b είναι διπλή: απάντηση στο γιατί να υπάρχουν τέτοιου τύπου οντότητες, που να είναι ένα και πολλά, και απάντηση στο πώς σχετίζεται η περατότητα και η απειρία εντός των όντων.

Προκειμένου να διευκρινίσει τη μέθοδο που προτείνει, ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα.²⁹⁴ Το πρώτο αφορά την τέχνη της γραμματικής, ενώ το δεύτερο εκείνη της μουσικής. Σχετικά με το πρώτο παράδειγμα επισημαίνει: «Ο ήχος βέβαια μάς είναι, θαρρώ, ένας, που βγαίνει από το στόμα και όλων και καθενός χω-

293. Sayre, *Plato's Late Ontology*, ό.π., σ. 120.

294. Υπάρχουν διάφορες απόψεις τόσο για τον αριθμό των παραδειγμάτων που αναφέρονται όσο και για το αν τελικά πετυχαίνουν να διευκρινίσουν τη μέθοδο επαρκώς. Εδώ υιοθετώ την άποψη όσων ισχυρίζονται ότι τα παραδείγματα είναι δύο (Σαϊρ, Φρέντε, Μπένιτεξ, Στέντσελ, Βίλπερτ κ.λπ.), επειδή: α) το πρώτο και το τρίτο παράδειγμα έχουν την ίδια αναφορά, δηλαδή τη φωνή και το πώς αυτή διακρίνεται σε γράμματα, β) το πρώτο παράδειγμα δεν αναλύεται επαρκώς, παρά μόνο αν συσχετιστεί με το τρίτο. Σχετικά με τις ερμηνείες που έχουν δοθεί στα παραδείγματα, βλ. Gebhard Löhr, *Das Problem des Einen und Vielen in Platons "Philebos"*, Vandenhoeck und Ruprecht: Γκαϊτνγκεν 1990, σ. 143-176.

ριστά, και μαζί είναι άπειρος στον αριθμό»²⁹⁵. Και πριν ξεκινήσει την περιγραφή της μεθόδου, ο Πλάτωνας μας προειδοποιεί ότι «δεν είμαστε καθόλου σοφοί σε τίποτα [...] ούτε γιατί ξέρουμε το άπειρό του ούτε γιατί το ένα»²⁹⁶. Και συνεχίζει την περιγραφή της μεθόδου:

κάποιος θεός ή θείος άνθρωπος [...] κατάλαβε ότι η φωνή είναι άπειρη, και πρώτος αυτός κατάλαβε ότι τα φωνήεντα μέσα στο άπειρο δεν είναι ένα αλλά περισσότερα· ακόμα ότι υπάρχουν άλλα, που δεν έχουν βέβαια φωνή, όμως έχουν κάποιον ήχο και ότι και αυτά έχουν κάποιον ορισμένο αριθμό· και τέλος ξεχώρισε ένα τρίτο είδος γράμματα, αυτά που τα ονομάζουμε τώρα άφωνα· ύστερα από αυτό προχώρησε [...], ώπου βρήκε τον ορισμένο αριθμό και για το καθένα χωριστά και για όλα μαζί έδωσε το όνομα *στοιχείο*. Όμως κατάλαβε ότι κανείς δεν θα μπορούσε να μάθει το ένα μονάχο του, χωρίς να μάθει όλα αυτά μαζί· ακόμα κατανόησε ότι αυτός ο δεσμός που έχουν είναι ενιαίος και τα κάνει όλα αυτά να αποτελούν μια ενότητα.²⁹⁷

Το δεύτερο παράδειγμα αφορά τη μουσική: «Ο ήχος σχετικά με εκείνη την τέχνη είναι, νομίζω, ένας σε αυτή»²⁹⁸. Και παρακάτω:

ας δεχθούμε δύο ιδιότητες [του ήχου], το βαρύ και το οξύ, και μια τρίτη, το ενδιάμεσο. [...] Αλλά δεν θα ήξερες ακόμα μουσική, ξέροντας μόνο αυτά. [...] Αλλά [...] όταν συλλάβεις πόσα ακριβώς είναι τα διαστήματα της φωνής σε σχέση με την οξύτητα και τη βαρύτητα, ποια είναι και τα όρια των διαστημάτων και όσους συνδυασμούς προκύπτουν από αυτά [...] έτσι πρέπει να ερευνούμε κάθε ένα και πολλά – όταν λοιπόν συλλάβεις αυτά έτσι, έγινες σοφός.²⁹⁹

295. *Φίληβος*, 17b.

296. *Φίληβος*, 17b.

297. *Φίληβος*, 18b-d.

298. *Φίληβος*, 17c.

299. *Φίληβος*, 17c-e.

Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι ο Πλάτωνας δεν παραλείπει να επισημάνει πως δεν φτάνουμε στη γνώση των γραμμάτων και του ήχου μέσω της απομόνωσης των στοιχείων τους, αλλά αντιμετωπίζοντας καθένα χωριστά *εντός του συνεχούς* στο οποίο αποδίδονται. Πώς όμως πρέπει να κατανοήσουμε αυτήν τη συσχέτιση ανάμεσα στο ένα γράμμα και στο σύνολο στο οποίο ανήκει; Ή τη σύνδεση ανάμεσα στον ήχο και τη φωνή; Σημαντικός για την κατανόηση των παραδειγμάτων ως διευκρινιστικών της μεθόδου είναι ο ρόλος του αριθμού, στον οποίο ο Πλάτωνας αναφέρεται επανειλημμένα όταν συζητά για τη μέθοδο. Χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω απόσπασμα:

Είπαμε ότι, αν κάποιος πιάσει ένα οποιοδήποτε ένα, αυτός δεν πρέπει να στραφεί αμέσως προς τη φύση του απείρου, αλλά προς κάποιον αριθμό· το ίδιο, λοιπόν, και με το αντίθετο· όταν κανείς αναγκασθεί να πιάσει πρώτα το άπειρο δεν πρέπει να στραφεί αμέσως προς το ένα, αλλά να στοχάζεται πάλι κάποιον αριθμό που έχει, ο καθένας χωριστά, ένα ορισμένο πλήθος και τελικά, έχοντας από όλα, να φθάσει στο ένα.³⁰⁰

Ο αριθμός αναδεικνύεται έτσι σε συστατικό στοιχείο της διαίρεσης, αφού ο Πλάτωνας δεν παύει να μας υπενθυμίζει ότι γνώση αποκτούμε μόνο όταν γνωρίζουμε τον αριθμό μεταξύ του ενός και του απείρου. Σε σχέση με την έννοια του αριθμού και με το πώς αυτή σχετίζεται με το πρόβλημα της μετοχής, ο Γκάνταμερ μας θυμίζει ότι στον *Ιππία Μείζονα* περιγράφονται δύο είδη μετοχής στην Ιδέα:

η Ιδέα είναι αυτό που οι επιμέρους υπάρξεις έχουν ως κοινό, και κάθε μια από αυτές μπορεί να ειπωθεί ότι είναι αυτό που είναι, στον βαθμό που συμμετέχει στην Ιδέα. Και *εκτός από αυτήν τη σχέση*, αναπτύσσεται η αρκετά διαφορετική σχέση του

300. *Φίληβος*, 18a-b.

αριθμού που είναι «κοινός» στις διαφορετικές μονάδες ενός αθροίσματος.³⁰¹

Η διαφορά ανάμεσα σε αυτά τα δύο είδη μετοχής έγκειται στο κατά πόσο κάθε επιμέρους μπορεί να διατηρήσει το χαρακτηριστικό της Ιδέας ανεξάρτητα από την ίδια την Ιδέα. Με άλλα λόγια, στην πρώτη περίπτωση μετοχής, αυτό το οποίο ομαδοποιεί τα επιμέρους βάσει ενός χαρακτηριστικού και το οποίο κατηγορείται σε κάθε επιμέρους, η Ιδέα, δεν συνιστά αναγκαστικά κάτι διαφορετικό από αυτά, αφού μπορεί να προκύψει μέσω αφαίρεσης, ώστε να βρεθεί εκείνο το χαρακτηριστικό που τα ομαδοποιεί. Αντίθετα, στη δεύτερη περίπτωση του αριθμού ο οποίος εκφράζει ένα σύνολο πραγμάτων ή άλλων αριθμών, ο αριθμός αυτός μπορεί να περιέχει ξεχωριστές μονάδες, χωρίς να εξαντλείται η ουσία του στο κοινό μεταξύ τους χαρακτηριστικό. Με άλλα λόγια, ο αριθμός ενός συνόλου μπορεί να διαπερνά ένα σύνολο μονάδων, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι μονάδες αφομοιώνονται από ή ταυτίζονται με τον αριθμό, αλλά ούτε και ότι ο αριθμός εξαντλείται στις μονάδες του συνόλου. Ωστόσο ο αριθμός τις διαπερνά και τις συνέχει σε μια ενότητα. Αυτή η διαλεκτική σχέση του αριθμού ενός συνόλου και των μονάδων που τον αποτελούν, όπου «το ένα συν ένα είναι δύο, χωρίς καμιά από τις μονάδες, που η καθεμία τους είναι ένα, να είναι δύο, και χωρίς το δύο να είναι ένα»³⁰², είναι ο τρόπος βάσει του οποίου ο Πλάτωνας λύνει το πρόβλημα της μετοχής των επιμέρους στην Ιδέα, όπως και το πρόβλημα της μετοχής ανάμεσα στις ίδιες τις Ιδέες.

Η διαίρεση «παρέχει μια έμμεση επιβεβαίωση της παραδειγματικής λειτουργίας του αριθμού»³⁰³, γιατί κάθε διαίρεση είναι ο χωρισμός μιας έννοιας-Ιδέας στα στοιχεία της, τα οποία διαπερνώνται από την αρχική έννοια, ενώ ταυτόχρονα αποτελούν κάτι ξε-

301. Hans-Georg Gadamer, «Plato's Unwritten Dialectic», ό.π., σ. 132.

302. Ό.π., σ. 134.

303. Ό.π., σ. 149.

χωριστό από αυτήν. Ο αριθμός συνιστά μια «ενότητα η οποία αποτελεί τον δεσμό που κάνει διάφορα στοιχεία-αριθμούς να είναι με έναν τρόπο ένα»³⁰⁴. Η ενότητα αυτή δεν είναι απλώς το άθροισμα των στοιχείων που την αποτελούν, παρά συνιστά κάτι διαφορετικό από αυτά. Από την άλλη, τα στοιχεία που την αποτελούν διατηρούν την αυτονομία τους, δηλαδή δεν ταυτίζονται με τον αριθμό που τα συνενώνει.

Ο αριθμός αποτελεί την «οριοθέτηση» ενός συγκεκριμένου συνόλου μονάδων πάνω στο αριθμητικό συνεχές. Οι αριθμοί μπορούν «να συλληφθούν ως [...] τα “κοψίματα”», τα οποία επιβάλλονται πάνω σε ένα συνεχές, το οποίο είναι άπειρα διαιρετό σε μεγαλύτερα ή μικρότερα συστατικά στοιχεία»³⁰⁵. Είναι προφανές ότι για τη δημιουργία τους είναι απαραίτητη τόσο η απειρία του αριθμητικού συνεχούς,³⁰⁶ όσο και η δυνατότητα αυτό το άπειρο να «κοπεί», ώστε να δημιουργηθεί ο αριθμός. Μ' άλλα λόγια, για τη δημιουργία του αριθμού είναι απαραίτητο και το άπειρο και το εν, το οποίο αποδίδει την ενότητα. Για τον Πλάτωνα, ο αριθμός είναι ο τρόπος να μας πει, όχι μόνο πως το ένα είναι ταυτόχρονα πολλά, αλλά παράλληλα ότι αυτή η δυνατότητα του όντος να είναι ένα και πολλά απορρέει από τη διαπλοκή του πέρατος και του απείρου, του προσδιορισμού και της απροσδιοριστίας στο εσωτερικό του ίδιου του όντος.

Το νέο στοιχείο σε σχέση με τη μέθοδο της διαίρεσης στον Σοφιστή είναι ότι στον *Φίληβο* ο Πλάτωνας αντιμετωπίζει το ένα και τα πολλά σε συνδυασμό με τη διαπλοκή του προσδιορισμού και της απροσδιοριστίας ως εσωτερικής διαδικασίας ενότητας και διάκρισης των όντων. Τα όντα του Σοφιστή δεν φαίνονται μόνο ως ένα και

304. Colvin, *The One/Many Problem*, ό.π., σ. 103.

305. Sayre, *Plato's Late Ontology*, ό.π., σ. 163.

306. Πρέπει να σημειώσουμε ότι νομιμοποιούμαστε να χρησιμοποιούμε την έννοια του αριθμητικού συνεχούς, καθώς ο Πλάτωνας τη γνώριζε από τον Εύδοξο. Για την τεκμηρίωση αυτής της άποψης, βλ. Sayre, *Plato's Late Ontology*, ό.π., σ. 163.

πολλά ταυτόχρονα, αλλά έχουν κιόλας αυτήν την αντιφατική δομή ανάμεσα στον προσδιορισμό και την απροσδιοριστία, το άπειρο και το πέρας. Αν προσπαθήσουμε να σκεφτούμε το αποτέλεσμα του *Φίληβου* σε σχέση με την ανάλυσή μας για τη γένεση της διαλεκτικής στον Χέγκελ, δεν είναι δύσκολο να βρούμε τον βαθύτερο δεσμό που ενώνει τη σκέψη των δύο μεγάλων αυτών φιλοσόφων. Η άρση της διάνοιας ως περατότητας που αντανακλάται στις καντιανές αντινομίες και η ενσωμάτωσή της ως στιγμής του θεωρησιακού στοχασμού παρουσιάζει μεγάλη ομοιότητα με την αδιάρρηκτη διαπλοκή του προσδιορισμού και της απροσδιοριστίας στον *Φίληβο*. Μέσα από τη λογική-οντολογική απόδειξη της διαπλοκής του πέρατος και του απείρου στον *Φίληβο*, ο Πλάτωνας προεξοφλεί τη θεωρησιακή στιγμή για την οποία μας μιλάει ο Χέγκελ στη *Διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*.

Παρόλο που στην πλατωνική φιλοσοφία η ανάπτυξη της διαλεκτικής ως λογικής μεθόδου που ενέχει την αντίφαση ως κινητήριο μοχλό της δεν μπορεί να απαλλαγεί από τις οντολογικές προϋποθέσεις και τους διχασμούς της, ωστόσο αποτελεί σε μεγάλο βαθμό μια δομή η οποία προαναγγέλλει την κατοπινή ανάπτυξη της εγελιανής διαλεκτικής. Όντας απαλλαγμένη από τέτοιες προϋποθέσεις, η εγελιανή διαλεκτική ολοκληρώνει τη διαλεκτική κίνηση ως γνώση της λογικής ανάπτυξης όλων των στιγμών του θεωρησιακού στοχασμού που είναι ήδη παρούσες στο ώριμο έργο του Πλάτωνα. Μένει τώρα να δούμε πιο αναλυτικά και συγκεκριμένα την κριτική που ασκεί ο Χέγκελ στα πλατωνικά έργα, ώστε να μπορέσουμε να την επαναξιολογήσουμε βάσει της μέχρι τώρα ανάλυσής μας.

6

Ο Χέγκελ για τον Πλάτωνα

6.1. Η εγελιανή παρερμηνεία του Σοφιστή

Η ανασυγκρότηση και η αποτίμηση της κριτικής του Χέγκελ στον Πλάτωνα αναφορικά με το πρόβλημα της διαλεκτικής μεθόδου είναι μία εργασία πολύ δύσκολη, δεδομένου ότι έχουμε να κάνουμε με δύο φιλοσόφους αυτού του μεγέθους. Ωστόσο, η ολοκλήρωση της έρευνάς μας για τη σχέση ανάμεσα στην πλατωνική και την εγελιανή διαλεκτική μέθοδο απαιτεί προφανώς μια τέτοια ανασυγκρότηση. Πριν περάσουμε όμως στις ρητές διατυπώσεις του Χέγκελ σε σχέση με τη διαλεκτική μέθοδο, από τις οποίες δεν είναι εύκολο, όπως θα δούμε, να συναγάγουμε ένα σαφές και μονοσήμαντο συμπέρασμα, θα εξετάσουμε τη λεγόμενη παρερμηνεία των στίχων 259c-d του *Σοφιστή* από τον Χέγκελ, η οποία μας αποκαλύπτει ένα βασικό στοιχείο σε σχέση με τον τρόπο με τον οποίο ο τελευταίος αξιολογεί τη διαλεκτική μέθοδο του Πλάτωνα. Κατ' αρχάς παραθέτω την παράφραση του κρίσιμου πλατωνικού εδαφίου από τον Χέγκελ, καθώς και τους σχετικούς στίχους του ίδιου του πλατωνικού κειμένου:

Το δύσκολο και αληθινό είναι τούτο, το να δείξει κανείς ότι αυτό που είναι το άλλο (ἕτερον) είναι το ίδιο και αυτό που είναι το ίδιο (ταυτόν ὄν) είναι ένα άλλο, και μάλιστα από μία και την αυτή άποψη· από την ίδια πλευρά, ότι το ένα έχει επισυμβεί σε