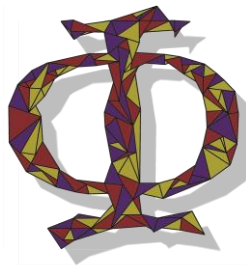




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

---

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: Ιστορία της Φιλοσοφίας και των Ιδεών

Κοσμολογικές, οντολογικές και  
γνωσιολογικές εκφάνσεις στο *Περὶ*  
*Φύσιος* του Παρμενίδη

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΠΛΙΑΓΚΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ

Α.Μ.: 120041

Επιβλέπων Καθηγητής: Κωνσταντίνος Πέτσιος (Καθηγητής)  
Μέλη Επιτροπής: Γεώργιος Αραμπατζής (Καθηγητής)  
Καλογεράκος Ιωάννης (Αν/της Καθηγητής)

Αθήνα, Μάιος 2023

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

Τμήμα Φιλοσοφίας, Ιωάννης Πλιάγκος © 2023

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτή την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Κατ' αρχάς, θα ήθελα να εκφράσω τις βαθύτατες ευχαριστίες μου στον Καθηγητή κ. Κωνσταντίνο Πέτσιο, καθώς οι ακαδημαϊκές του παραδόσεις κατά την παρακολούθηση του ΠΜΣ Φιλοσοφία, πέρα από τις πολύτιμες γνώσεις που παρείχαν, μακριά από στρεβλώσεις αλλά και στερεοτυπικές προσλήψεις της ελληνικής σκέψης, μου ενέπνευσαν για πρώτη φορά το ζωνρό ενδιαφέρον για το αντικείμενο της αρχαίας φιλοσοφίας.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον διδάσκοντα – μέλος ΣΕΠ του *Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου*, κ. Δημήτριο Λέκκα, καθώς η εμβριθής και απaráμιλλη γνώση του της αρχαίας ελληνικής γλώσσας και ποιητικής προσωδιακής μετρικής υπήρξαν πολύτιμος αρωγός για την εκπόνηση της παρούσας διπλωματικής.

Τέλος, ένα μεγάλο ευχαριστώ στο σύνολο των διδασκόντων του ΠΜΣ Φιλοσοφία, για το φιλοσοφικό «ταξίδι» που προσέφεραν σε εμένα και τους συμφοιτητές μου, διανοίγοντας νέους δρόμους και προοπτικές.

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι να εξεταστούν η φιλοσοφία του Παρμενίδη και οι τρεις, διαφορετικές μεν, αλληλοσυμπληρωματικές δε, συνιστώσες της –η οντολογική, η κοσμολογική και η γνωσιολογική–, υπό το πρίσμα όμως του φιλοσοφικού όρου «μη ὄν». Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να αναδείξει τον όρο «μη ὄν» όχι μόνο ως διάφορο του «οὐκ ὄν», αλλά και ως μία νέα και πολλά υποσχόμενα *περιοχή* της φιλοσοφίας του Ελεάτη, από την οποία δύνανται να προκύψουν σημαντικά συμπεράσματα για τη διδασκαλία του.

Στην πορεία προς αυτή τη διαδρομή της σήμανσης του «μη ὄντος» ως αυτόνομου φιλοσοφικού όρου, κρίθηκε απαραίτητο να παρατεθεί μία συνοπτική αποτίμηση της «*Περὶ Φύσεως*» μελέτης που προηγείται του έργου του Ελεάτη, καθώς επίσης και η αμφιλεγόμενη σχέση του τελευταίου με τον Ηράκλειτο και με τη δική του φιλοσοφία. Εν συνεχεία, και αφού πρώτα επεξηγηθεί τι σημαίνει μέσα από τις σύγχρονες προσλήψεις του ποιήματος του Παρμενίδη να διερωτάται κανείς για το «μη ὄν», θα επιχειρηθεί να καταδειχθεί μία νέα οδός που να επεξηγεί το πώς και το γιατί ο Ελεάτης καταλήγει σε αυτόν τον όρο.

Τέλος, όπως σε κάθε αποτίμηση της παρμενίδειας φιλοσοφίας, έτσι κι εδώ θα επιχειρηθεί να οριστεί σαφώς το «ἐόν», αφού αυτό συναρτάται ρητά με την αλήθεια, αλλά και να σχολιαστεί το πολύπλοκο ζήτημα της σχέσης των δύο μερών του ποιήματος του Παρμενίδη. Εν τέλει, ό,τι θα προκύψει εν συνόλω θα προαγάγει κυρίως μία γνωσιολογική ερμηνεία της φιλοσοφίας του Παρμενίδη, για την οποία όμως ασφαλή συμπεράσματα μπορούν να αντληθούν μονάχα λαμβάνοντας υπόψιν τις αρχές της οντολογίας του Ελεάτη, καθώς και το κοσμολογικό μοντέλο που αυτός μας παραδίδει.

### **Λέξεις Κλειδιά:**

Παρμενίδης – Φύσις – Αλήθεια – Δόξα – Κοσμολογία – Οντολογία – Επιστημολογία.

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to examine the philosophy of Parmenides and its three different but complementary components –the ontological, cosmological, and epistemological ones– under the prism of the philosophical term “*μὴ ὄν*” (*mē on*). The present study attempts to highlight the term “*μὴ ὄν*” (*mē on*) not only as distinct from “*οὐκ ὄν*” (*not-being*), but also as a new and promising area of Parmenides’ philosophy that can yield important conclusions for his teaching.

In the course of this journey towards marking “*μὴ ὄν*” as an autonomous philosophical term within itself, it has been deemed necessary to provide a brief assessment of the study “*Περὶ φύσεως*” (*On nature*) that precedes the work of Parmenides, as well as his controversial relationship with Heraclitus and his own philosophy. Subsequently, after explaining what it means to ponder about “*μὴ ὄν*”, through modern receptions of Parmenides’ poem, an attempt will be made to demonstrate a new way that explains how and why Parmenides arrives at this term.

Finally, as in any assessment of Parmenidean philosophy, this study also seeks to clearly define “*εἶναι*” (*being*), since it is explicitly associated to the truth, as well as to comment on the complex issue of the relationship between the two parts of Parmenides’ poem. As a whole, the emerging arguments primarily promote an epistemological interpretation of Parmenides’ philosophy, for which, however, safe conclusions can only be drawn by taking into account the principles of his ontology, as well as the cosmological model with which he presents us.

### **Keywords:**

Parmenides – Physis – Aletheia – Doxa – Cosmology – Ontology – Epistemology

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Εισαγωγή .....	7
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄	
α. Παρμενίδης ο Ελεάτης .....	9
β. Το ποίημα του Παρμενίδη .....	11
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄	
<i>Περὶ Φύσεως</i> : Ο Παρμενίδης πριν και μετά τα Φυσικά .....	16
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄	
Παρμενίδης, Ηράκλειτος, Ξενοφάνης .....	23
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄	
Έχει η φιλοσοφία του Παρμενίδη μεταφυσικό περιεχόμενο;	
α. Η πρώτη μεταφυσική αποκάλυψη του «εἶναι» .....	30
β. Η μεταφυσική οντολογία του Παρμενίδη ως κοσμολογία.....	35
γ. Ο δρόμος προς το «μη εἶναι» .....	39
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄	
Περὶ του «μη ὄντος»	
α. Οι προσπάθειες ορισμού του «μη ὄντος» .....	44
β. Μετρικός-συντακτικός έλεγχος του «μη ὄντος» .....	47
γ. Το ειδικό περιεχόμενο του «μη ὄντος» .....	55
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤ΄	
Περὶ του «έόντος»	
α. Τι είναι το «έόν»; .....	62
β. Η «Δόξα» ως απείκασμα της «Άληθείας» .....	70
Συμπεράσματα .....	76
Βιβλιογραφία .....	78

## Εισαγωγή

Στον κατάλογο με τους μεγαλύτερους στοχαστές που υπήρξαν ποτέ, ο Παρμενίδης ο Ελεάτης θα στέκεται πάντοτε σε περίοπτη θέση ανάμεσά τους, απλά και μόνο από το γεγονός ότι υπήρξε ο πρώτος που κατάρτισε ένα σύστημα βασισμένο σε παραγωγικό συλλογισμό – επίτευγμα τόσο σπουδαίο από μόνο του, ώστε καθιστά εντελώς θεμιτό τον διαχωρισμό της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης σε μία πρώιμη προπαρμενίδεια περίοδο και σε εκείνη που έπεται της σκέψης του μεγάλου Ελεάτη και είτε εμπνέεται από αυτόν, είτε επιχειρεί να ανασκευάσει τα επιχειρήματά του. Ακόμη, εκκινεί από τον ίδιο μία βασική διάκριση που έκτοτε ουδέποτε εγκατέλειψε τη φιλοσοφία, αναφορικά με τον τρόπο που επιχειρούμε να προσεγγίσουμε την αλήθεια: Νόηση ή αισθήσεις; Ο Παρμενίδης αποφαίνεται θετικά μόνο για την πρώτη. Όμως η διδασκαλία του είναι ήδη αρκετά εκλεπτυσμένη – ίσως περισσότερο από πολλές μεταγενέστερες που καταπιάστηκαν με το αντίστοιχο δίλημμα – ώστε οι αισθήσεις να διαθέτουν τη δική τους εσωτερική λογική και επικράτεια: τον κόσμο της «Δόξης».

Το έργο του Παρμενίδη προκάλεσε κριτική συζήτηση τόσο εκτενή, ώστε αυτή οδήγησε τελικά στη μεγαλύτερη φυσική θεωρία της αρχαιότητας: εκείνη των ατομικών φιλοσόφων. Όμως, τέτοιου είδους ευρείες αποτιμήσεις των φιλοσοφικών έργων, βάσει των κοσμογονικών αλλαγών που αυτές τυχόν επέφεραν, μοιάζουν να μεταθέτουν τα επιτεύγματα της αρχαίας ελληνικής σκέψης στο σύνολό της σε ολοένα και υστερότερο χρόνο, περιγράφοντας έτσι άθελά τους ως ετερόφωτο το έργο εκείνων που έθεσαν τις σωστές βάσεις για την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης. Εξίσου άγωνα όμως κρίνεται και η αντίστροφη πορεία: οι λάτρεις των φιλοσοφικών «σχολών», ή των πεφωτισμένων δασκάλων, είθισται να εντοπίζουν τα ψήγματα κάθε μελλοντικής φιλοσοφίας στους στοχαστές της προτίμησής τους, περιγράφοντας έτσι ως ετερόφωτες τις κατακτήσεις του πνεύματος που ακολούθησαν. Στόχος της παρούσας μελέτης είναι να αποφύγει και τους δύο αυτούς σκοπέλους, εστιάζοντας όσο το δυνατόν περισσότερο σε ό,τι είναι αυτόφωτο και καινοφανές στο έργο του Παρμενίδη, ανεξαρτήτως αν αποτιμήθηκε ως τέτοιο από όλους όσους παρέλαβαν τη φιλοσοφία του.

Στην προσπάθεια αυτή θα ακολουθηθεί αρχικά μία θεωρησιακού τύπου πραγμάτευση της διδασκαλίας του Ελεάτη, και του πώς αυτή εντάσσεται στα φιλοσοφικά προβλήματα της εποχής του ή και απομακρύνεται από αυτά, ειδικά σε ό,τι αφορά τη σχέση του με τους κοσμολόγους της Ιωνίας, καθώς επίσης και με τον Ηράκλειτο. Εν συνεχεία, και αφού θα έχει καταστεί σαφές το γενικότερο πλαίσιο της προσωκρατικής σκέψης μέχρι και την εμφάνιση

του Παρμενίδη, θα επιχειρηθεί μία εστίαση στα ίδια τα σωζόμενα αποσπάσματα<sup>1</sup> της διδασκαλίας του, από όπου και θα προκύψει μία νέα, ως επί το πλείστον γνωσιολογικού προσανατολισμού, ερμηνεία του έργου του. Ακόμη πιο συγκεκριμένα, θα προταθεί μία πολύ ειδική ερμηνεία του όρου «μὴ ὄν», ο οποίος φαίνεται να έχει εν πολλοίς αγνοηθεί από τους μελετητές του παρμενίδειου έργου, αφού ουδέποτε μέχρι σήμερα καταδείχθηκε ως αυτόνομος φιλοσοφικός όρος. Τέλος, υπό το φως της νέας αυτής ερμηνείας αναφορικά με το «μὴ ὄν», θα εξεταστεί τόσο ο κεντρικός φιλοσοφικός όρος του Ελεάτη, το «ἐόν», όσο και το περίφημο πρόβλημα της σύνδεσης των δύο διαφορετικών τμημάτων του ποιήματος.

---

<sup>1</sup> Για τις παραπομπές γίνεται χρήση των αποσπασμάτων των προσωκρατικών από το H. Diels – W. Kranz, *Οι προσωκρατικοί – Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Τόμος Α', Απόδοση στα Νέα Ελληνικά: Βασίλης Α. Κύρκος, Δημοσθένης Γ. Γεωργοβασίλης, Επιμ. Βασίλης Α. Κύρκος (Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, 2011).



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

### α. Παρμενίδης ο Ελεάτης

Από μία λεπτομερειακή περιγραφή του Ηρόδοτου<sup>2</sup>, που είναι πιθανό να έχει βασιστεί σε ένα χαμένο σήμερα μεγάλο επικό ποίημα του Ξενοφάνη<sup>3</sup>, μαθαίνουμε την ιστορία της ίδρυσης της Ελέας στην Κάτω Ιταλία: ο περσικός στρατός, υπό τον στρατηγό Άρπαγο, εισέβαλε στην Ιωνία το 545 π.Χ. και κυρίευσε τη μικρασιατική Φώκαια, η οποία εγκαταλείφθηκε από τους πολίτες της υπό τον φόβο της αιχμαλωσίας. Πολλοί Φωκαείς, οδηγημένοι από έναν χρησμό, κατευθύνθηκαν προς την Κύρνο, όπου εγκαταστάθηκαν χτίζοντας σπίτια και ιερά. Αργότερα, κάποιοι από αυτούς, ανάμεσά τους και ο Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος, θέλησαν να αποστασιοποιηθούν από τις αδικίες που διέπραξαν οι συμπολίτες τους έναντι των γειτόνων τους Τυρρηνών και Καρχηδονίων και εγκατέλειψαν την περιοχή, ιδρύοντας τελικά την Ύελη, στα νότια της Νεάπολης.

Δεν είθισται η παράθεση των βιογραφικών στοιχείων του Παρμενίδη να εκκινεί από γεγονότα που προηγούνται της γέννησής του από πλούσια και ισχυρή πολιτική οικογένεια της Ελέας<sup>4</sup>. Μνημονεύονται όμως εδώ για έναν πολύ συγκεκριμένο λόγο: οι Έλληνες, στην Κάτω Ιταλία, δεν έφεραν μαζί τους μόνο την ιωνική διάλεκτο, αλλά και τη θρησκευτική και φιλοσοφική παράδοση της Ιωνίας. Επιγραφή ευρεθείσα στη γενέτειρα του Παρμενίδη αναφέρει για τον ίδιο «*Παρμενίδης Πύρητος Ουλιάδης φυσικός*», που παραπέμπει στη λατρεία του Ούλιου Απόλλωνα από τη Φώκαια, και ίσως να εξηγεί την προβεβλημένη θέση της οικογένειας του Ελεάτη: οι πρώτοι οικιστές, ως άμεσοι απόγονοι της Φώκαιας, απολαμβάνουν προνόμια στη δημόσια ζωή και στη λατρεία<sup>5</sup>.

Σε ό,τι αφορά τη φιλοσοφική παράδοση, ο Ξενοφάνης φαίνεται πως είναι εκείνος που διαμορφώνει το διανοητικό πλαίσιο στη νέα πατρίδα, όντας ο ίδιος φορέας των επιρροών από τις πόλεις που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη ζωή του: Έφεσο, Φώκαια και Μίλητος<sup>6</sup>. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, το έργο του Παρμενίδη, που έπεται, συνομιλεί με τα μέχρι τότε επιτεύγματα της ελληνικής κοσμογνώσιας. Από τον Αριστοτέλη, μάλιστα, έχουμε την πληροφορία πως

<sup>2</sup> Ηρόδοτος, *Ιστορία 1*, Κλειώ, μτφρ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, επιμ. Μανδηλαράς Γ. Βασίλειος (Αθήνα: Κάκτος, 1994), 163.1-167.4.

<sup>3</sup> Karl R. Popper, *Ο κόσμος του Παρμενίδη, δοκίμια για τον προσωκρατικό διαφωτισμό*, επιμ. Arne F. Petersen (Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2002), 75.

<sup>4</sup> Ευάγγελος Ν. Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, τόμος Α΄, *Ιστορική Εισαγωγή* (Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 1995), 153.

<sup>5</sup> Ευάγγελος Ν. Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ΄, *Παρμενίδης* (Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2002), 17.

<sup>6</sup> Popper, *Ο κόσμος του Παρμενίδη*, 47.

«Παρμενίδης Ξενοφάνους λέγεται μαθητής»<sup>7</sup>, η οποία, αν και δεν επιβεβαιώνεται απόλυτα, την ίδια στιγμή δεν αποκρούεται από τις χρονολογήσεις, καθιστώντας πιθανή μία σχέση μεταξύ τους. Όπως επίσης πιθανές θεωρούνται και οι επαφές του Παρμενίδη με κάποιους Πυθαγόρειους –δείγματα της σκέψης και από τις δύο κατευθύνσεις εντοπίζονται και στο μοναδικό έργο που συνέγραψε ο Ελεάτης<sup>8</sup>.

Το αν ανάμεσα στους αμεσότερους προδρόμους του Παρμενίδη, πέρα από τον Ξενοφάνη και τους Πυθαγόρειους, είναι ορθό να προσθέσουμε και τον Ηράκλειτο είναι ένα ζήτημα μόνιμα ανοικτό σε συζήτηση, και οι πηγές που διαθέτουμε για τη χρονολόγηση του Ελεάτη δεν αποσαφηνίζουν την εικόνα. Ο Αλεξανδρινός Απολλόδωρος Αθηναίος τοποθετεί τη γέννηση του Ελεάτη κατά το 540/539 π.Χ. Η πληροφορία αυτή επιβεβαιώνεται και από τον Διογένη Λαέρτιο, αφού τοποθετεί την ακμή του Παρμενίδη, δηλαδή τα 40 έτη του, κατά την 69<sup>η</sup> Ολυμπιάδα<sup>9</sup>. Αντίστοιχα, πάλι από τον Απολλόδωρο, η περίοδος ακμής του Ηράκλειτου τοποθετείται κατά την ίδια Ολυμπιάδα, που συμπίπτει με τα έτη 504-501 π.Χ.<sup>10</sup> Έτσι εν πολλοίς οι δύο φιλόσοφοι φαίνεται να είναι σύγχρονοι μεταξύ τους.

Μία δεύτερη εκδοχή που διαθέτουμε για τη γέννηση του Παρμενίδη μας έρχεται από τον πλατωνικό διάλογο *Παρμενίδης*, όπου περιγράφεται η συνάντηση του νεαρού Σωκράτη με τον Ελεάτη φιλόσοφο: «τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολίον, καλὸν δὲ κάγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἐξήκοντα.»<sup>11</sup> Αν η συγκεκριμένη συνάντηση θεωρηθεί αληθινή, και υποθέσουμε πως με το «Σωκράτη δὲ εἶναι τότε σφόδρα νέον» εννοούνται περί τα εικοσὶ του ἔτη, τότε, εφόσον γνωρίζουμε πως ο μεγάλος Αθηναίος φιλόσοφος γεννήθηκε το 470 π.Χ.<sup>12</sup>, προκύπτει ως χρονολογία γέννησης του Παρμενίδη το 515/14 π.Χ. –κάτι που εξυπηρετεί καλύτερα τη συνηθισμένη σειρά εμφάνισης των δύο φιλοσόφων σχεδόν σε όλες τις ιστορίες φιλοσοφίας: πρώτα Ηράκλειτος, μετά Παρμενίδης.

Αναφορικά με το θέμα της σειράς εμφάνισης των δύο φιλοσόφων, δεν λείπουν και οι εκδοχές που τοποθετούν τη φιλοσοφική δραστηριότητα του Ηράκλειτου μετά το 478, ακόμη και μετά τον Παρμενίδη, βασιζόμενες κυρίως στην υπόθεση πως στην Έφεσο ο περσικός

<sup>7</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Τόμος Α', Βιβλίο Α'-Ζ', μτφρ. Νικόλας Κυργιόπουλος, επιμ. Ανδριάνα Χαχλά (Αθήνα: Άμμων Εκδοτική, 2021), Α 5 989 Β 22.

<sup>8</sup> Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, τόμος Α', 153.

<sup>9</sup> Γεώργιος Στ. Καραγιάννης, *Παρμενίδης ο Ελεάτης, περί φύσις*, εισαγ. Δημήτρης Παπαδής (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2003), 66.

<sup>10</sup> G.S. Kirk – J.E. Raven – M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημοσθένη Κούρτοβικ (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2014), 190.

<sup>11</sup> Πλάτων, *Παρμενίδης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Παύλος Καλλιγιάς (Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2022), 127a.

<sup>12</sup> Καραγιάννης, *Παρμενίδης ο Ελεάτης*, 67.

ζυγός δεν είχε αποτιναχθεί πριν από αυτή τη χρονολογία. Συνεπώς, η πληροφορία πως οι Εφέσιοι είχαν εξορίσει τον φίλο του Ηράκλειτου, Ερμόδαρο, θα πρέπει να αναφέρεται σε κάποια μεταγενέστερη περίοδο, κατά την οποία η πόλη της Ιωνίας θα διέθετε μία κάποια στοιχειώδη μορφή αυτοδιοίκησης<sup>13</sup>. Πάντως η πεποίθηση ότι η φιλοσοφία του Παρμενίδη προηγείται εκείνης του Ηράκλειτου δεν είναι αποκλειστικά προϊόν σύγχρονων αναλύσεων, αφού αναφέρεται ήδη από τον Πλάτωνα<sup>14</sup>. Ακόμη κι έτσι, όμως, το εξηγητικό σχήμα «γίγνεσθαι» και «εἶναι», όπως προκύπτει αν αντιπαραβάλει κανείς τα έργα των δύο φιλοσόφων, τυγχάνει αποδοχής τόσο ευρείας, ώστε, μερικές φορές, ακόμα κι εκείνοι που θεωρούν πως ο Παρμενίδης προηγείται του Ηράκλειτου επιλέγουν να παρουσιάσουν πρώτα το έργο του Εφέσιου στις γενικές επισκοπήσεις τους για την προσωκρατική φιλοσοφία<sup>15</sup>.

Επιπλέον βιογραφικά στοιχεία, που μας παραδίδονται για τον Παρμενίδη, τον εμφανίζουν να κατέχει σημαντικό ρόλο στην πολιτική ζωή του τόπου του –πιθανότατα πριν από την ενασχόλησή του με τη φιλοσοφία, αν και ούτως ή άλλως αυτή του η δραστηριότητα δεν φαίνεται να επηρέασε στο ελάχιστο το φιλοσοφικό του έργο. Ο Ελεάτης παρέδωσε νόμους στους συμπολίτες του, που, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Στράβωνος, ήταν τόσο καλοί, ώστε αυτοί ορκίζονταν κάθε χρόνο να τους τηρούν<sup>16</sup>. Τέλος, θεωρείται σχεδόν βέβαιο πως ο συμπολίτης του και πρώτος ερμηνευτής του έργου του, ο Ζήνωνας, υπήρξε μαθητής του, αν και αλλού αναφέρεται ως θετός του γιος και αλλού ως ερωμένος του, ενώ η σχέση μαθητείας με τον έτερο εκπρόσωπο της ελεατικής σχολής, τον Μέλισσο, μοιάζει λιγότερη βέβαιη<sup>17</sup>.

## **β. Το ποίημα του Παρμενίδη**

Παρόλο που ο πεζός λόγος αποτελεί ήδη κεκτημένο της ιωνικής φιλοσοφίας, στην περίπτωση του Παρμενίδη και ενώ ο ίδιος εντάσσεται επακριβώς στην ίδια «περί φύσιος» προβληματική της ελληνικής σκέψης, συναντάμε ουσιαστικά τον πρώτο φιλόσοφο που επιλέγει να εκφραστεί με το πρότυπο της επικής ποίησης, γράφοντας στίχους σε δακτυλικό εξάμετρο<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 191.

<sup>14</sup> Πλάτων, *Σοφιστής ή περί όντος*, πρόλογος-μετάφραση Νικολούδης Π. Ηλίας, επιμέλεια Μανδηλαράς Γ. Βασίλειος (Αθήνα: Κάκτος, 1993), 242d.

<sup>15</sup> Π. Θανασιάς, «Η ακμή της προσωκρατικής φιλοσοφίας», στο *Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20<sup>ο</sup> αιώνα –τόμος Α΄* (Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2000), 59.

<sup>16</sup> Γιάννης Τζαβάρας, *Το ποίημα του Παρμενίδη* (Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 1980), 13.

<sup>17</sup> Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ΄, 18.

<sup>18</sup> Τζαβάρας, *Το ποίημα του Παρμενίδη*, 14.

Έχει σαφώς προηγηθεί το παράδειγμα του φημολογούμενου δασκάλου του, Ξενοφάνη. Όμως, όπως τονίζει ο Burnet, οι εικοσιοκτώ περίπου στίχοι, που παραθέτει ο Diels, είναι πιο πιθανό να προκύπτουν στο πλαίσιο της πολεμικής του Ξενοφάνη κατά του Ομήρου και του Ησίοδου, παρά να αποτελούν μέρος κάποιου ποιήματος φιλοσοφικού χαρακτήρα, αφού ακόμη και ο αλεξανδρινός Σιμπλίκιος, ο οποίος έχει εντοπίσει το πλήρες έργο διανοητών πολύ μικρότερου βεληγεκούς, δεν μας παραδίδει κάποιο αμιγώς φιλοσοφικό ποίημα από τον Ξενοφάνη<sup>19</sup>.

Στον Σιμπλίκιο, και στη δράση του στις αρχές του 6<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., οφείλουμε και τη διάσωση του μεγαλύτερου μέρους του ποιήματος του Παρμενίδη<sup>20</sup>. Σε αυτό διακρίνουμε ένα προοίμιο<sup>21</sup>, όπου περιγράφεται σε πρώτο πρόσωπο η μετάβαση ενός νέου στην επικράτεια μιας θεάς, ακολουθούμενο από τη δική της έκθεση της πραγματικότητας όπως ακριβώς είναι, δηλαδή το λεγόμενο τμήμα της «*Άληθείας*»<sup>22</sup>, το οποίο συνιστά μαζί και μία θεωρία του όντος. Έπεται τέλος ένα τρίτο μέρος, το τμήμα της «*Δόξης*»<sup>23</sup>, όπου περιγράφεται ο φυσικός κόσμος όπως τον προσλαμβάνουν οι κοινοί θνητοί μέσα από τις αισθήσεις τους. Το προοίμιο διασώζεται ολόκληρο, από το τμήμα της «*Δόξης*» διαθέτουμε μερικά μόνο σύντομα αποσπάσματα, ενώ διαθέτουμε και το μεγαλύτερο μέρος της «*Άληθείας*», πιθανότατα λόγω της έκπληξης που προκάλεσε στους συγκαιρινούς του Ελεάτη, οπότε και αυτό έφτασε ως εμάς σχεδόν άθικτο, λόγω των συχνών σχολιασμών του από πλείστους συγγραφείς<sup>24</sup>.

Καθώς πρόκειται εδώ για μία φιλοσοφία διατυπωμένη με τον τρόπο του Ομήρου και του Ησίοδου –κάτι που είναι εμφανές ειδικότερα στο μυθικό-επικό χαρακτήρα του προοιμίου–, διατυπώνονται συχνά αντιρρήσεις για την αξία ενός φιλοσοφικού λόγου που εκφράζεται με μυθολογικά μοτίβα, όταν το ζητούμενο θα έπρεπε να είναι ο ελεύθερος στοχασμός για την αναζήτηση της αλήθειας και όχι η αλαζονεία κάποιας υποτιθέμενης θεϊκής αποκάλυψης όπως μας την παρουσιάζει εδώ ο Παρμενίδης<sup>25</sup>. Όμως, τέτοιου είδους *arriori* απορριπτικές προσεγγίσεις στην ποίηση του Ελεάτη, με εστιακό γνώμονα τον τρόπο που αυτός επέλεξε να εκφραστεί, πρώτα και κύρια στερούνται φιλολογικού βάθους, αφού φαίνεται να εκλαμβάνουν κυριολεκτικά τη μετάβαση του νέου στην περιφέρεια της θεάς. Ήδη από την εποχή του Σέξτου Εμπειρικού έχουν επιχειρηθεί οι αλληγορικές προσεγγίσεις αυτής της θείας αποκάλυψης. Και, για τον ίδιο, το προοίμιο συνιστά αλληγορική έκφραση

<sup>19</sup> John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London: Adam and Charles Black, 1908), 128-129.

<sup>20</sup> Τζαβάρας, *Το ποίημα του Παρμενίδη*, 13.

<sup>21</sup> DK 28 B1.1-32.

<sup>22</sup> DK 28 B2.1 - B8.52.

<sup>23</sup> DK 28 B8.53 - B19.3.

<sup>24</sup> Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ', 19-20.

<sup>25</sup> Καραγιάννης, *Παρμενίδης ο Ελεάτης*, 18.

του διαφωτισμού του ποιητή, σηματοδοτώντας τη μετάβασή του από την άγνοια στη γνώση<sup>26</sup>.

Με παρόμοιο τρόπο ο Μουρελάτος ερμηνεύει το ταξίδι του ποιητή ως μία διαφωτιστική πορεία, που αντανακλά τη συνολική γνωσιοθεωρία του Παρμενίδη: ο νους διεισδύει πίσω από τις πύλες της γνώσης –«*ἐνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων*»<sup>27</sup>, για να προσεγγίσει το «*έόν*», δηλαδή την αλήθεια της θεάς<sup>28</sup>. Ταυτόχρονα, η μελέτη του Μουρελάτου καταδεικνύει τις πλείστες συνάψεις του ποιήματος με την ομηρική λογοτεχνία. Το κλασικό επικό μοτίβο του ταξιδιού ανακύπτει εδώ τόσο λεξιλογικά —«*ὁδὸν ἡγεμόνευον*»<sup>29</sup>, «*κέλευθος*»<sup>30</sup>, όσο και στο επίπεδο των αφηγηματικών συμβάσεων: οι δύο οδοί του «*εἶναι*» και του «*μὴ εἶναι*» που διατυπώνονται από τη θεά, όσο και η απαγόρευση της δεύτερης οδού επειδή είναι «*παναπευθέα ἀταρπός*»<sup>31</sup>, φέρνουν στο νου αντίστοιχα ομηρικά περιστατικά όπου μία θεά χαράσσει στον ταξιδιώτη την πορεία του<sup>32</sup>.

Ούτως ή άλλως, δεν έχει ιδιαίτερη σημασία αν η αποκαλυπτικού τύπου θρησκευτική εμπειρία που περιγράφεται στο προοίμιο είναι στα αλήθεια βιωμένη από τον εμπνευστή της, καθώς όλα συνηγορούν πως ό,τι παρουσιάζεται εδώ είναι «*κατ' ἐξοχὴν ποίηση*»<sup>33</sup>, μιας και ο Παρμενίδης δεν έχει περάσει ακόμη στο *κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικό τμήμα* του ποιήματός του. Ακόμη κι έτσι, όμως, πρέπει να τονιστεί πως η πεποίθηση, ότι η ποιητική μορφή προσδίδει αντιφιλοσοφικό χαρακτήρα στο έργο του Ελεάτη, φέρει εντός της στοιχεία αναχρονισμού. Όπως τονίζει ο E.R. Dodds στην κλασική μελέτη του «*Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ Παράλογο*», εἴθισται στην επική ποίηση ο ποιητής να λαμβάνει μία γνώση αφύσικη από τις Μούσες, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει πως υποπίπτει σε κάποια φρενιτώδη κατάσταση έκστασης. Η αντίληψη πως ο ποιητής διαθέτει μίαν εσωτερική εμπειρία αντικανονική, και άρα το ποιητικό του έργο συνιστά αποκαλυπτικό λόγο πέρα και πάνω από το λογικό, εμφανίζεται μόνο πολύ αργότερα, όταν ο Δημόκριτος αναφέρεται για πρώτη φορά στην έννοια της ποιητικής έκστασης<sup>34</sup>. Υπό αυτή τη σκοπιά, την εποχή που ο Παρμενίδης καταθέτει τη διδασκαλία του, η ποιητική μορφή μετέχει εξίσου στον χώρο της λογικότητας με τον πεζό

<sup>26</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οἱ προσωκρατικοί*, 251.

<sup>27</sup> DK 28 B1.11.

<sup>28</sup> Αλέξανδρος-Φοῖβος Δ. Μουρελάτος, *Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης. Λόγος και Εικόνα στα Αποσπάσματα του Παρμενίδη*. Απόδοση Σπύρος Α. Μοσχονάς (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2002), 44.

<sup>29</sup> DK 28 B1.5.

<sup>30</sup> DK 28 B2.4.

<sup>31</sup> DK 28 B2.6.

<sup>32</sup> Μουρελάτος, *Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης*, 22.

<sup>33</sup> Παναγιώτης Θανάσης, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»: Είναι και κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη* (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998), 184.

<sup>34</sup> E.R. Dodds, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο*, μτφρ. εισαγ. Γιώργη Γιατρομανωλάκη (Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1977), 83.

λόγο των Ιώνων φιλοσόφων. Για ετούτο, λοιπόν, δεν πρέπει να λογίζεται ως πισωγύρισμα ή να κρίνεται αντιφιλοσοφική.

Γεγονός είναι, πάντως, ότι τα επικά δάνεια είναι κυρίως εμφανή στο προοίμιο και στο τμήμα της «Δόξης», ενώ στο τμήμα της «Άληθείας» υποχωρούν, ίσως επειδή σε αυτήν εμπεριέχεται το πρωτότυπο φιλοσοφικό νόημα του Παρμενίδη και γι' αυτό δεν δύναται να παραπέμπει κάπου αλλού<sup>35</sup>. Εδώ αναλύεται το οντολογικό επιχείρημα του Ελεάτη, όπως προκύπτει από τη μεθοδολογική αφετηρία «ἔστιν» και «οὐκ ἔστιν», που θέτει η θεά. Καθώς ορίζεται ρητά πως σκέπτεσθαι και εἶναι συνιστούν ένα και το αυτό πράγμα –«τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι»<sup>36</sup>– συνεπάγεται πως ὅτι «δεν εἶναι» οφείλει να εξοβελισθεί διαπαντός από την περιοχή του σκέπτεσθαι. Και, ὅτι απομένει, για να ἔχει συνάφεια με την ἀλήθεια, δεν μπορεί παρά να πληροί τις παράδοξες προϋποθέσεις του «έόντος», ὅπως αυτές προκύπτουν από τα λογικά συμπεράσματα του ὄγδου αποσπάσματος: κάτι που εἶναι δεν μπορεί ούτε να γεννηθεί, ούτε να καταστραφεί, ούτε να μετακινηθεί, ούτε να εἶναι ατελές<sup>37</sup>, πάνω στη βάση του γεγονότος ὅτι η ἀρνηση των γνωρισμάτων της γέννησης, του ολέθρου, της κίνησης και της ατέλειας οδηγούν στην αρνητική οδό του «μὴ εἶναι», την οποία η θεά ἔχει απαγορεύσει ρητῶς<sup>38</sup>.

Η μετάβαση από την ἀλήθεια της θεάς στον κόσμο της δοξασίας παραμένει ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα με ποικίλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, μιας και θα περίμενε κανείς πως η θεωρία του ὄντος και της ἀλήθειας θα αρκούσε στον Παρμενίδη ως ὑψιστη φιλοσοφική παρακαταθήκη, ὥστε να ολοκληρώσει με αυτά το ἔργο του. Ως ανυπέρβλητη δυσκολία στέκεται εκ των πραγμάτων και η αποσπασματική φύση του τελευταίου μέρους του ποιήματος, που το καθιστά ένα συνονθύλευμα από διατυπώσεις κοσμολογικού και αστρονομικού ενδιαφέροντος, ενώ δεν λείπουν και κάποιες αναφορές στην ανθρώπινη βιολογία<sup>39</sup>. Η «Δόξα» φαίνεται να εἶναι γραμμένη με πρότυπο τις παλαιότερες κοσμολογίες<sup>40</sup>, εγκαταλείπει ὁμως τον αρχαϊκό μονισμό τους, αφού, με τη χρήση δύο κοσμολογικών αρχῶν, του «φάους» και της «νυκτός»<sup>41</sup>, εγκαινιάζεται ἐδῶ ἕνας κοσμολογικός πλουραλισμός, ο οποίος θα αποτελέσει κοινό γνώρισμα των κοσμολόγων που ἔπονται του Ελεάτη<sup>42</sup>. Ολόκληρος ο φυσικός κόσμος παρουσιάζεται πλήρης από φως και νύκτα, και καθετί εντός

<sup>35</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 11.

<sup>36</sup> DK 28 B3.

<sup>37</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 248.

<sup>38</sup> Καραγιάννης, *Παρμενίδης ο Ελεάτης*, 148.

<sup>39</sup> Popper, *Ο κόσμος του Παρμενίδη*, 91.

<sup>40</sup> Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ', 24.

<sup>41</sup> DK 28 B9.1.

<sup>42</sup> Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ', 109-110.

του αποτελεί ένα συνδυασμό αυτών των αντιθετικών στοιχειακών αρχών, με το πρώτο να αποτελεί το θετικό, ενεργητικό, αιθέριο και θερμό στοιχείο και το δεύτερο το αρνητικό, παθητικό και ψυχρό στοιχείο<sup>43</sup>.

Σε μία συνολικότερη αποτίμηση του ποιήματός του, θα λέγαμε εν τέλει πως η φιλοσοφική δεινότητα του Παρμενίδη δεν υποσκάπτεται στο ελάχιστο από την ποιητική φόρμα και πως, αντίθετα, είναι μάλλον αυτή η τελευταία που φαίνεται να λυγίζει υπό το βάρος των στρυφνών λογικών παραγωγών του Ελεάτη: αν και δεν παρατηρείται κάποια αξιόλογη διαφορά στη μετρική δομή των δύο μερών<sup>44</sup>, το εξάμετρο του ποιήματος δεν κρίνεται ιδιαίτερα λειτουργικό, αφού ο Παρμενίδης ενδιαφέρεται πρώτιστα να επιχειρηματολογήσει και όχι να τραγουδήσει<sup>45</sup>. Έτσι, για τον Diels, η παρμενίδεια ποιητική έκφραση είναι αδέξια με ύφος στεγνό, ενώ ο Wilamowitz δηλώνει ρητά πως πρόκειται για τους πιο δύσκαμπτους στίχους στην αρχαία ελληνική γλώσσα<sup>46</sup>. Σε κάθε περίπτωση, καθώς εδώ έχουμε να κάνουμε με μία πρωτότυπη σύνθεση ποίησης και λογικής επιχειρηματολογίας, ή όποια κρίση για την ποιητική δεινότητα του Παρμενίδη δεν μπορεί να διατυπώνεται ερήμην του φιλοσοφικού νοήματος. Άρα θα πρέπει να τεθεί σε αναμονή, μέχρις ότου θα έχουμε εστιάσει στα ειδικά ζητήματα της παρμενίδειας σκέψης, ώστε να είναι και εμφανές το αν και πώς τα όποια ποιητικά τεχνάσματα προωθούν επιτυχώς τα φιλοσοφικά ζητούμενα του Ελεάτη.

---

<sup>43</sup> Θεόφιλος Βέικος, *Οι προσωκρατικοί* (Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 2016), 168.

<sup>44</sup> Μουρελάτος, *Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης*, 3.

<sup>45</sup> Στο ίδιο, 39.

<sup>46</sup> Στο ίδιο, 37.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

### *Περὶ Φύσεως: Ο Παρμενίδης πριν και μετά τα Φυσικά*

Το ποίημα του Παρμενίδη αποτέλεσε φιλοσοφική τομή κατά την εποχή της συγγραφής του, τέτοια που να χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα και ως ρήξη με τις πρότερες φιλοσοφικές αναζητήσεις, και δη με τους στοχαστές της επονομαζόμενης Σχολής της Μιλήτου. Ποτέ στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης η έννοια της ρήξης δεν αποτέλεσε κάτι το εντελώς αυθύπαρκτο και ανεξάρτητο, που ως κεραυνός εν αιθρία επέφερε την αλλαγή, εξοβελίζοντας κάθε τι το παλαιό και ξεπερασμένο. Αντίθετα, κάθε φιλοσοφική ρήξη κατανοεί και αφομοιώνει εντός των πλαισίων της ό,τι προηγήθηκε, ακριβώς για να είναι σε θέση να το υπερκεράσει. Κάθε ρήξη τρόπον τινά συστηματοποιεί εμμέσως το πρότερο πνευματικό αποτύπωμα, απέναντι στο οποίο ορθώνεται ως ο αυστηρότερος κριτής. Είναι μέσα από την πορεία αυτή που ο «παλαιός» τρόπος σκέψης επιβιώνει, αφού εντέλει συνιστά βασική προϋπόθεση για το καινούργιο: για να κατανοήσουμε κάτι ως ρήξη οφείλουμε να στρέψουμε το βλέμμα σε όσα προηγήθηκαν. Έτσι, και για την κατανόηση του ποιήματος του Παρμενίδη και της όποιας ρήξης αυτό επέφερε, οφείλουμε να μελετήσουμε τα συστατικά στοιχεία της προ-παρμενίδειας φιλοσοφικής περιόδου.

Η κεντρική έννοια μέσω της οποίας είθισται να προσλαμβάνουμε τους προσωκρατικούς είναι η «φύσις», μιας και κυρίως διαμέσου αυτής εκφράστηκε στο μεγαλύτερο εύρος της η επιθυμία των αρχαίων Ελλήνων για τη γνώση, τόσο που η φιλοσοφία στο σύνολό της πριν από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. να μπορεί να θεωρηθεί πρώτιστα σχετική με τη φύση<sup>47</sup>. Γνωρίζουμε βέβαια πως ο τίτλος «*Περὶ φύσεως*», αποδιδόμενος σχεδόν στο σύνολο των πρώτων φιλοσοφικών κειμένων, του ποιήματος του Παρμενίδη συμπεριλαμβανομένου, συνιστά στην πραγματικότητα μία εκ των υστέρων ταξινόμηση των Αλεξανδρινών –που με τη σειρά της έλκει από τον αριστοτελικό χαρακτηρισμό «φυσικοί» για όλους σχεδόν τους προσωκρατικούς φιλοσόφους<sup>48</sup>–, ενώ στα ίδια τα κείμενα ο όρος αυτός καθ'αυτὸν δεν τελεί υπό χρήση. Ακόμη κι έτσι, το προσωκρατικό *corpus* προσεγγίζει τον όρο «φύσις» σε όλες τις βασικές σημασίες του<sup>49</sup>: τόσο με την έννοια της προέλευσης των

---

<sup>47</sup> William Arthur Heidel, “Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics.” *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 45, No. 4 (1910): 95.

<sup>48</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 111.

<sup>49</sup> Στο λεξικό Liddell-Scott, στο λήμμα «φύσις», συναντάμε τις κεντρικές σημασίες: ως δύναμις δίδουσα αρχήν, γένεσιν ή κίνησιν, ως η στοιχειώδης φύσις των πραγμάτων –η ουσία αυτών– και ως η καθόλου σύστασις και ουσία των πραγμάτων, δηλαδή το σύμπαν στην ολότητά του. Το αφηρημένο αυτό ουσιαστικό συνδέεται



πραγμάτων είτε με την έννοια των συστατικών τους στοιχείων, όσο και με την διευρυμένη έννοια όλων των διαδικασιών όσες διέπουν τα πράγματα και τον κόσμο στο σύνολό του<sup>50</sup>. Η φύσις εν τέλει συνιστά τόσο αφετηρία της φιλοσοφικής σκέψης όσο και κατάληξή της: η «φύσις» ως η τάξη του όλου αποτελεί, σύμφωνα με τον Gadamer, την πρώτη από τις τρεις θεμελιώδεις κατηγορίες, στις οποίες υπάγονται οι απαντήσεις των πρώτων Ελλήνων φιλοσόφων, ακολουθούμενη από την αφ' εαυτού ύπαρξη στην τάξη του όλου και, τέλος, από τον λόγο, δηλαδή τη γνώση και επίγνωση αυτού του όλου<sup>51</sup>.

Αν η φύσις είναι η απάντηση, τότε ποιο είναι το ερώτημα των πρώτων φιλοσόφων; Εκκινώντας από τους Μιλήσιους και επεκτείνοντας τον τρόπο σκέψης τους και στους διαδόχους τους, ο κλασικός φιλόλογος Burnet περιόρισε το σύνολο των αναζητήσεων της ελληνικής φιλοσοφίας σε μια και μόνη αναζήτηση, αυτή της πρώτης ουσίας των πραγμάτων<sup>52</sup>. Το ίδιο το νόημα του τίτλου *Περὶ φύσεως* εκλαμβάνεται έτσι ως *Περὶ της πρωταρχικής ουσίας*<sup>53</sup>. Η λεγόμενη και κοσμική ύλη των Μιλησίων είναι η πηγή όλων των πραγμάτων, και στέκει αυθύπαρκτη ως το αίτιο της ζωής, την οποία και αντλεί από μέσα της –γνώρισμα που αποτυπώθηκε στην ιστορία της φιλοσοφίας με τον όρο *υλοζωισμός*<sup>54</sup>. Αυτή η αναζήτηση της αρχής του σύμπαντος οδήγησε τον Θαλή στο στοιχείο του νερού, τον Αναξίμανδρο στο άπειρο και τον Αναξίμενη στον αέρα<sup>55</sup>. Την κοσμο-εικόνα των Μιλησίων έρχεται αργότερα να την αναιρέσει το ελεατικό «είναι», καταστρέφοντας τις αντιλήψεις γύρω από τη γένεση και τη φθορά που συνόδευαν τα άνωθι κοσμικά αίτια των φιλοσόφων της Ιωνίας<sup>56</sup>.

Η παραπάνω αντιδιαστολή ιωνικής και ελεατικής φιλοσοφίας εδράζεται επάνω σε δύο βασικές προϋποθέσεις. Η πρώτη από αυτές είναι η κατά σημαντικό βαθμό μονομερής κατηγοριοποίηση των Θαλή, Αναξίμανδρου και Αναξίμενη με βάση την έννοια της αρχής. Η δεύτερη προϋπόθεση είναι μια πολύ συγκεκριμένη ερμηνεία του Παρμενίδειου «έόντος» ως κοσμικής ύλης αντίστοιχης με αυτή των Μιλησίων: μία και μόνη απόλυτη πρωταρχική ουσία που ως τέτοια δεν αφήνει χώρο για καμία κίνηση<sup>57</sup>. Οι αντιρρήσεις για αυτή την ερμηνεία θα

---

παραγωγικά με το ρήμα *φύω* – *ἔφυν* – *πέφυκα*, το οποίο σημαίνει επί του ενεργητικού φυτεύω και επί του μεσοπαθητικού φυτρώνω, δηλαδή είμαι εκ φύσεως, από τη φύτρα μου.

<sup>50</sup> Heidel, *Περὶ Φύσεως*, 129.

<sup>51</sup> Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Η απαρχή της γνώσης*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008), 243.

<sup>52</sup> Heidel, *Περὶ Φύσεως*, 82.

<sup>53</sup> John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 12.

<sup>54</sup> W. Windelband & H. Heimssoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Α' Τόμος, μτφρ. Μ.Ν. Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2001), 43.

<sup>55</sup> Στο ίδιο, 43-44.

<sup>56</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της γνώσης*, 267.

<sup>57</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, 15.

διατυπωθούν σε επόμενο τμήμα αυτής της μελέτης, καθώς απαιτούν τόσο την ανάλυση του όγδοου σωζόμενου αποσπάσματος του Παρμενίδη όσο και αυτήν της κοσμολογίας που ο Ελεάτης μας παραθέτει στο δεύτερο μέρος του ποιήματός του. Εδώ θα εκτεθούν κάποιες αντιρρήσεις για την πρώτη προϋπόθεση αναφορικά με την έννοια της αρχής.

Ο όρος «*ἀρχή*» δεν εμφανίζεται στα σωζόμενα αποσπάσματα των προσωκρατικών, παρά αποκτά σημασία στους Στωικούς και την περιπατητική παράδοση που απλά επαναλαμβάνει τον Αριστοτέλη, στον οποίο και αποδίδεται και η πατρότητα του όρου στο πρώτο βιβλίο του έργου του «*Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*»<sup>58</sup>. Η χρήση του όρου συνολικά και για τους τρεις φυσιολόγους της Μιλήτου φαίνεται να εξυπηρετεί τον Αριστοτέλη, καθώς ο ίδιος ενδιαφέρεται πρώτιστα να υποβάλει σε έλεγχο τις μέχρι τότε διατυπωθείσες φιλοσοφίες υπό το πρίσμα του δόγματος των τεσσάρων αιτιών του<sup>59</sup>, και το έργο των Μιλησίων φαίνεται εκ πρώτης όψεως να διευκολύνει προς αυτή την κατεύθυνση: ο Θαλής έθεσε το νερό ως αρχή των πάντων χωρίς να προχωρήσει σε εξηγήσεις ως προς το πώς αυτό καταλήγει στην ολότητα του σύμπαντος<sup>60</sup>, όμως όλοι οι μελετητές του συμφωνούν πως τα συμπεράσματά του βασίζονται σε εμπειρικές παρατηρήσεις. Για τον Αριστοτέλη, η πεποίθησή του αυτή προκύπτει από τη διαπίστωση πως τα σπέρματα όλων των ζώων είναι υγρά<sup>61</sup>. Ο μαθητής και διάδοχός του, ο Θεόφραστος, θεωρεί πως ο Θαλής οδηγείται στα συμπεράσματά του βάσει μετεωρολογικών παρατηρήσεων<sup>62</sup>. Αντιστοίχως, ούτε ο Αναξίμενης παρέχει κάποια απόδειξη για την πρωταρχικότητα του αέρα, και βασίζει και ο ίδιος τα συμπεράσματά του σε εμπειρικές παρατηρήσεις φαινομένων όπως είναι η βροχή και η εξάτμιση του νερού<sup>63</sup>.

Αντίθετα και από τους δύο, ο Αναξίμανδρος, εισάγει την έννοια του «*ἀπείρου*», η οποία δεν ταυτίζεται μία κάποια υπαρκτή ύλη, τέτοια που να μπορεί κανείς να γνωρίσει με εμπειρικό τρόπο<sup>64</sup>. Η πιθανή σκέψη του Αναξίμανδρου πίσω από το «*ἀπείρον*» ήταν ίσως η εύλογη προϋπόθεση μιας απεριόριστης χωρικά μάζας, που να εγγυάται τη δυνατότητα της ατελείωτης γένεσης και αλλαγής των υπόλοιπων στοιχειακών μαζών. Υπό αυτό το πρίσμα, η έννοια του «*ἀπείρου*» φαίνεται πως δεν αποτελεί τόσο προσπάθεια εύρεσης κάποιας «*ἀρχής*», αλλά μάλλον προσπάθεια περιγραφής της συνολικότερης διαδικασίας του «*γίγνεσθαι*»<sup>65</sup>. Καθίσταται έτσι σαφές πως ο όρος «*ἀρχή*» μάλλον περιορίζει το αληθινό νόημα της

<sup>58</sup> Στο ίδιο, 13-14.

<sup>59</sup> Στο ίδιο, 13.

<sup>60</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της γνώσης*, 261.

<sup>61</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Α 3, 983b 6.

<sup>62</sup> Heidel, *Περὶ Φύσεως*, 129.

<sup>63</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 155.

<sup>64</sup> Windelband & Heimsoeth, *Εγχειρίδιο*, 44.

<sup>65</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 63.

φιλοσοφίας του Αναξίμανδρου και την πολυσήμαντη έννοια του «ἀπείρου»<sup>66</sup>. Περαιτέρω, η ποιοτική απροσδιοριστία του «ἀπείρου»<sup>67</sup> αλλά και ο προσδιορισμός του με κατηγορήματα του θείου, εκφρασμένα μάλιστα αποφαιτικά με επίθετα που αρχίζουν με το στερητικό «ἀ-» – «ἀθάνατον», «ἀνώλεθρον», «ἀγήρων»<sup>68</sup> – φανερώουν στην πραγματικότητα μία έννοια καθαρά μεταφυσική, που, ακόμη και αν περιγράφει έναν κόσμο αλλαγής και όχι στάσης, βρίσκεται, ως τρόπος σύλληψης, εγγύτερα στο «εἶναι» του Παρμενίδη από ό,τι στις πρωταρχικές ουσίες των άλλων δύο εκπροσώπων της σχολής της Μιλήτου. Η αμηχανία του Αριστοτέλη απέναντι στο αναξιμάνδρειο ἀπειρο αποτυπώνεται και στην ερμηνεία του ως μία πρωταρχική χαώδη κατάσταση, όπου τα πάντα τελούν σε ένα συγκεχυμένο μείγμα<sup>69</sup>, κάτι που εν τέλει κρίνεται ως αναχρονισμός, αφού για την έννοια του μείγματος στην αρχαιοελληνική σκέψη θα πρέπει και πάλι να στρέψουμε το βλέμμα μας στην φιλοσοφία του Παρμενίδη<sup>70</sup>.

Όμως, και πέρα από την ταξινόμηση με βάση την έννοια της αρχής, κι άλλες επιμέρους κατηγοριοποιήσεις έχουν παρεισφρήσει στο έργο των Ελλήνων φιλοσόφων, ώστε η αντιδιαστολή διαμετρικά αντίθετων τρόπων θέασης του κόσμου να θεωρείται ο βασικός κινητήριος μοχλός της φιλοσοφικής σκέψης. Η κλασικότερη εξ αυτών είναι η αντίθεση μεταξύ «εἶναι» και «γίγνεσθαι»: ο Αριστοτέλης εφορμά στο έργο των προκατόχων του διαθέτοντας μία πολύ συγκεκριμένη θεωρία γύρω από την κίνηση, ώστε να τον εξυπηρετεί ο διαχωρισμός των φιλοσοφικών ερμηνειών του κόσμου σε εκείνες που, όπως και η δική του, είναι επικεντρωμένες στην κίνηση των φυσικών στοιχείων<sup>71</sup> και σε εκείνες που αρνούνται κάθε κίνηση και αλλαγή. Ως εκ τούτου, στα «Φυσικά» του, οι Ελεάτες δεν συμπεριλαμβάνονται στους φυσικούς φιλοσόφους<sup>72</sup>. Πράγματι, φαίνεται πως η ελεατική σκέψη γενικά, και η παρμενίδεια ειδικά, άπαξ και αρθρώθηκαν, έπαιξαν ανασταλτικό ρόλο στην προώθηση της κοσμολογίας<sup>73</sup>. Είναι όμως βέβαιο πως οι δυσκολίες που έθεσαν τα συμπεράσματα του Παρμενίδη στην ελληνική σκέψη δεν αρκούν για να δικαιολογήσουν την αποκοπή του έργου του από τη φιλοσοφική παράδοση των φυσιολόγων. Και, αν αυτό συνέβη την εποχή των «Φυσικῶν» του Αριστοτέλη, αφενός εκφράζει κατά κύριο λόγο τα δικά του

---

<sup>66</sup> Στο ίδιο, 67.

<sup>67</sup> Στο ίδιο, 65.

<sup>68</sup> Στο ίδιο, 74.

<sup>69</sup> Στο ίδιο, 61-62.

<sup>70</sup> Στο ίδιο, 62.

<sup>71</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της γνώσης*, 272.

<sup>72</sup> Heidel, *Περὶ φύσεως*, 82.

<sup>73</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 156.

φιλοσοφικά κίνητρα, και αφετέρου αυτά τα τελευταία δεν στάθηκαν αρκετά ώστε να στερήσουν από το ποίημα τον τυποποιημένο τίτλο «*Περὶ φύσεως*».

Αν, όμως, οι ερμηνείες των φιλοσοφικών κειμένων φέρουν πάντοτε εντός τους τα προσωπικά κίνητρα εκείνων που τις διατυπώνουν, αυτό βέβαια δημιουργεί για τη φιλοσοφία έναν αδυσώπητο σχετικισμό, όπου η φιλοσοφική σκέψη, εν είδει εκκρεμούς σε συνεχή κίνηση, δύναται να καταλαμβάνει κάθε πιθανή θέση σε όλο το εύρος της κίνησης από τη μία άκρη έως την άλλη. Έτσι, λόγου χάρη, αν για τον Αριστοτέλη ο Παρμενίδης δεν δικαιούται να ανήκει στους κόλπους των φυσικών φιλοσόφων, αιώνες αργότερα, όσα ο Χάιντεγκερ μας αναφέρει «*περὶ φύσεως*» χρίζουν εμμέσως τον Παρμενίδα τον κατεξοχήν φιλόσοφό της, και για ετούτο έχει ενδιαφέρον να κλείσει η εισαγωγική αυτή ενότητα με τη χαϊντεγκεριανή σκέψη και, συνεκδοχικά, με τη θέση που επιφυλάσσει για τον Ελεάτη φιλόσοφο:

Η φύσις των πρώτων Ελλήνων φιλοσόφων είναι η διανοιγόμενη έκπτυξη, η προβαίνουσα κυριάρχηση, το ίδιο το «*εἶναι*», και δεν πρέπει να συγχέεται με ό,τι αργότερα ονομάστηκε «*natura*» και τα φαινόμενά της<sup>74</sup>. Ως όρος, ο όρος «*φύσις*» των Ελλήνων είναι πρωταρχικότερος και πλουσιότερος, αφού περιλαμβάνει όλα όσα σε κατοπινά στάδια σκέψης αντιπαρατίθενται στο φυσικό: το ψυχικό, το πνευματικό, το ζωτικό, ακόμη και το ιστορικό είναι περιοχές των όντων που οι Έλληνες εννοούν ομοίως ως φύση<sup>75</sup>. Ούτως ή άλλως, αυτό που είναι η «*φύσις*» για τους Έλληνες δεν αποτελεί προϊόν γνώσης που προκύπτει από τα φυσικά φαινόμενα, αλλά αντίθετα αναδύεται μέσα από τη θεμελιακή διανοητική εμπειρίας του «*εἶναι*», που διανοίγεται μπροστά τους, και είναι αυτή ακριβώς η εμπειρία που θα ονομασθεί «*φύσις*»<sup>76</sup>. Αυτό που κάθε φορά προβαίνει και κυριαρχεί ορίζεται ως ουσία των όντων, τα δε όντα ως τοιαύτα στο σύνολό τους είναι φύση. Η κατοπινή, στενότερη, ερμηνεία της φύσης ως «*natura*» αναφέρεται μόνο στα φύσει όντα. Ωστόσο, το ερώτημα «*περὶ φύσεως*», όπως το θέτουν οι αρχαίοι, μας πηγαίνει απαραίτητα πέρα από τα όντα, πέρα από τα φυσικά, προς το «*εἶναι*» των όντων<sup>77</sup>.

Είναι προφανές πως μία τέτοια ερμηνεία τοποθετεί τον Παρμενίδα και το ελεατικό «*εἶναι*» ακριβώς στο κέντρο της φυσικής φιλοσοφίας της αρχαιότητας, όπου το φυσικό και το μεταφυσικό συνιστούν ένα συνεχές όλον, το οποίο μέλλει να διαρραγεί μόνο στο κατοπινό αριστοτελικό διανοητικό στάδιο. Φυσικά, αν ο Αριστοτέλης ενδιαφερόταν να ορίσει το αυστηρό φυσικό πλαίσιο εντός του οποίου δρουν τα τέσσερα αίτια του, εξοβελίζοντας τον

<sup>74</sup> Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης (Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2010), 50-51.

<sup>75</sup> Στο ίδιο, 52-53.

<sup>76</sup> Στο ίδιο, 51.

<sup>77</sup> Στο ίδιο, 54.

Παρμενίδη στον χώρο της μεταφυσικής, έτσι και ο Χάιντεγκερ έχει αντίστοιχα ιδιοτελή κίνητρα να προβάλλει το ελεατικό «είναι» ως σχετικό προς μία πλουσιότερη έννοια της φύσης. Τον ενδιαφέρει πρώτιστα να παρουσιάσει τη μεταφυσική του ως κάτι νέο και ρηξικέλευθο, που ουδέποτε απασχόλησε την ανθρώπινη σκέψη: η δυτική μεταφυσική, θέτοντας το ερώτημα για το «είναι» των όντων, εκκινεί από τη σκοπιά των όντων και καταλήγει στο «είναι», μόνο για να το παραστήσει ως επιμέρους ον<sup>78</sup>, ενώ το ερώτημα του Χάιντεγκερ είναι διαφορετικής φύσεως και προελεύσεως: είναι το ερώτημα για το «είναι» ως τοιούτο<sup>79</sup>. Υπ' αυτή τη σκοπιά, ο καινοφανής λόγος του όγδοου αποσπάσματος του ποιήματος του Παρμενίδη για το «έόν», σε ένα μάλιστα τόσο πρότερο στάδιο της φιλοσοφικής σκέψης, έστεκε ως ανυπέρβλητο εμπόδιο στη σκέψη του Χάιντεγκερ, και έπρεπε πάση θυσία να βρεθεί τρόπος αυτό να ενσωματωθεί στον λόγο «*Περὶ φύσεως*».

Η απόσταση ανάμεσα στις δύο προαναφερθείσες προσλήψεις του Παρμενίδη είναι τεράστια. Και το ίδιο ισχύει για τις πλείστες ερμηνείες του ποιήματος, που συνήθως οδηγούν τους μελετητές του σε δύο βασικούς δρόμους: ο ένας τους αποτελεί καθαρή κοσμολογία, ο άλλος μεταφυσική-οντολογία, από τη διάσταση δε των δύο αυτών κατευθύνσεων και από την προσπάθεια για συνένωσή τους αναδεικνύεται και μία τρίτη κατεύθυνση γνωσιολογική. Αυτή, για την παρούσα μελέτη, συνιστά και το αληθινό νόημα της φιλοσοφίας του Ελεάτη. Ο σχετικισμός των απόψεων φαίνεται να βρίσκει στα σωζόμενα αποσπάσματα του ποιήματος του Παρμενίδη το πιο πρόσφορο έδαφος για να αναπτυχθεί. Και είναι σχεδόν βέβαιο πως, για κάθε νέα ερμηνεία που διατυπώνεται αναφορικά με το αληθινό νόημα της φιλοσοφίας του Παρμενίδη, οσοδήποτε κι αν αυτή είναι τεκμηριωμένη με ικανοποιητικά επιχειρήματα, τόσο περισσότερο μοιάζει να απομακρυνόμαστε από το βασικό της πρόταγμα, που φαντάζει στη βάση του καθαρά αντι-φιλοσοφικό: ένα επιχειρούμενο τέλος της πολυφωνίας.

Εδώ βρίσκεται, κατά τη γνώμη μας η πραγματική ρήξη με τους φιλοσόφους της σχολής της Μιλήτου: ο Παρμενίδης ολοκληρώνει την κατά τον Πλάτωνα *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*<sup>80</sup>, που μετράει ήδη έναν αιώνα από όταν ο Ελεάτης φιλόσοφος διατυπώνει τη φιλοσοφία του, όχι με το να απορρίψει ως εσφαλμένη ή ατελέσφορη την έννοια της ουσίας αυτή καθαυτήν. Αντίθετα, θα υποστηριχτεί εδώ, πως οι επίνοιες των Μιλήσιων, διαθέτοντας όλες κάποιου είδους εμπειρική προέλευση-θεμελίωση και ενίοτε στοιχειώδη επιχειρηματολογία για την αναγωγή της εμπειρίας σε ευρύτερες αποφάνσεις για τη συνολική

---

<sup>78</sup> Παναγιώτης Θανασάς, «Η ιστορία της μεταφυσικής λήθης του είναι και η αποδόμηση», στο Martin Heidegger, στο *Λόγος, μοίρα, αλήθεια, Ηράκλειτος, Παρμενίδης*, εισθ. Π. Θανασάς, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. Γ. Ξηροπαΐδης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2009), 17.

<sup>79</sup> Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, 54.

<sup>80</sup> Πλάτων, *Σοφιστής*, 246a.

φύση του κόσμου, απορρίπτονται τελικά ως μη ικανοποιητικές από το γεγονός και μόνο ότι, με δεδομένη την απουσία οποιουδήποτε κριτηρίου που να μπορεί να αποφανθεί για την αλήθεια τους, είναι όλες εξίσου πιθανό να ισχύουν.

Τελικά, διόλου τυχαία δεν είναι όσα φέρεται να διατυπώνει ο ξένος από την Ελέα στον *Σοφιστή* του Πλάτωνα: «Μου φαίνεται πως ο καθένας διηγείται έναν μύθο, ωσάν να είμαστε παιδιά. Ο ένας λέει ότι τα όντα είναι τρία που άλλοτε πολεμούν κι άλλοτε συμφιλιώνονται μεταξύ τους... ένας άλλος πάλι λέει πως τα όντα είναι δύο... αλλά εμείς οι Ελεάτες, από τον Ξενοφάνη και ακόμα παλαιότερα, εκκινούμε από την υπόθεση πως τα πάντα είναι ένα»<sup>81</sup>. Διαβλέποντας τον κίνδυνο μιας αέναης συσσώρευσης από εξίσου πιθανές «δόξες», ο Παρμενίδης θέτει για πρώτη φορά στην ιστορία μία σειρά από λογικές αναγκαιότητες, που θα πρέπει εφεξής να πληρούνται απόλυτα για τη διατύπωση γενικών θεωριών περί της φύσεως των πραγμάτων. Για ετούτο τον λόγο, το τέλος της πολυφωνίας, την οποία επιφέρει, δεν είναι ούτε αντιφιλοσοφικό ούτε όσο δογματικό συνήθως του καταλογίζεται. Εντελώς αντίθετα συνιστά ακριβώς το τέλος του μύθου και της εικασίας και την αρχή της αληθινής φιλοσοφίας.

---

<sup>81</sup> Στο *ίδιο*, 242c d.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

### Παρμενίδης, Ηράκλειτος, Ξενοφάνης

Το αριστοτελικό σχήμα περί κίνησης των φυσικών στοιχείων και στάσης τους, αποκρυσταλλωμένο στους όρους «γίνεσθαι» και «εἶναι», παραλήφθηκε από την εγελιανή παράδοση και τον ιστορισμό του 19<sup>ου</sup> αιώνα, θέτοντας στο ένα του άκρο τον Ηράκλειτο και στο άλλο τον Παρμενίδη, με τον δεύτερο να εκλαμβάνεται συχνά ως επικριτής του πρώτου<sup>82</sup>. Αν και είναι βέβαιο πως μέσα από το έργο του Ηράκλειτου εκφράστηκε δραματικότερα από κάθε προκάτοχό του η αλλαγή, φαίνεται πως η έμφαση στο συνεχές «γίνεσθαι» των πραγμάτων συνιστά μία μονομερή θέαση του στοχασμού του που πηγάζει από τους πλατωνικούς διαλόγους<sup>83</sup>. Είναι πιθανό ο Πλάτων να παραπλανήθηκε από κατοπινές του Ηράκλειτου υπερβολές αναφορικά με την έμφαση που ο τελευταίος απέδιδε στην αλλαγή<sup>84</sup>, αφού πρώτα και κύρια ο Εφέσιος φιλόσοφος ενδιαφερόταν όχι για το «γίνεσθαι» καθαυτό, αλλά για την ενοποιητική πραγματικότητα ως το υπόβαθρο αυτού του «γίνεσθαι»<sup>85</sup>. Κάτω από την επιφάνεια των πραγμάτων κρύβεται η ενότητα, που καθιστά τον αφανή δεσμό τους ισχυρότερο από τον φανερό<sup>86</sup>.

Η σύνδεση του Ηράκλειτου με την αέναη ροή των πραγμάτων είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στην εγελιανή ιστορική φιλοσοφική συνείδηση, που δύσκολα μπορεί αυτός να γίνει αποδεκτός ως φιλόσοφος της ενότητας των πάντων. Τουναντίον, η ροπή της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης σε διπολικά σχήματα φαίνεται να οδηγεί στην πρόσληψη των όρων της ενότητας και του «γίνεσθαι» εν πολλοίς ως απόλυτα αντιθετικών, με την έννοια της αντιφατικότητας, ανεξαρτήτως από το εάν συνιστούν διαφορετικής τάξεως προσεγγίσεις του κόσμου που δεν δύναται να αντιπαρατίθενται μεταξύ τους, πολύ δε περισσότερο αλληλαναιρετικά. Όμως, ακόμα και στη διασημότερη ηρακλείτεια θέση, όπως μας την παρουσιάζει ο Πλάτων<sup>87</sup>, όπου ένας κόσμος αέναης αλλαγής παρομοιάζεται με τη ροή ενός ποταμού, τέτοια που είναι αδύνατον κανείς να μπει δύο φορές στο ίδιο ποτάμι, δεν είναι καθόλου βέβαιο πως η εστίαση του Εφέσιου βρίσκεται τόσο στην αλλαγή των πραγμάτων,

<sup>82</sup> Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2005), 192.

<sup>83</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 194.

<sup>84</sup> Στο ίδιο, 203.

<sup>85</sup> Στο ίδιο, 195.

<sup>86</sup> DK 22 B54: *ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων*.

<sup>87</sup> DK 22 A6: *λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*.

όσο στη δυνατότητα του κόσμου να παραμένει το ίδιο, παρόλο που τα συστατικά του μέρη αλλάζουν συνεχώς<sup>88</sup>.

Εύλογα, η θέση πως από το ένα προκύπτουν οι διάφορες επιφανειακές εκφάνσεις των πραγμάτων<sup>89</sup> περιγράφει έναν κόσμο ενότητας, και τοποθετεί τον Ηράκλειτο εγγύτερα στον Παρμενίδη. Εντός του πλαισίου της ενότητας του κόσμου, πολλές επιπλέον ομοιότητες μπορούν να διαφανούν στη διδασκαλία των δύο φιλοσόφων. Όμως πραγματικό ζητούμενο εδώ δεν είναι μία διακειμενική αντιπαραβολή, όπου εκ του περιεχομένου θα προκύψουν αντιστοιχίες που θα καταργήσουν τη διάκριση Ηράκλειτου και Παρμενίδη υπό το κλασικό πρίσμα των όρων «είναι» και «γίγνεσθαι», μόνο και μόνο για να την αντικαταστήσουν με μία νέα ταξινόμηση και με τις αντίστοιχες φιλοσοφικές σκληρύνσεις που θα μπορούσε να επιφέρει. Εδώ, το σημαντικό δεν είναι τόσο το περιεχόμενο όσο το πλαίσιο του περιεχομένου, ή, με άλλα λόγια, όχι οι απαντήσεις των φιλοσόφων αυτές καθαυτές στα επιμέρους ζητήματα, αλλά η κοινή οπτική γωνία από την οποία αυτές αφορμώνται, και η οποία εντέλει οδηγεί τις φιλοσοφίες τους να συγκλίνουν: όχι στα επιμέρους, αλλά στο όλον.

Όπως τονίζει ο Γκάνταμερ, τόσο ο Ηράκλειτος όσο και ο Παρμενίδης απαντούν, έστω και με διαφορετικό τρόπο, στις ίδιες προκλήσεις που δημιουργήσε η ελληνική παράδοση<sup>90</sup>. Αν, λοιπόν, εκείνο που ομαδοποιεί τους εκπροσώπους της σχολής της Μιλήτου είναι η κοινή τους προσπάθεια να απαγκιστρωθούν από το μύθο και να περιγράψουν, βάσει των παρατηρήσεών τους, τη γένεση της πραγματικότητας ως ενός υποβασταζόμενου όλου, τότε, τόσο ο Παρμενίδης όσο και ο Ηράκλειτος συνιστούν το επόμενο αποφασιστικό βήμα λογικότητας: για το πρόβλημα της γένεσης, ούτε οι μυθολογικές-κοσμογονικές αφηγήσεις, ούτε οι πρωταρχικές ουσίες μπορούν να γίνουν αποδεκτές από τους δύο αυτούς στοχαστές, καθώς πλέον διασκέπτονται με τις έννοιες του Λόγου. Στην περίπτωση του Ηράκλειτου, ο Λόγος ενσωματώνεται στη φύση ως το μέτρο των πραγμάτων, ισχύει πάντοτε, και όλα τα πράγματα συμφωνούν μαζί του<sup>91</sup>, οδηγώντας σε μία φιλοσοφία συνεχούς διαλεκτικής ροής των αντιθέτων, όπου καθετί ζει χάρις στο θάνατο κάποιου άλλου –η φωτιά ζει με τον θάνατο του αέρα, το νερό με τον θάνατο της γης κ.ο.κ.<sup>92</sup> Αντίθετα, στον Παρμενίδη, ο Λόγος προηγείται της φύσεως, οδηγώντας έτσι στη θεωρία του «πεφατισμένου»<sup>93</sup> «έόντος» και

<sup>88</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 204.

<sup>89</sup> DK 22 B10: *ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*.

<sup>90</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 193.

<sup>91</sup> W.K.C. Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι, από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Αντ. Η. Σακελλαρίου (Αθήνα: Εκδόσεις Δ.Ν. Παπαδήμα, 2010), 51.

<sup>92</sup> Στο ίδιο, 50.

<sup>93</sup> DK 28 B8.35.



καθιστώντας έτσι ανώφελες τις πρότερες αναζητήσεις αναφορικά με τη γένεση, την κίνηση και τη μεταβολή<sup>94</sup>.

Ο Λόγος συνιστά πλέον και για τους δύο το αποφασιστικό σημείο διάκρισης ανάμεσα στην πραγματική γνώση και τις *δόξες*, και, ως ενοποιητικό στοιχείο των θεωριών τους, ενέχει μεγαλύτερη βαρύτητα από τις όποιες επιμέρους διαφορές. Για παράδειγμα, όταν οι Kirk, Raven και Schofield παραθέτουν πως ο μιν Ηράκλειτος θα εκφράσει την εμπιστοσύνη τους στις αισθήσεις με την προϋπόθεση ότι ερμηνεύονται σωστά, ο δε Παρμενίδης θα τις κρίνει εξολοκλήρου αναξιόπιστες<sup>95</sup>, αυτό που παρουσιάζεται ως ειδοποιός διαφορά στις φιλοσοφίες τους, στην πραγματικότητα, ιδωμένο υπό τη σκέπη του Λόγου συνιστά σύγκλιση.

Στον Παρμενίδη, η διάκριση ανάμεσα σε πραγματική γνώση και *δόξα* είναι σαφής και ρητά διατυπωμένη. Ο κόσμος της αλλαγής δεν είναι ένας όχι υπαρκτός κόσμος, αλλά ο κόσμος όπως παρουσιάζεται στις γνώμες μας, παραπλανώντας μας ως προς την αληθινή του φύση. Αυτή η τελευταία περιγράφεται στο όγδοο απόσπασμα του ποιήματος, όπου αναλύονται τα χαρακτηριστικά του «*έοντος*» όπως κατ' ανάγκη του Λόγου πραγματικά είναι<sup>96</sup>. Ο Ηράκλειτος μπορεί μιν να μην χαρακτηρίζει ευθέως ως απλές γνώμες τις άλλες προσπάθειες των ανθρώπων για την κατανόηση της πραγματικότητας, όμως όσα μας λέει για τις αισθήσεις συνεπάγονται επίσης έναν κόσμο αληθινό για όσους ακολουθούν τον Λόγο, και έναν βυθισμένο στην πλάνη για εκείνους που τον αγνοούν. Όσα μπορούμε να μάθουμε με τα μάτια και τα αυτιά μας είναι και τα πιο σημαντικά<sup>97</sup>, μας λέει ο Ηράκλειτος, αφού από τη φύση είμαστε προικισμένοι με τις αισθήσεις της όρασης και της ακοής για να μαθαίνουμε και να διερευνούμε<sup>98</sup>. Όμως, ούτε η μία ούτε η άλλη παρέχουν σωστές πληροφορίες σε όσους έχουν «*βάρβαρες ψυχές*»<sup>99</sup>. Αν στα παραπάνω προσθέσουμε την κοινά απορριπτική στάση και των δύο φιλοσόφων για την πολυμάθεια<sup>100</sup>, κάτι που πιθανότατα αντιλαμβάνονται ως συσσώρευση από γνώμες που δεν θεμελιώνονται στο Λόγο, αντιλαμβανόμαστε περαιτέρω την κοινό τρόπο με το οποίο επιδίδονται στην περιγραφή της πραγματικότητας.

Επιβάλλεται βέβαια να αναφερθεί εδώ πως, ειδικά στον Παρμενίδη, η φράση «*δόξαι βροτῶν*», που βάλλει ακριβώς κατά των συνηθισμένων αντιλήψεων των ανθρώπων, εκλαμβάνεται συχνά ως συγκεκριμένη αιτίαση απέναντι στον Ηράκλειτο<sup>101</sup>. Φυσικά, για να

<sup>94</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 190.

<sup>95</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 203.

<sup>96</sup> Thomas M. Robinson, "Parmenides and Heraclitus on what can be known", *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 7 (1989), 165.

<sup>97</sup> DK 22 B55.

<sup>98</sup> DK 22 B101a.

<sup>99</sup> DK 22 B107.

<sup>100</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 192.

<sup>101</sup> Στο ίδιο, 197.

συμβεί αυτό, προϋποτίθενται δύο ακόμη βασικές διαστρεβλώσεις. Η πρώτη είναι η συνολικότερη διαστρέβλωση της φιλοσοφίας του Ηράκλειτου, μνημονευόμενη ήδη από την εποχή του Αριστοτέλη –*ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*<sup>102</sup>–, όπου η ηρακλείτεια ροή των αντιθέτων ερμηνεύεται ως άρνηση του νόμου της αντίφασης. Η δεύτερη είναι μία εξίσου εσφαλμένη ανάγνωση του ποιήματος του Παρμενίδη, όπου η θεά τάχα απορρίπτει τη σκέψη του «*εἶναι*» μαζί με εκείνη του «*μὴ εἶναι*»<sup>103</sup>, ώστε το συγκεκριμένο τμήμα του ποιήματος να εκλαμβάνεται ξανά ως μομφή απέναντι στον Ηράκλειτο και στην υποτιθέμενη εσφαλμένη ταύτιση «*εἶναι*» και «*μὴ εἶναι*», στην οποία τάχα αυτός υπέπεσε<sup>104</sup>.

Σε κάθε περίπτωση, η προσήλωση στην αντιπαράθεση Ηράκλειτου και Παρμενίδη, που ούτως ή άλλως υπονοείται ακόμα και στην κατά συνήθη τρόπο παρουσίαση των δύο φιλοσόφων –πρώτα Ηράκλειτος και μετά Παρμενίδης, όταν στην πραγματικότητα οι δύο τους ήταν μάλλον σύγχρονοι<sup>105</sup>– συσκοτίζει κάθε φορά τη σπουδαιότητα του Λόγου στην άρθρωση των φιλοσοφικών τους απόψεων. Ο Λόγος ως μέτρο στον Ηράκλειτο και ο Λόγος ως αναγκαίο αρχέτυπο στον Παρμενίδη συνιστούν μία τρόπον τινά αλλαγή επιστημονικού παραδείγματος στα πλαίσια της προσωκρατικής σκέψης, αρκούντως σημαντική για να παραμερίζεται χάριν της υπερτονισμένης διάστασης «*εἶναι*» και «*γίνεσθαι*». Επιπροσθέτως, η αφεστίαση από τον Λόγο ως το νέο εκείνο καθοριστικό χαρακτηριστικό, το ικανό να διακρίνει την αληθινή φιλοσοφία από τις απλές γνώμες, υποκρύπτει και το πραγματικό πλαίσιο μέσα από το οποίο αναφαίνεται η φιλοσοφία τόσο του Εφέσιου όσο και του Ελεάτη.

Το πλαίσιο αυτό εν πολλοίς καθορίζεται και για τους δύο από τη σκέψη του Ξενοφάνη. Και είναι απορίας άξιον γιατί ο ιστορισμός, που τόσο πολύ έλκεται από το μοτίβο της ρήξης ως κινητήριου μοχλού για την εξέλιξη της φιλοσοφικής σχέσης, δεν διέγνωσε στη φιλοσοφία του Κολοφώνιου το αληθινό σημείο ρήξης με τις επίνοιες των εκπροσώπων της σχολής της Μιλήτου. Ο Ξενοφάνης δίδαξε πως υπάρχει μόνο ένας θεός, ο ύψιστος ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, ο οποίος διαφέρει από τους θνητούς τόσο στη μορφή όσο και στη γνώση<sup>106</sup>. Αυτός ο θεός κυβερνά τα πάντα με τη βοήθεια του νου του<sup>107</sup>, και παραμένει στον ίδιο τόπο χωρίς να κινείται<sup>108</sup>. Αν και είναι σαφές πως σε ένα πρώτο επίπεδο

<sup>102</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ 3, 1005b 23.

<sup>103</sup> Πρόκειται για τη θεωρία πως στο ποίημα του Παρμενίδη, πέρα από την οδό του «*εἶναι*» και την οδό του «*μὴ εἶναι*», η θεά κάνει λόγο και για μία τρίτη οδό: αυτήν του «*εἶναι καὶ μὴ εἶναι*». Αρκούμαστε εδώ στην απλή αναφορά του ζητήματος, αφού αυτό θα αναλυθεί πιο εκτεταμένα στο κεφάλαιο Ε΄.

<sup>104</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 197.

<sup>105</sup> Στο ίδιο, 198.

<sup>106</sup> DK 21 B23.

<sup>107</sup> DK 21 B25.

<sup>108</sup> DK 21 B26.

ο Ξενοφάνης βάζει εδώ κατά του ομηρικού ανθρωπομορφισμού των θεών, ο Γκάνταμερ τονίζει πως ο θεός του Ξενοφάνη αποτελεί αναφορά ανάλογης τάξης με τις επίνοιες των Μιλησίων: είναι ακριβώς αυτό το υποβασταζόμενο *ὄλον* που ο Θαλής φαντάστηκε ως τη σφαίρα της γης καθώς αυτή επιπλέει στο νερό, είναι το ίδιο *πᾶν* που επιχειρήθηκε να ερμηνευθεί μέσα από το αναξιμάνδρειο *ἄπειρον* και την περιοδικότητά του ή μέσα από την πύκνωση και αραιώση του αέρα του Αναξιμένη. Ο ένας και μοναδικός θεός του Ξενοφάνη είναι εν τέλει το μοναδικό πράγμα που υπάρχει, και είναι αυτό που ονομάζουμε *σύμπαν*<sup>109</sup>.

Όσο ρηξικέλευθη και αν φαίνεται αυτή η ανάγνωση του Ξενοφάνη από τον Γκάνταμερ, άλλο τόσο αποτελεί κοινό τόπο στα πλαίσια της ελληνικής σκέψης. Για αρχή, η μετάβαση από μία θεολογικής υφής απόφαση σε λόγο περί της φύσεως δεν συνιστά λογικό άλμα, καθώς η σχέση μεταξύ θείου και φιλοσοφίας της φύσεως είναι αρκούντως αποσαφηνισμένη από διάφορους μελετητές: λόγου χάρι ο Jaeger τονίζει πως οι θρησκευτικοί μύθοι, προτού καταστούν παρωχημένοι, ενείχαν ρόλο φιλοσοφικής προ-παίδειας για τους Έλληνες<sup>110</sup>, ενώ αλλού πάλι ο Gigon δηλώνει απερίφραστα πως κακώς η ιστορία της φιλοσοφίας από την εποχή του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου τοποθέτησε στην αρχή της τον Θαλή, αφού η θέση αυτή ανήκει στον Ησίοδο και τη *Θεογονία* του<sup>111</sup>. Θεός και φύση δεν συνιστούν όρους αντιθετικούς. Περαιτέρω, ο Γκάνταμερ μετριάζει τη θεολογική χροιά των αποφάνσεων του Ξενοφάνη, τονίζοντας πως ο θεός για τους Έλληνες είναι ένα κατηγορημα<sup>112</sup>, που ως τέτοιο αποδίδεται από τον Κολοφώνιο φιλόσοφο στο σύμπαν. Εκείνο που έχει κατά νου ο Γκάνταμερ είναι φυσικά η περίφημη επισήμανση του Wilamowitz: οι Έλληνες, εν αντιθέσει με τους Εβραίους ή τους Χριστιανούς, δεν βεβαιώνουν την ύπαρξη ενός θεού για να προχωρήσουν κατόπιν στην απαρίθμηση των όποιων ιδιοτήτων του, αλλά, αντίθετα, έκθαμβοι ή και εκφοβισμένοι από τη φύση γύρω τους, της αποδίδουν τον χαρακτηρισμό θεός<sup>113</sup>.

Αυτόν τον τρόπο θέασης ενός ενιαίου, εσωτερικά ήρεμου και ακίνητου σύμπαντος, που είναι ταυτόχρονα θεός, παραλαμβάνουν από τον Ξενοφάνη τόσο ο Ηράκλειτος όσο και ο Παρμενίδης. Από εδώ ακριβώς πηγάζει το κοινό πλαίσιο και των δύο αναφορικά με την ενότητα των πάντων, όπως την εντοπίσαμε παραπάνω. Από εδώ πάλι πηγάζει και η απόδοση του κατηγορήματος του θείου στον κόσμο και από τον Ηράκλειτο και από τον Παρμενίδη: ο πρώτος τονίζει ρητά πως το πραγματικό είναι το ίδιο το θείο, ο δεύτερος προχωρεί έμμεσα σε

<sup>109</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 188.

<sup>110</sup> W. Jaeger, *The theology of early Greek philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 55-72.

<sup>111</sup> Olof Gigon, «Η απαρχή της ελληνικής φιλοσοφίας», μτφρ. Μαρία Μέντζου, *Εποπτεία 45* (Μάιος 1980), 299.

<sup>112</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 189.

<sup>113</sup> Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, 19.

αυτή την ταύτιση, εφόσον η πραγματικότητα, την οποία παρουσιάζει, συνιστά τον αποκεκαλυμμένο λόγο της θεάς που εγγυάται την αλήθεια του<sup>114</sup>. Κάπως έτσι λοιπόν, από τον Ξενοφάνη κι έπειτα, έχουμε πια να κάνουμε με ένα νέο κοσμοείδωλο στην προσωκρατική σκέψη: τέτοιο που καθιστά απαγορευτική την από κοινού ταξινόμηση του ηρακλείτειου πυρός ή των δύο κοσμολογικών αρχών της «δόξης», πλάι στο νερό, στο άπειρο και στον αέρα των Μιλησίων, αφού αυτά αναφέρονται στον κόσμο ενός πρότερου σταδίου της σκέψης. Αντίθετα, ο Ηράκλειτος και ο Παρμενίδης, ακόμη κι αν παρουσιάζουν μία διαφορετική θέαση της πραγματικότητας, μοιράζονται από κοινού αυτό που κρύβεται από πίσω της.

Πέρα όμως από το ένα, ενιαίο και εσωτερικά ακίνητο θεϊκό σύμπαν, ο Ηράκλειτος και ο Παρμενίδης παραλαμβάνουν από κοινού μίαν ακόμα παρακαταθήκη από τον Ξενοφάνη, που θα αποδειχθεί καθοριστικής σημασίας για τη φιλοσοφία τους. Πρώτος ο Ξενοφάνης αρθρώνει τη γενικευμένη αμφιβολία σχετικά με το αν η γνώση οποιουδήποτε πράγματος είναι δυνατή, αφού, όπως δηλώνει, για όλα τα πράγματα υπάρχουν μόνο γνώμες, και, ακόμη και αν κάποιος από τύχη παρουσιάζει την αλήθεια, δεν είναι σε θέση να το γνωρίζει<sup>115</sup>. Αντιλαμβανόμενοι τον κίνδυνο να θεωρηθεί το έργο τους άλλη μία συλλογή από απόψεις, τόσο ο Ηράκλειτος όσο και ο Παρμενίδης επιχειρούν μέσα από τον Λόγο να μετριάσουν τη θέση του Ξενοφάνη. Γι' αυτό και οι δύο καταπιάνονται με το ζήτημα της δυνατότητας της γνώσης<sup>116</sup>, καταλήγοντας σε παρόμοιο συμπέρασμα: αν η γνώση είναι κάπως δυνατή, πρέπει αναγκαστικά να αφορά την κατανόηση του καθολικού μέρους του πραγματικού, και όχι των επιμέρους στοιχείων που το απαρτίζουν<sup>117</sup>. Αυτό το πραγματικό είναι και για τους δύο χωρίς αρχή και τέλος, και προσεγγίζεται μονάχα από ένα δρόμο. Για τον Παρμενίδη, αυτός ο δρόμος είναι ο δρόμος του «είναι», στο τέρμα του οποίου φθάνει κανείς στην αλήθεια ως όλον<sup>118</sup>. Αντίστοιχα, για τον Ηράκλειτο, φθάνει κανείς στην αλήθεια μαθαίνοντας να ακολουθεί τον κοινό σε όλους τους ανθρώπους Λόγο, που αρθρώνεται παντοτινά από το πραγματικό<sup>119</sup>.

Με βάση τα παραπάνω, θα μπορούσαμε, αν θέλαμε, να παραμείνουμε πιστοί στο ιστοριογραφικό σχήμα «πρώτα Ηράκλειτος και μετά Παρμενίδης», χωρίς όμως να εκλαμβάνουμε τη θέση του Παρμενίδη ως κριτική κατά του Ηράκλειτου. Το παρμενίδειο ποίημα δεν συνιστά απόρριψη της φιλοσοφίας του Ηράκλειτου ως απλή δόξα, αλλά αντίθετα

<sup>114</sup> Robinson, *Parmenides and Heraclitus*, 159.

<sup>115</sup> DK 21, B34.

<sup>116</sup> Robinson, *Parmenides and Heraclitus*, 158.

<sup>117</sup> Στο ίδιο, 160.

<sup>118</sup> Στο ίδιο, 159.

<sup>119</sup> Στο ίδιο, 165.

είναι η φυσική συνέχειά της. Αντιλαμβανόμενος πως ο αιώνιος ηρακλείτειος Λόγος είναι η μόνη γλώσσα που χρησιμοποιεί το ίδιο το αληθινό, ο Παρμενίδης έχει πρώτος την ιδέα, στο περίφημο όγδοο απόσπασμα του ποιήματός του, να θέσει τον Λόγο σε απόλυτη προτεραιότητα, εν είδει υποχρεωτικής καταστατικής αρχής της κάθε φιλοσοφίας, δημιουργώντας έτσι ένα αναγκαίο αρχέτυπο για τη γνώση: ένα τρόπον τινά μέτρο, που θα μπορεί να εναποτίθεται επάνω σε κάθε μελλοντική φιλοσοφία, και να αποφαινεται αν αυτή τηρεί τις επιταγές του Λόγου, αν συνιστά δηλαδή αληθινή γνώση, ή απλή δόξα.

Φυσικά, ακριβώς υπό το ίδιο πρίσμα, η φιλοσοφία του Παρμενίδη θα μπορούσε να ιδωθεί και ως παρερμηνεία της ηρακλείτειας διάκρισης μέρους και όλου, που οδηγεί τη μέχρι πρότινος ενιαία υλοζωιστική ουσία της ελληνικής φιλοσοφίας στη διάσπασή της σε *ὄν* και *φαινόμενα*<sup>120</sup>. Με μία προσέγγιση περισσότερο χαϊντεγκεριανή, αυτό σημαίνει πως, για πρώτη φορά με τον Παρμενίδη, ο Λόγος ως απόφανση αποκόπτεται από τη φύση και έρχεται αντιμέτωπος με αυτήν, αφού πλέον καθίσταται ο ίδιος –και όχι εκείνη– ο καθοριστικός χώρος, απ' όπου προέρχονται όλοι οι καθορισμοί του «*εἶναι*»<sup>121</sup>. Ανεξάρτητα, όμως, με την όποια ερμηνεία-θέση και αν επιλέξουμε για τον Παρμενίδη και για τη συνδιαλλαγή του με τις ιδέες του Ηράκλειτου ή και συνολικότερα με εκείνες των προκατόχων του υπό τα στενά πλαίσια του ιστορισμού, γεγονός παραμένει πως μόνο στο δικό του έργο η υπαγωγή της φιλοσοφικής σκέψης στις απαιτήσεις του Λόγου διατυπώνεται με τρόπο τόσο δραματικό, πρωτότυπο και εν τέλει πειστικό, ώστε να αναγκάσει όλους όσοι ακολούθησαν να αναμετρηθούν με τη φιλοσοφία του.

---

<sup>120</sup> Ευάγγελος Ν. Ρούσσο, «Σχεδιάσμα ιστορικής εισαγωγής στους Ελεάτες», *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 54.

<sup>121</sup> Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, 250-251.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄

### Έχει η φιλοσοφία του Παρμενίδη μεταφυσικό περιεχόμενο;

#### α. Η πρώτη μεταφυσική αποκάλυψη του «είναι»

Στη μέχρι τώρα θεωρησιακή μας προσέγγιση στον Παρμενίδη, και στη θέση του στην προσωκρατική σκέψη, απαραίτητη είναι ακόμη μία ιστορικού τύπου ταξινόμηση υπό το πρίσμα της οντολογίας. Και τούτο επειδή αυτή θα μας οδηγήσει αναγκαστικά στην ανάλυση του σωζόμενων αποσπασμάτων, όσο και σε μία κλασική αλλά λαθεμένη ερμηνεία του παρμενίδειου ποιήματος, καθώς αυτή το περιορίζει στην υλικότητα. Ο όρος «οντολογία» δημιουργείται για πρώτη φορά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, και δεν συνιστά παρά ταξινόμηση και συστηματοποίηση σε φιλοσοφικό κλάδο της διερώτησης περί του *ὄντος*<sup>122</sup>, με τη στενή, παραδοσιακή έννοια του όρου: δηλαδή περί εκείνου που υπάρχει. Στην ευρύτερη έννοιά της, η οντολογία συνιστά μετάβαση από το ερώτημα για το *ὄν* σε ερώτημα για το ίδιο το «είναι» και σε προσπάθεια έκφρασής του στη γλώσσα<sup>123</sup>.

Η ενασχόληση με την παραδοσιακή έννοια του όρου, δηλαδή με το *ὄν* ως αντικειμενική πραγματικότητα και σχετικό σημείο αναφοράς ενός εμπειρικά δεδομένου φυσικού κόσμου, ξεκινάει ήδη από τη θεογονική ποίηση και αποτελεί στη συνέχεια το κεντρικό ζητούμενο της φυσικής φιλοσοφίας<sup>124</sup>. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μία φυσική οντολογία, έχοντας βέβαια κατά νου την υπερ-ιστορικότητα του όρου που χρησιμοποιούμε εδώ: μιλάμε ακόμα για την περί φύσεως μελέτη, αφού, όπως ειπώθηκε προηγουμένως, ούτε ο όρος οντολογία υφίσταται ακόμη, αλλά ούτε και το γνωσιακό της αντικείμενο έχει αποκληθεί *ὄν*. Οι πραγματικοί εισηγητές του όρου είναι οι Ελεάτες φιλόσοφοι, η δε οντολογία τους δεν αφορά πια την παραδοσιακή έννοια του όρου, αλλά την ευρύτερη: δεν είναι πια φυσική, αλλά μεταφυσική οντολογία<sup>125</sup>.

Ο όρος «ὄν» προκύπτει στους Ελεάτες από την ουσιαστικοποίηση του ουδέτερου της μετοχής του ρήματος *εἶμι*. Όπως κάθε μετοχή, έτσι και το «ὄν» διαθέτει διττό χαρακτήρα, εμπεριέχοντας τόσο μία ρηματική διάσταση, όσο και μία ονοματική. Η πρώτη γίνεται εμφανής όταν οι μετοχές χρησιμοποιούνται ως κατηγορηματικοί προσδιορισμοί (π.χ. *κύμβαλον ἀλαλάζον*), η δεύτερη όταν χρησιμοποιούνται, κυρίως με άρθρο, ως ονοματικοί

<sup>122</sup> Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, 81.

<sup>123</sup> Στο ίδιο, 82.

<sup>124</sup> Ρούσσο, «Σχεδιάγραμμα ιστορικής εισαγωγής», 41.

<sup>125</sup> Στο ίδιο, 42.

προσδιορισμοί συντακτικά επιθετικοί (π.χ. τὸ ἀλαλάζον κύμβαλον). Βασιζόμενος επάνω στο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό των μετοχών, ο Χάιντεγκερ ανάγει την ονοματική και ρηματική αμφισημία του «έοντος» –όπως αποκαλείται στη διάλεκτο του Παρμενίδη– σε συνολικότερη αδυναμία διάκρισης μεταξύ «εἶναι» και «ὄντων» σε ολόκληρη την περίοδο της ελληνικής φιλοσοφίας<sup>126</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα, τα ερωτήματα του Παρμενίδη δεν αφορούν ούτε εκφράζουν στη γλώσσα το ίδιο το «εἶναι», αφού ο Ελεάτης αδυνατεί να το διακρίνει από τα όντα και καταλήγει να εκφράζει μόνο το «εἶναι τῶν ὄντων», συνιστώντας έτσι τον πρώτο εκφραστή της χαϊντεγκεριανής λήθης του «εἶναι».

Η άποψη πως ο Παρμενίδης κάνει λόγο για το «εἶναι τῶν ὄντων» δεν περιορίζεται μόνο στον Χάιντεγκερ. Εκκινεί κατά κάποιον τρόπο ήδη από τον Burnet και από την επισήμανση πως ο Ελεάτης δεν μιλάει πουθενά για το «ὄν», αλλά για «αυτό που είναι»<sup>127</sup>. Αντίστοιχα, ο Ετιέν Ζιλσόν επισημαίνει πως είμαστε εμείς οι ίδιοι που μεταφράζουμε τη γλώσσα του Ελεάτη σε μία πιο εξελιγμένη οντολογία και δημιουργούμε έτσι την εντύπωση πως έχουμε να κάνουμε με το πρόβλημα του αφηρημένου «έοντος», ενώ εκείνο που αντικειμενικά αφορά τον Παρμενίδη είναι ο απτός φυσικός κόσμος που τον περιβάλλει<sup>128</sup>. Έτσι, έμμεσα υπονοείται πως νομιμοποιούμαστε να εκλαμβάνουμε το παρμενίδειο «έον» ως φιλοσοφικό προϊόν της ίδιας τάξεως αναζήτησης με αυτή της σχολής των Μιλησίων.

Το βασικό αδύνατο σημείο τέτοιων προσεγγίσεων είναι ότι μοιάζουν να παραβλέπουν εντελώς τη δομή του παρμενίδειου ποιήματος και ό,τι αυτή συνεπάγεται για τη διαλεκτική σχέση του τμήματος της «*Ἀληθείας*» με το τμήμα της «*Δόξης*». Η ίδια η ύπαρξη του ποιήματος υπό τη συγκεκριμένη μορφή αποτελεί απόδειξη πως όχι μόνο ο Παρμενίδης αντιλαμβάνεται την αμφισημία του «έοντος», αλλά την ανάγει στο απόλυτο χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας του, τέτοιο που τη διαχωρίζει από όλες τις προηγούμενες φιλοσοφίες, αφού παρουσιάζει μία οντολογική προσέγγιση στο πρώτο μέρος και μία οντική στο δεύτερο<sup>129</sup>. Είναι αδύνατον να παραβλέψουμε πως για πρώτη φορά στην ιστορία της σκέψης αναφαίνεται μέσα από το ποίημα του Παρμενίδη ένας παράλληλος λόγος για τον κόσμο του καθαρού «εἶναι» και για τον κόσμο των ὄντων, τόσο που ο αποδιδόμενος σε αυτό τίτλος «*Περὶ φύσεως*», μάλλον περιστέλλει το νόημα και το περιεχόμενό του. Αντίθετα, ίσως πιο

<sup>126</sup> Παναγιώτης Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 81.

<sup>127</sup> Burnet, *Early Greek Philosophy*, 132.

<sup>128</sup> Ετιέν Ζιλσόν, *Το ὄν και η ουσία*, μτφρ-εισαγ. Θάνος Σαμαρτζής (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2020), 121.

<sup>129</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 82.

δηλωτικός και για τη μορφή και το περιεχόμενο του ποιήματος του Ελεάτη φαντάζει ο τίτλος «Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος», όπως αποδίδεται στο έργο του επιγόνου του, Μελίσσου<sup>130</sup>.

Η άποψη πως το παρμενίδειο «εἶναι» είναι απλά και μόνο το «εἶναι τῶν ὄντων» διαστρέφει το πραγματικό νόημα της φιλοσοφίας του Ελεάτη: αν η ελληνική φιλοσοφία, μετά τον Παρμενίδη, παραλαμβάνει ένα σύμπαν «τετελεσμένον (ἐστί.) πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω, μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη»<sup>131</sup>, και προσπαθεί κατόπιν να ανασκευάσει τα επιχειρήματά του αναφορικά με την απουσία κάθε αλλαγής, αυτό δεν συμβαίνει επειδή ο Ελεάτης έκανε κοσμολογία ιωνικού τύπου, αλλά, αντίθετα, όπως εύστοχα αναλύει ο Ζιλσόν, επειδή ήταν ο πρώτος που «ανακάλυψε» πως οι ουσιώδεις ιδιότητες του ὄντος θα πρέπει απαραίτητως να ανήκουν και σε καθετί που «εἶναι». Αυτή η γενικής εμβέλειας «ανακάλυψη» είναι που επιφορτίζει τον Παρμενίδη με το χρέος να επεξηγήσει τι εννοεί με το «ὄν»<sup>132</sup>, να περιγράψει δηλαδή τα κατηγορήματά του. Κι αυτό, όσο και αν φαντάζει ως άκρατος αναχρονισμός, δεν παύει να αποτελεί το πρώτο σχέδιασμα μιας οντολογίας καθ' όλα αφηρημένης. Έτσι, αντί για το «εἶναι τῶν ὄντων», ορθότερη είναι η διατύπωση του Τζαβάρρα πως στον Παρμενίδη η ουσία του κόσμου των ὄντων βρίσκεται στο καθαρό «εἶναι», που είναι αδιάσπαστο και ένα: δεν είναι τη μία μέρα ένα πράγμα και την άλλη κάτι άλλο, δεν είναι καν κάτι, ή κάπως, απλά και μόνο είναι<sup>133</sup>.

Εφόσον, όμως, ο Παρμενίδης εγκαινιάζει από τόσο νωρίς στην ιστορία της σκέψης μία αφηρημένη οντολογία, γιατί ό,τι έπεται μετά από αυτόν μοιάζει να εστιάζει τόσο μονομερώς σε προβλήματα κοσμολογικής υφής; Η απάντηση ίσως προκύπτει μέσα από την τυπική πορεία της φιλοσοφικής σκέψης των αρχαίων, ειδικά αν αυτή ιδωθεί ως ένας συνεχής περιορισμός, ή ως μετάβαση ή ακόμη και αποκοπή σε ολοένα και πιο ειδικές περιοχές του επιστητού: το πεδίο του θρησκευτικού της θεογονικής ποίησης περιορίστηκε από το πεδίο του φυσικού της ιωνικής φιλοσοφίας, που με τη σειρά του περιορίστηκε από το μεταφυσικό πεδίο της ελεατικής οντολογίας. Ό,τι όμως εμφανίζεται σήμερα στα μάτια μας τόσο ξεκάθαρα ως διαφορετικό κεφάλαιο σκέψης δεν εμπεριέχει στον ίδιο βαθμό για εμάς την αίσθηση της συνέχειας, που αναντίρρητα διέθετε την εποχή που η εκάστοτε μετάβαση συντελούνταν. Κοντολογίς, και για τους θεολόγους και για τους φυσιολόγους και για τους οντολόγους, ανεξαρτήτως αν εφορμούν στην έρευνά τους από διαφορετικό σημείο, το

<sup>130</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 205.

<sup>131</sup> DK 28 B8.42-44.

<sup>132</sup> Ζιλσόν, *Το ον και η ουσία*, 119.

<sup>133</sup> Γιάννης Τζαβάρρας, «Εισαγωγή», στο *Εμπεδοκλής ο Ακραγαντίνος. Απαντα τα ευρισκόμενα*, μτφρ-σχόλια, Γιάννη Τζαβάρρα (Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1988), 14.



αντικείμενό τους παραμένει πάντοτε το ίδιο, και δεν είναι άλλο από την αποσαφήνιση της πραγματικότητας<sup>134</sup>.

Έχοντας κατά νου τα παραπάνω, τα αναπάντεχα συμπεράσματα του Παρμενίδη και η μεταφυσική αποκάλυψη του «είναι» δεν θα μπορούσαν επ' ουδενί λόγω να αλλάξουν συλλήβδην τη φιλοσοφική συζήτηση της εποχής, αφού, εξ ορισμού, το ελεατικό «είναι» προσλαμβάνεται –όπως και κάθε άλλη θεωρία πριν από αυτό– με βάση τις ήδη υπάρχουσες αναζητήσεις που σκόπευαν στην αποσαφήνιση της πραγματικότητας –και όχι βέβαια εν είδει φιλοσοφικής, πνευματικής ή κοσμοϊστορικής αποκάλυψης. Μέγιστο ρόλο στην καθαρά κοσμολογικής χροιάς πρόσληψη του Παρμενίδη συντέλεσαν και οι συνεχιστές της λεγόμενης ελεατικής σχολής. Τόσο ο Ζήνωνας όσο και ο Μέλισσος απέτυχαν να συλλάβουν το σύνολο της παρμενίδειας προβληματικής<sup>135</sup>, και εστίασαν μονομερώς σε διαλεκτικές υποθέσεις, καθώς αυτές αποδείκνυαν εμμέσως τη λογική υπεροχή του δασκάλου τους.

Στην περίπτωση του Ζήωνα, που ο Αριστοτέλης τον θεωρεί και ευρετή της διαλεκτικής, εξαιτίας της πολεμικής φύσης του έργου του, το πραγματικό ζητούμενο δεν είναι η αλήθεια του «έοντος», αλλά η άρνηση της κίνησης και της πολλαπλότητας<sup>136</sup>. Η ελεατική του ανάλυση βάλλει κατά της κίνησης διαλύοντάς την σε τμήματα, στιγμές και σημεία και, πολεμώντας την μ' αυτό τον τρόπο, τη μεταφέρει ουσιαστικά στην ίδια τη σκέψη: εντός της το όλον αποδεικνύεται πως δεν είναι τελικά ένα άθροισμα επιμέρους τμημάτων, στιγμών και σημείων, αλλά κάτι πολύ παραπάνω από αυτά: είναι η τέλεια και ακίνητη απόλυτη ταυτότητα πραγματικού και νοητού<sup>137</sup>. Αντιστοίχως, ο Μέλισσος επιχειρεί να προσδιορίσει τα χαρακτηριστικά της απτής πραγματικότητας<sup>138</sup>, υιοθετώντας κυρίως το σχήμα της παρμενίδειας επιχειρηματολογίας και όχι τα ζητούμενά της. Μπορεί μεν η διαλεκτική του να προσέθεσε στο «έον» τα γνωρίσματα του «ἀπείρου» και του «άσωμάτου», αποδίδοντάς του μία πιο υπερβατική μεταφυσική διάσταση<sup>139</sup>, όμως, αυτό δεν ήταν αρκετό για να απαγκιστρώσει το «έον» από την υλικότητα, αφού κατεύθυνε τη συζήτηση προς την ύπαρξη ή μη του κενού. Επιπλέον, ένεκα της απουσίας μιας ευρύτερης προσέγγισης που να περιλαμβάνει και τα γνωσιολογικά ζητούμενα του Ελεάτη, η υπερβατική ερμηνεία του Μελίσσου, αν κατάφερε κάτι, ήταν, κατά τη γνώμη μας, να διευρύνει περαιτέρω το νοηματικό κενό ανάμεσα στα δύο τμήματα του ποιήματος του Παρμενίδη.

<sup>134</sup> Ρούσσο, «Σχεδιάσμα ιστορικής εισαγωγής», 43.

<sup>135</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 216.

<sup>136</sup> Στο ίδιο, 189.

<sup>137</sup> Henri Lefebvre, *Αρχαίοι και νέοι ελεάτες*, μτφρ. Μανόλη Λαμπρίδη (Αθήνα: Έρασμος, 1988), 15-16.

<sup>138</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 205.

<sup>139</sup> Ρούσσο, *Προσωκρατικοί*, Τόμος Α', 160.

Εν τέλει, η προβληματική του Ζήνωνα και του Μελίσσου συσκότισε τις παραδοχές του ελεατισμού<sup>140</sup>, δημιουργώντας παρανοήσεις που διαιωνίζονται μέχρι και σήμερα: λόγου χάρη, η περιβόητη ταύτιση του «μη ὄντος» με το κενό είναι, όπως αναφέραμε, επινόημα του Μελίσσου, που θα παραληφθεί αργότερα από τους Ατομικούς, χωρίς ποτέ ο ίδιος Παρμενίδης να την έχει υπονοήσει στο ποίημα του<sup>141</sup>. Κυρίως, όμως, η επιχειρηματολογία Ζήνωνα και Μελίσσου έστρωσε το έδαφος για την αναστροφή του ελεατισμού, παραδίδοντας την ίδια ακριβώς μέθοδο στους σοφιστές για την ολική άρνηση του «ὄντος»<sup>142</sup>. Έτσι, η όποια υπόνοια μιας πρώιμης αφηρημένης οντολογίας απουσιάζει εντελώς ως πεδίο έρευνας στις αντιδράσεις που γεννήθηκαν από τη φιλοσοφία του Παρμενίδη, όχι μόνο από εκείνους που ούτως ή άλλως προσανατολιζόνταν σε φυσιοκρατικές ερμηνείες, αλλά ακόμη και από όσους εστιάζουν στην έννοια του «ὄντος», αφού στην πραγματικότητα δεν απαντούν τόσο στον Παρμενίδη όσο στην πολεμική των επιγόνων του. Λόγου χάρη, το ξεκάθαρα ελεατικής υφής και επιχειρηματολογίας συμπέρασμα του Γοργία πως το «ὄν» ούτε υπάρχει, ούτε νοείται, αλλά ούτε και ανακοινώνεται, καθώς ό,τι ανακοινώνεται με λόγια δεν είναι «ὄν»<sup>143</sup>: έχει πια απολέσει ολοσχερώς την όποια οντολογική μεταφυσική διάσταση του «ὄντος», όπως την πρωτο-συναντάμε στην παρμενίδεια φιλοσοφία. Και, έτσι, ό,τι γόνιμο ανακύπτει στο έργο του Γοργία συνιστά θέση ανήκουσα πρώτιστα στο πεδίο της λογικής, και κατόπιν σε αυτό της γνωσιολογίας.

Ούτως ή άλλως δεν ισχυριζόμαστε βέβαια εδώ ότι η μεταφυσική οντολογία του Παρμενίδη διαθέτει το ειδικό βάθος που ο όρος απέκτησε αιώνες αργότερα, ή ότι μπορεί στο ελάχιστο να συγκριθεί με τη δραματική διάσταση που έλαβε η διερώτηση για το «εἶναι» στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, μέσα από το έργο του Χάιντεγκερ. Την ίδια στιγμή όμως, όσο περιορισμένη μεταφυσικά-οντολογικά και αν θεωρήσουμε τη φιλοσοφία του Ελεάτη, δεν παύει αυτή να αποτελεί την καταστατική πράξη γέννησης ενός ολόκληρου φιλοσοφικού κλάδου. Και, ως τέτοια, δεν δικαιολογεί στο ελάχιστο την απόφαση του Χάιντεγκερ να την τοποθετήσει σε

---

<sup>140</sup> Υπονοούμε εδώ, ειδικά για όσους αρέσκονται στην ταξινόμηση της φιλοσοφίας σε «σχολές», πως η ελεατική σχολή, πέρα από τις άλλες καινοτομίες της, συνιστά και την πρώτη εμφάνιση μιας συχνότατης τάσης στην ιστορία των ιδεών – μιας τάσης μάλιστα που στον 20<sup>ο</sup> αιώνα προσέλαβε διαστάσεις τραγωδίας –, αυτής της μονομερούς πρόσληψης μιας θεωρίας από τους επιγόνους του εισηγητή της, τόσο που τελικά η θεωρία αυτή να διαστρεβλώνεται ως προς τα βασικά της νοήματα. Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε πως, στα πλαίσια της ελεατικής σχολής, η σχέση των Ζήνωνα και Μελίσσου προς τον δάσκαλό τους είναι εν δυνάμει όσο προβληματική υπήρξε η σχέση των μαρξιστών σε αναφορά προς τις ιδέες του ίδιου του Μαρξ. Για τον τελευταίο, έχει επινοηθεί η έννοια του «μαρξικού», σε αντιδιαστολή με ό,τι ανήκει στους επιγόνους του και είναι «μαρξιστικό». Ίσως λοιπόν μία ανάλογη διάκριση ανάμεσα σε ό,τι ανήκει αποκλειστικά στον Παρμενίδη, σε αντιδιαστολή προς ό,τι είναι «ελεατικό», να μας αποκάλυπτε πόσο λιγότερο ελεατικός είναι ο εισηγητής του «εἶναι» από όσο είθισται να τον προσλαμβάνουμε.

<sup>141</sup> Θανάσιος, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 119.

<sup>142</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 369.

<sup>143</sup> Ρούσσος, «Σχεδιάγραμμα ιστορικής εισαγωγής», 53.

ένα πιο αυστηρό, ενδοκοσμικό, πλαίσιο, στερώντας της τις υψηλότερες μεταφυσικές πτήσεις που απαιτεί ο στοχασμός του «είναι» ως τέτοιου. Θα ήταν μάλλον δικαιότερο οι θιασώτες της περίφημης «λήθης τοῦ εἶναι» να μετατοπίσουν χρονικά την εκκίνησή της στους επιγόνους του Παρμενίδη, καθώς ό,τι συμβαίνει στο όγδοο απόσπασμά του ενέχει, έστω και απουσία περαιτέρω εμβάθυνσης, τον χαρακτήρα μιας πρώτης μεταφυσικής αποκάλυψης του «είναι».

## β. Η μεταφυσική οντολογία του Παρμενίδη ως κοσμολογία

Δεν είναι όμως ο Χάιντεγκερ ο μοναδικός «εχθρός» της οντολογίας του Παρμενίδη. Από την υποτιθέμενη αδυναμία για διάκριση ρηματικής και ονοματικής διάστασης του «έοντος» προκύπτει περαιτέρω μία τάση προαγωγής της ονοματικής διάστασης, εις βάρος της ρηματικής, εξισώνοντας έτσι άτυπα το οντολογικό μέρος του ποιήματος με το οντικό. Στην πραγματικότητα, κάθε λόγος περί του προβλήματος της σχέσης των δύο μερών του ποιήματος του Παρμενίδη φέρει άρρητα εντός του την εν λόγω εξίσωση: ό,τι στο παρμενίδειο «έον» του πρώτου μέρους του ποιήματος διαθέτει αποκλειστικά και μόνον ρηματική διάσταση<sup>144</sup> εκλαμβάνεται ως ονοματικό, και έτσι ο Παρμενίδης φαίνεται να μας παρουσιάζει δύο διαφορετικές εκδοχές του ίδιου εμπειρικού κόσμου χωρίς κανένα προφανή λόγο για κάτι τέτοιο. Περαιτέρω, η προαγωγή της ονοματικής διάστασης του «έοντος», έναντι της ρηματικής, καθιστά το όγδοο απόσπασμα του ποιήματος συνονθύλευμα από παράλογους ισχυρισμούς για τον κόσμο των όντων, που δεν συνάδουν ούτε με την εμπειρία, ούτε με τον κοινό νου.

Η προαγωγή της ονοματικής διάστασης του «είναι» δεν στερείται επιχειρημάτων και μπορεί πολύ συγκεκριμένα να αγκιστρωθεί στις αποδείξεις του όγδου αποσπάσματος για το «ούλομελές»<sup>145</sup> και το «άτρεμές»<sup>146</sup>, αλλά ακόμη περισσότερο στην περίφημη παρομοίωση του έοντος με σφαίρα<sup>147</sup>. Οι περιγραφές που χρησιμοποιεί εδώ ο Παρμενίδης διαθέτουν αφενός σαφείς χωρικές συνδηλώσεις<sup>148</sup>, αφετέρου μοιάζουν να περιγράφουν μία οντότητα που μπορεί να γίνει αντιληπτή διαμέσου των αισθήσεων<sup>149</sup>. Ούτως ή άλλως, συνολικότερα η προσωκρατική σκέψη εκλαμβάνει ό,τι είναι πραγματικό πάντοτε με όρους χωρικότητας, και μόνο μετά το έργο του Πλάτωνα η πραγματικότητα αυτή μπορεί να υπάρξει και με τρόπο

<sup>144</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 82.

<sup>145</sup> DK 28 B8.22-25.

<sup>146</sup> DK 28 B8.26-31.

<sup>147</sup> DK 28 B8.42-45.

<sup>148</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 261.

<sup>149</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 89.

διάφορο του χωρικού<sup>150</sup>. Έτσι εκ πρώτης όψεως φαντάζει απόλυτα δικαιολογημένη μία «υλική» προσέγγιση του «είναι» ως άμεση παρουσία και πλήρωση στον χώρο, ενώ παράλληλα το «μη είναι» ταυτίζεται με την έννοια του κενού χώρου, απουσία του οποίου ο κόσμος δεν μπορεί παρά να αποτελεί ένα ενιαίο όλον<sup>151</sup>.

Όπως ήδη αναφέραμε και νωρίτερα, η υλική προσέγγιση του *έοντος* μοιάζει να επικυρώνεται περαιτέρω και από τους άμεσους συνεχιστές του Παρμενίδη, τον Ζήνωνα και τον Μέλισσο. Πιο συγκεκριμένα, τα παράδοξα του Ζήνωνα αποτελούν μία σειρά από επιχειρήματα που δεν αναφέρονται τόσο στο *ον* όσο στην ιδέα της πολλαπλότητας του κόσμου, κατά της οποίας βάλλουν με μία σειρά από επιχειρήματα –τα λεγόμενα «ζηνώνεια παράδοξα»–, που στηρίζουν βασικές θέσεις του δασκάλου του<sup>152</sup>. Έτσι, για παράδειγμα, όταν ο Ζήνωνας αρνείται την ύπαρξη του χώρου<sup>153</sup> επάνω στη βάση του ότι οδηγεί στην απειρότητα, η πραγματική σκόπευσή του είναι η διάσωση της παρμενίδειας εικόνας του κόσμου ως τέλειαι σφαίρας, που είναι ταυτόχρονα και άπειρη και πεπερασμένη<sup>154</sup>. Αντίστοιχα, ο Μέλισσος, με τον προσδιορισμό της πραγματικότητας ως μοναδικής, ακίνητης και άπειρης<sup>155</sup>, αρνείται επί της ουσίας την ύπαρξη του κενού, εκφράζοντας έτσι και ο ίδιος τη συμπαγή σφαίρα του Παρμενίδη, επικυρώνοντας περαιτέρω την ταύτιση του «μη *όντος*» με το κενό. Εύλογα, η πρόσληψη του «*έοντος*» ως ενιαίου κοσμικού σώματος, καταστρέφει διαπαντός την όποια διάσταση μεταφυσικής οντολογίας του ποιήματος, αντικαθιστώντας την με μία παράδοξη φυσική οντολογία. Αυτή, ως τέτοια, θα καταδυναστεύεται πάντοτε από την ακόμη πιο παράδοξη επιλογή του δημιουργού της να τη συνοδεύσει, χωρίς κανέναν προφανή λόγο, με μία δεύτερη φυσική οντολογία, που μάλιστα εκ πρώτης όψεως δεν φαίνεται να πληροί επ’ ουδενί λόγω τις καταστατικές αρχές της πρώτης.

Κι όμως, αυτή η παράδοξη επιλογή παρουσίασης δύο κόσμων κατ’ άλλους επικυρώνει την αυστηρά κοσμολογική χροιά του ποιήματος του Παρμενίδη. Ο Καρλ Πόππερ, λόγου χάρι, αποφαινεται πως, εφόσον τα δύο μέρη του ποιήματος αντιπαραβάλλονται ευθέως μεταξύ τους, η αντιπαραβολή τους αυτή έχει νόημα μόνο στον βαθμό που εξετάζουν το ίδιο πράγμα. Κι έτσι, αν το δεύτερο μέρος του ποιήματος, η «*Δόξα*», είναι κοσμολογία, τότε κοσμολογία πρέπει να είναι και το πρώτο, ο δρόμος της

<sup>150</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 366.

<sup>151</sup> Windelband & Heimssoeth, *Εγχειρίδιο*, 49.

<sup>152</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 204.

<sup>153</sup> DK 29 B5: *εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὄν ἐν τινι τὸ δὲ ἐν τινι καὶ ἐν τόπῳ ἔσται, ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ’ ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.*

<sup>154</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 203.

<sup>155</sup> DK 30 A8a: *ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασὶ καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν.*

«*Ἀληθείας*»<sup>156</sup>. Το πραγματικό ενδιαφέρον εδώ είναι ότι ο Πόππερ δεν χρειάζεται να προκρίνει την ονομαστική διάσταση του *έοντος* για να υποστηρίξει την κοσμολογική του θέση: το «*ἔστιν*» του Παρμενίδη είναι υπαρκτικό, και πρέπει να μεταφράζεται ως «υπάρχει». Έτσι, εφόσον μιλάμε για πράγματα που υπάρχουν, άρα για τη σύσταση του κόσμου και για τις ιδιότητες των συστατικών του μερών, τότε αυτό που κάνουμε μόνο κοσμολογία μπορεί να ονομάζεται<sup>157</sup>.

Ο Πόππερ εντάσσει την προβληματική του Παρμενίδη στον Δρόμο της Αλήθειας εντός των τυπικών πλαισίων της φυσικής φιλοσοφίας των προκατόχων του. Μπορεί μεν ο Ελεάτης να ενδιαφέρεται για την πραγματικότητα πίσω από τη μεταβαλλόμενη φαινομενικότητα, όμως το ενδιαφέρον του αυτό δεν κρίνεται τόσο καινοφανές, αφού για τον Πόππερ και η σχολή της Μιλήτου λειτούργησε ενδόμυχα με μία ανάλογη διάκριση πραγματικότητας-φαινομενικότητας: επί της ουσίας, το «*ὔδωρ*» του Θαλή ή ο «*ἀήρ*» του Αναξίμανη είναι μία κρυμμένη πραγματικότητα πίσω από τα φαινόμενα<sup>158</sup>. Έτσι, για τον Πόππερ, ο Παρμενίδης προσπαθεί κατά κύριο λόγο να απαντήσει στο πρόβλημα της «αλλαγής», όπως υποτίθεται ότι τέθηκε από τον Ηράκλειτο, αφού οι Μιλήσιοι παρέλειψαν να εξηγήσουν επιτυχημένα πώς λόγου χάρι κάτι από νερό ή αέρα μπορεί να γίνεται κάτι άλλο. Η «αδύναμη» λύση του Ηράκλειτου ήταν να συμπεράνει πως όλα όσα βλέπουμε είναι στην πραγματικότητα *μόνο* αλλαγή και με τη σειρά του ο Παρμενίδης, απαντώντας σε αυτό το κοσμολογικό και όχι οντολογικό πρόβλημα, αποκαλύπτει την ψευδαίσθηση της αλλαγής με τη θεωρία ενός αμετάβλητου και συμπαγούς κοσμικού σύμπαντος<sup>159</sup>.

Την ίδια στιγμή, ο Πόππερ δικαιολογεί την ύπαρξη αυτής της διπλής κοσμολογίας επιχειρώντας μία θεμελιώδη ιστορική υπόθεση: ο Παρμενίδης κάνει μία αστρονομική ανακάλυψη αναφορικά με την παρατηρούμενη αύξηση και φθίση της Σελήνης, διαπιστώνοντας έτσι πως, παρά τη διαφαινόμενη αλλαγή του, το ουράνιο σώμα δεν υφίσταται κανενός είδους μεταβολή μέσα στον χρόνο, αλλά παραμένει μία σφαίρα που διαθέτει πάντοτε το ίδιο μέγεθος και σχήμα<sup>160</sup>. Αυτή τη διαπίστωση αποφασίζει να γενικεύσει ο Ελεάτης, εφαρμόζοντάς την σε ολόκληρο τον κόσμο: όπως και οι αλλαγές στη Σελήνη, έτσι και αυτές που παρατηρούμε γύρω μας δεν είναι παρά μία ψευδαίσθηση, αφού ο κόσμος είναι εξίσου αμετάβλητος και ακίνητος<sup>161</sup>. Ταυτόχρονα όμως, ο Παρμενίδης γνωρίζει πως ό,τι τον οδήγησε στο να αντιληφθεί την πλάνη της παρατήρησης ήταν η ίδια η

<sup>156</sup> Popper, *Ο κόσμος του Παρμενίδη*, 150.

<sup>157</sup> Στο ίδιο, xv.

<sup>158</sup> Στο ίδιο, 151.

<sup>159</sup> Στο ίδιο, 152.

<sup>160</sup> Στο ίδιο, 132.

<sup>161</sup> Στο ίδιο, 114.

παρατήρηση. Έτσι, αναγκάζεται να την εγκαταλείψει εντελώς και να αναζητήσει διά μέσου της νόησης μία λογική απόδειξη για τη θεωρία του ως τη μόνη ασφαλή οδό για την αλήθεια<sup>162</sup>.

Η ιστορική υπόθεση του Πόππερ διαθέτει το σπάνιο πλεονέκτημα ότι είναι απαλλαγμένη από τον συνήθη ιστορισμό ανάλογων υποθέσεων. Μπορεί μιν ο ίδιος να αποδέχεται συνολικά το συμβατικό σχήμα «πρώτα Ηράκλειτος, μετά Παρμενίδης», όμως, σε ό,τι αφορά την ανάδυση της λογικότητας στο έργο του Ελεάτη, παρουσιάζει μία καθ' όλα νόμιμη υπόθεση που δικαιολογεί το όγδοο απόσπασμα, χωρίς να χρειάζεται να καταφύγει σε λοιπές ταξινομήσεις και διευθετήσεις «σχολών» σκέψεως, ανάλογες με αυτή που υποθέσαμε εμείς στο προηγούμενο κεφάλαιο, όπου ο Λόγος προκύπτει σχεδόν ταυτόχρονα στον Παρμενίδα και στον Ηράκλειτο, ως λύση στη γενικευμένη αμφιβολία που εισήγαγε ο Ξενοφάνης. Ακόμα και έτσι όμως, ο Πόππερ, αρνούμενος το όποιο οντολογικό περιεχόμενο στο όγδοο απόσπασμα του ποιήματος, αδυνατίζει τη δική του ιστορική υπόθεση: αν, με το έναυσμα μιας καθαρά εμπειρικής παρατήρησης, μπορεί να προκύψει ένα επιχείρημα διαφορετικής «τάξεως» –εν προκειμένω η απριορική λογική απόδειξη του όγδου αποσπάσματος–, τότε είναι σαφές ότι η όποια φύση του εναύσματος για μία θεωρία δεν μπορεί μονομερώς να καταδείξει και τη φύση του *περιεχόμενου* της θεωρίας. Κοντολογίς, το γεγονός ότι το έναυσμα εδώ είναι κοσμολογικής φύσεως δεν συνεπάγεται απαρέγκλιτα και το κοσμολογικό περιεχόμενο του όγδου αποσπάσματος.

Ακόμα πιο αδύναμη είναι η αιτίαση του Πόππερ πως τα δύο αντιπαραβαλλόμενα μέρη του ποιήματος οφείλουν να αποτελούν «επιχειρήματα» της ίδιας τάξεως, και άρα συνιστούν και τα δύο κοσμολογία, καθώς ήδη ό,τι αποκαλούμε ελληνική φιλοσοφία μέχρι την εποχή του Παρμενίδα ουδέποτε υπάκουσε σε τέτοια στεγανά, ενώ βρίθει παραδειγμάτων «αλλαγής τάξεως». Ας σκεφτούμε εδώ πάλι τη φιλοσοφία του Ξενοφάνη, από όπου φαίνεται να προκύπτουν δύο διαφορετικές τάξεις πραγμάτων: μία κοσμολογική ως συνέχεια και ανάπτυγμα της ιωνικής παράδοσης και μία θεολογική που ξεφεύγει εντελώς από την πορεία της προσωκρατικής σκέψης<sup>163</sup>. Η, ακόμη, το ανοικτό σε ερμηνείες φιλοσοφικό αποτύπωμα του Ηράκλειτου, που συχνά δεν περιορίζεται μόνο στη φύση, όπως λόγου χάρι στην περίπτωση της ανάλυσής του από τον Διόδωτο, ο οποίος το εκλαμβάνει ως παράδειγμα για

---

<sup>162</sup> Στο ίδιο, 113.

<sup>163</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 117.

την πολιτεία<sup>164</sup>, ή στην περίπτωση του Γκάνταμερ, ο οποίος το περιστέλλει σε διαλεκτικό παίγνιο μετάβασης από μία έννοια στην αντίθετή της<sup>165</sup>.

Εν τέλει, ό,τι απομένει στον Πόππερ για την απόρριψη πιθανών οντολογικών εκφάνσεων της παρμενίδειας φιλοσοφίας τον συστρατεύει αναγκαστικά με όλους τους μελετητές, πριν και μετά τον ίδιο, που εστιάζουν στο ταυτολογικό περιεχόμενο του ποιήματος: η θεωρία του Παρμενίδη εκκινεί από μία ταυτολογική προκειμένη για την ύπαρξη –μόνο ό,τι είναι (υπάρχει) είναι (υπάρχει)– κι έτσι, στον βαθμό που οποιαδήποτε προκειμένη για την ύπαρξη μπορεί να συνιστά οντολογία, αυτή η τελευταία ειδικά στην περίπτωση του Παρμενίδη δεν μπορεί παρά να είναι μία οντολογία κενή περιεχομένου: δεν αποτελεί καν το κέντρο του ενδιαφέροντός του, αφού συνιστά γι' αυτόν όργανο για να συναγάγει τα κοσμολογικά του συμπεράσματα<sup>166</sup>.

### γ. Ο δρόμος προς το «μὴ εἶναι»

Κατά κάποιο τρόπο, η ερμηνεία του Καρλ Πόππερ, που εξετάσαμε παραπάνω, εμπεριέχει τη σταθερή βάση κάθε πολεμικής απέναντι στην μεταφυσική οντολογία του Παρμενίδη. Ο λόγος είναι ότι οι ερμηνείες του ποιήματός του, είτε εκκινούν από τη διττή διάσταση των μετοχών είτε όχι, το μόνο που έχουν να προτείνουν για το μεταφυσικό οντολογικό αποτύπωμα του Ελεάτη είναι πως αυτό συνιστά απλά και μόνο μία τέλεια αφαίρεση: το παρμενίδειο «εἶναι» είναι η έννοια με το μεγαλύτερο δυνατό πλάτος, η πιο γενική και αόριστη έννοια που μπορούμε να σκεφτούμε, και στερείται κάθε ειδικού περιεχομένου και συγκεκριμένου οντολογικού γνωρίσματος<sup>167</sup>. Τούτων λεχθέντων, δεν απομένουν πάρα πολλά να αναζητήσουμε στο ποίημα του Ελεάτη, αφού αυτό μοιάζει να αποτελεί «αφόρητη ταυτολογία»<sup>168</sup> που αναλώνεται γύρω από το αυτονόητο της ύπαρξης του «εἶναι» και της ανυπαρξίας του «μὴ εἶναι».

Ακόμη όμως και το αυτονόητο, υπό το στόχαστρο της φιλοσοφίας, καθίσταται δεκτικό περαιτέρω εκλεπτύνσεων. Χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η ερμηνεία

---

<sup>164</sup> Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, «Επίμετρο: Ο Χανς Γκέοργκ Γκάνταμερ και η εξέλιξη από την ιωνική κοσμολογία στη σύγχρονη φυσική επιστήμη», στο Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ, *Η απαρχή της γνώσης*, μτφρ. Ηλιόπουλος Η. Γιώργος (Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008), 292.

<sup>165</sup> Στο ίδιο, 295.

<sup>166</sup> Πόππερ, *Ο κόσμος του Παρμενίδη*, 152-153.

<sup>167</sup> Δημήτρης Παπαδής, «Εισαγωγή Ι», στο *Παρμενίδης ο Ελεάτης, Περί Φύσιος*, εισ. μτφρ. σχόλια, Γεώργιος Στ. Καραγιάννης (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2003), 21.

<sup>168</sup> Στο ίδιο, 18.

του Guido Calogero: αδυνατώντας να διακρίνει την υπαρκτική από την κατηγορηματική διάσταση του ρήματος «*ἔστιν*», ο Παρμενίδης συνθέτει ολόκληρο το όγδοο απόσπασμα ως απόρροια αυτής της σύγχυσης. Είναι αυτή που τον οδηγεί να αντιληφθεί την αλήθεια ως σύμπλεγμα γλώσσας και πραγματικότητας. Το νόημα, λοιπόν, του όγδοου αποσπάσματος είναι πως οι αποφατικές κρίσεις απορρίπτονται, αφού αναφέρονται στο τίποτα, ταυτόχρονα όμως απορρίπτονται και οι καταφατικές κρίσεις, γιατί εκπίπτουν στην αρνητική οδό, αφού, κάθε φορά που σκεφτόμαστε κάτι, εισάγουμε ένα «*μη είναι*». Έτσι, ο μόνος ασφαλής δρόμος για τη σκέψη, οι μόνες δυνατές αποφάνσεις, όπου δεν εμφιλοχωρεί ο κίνδυνος να βρεθούμε στην αρνητική οδό, είναι εκείνες που αναφέρονται αποκλειστικά στο «*είναι*», με αυτό το τελευταίο να καθίσταται τελικά μία αφαίρεση κενή νοήματος<sup>169</sup>.

Το τρωτό σημείο τέτοιων ερμηνειών είναι ότι, όπως ακριβώς και ο Χάιντεγκερ, προσάπτουν στον Παρμενίδη μία πρωταρχική γλωσσική αδυναμία, που αναγκαστικά αντανakλάται και στον τρόπο της σκέψης του. Όμως, την ίδια στιγμή, ακριβώς από τον ίδιο αυτόν τρόπο της σκέψης του, συνάγουν και του αποδίδουν ένα σύνολο αποφάνσεων τόσο προκεχωρημένο, ώστε καθιστά την ύπαρξη της αρχικής γλωσσικής αδυναμίας του Ελεάτη εντελώς παράδοξη. Με άλλα λόγια, η αιτίαση πως ο Παρμενίδης, ή και οποιοσδήποτε άλλος, έστω και εν τη απουσία ύπαρξης γραμματικής ή άλλης θεωρητικής σκευής γύρω από τη γλώσσα, είναι ποτέ δυνατόν να συγγέει τις αυτονόητες σημασίες του βασικού ρήματος της μητρικής του γλώσσας, είναι τόσο παράδοξη, όσο το να υποστηρίζουμε πως, επειδή τάχα βρισκόμαστε σε κάποιο πρωταρχικό στάδιο της σκέψης, είναι λόγου χάρη πιθανό κάποιος να συγγέει τη συμπλεκτική σημασία του συνδέσμου «*και*» με τη συμπερασματική. Και, ταυτόχρονα, αυτός ο ίδιος, ενώ δεν έχει ξεδιαλύνει εντός του βασικές γλωσσικές έννοιες, να είναι ικανός να αντιληφθεί και να εκφράσει στη γλώσσα λεπτότατες εκφάνσεις της διαδικασίας της σκέψης και, πιο συγκεκριμένα, την ιδέα ότι η σκέψη κάθε πράγματος εισάγει ένα «*μη είναι*».

Καθώς η συγκεκριμένη ερμηνεία δεν απαντάται μόνο στον Calogero, οφείλουμε να αναλύσουμε εδώ τι ακριβώς εννοούμε όταν λέμε πως η σκέψη κάθε πράγματος εισάγει ένα «*μη είναι*»<sup>170</sup>, για να αντιληφθούμε την πολυπλοκότητα της ιδέας που αποδίδεται στον Παρμενίδη, αλλά και το υψηλό γνωσιακό επίπεδο που απαιτεί. Όσα θα διατυπωθούν παρακάτω θα φανερώσουν πως η ως άνω προτεινόμενη σχέση «*είναι*» και «*μη είναι*» συνιστά

<sup>169</sup> Μουρελάτος, *Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης*, 57-59.

<sup>170</sup> Η εισαγωγή του Θάνου Σαμαρτζή στην ελληνική έκδοση του «*Το ον και η ουσία*» του Ετιέν Ζιλσόν υπήρξε αρκούντως διαφωτιστική για την παρούσα ανάλυση σχετικά με το πώς κάθε σκέψη εισάγει ένα «*μη είναι*». Ο ίδιος βέβαια δεν μοιάζει στέκεται κριτικά απέναντι σε αυτή την ιδέα, αλλά μάλλον πείθεται πως από εδώ πηγάζει η απαγόρευση της οδού του «*μη είναι*» στο ποίημα του Παρμενίδη.



στην ουσία μία σκέψη που στρέφεται εντός του εαυτού της και αναλύει τις ίδιες τις διαδικασίες της. Είναι, κοντολογίς, σκέψη που σκέφτεται τον εαυτό της. Όπως ευστοχότερα τονίζει ο Γκάνταμερ, η μοντερνίζουσα στρέβλωση να διαβάζουμε στον Παρμενίδα μία σειρά από πράγματα που δεν υπάρχουν στο έργο του, όπως λόγου χάρη την αυτοσυνειδησία, μας οδηγεί να φαντασιωνόμαστε ότι ο Ελεάτης έχει ήδη γνωρίσει την αυταναφορικότητα της σκέψης<sup>171</sup>. Ας δούμε λοιπόν πώς υποτίθεται ότι προκύπτει στη σκέψη μας το «μη είναι».

Για να σκεφτούμε οποιοδήποτε ατομικό πράγμα μέσα στον κόσμο, είμαστε υποχρεωμένοι να σκεφτούμε ταυτόχρονα το γενικό και το καθολικό, μέσα από το οποία θα αντλήσουμε την ατομικότητα του πράγματος. Οτιδήποτε προσπελάζουν οι αισθήσεις αποτελεί μέρος κάποιου όλου. Αντιλαμβανόμαστε λόγου χάρη το σκίτσο ενός τετραγώνου πάνω σε μία λευκή κόλλα χαρτί ενός τετραδίου, ταυτόχρονα με το όλον –τη λευκή κόλλα–, μέσα από το οποίο το σκίτσο αποκόπτεται για να προκύψει ως ατομικό ον. Η ίδια αυτή κόλλα χαρτί αποκτά την ατομικότητά της επειδή διαθέτουμε ταυτόχρονα την αντίληψη ενός όλου, του τετραδίου, μέσα από το οποίο την ξεχωρίζουμε, κι ακόμη και το ίδιο τετράδιο είναι ένα ατομικό πράγμα κατ' αποκοπήν από έναν κόσμο γεμάτο με άλλα ατομικά πράγματα. Θα λέγαμε με άλλα λόγια πως, ήδη από την απαρχή της, η σκέψη όταν στρέφεται στο ατομικό εισάγει το αντίθετό της, το μη ατομικό, δηλαδή το καθολικό.

Έστω, ακόμη, ότι, μέσα από την καθολικότητα, έχουμε απομονώσει δύο ατομικά πράγματα και αποφασίζουμε να τα συγκρίνουμε μεταξύ τους. Το να σκεφτούμε τη διαφορά τους σημαίνει από άλλες απόψεις να σκεφτούμε την ομοιότητά τους, το κοινό μεταξύ τους στοιχείο που καθιστά δυνατή την όποια επιχειρούμενη σύγκρισή τους. Έστω ότι αντικρίζουμε δύο λευκές κόλλες χαρτί: μία με το σκίτσο ενός τετραγώνου, και άλλη μία με το σκίτσο ενός τριγώνου. Η όποια επιχειρούμενη σύγκρισή τους δεν θα προκύψει πρωταρχικά από το διαφορετικό σκίτσο, το οποίο φέρουν, αλλά από το ότι οι δύο αυτές σελίδες έχουν κοινό: δύο διαφορετικά εμπειρικά προσλαμβανόμενα πράγματα είναι πρώτα και κύρια όμοια πάνω στη βάση του γεγονότος ότι καταλαμβάνουν μία θέση μέσα στον χώρο, και η ομοιότητά τους αυτή είναι ταυτόχρονα και η πρώτη τους διαφορά, αφού η θέση αυτή μέσα στον χώρο είναι απαραίτητως διαφορετική για κάθε πράγμα. Έτσι, παρατηρούμε πως, όταν η σκέψη μας στρέφεται στη διαφορά, εισάγει αναγκαστικά τη μη διαφορά, δηλαδή την ομοιότητα.

Περαιτέρω, ακόμη και η διαφορά δύο νοητικών οντοτήτων «α» και «β», άνευ θέσης στον χώρο, δύναται να διαγνωστεί μονάχα αφού εισαγάγουμε την ομοιότητά τους. Αν «α»

---

<sup>171</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 246.

είναι η σκέψη μιας λευκής κόλλας χαρτιού με το σκίτσο ενός τετραγώνου, και «β» η σκέψη μιας λευκής κόλλας χαρτιού με το σκίτσο ενός τριγώνου, η νοητή σύγκριση μεταξύ τους είναι δυνατή μόνο πάνω στη βάση της πρωταρχικής τους ομοιότητας, του γεγονότος δηλαδή ότι και οι δύο κόλλες χαρτί αποτελούν αντικείμενα της σκέψης μας. Εν τέλει, φαίνεται να μην υπάρχει κανένα πράγμα και καμία ιδιότητα που να μην την αντιλαμβανόμαστε αυτόχρονα ως ζεύγος αντιθέτων<sup>172</sup>: ατομικό-καθολικό, διαφορά-ομοιότητα, κάτι είναι κόκκινο επειδή κάτι άλλο δεν είναι κόκκινο, οι ζυγοί αριθμοί δεν είναι μονοί, κ.ο.κ.

Εξωθώντας αυτό τον τρόπο σκέψης στο λογικό άκρο του, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως η ίδια η πολλαπλότητα των πραγμάτων γύρω μας εισάγει το αντίθετό της, την ενότητά τους. Η πολλαπλότητα των πραγμάτων είναι εφικτή επειδή όλα τα πράγματα είναι όμοια, πάνω στη βάση του γεγονότος ότι όλα τα πράγματα «είναι». Όμως, όπως ακριβώς αναλύθηκε και προηγουμένως για κάθε ιδιότητα και για κάθε αντικείμενο, φυσικό ή νοερό, έτσι και η επίκληση του «είναι» εισάγει ταυτόχρονα και το αντίθετό του, το «μὴ εἶναι», κι αυτός υποτίθεται είναι ο δρόμος που απαγορεύει ρητά στο ποίημα του ο Παρμενίδης: η πλάνη μας προκύπτει από τη θεμελιακή διττότητα της σκέψης μας, αφού νομίζουμε πως, εκτός από τις ιδιότητες των πραγμάτων, η διττότητα αυτή μπορεί να χαρακτηρίσει και το ίδιο το «είναι»<sup>173</sup>. Και κάπως έτσι υποτίθεται ανακύπτει η αναγκαιότητα για τον Ελεάτη να μας υπενθυμίσει το αυτονόητο, πως το «μὴ εἶναι» δεν είναι ένα πραγματικό πράγμα και δεν πρέπει να μας παρασύρει η σκέψη μας να το αντιλαμβανόμαστε ως τέτοιο.

Η απόδοση στον Παρμενίδα αυτής της πορείας της σκέψης προς το «μὴ εἶναι» που μόλις περιγράφηκε είναι ελάχιστα πειστική. Και τούτο διότι αφενός, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν συνάδει με την αρχική γλωσσική αδυναμία που του αποδίδεται και, αφετέρου, δεν ανταποκρίνεται επ' ουδενί λόγω στις αναζητήσεις της φιλοσοφίας πριν από τον Ελεάτη τόσο που, αν πράγματι αυτή ήταν η εκκίνηση της φιλοσοφίας του, θα έστεκε μόνο ως απροσδόκητη παραφωνία στην πορεία της προσωκρατικής σκέψης. Κάνουμε λόγο εδώ μόνο για την «εκκίνηση», επειδή είναι οι ίδιες οι επισημάνσεις του Παρμενίδα για το «μὴ εἶναι» που γεννούν την απορία για το τι μπορεί να αποτέλεσε το έναυσμα για τη φιλοσοφία του, και που οδηγούν εν τέλει στις παραπάνω μοντερνίζουσες αναλύσεις. Γιατί, αν κατά τα άλλα εστιάσουμε απλά και μόνο στο επίπεδο των συμπερασμάτων του όγδοου αποσπάσματος, τότε πράγματι δεν δυσκολευόμαστε να εντάξουμε τη διδασκαλία του Ελεάτη στον

---

<sup>172</sup> Θάνος Σαμαρτζής, «Εισαγωγή», στο Ετιέν Ζιλσόν, *Το ον και η ουσία*, μτφρ-εισαγ. Θάνος Σαμαρτζής (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2020), 21.

<sup>173</sup> Στο ίδιο, 23.

φιλοσοφικό προβληματισμό της περιόδου γύρω από την έννοια της «αλλαγής». Όμως, έτσι, θα έχουμε παραλείψει να αναμετρηθούμε με το καίριας σημασίας πρόβλημα της σύλληψης της έννοιας του «μη εἶναι».

Έτσι, φαίνεται πως, για να οδηγηθούμε σε μία ασφαλή ερμηνεία της παρμενίδειας φιλοσοφίας, επιβαρυνόμαστε με μία νέα σημαντική αναζήτηση: να ανακαλύψουμε τι ήταν πραγματικά εκείνο που οδήγησε τον Παρμενίδα να διανοηθεί το «μη εἶναι», απαγορεύοντας ταυτόχρονα σε εμάς να πράττουμε το ίδιο. Υπήρχε άραγε κάποιος που υποστήριζε, κόντρα σε κάθε αυτονόητη λογική, πως κάτι που δεν υπάρχει εν τέλει υπάρχει και μάλιστα η αντικειμενικά παράλογη οπτική του να έχαιρε τέτοιας αποδοχής, ώστε να ανάγκασε τον Παρμενίδα να εμπνευστεί μία ολόκληρη διδασκαλία για να μας επαναφέρει στον δρόμο του αυτονόητου; Η απάντηση αυτή δεν μπορεί να δοθεί χωρίς να εξετάσουμε μία βασικότερη παράλειψη-παρανόηση σε κάθε μελέτη του παρμενίδειου ποιήματος:

Τι πραγματικά είναι το «μη ὄν»;

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄

### Περί του «μη ὄντος»

#### α. Οι προσπάθειες ορισμού του «μη ὄντος»

Ο όρος «μη ὄν» συναρμόζεται στο ποίημα του Παρμενίδη με την αρνητική οδό της έρευνας, την οποία ο Ελεάτης μας καλεί να απορρίψουμε, αφού είναι «παναπευθέα άταρπός»<sup>174</sup>, κι ενώ καθόλου δεν απουσιάζουν οι μελέτες γύρω από την αρνητική οδό και από τους λόγους της απόρριψής της, στο σύνολό τους οι μελετητές του ποιήματος του Παρμενίδη έχουν εν πολλοίς αγνοήσει τον όρο «μη ὄν» αυτόν καθ' αυτόν. Η απουσία κάποιας ενδεδειγμένης μελέτης του «μη ὄντος» φαντάζει απόλυτα εύλογη, αφενός επειδή έχουμε εδώ να κάνουμε με έναν ορισμό αποφαστικό, αφετέρου επειδή είναι κυρίαρχη η πεποίθηση πως οι όποιες παρατηρήσεις μας για τον κεντρικό φιλοσοφικό όρο της διδασκαλίας του Ελεάτη –για το «έόν»– φτάνουν και περισσεύουν για να εξηγήσουν το τρόπον τινά κατοπτρικό αντίθετό του, που είναι ο όρος «μη ὄν». Αυτή η πεποίθηση είναι συνήθως άρρητη, και την εξάγουμε κυρίως από τη δευτερεύουσα θέση του «μη ὄντος» στις εκάστοτε αναλύσεις του ποιήματος, αν και τουλάχιστον στη μελέτη του Μουρελάτου τη συναντάμε και ρητά διατυπωμένη: «οι παρατηρήσεις για τη σημασία του έόντος ταιριάζουν *mutatis mutandis* και στο μη έόν καθώς και στις δύο άλλες εκφράσεις που ο Παρμενίδης χρησιμοποιεί ως συνώνυμες του μη έόντος: *μηδέν και ούκ έόν*»<sup>175</sup>.

Έτσι, το «μη ὄν» καταλήγει να ορίζεται κατ' αντιστοιχία με την εκάστοτε ερμηνεία που θα δώσουμε στο «έόν», για το οποίο βέβαια δικαιολογημένα παρουσιάζεται μία πληθώρα διαφορετικών απόψεων και αναλύσεων, αφού ο Παρμενίδης το ταυτίζει με το κεντρικό ζητούμενο κάθε φιλοσοφίας, την ίδια την αλήθεια. Έχουμε ήδη αναφερθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο σε δύο από τα νοήματα που καταλήγει να λάβει το «μη ὄν» αναλόγως προς την ερμηνεία του «έόντος»: εκείνοι που απορρίπτουν τις μεταφυσικές-οντολογικές εκφάνσεις του ποιήματος, μέσα από αυστηρά φυσιοκρατικές ερμηνείες του «έόντος», καταλήγουν να ταυτίσουν το «μη ὄν» με το κενό, η ανυπαρξία του οποίου καθιστά τον κόσμο ένα ενιαίο, άτμητο όλον σε μορφή σφαίρας. Όσοι, πάλι, διαβλέπουν στον Παρμενίδη ένα αξεδιάλυτο σύμπλεγμα νόησης, γλώσσας και πραγματικότητας, εκλαμβάνουν το «μη ὄν» ως δεικτικό της πλάνης των ανθρώπων να υποστασιοποιούν τα μη υπαρκτά

<sup>174</sup> DK 28 B2.6.

<sup>175</sup> Μουρελάτος, *Οδοί της γνώσης*, 80.

πράγματα, ωσάν το «είναι» να συνιστά ιδιότητα ίδιας τάξεως με όλες τις άλλες ιδιότητες των πραγμάτων.

Μπορούμε στα παραπάνω να προσθέσουμε και την ταύτιση του «μη ὄντος» με την έννοια του μηδενός, όπως μας την παραδίδει ο Θανασάς, αφού εν τέλει υποστηρίζει πως αυτό που πραγματικά απαγορεύει ο Παρμενίδης, με την απόρριψη της αρνητικής οδού, δεν είναι συλλήβδην ο φυσικός κόσμος, αλλά η ύπαρξη του μηδενός στον κόσμο, και μάλιστα εντός ενός νέου πεδίου: αυτού της οντολογίας<sup>176</sup>. Το «μη ὄν», ιδωμένο ως μηδέν, δεν έχει συνέπειες κοσμολογικές –την περίφημη ανυπαρξία του κενού–, αλλά οντολογικές, αφού αίρει την αλήθεια του «είναι»<sup>177</sup>. Μπορούμε ακόμη να αναφερθούμε στην καθαρά γνωσιολογική ερμηνεία του «έόντος» από τον Μουρελάτο, τέτοια που η αρνητική οδός και το «μη ὄν», συνολικά, καταλήγουν να σημαίνουν απολύτως συγκεκριμένα τα αρνητικά κατηγορούμενα που τίθενται ως απαντήσεις σε θεωρητικά ζητήματα κοσμολογικού ενδιαφέροντος<sup>178</sup>: αν ορίσουμε μία οδό έρευνας προς κάτι «μη Φ», δεν διαθέτουμε επί της ουσίας κανένα κριτήριο για την επιτυχή ολοκλήρωση της έρευνάς μας, ή, με άλλα λόγια, η αναζήτησή μας είναι ατελέσφορη, ακριβώς γιατί τότε το «μη ὄν» δεν δύναται να επισημανθεί<sup>179</sup>.

Οι τέσσερις παραπάνω ερμηνείες του «μη ὄντος» έχουν ως κοινό σημείο συνάντησης την ανάγκη πρότερων ειδικών επεξηγήσεων για τη φύση και το νόημα του «έόντος». Αν πάλι το «έόν» παραμείνει στη γενικότερη αοριστία του, όπως μάλλον προκύπτει μέσα από τη μελέτη του Τζαβάρα, νοούμενο ως μία άλλη λέξη πλησίον του όρου «φύσις» των προσωκρατικών, τότε το «μη ὄν» και η απόρριψή του μπορούν να κατανοηθούν ως το απαράδεκτο μιας «μη-φύσεως», μιας δηλαδή υπερφυσικής ή μεταφυσικής περιοχής<sup>180</sup>. Οι προσεγγίσεις αυτές δεν κρίνονται ικανοποιητικές, καθώς θα επιχειρήσουμε να αποδείξουμε εδώ πως ο όρος «μη ὄν» ενέχει στο ποίημα προτεραιότητα –όχι βέβαια οντολογική, αλλά γνωσιολογική– και πως στην πραγματικότητα είναι το ίδιο το «μη ὄν» που οδηγεί τον Παρμενίδη στην ανάγκη της σήμανσης του «έόντος» με τα κατηγορήματά του. Από αυτή την σκοπιά μάλιστα, η πρώτη ουσιαστική προσπάθεια επεξήγησης του «μη ὄντος», όπως την συναντάμε στον *Σοφιστή* του Πλάτωνα, όπου η έννοια επιχειρείται να κατανοηθεί αυτόνομα και όχι ως προς τη σχέση της με το «έόν», μοιάζει να πληροί καλύτερα τις προϋποθέσεις της γνωσιολογικής προτεραιότητας που υποστηρίζουμε εδώ πως της αποδίδει ο Παρμενίδης.

<sup>176</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος δεύτερος πλους*, 117.

<sup>177</sup> Στο ίδιο, 119.

<sup>178</sup> Μουρελάτος, *Οδοί της γνώσης*, 80.

<sup>179</sup> Στο ίδιο, 81.

<sup>180</sup> Τζαβάρας, *Το ποίημα του Παρμενίδη*, 14.

Βέβαια, σε ό,τι αφορά τον Πλάτωνα και στις αναζητήσεις του αναφορικά με την παρμενίδεια φιλοσοφία, θα πρέπει να είμαστε πάντοτε υπέρ το δέον προσεκτικοί. Μπορεί μεν ο ίδιος να μη χάνει ευκαιρία να δηλώσει το θαυμασμό του, χαρακτηρίζοντας τον Ελεάτη «μέγαν»<sup>181</sup>, ή περιγράφοντάς τον με φράσεις όπως «δεινός τ' αἰδοῖός τε»<sup>182</sup>, σε ό,τι όμως αφορά συνολικότερα τις αναλύσεις του, ενυπάρχει, συχνότερα από όσο είναι διατεθειμένοι να αποδεχτούν οι απανταχού πλατωνιστές, μία παιγνιώδης ή και σκωπτική διάθεση<sup>183</sup>, που δεν μπορεί παρά να εδράζεται σε φιλοσοφική έριδα.

Όμως συγκεκριμένα στον *Σοφιστή* του ο Πλάτωνας φαίνεται να αντιλαμβάνεται ορθότερα την αυτονομία του όρου «μη ὄν», στην προσπάθειά του να τον επεξηγήσει. Τον ορίζει ως «ἀδιανόητον», «ἄρρητον», «ἄφθεγκτον» και «ἄλογον»<sup>184</sup>, σε αντιστοιχία με τους χαρακτηρισμούς που συναντώνται και στον Παρμενίδη, αλλά αναρωτιέται περαιτέρω τι ακριβώς είναι αυτό στο οποίο θα ταίριαζε ο χαρακτηρισμός «μη ὄν»<sup>185</sup>, αφού ορθά αντιλαμβάνεται πως δεν είναι απλώς «ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον»<sup>186</sup>, ή, με άλλα λόγια, δεν συνιστά απλή άρνηση του «ὄντος», αλλά κλασική ετερότητα. Υπό αυτή την έννοια το «μη ὄν» είναι κάτι το υπαρκτό, όχι βέβαια ως αληθινό, απτό, εκτατό αντικείμενο, αλλά ως μία αλήθεια διαφορετικής τάξεως, που δύναται να ιδωθεί ως και συμπληρωματική στην έννοια του «εἶναι». Αυτή η θέση φαίνεται εκ πρώτης όψεως να ανατρέπει τη συλλογιστική του Παρμενίδη για ό,τι υποτίθεται πως θα έπρεπε να είναι «οὐ γὰρ φατόν, οὐδέ νοητόν»<sup>187</sup> και να μη διαθέτει κανενός είδους υπόσταση. Μία πιο προσεκτική ανάλυση, όμως, των στίχων όπου ο Ελεάτης εισάγει για πρώτη φορά την έννοια του «μη ὄντος», θα αποδείξει πως και ο ίδιος το αντιλαμβάνεται με ανάλογο διττό τρόπο, δηλαδή ως άλογο και αδιανόητο στον φυσικό κόσμο, αλλά με σαφώς καθορισμένο γνωσιολογικό περιεχόμενο.

---

<sup>181</sup> Πλάτων, *Σοφιστής*, 237a.

<sup>182</sup> Πλάτων, *Θεαίτητος ἢ περὶ ἐπιστήμης*, μτφρ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, επιμ. Μανδηλαράς Γ. Βασίλειος (Αθήνα: Κάκτος, 1993), 183e.

<sup>183</sup> Σε κάθε προσπάθεια κατανόησης της ελεατικής φιλοσοφίας μέσα από το έργο του Πλάτωνα, ας έχουμε πάντοτε κατά νου το 127a από τον πλατωνικό διάλογο *Παρμενίδης*. Εκεί μαθαίνουμε για την τύχη του Πυθόδωρου, ο οποίος, έπειτα από την ενδελεχή μελέτη των συνομιλιών του Σωκράτη με τον Παρμενίδη και με τον μαθητή του τελευταίου, τον Ζήνωνα, φαίνεται να έχει εγκαταλείψει το φιλοσοφείν και να ασχολείται πλέον με την... ιππική.

<sup>184</sup> Πλάτων, *Σοφιστής*, 238a.

<sup>185</sup> Στο ίδιο, 237c.

<sup>186</sup> Στο ίδιο, 257b.

<sup>187</sup> DK 28 B8.8-9.

## β. Μετρικός-συντακτικός έλεγχος του «μη ὄντος»

Η σπουδαιότητα που ενέχει ο όρος του «μη ὄντος» για τη γνωσιολογία του Παρμενίδη μπορεί να μας αποκαλυφθεί καλύτερα αν αντιληφθούμε πως, χωρίς καν να καταπιαστούμε με το ειδικό περιεχόμενο του όρου, αυτός συνιστά πρώτα και κύρια έναν γλωσσικό νεολογισμό για την εποχή του Ελεάτη. Το αρνητικό μόριο «μη» και η μετοχή του ρήματος «έστι» δεν συνιστούν εδώ τυχαία συναρμογή λέξεων, ούτε σημαίνουν απλά την άρνηση του «είναι», σε οντολογικό ή όποιο άλλο επίπεδο, αλλά αντίθετα χρησιμοποιούνται μαζί εν είδει καινοφανούς και αυτόνομου φιλοσοφικού όρου. Για να καταστεί σαφές πώς ανακύπτει το «μη ὄν» ως φιλοσοφικός όρος, απαιτείται πρώτα να κατανοήσουμε πώς χρησιμοποιείται στα αρχαία Ελληνικά το αρνητικό μόριο «μη», αλλά και τι είδους παρέκβαση στη χρήση του «μη» επιχειρεί ο Παρμενίδης, τέτοια που να καθιστά τον όρο του νεολογισμό.

Αδιάλειπτα, από την αρχαιότητα μέχρι και σήμερα, η ελληνική γλώσσα περιλαμβάνει στη δομή της δύο διαφορετικά είδη άρνησης, που σημαίνονται στο συντακτικό της με δύο διαφορετικά αρνητικά μόρια: το «ού», τρεπόμενο σε «ούκ» πριν από φωνήεν ψιλούμενο, με παραπέρα μετάπλαση σε «ούχ» πριν από δασυνόμενο (νέα ελληνικά: δεν), και το «μή». Το «ού(κ)» χρησιμοποιείται για την έκφραση δήλωσης κρίσεως, αιτιολογίας, σε συνάφεια εστιακά με την οριστική έγκλιση και με ειδικά απαρέμματα –ως αντικείμενα ρημάτων λεκτικών και δοξαστικών–, και η χρήση του αίρει την πραγματικότητα ενός ισχυρισμού<sup>188</sup>, ενώ το «μή» χρησιμοποιείται για την έκφραση δήλωσης επιθυμίας, ενδεχόμενου και προσδοκώμενου, σε συνάφεια εστιακά με την υποτακτική και την προστακτική έγκλιση<sup>189</sup> και με τελικά απαρέμματα –ως αντικείμενα ρημάτων βουλευτικών και δυνητικών, καθώς και ως υποκείμενα απρόσωπων ρημάτων και συντάξεων<sup>190</sup>. Τηρούμε στη γλώσσα μας ενστικτωδώς και απαρέγκλιτα τον ως άνω κανόνα μέχρι και σήμερα, και έτσι, ουδέποτε θα συναντούσαμε κάποιον να κάνει χρήση του αρνητικού μορίου «δεν» σε υποτακτική και προστακτική έγκλιση, ή σε τελική πρόταση που υπέχει θέση αντικειμένου, ή σε πρόταση που υπέχει θέση υποκειμένου σε απρόσωπο ρήμα ή απρόσωπη έκφραση, δηλώνοντάς μας πως μπορεί ή επιθυμεί λόγου χάρη «να δεν διαβάσει το ποίημα του Παρμενίδη» αντί του ορθού, ότι δηλαδή μπορεί ή επιθυμεί «να μη διαβάσει το ποίημα του Παρμενίδη».

<sup>188</sup> Άχιλλεύς Α. Τζάρτζανος, *Συντακτικὸν ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσης* (Αθήνα: ΟΕΔΒ, 1968), 163.

<sup>189</sup> Στο ίδιο, 162.

<sup>190</sup> Θα παραλείψουμε εδώ, ως εξαιρετικά εξειδικευμένη και έξω από τις ανάγκες μας για την παρούσα συγκυρία, τις ιδιαίτερες χρήσεις των αρνητικών μορίων αφενός στις λεγόμενες «δυνητικές» συντάξεις – *δυνητική ὀριστική και δυνητική εὐκτική*–, τις οποίες διεξέρχεται το συντακτικό διεξοδικά στους υποθετικούς λόγους (στο ίδιο, 126-131), και αφετέρου σε όλη την κυριολεκτική έγκλιση *εὐκτική*, τη λεγόμενη «εὐχετική».

Αν προσπαθήσουμε τώρα να εντοπίσουμε τον παραπάνω κανόνα στο ποίημα του Παρμενίδη, θα συναντήσουμε αρχικά, τα ορθώς βάσει συντακτικού αρνητικά με «μη» σε τελικές συντάξεις, στα:

- i. *ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*<sup>191</sup>
- ii. *ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι*<sup>192</sup>

Στη συνέχεια όμως, θα διαπιστώσουμε πως, με την εξαίρεση του στίχου «*Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παῦοι μιν ἰκνεῖσθαι*»<sup>193</sup>, τις υπόλοιπες φορές που ο Ελεάτης θα αναφερθεί σε ό,τι γραμματικά και συντακτικά θα όφειλε να είναι «*οὐκ ἐὸν*», θα επιλέξει να κάνει χρήση του αρνητικού μορίου «*μή*»:

1. *οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν*<sup>194</sup>
2. *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα*<sup>195</sup>
3. *πῆ πόθεν ἀύξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω*<sup>196</sup>
4. *οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς*<sup>197</sup>

Δύο είναι τα ζητούμενα που προκύπτουν από την παραπάνω επισήμανση. Πρώτον, γιατί άραγε ο Παρμενίδης επιλέγει ό,τι εδώ παρουσιάστηκε ως αντικανονική χρήση των αρνητικών μορίων της ελληνικής γλώσσας και, δεύτερον, γιατί ως αναγνώστες δυσκολευόμαστε να εκλάβουμε τις εμφανίσεις του «*μη ἐόντος*» ως αντικανονικές στη γλώσσα, με το δεδομένο μάάλιστα πως απουσιάζουν και οι αντίστοιχες βιβλιογραφικές αναφορές από μελετητές του Παρμενίδη, που να τονίζουν τη συγκεκριμένη γλωσσική εκτροπή, ή να διερωτώνται για τη σημασία της; Το ερώτημα είναι καίριο, καθώς, αν οι ισχυρισμοί μας γύρω από τη χρήση των αρνητικών μορίων στην ελληνική γλώσσα ήταν λαθεμένοι, θα ήσαν το σύνολο της επιχειρηματολογίας μας για τη σημασία του «*μη ὄντος*».

Αναφορικά με το πρώτο ερώτημα, η επιλογή του Παρμενίδη σε ό,τι περιγράψαμε ως αντικανονική χρήση του συνδέσμου «*μη*» φαίνεται πως, τουλάχιστον στα 2, 3 και 4, προκύπτει για λόγους μετρικής. Στους συγκεκριμένους στίχους απαντάται ο συνήθης για το κανονικό δακτυλικό εξάμετρο αριθμητικός πλεονασμός βραχειών ποσοτήτων. Έτσι, με τον

---

<sup>191</sup> DK 28 B2.3.

<sup>192</sup> DK 28 B2.5.

<sup>193</sup> DK 28 B8.46.

<sup>194</sup> DK 28 B2.7.

<sup>195</sup> DK 28 B7.1.

<sup>196</sup> DK 28 B8.7.

<sup>197</sup> DK 28 B8.12.



συνδυασμό «μη ὄν» στη θέση του «οὐκ ὄν», δίνεται η δυνατότητα το γραμματικά μακρό «η» να λογιστεί ως μετρικώς βραχεία ποσότητα, προς διευκόλυνση του μετρικού πλαισίου, αφού, σύμφωνα με τους κανόνες της μετρικής περί της λεγόμενης *ἀσθενοῦς χασμωδίας*<sup>198</sup>, τα μακρά φωνήεντα και οι δίφθογγοι στο τέλος μιας λέξης *μπορούν* να λαμβάνονται ως βραχεία, όταν ακολουθούνται από λέξη αρχόμενη από φωνήεν (στην περίπτωση μας το «ὄν»), χωρίς να μεσολαβεί ανάμεσά τους σύμφωνο.

Ας δούμε αναλυτικότερα το παράδειγμα του 2, (έχοντας κατά νου πως το αυτό ισχύει και για τα 3 και 4), για να διαπιστώσουμε πώς στην πρώτη περίπτωση, με τη χρήση του «μη», το μέτρο παραμένει άθικτο, και πώς, στη δεύτερη περίπτωση, με τη χρήση του «οὐκ», το μέτρο εκτροχιάζεται, καθώς ο πέμπτος ποὺς αλλάζει, και από *δάκτυλος* γίνεται *βακχεῖος*:

οὐ	γὰρ	μη-	πο-τε	τοῦ-	το δα-	μηῖ	εῖ-	ναι	μη ἐ-	όν-	τα
-	-	-	υ υ	-	υ υ	-	-	-	υ υ	-	υ
οὐ	γὰρ	μη-	πο-τε	τοῦ-	το δα-	μηῖ	εῖ-	ναι	οὐκ ἐ-	όν-	τα
-	-	-	υ υ	-	υ υ	-	-	-	- υ	-	υ

Έχοντας, λοιπόν, τον συγκεκριμένο κανόνα της μετρικής κατά νου, αλλά και την επιλογή του Παρμενίδη να τον εκμεταλλευτεί στα 2, 3 και 4, διαπιστώνουμε πως, την πρώτη φορά που ο Ελεάτης χρησιμοποιεί τον όρο «μη ὄν» στο 1, αυτός συνιστά μία συναρμογή εντελώς παράδοξη, αφού το μέτρο θα διασωζόταν ακόμη και με το μόριο «οὐκ».

οὔ-	τε γὰρ	ἄν	γνοί-	ης	τό γε	μη	ἐ- ὄν	οὐ	γὰρ ἄ-	νυσ-	τόν
-	υ υ	-	-	-	υ υ	-	υ υ	-	υ υ	-	υ
οὔ-	τε γὰρ	ἄν	γνοί-	ης	τό γε	οὐκ	ἐ- ὄν	οὐ	γὰρ ἄ-	νυσ-	τόν
-	υ υ	-	-	-	υ υ	-	υ υ	-	υ υ	-	υ

Αυτό και μόνο θα έπρεπε να μας υποψιάσει πως η αντικανονική χρήση του «μη», χωρίς καν να εγείρεται ζήτημα μέτρου, συμβαίνει ακριβώς επειδή ο Παρμενίδης θέλει εδώ, για πρώτη φορά σε ολόκληρο το ποίημα, να εισαγάγει το «μη ὄν» ως καθαυτό όρο, με συγκεκριμένο νόημα.

Δύο λόγια πρέπει να ειπωθούν ακόμη, σχετικά με αυτό που ορίσαμε ως αντικανονική χρήση του αρνητικού συνδέσμου «μη», για να αντιληφθούμε γιατί ουδέποτε καταδείχθηκε ως τέτοια. Εν πολλοίς, εκείνο που μας κάνει να υποθέτουμε την κανονικότητα του όρου «μη ὄν»

<sup>198</sup> Θεμ. Σαλτέλης, *Μετρική τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς ποιήσεως* (Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, 1972), 18.

είναι η συν τω χρόνω τοιαύτη χρήση του «μη» αντί του «ού(κ)», ως ισοδύναμου προς το στερητικό «ά-», με επίθετα, μετοχές και ουσιαστικά<sup>199</sup> (βλέπε λόγου χάρη: «τι είν' Θεός, τι μη Θεός και τι τ' ανάμεσό τους»), ξεχνώντας πως μία τέτοιου τύπου χρήση θα ήταν έως και αδιανόητη στην εποχή του Παρμενίδη. Επιπλέον, στο συντακτικό της αρχαίας ελληνικής του Τζάρτζανου βρίσκουμε πως το «μη» χρησιμοποιείται επίσης σε υποθετικές προτάσεις καθώς και σε δευτερεύουσες εν γένει προτάσεις και μετοχές, οι οποίες ενέχουν υποθετική σημασία<sup>200</sup>. Έχοντας ίσως κατά νου τον συγκεκριμένο κανόνα, οι σύγχρονοι μελετητές του Παρμενίδη θεωρούν πως η φράση «μη ἔδν» συνιστά μία καθ' όλα νόμιμη χρήση του αρνητικού μορίου με μετοχή, όμως το σημαντικό εδώ δεν είναι να αποσαφηνίσουμε αν η μετοχή «δν» ενέχει υποθετική σημασία<sup>201</sup>, ώστε να δικαιολογείται η χρήση του «μη», αλλά αν πράγματι ο συγκεκριμένος κανόνας, που παρατίθεται στο συντακτικό του Τζάρτζανου, βρίσκεται σε ισχύ κατά την εποχή και στη διάλεκτο του Παρμενίδη.

Τείνουμε να ξεχνάμε πως η αρχαία ελληνική γλώσσα δεν είναι όσο ενιαία την αντιλαμβανόμαστε σήμερα, φιλτράροντάς την σχεδόν αποκλειστικά μέσα από το αττικό ιδίωμα και τη γραμματική των Αλεξανδρινών. Ήδη από τον πρόλογο της πρώτης έκδοσης των σωζόμενων αποσπασμάτων των Προσωκρατικών, όπως μας παραδόθηκαν από τον Diels, επισημαίνονται από τον ίδιο οι κίνδυνοι της γλώσσας: πέρα από τις, σκόπιμες ή μη, γλωσσικές ασάφειες, ο αρχαϊκός λόγος των προσωκρατικών βρίσκεται πολύ μακριά από τη σημασιολογική τελειότητα των Αττικών συγγραφέων του τέταρτου αιώνα<sup>202</sup>. Ο Diels κάνει λόγο συγκεκριμένα για τον περιορισμό του πεδίου της σημασίας σε ορισμένες λέξεις, όμως, εξίσου εύλογο είναι πως μπορεί να ισχύσει και η αντίθετη συνθήκη, δηλαδή ό,τι αρχικά διέθετε πολύ συγκεκριμένο νόημα και χρήση, να διευρύνθηκε σε ύστερο χρόνο.

Στο παράδειγμα που μας αφορά εδώ, μία αναζήτηση στα κείμενα της ιωνικής διαλέκτου, που προηγούνται του Παρμενίδη, παρέχει στέρεη βάση για την υπόθεσή μας: σε περίπου 12.000 στίχους δακτυλικού εξαμέτρου της *Οδύσσειας*<sup>203</sup> του Ομήρου, και σε κατά τι λιγότερες από 200 εμφανίσεις του αρνητικού μορίου «μη», αφενός δεν ανευρίσκεται ούτε μία καταχρηστική χρήση του «μη» για λόγους μετρικής ή άλλους, με τη συντακτική-νοηματική διάκρισή του από το «ού(κ)» να είναι καταφανέστατη, και αφετέρου δεν ανευρίσκεται

<sup>199</sup> Τζάρτζανος, *Συντακτικόν*, 164.

<sup>200</sup> Τζάρτζανος, *Συντακτικόν*, 162. (βλέπε και υποσημείωση 190)

<sup>201</sup> Όπως θα αποσαφηνιστεί και κατά τη μελέτη του ειδικού περιεχομένου του όρου «μη ἔδν», το «δν» εδώ δεν έχει καμία απολύτως υποθετική σημασία ή έστω υποθετική χροιά, αλλά αντίθετα ο Παρμενίδης είναι στο σημείο αυτό τόσο δογματικός, όσο αρέσκονται συνήθως να του προσάπτουν οι επικριτές της φιλοσοφίας του.

<sup>202</sup> H. Diels - W. Kranz, *Οι προσωκρατικοί*, xii.

<sup>203</sup> Όμηρος, *Όδύσσεια*, εισαγωγή-μετάφραση-επιμέλεια Μαυρόπουλος Γ. Θεόδωρος (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2010).

οὐδεμία συναρμογή του «μη» με μετοχή. Το αντίστοιχο συμβαίνει και στους περίπου 15.000 στίχους της Ιλιάδας<sup>204</sup> και στις πλέον των 200 εμφανίσεων του «μη» σε αυτή. Δεν θα συναντήσουμε χρήση του «μη» με μετοχές ούτε στον Αρχίλοχο, που επίσης ανήκει στην ιωνική διάλεκτο, αλλά και συνολικά στην αρχαϊκή λυρική ποίηση<sup>205</sup>. Το αυτό ισχύει και για όλους τους σωζόμενους στίχους του Ξενοφάνη, ή έστω στους αμφισβητούμενους, τη στιγμή που στο ψευδοαριστοτελικό έργο «Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους, Γοργίου»<sup>206</sup>, γραμμένο μάλλον κατά την εποχή του Χριστού<sup>207</sup>, οι αποδιδόμενες στον Ξενοφάνη αναφορές στην έννοια του «μη ὄντος» είναι πλείστες. Πράγματι, μετά τον Παρμενίδη, παρατηρούμε στην ιωνική διάλεκτο να εμφανίζεται μία ολοένα και αυξανόμενη χρήση του «μη» με μετοχές, ήδη από τα βιβλία του Ηρόδοτου –στο βιβλίο Α΄, «Κλειώ», συναντάμε 5 φορές το «μη» με μετοχή– όπου όμως πια τηρείται απαρέγκλιτα ο κανόνας όπως μας τον παραδίδει ο Τζάρτζανος: η σύνταξη του «μη» με μετοχή αφορά μόνο υποθετικές μετοχές.

Αντίστοιχο πρόβλημα κατατρώχει και τις αποδόσεις του ποιήματος πέραν της ελληνικής γλώσσας, όπου η διάκριση των δύο αρνητικών μορίων δεν δύναται να καταδειχθεί, λόγω της απουσίας τους σε όλες τις μεγάλες δυτικοευρωπαϊκές γλώσσες της φιλοσοφίας –όριμα κλασικά λατινικά και ιταλικά, αγγλικά, γερμανικά, γαλλικά–, με ό,τι αυτή μεταφραστικά και νοηματικά συνεπάγεται. Ας δούμε, για παράδειγμα την κλασική μετάφραση του Burnet στο DK 8.46: εδώ το αρνητικό μόριο «οὐ(κ)» αποδίδεται ως “which is *not* that could keep it from reaching out equally”<sup>208</sup> και, αντιστοίχως, στα ως άνω 1, 2, 3 και 4, όπου κανονικά συναντάμε το αρνητικό μόριο «μη», ο Burnet αποδίδει:

1. For thou canst not know what is *not* - that is impossible<sup>209</sup>
2. For this shall never be proved, that the things that are *not* are<sup>210</sup>
3. from what source could it have drawn its increase? I shall not let thee say nor think that it came from what is *not*<sup>211</sup>
4. Nor will the force of truth suffer aught to arise *besides itself*<sup>212</sup>

<sup>204</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Μαυρόπουλος Γ. Θεόδωρος (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτηρος, 2004).

<sup>205</sup> Οι ελεγείες του Αρχίλοχου και το έργο των λοιπών εκπροσώπων της ελληνικής αρχαϊκής ποίησης ανακτήθηκαν από τον διαδικτυακό τόπο «Πύλη για την Ελληνική Γλώσσα», στη διεύθυνση [https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient\\_greek/anthology/poetry/browse.html](https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/poetry/browse.html) (τελευταία πρόσβαση: 15/01/2023).

<sup>206</sup> DK 21 A28.

<sup>207</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 174.

<sup>208</sup> Burnet, *Early Greek philosophy*, 200-201.

<sup>209</sup> Στο ίδιο, 198.

<sup>210</sup> Στο ίδιο, 198-199.

<sup>211</sup> Στο ίδιο, 199.

<sup>212</sup> Στο ίδιο, 199.

Παρατηρούμε δηλαδή, πως, όπου το νόημα δεν αποδίδεται αναγκαστικά με περιφραστικό τρόπο, όπως στο 4, οπότε και απαλείφεται εντελώς ο όρος «μη ὄν», ο Burnet κάνει χρήση του ίδιου αρνητικού μορίου που έκανε και για το «οὐκ ὄν» στο DK 8.46, αδυνατώντας να ακολουθήσει και να αποδώσει το υφολογικό παιχνίδι του Ελεάτη με το αρνητικό μόριο «μη» αλλά και να υποψιαστεί τι ακριβώς συνεπάγεται αυτό.

Επιστρέφοντας στη ελληνική γλώσσα, δεν είναι απαραίτητο να υποθέσουμε ότι η συντω χρόνω μερική σύγκλιση των δύο αρνητικών μορίων εκκινεί ακριβώς από τον Παρμενίδα, είναι όμως δεδομένο ότι έχει καταστεί πια κοινός τόπος ήδη πριν από τους Αλεξανδρινούς, και άρα ο σχολιασμός του έργου του Ελεάτη δεν μπορεί παρά να βοήθησε προς αυτή την πορεία σύγκλισης ταυτόχρονα με άλλες μεταβολές στη γλωσσοχρησία που δεν είναι δυνατόν να αναζητήσουμε εδώ. Αυτό που μας αφορά είναι τα επιπλέον συμπεράσματα που μπορούμε να αντλήσουμε από την αιτίαση πως ο όρος «μη ὄν» συνιστά ενός είδους νεολογισμό που ξενίζει έστω και στο ελάχιστο τους ακροατές του Παρμενίδα. Για αρχή, η υπόθεση πως ο κανόνας της σύνταξης του «μη» με υποθετικές μετοχές δεν βρίσκεται ακόμη σε πλήρη ισχύ κατά την εποχή που διδάσκει ο Παρμενίδης μας λύνει το «πρόβλημα» του DK 28 B8.33:

*ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μη ἔόν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο*

Ο στίχος αυτός, που το νόημα του είναι πως είναι αδύνατον να λείπει κάτι από το «έόν», γιατί αυτό θα αντέκειτο στην ολότητα του ὄντος, μας παραδίδεται από τη χειρόγραφη παράδοση, και σε αυτή τη μορφή διαθέτει μία επιπλέον συλλαβή που εκτροχιάζει το μέτρο του ποιήματος. Για το πρόβλημα έχει προταθεί είτε η λύση της γραφής «ἐπιδεδές», που όμως δεν συνηθίζεται στη γλώσσα του Παρμενίδα, είτε η απαλοιφή του μορίου «μη», καθώς με την απουσία του διαφοροποιείται μεν η μετάφραση, όχι όμως και το νόημα περί της ολότητας του ὄντος<sup>213</sup>. Γνωρίζοντας πια πως η χρήση του «μη» με υποθετικές μετοχές, δεν αποτελεί κοινό τόπο για την εποχή που γράφει ο Παρμενίδης, το δίλημμα παύει να υφίσταται και προκρίνεται η μορφή:

*ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἔόν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο*

Ακόμη ένα συμπέρασμα από τη χρήση του «μη» στον Παρμενίδα προκύπτει για τις δοξογραφικές πηγές. Γνωρίζουμε ούτως ή άλλως πως οι περισσότεροι από τους δοξογράφους χρησιμοποιούν μία γλώσσα τεχνητή με όρους σπουδαστηρίου, ως ένθερμοι οπαδοί της αττικής κοινής. Προσπαθούν έτσι να διατυπώσουν τα φιλοσοφικά νοήματα ουσιαστικά σε μία γλώσσα ξένη προς το προσωπικό τους γλωσσικό αίσθημα, και ως εκ τούτου δεν είναι καθόλου βέβαιο πως κατανόησαν και απέδωσαν ορθά τα νοήματα των αρχαίων

<sup>213</sup> Ρούσσοις, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ', 102-103.

φιλοσόφων<sup>214</sup>. Ας εξετάσουμε εδώ, υπό τη σκοπιά της χρήσης των αρνητικών μορίων, το παράδειγμα του Σιμπλίκιου (*Εἰς φυσικά*, 117, 2), όπου σχολιάζεται, μεταξύ άλλων, το απόσπασμα:

*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται  
κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος*<sup>215</sup>.

Έχοντας πια κατά νου τη διάκριση ανάμεσα στο «οὐ(κ)» και το «μῆ», είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε πως, στο συγκεκριμένα απόσπασμα, με το «οὐκ εἶναι» ο Ελεάτης δεν αναφέρεται στον νεοπαγή φιλοσοφικό όρο «μῆ ὄν» που εισάγει για πρώτη φορά στο DK 28 B2.7, αλλά ακριβώς σε εκείνο που «δεν υπάρχει». Οι στίχοι αυτοί ουσιαστικά επεξηγούν περαιτέρω ό,τι δηλώνεται στην αρχή του 6<sup>ου</sup> αποσπάσματος:

*χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*<sup>216</sup>

Όταν όμως ο Σιμπλίκιος επιχειρεί να ερμηνεύσει το νόημα του 6<sup>ου</sup> αποσπάσματος στη γλώσσα του, αυτό που μας παραδίδει είναι:

*μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὄν καὶ τὸ μῆ ὄν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ «οἷς...ταῦτόν»,  
που μεταφράζεται ως:*

*μέμφεται όσους συμφύρουν το ὄν και το μῆ ὄν στον χώρο του νοητού,*

Παρατηρούμε δηλαδή πως τα παρμενίδεια «οὐκ εἶναι» και «οὐκ ἔστιν», που ορθώς ταυτίζονται με το «μηδέν», έχουν μετατραπεί από τον Σιμπλίκιο σε «μῆ ὄν», πράγμα που αποδεικνύει τον συμφυρμό των δύο αρνητικών μορίων στην ελληνιστική κοινή και, συνεπώς, την αδυναμία των δοξογράφων να εντοπίσουν το «μῆ ὄν» ως όρο αυτόνομο με πολύ συγκεκριμένο περιεχόμενο. Επιπλέον, συσκοτίζεται το ίδιο το νόημα του αποσπάσματος, καθώς ο υποτιθέμενος συμφυρμός «ὄντος» και «μῆ ὄντος» που αποδίδεται εδώ, ανοίγει το δρόμο για τις δαιδαλώδεις ερμηνείες που ήδη αναφέραμε, όπου τάχα η σκέψη κάθε πράγματος εισάγει ταυτόχρονα το αντίθετο του, όταν στην πραγματικότητα εδώ ο Παρμενίδης δεν αντιπαραθέτει το «ὄν» με το «μῆ ὄν», ούτε βέβαια ταυτίζει το «μῆ ὄν» με το μηδέν.

Η σύγχυση αυτή, που βρίσκουμε στον Σιμπλίκιο, φτάνει μέχρι και τις σύγχρονες μελέτες, που επίσης δεν κάνουν διαχωρισμό ανάμεσα σε «οὐκ ὄν» και «μῆ ὄν», με αποτέλεσμα πολύ συχνά το 6<sup>ο</sup> απόσπασμα να εκλαμβάνεται ως μία τρίτη οδός «διζήσιος», αυτής που συνδυάζει το «ὄν» και το «μῆ ὄν». Η άποψη αυτή διατυπώθηκε αρχικά από τον

<sup>214</sup> Βασ. Α. Κύρκος, «Πρόλογος στην ελληνική έκδοση», στο Η. Diels - W. Kranz, *Οι προσωκρατικοί, οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμος Α', επιμ. Βασ. Α. Κύρκος (Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, 2011), 5.

<sup>215</sup> DK 28 B6.8-9.

<sup>216</sup> DK 28 B6.1.

Καρλ Ράινχαρτ<sup>217</sup> και έτσι θέλει τον Παρμενίδη να κάνει λόγο για την «οδό του ὄντος», για την «οδό του μὴ ὄντος» και για την «οδό του ὄντος και του μὴ ὄντος». Υποτίθεται μάλιστα πως είναι αυτή η τελευταία οδός που πραγματικά συζητιέται στο τμήμα της «Δόξης», αφού η σύγχυση «ὄντος» και «μὴ ὄντος» είναι ίδιον γνώρισμα των θνητών. Ο Νεχαμάς απέρριψε ορθώς την ύπαρξη της τρίτης οδού, αφού αφενός η θεά δηλώνει απερίφραστα πως υπάρχουν μόνο δύο οδοί έρευνας, και αφετέρου συνολικά η δυσιστική δομή του ποιήματος καθιστά αδύναμη την θεωρία περί ύπαρξης μιας νέας, τρίτης οδού<sup>218</sup>. Επιπλέον, ο ίδιος «διαβάζει» ορθότερα το απόσπασμα του Σιμπλίκιου, βάσει του οποίου πολλοί υποθέτουν την ύπαρξη μιας τρίτης οδού: αυτό που μας λέει ο δοξογράφος είναι πως ο Παρμενίδης κατηγορεί όσους συνδυάζουν στη σκέψη τους το «ὄν» και το «μὴ ὄν» και ότι ο Ελεάτης απομακρύνεται από την οδό αναζήτησης του «μὴ ὄντος»<sup>219</sup>. Έτσι, όμως, ακόμα και η ορθότερη ανάγνωση του Νεχαμά αναπαράγει το σφάλμα του Σιμπλίκιου, κατατρύχεται δηλαδή από την αδυναμία διαχωρισμού των δύο αρνητικών μορίων και αναγκαστικά, απορρίπτοντας την ύπαρξη ενός τρίτου δρόμου, κατατάσσει το 6<sup>ο</sup> απόσπασμα του ποιήματος στη μία και μοναδική λαθεμένη οδό, στον δρόμο του «μὴ ὄντος».

Στην πραγματικότητα, όμως, ο Παρμενίδης εδώ, με τα «οὐκ εἶναι» και «οὐκ ὄν», κάνει λόγο απλά και μόνο για ό,τι δεν υφίσταται ως απτή πραγματικότητα, παρόλο που την ίδια στιγμή μπορεί να αποτελεί περιεχόμενο της σκέψης μας. Έχοντας ευρύτερο στόχο να θεμελιώσει την πρωταρχικότητα της νόησης σε ό,τι αφορά την παραγωγή αξιόπιστων θεωριών για τη φύση, ο Παρμενίδης θέτει ουσιαστικά εδώ έναν βασικό όσο και εύλογο περιορισμό: το γεγονός ότι «νοεῖν» και «εἶναι» αποτελούν ένα και το αυτό δεν συνεπάγεται ταυτόχρονα και το αντίστροφο, ότι δηλαδή κάθε τι που αποτελεί περιεχόμενο του «νοεῖν» αποτελεί και μέρος του «εἶναι». Με πολύ πιο απλά λόγια, το γεγονός ότι σκεφτόμαστε λόγω χάρη το αναξιμάνδρειο «ἄπειρον» ή έναν μονόκερω, αυτό δεν συνεπάγεται ταυτόχρονα και την ύπαρξη τους –υπό αυτή τη σκοπιά ενός περιορισμού στη νόηση αυτή καθαυτή διατυπώνεται ολόκληρο το 6<sup>ο</sup> απόσπασμα του ποιήματος, μία σκοπιά που ούτως ή άλλως διέπει συνολικότερα το ποίημα, καθώς, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, πρώτα με το ειδικό περιεχόμενο του «μὴ ὄντος» και κατόπιν με την ερμηνεία του «εόντος», ενέχουν και τα δύο ρόλο περιορισμού στην πανσπερμία αλλά και αυθαιρεσία των απόψεων περί φύσεως.

<sup>217</sup> Αλέξανδρος Νεχαμάς, «Οι τρεις οδοί διζήσιος του Παρμενίδη», *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 113.

<sup>218</sup> Στο ίδιο, 119.

<sup>219</sup> Στο ίδιο, 120.

### γ. Το ειδικό περιεχόμενο του «μη ὄντος»

Αν το «οὐκ ὄν» μεταφράζεται ως εκείνο που «δεν υπάρχει», τότε το «ὄν» σε συνδυασμό με το αρνητικό μόριο «μη» θα έπρεπε να αποδίδεται όπως επιτάσσει το συντακτικό, δηλαδή με εισαγωγή τελικής προτάσεως και να σημαίνει κάτι που να μην υπάρχει. Εκείνο που εμμέσως δηλώνεται σε μία τέτοια απόδοση είναι πως, για να μην υπάρχει κάτι, υφίσταται αναγκαστικά κάποια πρότερη αρχή ή αρχές, βάσει των οποίων κάτι τίθεται σε αυτό το καθεστώς του «μη ὄντος». Εύλογα η δομή του ποιήματος, συνεπικουρούμενη και από τη φιλοσοφική συνέπεια του Παρμενίδη, θέτει τις προϋποθέσεις για την εμφάνιση του φιλοσοφικού ὄρου «μη ὄν» στο δεύτερο απόσπασμα: οι περίφημες δύο οδοί στα DK 2.3 και DK 2.5, με την επανάληψη του «μη εἶναι», προετοιμάζουν τον ακροατή για τον νεολογισμό «μη εὐόν» του DK 2.8, αλλά οροθετούν ταυτόχρονα και το περιεχόμενο του νέου αυτού ὄρου.

Μπορεί να είναι αρκετά νωρίς στην ιστορία της σκέψης για να κάνουμε λόγο για τυπική λογική, όμως οι δύο οδοί του Παρμενίδη μοιάζουν να προ-οικονομούν ακριβώς ό,τι σε ύστερο χρόνο θα αποκληθεί «αρχή της ταυτότητας» (DK 2.3) και «αρχή της αντίφασης» (DK 2.5)<sup>220</sup>. Η «αυτονόητη» αλήθεια πως, αν κάτι είναι, δεν μπορεί ταυτόχρονα να μην είναι, οδηγεί τον Παρμενίδη στη διατύπωση της απαγόρευσης «οὐ γὰρ ἂν γνοίης τό γε μη εὐόν»<sup>221</sup>, που επί μακρόν έχει εκληφθεί πολύ συγκεκριμένα ως αποκλειστική απαγόρευση της δεύτερης οδού, επονομαζόμενης και αρνητικής, δηλαδή του «ή δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μη εἶναι»<sup>222</sup>. Έτσι, το «μη εἶναι» του συγκεκριμένου στίχου (που έχει εδώ τη σημασία του «οὐκ εἶναι» αλλά τίθεται με το αρνητικό μόριο «μη» καθώς συνιστά τελική σύνταξη ως υποκείμενο απρόσωπης έκφρασης) καταλήγει να ταυτίζεται με το «μη εὐόν» του DK 2.8. Όμως, ο Παρμενίδης δεν έχει κάποιο λόγο να απαγορεύσει συλλήβδην την αναφορά σε ό,τι δεν υπάρχει, ούτε η γνωσιολογία του είναι τόσο πρωτόλεια ώστε απλώς να μας υποδεικνύει ότι δεν έχει νόημα να αναζητούμε κάτι που δεν υπάρχει.

Έτσι, ισχυριζόμαστε εδώ, πως όχι μόνο δεν υφίσταται τρίτος δρόμος στην παρμενίδεια γνωσιολογία, αλλά πως ακόμη και ο δεύτερος δρόμος, με την περιβόητη απαγόρευσή του, δύναται να υφίσταται μόνο με αναφορά στον πρώτο δρόμο. Το αληθινό νόημα της απαγόρευσης του Ελεάτη αφορά μεν το «μη εἶναι» του DK 2.5. Όμως ήδη αυτό το «μη εἶναι» δεν συνιστά κάτι το αυτόνομο που αντιπροσωπεύει γενικά την έννοια της άρνησης, της αποφαικότητας ή ακόμα της ανυπαρξίας και του μηδενός εν γένει, αλλά

<sup>220</sup> Καραγιάννης, *Παρμενίδης ο Ελεάτης*, 118.

<sup>221</sup> DK 28 B2.8.

<sup>222</sup> DK 28 B2.5.

υφίσταται ως «μη εἶναι» σε ένα δεύτερο στάδιο· δεν έχει δική του αυθυπαρξία, αλλά τίθεται ως *ἀναφερόμενο* σε ένα πρότερο επίπεδο, που δεν είναι βέβαια άλλο από τον πρώτο δρόμο της έρευνας, δηλαδή το «*ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*»<sup>223</sup>. Με άλλα λόγια, το «μη εἶναι» του δεύτερου δρόμου είναι τέτοιο μόνο ως *ἀναφερόμενο* στο «ἔστιν» του πρώτου δρόμου, η σχέση δε των δύο δεν είναι απλά και μόνο αλληλαποκλειόμενη (αν κάτι υπάρχει δεν γίνεται να μην υπάρχει / αν κάτι δεν υπάρχει δεν γίνεται να υπάρχει), ούτε βέβαια ισοβαρής, αλλά πρόκειται για σχέση *ενότητας* μεταξύ τους, όπου όμως το «ἔστιν» διαθέτει γνωσιολογική προτεραιότητα και τίθεται ως σημείο εκκίνησης και αδιαφιλονίκητη *αρχή*, ώστε να μπορεί να υφίσταται ο δεύτερος δρόμος με τη διατύπωση του «μη εἶναι», καθώς και η συνακόλουθη απαγόρευσή του.

Μάλιστα, η ενότητα των δύο οδών, που ισχυριζόμαστε εδώ, υποβάλλεται ως τέτοια ήδη από το προοίμιο του ποιήματος, όπου η πύλη *Νυκτός τε καὶ Ἡματός*<sup>224</sup> οδηγεί σε μία και μόνη πορεία, έναν και μόνο δρόμο: οι εκφράσεις που χρησιμοποιούνται για την περιγραφή της πύλης δεν αφορούν ένα άνοιγμα προς δύο διαφορετικές οδούς-κατευθύνσεις, αλλά αντίθετα η δίοδος που διανοίγεται περιγράφεται ως ένα κλειστό κύκλωμα μέσα από τη φράση «*ἀμφὶς ἔχει*»<sup>225</sup>. Αποδίδεται έτσι στην πύλη μία κλειστή και ενοποιητική λειτουργία, αυτή του συνόρου των δύο δρόμων, του σημείου συνάντησης και σύναψής τους<sup>226</sup>, ανεξαρτήτως του διττού χαρακτήρα τους. Υπό αυτή την έννοια δεν τίθεται επ' ουδενί λόγω ζήτημα κάποιου μυθολογικού-συμβολικού τύπου διλήμματος εμπροσθεν ενός δίστρατου, όπου ο διαβάτης καλείται να επιλέξει την ορθή πορεία, κι ετούτο μας υποψιάζει περαιτέρω πως ακόμα και η Νύχτα και η Μέρα δεν συνιστούν απλά και μόνο μυθολογικού τύπου μεταφορές, αλλά αποτελούν ήδη προϊόν φιλοσοφικής επεξεργασίας<sup>227</sup>. Ο Παρμενίδης προκαταλαμβάνει εδώ τους ακροατές του, πως όσα ευθύς εξαρχής διατυπώνονται εδώ αποτελούν έναν πρώιμο λόγο περί μεθόδου.

Έχοντας κατά νου τη σχέση αυτή των δύο οδών, είναι πια εύκολο να αντιληφθούμε πως το «μη εἶναι» του DK 2.8 δεν αφορά απλή απαγόρευση της λεγόμενης αρνητικής οδού, αλλά αντίθετα αποτελεί έναν ευρύτερο φιλοσοφικό όρο που κατατάσσει στην περιοχή του «μη ὄντος» οποιαδήποτε διατύπωση, ισχυρισμό και θεωρία δεν λαμβάνει υπ' όψιν ό,τι χαρακτηρίσαμε ως *ένότητα* αυτής της πρώιμης εκδοχής της αρχής της ταυτότητας και της αρχής της αντίφασης. Σε πιο διευρυμένο πλαίσιο, στην περιοχή του «μη ὄντος» κατατάσσεται

<sup>223</sup> DK 28 B2.3.

<sup>224</sup> DK 28 B1.11.

<sup>225</sup> DK 28 B1.12.

<sup>226</sup> Τζαβάρας, *Το ποίημα του Παρμενίδη*, 108.

<sup>227</sup> Στο ίδιο, 109.



οποιαδήποτε θεωρία αποτυγχάνει να αναπαραγάγει τη *σχέση* μεταξύ των δύο δρόμων που θέτει ο Παρμενίδης, ή, με άλλα λόγια, οποιαδήποτε διατύπωση, ισχυρισμό και θεωρία δεν είναι «αγκυροβολημένη» και *άναφερομένη* σε μία πρότερη, αδιαφιλονίκητη *αρχή-αρχέτυπο*, τέτοια που να καθιστά αδιασάλευτη και την εκάστοτε προτεινόμενη θεωρία, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που το «*ἔστιν*» της πρώτης οδού καθιστά αδιασάλευτο τον ισχυρισμό για το «*μη εἶναι*» της δεύτερης οδού.

Πώς όμως ο Παρμενίδης φθάνει σε μία τέτοιου είδους γνωσιολογική απαίτηση, όταν οι άλλοι φιλόσοφοι πριν από τον ίδιο περιορίστηκαν σε καθαρές ερμηνείες της φύσης; Και μήπως τελικά μία καθαρά γνωσιολογική ερμηνεία του ποιήματός του είναι αναχρονιστική; Δεν χρειάζεται εδώ να αναφερθούμε ξανά στον Λόγο ως σημείο καμπής για τη φιλοσοφία του Παρμενίδη (ή όπως είδαμε και για εκείνη του Ηράκλειτου), γιατί, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, όλοι οι μελετητές διαγιγνώσκουν στον συγκεκριμένο ιστορικό χρόνο μία ποιοτική μετάβαση του σκέπτεσθαι. Για να την αιτιολογήσουμε, ας χρησιμοποιήσουμε αυτή τη φορά τον λεγόμενο φιλοσοφικό μύθο της «*Απλοϊκής Μεταφυσικής των Πραγμάτων*», όπως εύστοχα μας τον παραδίδει ο Μουρελάτος.

Στο πρωταρχικό στάδιο της σκέψης, υποθέτουμε ότι κυριαρχεί το εννοιολογικό πρότυπο της απλής γνωριμίας, δηλαδή τα ίδια τα πράγματα, όπως μας παρουσιάζονται άμεσα στον φυσικό –και όχι στον λογικό– χώρο, χωρίς να υπάρχει θέση για αφηρημένες ή οντολογικά εξαρτώμενες οντότητες<sup>228</sup>, υπάρχουν μόνο εκτατά αυτόνομα πράγματα, οντολογικά ισόβαθμα μεταξύ τους, ακριβώς επειδή όλα καταλαμβάνουν μία θέση στον χώρο. Καθώς όμως τα «πράγματα» που προσπελάζουν οι αισθήσεις μας είναι κατά κανόνα πολύπλοκα, οι έννοιες εκείνες, τις οποίες σταδιακά αναπτύσσουμε για να συγκρατήσουμε την εικόνα του κόσμου που τα περιλαμβάνει, διευρύνουν στην πραγματικότητα την έννοια του πράγματος: εντός της θα βρούμε αθροίσματα γνωρισμάτων ή δυνάμεων, μάζες και ούσιες<sup>229</sup>. Αυτή είναι ουσιαστικά η πρώτη από μία σειρά εννοιολογικών επεκτάσεων της «*Απλοϊκής Μεταφυσικής των Πραγμάτων*», καθώς σταδιακά ανακύπτει η δυνατότητα για αναγνώριση συγγενειών και αντιθέσεων μεταξύ των πραγμάτων, και η διαπίστωση πως, ενώ κάποια από τα γνωρίσματά τους δύνανται να συμβαδίζουν, κάποια άλλα, όπως λόγου χάρη το σκότος και το φως, αλληλαποκλείονται<sup>230</sup>, παραμένουν όμως ακόμη οντολογικά ισόβαθμα μεταξύ τους.

<sup>228</sup> Αλέξανδρος-Φοίβος Δ. Μουρελάτος, «Ηράκλειτος, Παρμενίδης και η Απλοϊκή Μεταφυσική των Πραγμάτων», *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 58-59.

<sup>229</sup> Στο ίδιο, 59-60.

<sup>230</sup> Στο ίδιο, 60.

Με τέτοιες εννοιολογικές επεκτάσεις, η «Απλοϊκή Μεταφυσική των Πραγμάτων» σταδιακά καταρρέει, ή καλύτερα διανοίγεται προς τις πιο εκλεπτυσμένες αναπαραστάσεις της προσωκρατικής φιλοσοφίας, όπου οντολογικά ισόβαθμες, εναντίες δυνάμεις –ψυχρόν, θερμόν, ξηρόν και υγρόν– μεταβάλλουν τα πράγματα –η μεταβολή αυτή, όπως έδειξε ο Heideil, αντιστοιχεί στην έννοια της μίξεως<sup>231</sup>. Ο Παρμενίδης θα εμφανιστεί ως το επόμενο λογικό στάδιο σε αυτή την πορεία, εκφράζοντας μεν με το τμήμα της «Δόξης» μία εξελιγμένη μορφή αυτού που αποκλήθηκε «Απλοϊκή Μεταφυσική των Πραγμάτων»<sup>232</sup>, αλλά, συνειδητοποιώντας ταυτόχρονα πως αυτός ο κόσμος των πραγμάτων, ο διεπόμενος από δυνάμεις εναντίες, μπορεί να αναχθεί σε μία και μόνη συντελική εναντιότητα, μία και μόνη σχέση αντιθέτων: *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*. Η διάκριση αυτή είναι ριζοσπαστική ακριβώς επειδή το δεύτερο αντιδιαστέλλόμενο έχει απολέσει την οντολογική ισοβαθμία<sup>233</sup> που τα εναντία διέθεταν σε όλη την προσωκρατική σκέψη.

Ο φιλοσοφικός αυτός μύθος του Μουρελάτου μας είναι χρήσιμος, γιατί καταδεικνύει την πορεία ανάδυσης των δύο καθαρά γνωσιολογικής υφής οδών του Παρμενίδη (που εμείς εδώ επιλέγουμε να αποκαλούμε «αρχή της ταυτότητας» και «αρχή της αντίφασης»), ακριβώς μέσα από τα ζητούμενα της προσωκρατικής σκέψης, και άρα αποδυναμώνει τους όποιους ισχυρισμούς περί αναχρονισμών αναφορικά με το γνωσιολογικό περιεχόμενο του ποιήματος. Όμως, ο μύθος του Μουρελάτου μας είναι ακόμα πιο χρήσιμος, επειδή τονίζει την έλλειψη της οντολογικής ισοβαθμίας ανάμεσα στις δύο οδούς. Η θέση αυτή κανονικά θα έπρεπε να είχε οδηγήσει τον εμπνευστή της σε μία ανάλογη αποσαφήνιση της *σχέσης* των δύο οδών με αυτήν που παραθέτουμε εδώ, αλλά μαζί και στη συνειδητοποίηση πως δεν υφίσταται δεύτερη οδός, ανεξάρτητη της πρώτης. Είδαμε όμως πως, παρ' όλα αυτά, ο Μουρελάτος επιλέγει τελικά να εξετάσει την αρνητική οδό μεμονωμένα, και άρα να ταυτίσει το «μη ὄν» με μία πολύ συγκεκριμένη μορφή αρνητικής κατηγορήσεως, κάτι που μας απομακρύνει εντελώς από την *ενότητα* των δύο οδών και τη σχέση *ἀρχῆς* και *ἀναφερομένου* μεταξύ τους.

Επιστρέφοντας στον φιλοσοφικό όρο «μη ὄν» όπως τον ορίζουμε εδώ και καθώς πια αυτός διαθέτει ξεχωριστή σημασία από το «οὐκ ὄν», αφού συναρμολογεί εντός του τους δύο δρόμους για να σημάνει ως «μη ὄν» κάθε θεωρία που αποτυγχάνει να αναπαραγάγει τη σχέση μεταξύ των δύο (και άρα κάθε θεωρία που δεν διαθέτει μία πρότερη αρχή που να αιτιολογεί τα συμπεράσματά της), έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε μήπως ο όρος «μη ὄν» διαθέτει και συγκεκριμένο αποδέκτη. Ας θυμηθούμε ξανά εδώ το γενικότερο πλαίσιο

---

<sup>231</sup> Στο ίδιο, 64.

<sup>232</sup> Στο ίδιο, 69.

<sup>233</sup> Στο ίδιο, 70.

σκέψης, μέσα στο οποίο φιλοσοφεί ο Παρμενίδης και πώς αυτό τον οδηγεί στην ανάγκη εύρεσης μιας θεωρίας που να στηρίζεται σε μία αδιασάλευτη αρχή: ο Ελεάτης πρέπει να αντιπαρέλθει τη γενικευμένη αμφιβολία που εισήγαγε ο Ξενοφάνης, με το να θέσει ένα σταθερό θεμέλιο γνώσης, τέτοιο που να μην καθιστά μάταιη την όποια ερμηνεία της φύσης θα επιχειρήσει να καταθέσει. Ταυτόχρονα διαθέτει τη γνώση των προκατόχων, και άρα είναι σε θέση να αντιληφθεί τους κινδύνους της ολοένα και αυξανόμενης συσσώρευσης ερμηνειών γύρω από τη φύση, αφού όλες μπορούν εν τέλει να ομαδοποιηθούν κάτω από ένα κοινό πλαίσιο: είτε καταρρέουν έμπροσθεν της αμφιβολίας του Ξενοφάνη, είτε κάθε μία από αυτές ισχύει εξίσου και ταυτόχρονα ως αποδεκτή ερμηνεία της φύσης, απουσία κάποιου κριτηρίου που να δύναται να διαβλέπει ποια θεωρία ισχύει και ποια όχι.

Άλλωστε, όταν ο Παρμενίδης κάνει λόγο για «βροτῶν δόξας»<sup>234</sup>, η θνητότητά τους επισημαίνεται μόνο για να τους αντιπαραβάλει με τη θεά του ποιήματος, και όχι για να υπονοήσει πως πρόκειται για τις γνώμες των απλών καθημερινών ανθρώπων –αφού ο Ελεάτης έχει ακριβώς κατά νου τους φυσικούς φιλοσόφους που προηγήθηκαν. Το αν σε αυτούς τους φυσικούς φιλοσόφους θα συμπεριλάβουμε και τον Ηράκλειτο ή όχι δεν θα έπρεπε να έχει και τόση μεγάλη σημασία για τα συμπεράσματά μας. Όμως, σίγουρα, στην προσέγγιση που επιχειρείται εδώ, καταρρέει η δημοφιλής πεποίθηση ότι αποδέκτης της παρμενίδειας κριτικής ήταν ο Ηράκλειτος, και πως συγκεκριμένα το απόσπασμα 6 αφορά αυτόν και μόνο επειδή τάχα υπέπεσε σε αντίφαση, ταυτίζοντας το «εἶναι» και το «μη εἶναι»<sup>235</sup>: έχουμε, ούτως ή άλλως, ήδη αποδώσει διαφορετικό νόημα στο απόσπασμα 6 και έχουμε καταδείξει πως η σύγχυση περί δρόμου του «ὄντος» και του «μη ὄντος» εκκινεί από τον Σιμπλίκιο και από την αποτυχία σήμανσης του «μη ὄντος» ως έννοιας διάφορης από το «οὐκ εἶναι».

Ακόμη και αν θέλαμε να διασώσουμε τα περί πολεμικής κατά του Ηράκλειτου, η κριτική για όσους υποπίπτουν σε αντίφαση ενυπάρχει ούτως ή άλλως στην έννοια του «μη ὄντος», και ειδικά στον δεύτερο δρόμο. Έτσι, αν πράγματι ο Παρμενίδης είχε γνώση του Εφέσιου φιλοσόφου και ταυτόχρονα ερμήνευε το έργο του με τον συνηθισμένο λαθεμένο τρόπο, τότε ήδη από το απόσπασμα 2 αυτός θα ήταν μέρος της κριτικής του. Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι να αντιληφθούμε τον πρωτότυπο τρόπο αλλά και το εύρος της κριτικής που επιχειρεί ο εδώ ο Παρμενίδης, αφού αυτή δεν περιορίζεται σε έναν και μόνο φιλόσοφο, αλλά αντίθετα εκτείνεται στο σύνολο της ήδη παραδοθείσας φιλοσοφικής σκέψης, ενώ ταυτόχρονα είναι σημαντικό να καταδειχθεί πως, παρά το εύρος και την πρωτοτυπία της,

<sup>234</sup> DK 28 B1.30.

<sup>235</sup> Γκάνταμερ, «Η απαρχή της φιλοσοφίας», 197.

η κριτική του Ελεάτη αποτελεί ταυτόχρονα μέρος μιας γενικότερης και εντελώς συνηθισμένης πρακτικής στα πλαίσια της προσωκρατικής φιλοσοφίας.

Η ιδιαίτερης σπουδαιότητας ιστορία της ελληνικής σκέψης βασίστηκε ακριβώς πάνω στην κριτική συζήτηση, κόντρα στη συνήθη πρακτική αυτού που αποκαλούμε «σχολή», που συνήθως επιφορτίζεται με τη μεταβίβαση στην επόμενη γενιά της διδασκαλίας του εκάστοτε ιδρυτή της, ενώ ό,τι απομακρύνεται από τη διδασκαλία αυτή, ή συνιστά νέα ιδέα, χαρακτηρίζεται αίρεση. Η ελληνική αυτή παράδοση ελευθερίας φαίνεται πως εγκαινιάζεται από τον Θαλή, γιατί, ενώ δεν κατέχουμε κάποιο τεκμήριο περί φιλονικίας ή απόσχισης από τη «σχολή» του, ο μαθητής και συγγενής του Αναξίμανδρος άσκησε –κατά πως φαίνεται, ελεύθερα,– κριτική στη φιλοσοφία του Μιλήσιου φιλοσόφου<sup>236</sup>. Η «καινοτομία» αυτή, που ενθαρρύνει την πρωτότυπη σκέψη και τις αλλαγές στη θεωρητική διδασκαλία, συνεχίζεται από γενιά σε γενιά, αποκόπτοντας πλήρως την ελληνική φιλοσοφία από τη δογματική παράδοση, την οποία συνήθως συναντάμε σε πρώιμους πολιτισμούς που διαθέτουν θρησκευτική και κοσμολογική διδασκαλία<sup>237</sup>.

Η στάση του Παρμενίδη αποτελεί μέρος ακριβώς αυτής της κριτικής παράδοσης. Όμως, η ποιητική μορφή που έχει επιλέξει ο Ελεάτης δεν επιτρέπει ούτε τις άμεσες αναφορές, ούτε βέβαια ακραία εριστικές διατυπώσεις, όπως λόγου χάρη αυτές που συναντάμε στον Ηράκλειτο, ο οποίος δεν διστάζει να δηλώσει ρητά ότι ο Όμηρος και ο Αρχίλοχος χρειάζονται ράπισμα<sup>238</sup>. Έτσι, η ποιητική μορφή θέτει για τον Παρμενίδη τα πλαίσια της ελευθερίας και ευρύτητας που κάθε γνωσιολογία οφείλει να έχει: μία θεωρία που αποσκοπεί να καταστεί πρότυπο για τη διατύπωση κάθε άλλης μελλοντικής θεωρίας δεν έχει νόημα να αντιπαραβάλλεται προς το έργο μεμονωμένων στοχαστών, και μάλιστα εντός του πεδίου επιμέρους ζητημάτων που τυχόν αυτοί θέτουν, όπως λόγου χάρη του προβλήματος της μεταβολής, αλλά αντίθετα η θεωρία-πρότυπο τίθεται, θα λέγαμε, *εξωτερικά* ως μέτρο, ώστε να εγκολπώνει τις ήδη διατυπωθείσες απόψεις και να αποφαινεται περί της εγκυρότητάς τους ή μη. Συνεπώς, το πρόβλημα της «αντίφασης», όπως τίθεται από τις δύο οδούς της γνώσης, δεν έχει νόημα να αναζητείται στα επιμέρους, αλλά στο όλον: δεν είναι η «δόξα» του Ηράκλειτου αυτή που υποπίπτει σε αντίφαση, αλλά όλες οι «δόξεις» των φιλοσόφων μαζί, γιατί, για παράδειγμα, είναι το άκρον άωτον της αντίφασης, βασική κοσμολογική αρχή να είναι το *ὔδωρ* του Θαλή και το *πῦρ* του Ηράκλειτου –με την έμφαση

<sup>236</sup> Popper, *Ο κόσμος του Παρμενίδη*, 29.

<sup>237</sup> Στο ίδιο, 30.

<sup>238</sup> DK 22 B42.

εδώ να πρέπει να τεθεί στο «καί», εφόσον, μέχρι και τον Παρμενίδη, απουσία διαγνωστικών κριτηρίων, όλες οι θεωρίες είναι γνωσιολογικά ισόβαθμες.

Έτσι, η πολλαπλότητα που αρνείται ο Παρμενίδης δεν αφορά τον κόσμο των φυσικών πραγμάτων, αλλά είναι γνωσιολογικής φύσεως – απορρίπτεται η πολλαπλότητα των απόψεων για τη φύση, εφόσον αυτές αποτυγχάνουν να αναπαραγάγουν το απολύτως ασφαλές, οντολογικά και γνωσιολογικά, διττό σχήμα του «είναι» και «μη είναι». Δεν διαθέτουν, με άλλα λόγια, ασφαλές γνωσιολογικό υπόβαθρο που να μπορεί να εξασφαλίσει και την οντολογική εγκυρότητα τους με τον ίδιο τρόπο που η ενότητα των δύο δρόμων και η σχέση *ἀρχῆς* και *ἀναφερομένου* μεταξύ τους εξασφαλίζει την εγκυρότητα της φιλοσοφίας του Ελεάτη. Έτσι, όλες οι θεωρίες περί φύσεως, πριν από τον Παρμενίδη, εκπίπτουν στην περιοχή του «μη ὄντος», ή, ακόμη πιο εύγλωττα, για τον Ελεάτη «μη ὄν» είναι το «ὔδωρ» του Θαλή, «μη ὄν» είναι το «ἄπειρον» του Αναξίμανδρου, «μη ὄν» είναι και ο «ἀήρ» του Αναξίμενη.

Είναι μέσα ακριβώς από αυτό το πολύ ειδικό περιεχόμενο του «μη ὄντος» που ο Παρμενίδης αντιλαμβάνεται ότι, αν θέλει να διατυπώσει μία θεωρία με γενική ισχύ, οφείλει να τηρήσει τη σχέση μεταξύ *ἀρχῆς* και *ἀναφερομένου*, που περιγράψαμε παραπάνω. Γι' αυτό και μετά τη διατύπωση του νεοπαγούς φιλοσοφικού όρου του «μη ὄντος» επιφορτίζεται με το έργο να αποσαφηνίσει την κεντρική έννοια που αυτός περιλαμβάνει, δηλαδή το ίδιο το «είναι», προχωρώντας έτσι στο όγδοο απόσπασμα και στην αποσαφήνιση των χαρακτηριστικών του «είναι», αφού κάθε μελλοντική θεωρία περί φύσεως θα πρέπει να τίθεται ως *ἀναφερομένη* στην *ἀρχήν* του «είναι» και, τηρώντας το στοιχειώδες αίτημα της συνέχειας, να πληροί τις προϋποθέσεις που το ίδιο θέτει.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤ΄

### Περί του «έοντος»

#### α. Τι είναι το «έον»

Δύο λόγια πρέπει να ειπωθούν περαιτέρω για το γλωσσικό ύφος του Παρμενίδη, αλλά και για το σε ποιον απευθύνει τη φιλοσοφία του, για να κατανοήσουμε γιατί δεν περιορίζεται στην έννοια του «είναι», αλλά προχωράει παραπέρα στην ουσιαστικοποίηση του «έοντος», και τι επιπλέον νοηματοδότηση προκύπτει από τη χρήση αυτή. Εμείς σήμερα μπορεί να διαβάζουμε το ποίημα του Ελεάτη, όμως στην εποχή του το έργο απαγγέλλεται, κι αυτό σημαίνει πως, για να καταφέρει ο ακροατής να ακολουθήσει τον λογικό ειρμό της επιχειρηματολογίας, επιστρατεύονται διάφορα λογοτεχνικά τεχνάσματα ή και μνημοτεχνικά μέσα όπως αυτό της επανάληψης<sup>239</sup>. Ως τρόπον τινά λογοτεχνικό τέχνασμα ορίσαμε και τον καινοτόμο όρο «μη ὄν». Το έδαφος για την ανάδυσή του προλειαίνεται μέσα από τις επαναλήψεις του «μη εἶναι» του δεύτερου αποσπάσματος και, άπαξ ο ακροατής έχει ήδη έρθει σε επαφή με τον νεολογισμό, αυτός πλέον ανακλύπτει ως επανάληψη ξανά και ξανά σε όλο το ὄγδοο απόσπασμα, όχι μόνο για να διασώσει το μέτρο του δακτυλικού εξαμέτρου, εκεί όπου το «οὐκ ὄν» θα το εκτροχιάζε, αλλά εν τέλει και για να διευρυνθεί περαιτέρω το περιεχόμενο του ὄρου, αφού στην νεοανακαλυφθείσα περιοχή του «μη ὄντος» κατατάσσεται ή, ακριβέστερα, εκπίπτει οτιδήποτε δεν πληροί τις προϋποθέσεις-κατηγορήματα του «έοντος».

Δεν συμεριζόμαστε ακριβώς εδώ την ευρέως αποδεκτή άποψη ότι το «έον» δεν δηλώνει κάποια νέα υπόσταση δυσερμήνευτη, και πρέπει απλά να εκλαμβάνεται ως συνώνυμο του «είναι»<sup>240</sup>. Ότι το «έον» συνιστά λογοτεχνικό τέχνασμα ανάλογο του «μη ὄντος», και άρα δεν μπορεί παρά να διαθέτει και κάποιο δικό του ειδικό περιεχόμενο όπως και το «μη ὄν», μπορεί να προκύψει από το γεγονός ότι, επιλέγοντας οποιαδήποτε τυπική ανάλυση-περιγραφή του ποιήματος από τις ήδη υπάρχουσες, το «έον» ως ξεχωριστός ὀρος φέρεται ως πλεονασμός, που δεν προσφέρει τίποτα το ιδιαίτερο στην εκάστοτε ερμηνεία. Αν όμως πράγματι ίσχυε κάτι τέτοιο, δεν θα υπήρχε και λόγος για τη χρήση του ὀρου, και ο Ελεάτης θα περιοριζόταν στο «είναι». Έστω ότι το ζητούμενο του ποιήματος είναι το κάτωθι:

<sup>239</sup> Γκάνταμερ, *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, 238.

<sup>240</sup> Π. Θανασιάς, «Η ακμή της προσωκρατικής φιλοσοφίας», 62.

Αν ο δρόμος για το «μὴ εἶναι» εξερευνά το τι σημαίνει να μην υπάρχει κάτι, αντίστοιχα ο δρόμος του «εἶναι» εξερευνά τι σημαίνει να υπάρχει κάτι. Αυτό δεν σημαίνει πως το αντικείμενο της έρευνας είναι μία ταυτολογία –αυτό, που είναι, είναι,– αλλά πως αναζητείται εδώ επακριβώς τι συνεπάγεται, για κάτι, το γεγονός πως αυτό το κάτι «εἶναι». Επιπλέον, η αναζήτηση αυτή δεν επιχειρείται στο επίπεδο του τι είναι καθετί ξεχωριστά, αλλά μόνο επάνω στη βάση του γεγονότος πως κάτι «εἶναι»<sup>241</sup>.

Εκείνο που παρατηρούμε είναι πως η κεντρική έννοια εδώ είναι το ίδιο το «εἶναι» και πως, ακόμη και αν επιλέγουμε σταθερά σε κάθε μετάφραση στα νέα ελληνικά να κάνουμε λόγο μόνο για το «εἶναι» ή περιφραστικά για «αυτό που είναι», άνευ καμίας αναφοράς στο «ἐόν», δεν αφαιρούμε κάτι από το νόημα του ποιήματος. Ας μην ξεχνάμε πως η βασική γνωσιολογική θέση του Παρμενίδη, «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»<sup>242</sup>, προηγείται τόσο της διατύπωσης του «μὴ ὄντος» όσο και του «ἐόντος» και, αν πράγματι το τελευταίο δεν εκλάμβανε ένα ἐστὼ ελάχιστο διαφορετικό νόημα από την κεντρική απαρεμφατική έννοια, θα στερούνταν και τον λόγο της ύπαρξής του. Ακόμη, η φιλοσοφική συζήτηση από τους επιγόνους του Παρμενίδη, μέχρι και σήμερα, φαίνεται πως προσεγγίζει το «ἐόν» ως αυτόνομο φιλοσοφικό ὄρο, και έτσι δεν θα είχε ιδιαίτερο νόημα να υποθέτουμε πως ο ὄρος δεν εξυπηρετεί κάτι το συγκεκριμένο ή ότι εμφανίζεται απλά και μόνο ως η μετοχή του «ἐστίν», δηλαδή ότι υπάρχει επειδή τυχαίνει να το επιβάλλει το συντακτικό.

Ἔτσι κι αλλιώς, κατά την πρώτη εμφάνιση του ὄρου στο «οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι»<sup>243</sup>, η μετοχή εκτός από ουσιαστικοποιημένη είναι και σύναρθρη, πράγμα που συνηγορεί περαιτέρω στην ειδική χρήση της ως φιλοσοφικού ὄρου. Απαντώνται βέβαια και πιο διαφορούμενες διατυπώσεις, όπως αυτή του «ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν»<sup>244</sup>, όπου το «ἐὸν» δύναται να εκληφθεῖ τόσο ως μετοχή όσο και ως ουσιαστικό που τίθεται υποκείμενο στο «ἐστίν»<sup>245</sup>. Στην πρώτη περίπτωση το νόημα θα ήταν «όντας αγέννητο, είναι και αθάνατο», ενώ στη δεύτερη πως «το ον είναι αγέννητο και αθάνατο». Το γεγονός ότι προκρίνουμε την εκδοχή του ουσιαστικού βασίζεται τόσο στα υπόλοιπα κατηγορούμενα που αποδίδονται στο «ἐὸν» στον αμέσως επόμενο στίχο «ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον»<sup>246</sup>, όσο και στις υπόλοιπες εμφανίσεις του ὄρου σε ὅλο το ὄγδοο απόσπασμα,

<sup>241</sup> McKirahan R., *Philosophy before Socrates, an introduction with text and commentary* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2010), 154-155.

<sup>242</sup> DK 28 B3.

<sup>243</sup> DK 28 B4, 2.

<sup>244</sup> DK 28 B8, 3.

<sup>245</sup> Ρούσσοσ, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ', 87-88.

<sup>246</sup> DK 28 B8, 4.

όπου αυτός φέρεται ως ουσιαστικοποιημένη μετοχή<sup>247</sup>, με την εξαίρεση του «πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;»<sup>248</sup>.

Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τρεις βασικούς λόγους για την ανάγκη σήμανσης του «ἐόντος». Ο πρώτος απαντά, ἔστω και με τον στρυφνό τρόπο της παρμενίδειας επιχειρηματολογίας, στην αιτίαση περί της υποτιθέμενα μικρῆς ποιητικῆς αξίας του ἔργου, που εἴθισται να την περιορίζουμε μόνο στο προοίμιο<sup>249</sup>, αφού υποστηρίζουμε ἐδῶ πως ἡ ἔννοια του «ἐόντος» αναφαίνεται ως νοηματικό-ποιητικό παιχνίδι σε ευθεία αντιπαράσταση με τὴν ἔννοια του «μὴ ὄντος». Ὅσα διαβάζουμε στο ὄγδοο απόσπασμα αναφέρονται βέβαια πάντοτε στην πρώτη οδὸ της ἔρευνας, στην οδὸ του «εἶναι». Ὅμως ο Ελεάτης δεν περιορίζεται σε αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἀλλὰ ουσιαστικοποιεῖ τὴ μετοχὴ τῆς, ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὸν ενδιαφέρει ἡ νοηματικὴ ἀντίστιξη με τὴν ουσιαστικοποιημένη σύναρθρη μετοχὴ «τὸ μὴ ὄν», που εἶναι ταυτόχρονα και ποιητικὸ τέχνασμα για τοὺς ἀκροατῆς του, ὥστε να παρακολουθήσουν ευκολότερα τὴν επιχειρηματολογία του.

Σε ὅ,τι ἀφορᾶ τὸν δεύτερο λόγο για τὴ διατύπωση του «ἐόντος», πρέπει πάλι να στραφούμε στις δύο οδοὺς τῆς ἔρευνας, ἀλλὰ και τὴν πολὺ συγκεκριμένη ἐρμηνεία που δώσαμε στο «μὴ ὄν»: χαρακτηρίσαμε τὶς δύο οδοὺς ὡς «ἀρχὴ τῆς ταυτότητας» και «ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης», και τὶς ἐκλάβαμε ὡς ετεροβαρῆ ἐνότητα, ἀφοῦ τὸ «μὴ εἶναι» τῆς δευτέρης οδοῦ υπακούει τὴν «ἀρχὴ» του «εἶναι» τῆς πρώτης. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση μας ἔδωσε με τὴ σειρά τῆς τὴ δυνατότητα να περιγράψουμε τὸ «μὴ ὄν» τόσο ὡς δηλωτικὸ ὄρο του σφάλματος τῆς ἀντίφασης, ὅσο και ευρύτερα ὡς γνωσιολογικὸ ὄρο που συστήνεται ἀκριβῶς για να υποδηλώνει τὶς θεωρίες οἱ ὁποῖες διατυπώνονται χωρὶς να τηροῦν τὴ σχέση «ἀρχῆς» και «ἀναφερομένου», ἢ, με ἄλλα λόγια, τὶς θεωρίες που δεν διαθέτουν κανένα σταθερὸ θεμέλιο γνώσης. Τέλος, ὡς τέτοιες θεωρίες χαρακτηρίσαμε τὶς πρωταρχικῆς οὐσιῆς τῶν Μιλησίων, στις ὁποῖες ὁ Παρμενίδης δεν ἀναφέρεται ρητᾶ, καθότι ἡ ποιητικὴ φόρμα δεν του ἐπιτρέπει τὶς ἀμεσες ἀναφορῆς. Ἐπεκτείνοντας αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ, ἐκφράζουμε ἐδῶ τὴν ὑπόθεση πως ὁ Παρμενίδης κάνει χρῆση του ὄρου «ἐόν» ἀκριβῶς για τοὺς ἴδιους λόγους πολεμικῆς, για να τὸ ἀντιπαραβάλλει *μεταφορικᾶ* ἐν εἴδει ἀρχῆς και ἀπολύτως ξεχωριστῆς οντότητας ἀντίστοιχῆς τῶν τριῶν ἀρχῶν τῶν Μιλησίων.

Μπορεῖ ἐκ πρώτης ὄψεως μία τέτοια ἐρμηνεία να φαίνεται πως δικαιώνει τὶς προσεγγίσεις που υποστασιοποιοῦν τὸ «ἐόν» στη μορφή μίας ολοστρόγγυλης σφαίρας, ἀλλὰ

<sup>247</sup> Το «ἐόν» ὡς ουσιαστικοποιημένη μετοχὴ ἐμφανίζεται ἐπιπλέον στα DK 28 B8.12-13, DK 28 B8.24-25, DK 28 B8.46-48, ἐνῶ τέτοια εἶναι και ἡ ἐμφάνιση του ὄρου «μὴ ἐόντος» στο DK 28 B8.7 ἀλλὰ και στον πληθυντικὸ «μὴ ἐόντα» του DK 28 B7.1.

<sup>248</sup> DK 28 B8.19: ἐδῶ ἡ μετοχὴ χρησιμοποιοῦται ὡς ἐπίθετο, κάτι που συναντᾶται και στο DK 28 B6.1.

<sup>249</sup> McKirahan, *Philosophy before Socrates*, 152.



στην πραγματικότητα η ίδια αυτή ερμηνεία παρέχει το υπόβαθρο για την οριστική αναίρεση της πρόσληψης του «έόντος» ως εκτατού αντικειμένου κοσμολογικής υφής. Και αυτό γιατί οι περιβόητες χωρικές συνδηλώσεις του «έόντος» στο όγδοο απόσπασμα εκλαμβάνονται εδώ ως λεξιλογικό παίγνιο, το οποίο, για λόγους αντιπαράθεσης με την ιωνική φιλοσοφική παράδοση, διασκεδάζει την ιδέα της ύπαρξης υλικής διάστασης σε μία οντότητα κατά τα άλλα απολύτως νοητική. Δεν είναι λοιπόν το «έόν» μία αφελής πρόσμιξη πράγματος και ονόματος<sup>250</sup>, αλλά, ως απάντηση στο ίδιο ερώτημα με αυτό των Μιλησίων για το ενοποιητικό θεμέλιο του κόσμου, εμφανίζει μορφική ομοιότητα με τις πρότερες απαντήσεις<sup>251</sup>. Αξίζει να σημειωθεί πως αυτού του τύπου η μετάβαση από μια έννοια καθαρά νοητική προς μια στερηη πραγματικότητα της φύσης δεν συνιστά καινοφανή τρόπο του σκέπτεσθαι, αλλά πιθανότατα αποτελεί κατάλοιπο της φιλοσοφίας των Πυθαγόρειων, οι οποίοι ανήγαν τους αριθμούς σε στερεά σώματα<sup>252</sup>. Όμως, για τους Πυθαγόρειους, η μετάβαση από το αφηρημένο προς το συγκεκριμένο ήταν ταυτόχρονα και φυσικό γεγονός –οί μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν<sup>253</sup>. Γιατί λοιπόν να εγκαταλείψουμε την εύλογη υπόθεση πως ο Παρμενίδης κυριολεκτεί εξίσου με τους Πυθαγόρειους στη φυσικοποίηση του «έόντος»;

Η απάντηση στο άνωθι ερώτημα μας οδηγεί στον τρίτο και βασικότερο λόγο για τη διατύπωση του «έόντος» ως όρου διάφορου από το «εἶναι». Είναι πια περίπου γενικά αποδεκτός ο παραλληλισμός της μεθόδου και της σκέψης του Παρμενίδη προς ό,τι με όρους της νεότερης φιλοσοφίας θα περιγράφαμε ως καρτεσιανού τύπου<sup>254</sup> ορθολογική αναζήτηση ενός σταθερού θεμελίου για βέβαια γνώση, κι έτσι κατά κάποιο τρόπο το «έστιν» εδώ είναι ανάλογο του «*cogito*»<sup>255</sup>. Στην περίπτωση, όμως, του Ελεάτη, εφόσον η αναζήτηση εκκινεί από τις δύο οδούς του «εἶναι» και του «μη εἶναι», ο ίδιος αντιλαμβάνεται πως η καταστατική αρχή του «εἶναι», που αυτοί εμπεριέχουν και από την οποία αντλούν την εγκυρότητά τους, χρήζει περαιτέρω φιλοσοφικής επεξεργασίας και εμβάθυνσης. Επιπλέον, δεσμευόμενος και ο ίδιος να αναπαραγάγει, στη φυσική φιλοσοφία που ετοιμάζεται να παραθέσει στο τμήμα της «Δόξης», τη σχέση μιας αδιαφιλονίκητης «ἀρχῆς» και ενός «ἀναφερομένου» σε αυτήν, ώστε η «περὶ φύσεως» μελέτη του να μην εκπέσει στην περιοχή του «μη ὄντος» όπως όλες οι προηγούμενες, δεν μπορεί να κάνει χρήση της ίδιας αρχής του «εἶναι» που θεμελίωσε αρχικά τους δύο δρόμους της έρευνας. Κι αυτό όχι μόνο επειδή κάθε θεωρία οφείλει να διαθέτει τη

<sup>250</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 87.

<sup>251</sup> Στο ίδιο, 88.

<sup>252</sup> Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, 23.

<sup>253</sup> Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 987b 11-12.

<sup>254</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 248.

<sup>255</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 160.

δική της ξεκάθαρη «ἀρχή», στην οποία αυτή θα εδράζεται και από την οποία θα αντλεί τις βεβαιότητές της, αλλά και επειδή το «εἶναι» στην αρχαία ελληνική σκέψη είναι ήδη φορτισμένο με το πολύ συγκεκριμένο νόημα της «άμεσης παρουσίας», όπως λίγο-πολύ μας την περιέγραψε ο Μουρελάτος στην «*Απλοϊκή Μεταφυσική των Πραγμάτων*».

Έτσι, για να απομακρυνθεί ο Ελεάτης από τους χωρικούς περιορισμούς του αρχαιοελληνικού «εἶναι», εφόσον το ζητούμενό του είναι ένα γενικό θεμέλιο βέβαιης γνώσης, προχωράει σε έναν εξαντλητικό λογικό έλεγχο της ολότητας που αποτελεί η συναρμογή του «νοεῖν» με το «εἶναι»<sup>256</sup>, και τελικά μέσα από αυτήν εξάγει το «ἐόν» και τα χαρακτηριστικά του. Εν τέλει, η καλύτερη απόδειξη για την καθαρά νοητική διάσταση του «ἐόντος» δεν είναι οι ρητές διατυπώσεις για το πώς αυτό στερείται βασικών γνωρισμάτων των εκτατών σωμάτων, όπως είναι η γέννηση, ο όλεθρος, η κίνηση και η ατέλεια, αλλά η ίδια η μέθοδος μέσα από την οποία οι διατυπώσεις αυτές προκύπτουν: ο Παρμενίδης αντιλαμβάνεται, για πρώτη φορά στην πορεία της φιλοσοφικής σκέψης, τη δύναμη των επιχειρημάτων που βασίζονται στον λεγόμενο *παραγωγικό συλλογισμό*, και καταφεύγει σε συστηματική χρήση του<sup>257</sup>. Αυτό του επιτρέπει να προσκομίσει απαντήσεις στα μεγάλα φιλοσοφικά ερωτήματα, χωρίς να χρειάζεται να βασιστεί σε εμπειρικά μέσα, ενώ, πιο συγκεκριμένα, το κείμενο φιλοσοφικό ερώτημα, που μοιάζει να τον απασχολεί εδώ, είναι το τι προϋποθέσεις πρέπει να πληροί κάτι ώστε να αποτελεί αληθινή οντότητα<sup>258</sup>.

Αφενός, λοιπόν, είναι εντελώς εύλογο ότι οι προϋποθέσεις των αληθινών οντοτήτων, που αναζητεί εδώ ο Παρμενίδης, δεν γίνεται να συνιστούν και οι ίδιες μία αληθινή οντότητα, αφού έτσι εγκλωβίζουμε τη φιλοσοφία του Ελεάτη σε έναν φαύλο κύκλο, καθώς ο ίδιος θα ήταν αναγκασμένος στη συνέχεια να αναζητήσει και τις προϋποθέσεις του ίδιου του «ἐόντος», οι οποίες όμως και πάλι θα συνιστούσαν για εμάς αληθινή οντότητα, αφού είναι τάχα αδιανόητο για τον ελληνικό κόσμο ή για τον Παρμενίδη συγκεκριμένα να διασκέπτεται με όρους που δεν αντιστοιχούν σε πλήρωση μέσα στον χώρο. Θα οδηγούμασταν έτσι σε συνεχείς ατέρμονες αναγωγές της αναζήτησης των προϋποθέσεων των οντοτήτων *εις τὸ ἄπειρον*. Αφετέρου, ακόμη κι αν δεχόμασταν πως η άμεση εμπειρία της σωματικότητας και της υλικότητας των πραγμάτων διαφεντεύει όχι μόνο ειδικά την έννοια του «εἶναι» αλλά και γενικά το σύνολο της αρχαίας ελληνικής σκέψης, ήδη η χρήση του παραγωγικού συλλογισμού από τον Παρμενίδη συνιστά απομάκρυνση από τον εμπειρικό τρόπο σκέψης,

<sup>256</sup> Καραγιάννης, *Παρμενίδης*, 125.

<sup>257</sup> McKirahan, *Philosophy before Socrates*, 150.

<sup>258</sup> Στο ίδιο, 151.

και άρα θα έπρεπε να ήμασταν αντίστοιχα διατεθειμένοι να δεχτούμε πως, από ένα καθαρά νοητικής φύσεως επιχείρημα, μπορεί να προκύψει μία καθαρά νοητική οντότητα.

Αν μάλιστα στρέψουμε την προσοχή μας από το «είναι» στο «νοεῖν», όπως μας παραδίδεται μέσα από την κεντρική γνωσιολογική διατύπωση του Παρμενίδη «*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*», καθίσταται σαφές πως ο Ελεάτης είναι ικανός όχι μόνο να διασκέπτεται έξω από χωρικότητες, αλλά και πως οι βασικοί όροι του επιχειρηματός του είναι νοητικοί. Ας δούμε λόγου χάρη πώς αναλύει ο Χάιντεγκερ την ενότητα «νοεῖν» και «είναι» στον Παρμενίδη: η νόηση εκλαμβάνεται και αυτή ως ένα «ὄν» μαζί με όλα τα υπόλοιπα όντα, και άρα υπό αυτή την έννοια, η νόηση «είναι». Συνεπώς, το ον «νόησις» προσμετρείται μαζί με όλα τα άλλα όντα στο κλειστό σύνολο που τα περικλείει, που δεν είναι άλλο από την ενότητα του «είναι». Έτσι η νόηση, ως «ὄν» όμοιο με κάθε άλλο πράγμα, αποδεικνύεται πως είναι ένα και το αυτό με το «είναι»<sup>259</sup>. Το γεγονός ότι η νόηση ανήκει στην κατηγορία του όντος δεν σημαίνει επ' ουδενί λόγω ότι η νόηση είναι πράγμα φυσικό, και κανείς ποτέ δεν θα διανοούνταν να εκφράσει κάτι τέτοιο. Με αντίστοιχο τρόπο θα έπρεπε να θεωρούμε αδιανόητη την πρόσληψη του «έόντος» ως φυσικού αντικειμένου.

Κι αν ακόμη τα παραπάνω δεν είναι αρκετά, ας έχουμε κατά νου ότι δεν ισχύει με κανένα τρόπο η διαδεδομένη άποψη πως είναι τα ίδια τα αποσπάσματα του Ελεάτη που δεν αφήνουν καμία αμφιβολία σχετικά με την υλικότητα του «έόντος»<sup>260</sup>. Ας εξετάσουμε επ' αυτού το παράδειγμα του ορίου *-πείρατος*<sup>261</sup>, το οποίο αποδίδεται στο «έόν». Η συλλογιστική του Παρμενίδη ξεκινάει από τη διατύπωση πως το «έόν» είναι αδύνατον να γεννηθεί και να αφανιστεί, και έτσι παραμένει αμετάβλητο εντός αυστηρά καθορισμένων ορίων<sup>262</sup>. Επεξηγώντας περαιτέρω τη θέση αυτή του «έόντος» στους αμέσως επόμενους στίχους, το περιγράφει περιορισμένο από κάθε πλευρά, εξαιτίας των δεσμών ενός ορίου που το συγκρατεί από παντού, και ως εκ τούτου παραμένει πάντοτε αυτό που είναι, στο ίδιο μέρος και στην ίδια κατάσταση από μόνο του: *ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται / χούτως ἔμπεδον αὖθι μένει*<sup>263</sup>. Αν όμως δεχτούμε το όριο ως έννοια χωρική, είμαστε αναγκασμένοι να υποθέσουμε πως ο Παρμενίδης διαπράττει κάποιου είδους λογικό άλμα στον συλλογισμό του, αφού ο ισχυρισμός ότι το «έόν» δεν γεννάται, ούτε καταστρέφεται, δεν επαρκεί για να οδηγήσει στο συμπέρασμα των στίχων 26-28, ότι τελεί υπό τα δεσμά ενός ορίου. Έτσι, οι Kirk, Raven και Schofield αναγκάζονται να εγκαταλείψουν τη χωρική

<sup>259</sup> Martin Heidegger, *Λόγος, Μοίρα, Αλήθεια*, εισ. Π. Θανασάς, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. Γ. Ξηροπαϊδης (Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2009), 64.

<sup>260</sup> Windelband, *Εγχειρίδιο*, 49.

<sup>261</sup> DK 28 B8.31.

<sup>262</sup> DK 28 B8.26-28.

<sup>263</sup> DK 28 B8.29-30.

ανάγνωση του ορίου και να το εκλάβουν ως μία έκφραση καθαρά μεταφορική, που απλά υπονοεί την εντέλεια του «έόντος»<sup>264</sup>.

Επανερχόμαστε λοιπόν στην υπόθεση πως η φυσικοποίηση του «έόντος» αποτελεί ηθελημένο γλωσσικό-ποιητικό παίγνιο του Παρμενίδη, ωσάν το «έον» να μπορεί να σταθεί αντιπαραβαλλόμενο πλάι στις πρωταρχικές ύλες των Μιλησίων. Ταυτόχρονα μπορούμε να υποθέσουμε πως οι χωρικές συνδηλώσεις του «έόντος» είναι ηθελημένες, επειδή το ζητούμενο εδώ είναι η ανάδυση μιας λογικά επικυρωμένης «ἀρχῆς», που θα αποτελέσει πρότυπο και θεμέλιο για τη φυσική φιλοσοφία του Ελεάτη. Έτσι, η μεταφορικά χωρική διάσταση του «έόντος» θα καταστήσει πιο ομαλή τη μετάβαση από το οντολογικό μέρος του ποιήματος στο καθαρά οντικό, τόσο σε ποιητικό και λεξιλογικό επίπεδο, όσο και σε νοηματικό: δεν έχουμε κανένα λόγο να πιστεύουμε ότι ο Παρμενίδης θέλει να παραδώσει δύο διακριτές φιλοσοφίες, αλλά αντίθετα μία και ενοποιημένη, ακριβώς επειδή και ο ίδιος είναι άλλωστε ο φιλόσοφος της ενότητας, και η χρήση χωρικών όρων εξυπηρετεί προς αυτή την κατεύθυνση. Τέλος, εύλογη φαντάζει και η υπόθεση ενός μετριασμένου πυθαγορισμού: η μεταφορά της ολοσφαιρικής σφαίρας μπορεί να καταστήσει πιο εύκολα παραδεκτές τις απαιτήσεις-συνέπειες του «έόντος» στον φυσικό κόσμο από ό,τι η αναγωγή μιας καθαρά αφηρημένης έννοιας, όπως ο αριθμός, σε στερεό αντικείμενο.

Η γνωσιολογική ερμηνεία του «έόντος» ως καταστατικής «ἀρχῆς» κάθε κοσμολογίας διαφέρει από άλλες γνωσιολογικού τύπου ερμηνείες, κυρίως στη βάση του γεγονότος ότι είναι η ευρύτερη δυνατή, και υποστηρίζουμε πως η ευρύτητά της αυτή, δηλαδή το «έον» ιδωμένο ως κατασκευή ενός γενικότερου μοντέλου για όσο το δυνατόν ασφαλέστερες κοσμολογικές διατυπώσεις, συνάδει τόσο με τα ζητούμενα της φιλοσοφικής σκέψης της περιόδου, όσο και αποτελεί εύλογο σχεδιάσμα μιας πρώτης απόπειρας για μία συνεκτική γνωσιολογική θεωρία, αφού, ως τέτοιο σχεδιάσμα, δεν μπορεί παρά να είναι γενικό. Αντίθετα, οι πιο εξειδικευμένες γνωσιολογικές ερμηνείες φαντάζουν λιγότερο πιθανές, κυρίως επειδή μοιάζουν να εστιάζουν σε επιμέρους ζητήματα γνωσιολογικού τύπου – και άρα προϋποθέτουν ήδη την ύπαρξη μιας αναλόγου ενδιαφέροντος συζήτησης, η οποία όμως απουσιάζει από την προσωκρατική σκέψη.

Ως ένα επιμέρους ζήτημα τέτοιου είδους απορρίψαμε την ταύτιση του «μη ὄντος» με τις αποφαιτικές κρίσεις εν γένει από τον Μουρελάτο, και το αντίστοιχο ισχύει και για τη δική του ερμηνεία του «έόντος», μέσα από την εξεζητημένη έννοια της «Κατηγορήσης Θεωρητικής Ταυτότητας». Στον αντίποδα όλων εκείνων που προσάπτουν στον Παρμενίδη ελλιπή

---

<sup>264</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 258-259.

κατανόησης της σημασίας-χρήσης του «*έστιν*», ο Μουρελάτος αποδίδει στον Ελεάτη μία πιο «πλούσια»<sup>265</sup> χρήση του ρήματος, το οποίο ναι μεν χρησιμοποιείται ως συνδετικό, αλλά με κενή τη θέση του υποκείμενου και του κατηγορούμενου<sup>266</sup>. Το σχήμα της «*ΚΘΤ*», που προτείνει, θεμελιώνεται αποκλειστικά με καταφατικές προτάσεις και, εντός της, το «*είναι*» λειτουργεί με όρους *ταύτισης*, βρίσκεται δηλαδή εκεί για να δηλώσει μία πρόταση της μορφής «το Χ είναι στην *πραγματική* του φύση Ψ»<sup>267</sup>. Αν και δεν χωράει αμφιβολία πως ο Παρμενίδης οδηγείται στην έννοια του «*έοντος*» ακριβώς επειδή το ζητούμενό του είναι η *πραγματική φύση των πραγμάτων*, το σχήμα του Μουρελάτου αποδίδει στον Ελεάτη έναν πολύ ειδικό τρόπο για τη διατύπωση ασφαλών αποφάνσεων: τέτοιον που θα περίμενε κανείς να συναντήσει όχι ως κεντρικό θέμα μιας διδασκαλίας, αλλά μάλλον σε ένα επόμενο στάδιο, ίσως ως πρακτική εφαρμογή μιας ήδη διατυπωθείσας γνωσιολογικής θεωρίας.

Επιπλέον, οι ίδιες οι αποφάνσεις του Παρμενίδη δεν συνάδουν ακριβώς με το σχήμα της «*ΚΘΤ*»: η διατύπωση, λόγου χάρη, ως προς το «*έον*», ότι «*οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν*»<sup>268</sup>, αφενός μας δηλώνει τι *δεν* είναι το «*έον*» στην *πραγματική* του φύση, αφετέρου δεν έχουμε πει τίποτα επί της ουσίας για το «*έον*», δηλώνοντας απλά και μόνο πως δεν είναι διαιρετό, αφού η αληθινή φύση των πραγμάτων δεν προκύπτει εν τέλει από μία μονοσήμαντη κατηγορήση. Όπως λοιπόν για το «*έον*», έτσι και για την *πραγματική φύση* ενός «*Χ*» απαιτούνται πολλά διαδοχικά σχήματα από «*ΚΘΤ*», όμως στο τέλος, η *πραγματική φύση* του «*Χ*» είναι πάντα κάτι παραπάνω από το άθροισμα των «*ΚΘΤ*» του, ακριβώς με τον ίδιο τρόπο που ένα σημαινόμενο δεν είναι απλά και μόνο το άθροισμα των σημαινόντων του. Έτσι, αν δεχτούμε την ερμηνεία του Μουρελάτου, πρέπει επίσης να δεχτούμε πως ο Παρμενίδης μας παραδίδει μία φιλοσοφία ελλιπή.

Επιστρέφουμε λοιπόν στην πρόσληψη του «*έοντος*» ως *ἀρχῆς* και, προτού επιχειρήσουμε να αναζητήσουμε τις συνέπειές του για το τμήμα της «*Δόξης*», πρέπει να επισημάνουμε πως η προαγωγή αυτής της καθαρά γνωσιολογικής ερμηνείας δεν στερεί επ' ουδενί λόγω από το ίδιο τις καθαρά μεταφυσικές-οντολογικές εκφάνσεις του. Ακριβέστερη είναι η διατύπωση πως η γνωσιολογική μέθοδος του Παρμενίδη εδράζεται επακριβώς στην οντολογία, δηλαδή στο «*είναι*» ως υπαρκτικό γεγονός, και κατόπιν στο «*έον*», που αποτελεί προϊόν φιλοσοφικής επεξεργασίας του «*είναι*». Από τη βεβαιότητα ενός πράγματος που

---

<sup>265</sup> Μουρελάτος, *Οδοί της γνώσης*, 68.

<sup>266</sup> Στο ίδιο, 60.

<sup>267</sup> Στο ίδιο, 62-63.

<sup>268</sup> DK 28 B8.22.

υπάρχει –δηλαδή *είναι*– οδηγούμαστε στην κοινή σε όλα ιδιότητα των όντων<sup>269</sup>, το «*έόν*», άνευ του οποίου τα όντα αδυνατούν να υπάρξουν. Έτσι, θα περιγράψαμε το «*έόν*» ως ένα *υπερβατολογικό υπαρκτικό κατηγορούμενο*, που δύναται να γίνεται αντιληπτό μονάχα μέσα από τη νόηση και που συμπυκνώνει εντός του τόσο την υπαρκτική όσο και τη συνδετική λειτουργία του «*έστί*». Κι ας επαναλάβουμε εδώ πως, απουσία του «*έόντος*» με την υπαρκτική του έννοια, ένα πράγμα δεν είναι ένα «*μη ὄν*», αφού ως τέτοιο δύναται να σημανθεί μονάχα σε γνωσιολογικό επίπεδο. Άνευ του «*έόντος*», ένα πράγμα απλώς «*ούκ ἔστι*».

### β. Η «*Δόξα*» ως απείκασμα της «*Άληθείας*»

Παρά το γεγονός ότι η «*Δόξα*» δύναται να αποκαλύπτεται ως μη αληθής μόνο από τη σκοπιά της «*Άληθείας*»<sup>270</sup>, η αλληλεξάρτηση των δύο τμημάτων του ποιήματος δεν καταδείχτηκε πάντοτε ως τέτοια, και συχνά τα δύο μέρη έχουν εκληφθεί ως εντελώς ασύμβατα ή και μη συγκρίσιμα μεταξύ τους. Κλασικό παράδειγμα αυτής της προσέγγισης συνιστά ο Zeller, που υποστηρίζει πως στη «*Δόξα*» ο Παρμενίδης δεν εκφράζει τις δικές του απόψεις, αλλά απόψεις τρίτων, και πως ο χαρακτήρας της είναι αποκλειστικά υποθετικός<sup>271</sup>. Αντίστοιχα, ο Diels εκλαμβάνει τη «*Δόξα*» ως περίληψη των απόψεων άλλων, που στόχο έχει να εξοπλίσει θεωρητικά τους συνεχιστές του Παρμενίδη απέναντι σε πιθανές επιθέσεις στη φιλοσοφία

<sup>269</sup> Ας αναφερθεί εδώ πως το «*έόν*», ως η κοινή ιδιότητα όλων των όντων, αναγορεύεται ρητά από τον Θανασά σε μία πλατωνικού τύπου «*ιδέα*», στην οποία μετέχουν τα όντα ώστε να υπάρξουν. Παρόλο που δεν θα αντικρούσουμε εδώ αυτή την ερμηνεία, που συνιστά τρόπον τινά έναν αντίστροφο ιστορισμό, την μνημονεύουμε ως έναυσμα για μία μελλοντική υπόθεση εργασίας, καθώς θίγει εμμέσως τη σχέση του «*έόντος*» με τις πλατωνικές «*ιδέες*»: ενώ είναι κοινός τόπος η άποψη πως η πλατωνική θεωρία των ιδεών οφείλει μέρος της σύλληψής της στην σκέψη του Παρμενίδη, σπανίως έχει καταδειχθεί ένας σαφής δρόμος από το «*έόν*» στις πλατωνικές «*ιδέες*». Η πρόσληψη του «*έόντος*» ως *ἀρχῆς* – *ἀρχετύπου* φαίνεται να μπορεί να χαράξει έναν καινούργιο δρόμο προς τον πλατωνικό ιδεαλισμό, προσφέροντας παράλληλα μία νέα ερμηνεία του πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης*: ισχυριζόμαστε λοιπόν εδώ πως στον συγκεκριμένο διάλογο δεν έχει σημασία τόσο το περιεχόμενο των επιχειρημάτων όσο το *σχῆμα* τους. Ο Πλάτωνας αποδέχεται την αναγκαιότητα που θέτει ο Παρμενίδης για την ύπαρξη μιας καταστατικής αρχής, βέβαιης και γενικής ισχύος, ως σημείου αναφοράς κάθε εκφερόμενης θεωρίας για τον κόσμο, αποδεικνύει όμως στον Ελεάτη πως επ' ουδενί λόγω αυτό δεν επιλύει το πρόβλημα της πολυφωνίας, αφού το «*έόν*» του δεν είναι η μία και μοναδική αρχή που μπορούμε να σκεφτούμε: οι πολλαπλές υποθέσεις που προβάλλει ο Πλάτωνας για το «*Έν*» μπορούν όλες να σταθούν εξίσου ως αρχέτυπα ανάλογα του «*έόντος*», και από την κάθε υπόθεση του «*Ένός*» μπορεί να προκύψει ένα διαφορετικό κοσμολογικό μοντέλο που οφείλει να υπακούει στην εκάστοτε υπόθεση του «*Ένός*», από την οποία εκβάλλει. Όμως, το εμπόδιο που θέτει ο Πλάτωνας στον Ελεάτη είναι στην πραγματικότητα ανυπέρβλητο και για τη δική του φιλοσοφία, και η μόνη δυνατή λύση που διαφάνηκε εμπρός του –και που στην πραγματικότητα είναι *μη-λύση*– ήταν να εκπεκτείνει αυτή τη διαλεκτική στο έσχατο όριο της, αναδιπλασιάζοντας τελικά τον κόσμο: ελλείψει κοινής συναίνεσης ως προς το ποια *ἀρχή* θα θέσουμε ως *απαράβατο* πρότυπο για τις φυσικές μας θεωρίες, ο Πλάτωνας πολλαπλασιάζει τις αρχές και οδηγείται στη θεωρία εκείνη, όπου καθετί μέσα στον κόσμο διαθέτει τη δική του αρχή στον κόσμο των *Ιδεών*.

<sup>270</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 10.

<sup>271</sup> Στο ίδιο, 12.

του<sup>272</sup>. Ο Burnet εξειδικεύει ακόμα περισσότερο την τάση αυτή οι ιδέες της «Δόξης» να θεωρούνται ξένες, δηλώνοντας πως όσα παρατίθενται σε αυτή ανήκουν συγκεκριμένα στους Πυθαγόρειους<sup>273</sup>. Συνολικά, αυτού του τύπου οι προσεγγίσεις δεν μπορούν παρά να οδηγήσουν στο νοηματικό αδιέξοδο όπως το συνοψίζουν οι Kirk, Raven και Schofield: παραμένει μυστήριο γιατί προστέθηκε στο ποίημα αυτή η λεπτομερειακή έκθεση, και η πιθανή λύση του μυστηρίου που προτείνεται –ότι αποτελεί απλή επίδειξη της φιλοσοφικής δεινότητας του εμπνευστή της<sup>274</sup> – καθιστά το τμήμα της «Δόξης» ακόμη πιο ανούσιο.

Η απόρριψη τέτοιου τύπου προσεγγίσεων δεν χρειάζεται καν να γίνει με απαντήσεις στις επιμέρους θέσεις των εμπνευστών τους –λόγου χάρι, πώς γίνεται η «Δόξα» να εκφράζει τις απόψεις των Πυθαγορείων, αλλά στα ζεύγη αντιθέτων των τελευταίων να μην συναντάμε πουθενά το ζεύγος «φάος» και «νύξ»-, ούτε ακόμη και με το ατράνταχτο επιχείρημα πως οι αστρονομικές λεπτομέρειες που περιλαμβάνονται στη «Δόξα» λαμβάνονταν στην αρχαιότητα ως ιδέες του Παρμενίδη και όχι άλλων<sup>275</sup>, και άρα είναι μάλλον απίθανο όσα αναφέρονται σε αυτή να αποτελούν απόψεις τρίτων. Αρκεί μονάχα να λάβουμε υπόψιν το συνολικά δυστικό μοντέλο του ποιήματος και τη σχέση «ἀρχῆς» και «ἀναφερομένου» που υποδείξαμε νωρίτερα, για να διαφανεί και η εσωτερική ενότητα μεταξύ του οντολογικού και του κοσμολογικού μέρους του ποιήματος. Η φρασεολογία και οι εικόνες της «Ἀληθείας» επαναλαμβάνονται και στη «Δόξα», και η σύνδεση αυτή δεν είναι απλά και μόνο υφολογική, αλλά φανερώνει την προσπάθεια του Παρμενίδη να μην εγκαταλείψει τις αρχές της οντολογίας του κατά την έρευνα του φαινομενικού κόσμου, αφού μόνο έτσι θα μπορέσει να την αντιτάξει ως διαμαρτυρία απέναντι σε κάθε προηγούμενη κοσμολογία<sup>276</sup>.

Πολύ συχνά, όμως, τα δύο τμήματα του ποιήματος, ακόμη και ιδωμένα ως προϊόν της σκέψης ενός και μόνο φιλοσόφου, δεν εκλαμβάνονται υπό τη σκοπιά της εσωτερικής ενότητας που προτείνουμε εδώ, και είθισται μάλιστα να τοποθετούνται όσο πιο μακριά γίνεται το ένα από το άλλο: ο Νίτσε θεωρούσε πως ο Παρμενίδης σχεδίασε το φυσικό σύστημα της «Δόξης» στη νεότητά του, και πως μόνο αργότερα ανέπτυξε τη δυνατότητα της αφαιρετικής σκέψης που απαιτεί το τμήμα της «Ἀληθείας»<sup>277</sup>. Έτσι η «Δόξα» μας παρατίθεται για λόγους καθαρά συναισθηματικούς, και επιστρέφουμε πάλι στην θέση των Kirk, Raven και Schofield, όπου ο Παρμενίδης ενδιαφέρεται πρώτιστα να προτάξει τη φιλοσοφική του δεινότητα. Αντίστοιχα, η κλασική θεώρηση του Guthrie, πως η «Δόξα»

<sup>272</sup> W.R. Chalmers, "Parmenides and the beliefs of mortals", *Pronesis* Vol. 5 (1960): 10.

<sup>273</sup> Burnet, *Early Greek philosophy*, 210-212.

<sup>274</sup> G.S. Kirk κ.α., *Οι προσωκρατικοί*, 269-270.

<sup>275</sup> Chalmers, "Parmenides and the beliefs of mortals", 11.

<sup>276</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 186.

<sup>277</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 11.

στερείται οποιασδήποτε *Άληθείας*, αφού ό,τι φαντάζονται οι άνθρωποι για το σύμπαν, ό,τι νομίζουν πως βλέπουν, ακούν και αισθάνονται, συνιστά καθαρή αυταπάτη<sup>278</sup>, μη αφήνοντας έτσι κανένα περιθώριο σύνδεσης ανάμεσα στο οντολογικό και στο κοσμολογικό μέρος. Το «κενό» που συνήθως προκύπτει ανάμεσα στα δύο μέρη του τμήματος σε τέτοιου τύπου προσεγγίσεις, όπου ο φυσικός κόσμος είναι εντελώς ξεχωριστός από τον μεταφυσικό, σκιαγραφούν αναγκαστικά μία φιλοσοφία ελαττωματική.

Πάντως, ήδη από τον Αριστοτέλη έχει επισημανθεί πως οι ιδέες που παρουσιάζονται στη «*Δόξα*» όχι μόνο ανήκουν στον Παρμενίδη, αλλά και πως με κάποιον τρόπο συμπληρώνουν τον δρόμο της «*Άληθείας*»<sup>279</sup>. Το ποιος όμως είναι αυτός ο τρόπος, και πώς ακριβώς τμήματα της «*Δόξης*» εφάπτονται με τμήματα της «*Άληθείας*», είναι σίγουρα κάτι επαφιέμενο κατά κύριο λόγο στον εκάστοτε μελετητή, αφού συχνά τα συμπεράσματα δεν ταυτίζονται μεταξύ τους. Η αδυναμία για ένα σαφή και ατράνταχτο συσχετισμό των τμημάτων της «*Άληθείας*» με τμήματα της «*Δόξης*» είναι αυτή που συνήθως οδηγεί μεγάλη μερίδα των μελετητών του Παρμενίδη να απορρίπτουν συλλήβδην τη διαλεκτική σχέση τους. Για παράδειγμα, ο Θανασάς φαίνεται να κρίνει ελάχιστα ικανοποιητικό και μάλλον απλώς φιλολογικό, και όχι φιλοσοφικό, το εξηγητικό σχήμα που εισήγαγε ο Γερμανός φιλόλογος Ράινχαρτ: η «εφεύρεση» του όπλου της Λογικής επέτρεψε στον Παρμενίδη να συλλάβει τον κόσμο ως «καθρέφτη της σκέψης του»<sup>280</sup>, κι έτσι το τμήμα της «*Δόξης*» μπορεί και πρέπει να αναχθεί στις λογικές κατηγορίες που αναπτύσσονται στο μέρος της «*Άληθείας*»<sup>281</sup>. Υπό αυτή την έννοια, όταν ο Παρμενίδης μιλάει για την ανάγκη να μελετήσει τα «*δοκοῦντα*»<sup>282</sup>, δεν αναφέρεται απλά στις λαθεμένες γνώμες των θνητών, αλλά στα αντικείμενα της «*όρθης δόξης*», στο μέτρο που αυτά θεμελιώνονται στο «*ὄν*»<sup>283</sup>.

Όμως η έλλειψη μιας πολύ συγκεκριμένης τέτοιας αναγωγής στα επιμέρους σημεία «*Άληθείας*» και «*Δόξης*» δεν οφείλεται στο ότι η σχέση που προτείνεται από τον Ράινχαρτ είναι ανεπαρκής ή προϊόν απλής φιλολογικής επεξεργασίας, αλλά στο γεγονός ότι συνολικά το ποίημα του Παρμενίδη διέπεται από ασάφεια που καθιστά τις προσπάθειες ατελέσφορες. Με άλλα λόγια, η ασάφεια είναι εγγενής στο ποίημα του Ελεάτη και δεν προκύπτει αποκλειστικά και μόνο όταν επιχειρούμε να συσχετίσουμε τα δύο τμήματα μεταξύ τους, για τούτο και η ασάφεια δεν μπορεί να συνιστά επαρκή λόγο ώστε να εγκαταλείψουμε την

<sup>278</sup> Guthrie, *Οι Έλληνες φιλόσοφοι*, 55.

<sup>279</sup> Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Α5 986b 27-34.

<sup>280</sup> Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*, 14.

<sup>281</sup> Στο ίδιο, 15.

<sup>282</sup> DK 28. B1.31.

<sup>283</sup> Jean Frère, «Ο Παρμενίδης στοχαστής του κόσμου», *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 91.



προσπάθεια του συσχετισμού. Αντίθετα, υποστηρίζουμε πως, αν επιμείνουμε στη διαλεκτική σχέση των δύο τμημάτων του ποιήματος με εξηγητικά σχήματα σαν αυτό του Ράινχαρτ, ή με τη σχέση «ἀρχῆς» και «ἀναφερομένου» που προτείνουμε εδώ, έχουμε περισσότερες πιθανότητες να αποσαφηνίσουμε τα «σκοτεινά» σημεία του ποιήματος.

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Αριστοτέλη, που πρώτος υποστήριξε πως το «φάος καὶ νύξ»<sup>284</sup> της «Δόξης» ταυτίζονται αντίστοιχα με το «εἶναι» και το «μὴ εἶναι» της «Ἀληθείας»<sup>285</sup>. Η ταύτιση αυτή φαίνεται εκ πρώτης όψεως να επιβεβαιώνεται και από τους στίχους «Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· / τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν -»<sup>286</sup>, αφού εύλογα μπορούμε να υποθέσουμε πως ο Παρμενίδης μέμφεται εδώ τους θνητούς γιατί τη μία από αυτές τις δύο μορφές δεν θα έπρεπε να την έχουν ονομάσει καν, εφόσον συμπίπτει με τον απαγορευμένο δρόμο του «μὴ εἶναι». Όμως, η ταύτιση της «νυκτὸς» με το «μὴ εἶναι» αποδεικνύεται προβληματική, αν προσέξουμε καλύτερα τις πιθανές αναλογίες ανάμεσα στα δύο τμήματα του ποιήματος.

Επ' αυτού, οι στίχοι «πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστίν ἐόντος»<sup>287</sup> και «πᾶν πλέον ἐστίν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου»<sup>288</sup> παρουσιάζουν μία αναλογία που είναι αδύνατον να παραβλεφθεί, και ταυτόχρονα φαίνεται να καταρρίπτει τη θέση του Αριστοτέλη, αφού βάσει της ομοιότητας των παραπάνω στίχων τόσο «φάος» όσο και η «νύξ» παρουσιάζονται να μετέχουν εξίσου στο «εἶναι»<sup>289</sup>. Εκ των πραγμάτων αίρεται έτσι και η τυπική ερμηνεία αναφορικά με την πλάνη των ανθρώπων να ονοματίσουν τη μία από τις δύο μορφές. Είναι εν τέλει ορθότερη η άποψη πως η πλάνη των ανθρώπων εδράζεται πάνω στο γεγονός ότι αυτοί προσλαμβάνουν τη μία και μοναδική ουσία του σύμπαντος σαν δύο αντίθετες ουσίες<sup>290</sup>. Επιστρέφουμε έτσι στον στίχο «τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν» και προσπαθούμε να τον προσεγγίσουμε βάσει της νέας ερμηνείας για την πλάνη των θνητών. Η ερμηνεία που προτείνεται από τον Chalmers είναι πως, αν πράγματι ο Παρμενίδης ήθελε να πει πως οι θνητοί δεν θα έπρεπε να ονοματίσουν τη μία από τις δύο μορφές, θα ήταν ορθότερο να μας παρέδιδε τη λέξη «ἐτέραν» αντί για «μίαν». Έτσι το πραγματικό νόημα του στίχου είναι τελικά πως οι θνητοί δεν θα έπρεπε να ονοματίσουν καμία από τις δύο μορφές, αφού τις

<sup>284</sup> DK 28 B9.1.

<sup>285</sup> Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, A5 A5 986b 31-34.

<sup>286</sup> DK 28 B8.53-54.

<sup>287</sup> DK 28 B8.24.

<sup>288</sup> DK 28 B9.3-4.

<sup>289</sup> Chalmers, "Parmenides and the beliefs of mortals", 20.

<sup>290</sup> Ρούσσοσ, *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ', 109.

αντιλαμβάνονται ωσάν να κατέχουν απόλυτη πραγματικότητα, παρόλο που ούτε η μία ούτε η άλλη υφίσταται με τον τρόπο της «*Άληθείας*»<sup>291</sup>.

Το γεγονός ότι ο Chalmers κατορθώνει να αποσαφηνίσει το νόημα του παραπάνω στίχου με αυτό τον τρόπο προκύπτει και επειδή προσεγγίζει το ποίημα του Παρμενίδη διαθέτοντας ένας συγκεκριμένο ενοποιητικό πλαίσιο για τα δύο του μέρη: πρόκειται για την περιγραφή ενός και μόνο κόσμου από δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες, που αποτελούν και την ουσιαστική διαφορά μεταξύ «*Άληθείας*» και «*Δόξης*». Η «*Άλήθεια*» εκφέρεται από τη σκοπιά της αιωνιότητας, όπως δηλαδή βλέπει τον κόσμο η θεά του ποιήματος, και η «*Δόξα*» εκφέρεται από τη σκοπιά της χρονικότητας, που είναι η οπτική γωνία των θνητών. Οποιαδήποτε δήλωση των θνητών στερείται *Άληθείας* επειδή δεν αφορά το «*έόν*», ταυτόχρονα όμως αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι δηλώσεις που εκφέρονται στο τμήμα της «*Δόξης*» στερούνται κάθε εγκυρότητας<sup>292</sup>. Η φυσική φιλοσοφία που μας παραδίδει ο Παρμενίδης δεν είναι ψευδής, αλλά αντίθετα εκφέρεται με την πεποίθηση πως αποτελεί την καλύτερη δυνατή<sup>293</sup> κοσμολογία, αφού είναι και η μόνη που παρατίθεται ως αναφερόμενη σε μία αδιαμφισβήτητη *Άλήθεια*.

Ακόμη όμως και αν θέλαμε να διασώσουμε την αρχική αριστοτελική ταύτιση «*φάους*» και «*νυκτός*» με το «*είναι*» και το «*μη είναι*», μπορούμε με τα σωζόμενα αποσπάσματα να επιχειρηματολογήσουμε ικανοποιητικά για να στηρίξουμε μία τέτοια ερμηνεία. Το γεγονός ότι οι δύο κοσμικοί παράγοντες φέρονται εν πολλοίς ως ίσοι και αντιθετικά συμπληρωματικοί δεν συνεπάγεται απαραίτητα την ταύτιση και των δύο με το «*είναι*». Μπορεί μιν στο επίπεδο της «*Δόξης*», και άρα από κοσμολογική άποψη, να συγκροτούν ένα μετρημένο σύνολο ως στοιχειακές ύλες που κατανέμονται εξίσου στις ποιότητες και τις δυνάμεις του φυσικού κόσμου, αυτό όμως δεν σημαίνει πως επηρεάζεται η οντολογική προτεραιότητα του φωτός<sup>294</sup>, η οποία μάλιστα υπονοείται και στα γνωσιολογικά προβλήματα που παρουσιάζονται στο μέρος της «*Δόξης*»: τα σωματικά όργανα των ανθρώπων αποτελούν επίσης μίξη «*φάους*» και «*νυκτός*» και, αναλόγως προς το μείγμα που

---

<sup>291</sup> Chalmers, “Parmenides and the beliefs of mortals”, 18.

<sup>292</sup> Στο *ίδιο*, 17.

<sup>293</sup> Για πολλούς μελετητές, η αιτίαση περί «καλύτερης δυνατής κοσμολογίας» επαναφέρει δραστηκότερα το ερώτημα γιατί ο Παρμενίδης να προχωρήσει στην παράθεση της «*Δόξης*», αφού έτσι τονίζεται περαιτέρω η υποδεέστερη φύση της σε σχέση με την «*Άλήθειαν*» –π.χ. Shaul Tor, “Parmenides epistemology and the two parts of his poem”, *Phronesis* 60 (2015): 7. Κάτι τέτοιο όμως είναι ωσάν να απαιτούμε εμμέσως από τη φιλοσοφία να αρθρώνεται μόνο όταν οι βροτοί ανυψώνονται στο επίπεδο των θεών. Όπως άλλωστε προείπαμε, η φιλοσοφία δεν τελειώνει επειδή η θεά προχώρησε στην αποκάλυψή της, αλλά, αντίθετως, η αποκάλυψή της διασφαλίζει για τους βροτούς την καλύτερη δυνατή συνέχεια της φιλοσοφίας.

<sup>294</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 179.

διαθέτει ο καθένας στα μέλη του, έτσι και σκέπτεται<sup>295</sup>. Από τον Θεόφραστο, όμως, έχουμε την πληροφορία πως, όσο περισσότερο υπερέχει το θερμό στοιχείο, τόσο πιο καθαρή είναι η σκέψη του ανθρώπου, και με αντίστοιχο τρόπο η υπεροχή του «φάους» ταυτίζεται με τη μνήμη, ενώ η υπεροχή της «νυκτός» με τη λήθη<sup>296</sup>. Έτσι αναφαίνεται μία ξεχωριστή σημασία του «φάους» αναφορικά με τη λειτουργία της γνώσης, που καθιστά την ταύτισή του με το «ἐόν» υπόθεση εντελώς βάσιμη.

Επιμένουμε, λοιπόν, στο αντικρουόμενο των ερμηνειών, ακριβώς για να τονίσουμε πως το ζητούμενο εδώ δεν είναι τόσο η απόλυτη αντιστοίχιση τμημάτων της «*Ἀληθείας*» με τμήματα της «*Δόξης*», όσο η ευρύτερη αποδοχή του σχήματος που θέλει τη δεύτερη να εξαρτάται από την πρώτη και να διατυπώνεται ακριβώς ως εφαρμογή ενός αρχετύπου, ώστε να εγκαταλειφθεί διά παντός το υποτιθέμενο κενό ανάμεσα στα δύο τμήματα, ή οι αξιώσεις πως έχουμε εδώ δύο φιλοσοφίες ασυμβίβαστες. Προφανώς, οι ευρύτερες αναλογίες ανάμεσα στα δύο τμήματα διατυπώνονται ασφαλέστερα από τις πιο ειδικές και συγκεκριμένες, χωρίς αυτό, όμως, να αδυνατίζει στο ελάχιστο την άποψη πως η «*Δόξα*» εκφέρεται με γνώμονα την «*Ἀλήθειαν*». Χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα ευρείας αναλογίας αποτελεί το γνωσιολογικού περιεχομένου απόσπασμα της «*Δόξης*» που αναφέραμε ήδη παραπάνω. Είναι πρακτικά αδύνατον να μην αντιληφθούμε πως ο Παρμενίδης επαναλαμβάνει, στον κόσμο της «*Δόξης*», την ταυτότητα «*νοεῖν*» και «*εἶναι*» που διατυπώθηκε στο τμήμα της «*Ἀληθείας*»: ο ανθρώπινος νους αποτελεί κι αυτός μίξη «φάους» και «νυκτός», όπως ακριβώς τα πάντα στο σύμπαν της «*Δόξης*». Έτσι, η φύση των οργάνων είναι ένα και το αυτό με τη φύση των πραγμάτων που ο άνθρωπος προσλαμβάνει μέσω αυτών των οργάνων<sup>297</sup>, με τον αντίστοιχο, δηλαδή, τρόπο της «*Ἀληθείας*», όπου το ἐνέργημα του «*νοεῖν*» παρουσιάζεται ως ένα και το αυτό με το αντικείμενο που προσπελάζει, δηλαδή με το «*εἶναι*».

Εν τέλει, ακόμη κι αν ήμασταν διατεθειμένοι να παραβλέψουμε κάθε αναλογία ανάμεσα στα δύο τμήματα του ποιήματος, και να απορρίψουμε ως φιλολογική εκζήτηση κάθε προτεινόμενη αντιστοίχιση, ό,τι θα απέμενε θα παρέμενε και πάλι ένα και το αυτό πνευματικό ἐνέργημα του ίδιου του νου, κατευθυνόμενο προς ένα κοινό αντικείμενο, τον ίδιο τον κόσμο. Μπορεί σήμερα μεταφυσική και κοσμολογία –ή φιλοσοφία και επιστήμη– να συνιστούν εντελώς διακριτές περιοχές του επιστητού, δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε πως στην εποχή του Παρμενίδη αποτελούν έναν καθ' ολοκληρίαν ενοποιημένο χώρο<sup>298</sup>. Ναι μεν στον Ελεάτη ο ενοποιημένος αυτός χώρος εμφανίζεται διαχωρισμένος στα δύο –ή, ίσως κατ'

<sup>295</sup> DK 28 B16.

<sup>296</sup> Βέικος, *Οι προσωκρατικοί*, 177.

<sup>297</sup> Βέικος, *Οι Προσωκρατικοί*, 176.

<sup>298</sup> Καραγιάννης, *Παρμενίδης*, 169.

άλλους στα τρία, αν υποθέσουμε πως το προοίμιο καταλαμβάνει μία ξεχωριστή ενδιάμεση θέση ως πέρασμα από τον έναν κόσμο στον άλλο—, ο διαχωρισμός αυτός όμως δεν συμβαίνει επί της ουσίας του κόσμου, ούτε πρόκειται για κάποιον πλατωνικού τύπου αναδιπλασιασμό του, αλλά απλά και μόνο για τη θέαση του ίδιου κόσμου από δύο διαφορετικές γνωσιολογικές θέσεις: του νου και των αισθήσεων.

## **Συμπεράσματα**

Η παρούσα μελέτη επιχείρησε να οροθετήσει το έργο του Παρμενίδη σε ένα πλαίσιο κατά κύριο λόγο γνωσιολογικό, στο οποίο, τόσο οι οντολογικές όσο και οι κοσμολογικές εκφάνσεις επικυρώνουν περαιτέρω την προσπάθεια του Ελεάτη για μία πρώτη λογική και μεθοδική θεμελίωση της επιστήμης, παρά απομακρύνουν από αυτή την τελευταία, ως διαφορετικές περιοχές του επιστητού. Έτσι, από γνωσιολογική σκοπιά, το ποίημα του Παρμενίδη περιγράφει την πραγματικότητα του φυσικού κόσμου, αφού όμως πρώτα πρωτοτυπεί για την εποχή του μέσα από το όγδοο απόσπασμα, μεταγράφοντας αυτή την ίδια φυσική πραγματικότητα σε μίαν άλλη γλώσσα, πιο πρόσφορη στη φιλοσοφία —και άρα και στην επιστήμη.

Το πρόβλημα, όμως, που ανακύπτει κάθε φορά για όσους επιχειρούν να προσδώσουν στη φιλοσοφία του Παρμενίδη μία ιδιαίτερη και πρωτοπόρα για την εποχή του γνωσιολογική βαρύτητα, είναι η πληθώρα μορφών από όσους, με εύλογα κάθε φορά επιχειρήματα, αρνούνται να εντάξουν ένα *λόγο περί μεθόδου* στο πλαίσιο της προσωκρατικής *φυσικής* φιλοσοφίας. Πράγματι, φράσεις όπως οι μόλις διατυπωθείσες «μεθοδική θεμελίωση της επιστήμης», ή «μεταγραφή της φυσικής πραγματικότητας σε επιστημονική γλώσσα», μοιάζουν να επαναλαμβάνουν, στο επίπεδο της γνωσιολογίας, ό,τι ο Ετιέν Ζιλσόν διαπιστώνει να συμβαίνει και στην παρμενίδεια οντολογία. Άραγε, λοιπόν, είμαστε εμείς οι ίδιοι που μεταφράζουμε τη γλώσσα του Ελεάτη σε μια πιο εξελιγμένη γνωσιολογία και δημιουργούμε έτσι την εντύπωση πως έχουμε να κάνουμε με ένα *λόγον περί μεθόδου*, ενώ εκείνο που αντικειμενικά αφορά τον Παρμενίδη είναι ο απτός φυσικός κόσμος που τον περιβάλλει;

Ακριβώς για να αντιμετωπιστεί η συγκεκριμένη αντίρρηση, επιχειρήθηκε μία διττή πορεία προς το έργο του Ελεάτη: αφενός μία θεωρησιακή, ώστε να τεθούν οι γνώριμες βάσεις επάνω στις οποίες έχει στηθεί το όλο οικοδόμημα της προσωκρατικής φιλοσοφίας, και αφετέρου μία γλωσσική —που ενέχει και τη μεγαλύτερη βαρύτητα—, η οποία προσπαθεί

να αντλήσει τα επιχειρήματά της μέσα από την ίδια τη γλώσσα και την ποιητική μορφή που διάλεξε ο Παρμενίδης για τη φιλοσοφία του. Σε αντιδιαστολή με τις ερμηνείες, που άλλοτε του προσάπτουν ελλιπή κατανόηση των σημασιών της γλώσσας του και άλλοτε του αποδίδουν έννοιες πλουσιότερες από εκείνες που η ίδια η γλώσσα του διαθέτει, η παρούσα μελέτη προκρίνει πως ο Ελεάτης ομιλεί τίποτε λιγότερο και τίποτε περισσότερο από τη γλώσσα της εποχής του. Προτάθηκε έτσι μία νέα υπόθεση, αναφορικά με την πραγματικότητα της χρήσης του όρου «μὴ ὄν», από την οποία και προέκυψαν τα όποια συμπεράσματά μας για το γνωσιολογικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Παρμενίδη.

Εν τέλει, ακόμη και αν τα επιχειρήματα που διατυπώθηκαν αναφορικά με την γνωσιολογική ερμηνεία του ποιήματος αντικρούονταν με επιτυχία, ένα πράγμα θα παρέμενε αδιαμφισβήτητο: η «γλωσσική» προσέγγιση, που επιχειρήθηκε εδώ, οφείλει στην πραγματικότητα να είναι ο κοινός παρονομαστής για κάθε προσπάθεια κατανόησης των φιλοσοφικών κειμένων και του νοήματός τους: αυτό πάντοτε θα προκύπτει ασφαλέστερα όχι από τη συσσώρευση πηγών και τη συρραφή αναφορών σε τρίτους σχολιαστές, αλλά από την όσο το δυνατόν εντατικότερη εμβάθυνση στα ίδια τα πρωτότυπα έργα των φιλοσόφων και, πιο συγκεκριμένα ακόμη, στη γλώσσα στην οποία αυτά διατυπώθηκαν.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Αρχαία Ελληνική Γραμματεία - Πηγές

Άριστοτέλης. *Μετὰ τὰ φυσικά*, Τόμος Α΄, Βιβλίο Α΄-Ζ΄. μτφρ. Νικόλας Κυργιόπουλος, επιμ. Ανδριάνα Χαχλά. Αθήνα: Άμμων Εκδοτική, 2021.

Diels, H. – Krantz, W. *Οι προσωκρατικοί – Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Τόμος Α΄, Απόδοση στα Νέα Ελληνικά, Βασίλης Α. Κύρκος, Δημοσθένης Γ. Γεωργοβασίλης, επιμ. Βασίλης Α. Κύρκος. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, 2011.

Ήρόδοτος. *Ίστορίαι 1, Κλειώ*, μτφρ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, επιμ. Μανδηλαράς Γ. Βασίλειος. Αθήνα: Κάκτος, 1994.

Όμηρος. *Ίλιάδα*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Μαυρόπουλος Γ. Θεόδωρος. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2004.

Όμηρος. *Όδύσσεια*, εισαγωγή-μετάφραση-επιμέλεια Μαυρόπουλος Γ. Θεόδωρος. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2010.

Πλάτων. *Παρμενίδης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Παύλος Καλλιγιάς. Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2022.

Πλάτων. *Σοφιστής ή περί όντος*, πρόλογος-μετάφραση Νικολούδης Π. Ηλίας, επιμέλεια Μανδηλαράς Γ. Βασίλειος. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

Πλάτων. *Θεαίτητος ή περί έπιστήμης*, μτφρ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, επιμ. Μανδηλαράς Γ. Βασίλειος. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

## Βιβλιογραφία

Βέικος, Θεόφιλος. *Οι Προσωκρατικοί*. Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 2016.

Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ. *Η απαρχή της γνώσης*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008.

Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ. *Η απαρχή της φιλοσοφίας*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2005.

Dodds, E.R. *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. εισαγ. Γιώργη Γιατρομανωλάκη. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1977.

Frère, Jean. «Ο Παρμενίδης στοχαστής του κόσμου». *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 87-96.

Gigon, Olof. «Η απαρχή της ελληνικής φιλοσοφίας», μτφρ. Μ. Μέντζου. *Εποπτεία* 45 (Μάιος, 1980): 299-310.

Guthrie, W.K.C. *Οι Έλληνες φιλόσοφοι, από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Αντ. Η. Σακελλαρίου. Αθήνα: Εκδόσεις Δ.Ν. Παπαδήμα, 2010.

Ζιλσόν, Ετιέν. *Το ον και η ουσία*, μτφρ-εισαγ. Θάνος Σαμαρτζής. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2020.

Heidegger, Martin. *Λόγος, μοίρα, Αλήθεια*, εισ. Π. Θανασάς, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. Γ. Ξηροπαϊδης. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2009.

Ηλιόπουλος, Η. Γιώργος. «Επίμετρο: Ο Χανς Γκέοργκ Γκάνταμερ και η εξέλιξη από την ιωνική κοσμολογία στη σύγχρονη φυσική επιστήμη». Στο Γκάνταμερ, Χανς-Γκέοργκ, *Η απαρχή της γνώσης*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 2008.

Θανασάς, Π. «Η ακμή της προσωκρατικής φιλοσοφίας». Στο *Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20<sup>ο</sup> αιώνα*, τόμος Α', 55-79. Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2000.

Θανασάς, Παναγιώτης. «Η ιστορία της μεταφυσικής λήθης του είναι και η αποδόμηση». Στο Heidegger, Martin, *Λόγος, μοίρα, αλήθεια, Ηράκλειτος, Παρμενίδης*, εισ. Π. Θανασάς, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. Γ. Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2009.

Θανασάς, Παναγιώτης. *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»: Είναι και κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδη*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998.

Καραγιάννης, Στ. Γεώργιος. *Παρμενίδης ο Ελεάτης, περί φύσιος*, εισαγ. Δημήτρης Παπαδής. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτηρος, 2003.

Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημοσθένη Κούρτοβικ. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2014.

Κύρκος, Α. Βασ. «Πρόλογος στην ελληνική έκδοση». Στο H. Diels & W. Kranz, *Οι προσωκρατικοί, οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, τόμος Α', επιμ. Βασ. Α. Κύρκος. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, 2011.

Lefebvre, Henri. *Αρχαίοι και νέοι ελεάτες*, μτφρ. Μανόλη Λαμπρίδη. Αθήνα: Έρασμος, 1988.

Μουρελάτος, Δ. Αλέξανδρος-Φοίβος. «Ηράκλειτος, Παρμενίδης και η Απλοϊκή Μεταφυσική των Πραγμάτων». *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 57-75.

Μουρελάτος, Δ. Αλέξανδρος-Φοίβος. *Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης. Λόγος και Εικόνα στα Αποσπάσματα του Παρμενίδη*, απόδοση Σπύρος Α. Μοσχονάς. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2002.

Νεχαμάς, Αλέξανδρος. «Οι τρεις οδοί διζήσιος του Παρμενίδη». *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 113-129.

Παπαδής, Δημήτρης. «Εισαγωγή Ι». Στο *Παρμενίδης ο Ελεάτης, Περί Φύσιος*, εισ. μτφρ. σχόλια, Γεώργιος Στ. Καραγιάννης. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτηρος, 2003.

Popper, R. Karl. *Ο κόσμος του Παρμενίδη, δοκίμια για τον προσωκρατικό διαφωτισμό*, επιμ. Arne F. Petersen. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2002.



Ρούσσος, Ν. Ευάγγελος. *Προσωκρατικοί*, τόμος Α΄, *Ιστορική Εισαγωγή*. Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 1995.

Ρούσσος, Ν. Ευάγγελος. *Προσωκρατικοί*, τόμος Γ΄, *Παρμενίδης*. Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή, 2002.

Ρούσσος, Ν. Ευάγγελος. «Σχεδιάγραμμα ιστορικής εισαγωγής στους Ελεάτες». *Δευκαλίων* 33-34 (1980): 41-56.

Σαμαρτζής, Θάνος. «Εισαγωγή». Στο Ετιέν Ζιλσόν, *Το ον και η ουσία*, μτφρ-εισαγ. Θάνος Σαμαρτζής. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2020.

Τζαβάρας, Γιάννης. «Εισαγωγή». Στο *Έμπεδοκλής ο Άκραγαντίνος. Άπαντα τὰ εύρισκόμενα*, μτφρ-σχόλια, Γιάννη Τζαβάρα. Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1988.

Τζαβάρας, Γιάννης. *Το ποίημα του Παρμενίδη*. Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 1980.

Windelband, W. & Heimsoeth, H. *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Α΄ Τόμος, μτφρ. Μ.Ν. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2001.

Χάιντεγκερ, Μάρτιν. *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μτφρ. Χρήστος Μαλεβίτσης. Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2010.

Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1908.

Chalmers, W.R. "Parmenides and the beliefs of mortals". *Pronesis* Vol. 5 (1960): 5-22.

Heidel, William Arthur. "Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics." *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 45, No. 4 (1910): 79-133.

Jaeger, W. *The theology of early Greek philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

McKirahan, R. *Philosophy before Socrates, an introduction with text and commentary*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2010.

Robinson, Thomas M. "Parmenides and Heraclitus on what can be known". *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 7 (1989): 157-167.

Tor, Shaul. "Parmenides epistemology and the two parts of his poem". *Phronesis* 60 (2015): 3-39.

### **Λεξικά – Βοηθήματα - Εγχειρίδια**

Liddell, H.G. & Scott, R. *A Greek-English lexicon*, R. McKenzie (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1940.

Σαλτέλης, Θεμ. *Μετρική τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς ποιήσεως*. Αθήνα: Εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, 1972.

Τζάρτζανος, Α. *Ἀχιλλεύς. Συντακτικὸν ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσης*. Αθήνα: ΟΕΔΒ, 1968.

### **Διαδικτυακές πηγές**

Η Πύλη για την Ελληνική Γλώσσα. [https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient\\_greek/anthology/poetry/browse.html](https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/poetry/browse.html).