

## ΥΠΑΡΧΕΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΥΠΕΡΒΑΤΟΛΟΓΙΚΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ;

ΕΛΕΝΗ ΠΕΡΔΙΚΟΥΡΗ

Τὸ παραπάνω ἐρώτημα μοιάζει ἀναχρονιστικό. Ἀσφαλῶς εἶναι ἄδικο, καὶ ἐνίοτε παράλογο, νὰ θέτουμε στοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους ἐρωτήματα ποὺ συγκρότησαν οἱ μεταγενέστεροί τους, ἢ νὰ τοὺς ζητοῦμε νὰ τοποθετηθοῦν ὡς πρὸς ἐννοιες ποὺ δὲν εἶχαν ἐνδεχομένως κἀν φανταστεῖ. Παραταῦτα, καὶ ἔχοντας αὐτὲς τὶς ἐπιφυλάξεις κατὰ νοῦ, νομίζω ὅτι ἡ θέση τοῦ συγκεκριμένου ἐρωτήματος μπορεῖ νὰ μᾶς βοηθήσει νὰ ἀνιχνεύσουμε κάποιους ἀπὸ τοὺς ὅρους ποὺ συνιστοῦν τὸ πλαίσιο μέσα στοῦ ὁποῖο ἀναπτύχθηκε ἡ ἀρχαία φιλοσοφία καί, ὡς ἐκ τούτου, μοῦ φαίνεται νόμιμη.

Πιὸ συγκεκριμένα, θεωρῶ ἄξιο διερεύνησης τὸ ἂν καὶ κατὰ πόσον μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε ὅτι ὑπάρχει ἓνα εἶδος ἐσωτερικῆς ἀναγκαιότητας στὴν σκέψη, δηλαδὴ ἂν καὶ κατὰ πόσον ἡ σκέψη ὑπακούει σὲ ἐσωτερικὲς δεσμεύσεις ἐκτὸς τῶν ἐξωτερικῶν, ἱστορικῶν προσδιορισμῶν τῆς ποὺ εἶναι, ἐν πολλοῖς, συγκυριακοί. Κατὰ συνέπεια μὲ ἐνδιαφέρει νὰ δῶ ἂν κάποιες ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις τῆς νεώτερης φιλοσοφίας μποροῦν ἤδη νὰ ἀνιχνευθοῦν στὴν ἀρχαία. Ἡ ὑπόθεση ἐργασίας ποὺ προτείνω εἶναι ὅτι τὸ ὑπερβατολογικὸ ζήτημα ἐμφανίζεται ὅταν ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ ἢ δὲν θέλει νὰ ταυτίσει τὴν ὄντολογικὴ καὶ τὴν γνωσιολογικὴ προοπτικὴ ἐνῶ αὐτὴ ἢ ταύτιση ἀποτελεῖ πάγιο αἴτημά της. Ἡ, γιὰ νὰ τὸ πῶ ἀλλιῶς, ὅταν χωρὶς νὰ ἀμφισβητεῖ τὴν σύμπτωση αὐτῶν τῶν δύο προοπτικῶν παραταῦτα ἀναγκάζεται νὰ διακρίνει μεταξὺ τῶν δύο, διότι ἢ μὴ διάκρισή τους τῆς δημιουργεῖ προβλήματα.

Μὲ ἀφετηρία τὸν ὀρισμὸ τοῦ ὑπερβατολογικοῦ στὸν Κάντ, θὰ ἀναφερθῶ, κατὰ πρῶτον, στοῦ πλαίσιο μέσα στοῦ ὁποῖο κινεῖται ἡ ἀρχαία φιλοσοφία ἔτσι ὅπως αὐτὸ συγκροτήθηκε ἀπὸ τὸν Παρμενίδη· κατὰ δεύτερον, θὰ ἐξετάσω συνοπτικὰ τὴν ἐνδεχόμενη ἐμφάνιση τοῦ ὑπερβατολογικοῦ ἐρωτήματος στὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Πλωτῖνο.

Σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ τὸ ὑπερβατολογικὸ δὲν ἔχει νὰ κάνει μὲ τοὺς ὅρους δυνατότητας τῆς ἐμπειρίας ἀλλὰ μὲ τοὺς ὅρους δυνατότητας τῆς γνώσης. Ὅπως γράφει ὁ ἴδιος: «Ὀνομάζω ὑπερβατολογικὴ κάθε γνώση ποὺ γενικά δὲν ἀσχολεῖται τόσο μὲ ἀντικείμενα ὅσο μὲ τὸν δικὸ μας μονάχα τρόπο γνώσεως ἀντικειμένων, ἐφόσον

αὐτὸς πρόκειται νὰ εἶναι *a priori* δυνατός». <sup>1</sup> Ἡ ἔννοια τῆς ὑπερβατολογικῆς γνώσης συνδέεται λοιπὸν μὲ τὴν ἔννοια τῆς προεμπειρικῆς γνώσης, αὐτῆς ποὺ εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ κάθε ἐμπειρία. <sup>2</sup> Ἡ σχέση ὑπερβατολογικοῦ-προεμπειρικοῦ περιγράφεται ἔτσι ἀπὸ τὸν Κάντ: «Ἐπερβατολογικὴ δὲν πρέπει νὰ ὀνομάζεται κάθε *a priori* γνώση παρὰ μόνον ἐκεῖνη μέσω τῆς ὁποίας γνωρίζουμε ὅτι –καὶ πῶς– μερικὲς παραστάσεις (ἐποπτεῖες ἢ ἔννοιες) μποροῦν νὰ ἐφαρμοστοῦν ἀποκλειστικὰ *a priori* ἢ εἶναι δυνατὲς (δηλαδὴ ἢ ἀναφερόμενη στὴν δυνατότητα τῆς γνώσεως καὶ στὴν *a priori* χρῆση τῆς)». <sup>3</sup>

Συνεπῶς, τὸ ὑπερβατολογικὸ ἀναφέρεται στοὺς ὅρους δυνατότητας τῆς γνώσης μέσω τῆς χρήσης προεμπειρικῶν ἐνοιῶν. Αὐτὲς οἱ προεμπειρικὲς ἔννοιες (οἱ κατηγορίες) ἀνήκουν στὴν διάνοια καὶ ἀποτελοῦν τὶς θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς γνώσης. Οἱ ἴδιες δὲν παρέχουν γνώση, διότι στεροῦνται περιεχομένου, συνιστοῦν ὁμῶς τὶς ἀρχὲς σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες ἀσκοῦνται οἱ «λογικὲς μορφὲς τῆς κρίσης», δηλαδὴ οἱ διάφοροι τρόποι σύνθεσης τῶν δεδομένων τῆς ἐμπειρίας. <sup>4</sup> Ὅμως, ἐφαρμόζονται ἀποκλειστικὰ στὴν ἐμπειρία καὶ ποτὲ πέραν αὐτῆς.

Ἐπάρχει ἡ ἀποψη ὅτι ἡ ἀρχαία φιλοσοφία, ἐπειδὴ ἐνδιαφέρεται κυρίως γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ ὄντος, δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὸ ζήτημα τῆς γνώσης, παρὰ μόνον δευτερευόντως. Κι ὁμῶς, ὁ Πλάτων ἀναγκάζεται νὰ ὑποθέσει τὴν ὑπαρξὴ Εἰδῶν χωριστῶν ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ πράγματα πρωτίστως γιὰ νὰ καταστήσει δυνατὴ τὴν γνώση. Σύμφωνα μὲ τὸ σκεπτικὸ του, ἂν δὲν μποροῦμε νὰ ἀναγνωρίσουμε τὴν ὑπαρξὴ τέτοιων πραγμάτων καὶ ἂν ἡ μόνη πραγματικότητα εἶναι ἡ ἀενάως μεταβαλλόμενη αἰσθητὴ πραγματικότητα, «ποτὲ δὲν θὰ ὑπῆρχε γνώση, καὶ ὡς ἐκ τούτου δὲν θὰ ὑπῆρχε οὔτε αὐτὸ ποὺ γνωρίζει, οὔτε αὐτὸ ποὺ γνωρίζεται». <sup>5</sup> Μ' αὐτὸ δὲν θέλω νὰ πῶ ὅτι τὸ κύριο ἐνδιαφέρον τοῦ Πλάτωνα, ἢ τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας γενικότερα, εἶναι γνωσιολογικό. Προφανῶς, μία ἀπὸ τὶς βασικότερες μέριμνες αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας εἶναι τὸ εὖ ζῆν, ἢ ἡ εὐδαιμονία. Ὅμως αὐτὴ δὲν ἐπιτυγχάνεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν γνώση. Ὅπως λέει ὁ Πλάτων στὸν *Τίμαιο*, τὸ μεγαλύτερο ἀγαθὸ ποὺ δόθηκε ἀπὸ τοὺς θεοὺς στοὺς ἀνθρώπους εἶναι ἡ φιλοσοφία. Σ' αὐτὴν μᾶς ὀδηγεῖ ἡ παρατήρηση τῆς ὁμοιόμορφης κίνησης τοῦ σύμπαντος, μέσω τῆς ὁποίας ἀποκοῦμε γνώση τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τοῦ χρόνου. Καὶ μέσω αὐτῆς τῆς γνώσης ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ μπορεῖ νὰ ἐναρμονιστεῖ μὲ τὴν τάξη τοῦ σύμπαντος. <sup>6</sup>

Οὔτε ἰσχύει ἄλλωστε ὅτι δὲν ἀπασχολεῖ τὴν ἀρχαία φιλοσοφία τὸ ζήτημα τῆς βεβαιότητας, ζήτημα ποὺ τίθεται ὡς κεντρικὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὸν Καρτέσιο. Πράγματι, τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ἐλληνιστικῆς φιλοσοφίας μπορεῖ νὰ συνοψιστεῖ σχηματικὰ στὴν διαμάχη μεταξὺ δογματικῶν (στωικῶν καὶ ἐπικουρειῶν) καὶ σκεπτικῶν γιὰ τὸν καθορισμὸ ἐνός «κριτηρίου τῆς ἀληθείας», δηλαδὴ ἐνός κριτηρίου ποὺ νὰ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ γνωρίζουμε μὲ βεβαιότητα.

Ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας εἶναι, νομίζω, ἄλλη καὶ ἀνάγεται στὸ πλαίσιο ποὺ ἰδρύει ὁ Παρμενίδης, μέσα στὸ ὁποῖο θὰ κινηθεῖ ἀπὸ κεῖ καὶ

πέρα ὅλη ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία.<sup>7</sup> Αὐτὸ τὸ πλαίσιο προϋποθέτει τὴν ἀναγκαία καὶ ἀμειβομένη παραπομπή ὄντολογικοῦ καὶ γνωσιολογικοῦ. Πιὸ συγκεκριμένα, ὅταν ὁ Παρμενίδης ὀρίζει τὴν ἀλήθεια ὡς ταυτότητα «νοεῖν» καὶ «εἶναι»,<sup>8</sup> δὲν ἐννοεῖ ὅτι τὸ ὄν καὶ ἡ νόηση εἶναι τὸ ἴδιο πράγμα, ἀλλὰ ὅτι ὑπάρχει ἀναγκαία παραπομπή τοῦ ἑνὸς στὸ ἄλλο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι μόνο τὰ πράγματα ποὺ μποροῦν νὰ χαρακτηρισθοῦν ὡς «ὄντα» δύνανται νὰ ἀποτελέσουν ἀντικείμενα τῆς νόησης καὶ τῆς γνώσης. Ἔτσι, ἐφόσον μόνο τὸ ὄν ὑπάρχει, αὐτὸ ποὺ συλλαμβάνει ἡ νόηση δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ταυτίζεται μὲ αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ ὑπάρχει, δηλαδὴ τὸ ὄν. Σὲ κάθε περίπτωση εἶναι ἀδύνατον νὰ γνωρίσουμε αὐτὸ ποὺ δὲν ὑπάρχει. Καὶ ἐφόσον ἡ γνώση ἀναφέρεται πάντα στὸ ὄν, ἡ λεκτικὴ διατύπωση τῆς γνώσης, ὁ λόγος ὡς ἔκφραση τῆς νόησης, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ λέει τὸ ὄν. Ἄρα, δὲν μποροῦμε οὔτε νὰ σκεφθοῦμε αὐτὸ ποὺ δὲν ὑπάρχει, οὔτε νὰ τὸ ποῦμε: «Δὲν μπορεῖς νὰ γνωρίσεις αὐτὸ ποὺ εἶναι πραγματικὰ μὴ ὄν –διότι δὲν μπορεῖς νὰ τὸ φτάσεις– οὔτε καὶ νὰ τὸ ἐκφράσεις».<sup>9</sup>

Ὁ ὀρισμὸς τοῦ ὄντος ἀπὸ τὸν Παρμενίδη ὡς ἀντίθετου τοῦ μὴ ὄντος ἔχει μιὰ περαιτέρω συνέπεια. Τὸ ὄν δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι αἰώνιο (*ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον*), δεδομένου ὅτι μόνο ἡ αἰωνιότητά του μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν σταθερότητά του στὸ εἶναι –ἀλλιῶς, τὸ ὄν θὰ ἦταν ἄλλοτε ὄν καὶ ἄλλοτε μὴ ὄν, πράγμα ἀδύνατον σύμφωνα μὲ τὸν Παρμενίδη. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ὀδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ αἰσθητὸς κόσμος, ποὺ δὲν πληροῖ αὐτὲς τὶς δύο προϋποθέσεις, τοποθετεῖται ἀπὸ τὴν μεριὰ τοῦ μὴ ὄντος. Συνεπῶς, τὸ αἰσθητὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο γνώσης. Ἔτσι, ἡ ταύτιση ὄντος καὶ νόησης, ἀφενός, καὶ ὁ ὀρισμὸς τοῦ ὄντος ὡς ἀντίθετου τοῦ μὴ ὄντος, ἀφετέρου, καταστρέφουν τὴν δυνατότητα ἐμπειρικῆς γνώσης.

Ὁ Πλάτων θὰ δεχθεῖ τὴν παρμενίδεια ταύτιση ὄντος καὶ νόησης καθὼς καὶ τὴν παρεπόμενη ἀδυνατότητα ἐμπειρικῆς γνώσης. Ὅπως λέει στὴν *Πολιτεία*, «τοῦτο λοιπὸν εἶναι βέβαιο, ἀπὸ ὅποια ἄποψη κι ἂν τὸ ἐξετάσουμε, πὼς ὅ,τι ἔχει πέρα γιὰ πέρα ὑπόσταση, μπορεῖ πέρα γιὰ πέρα νὰ κατακτηθεῖ γνωστικά, ἐνῶ τὸ ἐντελῶς ἀνυπόστατο εἶναι ἐντελῶς ἄγνωστο».<sup>10</sup> Ὅμως, στὸν *Θεαίτητο* θὰ ἔρθει ἀντιμέτωπος μὲ ἓνα σημαντικό πρόβλημα ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν παραπάνω ταύτιση μὴ ὄντος καὶ ἄγνοιας. Ὅταν ἔχει γίνει πιά φανερὸ ὅτι ὁ ὀρισμὸς τῆς γνώσης ὡς αἰσθησης ὀδηγεῖται σὲ ἄτοπο, ὁ Θεαίτητος προτείνει στὸν Σωκράτη νὰ ἐξετάσουν τὴν πιθανότητα ἡ γνώση νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν δόξα,<sup>11</sup> ὄχι τὴν ὁποιαδήποτε, ἀλλὰ τὴν ἀληθῆ, ἐφόσον ὑπάρχει καὶ ψευδῆς. Ὁ Σωκράτης, ἀναρωτώμενος γιὰ τὸ ἀντικείμενό της, ἐπισημαίνει ὅτι, ἂν ἡ ψευδῆς γνώμη ἀφορᾷ στὸ μὴ ὄν, τότε δὲν συνιστᾷ κἂν γνώμη.<sup>12</sup> Αὐτὸ σημαίνει ὅτι, ἐνῶ στὴν καθημερινή μας ζωὴ ἔχουμε τὴν ἐμπειρία τοῦ ψεύδους, ἡ φιλοσοφία μᾶς δείχνει ὅτι τὸ ψεῦδος ἀποκλείεται νὰ ὑπάρχει. Ἄρα, ἐὰν ἔχουμε λόγους νὰ θεωροῦμε ὅτι τὸ ψεῦδος ὑπάρχει πραγματικὰ, τότε ἡ ψευδῆς γνώμη πρέπει κατ' ἀνάγκην νὰ ἀφορᾷ σὲ κάτι ἄλλο ἢ τὴν αὐτὴν ποὺ ἀφορᾷ στὸ μὴ ὄν.<sup>13</sup>

Το πρόβλημα του ορισμού του ψεύδους δεν λύνεται στον *Θεαίτητο* αλλά στον *Σοφιστή*. Την λύση του προβλήματος προκαλεί η ανάγκη να οριστεί ο σοφιστής. Πράγματι, ο σοφιστής σύμφωνα με τον Πλάτωνα είναι κάποιος που λέει ψέμματα. Χρησιμοποιεί τον λόγο, αυτό το όργανο που σύμφωνα με τον Παρμενίδη λέει μόνο τὰ ὄντα, για να λέει τὰ μὴ ὄντα. Είναι ο άνθρωπος που κατασκευάζει φαντάσματα και τα παρουσιάζει για ἀλήθειες.<sup>14</sup> Στην προσπάθειά του να ορίσει τον σοφιστή ο Πλάτων θα δει ότι εὐθύνεται ἡ ἀπολυτότητα τῆς ἀρχῆς του Παρμενίδη για τὸ ὅτι ὁ δοκησίσοφος μπορεί να φαίνεται ἀληθινὰ σοφός. Ἐπιπλέον, ἡ παρμενίδεια ἐκδοχὴ τῆς ἀρχῆς τῆς μὴ ἀντίφασης καθιστᾶ ἀδύνατη ὄχι μόνο τὴν ἐμπειρική γνώση, ἀλλὰ καὶ τὴν ἴδια τὴν ἐπιστήμη, τὴν ὁποία ὑποτίθεται ὅτι διαφυλάσσει.

Ποιό εἶναι τὸ πρόβλημα που ἀντιμετωπίζει ἐδῶ ὁ Πλάτων; Για να δείξει ὅτι ὁ σοφιστὴς λέει τὸ μὴ ὄν, πρέπει τὸ μὴ ὄν να ὑπάρχει.<sup>15</sup> Ὁ Παρμενίδης ὁμως, ὅπως εἶδαμε, ἔχει θέσει ὅτι τὸ μὴ ὄν, δὲν ὑπάρχει καὶ ἄρα οὔτε να τὸ σκεφτοῦμε μποροῦμε, οὔτε καὶ να τὸ ποῦμε. Ἄν λοιπὸν ἔχει δίκιο ὁ Παρμενίδης, τότε ὅτι λέει ὁ σοφιστὴς εἶναι ἀλήθεια. Μπροστὰ στὸ ἀδιέξοδο, ὁ Πλάτων θὰ ἀποφασίσει να διαπράξει «πατροκτονία»<sup>16</sup> βεβαιώνοντας ἐναντία στον Παρμενίδη ὅτι τὸ μὴ ὄν ὑπάρχει «κατὰ κάποιον τρόπο» (*πως, κατὰ τι, πη*) – ὅπως, ἀντίστοιχα, καὶ ὅτι τὸ ὄν δὲν ὑπάρχει «κατὰ κάποιον τρόπο».<sup>17</sup>

Αὐτὴ ἡ ἔννοια τοῦ «κατὰ κάποιον τρόπο», δηλαδή τοῦ σχετικοῦ, ὡς ὅρου δυνατότητας τῆς σκέψης, σηματοδοτεῖ κατὰ τὴν γνώμη μου τὴν πρώτη διάκριση στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τοῦ γνωσιολογικοῦ ἀπὸ τὸ ὄντολογικό. Πρόκειται βέβαια για μιὰ νοητικὴ διάκριση, ὄχι για χωρισμὸ τοῦ ὄντος ἀπὸ τὴν ἔννοιά του. Δηλώνει πῶς τὸ μὴ ὄν μπορεί να ὑφίσταται ὡς μιὰ κατηγοριακὴ διάκριση. Δὲν μπορῶ να σκεφθῶ καὶ να πῶ τὸ ἀπόλυτο μὴ ὄν, μπορῶ ὁμως να σκεφθῶ καὶ να πῶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ἄλλο κάτινος. Μέσω αὐτῆς τῆς ἀνακάλυψης ὁ Πλάτων ταυτίζει τὸ μὴ ὄν με τὴν ἄρνηση καὶ ἀνάγει τὴν ἄρνηση στὴν διαφορά.<sup>18</sup>

Ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἔννοιας τῆς κατηγοριακῆς διάκρισης ἀπὸ τὸν Πλάτωνα μετριάξει τὴν ἀπολυτότητα τῆς παρμενίδειας ἀρχῆς τῆς ἀντίφασης. Ἡ σημασία της εἶναι τεράστια, διότι ἡ διάκριση αὐτή, που ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἀνακάλυψη τῶν πέντε Μεγίστων Γενῶν,<sup>19</sup> λύνει ὄχι μόνο τὸ πρόβλημα τοῦ τρόπου ὑπαρξῆς τοῦ ψεύδους ὡς μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφὲς με αὐτὸ τῆς σύνδεσης τῶν νοητῶν μεταξὺ τους.

Πράγματι, τὸ πρόβλημα που ἀνακύπτει με τὴν ἀντιφατικότητα τοῦ μὴ ὄντος ὑποδεικνύει στον Πλάτωνα ὅτι ἡ δυσκολία ξεκινᾶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ορισμὸ τοῦ ὄντος, ὁ ὁποῖος πρέπει να ἐξεταστῆ ἀπὸ τὴν ἀρχή.<sup>20</sup> Ἄν ἡ ἀντίθεση ὄντος καὶ μὴ ὄντος μᾶς ὀδηγῆ σὲ ἀδιέξοδο, τότε πρέπει να διαμορφώσουμε μιὰ νέα θεωρία περὶ τοῦ ὄντος στὴν ὁποία τὸ ὄν να μπορεῖ κατὰ κάποιον τρόπο να συνυπάρχει με τὸ μὴ ὄν. Αὐτὸ κατορθώνεται με τὸ να ὀρίσουμε τὸ ὄν ὡς «δύναμιν», δηλαδή ὡς ἰκανότητα να ἐνεργῆ καὶ να πάσχει.<sup>21</sup> Ἐὰν τὰ ὄντα, δηλαδή τὰ εἶδη, μποροῦν να ἐνεργοῦν τὸ ἓνα πάνω στὸ ἄλλο καὶ να πάσχουν τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, δηλαδή ἂν μπο-

ροῦν νὰ σχετίζονται μεταξύ τους, τότε πρέπει νὰ ὑπάρχει κάτι πού νὰ καθιστᾶ δυνατὴ αὐτὴ τὴν ἐπικοινωνία.<sup>22</sup> Ἀνακαλύπτεται ἔτσι ἡ ὑπαρξὴ τῶν Γενῶν πού καθιστοῦν δυνατὴ τὴν σχέση μεταξύ τῶν Εἰδῶν. Τὰ πέντε Μέγιστα Γένη –τὸ ὄν, τὸ ταῦτόν, τὸ ἕτερον, ἡ κίνησις καὶ ἡ στάσις– ὀρίζονται ὡς «δυνάμεις» ἐπικοινωνίας.<sup>23</sup> Μεταξὺ αὐτῶν τὸ ὄν καὶ τὸ ἕτερον εἶναι τὰ δύο γένη πού διαπερνοῦν ὅλα τὰ Εἶδη, ἀποτελοῦν δηλαδή τὰ δύο καθολικότερα γένη.<sup>24</sup>

Τὰ «μέγιστα γένη» προϋποτίθενται κάθε δυνατῆς σύνδεσης ἢ ἀποσύνδεσης δύο Εἰδῶν. Εἶναι αὐτὰ πού καθιστοῦν δυνατὴ τὴν συνάρθρωση τῶν Εἰδῶν σὲ ὀργανικὰ σύνολα. Ἡ δυνατότητα «συμπλοκῆς» τῶν Εἰδῶν συνιστᾶ τὴν δυνατότητα ἄρθρωσης τῆς σκέψης καὶ τοῦ λόγου.<sup>25</sup> Δεδομένου ὅτι ἡ σκέψη προϋποθέτει τὴν δυνατότητα σχέσης, δηλαδή «συμπλοκῆς» τῶν νοητῶν, τὰ γένη ἀποτελοῦν τοὺς ὅρους δυνατότητας τῆς σκέψης.<sup>26</sup> Καὶ ἐφόσον ὁ λόγος ἐκφράζει τὴν σκέψη, ἐκδιπλώνοντας τὶς σχέσεις στὶς ὁποῖες αὐτὴ συνίσταται, τὰ γένη ἀποτελοῦν ἐπίσης τὸν ὄρο δυνατότητας τοῦ λόγου καί, κατὰ συνέπειαν, τῆς γνώσης. Συνεπῶς, ἡ δυνατότητα ἐπικοινωνίας μεταξύ τῶν Εἰδῶν εἶναι αὐτὴ πού ἐπιτρέπει τὴν διάκριση ἀλήθειας καὶ ψεύδους. Γιὰ νὰ τὸ ποῦμε ἀλλιῶς, ἡ δυνατότητα σύνδεσης καὶ χωρισμοῦ τῶν Εἰδῶν συνιστᾶ τὴν συνθήκη συγκρότησης ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς λόγου.<sup>27</sup>

Βέβαια, ὅπως εἶδαμε, τὸ ὑπερβατολογικὸ στὸν Κάντ ἀφορᾶ στοὺς προεμπειρικούς ὄρους συγκρότησης τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης, πράγμα πού δὲν φαίνεται νὰ ἱκανοποιεῖ ἡ θεωρία τῶν γενῶν τοῦ ὄντος στὸν Σοφιστῆ, ἐφόσον αὐτὰ συνδέουν μόνο τὰ νοητὰ μεταξύ τους. Πράγματι, μὲ τὴν ἀνακάλυψη τῶν γενῶν, δηλαδή τῶν τρόπων μέσω τῶν ὁποίων τὰ Εἶδη μποροῦν νὰ συνδέονται, ὁ Πλάτων λύνει τὸ πρόβλημα τῆς μέθεξης τῶν Εἰδῶν μεταξύ τους, ἀλλὰ παραμένει ἄλυτο τὸ πρόβλημα τῆς μέθεξης τῶν αἰσθητῶν στὰ νοητὰ. Ὁ *Τίμαιος* φαίνεται νὰ προσφέρει μία λύση σ' αὐτὸ τὸ πρόβλημα, ἀλλὰ αὐτὴ εἶναι ἀφενὸς μυθολογικὴ, ἀφετέρου δὲν ἀφορᾶ τὰ ἐπιμέρους αἰσθητὰ, ἀλλὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμον ὡς σύνολο.

Ἐν πάσῃ περιπτώσει, φαίνεται πῶς ἡ ἀνακάλυψη τῆς σχετικότητας τοῦ μὴ ὄντος ὀδηγεῖ τὸν Πλάτωνα καὶ σὲ μία θετικότερη ἀποτίμηση τοῦ γίγνεσθαι. Ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Πλάτων, ἀκολουθώντας τὸν δρόμον πού εἶχε ὑποδείξει ὁ Παρμενίδης, ὑποθέτει τὴν ὑπαρξὴ νοητῶν Εἰδῶν πού, ὄντας αἰώνια καὶ ἀμετάβλητα, μποροῦν νὰ μᾶς ὀδηγήσουν στὴν ἐπιστήμη, αὐτὴ τὴν ἀληθὴ γνώση πού δὲν μᾶς ἐγγυᾶται τὸ ἀεῖποτε μεταβαλλόμενον γίγνεσθαι, τὸ καθεστῶς πού διέπει τὰ αἰσθητὰ πράγματα. Ὑποθέτει ἐπίσης ὅτι τὰ αἰσθητὰ ὀφείλουν τὸ εἶναι τους στὸ γεγονὸς ὅτι μετέχουν στὰ Εἶδη. Ὅμως, αὐτὸς ὁ χωρισμὸς μεταξύ τῶν δύο κόσμων –τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι– εἶναι τόσο ἀπόλυτος, πού πλέον ἐμφανίζεται ὡς πρόβλημα ἢ δυνατότητα τῆς σύνδεσής τους. Μόνον ἡ ἀνακάλυψη ὅτι τὸ μὴ ὄν εἶναι κάτι καὶ ὄχι τίποτα θὰ ὀδηγήσει τὸν Πλάτωνα, στὸν *Τίμαιο*, στὴν ἀποδοχὴ τῆς δυνατότητας ἂν ὄχι μίας ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης τοῦ γίγνεσθαι, πάντως μίας εὐλόγης γνώσης τοῦ αἰσθητοῦ.<sup>28</sup>

Ἐάν λοιπόν δοῦμε τὴν σχέση τῶν νοητῶν μὲ τὸ αἰσθητὸ ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς γνώσης καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς ὄντολογικῆς αἰτιότητας, τότε ἐνδεχομένως τὰ γένη νὰ μᾶς δίνουν μιὰν ἀπάντηση γιὰ τὸ πῶς γνωρίζουμε. Ὁ Πλάτων δὲν παρουσιάζει πούθεν μιὰν ὀλοκληρωμένη θεωρία γιὰ τὸ πῶς ἀποδίδουμε κατηγορήματα στὰ πράγματα. Ὡστόσο, νομίζω ὅτι μπορούμε νὰ συναγάγουμε τὰ στοιχεῖα πού θὰ ἀπαιτοῦσε μιὰ τέτοια θεωρία ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ὅπως τὴν γνωρίζουμε ἀπὸ τὸν *Θεαίτητο*. Ἐκεῖ ὁ Πλάτων διακρίνει ἀνάμεσα στὴν παθητικὴ πρόσληψη τῶν αἰσθητῶν ποιότητων τῶν πραγμάτων μέσω τῶν αἰσθήσεων, καὶ στὴν ἐνεργητικὴ κρίση ἐπ' αὐτῶν πού ἀνήκει στὴν ψυχὴ ἢ στὸν νοῦ. Στὰ πλαίσια τῆς συζήτησης σχετικὰ μὲ τὸ ἂν ἡ γνώση ταυτίζεται μὲ τὴν αἴσθηση, ὁ Σωκράτης ὁδηγεῖ τὸν Θεαίτητο νὰ πεῖ ὅτι οἱ αἰσθήσεις μας δὲν εἶναι γνωστικὲς δυνάμεις, ἀλλὰ μόνο μέσα πού ἐπιτρέπουν σὲ κάτι ἄλλο νὰ γνωρίσει. Αὐτὸ τὸ ἄλλο εἶναι ἡ ψυχὴ καὶ ὁ λογισμὸς. Ἡ διάκριση μεταξὺ, ἀφενὸς, τῶν αἰσθήσεων πού προσλαμβάνουν μόνο ἐπιμέρους αἰσθητὲς ποιότητες, χωρὶς νὰ μποροῦν νὰ τοὺς ἀποδώσουν ἔννοιες, καί, ἀφετέρου, τοῦ λογισμοῦ πού ἐννοιοποιεῖ τὰ αἰσθητηριακὰ δεδομένα, στηρίζεται στὰ ἑξῆς ἐπιχειρήματα:

1. Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ δούρειου ἵππου: Ἐάν οἱ αἰσθήσεις μας δὲν κατευθύνονταν πρὸς ἓνα ἐνιαῖο κέντρο, τότε τὰ αἰσθήματα θὰ παρατάσσονταν τὸ ἓνα δίπλα στὸ ἄλλο χωρὶς τὴν δυνατότητα νὰ συστήσουν ἓνα ἐνιαῖο ἀντικείμενο. Αὐτὸ τὸ κέντρο εἶναι ἡ ψυχὴ.<sup>29</sup>

2. Γιὰ νὰ γνωρίσουμε, ἀποδίδουμε στὰ ἀντικείμενα τῆς αἴσθησης ἔννοιες, τὰ λεγόμενα «κοινὰ περὶ πάντων», δηλαδή πράγματα ὅπως ἡ ὑπαρξὴ καὶ ἡ μὴ ὑπαρξὴ, ἡ ὁμοιότητα καὶ ἡ διαφορὰ, ἡ ἐνότητα καὶ ὁ ἀριθμὸς, τὸ ζυγὸ καὶ τὸ μονό, ὅπως ἐπίσης τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ, τὸ ἐντιμὸ καὶ τὸ ἄτιμο. Ὅμως, δεδομένου ὅτι, κατὰ τὸν Πλάτωνα, κάθε αἴσθηση προσλαμβάνει μόνο τὸ εἰδικὸ αἰσθητὸ τῆς, δηλαδή τὸ αἰσθητὸ πού τῆς ἀντιστοιχεῖ, κανένα αἰσθητήριον ὄργανον δὲν μπορεῖ νὰ προσλάβει ὅποιοδήποτε ἀπὸ τὰ κοινὰ, παρὰ μόνο ἡ ψυχὴ «ἀπὸ μόνῃ τῆς».<sup>30</sup> Ἔτσι, ἡ πρόσβαση στὴν οὐσία καὶ τὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τοῦ λογισμοῦ, καὶ ὄχι τῆς αἴσθησης πού εἶναι ἄλογη καθ' αὐτήν.<sup>31</sup>

Εἶναι φανερὸ ὅτι στὸν Πλάτωνα αὐτὰ τὰ δύο ζητήματα, ἡ ἐνότητα τῆς ἀντίληψης ἀφενὸς καὶ ἡ δυνατότητα τῆς κρίσης, ἡ κατηγορήσεως, ἀφετέρου, συνδέονται καὶ λαμβάνουν μιὰ κοινὴ ἀπάντηση. Ἡ ψυχὴ ἐνοποιεῖ τὸ πολλαπλὸ τῆς αἴσθησης καὶ τοῦ ἀποδίδει κατηγορήματα μέσω τῶν «κοινῶν», τὰ ὅποια κατέχει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Νομίζω ὅτι μπορούμε νὰ ὑποθέσουμε πῶς ἀπὸ αὐτὰ τὰ κοινὰ κάποια ταυτίζονται μὲ τὰ γένη καὶ κάποια προκύπτουν ἀπὸ τὴν συμπλοκὴ τῶν ὅποια αὐτὰ ἐπιτρέπουν, μὲ συνέπεια νὰ ἐφαρμόζονται ἀπὸ τὴν ψυχὴ ὄχι μόνο στὴν ἐπιστήμη τοῦ νοητοῦ, τὴν διαλεκτικὴ, ἀλλὰ ἐξίσου καὶ στὴν γνώση τοῦ αἰσθητοῦ. Ἔτσι καὶ ἄλλιως, ὁ Σοφιστὴς παρουσιάζεται ρητὰ ὡς ἡ συνέχεια τοῦ *Θεαίτητου*, γιὰ αὐτὸ ἡ ἐφαρμογὴ τῶν συμπερασμάτων τοῦ Σοφιστῆ στὰ προβλήματα πού ἔχουν παραμείνει ἀνοιχτὰ στὸν *Θεαίτητο* φαντάζει νόμιμη, ἂν ὄχι ἀναγκαῖα.



Ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἔννοιας τοῦ σχετικοῦ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς ὄρου δυνατότητας τῆς σκέψης ἀποτελεῖ νομίζω τὴν πρώτη φορά πού μία «ὑπερβατολογική» ἔννοια κάνει τὴν ἐμφάνισή της στὴν φιλοσοφία. Ὅπως ἀνέφερα, αὐτὸ πὸ ἀνακαλύπτει ὁ Πλάτων στὸν *Σοφιστή* εἶναι ἡ κατηγοριακὴ διάκριση. Βέβαια, ὁ ὄρος «κατηγορία» δὲν ὑπάρχει στὸν Πλάτωνα, ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι αὐτὸ πὸ προσπαθεῖ νὰ κάνει ὁ Πλάτων στὸν *Σοφιστή* εἶναι νὰ διαμορφώσει μία θεωρία κατηγορήσεως, παρόλο πὸ ἀποτυγχάνει σ' αὐτὸ τὸ ἐγχείρημα.<sup>32</sup>

Μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε ὅτι οἱ ἀριστοτελικὲς κατηγορίες συνιστοῦν «ὑπερβατολογικὲς» ἔννοιες; Ὡς γνωστὸν στὶς *Κατηγορίες* ἐξετάζονται τὰ εἶδη κατηγορήσεως, δηλαδή οἱ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους ἀποδίδουμε κατηγορούμενα σὲ ἓνα ὑποκείμενο, σὲ μία πρώτη οὐσία. Ἀκόμα κι ἂν δὲν δεχθοῦμε τὴν «ρεαλιστικὴ», ὄντολογικὴ ἐρμηνεία πὸ ἀποδέχονται πλέον οἱ περισσότεροι μελετητές, ὅτι οἱ ἀριστοτελικὲς κατηγορίες ἀφοροῦν σὲ ὄντα καὶ ὄχι σὲ προτάσεις περὶ τῶν ὄντων,<sup>33</sup> γεγονός παραμένει πὸς ὁ Ἀριστοτέλης ἀντλεῖ τίς κατηγορίες ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συνδέουμε τὰ πράγματα πὸ ἀποτελοῦν ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας μας.<sup>34</sup> Ὡς ἐκ τούτου δὲν φαίνεται νὰ ἀποτελοῦν συνθήκες δυνατότητας τῆς κατηγορήσεως ἀλλὰ περιγραφή της.

Θὰ εἶχαμε, ἐνδεχομένως, μεγαλύτερες πιθανότητες νὰ βροῦμε τὴν «ὑπερβατολογικὴ» ἔννοια πὸ ψάχνουμε στὴν γνωστὴ ἀριστοτελικὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ «γνωριμώτερον καθ' ἡμᾶς» (ἢ «πρὸς ἡμᾶς») καὶ τοῦ «γνωριμώτερον καθ' αὐτὸ» (ἢ «φύσει», ἢ «ἀπλῶς»).<sup>35</sup> Τί σημαίνει αὐτὴ ἡ διάκριση; Στὸ παράδειγμα πὸ χρησιμοποιεῖ ὁ ἴδιος στὸ χωρίο τῶν *Τοπικῶν*, αὐτὸ τῆς γνώσης ἑνὸς στερεοῦ, ἡ γνώση πὸ προέρχεται ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη πηγαινέει ἀπὸ τὴν γνώση τοῦ στερεοῦ σ' αὐτὴν τῆς ἐπιφάνειας, ἀπὸ ἐκεῖ σ' αὐτὴν τῆς γραμμῆς καὶ τέλος σ' αὐτὴν τοῦ σημείου. Ἀντίθετα, ἡ ἔγκυρη, ἐπιστημονικὴ γνώση τοῦ στερεοῦ προϋποθέτει ὡς σημεῖο ἐκκίνησης τὴν ἀρχὴν τοῦ στερεοῦ, τὸ σημεῖο. Ἔτσι, ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση προχωρᾷ ἀντίστροφα, ἀπὸ τὴν γνώση τοῦ σημείου σ' αὐτὴν τοῦ στερεοῦ. Αὐτὸ συμβαίνει διότι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ μὲν γνώση τοῦ πιὸ γνῶριμου «καθ' ἡμᾶς» εἶναι γνώση χρονικὰ πρότερη, ἀλλὰ «σκοτεινὴ» ἐπειδὴ βρῖσκεται «κοντύτερα» στὴν αἴσθηση. Ἡ δὲ γνώση τοῦ πιὸ γνῶριμου «καθ' αὐτὸ» εἶναι χρονικὰ ὑστερη, ἀλλὰ λογικὰ πρότερη καὶ ὡς ἐκ τούτου «καθαρὴ» ἐπειδὴ βρῖσκεται «κοντύτερα» στὴν σκέψη.<sup>36</sup>

Ὅστόσο, ἡ περιγραφή τοῦ πιὸ γνῶριμου «καθ' ἡμᾶς» ὡς πλησιέστερου στὴν αἴσθηση καὶ τοῦ πιὸ γνῶριμου «καθ' αὐτὸ» ὡς πλησιέστερου στὴν σκέψη δείχνει ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ διάκριση μεταξὺ ἐμπειρικοῦ καὶ προεμπειρικοῦ, ἀλλὰ μεταξὺ δύο βαθμίδων τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης.<sup>37</sup> Πράγματι, ὁ Ἀριστοτέλης φαίνεται νὰ πιστεύει πὸς δὲν ὑπάρχουν «προεμπειρικὲς» ἔννοιες, παρὰ ὅτι ὅλες οἱ ἔννοιες, ἀκόμη καὶ οἱ πρώτες ἀρχές τῶν ἐπιστημῶν, ἀντλοῦνται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία μὲσω μίας ἐπαγωγικῆς διαδικασίας.<sup>38</sup> Τὰ πρώτα ἢ οἱ ἀρχές ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Ἀριστο-

τέλη τις ἀρχές τῆς ἀπόδειξης, δηλαδή τοῦ ἐπιστημονικοῦ (παραγωγικοῦ) συλλογισμοῦ. Ὅπως λέει ὁ ἴδιος, μία πρώτη ἀρχὴ εἶναι «ἡ πρώτη βάση ἀπὸ τὴν ὁποία γνωρίζουμε ἓνα πράγμα». <sup>39</sup> Πρόκειται γιὰ τις πιὸ βασικὲς προτάσεις πὸν ἀφοροῦν τὰ ὄντα πὸν ἐξετάζει ἡ κάθε ἐπιστήμη. Εἶναι ὀρισμοὶ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι προσδιορίζουν τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων στὰ ὁποῖα ἀναφέρονται· καὶ εἶναι ἀξιωματικὰ ἀληθεῖς μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν μποροῦν νὰ γίνουν ἀντικείμενο ἀπόδειξης, διότι ἂν ἡ ἀλήθεια τοὺς ἔπρεπε νὰ ἀποδειχθεῖ τότε θὰ ὀδηγοῦμαστε σὲ ἐπ' ἀπειρον ἀναγωγή. <sup>40</sup>

Αὐτὲς τις ἀναπόδεικτες ἀρχές πὸν δὲν μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν ἀντικείμενο συλλογισμοῦ ὁ Ἀριστοτέλης σπεύδει νὰ τις διαφοροποιήσῃ ἀπὸ τὰ πλατωνικὰ Εἶδη. Δὲν πρόκειται γιὰ ἐμφυτες ιδέες διότι θὰ ἦταν περιέργο νὰ διαθέτουμε ἐν ἀγνοία μας γνώσεις βεβαιότερες καὶ ἀκριβέστερες τῆς ἀπόδειξης. <sup>41</sup> Ἀλλὰ τις προσλαμβάνουμε μέσω μίας *ἔξεως* ἡ ὁποία δὲν ἐπιδέχεται ψεῦδος καὶ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει «νοῦ τῶν ἀρχῶν». <sup>42</sup> Δυστυχῶς, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἐξηγεῖ πούθεν ἀκριβῶς σὲ τί συνίσταται ἡ λειτουργία αὐτοῦ τοῦ νοῦ καὶ μὲ ποιὸν τρόπο αὐτὸς προσλαμβάνει τις ἀρχές. Δὲν μποροῦμε ἐδῶ νὰ ἀναφεροῦμε πιὸ ἀναλυτικὰ σ' αὐτὸ τὸ πρόβλημα πὸν ἔχει ἀπασχολήσει τοὺς περισσότερους μελετητὲς τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ μόνο πὸν μποροῦμε νὰ ποῦμε εἶναι ὅτι ὁ νοῦς αὐτὸς φαίνεται νὰ εἶναι ἓνα εἶδος νοητικῆς ἐποπτείας πὸν συνιστᾷ τὴν ἐνεργοποίηση τῆς ἀντίστοιχης ἰκανότητας. Ὅμως, αὐτὴ ἡ ἐνεργοποίηση ἐμφανίζεται στὸ τέρμα μίας σειρᾶς ἐπαγωγικῶν διαδικασιῶν πὸν ὀφείλονται στὴν αἴσθηση. <sup>43</sup> Πράγματι, ἡ αἴσθηση δὲν εἶναι *ἄλογος* στὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως συμβαίνει στὸν Πλάτωνα. Γιὰ νὰ λύσει τὸ πρόβλημα τοῦ δούρειου ἵππου, δηλαδή τῆς ἐνόητας τῶν αἰσθήσεων, πὸν ὅπως εἶδαμε θέτει ὁ *Θεαίτητος*, ὁ Ἀριστοτέλης εἰσάγει τὴν «κοινὴ αἴσθησιν», ἡ ὁποία συνιστᾷ τὴν κοινὴ λειτουργία τοῦ αἰσθητικοῦ, δηλαδή τοῦ ἀντιληπτικοῦ συστήματος ὡς ὅλου. Ἐνῶ τὸ δεύτερο πρόβλημα, αὐτὸ τῆς γνώσης τῶν κοινῶν, δὲν τίθεται κἂν στὸν Ἀριστοτέλη, ἐφόσον τὰ θέτει ἐξ ἀρχῆς ὡς «κοινὰ αἰσθητά». <sup>44</sup>

Πάντως τὰ γνωρίσματα τοῦ ὑπερβατολογικοῦ παρουσιάζει μίαν ἀρχὴ ἡ γνώση τῆς ὁποίας δύσκολα μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ἐφόσον κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος ἀρχῆς τῶν ἀρχῶν. Πράγματι, ἡ ἀρχὴ τῆς μὴ ἀντίφασης δὲν ἀποτελεῖ ἀρχὴ μίας συγκεκριμένης ἐπιστήμης, ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴν συνθήκη δυνατότητας τῆς γνώσης ἐν γένει. Αὐτὴ ἡ ἀρχὴ εἶναι ἡ πλέον βέβαιη καὶ ἡ πλέον γνώριμη ἀπὸ ὅλες, κατὰ τὸ ὅτι δὲν προϋποθέτει καμιά πρότερη ἀρχή, καὶ κατὰ τοῦτο ἀποτελεῖ καὶ τὴν βάση ὅλων τῶν δυνατῶν ἀξιωματῶν. <sup>45</sup>

Ὁ Βασίλης Πολίτης, στὴν ἐκτενὴ ἀνάλυσή του τῆς ἀριστοτελικῆς ἐκδοχῆς τῆς ἀρχῆς τῆς μὴ ἀντίφασης, δέχεται ὅτι ἡ ἐν λόγω ἀρχὴ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὑπερβατολογικὴ μόνον κατὰ μίαν χαλαρὴ ἔννοια, διότι συνιστᾷ κυρίως μεταφυσικὴ ἀρχὴ καὶ δευτερευόντως λογικὴ ἢ γλωσσικὴ, δηλαδή ἀφορᾷ στὰ πράγματα καὶ ὄχι στὶς προτάσεις ἢ τις σκέψεις γι' αὐτά. Ὅπως λέει, ἐνῶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη «τὸ γρασίδι εἶναι πράσινο καὶ γι' αὐτὸ φαίνεται πράσινο σὲ ὄντα μὲ συγκεκριμένες γνωσιακὲς ἰκανότητες», στὸν Κᾶντ ἰσχύει τὸ ἀντίθετο, δηλαδή ὅτι «τὸ γρασίδι εἶναι πράσινο



ἐπειδὴ φαίνεται πράσινο σὲ ὄντα μὲ συγκεκριμένες γνωσιακὲς ἰκανότητες».46 Πρέπει, νομίζω, νὰ προσέχουμε νὰ μὴν ἀποδίδουμε στὸν Κάντ μία τέτοιου εἶδους ὑποκειμενιστικὴ κατανόηση τῆς ἀντίληψης. Ὁ Κάντ δὲν φαίνεται πουθενὰ νὰ ἀρνεῖται ὅτι τὸ χρῶμα, φέρον εἰπεῖν, μᾶς τὸ δίνει ἡ αἴσθησις (ὅπως, ἄλλωστε, οὔτε ὁ Πλάτων). Ἀντιθέτως, εἶναι σταθερὸς σ' αὐτὸ πού ὁ Ντελέξ ἀποκαλεῖ «ἐμπειρικὸ ρεαλισμὸς»: «Ἄν τὸ κιννάβαρι γινόταν τὴν μιὰ φορὰ κόκκινο, τὴν ἄλλη μαῦρο, τότε ἐλαφρὸν καὶ τότε βαρὺ, [...] ἡ ἐμπειρικὴ φαντασία μου δὲν θὰ ἔβρισκε τὴν εὐκαιρία νὰ σκεφθεῖ τὸ βαρὺ κιννάβαρι σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν παράσταση τοῦ κόκκινου χρώματος [...] ἡ ἐμπειρικὴ φαντασία μας δὲν θὰ μποροῦσε νὰ κάνει ποτὲ τὸ παραμικρὸ πού νὰ ἀνταποκρίνεται στὴν δυνάμη της καὶ κατ' ἐπέκτασιν θὰ παρέμενε θαμμένη στὸ βάθος τοῦ πνεύματος σὰν νὰ ἦταν μία ἰκανότητα νεκρὴ καὶ ἄγνωστη ἀκόμα καὶ σ' ἐμᾶς τοὺς ἴδιους».47 Ἀπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη, παρόλο πού ὁ Κάντ ὁ ἴδιος νομίζει ὅτι μὲ τὴν παραγωγή τῶν κατηγοριῶν τελειοποιεῖ κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἀντίστοιχη δουλειὰ τοῦ Ἀριστοτέλη, στὴν πραγματικότητα ἡ λύση πού προτείνει εἶναι μᾶλλον πλατωνικοῦ τύπου, σύμφωνα μὲ τὴν θεωρία τοῦ *Θεαίτητου* πού εἶδαμε προηγουμένως. Δηλαδή, στὸν Κάντ, τὸ πολλαπλὸ τῆς ἐμπειρίας μετατρέπεται σὲ γνώση μόνο ἂν συνδεθεῖ μέσω προεμπειρικῶν ἐννοιῶν.

Ὅσον ἀφορᾷ τὸν Πλωτῖνο, αὐτὸς εἶναι βέβαια πλατωνικὸς καὶ ἔτσι ἀποδέχεται ὡς ἀληθὴ τὴν θεωρία τῶν Ἰδεῶν, χωρὶς ὅμως νὰ παραγνωρίζει τὸ ἀκανθῶδες πρόβλημα τῆς μέθεξης, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν κριτικὴ πού κάνει στὴν τοπολογία πού χρησιμοποιοῦν οἱ φιλόσοφοι ὅταν προσπαθοῦν νὰ «εἰκονογραφήσουν» τὴν μέθεξη.48 Τί συμβαίνει ὅμως ὅταν κάποιος ἀκροατὴς τοῦ –προφανῶς στωικῆς προέλευσης–49 προτείνουν τὴν ἄποψη ὅτι ἀκόμα καὶ μία τόσο βασικὴ ἔννοια, ὅπως αὐτὴ τῆς ἐνότητας, δὲν προϋπάρχει στὴν νόσή μας, ἀλλὰ μᾶς δίδεται, δι' ἀφαιρέσεως, ἀπὸ τὴν ἐμπειρία; Πιὸ συγκεκριμένα, σύμφωνα μ' αὐτοὺς τοὺς ἀντιπάλους ὁ ἀριθμὸς δὲν ἔχει πραγματικὴ ὑπόσταση, ἀνεξάρτητη τῶν πραγμάτων τὰ ὁποῖα προσδιορίζει, ἀλλὰ ἡ ἔννοιά του προέρχεται ἀπὸ ἓνα «πάθημα τῆς ψυχῆς» (2-3), δηλαδή μία αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση πού δημιουργεῖται στὴν ψυχὴ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τὸ ὁποῖο αὐτὴ προσλαμβάνει.

Ἡ σταθερὴ θέση τοῦ Πλωτίνου γιὰ τὴν ἐνότητα εἶναι ὅτι αὐτὴ συνιστᾷ τὸν ὄρο ὑπαρξῆς ὅλων τῶν ὄντων καὶ πηγὴ της εἶναι τὸ πρωταρχικὸ Ἔν.50 Ἐδῶ ὅμως, ἡ ἀπάντησή του δὲν ἐκκινεῖ ἀπὸ μία ἐπαναβεβαίωση τῆς θεμελιώδους αὐτῆς θέσης του, ἀλλὰ στηρίζεται σὲ γνωσιοθεωρητικὰ ἐπιχειρήματα. Ὑποστηρίζει συγκεκριμένα ὅτι:

1. Ὅταν λέω «κάτι», λέω ἓνα κάτι. Αὐτὸ τὸ «ἓνα» δὲν μοῦ δίδεται ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, ἀλλὰ τὸ προσθέτω ἐγὼ στὸ ἀντικείμενο, δηλαδή ἡ ἀντίληψη μοῦ παρέχει τὸ πράγμα, ὄχι ὅμως καὶ τὸν ἀριθμὸ του, δεδομένου ὅτι ὁ ἀριθμὸς δὲν περιλαμβάνεται στὸν ὄρισμὸ τοῦ πράγματος.51 Δηλαδή, ὅταν βλέπω ἓναν ἄνθρωπο, τὸ «ἓνας» δὲν μπορεῖ νὰ περιέχεται στὸ «ἄνθρωπος», διότι τότε θὰ ἦταν

ἀκατανόητο τὸ ὅτι μπορῶ νὰ ἀποδίδω τὸ «ἓνα» καὶ σὲ ἄλλα πράγματα ποὺ δὲν εἶναι ἄνθρωποι.

2. Ἀκόμα ὁμως κι ἂν δεχθῶ ὅτι τὸ «ἓνα» μοῦ τὸ παρέχει ἡ ἀντίληψη, τί συμβαίνει ὅταν λέω «πολλά»; Δεδομένου ὅτι «πολλά» σημαίνει «περισσότερα τοῦ ἑνός», λέω κάτι περισσότερο ἀπ' αὐτὸ ποὺ μοῦ παρέχει ἡ ἀντίληψη. Συνεπῶς, γιὰ νὰ πῶ τὰ πολλά πρέπει ἤδη νὰ γνωρίζω τὸ «ἓν», πρέπει δηλαδή νὰ ἔχω πρόσβαση στὴν ἔννοια τοῦ ἀριθμοῦ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ πράγματος.<sup>52</sup>

3. Ἐπιπλέον, τὸ «ἓν» παρουσιάζει διαβαθμίσεις, κάτι ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ συμβαίνει σὲ μία γενικὴ ἔννοια, ὅπως αὐτὲς ποὺ ἀντλοῦμε ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Διότι ἓνας ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι περισσότερο ἢ λιγότερο ἄνθρωπος ἐνῶ κάτι μπορεῖ νὰ ἐνέχει μεγαλύτερη ἢ μικρότερη ἐνότητα: Ἔνα σπίτι εἶναι λιγότερο «ἓνα» ἀπὸ ἓναν ἄνθρωπο καὶ περισσότερο «ἓνα» ἀπὸ ἓναν στρατό. Ἔτσι, ἡ διαβάθμιση δείχνει ὅτι τὸ «ἓνα» δὲν συνιστᾷ ἔννοια ἀλλὰ ἀρχή.<sup>53</sup>

4. Ἄλλωστε, αὐτὸ ποὺ ἐνοποιεῖ τὸ πολλαπλὸ τῆς ἐμπειρίας, τὸ «ἐδῶ καὶ ἐκεῖ» κατὰ τὸν Πλωτῖνο, δηλαδή αὐτὸ ποὺ ἀνάγει τὴν πολλαπλότητα σὲ ἐνότητα, εἶναι ἡ διάνοια ἡ ὁποία διαθέτει αὐτὴ τὴν ἀρχή, τὸ «ἓν».<sup>54</sup>

Γιὰ νὰ ἀναλύσουμε τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Πλωτίνου ἃς πάρουμε ἓνα ἀπλὸ παράδειγμα. Ὄταν λέω «αὐτὸ εἶναι τραπέζι» ἐννοῶ ὅτι «αὐτὸ εἶναι ἓνα τραπέζι». Τί προϋποτίθεται αὐτῆς τῆς κρίσης; Ὅτι αὐτὸ ποὺ μοῦ δίδεται ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη εἶναι μία πολλαπλότητα –τὰ στοιχεῖα τοῦ τραπέζιου–, πολλαπλότητα ποὺ ἀνάγω σὲ μιὰν ἐνότητα, τὴν ἐνότητα «τραπέζι». Τί προϋποτίθεται ὁμως αὐτῆς τῆς ἀναγωγῆς στὴν ἐνότητα, σύμφωνα μὲ τὸν Πλωτῖνο; Ὅτι γνωρίζω πῶς αὐτὸ τὸ τραπέζι εἶναι ταῦτὸ μὲ τὸ ἑαυτό του καὶ ἕτερο τῆς καρέκλας, ἢ τοῦ διπλανοῦ του τραπέζιου. Προϋποθέτω δηλαδή τὶς ἔννοιες τῆς ταυτότητας καὶ τῆς ἑτερότητας καὶ ἡ ἐνότητα προκύπτει ὡς ἀποτέλεσμα τῆς σύνδεσης αὐτῶν τῶν δύο ἐννοιῶν.<sup>55</sup>

Τώρα, τί ἐννοῶ ὅταν λέω «αὐτὰ εἶναι πολλά τραπέζια»; Ὅτι παρόλο ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπολύτως ἴδια, μπορῶ παραταῦτα νὰ τὰ διακρίνω, ἐπειδὴ τὸ καθένα εἶναι ὁμοιο μὲ τὸν ἑαυτό του, ἄλλο ἀπὸ τὸ ἄλλο του, καὶ τὸ καθένα ἓνα στὸν ἑαυτό του. Εἶναι πολλά «ἓνα» καὶ ὅλα μαζὶ περισσότερο τοῦ ἑνός. Γιὰ νὰ πῶ λοιπὸν «πολλά» προϋποθέτω πάλι τὶς ἔννοιες τῆς ταυτότητας, τῆς ἑτερότητας καὶ τῆς ἐνότητας, δηλαδή τοῦ ἀριθμοῦ. Προφανῶς, σύμφωνα μὲ τὸν Πλωτῖνο, αὐτὲς οἱ ἔννοιες δὲν μοῦ παρέχονται ἀπὸ τὰ πράγματα, ἀντιθέτως, τὶς κατέχω ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ τὶς χρησιμοποιοῦ προκειμένου νὰ τὰ γνωρίσω. Χωρὶς αὐτὲς τὶς «προεμπειρικὲς» ἔννοιες τὰ δεδομένα τῆς ἀντίληψης θὰ παρέμεναν γιὰ μένα μιὰ συγκεχυμένη πολλαπλότητα, ἀφοῦ τίποτα δὲν θὰ μοῦ ἐπέτρεπε νὰ τὴν ἀναγάγω σὲ συγκροτημένα καὶ ἐνοποιημένα ἀντικείμενα. Ἐπιπλέον, ἡ ὑπαρξὴ διαβαθμίσεων στὴν ἐνότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα –ὅπως εἶδαμε, ἄλλη εἶναι ἡ ἐνότητα ἑνός σπιτιοῦ, ἄλλη αὐτὴ ἑνός στρατοῦ, ἄλλη ἑνός τόδε τι– ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Πλωτῖνο τὴν ἀπόδειξη τῆς ἀναγκαίας προγενέστερης καὶ ἀνεξάρτητης ὑπαρξῆς τοῦ ἀριθμοῦ.

Καί ὁ Πλωτῖνος καταλήγει: «Ἐάν λοιπόν δέν εἶναι δυνατόν νά νοήσει κανεῖς ὅτιδήποτε χωρῖς τὸ “ἓν” ἢ τὸ “δύο” ἢ κάποιον ἀριθμό, πῶς θά ἦταν δυνατόν νά μὴν ὑπάρχει αὐτὸ χωρῖς τὸ ὁποῖο εἶναι ἀδύνατον νά νοηθεῖ ἢ νά εἰπωθεῖ κάτι; Διότι εἶναι ἀδύνατον νά ποῦμε ὅτι δέν ὑπάρχει αὐτό, ἢ ἀνυπαρξία τοῦ ὁποῖου καθιστᾷ ἀδύνατο νά σκεφθοῦμε ἢ νά ποῦμε ὅτιδήποτε· ὅμως, αὐτὸ πού εἶναι ἀναγκαῖο σὲ κάθε περίπτωση γιὰ τὴν γένεση κάθε ἔννοιας ἢ κάθε λόγου, πρέπει νά προϋπάρχει καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς ἔννοιας· ὡς ἐκ τούτου, ἢ γένεσή τους μᾶς ὑποχρεώνει νά δεχτοῦμε τὸ ἓν» (*Περὶ ἀριθμῶν*, VI 6 [34].13.43-49).<sup>56</sup>

Κατ’ αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Πλωτῖνος δείχνει στὸν ἀντίπαλο τὴν ἀναγκαιότητα τῆς προεμπειρικῆς ὑπαρξῆς κάποιων ἐννοιῶν ὡς ὄρων δυνατότητας τῆς γνώσης. Βέβαια, ὁ Πλωτῖνος δέν θεωρεῖ ὅτι τὰ γένη, οἱ ἀρχές ἢ οἱ Ἰδέες ὑπάρχουν μόνο μέσα στὴν διάνοιά μας. Στις ἀμέσως ἐπόμενες ἀράδες ἐπαναβεβαιώνει πῶς ἂν τὸ «ἓν» προϋπάρχει τῶν ὄντων τότε ἀποτελεῖ καὶ αἰτιό τους, δηλαδή ὄρο ὑπαρξῆς τους καὶ ὄχι μόνο ὄρο νοησιμότητάς τους.<sup>57</sup> Ἐπιπλέον, ἡ ἔγνοια τοῦ Πλωτίνου δέν εἶναι νά δείξει ὅτι γνωρίζουμε μὲ βάση ὑπερβατολογικὲς προκειμένες. Ἡ ἔγνοια του εἶναι νά πείσει ὅτι οἱ Ἰδέες ὑπάρχουν καὶ ὅτι αὐτὲς συνιστοῦν τὶς πραγματικὲς οὐσίες. Στὴν ἀρχὴ τοῦ 12ου κεφαλαίου τῆς ἴδιας πραγματείας λέει ὅτι, ἂν ὁ ἀριθμὸς συνιστᾷ πάθημα τῆς ψυχῆς, τότε τὸ ἴδιο μπορεῖ νά συμβαίνει καὶ μὲ τὸ ὄν, δηλαδή κινδυνεύει ἢ ἴδια ἢ αὐθυπαρξία τοῦ ὄντος, πράγμα πού φαντάζει ἐντελῶς παράλογο γιὰ ἓναν πλατωνικό. Ἐπομένως, ἐδῶ τὸ «ὑπερβατολογικό» λειτουργεῖ ὡς ἐπιχείρημα πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση.

Γιατί ὁ Πλωτῖνος ἐπιλέγει ἐδῶ νά χρησιμοποιήσει τέτοιου εἶδους ἐπιχειρήματα; Νομίζω ὅτι ὁ λόγος ἔγκειται στὴν φύση τοῦ ἀντιπάλου. Ἄν θέλω νά πείσω κάποιους, πού ἀρνοῦνται τὴν ὑπαρξὴ ὑπερβατικῶν ἰδεῶν, γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα νά δεχτῶ ὅτι ὁρισμένα πράγματα προϋπάρχουν τῆς ἐμπειρίας καὶ τὴν δομοῦν, τότε κατ’ ἀνάγκη θά καταφύγω σὲ ἐπιχειρήματα «ὑπερβατολογικά». Ἐνδεχομένως μάλιστα ὁ Πλωτῖνος νά ὀδηγεῖται σὲ τέτοιου τύπου ἐπιχειρήματα ἐπειδὴ τὸ διακύβευμα εἶναι σημαντικότερο. Στὸ κεφάλαιο 6 τῆς ἴδιας πραγματείας, ὁ Πλωτῖνος λέει ὅτι ἂν ὄλες μας οἱ σκέψεις προέρχονταν ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, τότε ἡ σκέψη τῆς δικαιοσύνης θά ἀποτελοῦσε τὴν σύλληψη ἑνὸς ἀνύπαρκτου πράγματος. Ἐπομένως, ὅταν σκέφτομαι τὴν δικαιοσύνη, δέν θά συλλαμβάνω κάποια οὐσία, ἀλλὰ αὐτὴ δέν θά εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ὁ ἐμπειρικός –καί, θά προσθέταμε, σχετικιστικὸς– ὀρισμὸς τῆς (9-19). Τώρα, ἂν λάβουμε ὑπ’ ὄψιν ὅτι σύμφωνα μὲ τὴν χρονολογικὴ σειρὰ τῶν πραγματειῶν, ὅπως μᾶς τὴν παραδίδει ὁ Πορφύριος, ἐποῦτῃ ἢ πραγματεία ἀκολουθεῖ τὴν πραγματεία *Ἐναντίον τῶν γνωστικῶν*, μποροῦμε νά κάνουμε μίαν ὑπόθεση γιὰ τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Πλωτῖνος προκρίνει μίαν ὑπερβατολογικὸν τύπου ἀπόδειξη τῶν νοητῶν ἀρχῶν.

Ὁ μεγάλος ἀντίπαλος τοῦ Πλωτίνου δέν εἶναι οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε οἱ στωϊκοί, ἀλλὰ μίαν χριστιανικὴ αἵρεση πού κάνει θραύση στὴν ἐποχὴ του, οἱ γνωστικοί.<sup>58</sup> Τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς διδασκαλίας τους, ἢ ὁποῖα κατὰ τὸν Πλωτῖνο

ἀπειλοῦσε τὰ θεμέλια τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, ἦταν ἡ πεποίθησή τους ὅτι ὁ αἰσθητὸς κόσμος εἶναι θεμελιωδῶς κακός, προϊόν ἐνὸς κακοῦ καὶ μοχθηροῦ δημιουργοῦ. Αὐτὴ ἡ πίστις τοὺς ὠθοῦσε νὰ θεωροῦν τὸν κόσμο ὡς ἓνα προσωρινὸ ἐνδιαιτήμα καὶ νὰ ἀδιαφοροῦν ἀπολύτως γιὰ ὅτιδήποτε συνέβαινε σ' αὐτόν. Γιὰ τὸν Πλωτῖνο αὐτὴ ἡ στάση ἀπόρριψης τῆς ἀγαθότητος καὶ τῆς ὠραιότητος τοῦ σύμπαντος καθιστοῦσε ἀδύνατη, μεταξὺ ἄλλων, τὴν ἠθική, καὶ ἦταν ὡς ἐκ τούτου ἐπικίνδυνη καὶ ἀπαράδεκτη.<sup>59</sup> Ἀπέναντι σὲ τέτοιους ἀντιπάλους ὁποιαδήποτε ὀρθολογικὴ συζήτηση θὰ ἦταν ἄχρηστη. Ὅσον ἀφορᾷ ὁμως σὲ ἀνθρώπους τοῦ περιβάλλοντος τοῦ Πλωτίνου πού πιθανὸν γοητεύονταν ἀπὸ πτυχὲς τῆς γνωστικῆς διδασκαλίας, ἐνῶ μία ἐπαναβεβαίωση τῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν ἴσως νὰ μὴν ἦταν ἀρκοῦντως πειστικὴ ἀπὸ μόνη της, ἂν αὐτὴ συνοδευόταν ἀπὸ μίαν ἀπόδειξη τῆς ἀδυνατότητος νὰ ἀρθρωθεῖ σκέψη καὶ λόγος χωρὶς κάποιες προεμπειρικὲς ἐννοιες, ἐνδεχομένως νὰ ἦταν πιὸ ἀποτελεσματικὴ. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀπόδειξη, μὲ τὴν σειρά της, θὰ ἔκανε πειστικότερη τὴν κατάδειξη τῆς ἀναγκαιότητος τῶν Ἰδεῶν γιὰ τὴν ἠθική καὶ τὴν εὐδαιμονία.

Τελειώνοντας, θὰ ἤθελα νὰ πῶ πὼς εἶναι βέβαιο ὅτι τὸ πλαίσιο πού ἰδρύει ὁ Παρμενίδης, δηλαδὴ αὐτὸ πού συνίσταται στὴν ταύτιση ὄντολογικοῦ καὶ γνωσιολογικοῦ, ἀκόμα κι ἂν θραύεται κατὰ περίπτωσιν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἢ τὸν Πλωτῖνο, ἐνδεχομένως καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, παραμένει τὸ ἰδανικὸ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, μὲ τὴν ἐννοια ὅτι οἱ δύο αὐτὲς προοπτικὲς δὲν παύουν νὰ θεωροῦνται ἀλληλένδετες. Στὴν νεώτερη φιλοσοφία τὸ ζήτημα μπορεῖ νὰ τίθεται ἀντίστροφα, νομίζω ὁμως πὼς τὸ ἰδανικὸ παραμένει τὸ ἴδιο. Ὁ Καρτέσιος, γιὰ παράδειγμα, θὰ θέσει ἐξ ἀρχῆς μίαν γνωσιολογικὴ προοπτικὴ –τὸ cogito– χωριστὰ ἀπὸ μίαν ὄντολογικὴ –τὸν Θεὸ– γιὰ νὰ προσπαθήσει κατόπιν νὰ τὶς γεφυρώσει.<sup>60</sup> Τὴν πιὸ σημαντικὴν προσπάθεια γεφύρωσης τῶν δύο προοπτικῶν θὰ ἀποτελέσει, κατὰ τὴν γνώμη μου, ἡ τρίτη *Κριτικὴ* τοῦ Κάντ.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου*, Εἰσαγωγή, κεφ. VII, σ. Α 11/Β 25, εἰσ.-μετ.-σχόλια Ἄ. Γιανναράς, τ. Α 1, Παπαζήσης, Ἀθήνα, χ.χ.

2 Ὁ.π., Εἰσαγωγή, κεφ. I, σ. Β3.

3 Ὁ.π., Ὑπερβατολογικὴ λογικὴ, κεφ. II, σ. Α 56-7/Β 80-1.

4 Βλ. R. Eisler, *Kant-Lexicon*, ἐπιμξ. γαλλικὴ μετ. Α.-D. Balmès-P. Osmo, Gallimard, Παρίσι 1994. Ζ. Ντελέξ, *Ἡ κριτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ. Ἡ θεωρία τῶν ἰκανοτήτων*, μτφρ. Ε. Περδικούρη, Ἔστιά, Ἀθήνα 2000, σ. 26-35.

5 *Κρατύλος* 440b 2-4. Πρβλ. καὶ *Παρμενίδη* 135b 5-d 6, ὅπου ὁ Παρμενίδης, παρὰ τὴν σφοδρὴ κριτικὴ πού ἔχει ἀσκήσει στὴν θεωρία τῶν Ἰδεῶν πού τοῦ ἔχει παρουσιάσει ὁ νεαρὸς Σωκράτης,

τὸν παροτρύνει νὰ μὴν ἐγκαταλείψει αὐτὴ τὴν θεωρία, διότι τότε ἡ σκέψη του δὲν θὰ ἔχει ποῦ νὰ στηριχθεῖ καὶ ἡ ἀλήθεια θὰ τοῦ γλιστρήσει μέσα ἀπὸ τὰ χέρια.

6 47a 1-c 4· βλ. Πλάτων. *Τίμαιος*, εἰσ.-μτφρ.-σχόλια Β. Κάλφας, Πόλις, Ἀθήνα 1995, σ. 412-414. Πρβλ. *Πολιτεία* 475b 8-c8 καὶ 534 b 3-c 6.

7 Ἀκολουθῶ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Καλλιγᾶ: P. Kalligas, «Plotinus on Evidence and Truth» εἰς *La vérité. Antiquité-Modernité*, J.-F. Aenishanslin, D. O'Meara, I. Schussler (ἐπ.), *Genos-Cahiers de philosophie*, Payot, Λωζάννη 2004, σ. 65-76. Βλ. ἐπίσης F.M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, μτφρ.-σχόλια, Routledge, Λονδίνο 1977, σ. 33-35· B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être*, Seuil, Παρίσι 1998, σ. 122-134· J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, Λονδίνο 1982, σ. 157-166.

8 «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι», Ἐννεάς Πέμπτη, *Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος*, V 9 [5].5.29-30, *DK* 28 B 3.

9 *DK* 28 B 2.7-8.

10 477a 2-4 (Πλάτων. *Πολιτεία*, εἰσ. σημ.-μετ.-ἐρμ. σημ. N.M. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Ἀθήνα 2002).

11 *Θεαίτητος* 188b 2-6. Ὑπάρχει ἓνα ζήτημα μετάφρασης ποῦ δὲν χρειάζεται νὰ μᾶς ἀπασχολήσει ἐδῶ, σχετικὰ μὲ τὸ ἂν ἡ δόξα ἐδῶ πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ ὡς *γνώμη* ἢ *κρίση*. Ὁ F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, μτφρ.-σχόλια, Routledge, Λονδίνο 1973· καὶ ὁ J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, μετ.-σημ., Clarendon Press, Ὁξφόρδη 1999, τὸ ἀποδίδουν ὡς *judgment*: ἐνῶ ὁ M. Narcy, *Platon. Théétète*, μτφρ.-εἰσ.-σημ., Flammarion, Παρίσι 1994, ὡς *opinion*. Ἡ ἀπόδοση τοῦ ὄρου δὲν σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὸ ἐπιχειρημᾶ μου καὶ γι αὐτὸ δὲν θὰ σχολιάσω τίς δύο δυνατότητες. Ἐδῶ προτιμῶ τὸν ὄρο «γνώμη» γιὰτὶ δὲν συνιστᾷ ἐρμηνεία τοῦ ἀρχαίου κειμένου.

12 Ὡ.π. 189a 10: «Ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει».

13 Ὡ.π. 189b 4-5: «Ἄλλο τὸ ἄρ' ἐστὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν τοῦ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν».

14 *Σοφιστής* 233 a 3-234c 7.

15 Ὡ.π. 236e 3-237 e 6.

16 Ὡ.π. 241d 3: «πατραλοῖαν», 242a 1-2: «τολμητέον ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ».

17 Ὡ.π. 240c 5: «τὸ μὴ ὄν [...] ὁμολογεῖν εἶναι πῶς», 241d 6-7: «τὸ τε μὴ ὄν ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ».

18 Ὡ.π. 257b 3-4. Βλ. M. Frede, «Plato's *Sophist* on false statements», σὺν R. Kraut (ἐπ.), *The Cambridge Companion to Plato*, CUP, Κέμπριτζ 1992, 1999, σ. 409-412.

19 Ὡ.π. 248d 6-255 e 1.

20 Ὡ.π. 242c 4-6.

21 Ὡ.π. 247d 8-e 1 καὶ 3-4: «τίθεμαι γὰρ ὄρον τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο πλὴν δύναμις». Αὐτὸς ὁ «προσωρινὸς ὀρισμὸς» τοῦ ὄντος, ὅπως ἀναφέρει ἡ M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, Παρίσι 2001, σ. 154, σημ. 2, ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητα κριτήριο γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ ὄντος.

22 Ὡ.π. 254c 5: «κοινωνίας ἀλλήλων [...] ἔχει δυνάμει».

23 Ὡ.π. 254b 7 κ.έ.

24 Ὡ.π. 253a 5: «οἶον δεσμὸς διὰ πάντων κενώρηκεν» καὶ 255d 1-e 6: «...τὴν θατέρου φύσιν [...] διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν· ἐν ἑκαστῷ γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου».

Ἡ συνήθης ἐρμηνεία τοῦ *Σοφιστῆ* θεωρεῖ ὡς καθολικὴ «δύναμιν κοινωνίας» μόνον τὸ ὄν. Βλ. F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a Running Commentary*, Routledge, Λονδίνο 1960, 1973, σ. 261-2. Ἐπίσης, Platon, *Le Sophiste*, μτφρ.-εἰσ.-σημ. Nestor Cordero, Flammarion, Παρίσι 1993, σ. 46-50. Ἐδῶ ἀκολουθῶ τὴν

έρμηνεία της Dixsaut, *δ.π.*, σ. 164-169, διότι δὲν νομίζω ὅτι ὑπάρχει ἄλλος τρόπος νὰ διαβάσουμε τὸ ἐν λόγῳ κείμενο. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀνάγνωση τοῦ Πλωτίνου, τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ πάλαι θέση ὅτι ἡ ἑτερότητα συνιστᾷ τὸν κατ' ἐξοχὴν ὄρο δυνατότητας τῆς σκέψης (βλ. *Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τὰγαθοῦ*, VI 7 [38].13-14).

25 *ᾠ.π.* 259e 4-6: «διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν».

26 Πρβλ. Dixsaut, *δ.π.*, σ. 166, ὅῃ. 1.

27 *ᾠ.π.*, σ. 152-154, 163-4.

28 D. Frede, «The Philosophical Economy of Plato's Psychology: Rationality and Common Concepts in the *Timaeus*», στο M. Frede-G. Striker (ἐπ.), *Rationality in Greek Thought*, OUP, Ὁξφόρδη 1996, σ. 29-58. Ἡ Frede παρατηρεῖ ὅτι στὸν *Τίμαιο* τρία ἀπὸ τὰ πέντε μέγιστα γένη τοῦ *Σοφιστῆ*, τὸ ὄν, τὸ ταυτόν, καὶ τὸ ἕτερον, ἀποτελοῦν συστατικά τῆς Ψυχῆς τοῦ Κόσμου (37a 2-c 3) ἀλλὰ καὶ τοῦ ἔλλογου, ἀθάνατου μέρους τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς (41d 4-7). Σύμφωνα μὲ τὴν πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἐρμηνεία ποὺ προτείνει, ὅπως αὐτὰ τὰ γένη, ὡς συστατικά τῆς, ἐπιτρέπουν στὴν Κοσμικὴ Ψυχὴ νὰ γνωρίζει τὰ πράγματα μὲ τὰ ὁποῖα ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ –νοητὰ καὶ αἰσθητὰ–, μέσω αὐτῶν τῶν ἴδιων γενῶν, ἐφόσον διαθέτει τὰ ἴδια συστατικά, πρέπει νὰ γνωρίζει καὶ ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ.

29 *Θεαίτητος* 184d 5: «Δεινὸν γάρ, που, ὃ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρεῖοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ,τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἢ διὰ τούτων ὅσον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητὰ».

30 *ᾠ.π.* 185e 1-2: «αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ [...] περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν».

31 *ᾠ.π.* 186d 2-3: «ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐνὶ ἐπιστήμῃ, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον».

32 Βλ. τὴν κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν θεωρία τῶν γενῶν τοῦ *Σοφιστῆ*, *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* N 2, 1089a 2-1090a 2. Ἀντίστοιχα, ὁ Πλωτῖνος, στὴν κριτικὴ ποὺ κάνει στὴν θεωρία τῶν κατηγοριῶν τοῦ Ἀριστοτέλη (*Ἐννεὰς Ἐκτῆ, Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος πρῶτον*, VI 1 [42]), θεωρεῖ ὅτι οἱ κατηγορίες του συνιστοῦν τὰ γένη τοῦ αἰσθητοῦ ὄντος.

33 Σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς προηγούμενες γενιὲς σχολιαστῶν, ποὺ θεωροῦσαν ὅτι οἱ κατηγορίες εἶναι γλωσσικὲς ἢ λογικὲς, δηλαδὴ ὅτι ἀναφέρονται στὸ πῶς σχετίζονται οἱ ἔννοιες κατὰ τὴν διαδικασίαν τῆς γνώσης, ἢ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀποδίδουμε κατηγορήματα στὰ γνωστικά μας ἀντικείμενα. Βλ. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Παρίσι 1962, 51983, σ. 412-413· W.D. Ross, *Ἀριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, MIET, Ἀθήνα 1991, σ. 39-44.

34 Ὁ Πλωτῖνος ἐπικρίνει μὲ σφοδρότητα τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία τῆς κατηγορήσεως γι' αὐτὸ τὸν λόγο. Σύμφωνα μ' αὐτόν, οἱ ἀριστοτελικὲς κατηγορίες ἀφοροῦν μόνον στὰ αἰσθητὰ καὶ ὄχι στὰ νοητὰ. Μᾶς δείχνουν πῶς σχετίζονται τὰ αἰσθητὰ πράγματα, ὄχι ὁμως καὶ τὰ νοητὰ μέσω τῶν ὁποίων μόνον εἶναι δυνατὴ ἡ αὐθεντικὴ γνώση· *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος πρῶτον*, VI 1 [42].1-24.

35 *Τοπικὰ* VI 4, 141b 3-142a 11· *Φυσικὰ* I 1, 184a 16-23.

36 *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα* A 2, 71 b 25-72 a 5.

37 Ἡ S. Mansion, «“Plus connu en soi”, “plus connu pour nous”. Une distinction épistémologique importante chez Aristote», *Pensamiento*, 35 (1979), σ. 161-170, διαγιγνώσκει ἀπόλυτη σταθερότητα στὸν ἐμπειρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἀντίθετα, ὁ Aubenque, *δ.π.*, σ. 64-66, πιστεύει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης μεταβάλλει τὴν στάση του. Σύμφωνα μ' αὐτόν στὰ *Τοπικὰ* καὶ στὸ Δ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* ὁ Ἀριστοτέλης παρουσιάζει τὴν γνώση μέσω τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ὡς ἀντίστροφη τοῦ ἰδεώδους τῆς ἐπιστήμης. Ἀντίθετα, στὸ Z τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* ἐγκαταλείπει πλέον ὡς ἀνέφικτο τὸ ἰδεώδες τῆς πλατωνικῆς ἐπιστήμης: Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει πρόσβαση στὴν νοητὴ τάξη καθαυτὴν. Ἔτσι ἐξηγεῖται κατὰ τὸν συγγραφέα ἡ ταύτιση ἀπὸ τοὺς σχολιαστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη τοῦ «γνωριμώτερου καθ' αὐτὸ» μὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι γνώριμο γιὰ τὸν Θεό.



38 S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Centre de Wulf-Mansion, Λουβραίνη 1976, σ. 138-144.

39 *Μετά τα Φυσικά* Δ 1, 1013a 14-19, και *Ἀναλυτικά Ὑστερα* Α 2, 71b 20-23.

40 *Ἀναλυτικά Ὑστερα* Β 3, 90b 24-27: «ἢ ἔσσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικτικαὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται, ἢ τὰ πρῶτα ὀρισμοὶ ἔσσονται ἀναπόδεικτοι».

41 *Ὁ.π.*, Β 19, 99b 26-27.

42 *Ὁ.π.*, Β 19, 100b 5-15.

43 M. Crubellier-P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, Παρίσι 2002, σ. 68-72, 74-101. Οἱ συγγραφεῖς θεωροῦν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδίδει στὸν «νοῦ» μίαν λειτουργία εὐρύτερη καὶ σημαντικότερη ἀπ' αὐτὴν ποὺ θὰ συναυτούσαμε σ' ἕναν κλασικὸ ἐμπειριστὴ. Ὁ δὲ Frede σ' ἕνα πολὺ ἐνδιαφέρον ἄρθρο, τὸ «Aristotle's Rationalism», εἰς M. Frede-G. Striker (ἐπ.), *Rationality in Greek Thought*, ὁ.π., σ. 157-173, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ αἴσθησις εἶναι ἡ φυσικὴ καὶ ὄχι ἡ ἐπιστημικὴ αἰτία τῆς γνώσεως. Ἡ ἐπιστημικὴ αἰτία τῆς γνώσεως εἶναι ὁ νοῦς, μίαν ἔξις ποὺ διαμορφώνεται σταδιακὰ μέσω τῆς ἀντίληψης καὶ τῆς μνήμης, γιὰ νὰ ἐξελιχθεῖ σὲ μιὰν αὐτόνομη ικανότητα ἡ ὁποία συλλαμβάνει τὰ καθόλου ποὺ προσδιορίζουν τὴν κάθε ἐπιστήμη καὶ τὴν γνώση ἐν γένει. Γιὰ μιὰ παρόμοια ἀν καὶ πιὸ «θεολογικὴ» ἐρμηνεία τοῦ νοῦ βλ. P.H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*, State University of N.Y. Press, Ὠλμπαν 1997, σ. 170-189.

44 *Περὶ Ψυχῆς* Β 4, 18a 17-19: «κοινὰ κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμὸς, σχῆμα, μέγεθος· τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιὰς [αἰσθήσεως] ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις» (ὁ κατάλογος τῶν κοινῶν αἰσθητῶν τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν συμπίπτει ἀπολύτως μ' αὐτὸν τῶν κοινῶν τοῦ Πλάτωνα). Γ 1, 425a 27-28 «τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχουσι αἰσθησὶν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός» Γ 2, 426b 12-22: «ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρῖνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γὰρ ἐστὶν [...]»· βλ. S. Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Ὁξφόρδη 1997, σ. 141-157.

45 *Μετά τα Φυσικά* Γ 3, 1005 b 11-34: «βεβαιωτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαφυσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην [...] καὶ ἀνυπόθετον. [...] φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιομάτων αὕτη πάντων». Βλ. S. Mansion, *Le jugement...*, ὁ.π., σ. 147· J. Lear, *Aristotle. The desire to understand*, CUP, Κέμπριτζ 1988, σ. 249-265.

46 V. Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge, Λονδίνο 2004, σ. 136-138.

47 *Ὁ.π.*, σ. 29· ΚΚΛ, Α 101, Β 100.

48 *Περὶ τοῦ τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν ὄν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὄλον δεύτερον*, VI 5 [23].81-10.

49 *Περὶ ἀριθμῶν*, VI 6 [34].12. Ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ στὸ κεφάλαιο σὲ στοικούς ἀλλὰ καὶ ἀριστοτελικούς ὄρους ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ στοικοί, ὅπως «πάθημα καὶ νόημα τῆς ψυχῆς» (7-8), «τινὰ νόησιν καὶ τινα τύπον, οἷον ἐννόημα ἐκ τοῦ πράγματος» (12-13).

50 *Περὶ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός*, VI 9 [9].1.

51 *Περὶ ἀριθμῶν*, VI 6 [34].13.1-5: «τὸ δὴ ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου γενέσθαι τὴν νόησιν τοῦ ἐνός, [...], πῶς ἂν εἴη εὔλογο, ἄλλου μὲν ὄντος τοῦ φανέντος –τοῦ ἀνθρώπου– ἄλλου δὲ καὶ οὐ ταῦτοῦ ὄντος τοῦ ἔν:»

52 *Ὁ.π.*, 16-17: «ἢ γὰρ ἐν ἢ πλείω ἐνός καὶ πολλὰ· καὶ εἰ πολλὰ, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἐν».

53 *Ὁ.π.*, 25-28: «εἰ οὖν μᾶλλον ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τοῦ μὴ μεριστοῦ, δῆλον ὅτι ὄντος τινὸς φύσεως τοῦ ἐνός καὶ ὑφειστώσεως. οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τοῖς μὴ οὔσι τὸ μᾶλλον εἶναι».

54 *Ὁ.π.*, 20-23: «ἢ διάνοια δῆλόν που καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ ἢ διδοῦσα τὸ ἐν, ὃ μὴ ἔχει τὸ πλῆθος, ἢ [...] τὴν τοῦ πολλοῦ φύσιν συνήγαγεν εἰς ἐν»· πρβλ. *Περὶ τοῦ τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν ὄν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὄλον πρῶτον*, VI 4 [22].8.23-5: «...τῶν πολλῶν τὸ πάθος περιάπτει τῷ ἐνὶ ἐκείνῳ ἐν πολλοῖς αὐτὸ ἅμα ὄρῶν» καὶ 13.2-4: «ἢ μὲν γὰρ αἰσθησὶς [...] λέγει ὅτι ὧδε καὶ ὧδε». Ἐδῶ ξαναβρίσκουμε τὴν γνώση μᾶς θέση τοῦ *Θεαίτητου* ὅτι αὐτὸ ποὺ ἐνοποιοεῖ καὶ ἐννοιοποιοεῖ τὴν ἐμπειρία δὲν εἶναι ἡ ἀντίληψη ἀλλὰ ὁ νοῦς.

55 Ὁ ἀριθμὸς ὡς ἐνότητα, ὡς μονάδα, συγκροτεῖται ἀπὸ τὶς δύο αὐτὲς ἀρχὲς τῆς ταυτότητας καὶ τῆς ἑτερότητας. Βλ. Dimitri Nikulin, «Foundations of Arithmetic in Plotinus: *Enn.* VI 6 (34) on the Structure and the Constitution of Number», *Méthexis*, XI (1998), σ. 89-93.

56 «Εἰ τοίνυν μηδέ τι νοῆσαι ἔστιν ἄνευ τοῦ ἓν ἢ τοῦ δύο ἢ τινος ἀριθμοῦ, πῶς οἷόν τε ἄνευ οὗ οὐχ οἷόν τε τι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν μὴ εἶναι; οὗ γὰρ μὴ ὄντος μηδ' ὅτι οὖν δυνατόν νοῆσαι ἢ εἰπεῖν, λέγειν μὴ εἶναι ἀδύνατον. ἀλλ' οὗ χρεῖα πανταχοῦ πρὸς παντός νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προ-ὑπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως· οὕτω γὰρ ἂν πρὸς τὴν τούτων γένεσιν παραλαμβάνοιτο».

57 Ὁ.π. 50-51: «εἰ δὲ καὶ εἰς οὐσίας ἐκάστης ὑπόστασιν –οὐδὲν γὰρ ὄν, ὃ μὴ ἓν– καὶ πρὸ οὐσίας ἂν εἶη καὶ γεννῶν τὴν οὐσίαν».

58 Βλ. *Πρὸς τοὺς Γνωστικούς*, II 9 [33], *Ἐννεάς Δευτέρα*, ἀρχαῖο κείμενο-μτφρ.-σχόλια Π. Καλλιγᾶς, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1994.

59 Βλ. τὴν ἐξαιρετικὴν εἰσαγωγὴν τοῦ Καλλιγᾶ στὴν πραγματεία, *ὁ.π.*, σ. 331-334.

60 Βλ. Ε. Περδικούρη, «Ἐννοιες ἐλληνικῆς φιλοσοφίας στὸν Καρτέσιο: ὁ “νοῦς τῶν ἀρχῶν” τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὸ “αἴτιον ἑαυτοῦ” τοῦ Πλωτίνου», *Ἀξιολογικά*, εἰδικὸ τχ. 1, 1999, σ. 121-140