

ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΕΝΟΣ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΠΟΙΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ ΑΠΟ ΤΟΝ HEIDEGGER

BERNARD PIETTRE*

Τα προβλήματα της μετάφρασης αρχαίων κειμένων προβάλλουν τη δυσκολία που συνίσταται στην εύρεση μιας ισορροπίας μεταξύ φιλολογίας και φιλοσοφίας. Αυτό ακριβώς λέγει ο Nestor-Luis Cordero στην παρουσίαση της κριτικής εργασίας του σχετικά με τη δική του μετάφραση και την πραγμάτευση του ποιήματος του Παρμενίδη: *Η φιλοσοφία χωρίς φιλολογία είναι τυφλή, όπως και η φιλολογία χωρίς φιλοσοφία είναι κενή*.¹

Ταυτόχρονα όμως δεν μπορεί κανείς να προτάσσει τη φιλολογία έναντι της φιλοσοφίας. Εδώ δεν τίθεται το ζήτημα να υποτάξουμε τη φιλοσοφία στη φιλολογία, διότι η ίδια η ιδέα μιας μετάφρασης που θα σεβόταν επακριβώς το κείμενο διατρέχει τον κίνδυνο είτε να στερήσει τη μετάφραση από τη φιλοσοφική ουσία της, είτε να την καταστήσει πολύ δυσανάγνωστη ή απλώς κατανοητή. Κάθε μετάφραση οφείλει απαραιτήτως να αποδεχτεί αυτό που είναι η ίδια: μια ερμηνεία. Κάθε μετάφραση εμπεριέχει ένα υπόρρητο, εν προκειμένω ένα φιλοσοφικό υπόρρητο. Επίσης αυτή η ερμηνεία πρέπει να μην τροποποιεί το ίδιο το κείμενο λησμονώντας τους φιλολογικούς κανόνες της σύνθεσής του και αντιμετωπίζοντας με ανέμελη άνεση τόσο τη σημασιολογία όσο και τη σύνταξη της γλώσσας του πρωτοτύπου. Η δύσκολη ισορροπία μεταξύ φιλοσοφίας και φιλολογίας εξαρτάται από αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί *σωστό μέτρο* (με σ ό τ η ς), ένα μέτρο που είναι παντελώς δύσκολο να βρεθεί: δηλαδή το πώς να αποφευχθεί η υπερβολή της φιλοσοφίας, η οποία μας ωθεί να αντιμετωπίσουμε με υπερβολική ελευθερία το κείμενο και μας εκτρέπει από αυτό που μπορεί να είναι το πρωταρχικό νόημα του κειμένου –γνωρίζοντας ταυτόχρονα ότι αυτό το νόημα δεν μπορεί να είναι μονοσήμαντο και ότι εξ ορισμού υπόκειται στην ερμηνεία–, αλλά και το πώς να αποφευχθεί η υπερβολή της φιλολογικής λεπτολογίας που μας ωθεί να λησμονήσουμε την αναζήτηση ενός καθολικού νοήματος. Το νόημα κάθε φράσης, κάθε μέλους της φράσης, υπαγορεύεται προφανώς από την ερμηνεία της ολότητας του κειμένου.

Προτίμησα να δώσω μια παραδειγματική εξήγηση της πρώτης από τις δύο δυνατές υπερβολές στη μετάφραση αρχαίων φιλοσοφικών κειμένων: δηλαδή του πράγματος που το αποκάλεσα φιλοσοφική υπερβολή, με βάση τη μετάφραση και την ερμηνεία –εμβληματικές και οι δύο– του ποιήματος του Παρμενίδη που προτείνονται από τον Heidegger. Εδώ δεν σκοπεύω να επαναλάβω τα ερωτήματα που εγείρει η μετάφραση του συνόλου του παρμενίδειου ποιήματος.

* Ο Bernard Piettre είναι διευθυντής ερευνητικού προγράμματος στο Collège international de philosophie.

Θα επικεντρωθώ σε μία φράση: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι», και σε κάποια άλλα χωρία της χαϊντεγκεριανής μετάφρασης. Θα το κάνω επειδή εδώ έχουμε ένα εξαιρετικό παράδειγμα του πράγματος που το αποκαλώ φιλοσοφική πραξικοπηματική ενέργεια, και το οποίο δίνει ελάχιστη σημασία στους συνήθεις κανόνες της σύνταξης της γλώσσας. Παρ' όλα αυτά, θα αποφύγω να προσφύγω παρευθὺς σε μια πολεμική – γιατί οι συζητήσεις γύρω από τον Heidegger προκαλούν ακόμη και σήμερα βίαιες διαλογικές αντιπαραθέσεις. Φρονώ ότι η ερμηνεία του Heidegger είναι ενδιαφέρουσα εντός του πεδίου των ενδιαφερόντων του ίδιου του Heidegger, αλλά αυτή αποσυνδέεται παντελώς –αν μπορώ να εκφραστώ κατ' αυτόν τον τρόπο– από τα φυσικά, κοσμολογικά, λογικά και φιλοσοφικά ερωτήματα που έθεσαν ο Παρμενίδης και, εν συνεχεία, συγγραφείς όπως ο Γοργίας, ο Δημόκριτος ή ο Πλάτων. Ταυτόχρονα, θα ήθελα επίσης να υπογραμμίσω τις απορίες στις οποίες προσκρούουν ορισμένες παραδοσιακότερες ερμηνείες του ίδιου αποσπάσματος –σύμφωνα με μια σφαιρική ερμηνεία του κειμένου–, υπό την προϋπόθεση βεβαίως ότι στρέφει κανείς έστω και ελάχιστα την προσοχή του στο γράμμα του κειμένου και στις γραμματικές και σημασιολογικές δυσκολίες της μετάφρασης. Η έγνοια της φιλολογίας είναι επίσης μια ευκαιρία να εκλεπτύνει και να ρυθμίσει σωστά τον φιλοσοφικό αναστοχασμό της.

Συνεπώς δεν θέλω να εκθέσω τη δική μου ερμηνεία του ποιήματος του Παρμενίδη, η οποία θα ισχυριζόταν ότι τελικά αυτή είναι η σωστή, αλλά να θέσω –με βάση το παράδειγμα των προειλημμένων αποφάσεων ορισμένων μεταφράσεων που περιφρονούν προφανώς τη φιλολογία– το ερώτημα περί της *ελευθερίας* της ερμηνείας των αρχαίων φιλοσοφικών κειμένων.

1. Η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του ποιήματος του Παρμενίδη

Είναι δύσκολο να παρουσιάσει κανείς με λίγες λέξεις την ερμηνεία του Παρμενίδη από τον Heidegger.

Ο Heidegger, στη διάλεξή του υπό τον τίτλο *Μοίρα* που αναφέρεται στο ποίημα του Παρμενίδη, εστιάζει την ερμηνεία του σε δύο αποσπάσματα: στο απόσπασμα 3 (της κλασικής γερμανικής έκδοσης Diels-Kranz) και στο απόσπασμα 8, 34-41. Ας αρχίσουμε από την ανάγνωση του αποσπάσματος 3.

1.1. Περί της χαϊντεγκεριανής μεταφράσεως του αποσπάσματος 3

Η διάλεξη του Heidegger αρχίζει ως εξής: «Η σχέση του σκέπτεσθαι και του είναι θέτει σε κίνηση όλο τον αναστοχασμό της Δύσης [...]. Σε αυτήν ακριβώς τη σχέση ο Παρμενίδης

δίνει ένα όνομα στο απόφθεγμα του (απόσπασμα 3): «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι».²

Η γαλλική μετάφραση της χαϊντεγκεριανής μετάφρασης που μας δίνει ο André Préau είναι η ακόλουθη «Διότι το ίδιο πράγμα είναι σκέψη και είναι» [«Car la même chose sont pensée et être»].³ Παρομοίως ο Beaufret, στη δική του μετάφραση, λέγει: «Το ίδιο, καθαυτό, είναι συνάμα σκέπτεσθαι και είναι» [«Le même, lui, est à la fois penser et être»].⁴ Επίσης νιώθει κανείς παράξενα όταν διαβάσει την ακόλουθη μετάφραση του Marcel Conche, ο οποίος δύσκολα μπορεί να κατηγορηθεί για χαϊντεγκεριανισμό: «Διότι το ίδιο είναι συνάμα σκέπτεσθαι και είναι» [«Car le même est à la fois penser et être»].

Όλες αυτές οι μεταφράσεις με εκπλήσσουν, γιατί θεωρούν ότι τὸ αὐτὸ είναι το υποκείμενο της πρότασης. Κατ' ἐμέ, η έκφραση τὸ αὐτὸ έχει τη θέση του κατηγορουμένου, και ως εκ τούτου το νόημα πρέπει να είναι μάλλον το εξής: «Διότι σκέπτεσθαι και είναι είναι το ίδιο πράγμα» [«Car penser et être sont la même chose»]. (Είμαστε υποχρεωμένοι να προσθέσουμε τη λέξη «πράγμα» [«chose»] για να ουσιαστικοποιήσουμε τη λέξη «το ίδιο» [«le même»], το οποίο είναι ουδέτερο στα ελληνικά.) Βεβαίως αυτή η μετάφραση θέτει αβυσσαλέα φιλοσοφικά προβλήματα, όπως το σύνολο του ποιήματος του Παρμενίδη.

Εδώ όμως πρόκειται για το προφανές, το οποίο γίνεται αντιληπτό σε όποιον έχει μια κάποια εξοικείωση με την ανάγνωση του ελληνικού κειμένου. Στην κίνηση της ελληνικής φράσης, όπως και της λατινικής, το κατηγορούμενο γενικά προηγείται –όχι βεβαίως κατ' ανάγκην– του υποκειμένου, προπάντων όταν υπάρχουν δύο υποκείμενα, όπως συμβαίνει εδώ με το νοεῖν και το εἶναι. (Η διάταξη των λέξεων στην ελληνική γλώσσα έχει τη σημασία της, ακόμη και αν είναι πιο ελεύθερη από αυτήν στα γερμανικά ή στα γαλλικά.)

Θα μου επιτρέψετε να σας διαβάσω επ' αυτού ορισμένα χωρία από το βιβλίο του Jean Humbert *Ελληνική σύνταξη*,⁵ ένα κλασικό έργο στο είδος του και στο οποίο κάποια στιγμή προσφεύγουν όλοι οι γάλλοι φοιτητές που έχουν μια ισχυρή γνώση της ελληνικής γλώσσας:

«Καθώς η ινδοευρωπαϊκή φράση χαρακτηριζόταν από την *αυτονομία* των στοιχείων που την απαρτίζουν, η διάταξη των λέξεων ήταν κατ' αρχήν ελεύθερη, εφόσον καθεμία από αυτές μπορούσε, σε κάθε θέση, να υποδεικνύει σαφώς, *αποκλειστικά με τα δικά της μέσα*, το ρόλο που έπαιζε μέσα στη φράση. [...] Ωστόσο, αυτή η διάταξη, όσο και αν ήταν ελεύθερη, δεν ήταν και αυθαίρετη: κάθε γλώσσα έχει την τάση να σταθεροποιεί τουλάχιστον μια *τρέχουσα* διάταξη των λέξεων· όσο και αν είναι σημαντικό το «ελεύθερο παιχνίδι» που υπάρχει πάντοτε μεταξύ των στοιχείων της φράσης μέσα σε μία γλώσσα όπως είναι η ελληνική, υπάρχουν *συνήθειες* που έχουν μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τον παρατηρητή, γιατί οι *προθέσεις*, οι «*εντυπωσιασμοί*» του συγγραφέα μεταφράζονται συνήθως σε *παραβιάσεις* αυτών των συνηθειών. Είναι πολύ γνωστό ότι το προσδιοριστικό (αριθμητικό, γενική του ονομαστικού προσδιορισμού, επίθετο) τίθεται πριν από το προσδιοριζόμενο [...].⁶ «Το υποκείμενο της φράσης [...] συνήθως δεν εκφράζεται παρά μόνο μετά από τις λέξεις που αποτελούν μέρος της «δεύτερης θέσης»».⁷ (Ο Jean Humbert, λίγες αράδες πιο πάνω,

έχει διευκρινίσει ότι μέρος της «δεύτερης θέσης» αποτελούν τα «*μόρια* που συνδέουν τις φράσεις μεταξύ τους [...], οι *αόριστες αντωνυμίες*, οι *άτονες μορφές* της *προσωπικής αντωνυμίας*, τα *αόριστα χρονικά* και *τροπικά επιρρήματα* [...] και γενικότερα καθετί το οποίο, παρά την αναγκαιότητά του για την έκφραση της σκέψης, δεν είναι άξιο προσοχής».)⁸ «Αυτό [το υποκείμενο] συνήθως εξωθείται στην αρχή της φράσης, και όταν αυτή περιλαμβάνει το ρήμα *είναι* (ή τα συνώνυμά του) και ένα *κατηγορούμενο* του υποκειμένου, τότε συχνά το *κατηγορούμενο* προηγείται του υποκειμένου. Αντιθέτως, όταν ένα *ενεργητικό* ρήμα εμπεριέχει υπόρρητα το *υποκείμενο*, η ίδια θέση καταλαμβάνεται από το *άμεσο αντικείμενο*. Συνεπώς, το *κατηγορούμενο* που προσδιορίζει το υποκείμενο, το *αντικείμενο* που προσδιορίζει το «μεταβατικό» ρήμα εκφράζονται πριν από αυτό που προσδιορίζουν: πρόκειται για την εφαρμογή μιας γενικής αρχής –η οποία ανάγεται στην ινδοευρωπαϊκή γλώσσα–, σύμφωνα με την οποία το προσδιοριστικό προηγείται του *προσδιοριζόμενου*, δηλαδή για την αντιστροφή της λεξικής διάταξης στη δική μας γλώσσα [της γαλλικής, διευκρινίζω]».⁹

Εδώ επομένως έχουμε το υποκείμενο (νοεῖν) μετά από ένα μόριο στη δεύτερη θέση (γὰρ), και ένα άλλο υποκείμενο (εἶναι) που τίθεται μετά από το κύριο ρήμα ἐστὶν, τα οποία προσδιορίζονται, χαρακτηρίζονται από το ουσιαστικοποιημένο κατηγορούμενο: τὸ αὐτὸ.

Ο Heidegger ήταν ένας αναγνώστης πολύ εξοικειωμένος με την αρχαιοελληνική γλώσσα, ασφαλώς περισσότερο από εμένα και από όλους μας· ωστόσο το γεγονός ότι θέτει τὸ αὐτὸ στη θέση του κατηγορουμένου που χαρακτηρίζει το είναι και το σκέπτεσθαι, σημαίνει πρωτίστως ότι ο ίδιος εντάσσεται σε αυτό που αποκαλεί φιλοσοφία της (ανα)παράστασης (Vorstellung), του χαρακτηρισμού του είναι και της σκέψης ως όντων, ή ως κάποιου πράγματος... Ιδού μια παραπλανητική ανάγνωση σύμφωνα με τον ίδιο τον Heidegger.

Για τον Heidegger ακριβώς μέσα στον πυρήνα της λέξης τὸ αὐτὸ βρίσκεται το αίνιγμα της σκέψης και του είναι, της εγγύτητάς τους –θα μπορούσε κανείς να πει– και όχι της λογικής ταυτότητάς τους, εφόσον το σκέπτεσθαι σημαίνει ότι ανοίγεται στο είναι πέραν ή μάλλον εντεύθεν του όντος, η παρούσα οντότητα του οποίου αποκρύπτει τη μοιραία αποστολή του στο είναι, την έλευσή του στο είναι... Ας ακούσουμε καλύτερα τον Heidegger στο βιβλίο του «Δοκίμια και διαλέξεις», συγκεκριμένα στο κείμενό του υπό τον τίτλο «Μοίρα» που αφορά το *Ποίημα* του Παρμενίδη: η σκέψη του Παρμενίδη έχει διεισδύσει μέσα στην «έκταση του αινιγματώδους που παραμένει σιωπηλό μέσα στην αινιγματική λέξη τὸ αὐτὸ, το Αυτό [das Selbe]. Εδώ είναι κρυμμένο αυτό που είναι άξιο στοχασμού, αυτό που μας δίνεται να το σκεφθούμε ως τη σχέση του σκέπτεσθαι προς το είναι, ως την αλήθεια του είναι με τη σημασία της εκκάλυψης [...]».¹⁰

Ο Heidegger ισχυρίζεται ότι το ίδιο δεν είναι άλλο από αυτό που καλείται από τη διπλότητα του είναι, δηλαδή από την εκπύχωση ή την εκδίπλωση του είναι, το οποίο όμως ταυτόχρονα προφυλάσσεται από αυτή την εκπύχωση. Αυτή ακριβώς είναι η περίφημη θεματική της εκκάλυψης του είναι, το οποίο, ως τέτοιο παραμένει συγκαλυμμένο, παραμένει

αθέατο. «Το ίδιο» (τὸ αὐτό), χαρακτηρίζει αυτό που υπόκειται στην «πτύχωση» –αν μπορώ να το πω κατ’ αυτόν τον τρόπο– της εκκάλυψης και της απόσυρσης, του πράγματος που δίνει σε κάτι το έναυσμα να είναι και αποσύρεται μέσω αυτής της μοιραίας αποστολής: αυτό είναι το αίνιγμα που δίνει ταυτόχρονα το έναυσμα στο σκέπτεσθαι και στο είναι.

Ο Heidegger βεβαίως γνωρίζει τους κανόνες της σύνταξης τόσο της ελληνικής όσο και της λατινικής γλώσσας. Έχει συνείδηση της πρωτοτυπίας –για να μην πούμε της μοναδικότητας– της μετάφρασής του, για την αναγκαιότητα της οποίας εντούτοις είναι πεπεισμένος. Αυτό πιστοποιείται από τον ίδιο τον Heidegger στο τέλος των εξηγήσεών του, της δικής του ανάγνωσης της αρχής του ποιήματος και του περίφημου αποσπάσματος 3 (την οποία σκιαγραφήσαμε εν συντομία):

«Η γραμματική συγκρότηση της φράσης “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”, προβάλλει τώρα κάτω από ένα διαφορετικό φωτισμό. Η λέξη-αίνιγμα αὐτό, το ίδιο, με το οποίο αρχίζει η φράση, δεν είναι πλέον το κατηγορούμενο που τίθεται στην αρχή, αλλά το υποκείμενο, αυτό που υπόκειται, αυτό που φέρει και στηρίζει».¹¹

1. 2. Περί της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας ενός χωρίου από το απόσπασμα 8

Ας επανεξετάσουμε ωστόσο εκ του σύνεγγυς τη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του αποσπάσματος 3, και ας δούμε ποια είναι τα συμπεράσματα που συνάγει ο Heidegger για την ερμηνεία ενός χωρίου από το απόσπασμα 8. Αυτή η ερμηνεία θα ρίξει ένα νέο φως στην παράδοση προελημμένη απόφαση της χαϊντεγκεριανής μετάφρασης του αποσπάσματος 3 που μόλις σχολιάσαμε.

Ας διαβάσουμε εκ νέου το κείμενο χωρίς να το διακόψουμε, όπως το διαπράξαμε προηγουμένως – και αυτήν τη φορά μέσω της προσπάθειάς μας να διευκρινίσουμε τον παράξενο όρο «διπλότητα», *Zwiefalt* στα γερμανικά:

«Ο Παρμενίδης δεν θα ήταν ένας στοχαστής κατά την πρωιμότητα της έναρξης εκείνης της σκέψης που προσαρμόστηκε στη μοιραία αποστολή της διπλότητας, αν δεν είχε στοχαστεί μέσα στην έκταση του αινιγματώδους που παραμένει σιωπηλό στην αινιγματική λέξη τὸ αὐτό, το Αυτό [das Selbe]. Εδώ είναι κρυμμένο αυτό που είναι άξιο στοχασμού, αυτό που μας δίνεται για να το σκεφθούμε ως τη σχέση του σκέπτεσθαι προς το είναι, ως την αλήθεια του είναι με τη σημασία της εκκάλυψης της διπλότητας [Zwiefalt], ως προ-φύλαξη [Vorenhalt] της διπλότητας (μὴ ἐόν), μέσα στην επικράτηση του παρόντος όντος (τὰ ἐόντα, τὰ δοκοῦντα)».¹²

«Μέσα στην επικράτηση του παρόντος όντος»: «τα όντα» (ἐόντα), και τα πράγματα γίνονται αντιληπτά (τὰ δοκοῦντα) διαμέσου των λέξεων (ὀνόματα), μέσα στην καθημερινή πολυπραγμοσύνη και στις αναπαραστάσεις που τη συνοδεύουν και της προσδίδουν τη βεβαιότητά της. Και εδώ, για να δικαιολογήσει αυτήν τη μετάφραση, ο

Heidegger στηρίζεται στο απόσπασμα 8, του οποίου σας δίνω τη μετάφραση δια χειρός του Beaufret:

«Αρα είναι το ίδιο, το σκέπτεσθαι και αυτό ένεκα του οποίου υπάρχει σκέψη [Τὸ αὐτὸν δ’ ἐσ τὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα]. Διότι ποτέ χωρίς το είναι, όπου έχει γίνει ομιλία, δεν θα βρείς το σκέπτεσθαι· διότι τίποτε άλλο δεν ήταν, δεν είναι ούτε και θα είναι πλησίον και εκτός του είναι, εφόσον η Μοίρα το έχει αλυσοδέσει με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι ολομερές και ακίνητο· ως εκ τούτου θα είναι όνομα όλα όσα οι θνητοί μπόρεσαν να καταθέσουν, πεπεισμένοι ότι είναι η αλήθεια: γένεση καθώς και αφανισμός, είναι καθώς και μη είναι, αλλαγή του τόπου και εναλλαγή της λάμψης στην επιφάνεια».¹³

Είναι γνωστό ότι το ποίημα του Παρμενίδη χωρίζεται σε δύο μεγάλα μέρη: το ένα αφορά την παρουσίαση μιας φιλοσοφίας του είναι μέσω της αληθείας του, ενώ το άλλο –με βάση το απόσπασμα 8– επικεντρώνεται στη φυσική· το πρώτο αποφαίνεται για τις θεμελιώδεις αρχές [principles] της γνώσης του είναι, το δεύτερο εφαρμόζει αυτές τις αρχές στο πλαίσιο της γνώσης του κόσμου.

Ο Heidegger σκέπτεται αυτή την εμφανή δυαδικότητα του κειμένου με τον ακόλουθο τρόπο: στο πρώτο μέρος του ποιήματος ο Παρμενίδης –ή ο Heidegger μέσω του Παρμενίδη– μας προσκαλεί να συλλογιστούμε αυτό που «καλεί» τη σκέψη, την «κλήση» του είναι· να στοχαστούμε το ίδιο που περισυλλέγει, που αξιώνει την περισυλλογή της σκέψης – την ταυτότητα [Selbigkeit, mēmeté] της σκέψης και του είναι, ως εάν το «υπάρχει» [«il y a»], το είναι, η οντολογική διαφορά, η διπλότητα, κ.ο.κ., απαιτεί την απόσυρση της σκέψης προς αυτό που τη συγκαλεί, την περισυλλέγει... Αντιθέτως, το δεύτερο μέρος του ποιήματος προβάλλει αυτό που διαχέει τη σκέψη, τη διασκορπίζει, την κάνει να περιπλανιέται μακριά από τη σιωπηλή κλήση του είναι οσάκις αυτή η σκέψη παγιδεύεται από τη φλυαρία περί του κόσμου, περί των όντων και είναι αιχμάλωτη της γλώσσας που κατονομάζει, που επιθέτει τις λέξεις στα όντα, τα λαμβάνει υπ’ όψιν (δοκοῦντα) και αποκαλεί ετούτο ή εκείνο «γέννηση», «αφανισμό», «είναι», «μη είναι», «αλλαγή του τόπου», «εναλλαγή της λάμψης»... Εν ολίγοις η σκέψη, εστιάζοντας την προσοχή της σε μια συγκεκριμένη κατονομασία των καταστάσεων και των όντων, πέφτει στην αναπαράσταση, και κατ’ αυτόν τον τρόπο στη λήθη του είναι. Το απόσπασμα 8 ούτε λίγο ούτε πολύ καταγγέλλει το αδιέξοδο της δόξας· ο Heidegger θυμάται ότι η δόξα σημαίνει τη φήμη, την υπόληψη που αποκτά ένα πρόσωπο από το γεγονός ότι φαίνεται, ότι προσφέρει την τάδε ή τη δείνα όψη που σπεύδουμε να την κατονομάσουμε, να την αναπαραστήσουμε νοερά. Οι λέξεις που δίνουμε κατ’ αυτόν τον τρόπο στα πράγματα είναι απόψεις που τονίζουν τις όψεις που αυτά τα πράγματα αποκτούν χάριν ημών. Έτσι η δόξα, ως αναπαράσταση, είναι ήδη απαξιωμένη.

Αυτή ακριβώς είναι η εξαιρετή χαϊντεγκεριανή επίνοια, η οποία αιτιολογεί ως εκ τούτου τη δυαδικότητα ανάμεσα αφενός στο ίδιο που είναι ακίνητο, εν, σιωπηλό, αινιγματικό και, αφετέρου, στη διάχυση μέσα στην πολλαπλότητα των όντων,

δηλαδή των απόψεων. Θα μπορούσε κανείς να ερμηνεύσει λανθασμένα τον Παρμενίδη εκλαμβάνοντάς τον ως προάγγελο των μεταφυσικών αντιθέσεων που εντοπίζονται στον πυρήνα του πλατωνισμού: αντίθεση μεταξύ της ενότητας και της πολλαπλότητας, της ακινησίας και της κινητικότητας, του ίδιου και του άλλου, του είναι και του γίνεσθαι. Η αντίθεση που θα μας έδινε το έναυσμα να σκεφτούμε αυθεντικά τον Παρμενίδη βρίσκεται εντεύθεν των μεταφυσικών κατονομασιών και αναπαραστάσεων: πρόκειται για την αντίθεση ανάμεσα αφενός στη μόνη σκέψη που αξίζει να ονομάζεται σκέψη, μια σκέψη που συγκεντρώνεται πάνω στην ταυτότητα του είναι και της σκέψης, μια σκέψη που ανακαλείται σε αυτό που δίνει το έναυσμα στο σκέπτεσθαι εφόσον δίνει το έναυσμα στο είναι –σε τούτο, σε αυτό το ίδιο, σε αυτό το οιονεί ύποκειμενον που φέρει και στηρίζει το είναι και τη σκέψη–, και αφετέρου σε μια σκέψη που έχει λησμονήσει να σκέπτεται, που περιπλανιέται μακριά από την αρχέγονη ενότητα της σκέψης και του είναι, που μεταπηδά από τη μια λέξη στην άλλη, από τη μια αναπαράσταση στην άλλη, ασταθής...

Αυτή ακριβώς είναι η προειλημμένη αναγνωστική απόφαση που δικαιολογεί συνεπώς το εγχείρημα να θεωρηθεί τὸ αὐτὸ υποκείμενο ὅλης της πρότασης: η λέξη-αίνιγμα, “το ίδιο”, με το οποίο αρχίζει η πρόταση, δεν είναι πλέον το κατηγορούμενο που τίθεται ἐπὶ κεφαλῆς, ἀλλὰ το υποκείμενο, αυτό που υπόκειται, φέρει και στηρίζει.

2. Προβλήματα που τίθενται από μη χαϊντεγκεριανές αναγνώσεις του ποιήματος του Παρμενίδη

2.1. Η προφανής απλότητα μιας κοσμολογικής ανάγνωσης

Η ερμηνεία του Heidegger είναι λαμπρή, ἀλλὰ και το λιγότερο αμφισβητούμενη, αν εξετάσει κανείς τον τρόπο με τον οποίο ο Ζήνων, ο Γοργίας ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης διάβασαν τον Παρμενίδη, τούτέστιν ως ερευνητή της λογικής και ως φυσικό, με ποιον τρόπο ενδιαφέρθηκαν για το ερώτημα περί της δυνατότητας να σκεφτεί κανείς την κίνηση (Ζήνων), το μη είναι (Γοργίας), και τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης επανεξέτασαν το δύσκολο ερώτημα περί των σχέσεων μεταξύ του είναι και του μη είναι, του ίδιου και του άλλου, της ενότητας και της πολλαπλότητας, της κίνησης και της ακινησίας.

Ο Πλάτων αποτίνει φόρο τιμής στον Παρμενίδη σε ένα διάλογο (*Παρμενίδης*), όπου του αναθέτει το ρόλο εκείνου που διευθύνει τη συζήτηση και του δασκάλου του Σωκράτη, ἀλλὰ συνάμα παρεκκλίνει από αυτήν τη στάση στον *Σοφιστή*, όπου δεν διστάζει να φονεύσει τη μορφή του πατέρα απορρίπτοντας τη θέση της αδυνατότητας να σκεφτείς το μη είναι ή να σκεφτείς ομού το είναι και το μη είναι.¹⁴

Στο διάλογο υπό τον τίτλο *Παρμενίδης* ο Πλάτων παρουσιάζει τον φιλόσοφο της Ελέας ως τον στοχαστή της Ενότητας: «ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν» [«στο ποίημά σου λέγεις ὅτι τα πάντα είναι ένα»],¹⁵ λέει σ' αυτόν ο Σωκράτης. Η λέξη τὸ πᾶν –ο κόσμος– θα έπρεπε να μας καταστήσει επιφυλακτικούς έναντι των υπερβολικά μεταφυσικών ερμηνειών που απορρέουν από μιαν ὀψιμη ἀνάγνωση του Πρόκλου και των άλλων νεοπλατωνιστών, ή έναντι των οντολογικών αναγνώσεων χαϊντεγκεριανού τύπου. Τον Παρμενίδη, ὅπως το

σύνολο των προσωκρατικών φυσιολόγων, τον απασχολούν τα φυσικά και κοσμολογικά ερωτήματα σε σχέση με την ολότητα των υπαρκτών πραγμάτων, με τον κόσμο ή το σύμπαν. Αυτήν τη φορά συμφωνούμε πλήρως με τον Luc Brisson, όταν ισχυρίζεται ὅτι «δεν μπορείς να αποτιμήσεις την πρωτοτυπία του Παρμενίδη και του Ζήνωνος παρά μόνον αν τους συνδέσεις με εκείνους τους στοχαστές που στην εποχή τους έθεταν ερωτήματα για το σύμπαν και αρνηθείς να τους μετατρέψεις σε μοναχικούς ήρωες μιας ενολογίας και μιας οντολογίας, οι οποίες θα αποκτήσουν την πλήρη διάστασή τους πολλούς αιώνες αργότερα».¹⁶ Ο Robert Baccou είχε ήδη επισημάνει στο έργο του *Ιστορία της ελληνικής επιστήμης* ὅτι πολλοί ιστορικοί «ερμήνευσαν λανθασμένα» την θεωρία του Παρμενίδη «μέσω ενός νοήματος αποκλειστικά φιλοσοφικού και μεταφυσικού».¹⁷

Είναι δύσκολο να διαχωρίσει κανείς τις πρώτες αποφάνσεις περί του είναι και του μη είναι εν γένει στα αποσπάσματα 2 και 3 από τις αποφάνσεις στο απόσπασμα 8 που αφορούν την αιωνιότητα, την ενότητα, το αδιαίρετον, τα όρια και τη σφαιρικότητα του είναι. Από την άλλη μεριά, οι δεύτερες αποφάνσεις διευκρινίζουν τις πρώτες, και οι πρώτες εισάγουν στις δεύτερες. Είναι σαφές ὅτι ο Heidegger αγνοεί τις φυσικές θεωρήσεις του αποσπάσματος 8.

Ο Παρμενίδης διαφοροποιεί τις δύο δυνατές οδούς διερεύνησης των πραγμάτων και του κόσμου: την οδό της επιστήμης ή της λογικής (λόγος), για την οποία είναι αδύνατον το είναι να μην είναι ή το μη είναι να είναι, και την οδό της γνώμης (δόξα) η οποία κάνει να είναι το μη είναι και να μην είναι το είναι. Με άλλα λόγια, η αλλαγή, η κίνηση, ο χρόνος, που προϋποθέτουν ὅτι ένα πράγμα είναι ή δεν είναι πλέον ή δεν είναι ακόμη, είναι απλώς φαινομενικότητες: υπάρχουν για τη γνώμη ἀλλὰ ὄχι και για τη λογική.

Η ισχύς της επιχειρηματολογίας του Παρμενίδη απορρέει ὄχι μόνο από την αναπόδραστη λογική της, ἀλλὰ επίσης από την αποκλειστικά κοσμολογική προοπτική της που αναφέρεται στο πᾶν.

Οι τελευταίοι στίχοι της εισαγωγής του ποιήματος το δηλώνουν σαφέστατα:

«ἀλλ' ἔμψης καὶ ταῦτα μαθήσεται,
ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς
πάντα περὼντα».¹⁸

«Αλλὰ παρ' ὅλα αυτά θα μάθεις ακόμη τούτο: με ποιον τρόπο υπάρχουν οι φαινομενικότητες, διασχίζοντας ὅλα τα πράγματα μέσα από την ολότητά τους».

Διότι αν θεωρήσουμε ὅτι το είναι χαρακτηρίζει την ολότητα των υπαρκτών πραγμάτων που διαμορφώνουν τον κόσμο, αν αποδεχτούμε ὅτι ο κόσμος ταυτίζεται με αυτό που είναι, τότε είναι σαφές ὅτι δεν υπάρχει τίποτε έξω από το είναι (από τον κόσμο): τότε πράγματι δεν μπορεί κανείς ούτε να σκεφτεί ούτε να εκφράσει αυτό που δεν υπάρχει, δηλαδή αυτό που δεν ανήκει στον κόσμο. Δεν μπορώ να σκεφτώ ούτε να πω αυτό που είναι αυστηρά έξω από τον κόσμο, δηλαδή αυτό που δεν είναι, αυτό που δεν υπάρχει με την αυστηρή σημασία

του όρου (τὸ μὴ ἔόν) : το μὴ ον δεν μπορεί να το σκεφτούμε χωρίς αντίφαση, εκτός αν γίνει για τη σκέψη ένα ον, και μάλιστα ένα ον που ανήκει σύμφωνα με τη τη σκέψη μου στον κόσμο. Τότε όμως έχω κατά νουν την ολότητα του είναι, δεν μπορώ να σκεφτώ αυστηρά κανένα πράγμα που βρίσκεται έξω από αυτή την ολότητα, δηλαδή από ένα μέρος του όλου που δεν θα ήταν μέρος του όλου.

Αν λοιπόν περιοριστούμε σε αυτή την κοσμολογική προοπτική, τότε το ποίημα του Παρμενίδη δεν προβάλλει με αυτή της ανοίκεια ξενότητα... – γεγονός που σημαίνει ότι έχει γίνει τελείως διαυγές.

Η κοσμολογία προσκρούει πάντοτε στις ίδιες λογικές αντιφάσεις, όποιο και αν είναι το επίπεδο της γνώσης που έχουμε σήμερα: η φυσική δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στο σύμπαν, επί παραδείγματι στον χωρο-χρόνο του σύμπαντος, και έξω από αυτόν τον χωρο-χρόνο δεν υπάρχει τίποτε που μπορούμε άμεσα ή έμμεσα να το γνωρίσουμε ή να το αποδείξουμε πειραματικά. Βεβαίως η χρήση της ορολογίας της σύγχρονης φυσικής θα μας οδηγήσει στον αναχρονισμό, αλλά η αδυνατότητα να σκεφτούμε αληθινά οτιδήποτε βρίσκεται εκτός του σύμπαντος παραμένει λογικά η ίδια – όπως επίσης η αδυνατότητα να σκεφτούμε τη γένεση του σύμπαντος από το μηδέν, δηλαδή το είναι από το μη είναι, και παρά τις προσπάθειες της σύγχρονης φυσικής να προσδώσει μια ηλικία και μίαν έναρξη στο σύμπαν.

Ο κόσμος δεν μπορεί να έχει ούτε γέννηση (εκτός αν φανταστούμε ότι ο κόσμος μπορεί να γεννηθεί από το τίποτε) ούτε θάνατο (εκτός αν φανταστούμε ότι το είναι μπορεί να γίνει μη είναι). Η απόδοση της γέννησης στο σύμπαν θα σήμαινε ότι το θέτουμε μέσα στον χρόνο –όπως θέτουμε μέσα στον χρόνο κάθε γέννηση ή κάθε θάνατο που συμβαίνουν στα όντα που ανήκουν στον κόσμο–, ότι κατά κάποιο τρόπο προσδιορίζουμε την ημερομηνία της γέννησής του, και επομένως εντάσσουμε τον κόσμο στη χρονική ενδεχομενικότητα. «Ποια ανάγκη θα τον έκανε να αναδυθεί είτε αργότερα είτε νωρίτερα, και να αντλήσει την απαρχή του από το μη είναι;»¹⁹

Το είναι επίσης δεν μπορεί να αυξηθεί (ένα μέρος τού είναι που δεν ήταν δεν μπορεί να προστεθεί στο παρόν είναι), ούτε να μειωθεί (γιατί αυτό προϋποθέτει ότι ένα μέρος τού είναι του δεν είναι πλέον). «Ποια απαρχή, πράγματι, θα αναζητούσες σ' αυτό; Από πού θα είχε την αύξησή του; – Από το μη είναι. Αλλά δεν θα σου επιτρέψω να το πεις ούτε να το εννοήσεις, διότι δεν μπορεί κανείς να πει ούτε να σκεφτεί το μη είναι».²⁰ Συνεπώς το είναι ή ο κόσμος δεν έχει ούτε παρελθόν ούτε μέλλον. Άρα είναι εξ ολοκλήρου παρόν. Είναι αιώνιο, με την έννοια ότι είναι, δεν ήταν και ούτε θα είναι. «Δεν ήταν κάποτε, και δεν θα είναι, εφόσον τώρα είναι ολόκληρο ισότροπα, ένα, συνεχές».²¹

Το είναι είναι αναγκαστικά συνεχές, χωρίς κενό, χωρίς κανένα χάσμα να χωρίζει ένα μέρος από κάποιο άλλο μέρος. Συνεπώς καταλαμβάνει το σύνολο του χώρου – είναι η ολότητα του χώρου, για να είμαστε ακριβέστεροι. Η φυσική του Παρμενίδη, μας λέγει ο Robert Baccou, «είναι ουσιαστικά η θεωρία του περί του είναι, το οποίο ταυτίζεται με τον ίδιο τον

κόσμος, του οποίου ένα από τα κυριότερα κατηγορήματα είναι η έκταση».²²

Τέλος, το είναι είναι περιορισμένο, ακίνητο και σφαιρικό. «Παραμένει ακίνητο μέσα στα όρια των μεγάλων δεσμών που το κλείνουν από παντού [...]. Το ίδιο παραμένοντας μέσα στο ίδιο, κείται καθ' εαυτό και έτσι, αμετάβλητο, κρατά τη θέση του».²³ «Επιπλέον, εφόσον περατώνεται από το όριο, είναι τέλειο από όλες τις μεριές, όμοιο με τη μάζα μιας στρογγυλής σφαίρας· από το κέντρο, προς όλες τις κατευθύνσεις, εξίσου ισχυρό, διότι δεν μπορεί να είναι ούτε μεγαλύτερο ούτε μικρότερο εδώ ή εκεί».²⁴

Διότι αν ο κόσμος είναι κλεισμένος μέσα σε όρια, αυτό σημαίνει ότι εκτός των ορίων του κόσμου δεν υπάρχει ακριβώς τίποτε, δηλαδή κανένας εξωτερικός χώρος: ο κόσμος δεν καταλαμβάνει το χώρο, είναι ο ίδιος ο χώρος, μια πεπερασμένη έκταση· συνεπώς δεν μπορεί να αυξάνεται ή να μειώνεται μέσα στο χώρο, ούτε να κινείται (πάνω στον εαυτό του ή διαφορετικά) μέσα σε ένα χώρο που θα του είναι εξωτερικός. Ακόμη και μια έκταση χωρίς όρια είναι αντιφατική, διότι τότε θα αναγόταν στο μη είναι, σε ένα είδος άπειρου κενού: η άνευ κενού πληρότητα του είναι συνεπάγεται αναγκαστικά κάποια όρια. Μόνο ολοκληρωμένη μπορεί να υπάρξει η πληρότητα (το είναι είναι «τέλειο» από όλες τις μεριές). Φαίνεται ότι το σύμπαν έχει ίση πυκνότητα σε όλες τις κατευθύνσεις, αν έχει πράγματι μάζα. Αν όμως η έκταση του σύμπαντος είναι χωρίς όρια, τότε το σύμπαν δεν θα είχε καμία πυκνότητα, καμία συνοχή, με μια λέξη καμία ύπαρξη.

Κατά τον Αριστοτέλη, η άρνηση της κίνησης στον Ζήνωνα τον Ελεάτη εμπόδιζε τη δημιουργία της φυσικής επιστήμης. Η μη κινητικότητα απορρέει από την αχρονικότητά της, διότι όλη η κινητικότητα προϋποθέτει την αλλαγή μιας κατάστασης μέσα στο χρόνο, τη μετάβαση του ίδιου στο άλλο (ενώ ο κόσμος είναι «ίδιο[ς] παραμένοντας μέσα στο ίδιο»). Από την άλλη μεριά, κάθε κινητικότητα συνεπάγεται ότι η ολότητα του είναι διαιρείται σε μέρη που μπορούν να είναι, τα μεν κα τα δε, άλλοτε εδώ και άλλοτε εκεί, και συνεπώς μπορούν να μεταβαίνουν από τον ένα τόπο στον άλλο, σαν να ήσαν χωρισμένα τα μεν από τα δε από κάποιο κενό. Η μη κινητικότητα συνάγεται από την αδιαρετότητα και την πλήρη συνέχεια του είναι.

Η σχύς της επιχειρηματολογίας του Παρμενίδη απορρέει από το γεγονός ότι εξετάζει ακριβώς την ολότητα του είναι, ενώ η επιχειρηματολογία του Ζήνωνος αναφέρεται μόνο σε υπερβολικά επιμέρους πραγματικότητες στο εσωτερικό του κόσμου –τον κόκκο του κεχριού, την κίνηση του βέλους ή τον αγώνα δρόμου του Αχιλλέα–, και συνεπώς δεν μπορεί να έχει την ίδια ισχύ της πειθούς. Ο Ζήνων αντιμάχεται την εμπειρία, όχι όμως ο Παρμενίδης εφόσον είναι αδύνατον να αποκτήσουμε την εμπειρία του Παντός.²⁵

Βεβαίως αυτές οι υποθέσεις είναι πάντοτε συζητήσιμες. Ωστόσο μας δίνουν τη δυνατότητα να προβάλουμε την πλήρη συνέπεια των λόγων του Παρμενίδη. Επίσης εγείρουν πάμπολλα ερωτήματα – επί παραδείγματι: πώς είναι δυνατόν το λάθος, γιατί η φαινομενικότητα του είναι κατά την κίνηση; Προβλήματα που θα τα πραγματευθούν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, και στα οποία ο Αριστοτέλης θα δώσει τις γνωστές

μεγαλοφυείς λύσεις, ιδιαίτερα χάρη στην επεξεργασία των εννοιών της ύλης και της μορφής καθώς και του συνδυασμού τους με τις έννοιες του εν ενεργεία είναι και του εν δυνάμει είναι.²⁶

2. 2. Δυσκολίες που τίθενται από τις διαφορετικές χρήσεις του ρήματος είναι στο ποίημα του Παρμενίδη

Έχω αντιπαραθέσει μια φιλοσοφική ανάγνωση σε μιαν άλλη φιλοσοφική ανάγνωση. Τα επιχειρήματά μου είναι ιστορικά και φιλοσοφικά, δηλαδή τα έχω αντλήσει από την ιστορία της φιλοσοφίας και συνάμα από έναν φιλοσοφικό στοχασμό περί του γενικού νοήματος του ποιήματος, στηριζόμενος σε αναγνώσεις που χρονικά είναι κοντά στην εποχή του Παρμενίδη, τουτέστιν στις αναγνώσεις του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη και οι δύο διαβάζουν τον Παρμενίδη ως κοσμολόγο, μάλλον ως φυσικό που ερευνά το «παν» παρά ως μεταφυσικό. Η ανάγνωση του Παρμενίδη ως ενός προσωκρατικού φυσικού ανάμεσα σε τόσους άλλους αναδεικνύει τη δύναμη και τη συνεκτικότητα του κειμένου.

Ως τώρα δεν έδωσα κανένα επιχείρημα φιλολογικής τάξεως, εκτός από την άρνησή μου να θεωρήσω ότι «το ίδιο» μπορεί να είναι το υποκείμενο της φράσης «το ίδιο είναι το σκέπτεσθαι και το είναι», στο απόσπασμα 3. Φρονώ, όπως η πλειονότητα των ερμηνευτών, ότι εδώ «το ίδιο» είναι κατηγορούμενο: «Διότι σκέπτεσθαι και είναι είναι το ίδιο πράγμα». Αλλά τι σημαίνει αυτή η πρόταση, αν μάλιστα λάβουμε υπ' όψιν τη σχέση της με τη συνοπτική παρουσίαση της παρμενίδειας κοσμολογίας που έχουμε προτείνει υπό το φως του αποσπάσματος 8; Επιβάλλεται λοιπόν να αναγνωρίσουμε ότι είναι αναγκαίο να υποβάλουμε σε εξέταση, αν όχι τη σύνταξη της πρότασης αυτήν τη φορά, τουλάχιστον τη σημαντική των όρων.

Βεβαίως είναι δύσκολο να συμπεριλάβουμε σε τόσο λίγες γραμμές όλες τις συζητήσεις που αναφέρονται, εδώ και πενήντα χρόνια, στη μετάφραση των διάφορων αποσπασμάτων του ποιήματος. Ωστόσο, πολλές από αυτές τις μεταφράσεις στρέφονται γύρω από το νόημα του ρήματος είναι: στην οριστική έγκλιση, στο απαρέμφατο, ή στη μετοχή (ἐόν). Ως εκ τούτου, η συνοπτική ερμηνεία μας από τη άποψη της φυσικής πάσχει επίσης από την υπερβολική εμπιστοσύνη στη φιλοσοφία και προσκρούει σε αρκετές αμφισβητήσεις.

Πράγματι, όλες οι ερμηνείες που έχουμε αναφέρει προϋποθέτουν ότι το είναι –εἶναι– στη φράση «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι» χαρακτηρίζει την ολότητα των όντων. Πράγμα που σημαίνει ότι εκλαμβάνουν το είναι –(εἶναι)– ως το αντικείμενο της σκέψης (του νοεῖν), ότι δίνουν στο ρήμα νοεῖν μια παθητική σημασία: «είναι το ίδιο πράγμα να είναι κάτι και να το σκέπτονται». Άλλωστε αυτό ακριβώς τονίζει ο Heidegger: η παραδοσιακή ερμηνεία, μολονότι μεταφράζει την εν λόγω ρήση ως «dasselbe ist das Denken und das Sein» [«το ίδιο είναι το σκέπτεσθαι και το είναι», στην πραγματικότητα εννοεί ότι «Sein ist nicht anderes als das Gedachte des Denkens»: «το είναι δεν είναι τίποτε άλλο από αυτό που σκέπτεται η σκέψη»].²⁷ Ωστόσο ασκείται βία στο κείμενο όταν μεταβαίνει κανείς από τη μετάφραση «σκέπτεσθαι και είναι είναι το ίδιο πράγμα» στην ερμηνεία:

«δεν μπορεί κανείς να σκεφτεί τίποτε άλλο από το είναι (το ον)», ή ακόμη όταν μεταβαίνει από τη μετάφραση «σκέπτεσθαι και είναι είναι το ίδιο πράγμα» στην κατανόηση: «το να είναι κάτι αντικείμενο της σκέψης και το είναι είναι το ίδιο πράγμα».

Αν περιοριστεί κανείς μόνο στην πρόταση του Παρμενίδη σύμφωνα με την οποία δεν μπορείς να σκεφτείς ούτε να πεις το μη ον (βλ. στα αποσπάσματα 2, 5 και 8, 8-9)²⁸ –δηλαδή παραβλέποντας τα συμφραζόμενα του συνολικού ποιήματος, και ειδικότερα το απόσπασμα 2, 3: «είναι και δεν είναι δυνατόν να μην είναι», το οποίο θα εξετάσουμε αργότερα–,²⁹ τότε καταλήγουμε, όπως οι μεταφραστές της παράδοσης που ο Heidegger δικαιολογημένα παραθέτει, στο να συγχέουμε το «ον» με «αυτό που σκεπτόμαστε» και το «μη ον» με «αυτό που δεν σκεπτόμαστε». Είναι αλήθεια επίσης ότι ο Γοργίας πιστεύει ότι θα ανασκευάσει τον Παρμενίδη κατανοώντας τον με τον ίδιο τρόπο: δεν μπορεί κανείς ούτε να σκεφτεί ούτε να πει αυτό που δεν είναι. Έστω. Πώς όμως, εν τοιαύτη περιπτώσει, κατορθώνω να σκεφτώ την ύπαρξη πτερωτών ανθρώπων ή αρμάτων που κυλούν πάνω στα κύματα, κ.ο.κ.;³⁰ αντερωτά ο Γοργίας. Άλλο πράγμα το σκέπτεσθαι και το λέγειν, άλλο πράγμα το είναι. Είναι δυνατόν να σκεφτούμε και να πούμε αυτό που δεν είναι, σε αντίθεση προς αυτό που λέγει ο Παρμενίδης. Ο λόγος, παντοδύναμος, έχει μάλιστα τη δύναμη να κάνει να φαίνεται ότι είναι αυτό που δεν είναι και να κάνει να φαίνεται ότι δεν είναι αυτό που είναι. Αλλά εδώ ακριβώς ο Γοργίας δεν ανασκευάζει καθόλου τον Παρμενίδη.

Διότι ο Παρμενίδης έχει πει: «λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα θεβαίως» («βλέπε όμως με το νου τα απόντα πράγματα σαν να είναι ισχυρώς παρόντα»);³¹ Για τον Παρμενίδη η σκέψη είναι όντως ικανή να συλλάβει αυτό που οι αισθήσεις μπορούν να κάνουν να φαίνεται ως απόν και το οποίο εντούτοις είναι. Καθετί μας επιτρέπει να σκεφτούμε, επί παραδείγματι, ότι η κίνηση υπάρχει, ενώ λογικά, για να είναι το είναι και να μην είναι ένα κράμα από είναι και μη είναι, μόνο η μη κινητικότητα μπορεί να υπάρχει. Συνεπώς δεν μπορούμε να ταυτίσουμε το είναι (ή το ον) με αυτό που το σκεπτόμαστε και το μη ον με αυτό που δεν το σκεπτόμαστε, και να βλέπουμε στον Παρμενίδη τον πρόδρομο του Πρωταγόρα, ο οποίος έχει επίσης ερμηνευτεί με τη σημασία ενός αμφισβητούμενου υποκειμενισμού: *esse est percipere aut percipi*.

Δεν έχουμε την αξίωση να ανασκευάσουμε αυτή την ερμηνεία. Απλώς επισημαίνουμε ότι ο Πλωτίνος χρονοθετείται επτά αιώνες μετά τον Παρμενίδη, και ίσως εδώ προβάλλονται a posteriori μυστικιστικές ανησυχίες για τον προσωκρατικό φυσικό Παρμενίδη, οι οποίες όμως προσιδιάζουν στην ελληνιστική περίοδο. Παρ' όλα αυτά πρόκειται για μια εύλογη ανάγνωση της οποίας το πλεονέκτημα συνίσταται στο ότι προσπαθεί να υπερβεί την αντίθεση υποκείμενο/αντικείμενο, εντός της οποίας έχουν εγκλωβιστεί οι μεταφραστές: αυτή ακριβώς η ανάγνωση καθιστά a posteriori περισσότερο κατανοητή την προειλημμένη απόφαση του Heidegger να διαβάσει τον Παρμενίδη χωρίς να επιδιώκει να τοποθετηθεί πέραν της δυαδικότητας όπως το επιχειρούν οι νεοπλατωνιστές, αλλά τοποθετούμενος εντεύθεν αυτής της δυαδικότητας. Απλώς ο

Heidegger δεν διστάζει να καταστήσει «τὸ αὐτὸ –«το ίδιο»– υπερβατολογικό, στον ορίζοντα του οποίου πραγματοποιείται η εκκάλυψη και η περισυλλογή αυτής της εκκάλυψης, σύμφωνα με την προοπτική μιας φαινομενολογικής οντολογίας που την επανευρίσκουμε μέσω της χαϊντεγκεριανής ἀνάγνωσης του Kant.³²

Εδώ θα διακινδυνεύσουμε να θεωρήσουμε ότι ο Παρμενίδης σκέπτεται την πρωταρχική ενότητα του είναι και της σκέψης με μια διπλή σημασία, την ενεργητική και την παθητική: αφενός το «είναι» πρέπει να κατανοηθεί και με τη σημασία της ύπαρξης (εἶναι) και με τη σημασία του ὄντος (ἐόν) που πρέπει να το σκεφτούμε, αφετέρου το «σκέπτεσθαι» πρέπει να κατανοηθεί και με τη σημασία της ἐνέργειας του σκέπτεσθαι (νόημα) και ως περιεχόμενο της σκέψης (νόημα).

Εδώ πρέπει να υπενθυμίσουμε την παράξενη χρήση του ρήματος «είναι» στο απόσπασμα 2:

«Ε λοιπόν θα σου μιλήσω –εσύ, άκουσε τα λόγια μου και κράτησέ τα–, θα σου πω ποιες είναι οι δύο μόνες οδοί διερεύνησης που πρέπει να εννοηθούν:³³ η πρώτη –πώς είναι [comment il est] και πώς δεν είναι δυνατόν να μην είναι [qu'il ne soit pas] –³⁴ είναι η οδός που μπορεί κανείς να την εμπιστευθεί – διότι ακολουθεί την Αλήθεια. Η δεύτερη, δηλαδή ότι δεν είναι [qu'il n'est pas] και ότι το μη είναι είναι αναγκαίο,³⁵ αυτή η οδός, σου το λέγω, δεν είναι παρά μόνο ένα μονοπάτι στο οποίο δεν βρίσκεται απολύτως τίποτε που μπορεί κανείς να το εμπιστευθεί. Διότι δεν μπορεί κανείς ούτε να γνωρίσει αυτό που δεν είναι –εδώ δεν υπάρχει δυνατό διέξοδος–, ούτε να το εκφράσει σε μια ομιλία^{36,37}».

Εδώ το ἔστι εμφανίζεται χωρίς υποκείμενο. Ο μεταφραστής, εν προκειμένω ο Beaufret, θέτει γενικά ένα «il» (εδώ το έχω γράψει με πλάγια γράμματα), για το οποίο δεν γνωρίζουμε ακριβώς σε τι αντιστοιχεί.³⁸ Πιο πάνω είχαμε υποθέσει ότι πρόκειται για το όλον, για την ολότητα του πράγματος που είναι, για τον κόσμο.

Αυτή η απουσία υποκειμένου έχει υποβάλει την ιδέα σε ορισμένους ερμηνευτές –της σχολής της αναλυτικής φιλοσοφίας– να προσδώσουν στο ρήμα «είναι» μian απρόσωπη και λογική σημασία, εκλαμβάνοντας το ως το υποστηρίγμα ενός κατηγορήματος χωρίς υποκείμενο.³⁹ Η περιορισμένη έκταση της εισήγησής μας εμποδίζει να συζητήσουμε περαιτέρω αυτήν τη θέση. Φρονούμε ότι εδώ πρόκειται για μια προελημμένη απόφαση που περιφρονεί όχι μόνο τη φιλολογία αλλά και την πλατωνική, αριστοτελική ανάγνωση του Παρμενίδα, σύμφωνα με την οποία αυτός αντιμετωπίζεται ως φυσικός. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Cordero, ακολουθώντας τον G.E.L. Owen,⁴⁰ «μόνο μια a posteriori ανάλυση μπορεί να διακρίνει σε αυτόν τον όρο (ἔστι) ένα στοιχείο-υποκείμενο και ένα στοιχείο-κατηγόρημα· αυτό ακριβώς κάνει ο ίδιος ο Παρμενίδης ενόσω αναπτύσσει το συλλογισμό του».⁴¹ Ο Παρμενίδης καταλήγει διευκρινίζοντας αυτό το υποκείμενο: ἐόν. Αυτό όμως δεν επιτρέπει να μεταφράσουμε το απόσπασμα 2 κατονομάζοντας ήδη αυτό το υποκείμενο ως «το ον είναι»...

Εκεί όπου ο Cordero μεταφράζει «(αυτό) είναι [(il) est] και το να μην είναι [ne pas être] δεν είναι δυνατόν, είναι η οδός

της πειθούς, διότι ακολουθεί την αλήθεια», θα μπορούσε όντως κανείς να προτείνει μian άλλη μετάφραση: «είναι [c'est], δεν είναι δυνατόν [il n'est pas possible] να μην είναι», ή ακόμη: «υπάρχει [il y a], και δεν είναι δυνατόν να μην υπάρχει». Υπάρχει μια ισχυρή κατάφαση της ύπαρξης (του πράγματος που είναι, όπως ακριβώς διευκρινίζεται από τη συνέχεια του αποσπάσματος). Αυτή την κατάφαση δεν μπορούμε να την αντιπαραθέσουμε στην απόφαση σύμφωνα με την οποία μόνον το είναι μπορούμε να σκεφτούμε (ενώ το μη είναι είναι αδύνατον να το σκεφτούμε, είναι άφατο), υπό το πρόσημα ότι στη μία περίπτωση έχουμε τη χρήση του ρήματος είναι με την ενεργητική σημασία, στην οριστική ή στο απαρέμφατο, και στην άλλη έχουμε τη χρήση του ρήματος είναι με την παθητική σημασία, ως ουσιαστικοποιημένη μετοχή.

Δεν μπορεί κανείς να αντιπαραθέσει το εἶναι ή το μὴ εἶναι στο ἐόν στο μὴ ὄν, αλλά ούτε το ένα ή το άλλο στο ὡς ἔστι ή στο ὡς οὐκ ἔστι. Ο Pierre Aubenque δικαιολογεί ως εξής τη συνήθη μετάφραση του ὄντος ως εἶναι: «σύμφωνα με μια καθιερωμένη άλλωστε χρήση της ελληνικής γλώσσας, η μετοχή επιτρέπει όχι μόνο να ουσιαστικοποιήσουμε το ενυπάρχον υποκείμενο του ρήματος: «αυτό που είναι» (το ον), αλλά και την ιδέα που εκφράζεται από το ρήμα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στο απόσπασμα 2, 7 το μὴ ἐόν επαναλαμβάνει απλώς το ὡς οὐκ ἔστιν και το μὴ εἶναι του στίχου 5 και πρέπει να κατανοηθεί ως το γεγονός του να μην είναι κάτι.⁴² [...] Παρομοίως, στα αγγλικά η μετοχή being μπορεί να σημαίνει τόσο το είναι, το γεγονός του να είναι κάτι, όσο και το ον ή «αυτό που είναι»».⁴³

Την ίδια αμφισημία εντοπίζουμε στη χρήση των ὀρων νοεῖν και νόημα. Ας διαβάσουμε εκ νέου το περίφημο απόσπασμα 8, 34 που παραθέσαμε πιο πάνω και το οποίο έχει αναλύσει ο Heidegger: «Τὸ αὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα», «το σκέπτεσθαι και αυτό ένεκα του οποίου υπάρχει ένα περιεχόμενο της σκέψης είναι το ίδιο πράγμα». Το είναι στο οποίο αποβλέπει η σκέψη και γίνεται νόημα δεν είναι ένα αντικείμενο μεταξύ κάποιων άλλων πιθανών αντικειμένων της σκέψης· δεν είναι μια δυναμική απόβλεψη της σκέψης, αλλά το ενεργό και πλήρες περιεχόμενο μιας απόβλεψης της αληθινής σκέψης – μιας αληθινής σκέψης η οποία έρχεται σε αντίθεση με τη σκέψη που χάνεται μέσα σε ένα αδιέξοδο οσάκις προσπαθεί να προσδώσει κάποιο είναι σε αυτό που δεν είναι. Ως εκ τούτου, το είναι είναι το νόημα και το νοεῖν είναι το είναι. Χρησιμοποιώ εσκεμμένα τον όρο απόβλεψη [visée] –χουσερλιανής εμπνεύσεως–, για να αποδώσω την ιδέα του τέλους που ενυπάρχει στην έκφραση οὐνεκεν. Εδώ μπορεί κανείς να επισημάνει την πρωτοκαθεδρία του είναι έναντι της σκέψης, πρωτοκαθεδρία που αποκλείει οποιαδήποτε ιδεαλιστική ερμηνεία της παρμενίδειας σκέψης, σύμφωνα με την οποία μπορεί να είναι μόνο αυτό που είναι αντικείμενο αποκλειστικά της σκέψης.

Αν το ποίημα του Παρμενίδα αναφέρεται όντως στον κόσμο (στην ολότητα του πράγματος που είναι), τότε αυτός ο κόσμος δεν είναι μόνο το ον που πρέπει να σκεφτούμε· ο κόσμος είναι, με την απόλυτη και υπαρξιακή σημασία του όρου, μάλιστα τίποτε δεν υπάρχει έξω από αυτόν. Επομένως

το είναι έχει όντως μια ενεργητική σημασία (αυτό που είναι είναι), η οποία προβάλλει έντονα στο απόσπασμα 2, 3: «είναι [c'est] και δεν είναι δυνατόν να μην είναι».⁴⁴ Το είναι έχει επίσης μια παθητική σημασία, σαν να δίνεται για να το σκεφτούμε, σαν να είναι αυτό προς το οποίο τείνει η σκέψη. Παρ' όλα αυτά, οι δύο σημασίες δεν αντιτίθενται, αλλά συνδέονται υποχρεωτικά.

Παρομοίως, η σκέψη έχει αφενός μια παθητική σημασία που μας τη δίνει ο όρος νόημα, ο οποίος δηλώνει το περιεχόμενο της σκέψης που δεν μπορεί να είναι άλλο πράγμα από το είναι, αφετέρου μια ενεργητική σημασία (νοεῖν) στο βαθμό που η σκέψη αποβλέπει σε αυτό που είναι, και μάλιστα αποκλειστικά σε αυτό που είναι, αποκλείοντας από την απόβλεψή της αυτό που δεν είναι. Αν το περιεχόμενο της σκέψης (το νόημα) είναι ταυτόσημο με την πληρότητα του είναι, τότε αυτή η σκέψη είναι αληθινή, μακριά από την οδό του λάθους, και φθάνει στην πληρότητά της αγκαλιάζοντας το είναι.

Το σκέπτεσθαι και το είναι είναι όντως το ίδιο πράγμα – και μάλιστα επειδή μόνο αυτό που είναι είναι (μάλιστα είναι αναγκαίο να είναι και είναι αδύνατον να μην είναι), επειδή το να σκέπτεσαι αληθινά σημαίνει κατ' ανάγκη ότι σκέπτεσαι αυτό που είναι, όχι απλώς το ον που θα ορθωνόταν μπροστά μας δίπλα στον μηδέν (ως εάν το είναι και το μηδέν μπορούσαν εκ περιτροπής να είναι ο ρόλος των δυνατών αντικειμένων της σκέψης), αλλά το ίδιο το είναι αυτού του όντος, τη μία, πλήρη, ακέραιη, ακίνητη, αιώνια ύπαρξή του που αποκλείει το μηδέν.

Το είναι επιβάλλεται στη σκέψη μέσω της αλήθειάς του, όταν η αλήθεια υψώνεται πέραν της φαινομενικότητας της χρονικότητάς της, της κινητικότητάς της, της μεταβαλλόμενης πολλαπλότητάς της, κ.ο.κ. Η σκέψη είναι μέσα στην αλήθεια μόνον όταν η λογική που απαιτεί τη μη αντίφαση κατορθώνει να εφαρμόζεται σε αυτό που είναι, σε αυτό που υπάρχει. Η αντίφαση αποκλείεται από το είναι. Η ταυτότητα μεταξύ του είναι και του σκέπτεσθαι μπορεί να αποκτήσει νόημα ακριβώς μέσω της συνάντησης μιας σκέψης που αποκλείει κάθε αντίφαση με μια πραγματικότητα που αποκλείει κάθε αντίφαση. Είναι αληθές ότι πρέπει να προβούμε σε μια αφάιρεση εντεύθεν των διακρίσεων του λογικού και οντολογικού νοήματος του ρήματος είναι, οι οποίες μας είναι σαφείς τουλάχιστον από τον Αριστοτέλη και εφεξής, ούτως ώστε να κατορθώσουμε να κατανοήσουμε την αινιγματική φράση «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»· ωστόσο δεν μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα φθάσουμε σε τούτη την κατανόηση παρά μόνον αν φροντίσουμε επίσης να μάθουμε τις διαφορετικές χρήσεις του ρήματος είναι (στην οριστική έγκλιση, στο απαρέμφατο, στη μετοχή) στην ελληνική γλώσσα –όπως ακριβώς τις βρίσκουμε στον Όμηρο καθώς και σε άλλους συγγραφείς του 5ου αιώνα π.Χ.–, παρά μόνον αν είμαστε προσεκτικοί όσον αφορά τα γλωσσικά προβλήματα. Η γλώσσα είναι το βασικό στοιχείο της φιλοσοφίας, πράγμα βεβαίως πολύ γνωστό και το οποίο καθίσταται τόσο προφανές από τα θεωρητικά προβλήματα της μετάφρασης.

Εδώ δεν έχουμε παρουσιάσει παρά μόνο ένα ερμηνευτικό σχεδιάσμα μεταξύ πολλών άλλων, μένοντας πολύ κοντά στις

θέσεις του Cordero και του Aubenque. Ωστόσο, το ενδιαφέρον αυτής της παρουσίασης δεν συνίσταται στο να προσθέσει ακόμη μία δυνατή ερμηνεία, αλλά στο να δείξει –με αφετηρία ένα ελλιπές κείμενο, εξόχως προβληματικό, και παρ' όλα αυτά θεμελιακό για όλη τη φιλοσοφική παράδοση– πώς δεν μπορείς να αποφύγεις να υποστηρίξεις ορισμένες σημαντικές φιλοσοφικές θέσεις χωρίς να κινδυνεύεις από την άλλη μεριά να κακοποιήσεις τη φιλολογία. Πρέπει να είμαστε φιλοσοφικά τολμηροί, σεβόμενοι ταυτόχρονα το γράμμα του κειμένου ή, μάλλον, υποβάλλοντας σε κριτική εξέταση το γράμμα του κειμένου. Είμαστε παγιδευμένοι ανάμεσα στην τόλμη και στην ακριβολογία, ανάμεσα στην ελευθερία και στον καταναγκασμό. Η ελευθερία του σκέπτεσθαι πρέπει να είναι η μεγαλύτερη δυνατή, και ο καταναγκασμός των κειμένων όσο γίνεται πιο απαιτητικός. Ένα τόσο δύσκολο κείμενο όπως αυτό του Παρμενίδη έχει το προσόν να παρουσιάζει το παίγνιο μεταξύ των δύο ακροτήτων, καθιστώντας ακόμη πιο ενδεδειγμένη την ανάγκη να αποβλέπουμε στην εύρεση του σωστού μέτρου μεταξύ της φιλοσοφίας και της φιλολογίας.

Η ελευθερία με την οποία ο Heidegger αντιμετώπισε το κείμενο δεν είναι ανατιολόγητη, αρκεί η αιτία να μη συνίσταται στο να επισπεύδει συγχέοντας το εἶναι με το ἔόν. Ωστόσο, αυτή η ελευθερία δεν μπορεί να κακοποιεί τους συνήθεις κανόνες που ορίζουν τη θέση των λέξεων μέσα στη φράση και μέσω της συντακτικής σημασίας τους. Ο φιλολογικός καταναγκασμός μπορεί επίσης να γίνει ένα κίνητρο για τη σκέψη. Αντί να περιορίζει το πεδίο της ερμηνείας, διευρύνει την προοπτική της κατανόησης, ενώ μια ορισμένη ερμηνευτική σπουδή, υπερβολικά σίγουρη για τον εαυτό της, καθώς υποτάσσει στο διάταγμά της τη φιλολογία –ακόμη και την παρακριτική που αναφέρεται στην αποκατάσταση του κειμένου–, μπορεί να γίνει φράγμα σε μια πλουσιότερη και, ως εκ τούτου, σωστότερη κατανόηση του κειμένου.

Μετάφραση: Βαγγέλης Μπιτσώρης

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Nestor-Luis Cordero (κριτική έκδοση, μετάφραση, μελέτες και βιβλιογραφία), *Les deux chemins de Parménide*, Vrin, Παρίσι 21997, σ. XIII.
- 2 O Bernard Piettre παραθέτει τη γαλλική μετάφραση, την οποία και επιμεταφράζω: Martin Heidegger, «Moir», στο *Essais et conférences*, μτφρ. André Préau, Gallimard, Παρίσι 1958, σ. 279. Βλ. το γερμανικό πρωτότυπο: Martin Heidegger, «Moir», *Parmenides VIII*, 34-41, στο *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954, σ. 223 (Σ.τ.μ.).
- 3 Martin Heidegger, «Moir», στο *Essais et conférences*, ό.π., σ. 278. Στη γερμανική έκδοση ο Heidegger παραθέτει τη μετάφραση της έκδοσης του Hermann Diels και Walther Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, τόμ. 1, Weidmann, Δουβλίνο / Ζυρίχη, 1972, σ. 231): «denn dasselbe ist Denken und Sein» (Σ.τ.μ.).
- 4 Parménide, *Le poème*, παρουσίαση και μετάφραση Jean Beaufret, PUF, coll. «Épiméthée», Παρίσι 1984 (1955), σ. 79 (Σ.τ.μ.).
- 5 Jean Humbert, *Syntaxe grecque*, Klincksieck, Παρίσι 1972 (1960).
- 6 *Αвт.*, σσ. 92-93.
- 7 *Αвт.*, σ. 95.
- 8 *Αвт.*, σ. 94.
- 9 *Αвт.*, σ. 95.
- 10 Martin Heidegger, «Moir», στο *Essais et conférences*, ό.π., σ. 309. [Μεταφράζω τη χαιντεγκεριανή φράση από το γερμανικό πρωτότυπο

- (Martin Heidegger, «Moir. Parmenides VIII, 34-41», στο *Vorträge und Aufsätze*, ό.π., σσ. 247-248, ακολουθώντας τις μεταφραστικές επιλογές μου που εκτίθενται στον εκτενή σχολιασμό στη μετάφρασή μου της χαϊντεγκεριανής διάλεξης *Τί είναι ή φιλοσοφία; / Was ist das – die Philosophie?*, Άγρα, Αθήνα 1986 (Σ.τ.μ.).]
- 11 Martin Heidegger, «Moir», στο *Essais et conférences*, ό.π., σ. 301.
- 12 Μεταφράζω τη χαϊντεγκεριανή φράση από το γερμανικό πρωτότυπο (Martin Heidegger, «Moir. Parmenides VIII, 34-41», στο *Vorträge und Aufsätze*, ό.π., σσ. 247-248 (Σ.τ.μ.).
- 13 Parménide, *Le poème*, ό.π., σ. 87 (Σ.τ.μ.).
- 14 Βλ. Πλάτων, *Σοφιστής*, 241 d.
- 15 Πλάτων, *Παρμενίδης*, 128 a (Σ.τ.μ.).
- 16 Luc Brisson, «Introduction», στο Platon, *Parménide*, Flammarion, Παρίσι 1994, σ. 73.
- 17 Robert Baccou, *Histoire de la science grecque, de Socrate à Thalès*, Aubier, Παρίσι 1951, σ. 171.
- 18 Απόσπασμα 1, 31-32.
- 19 Απόσπασμα 8, 9-10. Η μετάφραση είναι δική μου [Βλ. την πρωτότυπη παρμενίδεια φράση: «τί δ' ἂν μιν καί χρέος ὤρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φύν;» (Σ.τ.μ.).]
- 20 Απόσπασμα 8, 6-9. Η μετάφραση είναι δική μου [Βλ. την πρωτότυπη παρμενίδεια φράση: «τίνα γάρ γένναν διζήσσαι αὐτοῦ; / πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἑάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γάρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι» (Σ.τ.μ.).]
- 21 Απόσπασμα 8, 5-6. Η μετάφραση είναι δική μου [Βλ. την πρωτότυπη παρμενίδεια φράση: «οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές» (Σ.τ.μ.).]
- 22 Robert Baccou, *Histoire de la science grecque, de Socrate à Thalès*, ό.π., σ. 166.
- 23 Απόσπασμα 8, 26. Η μετάφραση είναι δική μου [Βλ. την πρωτότυπη παρμενίδεια φράση: «αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείραισιν δεσμῶν [...] / ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται» (Σ.τ.μ.).]
- 24 Απόσπασμα 8, 42-45. Η μετάφραση είναι δική μου [Βλ. την πρωτότυπη παρμενίδεια φράση: «αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίκιον ὄγκω, / μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη» (Σ.τ.μ.).]
- 25 Ἐπ' αὐτοῦ, οἱ αντιρρήσεις που διατυπώνονται ἐπὶ παραδείγματι ἀπὸ τον ερευνητὴ της λογικῆς Jonathan Barnes ἐναντίον της σκέψης του Παρμενίδη (στο Monique Canto-Sperber (επιμ.), *La philosophie grecque*, PUF, Παρίσι 1994, σ. 36 καὶ 37) πέφτουν στο κενὸ ἀπὸ μόνες τους, γιατί η λογικὴ διατύπωση της παρμενίδειας φράσης «δεν μπορεῖ κανεὶς νὰ πει οὔτε νὰ σκεφτεῖ ὅτι το εἶναι δεν εἶναι» εἶναι η εξής: «δεν μπορεῖ κανεὶς νὰ πει, οὔτε νὰ σκεφτεῖ ὅτι το x δεν ὑπάρχει», ἢ «ἀκόμη καὶ ἀν το x ἀναφέρεται νοερά σε ἓνα ὑποκείμενο γ, τότε το γ πρέπει πάντοτε νὰ ὑπάρχει». Ωστόσο το x ἢ το γ εἶναι ἀκαθόριστα ὄντα, ὅχι ὁμως καὶ η ολότητα τοῦ εἶναι. Πράγματι εἶναι παράλογο νὰ ἰσχυρίζεσαι ὅτι ἓνα ἀντικείμενο x εἶναι, ἐπειδὴ ὑπόκειται στη σκέψη. Ἀντιθέτως, τὰ πράγματα εἶναι διαφορετικὰ στην περίπωση της ολότητος τοῦ πράγματος ποῦ εἶναι. Αὐτὸ ποῦ εἶναι ἐξωτερικὸ πρὸς αὐτὴν τὴν ολότητα δεν ὑπάρχει· ἀν μάλιστα το θεωρήσει κανεὶς ἀντικείμενο της σκέψης, τότε η σκέψη πλανάται.
- 26 Ἀριστοτέλης, *Φυσικά*, 1, 8 καὶ 9.
- 27 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, τ. 40, Vittorio Klostermann, Φρανκφούρτη 1983, σ. 145. Βλ. τη γαλλικὴ μετάφραση τοῦ Gilbert Kahn στο Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967, Παρίσι 1967, σ. 144.
- 28 Οἱ παρμενίδιοι στίχοι τῶν ἐν λόγῳ ἀποσπασμάτων εἶναι ἀντιστοίχως οἱ εξής: α) 2, 5: «ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι»· β) 8, 8-9: «οὐ γάρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι» (Σ.τ.μ.).
- 29 Η παρμενίδεια φράση στο ἀπόσπασμα 2, 3 εἶναι η εξής: «ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι» (Σ.τ.μ.).
- 30 Γοργίας, ἀπόσπασμα 3, 79. [Βλ. τὴν ἐν λόγῳ ἀρχαιοελληνικὴ φράση: «εἰ γάρ τὰ φρονούμενά εἰσιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα εἰσιν, καὶ ὅπῃ ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. [...] οὐδὲ γάρ ἂν φρονῇ τις ἀνθρωπον ἱπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἀνθρώπος ἱπτάται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει» (Σ.τ.μ.).]
- 31 Ἀπόσπασμα 4, 1.
- 32 Βλ. ἰδιαίτερα: Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Παρίσι 1953.
- 33 Μπορεῖ κανεὶς νὰ μεταφράσῃ αὐτὴν τὴ φράση ὡς εξής: «οἱ δύο μόνες οδοὶ γὰ νὰ σκεφτεῖς» (ἀίπερ ὁδοὶ μούνα διζήσις εἰσι νοῆσαι).
- 34 Η παρμενίδεια φράση εἶναι η εξής: «ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι».
- 35 Η παρμενίδεια φράση εἶναι η εξής: «ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι».
- 36 Η παρμενίδεια φράση εἶναι η εξής: «οὔτε γάρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν –οὐ γάρ ἀνυστόν– οὔτε φράσαις».
- 37 Παρμενίδης, *Le poème*, μτφρ. Jean Beaufret, ό.π., σ. 79 (Σ.τ.μ.).
- 38 Ἐπὶ παραδείγματι, ο Cordero (ό.π.) προτείνει τὴν ἀκόλουθη μετάφραση: «Δύο μόνον οδοὶ παρουσιάζονται στη σκέψη: (αὐτὸ) εἶναι [(il est)] καὶ το νὰ μὴ εἶναι [ne pas être] δεν εἶναι δυνατόν, εἶναι η οδὸς της πειθούς, διότι ἀκολουθεῖ τὴν ἀλήθεια, καὶ (αὐτὸ) δεν εἶναι [(il n'est pas)], καὶ το νὰ μὴ εἶναι δεν εἶναι ἀναγκαῖο. Σου ἐπισημαίνω ὅτι αὐτὴ εἶναι μια οδὸς ποῦ εἶναι παντελῶς ἀδύνατον νὰ τη γνωρίσεις».
- 39 Αὐτὸ ἀκριβῶς ἐκφράζει ο Calogero (*Studi sull'eleatismo*, Φλωρεντία, 1977): το ε σ τ ι «εἶναι ἓνα ἀμιγῆς λογικὸ καὶ λεκτικὸ στοιχείο της κατάφασης». Ως ἐκ τούτου η οδὸς της ἀλήθειας λέγει «εἶναι» καὶ η οδὸς τοῦ λάθους λέγει «δεν εἶναι». Ἐν συνεχείᾳ ο Παρμενίδης ἔχει δώσει μιαν ὑπαρξιακὴ ἀξία σε αὐτὸ ποῦ ἀρχικὰ εἶχε τὴν ἀξία κατηγορήματος, μιαν ἀξία ὑποστηρίγματος της κρίσης περὶ ἀληθείας. Φρονῶ ὅτι στα ἴχνη αὐτῆς της ἀνάγνωσης βαδίζει η ἀνάγνωση τοῦ Jonathan Barnes, η οποία πᾶσχει ἀπὸ μια πλήρη παρανόηση, αὐτὴν ποῦ ἔχουμε ἐκθέσει στη σημείωση 25.
- 40 G.E.L. Owen, «Eleatic questions», *The Classical Quarterly*, τ. 10, τχ. 1, Μάιος 1960, σ. 90.
- 41 Nestor-Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, ό.π., σ. 57.
- 42 Οἱ στίχοι 5 καὶ 7 τοῦ ἀποσπάσματος 2 εἶναι οἱ εξής: «ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, / [...] οὔτε γάρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν –οὐ γάρ ἀνυστόν– οὔτε φράσαις» (Σ.τ.μ.).
- 43 Pierre Aubenque, *Études sur Parménide*, τ. 2, ό.π., σ. 122, σημείωση 65.
- 44 Η παρμενίδεια φράση στο ἀπόσπασμα 2, 3 εἶναι η εξής: «ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι» (Σ.τ.μ.).