

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀθηναί

## ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ \*

Ἡ Μεταφυσική ἢ ἡ Πρώτη Φιλοσοφία, ὅπως τὴν ὠνόμασε ὁ Ἀριστοτέλης, κατέγινε πάντοτε μὲ τὸ βασικὸ πρόβλημα τῆς Φιλοσοφίας, μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι. Μεταφυσική δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ φιλοσοφικὴ θεωρία περὶ τοῦ Εἶναι. Γιὰ τοῦτο ὀνομάζεται καὶ Ὀντολογία. Μεταφυσική, Πρώτη Φιλοσοφία καὶ Ὀντολογία εἶναι τρία ὀνόματα γιὰ τὸ ἴδιο πράγμα.

Ἡ Μεταφυσική εἶναι τόσον παλαιὰ ὅσον καὶ ἡ φιλοσοφία. Οἱ πρῶτοι μεταφυσικοὶ φιλόσοφοι ἦσαν οἱ Προσωκρατικοί. Ὡς θεωρία τοῦ Εἶναι ὥρισε τὴ Μεταφυσική πρῶτος ὁ Πλάτων, ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τὴν ἀνύψωσε σὲ χωριστὸ φιλοσοφικὸ κλάδο καὶ τὴν ὠνόμασε Πρώτη Φιλοσοφία. Ὁ Πλάτων στὸν διάλογό του *Σοφιστής* θέτει τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς καὶ τὸ χαρακτηρίζει ὡς τὸ μέγιστον. Ὁ Ἐλεάτης ξένος ζητεῖ ἀπὸ τὸ συνομιλητὴ του Θεαίτητον νὰ ἐξετάσουν τὸ σπουδαιότερο ἀπ' ὅλα τὰ προβλήματα. Καὶ ὁ Θεαίτητος τοῦ ἀπαντᾷ ὡς ἐξῆς: *Γιὰ ποῖο πράγμα μιλάς; Ἡ εἶναι φανερό ὅτι πρέπει νὰ ἐξετάσωμε πρῶτα τὸ ὄν, δηλαδὴ τί νομίζουν ὅτι δηλώνουν ἐκεῖνοι ποὺ ὁμιλοῦν γι' αὐτό; δηλαδὴ τί ἐννοοῦν ἐκεῖνοι ποὺ ὁμιλοῦν γιὰ τὸ ὄν* (243 d). Ὁ Πλάτων ἔχει ἤδη κατὰ νοῦν τοὺς Προσωκρατικοὺς φιλοσόφους καὶ τὴ θεωρία των περὶ τῶν πρώτων στοιχείων. Ὅταν ἰσχυρίζεται κανεὶς — ἔτσι λέγει τώρα ὁ Πλάτων — ὅτι τὸ θερμὸ εἶναι τὸ στοιχεῖο ὅλων τῶν πραγμάτων ἢ ὅτι τὸ ψυχρὸ ἢ ὅτι καὶ τὰ δύο μαζὶ εἶναι τὰ στοιχεῖα τῶν πραγμάτων, τότε αὐτὸς ἐκφέρει ἓνα λόγο, μία πρόταση περὶ τοῦ Εἶναι. Ὅταν κανεὶς ἰσχυρίζεται ὅτι τὸ θερμὸ εἶναι τὸ στοιχεῖο ὅλων τῶν πραγμάτων, τότε δέχεται ὅτι τὸ θερμὸ εἶναι τὸ ὄντως ὄν. Ὁ Πλάτων λοιπὸν θέτει τὸ ἐξῆς συντριπτικὸ ἐρώτημα στοὺς παλαιοὺς Ὀντολόγους: *Πέστε μας λοιπὸν ὅλοι ἐσεῖς, ποὺ ἰσχυρίζεσθε ὅτι τὰ πάντα εἶναι θερμὸ καὶ ψυχρὸ ἢ δύο ἄλλα παρόμοια, τί ἐννοεῖτε γι' αὐτὰ τὰ δύο, ὅταν ἰσχυρίζεσθε ὅτι αὐτὰ τὰ δύο ἢ τὸ καθένα ἀπ' αὐτὰ εἶναι; Πῶς νὰ ἐννοήσωμε αὐτὸ τὸ Εἶναι; Πρέπει νὰ τὸ ἐννοήσωμε ὡς ἓνα τρίτο ἐκτὸς*

\* Μέρος τοῦ 1ου κεφαλαίου ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ συγγραφέως *Εἰσαγωγή στὴ Φιλοσοφία*, ποὺ θὰ κυκλοφορήσῃ προσεχῶς.



ἀπ' ἐκεῖνα τὰ δύο καὶ συνεπῶς νὰ θέσωμε συνολικῶς τρία καὶ ὄχι δύο, ὅπως λέτε; (243 e). Δηλαδή ἄλλο εἶναι τὸ Εἶναι καὶ ἄλλο τὸ ψυχρὸ καὶ τὸ θερμό; Ἔχομε λοιπὸν ἐδῶ γιὰ πρώτη φορὰ μέσα στὴ φιλοσοφία τὸ βασικὸ ἐρώτημα: Τί εἶναι τὸ Εἶναι, τί σημαίνει τὸ Εἶναι; Καὶ τοῦτο ἀκριβῶς εἶναι τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀργότερα ἔθεσε τὸ ἴδιο ἐρώτημα ἢ μᾶλλον ἐπάνω στὸ ἐρώτημα τοῦτο ἐστήριξε τὴν Μεταφυσικὴ του, δηλαδή τὴν πρώτη Φιλοσοφία, ὅπως τὴν ἀναπτύσσει στὸ βασικὸ του ἔργο *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά*. Ἡ Μεταφυσικὴ ὀρίζεται τώρα ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν τοῦ Εἶναι ἢ ὡς Ὀντολογία, ὅπως θὰ ὀνομασθῇ ἀργότερα ἡ ἐπιστήμη αὐτή. Σημασία ἔχει ἐδῶ τὸ γεγονός, ὅτι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἔθεσε τὸ ἴδιο ἐρώτημα: τί εἶναι τὸ Εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὅτι καὶ αὐτὸς θεωρεῖ τὸ ἐρώτημα τοῦτο ὡς τὸ ὑψιστὸ καὶ σπουδαιότατο ἐρώτημα τῆς Φιλοσοφίας (*Μετὰ τὰ Φυσικά* B 4, 1001 a 5).

Ἀφ' ὅτου ἐγεννήθη ἡ Μεταφυσικὴ, τὴν συνοδεύει καὶ τὸ ἐρώτημα, ἂν εἶναι δυνατὸν νὰ σταθῇ ὡς ἐπιστήμη. Στὴν ἐποχὴ μας μάλιστα τὸ ἐρώτημα τοῦτο τίθεται μὲ μεγάλη ἐμφάση. Θὰ ἦταν δυνατόν νὰ περιλάβη κανεὶς σὲ τρεῖς κατηγορίες τὶς ἀμφιβολίες καὶ τὶς ἀμφισβητήσεις ποὺ ὑπάρχουν κατὰ τῆς Μεταφυσικῆς. Στὴν πρώτη κατηγορία ἀνήκουν οἱ ἀμφιβολίες ποὺ ἔρχονται ἀπὸ τὸν Ἑμπειρισμὸ καὶ τὸν Θετικισμό, στὴ δεύτερη οἱ ἀμφισβητήσεις ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τὴ Φιλοσοφία τῆς γλώσσας καὶ στὴν τρίτη οἱ ἐπιθέσεις ποὺ στηρίζονται στὴν ἱστορία τοῦ προβλήματος τοῦ Εἶναι.

Ὁ Auguste Comte (1798-1857) καὶ ὁ John Stuart Mill (1806-1873) εἶναι κατὰ τὸν δέκατον ἑνατον αἰῶνα οἱ κύριοι ἐκπρόσωποι τοῦ Ἑμπειρισμοῦ καὶ τοῦ Θετικισμοῦ, καὶ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴν οἱ κύριοι πολέμιοι τῆς Μεταφυσικῆς. Ὁ Comte στηρίζει τὴ Φιλοσοφία του, τὴν ὁποῖαν ὀνομάζει θετικήν, στὸ δόγμα τῶν τριῶν σταδίων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα — ὅπως πιστεύει — περνάει ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία. Πιστεύει δηλαδή ὁ Comte ὅτι διανοητικῶς ὁ ἄνθρωπος διανύει τρία στάδια: πρῶτα τὸ θεολογικόν, δεύτερον τὸ μεταφυσικόν καὶ τρίτον καταλήγει στὸ θετικό. Κατὰ τὸ θεολογικὸ στάδιο τῆς πνευματικῆς του ζωῆς ὁ ἄνθρωπος ἐξηγεῖ τὰ φαινόμενα μὲ τὴν παραδοχὴ ὑπερφυσικῶν δυνάμεων, τὶς ὁποῖες ὁμως ἀνθρωποποιεῖ. Κατὰ τὸ μεταφυσικὸ στάδιο ἐξηγεῖ τὰ φαινόμενα μὲ γενικὲς ἔννοιες. Πίσω ἀπὸ τὰ φαινόμενα δὲν εἶναι τώρα θεοὶ καὶ δαίμονες ἀλλὰ ἡ ἀόρατη οὐσία τῶν φαινομένων, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τους. Καὶ ἐδῶ δηλαδή ὁ ἄνθρωπος, ἔτσι πιστεύει ὁ Comte, κατασκευάζει κάτι ποὺ δὲν ὑπάρχει, γιατί στὴν πραγματικότητα ὑπάρχουν μόνον φαινόμενα. Κατὰ τὸ τρίτο στάδιο, τὸ

θετικό, ὁ ἄνθρωπος συλλαμβάνει καὶ κατανοεῖ τὰ συγκεκριμένα φαινόμενα ἐν σχέσει πρὸς τοὺς ὅρους, οἱ ὅποιοι τὰ συνιστοῦν. Ὁ σκοπὸς τῆς Ἱστορίας εἶναι κατὰ τὸν Comte ἡ νίκη τῆς θετικῆς κοσμοθεωρίας καὶ συγχρόνως τῆς βιομηχανικῆς ὁργανώσεως τῆς ζωῆς. Ἡ μεγάλη ἰδέα εἶναι ἐδῶ ἡ Θετικὴ Φιλοσοφία, ἡ ὁποία πρέπει νὰ συζευχθῇ μὲ τὴ μεγάλη δύναμη, δηλαδή τὸ προλεταριάτο. Ἀποτελεῖ ὅμως μία εἰρωνεία γιὰ τὴ Φιλοσοφία τοῦ Comte, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἴδιος κατὰ τὴν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς του ἐπέστρεψε στὸ θεολογικὸ στάδιο, γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα σὲ ἀντικείμενο θρησκευτικῆς εὐλαβείας, ἢ μᾶλλον τὴν ἐθεοποίησε καὶ τὴν ὠνόμασε Grand-Être, αὐτὸς δὲ ὁ ἴδιος ἐθεώρησε τὸν ἑαυτό του πρωτιερέα αὐτῆς τῆς νέας θετικῆς θρησκείας. Κατὰ τὸ τελευταῖο τοῦτο στάδιο τῆς ζωῆς του ὁ Comte ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὴ νοησιарχία — ὅπου ἐπάνω ἐστήριξε τὴ θετικὴ του φιλοσοφία — καὶ ἀνακάλυψε τὸ συναίσθημα. Ἐνῶ πρὶν ἐπίστευε ὅτι ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ νόησις, τώρα τονίζει ὅτι πρέπει νὰ ὑπερισχύσῃ τὸ συναίσθημα, ἡ καρδιά, γιὰ νὰ πραγματοποιηθοῦν οἱ σκοποὶ τοῦ ἀνθρώπου. Κατέληξε μάλιστα νὰ κηρύξῃ τὴν λατρεία τῆς γυναίκας, γιὰ τὴν αὐτὴν ὑπερέχει τὸ συναίσθημα.

Ἀνεξαρτήτως ὅμως τῆς τύχης ποὺ εἶχε ἀπὸ τὸν ἰδρυτὴ του, ὁ Θετικισμὸς περιορίζει τὴ σφαῖρα τοῦ πνεύματος καὶ τῆς Φιλοσοφίας εἰς τὸ ἐνθάδε, ἀρνεῖται δηλαδή τὸ ἐπέκεινα. Κατ' αὐτὸν ὑπάρχουν μόνον τὰ θετικά, τὰ δεδομένα, τὰ φαινόμενα. Πίσω ἀπὸ τὰ φαινόμενα δὲν ὑπάρχει τίποτε. Αὐτὰ ἀποτελοῦν τὴν ἐπιφάνεια καὶ τὸ βάθος τοῦ κόσμου. Συνεπῶς ἡ Μεταφυσικὴ κατ' αὐτὸν εἶναι ἀδύνατη. Αἷτια τῶν φαινομένων ὡς πράγματα αὐτὰ καθ' αὐτὰ δὲν ὑπάρχουν καὶ δὲν εἶναι νοητά. Ὑπάρχει μόνον τὸ συνάμα τῶν φαινομένων ἐν χρόνῳ καὶ χώρῳ, δηλαδή ἡ συνύπαρξις καὶ ἐξάρτησις τῶν μὲν ἀπὸ τὰ δέ, καὶ αὕτη μόνον εἶναι δυνατὸν νὰ διατυπωθῇ ἐννοιολογικῶς καί, ὅπου γίνεται, καὶ μαθηματικῶς. Ἡ βασικὴ λοιπὸν θέσις τοῦ Θετικισμοῦ, ἡ ἀφετηρία του, εἶναι ὅτι ὑπάρχουν μόνον ἐμπειρικοὶ λόγοι, ἐμπειρικὲς προτάσεις γιὰ τὰ πράγματα. Συνεπῶς κάθε Μεταφυσικὴ εἶναι ἐκ τῶν προτέρων ἀδύνατη.

Ὅμως ὁ Ἐμπειρισμὸς ὡς δόγμα — δηλαδή ὡς λόγος μὲ ἀπόλυτο κύρος — ἀντιφάσκει πρὸς τὴν ἀφετηρία του, γιὰ τὴν καμμία ἐμπειρικὴ πρότασις, κανεὶς ἐμπειρικὸς λόγος δὲν ἔχει ἀπόλυτο κύρος. Κάθε ἐμπειρικὸς λόγος εἶναι σχετικὸς. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴν ἀντίφασιν αὐτὴν ὁ Ἐμπειρισμὸς, ἐφ' ὅσον εἶναι ριζικὸς, δηλαδή καθολικὸς, ἐμπλέκεται καὶ σὲ ἄλλες βαρύτερες ἀντιφάσεις. Ἔτσι π.χ. εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ περιλάβῃ στὴν ἐννοία τῶν ἐμπειρικῶν προτάσεων, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς προτάσεις, τοὺς λόγους περὶ φαινομένων, καὶ τὶς καθαρῶς λογικὰς καὶ τὶς μαθηματικὰς προτάσεις. Οἱ λογικὲς ὅμως καὶ μαθηματικὲς προτάσεις, καὶ ἂν ἀκόμα δεχθοῦμε ὅτι πε-

ριέχουν και έμπειρικά στοιχεία, πάντως δέν είναι έξ όλοκλήρου έμπειρικές. Τό κύρος τών προτάσεων τούτων όχι μόνον δέν έξαρτάται από την έμπειρία, αλλά ύπερβαίνει τά όρια της έμπειρίας. Για τουτό ακριβώς τό κύρος τών λογικών και μαθηματικών προτάσεων είναι απόλυτο. Έφ' όσον λοιπόν ό έμπειρισμός περιλάβη στην έννοια τών έμπειρικών προτάσεων και τις λογικές και τις μαθηματικές προτάσεις, διασπά ό ίδιος την σφαίρα της άπλης έμπειρίας, και τότε τό επιχείρημά του κατά της Μεταφυσικής δέν ισχύει. Έπίσης ό Έμπειρισμός προχωρεί πέρα από την περιοχή της άπλης έμπειρίας και όταν θέτη ό ίδιος σκοπούς ήθικούς στη βούληση τοῦ ανθρώπου.

Η δεύτερη κατηγορία αντιρρήσεων κατά της Μεταφυσικής προέρχεται στην εποχή μας από τη Φιλοσοφία της γλώσσας. Χαρακτηριστικός εκπρόσωπος αυτών τών αντιμεταφυσικών επιχειρημάτων είναι ό Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Τη φήμη του ό Wittgenstein την όφείλει κυρίως στο μικρό του έργο με τόν τίτλο *Tractatus logico-philosophicus*, όπου ό φίλος του Bertrand Russell έχει γράψει τόν πρόλογο. Ό Wittgenstein, έπηρεασμένος από τόν Descartes, τόν Leibniz και τόν Frege, ζητεί νά εύρη μία *mathesis universalis*, η οποία θα προσφέρη στη Φιλοσοφία ό,τι προσέφερε στα μαθηματικά ή εισαγωγή τών συμβόλων. Η ιδιαιτερία και η αξία της λογικο-φιλοσοφικής πραγματείας του δέν αποτελεί τόσεν συμβολή στο λογικό Θετικισμό όσο στην άρνητική Φιλοσοφία, την όποιαν έγκαινιάζει. Ό σκοπός του είναι νά δείξη τά όρια πού βάζει ή γλώσσα στη γνώση τοῦ ανθρώπου. Με άλλα λόγια θέλει ό Wittgenstein νά δείξη τά όρια τών άληθειών, πού είναι δυνατόν νά έκφρασθοῦν και νά είκονισθοῦν με τη γλώσσα. Καταλήγει λοιπόν ό Wittgenstein στο συμπέρασμα ότι οί περισσότερες έρωτήσεις και προτάσεις για φιλοσοφικά προβλήματα δέν είναι άπλως έσφαλμένες, αλλά άνόητες, δηλαδή δέν έχουν κανένα νόημα.

Σέ φιλοσοφικά έρωτήματα δέν είναι δυνατόν νά δώσωμε άπάντηση. Τό μόνον πού μποροῦμε νά κάμωμε, έτσι πιστεύει, είναι νά διαπιστώσωμε ότι δέν έχουν κανένα νόημα. Τό καλύτερο είναι κατά τόν Wittgenstein νά μη λέμε τίποτε, παρά μόνον εκείνο πού είναι δυνατόν νά είπωθῃ, και τουτό είναι μόνον οί προτάσεις της φυσικής έπιστήμης. Τουτό δέν σημαίνει βεβαίως ότι δέν ύπάρχει κάτι πού ανήκει έξω της περιοχής τών προτάσεων της φυσικής έπιστήμης, αλλά ότι τουτό είναι ακριβώς άρρητο. Με αυτήν τη βάση χωρίζει ό Wittgenstein τις προτάσεις πού έχουν νόημα, πού λένε κάτι, σε δύο κατηγορίες, σε στοιχειώδεις προτάσεις και σε λογικές προτάσεις. Οί στοιχειώδεις προτάσεις είναι προτάσεις, έκφραστικοί λόγοι περί τοῦ κόσμου, οί λογικές προτάσεις είναι όλες άνεξαιρέτως ταυτολογίες. Όμως, αν διαιρέσωμε τις προτάσεις, όπως κάνει ό Wittgenstein, σε

δύο κατηγορίες, τότε οἱ μαθηματικὲς προτάσεις πρέπει νὰ καταταχθοῦν στὶς λογικὲς καὶ ἡ συνέπεια θὰ εἶναι τότε, ὅτι καὶ οἱ μαθηματικὲς προτάσεις εἶναι ταυτολογίες. Τοῦτο ὅμως ἀντίκειται καὶ ἀντιφάσκει πρὸς τὸ χαρακτηῖρα τῶν μαθηματικῶν προτάσεων, οἱ ὁποῖες ἀκριβῶς δὲν εἶναι ταυτολογίες, ἀλλὰ προάγουν τὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπου περισσότερο ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα εἶδη προτάσεων. Ἐκτὸς αὐτοῦ οἱ μαθηματικὲς προτάσεις ἀποτελοῦν τὶς προϋποθέσεις καὶ γιὰ τὶς προτάσεις τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης. Εἶναι συνεπῶς εὐνόητο ὅτι ἡ ἐρμηνεία αὐτῇ τῶν μαθηματικῶν προτάσεων ὡς ταυτολογιῶν δὲν ἔγινε δεκτὴ.

Ὅλες τώρα οἱ μεταφυσικὲς προτάσεις δὲν εἶναι κατὰ τὸν Wittgenstein οὔτε στοιχειώδεις προτάσεις οὔτε ταυτολογίες, εἶναι προτάσεις δίχως νόημα. Αὐτὸς εἶναι ὁ ἀρνητικὸς τῶν χαρακτηρισμὸς. Ὁ θετικὸς τῶν χαρακτηρισμὸς εἶναι ὅτι οἱ προτάσεις αὐτὲς ἀποτελοῦν ἐσφαλμένες ἐφαρμογὲς τῆς γλώσσας, τῶν γλωσσικῶν συμβόλων. Τὰ λογικὰ αὐτὰ σύμβολα, δηλαδὴ οἱ λέξεις, ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ προτάσεις αὐτὲς, δὲν ἔχουν καμμία σημασία, κανένα νόημα. Ἀλλὰ οὔτε καὶ εἶναι δυνατόν ἐκ τῶν ὑστέρων νὰ δώσωμε κανένα νόημα σ' αὐτὲς τὶς μεταφυσικὲς προτάσεις. Ἀπὸ τὴν πεποίθησι αὐτὴν πηγάζει ὁ λόγος τοῦ Wittgenstein, ὅτι ὅλη ἡ Φιλοσοφία εἶναι κριτικὴ τῆς γλώσσας. Καὶ ἀπὸ τὴν κριτικὴ τῆς γλώσσας προκύπτει κατὰ τὸν Wittgenstein τὸ συμπέρασμα ὅτι δὲν ὑπάρχει χώρος γιὰ τὴ Μεταφυσικὴ.

Ἐχομε ἐδῶ μία σειρὰ παρανοήσεων καὶ παρερμηνειῶν καὶ τοῦ φαινομένου τῆς γλώσσας καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ γλῶσσα εἶναι σύστημα συμβόλων, μὲ τὰ ὁποῖα τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου δηλώνει ὄχι μόνον πράγματα, φαινόμενα, ἀλλὰ καὶ νοήματα. Τὰ νοήματα ἀποτελοῦν τὴν ἐσωτερικὴν ἐκείνη διάστασι τοῦ πνεύματος, ὅπου ἀκριβῶς ἀνήκουν καὶ οἱ προτάσεις τῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ θὰ πρέπει λοιπὸν ν' ἀποδείξη κανεῖς — πρᾶγμα ποὺ εἶναι ἀδύνατον καὶ λογικῶς ἀπαράδεκτον —, ὅτι δὲν ὑπάρχει καθόλου νόημα ἢ ν' ἀποδείξη ὅτι εἰδικῶς τὰ νοήματα τῆς Μεταφυσικῆς εἶναι λογικῶς ἀστήρικτα. Καὶ γιὰ νὰ λάβωμε ἓνα παράδειγμα, ἅς σταθοῦμε πρὸς στιγμὴν στὸ βασικὸ νόημα τῆς Μεταφυσικῆς, τὴν ἔννοια ἀκριβῶς τοῦ Εἶναι, ὅπως τὴν ἔθεσε στὸν Σοφιστὴ ὁ Πλάτων.

Γιὰ ὅλα τὰ πράγματα, ὅταν μιλοῦμε γι' αὐτά, χρησιμοποιοῦμε τὸ Εἶναι. Ὅλα τὰ εἶδη τῶν ὄντων ἔχουν τὸ κοινὸ γνώρισμα τοῦ Εἶναι. Τὸ γεγονὸς ἀκριβῶς τοῦτο ἀναγκάζει τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλάβῃ τὴ γενικὴ ἔννοια τοῦ Εἶναι. Τοῦτο εἶναι βασικὴ λογικὴ ἀνάγκη τοῦ πνεύματος, ποὺ καμμία κριτικὴ τῆς γλώσσας δὲν μπορεῖ νὰ περιορίσῃ. Τὸ Εἶναι τοῦτο δὲν εἶναι πρᾶγμα ἀλλὰ νόημα, εἶναι ἡ καθολικὴ ἔννοια, μὲ τὴν ὁποίαν τὸ πνεῦμα χαρακτηρίζει τὰ ὅσα ὑπάρχουν. Πῶς εἶναι λοιπὸν δυνατόν νὰ εἰποῦμε ὅτι

ή έννοια αὐτή καὶ ἡ λογικὴ πρόταση ποὺ τὴν ἐκφράζει δὲν ἔχει νόημα ; Δίχως νόημα λοιπὸν δὲν εἶναι τόσον οἱ μεταφυσικὲς προτάσεις ὅσον ὁ λόγος τοῦ Wittgenstein, ὅτι οἱ μεταφυσικὲς προτάσεις δὲν ἔχουν νόημα. Ἐκτὸς αὐτοῦ ἡ έννοια τῶν στοιχειωδῶν προτάσεων, ποὺ εἰσάγει ὁ Wittgenstein, ἐνέχει τόσα προβλήματα ὅσα καὶ οἱ μεταφυσικὲς προτάσεις. Ἴσως μάλιστα ἡ έννοια αὐτὴ νὰ δημιουργῇ περισσότερα προβλήματα ἀπὸ ὅσα δημιουργοῦν οἱ μεταφυσικὲς προτάσεις.

Ἡ σειρά τῶν σκέψεων ποὺ ἀνέπτυξε ἀργότερα ὁ Wittgenstein — δηλαδὴ μετὰ τὸ ἀρχικὸ τοῦ ἔργο — καὶ περιλαμβάνονται στὰ κατάλοιπά του μετὰ τὸν τίτλο *Philosophical Investigations* (1953) στηρίζεται σὲ μιὰ πολὺ εὐρύτερη έννοια γιὰ τὴ γλῶσσα. Καὶ τοῦτο φαίνεται ὅτι ἀνοίγει πάλιν τὸν δρόμο πρὸς τὸν χῶρο τῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ έννοια τῆς γλώσσας ταυτίζεται σχεδὸν τώρα μετὰ τὴν ἐλληνικὴν έννοια λόγος, ἡ ὁποία ὀρίζει κατ' οὐσίαν τί εἶναι ἄνθρωπος. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ ὄν ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον σκέπτεται καὶ ὁμιλεῖ. Ἡ εὐρύτερη αὐτὴ έννοια τῆς γλώσσας ὁδηγεῖ τὸν Wittgenstein στὴν ἀνάλυση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὄντος ποὺ σκέπτεται καὶ ὁμιλεῖ. Ἐδῶ ὅμως ἀκριβῶς ὑπάρχει ἀρκετὸς χῶρος γιὰ τὴ Μεταφυσικὴ, καὶ μάλιστα ὅπως τὴν ἐννόησαν ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Εἶναι πράγματι περίεργο ἀλλὰ καὶ εὐνόητο ὅτι ὅλα τὰ ἀντιμεταφυσικὰ κινήματα ἰδεῶν τελικῶς καταλήγουν στὴ Μεταφυσικὴ. Καὶ εἶναι εὐνόητο, γιὰτί, ὅπως μετὰ ἐξαίρετη ὀξύνοια παρατήρησε ὁ Schopenhauer, ὁ ἄνθρωπος χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ μεταφυσικὴ ἀνάγκη.

Τέλος ἀπομένει νὰ ἐξετάσωμε καὶ τὸ τρίτο εἶδος τῶν ἀντιρρήσεων κατὰ τῆς Μεταφυσικῆς, τὸ ὁποῖον στηρίζεται στὴν «ἱστορία» τοῦ προβλήματος τοῦ Εἶναι καὶ προέρχεται κυρίως ἀπὸ τὸν Nietzsche. Ἡ θέσις τοῦ Nietzsche εἶναι ὅτι σήμερα ἡ Μεταφυσικὴ δὲν εἶναι πλέον δυνατὴ, δηλαδὴ σήμερα ἡ Μεταφυσικὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχῃ, ἐνῶ ἦταν δυνατὴ καὶ κατὰ τὸν Μεσαίωνα καὶ κατὰ τὴν Ἀρχαιότητα. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ Nietzsche πιστεύει ὅτι ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης — καθὼς καὶ ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτης — μποροῦσαν νὰ εἶναι μεταφυσικοί, ἐνῶ ἐμεῖς δὲν μποροῦμε. Ὅμως ὁ τόσον ἀντιμεταφυσικὸς Nietzsche δὲν ἐξηγεῖ οὔτε τί ἐννοεῖ ὡς Μεταφυσικὴ οὔτε γιὰτί αὐτὴ ἄλλοτε μποροῦσε νὰ ὑπάρχῃ καὶ σήμερα δὲν μπορεῖ. Ἀπὸ τὰ ὅσα ὅμως λέγει ὁ Nietzsche προκύπτει ὅτι Μεταφυσικὴ γι' αὐτὸν εἶναι μᾶλλον μία ἀπλοϊκὴ θεωρία περὶ δύο κόσμων — τοῦ κόσμου αὐτοῦ ἐδῶ, ὁ ὁποῖος φαίνεται, καὶ ἐνὸς ἄλλου κόσμου ὀπισθεν αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος δὲν φαίνεται, ἀλλὰ εἶναι ὁ πραγματικὸς κόσμος. Ἡ ἀπλοϊκὴ ὅμως θεωρία περὶ τῶν δύο κόσμων δὲν καλύπτει καθόλου οὔτε τὴ Μεταφυσικὴ τοῦ Πλάτωνος οὔτε τὴ Μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους. Πῶς λοιπὸν εἶναι δυνατόν νὰ καταπολεμήσῃ κανεὶς τὴ Μεταφυσικὴ, ὅπως ὁ Nietzsche, ὅταν

όσον πολὺ παρερμηνεύη τὰ δύο μεγάλα καὶ κλασικὰ μεταφυσικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητος, τὰ ὅποια διαγράφουν ὡς σήμερα τὸ ἔδαφος τῆς Μεταφυσικῆς ;

Ὁ Nietzsche, σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς του, πιστεύει ὅτι στοὺς παλαιότερους χρόνους ἡ μεταφυσικὴ ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου ἦταν ψυχολογικῶς καὶ ἱστορικῶς δικαιολογημένη, ἐνῶ σήμερα, ὅποτε ἡ ἐπιστήμη «διαρώτισε» τὰ πάντα, εἶναι ἀδικαιολόγητη. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὅμως προσθέτει ὅτι ἡ ἀπουσία τῆς Μεταφυσικῆς ἀπὸ τὴ σύγχρονη ζωὴ ἔχει τὸ μειονέκτημα ὅτι ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸ ἄτομο τὶς ἰσχυρὲς ὠθήσεις νὰ οἰκοδομήσῃ μονίμους θεσμοὺς καὶ ὅτι ὅλοι οἱ μεταφυσικοὶ τρόποι τοῦ σκέπτεσθαι εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι πάντοτε ἀνικανοποίητος. Τέλος λέγει ὅτι οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ μεταφυσικοὶ εἶναι ἀκόμα πάρα πολὺ ἐπιθυμητοί.

Ἀλλὰ τί νόημα εἶναι δυνατόν νὰ ἔχῃ ὁ λόγος τοῦ Nietzsche, ὅτι γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ Μεταφυσικὴ ἦταν ἀκόμη δυνατὴ, ἐνῶ γιὰ μᾶς σήμερα δὲν εἶναι; Πῶς εἶναι δυνατόν νὰ περιορίσῃ κανεὶς χρονικῶς τὴν ἀξία τῆς Μεταφυσικῆς, ὅταν κάθε ἐποχὴ προβάλλῃ τὸσον ἐντονα τὴ μεταφυσικὴ τῆς ἀνάγκης, καὶ ὅταν ὁ ἴδιος ὁ Nietzsche εἰσαγῇ νέα μεταφυσικὰ δόγματα, ὅπως τὸ δόγμα τοῦ ὑπερανθρώπου καὶ τὸ παλαιὸ δόγμα τῆς ἀνακυκλήσεως τῶν πάντων; Ὁ Nietzsche εἶναι ἀκριβῶς τὸ τραγικὸ παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἐπολέμησε τὴ Μεταφυσικὴ δίχως νὰ ἀπαλλαγῇ ποτὲ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη της.

Τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι δυνατὴ, ἐτέθη ἤδη μὲ τρόπο κατηγορηματικὸ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Πλάτωνα. Ὁ Πλάτων εἶναι ὁ πρῶτος, ὁ ὁποῖος ἐρωτᾷ ρητῶς : τί εἶναι τὸ Εἶναι, δηλαδὴ τὸ ἀντικείμενο τῆς Μεταφυσικῆς — καθὼς εἶναι καὶ ὁ πρῶτος, ὁ ὁποῖος ἐτόνισε τὶς δυσκολίες ποὺ παρουσιάζει τὸ πρόβλημα. Ἔτσι ἐρωτᾷ στὸν διάλογό του *Σοφιστής* : *Ἐπειδὴ λοιπὸν ἐμεῖς εἴμαστε σὲ ἀπορία, ἐσεῖς νὰ μᾶς ἀποσαφηνίσετε καθαρά, τί θέλετε νὰ εἰπῇτε, ὅταν προφέρετε τὸ Εἶναι. Γιατὶ εἶναι φανερὸ ὅτι σεῖς γνωρίζετε τοῦτο ἀπὸ καιρό, ἐνῶ ἐμεῖς ἐνομίζαμε πρὶν ὅτι τὸ γνωρίζομε, τώρα ὅμως εἴμαστε σὲ ἀπορία* (244 a).

Δύο πράγματα τονίζει ἐδῶ ὁ Πλάτων, πρῶτον τὴν προσωπικὴ του ἀπορία, ἡ ὁποία τοῦ ἐγεννήθη ἀκριβῶς τώρα ποὺ γράφει τὸν *Σοφιστή*, καὶ δεύτερον τὴν σταθερὴ ἀπορία τῆς Μεταφυσικῆς κάθε φορὰ ποὺ αὐτὴ ἀρχίζει νὰ συνειδητοποιῇ τὸ πρόβλημά της. Ὡς θεωρία τοῦ Εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ ἀρχίζει δίχως δυσκολία νὰ ὁμιλῇ περὶ τοῦ Εἶναι. Χωρίζει τὰ διάφορα εἶδη τοῦ Εἶναι καὶ κατατάσσει τὰ πράγματα σὲ κατηγορίες. Ἔτσι ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἐχώρισε πρῶτος τὰ αἰσθητὰ ἀπὸ τὰ νοητά. Ἐπίσης χωρί-

ζει ή Μεταφυσική τὰ ἄψυχα ἀπὸ τὰ ἔμψυχα, τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι ὡς ὕλη ἀπὸ τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι ὡς ζωή. Ὅσον ὁμως ἐσωτερικεύεται ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή ὅσο κριτικώτερη γίνεται ή φιλοσοφία τόσο καὶ περισσότερο μετακινεῖται ἀπὸ τὴν αὐτονόητη ἀφετηρία της καὶ προχωρεῖ στὸ βάθος τῶν προβλημάτων της. Ἐτσι ἐχρειάσθηκε νὰ φθάσῃ ὁ Πλάτων στὴν αὐτοκριτική τοῦ πνεύματός του, γιὰ νὰ ἀνακαλύψῃ ὅτι τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι γεννάει μεγάλες ἀπορίες.

Μὲ ὅσα λέγει ὁ Πλάτων ἐδῶ στὸν *Σοφιστή* θέλει νὰ δείξῃ τὴν ἀπόστασι, πὺ χωρίζει τὸν ἴδιον ἀπὸ τὴν ἐποχὴ πὺ ἔγραψε τὸν *Φαῖδωνα* ὡς τώρα πὺ γράφει τὸν *Σοφιστή*. *Πρὶν*, λέγει, ἐνομίζαμε ὅτι γνωρίζομε τί εἶναι τὸ *Εἶναι*, τώρα ὁμως εἴμαστε σὲ ἀπορία. Ὅταν δηλαδή ἔγραφε ὁ Πλάτων τὸν *Φαῖδωνα* δὲν εἶχε καμμία δυσκολία νὰ ὁμιλῇ περὶ τοῦ Εἶναι. Ἡ ἰδέα εἶναι ἐκεῖ ή οὐσία, ή ἰδέα εἶναι τὸ κατ' ἐξοχήν ὄν, τὸ ὄντως ὄν. Δὲν εἶχε ἀκόμη τότε συνειδητοποιήσει τὰ προβλήματα πὺ περιέχει ὁ λόγος περὶ τοῦ Εἶναι. Τώρα ὁμως, πὺ εὐρίσκεται γύρω στὰ ἐξηνταπέντε του χρόνια, ή αὐτοκριτική τοῦ πνεύματός του ἔχει φθάσει στὸ ἔπακρον. Γι' αὐτὸ καὶ μὲ τόση κατηγορηματικότητα θέτει τώρα τὸ ἐρώτημα : Τί λέγω, ὅταν ἰσχυρίζομαι, ὅτι ή ἰδέα εἶναι τὸ Εἶναι, τί ἐννοῶ, ὅταν γενικῶς ὁμιλῶ περὶ τοῦ Εἶναι ;

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν ἔγραφε τὸ ἔργο τοῦ *Πρώτης Φιλοσοφίας*, ἐπανελάβε τὸ ἴδιο ἐρώτημα : Ὑπάρχει πάντοτε ἀπορία, καὶ ὑπάρχει καὶ τώρα, καὶ θὰ ὑπάρχῃ πάντοτε ή ἀπορία, καὶ τοῦτο ἀκριβῶς εἶναι τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς, τὸ ἐρώτημα : Τί εἶναι τὸ *Εἶναι*. Καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ ἐρώτημα : τί εἶναι οὐσία; (Μετὰ τὰ Φυσικὰ Z 1, 1028 b 4). Εἶναι εὐνόητο ὅτι τὸ ἐρώτημα τοῦτο δὲν ἐγεννήθηκε ἀπὸ τὴν μιὰ στιγμὴ στὴν ἄλλη, ἀλλὰ εἶναι τὸ λογικὸ ἐπακόλουθο τοῦ βασικοῦ σωκρατικοῦ ἐρωτήματος : Τί ἔστιν ; Τὸ σωκρατικὸ τοῦτο ἐρώτημα ἀνοιξε τὸ δρόμο πρὸς τὴ Μεταφυσική καὶ τὸ βασικὸ της πρόβλημα, πὺ περιέχεται στὸ ἐρώτημα τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους : Τί εἶναι τὸ Εἶναι, τί ἐννοοῦμε, ὅταν λέμε Εἶναι ;

Ἐξ ἄλλου στὴ νεώτερη ἐποχὴ εἶναι ὁ Kant ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἀναμολχεύει ὅλο τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς καὶ ὁ ὁποῖος θέτει ἐκ νέου τὸ ἐρώτημα : ἂν εἶναι δυνατὴ ή Μεταφυσική ὡς ἐπιστήμη. Καὶ ἐδῶ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ δυνατοῦ ή μὴ τῆς Μεταφυσικῆς ἀνακύπτει κατὰ τὴν κριτική περίοδο τῆς ζωῆς τοῦ φιλοσόφου. Τὴ μετάβασι πρὸς τὴν κριτική περίοδο τοῦ Kant ἀποτελεῖ ή ἀκόλουθη παρατήρησή του : Ὑ Μεταφυσική, μὲ τὴν ὁποίαν ἔχω τὴ μοῖρα νὰ εἶμαι ἐρωτευμένος . . . ἔχει δύο πλεονεκτήματα. Τὸ πρῶτον εἶναι ὅτι ἱκανοποιεῖ αἰτήματα, πὺ θέτει ή ἐρευνῶσα ψυχὴ, ὅταν κατασκοπεύῃ μὲ τὸ νοῦ της κρυμμένες ιδιότητες τῶν πραγμάτων. Ἐδῶ ὁμως ἀπατᾶ πολὺ συχνὰ ή ἀφετηρία τὴν ἐλπίδα. Τὸ ἄλλο πλεονε-

νέκτημα εἶναι περισσότερο σύμφωνο μὲ τὴ φύση τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος καὶ ἔγκειται εἰς τοῦτο : νὰ κατανοήσῃ, ἂν τὸ πρόβλημα ἀπὸ αὐτὸ ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ γνωρίσῃ εἶναι καὶ ὠρισμένο καὶ ποιά σχέση ἔχει τὸ πρόβλημα μὲ τὶς ἔννοιες τῆς πείρας, ὅπου ἐπάνω πρέπει νὰ στηρίζωνται ὅλες μας οἱ κρίσεις. Ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ ἡ ἐπιστήμη τῶν ὁρίων τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ.

Στὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* λέγει ὁ Kant ὅτι ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι μία χωριστὴ θεωρητικὴ γνώση, ἡ ὁποία ὑψώνεται ὅλως διόλου πάνω ἀπὸ τὴ διδασκαλία τῆς πείρας καὶ μάλιστα μὲ ἀπλὲς ἔννοιες. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι γιὰ τὸν Kant ἡ φιλοσοφία γιὰ τὰ πρῶτα θεμέλια τῆς γνώσεως. Τέλος τὰ μεγάλα προβλήματα, θεός, ἐλευθερία καὶ ἀθανασία τῆς ψυχῆς εἶναι, λέγει ὁ Kant, ἐκεῖνα ποὺ ἀποτελοῦν τὸν τελευταῖο καὶ μοναδικὸ σκοπὸ τῆς Μεταφυσικῆς. Ὅλοι οἱ ἐξοπλισμοὶ τῆς Μεταφυσικῆς ἀποσκοποῦν στὴ λύση αὐτῶν τῶν προβλημάτων. Ἡ ὅλη *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Kant ὡς ἀναγκαία προπαιδεῖα τῆς Μεταφυσικῆς. Ὑπάρχουν ἀκόμη πᾶρα πολλοὶ ἀπ' ὅσους φιλοσοφοῦν, ποὺ πιστεύουν ὅτι ὁ σκοπὸς τοῦ Kant, ὁ σκοπὸς τῆς *Κριτικῆς* του, ἦταν νὰ συντρίψῃ τὴ Μεταφυσικὴ. Ὅμως ὁ Kant ἀποκρούει μόνον τὴ δογματικὴ Μεταφυσικὴ. Ὁ λόγος του, ὅτι ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι παρὰ ἔξω ἀπὸ τὴν ἐπιστήμην, λέγει πᾶρα πολλά, πρὸ παντὸς ὅμως ἐπισημαίνει τὴ σκληρότητα τῶν προβλημάτων τῆς. Βεβαίως ὁ ἴδιος ὁ Kant δίδει συχνὰ ἀφορμὴ στὸν ἀναγνώστη του νὰ πιστέψῃ, ὅτι ὁ σκοπὸς του ἦταν νὰ κλείσῃ τὸ θέμα τῆς Μεταφυσικῆς ἐς αἰεί. Ὁ ἴδιος ἐπίσης παρομοιάζει τὴ Μεταφυσικὴ μὲ τὴν Ἑκάβη, ἡ ὁποία θρηνεῖ τὸ τραγικὸ τῆς τέλους. Ἀλλὰ ἡ οὐσία εἶναι ἄλλη, ὅτι δηλαδὴ ὁ Kant στρέφεται κατὰ τῆς δογματικῆς Μεταφυσικῆς. Αὐτῆς τῆς δογματικῆς Μεταφυσικῆς τὶς ἀδυναμίες θέλει νὰ δείξῃ. Ἀπὸ τὸν τίτλο ἄλλωστε τῶν *Προλεγομένων* τῆς *Κριτικῆς* φαίνεται καθαρὰ ὅτι ὁ Kant δὲν εἶναι ἐχθρὸς τῆς Μεταφυσικῆς, ἀλλ' ὅτι προετοιμάζει μία καινούργια ἀδογματιστὴ Μεταφυσικὴ. Ὁ πλήρης τίτλος τοῦ ἔργου εἶναι : *Προλεγόμενα γιὰ κάθε μελλοντικὴ Μεταφυσικὴ, ποὺ θὰ μπορέσῃ νὰ ἐμφανισθῇ ὡς ἐπιστήμη*. Ἐπίσης ἀπὸ τοὺς τίτλους δύο ἄλλων ἔργων τοῦ Kant φαίνεται ὅτι δὲν ἦταν a priori κατὰ τῆς Μεταφυσικῆς. Τὰ ἔργα δὲ αὐτὰ τὰ ἔγραψε μετὰ τὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου*. Τὸ ἓνα ἔχει τὸν τίτλο *Μεταφυσικὲς ἀρχαὲς τῆς Φυσικῆς ἐπιστήμης* καὶ τὸ ἄλλο *Μεταφυσικὴ τῶν ἠθῶν*.

Ἀλλὰ ἤδη μέσα στὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* ὁ Kant θέτει προβλήματα μεταφυσικά. Ἐτσι τὰ ἐρωτήματά του τί εἶναι ὁ χῶρος, τί εἶναι ὁ χρόνος, τί εἶναι ἡ φύσις εἶναι προβλήματα καθαρῶς μεταφυσικά. Τὸ κεντρικὸ ὅμως σημεῖο τῆς Μεταφυσικῆς τοῦ Kant, ἀπὸ τὸ ὁποῖον θὰ ξεκινήσουν καὶ ὅλα τὰ μεγάλα μεταφυσικά συστήματα μετὰ τὸν Kant, εἶναι τὸ

ἐγὼ σκέπτομαι. Πίσω ἀπὸ τὸ ἐγὼ σκέπτομαι εἶναι ἡ *res cogitans* τοῦ Descartes. Τὸ ὅτι ὑπάρχει τὸ ἐγὼ σκέπτομαι, τὸ ὅτι δηλαδή σκέπτομαι, τοῦτο εἶναι ἀναμφισβήτητο. Τὸ ἐρώτημα ὅμως τώρα τοῦ Kant εἶναι : τί εἶναι αὐτὸ ποὺ σκέπτεται, ποία εἶναι ἡ οὐσία ποὺ σκέπτεται ; Ἀπὸ ἐδῶ, δηλαδή ἀπὸ τὸ ἐρώτημα τοῦτο, πρέπει νὰ ἐννοήσωμε καὶ τὸν λόγο του ὅτι ἡ *Μεταφυσικὴ εἶναι ἓνα παράξενα πικρὸ πρᾶγμα*.

Ὡστε ὅλοι οἱ μεγάλοι ἔχουν συνείδηση, πόσο δύσκολο πρᾶγμα εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ, πόσο παράξενα πικρὴ ἐπιστήμη εἶναι. Τοῦτο ὅμως δὲν ἐμπόδισε οὔτε τὸν Πλάτωνα οὔτε τὸν Ἀριστοτέλη οὔτε τὸν Kant νὰ πλησιάσουν τὰ προβλήματα της. Ἀπὸ τὴν προσέγγιση αὐτὴ τῶν προβλημάτων τῆς Μεταφυσικῆς προέρχεται κατὰ μέγα μέρος καὶ ἡ γοητεία, ποὺ ἀσκεῖ ἡ Φιλοσοφία στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ γοητεία εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴ δυσκολία.

Ἡ Μεταφυσικὴ λοιπὸν ὑπάρχει καὶ θὰ ὑπάρχη πάντοτε, γιατί ὑπάρχουν τὰ προβλήματα. Καὶ τὸ μέγα πρόβλημά της εἶναι : τί εἶναι τὸ Εἶναι, τί νόημα ἔχει τὸ Εἶναι ; Γιὰ τοῦτο ὀνομάσθηκε ἡ Μεταφυσικὴ καὶ Ὀντολογία, δηλαδή θεωρία τοῦ Εἶναι, λόγος φιλοσοφικὸς περὶ τοῦ Εἶναι. Κατὰ τὴν ἀναζήτησιν ὅμως καὶ τὴν προσπάθειαν νὰ ὀρισθῇ ἡ ἐννοια τοῦ Εἶναι, παρατηρήθη ἤδη ἐξ ἀρχῆς, δηλαδή ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνος, ὅτι τὸ Εἶναι διαιρεῖται σὲ εἶδη, ὅτι τὸ Εἶναι ἐμφανίζεται μὲ περισσοτέρους τρόπους, ὅτι δηλαδή τὸ Εἶναι δὲν εἶναι ὁμοιόμορφο, δὲν εἶναι ὁμοούσιο.

Ἡ βασικὴ διαίρεση τοῦ Πλάτωνος εἶχε καταστατικὴ σημασία γιὰ ὅλη τὴ Φιλοσοφία. Ὁ Πλάτων χωρίζει τὰ αἰσθητὰ ἀπὸ τὰ νοητὰ ἢ τις ιδέες. Ὅ,τι εἶναι τὸ ἓνα εἶδος τοῦ Εἶναι δὲν εἶναι τὸ ἄλλο. Ἦδη στὸν *Φαῖδωνα* (79 a) ὁμιλεῖ ὁ Πλάτων γιὰ τὰ δύο εἶδη τοῦ ὄντος. Τὴ διαίρεση αὐτὴ τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀριστοτέλης τὴν γενικεύει καὶ διακρίνει τὸ εἰδικό, τὸ ἀτομικό, ἀπὸ τὸ γενικό. Ἐπίσης ὁ Ἀριστοτέλης προχωρεῖ καὶ σὲ ἄλλες διακρίσεις. Ἐτσι χωρίζει τὴν οὐσία ἀπὸ τὸ συμβεβηκός, τὴν μορφή ἀπὸ τὴν ὕλη, τὴν δύναμη ἀπὸ τὴν ἐνέργεια κτλ. Ἐπίσης ὁ Πλάτων διαιρεῖ τὰ εἶδη τῆς γνώσεως. Τὸ εἶναι τῆς γνώσεως χωρίζεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα σὲ τέσσαρα εἶδη, στὴν αἴσθηση, τὴν δόξα, τὴν διάνοια καὶ τὸ νοῦ.

Ἐξ ἄλλου ὁ ὀντολογικὸς χωρισμὸς τοῦ Descartes μεταξὺ τοῦ *res cogitans* καὶ τοῦ *res extensa* ὑπῆρξε ἀποφασιστικὸς γιὰ τὴν νεώτερη Φιλοσοφία. Ἐπίσης ὁ Leibniz διακρίνει τὸ πραγματικὸ Εἶναι τῶν Μονάδων ἀπὸ τὸ φαινομενικὸ τῶν Εἶναι, ὅπου ἀνήκει ὁ χῶρος, ὁ χρόνος καὶ οἱ φυσικοὶ νόμοι. Τέλος ὁ Kant ἀναπτύσσει περαιτέρω τὶς διακρίσεις τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Leibniz μὲ τὴν διαίρεσίν του μεταξὺ φαινομένου καὶ νοουμένου, ἢ, ὅπως λέγει, τοῦ πράγματος καθ' ἑαυτό. Χαρακτηριστικὲς ἐπίσης εἶναι οἱ

διαίρεσεις του Εἶναι ὅπως γίνονται ἀπὸ δύο συγχρόνους φιλοσόφους, τὸν Whitehead καὶ τὸν Nicolai Hartmann. Ὁ Whitehead χωρίζει τὴν actual entity ἀπὸ τὸ eternal object, τὴν πραγματικὴ οὐσία ἀπὸ τὸ αἰώνιο ἀντικείμενο. Κάτω ἀπὸ τὴν πραγματικὴ οὐσία εἶναι τὸ *τόδε τι* τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ ἡ *μονάς* τοῦ Leibniz, κάτω δὲ ἀπὸ τὸ αἰώνιο ἀντικείμενο εἶναι ἡ *ἰδέα* τοῦ Πλάτωνος. Εἰδικώτερη καὶ ἀναλυτικώτερη διαίρεση τῶν εἰδῶν τοῦ Εἶναι δίδει ὁ Hartmann.

Τὴν ἀντιδικία μεταξὺ ὑλιστῶν καὶ ἰδεαλιστῶν, φίλων τῶν ἰδεῶν, χαρακτηρίζει ὁ Πλάτων στὸν *Σοφιστὴ* ὡς *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*. Ὁ μυθικὸς αὐτὸς χαρακτηρισμὸς τοῦ λογικοῦ ἀγῶνος περὶ τοῦ Εἶναι προσλαμβάνει ἀκόμη μεγαλύτερη σημασία, ἂν περιλάβωμε ο' αὐτὸν καὶ τὸν ὄντολογικὸ ἀγῶνα τοῦ Ἀριστοτέλους μὲ τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος. Τότε πράγματι ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς συμπληρώνει τὸ ὅλον θέαμα τῆς γίγαντομαχίας περὶ τῆς οὐσίας, περὶ τοῦ Εἶναι. Προσωκρατικοί, Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὄχι μόνον ἔθεσαν τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἐδημιούργησαν ὅλο τὸ σύστημα τῶν ἐννοιῶν μὲ τὸ ὁποῖον ἐργάζεται ἡ Φιλοσοφία ὡς σήμερα. Γιὰ τοῦτο καὶ κάθε ἀναβίωση τῆς Μεταφυσικῆς εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ ἐπιστρέφῃ στὰ κείμενα τῶν φιλοσόφων αὐτῶν καὶ νὰ δοκιμάσῃ ἐδῶ τὴν γονιμότητά της. Χωρὶς αὐτὴν τὴν ἐπιστροφήν, στὶς πρῶτες πηγὰς τῶν μεταφυσικῶν ἐννοιῶν δὲν εἶναι νοητὴ οὔτε δυνατὴ ἡ ἀναβίωση τῆς Μεταφυσικῆς. Γιὰ τοῦτο εἶναι ἀνάγκη νὰ ἀποκτήσωμε πλήρη εἰκόνα τῆς πλατωνικῆς καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς Μεταφυσικῆς ἢ Ὀντολογίας.

Δύο διάλογοι τοῦ Πλάτωνος μᾶς παρουσιάζουν, μᾶς ἀποκαλύπτουν, τὶς δύο φάσεις τῆς πλατωνικῆς Μεταφυσικῆς. Ὁ *Φαίδων* μᾶς ἀποκαλύπτει τὴν πρώτη φάση καὶ ὁ *Σοφιστὴς* τὴ δεύτερη. Στὸν *Φαίδωνα* ἔχομε τὸν χωρισμὸ τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων ἀπὸ τὴν ἰδέα. Ἐδῶ χωρίζει ὁ Πλάτων τὴν ἰδέα τοῦ καλοῦ ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος καὶ τὰ πολλὰ καλὰ ἀπὸ τὸ ἄλλο, δηλαδή τὴν ἰδέα τῆς ὁμορφιάς καὶ τὰ ὁμορφα πράγματα, καθὼς ἐπίσης τὴν ἰδέα τῶν ἴσων ἀπὸ τὰ πολλὰ ἴσα.

Ἄς πᾶμε λοιπόν, εἶπε ὁ Σωκράτης, στὸ θέμα πὺν μᾶς ἀπασχόλησε πρὶν. Ἡ οὐσία ἢ ἴδια, πὺν γιὰ τὸ *Εἶναι* της μιλάμε, ὅταν ἐρωτᾶμε καὶ ὅταν ἀπαντᾶμε, εἶναι πάντα ἢ ἴδια καὶ ἀμετάβλητη ἢ εἶναι ἄλλη τώρα καὶ ἄλλη ἔπειτα ; Τὸ ἴσον αὐτὸ καθ' ἑαυτό, τὸ ὡραῖο αὐτὸ καθ' ἑαυτό, γενικῶς τὸ ὄν αὐτὸ καθ' ἑαυτό, δέχεται αὐτὸ καμμιά ὁποιαδήποτε μεταβολή ; Ἡ τὸ καθένα ἀπ' αὐτὰ εἶναι καθ' ἑαυτὸ ἀπλό, καθὼς ἐπίσης ἀμετάβλητο, καὶ δὲν δέχεται ποτὲ μὲ κανένα τρόπο καὶ πούθεν καμμιά ἀλλαγὴ ;

Στὸ ἐρώτημα τοῦτο τοῦ Σωκράτη ἀπαντᾷ ὁ Κέβης. *Ναί, Σωκράτη, αὐτὸ πρέπει νὰ εἶναι σταθερὸ καὶ ἀμετάβλητο*. Καὶ ὁ Σωκράτης τότε συνε-



χίζει: *Τί συμβαίνει ὁμως μὲ τὰ πολλὰ-αἰσθητά, π.χ. μὲ τοὺς ἀνθρώπους, τὰ ἄλογα, τὰ φορέματα καὶ ἄλλα παρόμοια, πὺν τὰ ὀνομάζομε ἴσα ἢ ὁμορφα, ἢ καὶ γενικῶς μὲ ὅσα τοὺς δίνουμε τὸ ἴδιο ὄνομα μὲ τὶς ιδέες; Εἶναι λοιπὸν καὶ αὐτὰ σταθερὰ ἢ παντάπασι τὸ ἀντίθετο πρὸς ἐκεῖνα, οὔτε μὲ τὸν ἑαυτό τους εἶναι σταθερὰ οὔτε συναμεταξύ τους αὐτὰ καὶ μὲ κανένα τρόπο; Καὶ ὁ Κέβης ἀπαντᾷ: "Ετοι εἶναι αὐτά, ποτὲ δὲν εἶναι σταθερά.*

Οἱ ιδέες λοιπὸν ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος, πὺν ἀποτελοῦν τὴν οὐσία καὶ τὸ πραγματικὸ Εἶναι, καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος τὰ πολλὰ πράγματα. Οἱ ιδέες, τὸ κατ' ἐξοχὴν Εἶναι, τὰ ὄντως ὄντα, εἶναι προσιτὰ μόνον στὴ νόηση, ἐνῶ τὰ αἰσθητὰ τὰ γνωρίζομε μὲ τὶς αἰσθήσεις. Οἱ ιδέες εἶναι αἰώνιες καὶ ἀμετάβλητες, ἐνῶ τὰ αἰσθητὰ τώρα εἶναι καὶ ἔπειτα δὲν εἶναι. Δύο βασικὲς σημασίες ἔχει ἡ ιδέα καὶ λύει δύο συνάμα προβλήματα. Ἡ μία σημασία τῆς εἶναι ὄντολογικὴ, ἡ ἄλλη εἶναι γνωσιολογικὴ. Ἡ πρώτη λύει τὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως τῶν πολλῶν πραγμάτων μὲ τὴν ιδέα. Μὲ τὴν ιδέα π.χ. τῆς ὁμορφιάς εἶναι ὁμορφα τὰ πολλὰ, δηλαδὴ εἶναι ὁμορφα, ἐπειδὴ μετέχουν τῆς ιδέας. Ἡ δευτέρα σημασία λύει τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως. Τὰ πολλὰ πράγματα, πὺν εἶναι ὁμορφα, τὰ γνωρίζομε ὡς ὁμορφα, ἐπειδὴ ἔχομε τὴν ιδέα τῆς ὁμορφιάς. Αὕτῃ εἶναι ἡ γνωσιολογικὴ σημασία τῆς ιδέας καὶ μὲ αὕτην λύει ὁ Πλάτων τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως.

Ἡ ὄντολογικὴ σημασία τῆς ιδέας στὸν *Φαῖδωνα* ἐκφράζει κατ' οὐσίαν τὴν γνώμη τοῦ Παρμενίδου περὶ τοῦ Εἶναι. Ὁ Πλάτων ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ἐλεατικός. Ἡ ιδέα εἶναι, ὑπάρχει, ἐνῶ τὰ αἰσθητὰ δὲν ὑπάρχουν. Ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς ὁ ἀπόλυτος στηρίζεται στὴ θέση τοῦ Παρμενίδου: τὸ Εἶναι ὑπάρχει, εἶναι, τὸ μὴ Εἶναι δὲν ὑπάρχει, δὲν εἶναι. Μεταξύ αὐτῶν τῶν δύο θέσεων δὲν ὑπάρχει τίποτε. Οὔτε ὑπάρχει ἄλλη δυνατότης. Ἡ ἐλεατικὴ λοιπὸν αὕτῃ διάκριση προσδιορίζει τὶς σχέσεις ιδεῶν καὶ αἰσθητῶν. Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἀργότερα στὸν *Σοφιστή*, ὅταν ὁμιλῇ γιὰ τοὺς φίλους τῶν ιδεῶν, διατυπώνει τὴ θέση αὕτην ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ὑλιστικὴ θεωρία ὡς ἐξῆς: *Αὐτοὶ (δηλαδὴ οἱ φίλοι τῶν ιδεῶν) ἰσχυρίζονται ὅτι ὑπάρχουν μόνον τὰ νοητὰ καὶ τὰ ἀσώματα, δηλαδὴ οἱ ιδέες. Ἐνῶ τὰ σώματα πὺν δέχονται οἱ ἄλλοι, καὶ ὅ,τι αὐτοὶ ὀνομάζουν ἀλήθεια, οἱ φίλοι τῶν ιδεῶν τὰ θρυμματίζουν μὲ τὴν τέχνη τοῦ λόγου, καὶ δὲν τὰ ὀνομάζουν εἶναι, ἀλλὰ γίγνεσθαι, πὺν εὐρίσκεται σὲ συνεχῇ κίνηση (246 b-c).*

Τὸ γίγνεσθαι λοιπὸν ἐδῶ νοεῖται κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ Παρμενίδου ὡς μὴ-εἶναι. Ὁ Ἑγελος ἐρμηνεύει ὀρθῶς αὐτὸν τὸν Ἑλεατισμὸ τοῦ Πλάτωνος, ὅταν λέγῃ γιὰ τὶς ιδέες, ὅτι αὐτὲς μόνον ὑπάρχουν, αὐτὲς εἶναι τὸ μοναδικὸν Εἶναι. Καὶ πράγματι τοῦτο προκύπτει ἀκριβῶς ἀπὸ τὸν *Φαῖδωνα*, ὅτι δηλαδὴ μόνον οἱ ιδέες ὑπάρχουν πραγματικά, μόνον αὐτὲς ἔχουν ἀληθινὸ Εἶναι. Σύμφωνα μὲ αὕτην τὴν ἐλεατικὴν θέση μόνον ἡ ιδέα τοῦ κάλλους ἔχει ἀλη-

θινὸ Εἶναι, ἡ ἰδέα τῆς ὁμορφιάς ὑπάρχει πραγματικά, ἐνῶ τὰ ὁμορφα πράγματα, τὰ πολλὰ ποὺ χαρακτηρίζομε ὡς ὁμορφα, ἐπειδὴ ἀκριβῶς μεταβάλλονται καὶ εἶναι φθαρτά, δὲν ἔχουν πραγματικὸ Εἶναι, γιατίι κατὰ τὸν χωρισμὸ ποὺ ἔκαμε ὁ Παρμενίδης ὑπάρχει ἢ μόνον τὸ Εἶναι ἢ μόνον τὸ μὴ-Εἶναι. Αὐτὸ τὸ δίλημμα δὲν ἐπιτρέπει κανένα ἄλλο ἐνδεχόμενο.

Στὸν *Σοφιστὴ* λοιπὸν ὁ Πλάτων θέτει τὸ ἐρώτημα, ἂν εἶναι δυνατόν νὰ σταθῇ αὐτὸς ὁ ἐλεατικὸς χωρισμός, καὶ συνεπῶς ἂν εἶναι δυνατόν νὰ σταθῇ ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν, ὅπως τὴν ἀνέπτυξε στὸν *Φαῖδωνα*. Ἄν τὰ ὁμορφα πράγματα δὲν εἶναι τίποτε, ἂν αὐτὰ δὲν ὑπάρχουν, τότε χάνει καὶ ἡ ἰδέα τῆς ὁμορφιάς τὸ νόημά της. Ἄν τὰ σχετικὰ δὲν ὑπάρχουν, τότε δὲν ὑπάρχει καὶ τὸ ἀπόλυτο. Τί νόημα θὰ εἶχε τὸ ἀπόλυτο, ἡ ἰδέα τοῦ κάλλους, ἂν δὲν ἦταν δυνατόν νὰ φανῇ, νὰ φανερωθῇ μέσα στὰ ὁμορφα πράγματα, ἂν ἡ ἰδέα τῆς ὁμορφιάς δὲν ἦταν δυνατόν νὰ φεγγοβολήσῃ μέσα στὰ ὁμορφα πράγματα ;

Γιὰ νὰ ἔχῃ νόημα ἡ ἰδέα τῆς ὁμορφιάς, πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι καὶ τὸ ὁμορφο πρᾶγμα εἶναι πραγματικὸ καὶ ὑπάρχει, πρέπει νὰ δώσωμε καὶ σ' αὐτὸ τὸ Εἶναι. Ὅταν τοῦτο γίνῃ δεκτό, τότε μένει τὸ θέμα, ποιά εἶναι ἡ σχέση τῶν ἰδεῶν μὲ τὸ Εἶναι τῶν αἰσθητῶν; Πῶς πρέπει νὰ νοηθῇ ἡ σχέση μεταξύ των; Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐρώτημα τὸ θέτει ὁ Πλάτων στὸν *Σοφιστὴ* καὶ στοὺς ἄλλους πρεσβυτικούς τοῦ διαλόγου. Συνάμα τὸ ἐρώτημα τοῦτο θὰ προσδιορίσῃ τὴν τύχῃ τῆς Μεταφυσικῆς. Μὲ τὸ ἐρώτημα τοῦτο ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἔρχεται νὰ κρίνῃ τὴν θεωρίαν τῶν ἰδεῶν, ὅπως τὴν ἀνέπτυξε στὸν *Φαῖδωνα*. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ γίνεται στὸν *Σοφιστὴ*, ὅπου παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ἡ μεταφυσικὴ ἀντιδικία μεταξύ Παρμενίδου καὶ Ἡρακλείτου. Ὁ Παρμενίδης διδάσκει ὅτι τὸ Εἶναι μόνον ὑπάρχει καὶ ὅτι εἶναι συνάμα καὶ ἀκίνητο. Τὸ Εἶναι τοῦ Παρμενίδου εἶναι αἰώνιο. Ἀντίθετα ὁ Ἡράκλειτος διδάσκει ὅτι τὸ Εἶναι κινεῖται, ὅτι τὸ γίνεσθαι προσδιορίζει ὅ,τι εἶναι. Ὅ,τι εἶναι σταθερὸ καὶ ἀκίνητο, τοῦτο εἶναι ὡσὰν νὰ μὴν ὑπάρχῃ γιὰ τὸν Ἡράκλειτο.

Ὁ Πλάτων ἀκριβῶς κατανόησε πρῶτος, ὅτι καὶ ἡ μία καὶ ἡ ἄλλη θέσις εἶναι ἀδύνατη, γιατίι ἡ κάθε μία μὲ τὴν ἀκρότητά της αἶρει τὸν ἑαυτὸ της. Ἡ θέσις τοῦ Ἡρακλείτου, ὅτι ὑπάρχει μόνον τὸ γίνεσθαι, ὅτι ὅλα κινοῦνται καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε σταθερό, εἶναι λογικῶς ἀδύνατη: γιατίι, ἂν ὅλα κινοῦνται, τότε καὶ ἡ ἰδέα αὐτὴ κινεῖται, καὶ συνεπῶς δὲν εἶναι γνώσις. Πρέπει νὰ ὑπάρχῃ κάτι σταθερό, γιὰ νὰ ὑπάρχῃ καὶ σταθερὴ γνώσις. Καὶ ὁ Ἡράκλειτος λοιπὸν ἐπίστευε, ὅτι ὁ λόγος τοῦ ἔχει σταθερότητα, ἀλλιῶς δὲν θὰ εἶχε καμμιά ἀξία. Ὁ Παρμενίδης ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἀρνεῖται τὰ πολλὰ καὶ δέχεται μόνον τὸ ἓνα καὶ ἀδιαίρετο, ἀκίνητο Εἶναι. Ὁ λόγος ὅμως τοῦ Παρμενίδου, δηλαδὴ ἡ κρίσις μὲ τὴν ὁποία ἀρνεῖται τὰ πολλὰ καὶ δέ-

χεται τὸ Ἔνα, ἀποτελεῖται ἀπὸ πολλά, εἶναι μία πολλότης. Τὴν ἐνότητα τοῦ Εἶναι ὁ λόγος τοῦ τὴν ἐκφράζει μὲ τὴν πολλότητα. Γιατὶ δίχως τὴν πολλότητα δὲν ὑπάρχει κανεὶς λόγος καὶ καμμία γνώση. Συνεπῶς ἡ γνώση τοῦ Παρμενίδου αἶρει αὐτὸ ποὺ θέτει, αἶρει μὲ τὸ εἶναι τῆς, μὲ τὴν πολλότητά τῆς, τὴν ἐνότητα ποὺ θέτει. Αὐτὰ εἶναι τὰ δύο ἀδιέξοδα τῆς προσωκρατικῆς Ὄντολογίας.

Ὁ Πλάτων εἶναι ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἐπροχώρησε στὴ σύνθεση τῶν δύο αὐτῶν μεταφυσικῶν ἀπόψεων καὶ ἔτσι ἔβγαλε τοὺς «φίλους» μέσα ἀπὸ τὸ ἀδιέξοδο. Καὶ ἐπειδὴ ὁ ἴδιος παλαιότερα, ὅταν δηλαδὴ ἔγραψε τὸν *Φαῖδωνα*, εἶχε ταχθῇ μὲ τὴν ἐλεατική ἄποψη, γι' αὐτὸ τώρα ἀναφέρεται ἀκριβῶς στὴν ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν. Κρίνει ἐδῶ τώρα ὁ ἴδιος αὐτοὺς ποὺ ὀνομάζει «φίλους τῶν ἰδεῶν», δηλαδὴ τὸν ἑαυτό του καὶ τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν, ὅπως τὴν ἐξέθεσε στὸν *Φαῖδωνα*. Σκοπὸς αὐτῆς τῆς κριτικῆς εἶναι νὰ ἀπαλλάξῃ τὴν ἰδέα ἀπὸ τὴν ἐλεατικὴ ἀκίνησία.

Τὸ πρῶτο καὶ κύριο ἐπιχείρημα εἶναι ὅτι ὁ βασικὸς χαρακτηρισμὸς τοῦ Εἶναι πρέπει νὰ εἶναι ἡ ζωὴ. Εἶναι καὶ Ζωὴ πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ταυτόσημα. Ἄν λοιπὸν οἱ ἰδέες εἶναι τὸ ὄντως ὄν, ἂν εἶναι ἡ πραγματικότης καὶ τὸ Εἶναι, τότε δὲν μπορεῖ νὰ τοὺς λείπῃ ἡ ζωὴ. Ἄν ὅμως οἱ ἰδέες ἔχουν ζωὴ, τότε κατ' ἀνάγκην ἔχουν καὶ κίνησιν καὶ μεταβολή. *Καὶ τί, μὰ τὸν Δία ; Ἀλήθεια, θὰ πεισθοῦμε τόσο εὐκόλῃ, ὅτι τὸ ὄντως ὄν δὲν ἔχει κίνησιν καὶ ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ φρόνησιν, καὶ ὅτι αὐτὸ οὔτε ζῇ οὔτε σκέπτεται, ἀλλ' ὅτι εἶναι σεμνὸ καὶ ἅγιον, δίχως τοῦ, καὶ ὅτι μένει ἀκίνητον ;* Αὐτὸ εἶναι τὸ ἐρώτημα ποὺ θέτει τώρα ὁ Πλάτων στὸν *Σοφιστὴ* (248e - 249a). Καὶ ἡ ἀπάντησις ποὺ δίνει στὸ ἐρώτημα τοῦτο εἶναι δίχως κανένα δισταγμὸ καταφατική.

Τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα τοῦ Πλάτωνος εἶναι ὅτι ὅλοι συμφωνοῦν, πὼς ἡ γνώση εἶναι *εἶναι ποιεῖν*, δηλ. εἶναι κίνησις καὶ μεταβολή. Τοῦτο ὅμως σημαίνει ὅτι καὶ ἡ οὐσία, δηλ. ἡ ἰδέα, *γιγνωσκομένη ὑπὸ τῆς γνώσεως . . . κινεῖται*. Ὁ Πλάτων θέλει ἐδῶ νὰ εἰπῇ ὅτι οἱ ἰδέες πρέπει νὰ εἶναι δυνατόν νὰ γίνουν ἀντικείμενα τῆς γνώσεως. Γιατὶ, ἂν τοῦτο εἶναι ἀδύνατον, τότε οἱ ἰδέες χάνουν τὸ νόημά τους. Ἐφ' ὅσον ὅμως οἱ ἰδέες γίνονται ἀντικείμενα τῆς γνώσεως, τότε εἰσέρχονται μέσα στὸν ροὺν καὶ τὴ ζωὴ τῆς γνώσεως καὶ συνεπῶς τῆς κινήσεως. Καὶ μὲ τὸ ἐπιχείρημα τοῦτο ὁ Πλάτων θέλει νὰ ἐλευθερώσῃ τὶς ἰδέες ἀπὸ τὴν ἐλεατικὴ ἀκίνησία.

Μὲ τὴν κριτικὴ λοιπὸν τῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν τοῦ *Φαῖδωνος* ὁ Πλάτων θέτει τώρα στὸν *Σοφιστὴ* ἐξ ὑπαρχῆς, καὶ μάλιστα κατὰ τρόπο ριζικό, τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς, τῆς Ὄντολογίας : τί εἶναι τὸ Εἶναι ; Μὲ τὸ ἐρώτημα ἀκριβῶς τοῦτο καὶ μὲ τὴν ἀπάντησιν ποὺ δίδει ὁ Πλάτων σ' αὐτὸ γίνεται ὁ ἰδρυτὴς τῆς πραγματικῆς Μεταφυσικῆς. Τὸ βασικὸ

τοῦτο ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς δὲν ἦταν δυνατόν νὰ τεθῇ δίχως τὴν προεργασία τοῦ Σωκράτους καὶ δίχως τὴν αὐτοκριτική τοῦ Πλάτωνος, δηλαδή τὴν κριτική τῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν, ποὺ ὁ ἴδιος εἰσήγαγε. Ὁ Σωκράτης ἄνοιξε τὸ δρόμο πρὸς τὸν αὐστηρῶς λογικὸ τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι. Τὸ ἐρώτημά του ἦταν ἓνα : *τί ἐστίν, δηλ. τί ἐστὶν ἀρετή, τί ἐστὶν εὐσέβεια, τί ἐστὶ δίκαιον, τί ἐστὶν ἀνδρεία ;*

Ὁ Ἀριστοτέλης λέγει ὅτι ὁ Σωκράτης δὲν ἀπαντᾷ, αὐτὸς ἐρωτᾷ μόνον, δηλ. ἀπορεῖ, καὶ ἀπὸ τὴν ἐνσυνείδητη αὐτὴν ἀπορία θέτει σὲ κίνηση τὴ διαλεκτική, ἀνοίγει τὸ διάλογο. Τοῦτο δὲν θὰ ἦταν δυνατόν νὰ τὸ πράξῃ ἓνας ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς, π.χ. ὁ Θαλῆς καὶ ὁ Ἡράκλειτος. Ὁ Θαλῆς δὲν ἦταν δυνατόν νὰ θέσῃ τὸ ἐρώτημα «τί εἶναι τὸ ὕδωρ», γιατί αὐτὸς πιστεύει ὅτι ὅλα εἶναι κατ' οὐσίαν ὕδωρ, ὅλα εἶναι ἀπὸ τὸ νερό. Ὅ,τι συνέλαβε ὁ Θαλῆς μὲ τὴ σκέψη του εἶναι ἀκριβῶς τοῦτο, ὅτι τὰ πάντα εἶναι ὕδωρ. Δὲν ἦτο δυνατόν λοιπὸν οὔτε νὰ θέσῃ τὸ συγκεκριμένο ἐρώτημα τί εἶναι τὸ ὕδωρ οὔτε τὸ γενικὸ ἐρώτημα τί εἶναι τὸ Εἶναι.

Ἀλλὰ τὸ γενικὸ ἐρώτημα, ἂν καὶ ἀποτελεῖ γενίκευση τοῦ σωκρατικοῦ ἐρωτήματος «τί ἐστίν», δὲν ἦταν ἐπίσης δυνατόν νὰ τὸ θέσῃ ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης. Ἐπρεπε, μὲ ἄλλα λόγια, νὰ προηγηθοῦν τὰ δύο στάδια τοῦ πνεύματος, τὸ προσωκρατικὸ καὶ τὸ σωκρατικὸ, γιὰ νὰ καταλήξῃ ἡ ἐλληνική φιλοσοφία κατὰ τὸ τρίτο στάδιό της, τὸ κλασικόν, ὅπου τὸ πνεῦμα φθάνει στὴν ἀπόλυτη αὐτοκριτική καὶ αὐτοσυνειδησία, νὰ θέσῃ τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς.

Ἀλλὰ καὶ ὁ Πλάτων ἦταν δυνατόν νὰ θέσῃ τὸ ἐρώτημα τοῦτο κατὰ τὴν πρεσβυτική του ἡλικία, ὅταν ἔγραφε τὸν *Σοφιστή*. Τώρα μόνον μπορεῖ νὰ εἰπῇ, ὅτι *πρὶν ἐνομίζαμε ὅτι ἐγνωρίζαμε τὸ Εἶναι*. Στὸν *Φαίδωνα* ἐνόμιζε ὅτι ἐγνώριζε. Τότε δὲν εἶχε ἀκόμη θέσει τὸ κρίσιμο ἐρώτημα : τί ἐννοοῦμε ὅταν λέμε Εἶναι ; Κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ *Φαίδωνος* Μεταφυσική εἶναι ἡ θεωρία περὶ ἐκείνου ποὺ εἶναι πέρα τῆς φύσεως, περὶ τῶν ἰδεῶν, ποὺ εἶναι πράγματι πέρα τῆς φύσεως καὶ πάνω ἀπὸ τὰ αἰσθητά. Κατὰ τὴν ἄποψη ὅμως τοῦ *Σοφιστῆ* Μεταφυσική εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ Εἶναι, δηλ. Μεταφυσική ὑπάρχει κατ' οὐσίαν ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἔθεσε ὁ Πλάτων τὸ ἐρώτημα : τί ἐννοοῦμε, ὅταν ὁμιλοῦμε γιὰ τὸ Εἶναι ; Τί σημαίνει τὸ Εἶναι τῶν ἰδεῶν ; Καὶ τί σημαίνει τὸ Εἶναι τῶν αἰσθητῶν ; Ποιὰ ἡ σχέση τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ Γίγνεσθαι ; Καὶ ποιὰ ἡ σχέση ἰδεῶν καὶ αἰσθητῶν ;

Τὸ μεγάλο βῆμα τῆς πλατωνικῆς σκέψεως ἀπὸ τὸν *Φαίδωνα* ὡς τὸν *Σοφιστή* εἶναι δυνατόν νὰ τὸ διαπιστώσωμε, ἂν παρακολουθήσωμε τὴν ἀλλαγὴ τῆς σημασίας ἐνὸς βασικοῦ ὅρου τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο *οὐσία* γιὰ νὰ χαρακτηρίσῃ τὴν πραγματικότητα τῶν ἰδεῶν. Ἡ λέξις *οὐσία* σημαίνει στὴν καθημερινὴ γλῶσσα

τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνος περιουσία, ιδιοκτησία, κτῆμα, καὶ κυρίως σημαίνει τὴν ιδιοκτησία τῆς γῆς. Ἡ γῆ ὡς ιδιοκτησία εἶναι τὸ στερεώτερο εἶδος περιουσίας. Ὁ Πλάτων λοιπὸν μὲ τὸν ὅρον αὐτὸν χαρακτηρίζει στὸν *Φαίδωνα* τὴν ἰδέα. Ἀργότερα ὁμοίως, δηλ. στοὺς μεταγενεστέρους διαλόγους, ὁ ὅρος οὐσία δὲν σημαίνει μόνον τὴν ἰδέα, ἀλλὰ καὶ τὸ αἰσθητό. Ὁ Πλάτων μάλιστα στὸν *Φίληβο* ὁμιλεῖ καὶ γιὰ *μεικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*.

Ἄν ὁμοίως ὁ Πλάτων ἱδρυσε τὴ Μεταφυσική, ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἀνεπτυξε σὲ χωριστὸ φιλοσοφικὸ κλάδο καὶ τῆς ἔδωκε καὶ τὸ πρῶτο τῆς ὀνόμα, τὴν ὠνόμασε, ὅπως εἶδαμε, *Πρώτη Φιλοσοφία*. Τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπου ἐκτίθενται οἱ ἔννοιες τῆς Μεταφυσικῆς, εἶναι *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά*, ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ δέκα τέσσαρα βιβλία. Εἶναι μᾶλλον βέβαιο, ὅτι τὰ βιβλία αὐτὰ ἀρχικῶς ἀποτελοῦσαν χωριστὲς πραγματεῖες, καὶ ὅτι ἀργότερα, μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Ἀριστοτέλους, τὰ συγκέντρωσαν ὅλα μαζὶ σὲ ἓνα σῶμα.

Τὸ ἔργο τοῦτο, ποὺ θὰ ἀποτελέσῃ τὸ μεγάλο σχολεῖο τῆς Μεταφυσικῆς γιὰ ὅλους τοὺς αἰῶνες, δὲν ἔχει ἐσωτερικὴ ἐνότητα. Εἶναι ὁμοίως δυνατόν νὰ διακρίνῃ κανεὶς τρεῖς βασικοὺς σκοποὺς, τρεῖς βασικοὺς στόχους, ποὺ ἔχει θέσει ὁ Ἀριστοτέλης. Ὁ πρῶτος εἶναι ὅτι θέλει νὰ δώσῃ μία γενικὴ Ὀντολογία, ὡς θεωρία τοῦ ὄντος ὡς ὄντος. Ὁ δεῦτερος εἶναι ὅτι θέλει νὰ δώσῃ μία φυσικὴ Θεολογία, ὅπως λέμε σήμερα. Ἡ Θεολογία αὕτῃ εἶναι θεωρία περὶ τοῦ ὑψίστου ὄντος. Τέλος ὁ τρίτος σκοπὸς τοῦ Ἀριστοτέλους εἶναι νὰ δώσῃ ἐδῶ μία γενικὴ ἐπιστήμη, ἡ ὁποία καταγίνεται μὲ τὶς ἀρχές. Οἱ τρεῖς αὐτοὶ σκοποὶ συνδέονται ὁ ἓνας μὲ τὸν ἄλλον.

Βεβαίως ὅ,τι σήμερα ὀνομάζομε Μεταφυσική δὲν περιλαμβάνει καὶ τοὺς τρεῖς αὐτοὺς σκοποὺς, ἀλλὰ μόνον τὸν πρῶτο, δηλ. ἡ Μεταφυσική εἶναι σήμερα περισσότερο Γενικὴ Ὀντολογία. Ἡ Ὀντολογία αὕτῃ ἀναπτύσσεται ἀρχικῶς ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸ τρίτο βιβλίον τοῦ ἔργου τοῦ *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά*. Ὁ φιλόσοφος θέτει ἐδῶ τὰ θέματα τῆς Μεταφυσικῆς καὶ τὰ ἀναπτύσσει ὡς ἀπορίες. Ὁ ὁρισμὸς τοῦ Εἶναι καὶ τῆς ἐνότητος ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὴν δυσκολώτερη ἀπορία (*Μεταφ.* Β 1 996 a 4): *τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστων ἀπορίαν ἔχον*. Εἶναι ὁμοίως συνάμα καὶ ἡ πλέον ἀναγκαία γιὰ κάθε εἶδος γνώσεως (1001 a 4). Κατὰ τὴ διαπραγμάτευση τῆς ἀπορίας αὕτης στὸ τέταρτο κεφάλαιον τοῦ δευτέρου βιβλίου ὁ Ἀριστοτέλης θέτει μὲ τὴ σειρά του τώρα κι αὐτὸς τὸ ἐρώτημα: Τί εἶναι τὸ Εἶναι; Καὶ παράλληλα τὸ ἐρώτημα: Τί εἶναι ἡ ἐνότης;

Εἶναι συνήθεια τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅταν πρόκειται ν' ἀπαντήσῃ σὲ ἓνα φιλοσοφικὸ ἐρώτημα, νὰ προτάσῃ μία ἀνάλυση τῶν φιλοσοφικῶν

ρων που χρησιμοποιεί, δηλαδή να έρμηνεύη τη σημασία των λέξεων. Η λέξη *είναι* έχει περισσότερες σημασίες. Ο διαχωρισμός των διαφόρων σημασιών του όρου έχει βασική σημασία για τον Άριστοτέλη, ο οποίος είναι ο πρώτος αναλυτικός της γλώσσας. Η μεγάλη και κοσμοϊστορικής σημασίας αντιδικία του με τον Πλάτωνα, που εκτίθεται στο πρώτο βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά*, καταλήγει με την παρατήρηση, ότι κάθε φιλοσοφική κατανόηση είναι αδύνατη, αν από πριν δεν διαχωρίση κανείς τις πολλές σημασίες που έχει ή έννοια του *Είναι*.

Στο πέμπτο βιβλίο εκθέτει ο Άριστοτέλης συστηματικώς αυτή του τη γνώμη. Οί αναλύσεις αυτές είχαν για τον Άριστοτέλη πολύ μεγάλη σπουδαιότητα. Τοῦτο ἄλλωστε ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι τις περιέλαβε σὲ ἓνα εἰδικὸ βιβλίο. Τὸ βιβλίο τοῦτο ὁ Άριστοτέλης τὸ μνημονεύει σὲ ἄλλα του ἔργα ὅχι ὡς τμῆμα τῆς Πρώτης Φιλοσοφίας, ἀλλὰ ὡς χωριστὸ ἔργο, πρᾶγμα πὺ ἐπικυρώνει ὅ,τι εἶπαμε πρὶν, ὅτι τὰ βιβλία τῶν *Μετά τα Φυσικά* δὲν ἀποτελοῦσαν ἐξ ἀρχῆς ἓνα σῶμα.

Τὴν πολλαπλότητα τῆς σημασίας τοῦ *Εἶναι* ἀναλύει ὁ Άριστοτέλης στὸ ἔβδομο κεφάλαιο τοῦ πέμπτου βιβλίου. Διακρίνει ἐκεῖ τέσσαρες βασικὲς σημασίες τοῦ *Εἶναι* : 1. τὸ ὅλως διόλου τυχαῖο *Εἶναι*, 2. τὸ *Εἶναι* τῶν κατηγοριῶν, 3. τὸ *Εἶναι* ὡς ἀλήθεια καὶ ὡς ψεῦδος καὶ 4. τὸ *Εἶναι* ὡς δυνατότητα καὶ ὡς πραγματικότητα. Ἡ ἀνάλυση αὐτὴ τῆς πολλαπλότητας τῆς σημασίας τῆς ἐννοίας τοῦ *Εἶναι* συνδέεται στενότερα με τὴν ἀριστοτελικὴ Ὀντολογία ὡς ἐπιστήμη τοῦ ὄντος. Σύμφωνα με αὐτὸν τὸν ὅρισμό ὁ Άριστοτέλης ζητεῖ μία ἐπιστήμη, ἡ ὁποία νὰ καταγίνεται με τὸ ὄν ὡς ὄν. Ὑπάρχει ὁμως μία ἐπιστήμη, πὺ τὸ ἀντικείμενό της εἶναι τὸ ὄν ὡς ὄν καὶ οἱ ὅρισμοι ἐκεῖνοι πὺ ἀνήκουν στὸ ὄν ὡς ὄν (*Μεταφ.* Γ 1, 1003 a 21). Ἐπίσης στὸ ἔβδομο βιβλίο ἀναλύει ὁ Άριστοτέλης τὴν πολλαπλότητα τῆς σημασίας τοῦ *Εἶναι* (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, 1028 a 10).

Ἐπειτα ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀνάλυση προχωρεῖ ὁ Άριστοτέλης καὶ δίδει τὸν ὅρισμό τῆς Μεταφυσικῆς : Ἦταν πάντοτε τὸ κύριο θέμα καὶ ἡ βασικὴ ἀπορία τῆς Μεταφυσικῆς, εἶναι σήμερα καὶ θὰ εἶναι πάντοτε, δηλ. τὸ ἐρώτημα : τί εἶναι τὸ *Εἶναι*· τοῦτο ὁμως εἶναι τὸ ἐρώτημα : τί εἶναι ἡ οὐσία (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον . . . 1028 b 2). Στὸ ὄγδοο κεφάλαιο τοῦ τετάρτου βιβλίου τῶν *Μεταφυσικῶν* ἀναλύει ὁ Άριστοτέλης τέσσαρες σημασίες, πὺ ἔπειτα τις συγχωνεύει σὲ δύο. Κατὰ τὴν πρώτην σημασίαν οὐσία σημαίνει τὰ στοιχεῖα, τὴ γῆ, τὸ ὕδωρ, τὸν ἀέρα, τὸ πῦρ, τὸν αἰθέρα. Ἐπειτα λέγεται τὸ οὐσία γιὰ τὰ ὑλικά σώματα καὶ γιὰ ὅ,τι συντίθεται ἀπ' αὐτά, δηλαδή τὰ ζῶα καὶ τοὺς δαίμονες. Κατὰ τὴν δευτέραν σημασίαν οὐσία σημαίνει ἐκεῖνο πὺ δίδει τὸ *Εἶναι* σὲ κάτι, π.χ. ἡ ψυχὴ δίδει τὸ *Εἶναι* σὲ ὅ,τι ἔχει ζωὴ, καὶ γιὰ τοῦτο

ονομάζεται οὐσία. Κατὰ τὴν τρίτη σημασία οὐσία εἶναι ἐκεῖνο ποὺ δίδει μορφή στὴν οὐσία κατὰ τὴν πρώτη σημασία· ἔτσι ἡ γραμμὴ ὀρίζει τὴν ἐπιφάνεια. Ἐπειτα κατὰ τὴν τέταρτη σημασία οὐσία εἶναι τὸ περιεχόμενο ἑνὸς ὄντος. Τὶς τέσσαρες αὐτὲς σημασίες τῆς οὐσίας ὁ Ἀριστοτέλης τὶς συγχωνεύει σὲ δύο, στὴν πρώτη καὶ τὶς ἄλλες τρεῖς. Τὴν δεύτερη δηλ., τὴν τρίτη καὶ τὴν τέταρτη τὶς ἐνώνει σὲ μία καὶ τὴν χαρακτηρίζει ὡς εἶδος, μορφή.

Ἡ πρώτη σημασία τῆς οὐσίας δηλώνει τὸ ὑποκείμενο, τὸ ὑπόβαθρο, τὸ ὁποῖο δὲν ἀναφέρεται σὲ τίποτε ἄλλο, ἐνῶ ὅλα τὰλλα ἀναφέρονται σ' αὐτό. Ἡ δεύτερη σημασία, ποὺ περιλαμβάνει τὶς ἄλλες τρεῖς, δηλώνει ἐκεῖνο ποὺ δίδει τὸ εἶναι σὲ ὅ,τι εἶναι οὐσία κατὰ τὴν πρώτη σημασία. Μὲ ἄλλα λόγια οὐσία εἶναι τὸ συγκεκριμένο, τὸ *τόδε τι* καὶ τὸ εἶδος. Ἀλλὰ ὁ Ἀριστοτέλης ὁμιλεῖ περὶ τοῦ συγκεκριμένου, τοῦ ἀτομικοῦ, ὡς πρώτης οὐσίας, καὶ περὶ τοῦ εἶδους ὡς δευτέρας οὐσίας. Ἐτσι ὁ ὅρος οὐσία κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη σημαίνει ὅ,τι καὶ στὸν Πλάτωνα κατὰ τὴν πρεσβυτική του ἡλικία, τὸ εἶδος καὶ τὸ συγκεκριμένο, τὸ ἀτομικό, τὸ αἰσθητό. Ἡ διαφορὰ εἶναι μόνον ὅτι, ἐνῶ στὸν Πλάτωνα ἡ ὄντως οὐσία εἶναι τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα, στὸν Ἀριστοτέλη ἡ κυρίως οὐσία εἶναι τὸ *τόδε τι*, τὸ συγκεκριμένο.

Ὁ Πλάτων στὸν *Φαῖδωνα* χωρίζει τὸ εἶναι σὲ δύο εἶδη. Τὰ δύο αὐτὰ εἶδη τὰ χωρίζει ὁ Πλάτων καὶ ὄντολογικῶς καὶ ἐπιστημολογικῶς. Τὸ ἓνα εἶδος τοῦ εἶναι τὸ ὀνομάζει ὁ Πλάτων ἰδέες. Οἱ ἰδέες εἶναι αἰώνιες καὶ ἀφθαρτες καὶ μόνον ὁ νοῦς τὶς συλλαμβάνει καὶ τὶς κατανοεῖ. Τὸ ἄλλο εἶδος τοῦ εἶναι ἀποτελεῖται ἀπὸ τὰ αἰσθητά, τὰ ὁποῖα εἶναι μεταβλητὰ καὶ φθαρτά. Γνωστικῶς τὰ αἰσθητά εἶναι προσιτὰ μόνον στὴν αἴσθηση. Ἡ νόηση ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος καὶ ἡ αἴσθηση ἀπὸ τὸ ἄλλο δίδουν τὸ ὄνομά τους στὰ δύο εἶδη τοῦ εἶναι. Ἐτσι οἱ ἰδέες χαρακτηρίζονται ὡς νοητά, ἐνῶ τὰ ὑλικά πράγματα ὡς αἰσθητά. Ὅμως οἱ ἰδέες εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν εἶναι, ἐνῶ τὸ εἶναι τῶν αἰσθητῶν εἶναι πολὺ κατώτερο, ἔχει ὅμως καὶ αὐτὸ τὴν πηγὴ του στὶς ἰδέες, γιατί τὰ αἰσθητά εἶναι κατὰ τὸν Πλάτωνα εἰκόνες τῶν ἰδεῶν, εἶναι ἀπεικάσματα τοῦ ὄντως ὄντος.

Ὁ Πλάτων ὅμως, ἂν καὶ χωρίζει τὸ εἶναι σὲ δύο εἶδη, δὲν κατέληξε ποτὲ ἐκεῖ ὅπου εἶχε καταλήξει ὁ Παρμενίδης, δηλαδή νὰ εἰπῇ, ὅτι οἱ ἰδέες *εἶναι*, ἐνῶ τὰ αἰσθητά *δὲν εἶναι*. Τουναντίον τὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως τῶν δύο εἰδῶν τοῦ εἶναι τὸν ἀπασχολεῖ συνεχῶς. Τὴ σχέση αὐτὴν ὁ Πλάτων τὴν ἐκφράζει μὲ τὸν ὅρο *γένεσις εἰς οὐσίαν*. Τί σημαίνει ὅμως ὁ ὅρος αὐτός; Τὸ εἶναι τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι, διότι τὰ αἰσθητά εἶναι μεταβλητά. Συνάμα ὅμως ἡ μεταβολὴ αὐτὴ δὲν εἶναι τυχαία, ἀλλὰ ὄντολογικῶς κατατείνει νὰ ὁμοιάσῃ μὲ τὶς ἰδέες. Αὐτὴν τὴν

ὄντολογικὴ τάση τῶν αἰσθητῶν, συνάμα δὲ καὶ τὴν προσιπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ πραγματοποιήσῃ μέσα στὸν αἰσθητὸ κόσμο, ἀλλὰ καὶ στὸν ἠθικὸ καὶ πνευματικὸ κόσμο μὲ ἀντικειμενικὰ ἔργα καὶ πράξεις τὶς ιδέες, τὴν ὀνομάζει ὁ Πλάτων *γένεσιν εἰς οὐσίαν*.

Ὁ Ἀριστοτέλης ὄχι μόνον διατηρεῖ αὐτὴν τὴν διάκριση μεταξὺ ιδεῶν καὶ αἰσθητῶν πραγμάτων, ἀλλὰ τὴν ἀναπτύσσει ἀκόμη περισσότερο καὶ τῆς δίδει καὶ μεγαλύτερη ὀρολογικὴ σαφήνεια. Μὲ τὴ λογικὴ του ὀρίζει τὸ ἓνα εἶδος τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τὶς ιδέες, ὡς τὸ καθόλου, ὡς τὸ γενικὸ, ἐνῶ τὸ ἄλλο εἶδος, τὸ αἰσθητὸ, τὸ χαρακτηρίζει ὡς τὸ εἰδικὸ καὶ συγκεκριμένο, ὡς τὸ *τόδε τι*. Διατηρεῖ μάλιστα ὁ Ἀριστοτέλης φραστικῶς καὶ τὴν πλατωνικὴ ἀξιολόγηση τοῦ Εἶναι καὶ ὁμιλεῖ ὁ ἴδιος περὶ πρώτης καὶ δευτέρας οὐσίας. Πρώτη οὐσία εἶναι κατ' αὐτὸν ὅμως τὸ *τόδε τι* (πρώτη δέ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τὶς ἀνθρώπος ἢ ὁ τὶς ἵππος, Κατηγορίαι 2 a 11 ἐπ.).

Ὁντολογικῶς λοιπὸν ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιστρέφει τὴν πλατωνικὴ ἀξιολόγηση τοῦ Εἶναι. Κατ' αὐτὸν εἶναι τὸ συγκεκριμένο, τὸ *τόδε τι*, ἡ πρώτη οὐσία, ἐνῶ τὸ καθόλου, τὸ γενικὸ, ἡ ἐννοια ἢ ἔστω καὶ ἡ ιδέα, εἶναι γι' αὐτὸν ἡ δευτέρη οὐσία (δευτεραί οὖν αὗται λέγονται οὐσῖαι, οἷον ὁ τε ἀνθρώπος καὶ τὸ ζῷον, Κατηγορίαι 2 a 17). Εἶναι φανερόν ὅτι ἡ δευτέρη οὐσία τοῦ Ἀριστοτέλους δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ μετασχηματισμένη πλατωνικὴ ιδέα. Τοῦτο βέβαια δὲν δικαιολογεῖ τὴν προσπάθεια μερικῶν νὰ ἀποδείξουν ὅτι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ κατ' ἐξοχὴν οὐσία, τὸ ὄντως ὄν, εἶναι τὸ καθόλου. Ἐχομε ὡς πρὸς αὐτὸ κατηγορηματικὴ δήλωση τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅτι τὸ καθόλου, τὸ γενικὸ, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἶναι οὐσία (Μεταφ. Α 2, 1053 b 16 ἐπ.). Βεβαίως ἡ διατύπωση αὕτη τοῦ Ἀριστοτέλους ἐδῶ εἶναι ὑπερβολικὴ, διότι, ὅπως εἶδαμε πρὶν, ὁ ἴδιος δέχεται τὸ καθόλου ὡς οὐσία, ἀλλ' ὡς δευτέρη κατ' ἀξίαν. Καὶ κατὰ βάθος ἡ ὑπερβολικὴ αὕτη διατύπωση ἔχει ἀκριβῶς τὴν ἐννοια ὅτι τὸ καθόλου δὲν εἶναι πρώτη οὐσία.

## DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

### Zusammenfassung.

Die Metaphysik, die genauso alt wie die Philosophie ist, begleitet seit ihrer Entstehung die Frage, ob sie als Wissenschaft möglich ist. Diese In-Frage-Stellung kommt erstens vom Empirismus und Posivitismus her,

zweitens von der Sprachphilosophie und drittens von der Richtung, die das Seinsproblem geschichtlich untersucht.

Der Positivismus von Auguste Comte in seiner Drei-Stadien-Lehre, der ihn später zugunsten des theologischen Stadiums aufgibt, beschränkt die Philosophie auf das Diesseits, indem er nur empirische Aussagen über die Phänomene und deren wechselseitige Bedingtheit zuläßt, ohne nach ansich-seienden Gründen hinter ihnen Ausschau zu halten. Damit widerspricht er als dogmatische Lehre seinem eigenen Ansatz, weil er relative Aussagen absolut setzt. Darüber hinaus zerreißt er die Sphäre der Empirie, weil er zu den empirischen Aussagen auch die logischen und die mathematischen nehmen muß, deren Gültigkeit die Grenzen der Empirie übersteigt.

Die zweite Gruppe der antimetaphysischen Argumente vertritt Ludwig Wittgenstein. In seinem *Tractatus logico-philosophicus* teilt er die Sätze in Elementarsätze, die etwas über die Welt sagen, und in logische Sätze, die nur Tautologien sind, ein, so daß die mathematischen Sätze den logischen zugeordnet und als Tautologien betrachtet werden müssen, was aber unmöglich ist. Treiben doch die mathematischen Sätze die Erkenntnis voran und bilden sogar die Voraussetzung auch für die Sätze der Naturwissenschaft. Zu der Negation der metaphysischen Sätze, die als sinnlos oder Produkt falschen Sprachgebrauchs bezeichnet werden, läßt sich einwenden, daß die Sprache nicht nur Tatsachen, sondern auch Sinndimensionen, zu denen auch die metaphysischen Sätze und die Frage nach dem Sinn des Seins (Platon) gehören, kundgibt. Die Sinnlosigkeit schlägt eher auf Wittgensteins Sätze zurück. Außerdem birgt der Begriff der Elementarsätze genauso viele Probleme wie die metaphysischen Sätze. Wittgensteins *Philosophical Investigations* dagegen beruhen auf einem umfassenden Begriff der Sprache, der mit dem griechischen λόγος identisch ist und der Spielraum für die Metaphysik zuläßt.

Zu der dritten These Nietzsches gegen die Metaphysik, dergemäß die Metaphysik psychologisch und geschichtlich wohl für die Antike und das Mittelalter zu rechtfertigen sei, aber nicht für uns heute, läßt sich einwenden, erstens, daß Nietzsches Zwei-Welten-Theorie die platonische und die aristotelische Metaphysik mißdeutet, und zweitens, daß das metaphysische Bedürfnis sich zeitlich nicht beschränken läßt, zumal da Nietzsche selbst neue metaphysische Lehren – Übermensch, Ewige Wiederkehr des Gleichen – einführt. Er ist gerade das tragische Beispiel eines Menschen, der die Metaphysik bekämpft, in die er sich selbst verstrickt hat.

Platon ist der erste, der die Frage, ob Metaphysik möglich ist, im *Sophistes* (244 a) stellt, und zwar als eigene Aporie und als die Aporie

der Metaphysik, die sich ihrer Probleme bewußt wird. Unbeschwert beginnen die Metaphysik und Platon selbst damit, die Theorie des Seins aufzustellen, indem sie Seinsarten statuieren. Mit dem *Sophistes* setzt jedoch eine Selbstkritik Platons ein, die ihn anders als im *Phaidon* zur Besinnung über die Idee als das Seiende im eigentlichen Sinne zwingt. Dieselbe Aporie nach dem Sinne des Seins, die ihren Ursprung in der sokratischen Frage τί ἐστὶν hat, überkommt auch Aristoteles (*Metaph.* 1028 b 4).

In der Neuzeit ist Kant derjenige, der erneut die Frage danach stellt, ob die Metaphysik, in die er selbst verliebt zu sein zugibt, möglich ist – eine Frage, die auch hier in der kritischen Periode des Philosophen entsteht. Mit der *Kritik der reinen Vernunft* beabsichtigt Kant nicht, die Metaphysik zu zermalmen, so sehr einige Aussagen von ihm dazu verleiten könnten. Kant wendet sich vielmehr gegen die dogmatische Metaphysik, deren Schwächen er aufweisen will, und bereitet eine nicht dogmatische vor. Sie ist für ihn – wie für alle großen Philosophen – «eine seltsam bittere Wissenschaft», die zugleich durch ihre Schwierigkeiten fasziniert. Sie besteht also und wird weiter bestehen, solange die Frage nach dem Sinn des Seins besteht. Diese Frage wird damit beantwortet, indem das Sein in Arten und Modi unterschieden wird, die jeweils anders heißen.

Ein Wiederaufleben der Metaphysik ist nicht möglich ohne den Rückgang auf die platonische Gigantomachie um das Sein, die durch die aristotelische Kritik der platonischen Ideenlehre ergänzt wird. Die erste Phase der platonischen Metaphysik enthüllt der Dialog *Phaidon*, in dem der χωρισμός der Sinnendinge von der Idee gesetzt wird. Die Idee hat dabei eine ontologische und eine gnoseologische Bedeutung. Durch die erste wird das Problem des Verhältnisses der vielen Dinge zu der einen Idee, durch die zweite das Problem der Erkenntnis der Dinge durch die Idee gelöst. Der ontologischen Bedeutung der Idee und ihrem Vorrang den Sinnendingen gegenüber liegt die eleatische Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein, die keine Alternative zuläßt, zugrunde. Im Dialog *Sophistes* aber stellt Platon die Frage, ob dieser eleatische χωρισμός und ineins damit die Ideenlehre des *Phaidon* möglich sei. Denn sind die schönen Dinge nichts, dann verliert auch die Idee der Schönheit ihren Sinn. Es muß also das Verhältnis der Sinnendinge zu ihr neu bestimmt werden. Dies wird auch das Schicksal der Metaphysik mitbestimmen. Zwischen der parmenideischen und der heraklitischen These, die im *Sophistes* gegeneinander ausgespielt werden, entscheidet sich Platon weder für die eine noch für die andere, weil beide in ihrer extremen Position unvertretbar sind und in ontologische Sackgassen führen. Er schreitet vielmehr zu einer Synthese beider metaphy-

sischer Thesen und bringt so die «Freunde» aus ihrer Sackgasse heraus.

Das Ziel seiner Kritik, bzw. seiner Selbstkritik, ist, die Idee von der eleatischen Unbewegtheit zu befreien; denn, erstens, als ein Grundzug des Seins erweist sich das Leben, und wenn die Ideen lebendig sind, gehört auch Bewegung und Veränderung zu ihrem Sein; zweitens, die Möglichkeit der Ideen, erkannt zu werden, impliziert, daß sie in den Fluß der Bewegung hineingezogen werden. Somit gelangt Platon zu der Kernfrage jeder Metaphysik: «Was ist das Sein?», was wiederum nicht möglich wäre ohne die sokratische Vorarbeit bezüglich der logischen Definition. Nach der vorsokratischen und der sokratischen Phase der Philosophie gelingt es Platon erst in seiner späten Zeit (*Sophistes*) die Metaphysik als Seinsfrage zu begründen. Die Wendung vom *Phaidon* zum *Sophistes* läßt sich am besten bei der Umwandlung des Begriffs der οὐσία verfolgen.

Ist nun Platon, der Begründer der Metaphysik, so ist Aristoteles derjenige gewesen, der die Metaphysik zur eigenständigen philosophischen Disziplin entwickelte. Seine «Erste Philosophie» bezweckt in enger Verflochtenheit miteinander drei Ziele: (a) eine allgemeine Ontologie, d. h. eine Theorie des Seienden als Seiendes, (b) eine – wie man heute sagen würde – «Physiko-Theologie», d. h. eine Theorie des höchsten Seienden, (c) eine allgemeine Wissenschaft von den Prinzipien.

Von großer Relevanz für die aristotelische Ontologie ist die Konzeption von der Bedeutungsmannigfaltigkeit des Seienden (*Metaph.* Δ 5 und Z) gewesen. Erst nach Klärung des Seinsbegriffs wird die Seinsfrage als Frage nach der οὐσία gestellt. Aristoteles' οὐσία-Konzeption, und zwar seine πρώτη οὐσία als das Besondere (Konkrete), das τόδε τι, deckt sich ontologisch nicht mit der spätplatonischen οὐσία als das Formende (die Idee). Platon hatte zwar ebenfalls zwischen Ideen und sinnlichen Dingen als Seinsweisen unterschieden, ohne aber die Existenz der zweiten – wie Parmenides – zu leugnen; vielmehr hat Platon das Verhältnis zwischen den beiden Seinsweisen dadurch bestimmt, daß er das Werden alles Sinnlichen als γένεσις εἰς οὐσίαν konzipierte. Aristoteles hat dieser Unterscheidung größere logische Präzision verliehen, seine Ontologie aber beruht auf dem Primat des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen, und dies allein (nunmehr als οὐσία δευτέρα) entspräche einer transformierten platonischen Idee.

Athen

Johannes Theodorakopoulos