

Η επιστροφή στους Έλληνες
στην ερμηνευτική του Hans-Georg Gadamer¹

Οι μελέτες του Hans-Georg Gadamer (1900-2002) για την ελληνική φιλοσοφία (στα *Gesammelte Werke*² V-VII) συγιστούν, μαζί με την ερμηνευτική, το δεύτερο επίκεντρο της εργασίας του. Στα μάτια του οι μελέτες αυτές είναι «οι αυθεντικότερες φιλοσοφικές [του] εργασίες» (*GW* VII, 121). Άλλωστε απότελούν μια σημαντική επιστημονική συνεισφορά στη μελέτη της αρχαίας φιλοσοφίας, ως τέτοιας. Παρακάτω θα συνοψίσω τις θεμελιώδεις όψεις της ερμηνείας της ελληνικής φιλοσοφίας από τον Gadamer. Η συνοπτική αυτή παρουσίαση αρχίζει με την πρωταρχική εκκίνηση του Gadamer και τη σχέση του με την ερμηνευτική. Στη συνέχεια θα ήθελα να επικεντρωθώ στις ύστερες εργασίες, μετά το 1960, με ιδιαίτερη έμφαση στις μελέτες που βρίσκονται στον 7ο τόμο των *Gesammelte Werke* (VII, 1978-1990). Στο δεύτερο μέρος συζητώ -εγ μέρει κριτικά, εν μέρει επιδοκιμαστικά- ορισμένες όψεις της προσέγγισης του Gadamer.

I.1. Τα αρχαία ελληνικά και η ζωντανή γλώσσα

Η ερμηνευτική του Gadamer ως θεωρία της κατανόησης είναι αχώριστη από την

1. Το κείμενο αυτό παρουσιάστηκε αρχικά με μορφή διάλεξης στο Τμήμα ΦΚΣ του Παν/μίου Κρήτης τον Ιούνιο του 2004. Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον Κωνσταντίνο Πρώτου και ιδιαίτέρως τον Μιχάλη Πάργκαλο για τις πολλές γλωσσικές υποδείξεις που μου έκαναν για τη βελτίωση της ελληνικής μορφής του κειμένου.

2. Εφεξής *GW*.

προσφυγή του στην ελληνική φιλοσοφία. Το ενδιαφέρον του για τους Έλληνες κατανοείται υπό το πρίσμα της ερμηνευτικής της «γεγονότητας» (*Faktizität*) και της «καταστροφής» (*Destruktion*) του Heidegger, της δεκαετίας του 1920. Κατά τον πρώιμο Heidegger, το καθήκον της φιλοσοφίας συνίσταται στο να «καταστρέψει», δηλαδή στο να διαλύει, την παραδοσιακή φιλοσοφική εννοιολόγηση, ώστε να μπορέσουμε να προσεγγίσουμε την αρχική ικανότητα εκφρασης των ελλήνικών εννοιών και, με αυτόν τον τρόπο, επίσης τις βασικές μη εννοιολογημένες ανθρώπινες εμπειρίες. Σύμφωνα με τον Heidegger και τον Gadamer, η ελληνική γλώσσα χαρακτηρίζεται από το αχώριστο λέξης και έννοιας, και συνιστά ένα πνευματικό παράδειγμα του συγχεκριμένου και του άμεσου. Το πρόγραμμα της διάλυσης της παράδοσης στον Heidegger οικειοποιείται ο νέος Gadamer (GW X, 30). Αργότερα όμως ο Gadamer απορρίπτει τη χαιντεγκεριανή έκφραση της «γλώσσας της μεταφυσικής» και τη θέση της παραχώρησης της ιστορίας (GW X, 132).³ Κατά τον Gadamer, οι λέξεις παραμένουν, ακόμη κι αν χρησιμοποιούνται εννοιολογικά, πάντοτε συνδεδεμένες με τη ζωντανή γλώσσα. Κατ' αυτό τον τρόπο, η επιστροφή στους Έλληνες θα τον οδηγήσει στην εξήγηση της σημασίας της γλώσσας εν γένει (GW VIII, 408). Σύμφωνα με τη ερμηνευτική του Gadamer, η κατάνοηση δεν είναι ποτέ καθαρά εννοιολογική: οι θεωρητικές διαπιστώσεις είναι μόνο ακράτες περιπτώσεις της γλώσσας (GW VIII, 414). Η ερμηνευτική επίγνωση είναι πάνω απ' όλα η επίγνωση των ορίων της γλώσσας και της σκέψης, δηλαδή με μια λέξη, της περαστήτας. Η κατάνοηση δεν επιτελείται τόσο διαμέσου του ελέγχου της μεθοδικής σκέψης, αλλά είναι μάλλον ένα αιώνυμο συμβάν. Αυτός ο προσανατολισμός εξήγει με τη σειρά του τον σημαντικό ρόλο της τέχνης στη σκέψη του Gadamer.

Η φιλοσοφική ερμηνευτική αντιμέχεται τη νεωτερική πίστη στη μέθοδο ως τη μοναδική αιτιολογημένη πρόσβαση στα πράγματα. Η κριτική του Gadamer αφορά έπισης τη νεωτερική δοξογραφία, δηλαδή την ιστορικότητα, ουδέτερη πρόσβαση στα κληροδοτημένα φιλοσοφικά έργα. Κατά τον Gadamer, η θετικιστική προσέγγιση έχει μια βασική έλλειψη, αφού ακυρώνει τον αναστοχασμό πάνω στη σχέση των αρχαίων Ελλήνων και ημών, με όλα λόγια υποβαθμίζει την ανοικτότητα του διαλόγου.⁴ Η ερμηνευτική προσέγγιση του Gadamer επιζητεί αφενός να σχετικοποιήσει τη μεθοδολογική προσέγγιση διαμέσου

3. Βλ. Grondin 2002.

4. Gadamer 2000, σ. 97-103.

ενός αναστοχασμού: πάνω στις προϋποθέσεις δυνατότητας της ιστορικής κατανόησης με όρους ιστορικής συνέχειας, και αφετέρου να συμπληρώσει τη μεθοδολογική προσέγγιση με το να παίρνει σοβαρά την αξίωση για την αλήθεια των κληροδοτημένων έργων.

I.2 Το ελληνικό αντιπαράδειγμα

Το ελληνικό πνευματικό παράδειγμα νοείται με όρους συνέχειας της παράδοσης και ταυτόχρονα μερικής αντίθεσης με τη νεωτερικότητα. Κατ' αρχάς η προφανής επικαιρότητα της ελληνικής σκέψης συνίσταται στη συνέχεια και στη συνάφεια των θεμελιώδων της ερωτήσεων με εμάς. Η επικαιρότητα αυτή οφείλεται επίσης στο γεγονός ότι οι Έλληνες μπορούν να μας βοηθήσουν να διορθώσουμε ορισμένες όψεις του νεωτερικού τρόπου σκέψης, και προπαντός το παράδειγμα των φυσικών επιστημών. Το «αληθινό επίκεντρο της νεωτερικής σκέψης» είναι η αρχή της αυτοσυνειδησίας (GW VI, 6). Το πρωτείο της αυτοσυνειδησίας ως θεμελίου της βεβαιότητας και της γνώσης είναι επίσης το πρωτείο της μεθόδου. Ο μεθοδικός τρόπος σκέψης συνεπάγεται με τη σειρά του την αντικειμενοποίηση, δηλαδή την αντιληφθη η οποία συλλαμβάνει τα πράγματα ως ένα εξωτερικό αντικείμενο και ζητά να το ελέγξει ως τέτοιο. Από την κριτική του Nietzsche στον νεωτερικό υποκειμενισμό (και πόσο μάλλον την κριτική της ιδεολογίας, την ψυχανάλυση ή την οικολογική συνείδηση) το πρωτείο της αυτοσυνειδησίας και της αντικειμενοποίησης μάς φαίνεται ολοένα πιο προβληματικό. Στην αρχαία ελληνική σκέψη δεν υπάρχει κανένα τέτοιο πρωτείο αυτοσυνειδησίας και μεθόδου. Η αυτοσυνειδησία στους Έλληνες παρουσιάζεται ως ένα επιφαινόμενο σε σχέση με την ύπαρξη του κόσμου και την ανοικτότητα προς αυτήν (GW VII, 273). Η συνείδηση είναι πάντοτε «συνείδηση κάποιου πράγματος» (GW VII, 44). Οι Έλληνες γνώριζαν ότι εμείς οι ίδιοι δεν είμαστε «αντικείμενα», και θεωρούσαν τα πάντα υπό το πρίσμα της οικειότητας. Ο άνθρωπος δεν είναι ένα απομονωμένο υποκείμενο, το οποίο αντίκειται στο απομονωμένο αντικείμενο του κόσμου: ζει ανέκαθεν μέσα στην κοινότητα (ή το ήθος), πριν ακόμη βιώσει τον εαυτό του ως απομονωμένη ύπαρξη. Απ' αυτό προκύπτει επίσης η ειδική σημασία της φιλίας για τους αρχαίους Έλληνες ως θεμελίου της διυποκειμενικότητας και τόν διαιλόγου, αντίθετα με τη νεότερη μονολογική επιστήμη (GW VII, 397).

O Gadamer περιγράφει το πρόγραμμά του σαν το εγχείρημα: «κα: διαβάσει τους Έλληνες κλασικούς με έναν άλλο τρόπο, όχι ξεκινώντας από την κριτική ανωτερότητα του νεωτερικού [...], αλλά με την πεποίθηση ότι η φιλοσοφία συνιστά μια αναλλοίωτη εμπειρία του ανθρώπου, η οποία τον διακρίνει ως άνθρωπο, και ότι έτσι δεν υπάρχει καμία πρόδοση, αλλά μονάχα συμμετοχή».⁵ Δεδομένου ότι συλλαμβάνει τη γλώσσα σαν διάλογο, καμιά αντίθεση αρχαίου και νεωτερικού κόσμου δεν υπάρχει στον Gadamer, όπως λ.χ. στον σύγχρονό του Leo Strauss, αλλά μονάχα ένας συνεχής διάλογος με βάση την παράδοση.⁶

I.3 Η ανάμειξη του μύθου και του λόγου

Οι μελέτες του Gadamer ερευνούν πόλλα θεμελιώδη ζητήματα της ελληνικής φιλοσοφίας, και πάνω απ' όλα τη σχέση μεταξύ α) μύθου και λόγου, β) κοσμολογίας και μεταφυσικής του λόγου και, τέλος, γ) διαλόγου και ηθικής. Είναι επίσης χαρακτηριστική για την ερμηνευτική προσέγγιση του Gadamer η ρητή κριτική ορισμένων κυρίαρχων προϋποθέσεων της νεωτερικής διόξιγραφίας, όπως η υποτιθέμενη «φυσιολογικοκομολογική» σκέψη του Παρμενίδη και του Ήράκλειτου, ο υποτιθέμενος δυϊσμός και η παλαιά αντίθεση ανάμεσα στον ιδεαλιστή Πλάτωνα και τον ρεαλιστή Αριστοτέλη. Σύμφωνα με τη βασική αρχή του, δηλαδή «το να βλέπει την κοινότητα στη διαφορά», ο Gadamer ζητά πάνω απ' όλα να εξετάσει τη συνέχεια από τους Προσωκρατικούς στον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, και από τον Πλάτωνα στον Αριστοτέλη (GW VII, 403). Οι σημαντικές διαφορές τους πρέπει φυσικά επίσης να γίνονται αντικείμενο στοχασμού. Εξ ου και ο αναστοχασμός πάνω στις διαφορετικές μορφές φιλοσοφικού λόγου, ειδικά στον μύθο και τον λόγο, στο δράμα και τη φιλοσοφική πραγματεία (GW V, 162-163; VII, 390). Εδώ περιλαμβάνεται επίσης, κατά τον Gadamer, η ανάγκη να αποκτήσουμε συνείδηση των κληροδοτημένων προϋποθέσεων στον μέγιστο δυνατό βαθμό, ώστε να μπορούμε να σκεπτόμαστε πιο ελεύθερα και πιο ορθά για τους Έλληνες. Το καθήκον αυ-

5. «... die griechischen Klassiker des Gedankens einmal anders herum zu lesen, nicht von der kritischen Überlegenheit der Moderne aus..., sondern von der Überzeugung aus, daß 'Philosophie' ein sich gleichbleibendes Widerfahrnis des Menschen ist, das ihn als Menschen auszeichnet, und daß es darin keinen Fortschritt gibt, sondern nur Teilhabe» (GW VII, 130).

6. B.A. Gadamer 1993.

τής της απόκτησης συνείδησης τονίζεται ιδιαίτερα στις μελέτες του Gadamer μετά το 1960, ενδεχομένως σαν απάντηση στις κριτικές που του ασκήθηκαν. Με αυτό τον τρόπο, ο Gadamer επισημαίνει τα όρια της μεθοδολογικής σκέψης, αλλά ταυτόχρονα και την ανάγκη να αποκτούμε συνείδηση της μεθόδου όποτε χρειάζεται.

Γενικώς οφείλουμε να απελευθερωθούμε από τη δομή της σκέψης του Διαφωτισμού, σύμφωνα με την οποία οι Έλληνες πέρασαν «από τον μύθο στον λόγο» (GW VII, 93). Το ιστορικό πέρασμα από τον προφιλοσοφικό στον φιλοσοφικό τρόπο σκέψης δεν είναι τόσο μανιχαϊστικά γραμμικό, όπως συχνά υποτίθεται στην έρευνα. Υπάρχουν κοινά στοιχεία μεταξύ του μύθου και του λόγου (GW VII, 8). Η άποψη που εκπροσωπεί ο Gadamer χαίρει όλο και ευρύτερης αποδοχής στους κόλπους της σύγχρονης έρευνας. Η φιλοσοφία θέτει μεν υπό αμφισβήτηση τις μυθικές μορφές της σκέψης (χυρίως στον Όμηρο και τον Ήσιοδο), μένει όμως εν μέρει εξαρτημένη από την κληρονομιά της θρησκευτικής παράδοσης. Όπως οι ποιητές έτσι και οι Προσωκρατικοί διερωτώνται για την αρχή του κόσμου και για το είναι ως είναι, και το συλλαμβάνουν σαν αθάνατο και αμετάβλητο, με μια λέξη σαν θείο. Η νέα αστρονομία, συμπεριλαμβανομένης της φιλοσοφικής μορφής της στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη, συνιστά μεν μια λογική θεωρία, αλλά εμπεριέχει ταυτοχρόνως τον θρησκευτικό σεβασμό ενώπιον του έναστρου ουρανού, ο οποίος μπορεί να συμφιλιωθεί εύκολα με τις κοινές πίστεις (GW VII, 100). Επιπλέον οι φιλόσοφοι προσφεύγουν σε ποιητικές και λογοτεχνικές μορφές έκφρασης, όπως το ποίημα, η αφηγηματική πεζογραφία, ο διάλογος, και έτσι εμπλέκονται σε μια ανάμειξη μύθου και επιχειρήματος. Ο μεταφορικός χαρακτήρας της γλώσσας παραμένει ένα ουσιαστικό μέρος της φιλοσοφικής εννοιολόγησης – παρά τις προσπάθειες κάθαρσης –, κάτι το οποίο μαρτυρεί επίσης τη μέθεξη της φιλοσοφίας στην ποιητική παράδοση. Ωστόσο η σαφέστερη και σημαντικότερη ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας συγχριτικά με την ποίηση έγκειται κυρίως στην απαίτηση για δικαιολόγηση μέσω επιχειρημάτων.

I.4 Παρμενίδης και Ηράκλειτος: ο θεωρητικός λόγος της περατότητας⁷

Στην αρχή των μελετών του για τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο, στο *GW VII*, ο Gadamer συζητά λεπτομερώς τα μεθοδολογικά προβλήματα της πρόσβασης στα αρχαία αποστάσματα, καθώς και τον διφόροδυμενό ρόλο της υποδοχής τους (*GW VII*, 3-8, 43-51). Ο Gadamer θεωρεί τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη τις κύριες πηγές μας για τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο (ασφαλώς μαζί με ορισμένους σχολιαστές του Αριστοτέλη, και ιδιαίτερα τον Σιμπλίκιο). Από τη στιγμή που αυτοί διαβάζουν τους προκατόχους τους έτσι ώστε να αναπτύξουν τη δική τους σκέψη, τίθεται το ερώτημα πώς είναι εν γένει νοητή η πρόσβαση στήν αυθεντική σκέψη των πρώτων φιλοσόφων. Τα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη έχουν όμως το πλεονέκτημα ότι έχουν διασωθεί ολόκληρα, κάτι το οποίο καθιστά δυνατή την κατανόηση συνολικά της σκέψης τους και, εμμέσως, την ερμηνεία τους των Προσωρατικών. Εξάλλου τα πλατωνικά και τα αριστοτελικά κείμενα ανήκουν στην ίδια πνευματική παράδοση με τα αποστάσματα των Προσωρατικών, οπότε τα κοινά ζητήματα και τα θεμελιώδη ερωτήματα είναι αυτά που επιτρέπουν την πρόσβαση στους Προσωρατικούς (*GW VII*, 46). Κατά τον Gadamer, ο Πλάτων έχει προτεραιότητα έναντι του Αριστοτέλη σαν πηγή για την παλαιότερη φιλοσοφία: η φιλοσοφία του Πλάτωνα θεωρείται απάντηση στα ερωτήματα πολλών Προσωρατικών, ειδικά του Παρμενίδη (*GW VI*, 60). Οι πλατωνικές αντιθέσεις αλισθηση-νόησης και ψυχή-φύσης επιτρέπουν να αναγνωρίσει κανείς, κατά κάποιον τρόπο αρνητικά, την ιδιαιτερότητα της ελεατικής διδασκαλίας, την έλλειψη δηλαδή ακριβώς της εννοιολόγησης, η οποία βρίσκεται εν μέρει στον Πλάτωνα και κυρίως στον Αριστοτέλη (*GW VII*, 15· *GW VI*, 66-68). Στον Παρμενίδη και στον Ηράκλειτο δεν υπάρχει ακόμη καμία διάκριση νοητού και αισθητού κόσμου, ούτε καν η υποκείμενη αφηρημένη εννοιολόγηση. Εποι εξηγείται η υβριδική μεθοδολογική προσέγγιση του Gadamer, η οποία προσπαθεί

7. Πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η παράγραφος αυτή στηρίζεται ως επί το πλείστον στις δύο λεπτομερείς μελέτες του Gadamer για τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο στον 7ο τόμο των *Gesammelte Werke* (VII), και δχι στις λιγότερο ουσιώδεις αναλύσεις του μικρού βιβλίου *Η αρχή της φιλοσοφίας (Der Anfang der Philosophie)*, Στοντγάρδη 1996), το οποίο αρχικά είχε τη μορφή διαλέξεων στα ιταλικά.

να φτάσει σε κάτι πρωταρχικό, ακολουθώντας τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και αποκλίνοντας ταυτοχρόνως από αυτούς. Γράφει: «Διερωτώμαι εάν αποδίδουμε δικαιοσύνη σ' αυτή την πρωταρχική σκέψη και σε εμάς τους ίδιους θεωρώντας τους υπό το φως της πρόσληψής τους, η οποία αρχίζει με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, και όχι επίσης υπό το φως των δυνατοτήτων που δεν έχουν ακόμη αναδυθεί».⁸ Η «πιθανή» ερμηνεία του Gadamer βλέπει στους δύο στοχαστές μια ενορατική σκέψη, μια ανάμειξη μύθου και λόγου, η οποία είναι ικανή να διακρίνει αυτό που συνανήκει (*GW VII*, 15, 18, 31).

Ο Gadamer αγωνίζεται κυρίως κατά της αριστοτελικής φυσιολογικο-κοσμολογικής κατασκευής της σκέψης των Προσωρατικών, η οποία επηρεάζει ακόμη τη νεότερη δοξογράφια.. Υπ' αυτή την έννοια, η προσέγγισή του διαφοροποιείται από την προσέγγιση του Heidegger, ο οποίος είναι προσανατολισμένος προς την έννοια της φύσης. Η μιλήσια κοσμολογία δεν εναρμονίζεται, κατά τον Gadamer, με το εγχείρημα πολλών πρώιμων στοχαστών, συμπεριλαμβανομένων του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη. Ο Ηράκλειτος δεν ήταν αντίπαλος της ιώνιας φυσικής, αλλά μάλλον ένας κριτικός της (*GW VII*, 51). Το υποτιθέμενο «φυσιολογικό» δόγμα του για τη φωτιά (πῦρ) είναι μια στωική παραμύθρωφωση. Στον Ηράκλειτο δεν πρόκειται για κοσμολογία, αλλά για μεταφυσική, ακριβέστερα για τη θεωρησιακή σύλληψη του λόγου. Η διδασκαλία του Ηράκλειτου είναι η ταυτότητα των αντιθέσεων, το παράδοξο της αναστροφής και, έτσι, η ένοτητα του είναι (ἐν τῷ σοφόν, *GW VII*, 63 68). Η διδασκαλία αυτή ωστόσο δεν είναι τόσο μια εξήγηση δοσ η γνώση του (διού του ανίγματος του είναι ως του ίδιου του γεγονότος της μεταφύρωσης (*GW VII*, 75). Ενώ ο Gadamer παρουσιάζει τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο στη ανθεσή τους στην ιώνια φυσιολογία, βλέπει στους δύο μεγάλους στοχαστές μια θεμελιώδη συμφωνία: ο Ηράκλειτος μοιράζεται με τον Παρμενίδη την αόληψη του είναι ως του πάντος, νοούμενου ως του Ενός. Η διδασκαλία του Παρμενίδη πρέπει να ερμηνεύεται υπό το φως της λογοτεχνικής της αναπαράστασης. Ο Gadamer παρατηρεί ότι η διδασκαλία αυτή προεξαγγέλλεται από μια θεά. Δεν πρόκειται εντούτοις για μια αποκάλυψη, αλλά για μια λογοτεχνική επινόηση η οποία βασίζεται στο γεγονός ότι λείπουν από τον Παρμενίδη οι αναγκαίες έν-

8. «Ich stelle... die Frage, ob man diesem anfänglichen Denken damit gerecht wird und damit auch uns gerecht wird, wenn wir sie im Lichte ihrer Wirkungsgeschichte sehen, die mit Platon und Aristoteles beginnt, und nicht vielmehr auch im Lichte von Möglichkeiten, die noch nicht zur Wirkung gekommen sind» (*GW VII*, 14· υπογραμμισμένο από F.R.).

νοιες (GW VII, 24). Υποτίθεται ότι η θεά. επεξηγεί την αντιπαραβολή μεταξύ της θείας λογικής συνέπειας και της σύγχυσης των ανθρώπινων πλανών. Οι άνθρωποι αυταπατώνται συνεχώς, από τις αδύνατες δόξες (δόξαι – στον πληθυντικό, τονίζει ο Gadamer), δηλαδή από τις αδύνατες σκέψεις του μηδενός, γιατί είναι ανίκανοι να εμμείνουν στην εσωτερική συνέπεια της λογικής σκέψης (GW VII, 9). Ο «άλλος» κόσμος τού είναι μένει λοιπόν η προοπτική των θεών. Όπως στον Ηράκλειτο έτοι και στον Παρμενίδη το αληθινό ζήτημα δεν είναι η φύση, αλλά οι αναπόφευκτες πλάνες των ανθρώπων. Η σκέψη τους ρίζωνει στη θρησκευτική συνείδηση της ανθρώπινης περατότητας και, με τον τρόπο αυτόν, προετοιμάζει τον Σωκράτη.⁹ Εδώ μπορεί κανείς να διαχρίνει κάποια απόσταση του Gadamer από τον Heidegger: το πρόβλημά του δεν είναι το ερώτημα του είναι ως τέτοιο, αλλά ο ανθρώπινος κόσμος «εντεύθεν του είναι ή του πεπερασμένου». Από την άλλη πλευρά δύμως, η ερμηνεία του Gadamer παραμένει υπόχρεη στον Heidegger, στον βαθμό που θεωρεί ότι ο Ηράκλειτος και ο Παρμενίδης βρίσκονται εγγύτερα στο «πράγμα της σκέψης» (*der Sache des Denkens*) –εγγύτητα μεταξύ του εύντος και του μή εύντος, του είναι και του μηδενός– από ότι υποθέτει η μεταφυσική παράδοση (GW VII, 14, 16, 27, 29).

I.5 Ο σωκρατικός διάλογος: λόγος και έργον

Χρειάζεται κατ' αρχάς να παρατηρήσουμε ότι ο Gadamer θεωρεί το «σωκρατικό ζήτημα» (δηλαδή το εάν και μέχρι ποιο βαθμό ο Πλάτων αποδίδει στους «σωκρατικούς διάλογους» τις απόψεις του ιστορικού Σωκράτη) ως ένα εσφαλμένο πρόβλημα της νεωτεριώτερης διοξυγραφίας. Οι πλατωνικοί διάλογοι ανήκουν, κατά τη γνώμη του, στο λογοτεχνικό είδος των «σωκρατικών λόγων» και ως τέτοιους πρέπει να τους διαβάζουμε πρωταρχικά, δηλαδή σαν μυθιστορήματα του πρισωπογράφου και ποιητή Πλάτωνα. Οι διάλογοι αποτελούν την αναπαράσταση του ζωγραφικού διαλόγου και έτοι δημιουργείται ένα κράμα από τέχνη (ή μύθο) και φιλοσοφία (GW VII, 374). Η ερμηνεία του Πλάτωνα από τον Gadamer αποτελεί μια πολύτιμη συνεισφορά στα βασικά ζητήματα της σύγχρονης πλατωνικής έρευνας, σχετικά α) με την ενοποιητική προσέγγιση του πλατωνικού έργου κατ' αντίθεση με την υπόθεση της εξέλιξης της σκέψης του

9. B.J. Grondin 1994, σ. 62.

Πλάτωνα (σε τρεις περιόδους), β) με την αδυναμία αποσύνδεσης της δραματικής μορφής των διαλόγων από το φιλοσοφικό τους περιεχόμενο, και τέλος γ) με τη διαλεκτική ως διαλογική (δηλαδή, μη δογματική) μορφή γνώσης.

Σύμφωνα με τον Gadamer και άλλους ερμηνευτές, ο Σωκράτης αντιπροσωπεύει μία καμπή στην ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, εξαιτίας της αποστροφής του προς την κοσμολογία και της στροφής προς την ηθική. Στις τελευταίες μελέτες του (προπαντός στο GW VII) ο Gadamer τονίζει δύμως τη συνέχεια του σωκρατικού προσανατολισμού με τον Ηράκλειτο, τον Παρμενίδη και τους άλλους πρώιμους στοχαστές, σχετικά με τη θρησκευτική συνείδηση της ανθρώπινης περατότητας. Η σωκρατική αποστροφή προς τους φυσιολόγους είναι η στροφή προς τη γλώσσα (Φαίδων 99a-101b). Στο απόσπασμα του Φαίδωνα ο Gadamer μεταφράζει τη λέξη «λόγοι» (στον πληθυντικό στο κείμενο, ο ίδιος το υπογραμμίζει) όχι ως «απόψεις», αλλά ως «τον τρόπο με τον οποίο μιλούμε για τα πράγματα».¹⁰ Στο πλατωνικό απόσπασμα τίθεται η διάκριση αισθητού και νοητού. Κατά τον Gadamer δύμως, ο δρόμος προς το νοητό είναι ταυτόχρονα ο δρόμος της γλώσσας, νοούμενος ως ενότητα και μονιμότητα της λέξης. Ζαύμε σε μια πραγματικότητα διαμεσολαβημένη από τη γλώσσα: ο «δεύτερος πλους» για τον οποίο μιλά ο Σωκράτης είναι πράγματι και κατ' ειρωνία ο μογαδικός δυνατός δρόμος (GW V, 53).

Το αληθινά καινοφανές στον Σωκράτη είναι, κατά τον Gadamer, η μέθοδος των ερωταποκρίσεων: Αυτή η μέθοδος δεν είναι καθαρά ελεγκτική ή αρνητική, δύναται υποτίθεται ορισμένες φορές, διότι ο σωκρατικός έλεγχος προάγει κυρίως την κοινή αναζήτηση της πραγματικής γνώσης. Με αυτό τον τρόπο η σωκρατική ερωτηματοθεσία περί αγαθού περιέχει η ίδια επίσης μια ηθική. Η επίγνωση της άγνοιας είναι η αλήθινη απάντηση στο σωκρατικό ερώτημα: η ζωή χωρίς συνεχή εξέταση δεν είναι μια ζωή που αξίζει να τη ζει ο άνθρωπος, δηλαδή η φιλοσοφική αναζήτηση αποτελεί η ίδια το μέγιστο αγαθό (GW VII, 106, Απολογία 38a). Σε αυτό το σημείο η φιλοσοφία δεν είναι μόνο η προσπάθεια για τη δικαιολόγηση μέσω επιχειρημάτων, αλλά και η θεμελίωση ενός τρόπου ζωής. Αντίθετα με τη σοφιστική έρευνα για το τεχνικό γνωρίζειν, ο σωκρατικός διάλογος αποσκοπεί στην ενότητα λόγου και πράξης, γνώσης και είναι, αυτό που ο Gadamer αγαπά να ονομάζει «αρμονία λόγου και έργου».¹¹

10. «die Art und Weise, wie wir von den Dingen reden» (Gadamer 1976, σ. 21).

11. Βλ. π.χ. Χαρμίδης 173e.

Το ιδεώδες της αρμονίας αυτής καθρεφτίζεται στη φύση του πλατώνικού διαλόγου. Αυτός παρουσιάζει πάντοτε συγκεκριμένες καταστάσεις, όπου ο λόγος και η σκέψη των συμμετεχόντων δεν διαχωρίζονται από τον χάρακτήρα και την πράξη τους. Η σύλληψη του πλατώνικού διαλόγου ως λογοτεχνικού είδους, το οποίο βασίζεται σε μια διαλογική και πρακτική αντίληψη της φιλοσοφίας, έχει κατά τον Gadamer άμεσες συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο πρέπει να διαβάζει κανείς τον Πλάτωνα: η επιχειρηματολογία δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη δραματική μορφή (την απεύθυνσή, την πράξη, τα πρόσωπα) (GW VII, 273). Η διαλεκτική μέθοδος δεν περιλαμβάνει μονάχα την ηθική, αλλά και τη ρητορική: η επιχειρηματολογία του Σωκράτη μεταβάλλεται ανάλογα με τις νοητικές και ηθικές διαθεσιμότητες του συνομιλητή. Για τον λόγο αυτό προκειται λιγότερο για λογική και οριστική απόδειξη και περισσότερο για ανθρώπινη πειθώ (GW VII, 274). Η φιλοσοφία, κατά τον Πλάτωνα, δεν μπορεί ασφαλώς να αναχθεί στη ρητορική, αλλά δεν απαλλάσσεται ποτέ από τη ρητορική διάσταση, διότι η φιλοσοφία στον Πλάτωνα δεν αναζητάει μόνο τη γνώση, αλλά προσπαθεί επίσης να προάγει το γνωρίζειν και την εξάρτησή του από την πρακτική ζωή. Ο διαλογικός και ηθικός προσανατολισμός ισχύει, κατά τον Gadamer, για το συνολικό λογοτεχνικό έργο του Πλάτωνα, ακόμη και για την εν γένει αντίληψή του της φιλοσοφίας: η φιλοσοφία δεν είναι μόνο μια διανοητική αλλά και μια πρακτική και «υπαρξιακή» ενέργεια. Απ' αυτό συνάγεται ακριβώς και ο γνωστός ορισμός της φιλοσοφίας όχι ως σοφίας, αλλά ως επιθυμίας για σοφία (GW VII, 26, Συμπόσιον 203e-204a, Φαίδρος 278d). Η πλατώνικη διαλεκτική μένει απορητική και ανοικτή στον βαθμό που παρουσιάζει και εξετάζει προβλήματα, χωρίς να ισχυρίζεται ποτέ ότι προσφέρει οριστικές λύσεις. Με λίγα λόγια, ο Πλάτων έμεινε πάντοτε σωκρατικός.¹²

Η αποκατάσταση του Πλάτωνα από τον Gadamer είναι αδιαχώριστη από την αποκατάσταση της πρακτικής φιλοσοφίας και της ρητορικής. Κατά τον Gadamer, ο πλατώνικός διάλογος είναι το υπόδειγμα του διαλόγου εν γένει, ως η διαλεκτική των ερωταποκρίσεων (GW I, 368-375). Ο πλατώνικός διάλογος σκοπεύει επίσης να παραγάγει ένα αποτέλεσμα στον αναγνώστη. Ο αναγνώστης καλείται να λάβει μέρος στον διάλογο: «οφείλουμε όχι μόνο να παρατηρούμε τον φιλοσοφικό διάλογο, αλλά και να συμμετέχουμε σ' αυτόν». ¹³

12. B.L. Renaud 1999, σ. 43-58.

13. «Philosophischer Dialog ist nicht nur zu betrachten, sondern auch mitzuvollziehen» (GW V, 223).

Ο αναγνώστης οφείλει λοιπόν να υπερβαίνει τον συγκεκριμένο διάλογο και να ακολουθεί τις ατέρμονες συνέχειες του ζητήματος. Η σωκρατική ερμηνεία του Πλάτωνα και της φιλοσοφίας εν γένει στον Gadamer βρίσκει μια ενδιαφέρουσα σύγχρονη αντιστοιχία στο έργο του Pierre Hadot και τη δική του σύλληψη της ελληνικής φιλοσοφίας (και της φιλοσοφίας εν γένει) ως τρόπου ζωής.¹⁴

I.6 Το αγαθό: τα όρια της αντικειμενοποίησης

Κατά τον Gadamer, οι φιλοσοφικές «προθέσεις» του Πλάτωνα δεν εξηγούνται μονάχα από την αρμονία του λόγου και έργου στον σωκρατικό διάλογο, αλλά και από τις αριστοτελικές μαρτυρίες για τα λεγόμενα «άγραφα δόγματα», δηλαδή τη διδασκαλία των πρώτων αρχών (το εν και την αριστοτελούσα δύσκολη, GW V, 160). Η ερμηνεία του Πλάτωνα «με βάση τον Αριστοτέλη» συμβαδίζει στον Gadamer με μια νέα έρμηνεία της αριστοτελικής κριτικής της θεωρίας των Ιδεών και της ίδιας της διδασκαλίας των αρχών.

Η αριστοτελική κριτική στον Πλάτωνα κατανοείται υπό το φως των διαφορετικών υποδειγμάτων σκέψης των δύο στοχαστών. Το μοντέλο του Πλάτωνα είναι ο αριθμός ενώ τον Αριστοτέλη η φύσις ή το ζῶν. Στις πραγματείες του περὶ ηθικῆς ο Αριστοτέλης ταυτίζει την Ιδέα του αγαθού με το Ἐνα της διδασκαλίας των αρχών. Η αναφορά του Αριστοτέλη στο μαθηματικό μοντέλο του Πλάτωνα και ιδιαίτερα στις αρχές είναι, κατά τον Gadamer, αποφασιστική για την κατανόηση του Πλάτωνα. Τα μαθηματικά είναι για τον Πλάτωνα η κατεξόχην μη εμπειρική, ορθολογική επιστήμη (GW VI, 77). Οι σημαντικότερες αναλογίες μεταξύ της Ιδέας και του αριθμού είναι οι εξής: α) ο αριθμός είναι καθαρά νοητός, β) ως σύνθετη ενότητα, είναι κάτι περισσότερο από το άθροισμα των μερών του, γ) καθώς είναι πάντοτε δυνατό να δημιουργήσουμε νέους αριθμούς, η σειρά τέτοιων αριθμών ή ενοτήτων είναι ατέρμονη. Ο Gadamer ερμηνεύει διαλεκτικά την παραδειγματική λειτουργία των μαθηματικών ως μοντέλο μιας θεωρίας της σχέσης (*Relationstheorie*). Ο Πλάτων προϋποθέτει την ύπαρξη των Ιδεών απλώς ως αναγκαίο αξίωμα για κάθε κατανόηση. Γ' αυτόν, το αληθινό πρόβλημα είναι η σχέση μεταξύ των Ιδεών - όχι η ύπαρξη των Ιδεών, ούτε ο «χωρισμός» μεταξύ των Ιδεών και των αισθητών φανερώσεων τους. «Ο

14. Λ.χ. Hadot 1995.

Πλάτων δέν ήταν πλατωνιστής» (GW VII, 281, 331). Στρέφεται προς την ανάμειξη αισθητού και νοητού. Η διδασκαλία των αρχών, κατά τον Gadamer, το μαρτυρεί. Η διδασκαλία του Ενός και της Αόριστης Δυάδας (ερμηνευμένη ως πολλότητα) σημαίνει το ισαρχέγονο (*Gleich-ursprünglichkeit*) της ουσίας και της προγματικότητας (GW VI, 80). Το Ένα δεν υφίσταται υπεράνω της Δυάδας, όπως υποστηρίζει η σχολή του Tübingen.¹⁵ Η μέθοδος της διαιρεσης των ύστερων διαλόγων οδηγεί όχι σε ένα μεταφυσικό σύστημα, αλλά σε μια διδασκαλία της μη οριστικότητας (*Unabschließbarkeit*) της διαλεκτικής. Διότι η διαιρεση δεν μπορεί ποτέ να επιτρέψει μια πανοπτική άποψη και είναι επομένως αναγκαστικά ατελής (GW VI, 112-113). Ο Πλάτων αντιλαμβάνεται τη διδαχή της μη οριστικότητας της διαλεκτικής ως τη λογική συνέπεια της θεμελιακής εμπειρίας της πρώιμης ελληνικής σκέψης (GW VI, 79).

Η Ιδέα του αγαθού ως απάντηση στον σχετικισμό της σοφιστικής υπερβάνει τις καθαρά ανθρώπινες συμβάσεις, αλλά δεν μπορεί ως τέτοια να κατανοηθεί εννοιολογικά. Σύμφωνα με την Έβδομη επιστολή, το αγαθό δεν μπορεί να κατανοηθεί με τον ίδιο τρόπο όπως οι άλλες γνώσεις.¹⁶ Η γνώση του αγαθού δεν είναι ούτε η γενίκευση στη βάση των εμπειρικών δεδομένων ούτε η εφαρμογή καθολικών κανόνων. Στην Πολιτεία ο Σωκράτης δεν παρέχει καμία εννοιολογική εξήγηση της Ιδέας του αγαθού: το αγαθό είναι απλώς «πέρα από το είναι» (έπεκεινα τῆς οὐσίας, Πολιτεία 509b9). Το αγαθό είναι υπερβατικό και ως τέτοιο δεν μπορεί να κατανοηθεί θεωρητικά. Για τον λόγο αυτό δεν μπορεί να υπάρξει ούτε επιστημονική απόδειξη ούτε άμεση (διανοητική ή μυστική) ενόρασή του. Ο ορισμός του αγαθού συνεπιφέρει εννοιολογικές και ηθικές δύσχερεις-δυσκολίες: αφενός η διαλεκτική εκτίθεται διαρκώς στον κίνδυνο της σοφιστικής, και αφετέρου ακόμη και ο φιλόσοφος πρέπει ακατάπαυστα να αντιστέκεται στην έλξη της δύναμης. Γι' αυτό, ο ορισμός του αγαθού περιλαμβάνει πάντα μια ατελή αρμονία του λόγου και του έργου, και προϋποθέτει μια θεμελιώδη επιλογή τρόπου ζωής (GW VII, 182-185).¹⁷ Το αγαθό έχει κάτι από τον χαρακτήρα της παρουσίας του ουδέτερου γένους, το οποίο στην ελληνική σκέψη χρησιμοποιείται συχνά για το θείο. Το θείο είναι ταυτόχρονα περιέχον και αόριστο, του οποίου όμως η ουσία γνωρίζεται από τον καθένα ως παρουσία (GW VII, 87). Ο Gadamer ερμηνεύει λοιπόν το αγα-

θό ως την καντιανή στιγμή του Πλάτωνα. Όπως επισημαίνει ο Jean Grondin, κατά τον Gadamer, η ανάβαση προς το αγαθό, «είναι λιγότερο ένας δρόμος προς ένα συγκεκριμένο αντικείμενο ή ένα πεδίο ιδεών και περισσότερο ένας δρόμος που απομακρύνει από τις πλάνες».¹⁸

Παρά την κριτική του, ο Αριστοτέλης μοιράζεται με τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα τον βασικό προσανατολισμό προς τον λόγο. Κατά τον Αριστοτέλη, το πραγματικό είναι πάντοτε ένα συγκεκριμένο (τόδε τι), μια ανάμειξη ιδέας και ύλης, και όχι ένα καθολικό. Το συγκεκριμένο κατανοείται ωστόσο υπό το φως της νοητής καθολικότητας του λόγου. Γι' αυτό η φιλοσοφία του λόγου (ή η στροφή στη γλώσσα του Φαιδωνα) είναι χαρακτηριστική επίσης και στον Αριστοτέλη: οφείλουμε κατ' αρχάς να διερευνούμε πάντοτε αναστοχαστικά πώς προσεγγίζουμε τη γνώση και, κατά συνέπεια, για τον τρόπο με τον οποίο μιλούμε για τα πράγματα (το πώς λέγεται, τα ἔνδοξα, GW VI, 83-87). Η θυμητή (το ήθος) σε σχέση με τον λόγο συμπεριλαμβάνεται στα κοινά στοιχεία Πλάτωνα και Αριστοτέλη: μπορούμε να σκεφτούμε την τάση προς το αγαθό ως τέλος και ως φρόνησιν – έννοια η οποία άλλωστε βρίσκεται ήδη στον Φελλήβο και τον Πολιτικό. Η αριστοτελική ηθική πρέπει λοιπόν να εκλαμβάνεται ως εκπλήρωση του σωκρατικού ερωτήματος για το αγαθό (GW VII, 121).

Συγκριτικά με την αριστοτελική εννοιολογίση στο ηθικό και στο θεωρητικό πεδίο, οι ενοράσεις του Πλάτωνα για το αγαθό μπορεί να φαίνονται εννοιολογικά ασαιφείς. Ο Gadamer τονίζει εντούτοις τα δρια αυτής της εννοιολογίσης, καθώς και κάθε εννοιολογήσης εν γένει. Οι λεπτές εννοιολογικές διακρίσεις του Αριστοτέλη μεταξύ παρόμοιων μορφών γνώσης (τέχνη, έπιστήμη, σοφία, νοῦς και φρόνησις) είναι ασφαλώς διαυγείς. Από την άλλη πλευρά όμως επικέρουν και απώλειες, εξαιτίας του γεγονότος ότι παραγνωρίζουν την εσωτερική συνάφεια των μορφών γνώσης, δηλαδή τον γλωσσικό ορίζοντα του βιδοκοσμου, στον οποίο αυτές ριζώνουν (GW VII, 377, 388). Το υψηλότερο τίμημα της εννοιολογίσης είγαι ένα είδος υπόστασης, ένας εννοιολογικός χωρισμός αισθητού και νοητού. Έτσι ο τρόπος σκέψης του Αριστοτέλη εμφανίζεται, μέχρι ενός σημείου, ως ένας εννοιολογικός «δυσίσμος» συγκριτικά με την πρωταρχική ανάμειξη. Στον Gadamer, η προνομιακή θέση του Πλάτωνα σε σχέση με τον Αριστοτέλη οφείλεται ακριβώς στη συγγένεια μεταξύ μύθου και λόγου, ποίησης και φιλοσοφίας, η οποία διασώζεται στον σωκρατικό διάλογο (GW II, 487).

15. Π.χ. βλ. Krämer 1969.

16. Έβδομη επιστολή 341c-d, GW VII, 243.

17. βλ. Gill 2002, σ. 213-219.

II.1 Μέθοδος, ιδιοποίηση και κριτική

Η ερμηνεύτική του Gadamer επικρίνεται συχνά για το ότι δεν αναγνωρίζει επαρκώς την ιστορική επερότητα. Στις μελέτες του για τους Έλληνες (στις οποίες χρησιμοποιείται συχνά θετικά η λέξη «μέθοδος»), ιδιαιτέρως μετά το 1960, είναι ωστόσο χαρακτηριστική ακριβώς η έμφαση στην ανάγκη μεθοδολογικού αναστοχασμού. Οι προκαταλήψεις της παράδοσης, οι οποίες στο μεγάλο θεωρητικό έργο του Gadamer *Αλήθεια και μέθοδος* (*Wahrheit und Methode*) παρουσιάζονται ως επί το πλείστον ως προϋποθέσεις της κατανόησης, στις ύστερες μελέτες του για τους Έλληνες θεωρούνται μάλλον ως ένα εμπόδιο που πρέπει να υπεριγκηθεί (π.χ. *GW VII*, 65). Με την αυξανόμενη επιμονή στο καθήκον της συνειδητοποίησης ο Gadamer θέλει να δειξει ότι στην πραγματικότητα η ερμηνευτική συνίσταται στο να αποκτήσουμε κατ' αρχάς συνείδηση των δικών μας προκαταλήψεων, ώστε να μπορέσει το κείμενο, στην επερότητά του, να επιβεβαιώσει την αλήθεια του εναντίον των προϋποθέσεών μας (*GW I*, 274).¹⁹ Εποι μία από τις σημαντικότερες θέσεις του *magnum opus* του Gadamer φωτίζεται διαφορετικά. Ήδη όμως από το 1960 διακρίνονται δυο είδη κρίσεων: α) οι προκαταλήψεις ή οι κληροδοτημένες γνώμες, οι οποίες διασώζονται και καθιστούν δυνατή την κατανόηση, και β) οι προκαταλήψεις, οι οποίες παρεμποδίζουν την κατανόηση. Προβαίνει δηλαδή στη διάκριση νόμιμων και καταχρηστικών προκαταλήψεων (*GW I*, 275).

Κατά τον Gadamer, η ιστορική μέθοδος είναι μεν απαραίτητη, δεν μπορεί δύναμας να διαχωριστεί από το φιλοσοφικό καθήκον. Το αχώριστον της ιστορικής μεθόδου και του φιλοσοφικού καθήκοντος συνίσταται αφενός στην ιστορική κληρονομιά-συνέχεια, η οποία καθιστά δυνατή την κατανόηση, και αφετέρου στην αξίωση της αλήθειας των φιλοσοφικών έργων, η οποία οφείλει να γίνεται σεβαστή. Όπως οι ιστορικοί, ο Gadamer θα συμφωνούσε ότι, για να κατανοήσουμε τον Πλάτωνα, πρέπει να μελετήσουμε τους λόγους στο άμεσο κειμενικό και ευρύτερο ιστορικό τους πλαίσιο, και να επαληθεύσουμε τη συνέπειά τους ανατρέχοντας σε άλλα αποσπάσματα. Το ερμηνευτικό καθήκον περιλαμβάνει επίσης το ερώτημα για την αλήθεια, πράγμα που με τη σειρά του απαιτεί μεγαλύτερη φιλοσοφική εμπλοκή με το κείμενο. Όπως και ο Gadamer, οφείλουμε και εμείς να προωθήσουμε τις ενοράσεις του Πλάτωνα μακρύτερα από

19. Βλ. Figal 2001, σ. 26.

ό, τι έκανε ή θα μπορούσε να είχε κάνει ο ίδιος, δεδομένης της έμφασής του στην εννοιολογικότητα. Αυτή η φιλοσοφική αντίληψη του καθήκοντος αντιστοιχεί πιθανώς με τις προσδοκίες που είχε ο Πλάτων από τον αναγνώστη.²⁰ Όπως τονίζει χαρακτηριστικά ο Gadamer, οφείλουμε να κατανοήσουμε τα φιλοσοφικά κείμενα ως αποκρίσεις σε ερωτήματα. Και για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε αυτά τα ερωτήματα πρέπει να αμφιβάλλουμε για τον δικό μας τρόπο σκέψης. Με άλλα λόγια, για να μπορέσουμε να διευρύνουμε τον ορίζοντά μας, δεν αρκεί απλώς να θεματοποιούμε τις διαφορές μεταξύ ημών και των κιληροδοτημένων έργων, αλλά πρέπει επίσης να προσπαθούμε να εγγράφουμε αυτές τις διαφορές στο πνεύμα μας. Αυτό ακριβώς σημαίνει η γκανταμεριανή έννοια της «σύντηξης των οριζόντων» (*Horizont-verschmelzung*). Η απαίτηση του Gadamer για τον αναστοχασμό εκ μέρους του αναγνώστη πάνω στις δικές του προϋποθέσεις της γνώσης αντιστοιχεί προς τη σωκρατική απαίτηση του αυτοελέγχου και του λόγου διδύναι. Η αντίληψη αυτή συστοιχεί γενικότερα προς την έννοια της κατανόησης των περισσότερων Ελλήνων φιλοσόφων. Στο μέτρο που μπορούμε να διακρίνουμε, οι αρχαίοι φιλόσοφοι (και οι αρχαίοι σχολιαστές τους) δεν θεωρούν τις προς ανακάλυψη φιλοσοφικές αλήθειες ως ιδιοκτησία του συγγραφέα (δηλαδή ως το *mens auctoris*), και το ενέργημα της ερμηνείας δεν μπορεί να διαχωριστεί από το ενέργημα του φιλοσοφείν.²¹ Εποι η αρχαία αντίληψη του αδιαχώριστου της αλήθειας και της ερμηνείας απορρίπτει τη συνήθη νεωτερική διάκριση μεταξύ ιστορικής και φιλοσοφικής αλήθειας.

Αν το να διαβάζουμε τον Πλάτωνα σημαίνει να φιλοσοφούμε μαζί του, όπως τονίζει ο Gadamer, τότε σ' αυτό πρέπει να συμπεριλάβουμε την κριτική και τις αντιρρήσεις. Η ανοικτή κριτική είναι ωστόσο σπάνια στην ερμηνεύτική πρακτική του σχολιαστή Gadamer. Ο Gadamer εκτιμά ότι το να καθιστά ισχυρή μια θέση (*Starkmachen*) είναι γονιμότερο και φιλοσοφικότερο από την απλή κριτική, διότι με τον τρόπο αυτό δικαιώνεται η κοινή αναζήτηση του πράγματος (*Sache*). Ο Πλάτων συνιστά εκ νέου το παράδειγμα: «Το μεγάλο παράδειγμα δύων των αυθεντικών διαλόγων, δηλαδή το να κατανοούμε τον άλλο όχι στην αδυναμία αλλά στην ισχύ του και το να αναπτύσσουμε γόνιμα τη σκέψη του άλλου, είναι ακριβώς ο Πλάτων».²²

20. Βλ. Burnyeat 2002, σ. 3-7.

21. Βλ. Tarrant 2000, σ. 66-67.

22. «Das große Vorbild allen echten Gespräches, den Anderen nicht in seinen Schwächen, sondern in seinen Stärken zu nehmen und produktiv weiterzuführen, ist ja gerade Plato» (*GW VII*, 380).

Αυτή η ερμηνευτική πρακτική, ή οποία τείνει να εξιθελίσει την κριτική διάσταση του διαλόγου, ενυπάρχει στην γκανταμεριανή θεωρία, η οποία –όπως ορισμένοι μαθητές του Gadamer το αναγνωρίζουν– πρέπει να διορθώθει σ' αυτό το σημείο.²³ Η μοναδική έννοια της εφαρμογής ως ιδιοποίησης πρέπει να διαφοροποιήθει. Οφείλουμε να διακρίνουμε μεταξύ δύο διαφορετικών στιγμών εφαρμογής (*Anwendung, Applikation*): α) τη στιγμή της δεκτικότητας, όταν εγκαλούμαστε από ένα ερώτημα και από την απόκριση του συγγραφέα, και β) τη στιγμή του ανεξάρτητου αναστοχασμού, όταν ζητούμε να αποκριθούμε εμείς οι ίδιοι στο ερώτημα αποτιμώντας την απόκριση του συγγραφέα, δηλαδή τη στιγμή όπου εμφανίζεται η κριτική. Με τον τρόπο αυτό είναι δυνατό να αποδώσουμε δικαιοσύνη στο καθήκον της κριτικής, ως μιας διάστασης της εφαρμογής διαφορετικής από την ιδιοποίηση, στο πλαίσιο μιας πληρούστερης ερμηνευτικής.²⁴

Ο φιλοσοφικός προσανατολισμός που μόλις παρουσίασα δεν πρέπει δύμως να θεωρείται αντίθετος στην ιστορική μέθοδο. Διότι το πλεονέκτημα του κριτικού καθήκοντος μπορεί και οφείλει να αποκαλύπτει τις ιστορικές και τις καθαρά φιλοσοφικές διαφορές μεταξύ του κειμένου και του ερμηνευτή. Η ερμηνευτική της ιδιοποίησης του Gadamer τείνει αναπόφευκτα να υπογραμμίζει, και μάλιστα να υπερτονίζει, τις κοινές απόψεις μετοξύ του κειμένου και του ερμηνευτή. Είναι προβληματική η τάση του να διαβάζει τους Έλληνες υπό τη δική του προοπτική, υποτιμώντας έτσι την ιστορική τους ετερότητα.²⁵ Ακολούθως θα θέλα να επισημάνω ορισμένες μεροληφτίες στην ερμηνεία του Gadamer, αλλά χωρίς να παρακάμψω τα προτερήματά της.

II.2 Το θεωρητικό και το κοσμολογικό

«[Δ]εν πρέπει να λησμονούμε ότι ελληνική φιλοσοφία δεν σημαίνει φιλοσοφία με τη σημερινή έννοια του όρου. Φιλοσοφία σημαίνει το σύνολο των θεωρητικών και επιστημονικών ενδιαφερόντων».²⁶ Ο Gadamer τονίζει ορθά, εδώ το θε-

23. Βλ. λ.χ. Przyplebski 2002, σ. 224-226.

24. Βλ. Renaud 1999, σ. 109-121.

25. Βλ. λ.χ. την κριτική του Lafrance 2002, σ. 44-54.

26. «Auf der anderen Seite sollte man nie vergessen, daß griechische Philosophie nicht *Philosophie* in jenem Sinn meint, den wir heute mit dem Wort verbinden. Philosophie meint das Ganze theoretischen und damit wissenschaftlichen Interesses» (GW VI, 3).

ωρητικό στοιχείο στην ελληνική φιλοσοφία. Ο στόχος της φιλοσοφίας είναι η σοφία, δηλαδή η θεωρητική γνώση περί του όλου, και περί του ανθρώπου ως μέρους του όλου. Όπως αναφέρει ο Σωκράτης στην *Πολιτεία*, ο φιλόσοφος αγαπά δχι ένα μέρος της σοφίας, αλλά «ολόκληρη τη σοφία» (σοφία... πάσης, *Πολιτεία* 475b8-9). Ακόμη κι αν αποδεικνύεται ανέφικτος, ολόκληρη η σοφία παραμένει ο στόχος της φιλοσοφίας. Ακριβώς αυτό συνιστά τη γεγονότητα του κόσμου και την ανοικτότητα της ελληνικής σκέψης προς αυτόν, την οποία ο Gadamer αντιθέτει στον γεωτερικό υποκειμενισμό.

Είναι όμως αμφισβητήσιμο αν η ερμηνεία του Gadamer αποδίδει πλήρως δικαιοσύνη στις θεωρητικές και κοσμολογικές διαστάσεις της ελληνικής σκέψης. Βέβαια ο Gadamer αναγνωρίζει καταρχήν, αντίθετα με τους περισσότερους σύγχρονους στοχαστές, τη σημασία που έχουν για εμάς τα θεμελιώδη ερωτήματα της ελληνικής μεταφυσικής. Η καντιανή του δύμως ερμηνεία αυτών των ερωτημάτων οδηγεί σε αναπόφευκτες παραμορφώσεις. Επιπλέον, η φιλοσοφία ως θεωρία ορίζεται δχι μόνο διαμέσου της δραστηριότητάς της αλλά και διαμέσου των αντικειμένων της. Τά μόνα αντικείμενα τα οποία, κατά τον Πλάτωνα, μπορούμε πραγματικά να γνωρίσουμε είναι αμετάβλητα και αιώνια. Ο κόσμος της πρακτικής με τη σειρά του ασχολείται: με «τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν» (GW VII, 225).²⁷ Ο Gadamer αναγνωρίζει τις Ιδέες ως καθαρά νοητικές, αλλά η έκθεσή του παραλέιπε το ερώτημα της ύπαρξης των αιώνιων αληθειών ή Ιδεών. Διότι, όπως ο Καντ, πιστεύει ότι ούτε πρέπει ούτε μπορούμε να πραγματευτούμε το ερώτημα για το περιεχόμενο της θεωρητικής φιλοσοφίας. Σωστά δύμως τονίζει πως θεωρία και πράξη συγκλίνουν στον φιλοσοφικό τρόπο ζωής: η φιλοσοφία είναι προπαντός μια πρακτική, δεν ταυτίζεται με τα δόγματα που είναι αποτέλεσμα αυτής της πρακτικής. Πρέπει αστόσο να υπογραμμίσουμε ότι η φιλοσοφία είναι μια δραστηριότητα η οποία εμπεριέχει τον σκοπό της.²⁸ Αντίθετα, ο Gadamer μπορεί με τη σειρά του να παρατηρήσει ότι το ιδανικό της θεωρίας στον Πλάτωνα: και στον Αριστοτέλη προϋποθέτει πάντοτε τη συμμετοχή, δηλαδή το ανήκειν στο ήθος, και ότι η θεωρία δεν είναι ποτέ ηθικά ουδέτερη: αυτή η ίδια είναι προσανατολισμένη στο αγαθό (*Πολιτεία* 505d-e). Απ' αυτό προκύπτει η ενοποιημένη κοσμοθεώρηση των Ελλήνων (σε αντίθεση με αυτήν των νεωτερικών επιστημών της φύσης),

27. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια* 1140a1.

28. Βλ. Renaud 2000, σ. 862-864..

οι οποίοι σκέφτηκαν το όλο και τα μέρη του υπό το φως του αγαθού, δηλαδή τελεολογικά. Παραμένει ασαφές, ωστόσο, πώς η «εμμενής» ερμηνευτική του Gadamer –καθώς και η σύγχρονη σκέψη εν γένει— μπορεί να αναλάβει αυτή την περιεκτική και τελεολογική κοσμοθεωρία.²⁹

Αντιθέτως, ο Gadamer αναφέρεται με οξύνοια στη συνεδηση της περιστότητας της ανθρώπινης ζωής ως κοινό θεμέλιο της θρησκευτικής παράδοσης και τής φιλοσοφίας. Το φημισμένο δελφικό ρητό «γρῦθι σαύτόν» ανακαλεί ακριβώς το περατό και εύθραυστο του ανθρώπινου όντος, αντίθετο με τη θεία μονιμότητα και τελειότητα. Η μορφή του Σωκράτη παραπέμπει επίσης συχνά στα διανοητικά όρια του ανθρώπου και της γνώσης του, και παραμένει έτσι εξαρτημένη από τις κοινές αρχαιοελληνικές αντιλήψεις (Απολογία 23b, Χαρομίδης 164c-172c). Ωστόσο στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη υπάρχει επίσης μια άλλη, πιο αισιόδοξη, ερμηνεία του ρητού: ο άνθρωπος οφείλει να βλέπει το «εγώ» του (ή το ανώτερο «εγώ» του) στη διανοητική του ικανότητα και επομένως να επιζητεί να πραγματώνει πλήρως την πνευματική φύση του, μάλιστα να γίνεται όμοιος με το θεό.³⁰ Δεδομένης της αντιληφτης του Gadamer για τη σχέση θεωρίας και πράξης, η ερμηνεία του τείνει να απορρίψει όχι μόνο την προσβασιμότητα άλλα και τη σημασία του θεωρητικού ιδανικού.

II.3 Ιδιομορφίες του σωκρατικού διαλόγου

Κατά τον Gadamer, ο σωκρατικός διάλογος χαρακτηρίζει όχι μόνο το «πρώτο» αλλά ολόκληρο το έργο του Πλάτωνα. Όπως το «σωκρατικό ζήτημα», το πρόβλημα της χρονολόγησης (δηλαδή η χρονολογική σειρά των διαλόγων) δεν παίζει στον Gadamer σχεδόν κανένα ρόλο. Αναγνωρίζει βέβαια ως δεδομένη την παραδοσιακή χρονολόγηση στις γενικές της γραμμές, αλλά ορθά θέτει υπό αμφισβήτηση τη σπουδαιότητά της για την κατανόηση των διαλόγων.

Αυτός ο σκεπτικισμός είναι κοινός σε έναν αυξανόμενο αριθμό ειδικών. Αν η επιχειρηματολογία του Σωκράτη στους «διαλόγους της νεότητας», και ευδεχόμενως επίσης στους άλλους διαλόγους, ενσαρκώνεται σε μεγάλο βαθμό σε συγκεκριμένες καταστάσεις, και αν πράγματι αυτή η επιχειρηματολογία απευ-

θύνεται σε κάποιον συγκεκριμένο συνομιλητή, τότε οι διαφορές ή οι αντιθέσεις ανάμεσα στους διαλόγους δεν σημαίνουν αναγκαία, ύπως συχνά υποτίθεται, μιας εξέλιξης του Πλάτωνα. Επιπλέον, δεν είναι αυτονότο οτι: ο Πλάτων έγραψε όλα όσα γνώριζε ή σκέφτηκε τη στιγμή που τα έγραψε. Εξάλλου δεν γνωρίζουμε τίποτα το βέβαιο πάνω στις προϋποθέσεις και τις μορφές κοινοποίησης των πλατωνικών διαλόγων. Η θέση περί των επανειλημμένων αναθεωρήσεων των διαλόγων σε μια παρατεταμένη περίοδο χρόνου δεν μπορεί διόλου να αποκλειστεί. Όλες αυτές οι απόψεις σχετικοποιούν τη σημασία της χρονολόγησης και στηρίζουν μάλλον την ενοποιητική προσέγγιση στον Πλάτωνα, όπως αυτή του Gadamer ή λιγότερα ριζοσπαστικών εκδοχών της (GW VII, 280).

Μια σημαντική αρετή της γκανταμεριανής ανάγνωσης είναι ακριβώς η λογοτεχνική προσέγγιση: η σωκρατική μέθοδος, και εν γένει η αναπαράσταση του Πλάτωνα, δεν μπορεί να αναχθεί στη ρητή επιχειρηματολογία. Αυτή η μέθοδος αναπτύσσεται συχνά με το υπονοούμενο, δηλαδή με την υπόδειξη και τον υπαινιγμό. Δεν ιαρκεί να θέτουμε το ερώτημα αν ένα επιχείρημα είναι έγκυρο ή όχι, άλλα: οφείλουμε επίσης να θέτουμε το ερμηνευτικό ερώτημα γιατί ο Πλάτων βάζει στο στόμα·ενός·συνομιλητή ένα επιχείρημα σε μια ορισμένη στιγμή του διαλόγου, είτε αυτό είναι έγκυρο είτε όχι.

Επιπλέον, ο Gadamer θεωρεί τον σωκρατικό διάλογο, όπως ήδη είδαμε, ως το παράδειγμα του ιδιαίτερου εν γένει και το παράδειγμα κάθε λογικής επιχειρηματολογίας. Αυτή τη θεώρηση ο Gadamer την μοιράζεται με άλλους σύγχρονους στοχαστές, για παράδειγμα τη Hannah Arendt και τον Karl-Otto Apel.³¹ Πρέπει ωστόσο να υποδείξουμε ορισμένους σημαντικούς περιορισμούς στην ανενδοίαστη ταύτιση σωκρατικού διαλόγου και διαλόγου εν γένει. Υπάρχουν ορισμένες μορφικές ιδιαιτερότητες του σωκρατικού διαλόγου –ελάχιστα αναγνωρισμένες μέχρι σήμερα–, ειδικότερα στους «διαλόγους της νεότητας» του Πλάτωνα. Η ερμηνεία του Gadamer τονίζει, ακόμα και υπόρρητα, την ανισότητα ανάμεσα στον Σωκράτη και τους συνομιλητές του, καθώς και τις επιχειρηματολογικές στρατηγικές που αυτός υιοθετεί. (Ο Gadamer δεν χρησιμοποιεί τις λέξεις «αγιοστήτηα» και «στρατηγική» στις μελέτες του στον Πλάτωνα.) Αυτές οι διαστάσεις είναι δύσκολα συμβατές με την ταύτιση του σωκρατικού διαλόγου με τον διάλογο εν γένει. Βέβαια ο Σωκράτης ορίζει τον λόγο ως το μοναδικό κριτήριο της συζήτησης, ως το ανώτερο στάδιο, και πι-

29. BL. Zuckert 2002, σ. 220.

30. Αλεξιάδης I 129b-133c· Θεαίτητος 176a-b· Ηθικά Νικομάχεια 1177b.

31. Arendt 1978, σ. 166-181· Apel 1989.

στεύει· διότι οφείλουμε να τον ακολουθούμε παγτού, όπου αυτός μας οδηγεί (π.χ.: Μένων 74d). Αυτή η σωκρατική επιμονή στην υπερατομική διάσταση του διαλόγου δεν πρέπει, ωστόσο, να μας κάνει· να υποβαθμίσουμεί τη σημασία των στρατηγικών του Σωκράτη. Αυτές οι στρατηγικές κατανοούνται κατ' αρχάς και προπαντός στο πλαίσιο των «κανόνων» του διαλόγου. Οι υπόρρητοι κανόνες του διαλόγου προϋποθέτουν τη σάφη διάκριση μεταξύ του ρόλου του ερωτώντος και του αποκρινόμενου. Είναι γνωστό διότι ο Σωκράτης παίζει σχεδόν αποκλειστικά το ρόλο του ερωτώντος, διότι – όπως ισχυρίζεται – δεν γνωρίζει τίποτε και θέλει να μαθαίνει από τους άλλους. Ο αποκρινόμενος οφείλει από την πλευρά του να αποκρίνεται στα ερωτήματα, ακριβώς όπως διατυπώνονται. Έχει καταρχήν το δικαίωμα να παίρνει τον ρόλο του ερωτώντος, αλλά αυτό στην πραγματικότητα συμβαίνει σπάνια: εν μέρει γιατί αυτός νομίζει ότι κάτι γνωρίζει, αλλά επίσης γιατί ο Σωκράτης προσφεύγει σε στρατηγικές, οι οποίες του επιτρέπουν να κρατήσει το ρόλο του ερωτώντος και έτοι να συνεχίζει να καθοδηγεί τον διάλογο, συχνά μέχρι τον προσδοκώμενο έλεγχο του συνομιλητή του. Μεταξύ αυτών των στρατηγικών υπάρχουν οι (εν μέρει) ειρωνικές δήλωσεις της άγνοιας, οι οποίες έρχονται συχνά σε κρίσιμες στιγμές του διαλόγου, δηλαδή όταν ο συνομιλητής πρόκειται – από φύσιο ή ανυπομονησία – να σταματήσει τη συζήτηση.³² Εκτός από τα διαζευκτικά ερωτήματα (α ή β; ναι ή όχι), ο Σωκράτης προσφεύγει επίσης σε φανταστικά ερωτήματα (π.χ. «Αν θα με ρωτούσες ...», «Αν κάποιος θα μας ρωτούσε ...»). Με αυτές τις ερωτήσεις ο Σωκράτης συνεισφέρει εποικοδομητικά στην πορεία και στη δόμηση του διαλόγου. Ωστόσο είναι αναντίρρητο διότι ο Σωκράτης ως ερωτών (ιδιαίτερα όταν θέτει φανταστικά ερωτήματα) διατηρεί γενικά μια ορισμένη ανεξαρτησία και ανωτερότητα απέναντι στον συνομιλητή του.³³ Ήπ' αυτή την έννοια, ο σωκρατικός διάλογος ενέχει μια παιδαγωγική διάσταση, γεγονός που δεν επιτρέπει μια αληθινή συμμετρία ανάμεσα στους συνομιλητές. Η πλήρης φιλοσοφική παίδευση του συνομιλητή (πιθανώς ο τελικός σκοπός του διαλόγου) δεν αναπαρίσταται ποτέ.³⁴ Ο συνομιλητής ελέγχεται, αλλά η «αρμονία λόγου και έργου» δεν ολοκληρώνεται ποτέ.

Ο Gadamer αναγνωρίζει εμμέσως αυτήν τη δυσκολία συγκρίνοντας τον

32. Π.χ. *Ιππίλας Μείζων* 372b, 373a· *Πρωταγόρας* 348c· *Γοργίας* 455c-d.

33. Βλ. Longo 2000, σ. 93-140.

34. Βλ. Szlezák 1987, σ. 366.

Πλάτωνα και τον Εενοφώντα. Ο Εενοφών αναπαριστά· αποκλειστικά τη θετική επιρροή του Σωκράτη: ο διδακτικός διάλογος στον Εενοφώντα τελειώνει πάντοτε καλά. Αντίθετα, οι διάλογοι του Πλάτωνα αποβλέπουν στην αποκάλυψη της άγνοιας πολλών σοφιστών και άλλων «πανσόφων», και έχουν σχεδόν πάντα μια απορητική κατάληξη, πράγμα που εξηγεί την αντιδημοτικότητα του Σωκράτη και την εχθρότητα εναντίον του, για τις οποίες μιλά η Απολογία (GW VII, 104-106). Πάρα αυτή την ορθή (αλλά μοναδική) σύγκριση, ο Gadamer φαίνεται να υπερεκτιμά τη θετικότητα των σωκρατικών διαλόγων. Η αρμονία λόγου και έργου είναι στον Πλάτωνα η προϋπόθεση του ιδεώδους διαλόγου, και όχι του διαλόγου όπως αναπαρίσταται από αυτόν. Η ηθική διάσταση του σωκρατικού διαλόγου έγκειται, κατά τον Gadamer, στην επιδιώκειν της ανακαλύψης του εαυτού μας και την αυτοδιαμόρφωση: διαμέσου της διαλεκτικής υποτίθεται ότι ανακαλύπτουμε ποιοι είμαστε και τι είναι καλό για μας. «Η διαλεκτική δεν είναι τόσο μια τέχνη, μια ικανότητα ή γνώση, όσο είναι μια στάση (έξις με το αριστοτελικό νόημα), η οποία ξεχωρίζει τον αυθεντικό φιλόσοφο από τον σοφιστή». ³⁵ Η διαλεκτική στοχεύει όχι τόσο σε μια ειδική γνώση όσο στη διαμόρφωση του χαρακτήρα. Αυτό συνεπάγεται με τη σειρά του ότι ο συνομιλητής πρέπει να εκφράζει πάντοτε την αληθινή του γνώμη (π.χ. Λάχης 187e-188a).³⁶

Παραφένει, ωστόσο· ασαφές πόσο ευρεία είναι πραγματικά η ηθική βάση του σωκρατικού διαλόγου, όπως συλλαμβάνεται από τον Gadamer. Εκτός των προβληματικών στρατηγικών που ανέφερα, δεν είναι εύκολο να καθορίσουμε σε ποιο· βαθμό ο Σωκράτης ακολουθεί τον ηθικό κανόνα, σύμφωνα με τον οποίο κάθε συνομιλητής οφείλει να εκφράζει την αληθινή του γνώμη. Διότι ορισμένες φορές συμβαίνει ένας συνομιλητής του Σωκράτη να αγνοεί αυτή την απαίτηση, όπως ο Καλλικλής, ο Θρασύμαχος ή ο Πρωταγόρας,³⁷ χωρίς ο Σωκράτης να διαμαρτύρεται ή χωρίς να αναιρείται η συνέχεια του διαλόγου. Εφόσον η ηθική διάσταση του σωκρατικού διαλόγου βασίζεται πολύ στον κανόνα της ειλικρινούς γνώμης, τίθεται ακόμα πιο έντονα το ερώτημα να απο-

35. «Dialektik ist nicht so sehr eine Techne, ein Können und Wissen, als ein Sein, eine Haltung (έξις im aristotelischen Sinne), die den echten Philosophen gegenüber dem Sophisten auszeichnet» (GW VII, 148-149).

36. Βλ. Vlastos 1983, σ. 36-37.

37. Γοργίας 505d-ε· Πολιτεία 350d· Πρωταγόρας 333c-d.

φανθούμε σε ποιο βαθμό μπορεί να διατηρηθεί αυτή η θέση περί της ηθικής (ή ακόμα και της υπαρξιακής) διάστασης.

Αυτή η παρατήρηση οδηγεί τελικά σε μια άλλη διάσταση, την οποία ο Gadamer υπογραμμίζει χωρίς να σχολιάζει όλες τις συνέπειές της. Ο Gadamer δέχεται ότι η παιδαγωγική επιχειρηματολογία του Σωκράτη περιέχει πολλά σκόπιμα λογικά λάθη (λ.χ. μη έρχυρη απόδειξη, λογικές ασάφειες, *argumenta ad hominem*). Τα λογικά αυτά λάθη δεν αποτελούν πρόβλημα, στον βαθμό που η αληθινή πρόθεση του Σωκράτη δεν είναι να μεταδώσει μια γνώση, αλλά μάλλον να αποκαλύψει στον συνομιλητή του την φευδή του γνώση και έτσι την παραβίαση της αρμονίας λόγου και έργου (*GW VII*, 114-117). Ο Gadamer προϋποθέτει ότι τα λογικά λάθη είναι σκόπιμα. Θεωρεί ότι το κύριο ενδιαφέρον του Πλάτωνα για τις γνώμες-δόξες του προσώπου αντιστοιχεί στη συναίρεση της ρητορικής και της διαλεκτικής, όπως αναπαρίσταται στον Φαίδρο (*GW VII* 110). Το ερώτημα για το ηθικό κριτήριο τέτοιων σκόπιμων λαθών δεν τίθεται από τον Gadamer. Το ερώτημα όμως αυτό γίνεται επιτακτικό αν δεχτούμε ότι ο παιδαγωγικός σκοπός του Σωκράτη θα εναρμονίζοταν καλύτερα με μια λογικά ορθή επιχειρηματολογία. Κατά τη γνώμη μου, η απάντηση βρίσκεται ως έναν βαθμό στη λογοτεχνική και φιλοσοφική ανάγνωση του Gadamer, και μάλιστα στην άρθρη (αλλά σπάνια υπογραμμισμένη στην έρευνα) διάλογο μεταξύ αυτού που ο Σωκράτης λέει και αυτού που ο Πλάτων λέει διαμέσου του Σωκράτη, δηλαδή μεταξύ του ενυπάρχοντος διαλόγου του Σωκράτη με τον συνομιλητή του και του γραπτού διαλόγου του Πλάτωνα με τον αναγνώστη. Στον γραπτό διάλογο, ο αναγνώστης μπορεί και πρέπει να αντιληφθεί αυτά τα λάθη. Έτσι τα λάθη στον ενυπάρχοντα διάλογο γίνονται ένα μακευτικό μέσο για την παίδευση του αναγνώστη.

Βιβλιογραφία

- Apel, K.-O. (1989), «Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie», στο D. Krohn, D. Horster u. J. Heinenn-Tenrich (επιμ.), *Das Sokratische Gespräch – Ein Symposium*, Αμβούργο, σ. 55-77.
- Arendt, H. (1978), *The Life of the Mind*, 2 τόμοι, Νέα Υόρκη.
- Burnyeat, M. (2002), «Plato», στο *Proceedings of the British Academy* 111, σ. 1-22.
- Figal, G. (2001), «Platonforschung und hermeneutische Philosophie», στο Th.A.

- Szlezak, K.-H. Stanzel (επιμ.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Χθντεσχάιμ, Ζυρίχη/Νέα Υόρκη, σ. 19-29.
- Gadamer, H.-G. (2000), «Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie», στο H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, Τύμπινγκεν, σ. 97-111.
- (1993), «Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science», στο P. Emberley & B. Cooper (επιμ.), *Faith and Political Philosophy: The Correspondance between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, μτφρ. Emberley και Cooper, University Park, σ. 249-259.
- (1985-1995), *Gesammelte Werke*, 10 τόμ. (I-X), Τύμπινγκεν.
- (1976), *Plato. Texte zur Ideenlehre* (μτφρ. και σχόλια), Φρανκφούρτη.
- Gill Ch. (2002), «Critical Response to the Hermeneutic Approach from an Analytic Perspective», στο G. Reale u. S. Scolnicov (επιμ.), *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, Ζανκτ. Άουγκουστιν, σ. 211-222.
- Grondin, J. (2002), *Von Heidegger zu Gadamer*, Ντάρμστατ.
- (1994), «Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie», στο J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Ντάρμστατ, σ. 54-70.
- Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Ηλαίσι.
- Krämer, H.-J. (1969), «ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, σ. 1-30.
- Lafrance, Y. (2002), «Notre rapport à la pensée grecque: Gadamer ou Schleiermacher?», στο C. Collobert (επιμ.), *L'avenir de la philosophie grecque est-il grec?*, Μόντρεαλ, σ. 39-64.
- Longo, A. (2000), *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Πίζα. Πλάτων, *Platonis opera*, recog. J. Burnet, 5 τόμοι, Οξφόρδη (1900-1907).
- Przyplebski, A. (2002), «Die Grenzen der hermeneutischen Vernunft. Über die vermeintliche und die wirklichen Begrenzungen der Hermeneutik Gadamers», στο W. Hogrefe (επιμ.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutsche Kongress für Philosophie*, Βόνη, σ. 221-228.
- Renaud, F. (2000), «Philosophie», στο H. Cancik και H. Schneider (επιμ.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, τόμ. 9, Verlag J.B. Metzler, Στουτγάρδη/Βούλαρη, στύλ. 862-868.
- (1999), *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*, Ζανκτ. Άουγκουστιν.
- Szlezák, Th.A. (1987), «Platons 'undemokratische' Gespräche», *Perspektive der Philosophie* 13, σ. 347-368.

- Tarrant, H. (2000), *Plato's First Interpreters*, Αθανά, Νέα Υόρκη.
- Vlastos, G. (1983), «The Socratic Elenchos», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, σ. 27-58 (= «The Socratic Elenchos: Method is all», στο Vlastos, *Socratic Studies*, επιμ. M. Burnyeat, Καίμπριτζ 1994, σ. 1-37).
- Zuckert, C.H. (2002), «Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy», στο R.J. Dostal (επιμ.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Καίμπριτζ, σ. 201-224.

ΣΤΑΣΙΝΟΣ ΣΤΑΥΡΙΑΝΕΑΣ

Η ενότητα των τελεολογικών εξηγήσεων στα βιολογικά έργα του Αριστοτέλη

1. Εισαγωγή

Στα βιολογικά έργα του Αριστοτέλη συναντάμε δύο τύπους τελεολογικών εξηγήσεων. Πρώτον, εξηγήσεις οι οποίες σχετίζονται με τη γενετική διαδικασία των εμβιών όντων. Τα στάδια της ανάπτυξης ενός οργανισμού εξηγούνται με βάση το τέλος προς το οποίο τείνει η αναπτυξιακή διαδικασία, δηλαδή το στάδιο στο οποίο ο οργανισμός είναι πλέον ένα ώριμο υπόδειγμα (*specimen*) του φυσικού είδους στο οποίο ανήκει. Δεύτερον, εξηγήσεις των μερών ενός εμβίου όντος με βάση τις λειτουργίες τους. Ανακύπτει συνεπώς το ερώτημα ποια είναι η σχέση μεταξύ των δύο αυτών τύπων τελεολογικών εξηγήσεων. Συνδέονται τα δύο επίπεδα τελεολογικών εξηγήσεών στο αριστοτελικό έργο; Αν όχι, προκύπτει το ακόλουθο ερώτημα για την αριστοτελική θεωρία των τεσσάρων αιτίων. Εφόσον οι τελεολογικές εξηγήσεις δεν συγχροτούν μία ενιαία τάξη εξηγήσεων, τι δικαιολογεί την κοινή τους ταξινόμηση στην κατηγορία των τελικών αιτίων;¹ Αυτίθετα, για να δοθεί μια θετική απάντηση στο ερώτημα για τη σχέση μεταξύ των δύο

1. Αυτή είναι μία από τις ελλείψεις τις οποίες έχει διαπιστώσει ο David Charles (1991:104-105), ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης δεν κάνει καμία προσπάθεια για ενοποίηση τα δύο είδη τελεολογικής εξηγησης σε ένα μοντέλο. Κατά τον Charles, ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται να εισηγείται ότι ένα από τα δύο είδη εξηγήσεων είναι το βασικότερο και συνεπώς ότι μπορεί να λειτουργήσει σαν βάση για τον δεύτερο τύπο εξηγήσεων. Δεν προκύπτει δηλαδή είτε ότι: (I) οι διαδικασίες διάπλασης (*formation*) των οργανισμών οι οποίες έχουν σαν τελικό αίτιο τον οργανισμό ως δλον

Υπόμνημα

ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΤΗΣ ΣΥΝΤΑΞΗΣ 3

ΑΡΘΡΑ

- FRANÇOIS RENAUD: Η επιστροφή στους Έλληνες στην ερμηνευτική του Hans-Georg Gadamer 7
ΣΤΑΣΙΝΟΣ ΣΤΑΥΡΙΑΝΕΑΣ: Η ενότητα των τελεολογικών εξηγήσεων στα βιολογικά έργα του Άριστοτέλη 31

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΛΑΣΙΚΟ ΩΦΕΛΙΜΙΣΜΟ

- ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΜΟΛΥΒΑΣ: Εισαγωγή 63
ΑΝΔΡΕΑΣ ΤΑΚΗΣ: Αγγλικός Διαφωτισμός και κριτική της ιδεολογίας
Η κριτική του Jeremy Bentham στο Κοινοδίκαιο 73
ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΜΟΛΥΒΑΣ: Ηδονή και ωφελιμότητα στον Bentham 109
ΠΕΡΙΚΛΗΣ ΒΑΛΙΑΝΟΣ: Ο H. Sidgwick και η θεωρητική ωριμότητα
του ωφελιμισμού 133
ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ: Οι ωφελιμιστές και η ελληνική αρχαιότητα:
Η συμβολή τους στις πλατωνικές σπουδές 159
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΑΡΟΥΞΑΚΗΣ: Ωφελιμισμός και διεθνείς σχέσεις:
Η περί διεθνών σχέσεων ηθική των κλασικών ωφελιμιστών 199
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ: Ασφάλεια και αυτονομία
Η σημασία της ηθικοπολιτικής φιλοσοφίας του Wilhelm von Humboldt
και του John Stuart Mill, για το ποινικό δίκαιο 217
ΦΙΛΗΜΩΝ ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ: Ο Mill και τα ηλεκτρονικά ΜΜΕ 253
ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΟΡΤΙΔΗΣ: John Stuart Mill: Εμπειρισμός και επιστημονική μέθοδος 267
ΑΝΤΩΝΗΣ ΧΑΤΖΗΣΤΑΥΡΟΥ: Η εξουσία του νόμου: Η χληρονομία του John Austin 281

ΑΠΡΙΛΙΟΣ 2004

Υπόμνημα

ορίσματα στην
Κριτική της κριτικής δύναμης
του IMMANUEL KANT

- Νίκος Αγγελής • Καυτος Ανδρουλάκης
- Ηλίας Μερκούριος • Χωρίς Ψυχολόγος
- Josef Simon • Οσόδευτος Ρενάλιδης
- Thomas Robert Hoffmann • Εθιμιός Ιωάννης

Ειδικός:
Γρηγόρης Μαλέμης • Mariana Rojas-Bermúdez

ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Υπόμνημα

ΤΕΥΧΟΣ 1

ΑΠΡΙΛΙΟΣ 2004

Υπόμνημα

ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

- A.-F. D. Mourelatos: Η διδύμη «αθελού» καθ' εκαστο στον Δημόκριτο
- Josef Simon: Αριστοτελης και Καντ ως αντίστοιχοι πολει της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας

ΑΣΤΕΡΩΜΑ ΣΤΗΝ

ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ Πλάτωνα

καταν. για το ημερομ.

- Νίκος Ρουβούνης • ΕΙΔΗΣ Κυριακόπουλος • Ελένη Ηλιάζη
- Χλέος Μπάλλας • Οσόδευτος Ρενάλιδης • Στέλιος Ράφτης
- Βασίλης Κολοκοτρώνης • Κυνοτροπινός Σπύρονης

ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Υπόμνημα

ΤΕΥΧΟΣ 2

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2004

ΕΠΡΙΚΟΣ ΜΠΕΡΕΩΝ

Η δημιουργική εξέλιξη

Ο ΕΠΡΙΚΟΣ ΜΠΕΡΕΩΝ έταπαντοπέρ την πανηγυρική πραστερίτζο
την πανεπιμελεία την πανηγυρική πραστερίτζο

ΠΟΛΙΤΙΚΗ