

Άννας Κελεσιδού, *Φιλοσοφικά Δρώμενα*, Ἀθήνα 1992, 100 σελ.

Όπως τονίζει ή ίδια ή συγγραφέας στὸν πρόλογό της (σ. 3), τὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι «σύναξη φιλοσοφικῶν μελετημάτων» ποὺ δημοσιεύτηκαν ξεχωριστὰ σὲ ἔγκυρα ἑλληνικὰ περιοδικὰ τὴν τελευταία δεκαπενταετία. «Σύναξη» ὥστόσο δὲν σημαίνει ἐδῶ ἀπλῶς «ἐπιτομή», ὅπως ἀπὸ μιὰ πρώτη ἄποψη θὰ μπορούσε νὰ εἰκάσει κανεὶς. Ἀντίθετα, παραπέμπει σὲ ἓνα συνεκτικὸ ὅλον, τὸ ὁποῖο μάλιστα διεκδικεῖ ἀπὸ πολλὰς πλευρὰς τὴν πρωτοτυπία, στὸ βαθμὸ ποὺ ή κυρία Ἄννα Κελεσιδού, μὲ ἀφετηρία τὰ μελετήματα αὐτά, ἐπιχειρεῖ νὰ ἐπαναθέσει καὶ ἐν πολλοῖς νὰ ἐπαναθεμελιώσῃ βασικὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφικῆς συστηματικῆς, ὅπως ή ἀλήθεια, ή οὐσία καὶ ή ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ή γνώση, ή κρίση τῆς φιλοσοφίας, ή ἐλευθερία, ή νεότητα, ή ἀλλοτρίωση, τὸ παράλογο καὶ ή εἰρήνη στὴν ἀξιολογική τους πάντα σύνδεση μὲ τὴν καθημερινή ἐμπειρία τοῦ ὑποκειμένου (ἀτομικοῦ). Οἱ τίτλοι, ἔτσι, τῶν μελετημάτων ποὺ συγκροτοῦν τὸ ἔργο εἶναι ἐνδεικτικοί. Ἡ γνώση ὡς «πράγμα» τοῦ ὑποκειμένου καὶ ή φιλοσοφία (σσ. 5-15). Τὸ ἀτομικὸ καὶ ή γνώση του (σσ. 17-28). Ἀπλὲς ἀλήθειες γιὰ τὴν ἀλήθεια (σσ. 29-39). Ὁ Κοραῆς καὶ ή «παθολογία» τῆς εἰρήνης (σσ. 41-50). Ὁ Κάφκα, ή ἀλλοτρίωση καὶ τὸ παράλογο (σσ. 51-66). Ἐλευθερία καὶ νέοι (σσ. 67-71). Κρίση τῆς φιλοσοφίας - κρίση φιλοσόφων (σσ. 73-86) καὶ Οὐσία καὶ ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου (σσ. 87-100).

Ἡ βασική ιδέα ποὺ διέπει τὴ σκέψη τῆς συγγραφέως στὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, παρὰ τὸ πολυεδρικὸ καὶ συνθετικὸ της ὑπόβαθρο (ἢ μάλλον ἀκριβῶς ἐξαιτίας αὐτοῦ), ἀπλή: ἀκόμα κι ἂν ὁ κόσμος εἶναι παράλογος καὶ ἀλλοτριωτικὸς μὲ τὴν καφκική ἔννοια (ὡς τὸ «ἄπειρο... ποὺ ὁ ἄνθρωπος χωρομέτρης δὲν μπορεῖ νὰ καταμετρήσῃ», σ. 59), τοῦτο μπορεῖ νὰ γίνῃ, ὅπως ἀκριβῶς πίστευε καὶ ὁ ἴδιος ὁ Κάφκα κατὰ τὸν R. Garaudy, ἑναυσμα γιὰ νὰ φωτίσῃ τὴν ἀνεπάρκεια τοῦ ἴδιου τοῦ κόσμου καὶ «νὰ ἐμπνεύσῃ τὴν ἀσυγκράτητη ἀνάγκη νὰ προχωρήσουμε πρὸ πέρα, στὴν ἀναζήτηση μιᾶς χαμένης πατρίδας» (σ. 66). Ἡ «χαμένη» αὐτὴ «πατρίδα» εἶναι κατὰ τὴν κυρία Ἄννα Κελεσιδού ποὺ φαίνεται νὰ υἱοθετεῖ ἐδῶ τὶς ἀντίστοιχες ἀπόψεις τοῦ Οὐναμοῦνο καὶ τοῦ Ortega y Gasset ή ζωὴ ὄχι ὡς ἀπλή ζωικότητα» (Νίτσε) ἀλλὰ ὡς «γνήσια ὕπαρξη», δηλαδὴ ὡς «πετράδι πολυεδρικὸ» καὶ «ὄντολογικὰ πολύπλοκο καὶ περίπλοκο», ποὺ διαρκῶς ὑπερβαίνει τὸν ἑαυτὸ του καθιστάμενο ἓνα διαρκὲς παρὸν καὶ μ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὸν ἴδιο τὸ θάνατο ὡς τὸ ξαφνικὸ τοῦ (ὑπαρκτοῦ) παραλόγου ἢ τὸ παράλογο τοῦ ξαφνικοῦ (σ. 97). Ἡ συνείδηση τοῦ πρόσκαιρου χαρακτήρα τῆς ζωῆς, δηλ. ή μὴ συνεχῆς μετάθεση τῆς πραγματικῆς βίωσής της σὲ ἓνα σχεδὸν ἢ ἓνα ὕστερα ποὺ οὐσιαστικὰ εἶναι ἓνα ποτὲ πιά, μετατρέπει



τὸ ἄγχος θανάτου σὲ μία «πρόοψη» τοῦ θανάτου· αὐτὴ μεταβάλλει τὸν ἐγωισμόν σὲ «ἀφοσίωση» ἢ ὁποία, τελικά, μὲ τὴ σειρά της καθιστᾷ τὴ ζωὴ πραγματικὸν «βίον» (σ. 99). Τὸ ἀποθανατίζειν τὴ συνείδηση μέσω τῆς ἀφοσίωσης ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς «αἰώνιας εὐθύνης» (Ι. Θεοδωρακόπουλος), ποὺ ταυτόχρονα ἀποκαθιστᾷ τὴν ὀρθὴ ἔννοια τοῦ εἶναι ὡς Ὑπαρξης (Dasein) καὶ Ἀνήκειν (Ihmgehoeren) ὅπως τόνισε καὶ ὁ Κάφκα, συνιστᾷ ἀκριβῶς γιὰ τὴν κυρία Ἄννα Κελεσίδου τὴν «οὐσία» καὶ τὴν «ὑπαρξη» τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ διαλεκτικὴ σύνδεση ἀνθρώπινης συνείδησης καὶ ζωῆς δὲν ἀποτελεῖ ὥστόσο μόνον ἓναν ἐπαρκὴ λόγο γιὰ νὰ ἀποδεχθεῖ κανεὶς τὴ ζωὴ ἀλλὰ καὶ τὸ πιὸ ἀσφαλὲς ἐφαλτήριο γιὰ νὰ κατανοήσῃ τὸν ἀξιολογικὸ χαρακτήρα τῆς γνώσης καὶ εἰδικότερα τῆς φιλοσοφίας. Ἡ γνώση εἶναι ἀπὸ τὴν ἴδια της τὴν οὐσία πράξη χάρις στὸ «κατηγόρημα τῆς ἔντασης», ποὺ «κάνει τὸ ποιὸν μιᾶς κατάστασης τοῦ ὑποκειμένου πραγματικόν, δηλαδὴ διάφορο ἀπὸ ἄλλο» καὶ ποὺ συνιστᾷ τὴν «εἰδοποιὸ διαφορὰ» τοῦ συγκεκριμένου ὑποκειμένου ὅχι μόνον σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ «τὴν κλίμακα τῶν τεσσάρων ὑπερβάσεων τοῦ ἀνθρώπου (Γνώση, Πράξη, Πίστη, Ποίηση - Καλλιτεχνικὴ δημιουργία) ἀλλὰ καὶ ἀναφορικὰ μὲ τὰ προστάδια ποὺ εἶναι ἀπαραίτητα σὲ κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς τὶς ὑπερβάσεις» (σ. 7). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ γνώση εἶναι πράξη, διότι τὸ ὑποκείμενο δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ «αὐτοσυνείδηση» ἀλλὰ καὶ μιὰ «γνωρίζουσα ψυχὴ» (σ. 8), ἓνα «πρόσωπο» (σ. 6) ποὺ πάντοτε «κεῖται κάτω ἀπὸ σχέσεις» (σ. 12). Μὲ πλατωνικοὺς ὅρους, τὸ ὑποκείμενο εἶναι μιὰ «εὐρεσις - διάθεσις» καθὼς ὡς αὐτοσυνείδηση δὲν εἶναι μόνον στὴ διπλὴ διάσταση ὑποκειμένου - ἀντικειμένου ἀλλὰ καὶ «στὴ σχέση αὐτοῦ τοῦ διχασμένου Ἐγώ» (σ. 8). Γιὰ τοῦτο καὶ ἡ φιλοσοφικὴ γνώση εἶναι ἓνα «πάθος τοῦ καθενός», ἓνα «ἀντινομικὸ παιχνίδι» ποὺ «ὡς κατάκτηση εἶναι ὑπέρβαση τοῦ ὑποκειμένου», «ὡς κατεύθυνση εἶναι ἡ γνώση ποὺ ἔχει γίνῃ ἐμπειρία» καὶ ὡς «ἀνάληψη συνείδησης... ἐλευθερία» (σ. 12). Κατὰ συνέπεια, «δὲν ὑπάρχει κρίση τῆς φιλοσοφίας», σήμερα, ὅπως συχνὰ διακηρύσσεται, ἀλλὰ ἀπλῶς «πάλη γιὰ νὰ ξεπεραστοῦν οἱ κρίσεις τῆς ἱστορικῆς στιγμῆς» οἱ ὁποῖες ἀποτυπώνονται στὶς ἀντιγνωμίες τῶν φιλοσόφων σχετικὰ μὲ τὴ διαμόρφωση μιᾶς ἐπιστημονικῆς κοσμοθεωρίας μὲ στόχο «τὸ ἄνοιγμα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ τὴν κατάκτηση τῶν μυστικῶν τῆς φύσης» (σ. 78). Ἐκεῖνο ποὺ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ὑπάρχει ἐπίσης εἶναι ἡ κρίση ποὺ διέρχεται ἡ φιλοσοφία στὸ βαθμὸ ποὺ αὐτὴ ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ «ἐπαγγελματίες» εἰδικούς (σσ. 80 κ.ἐξ.).

Μ' αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις βεβαίως ἐκεῖνο ποὺ κυρίως καταξιώνεται καὶ διασώζεται δὲν εἶναι ἡ γνώση καὶ ἡ ζωὴ (πού, ὅπως καὶ νὰ ᾖ, δὲν παύουν νὰ ἀποτελοῦν γενικὰ σχήματα), ἀλλὰ —μέσω αὐτῶν— τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο ὡς «συγκεκριμένο ὄν διψασμένο γι' ἀνάλογη μεταχείριση καὶ μορ-



φοποίηση» (σ. 17). Στην περίπτωση αυτή ή κυρία Άννα Κελεσίδου ακολουθεί τις ανάλογες απόψεις του καθηγητή J. Cl. Piguet περί «ἐπιστροφῆς στὰ πράγματα ὡς αὐθορμησίας» (σ. 17) δηλαδή περί ἐπιστροφῆς στὴν ἀντίληψη ὅτι τὸ οὐσιωδέστερο συγκροτητικὸ στοιχεῖο τῆς πραγματικότητας εἶναι τὸ «ἀτομικόν», ἐννοούμενο ὡς «ἐσωτερικὴ ὁλότητα» ποὺ φέρει μέσα της ἀδιαίρετο καὶ ἀνεξάρτητο, τόσο ἀπὸ τὴ γνώση ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ γλώσσα, τὸ νόημά της (σ. 20). Τὸ «ἀτομικόν» αὐτὸ εἶναι ταυτόχρονα καὶ αἰσθητικό: «προκύπτει ἀπὸ μιὰ θέαση τοῦ ἐσωτερικοῦ (συγκεκριμένου) αἰσθητικῆ» (= «παγκοσμιότητα καὶ ἀντικειμενικότητα τοῦ ὡραίου ποὺ διαφαίνεται στὴν ἀτομικότητα τοῦ πράγματος», σ. 22), «στὴν ὁποία προβάλλεται διάφανα ἡ παρουσία τοῦ παγκόσμιου» (σ. 23). Ἔτσι, ἡ φιλοσοφία καθίσταται μιὰ «περιπέτεια» (θεραπευτικὴ, σσ. 23, 25) τοῦ πνεύματος ἔχοντας ὡς κύριο «χρέος» τῆς τὴν «ἄρνηση τῆς ἐξήγησης, δηλαδή τῆς ὑποκατάστασης τοῦ νοήματος τῆς πραγματικότητας μὲ τὸ ἐννοιολογικὸ παιχνίδι τῶν σημασιῶν ποὺ προσιδιάζουν σ' αὐτὴ καὶ μὲ ἓνα παιχνίδι γλώσσας» (σ. 24). Ὅπως σωστὰ ὑπενθυμίζει ὁμως ἡ συγγραφέας, ἡ θέση αὐτὴ τοῦ καθηγητῆ Piguet γιὰ τὴ φιλοσοφία ὡς «περιπέτεια», δηλ. ὡς ὁδὸς πρὸς τὴν ἀλήθεια καὶ ὄχι ὡς κατοχὴ τῆς ἀλήθειας, δὲν εἶναι παρὰ θέση πλατωνικὴ (σ. 26). Ἔτσι ἐπίσης, ἀλήθεια δὲν εἶναι οὐσιωδῶς ἡ «λογικὴ ἀφηρημένη ἀλήθεια» ἀλλὰ ἡ «ἀτομικὴ βιωματικὴ ἀλήθεια», ποὺ εἶναι «ἀναφαίρετη γιὰ τὴν ὕπαρξη» (σ. 30-31) καὶ ποὺ προσδιορίζεται κάθε φορὰ ἀπὸ τὴν ἐπιτυχὴ ἔκβαση ἑνὸς ἀγῶνα ἢ ἔστω ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό του (σ. 39). Μιὰ ἀλήθεια τὴν ὁποία ὀφείλουν νὰ ἀκολουθοῦν πάνω ἀπ' ὅλα οἱ νέοι ἐὰν θέλουν νὰ εἶναι πραγματικὰ ἐλεύθεροι (σ. 67 κ.ἐξ.) καὶ νὰ ἐδραιώσουν τὴν εἰρήνη στὸ πλαίσιο μιᾶς εὐδαίμονος ἀστικῆς πολιτικῆς κοινότητας ὅπως τὴν ὁραματίστηκε λ.χ. ὁ Κοραῆς (σ. 41 κ.ἐξ.).

Διευρύνοντας τελικὰ μὲ τὸν τρόπο ποὺ εἶδαμε τὸ στοχασμὸ πολλῶν φιλοσόφων καὶ θεωρητικῶν ἀπὸ τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα μέχρι σήμερα μέσω τοῦ προσωπικοῦ τῆς στοχασμοῦ ἡ κυρία Κελεσίδου διεκδικεῖ, καθὼς ἤδη τονίστηκε, τὴν πρωτοτυπία. Γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ὥστόσο πραγματικὰ κάτι τέτοιο, (καὶ γιὰ νὰ μετατραπεῖ ὄντως ἡ φιλοσοφία σὲ «θεραπευτικὴ»), ἡ συγγραφέας θὰ πρέπει κατὰ τὴ γνώμη μας νὰ ἐγκύψει καὶ νὰ ἐμβαθύνει περισσότερο (καὶ ἔτσι νὰ τὰ ἐπαναθέσει) σὲ τρία τουλάχιστον ὁριακὰ καὶ δυσεπίλυτα ἐρωτήματα, ἡ «γρήγορη» λύση τῶν ὁποίων στὴν προκειμένη περίπτωση «ἀδυνατίζει» τὸ ἔργο της: α) τί εἶναι ὄντολογικῶς ἡ ζωή/ ὕπαρξη ὡς «ὄντολογικὰ περίπλοκο καὶ πολύπλοκο πολυεδρικὸ πετράδι», δεδομένου ὅτι ἡ θεμελίωσή της στὴν «ἀφοσίωση» ἐμφανέστατα δὲν ἐπαρκεῖ· β) ποιό εἶναι τὸ βάθος, ἡ διάσταση καὶ τὰ ὅρια τόσο αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖται «γνωρίζουσα ψυχὴ» ὅσο καὶ αὐτοῦ ποὺ θεωρεῖται ὡς «αἰσθανόμενη



αὐτοσυνείδηση», κάτι τὸ ὁποῖο (ἐὰν ἐξαιρέσουμε ὁρισμένες σχετικὲς πλατωνικὲς ἀναφορές) ἐλλεῖπει ἀπὸ τὸ ἔργο καὶ γ) μὲ ποιόν τρόπο οἱ τυχόν ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ καθορίζουν τὶς σχέσεις τοῦ «ἀτομικοῦ» μὲ τὸ «γενικό», ὅχι μόνο στὰ πλαίσια τῆς πολιτικῆς διαβίωσης ἀλλὰ καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀνεύρεσης ἑνὸς νοήματος ζωῆς.

Ἀναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

L. BRISSON, *Timée/Critias*, Paris, Flammarion, 1992, 438 σελ.

Μετὰ τὶς Ἐπιστολὲς καὶ τὸν *Φαῖδρο* τοῦ Πλάτωνος ὁ L. Brisson προσφέρει στὸ γαλλόφωνο πλατωνικὸ κοινὸ τοὺς διαλόγους *Τίμαιο* καὶ *Κριτία*, σὲ νέα πάντα μετάφραση, σὲ μία ἔκδοση, μὲ Εἰσαγωγή, σημειώσεις, βιβλιογραφία (ἐκδόσεις, μεταφράσεις, γενικὲς-εἰδικὲς μελέτες, ὅπως: γιὰ τὸν Δημιουργό, τὰ Μαθηματικά, τὴν Ψυχὴ καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, τὴν Ἀστρονομία, τὴ «Χώρα», τὴν «Ἀνάγκη» τὴ Βιολογία καὶ τὴν Ἰατρικὴ τοῦ *Τίμαιου*, καί, προκειμένου γιὰ τὸν *Κριτία*, μελέτες ποὺ ἀφοροῦν στὴν Ἀτλαντίδα καὶ μελέτες γιὰ ὁρισμένα χωρία. Καὶ βέβαια, ὅπως συμπληρώνεται μὲ τὸ *Lustrum* — H. Cherniss - L. Brisson - H. Ioannidi, *Plato*, 1950-1989), χρονολόγηση τῶν κυρίων πολιτικο-στρατιωτικῶν γεγονότων τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνος, καὶ Πίνακες.

Μὲ τὸν *Τίμαιο* ὁ Brisson ἔχει ἤδη ἀσχοληθεῖ, συνθετικά, στὴ διδακτορικὴ διατριβή του *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974. Ἐχει ἐπίσης ἀσχοληθεῖ ἰδιαίτερα μὲ τὸν μῦθο (*Platon, Les mots et les mythes*, Maspero, 1982).

Ὅπως καὶ οἱ πρόηγούμενες πλατωνικὲς μεταφράσεις τοῦ Brisson, ἡ μετάφραση τοῦ *Τίμαιου* καὶ τοῦ *Κριτία* ἔχει τρία χαρακτηριστικά: σαφήνεια, ἀκρίβεια καὶ ἀπλότητα. Τὰ βασικὰ θέματα, ποὺ ἀναλύονται μὲ ὑποδειγματικὴ τάξη στὸν Πρόλογο, εἶναι: ἡ σχέση παραδοσιακοῦ - νέου, οἱ ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῶν Ἰδεῶν, ὁ Δημιουργός, ὁ χρόνος (ἡ ἀντίφαση χρόνου τῆς ἀφήγησης - ἐξωχρονικότητος τῆς ἐξήγησης), οἱ ὀντότητες: νοητὰ - αἰσθητὰ - χώρα (ὁ Brisson μεταφράζει τὸ «χώρα» ὡς *matériau*, θέλοντας νὰ δώσει στὸν ὅρο ταυτόχρονα τὴ σημασία αὐτοῦ ἀπὸ τὸ ὁποῖο γίνεται κάτι καὶ αὐτοῦ μέσα στὸ ὁποῖο βρίσκεται κάτι, βλ. σ. 33), ἡ «ἀνάγκη» (ὁ Brisson ἀνιχνεύει στὴν «ἀνάγκη» μιὰ διπλὴ συνιστώσα ποὺ τὴ συνταιριάζει μὲ τὸν μῦθο: τὴν ἀδιάρρηκτη σχέση τῆς μὲ τὴ χρονικότητα καὶ τὴν παρουσία τῆς ὡς ζωντανοῦ ὄντος, δεκτικοῦ ἐπίδρασης μὲ τὴν πειθώ). Τὸ θέμα τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου ἐξετάζεται σὲ τρία ὑποκεφάλαια, ποὺ ἀφοροῦν τὴ σύ-

