

έρμηνευτής νόμιζε πώς βρήκε τὸν πυρήνα τῆς σκέψης ἑνὸς φιλοσόφου, κάποια ἀνάλυση ποὺ πραγματώνεται σὲ ἄλλη κατεύθυνση, ἀποκαλύπτει νέα στοιχεῖα στὰ ὅποια θὰ θεμελιωθοῦν νέες θεωρίες»⁵. Ἡ ἀποψη ἰσχύει γιὰ τὸν στοχασμὸ τοῦ Παλαμᾶ καὶ τὸ δοκίμιο τοῦ Εὐ. Μόσχου μὲ τὸ ὁποῖο προσεγγίζεται γιὰ πρώτη φορά συστηματικὰ τὸ θέμα τῆς παλαμικῆς μεταφυσικῆς ἀγωνίας. Ἐδῶ μάλιστα ἰσχύουν καὶ ὅσα λέει ἓνας ἀπὸ τοὺς βασικοὺς σήμερα ἐκπροσώπους τῆς φιλοσοφικῆς ἐρμηνευτικῆς, ὁ P. Ricœur: «comprendre un autre mieux qu'il s'est compris lui-même»⁶. Ὁ Εὐ. Μόσχος στὸ δοκίμιό του κατανόησε μὲ πληρότητα αὐτὸ ποὺ ἐναγώνια ἀναζήτησε ὁ Παλαμᾶς στὰ γραπτὰ του, ποιητικὰ καὶ πεζά: τίς ἀπαντήσεις στὰ μεταφυσικὰ ἐρωτήματα: τοῦ θείου, τῆς ἁμαρτίας, τῆς ἐνοχῆς, τῆς λύτρωσης μὲ τὴν πίστη. Βαθαίνοντας στὸν θησαυρὸ τοῦ παλαμικοῦ λόγου δὲν βρήκε λίγον χρυσόν, ὅπως στὸν ἀφορισμὸ τοῦ Ἡράκλειτου, ἀλλὰ πολὺν, ἀφοῦ κατάφερε νὰ φωτίσει τὸ ζητούμενο, σ'ὅλες τίς διαστάσεις του, μάλιστα μὲ λόγο καὶ ἐντεχνο καὶ ἄμεσα ἐπικοινωνικό.

ἌΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΛΟΥ

Παν. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*.

«Ἡ ἀποκάλυψη (τῆς ἀλήθειας) δὲν γίνεται μετὰ τὸν πῦρ καὶ τὸν αἵμα, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς λογικῆς, ἀλλὰ συγκλονίζει ἄμεσα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, σημειώνεται πάντοτε στὸ δρόμο πρὸς τὴν Λαμιασκό».

(Π. Κανελλόπουλου, *Μ.Π.*, σ. 318)

Πρόλογος. Ἔχουν περάσει χρόνια ἀπὸ τὴν ἐκδόση τοῦ βιβλίου τοῦ Π. Κανελλόπουλου *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*¹. Καὶ εἶναι πάνω ἀπὸ δέκα ποὺ ὁ Π. Κανελλόπουλος παλινόστησε στὴν ἀληθινή του ἐστία², πέρασε τὴν «πανύψηλη ... τοῦ θανάτου»³ πύλη, πραγματοποίησε τὸ ἀδύνατο: τὴ «λύτρωση τῆς ψυχῆς, τοῦ πνεύματος ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ φυσικοῦ κόσμου» (σ. 96), μὲ τὸ θαῦμα ἐκεῖνο «ποὺ κανένας ἄνθρωπος δὲν τὸ ζεῖ ὅσο εἶναι στὴ ζωὴ»· ὁ ἀρχοντικός —μὲ τὴν ἀξιολογικὴ σημασία τοῦ ὄρου— πνευματικός δημιουργός, ἡ πολὺδυμη ψυχὴ ποὺ ἀγάπησε «μὲ τοὺς κλασικοὺς τὸ φῶς», «μὲ τοὺς ρομαντικοὺς τὴ νύχτα, μὲ τοὺς λογικοὺς ... τὴν ὀρθογώνια σκέψη, μὲ τοὺς μυστικοὺς τὴν ἄδηλη ἀλήθεια, ὅπως λέει ὁ ἴδιος στὴν *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος*· ἡ ψυχὴ ποὺ ἐκφράστηκε μὲ τὴν ἀγάπη τῆς ποίησης, τοῦ θεάτρου, τὴν ἐνεργὸ δράση τῆς πολιτικῆς, τὸ πάθος τῆς ἱστορίας⁴, τῆς κοινωνιολογίας, τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἀδιάκοπη μεταφυσικὴ ἀγωνία. Πρὶν ἀπὸ σαράντα χρόνια ξεκινώντας τὸ ἔργο του γιὰ τὴ μεταφυσικὴ, στὴν ὁποία ἔδινε οὐσιαστικὴ, μόνη, δυνατότητα τὴν ἀδιάκοπη ἐπαλήθευση τῆς ἀρχῆς τῆς —ἀπ' ἐδῶ καὶ ὁ ὀρισμὸς τοῦ βιβλίου του— ἔγραφε ὁ Π. Κ.: «Ξεκινᾷ, τάχα, σὲ ποιά κατεύθυνση; Ἡ κατεύθυνση εἶναι τὸ σύμπαν πέρα ἀπὸ τὸν φυσικὸ κόσμον, ἡ οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς πέρα ἀπὸ τὴ συλληπτὴ παρουσία τῆς, τὸ νόημα τοῦ θανάτου πέρα ἀπὸ τὴ φύση τοῦ θανάτου, τὸ ἄπειρο πέρα ἀπὸ τὸ συμβολικὸ μαθηματικὸ ἄπειρο, τὸ αἰώνιο καὶ μέσα στὸ

5. J. L. CORDERO, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin, 1979.

6. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΛΟΥ, Τὸ παρμενιδικὸ ποίημα καὶ ἡ ἐρμηνευτικὴ, *12 Μελετήματα προσωπικῆς φιλοσοφίας*, Ἀθήνα 1992, σ. 55.

1. *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα, ὁ ἄνθρωπος - ὁ κόσμος - ὁ θεός*, Ἀθήναι, 1956, 338 σσ.

2. Στὶς 11 τοῦ Σεπτεμβρίου 1986.

3. Στίχος ἀπὸ τὸ ποίημα τοῦ Π. Κ. στὴν τελευταία σελίδα (334) τοῦ βιβλίου του.

4. Πβ. τὸ σαφὲς καὶ περιεκτικὸ δοκίμιο τοῦ Ε. Μόσχου, Παναγιώτης Κανελλόπουλος, Τὸ πάθος τῆς ἱστορίας, στὸ βιβλίο *Ὁράματα καὶ θεωρήσεις. Λογοτεχνικά δοκίμια*, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Πιτσιλός, 1995, σσ. 156-168.



χρόνο καὶ πέραν τοῦ χρόνου, ὁ θεός»⁵. Σήμερα, πού κάποιοι φοβοῦνται τὴ μεταφυσική, γιατί τὴν ταυτίζουν, λανθασμένα, μὲ τὴν ἐγκατάλειψη ἀπαιτήσης γιὰ λογικὲς ἀποδείξεις κι ἔτσι μὲ τὴν ἐκθεση στοῦ ἔλεος τοῦ δογματικοῦ καὶ τοῦ μαγικοῦ, ἐνῶ ἄλλοι περιχαρακώνονται στὸν ἐπιστημονικὸ ὀρθολογισμό, σήμερα πού καὶ οἱ μὲν καὶ οἱ δὲ περιγελοῦν οὐσιαστικά τὴ φιλοσοφία, «τὴν καθ' ὁδόν» πρὸς τὴν ἀλήθεια, καὶ τὴν πολυδιαστασία τῆς ζωῆς, τὸ βιβλίο τοῦ Π. Κ. ἀνακτᾷ μιὰ δύναμη ὀρθωτική· γίνεται κάλεσμα νέας, πιὸ υπεύθυνης πλεύσης γιὰ τὸν καθένα μας. Ὁ ἴδιος ὁ Π. Κ. λέει μὲ ἀφοπλιστικὴ σαφήνεια: (τὸν δρόμο αὐτό) «πολλοὶ ὥς τώρα τὸν ἔχουν περάσει, ἀλλὰ ὁ καθένας μας πρέπει νὰ τὸν περάσει μόνος του. Ὁ καθένας στὴν πορεία του ἔκαμε ... τὸ μεγάλο κόπο γιὰ τὸν ἑαυτό του ... τὸν ἔκανε, ἔστω, καὶ γιὰ μᾶς, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸν ξανακάνουμε μόνοι μας» (σ. 186).

Ι. Οἱ προϋποθέσεις τῆς κατανόησης. Ἡ κατανόηση ἑνὸς ἔργου γιὰ τὴ μεταφυσική ἔχει ὁρισμένες προϋποθέσεις, πού εἶναι οἱ ἴδιες οἱ ὀδηγητικὲς ἀρχές τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ θέματος. *Πρώτη προϋπόθεση:* Ὅτι ἡ μεταφυσικὴ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερὴ: «Ἡ ἀκρίβεια ἑνὸς συλλογισμοῦ ἢ ἡ πιστοποίηση ἑνὸς γεγονότος εἶναι κάτι οὐσιαστικὰ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια» (σ. 17). Μὲ τὴν τοποθέτηση αὐτὴ ἀπέναντι στοῦ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας, πού ἀποτελεῖ καὶ ἄρση τῆς ἐξίσωσης πραγματικότητας-νόησης, ἀνοίγεται ὁ χώρος τῆς μεταφυσικῆς. Τὸ μὴ φανερὸ τῆς ἀλήθειας δὲν συμπίπτει μὲ τὴν «ἐν βυθῷ» ἀπόκρυψή της ὡς φυσικῆς πραγματικότητας, ἀλλ' ὡς γεγονότος μεταφυσικοῦ. *Δεύτερη προϋπόθεση,* πού συναρτᾶται μὲ τὴν πρώτη: ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἱκανότητα διάνοιξης καὶ πέραν τῆς λογικῆς· εὐρύτερης κατανόησης μὲ ἀντληση καὶ ἀπὸ τίς ἄλλες, ὅπως ἡ διαίσθησις⁶, δυνάμεις τῆς ψυχῆς του. Πάνω σ' αὐτὴ τὴν προϋπόθεση συναρθρώνονται εἶναι καὶ δέον καὶ διατυπώνεται ἡ ἐπιταγὴ τῆς υπέρβασης τῶν ὁρίων: «Ἡ τάση ... τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος νὰ ξεπεράσει τὴν ἴδια του τὴ λογικὴ λειτουργία, νὰ ξεπεράσει ὅλα τὰ ὅρια πού ὁ Κάντ καὶ οἱ ἄλλοι ἐνόμισαν ὅτι εἶχαν τὸ δικαίωμα νὰ ἐπιβάλλουν ὡς ὅρια ἀταραβίαστα, εἶναι τόσο μεγάλῃ καὶ ἀκατανίκητῃ — ἀπόδειξη ἡ μουσικὴ, ἡ ποίηση, ὁ θρησκευτικὸς λογισμὸς — ὥστε εἶναι χρέος ν' ἀκολουθοῦμε τὴν τάση αὐτὴ, ἔστω καὶ μὲ τὸν κίνδυνο νὰ ριζοῦμε τὴ σκέψη μας στὸ κενό». *Τρίτη προϋπόθεση:* ἀνώτατη «δυνατὴ φιλοσοφικὴ σκέψη» (σ. 110), «ἀνώτατη φιλοσοφικὴ λειτουργία τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ ὑποψία», ἀνάλογη θὰ ἔλεγα — τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν — μὲ τὸν πλατωνικὸ «εἰκότα μῦθον»· ὁ Π. Κ. ἐνστερνίζεται ἐδῶ καὶ τὴν ἀποψη ὅτι συχνότατα τὰ ἐρωτήματα εἶναι σημαντικότερα ἀπὸ τίς ἀπαντήσεις πού προκαλοῦν. «Οἱ οὐσιαστικὲς φιλοσοφικὲς ὑποψίες χρησιμοποιοῦν λογικὰ μέσα, ὅμως γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὸ ὑποστασιακὰ βαθυτέρο, ἀναπόδεικτο καὶ πνευματικὰ ἀναπότρεπτο» (σ. 263). *Τέταρτη προϋπόθεση* (συναφὴς πρὸς ὅλες τῆς προηγούμενες): ἡ ἀναγνώριση στὴ φιλοσοφία τοῦ χρέους τῆς ὁδοιπορίας «πρὸς τὸ Ἄγνωστο», τῆς ἀποστολῆς πού ἐπικεντρώνεται στὸν «νοῦ τοῦ Θεοῦ», τῆς ἀνάληψης τοῦ δρόμου «πρὸς τὴ Δαμασκὸν» (σ. 32). Ἡ προϋπόθεση αὐτὴ ἄλλως διατυπώνεται ὡς διασταύρωση φιλοσοφίας καὶ θεολογίας, μόνης, γιὰ τὴν πρώτη, δυνατότητας «νὰ σταθεῖ ὡς ἀληθινὴ μεταφυσικὴ» (σ. η'). *Πέμπτη προϋπόθεση* (αὐτὴ τὴ φορά τῆς ἀνάγνωσης τοῦ ἔργου, ἀλλὰ καὶ τῆς διεύρυνσης τοῦ θέματος): τὸ ἀρχικὰ ἀπροσχεδιαστο τῆς συνοχῆς. Ἐτσι τὸ πρῶτο κεφάλαιο περιέχει λίγο πολὺ ὅλες τίς ιδέες πού στὴ συνέχεια ἐκτυλίσσονται πιὸ συστηματικά. Ἄν τηρηθοῦν πάλι οἱ ἀναλογίες, πρόκειται κι ἐδῶ γιὰ ἓνα «πέλαγος λόγων» πού γεννᾷ στὸν αἰσθαντικὸ πνευματικὸ ἄνθρωπο ἡ φιλοσοφικὴ ἀνησυχία, ἡ «πολλὴ συνουσία», ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Πλάτων, «περὶ τὸ πρᾶγμα», τὰ περὶ τὴ μεταφυσικὴ ζητήματα καὶ ζητούμενα.

1. Ὁ ἄνθρωπος ὁ μικρὸς καὶ μέγας. Τὸ πρῶτο κεφάλαιο, πού περιέχει ὑπαινικτικὰ τίς βασικὲς θέσεις τοῦ βιβλίου καὶ φανερώνει ἀμέσως τὸ ἐρωτηματικὸ ἦθος τοῦ πνεύματος τοῦ συγγραφέα, θεμελιώνει μὲ σαφήνεια τὴ σχέση φυσικοῦ-μεταφυσικοῦ πάνω σὲ μιὰ ἀρχὴ πού διατυπώθηκε ἤδη στὶς ἀπαρχές τοῦ ἐλληνικοῦ στοχασμοῦ: «πᾶν τὸ γινόμενον φθαρόν» (Ξενοφάνης Α 1): «ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίων οὔτε ἄπειρον» (Μέλισσος Β 4). Λέει ὁ Π. Κ.: «Ἄν ὁ μεταφυσικὸς

5. Ἐνθ' ἀν., σ. στ'.

6. Πβ. σ. 237 (γιὰ τὴν ὄραση καὶ ἀκοή πού γίνεται διαίσθησις, ἀφομοιώνει διαισθητικὰ τὸ φυσικὸ τοπίο).

κόσμος άρχιζε απ' εκεί όπου θα τελείωνε τὸ πεπερασμένο, τότε καὶ τὸ άπειρο, ὁ μεταφυσικὸς κόσμος θα εἶχε άρχή. "Ὅ,τι ὁμως ἔχει άρχή, ἔχει καὶ τέλος· τὸ άπειρο, ὁ μεταφυσικὸς κόσμος δέν μπορεῖ νά ἔχει οὔτε άρχή οὔτε τέλος». Τὸ παράθεμα —παράδειγμα τῆς τρίτης προϋπόθεσης κατανόησης, στήν ὁποία ἤδη αναφέρθηκα— θα θύμιζε ὡς πρὸς τὸν λογικὸ σχηματισμὸ τὸν προσωκρατικὸ Μέλισσο στοχαζόμενο περὶ τοῦ "ὄντος· ἐδῶ ὁμως, στὸ πρῶτο κεφάλαιο, ἡ άφομοίωση τῆς Ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἀπαλλάσσει τὴν πραγμάτευση τοῦ θέματος ἀπὸ φορτικὲς ἐπενδύσεις-συσχετισμοὺς καὶ παραθέματα· ἐξ ἄλλου ἡ ἔκφραση καὶ ὁ διαλογισμὸς τοῦ Π. Κ. ἔχουν ἓνα ἰδιαίτερο ἦθος (μέ τὴν σημασία τοῦ τρόπου τοῦ εἶναι)· εἶναι σύνθεση τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ λέγειν καλῶς: «Τὰ σύνορα δέν χωρίζουν τὸ φυσικὸ ἀπὸ τὸ μεταφυσικὸ κόσμο, ... πρέπει νά βρίσκονται παντοῦ. Τὸ πᾶν ὑπάρχει παντοῦ. Ἄρα, καὶ τὰ σύνορα πρέπει νά βρίσκονται παντοῦ ... στήν κάθε πνοή άνέμου, σὲ κάθε απόχρωση τοῦ φωτός, σὲ κάθε ψίθυρο, σὲ κάθε σκέψη μου» (σ. 5). Στωϊκὸ ἢ ποιητικὸ ἄπλωμα; σημασία ἔχει μόνο ὅτι ὁ χώρος τῆς μεταφυσικῆς δείχνεται άνοικτός, μέ τὸν άνθρωπο δυναμική, αγωνιστική ὄντοτητα, καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ πνεύματος τοῦ ανθρώπου συναφές πρὸς τὸ πρόβλημα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος. Τὰ ἐρωτήματα αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου ἐκμαιεύνουν μίαν ἀπάντηση, ὅπου ὄντολογικὸ καὶ δεοντολογικὸ συναρθρώνονται· στοχαστικὸ προστάδιο γιά τὸν Π. Κ. εἶναι ἡ πασκαλική ἀνθρωπολογία: «Ὁ άνθρωπος εἶναι πολὺ μικρός, εἶναι σχεδὸν ἓνα τίποτε. Ἡ άποστολή ὁμως τοῦ ανθρώπου εἶναι πολὺ μεγάλη, ἐγγίζει σχεδὸν τὸ σῦμπαν» (σ. 16).

2. *Ὁ κόσμος καὶ ὁ άνθρωπος.* Ἱστορικὴ άναδρομή, οὐσιαστικὴ καταφυγή στὸ ἐργαστήρι τῆς Φιλοσοφίας πού εἶναι ἡ ἱστορία τῶν φιλοσοφικῶν ιδεῶν, εἶναι φυσικὸ νά ὑπάρχει στή διερεύνηση τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ τρίπτυχου: ἄνθρωπος-κόσμος-θεός, ὅταν μάλιστα πρῶτοι οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι, οἱ φυσικοὶ εἶναι οἱ «τὰ πρόχειρα τῶν απόρων θαυμάσαντες»· ὁ προβληματισμὸς στὸ κεφάλαιο γιά τὸν κόσμο εἶναι οὐσιαστικὰ διαλεκτικός, ὄχι μέ τὴν άφηρημένη ἐγελιανή⁷ ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μέ τὴν ὄντολογική, ὑπαρξιακή καὶ γνωσιολογική: «ἀνάμεσα στὸν θεὸ καὶ τὸ Σῦμπαν εἶναι ὁ ἑαυτός μας» (σ. 19). Οἱ ἔννοιες: ἀναγκαῖο, πιθανό, περιττό, ἀδύνατο, πού στὸ πρῶτο κεφάλαιο ἀναλύθηκαν ὡς συστατικά τοῦ ανθρώπου, διερευνῶνται τώρα ὡς στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Ἡ ἐμπεριστατωμένη ἀνίχνευση περνᾷ ἀπὸ τὸν Κάντ στή σύγχρονη φυσική καὶ ὁδηγεῖ, μέ λεπτότατες ἀναλύσεις διὰ μέσου τῆς ἔννοιας τοῦ περιττοῦ πρῶτα καὶ κυρίως τοῦ ἀδύνατου — ἔννοιας πού ὁ Π. Κ. προσεγγίζει μέ πρωτοτυπία καὶ τόλμη— στὸ μεταφυσικό: «... τὸ ἀδύνατο πού δέν ανταποκρίνεται στίς *a priori* δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπινου μυαλοῦ, ανταποκρίνεται χωρὶς ἄλλο στή δύναμη τοῦ παντοδύναμου. Χωρὶς τὸ ἀδύνατο δέν θά μπορούσε νά ὑπάρχει τὸ δυνατό. Οὔτε τὸ δυνατό ὡς ἀναγκαῖο, οὔτε τὸ δυνατό ὡς πιθανό. Δέν θά μπορούσε νά ὑπάρχει οὔτε κἂν τὸ περιττό. Δέν θά μπορούσε νά ὑπάρχει τίποτε. Τὸ ἀδύνατο εἶναι τὸ πρωταρχικὸ καὶ βασικὸ στοιχεῖο τοῦ κόσμου» (σ. 28). Ἡ σκέψη αὐτὴ εἶναι φοβερή, ὅπως ἐκείνη πού ἐπιχείρησε τὴν ἐπανάσταση τῆς προτεραιότητος τοῦ μὴ ὄντος ἔναντι τοῦ ὄντος· εἶναι ὁμως ἔκφραση μέ σαφὴ γλῶσσα, λεπτοὺς συλλογισμοὺς καὶ διαλεκτικὸ τρόπο (ἰδιαίτερα ἐμφανὴ στήν ἀναφορὰ τῆς διπολίας εἶναι-γίγνεσθαι)· εἶναι δυναμικὰ αἰσιόδοξη (θά ἀρκοῦσε μιὰ ἀντιπαράθεση μέ τὸ ἀδύνατο στὸν ὑπαρξιακὸ προβληματισμὸ τοῦ Καλιγούλα, στὸ ὁμώνυμο ἔργο τοῦ Albert Camus)⁸, ἀφοῦ κορυφώνεται στήν ἀπόφανση: «Τὸ ἀδύνατο εἶναι τὸ θαῦμα, καὶ τὸ θαῦμα εἶναι δυνατό» (σ. 31). Ὁ θετικὸς αὐτὸς

7. Ὁ Π. Κ., λίγο πρὶν τὸ θάνατό του, ἔγραψε ὡς τμῆμα τοῦ ἐνδέκατου τόμου τῆς *Ἱστορίας τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος* εἰδικὸ κεφάλαιο (τὸ 246) γιά τὸν Hegel μέ τὸν τίτλο «Ἡ φιλοσοφία τοῦ Hegel»· ἀπόσπασμα αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου δημοσιεύτηκε στὸν τόμο 17-18 (1987-1988) τῆς *Επετηρίδος τοῦ ΚΕΕΦ, Φιλοσοφία*.

Στὴ διαλεκτικὴ τοῦ Hegel, ὡς προέκταση τῆς γραμματικῆς τοῦ συντακτικοῦ καὶ τῆς λογικῆς, ἀναφέρεται ὁ Π. Κ. μέ άφορμὴ τὴ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τοῦ μηδενὸς στὸ ἔργο πού παρουσιάζεται ἐδῶ (σ. 205 ἐπ.).

8. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα στήν Ἐλευθερία. Ὁ Albert Camus καὶ τὸ παράλογο*, Ἀθήνα, 1972.



στοχασμός ζευγαρώνει άμέσως με την εξίσου θετική⁹ και δυναμική άποψη για τη σχέση ανθρώπου-κόσμου· συνδυαστικός τρόπος, λογική ακρίβεια αλλά και αισθαντικότητα λειτουργούν στη θεώρηση του θεμελιώδους θέματος που συνιστά την όντολογική διαφορά ανθρώπινου όντος-άλλων όντων του κόσμου: της έλευσης του ανθρώπου (σ. 32). Η κατηγορία της μοναδικότητας του «έαυτου» προκειμένου για τον άνθρωπο συνδέεται εύστοχα με την ψυχική μοναξιά και τη μοναξιά ως μοίρα, μέσα στο σύμπαν, αλλά και την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου να μετέχει σε όλα τα στοιχεία του κόσμου, ιδιαιτερότητα που συνιστά ή δυνατότητα του ανθρώπου να είναι αντικείμενο και υποκείμενο, κινούν και προσδιορίζον τα στοιχεία. Ο ήθικός τροπισμός του στοχασμού του Π. Κ. αποκαλύπτεται στη διερεύνηση του τρόπου και του βαθμού μετοχής του ανθρώπου στα τέσσερα στοιχεία του κόσμου (σσ. 38 έπ.) Η καντιανή φιλοσοφία είναι εδώ μόνο άφ-ορμή για κριτική και περαιτέρω διάνοιξη του προβληματισμού (αδιέξοδη ή σύλληψη του ανθρώπου ως «φαινόμενου», αλλά και «νοούμενου» ή η διαλεκτική στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ανάμεσα στον άνθρωπο ως φαινόμενο και στον άνθρωπο ως νοούμενο). Ο Π. Κ. είναι κριτικός και απέναντι στον Σοπενάουερ, (στο έργο του όποιου διαπιστώνει ένα παιχνίδι λέξεων και έννοιών (σ. 42)· ή κριτική συναντά και τον G. Marcel, «έναν από τους όξύτερους μεταφυσικούς του αιώνα μας» (σ. 45), και την άποψη του για την ύπαρξη της αναγκαιότητας μέσα μας, για να καταλήξει, μέσα από λεπτούς νοηματικούς χειρισμούς, στη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής της υπέρβασης της λογικής, του χρέους ή ριψοκίνδυνη τάση του ανθρώπινου πνεύματος να ξεπεράσει τη λογική (σ. 55). Από την έπιταγή αυτή ανοίγεται ό συγγραφέας στην πραγμάτευση των έννοιών τύχη-θαύμα, των περιεχομένων, αντίστοιχα, του περιττού και του αδύνατου όχι ως άφηρημένων στοιχείων του κόσμου, «αλλά με τό ουσιαστικό περιεχόμενο που παίρνουν στον κόσμο». Κι εδώ ή διερεύνηση άφορά σε πολλά επίπεδα: στην ιστορία των ιδεών, τον μαθηματικό νοϋ του 17ου αιώνα (Πασκάλ, Πουανκαρέ), στην ψυχολογία. Στο σημείο αυτό ξεκινά έρωτηματικά ή εξέταση της τύχης· ό συγγραφέας αναφέρεται στον Δημόκριτο: «Μήπως ή τύχη και ή σύμπτωση, όπως ισχυρίστηκε ήδη ό Δημόκριτος, είναι άπλές μονάχα φάσεις του αναγκαίου (ή του πιθανού) που δέν καταφέρνει τό μυαλό να εξηγήσει;» Ο Δημόκριτος, βέβαια, λέει (B 119): «άνθρωποι τύχης είδωλον έπλάσαντο πρόφασιν ιδίης άβουλίας· βαιά γάρ φρονήσει τύχη μάχεται, τά δέ πλείστα έν βίω ευξύνετος όξυδερχείη κατιθύνει· ό Άβδηρίτης απορρίπτει την τύχη, όταν τό μυαλό κατορθώνει —και τό κατορθώνει τις περισσότερες φορές— να κατευθύνει τά ανθρώπινα πράγματα¹⁰. Γι' αυτό και ό Π. Κ. παρατηρεί στη συνέχεια ότι ό Δημόκριτος δέν παραδέχεται τον παράγοντα της τύχης (σ. 59). Η έννοια της τύχης, που στη διερεύνηση αυτή για τον άνθρωπο είναι συγγενής με τη σύμπτωση, χαρακτηρίζεται άμφίδρομα: «ό άνθρωπος δέν είναι μόνο ένα παιχνίδι της τύχης, αλλά είναι και ό παίκτης της τύχης» (σ. 66). Νομίζω ότι ή αντίχρευση θα έμπλουτιζόταν, αν υπήρχε εδώ ό συσχετισμός με την δυναμικά θεωρημένη από τον αρχαιοελληνικό στοχασμό έννοια του *καιρού*¹¹ στην όποια πρωτοπόρος υπήρξε ό Δημόκριτος. Ο Π. Κ., πάντως, για να εξηγήσει τη συμμετοχή του ανθρώπου σ' όλα τά δρώμενα, προβαίνει μέσα από την εικόνα του βράχου που συντρίβει έναν άνθρωπο, σ' ένα σημείο που ό ίδιος χαρακτηρίζει κρίσιμο: στη διατύπωση ότι ό άνθρωπος έχει «κάτι από τη δύναμη που τον συντρίβει», κι αυτό τό κάτι «είναι τό δικό του. Και κάτι από τη δύναμη που τον σώζει» (σ. 68). Ακολουθεί ή εξέταση της έννοιας του θαύματος (έννοιας με την όποία έλάχιστοι φιλόσοφοι ασχολήθηκαν), σε συνάρτηση με τό αδύνατο και σε σχέση με τη δημιουργία, την πίστη, την αυτόνο-

9. Αντίθετα από την άπαισιόδοξη υπαρξιακή (της άθεϊκής μερίδας των υπαρξιακών στοχαστών) άποψη για τον ριγμένο στον κόσμο άνθρωπο, πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΟΥ, *Φιλοσοφικά ρεύματα της έποχής μας*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1990, σ. 104.

10. Περισσότερο πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΟΥ *Μελετήματα Προσωκρατικής Ήθικης*, Ακαδημία Αθηνών, 1994.

11. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΟΥ, *Kairos, akairia, épikairia chez Démocrate*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου «Καιρός και Λόγος στην αρχαιότητα», Aix - en Provence, 1994.



μία της πνευματικής ζωής, τη μουσική. «Είναι μέσα στον κόσμο των φαινομένων ή διάψευση του φυσικού και ή έπαλήθευση του μεταφυσικού» (σ. 71). Μετά από μια παρένθεση «ιερή», που όμως χτίζει το ιδεολογικό του κράσπεδο, ο Π. Κ. περνά σε «βασικές και κρίσιμες σκέψεις» για το θαύμα, την ήθική αυτονομία, ή οποία είναι βασισμένη στους λόγους του Ίησου —και όχι στον αφηρημένο κριτικό ιδεαλισμό του Κάντ («που είναι σε μεγάλο βαθμό ένας καμουφλαρισμένος υλισμός») — και που πραγματώνει τη μετακίνηση του αδύνατου σε δυνατό. Η πραγμάτευση του αδύνατου, του μη ουσιαστικά προσδιοριζόμενου από την αναγκαιότητα, του θαύματος, επαναλαμβάνεται, υποστηρίζει ο Π. Κ., «αδιάκοπα». Το θαύμα όμως που «κανέναν άνθρωπο δεν το ζει όσο είναι στη ζωή είναι ή λύση από τα δεσμά του φυσικού κόσμου» (σ. 96). Στη συνέχεια ή σύνδεση του αδύνατου, ως στοιχείου του κόσμου, με το άπειρο είναι αποκαλυπτική τόσο του εύρους των γνώσεων του Π. Κ. —της ιστορίας της Φιλοσοφίας και της επιστήμης, από τους Προσωκρατικούς¹² ως τον Λουκρήτιο και από τον Πασκάλ ως τον Άϊνστάιν—, όσο και της ευθυκρισίας του: μιλώντας για τους Έλληνες ο Π. Κ. λέει ότι «πάλαιψαν διανοητικά» (σ. 119) κι έφεραν στην επιφάνεια της πνευματικής ζωής την «κοσμική αγωνία του ανθρώπου», διατυπώνοντας έρωτήματα για τον χρόνο, την αρχή ή τα όρια του φυσικού σύμπαντος, που, πάντως, δεν απασχόλησαν τον Κάντ ως φιλόσοφο. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι το πρόβλημα ειδικά της γένεσης του κόσμου θέτει μια σειρά έρωτήματα που είναι αδύνατο να λύσει ή λογική, και ξαναγυρίζει στον Πασκάλ, στους Στοχασμούς του για το άπειρο μεγάλο και το άπειρο μικρό, στον φιλόσοφο που δεν ξεχώρισε τον φυσικό κόσμο από τον μεταφυσικό και που, όπως ελάχιστοι στοχαστές, θεώρησε κέντρο της φιλοσοφίας τον Θεό. Για τον ίδιο τον Π. Κ. ή διαπλοκή φυσικού κόσμου και μεταφυσικής πραγματικότητας είναι εγκατάλειψη του δυαδισμού (του τύπου του Κάντ ή του Σοπενάουερ), και, συνάμα, άρνηση της ταύτισης της ουσίας του κόσμου με τα φαινόμενα· προσπάση, μέσα από φιλοσοφικές υποψίες, της ύπαρξης «πέρα από τα φαινόμενα» αυτού που υπάρχει πραγματικά, απόλυτα.

3. *Φιλοσοφικές θέσεις και υποψίες για τον χρόνο.* Η λογική δεν εξαντλεί για τον Π. Κ. ούτε το πρόβλημα του χρόνου: Η πραγμάτευση του θέματος αυτού ξεκινά πάλι με μια σαφή χαρτογράφηση της προβληματικής στην ιστορική φιλοσοφική και επιστημονική διαδρομή της (Αριστοτέλης, Πλωτίνος, Αύγουστίνος, Λάιμπνιτς, Μπερξόν, Γιάσπερς, Ράσσελ —νεώτερες μαθηματικές θεωρίες— λογική έρευνηση των τάξεων, των αριθμών κλπ.)· ανιχνεύονται οί έννοιες της κίνησης, του αριθμού, του μηδενός, του υποθετικού απείρου και αριθμητικού απείρου, της στιγμής, του παρόντος, της αλλαγής (αρχής-τέλους, ακραίων όρίων της αλλαγής)· τρεις είναι οί θέσεις που θα αποθησαυρίζα από αυτήν τη διερεύνηση του χρόνου: α) «δεν υπάρχει», λέει ο Π. Κ., τίποτε στη διαδικασία της αλλαγής που να μίν είναι ταυτόχρονα και αρχή και τέλος¹³ (σ. 162)· ουσία του χρόνου δεν είναι ή κίνηση σάν κάτι το «αριθμούμενο», «είναι ή έναλλαγή αρχής και τέλους και ή σύμπτωση της αρχής με το τέλος και του τέλους με την αρχή» (σ. 163), άποψη που προΐδεάζει ήδη τον «υποψιασμένο», θα έλεγα, φιλοσοφικά, τον εξοικειωμένο με τα μεταφυσικά ανοίγματα του πνεύματος του Π. Κ., για τα λεγόμενά του σχετικά με το θαύμα της λύτρωσης, την ιδέα της δυναμικής ένότητας της ζωής και του θανάτου· β) πραγματικός χρόνος είναι ή άέναη έναλλαγή αρχής και τέλους, οντότητα ανεξάρτητη από τον χώρο· έτσι, προχωρώντας ο Π. Κ. πέρα από τις λύσεις που δίνει ή φυσική επιστήμη, υποστηρίζει

12. Για την κοσμολογική φιλοσοφία του Ξενοφάνη, όπου Π. Κ. βρίσκει μια θεωρία για το πεπερασμένο, θα είχα τις αντιρρήσεις που διατύπωσα για κάθε πανθεϊστική έρμηνεία της Ξενοφάνειας κοσμοαντίληψης· πβ. το βιβλίο μου *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Προλ. Ε. Μουτσοπούλου, Ακαδημία Αθηνών, 1996.

13. Ο συγγραφέας συμπληρώνει την παρατήρηση με την συνεπικουρία μιας θέσης του Έλιοτ· θα πρόσθετα έδω το νόημα του δεύτερου ανθρωπολογικού αποσπάσματος του Άλκμαίωνα, πολυεπίπεδα σημαντικού: «τοίς ανθρώποις διά τουτο απόλλυσθαι ότι ου δύνανται την αρχήν τῷ τέλει προσάψαι».



ὅτι πέρα ἀπὸ τὸν χρόνον ποὺ αὐτὴ προσδιορίζει ὑπάρχει ὁ πραγματικὸς χρόνος, ὁ συνυφασμένος τόσο μὲ τὴ ζωὴ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος ὅσο καὶ μὲ τὴν ἐξέλιξη τοῦ φυσικοῦ κόσμου (τὴ διαστολὴ τῆς ὕλης-ἐνέργειας πρὸς κάτι ἔξω ἀπὸ τὴ φύση). «Τὸ χάος, τὸ κενό, τὸ ἀνύπαρκτο γίνεται φύση. Αὐτὸ τὸ γίγνεσθαι γίνεται χρόνος, εἶναι ἀλλαγὴ, εἶναι ἀέναη ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους» (σ. 13)· «μέτρο τοῦ χρόνου εἶναι ἡ αἰωνιότητα»· γ) τὸ αἶσθημα τῆς καλωσύνης —στὴν ὁποία ὁ συγγραφέας ἐπανέρχεται στὴ συνέχεια (σσ. 305 ἐπ.) καταθέτοντας ἔτσι καὶ μὲ τὴν στοχαστικὴ ἀνάλυση αὐτὸ τοῦ ὁποίου ὁ ἴδιος ὑπῆρξε ἀπόδειξη— αἶσθημα, ποὺ ὀρίζεται ὡς «γεμάτο σκέψη καὶ σκέψη γεμάτη αἶσθημα» (σ. 183)· αὐτὸ χρησιμεύει προκειμένου νὰ ἐπαληθευθεῖ ὅτι τὸ «ἀνθρώπινο πνεῦμα ἐγγίζει τὸ ἄπειρο ἢ τὴν αἰωνιότητα σὲ βάθος τέτοιο ποὺ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι ... μπορεῖ νὰ μὴ φθάνουμε. Κανένας ἄνθρωπος δὲν φθάνει ὡς τὸν ἑαυτό του. Ὡστόσο ὁ ἑαυτὸς του ἐγγίζει τὴν αἰωνιότητα» (σ. 185).

4. *Τὸ πνεῦμα. Ὁ θάνατος. Ὁ πόνος.* Τὸ ἐρώτημα τί εἶναι πνεῦμα εἶναι ζητούμενο ποὺ τίθεται μὲ τὸ ἴδιο τὸ ζητούμενο. Μνήμη, σκέψη, παγκόσμιον πνεῦμα εἶναι ἀρμοὶ τῆς ἴδιας προβληματικῆς, ἐνῶ, βέβαια, ἐδῶ ἡ γλώσσα, ὡς ἀποφατικὸς λόγος, ἀποκαλύπτει καὶ τὸν μυστικό¹⁴: Δὲν θέλετε νὰ τὸ πεῖτε οὔτε πνεῦμα, οὔτε ψυχὴ, οὔτε δύναμη, οὔτε βούληση τοῦ κόσμου, μὴν τοῦ δώσετε κανένα ὄνομα. «Δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὸ ὄνομα ποὺ τοῦ δίνουμε ἐμεῖς...» (σ. 193). Μὲ τὴν ἀναφορὰ στὸ παγκόσμιον πνεῦμα ὁ φιλόσοφος τῆς καλωσύνης —συναισθήματος ποὺ συνυφαίνεται μὲ τὸν χρόνον ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν αἰωνιότητα— διατυπώνει τὴν ἐκπληκτικὴ, ἐντελῶς προσωπικὴ ὑπόψια γιὰ τὸ πνεῦμα (καὶ τὸν ἀνθρωπο-συνάνθρωπο): «Μπορεῖ νὰ λέει ἀδιάκοπα “ἐσύ” χωρὶς νὰ λέει ποτέ του “ἐγώ”. Δὲν θάταν θαυμάσιο, ἂν μπορούσε καὶ ὁ ἄνθρωπος νὰ κάνει τὸ ἴδιο;» (σ. 202). Στὴν ἴδια προβληματικὴ ἐμπλέκεται ἡ ἔννοια τοῦ μηδενός· τὸ ἀνύπαρκτο σὲ σχέση μὲ τὸν φυσικὸν κόσμον εἶναι ὑπαρκτὸ μέσα στὸ παγκόσμιον πνεῦμα (σ. 203). Αὐτὴ ἡ ἀπόρριψη τῆς ἀνυπαρξίας, «τοῦ παραλογισμοῦ τοῦ μηδενός» στὴν αἰσιόδοξη καὶ δυναμικὴ στοχαστικὴ στάση τοῦ Π. Κ. εἶναι προτίμηση τοῦ θαύματος τῆς αἰωνιότητος. Καὶ βέβαια στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐπανέρχεται ὁ στοχαστὴς στὸ μέγιστον φιλοσοφικὸ θέμα τοῦ θανάτου (σσ. 212 ἐπ.), τὸ ὁποῖο διερευνᾷ μὲ ἀναφορὰς στὸν σύγχρονον ὑπαρξιακόν, μὴ μεταφυσικόν στοχασμό, ἀλλὰ καὶ στὸν Γιάσπερς —λείπει ἐδῶ, ἐνῶ θὰ ἀναμενόταν, ὁ Γκ. Μαρσέλ—, στὴν «πιὸ ψηλὴ θρησκευτικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ θανάτου, τὴν χριστιανικὴ (σ. 219)· ἐξαιρετικὲς οἱ σελίδες γιὰ τὸν θάνατον ὡς δοκιμασία τῆς ψυχῆς ποὺ «συνυφάνθηκε μὲ τὸ σῶμα», «ποὺ τὸ ἀγαπάει ὡς ἓνα βαθμὸ ἢ ψυχὴ» (σ. 221) καὶ γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ χριστιανισμὸς «ἔδειξε μεγάλη τρυφερότητα», ὅπως φαίνεται στὸ εὐαγγελιζόμενον μυστήριον τῆς ἀνάστασης τοῦ σώματος. Τὸ σῶμα ὁμῶς, μὲ τὸν πόνον καὶ τὴ θλίψη εἶναι καὶ λυτρωτὴς τοῦ πνεύματος: «Ὁ πόνος καὶ ἡ θλίψη δίνουν ἓνα μεταφυσικόν λόγο καὶ στὴν ἐγκοσμιότητα τοῦ ἀνθρώπου» (σ. 229). Ὁ Π. Κ., ὁ στοχαστὴς μὲ τὴν πολυδιαστασία καὶ τὴ γλώσσα ποὺ ἀρθρώνει νοήματα χωρὶς ἀφαιρέσεις καὶ ἀκροβατισμούς, πραγματεύεται τὸ θέμα τοῦ πόνου πολυπρισματικά, μὲ συνεργούς, κυρίως, τὸν χριστιανικόν λόγο καὶ τὸν λόγον τῶν μυστικῶν· τὰ δύο αὐτὰ συνιστοῦν τὴν εἰδοποιὴν διαφορὰ καὶ τὴ μείζονα σημασία τῆς προσέγγισής του στὸ θέμα ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Χάιντεγκερ, ὁ ὁποῖος εἰσέρχεται στὸν μεταφυσικόν προβληματισμό ἐπίσης μέσα ἀπὸ τὸν ἀνθρωπο, ἀλλὰ καταφεύγοντας στὴν ἔννοια τῆς ἀνίας, μάλιστα μὲ πολὺπλοκὴ, ἀφηρημένην γλώσσα.

5. *Ὁ θεός.* Ἡ φιλοσοφικὴ τριλογία τοῦ Π. Κ. κορυφώνεται στὴ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τοῦ θεοῦ· ἐδῶ δὲν ἐπιχειρεῖται βέβαια ἡ ἀναζήτησις ἀποδείξεων τῆς ὑπαρξῆς τοῦ θεοῦ, ἀφοῦ, ὅπως βεβαιώνει ὁ συγγραφέας, «μιλώντας γιὰ τὸ θεὸ ξεπερνᾶμε καὶ αὐτὲς τὶς δυνατότητες φιλοσοφικῆς ὑπόψιας» (σ. 268)· διερευνᾶται ἡ ἔννοια τῆς παντοδυναμίας, τοῦ «πνευματικὰ ἀναπότρεπτον»· ὁ Π. Κ. χρησιμοποιοῖ τὴ λογικὴ, τὴ διαλεκτικὴ σχετικοῦ, πεπερασμένου-ἀπόλυτου, ἄπειρου, διατυπώνει ἐρωτήματα, ἀντιδιαστέλλει πανθεϊσμό καὶ μονοθεΐαν (ἀσκώντας κριτικὴν στοὺς Σπινόζα, Φενελόν, Κάντ, Μαρσέλ). Ἡ ὑπόψις του γιὰ τὸν θεόν, πανταχοῦ παρόντα ὡς ἐξουσιαστὴ τῶν πάντων, ὄχι ταυτόσημο

14. Π.χ. Πλωτῖνο, Διονύσιον Ἀρεοπαγίτην, πρ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Du parfait et de l'un*, *Φιλοσοφία*, 23-24, 1993-94, σσ. 325-333.



μέ το πᾶν θά ἦταν δυνατό νά παραλληλιστεῖ μέ τή θεολογική στάση τοῦ Ξενοφάνη —ἐφόσον ἀπορρίψουμε τήν πανθεϊστική ἐρμηνεία τῆς φιλοσοφίας του—, γιατί ὁ Π. Κ. ἐπιχειρεῖ καί κάθαρση τοῦ θεοῦ ἀπό ἀνθρωπομορφικά στοιχεῖα —ὅπως εἶναι ἡ παρουσία ἢ οἱ ιδιότητες, πού ἀντικαθίστανται μέ τήν ἔννοια τοῦ θελήματος. Βέβαια ἡ ἀποψη θυμίζει κυρίως τοὺς μεγάλους μυστικούς Αὐγουστίνο, Ἐκχαρτ, Βέιλ). Εἶναι θαυμάσιες οἱ σελίδες πού ὁ Π. Κ. ἀφιερώνει στό θέμα τῆς μυστικῆς ἐπικοινωνίας μέ τόν θεό (ἐξαίρετη ἡ ἀναφορά στό Ὁρολόγιο τοῦ Ρ. Μ. Ρίλκε, σσ. 264 ἐπ.), στόν θεό ὡς ἀπόλυτα ξένο πού ἔρχεται ὅταν ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνοίξει τήν πόρτα καί πού ὁ Π. Κ. χαρακτηρίζει ὡς μεγάλο μυστήριο τῆς παρουσίας τοῦ θεοῦ μέσα στήν ἀνθρώπινη ψυχή (σ. 279). Ἡ πλωτινική «φυγή μόνου πρὸς μόνον» καί ἡ ἑλληνική ἰδέα τῆς φιλοξενίας (πού οὔτε ὁ Γκ. Μαρσέλ δέν συνέλαβε σ'αὐτή τήν ἔξοχη ἐκδοχή της) συλλειτουργοῦν ἐδῶ καί μαζί ἡ σωκρατική ἰδέα τῆς ἀγρύπνιας τῆς ψυχῆς: ἀγρύπνιας-παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου μέσα του, ἐτοιμότητας ν' ἀκουστεῖ ὁ κτύπος: «Ἴδου ἔσθηκα ἐπὶ τήν θύραν καί κρούω» (σ. 286).

6. Ἡ ὑπερβατική οὐσία τῆς ἀλήθειας. Ὁ ἀναγνώστης τοῦ ἑνατου —τελευταίου— κεφαλαίου τοῦ ἔργου τοῦ Π. Κ. *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*, πρὶν ἀρχίσει τήν ἀνάγνωση ἔχει στά χεῖλη τήν ἐρώτηση πού βρίσκεται διατυπωμένη στήν ἀρχή τοῦ κεφαλαίου: «Μπορεῖ, τάχα, νά ὑπάρχει κεφάλαιο πού νά διαδέχεται τὸ κεφάλαιο τοῦ Θεοῦ;» (σ. 287). Στὴ φιλοσοφία βέβαια μπορεῖ κάποιος νά ξεκινᾷ κάθε φορά ἀπὸ ἄλλη ἀρχή, κάθε τέλος νά εἶναι νέα ἀρχή. Ὁ Π. Κ. ἐξ ἄλλου, βεβαιώνει ὅτι ὁ λόγος γιὰ τήν ἀλήθεια ἐξακολουθεῖ νά εἶναι λόγος γιὰ τόν θεό. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ὑπάρχει πλοῦτος ἀφορισμῶν γιὰ τήν ἀλήθεια (ἐδῶ πρέπει νά θυμηθοῦμε καί τίς προϋποθέσεις τῆς κατανόησης στίς ὁποῖες ἀρχικά ἀναφέρθηκα): συζήτηση τῶν θεωριῶν γιὰ τήν ἀλήθεια τῶν Χάιντεγκερ, Γιάσπερς, Γουάιτχεντ (ὡραιότατη ἡ ἀνάλυση τῆς θεωρίας γιὰ τήν ὁμορφιά-ἀλήθεια): ἀνάλυση τῆς φράσης τοῦ Ἰωάννη «Ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας», φράσης πού προτρέπει καί στὴ συνειδητοποίηση τῆς μυστικῆς καταγωγῆς τοῦ ἀνθρώπου καί στήν ἐπιστροφή στήν ἀλήθεια: διάκριση τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὴ γνώση· ταίριασμα τῆς ἀλήθειας τοῦ θεοῦ μέ ἄλλες ἀλήθειες στόν κόσμο, ὅπως: ἀγάπη, φιλία, ταπεινοφροσύνη, καλωσύνη. Ἀγάπη, καλωσύνη προσεγγίζονται ἀπὸ τόν Π. Κ. σὲ συνδυασμὸ μέ τὸ μυστήριο. Ἡ ἀγάπη (ὅπως ὁ ἔρως) συνδέθηκαν στὴ φιλοσοφία καί τὴ λογοτεχνία καί μέ τήν ἔννοια τοῦ θανάτου. Σ'ἓνα ἔργο πού θέλει νά εἶναι εἶδος προλεγομένων στὴ Μεταφυσικὴ καί ὅπου ἡ ἀγάπη ἀποτελεῖ τὴν κορυφαία καταληκτικὴ ἔννοια ὁ θάνατος εἶναι τὸ ἕτερον πού τὴ συμπληρώνει. Ἄν φιλοσοφικά θά ἦταν δυνατό νά σκεφθοῦμε τὸν θάνατο ἐν ζωῇ, δηλαδή τὸ «κακῶς ζῆν» ὡς, ὅπως ἔλεγε ὁ Δημόκριτος, «πολὺν χρόνον ἀποθνήσκειν», ἀπὸ τὴν ὀπτική τοῦ μεταφυσικοῦ στοχαστῆ Π. Κ., μέ τὴν ἀγάπη ὡς τρόπο τοῦ εὖ ζῆν στοιχειοθετεῖται καί ἡ δυνατότητα τοῦ θνήσκειν καλῶς: «ἡ ἀγάπη ... εἶναι κάτι πού τὸ ζεῖ (ὁ ἄνθρωπος), γιὰ νά μπορέσει νά πεθάνει» (σσ. 328-9).

Ἐπίλογος. Ὁ Μ. Χάιντεγκερ στό ἔργο του *Θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς Μεταφυσικῆς*¹⁵ ὑποστήριζε ὅτι τὸ ἐρώτημα τί εἶναι Μεταφυσικὴ ἔχει ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὸ ἐρώτημα τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος, κι ὅτι αὐτὸ πάλι ἀπαντᾶται μέ τὴν ὁμολογία τῆς ἀγνοίας, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος χαρακτηρίζεται ὡς τὸ αἰνιγματικό, ὅπου ἐπισυμβαίνει ὅμως ἡ φιλοσοφία. Ὁ Π. Κανελλόπουλος ἀπαντᾷ μέ τίς φιλοσοφικές του ὑποψίες, ἀλλὰ κυρίως μέ τὴν παραδοχή —στὴ θέση τῆς ὑπαρξῆς— τῆς θεμελιακῆς γι'αὐτὸν ἔννοιας τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος (σ. 241), ἀκρότατου συνόλου τοῦ ἑαυτοῦ μας, διάνοιας, νοῦ, ψυχῆς. Ὁ Χάιντεγκερ ἐπιφυλλάσσει στὴ φιλοσοφία τὴν ἀντίθετη στόν ἐφησυχασμὸ δράση, ὡς ἀνεμοστρόβιλο «μέσα στόν ὅποιο ὁ ἄνθρωπος παρασύρεται ἰλιγγιωδῶς»¹⁶. Ἐδῶ βρίσκεται καί ἡ διαφορὰ ἀπὸ τὴ μαχητικὴ κι ἐπικοδομητικὴ σωκρατικὴ στάση, ὁ ὁποῖα διακρίνει καί τὴ μεταφυσικὴ ἀνησυχία τοῦ Π. Κ.: ἡ στάση αὐτὴ πλουτίζεται μέ τὴ νοσταλγία τοῦ ἀπόλυτου πνεύματος, χαρακτη-

15. Γαλλ. ἔκδοση: *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique: monde, finitude. Œuvres Complètes*, τ. 29/30, Gallimard, 1992, σ. 24. (Γερμ. ἔκδοση: *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt, Endlichkeit*, Klostermann, 1983, σ. 19).

16. Ἐνθ' ἀν., σ. 42 γαλλικοῦ κειμένου (σσ. 28-29 γερμανικοῦ κειμένου).



ριστική της Μεταφυσικής, νοσταλγία συνδυαστική της αρχαίας ελληνικής θρησκευτικής (π.χ. Έμπεδοκλής, ο «φυγὰς θεόθεν») καὶ τῆς χριστιανικῆς ψυχῆς. Λέει ὁ στοχαστὴς ποὺ ἀνήγαγε σὲ φιλοσοφική συμπεριφορὰ τὴ στοχαστικὴ ὑποψία: «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ὑποψιάζεται τὴν ἄπειρη καὶ ἀπόλυτη πηγὴ του, νοσταλγεί τὴν πατρίδα του, ποὺ εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα» (σ. 244). «Ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος νὰ συλλάβει τὴν ἄπειρη οὐσία τοῦ ἑαυτοῦ του εἶναι ἡ μεγαλύτερη ἀπόδειξη γιὰ τὴ μεταφυσικὴ ὑπόστασή του» (αὐτ.). Συνοψίζοντας τὶς ἀρετὲς τῆς γραφῆς καὶ τῶν νοημάτων τοῦ ἔργου τοῦ Π. Κ. θὰ δανειζόμουν ἓνα δικό του λόγο (γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Γιάσπερς), ἐδῶ γιὰ τὴν ἐπιτέλεση τῆς πορείας του πρὸς τὴ Δαμασκὸ· ἡ πορεία αὐτὴ ἔγινε «μὲ βαθύνοια καὶ προπάντων μὲ μεγάλη πνευματικὴ εὐγένεια» (σ. 262).

Ἄννα Κελεσιῶου

Κώστα Μπέν, *Ὁ ἄνθρωπος στὸ μυστήριο τοῦ θανάτου*. Μνήμη Θεοφανῶς Μπέν καὶ Ἄρη Κοταρίδη, Ἐκδόσεις Εὐνομία Verlag (διευθύνει ἡ Ἐρατὼ Κ. Μπέν), Ἀθήνα, 1997*.

«Οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει», ἂν δὲν ὑπῆρχε ὁ θάνατος. Μὰ καὶ σ' αὐτὸ «τὸ ἀναπότρεπτα μοιραῖο» ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ ν' ἀντιστῇ, νὰ σταθεῖ μ' ἀνοιχτὰ τὰ μάτια τοῦ νοῦ καὶ νὰ μετατρέψει, γιὰ λίγο, τὴν πηγὴ τῶν δακρύων τῆς ὀδύνης καὶ τοῦ δέους γιὰ τὸν χαμὸ ἀγαπημένων προσώπων σὲ κρουνοὶ στοχασμῶν. Ἔτσι ἡ τέχνη, ἐδῶ τοῦ λόγου (γιὰ νὰ τροποποιήσω τὸν (Malraux), εἶναι «ἀνταρσία κατὰ τῆς ἀνθρώπινης μοίρας». Κράτησα γιὰ ὥρες κλειστὰ στὰ χέρια μου τὸ βιβλίο του Κ. Μπέν, κατακλυσμένη καθὼς ἤμουν ἀπὸ ἀτιθάσσεια θλίψη, τὴ μέρα ποὺ ὁ τραγικὸς πατέρας-συγγραφέας μᾶς τὸ μοίρασε, ἀκριβῶς στὸν χρόνο ἐπάνω τοῦ ἀδόκητου χαμοῦ τῶν δύο νέων. Ἄν «μνήμη θανάτου ἐστὶ καθημερινὸς θάνατος» (βλ. σ. 70), τὸ ἐτήσιο μνημόσυνο μετατρέπει τὸ παράλογο τοῦ μοιραίου καὶ ἀναπάντεχου χαμοῦ σὲ τραγικὴ συνείδηση τοῦ ἀνεπανόρθωτου, τὸ ξαφνικὸ σὲ ἀνυπόφορα καταλυτικὸ τετελεσμένο. Ὁ πατέρας ποὺ ἔζησε τὸ «μεῖζον πάθος» νὰ δεῖ νεκρὸ τὸ παιδί του (ὁ ἴδιος ὁ Κ. Μπέν παραθέτει τοὺς σχετικoὺς ἀνυπέρβλητους στίχους ἀπὸ τὶς Ἰκέτιδες τοῦ Εὐριπίδη), κατάφερε νὰ κάνει τὸν «πόνον του ἄρπα» καὶ νὰ μαρτυρήσει γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀνθρωπινότητάς μας, τὴν ἀνημπορία μας καὶ μαζί τὴν ἀδάμαστη θέληση νὰ διειδύσουμε στὸ μυστήριο τοῦ θανάτου.

Ἀπόσταγμα σοφίας ὁ λόγος τοῦ Κ. Μπέν καὶ ὑπόδειγμα ἐπικοινωνιακῆς ἔκφρασης. Ἐν ἀρχῇ —χρονικὰ καὶ ἀξιολογικὰ— ποίηση (καὶ πῶς θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἄλλιως, ἀφοῦ, ὅπως σὲ κάθε συγγραφὴ τοῦ Κ. Μπέν, καὶ ἐδῶ ἀποκαλύπτεται ὅχι μόνον ὁ δέκτης, ἀλλὰ καὶ ὁ δημιουργὸς τῆς ποίησης: στὰ γλωσσικά, ἐκφραστικά μέσα, στίς βιωματικές κορυφώσεις τῶν ἀναλύσεων, στίς ἀναφορὲς μέσω εἰκόνων στὴ φύση— π.χ. ἡ ἐκπληκτικὴ σκηνὴ τῶν σκίνων —μαρτύρων τοῦ μαρτυρικοῦ θανάτου τῆς Θεοφανῶς καὶ τοῦ Ἄρη (στὴ σελίδα 69). Ὑστερα ἀπὸ τὴν ποίηση ἀκολουθεῖ ἡ διερεύνηση τοῦ θέματος μέσα στὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία (ἀποθησαυρίζονται οἱ σχετικὲς ἀπόψεις τῶν Προσωκρατικῶν, τῆς σωκρατικῆς διδασκαλίας ὅπως αὐτὴ ἀναπτύσσεται στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους —μὲ διεισδυτικὲς παρατηρήσεις στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους —μὲ διεισδυτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἐπιχειρηματολογία τῆς) καὶ στὴ χριστιανικὴ πίστη (καὶ ἐδῶ γίνονται οἱ ἀναγκαῖες διακρίσεις ἀπὸ τὸν ἐλληνικὸ στοχασμό). Πολὺ ἐνδιαφέρον εἶναι καὶ τὸ κεφάλαιο 5, ποὺ, ἀρχίζοντας μὲ τὴν πλατωνικὴ διήγηση τοῦ Ἡρόδου τοῦ Ἀρμενίου, συνεχίζει μὲ παράθεση συγκλονιστικῶν μαρτυριῶν ἀπὸ ἐπιστημονικὲς ἐρευνες γιὰ περιπτώσεις μεταθανάτιων ἐμπειριῶν —ἀνθρώπων ποὺ πέθαναν καὶ ἐπανῆλθαν

* Θαυμαστὰ καλαίσθητη ἔκδοση, μὲ μιὰ ἐκπληκτικὴ εἰκόνα τῶν δύο νέων (σελίδα 5) νὰ σμίγουν τὰ πανέμορφα κεφάλια τους καὶ πίσω ἀπ' τὴ δική τους ἀνοιξὴ νὰ ὀργιάζει ἡ ἀνοιξὴ τῆς φύσης ποὺ τόσο ἀγάπησαν.

