

Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, οἱ συλλογισμοὶ ποὺ θὰ περιχαρακώσουν τὴ μετα-φυσικὴ τοῦ δικαίου καὶ τὴ γνωσιολογία τοῦ προσώπου κατατάσσονται σὲ δύο σειρὲς προτάσεων: στὴν πρώτη καταγράφεται ὅλο τὸ πλέγμα ἀναφορῶν σὲ μία ἠθικὴ τοῦ θεμελίου, κι ἐπιχειρεῖται μιὰ μεθοδευμένη ἀντιπαράθεση στὴ δεύτερη σειρὰ ὅπου ὀνομάζονται τὰ ἀρνητικά —ὡς πρὸς τὴ συγκρότηση τοῦ προσώπου— χαρακτηριστικά, τὰ ὅποια ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἀφαιρετικότητα τῆς ἔννοιας καὶ τὰ ὅποια συνιστοῦν τὴ βάση γιὰ τὴ διαμόρφωση τῶν θετικιστικῶν ρευμάτων. Ὁ συγγραφέας θὰ ἀναφερθεῖ στὸ «ριζικὸ εἶναι-στὸν-κόσμο», στὸ συν-ζεῖν ἐκεῖνο ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴ θεμελιώδη προ-εμπειρία, τὴν προ-έννοια τοῦ δικαίου, ἢ ἀλλοιῶς τὸ «δῆγμα τοῦ ὄντολογικοῦ πραγματικοῦ». Ἐπεκτείνοντας τὴν πλατωνικὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ νόηση καὶ διάνοια, καθὼς καὶ τὴν πλατωνικὴ σύλληψη τοῦ εἶναι ὡς δυνάμεως καὶ ὡς ἔδρας τῆς διαφορᾶς, προσπαθεῖ νὰ διατυπώσῃ ἐκ νέου τὸ σχέδιο μιᾶς φιλοσοφίας, τῆς ὁποίας ἡ γνωσιολογικὴ δραστηριότητα θὰ εἶναι *ιδεατὴ (idéelle/idéale)*.

Ἐδῶ, ἀκριβῶς, ἀρχίζει καὶ ὁ δισταγμός: ἐὰν τὸ «ἄλλο» δὲν ἀνάγεται σὲ ἔννοιες καὶ θεωρίες, ἀλλὰ προέχει ἡ ἀξιοπρέπεια καὶ ἡ ἀκεραιότητά του, κι ἐὰν ὁ φυσικὸς νόμος δὲν εἶναι ἓνας ἄλλος φορμαλισμός, μιὰ ἄλλη ἀφαίρεση ποὺ ἀποκλείει τὸ πρόσωπο, τότε, ποιοὺς ἀκριβῶς τρόπους διαθέτουμε ὥστε ἡ *ιδέα* τοῦ προσώπου νὰ μὴ μετατραπῇ σὲ μιὰ νέα ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ δίκαιο; Ὁ δισταγμὸς διατυπώνεται, ἔστω κι ἂν ἡ ἀλήθεια ποὺ ἐπεξεργάζεται ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται τὴν ἐξάρτησή της ἀπὸ πρακτικὰ ἀποτελέσματα. Ποιὰ πράξη θὰ ἐγγυᾶται τὴν ἐμπράγματὴ ἀλήθεια μιᾶς τέτοιας ἠθικῆς; Τὸ ἔργο τοῦ J.M. Trigeaud εἶναι σημαντικό, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὶς εὐρύτατες ἀρνήσεις του.

Ἑλένη ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ

Ἄννας ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Δώδεκα Μελετήματα Προσωκρατικῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, 1992, 167 σελ.

Ἡ ἔρευνα στὸν χῶρο τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας δὲν ἔπαψε ποτὲ νὰ γνωρίζει ἀνθησι. Ἰδιαίτερα στὶς μέρες μας ἐκδόσεις, μονογραφίες καὶ ἄρθρα γιὰ τοὺς Προσωκρατικοὺς συνιστοῦν τὶς πολλὲς ὤψεις ἐνὸς ἀνανεωμένου ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν χῶρο αὐτὸ τόσο ἀπὸ τοὺς ξένους ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ἐρευνητές· οἱ καρποὶ τῆς μέχρι τὸ 1980 ἔρευνας παρουσιάζονται μὲ τρόπο ἀπὸ κάθε ἄποψη ἐξαιρετικὸ στὸ δίτομο ἔργο τῶν L. Paquet - M. Roussel - Y. Lafrance, *Les Présocratiques: Bibliographie analytique* (1879-





1980), Montréal, Bellarmin, 1988-89. Σ' αὐτὰ ἔρχεται νὰ προστεθεῖ τὸ παρὸν σημαντικό βιβλίο τῆς Ἀννας Κελεσίδου, καρπὸς πολύχρονης καὶ συστηματικῆς ἐνασχόλησης τῆς σ. μετὴν πρῶιμη περίοδο τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Αὐτὸ περιλαμβάνει δώδεκα μελετήματα τῆς σ., τὰ ὅποια, δημοσιευμένα κατὰ καιροὺς σὲ ἔγκριτα φιλοσοφικὰ περιοδικά, καλύπτουν ὅλη σχεδὸν τὴν περίοδο τοῦ προσωκρατικοῦ στοχασμοῦ καὶ ἔχουν ἀντικείμενό τους εἴτε τὴ διερεύνηση —καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ἱστοριοφιλολογικὴ ἔρευνα— ἐρμηνευτικῶν προβλημάτων εἴτε τὴ συγκριτικὴ παρουσίαση τῆς σκέψης δύο ἢ περισσοτέρων στοχαστῶν σ' ἓνα θέμα εἴτε τὴ θέσπιση μεθοδολογίας, τὴν ὀριοθέτηση ἐρμηνευτικῆς καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση καίριων ἐννοιῶν στὴν προσωκρατικὴ σκέψη.

Ἡ διερεύνηση τῆς ὑφῆς τοῦ ἀναξιμάνδρειου *ἀπείρου* — γι' αὐτό, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς μελέτες τῶν Kahn καὶ Βέϊκου, βλ. καὶ τὴν διεξοδικὴ μελέτη τοῦ P. Seligman, *The Apeiron of Anaximander*, London, 1962 — ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς μελέτης «Τὸ Ἀπειρον τοῦ Ἀναξιμάνδρου». Ἡ σ. ἀναφέρει παραδειγματολογικὰ ἀρχαῖες καὶ σύγχρονες ἐρμηνεῖες τοῦ *ἀπείρου* καὶ προχωρεῖ στὴν ταξινόμηση τῶν προταθεισῶν σημασιῶν του ὥς: α) τοῦ χωρικὰ ἀπέραντου καὶ β) τοῦ ἀπροσδιόριστου, τοῦ χωροχρονικὰ χωρὶς ὅρια καὶ ποιοτικὰ ἀπροσδιόριστου· γιὰ τὶς ἐρμηνεῖες τοῦ *ἀπείρου* βλ. καὶ C.J. Classen, *Anaximandros*, RE suppl. 12 (1970) 36-47. Μετὰ ἀπὸ τὴν ἐξέταση τῶν μαρτυριῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Θεοφράστου καὶ τοῦ Ἱππολύτου, γιὰ τὴ σημασία τοῦ *ἀπείρου*, ποὺ καταλήγει σχεδὸν ἀπορητικά, ἡ σ. ἐπιχειρεῖ μιὰ δεύτερη πρόσβαση στὸ θέμα μετὰ βάση τὴ λειτουργικότητα τοῦ ἀναξιμάνδρειου *ἀπείρου*. Ἀφετηρία τῆς ἔρευνας εἶναι ἡ θέση ὅτι στὸν Ἀναξίμανδρο ὑπάρχει ἓνα γενετικὸ κοσμολογικὸ σχῆμα, ὅτι δηλ. ἐδῶ ἡ παραγωγή εἶναι «γένεση μετὰ ποιοτικὴ διάσταση τῶν ἀντιθέτων» (σ. 9). Πόρισμα τῆς σ. εἶναι ὅτι τὸ ἀναξιμάνδρειο *ἄπειρον* εἶναι «φύση οὐδέτερη, ἀόριστη κατ' εἶδος ... δηλ. φύση ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο αἰσθητικῆς πείρας, ὅπως γίνονται οἱ ὁρατὲς στοιχειακὲς πραγματικότητες (μάζες)» (σ. 11)· αὐτὸ τὸ *ἄπειρον* γίνεται μετὰ τὸν Ἀναξίμανδρο *ἀρχή*, πράγμα ποὺ ἀποτελεῖ, κατὰ τὴ σ., καινοτομία τοῦ Ἀναξιμάνδρου. Ἀπὸ τὴν παράλληλὴ ἐξέταση τοῦ *ἀπείρου* στὸν Ξενοφάνη καὶ τὴ διάκριση ποὺ αὐτὸς κάνει ἀνάμεσα στὸ σαφές καὶ τὸν δόκον φθάνει ἡ σ. στὴν ὑπόθεση ὅτι τὸ *ἄπειρον*: α) εἶναι ὅρος ποὺ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ μετὰ τὸ ἴδιο νόημα ὅπως τὸ *ἄδηλος*, *ἀφανής*, β) ὥς *θεῖον* δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο αἰσθητικῆς πείρας, ὅπως ἀκριβῶς οἱ ἄνθρωποι δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν σαφὴ γνώση γιὰ τὸν θεὸ τοῦ Ξενοφάνη. Τὸ *ἄπειρον* εἶναι κατὰ τὴ σ. ἀρχὴ-ἐξουσία καὶ ἡ ὑψιστὴ πραγματικότητα· «γιὰ τὴν οὐσία τῆς ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει σαφὴ ἀντίληψη, ἀλλὰ κάποια γνώση τῆς λειτουργικότητάς της» (σ. 15).





Ἀκολουθοῦν τέσσερα μελετήματα με ἐπίκεντρο τὸν στοχασμὸ τοῦ Ξενοφάνη —τὴν ἔρευνα τῆς ὁποίας ξεκίνησε ἡ σ. με τὴ διδακτορική της διατριβὴ *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα, 1969— καὶ τὴ μερική σύνδεσή της με αὐτὴν τοῦ Παρμενίδη καὶ τοῦ Πλήθωνα.

Τὴ σχέση λόγου καὶ γνώσης, καθὼς καὶ τὴν ξεχωριστὴ δύναμη τοῦ λόγου στοὺς Ξενοφάνη καὶ Παρμενίδη ἐξετάζει ἡ σ. στὴ μελέτη *«Λέγειν-εἰδέναι»* στοὺς *Ξενοφάνη καὶ Παρμενίδη*. Ὁ Ξενοφάνης εἶναι ὁ πρῶτος, στὸν ὁποῖο ἀπαντᾷ τὸ ρ. λέγειν σὲ συνάφεια με τὸ ρ. εἰδέναι καὶ ὁ ὁποῖος, ἀποποιούμενος τὰ ψεύδη τῶν ποιητῶν, ἐπιβάλλει τὴν χρῆση *καθαρῶν λόγων*. Στὸν Παρμενίδη ὁ λόγος εἶναι νοηματικὰ ἰσοδύναμος με τὸν ὄρο *μῦθος*. Οἱ ὄροι *μῦθος* καὶ *λόγος* ἀνήκουν καὶ στοὺς δύο στοχαστὲς στὸ ἴδιο σημαντικὸ πεδίο. Ἀκολουθώντας τοὺς Jantzen καὶ Cordero παρατηρεῖ ἡ σ. ὅτι μέσα ἀπὸ τὴν παρμενίδεια προσταγὴ *χρεὼ πάντα πυθέσθαι* ἀναδύεται ἡ χρῆση τῆς γλώσσας ὡς μεταγλώσσας. Ὁ νέος τύπος ἀνθρώπου ποὺ παρουσιάζεται στὸν Ξενοφάνη (ἀπ. 34) ἔχει γνώρισμα τὴν ἰδιαίτερη σχέση του πρὸς ὅσα λέει καὶ γνωρίζει· εἶναι ὁ σοφός, ὁ ποιητής, ὁ ἐρευνητής τῆς γνώσης. Αὐτὸ ποὺ συνδέει τὸν Ξενοφάνη με τὸν Παρμενίδη εἶναι ἡ χρῆση τοῦ λόγου καὶ ἡ σύλληψη τοῦ λόγου ὡς τρόπου φανέρωσης μιᾶς ὀρισμένης συμπεριφορᾶς στὴ ζωὴ. Στὸν ὀρθὸ λόγο ἀντιστοιχοῦν τὰ λόγια τοῦ σοφοῦ, στὸν μὴ ὀρθὸ λόγο τὰ λόγια τοῦ πλήθους. Καὶ εἰς δύο στοχαστὲς δὲν ἔθεσαν βέβαια τὸ πρόβλημα τῆς κριτικῆς τοῦ λόγου, ἀλλὰ καὶ στοὺς δύο «ἀπαντᾷ ἡ ἴδια προσπάθεια οἰκοδόμησις ἐνὸς σταθεροῦ σύμπαντος τοῦ στοχασμοῦ με μέσο τὸν σοφὸ καὶ ἐνσυνείδητο λόγο» (σ. 24-25). Ὁ εἰδὼς φῶς τοῦ Παρμενίδη εἶναι ὅ,τι καὶ οἱ ἄνθρωποι τοῦ ἀπ. 18 τοῦ Ξενοφάνη. Παρόλο ποὺ καὶ στοὺς δύο στοχαστὲς ἡ παραδοσιακὴ γλώσσα διατηρεῖται ἀκόμη, ἐντὸς τῆς «ὑπάρχει ὁ λόγος ποὺ περιέχει τὶς νέες λογικὲς δομὲς με τὶς ὁποῖες οἱ δύο σοφοὶ χαράζουν καθένας τὸν δικό του δρόμο» (σ. 28).

Τὴ σύνδεση τῆς γνωσιοθεωρίας τοῦ Ξενοφάνη μέσα ἀπὸ τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα με αὐτὴν τοῦ Πλήθωνα μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο του *Νόμων Συγγραφή* ἐπιχειρεῖ ἡ σ. στὴ μελέτη *«Γνώσις καὶ κτήσις τῶν μεγίστων»* στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ξενοφάνη καὶ στοὺς πληθωνικοὺς *Νόμους*. Κοινὸ σημεῖο τῶν δύο αὐτῶν «ἐπαναστατῶν τοῦ πνεύματος», ὅπως τοὺς χαρακτηρίζει ἡ σ., εἶναι ἡ κριτικὴ τῆς γνώσης ποὺ ἀσκοῦν καὶ οἱ περὶ τοῦ *θείου* ἀπόψεις τους. Ὁ Ξενοφάνης (ἀπ. 34) ἐπιτίθεται «στὶς ἀσυνείδητες γνώσεις τῶν πολλῶν, τὴ λαθεμένη θρησκευτικότητα, τὶς *εἰκῇ* καθιερωμένες ἀξίες καὶ δοξασίες» (σ. 33)· γιὰ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ξενοφάνη βλ. καὶ Α. Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα, 1969, 36 κ.έξ. Γιὰ τὸν Πλήθωνα κυρίαρχο στοιχεῖο στὸν ἄνθρωπο εἶναι τὸ φρονεῖν





(Α 72), ή ανθρώπινη συμπεριφορά όμως εξαρτάται από τον χαρακτήρα και την άσκηση· κατά τη σ. «ή άσκηση είναι λειτουργικά ό,τι και το ξενοφάνειο “ζητεῖν”» (ό.π.). Στόχος της πληθώνειας κριτικής της γνώσης είναι ή κάθαρση της ζωής από την παθολογία που είναι αποτέλεσμα τυχαίας έπιλογής και άγνωσίας. Κοινή είναι στους δύο στοχαστές ή καταδίκη της ψευδολογίας των ποιητών σχετικά με τους θεούς, κοινό τους γνώρισμα ή θεοσέβεια. Έτσι στον Πλήθωνα έπιβιώνει κατά τη σ. «ή έλληνική σύλληψη της άγαθότητας του θείου» (σ. 35). Παρόλο που έδω τα θεολογικά πρότυπα διαφέρουν —μονοθεϊσμός στον Ξενοφάνη, πολυθεϊσμός στον Πλήθωνα— και στις δύο περιπτώσεις αναβιώνει τροποποιημένη ή όμηρική σύλληψη του «μεγίστου» ενός. Αντίστοιχη της πληθώνειας θέσης για τη δυνατότητα του ανθρώπου να γνωρίσει την αλήθεια —σέ θεολογικό έδω πλαίσιο— είναι ή ξενοφάνεια ανθρωπολογική θεωρία της προόδου. Και από τους δύο στοχαστές απορρίπτεται ή τυχαία κατάκτηση της αλήθειας, ενώ ή ικανότητα πρόσκτησης του σαφούς και της άρετης είναι και για τους δύο, κατά τη σ., υπόθεση των λίγων, όχι των πολλών.

Στή μελέτη «Θεμελιακές γλωσσικές αντιθέσεις για τον άνθρωπο και τη θεότητα στον Ξενοφάνη» επιχειρεί ή σ. τη διερεύνηση της ύφης της πραγματικότητας κατά τον Ξενοφάνη μέσα από το χαρακτηριστικότερο σημείο της γλωσσικής απόδοσης του στοχασμού του, την αντίθεση. Αυτή λειτουργεί στον Ξενοφάνη, κατά τη σ., «και στα δύο επίπεδα του πραγματικού, ως αντίθεση λόγου φιλοσοφικού - δόκου των πολλών και λόγου φιλοσοφικού - παράδοσης» (σ. 39). Επίπεδα αναφοράς της αντίθεσης είναι το θεϊκό και το ανθρώπινο (πβ. άπ. 23, 18). Διερευνώντας παραπέρα το άπ. 18 έπισημαίνει ή σ. ότι οί όροι *αρχή*, *αμείνων*, *ζητεῖν* έχουν στον Ξενοφάνη ανθρωπολογικό περιεχόμενο, ενώ την έννοια *χρόνος*, με τη σημασία της χρονικής διάρκειας, φωτίζει ή αντίθεση *οὔτι άπ' αρχής / άλλα χρόνω*. Η πραγματικότητα της γνώσης όρίζεται ως συνάρτηση του χρόνου (ως έξωτερικής ανάγκης) και της ζήτησης (ως έσωτερικής ανάγκης του ανθρώπινου πνεύματος), ενώ ή ανθρώπινη έφευρετικότητα δηλώνεται από τον όρο *έφευρίσκειν* πβ. Α. Κελεσίδου, *ένθ.άν.*, 53 έπ. Η σ. έπισημαίνει την ιστορική σημασία του αποικισμού για το άνοιγμα των γνωσιακών όριζόντων των Έλλήνων και καταλήγει ότι «ή όρθολογική θεώρηση της κατάκτησης των άγαθών ανοίγει κιόλας το δρόμο στην τραγική ποίηση» (σ. 42).

Στήν τελευταία από τις μελέτες της για τον Ξενοφάνη, που αναδημοσιεύονται έδω και έχει τον τίτλο “Le temps et l'espace chez Xenophane”, ή σ. αναπτύσσει την ξενοφάνεια αντίληψη του χρόνου και του χώρου. Η έρευνα των άπ. 8, 18, 22, 28, 34 και 35 αποκαλύπτει τη σύλληψη των έννοιών του χώρου και του χρόνου υπό την προοπτική ενός δυναμικού και





αἰσιόδοξου κριτικοῦ ὀρθολογισμοῦ. Ὁ χρόνος συλλαμβάνεται ὡς συγκεκριμένη διάρκεια τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς (ἀπ. 22), πλούσια σὲ γεγονότα καὶ σκέψεις (ἀπ. 8). Συνδέεται ἀκόμη μὲ τὴν ἰδέα τῆς προόδου (ἀπ. 18), ὅπου ὁ ἄνθρωπος —τὸ ἱστορικὸ ὑποκείμενο ἀντικαθιστᾷ τὴ θεϊκὴ παρέμβαση, ποὺ δέσποζε στὸν πρῶμο στοχασμό. Δὲν συλλαμβάνεται ὡς σειρὰ διαδοχικῶν κύκλων, ἀλλὰ ἐντοπίζονται οἱ τρεῖς διαστάσεις τοῦ μέσα ἀπὸ τὴ γνωσιολογικὴ προβληματικὴ τοῦ ἀπ. 34, ἐνῶ ἀναγνωρίζονται οἱ ἀνθρώπινες δυνατότητες γιὰ τὴν ἔρευνα τοῦ ὀρίζοντα τοῦ πραγματικοῦ. Ὁ χώρος ἐπίσης δὲν ἔχει εἰκόνα μυθική, ἀλλὰ κατανοεῖται ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἐκλογίκευσης, τοῦ ρεαλισμοῦ καὶ τοῦ δυναμισμοῦ, ποὺ ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τοῦ Ξενοφάνη γιὰ τὴ διαρκὴ ἀνανέωση καὶ ἀπὸ τὶς παλαιοντολογικὲς τοῦ ἔρευνες· *ἄπειρον* (ἀπ. 28) δὲν εἶναι παρὰ «ἓνα ἀθάτα μέρος τοῦ χώρου» (σ. 90). Ὁ ἄνθρωπος τοῦ Ξενοφάνη, ἔχοντας συνείδηση τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου, τείνει νὰ ξεπερνᾷ τὰ χωροχρονικὰ ὅρια, δείχνοντας ἔτσι τὴν ἱκανότητά του γιὰ κριτικὸ στοχασμὸ καὶ δημιουργικότητα.

Ἡ σχέση τοῦ Ζήνωνα τοῦ Κιτιέα μὲ τὸν Ἡράκλειτο, καθὼς καὶ ἡ σύνδεση τους μὲ τὴ σύγχρονη ζωὴ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς μελέτης «Ἡράκλειτος καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς. Ἡ λογικὴ κατανόηση τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἐπικαιρότητά της». Τὸν 6ο αἰ. π.Χ. ὁ Ἡράκλειτος ἐπιλέγει κατὰ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας τὸ δρόμο τῆς φιλοσοφίας, (πβ. ἀπ. 1), ἀρνούμενος τὴ συμμετοχὴ στὰ κοινά. Τὸν 4ο αἰ. π.Χ., τὴν ἐποχὴ τῆς Στοᾶς, «πραγματικότητα γίνεται ἡ ἀπελευθερωτικὴ σκέψη, δράση ἡ ἐσωτερίκευση» (σ. 46). Ἡ ἀναζήτηση τοῦ ἐσωτερικοῦ εἶναι καὶ ἡ συμμόρφωση μὲ τὸν κοινὸ λόγον περνᾷ γιὰ τὸν Ἡράκλειτο ἀπὸ τὴν ἐλευθερία (γιὰ τὴν ἡρακλείτεια ἠθικὴ βλ. καὶ M. Marcovich, *Heraclitus*, Merida/Venezuela, 1967, 499 κ.ἐξ.). Ἡ ζηνώνεια σχολὴ τοῦ λόγου διδάσκει τὸ *ὁμολογουμένως ζῆν τοὔτέστιν καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν* (Στοβ. *Ἐκλ.* II 132), ἐνῶ ἡ εὐδαιμονία εἶναι γιὰ τὸν Ζήνωνα *εὖροια βίου* (Στοβ. *Ἐκλ.* II 7)· (γιὰ τὴ ζηνώνεια ἠθικὴ βλ. καὶ A. Graezer, *Zenon von Kiton*, Berlin/New York, 1975, 125 κ.ἐξ.). Μὲ τὸ ἡρακλείτειο *ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ* (ἀπ. 20) καὶ τὸ ζηνώνειο *καθ' ἓνα λόγον ζῆν* διατυπώνεται, κατὰ τὴ σ., ἡ κατηγορικὴ προσταγὴ τοῦ λόγου, τονίζεται ἡ ἠθικὴ ἔναντι τῆς πολιτικῆς, διασώζεται ἡ ἀτομικότητα ὡς αὐτοσυνείδηση καὶ ἡ κοινωνικὴ ζωὴ «μὲ βάση τὶς ἀρχὲς τῆς ἐνότητος καὶ τοῦ ἀντικειμενισμοῦ» (σ. 47). Ἡ ζωὴ σύμφωνα μὲ τὴ φύση καὶ τὴ δικαιοσύνη (πβ. τὸ ζηνώνειο *ἡ οἰκείωσις ἀρχὴ τῆς δικαιοσύνης*) ἀντιστοιχεῖ στὴν ἡρακλείτεια θεώρηση τῆς ἐνότητος τῶν ὄντων καὶ τῆς δικαιοσύνης. Στὶς ἔννοιες ἀκριβῶς τῆς φύσης καὶ τοῦ *κατ' ἐμπειρίαν* βρίσκεται κατὰ τὴ σ. ἡ κατακλείδα τοῦ συγχρωτισμοῦ μας μὲ τοὺς παλαιοὺς καὶ «τὸ κλειδὶ στὴν πόρτα τοῦ καιροῦ μας» (σ. 50). Στὸν Ἡράκλειτο καὶ τὸν Ζήνωνα ἡ λογικὴ εἶναι φρό-





νηση, ἐνῶ σήμερα κυριαρχεῖ ἡ διάζευξη λογικῆς καὶ ἠθικῆς καθὼς καὶ ἡ ἀπομάκρυνση τῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν φύση καὶ τὴν τάξη της. Τοῦτο ἀντιβαίνει στὶς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἱστορικοῦ ὄντος, πὺ εἶναι ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ εὐτυχία.

Τὸν τρόπο ἐρμηνευτικῆς προσέγγισης τοῦ παρμενίδειου ποιήματος *περὶ φύσεως* διερευνᾷ ἡ σ. στὴ σύντομη μελέτη «Τὸ παρμενιδικὸ ποίημα καὶ ἡ ἐρμηνευτική». Ἡ σ. ἐπιχειρεῖ νὰ ἀπαντήσῃ στὸ ἐρώτημα, γιὰ τὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη ἀφήνει ἀνοιχτὸ τὸ διάλογο, τὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση. Ἡ ἀπάντηση ἐντοπίζεται καταρχὴν στὴν ἀποσπασματικὴ στὴ διάσωσή της μορφή τοῦ ποιήματος, κατόπιν στὴν ἰδιοτυπία του ὡς λόγου «μιας θεᾶς τὸν ὁποῖο ἄκουσε ὁ ποιητὴς καὶ μέσα στὸν ὁποῖο ὑπάρχει ἓνας λόγος τοῦ λόγου τῶν θνητῶν γιὰ τὸν κόσμος» (σ. 54), ἐνὸς πολλαπλοῦ λόγου, ἡ ἀποκρυπτογράφηση τοῦ ὁποῖου μέσω τῆς ἐρμηνευτικῆς ὑποκρύπτει κινδύνους παρανόησης. Τὸ παράδειγμα μὲ τὸν *εἰδότα φῶτα* καὶ τοὺς ἐρμηνευτικοὺς συσχετισμοὺς τῶν Παρμενίδη, Πλάτωνα καὶ Descartes, πὺ κάνει ὁ Ricœur, εἶναι κατὰ τὴ σ. δεῖγμα τῆς ἐρμηνευτικῆς σύγχισης πὺ ἐπικρατεῖ στὴν ἐρμηνεία τοῦ Παρμενίδη. Ἡ σ. συντάσσεται μὲ τὴν M. Sauvage, πὺ προτείνει τὴν κατανόηση τοῦ ποιήματος «διαφυλάττοντας στὴ λέξη τὴν ἀναντικατάστατη ἀμφισημία της» (σ. 56).

Σὲ μιὰν εὐρύτερη προβληματικὴ ἐντάσσεται ἡ μελέτη «Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου στοὺς προσωκρατικοὺς φιλοσόφους καὶ ἡ ἐπικαιρότητα ὁρισμένων συλλήψεων», ὅπου ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπὸ μιὰ καθολικὴ διεισδυτικὴ προοπτικὴ ἡ ἐκθεση τῶν ἀπόψεων τῶν Προσωκρατικῶν γιὰ τὸν χρόνο καὶ εἰδικότερα γιὰ τὴ διάσταση τοῦ μέλλοντος. Ἡ σ. τονίζει τὴν «καθολικὴ προσωπικότητα» τῶν πρώτων ἐλλήνων φιλοσόφων καὶ ἐπισημαίνει ὅτι ὁ ἀρχαϊκὸς πνευματικὸς κόσμος εἶχε μιὰ κίνηση ἀκτινωτὴ πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις. Ὁ 6ος αἰ. π.Χ. ἀποδεσμεύτηκε μὲ ραγδαῖο τρόπο ἀπὸ τὶς προηγούμενες ἐποχὲς τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας. Ὁ χρόνος θεωρήθηκε ἀπὸ τὸν Θαλῆ (κατὰ τὸν Δ.Λ. I 35) τὸ πῶ σοφό, ἀπὸ τὸν Ἀναξίμανδρο «παράγων τῆς κοσμικῆς ὁλοκληρώσεως» (σ. 79). Μὲ τὸν Ξενοφάνη ὁ χρόνος προσδιορίζεται ὡς ἀνάγκη ἐξωτερικὴ, ἐνῶ ἡ ἔρευνα νοεῖται ὡς ἀνάγκη ἐσωτερικὴ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Μὲ τὸν Ἡράκλειτο καὶ τὸν Ἐμπεδοκλῆ στοιχειοθετεῖται κατὰ τὴ σ. «μία δραματικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου» (σ. 80). Αὐτὸ πὺ κυριαρχεῖ στὴν προοπτικὴ τῶν Προσωκρατικῶν εἶναι «ἡ ἰδέα τῆς ἐπιστροφῆς στὴν πηγὴ, τὴν πρωταρχὴ τῆς ζωῆς» (σ. 81). Μὲ ἀφετηρία τὴν ἰδέα τῆς ἐλπίδας (πβ. Ἡράκλ., ἀπ. 18) καὶ τὴν ὀρθολογικὴ ξενοφάνεια αἰσιοδοξία σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴ δημοκρίτεια ἠθικὴ ἐπιχειρεῖ ἡ σ. μιὰ σύγκριση μὲ τὸ σήμερα καὶ ἐκφράζει τὴν ἄποψη, ὅτι οἱ πρωτεργάτες τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας μᾶς προσφέρουν ὕλικά γιὰ τὴν οἰκοδόμηση τοῦ μέλλοντος.





Ἡ ἀνίχνευση, ἡ συστηματικὴ καταγραφὴ καὶ ἡ ὀριοθέτηση τοῦ φιλοσοφικοῦ περιβάλλοντος τῶν ὄρων *εἶναι* καὶ *γίγνεσθαι* στοὺς Προσωκρατικούς, ὅπως καὶ ὁ λεπτομερὴς ἐννοιολογικός τους προσδιορισμὸς στοὺς κύριους ἐκπροσώπους τῆς προσωκρατικῆς σκέψης, ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας τεσσάρων πυκνῶν καὶ μακρᾶς ἔκτασης μελετημάτων τῆς σ.

I. Στὴ μελέτη «*Γίγνεσθαι καὶ Εἶναι* στὰ δημοκρίτεια ἀποσπάσματα» θέτει ἡ σ. ἀφετηρία τῆς ἔρευνάς της τὴν ἀνάλυση τῆς δομικῆς ἀντίθεσης *εἶναι* - *γίγνεσθαι* ἐπιχειρώντας τὴν «εἰδολογικὴ καὶ σημαντικὴ» τους διερεύνηση καὶ ὑπερβαίνοντας τὸν παραδοσιακὸ ἀνταγωνισμὸν *ἐν* - *πολλά*. Ὁ ὅρος *εἶναι* ὡς συνδετικὸ καὶ ὡς ὅρος μὲ ὄντολογικὴ ἀξία ἀπαντᾷ σὲ χωρία ποὺ ἐκφράζουν ἰδέες τῆς δημοκρίτειας ἀνθρωποαντίληψης, ἐνῶ συναντᾶται καὶ μὲ τὴ σημασία τοῦ *ἔχειν*. Ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* ἐντοπίζεται συχνότατα στὰ ἠθικὰ ἀποσπάσματα, σὲ προτάσεις σχετικὲς μὲ τὴν ἱστορικὴ πρόοδο, τὸ συχνὰ συμβαῖνον στὴν ἀνθρώπινη ζωὴ. Ἡ σ. ἐπισημαίνει τὸ ρόλο τῆς παρουσίας τῶν *ἀτόμων* στὴ δημοκρίτεια κοσμοαντίληψη καὶ ἀνθρωποαντίληψη. Ἐδῶ ἀπαντᾷ ἀκόμη τὸ *φύεσθαι* ὡς συνώνυμο τοῦ *γίγνεσθαι*, καθὼς καὶ ἡ συμπλοκὴ τῶν ὄρων *γίγνεσθαι* καὶ *φίλειν*. Ἡ σ. ἀναπτύσσει παράλληλα τὶς δημοκρίτειες ἀπόψεις γιὰ τὴν ἠθικὴ, τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ καὶ τοὺς κανόνες της, τὸν πολιτισμὸ καὶ τὴ γνῶσι, τονίζοντας ὅτι ἡ σύλληψη τοῦ δυναμικοῦ *γίγνεσθαι*, ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν ὑπευθυνότητα τοῦ ἀνθρώπου, δίνει ἐπικαιρότητα στὸ στοχασμὸ τοῦ ἀβδηρίτη σοφοῦ.

II. Στὴ μελέτη «*Γίγνεσθαι καὶ Εἶναι* στὰ προσωκρατικὰ ἀποσπάσματα» ἐπιχειρεῖ ἡ σ. τὴ διερεύνηση τῆς μεθοδολογίας καὶ ἐρμηνευτικῆς τῶν ὄρων αὐτῶν στοὺς Προσωκρατικούς. Ὡς χαρακτηριστικὰ τοῦ προσωκρατικοῦ λόγου θεωροῦνται ἡ πολυσημία καὶ ἡ πολυτροπία στὴν παρουσία τῶν ὄρων, ἡ δυνατότητα τῆς διαπλοκῆς τοῦ λόγου νὰ μὴν συνυφαίνεται ἀπόλυτα μὲ τὰ πράγματα, ἡ ἀναγκαιότητα συνυπολογισμοῦ τῆς διαφωνίας κειμένου-σχολίων. Ἀκολουθεῖ ἡ διατύπωση φιλοσοφικῶν προϋποθέσεων γιὰ τὴ διαίρεση τοῦ *γίγνεσθαι* καὶ τοῦ *εἶναι* σὲ ἐννοιακὲς ἐνότητες καὶ στὸν ἔλεγχο τῶν διαιρέσεων α) εἰδολογικῶν κατὰ ἐπιστῆμες καὶ β) κατὰ τὰ ἀντίθετα (σσ. 96 κ.ἐξ.). Ἡ διάκριση τοῦ *εἶναι* σὲ συνδετικὸ καὶ ὄντολογικὸ διατηρεῖ ἐδῶ τὴν ἀξία της, ἐνῶ ἡ σ. ἀπορρίπτει τὴν εὐθυγράμμιση μὲ τὸν Bonitz γιὰ τὰ ἀριστοτελικά λήμματα καὶ τὴ διαίρεση τοῦ Kahn σὲ συνδετικὸ, ὑπαρξιακὸ καὶ *veridical εἶναι*. Ἐπισημαίνεται ἡ —μὲ ἐλάχιστη ἀντιπροσώπευση σὲ χωρία— ἀντίθεση τοῦ *γίγνεσθαι* στὸ *εἶναι* (*εἶναι οὐδέν, γίγνεσθαι πάντα*). Προκειμένου περὶ τοῦ *γίγνεσθαι* —καὶ μὲ ἀφετηρία τὴ διαμόρφωση τοῦ λήμματος στὸ *Λεξικὸ τῶν Προσωκρατικῶν*— προτείνει ἡ σ. τὴ διαίρεση κατὰ θέματα: *κόσμος, θνητὰ γένη/ἄνθρωπος, ὄν* - *γίγνεσθαι*, σχέση καὶ ἀντίθεση μὲ τὸ *εἶναι*, ἐνῶ ἀπορρίπτει τὴ νομιναλιστικὴ θεώρηση σὲ μία





τέτοια έρευνα, κατά την όποία ταξινόμηση σέ έννοιακές ένότητες, διασάφηση τών όρων, φιλοσοφική λογοδοσία πρέπει νά συνιστούν τά άναγκαία στάδια. Έπισημαίνοντας ότι τó κέντρο βάρους τής προβληματικής για τó είναι κρατά τήν περίοδο αύτή ό στοχασμός του Παρμενίδη, ή σ. προτείνει ένα σχήμα θεμελιακών σχέσεων του είναι μέ σημασιολογική ιεράρχηση ή χρονολογική ταξινόμηση.

III. Στην πυκνή και μεγάλης έκτασης μελέτη «Παρουσία και νόημα του γίνεσθαι στα άποσπάσματα τών Προσωκρατικών» ή σ. προβάλλει καταρχήν τήν αναγκαιότητα αναλυτικής και συνθετικής διερεύνησης τών όρων, έντοπισμού τής σημαντικής τους διάστασης και άπόδοσης τής κίνησης κάθε έννοιας. Η διερεύνηση του γίνεσθαι είναι έδω πολυπλοκότερη άπό αύτή του είναι. Μετά άπό τήν έκθεση τής κατηγοριοποίησης του γίνεσθαι στον Diels, ή σ. παρατηρεί ότι στο ίδιο έννοιακό κύκλωμα μέ τó γίνεσθαι ανήκουν και οί όροι κόσμος, φύσις, γένεσις, γεννάσθαι, άγέννητος, γεννητόν, και έπισημαίνει τήν αναγκαιότητα θεώρησης τών σχετικών συνεκφορών, όπως φθοράν γίνεσθαι, και τών συνωνύμων φύεσθαι, έκγίνεσθαι. Στη συνέχεια προβαίνει στη συστηματική διερεύνηση του γίνεσθαι σέ κάθε στοχαστή τής περιόδου αύτης. Ο όρος συναντάται για πρώτη φορά στον Αναξίμανδρο σέ διαπλοκή μέ τόν όρο φθορά. Στον Ξενοφάνη έχει κοσμολογική (άπ. 29) και άνθρωπολογική (άπ. 33) σημασία. Στον Ηράκλειτο (άπ. 31, 36, 77) τó γίνεσθαι είναι άδεσμός για τή διαδικασία τής μετατροπής και συνδέει τά δύο επίπεδα του όντος, τó κοσμικό και τó άνθρώπινο» (σ. 116), ένω ως μεταπίπτειν (άπ. 88) χρησιμοποιείται και για τή σύνδεση τών αντίθέτων. Στον Παρμενίδη ή αντίθεση ως προς τó βάρος τής αλήθειας δηλώνεται «και μέ τó σχήμα τής παρουσίας - άπουσίας του γίνεσθαι και τών συσχετικών του» (σ. 120). Όμως τó γίνεσθαι χρησιμοποιείται ευρέως στην δόξαν, συγκροτεί γλωσσικά τήν έννοια του μη πραγματικού, του φαινομενικού κόσμου, όπου κίνηση και γίνεσθαι εξισώνονται νοηματικά. Αντίθετό του είναι τó πελέναι (άπ. 8, 11), συσχετικό του τó ούκ όν (άπ. 12). Ο όρος άπουσιάζει στον Ζήνωνα μέ εξαίρεση τó προγίνεσθαι (άπ. 2). Στον Μέλισσο άπαντά συχνά μέ άφορμή τó όν, τήν κίνηση, τά πολλά και σημαίνει α) έρχομαι στο είναι, β) γίνομαι κάτι, γ) άποβαίνω, ένω καταγράφεται και κοσμολογική χρήση του (άπ. 8). Στον Έμπεδοκλή συναντάται συχνότατα είτε μέ άναφορά στη Φιλότητα, είτε μέ κοσμολογική σημασία (άπ. 38), είτε σέ σύζευξη μέ τó είναι, είτε μέ τή σημασία του ύπάρχειν (μέ τόν τύπο γεγάσι). Άλλοτε δηλώνει γενετική διαδικασία και άλλοτε χρησιμοποιείται άνθρωπολογικά. Στον Αναξαγόρα ό όρος δέν έχει σημαντική παρουσία. Έδω αντικαθίστανται τά γίνεσθαι/άπόλλυσθαι μέ τά συμμίγεσθαι/διακρίνεσθαι (άπ. 17). Στον Λεύκιππο άπαντά μέ τή σημα-





σία τοῦ προκύπτω σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἰδέα τῆς αἰτιότητας. Στὸν Φιλόλαο ἀπαντᾷ ὁ ὅρος (ἀπ. 6) μὲ τὴ σημασία: α) γίνομαι κάτι καὶ μὲ γνωστικὴ ἀναφορὰ καὶ β) πραγματοποιοῦμαι. Στὸν Διογένη Ἀπολλωνιάτῃ ὁ ὅρος συναρτᾶται μὲ τὶς ἔννοιες τοῦ *ἐτεροιοῦσθαι* καὶ τοῦ *μεταπίπτειν* πολλαχῶς (ἀπ. 2) ἢ ἔχει τὴ σημασία τοῦ γίνομαι κάτι. Στὸν Δημόκριτο ὑπάρχει ὑπερπάρκεια χρήσεων τοῦ *γίγνεσθαι* στὸ κοσμολογικὸ καὶ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο, στὴν ἠθικὴ ἀνθρωπολογία του καί, μορφολογικά, σὲ πολλοὺς τύπους καὶ μὲ ποικίλες διαπλοκές. Στὸν Ἀρχύτα ἀπαντᾷ ὁ ὅρος μὲ τὴ σημασία τοῦ γίνομαι κάτι, συμβαίνω καὶ εἶναι. Στὴ συνέχεια ἡ σ. ἐξετάζει τὴν ἐξέλιξη τῆς ἔννοιας *γίγνεσθαι* στοὺς Προσωκρατικούς, συνδέοντας τὸν ὅρο μὲ τὶς «ἀρχές», τὴ γένεση καὶ τὴ φθορά, τὴν ὄντολογία. Στὸ τελευταῖο μέρος ἐπισημαίνεται ἡ ἱστορικὴ προτεραιότητα τοῦ *γίγνεσθαι* ἔναντι τοῦ *εἶναι* στοὺς Προσωκρατικούς. Αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς προσωκρατικῆς εἰκόνας τοῦ κόσμου, ποὺ «στὸ μονισμό νοεῖται ὡς σχέση τοῦ *γίγνεσθαι* τῶν πάντων ἀπὸ τὸ ἓνα, ὡς σχέση ἑνὸς - ἄλλων, στὴν πολυαρχία ὡς σχέση μὲ τὶς στοιχειακὲς ἐνότητες» (σ. 143). Ὁ κόσμος «συνδέεται μὲ τὸν ἀνθρώπο ὡς ἐπιστάμενον» (σ. 145), ἐνῶ φανερό εἶναι τὸ ἠθικὸ περίβλημα τοῦ *εἶναι*.

IV. Τὸ βιβλίον κλείνει μὲ τὴ μελέτη «Παρουσία καὶ νόημα τοῦ *εἶναι* στὰ ἀποσπάσματα τῶν Προσωκρατικῶν. Μέρος Α΄. Ἡ ἐπίσκεψις τοῦ *εἶναι* στὰ ἡρακλειτικὰ ἀποσπάσματα», στὸ ὁποῖο ἡ σ. προσδιορίζει τὶς προϋποθέσεις καὶ τὶς συνθήκες διερεύνησης τοῦ *εἶναι* στοὺς Προσωκρατικούς καὶ συγκεκριμενοποιεῖ κατόπιν τὴν ἔρευνά της στὴ διερεύνηση τοῦ *εἶναι* στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἡράκλειτου. Διερεύνηση τοῦ *εἶναι* εἶναι κατὰ τὴ σ. μετάβαση στὰ πράγματα «ἐπίσκεψις τῶν ὄντων στὸν παραδεισο τοῦ πνεύματος» (σ. 152). Διακρίνοντας καταρχὴν ἀνάμεσα στὸ ὄντολογικὸ καὶ τὸ συνδετικὸ *εἶναι* ἐξετάζει τὴν ἔννοια αὐτὴ σὲ σχέση μὲ τὴ σκέψη/τὴ γλῶσσα, τὸν χρόνο, τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴ ζωὴ. Ἡ ὄντολογία ποὺ οἰκοδομεῖται στὸν λόγο καὶ ἡ προτεραιότητα τοῦ ὄντος ἀπέναντι στὴ γνώση ἀποτελοῦν τοὺς δύο ἄξονες τῆς σχετικῆς μὲ τὸ *εἶναι* προβληματικῆς στοὺς προσωκρατικούς. Στὸν Ἡράκλειτο ἡ σ. ἐξετάζει τὸ *εἶναι* σὲ συνάρτηση μὲ βασικὲς φιλοσοφικὲς ἔννοιες, ὅπως *γίγνεσθαι*, *χρόνος* καὶ *λόγος*. Ὀντολογικὴ *εἶναι* ἢ ποιότητα τοῦ *εἶναι* στὸ ἀπ. 1· κατὰ τὴ σ. «ὅλος ὁ λόγος γιὰ τὸ Λόγο εἶναι ἡ ἡρακλειτικὴ φιλοσοφία» (σ. 158), ἐνῶ ἡ ἀντικειμενικὴ λογικὴ ἀλήθεια δίνεται ἐδῶ μὲ ἀντιθέσεις. Ἡ σχέση *εἶναι* - *γίγνεσθαι* στὸν Ἡράκλειτο εἶναι «ἡ ἴδια μιὰ παλίνδρομη ἀρμονία» (σ. 158). Διαπιστώνεται ἀκόμη ὑπαρκτικὴ σημασία τοῦ *εἶναι* (πβ. ἀπ. 99, 23, 31) καὶ ἐπισημαίνεται τὸ πολλαχῶς λέγεσθαι τοῦ ἡρακλείτειου *εἶναι*, ποὺ ὅμως δὲν ἔχει ἐδῶ τὴ θέση ποὺ ἔχουν ἄλλοι ὅροι, ὅπως *λόγος*, *ἓν*, *σοφόν*.

Στὰ μελετήματα ποὺ περιέχονται στὸν τόμο αὐτὸ διαφαίνεται βαθιὰ





γνώση τῆς προσωκρατικῆς σκέψης καὶ ὄχι μόνο αὐτῆς. Ἡ κριτικὴ τῶν πηγῶν, ὁ ἔλεγχος τῶν ἐρμηνειῶν, ἡ πυκνότης τῆς γραφῆς καὶ ἡ λεπτό-λογη ἔκφραση εἶναι μερικὰ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ συναντᾷ κανεὶς ἐδῶ. Παράλληλα μὲ τὴν ἀδιαμφισβήτητη ἐρευνητικὴ τους ἀξία ὡς μελέτες ποὺ ἀναφέρονται σὲ μιὰν ἀπὸ τὶς πιὸ πολύπλευρα καὶ συχνὰ πολύπλοκα προσεγγιζόμενες περιόδους τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ὀρθώνεται σὲ αὐ-τὲς πηγαῖος λόγος, ποὺ σίγουρα δὲν εἶναι ἀμέτοχος σ' ὅ,τι ἡ σ. ὀνομάζει «ἄνοιξη τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ» (σ. 3). Εἶναι ἴσως ἡ γοητεία τοῦ πρωταρχικοῦ, τοῦ ραγδαία καὶ σπινθηροβόλα ἀναπτυσσόμενου στοχασμοῦ, ὅπως εἶναι ὁ προσωκρατικός, στὸν ὁποῖο καὶ ἡ σύγχρονη φιλοσοφία βλέ-πει αὐθεντικότητα καὶ τελειότητα, ποὺ κράτησε τὴ σ. ταγμένη γιὰ τρεῖς δεκαετίες στὴν ἐρευνά του. Ἡ ἴδια παρατηρεῖ πὼς «ἡ συλλογὴ δὲν ἐξαντλεῖ τὴν ἐρευνα. Ἡ ἐρευνα ἐξαντλεῖ τὴ ζωὴ» (ὁ.π.). Ὁ ἀναγνώστης τῶν παρα-πάνω μελετημάτων τῆς Ἀννας Κελεσίδου θὰ συμφωνήσῃ σ' αὐτό, προσθέ-τοντας ὅμως ὅτι οἱ ὄριμοι καρποὶ τῆς ἐρευνας, ὅπως αὐτοὶ ποὺ παρουσιάζονται ἐδῶ, δικαιώνουν τὴν πολυμοχθὴ πορεία στοὺς δαιδάλους τοῦ προσωκρατικοῦ στοχασμοῦ.

Ἰωάννης ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

Jens HALFWASSEN, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, B.G. Teubner (Beiträge zur Altertumskunde. Herausgegeben von Ernst Heitsch, Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach, Clemens Zintzen. Band 9), Stuttgart 1992, 422 σελ.

Ἡ ἀναγωγή τῆς πολλαπλότητας στὴν ἐνότητα, τῶν πολλῶν στὸ ἓν ὑπῆρξε ἡ βάση τῆς ἰδεαλιστικῆς θεώρησης τῆς φιλοσοφίας τῶν νεωτέρων χρόνων ὡς μεταφυσικῆς τῆς ἐνότητας μὲ χαρακτηριστικοὺς ἐκπροσώπους τῆς τοὺς Fichte καὶ Hegel. Ἡ μεταφυσικὴ ὥστόσο τοῦ ὑπερβατικοῦ ἐνός, ὡς συνεπῆς φιλοσοφία τοῦ ἀπολύτου, διατυπώνεται σὲ ἐπεξεργασμένη μορφή ἤδη στὸ νεοπλατωνισμὸ καὶ κυρίως στὸν Πλωτῖνο, ἡ φιλοσοφία τοῦ ὁποίου —μὲ κύριο χαρακτηριστικὸ τὴν ἀναγωγήν εἰς ἓν— μπορεῖ ἀπὸ ἱστορικὴ καὶ συστηματικὴ σκοπιὰ νὰ ἰσχύει ὡς παράδειγμα συνεποῦς με-ταφυσικῆς τοῦ ὑπερβατικοῦ ἐνός. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι, ποὺ μὲ τὸν Παρμενίδη ἔγινε κύριο ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας, ἐπαναδιατυπώνεται στὸ νεοπλατωνισμὸ ὡς ἐρώτημα γιὰ τὸ ἐν ὡς πηγὴ τοῦ εἶναι. Ἡ νεοπλατωνικὴ μεταφυσικὴ εἶναι μιὰ ἐνολογικὴ μεταφυσικὴ τοῦ ἀπολύτου, κατὰ τὴν ὁποία τὸ ὑπερβαίνειν συλλαμβάνεται ὡς ἀπόλυτη ὑπερβατικότητα. Γιὰ τὴν ἀπό-

